

İKİR MİMARLARI DİZİSİ - 27

MARX

1844 El Yazmaları

•

Alman İdeolojisi

•

Komünist Manifesto

•

Kapital

•

Grundrisse

SAY

MARX

Barış Parkan (d. 1973, İstanbul)
1990'da İstanbul Amerikan Robert Lisesi'nden mezun oldu. 1994'te Bennington College (ABD) Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Yine felsefe dalında Yüksek Lisans derecesini 1996'da University of Wisconsin Milwaukee'den (ABD), doktorasını 2003'te University of Texas at Austin'dan (ABD) aldı. Doktora tezini (*Emeğin Ontolojisi*) Robert C. Solomon ve Johanna Seibt danışmanlığında yazdı. 2003'te Trinity University'de (ABD), 2004-2006 yıllarında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi olarak çalıştı. 2007'den beri Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde Yardımcı Doçent olarak görevine devam etmektedir. İş etiği, süreç ontolojisi ve farklı alanda makaleleri bulunmaktadır.

Fikir Mimarları - 27

MARX

Yazan ve yayına hazırlayan:
Barış Parkan

Say Yayınları
Fikir Mimarları - 27

Marx / Barış Parkan

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0059-1
Sertifika no: 10962

Yazan ve yayıma hazırlayan: Barış Parkan
Sayfa düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı: Gülmat Matbaacılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 577 79 77
Matbaa sertifaka no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2011
2. baskı: Say Yayınları, 2013

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR 7

BİRİNCİ BÖLÜM:
HAYATI, ESERLERİ ve DÜŞÜNCELERİ

Marx: Hayatı ve Düşünceleri 15
Marx Kronolojisi 185
Eserlerinin Listesi 188

İKİNCİ BÖLÜM:
MARX'IN ESERLERİNDEN SEÇMELER

Yahudi Sorunu 193
1844 El Yazmaları 201
Alman İdeolojisi [Feuerbach] 229
Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri 249
Kapital 271
Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri
[I. Kitap] 313
Grundrisse-Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri
[II. Kitap] 327
Fransa'da İç Savaş 335
Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi 339

Kaynakça 345

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR

Bu kitapta Karl Marx'ın yaşamı ve eserleri bir felsefecinin bakış açısıyla ele alındı. Elbette Marx'ın düşünceleri ve eserleri felsefenin yanı sıra, ekonominin, sosyolojinin, tarihin, siyaset biliminin de konusudur. Ama bir "Marx'a giriş" niteliğinde tasarlanmış olan bu kitapta Marx'ın eserlerinin ekonomik, tarihsel, siyasi, sosyal boyutlarının hepsini hakkını vererek ayrıntılı bir şekilde tartışmak olanaklı değildi. Bu nedenle kitapta kaçınılmaz olarak Marx'ın çalışmalarının felsefi boyutlarına yönelik bir taraflılık olabilir. Öte yandan, her ne kadar Marx'ın felsefeyle ilişkisi felsefecilerce oldukça sorunlu ve en iyi ihtimalle ikircikli olarak algılansa da ben onun, doktora tezinden *Kapital*'ine, geç ve erken dönem çalışmalarının hepsini kapsayan bütünlüklü bir temelin olduğunu ve bu temelin kelimenin en özlü anlamıyla felsefi olduğunu düşünüyorum. Kitabın birinci bölümünü bu kanımı temellendirecek ve haklı çıkaracak bir şekilde yazabilmiş olduğumu umuyorum.

Kendi zamanında olduğu gibi, günümüzde de akademik dünyanın, özellikle felsefecilerin Marx'ı bağrına bastığı söylenemez. Marx'ın 11. tezindeki meşhur "filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir" ifadesi onun felsefeye karşı olduğu ya da felsefenin sonunun geldiğine inandığı izlenimini verirken, felsefeciler de Marx'ın bir filozof değil, sosyolog ya da ekonomi bilimcisi olduğunu ya da "kötü" bir filozof olduğunu öne sürerek gardlarını almışlardır. Oysa

Marx'ın yaptığı, felsefeyi reddetmek değil, felsefe ile ilgilenenleri felsefe yapış ve daha genel olarak varoluş şekillerine ilişkin bir hesap vermeye çağırmaktır. Daha doktora tezini yazarken amacının "felsefeyi [bu dünyada] gerçekleştirmek" olduğunu beyan eden, zincirlerini koparark kendi rasyonel devingenliğini ve özgürlüğünü keşfetmiş olan zihni ile verili dünya arasındaki uyumsuzluğa savaş açan; öncelikle ekonomik olduğu varsayılan, fakat aslında en az aynı derecede de felsefi bir eser olan *Kapital*'i yazarken de felsefe tarihinin en önemli filozoflarından olan Hegel'in "öğrencisi kaldığını" söyleyen Marx'ın, hayatının bir noktasında felsefeden uzaklaşmış ve hatta kopmuş olduğunu öne sürmek inandırıcı olamaz.

Marx'ın kendisinin de *Feuerbach Üzerine Tezler*'i (ve daha belirgin olarak 11. tezi) ve *Alman İdeolojisi*'ni yazarken amacı *Politik Ekonominin Eleştirisi*'ne "Önsöz"de belirttiği gibi "eski felsefi vicdanıyla hesaplaşmak" idiyse, bu hesaplaşma felsefe yapmakla değil ama o zamana kadarki (Hegel'in ve Hegel'i eleştiren Genç Hegelcilerin de yaptığı) felsefe yapış şekilleriyle bir hesaplaşma olarak yorumlanmalıdır.

Marx, gelenek içerisinde oluştuğu şekliyle felsefeyi yabancılaşmanın bir göstergesi olarak ele aldığı için, felsefecileri –ve genel olarak düşündüğünü iddia eden bütün insanları– kendi yabancılaşmışlıklarıyla yüzleşmeye ve hesaplaşmaya zorlar. Marx'ın yabancılaşma eleştirisi sömürü eleştirisinden ve daha genel olarak ekonomik bir eleştiriden ayrı okunamayacağı için, bu yüzleşme biz düşünürlere özellikle zorlayıcı gelir. Çünkü bu demektir ki bizler yabancılaşmışlığımızla yalnızca psikolojik veya kültürel bir olgu olarak değil, ekonomik nedenleriyle de ilgilenerek yüzleşmeliyiz. Hayatımızı nasıl kazandığımızın, başkalarını sömürüp sömürmediğimizin ya da kendimizi sömürtüp sömürtmediğimizin, tahakküm yapılarının ve ideolojinin yeniden üretilmesine ve yayılmasına hizmet edip etmediğimizin hesabını verebilmeliyiz. Yani söz konusu olan vicdani bir hesaplaşmadır.

Temelleri bu hesaplaşma döneminde, *Alman İdeolojisi*'nde atılan, Marx ve Engels'e özgü materyalizmin –ontolojik yapısının ve Hegel'in diyalektiğiyle ve sistemiyle ilişkisinin ayrıntıları ve kusurları ne olursa olsun– ayırt edici özelliği burada, *praxis* felsefesine geçişi gerçekleştiren bir dönüşümün ürünü olmasındadır. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, "*Hier ist die Rose, hier tanze*" derken, Marx orijinal "*Hic rhodus, hic saltus*" meseline uyarak, eyleme geçmiştir. Hegel, Thales'ten kendisine, felsefe tarihinin bir değerlendirmesini yapmış ve bu sürecin sonunda durduğunu iddia etmişse, Marx da felsefe tarihini düşüncenin insana yabancılaşmasının hikâyesi olarak okuyarak onun yapısökümünü gerçekleştirmiştir. Onun yaptığı, felsefe tarihinin içinde yer almak ya da sonunda durmak değil, etrafında dolanmak, duvarlarını keşfetmek ve savunma mekanizmalarını yıkmaktır. Ama bu yapısöküm hikâyenin sonu değil, ona yeni bir yön vermek, onu daha güzel yazmak için bir fırsat olmalıydı.

Bu anlamda, Marx'ın filozoflara herhangi bir insan olarak yüklediği sorumlulukların yanı sıra, filozof olarak yüklediği sorumluluk da oldukça ağırdır ve henüz yerine getirilmemiştir.

Bu iddianın Marx'tan sonra gelen ve Marx'ın düşüncelerini anlamak, anlamlandırmak ve geliştirmek yolunda önemli katkılar sağlamış olan birçok düşünürün çalışmalarını görmezden gelmek ya da küçümsemek olarak algılanmayacağını umuyorum. Demek istediğim sadece; *praxis* felsefesi dünyayı geri almadıkça; onu yeniden Marx'ın anladığı şekliyle felsefenin, insanın hizmetine sokmadıkça; felsefe sadece toplumun bir kısmının yapmaya çalıştığı zihinsel bir uğraş olmaktan çıkıp, bütün insanların eylerken, üretirken, her yönüyle dünya ile etkileşimlerini sürdürürken deneyimledikleri bir varoluş şekline dönüşmedikçe, Marx'ın felsefi vicdanlarımızda bir bıçak saplarcasına açtığı yaranın kapanmayacağıdır.

Bu kitap Say Yayınları'nın *Fikir Mimarları* dizisi için öngörülen formata uygun şekilde iki ana bölümden oluşmaktadır. Bi-

rinci bölüm, Marx'ın yaşamının ve eserlerinin genel bir tanıtımı niteliğindedir. Yukarıda vurguladığım gibi, Marx'ın felsefesinin ayırt edici özelliği eylemle iç içeliği olduğu için, Marx'ı anlatmanın en iyi yolunun da yaşamı ile düşüncelerini, birbirlerini nasıl beslediklerini sergileyecek şekilde, bir arada vermek olduğunu düşündüm. Bu nedenle, önce hayat hikâyesini anlatıp, sonra düşüncelerinin ana hatlarını sunmak yerine, düşüncelerinin gelişimini ve şekil değiştirişini yaşam hikâyesinin içinde, yeri geldikçe açıkladım; zaten (gerçek bir *praxis* düşünüründen bekleneceği gibi) yaşam hikâyesi de bu düşüncelerin yönlendirmesi görülmeden anlatılamazdı.

Marx'ın düşünceleri onun ölümünden sonra olanca canlılığıyla yaşamaya devam ettiyse de, ben hikâyenin Marx'ın ölümünden sonra olan kısmını oldukça kısa kestim; hatta şöyle bir değinmek dışında ele almadım. Marksist-Leninist ideolojiden Frankfurt Okulu'na, yapısalcılardan otonomist Marksistlere, Marx'ın ölümünden sonra serpilmiş olan bütün Marksist yazını değerlendiren bir çalışma da bu kitabın amacını aşardı. Bu nedenle Marx-sonrası Marksist yazına ve ikincil kaynaklara ancak Marx'ın kendi eserlerindeki anlaşılması güç noktalara ya da belirsizliklere ışık tutacağına inandığım ölçüde yer verdim.

Doğrudan Marx üzerine yoğunlaşan çalışmaların yanı sıra, dolaylı ya da dolaysız olarak Marx'a gönderme yapan birçok güncel çalışma da bulunmaktadır. Ekolojiden feminizme, küreselleşmeden milliyetçiliğe, sosyal demokrasiden postmodernizme birçok güncel konu, sorun ve akım Marx'ın düşünceleri ışığında ele alınabilir, alınmaktadır ve hatta sıklıkla bu güncel başlıkları belirleyenler, bunu itiraf etseler de etmeseler de, formülasyon ve kavramsallaştırmalarında Marx'ın düşüncelerinden beslenmekte ya da esinlenmektedirler. Özellikle ekoloji ve feminizm alanlarında Marx'ın düşüncelerinin son derece önemli ve verimli yöntemsel kaynaklar sunduğuna inanıyorum. Fakat kanımca, sözünü ettiğim güncel çalışmaların bir kısmı Marx'ın düşüncelerini ilham verici yeni ufuk-

lara taşırken, büyük bir kısmı da onu ufuksuz bir yaklaşımla sömürmekte ve kısırlaştırmaktadır. Ben bütün bu yorum ve yaklaşımların her biriyle ayrıntılı bir tartışmaya girmek yerine, Marx'ın felsefesinin temellerini, öncüllerini ve yöntemini, okuyucunun bu temellerden hareketle, güncel konularla nasıl bağlar kurulabileceğini ve söz konusu yorum ve yaklaşımların hangilerinin Marx'ın temel kaygılarına ve duruşuna sadık kaldığını, hangilerinin kalmadığını kendiliğinden görebileceği bir şekilde aktarmaya çalışmayı tercih ettim.

Kısaca, Marx yorumcularıyla ve Marksistlerle tartışmak yerine, Marx'la ve okuyucumla başbaşa kalmayı tercih ettim.

Marx'ın eserlerinden alıntılardan oluşan ikinci bölümde ise okuyucuyu Marx ile tamamen başbaşa bıraktım.

Böyle bir çalışmayı, bu kitabın yazılmasını ve yayımlanmasını olanaklı kılan Say Yayınları'na ve yol gösterici ve teşvik edici desteğinden ötürü Ahmet İnam'a yürekten teşekkür ederim. Say Yayınları'ndan Aslı Kurtsoy ve Derya Önder'e sabır ve anlayışlarından dolayı özellikle minnettarım.

Kitabın ikinci bölümünde Marx'ın eserlerinden seçtiklerimin çevirilerini kullanma izin veren Muzaffer İlhan Erdost'a, Murat Belge'ye de teşekkürü borç bilirim.

Arkadaşlarımın ve öğrencilerimin somut ve manevi katkılarını hakkını vererek burada sayıp dökmem olanaklı değil; ama, kitabın taslağını okuyarak fikir belirten Elif Çırakman'ın ve babam Hasan Parkan'ın, kendileri benimle Marx çalışırken fikirlerimin gelişimine önemli katkılar sağlamış olan tez öğrencilerim Sibel Kibar, Eren Can, Barış Yıldırım ve Sevgi Doğan'ın, tezini benimle paylaşan Ersin Vedat Elgür'ün, huzurlu ve sevgi dolu bir ortamda çalışmamı sağlayan Halil Turan, Ayhan Sol, Andrea Rehberg, Selma Aydın Bayram, Abrek Canbolat ve Şahan Evren'in, ellerinden gelen her türlü desteği ve anlayışı esirgemeyen annemin ve arkadaşlarım Murat Örnek, Duygu Erkuş, Evren Soytok, Afşin Ertekin, Emel Öztürk, Esen Özyurt, Emre Azizlerli, Gülden Teztel, Barış Demirağ ve Halil Özbek'in isimlerini anmadan ge-

çemem. Volkan Öğdüm'e ve Şirin'e daimi destekleri için ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak, dünyanın öbür ucunda da olsa, bu kitabın yazılmasını en az benim kadar kendine dert edinmiş, yazım sürecini adım adım takip etmiş olan ve University of Texas at Austin'ın kütüphanesinden faydalanmamı sağlayan arkadaşım John Minahan'a sonsuz teşekkürler...

Barış Parkan
Eylül 2011

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYATI, ESERLERİ ve DÜŞÜNCELERİ

Eleştiri, zincirin üzerindeki hayali çiçekleri koparıp attıysa, bunu, insan zincirine naz etmeden ve avuntusuz katlansın diye değil, zincirini söküp atarak gerçek çiçeği koparabilsin diye yaptı... (Tucker 54)

–Karl Marx

Marx, doğalcı ve insancıdır. Ona göre insan doğaya aittir; doğa da insana. Bu karşılıklı aidiyet kendini insanın duyumsallığında ve eyleme yetisinde gösterir. Bu karşılıklı aidiyet aynı zamanda bir insanın onunla aynı doğaya ait ve sahip olan diğer insanlarla bağıdır. İnsanların duyumsallıkları ve eyleme yetileri, bu insanların tarih içinde doğayı dönüştürerek şekillendirişlerinde belirginleşir. İnsan duyumsarken, düşünürken, acı çekerken, eylerken ve doğayı dönüştürürken kendi doğasına has güçlerini deneyimlemekte ve geliştirmekte, kendini gerçekleştirmektedir.

Marx'ın *Kapital*'de "her gözeneğinden kan sızan bir canavar" olarak betimlediği kapital, insana has güçleri kullanarak büyürken bu güçlerin bu öz-niteliğini yadsımıştır. 18. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılda tam bir ivme kazanarak ilerleyen Sanayi Devrimi'nden ayrı düşünülemeyecek olan kapitalizmin, başta teknoloji ve ekonomik zenginlik olmak üzere, insanlığı ileri taşıyan birçok önemli gelişmeyi olanaklı kıldığını Marx'ın kendisi de kabul eder. Ama ona göre kapitalizm insandan aldığı gücü insana iade etmeyi reddetmiştir. Sosyal bir güç olduğunu inkâr eden, insanlığın büyük bir kısmının emeğini ve doğayı tek taraflı

bir şekilde (sözüm ona bireyler, gerçekte bir sınıf adına) sahiplenmeye ve sömürmeye çalışan kapital, bu nedenle doğal bir güç olmaktan çıkmış, insanla insanın kendi güçleri arasına set çeken bir hastalık haline gelmiştir.

Kapitalizmin kabul edilemez, akla ve insanlığa aykırı, patolojik yanları, doğuşundan ve ivme alışından bu yana ortaya konan birçok kültürel üründe, romanlar, filmler ve şarkılarda, benim bu açılış cümlelerinde ifade edebileceğimden çok daha etkili ve çarpıcı bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Sosyal bilimlerin çeşitli dallarında yapılan araştırmalar ve gazetecilik alanındaki çalışmalar da, insanın –eğer insan sosyal ve rasyonel bir hayvansa– kapitalizmin kontrolsüz gidişine müdahale etmesi, onu durdurması ve bu gidişe yeni, rasyonel ve insancıl bir yön vermesi gerektiğinin kaçınılmazlığını belgeleyen verilerle doludur.

Karl Marx hayatı boyunca kapitalizmin sonunun gelmesinin gerekliliğini ve kaçınılmazlığını göstermeye çalışmıştır. Bunun için de kapitalizmin ve onun sömürdüğü ve kendine yabancılaştırdığı sınıfın "nasıl ortaya çıktığını, varlığını sürdürmesinin koşullarını ve bu koşulların değişmesinin olanaklılığını araştırmıştır."[1]

Bilindiği gibi 18. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa, Sanayi Devrimi'nin yanı sıra ideolojik bir devrime de tanık oldu: Fransız Devrimi. Marx bu ideolojik ve ekonomik devrimlerin halen yaşanmakta olduğu bir dünyaya doğdu. Marx'ın 1818 yılında doğduğu Trier şehri, 1800-1815 Napolyon Savaşları sırasında bir süre Fransa'ya eklenmiş ve Fransız Devrimi'nin ilkeleri ışığında yönetilmişti. Bu nedenle entelektüel açıdan o zamanki Almanya'nın genelinden farklıydı; daha ilerici bir ruh taşıyordu. İfade özgürlüğüne ve diğer anayasal haklara ve özgürlüklere karşı ilgi ve duyarlılığın yüksek olduğu bu şehir aynı zamanda ütopyacı Fransız sosyalizmi öğretilerinin yayıldığı ve etkin olduğu ilk Alman şehirlerden biriydi.[2]

1 Wartofsky, "Karl Marx and the Outcome of Classical Marxism", s. 726.
2 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 2.

O yıllarda Avrupa'da Fransız Devrimi'ni ütopyacı sosyalizmle birleştiren, bizler için artık görünmez hale gelmiş, güçlü bir gelenek vardı.[3] Nitekim 1848 yılında ortaya çıkan ve Marx'ın, aynı sene yazılan ve yayımlanan *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesinde "Avrupa'da gezinen komünizm heyulası" olarak sözünü ettiği toplumsal hareket ve ayaklanmalar Paris'te geçici olarak zafere ulaştığında ve "Viyana, Milano ve Berlin ayaklanmalarıyla [yankılanarak] Rusya sınırına kadar bütün Avrupa'yı harekete [sürüklediğinde]," Fransız Devrimi idealleri, ütopyacı düşünceler, proleter devrim vb. birbirinden henüz yeterince ayrışmamıştı.[4] Bu anlamda Marx işçilerin 1848'deki Şubat Devrimi'ni "burjuvazi ile elbirliği ederek" yaptıklarını dile getirir;[5] Engels de o yıllarda Avrupa'da proleter kitlelerin "kurtuluşu hangi yönde aramak gerektiği" konusunda net bir fikre sahip olmadıklarını itiraf eder[6] ve hatta şöyle der: "Şubat Devrimi patlak verdiği zaman, biz hepimiz koşulları ve devrimci hareketin gidişini kavrama bakımından, geçmiş tarihsel deneyimin, özellikle de Fransa deneyiminin büyülü etkisi altındaydık."[7]

Fransız Devrimi geleneğinin bir burjuva ideolojisi (Engels'in tabiriyle "vülger demokrasi") olarak sosyalizmin daha radikal şekillerinden ve onların devrimci programlarından bağlarını tamamen koparması tam olarak ancak 1851'den sonra (Louis Bonaparte'ın darbesinden sonra) oldu. 1848 Devrimi'nden sonra kurulan cumhuriyette işçilerin devlet içinde bir güç oluşturmasından rahatsız olan burjuvazi, verilen sözleri çiğneyerek, işçileri aşağılayarak ve uzak illere sürmeye çalışarak onları "Haziran 1848 ayaklanmasına zorladı", "beş günlük [...] bir savaştan sonra işçiler ezildi" ve feci bir "insan kıyımına girişildi."[8] Marx, *Louis*

3 *Bkz.* Calhoun, "Classical Social Theory and the French Revolution of 1848."
4 Engels, "Giriş", *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, s. 11.
5 Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, s. 42.
6 Engels, "Giriş" *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, s. 13.
7 *A.g.e.*, s. 11.
8 Engels, Karl Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*ına Giriş, s. 10. Ve Engels ekler: "Gene de 1871 burjuvazisinin kudurganlığı karşısında 1848 henüz bir çocuk oyunundan başka bir şey değildi."

Napoleon'un 18. Brumaire'inde, 1848 radikallerinin hatasının "çok fazla geçmişe [1789'a] bakmak, geçmişin dilini ve kavramlarını kullanmak ve güncel kapitalist toplumun doğru bir çözümlemesini yapamamak" olduğunu belirtir.[9] Bu bakımdan Haziran günleri "yepyeni bir mücadele türünün, *sermaye ile emeğin çatışmasının* açılışı"nı imler.[10] Marx'a göre Haziran Günleri'nden çıkarılması gereken ders "siyasetin merkezini *sınıf savaşımının* oluşturduğu"nun artık görülmesi idi.[11]

Marx, hayatı boyunca "Almanya, İngiltere, Fransa ve Belçika'da" bu sınıf mücadelesini "fiilen uygulandığı bağlamlarda gözlemlemek fırsatını buldu ve onu ekonomik ve tarihsel kuramlar yoluyla yorumlamakla kalmadı; gazeteci ve editör kimliğiyle ve *Birinci Enternasyonal İşçi Birliği*'nin örgütleyicisi olarak bu mücadelede etkin bir rol de aldı;"[12] hatta yer yer mücadeleye yön veren en önemli kişi oldu.

Daha bilinçli ve örgütlenmiş bir işçi sınıfı ayaklanması ise 1871 yılında emekçi sınıfın Paris'te yönetimi iki aylığına da olsa ele geçirdiği *Paris Komünü* ile sonuçlandı. *Paris Komünü*'nün getirdiği yankılar ve bu komün deneyiminde Marx'ın oynadığına inanılan rolün büyüklüğünden dolayı, New York'taki *World* dergisinden bir muhabir o yıl Marx'la röportaj yapabilmek için Amerika'dan Marx'ın Londra'daki evine kadar gelmişti. Muhabir Marx'ı şöyle betimliyordu:

> *"Evet, artık bu ete kemiğe bürünmüş devrimle, Enternasyonal Birliğin gerçek kurucusu ve yol gösterici ruhuyla, sermayeyi emekle savaşa girerse, evinin başına yıkılmasını beklemesi gerektiği konusunda uyaran çağrının yazarıyla –tek bir sözcükle, Paris Komünü'nün savunucusuyla–* tete a tete, *baş başayız. O çağın*

9 Calhoun, "Classical Social Theory and the French Revolution of 1848", s. 214.

10 Lindemann, *A History of European Socialism*, alıntılayan: Calhoun, s. 214, italik benim.

11 Calhoun, s. 214, italik benim.

12 Wartofsky, "Karl Marx and the Outcome of Classical Marxism", s. 726.

tanrılarına iman ettiğini söylemek yerine ölümü tercih eden adamın [...] büstünü hatırlar mısınız? Akıl gözünüzde, bu büstü alın, sakalı siyaha boyayın, şuraya buraya birkaç tutam beyaz boya sürün; bu başı orta boylu şişmanca bir cüsseye oturtun ve işte Doktor önünüzde! Yüzünün üst kısmına bir peçe atarsanız, doğuştan bir Ortodoks din adamının refakatinde bulursunuz kendinizi! Başlıca özelliğini, muazzam kaşları ortaya çıkarın, bileşik güçlerin en korku vereniyle –düşünen bir hayalci, hayal eden bir düşünür– karşı karşıya olduğunuzu göreceksiniz."[13]

Gerçekten de, Marx'ın çocukluğuna ve ilk gençlik yıllarına baktığımızda, romantizmden, şiir ve edebiyattan, ütopyacı düşüncelerden olduğu kadar, Aydınlanma'nın akılcılığından ve iyimserliğinden de nasibini bolca almış, kendinden emin, güçlü, lider ruhlu birinin portresi çıkıyor karşımıza. Ama daha önemlisi, romantizmini çocukluk aşkı ve daha sonra eşi olan Jenny'ye yazdığı mektuplarda ve şiirlerde, yıkıcı/yapıcı, düzen bozucu enerjisini içkili tartışmalarda ve düellolarda sergileyen bu coşkulu adama dair hiçbir betimleme Marx'ın aklının, tartışma yeteneğinin ve bilgi birikiminin çevresindekilerde uyandırdığı yer yer korkuyla karışık büyük saygıya değinmeden geçemiyor. Pavel Annenkov onu "saygı uyandırma yetkisi ve kudreti olan bir adam," Friedrich Lessner "doğuştan bir önder"[14] olarak tanımlarken, "Wilhelm Liebknecht 1896'da, ilk 'kapkara yeleli o aslanınkine benzer başın bakışına tahammül ettiği' yarım yüzyıl önceki anı hatırlarken hâlâ titrediğini" yazmıştır.[15]

Açıkçası onun "nefret dolu" bir insan olduğundan dem vuran betimlemeler de oldukça fazla. Fakat Marx'ın Engels'le 39 yıl süren arkadaşlığı sırasında yazmış olduğu mektuplar, çocuklarına olanaklarını sonuna kadar zorlayarak sağlamış olduğu eğitim, işçi sınıfının mücadelesi uğruna yaptığı fedakârlıklar bambaşka

13 Wheen, *Karl Marx*, s. 373.
14 'Lessner, "Before 1848 and After", *Reminiscences of Marx and Engels*, alıntılayan: McLennan, s. 175 dn132.
15 Wheen, *Karl Marx*, s. 50-51.

bir hikâye anlatıyor: kızlarını, onlara Shakespeare ve Homeros okuyarak büyüten sevgi dolu bir baba; evinde üstüne oturacak sağlam tek bir sandalye kalmamışken bile kapısını misafirlere kapamayan, anlaşmazlıklardan sonra üstü kapalı da olsa alttan alarak özür dilemeyi bilen bir arkadaş; bir ülkeden sınırdışı edildikten sonra başka bir ülkeye ayak basar basmaz, ayağının tozuyla işçi toplantılarına yetişen bir devrimci; en zor koşullarda bile her şeyin düzeleceğine inancını yitirmeyen ve bu uğurda hastalıklara ve yoksulluğa kafa tutarak gece gündüz çalışmaya devam eden bir emekçi.

Tüm yaşanmışlıklardan sonra, ömrünün son yıllarında yaptığı bir röportajda Amerikalı gazeteci John Swinton ona "var olan"ın ne olduğunu sorduğunda Marx'ın verdiği yanıt yaşamının bir özetiydi aslında: "Mücadele."[16]

Marx, Yahudi bir aileden geliyordu. Ancak Marx'ın babası Heinrich Marx Yahudiliğini pek de önemseyen birisi değildi; nitekim 1817'de Protestanlığa geçmişti. Aslında Heinrich Marx'ın Protestanlığa geçme nedeni dönemin yasalarının Yahudilere çıkardığı mali güçlüklerdi; öte yandan zaten ortodoks Yahudi dünya görüşünden çok Aydınlanma düşünce ve değerlerini benimseyen Heinrich Marx dinini değiştirmeyi önemli bir mesele olarak görmemişti.[17] Torunu Eleanor Marx'ın "Voltaire ve Rousseau'yu ezbere bilen gerçek bir 18. yüzyıl Fransızı"[18] olarak betimlediği Heinrich Marx, oğlu Karl Marx'ın da ona benzer düşüncelerle dolu bir eğitim almasını sağladı.

Dolayısıyla Marx'ın görüşleri her ne kadar Fransız Devrimi'nin ve Sanayi Devrimi'nin, kısaca "modernite"nin eleştirisi olarak okunabilse ve sıklıkla böyle okunsa da, Marx'ın Aydınlanma ile ilişkisinin aslında çok daha köklü ve ikircikli olduğu su götürmez bir gerçektir. Belki en yalın ve net ifadesini Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı romanında Jean ValJean'ın köylülerin söktüğü ısır-

16 New York Sun, 6 Eylül 1880, alıntılayan: Wheen, *Karl Marx*, s. 424.
17 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 3.
18 Eleanor Marx'tan Wilhelm Liebknecht'e. *Reminiscences of Marx and Engels*'dan alıntılayan: McLellan, s. 6.

gan otunun aslında ne çok faydaları olduğunu saydıktan sonra yaptığı "Şunu unutmayın: kötü ot yoktur; kötü çiftçi vardır" açıklamasında bulan bu Aydınlanmacı dünya görüşünü şöyle özetleyebiliriz. "İnsanlar doğuştan iyi ve rasyoneldir. İnsanların sefalet ve mutsuzluğunun temel nedeni cehalettir. Güç sahiplerinin de işine gelen bu cehaletin sebepleri büyük ölçüde maddidir. Dolayısıyla, insanlığın kurtulması için iki şey gereklidir: eğitim ve maddi koşulların değiştirilmesi."[19]

Marx 1830-1835 yılları arasında devam ettiği Frederick William Lisesi'nde de hümanist ve Aydınlanmacı düşüncelerle dolu bir eğitim aldı. Marx ailesinin de dostu olan okul müdürü Hugo Wyttenbach, 1832'de basın özgürlüğünü savunan büyük bir gösteriden sonra polis gözetimine alınmış ve kovulmakla tehdit edilmişti. Daha sonra okuldaki liberalizmi dengelemek için müdür olarak atanan Loehrs'e en net tavrı koyan iki öğrenciden biri Karl Marx olmuştu: Marx okuldan ayrılırken gerici Loehrs dışında bütün hocalarına veda etmişti.[20]

Marx'ın entelektüel gelişiminde en önemli rolü oynayan kişilerden biri de sevgilisi Jenny von Westphalen'ın babası Baron von Westphalen oldu. Marx'a bol zaman ayıran, onunla sık sık ormanlarda ve tepelerde yürüyüş yaparak sohbet eden Baron von Westphalen, Marx'ı romantik akımla buluşturarak onun hayal gücüne ve şaireliğine hitap eden, Marx'ın ilgisini yalnız Homeros ve Shakespeare'e değil, aynı zamanda Fransız sosyalisti Saint Simon'un düşüncelerine de yönelten kişiydi. Marx'ın Shakespeare'e olan ilgisi hayat boyu sürdü. Shakespeare eserlerinden birçok bölümü ezbere bilen ve kendi eserlerinde de yer yer Shakespeare'den alıntılara yer veren Marx, bu Shakespeare tutkusunu kızlarına da aşıladı.[21]

19 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 5 kendi çevirim.

20 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 8; dipnot 27; Heinrich Marx to Karl Marx.

21 Marx *1844 El Yazmaları*'nda "Burjuva Toplumda Paranın Gücü" başlıklı bölümde Goethe'nin *Faust*'undan ve Shakespeare'in *Atinalı Timon*'undan alıntılar yapar (s. 148-149).

Lisede Marx'ın akademik performansı ortalamanın üstündeydi: otuz iki kişilik bir sınıfta sekizinci olarak mezun oldu. Bitirme sınavı (*Abitur*) için yazdığı üç kompozisyondan biri özellikle Marx biyograflarının ilgisini çeker. Marx, "Genç Bir Adamın Kariyer Seçimi Üzerine Düşünceleri" başlıklı bu kompozisyonda, meslek seçiminde temel yönlendiricinin kendini insanlığın iyiliğine adamak, hatta bu uğurda feda etmek olması gerektiğini yazarken belki kendi meslek seçimini de yapmış oluyordu:

> *"Tarih, evrensel olan için çalışarak kendilerini yücelten insanlara 'büyük insan' der. Deneyim en çok sayıda insanı mutlu eden kişiyi 'en mutlu insan olarak' metheder. Dinin kendisi hepimizin ulaşmaya çalıştığı idealin kendini insanlık için feda ettiğini öğretir bize ve kim cesaret edebilir böyle bir bildiriyi yadsımaya?*
>
> *İnsanlığa en çok katkıda bulunabileceğimiz mesleği seçtiğimizde sorumluluklar sırtımızı bükemez çünkü onlar sadece herkes için yapılan fedakârlıklardır. O zaman zayıf, sınırlı bencilce bir keyif değildir deneyimlediğimiz; mutluluğumuz milyonlara aittir, eylemlerimiz sessizce ama ebediyen etkili olarak yaşayacak ve soylu insanların ışıldayan gözyaşları küllerimizin üzerine düşecektir."*[22]

Marx 17 yaşında (1835) doğduğu şehirden ayrılarak Bonn Üniversitesi'ne gitti ve orada Hukuk Fakültesi'ne yazıldı. Renanya eyaletinin entelektüel merkezi olan Bonn'da "egemen bakış açısı romantizmdi ve en popüler dersler A. W. Schlegel'in felsefe ve edebiyat dersleriydi."[23] Bir zamanlar ifade özgürlüğü ve hükümet karşıtı eylemlerin yoğun olduğu bu şehrin politik ruhu baskı ile yok edilmiş; şehir apolitize edilmişti. Böyle bir ortamda, Marx, akademik olarak sıkı bir başlangıç yapmasına karşın kısa sürede disiplinini kaybetti ve kendini içkiye, tavernalara ve gürültülü eğlencelere kaptırdı. Hatta 1836'da bir düello-

22 İlk olarak *MEGA* I i (2) s. 164'de yayınlandı. Alıntılayan: McLellan, s. 11; İngilizce'den kendi çevirim.

23 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 13.

da yaralandı. Babası Marx'ın onlarla yeterli iletişim kurmaması ve fazla para harcamasından gittikçe daha sık şikâyet eder oldu. Aynı zamanda Marx'ın kendini şiir yazmaya verdiği bu dönemde babası Heinrich Marx'ın yine oğlunun geleceği için belirleyici bir rol oynadığını görüyoruz. Heinrich Marx, oğlu Marx'a yazdığı mektupta "Şiirsel yeteneklerinin beni çok memnun etmesine ve ümitlendirmesine karşın, halkın gözünde küçük bir şair figürüne bürünmen beni çok üzecektir" yazarak oğlunun Berlin Üniversitesi'ne geçiş yapması gerektiğine karar verdi.[24]

Berlin'e geçmeden kısa süre önce Marx Trier'de Jenny von Westphalen'la nişanlandı (1836).

Berlin Üniversitesi'ndeki atmosfer Bonn'dakinden oldukça farklıydı. 10 yıl önce Feuerbach bu üniversiteyi babasına şöyle tanımlanıştı:

> *"Burada içme, düellolar ve komünal gezintiler söz konusu değil; başka hiçbir üniversitede böyle bir çalışma tutkusuna, basit öğrenci entrikalarından uzak konulara ilgiye, böyle bir bilim eğilimine, sakinlik ve sessizliğe rastlayamazsınız. Bu çalışma mabedi ile karşılaştırıldığında diğer üniversiteler taverna gibi kalıyor"*[25]

Berlin Üniversitesi aynı zamanda Marx'ın düşüncelerinin şekillenmesinde en önemli rolü oynamış olan ünlü Alman filozof Hegel'in 1818 yılından 1831'deki ölümüne kadar felsefe kürsüsünde olduğu üniversiteydi.[26] Yani Marx Berlin'e geldiğinde, Hegel'in ölümü üzerinden sadece beş yıl geçmişti ve geride kalanlar onun felsefesini hâlâ çok ateşli bir şekilde tartışıyor, yorumluyor, sahiplenmeye veya kendilerine uydurmaya çalışıyorlardı.

Marx'ın kayıtlı olduğu Hukuk Fakültesi'nde hukuk derslerine giren Friedrich Karl von Savigny Hegelci olmasa da Hegel'in

24 Heinrich Marx to Marx; MEW Egsbd. I, s. 621'den alıntılayan: McLellan, s. 14, dipnot 55.

25 Alıntılayan: McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s 15, dipnot 61, İngilizceden kendi çevirim.

26 Bozkurt, Nejat, *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 27.

devlet ve gelenek hakkındaki görüşlerini kendi duruşuna uyarlayan bir muhafazakârdı. Karşı görüşü ise radikal bir Hegelci olan ceza hukuku profesörü Eduard Gans temsil ediyordu.[27]

Marx Berlin'deki ilk yılında bu tartışmalardan uzak durdu. Hegel'e, felsefesinin bulanıklığı ve belirsizliği nedeniyle güçlü bir antipati besliyordu. Hatta Hegel'le alay eden bir dizi epigram yazmıştı.[28] Böylece Hegel'e sırtını çevirerek Tacitus, Ovid, Bacon ve Aristoteles'in eserlerini yakından incelemeye koyuldu. Tacitus'un *Germania*'sının, Ovid'in *Tristia*'sının, Aristoteles'in *Retorik*'inin çevirilerini yaptı. Hayatı boyunca devam eden Shakespeare tutkusuna ek olarak Heine, Goethe ve Schiller'in eserlerine de eğilerek şiirle ilgilenmeye devam etti. Bu sıralarda Marx kısa bir roman bile yazdı (*Scorpion ve Felix*).[29]

Ne var ki bu süreçte ani bir dönüşüm ile edebiyattan vazgeçmeye karar verdi (Belki de yeteneksiz olduğuna karar verdi). Aynı dönemde ciddi sağlık sorunları da baş gösterdi; ciğerlerinin zayıflığı ve peryodik olarak kan kusması nedeniyle, Berlin'in biraz dışında bir köy evinde istirahate çekildi.[30] Oradayken düşüncelerini "Cleanthes ya da Felsefenin Çıkış Noktası ve Zorunlu Gelişimi" başlıklı bir diyalog yazarak toparlamaya çalıştı.

Yine ne var ki, bu sefer de diyaloğu bitirdiğinde Marx şunu fark edecekti: "Son önermem Hegelyen sistemin başlangıcıydı." Marx'ın kendi ifadesiyle, kendi çocuğu onu "düşmanının ellerine" teslim etmişti.[31]

Marx iki adım ile teslim oldu. Öncelikle Hegel'in felsefesini ve takipçilerinin görüşlerini baştan sona öğrendi. Sonra da arasında öğretim üyelerinin de bulunduğu Hegelci bir tartışma grubuna katıldı. Öğretim üyelerinin arasında Bruno Bauer ve Arnold Ruge gibi *Genç Hegelci* hareketin başını çeken ve Marx'la

27 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 21; Wheen, *Marx*, s. 36.
28 Wheen, *Karl Marx*, s. 34-35.
29 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 21.
30 Wheen, *Marx*, s. 38-39.
31 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 24.

entelektüel etkileşimleri uzun yıllar sürecek olan isimler vardı. *Doktorlar Kulübü* adındaki bu grup Berlin'de bir kafede ya da kulüp üyelerinin evlerinde düzenli olarak buluşarak içki eşliğinde Hegel felsefesi, ateizm ve komünizm üzerine tartışmalar yürütüyordu.

Bizim de, bu iki hamlenin izinde, önce Marx'la beraber Hegel'in felsefesinin ana hatlarını, sonra da Genç Hegelciler'in tartıştıkları konuları ele almamız, Marx'ın düşünsel gelişimini takip etmemiz ve onun hayat hikâyesini düşünceleri ile eylemlerinin iç içeliğini daha yakından görerek anlamlandırmamız açısından önem taşımaktadır.

Marx Üzerine Etkisi Işığında Hegel Felsefesi'nin Ana Hatları

Diyalektik

Hegel'de diyalektik kavramı bir gelişim sürecine, gerçekliğin (hakikatin) özünde, olduğu gibi durmayan, dinamik bir yapıda olduğuna işaret eder. Marx'ı bu kadar etkilemiş olan "diyalektik" kavramının ne olduğunu açıklamaya belki ne olmadığını anlatarak, daha doğrusu, kaba şekliyle anlaşıldığında dikkatten kaçan ama kaçırılmaması gereken Hegelyen diyalektiğe özgü nüansları vurgulayarak başlamak doğru olacaktır. Diyalektik sıklıkla "tez/antitez/sentez" üçlemesi olarak anlaşılır. Diyalektiğin kaba hatlarıyla böyle bir yapısı olduğunu söylemek çok yanlış olmasa da, bu şekilde anlaşıldığında sanki "tez ve antitez" "siyah ve beyaz" gibi statik olgular ya da kavramlarmış, sentez ise böyle çelişik olgu ve kavramları yan yana koyunca ve zorla da olsa bir arada tutunca elde etmiş olabileceğimiz bir şeymiş gibi yanlış anlaşılabilmektedir. Oysa Hegelyen diyalektikte asıl önemli olan "tez" ve "antitez" gibi kavramlardan ziyade, Hegel'in sıklıkla "değilleme"/"olumsuzlama" kelimesini kullanarak aktarmaya çalıştığı hareket ve bu hareketin diğer her

şeye öncüllüğüdür. Örneğin Hegel *Mantık Bilimi*'ne şu düşünce deneyiyle başlar. Bizden "Varlık" kelimesi üzerine düşünmemizi ister; kalem, taş, ağaç gibi tikel şeyler ve nesneler değil, Varlık'ın ta kendisi üzerine... Ve Varlık'ı bu şekilde düşünmeye çalıştığımızda bunun mümkün olmadığına, "Varlık"ı düşünmenin bizi "Hiçlik"e götürdüğüne dikkat çeker. Ama "Hiçlik"i düşünmeye çalıştığımızda, bunun da mümkün olmadığını ve "Hiçlik" kavramı üzerine meditasyonun sürekli "Varlık"a işaret ettiğini görürüz. Böylece, ikisinin "sentez"i olan, yeni bir kavram belirir: Oluşum.[32]

Marx'ın Hegel ile olan ilişkisini önemseyen Lukács ve Marcuse gibi önde gelen Marx yorumlayıcıları, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bu bölümünün hem Marx'ın hem de Hegel'in diyalektik anlayışlarının kavranmasında anahtar rol oynadığını vurgularlar. Marcuse bu bölümde varlık ve hiçliğin bir aradalığının gerçekliğin negatif yapısını serimlediğini söyler.[33] Lukács da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bu bölümün "Hegel'in bütün felsefesini kapsadığını" (Hegel'in bütün felsefesinin özü olduğunu) öne sürer.[34]

"Değilleme" / "olumsuzlama" Hegel'in sisteminin atardamarıdır. Çünkü bu olumsuzlama hem düşüncenin hem de eylemin temelinde yatar ve onların varsayılan, meşru sayılan, kabul edilen her türlü gerçekliği yadsıma ve dönüştürme *gücü*nü teşkil eder.[35] Marcuse, Hegel'in gerçekliğin temelindeki bu olumsuzluğu kavramış olmasının onun sosyal dünyaya karşı bir duruş almasını sağlayan şey olduğunu söyler.

"Hegel için olduğu gibi Marx için de 'diyalektik', devingen ve yaratıcı gerçekliğin ilkesinin bu olumsuzlama olduğunu görmek demektir."[36]

Hegel diyalektik hareketi ifade etmek için Türkçeye "aşma, kaldırma" kelimelerini kullanarak çevirebileceğimiz "*Aufhebung*"

32 Hegel, *The Science of Logic*, s. 45-57.
33 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 110.
34 Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 170.
35 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 19.
36 *A.g.e.*

kelimesini kullanır. *Aufhebung* kavramı "değilleme" hareketini nasıl anlamamız gerektiğini açıklar. "Değilleme" hareketi ile karakterize olan *Aufhebung* zıtlıkları aşmaktır; ama yıkarak, yok ederek ya da zihinsel bir yargı ile hiçleyerek veya kötüleyerek değil... *Aufhebung*, kendine zıt ya da öteki olanın, *ötekiliğini* aşarak, ötekini dönüştürerek ve kendine entegre ederek, bu şekilde kendini yeniden keşfederek ve belirleyerek/tanımlayarak yola devam etmektir. Aslında kendine "zıt", "karşı" görünenin kendinin bir parçası (ya da kendinin onun bir parçası) olduğunu keşfetmektir. "Olumsuz o denli de olumludur ya da kendi ile çelişen bir şey kendini hiçliğe, soyut Yokluğa değil, yalnızca tikel içeriğinin olumsuzlanmasına çözer."[37]

Özetle diyalektik sürekli bir kendini değilleme, kendini kendinden başka bir şey/öteki olarak ortaya koyma ve kendini ötekinin ötekiliğini aşarak bulma hareketidir.

İlle de "tez/antitez/sentez" gibi bir üçlüden bahsedilecekse, üç evreden ve bu üç evre arasında iki hareketten bahsetmek daha doğru olacaktır. İlk evremize *A* diyelim. Bu *A* aşağıda açıklayacağım "Tin" kavramı olabilir, "bu an" olabilir, insan bilinci/düşünme eylemi olabilir; kendilik/benlik duygumuz olabilir. *A*'yı ele aldığımız anda onun başkalaştığını, zıtlıklar doğurduğunu görürüz. Örneğin *A* "bu an" diyelim. "Bu an var" diyerek o âna konsantre olmaya çalıştığımızda, az önce yazmış olduğumuz "Bu an var" cümlesinin yanlış olduğunu, o anın artık olmadığını fark ederiz. İkinci evre olarak *A*'nın olumsuzlamasına vardığımızda, bu olumsuzlamada da kalamayız. *A*-değil; yani "Bu an var değil", "bu an yok" diyelim; bu cümle apaçık yanlıştır. O zaman bu cümleyi de olumsuzlayarak *A*'ya döneriz. Bu âna. Ama artık "bu an" başlangıçta ele aldığımız "bu an" değildir; artık "bu an" olmayanın da içinden geçmiş ve o karşıtlığı da içselleştirmiş bir *şimdi/an* kavramı ile beraberizdir.

Değillenen, bir şekilde saklandığı için Hegelyen diyalektik sürekli bir büyüme, dallanıp budaklanma, sürekli artan bir fark-

37 *A.g.e.*, s. 106.

lılaşma ve belirginleşmeyi, gittikçe zenginleşen bir belirlenimi içerir. Hegel bu sürekli gelişen belirlenimi betimlemek için sıklıkla organik metaforlar kullanır: ağaç, çiçek gibi.[38]

Dolayısıyla Hegel'in felsefesi bir sistemdir; yani her konuya el atan, her şeyi kapsayan, bir düşünceler bütünü olmak durumundadır. Çünkü her şey kendisi olmayana yönelmiştir ve ancak onunla/onlarla ilişkisi içinde, bütünün ışığında anlaşılabilecek niteliktedir.

Hegel diyalektiğinde ön planda olan bu ilişkiselliği daha iyi anlamak için az önce "bu an" kavramı üzerine yaptığımız düşünce deneyini "kendimiz"e uygulayalım. Kendimiz (*A*) üzerine düşünmek için yola çıktığımızda, elimizde olanın neredeyse "başta kavramsallaştırdığımız kendimiz" (*A*) olmayan her şey olduğunu fark ederiz; karşımda "ben" değil, ben olmayan vardır hep: başka insanlar, nesneler, duvarlar, mekânlar... (*A*-olmayanlar.) Aynadaki de ben değil, yansımamdır; beni bana döndürecek olan. "Ben"i bulmak için "ben olmayan"ın geri bildirimine ölümüne muhtacımdır.[39] "Ben olmayan"la yüzleşmek, etkileşime girmek, onun içinden geçmektir tek yol.

Aslında zihnin temel özelliğidir bu; analitik düşünürlerin "yönelimsellik" olarak adlandırdığı, zihnin, onu fiziksel olgulara indirgeyerek açıklamaya çalışan materyalist düşünürlere en çok güçlük çıkaran, başka bir şeyler "*hakkında*" olma özelliğidir. Yani zihin, bir taşın bir ağacın yanında durduğu gibi durmaz, bulunmaz. Zihin taş ya da ağaca *yönelir*; içeriği onlar *hakkında*dır.[40] Zihnin "kavrama" eylemi yönelimseldir, kendi olmayanı ("dışarıdakini") adeta ona uzanıp onu kapsayarak kavrar; kendi içeriğini bu şekilde edinir ya da kendi içeriğini "dışarıdakine" yönelterek onu kapsamaya, içine almaya, kendine dışsal olanı içselleştirmeye çalışır. Anlamak içselleştirmektir. Düşünme eylemi bu şekilde özne ile nesnenin birbirine

38 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, "Önsöz", par. 12.
39 Köle-efendi diyalektiğinde göreceğimiz gibi, gerçekten ölümüne.
40 Stumpf and Abel; *Elements of Philosophy*, s. 188.

birebir tekabül etmesine doğru bir yola koyulmuştur. Hegel'e göre Doğruluk/Hakikat izomorfidir.

Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde bu hakikate doğru yola çıkmış olan düşüncenin serüvenini anlatır. Bu süreçte Hegel öznenin nesne ile ilişkisinin, doğruluğun ne olduğunun her kavramsallaştırılışını bir "bilinç formu" olarak ele alır. *Görüngübilim* en basit, en temel bilinç formu ile (duyularından emin olma) başlar. Onun yapısal bozukluklarını, tutarsızlıklarını ve çelişkilerini keşfeden bilinç, yapısal bir düzeltmeye gider. Başka, özne ile nesne arasındaki ilişkinin daha karmaşık olduğu, özne ile nesnenin birbirlerini karşılıklı belirleyişlerinin daha belirgin olduğu bir bilinç şekline dönüşür. *Görüngübilim*, bu şekilde, bilinç şekillerinin gelişimi yoluyla ilerler; özne ile nesnenin izomorfik olduğu (birbiriyle çakıştığı) ortaya çıkana kadar... Yani sonunda, öznenin kendine dışsal sanarak ele aldığı nesneyle ilişkisinin aslında kendisi ile ilişkisi olduğu, bilincin kendini düşündüğü ortaya çıkar. Öz-bilince ulaşılmıştır.

Hegel'in *Görüngübilim*'deki bu tezi sadece kuramsal değil, aynı zamanda sosyal bir savdır. *Görüngübilim* epistemolojik bir eleştiriyle çıkış yapıyor ve ilk bölümü ("Bilinç") epistemolojiyle sınırlı kalıyor görünse de, "Öz-Bilinç" bölümünden itibaren bilinç şekillerinin gittikçe zenginleşen ve aşama atlayan devinimi, her aşamada o bilinç biçimine tekabül eden bir sosyal yaşam biçimini de beraberinde taşıyarak ilerler ve böylece tarihsel süreci teşkil eder. Bu tarihsel süreç aynı zamanda Bilinç'in kendi kendisini eğitmesi sürecidir (*Bildungsroman*).

Tin

Hegel tarihin Tin'in kendini keşfetme süreci olduğunu öne sürer. Nedir Tin?

Robert Solomon'un belirttiği gibi Hegel'i anlamak, *Tin*'in ne olduğunu anlamaktır. Haliyle, Hegel'i anlamanın güçlüğü, Tin'in ne olduğunu anlamanın güçlüğüdür.[41]

41 *Ders Notları*, University of Texas at Austin, Kontinental Felsefe semineri, 1997.

Daha geleneksel ve muhafazakâr yorumlara göre Tin tek tek özneleri, bireyleri aşan, temelleyen bir varlıktır; evrensel bilinçtir; belki kısaca "Tin bildiğimiz (!) Tanrı'dır" diyebiliriz. Bu bakış açısına göre var olan her şey bu yüce varlığın gelişiminin bir parçasıdır sadece.

Daha seküler yoruma göre ise, sonlu bireylerden ayrıca bir Tin yoktur. Tin öznelerarası bir düzlemde, öznelerin birbirini karşılıklı tanımasında var olur. "*Biz* olan bir *Ben* ve *Ben* olan bir *Biz*"dir.[42] Aşağıda göreceğimiz gibi, bu iki farklı yorum Yaşlı Hegelciler ile aralarında Marx'ın da bulunduğu Genç Hegelciler arasındaki temel ayrılış noktasıdır.

Cesur ama kaba ve basit bir girişimle, "Tin yukarıda açıklamaya çalıştığım diyalektik sürecin öznesidir" dersek, bu da yanlış anlamalara yol açabilir; bizi daha muhafazakâr olan Tin anlayışından çok da öteye götürmeyecektir. Benim kanım "özne" kavramının geleneksel felsefede anlaşılan ya da bizlerin zihinlerinde uyanan şekliyle Tin'in anlaşılamayacağı, yanlış anlaşılacağıdır. Geleneksel felsefede özne bir "töz"dür. Felsefe geleneğinde "töz" statik bir şey olarak kavramsallaştırılmıştır. Oysa Hegel bir "süreç düşünürü"dür; yani görüngülerin altında yatan ve onları temellendiren bir gerçekliğe "töz", "varlık" gibi statik kavramlara yaslanarak ulaşılamayacağını görmüştür.

Kanımca Tin'in en açık olmasa da en az yanıltıcı tanımı "yönelimselliğe yönelmiş yönelimsellik" olacaktır.[43]

Hegel'in aktardığı şekliyle, bilincin bu serüveninde en önemli dönüm noktalarından biri "köle ve efendi diyalektiği"dir. "Efendilik ve Kölelik" başlıklı bu bölüm *Görüngübilim*'in en çok okunan ve tartışılan bölümlerinden biridir ve Marx'ın düşünceleri

42 Hegel, *Tinin Görüngübilimi* par. 177. Aziz Yardımlı, Almanca orijinaline ("*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist") daha sadık kalarak, bu ifadeyi "*Ben*, ki *Biz*dir, *Biz*, ki *Ben*dir" şeklinde çevirmiş. Ben burada Hegel'in düşüncesini daha net anlatabileceğini umarak bu şekilde çevirmeyi uygun gördüm.

43 Hegel'in Tin'ini anlayabilmem için bana onu bu şekilde tanımlayan doktora tezi danışmanım Doç. Dr. Johanna Seibt'tir.

üzerinde büyük etkisi olduğu aşikârdır. Bu nedenle Hegel'in kısa ama son derece yoğun ve özlü olan bu 7-8 sayfalık bölümde değindiği konuları kısaca aktarmaya çalışacağım:

Arzu

"Efendilik ve Kölelik" bölümü'ne zemin hazırlayan "Öz-Pekinliğin Gerçekliği" başlıklı bölümde Hegel bilinci "arzu" olarak tanımlar. Bilinç'i bu şekilde tanımlayarak, Hegel, geleneksel felsefecilerin görmezden geldiği, bilince ait birçok kilit noktayı tek bir kelimede toplamış; böylece felsefe geleneğinin uykuya yatmış bilinç anlayışını kökünden silkelemiş; bir cümle ile daha Darwin'den önce, Darwin'den sonra çok daha kolay anlaşılır hale gelecek yeni bir paradigmanın ufkunu açmıştır.

Bilincin arzu olduğuna dikkat çekerek Hegel bir taşla (en az) iki kuş vurmaktadır. Bir yandan, kuramsal düzeyde, bilincin yukarda tanımladığımız *yönelimselliğ*ine özgül bir yorum getirmektedir. Bilincin anlayan, içselleştiren yapısına, bu yapının aslında bilincin temel güdüsü, kelimenin tam anlamıyla "yönelim"i olduğunu kavrayan ve kavratan bir ışık tutmaktadır. Öte yandan genelde bedensel olanla ilişkilendirdiğimiz bir olgu olan arzuyu bilinçle özdeşleştirerek bilincin biyolojik ve pratik (ameli) yönlerine dikkat çekmekte ve bu yönleri ön plana taşımaktadır. Böylelikle, epistemolojik bir olgu olan yönelimselliği biyolojik bir olgu olan içgüdüselliğe koşutlandırarak, bedenle zihnin iç içeliğini bir çırpıda gözler önüne sermektedir.

Dolayısıyla, *Görüngübilim* bu noktaya kadar epistemolojik tartışmalarla ilerlemiş ve bu anlamda kuramsal düzeyde kalmış olsa da, bilincin "arzu" olarak tanımlandığı bu bölümde, Hegel, daha sonra Marx'ın daha belirgin bir şekilde altını çizeceği "teoriden pratiğe geçiş"i başlatmış, teori/pratik birlikteliğinin (*praxis* kavramının) önemini vurgulamış olmaktadır.

Üstelik bu birliğin çıkış noktasını da yakalamıştır. Arzu kendi olmayanı içselleştirmeye yönelimdir. Yani *Hegel Felsefesine Giriş* adlı kitabında Alexandre Kojève'nin de belirttiği gibi) arzu bir

şey/varlık değil, aslında doldurulmaya ihtiyacı olan bir boşluğun ifadesi ve dışavurumudur.[44] Dolayısıyla "arzu" kelimesi Hegel diyalektiğinin "atardamarı" olduğunu vurguladığımız "olumsuzlama"/değilleme kavramını layığı ile taşıyabilen bir sözcüktür. Hegel felsefesindeki sürekli devinen, devrimci, dönüştürücü özün nabzını hissetmemizi sağlar.

Arzu kendinde olmayana, kendinden farklı olana yönelir ve durağan, verili şeylerden farklı olarak, eylemi (eyleyerek kendini yaratmayı), oluşumu, evrimi ve gelişimi imler.

Köle-Efendi Diyalektiği

Arzu olmasaydı, bilinç, dış dünyada kendini tamamen kaybederdi ve kendisine dönmezdi. Bir dağ başında, güzel bir manzaraya bakarak dinlenirken, örneğin, kendimizi unutur, o manzaranın içinde kayboluruz. Ama karnımız acıkırsa, az ötedeki elma ağacı ile ilişkimiz değişiverir. Açlık hissim bana kendimi hisettirir. Fakat açlık sadece bir nesneye duyulan bedensel bir arzudur.[45]

Bilincin dış dünyayla ilişkisi sadece nesnelerle sınırlı olsaydı, bu durum gene bilincin öz-bilince erişmesi için yeterli olmazdı. Dünyada başka hiçbir insanın yaşamadığını, ama sizin tek başınıza hayatta kalabilecek donanımda olduğunuzu ve böylece yaşayıp gidebildiğinizi düşünün. Öyle bir durumda bilinç, şimdiki bildiğimiz insan bilincine benzemezdi. Narsisistik bir şekilde dış dünyadaki nesneleri tüketip dururdu ama nesnelerden farklı bir şey olarak kendinin farkında bile olmazdı.

Şimdi öyle bir dünyada yaşamakta iken karşınıza başka bir bilinç sahibi canlının (en kolay tanınır şekliyle, bizim gibi bir insanın) çıktığını düşünün. Öznelerarası etkileşimin ilk aşaması olan köle-efendi diyalektiği bu noktada başlar: iki "öz-bilinç adayı" bilinç karşı karşıya geldiğinde...

44 Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, s. 3.
45 *A.g.e.*, s. 4-5.

Bu noktada Hegel bize yarı-mistik bir hikâye anlatmaya başlar. Bu hikâye spekülatif antropoloji gibi görünse de, aslında Hegel burada daha çok öz-bilinç ile ilgili oldukça soyut ve karmaşık olan düşüncelerinin yapısal öğelerini okuyucuya sembollerle aktarmaya çalışmaktadır. Yani hikâyenin sonunda "köle" ve "efendi" olarak belirecek olan şahsiyetler belirli bireyleri ve hatta sadece "tarih boyunca sınıflar"ı değil, "bilinç"in/"insan"ın öznel ve nesnel taraflarını da simgelemektedir.

Karşı karşıya gelen her iki bilinç de hem özne hem nesnedir ve yolu "karşıdakini tanımak"tan geçen "kendini tanıma süreci", her iki bilincin de hem kendisinin hem de karşısındakinin bu iki yönüyle de yüzleşmesini ve hesaplaşmasını gerektirecektir.

Kendini kendi içindeki olumsuzlama hareketi ile kendi dışına yönelten ama geri kendine dönmek isteyen, yönelimi aslında kendisine olan Bilinç'i "arzu" olarak ele alırsak şunu diyebiliriz: arzu arzuyu arzular. Ve insan bilincinin öz-bilinç mertebesine erişebilmesi için gerekli olan diyalektik hareket budur. *Hegel Felsefesine Giriş*'te Kojève bu noktayı insanî arzu ile hayvansal arzu arasında bir ayırım yaparak açıklar.[46] Örneğin ben birini cinsel olarak arzularken arzuladığım şey sadece o kişinin bedeni olsaydı, bu hayvansal bir arzu olurdu. Ama insanî arzuyu hayvansal arzudan ayıran, cinsellikte bile, insanın karşısındaki kişi tarafından arzulanmayı arzulamasıdır. Söz konusu arzu ille de cinsel olmak zorunda değil elbet. Önemli olan bilincin karşısındaki bilinci tanımayı, anlamayı arzularken, aslında bir başka bilinci, "kendisini aynı şekilde tanımak, anlamak, içselleştirmek isteyen bir arzu"yu arzuluyor olmasıdır. Dahası, böyle bir tanıma, anlama potansiyeli olan bir başka bilinçle karşı karşıya gelmedikçe ortada tanınabilecek bir bilinç yoktur bile aslında. Yani karşıdakinin, ötekinin işlevi bir ayna rolü oynamaktan çok daha fazlasını içerir; öteki "kendi"nin, bilincin oluşmasında anahtar etmendir; *ötekiyle ilişki bilincin yapısına içkindir.*

46 Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, s. 4-5.

Hegel'in anlattığı hikâyede bu tanınma ve tanınma arzusu, karşı karşıya gelen iki bilinci ölümüne bir mücadeleye –bir "düello"ya– sürükler. Düellonun sonunda taraflardan biri, ölümden korkarak teslim olur ve bundan sonra "Efendi" olacak tarafça "Köle"leştirilir. Mücadelenin "ölümüne" sürdürülmesi, kendini özne olarak alan bilincin kendi nesnelliği (biyolojik bir varlık oluşu) ile olan karmaşık ilişkisini olduğu kadar, karşısındakinin öznelliğiyle olan ikircikli ilişkisini, ötekini nesnelleştirme eğilimini de ön plana çıkartır. Bir yandan bilinç (insan) kendi hayatını tehlikeye atarak, karşıdaki bilinç tarafından salt bir nesne olarak algılanmaya karşı direncini ortaya koymaktadır. Öte yandan ölüm olasılığı ve korkusu, insanın biyolojik bir varlık olduğu gerçeğini, öznenin nesneden bağımsız var olamayacağını hatırlatmaktadır. Hikâyenin sonunda düelloyu kazanan bilincin ötekini öldürmek yerine köleleştirmesi ise diyalektik sürecin devamını mümkün kılar. Bu noktada diyalektik değillemenin ayırt edici özelliğini sembolik olarak görebiliriz. Eğer düelloyu kazanan bilinç ötekini öldürseydi, bu eylem diyalektik bir değilleme değil, yıkma/yok etme olurdu.

Bu kısa ama özlü hikâyenin ikinci yarısı ise Marx'ın felsefesiyle ilgilenenler için ilk yarıdakinden de fazla sembolik ana fikir içerir.

İlk başta, Efendi köleyi işe koşarak/çalıştırarak kendisi olmayan her şey ile ilişkisini kestirme yoldan halletmiş görünecektir. Çünkü hem öteki bilinci "nesne" statüsüne indirgemiştir; hem de doğa ile kurması gereken ilişkiyi "kolaylaştırmıştır". Köle doğayı işleyerek doğal nesneleri tüketime hazır bir şekilde onun önüne koymaktadır. Efendiye kalan tek iş tüketmektir. Fakat Hegel, en nihayetinde, kölenin, efendi için üretirken öz-bilince ulaşmaya daha çok yaklaştığını söyler. Yani burada Efendi amacına ulaşmış görünürken, gerçek aslında Köle'nin Efendi'den daha ileri bir yerde durduğudur.

Hegel'e göre iki nedenle Köle Öz-Bilinç mertebesine Efendi'den daha yakındır. Birinci neden kölenin üretim yapıyor olmasıdır. Efendi doğa ile diyalektik etkileşim içinde değildir.

Köle ise doğal nesneleri efendinin tüketimi için dönüştürürken doğa ile diyalektik bir ilişki içindedir.

Hegel bu noktayı *Hukuk Felsefesi*'nde tekrar ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak şöyle açıklar: pratik etkinlik bilincin, kendine dışsal olanın içine adım atmasını sağlar. Bilinç eylerken kendi öznel ereğini *dışavurmuş* ve dış dünyada bir fark yaratmış olur. Böylelikle özne kendini nesne olarak ortaya koymuş, yani kendini kendinden ayrıştırmış, başkalaştırmıştır. Bu kendini kendinden ayrıştırma, kendine "yabancılaşma", Bilinç'in kendini görebilmesi, tanıyabilmesi için önkoşuldur. Çünkü ancak o şekilde bilinç kendisiyle yüzleşme olanağını bulur. "Köle ve Efendi" diyalektiğine dönersek, Köle ürettiği nesnelerde kendi bilincinin yansımasını görebilir. Efendi önüne hazır konan nesneleri tüketirken böyle bir şansı yoktur. Özet olarak Hegel çalışmanın, üretimin insan bilincinin oluşumunda "kurucu" bir rol oynadığını saptamıştır.

Fakat burada dikkatten kaçırılmaması gereken, insan bilincinin oluşumunda aynı derecede önemli bir rol oynayan ve çalışmanın da önkoşulu olan öznelerarasılık durumudur. Köle-Efendi diyalektiğinde bilincin diğer öznelerle ilişkileri ile diğer nesnelerle ilişkileri iç içedir. Kölenin üretirken kendi öznel ereğini nesnelleştirdiğini söyledik. Fakat bu "öznel erek" *efendi için* –daha genel olarak söylersek, *öteki için*– üretimdir. Ötekinin dolayımlaması olmadan bilincin kendi öznel ereğinden, iç belirlenimlerinden de söz edilemez. Unutulmamalıdır ki Hegel'in felsefesinde evrensel olan bireysel olanın özüdür. Çalışma da daima (ortaya çıktığı andan itibaren) sosyal bir etkinliktir.

Bu öznelerarasılık önkoşulu Köle'nin Efendi'den daha ileri bir yerde durmasının ikinci nedenini açıklar. Efendi Köle'yi nesne olarak görmekte iken, Köle Efendi'yi özne olarak tanır. Demek ki Hegel'e göre öz-bilince ulaşmak için gerekli olan karşılıklı tanıma savaşımında ötekini özne olarak tanımak, öteki tarafından tanınmaktan daha değerli, daha "insanlaştırıcı" bir kazanımdır. Fakat, efendi tarafından özne olarak tanınmadığı için

ve tanınmadığı sürece Köle de gelişimini tamamlayabilmiş ve Öz-Bilinç mertebesine erişmiş olmayacaktır. Sadece Efendi'den daha çok yol almış olacaktır. Her iki taraf da birbirini tanımadıkça, simetrik bir "karşılıklı tanıma" gerçekleşmedikçe, yani toplumda hiyerarşi olduğu sürece, asimetrik ilişkinin iki tarafı da gerçek anlamda kendini gerçekleştiremez. Bu açıdan bakarsak, günümüzde dahi, bilincin öz-bilince erişme serüveninin tamamlanamadığı ve dolayısıyla henüz "insanlaşamadığımız" ("evrim"imizi tamamlayamadığımız) öne sürülebilir. Böyle bir yoruma göre, bizler ya burjuvayız ya da proleter, ama "insan" değiliz. Ama proletersek, burjuvaya göre daha insanız.

Hegel'in insanlığın tarihsel gelişiminde emeğin önemini saptamış ve onun öznelerarası ve evrensel bağlamını diyalektik yöntem ile açımlamış olması, Hegel felsefesinin Marx'ı en çok etkileyen yanı olmuştur.

Özgürlük

Doğanın ve diğer öznelerin "başka"lığını –yani, ötekinin ötekiliğini– aşan (*aufheben*) bilinç, kendine dışsal olanda kendini görür; kendi dışında kendisiyle beraberdir; bütün ilişkilerinde kendisiyle beraberdir (*bei sich*). Bu birliktelik Hegel'in özgürlük anlayışıdır; Hegel'e göre "özgürlük", bir başkasında "kendisiyle (*bei sich*) kalmak"tır.[47]

Böylece Hegel, özgürlüğü, liberal gelenekte olduğu gibi "dış engellerin yokluğu"olarak değil, "kendi kendini belirleme gücü" olarak anlayan pozitif özgürlük anlayışının geleneği içerisinde yer alır.

Hegel, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda detaylı bir şekilde incelediği ve eleştirdiği *Tüze Felsefesi* adlı kitabında Tin'in pratik (eyleyen) halini "İstenç" olarak adlandırdıktan sonra İstenç'in özünün de özgürlük olduğunu öne sürer.[48] Tarihsel süreç as-

47. "... *kendi ile özdeşliğinde* ve evrenselliğinde kalmak ve belirlenimde yalnızca kendi kendisi ile birleşmek." Hegel, *Tüze Felsefesi*, par. 7.
48 Hegel, *Tüze Felsefesi*, par. 4.

lında Tin'in (İstenç'in) özgürlüğünün edimselleşmesi sürecidir. Eyleyen Tin'in ereği kendi özgürlüğü olduğuna göre, özgürlüğü, *öz-devinimden kaynaklanan bir kendini edimselleştirme* olarak tanımlayabiliriz.[49]

(Şimdi Tin'in "yönelimselliğe yönelmiş yönelimsellik" olarak tanımı okuyucuya daha çok şey ifade edebilir. Yani aslında özgürlük, epistemolojik boyutta "yönelimselliğe yönelmiş yönelimsellik" olarak tanımladığımız Tin'in *pratik* ifadesidir.) Her ne kadar Marx, Hegel'in *Tüze Felsefesi*'ni politik, ontolojik vb. birçok açıdan eleştirse de bu özgürlük anlayışının Marx'ın felsefesinin de nüvesi olarak kaldığını düşünüyorum.

Evrensellik

Pratik etkinlik ile sıkı sıkıya bağlı olan bu özgürlük anlayışı aynı zamanda "aidiyet" fikriyle de yakından ilişkilidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, özgürlük, devinimini kendi iç dinamiğinden türeten bir kendini gerçekleştirmedir ve Hegel'e göre, bu devinimin kaynağı evrensel İstenç/Tin'dir. Tikel özneler bu evrensel Tin'in kendini kendinden başkalaştırarak ortaya koyması sonucu vardır ve bu bağlamda Hegel *tikel* özne ile *tekil* özne arasında bir ayrım yapar. Tikel özne diğer özneler ve nesneler ile karşıtlık içindedir; evrensel Tin'in kendini gerçekleştirmesi ise bu karşıtlıkların kaldırılması yolu ile tikelin evrensele geri dönüşünü gerektirir. Tekil özne –*"kişi"*– tikel belirlenmişlikler içinde olsa da, evrensel bir *"Ben"* temelinde var olduğunun bilincinde olan, verili karşıtlıkları aşmış, ötekinde kendisiyle olan, yani özgür olan bireydir.

---

49 Charles Taylor'ın *Hegel and Modern Society* adlı kitabında belirttiği gibi, Hegel'in özgürlüğü bu şekilde (kendi iç dinamiğinden çıkışla kendini gerçekleştirme olarak) kavramsallaştırmasında Kant'ın özerklik düşüncesinin etkisini gözlemleyebiliriz. Kant'ın "iyi istenç"i gibi Hegel'in "Tin"i de kendi içeriğini, dış etmenlerden bağımsız olarak kendinden çıkarır (s. 76). Böylece Kant'ta da Hegel'de de özgürlük kavramı özünde ussallık ile ilişkilendirilmiş olur. Ama Kant'ın aksine Hegel, istence dışsal olan olguları da evrensel rasyonel istence dahil etmeye çalışır.

Yukarda, Hegel'in özgürlük anlayışının Marx'ın felsefesinin nüvesi olarak kaldığını öne sürdüm. Bunu kitabın ilerleyen bölümlerinde açıklarken en zorlayıcı nokta Hegel'in özgürlük ile evrensellik arasında kurduğu ilişki olacak. Çünkü, ilerde göreceğimiz gibi, Marx Hegel'in çıkış noktası olarak tikel bireyleri değil evrensel bir Tin'i almış olmasını spekülatif olmakla eleştirir. Fakat kendi komünist ütopyasında, özellikle erken elyazmalarında insanı "türsel varlık" olarak betimlemesinde böyle bir evrensel temel varsayılıyor görünmektedir.

Sivil Toplum

Tüze Felsefesi'nde Hegel evrensel olan ile tikel olan arasındaki dolayımı aile, sivil toplum ve devlet olmak üzere üç sosyal varlık alanı belirleyerek inceler ve her alanda hem tikelin hem de evrenselin varlığına dikkat çeker. Örneğin, ailenin temeli olan sevgide evrenseli, ama bu sevginin duygusal, belirli bireylere yöneltilmiş olan kısıtlılığında da tikel olanın varlığını buluruz. Sivil toplum bireylerin yaşamlarını kazanmak için çalıştıkları ekonomik alandır. Ailenin yetiştirdiği birey, sivil toplumda yaşama atıldığında tikellik ön plana çıkmış görünür. Çünkü sivil toplumda herkes kendi bencil ihtiyaçlarının peşinden koşuyor görünmektedir. Fakat ünlü ekonomist Adam Smith'in "görünmez el"ini yankılandıran bir şekilde, Hegel burada tikel bireylerin bencilce görünen eylemlerini alttan alta yönlendiren ve düzenleyen evrenselliğe, işbölümüne dikkat çeker. Üçüncü alan –devlet– ise, Hegel'e göre sivil toplumdaki tikel bireylerin, sınıfların vb. evrensel bir çerçevede temsil edildiği ve daha genel olarak evrensel konuların ele alındığı yerdir. Hegel'e göre tikelin evrensele dönüşü bu alanda gerçekleşir; yani Hegel devleti kişinin özgürlüğünün gerçekleştiği yer olarak görür. Politik yapıları sadece tikel bireyler ile devlet arasındaki ilişki üzerinden açıklamaya ve değerlendirmeye çalışan sosyal sözleşme düşünürlerinin aksine[50] Hegel ilk kez "sivil

50 Burada Rousseau ayrı tutulabilir.

toplum"u [bir başka deyişle "ekonomik alan"ı] kendine özgü bir sosyal örgütlenme biçimi olarak ele almıştır.[51]

İleride göreceğimiz gibi, Marx, Hegel'in devlet anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır. Fakat Hegel'in sivil toplumu ayrı ve dikkatle incelenmesi gereken bir sosyal alan olarak saptamasının, Marx'ın tarihsel değişimin sivil toplumun yapısındaki değişimler tarafından belirlendiğini öne süren materyalist tarih anlayışını geliştirmesinde anahtar rolü oynadığını Marx kendisi söyler.[52]

Tarih Felsefesi

Pratik etkinlik ve evrensellikle yakından ilişkili olan bu özgürlük anlayışının göz ardı edilmemesi gereken önemli bir yanı da ussallık ile olan ilişkisidir. Bu bağlamda Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nde yer alan ve Yaşlı Hegelciler ile Genç Hegelciler arasındaki en temel tartışma konularından biri olan meşhur ifadesi unutulmamalıdır: "Rasyonel olan gerçektir gerçek olan rasyoneldir."[53]

Hegel'in tarih felsefesi bir varsayıma dayanmaktadır: "insanlar farkında olsalar da olmasalar da çok güçlü ve ortak bir hedef tarafından yönlendiriliyorlar."[54] Bu hedef: *rasyonel özgürlük*. "Hegel, sonuçta, tikel sonlu bireylerden başlayarak tüm tarihin ve insan eylemlerinin bütününün, bütün bu bireylerin hesaplamadığı, öngöremediği ama gene de rasyonel olan bir plan sergilediğini düşünmektedir."[55] Tarihe bir bütün olarak baktığımızda, bilerek, istenerek yapılmış eylemlerin hedeflenmemiş sonuçları olabildiğini görüyoruz. Aynı şekilde, sırf tutkulara yenik düşülerek yapılmış bencilce hareketler, farkına varmadan Tin'in planına hizmet etmiş olabiliyor; iyi niyetli hareketler kötü sonuçlar doğurabiliyor. Yani bilinçaltı isteklendirmeler, tarihte, bu isteklendirmelere sahip bireylerden bağımsız bir rol oynuyor. *Tarih*

51 Wood, Allen, "Hegel and Marxism", *Cambridge Companion to Hegel*, s. 422.
52 MEW 13:9/ CW 29:263, alıntılayan: Wood, "Hegel and Marxism", s. 421.
53 "Ussal olan edimseldir ve edimsel olan ussaldır." Hegel, *Tüze Felsefesi*, "Önsöz", s. 23.
54 Smith, "Hegel's Idea of A Critical Theory", s. 112.
55 *A.g.e.*

Felsefesi'nde Hegel, bu planın arkasındaki "aklın kurnazlığı"nı (*List der Vernunft*) şöyle tanımlıyor: "O, tutkuları kendisi için çalıştırır, böyle dürtülerle onun varlığını geliştirenler bedeli ödeyip kayıplara katlanırlarken, o, arka planda, dokunulmadan, zarar görmeden bekler."[56]

Hegel felsefesinin en temel güçlüklerinden biri tarihsel sürecin ussal olduğunu öne sürmesinden kaynaklanır. Bu görüş, görünüşte rasgele olan olayların ardındaki mantığı bulmayı gerektirir.

Bu açıdan Hegel, Tarih'i güneş sistemine, tarih felsefesini de Kepler'e benzetir.[57] "Nasıl Kepler'in matematik bilgileri gezegenlerin hareketlerini birkaç basit yasayla açıklamasını sağladıysa, aynı şekilde, tarih bilgisi de insan meseleleri içindeki yasa benzeri düzenli devamlılıkları ortaya koymaktadır."[58]

Hegel dış dünyadaki tikellik ile evrensellik ve olumsallık ile ussallık arasındaki diyalektik uzlaşıyı göstermek ya da sağlamak için çeşitli yollara başvurur. Bazen ussallığın orada zaten bulunduğunu öne sürer. Örneğin serbest piyasadaki "görünmeyen el" evrenselliğin göstergesidir. Bazen insan istek ve dürtülerini evrensel bir arka plan üzerinden anlamlandırmaya çalışır. Ama en önemlisi, çalışmanın ve üretimin, yani ussallığın dış dünyaya insan eylemi yoluyla aşılanmasının önemine vurgu yapar.

Genelde teori/pratik birliğinin Hegel'den Marx'a hikâyesi, Hegel'in Kant ile ilişkisinden başlatılarak açıklanır. Kant epistemolojisinde zihnin görüngüleri anlamlandırmada yapıcı rol oynayan kategorilerinden ve sezgi biçimlerinden bahseder. Hegel ise Köle-Efendi diyalektiğinde açıkladığımız gibi, bu epistemolojik vurguyu eylemsel alana çeker. İnsan aklı dünyayı kendine sadece epistemolojik anlamda "uydurmaz"; bunu eylemiyle de gerçekleştirir. Bu anlamda da doğayı dönüştüren tarihsel süreç

56 Hegel, *The Philosophy of History*, s. 33.
57 Hegel, *The Philosophy of History*, s. 64.
58 Smith, "Hegel's Idea of A Critical Theory", s. 113.

bir ussallaşma sürecidir. Bu nedenle Hegel'in ve Marx'ın "somut özgürlük" anlayışına "rasyonel özgürlük" de denir.

Ama Hegel'in yönteminde, bilgi iddialarının değerlendirilmesi ve anlamlandırılması ancak bir bilinç formunun, oluşumu tamamlandıktan sonra geri dönüp bakması yoluyla olanaklı olduğu için, felsefeci de içinde yaşadığı dönemi biraz geç (ancak o dönem tamamlandıktan sonra) anlar. Yine *Tüze Felsefesi*'nin "Önsöz"ünden meşhur bir pasajda, Hegel şöyle yazar:

> *"... Felsefe sahneye her zaman çok geç çıkar. Dünyanın* düşüncesi *olarak, felsefe ilkin edimsellik oluşum sürecini tamamladığı ve işini bitirdiği zaman kendini gösterir* [...] *Felsefe grisini gri üzerine boyadığında, o zaman yaşamın bir şekli yaşlanmıştır ve grideki gri ile gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar."*[59]

Hegel'in Marx Üzerindeki Etkisi

Özet olarak Hegel'in Mutlak Bilgi Savı sadece kuramsal ya da sadece sosyal ve kuramsal değil, hem sosyal, hem kuramsal, hem de tarihsel bir savdır. Bu demek ki Hegel, Mutlak Bilgi savı ile aynı zamanda tarihin sonunda durduğunu da ima etmektedir.[60] Felsefe tarihi üzerine ders notlarında Hegel felsefe tarihini üç döneme böler ve kendi felsefesinin üçüncü dönemin tamamlanma noktası olduğunu söyler. Birinci dönem Thales'den Proclos'a, ikinci dönem Hıristiyanlığın başından Reformasyon'a, üçüncü dönem ise Descartes'tan Hegel'e.[61]

Bu iddialı tezde ve bu teze giden yöntemsel yolda, yapısal ve mantıksal geçerliliğe dair birçok ciddi sorun bulunmaktadır. Bu sorunları Genç Hegelciler çevresinde dönen tartışmalar ve daha önemlisi Marx'ın Hegel'e yöneltiği eleştiriler ışığında aktarma-

59 Hegel, *Tüze Felsefesi*, "Önsöz", s. 26.
60 Smith, "Hegel's Idea of A Critical Theory", s. 121.
61 Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 37.

dan önce, Hegel'in düşüncelerinin Marx üzerindeki olumlu etkilerini şu şekilde özetleyebiliriz:

– Gerçekliğin, doğanın ve insanın aktif ve dinamik yapısını kavrayan *diyalektik* yöntem Marx'ın Hegel felsefesinin vazgeçemediği yönü olmuştur.

– Marx, Hegel'in bu yöntemle emek olgusuna ışık tutarak, emeği insanın kendini yaratması olarak göstermesini onun felsefesinin en çarpıcı yanı olarak değerlendirir.

– Emeği insanın doğa ile girdiği diyalektik bir ilişki olarak sunarken bu sürecin insanlar arası boyutunu vurgulamayı ihmal etmeyen Hegel gibi, Marx da üretimin her zaman sosyal bir aktivite olduğuna dikkat çekmiştir.

– Hegel gibi Marx da Aydınlanma düşünürlerinin bireyciliği karşısında insan bilincinin gelişiminin üretim ilişkileri içinde, doğa ve diğer öznelerle etkileşim içinde gerçekleştiğini savunmuştur.

– Hegel'in Köle-Efendi diyalektiğinde Aydınlanmacı paradigmaya eleştiri niteliğinde sembolleştirdiği birçok diğer tema da Marx'ın felsefesinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir: insan bilincinin biyolojik varlığından ayrıştırılamayacağı, teori ve pratiğin birlikteliği (*praxis*) insanın biyolojik, sosyal ve tarihsel bir varlık olduğuna vurgu...

– "Marx da Hegel de insanlık tarihini nesnel sosyal uygulamaların gelişimi ile özdeşleştirir."[62]

– Ayrıca Hegel'in sosyal yaşamda belirleyici bir önem taşıyan bir alan olarak sivil topluma dikkat çekmesi Marx'ın materyalist tarih anlayışına yön vermiştir.

– Marx, Hegel'in Köle-efendi diyalektiğinde geliştirdiği "karşılıklı tanıma" temasından da oldukça etkilenmiş görünmektedir. *Komünist Manifesto*'daki "bütün tarihin sınıf mücadeleleri tarihi" olduğu ve tarih boyunca ezen ve ezilen sınıflar olduğu savları ile Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki "Kölelik ve Efendilik" bölümü arasında görmezden gelinemez bir benzeş-

62 Allen Wood, "Hegel and Marxism", s. 433, kendi çevirim.

me vardır. Marx'ın sınıf savaşımlarını ortadan kaldıracak olan evrensel sınıf olarak proletaryaya işaret etmesi de Hegel'in kölenin özbilince efendiden daha yakın olduğu savından esinlenmiş görünmektedir.

– Hegel'in negatif özgürlük anlayışının aksine doğal zorunlulukla ve dışsal sınırlarla birliği içinde kavramsallaştırdığı somut özgürlük anlayışını da Marx olduğu gibi benimsemiştir.

– Marx özgürlüğün anahtarının ussallık olduğu düşüncesini olduğu gibi, Hegel'in özgürlük ile evrensellik arasında kurduğu ilişkiyi de kendi felsefesinde korumuştur.

– Marx'ın "birey" kavramında Hegel'in "tekil özne" kavramının etkilerini görebiliriz.

– Marx'ın komünizm ideali de Hegel'in sonunda "ben olan bir biz ve biz olan bir ben" ifadesiyle anlatma çalıştığı toplumsal ideali yankılandırır.

Marx Hegel'in felsefesini okurken bir yandan da Genç Hegelci çevreler içerisinde dolaşmaya, onların tartışmalarını takip etmeye başlamıştı.

Genç Hegelciler

Hegelyen okulun "Yaşlı Hegelciler" ve "Genç Hegelciler" olarak sağ ve sol kanatlara ayrılmasını olanaklı kılan Hegel'in "diyalektik *Aufhebung*larının temel belirsizliğidir"; çünkü onların gerici bir okuması da devrimci bir okuması da aynı kolaylıkla yapılabilir.[63] Löwith Yaşlı ve Genç Hegelciler arasındaki ayrılıkların Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne Önsöz'ündeki *"gerçek olan ussaldır; ussal olan gerçektir"* ifadesini ele alışlarında özetlenebileceğini öne sürer. Yaşlı Hegelciler bu cümlenin ilk yarısına odaklanarak, "gerçek olan ussaldır" iddiasını mevcut düzeni meşrulaştırmak amacıyla yorumlarken, Genç Hegelciler cümlenin ikinci yarısına, "ussal olan gerçektir" iddiasına odaklanarak mevcut koşullarda irrasyonellik bulunduğu ölçüde onların akılcı olacak bir şekilde

63 Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 68.

dönüştürülmesi gerektiğini savunmuşlardır.[64] Engels Hegel'in bu tartışmalı ifadesi için, "Bu bakış açısının gericiliği göreceli; devrimci niteliği ise mutlaktır; çünkü tarihsel süreç *ilerleyen* bir harekettir ve bu nedenle var olan her şeyin olumsuzlanmasıdır" diyerek Genç Hegelciler'in kefesine yüklü bir sav bırakmıştır.[65]

Genç Hegelciler'le Yaşlı Hegelciler'in arasındaki tartışma 1830'larda daha çok teolojik nitelikteydi; 1840'larda daha politik bir nitelik kazandı. Bu da yine Hegel'in kendi sisteminin ikircikli niteliğinden kaynaklanır. Çünkü Hegel bir yandan kendi felsefesinin içerik olarak Hıristiyanlıkla aynı olduğunu öne sürmüş ama öte yandan da Hıristiyanlığın kendi çağındaki görgül durumunu sorgulayarak zamanının ruhuna (*Zeitgeist*), yani tarihselliğe, politik ve eylemsel alana işaret etmiştir.[66]

Şimdi önce bu tartışmanın teolojik boyutunu ele alalım. Hegel Hıristiyanlık dinini biçim ve içerik olarak ayırmış ve kendi felsefesi ile Hıristiyanlık arasında ancak biçimsel bir farklılık olduğunu, aynı içeriği kendi felsefesinin kavramlarla, popüler Hıristiyanlığın ise simgelerle aktardığını öne sürmüştü. Hegel'in ölümünden kısa süre önce onun derslerini takip etmiş olan David Strauss, Hegel'in bu düşüncesinin ışığında İsa'nın yaşamı ve onun İncil'de simgeleştirilişi üzerine bir inceleme yapmaya başladı. Bu çalışmanın sonunda, 1835'te yayımladığı *İsa'nın Hayatı* (Leben Jesu) adlı eserinde tarihi bir İsa gerçekten yaşamış olsa da onun hakkında çok az şey bildiğimizi, çünkü İncil'de İsa'ya dair anlatılanların sembolik olduğunu ve gerçek tarihsel olguları yansıtmadığını iddia etti. Aynı kitapta Strauss insanla Tanrı'nın aynı öze sahip olduğunu ve insanlığın kutsal olduğunu da sa-

64 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 294.

65 Engels, *Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, alıntılayan: Löwith, 67, italik benim.

66 Din Felsefesi üzerine 10. ders notlarının sonunda, Hegel kendi zamanını Roma dünyasının sonuna benzetir. İki dönemde de artık evrensel bir dini ve politik hayat kalmadığı için birey dünyayı kendi haline bırakarak, adalet, ahlak ve refahı nesnel bir gerçekliği olmayan kendi kişisel dünyasında aramaya başlar (Löwith, 35-6). Felsefenin dini içine alması da aslında bireysel düşüncenin ön plana çıkmasının göstergesidir.

vundu. Böylesi bir hümanizmin bütün Genç Hegelcilerin ortak özelliği olduğu öne sürülebilir.[67]

Karl Löwith'in belirttiği gibi, Genç Hegelcilerce tamamlanmış olan din eleştirisi bizler için o kadar tanıdık ki bizim o zamanlar "kutsal-insan-doğası, Tanrı'nın kişiliği, ruhun ölümsüzlüğü" gibi sorular üzerinde dönen bu tartışmaların canlılığını tasavvur etmemiz çok zordur.[68] Yine de Strauss'un bu savlarının ne kadar "sansasyonel" bir etki yapmış olabileceğini tahmin edebiliriz. Strauss, Hegelci çevrelerden kendine gelen tepki ve eleştirilere cevaben yazdığı bir makalede (*Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*) Hegelcileri "Sağ" (Yaşlı), "Sol" (Genç) ve "Orta" (Ilımlı)" olarak üçe ayırdı. Genç Hegelciler arasında Strauss, Arnold Ruge (1802-1880), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Max Stirner (1806-1856), Moses Hess (1812-1875), August von Cieszkowski (1814-1894), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), Bruno Bauer (1809-1882) ve kardeşi Edgar Bauer (1820-1886) sayılabilir.[69]

Marx'ın öğretmeni, akıl hocası ve arkadaşı olan Bruno Bauer başlangıçta Yaşlı Hegelcilerin arasında sayılıyordu ve hatta Strauss'un kitabına karşı muhafazakâr duruşu savunmak görevi ona verilmişti. Ne var ki Bauer, Strauss'un eserini incelerken oradaki argümanlardan etkilenerek bir dönüşüm geçirdi ve sonunda "Strauss'unkinden bile daha radikal bir duruş" aldı. İncil'de hiçbir gerçeklik olmadığını ve Hıristiyanlığın insanlığın gelişimine engel olan irrasyonel bir öğreti olduğunu savunmaya başladı. Bunun sonucu Bruno Bauer'in Berlin Üniversitesi Teoloji Bölümü'nden atılması oldu.[70]

Ilımlı Hegelci Karl Rosenkranz, *Aus Einem Tagebuch*'da, Hegel'in sisteminin gerçek sonuçlarıyla yüzleşmek gerektiğinde, Yaşlı Hegelciler dehşete kapılıp geri çekilirken, Genç Hegelciler'in büyük

67 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 292.
68 Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 50-51.
69 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 293, dipnot 4.
70 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 297-298.

bir memnuniyetle bu sonuçları kabul etmeye hazır olduklarını vurgulayarak cesaret gösterisi yaptıklarını gözlemler.[71] 1839-1841 yılları gerçekten de Genç Hegelciler'in cesaretini sınayan yıllar oldu. 1839 yılında Bruno Bauer'in görevden alınmasından kısa süre önce Berlin Üniversitesi'nde radikal kanadın temsilcisi olan hukuk profesörü Eduard Gans beklenmedik bir şekilde ölmüş ve yerine tutucu Julius Stahl getirilmişti.[72] 1840'da IV. Wilhelm'in tahta çıkmasıyla farklı görüşte olanlara uygulanan baskı ikiye katlandı. Radikal Hegelciliğin köküne kibrit suyu dökmeye kararlı olan Wilhelm IV'ün emriyle, 1841'de Hegel'in düşmanı olan Schelling de Berlin Üniversitesi'ne getirildi.[73] Bauer Berlin Üniversitesi'ndeki görevinden alındıktan sonra daha da radikalleşti. 1841'de aslında Hegel'in kendisinin de ateist olduğunu savunan bir el ilanı yayımladı: "Ateist ve Deccal Hegel'e Mahşer Trombonu" (*"Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen"*)! Sonuç olarak Bonn Üniversitesi'nden de kovuldu.

Genç Hegelciler, ünlü davaları uğrunda otoriteye kafa tutmaya, el ilanları ve trompetlerle cesaret gösterileri yapmaya kendilerini iyice kaptırmışken, genç Karl Marx da bu bandoda yerini almıştı.

Marx, 1837 yılında babasına şöyle yazıyordu:

> *"İnsanın yaşamında bazı anlar var ki, bir dönemin tamamlanmasını simgeler ama aynı zamanda açıkça yeni bir yöne işaret eder.* [...] *Bu tür bir geçiş ânında, gerçek konumumuzun bilincine varabilmek için, geçmişe ve bugüne, kartalınki kadar keskin bir gözle bakmak zorunluluğunu duyarız. Aslına bakılırsa, dünya tarihinin kendisi de bu şekilde geriye dönüp bakar ve envanter çıkarır."*[74]

Biyograf Wheen bu mektupta Marx'ın sahte tevazu göstermeye hiç tenezzül etmeyişine dikkat çekerek şöyle diyor:

71 Rosenkranz, *Aus Einem Tagebuch*, alıntılayan: Löwith, s. 53.
72 Wheen, *Karl Marx*, s. 43.
73 Wheen, *Karl Marx*, s. 44; McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 33.
74 Wheen, *Karl Marx*, s. 40.

"Daha on dokuz yaşındayken yaptığı bu edim Büyük İnsan giysisini denemek ve bunun ona gayet güzel yakıştığını görmekti."[75]

Marx'ın babası Heinrich Marx 1838'de öldü. Bir sene sonra, 1839'da, Karl Marx doktora tezini yazmaya başladı.

Marx'ın Doktora Tezi:

"Demokritosçu ve Epikurosçu Felsefeler Arasındaki Fark" (*"Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie"*) başlıklı tezinde Marx, Demokritos'un determinizmini Epikuros'un özgürlükçü etiği ile karşılaştırarak eleştirdi. Marx'ın Epikuros'un atomizmini Demokritos'unkine tercih etme nedeni Epikuros'un "atomların hareketleri arasına spontanlık düşüncesini sokarak" insan istencine yer açmış olmasıydı.[76]

Marx'ın doktora tezi iki açıdan onun Hegelyen akımın radikal kanadının takipçisi olduğunu ve o dönemde Genç Hegelciler ile aynı kaygıları paylaştığını gösterir. Öncelikle doktora tezinin "Önsöz"ünde Marx, Genç Hegelcilerin Yaşlı Hegelcilere karşı yürüttüğü teolojik tartışmaya kendi katkısını şu cümlelerle yapar:

> *"Dünya fatihi ve tepeden tırnağa özgür yüreğinde tek bir kan damlası kaldığı sürece, felsefe, hasımlarına Epikür çığlığıyla haykırmayı sürdürecektir: 'Dinsizlik kalabalığın Tanrılarına saygısızlık değil, kalabalığın fikirlerini Tanrılara yüklemektir.' Felsefe bunu gizlemez. Prometheus'un bildirisi –tek kelimeyle, tüm Tanrılardan nefret ediyorum– mesleğinin ta kendisi, en yüksek Tanrısallık olarak insanın benlik bilincini tanımayan gökyüzü ve yeryüzündeki tüm Tanrılara karşı felsefenin sloganıdır. Onun dışında başka bir Tanrı yoktur."*[77]

75 *A.g.e.*
76 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 31-2
77 Wheen, *Karl Marx*, s. 44; McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 30.

Georg Jung, Ruge'ye yazdığı mektupta boşuna söylememişti: "Marx, Bruno Bauer ve Feuerbach bir araya gelip teolojik-felsefi bir dergi kurarlarsa, Tanrı bütün meleklerini etrafına toplayıp kendine acımaya başlasa iyi eder, çünkü bunlar kesinlikle O'nu kendi cennetinden kovalarlar."[78]

Marx'ın diğer Genç Hegelcilerle paylaştığı ve doktora tezi için konu seçimini belirleyen diğer kaygı ise tarihseldi. Genç Hegelciler arasında Aristoteles'e ve Aristoteles-sonrası Antik Yunan felsefesine genel bir ilgi vardı; çünkü Genç Hegelciler Hegel'den sonra ortaya çıkan felsefi iklimi ve Hegel ile ilişkilerinde kendi konumlarını Aristoteles'ten sonra gelen Yunan felsefecilerin durumuna benzetiyorlardı. Hegel gibi bir düşünürün oluşturduğu bütünlüklü sistemden sonra felsefeci olarak kendilerine ne işlev biçebileceklerini sorgulayan Genç Hegelciler, böyle büyük bir düşünürün ardından gelmenin yarattığı kaygıyı Aristoteles'ten sonra gelen Yunan felsefecileri örnek alarak aşmaya çalıştılar. Onlara göre Aristoteles'ten sonra Epikuros gibi bir düşünür gelebiliyorsa onlar da felsefe yapmaya devam edebilmeliydi. Marx da kendi zamanındaki post-Hegelyen entelektüel atmosferi anlamlandırmak için Yunan felsefesinde "paralel bir dönemi" incelemeyi uygun görmüştü.[79]

Us ve Devrim'de Marcuse, Genç Hegelcileri ve Marx'ın doktora tezini yankılandıran bir şekilde şöyle der: *"Hegel'in dizgesi [...] düşünceyi us ve özgürlüğe bir sığınak kılmak için son büyük girişimdir."* Marcuse'a göre Hegel tarihi felsefenin içine çekerek Alman idealizminin yolculuğunu tamamladı; ama aynı zamanda bu tarihsel boyut o geleneğin idealist çerçevesini çatlattı: *"Tarih kavrandığı zaman idealistik çerçeveyi parçalar"*[80]

Yani bu tamamlama aynı zamanda bir sonlandırma oldu. Tarihi felsefenin içine çekmek Alman idealizminin yolculuğunu tamamlamak oluyordu; çünkü böyle yaparak Hegel, tarihi ve

78 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I i (2), alıntılayan: McLellan s. 34
79 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 29.
80 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 23.

ampirik olguları felsefeye, kavramlara ikincil kılmış oluyordu; yani kavramların gerçekliğe hâkimiyetini mutlaklaştırmış oluyordu.

Öte yandan tarihsel boyutun bu idealist çerçevenin içine sığmamasında şaşılacak bir yan olmasa gerek. Hegel'in devlet kuramını "metafizik öz" ile "tarihsel varoluş" arasında bir ayrım yaparak eleştiren Genç Hegelci Arnold Ruge'nin özgürlüğe ilişkin örneği bu noktayı açıklamaya yetecektir: gerçekte mutlak özgürlük yoktur; var olan özgürlük her zaman karşısında mücadele edilen dışsal koşullara göre belirlenen göreceli bir özgürlüktür.[81] Üstelik Ruge sadece mantık biliminin değil doğabilimlerinin de aslında doğadaki nesnelerin gerçek varoluşları ile ilgilenmediğine dikkat çeker.[82] Doğabilimleri var olan süreçleri incelese de onlarla sadece "doğanın ebedi davranış şekillerinin tekrar eden örnekleri" oldukları ölçüde ilgilenirler. Ruge'ye göre "ancak *tarih*in bilim alanına girmesiyle, gerçek varoluş ilgi konusu haline gelir."[83]

Fakat bizler ve Genç Hegelciler için asıl önemli olan, tarihsel olguların metafizik kalıplara sığdırılamayışı değil, tarihsel olgular ve felsefi kavramlar bir araya getirilip bütünleştirildiğinde, idealist felsefenin çerçevesinin neden ve nasıl çatladığıdır. Bunu Marx'ın doktora tezinde dillendirdiği kaygıları inceleyerek anlayabiliriz.

Doktora tezinde Marx felsefe tarihinde belli doyma noktasına gelinen anlar olduğunu söyler. Bu doyma noktaları "ideal olan ile gerçek olanın birliğini temsil eden" düşünce sistemleridir. Aristoteles ve Hegel'in felsefelerini böyle sistemler olarak görür. Örneğin Hegel'in *Görüngübilim*'inde özne ve nesnenin birliğine doğru bir yolculuk olduğundan söz etmiştik. Bu yolculuk Hegel'in izini sürdüğü düşünce biçimlerine içsel, her düşünce biçiminde özne ve nesne arasında uyum ve tutarlılık arayan bir

81 Ruge, *Hallische Jahrbücher* (1842), alıntılayan: Löwith, s. 87.

82 Daha sonra Marx da Feuerbach'ın bilim anlayışına benzer eleştiriler getirecektir.

83 Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 86, italik benim.

kıstasın rehberliğinde devam ediyordu. Hegel'in *Görüngübilim*'in sonunda Mutlak Bilgi'nin elde edildiğini iddia etmesi, bu "uyum ve tutarlılık talebinin" toplumsal kurumlarda ve yaşam biçimlerinde de karşılandığını iddia etmesi anlamına gelmekteydi. Ama eğer Hegel'e göre bu iddia toplumsal hayat için de geçerliyse, Hegel ahlaksal ve siyasi açıdan tatmin edici bir yaşam şekline sahip olduğumuzu düşünüyor olmalıdır.[84]

Marcuse, Hegel'in şöyle dediğini aktarır: "Gerçeklik... tek tek her öğede bulunması gereken bir bütündür, öyle ki eğer tek bir özdeksel [maddesel] öğe ya da olgu us süreciyle bağlanamayacak olursa, bütünün gerçekliği yok olur."[85]

İşte tam böyle bir doyma noktasında –felsefi bir dizge böyle bir bütünlüklülük ve kapsamlılık iddiasında bulunabildiğinde– Marx'a göre, "felsefe gözünü dışarı çevirir." Marx'ın deyimiyle, "teorik zihin kendi içinde özgürleştiğinde pratik enerjiye dönüşür."[86]

Burada "teorik zihnin özgürleşmesi"ni tamamen Hegelyen bir düşünce olarak okuyabiliriz. Yani bir dizgenin, kendini kendi içsel kriterleriyle değerlendirip, çelişkilere rastladıkça kendini yeniden ayarlayarak, kendi içinde gelebileceği son aşamaya gelmesi... Ama Marx'ın yukarıda alıntıladığımız cümlesinde ifade bulduğu gibi, bu son aşama aslında gerçek özgürleşme olmuyor; sadece zihnin kendi içinde özgürleşmesi oluyor. Bu anlamda zihin düşünsel boyutta özgürleşmiş, eyleme dönüşmeden gelebileceği son aşamaya gelmiş oluyor.

Marx'a göre, *o zaman* felsefeci gözünü dışarı çevirir. Felsefeci gözünü dışarı çevirdiğinde bu bütünlüklü dizgenin sadece soyut bir bütünlüğe sahip olduğunu görür. Yani her ne kadar "ideal olanla gerçek olanın birliğini temsil etse" de, bu birliği aslında sadece "temsil ettiğini," gerçek dünyada tesis edemediğini görür. O dizge dünyanın sadece bir –soyut– yönüdür ve dünyanın diğer –somut– yönüyle uyumsuzdur. Bunu gören felsefecinin

84 Smith, "Hegel's Idea of A Critical Theory", s. 117.
85 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 211.
86 Marx, *Doktora Tezi*, Tucker'da s. 10, İngilizceden kendi çevirim.

sahip olduğu bütünlük duygusu kırılır. Bu durumda felsefe/felsefeci "kendini gerçekleştirme" güdüsü ile ötekiyle (somut olanla) çatışmaya girer. Yine Marx'ın deyimiyle "içeriyi aydınlatan ışık dışarıyı yakıp tüketen alevlere dönüşür."[87]

Marx gibi, "kavramın gerçeklikle buluşturulmasının var olanın kavramın içine çekilmesi değil, kavramın gerçekleştirilmesi" yoluyla yapılması gerektiğini savunan Genç Hegelci Arnold Ruge 1841'de *Deutscher Jahrbücher*'de şöyle yazmıştı:

> *"Tarihsel gelişiminin en erken döneminde bile, Hegelci felsefe, özünde, bütün önceki dizgelerden ayrışan bir nitelik sergiler. Felsefenin, çağının düşüncesinden başka bir şey olmadığını beyan ederken, kendisinin de çağının düşüncesi olduğunun farkındadır. Kendinden önceki felsefeler bilinçsiz ve soyut bir şekilde ne idiyse, o, bilinçli ve somut bir şekilde odur. Bu yüzden, öncekiler için denebilir ki onlar sadece düşünceydiler ve öyle kaldılar; ama sonraki, Hegelyen olan, kendini düşünce olarak kalamayan ama [...] eyleme dönüşmek zorunda olan düşünce olarak ortaya koyar. Bu anlamda, Hegel'in felsefesi devrim felsefesi ve genel olarak bütün felsefelerin sonuncusudur."*[88]

Buna karşılık bir başka makalede de Kant ve Hegel'in felsefelerinin "irrasyonellik ve baskının ortasında var olan rasyonellik ve özgürlük dizgeleri" olduğuna "ama bu tutarsızlığı gizleyecek şekilde kurgulandıklarına" dikkat çekerek Alman felsefesinin "teorinin pratik yanını keşfettiğini ama sakladığını" öne sürmüştü.[89]

Bu bastırılmış pratik enerjiyi açığa çıkarmak Karl Marx'a düşmüştür. Marx da Ruge gibi Hegel'in felsefesini "metafizik öz" ile "tarihsel varoluş" arasındaki ikiliği kaldıramamış olmakla eleştirmiştir. Fakat Marx'ın doktora tezinde yaptığı felsefe tarımı

87 Marx, *Doktora Tezi*, Tucker'da s. 10, kendi çevirim.
88 Ruge, Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*'de, s. 51; İngilizceden kendi çevirim.
89 Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 88.

ve kendine koyduğu hedef, onun aslında Hegel'in programını devam ettirdiğini de gösterir. Marx felsefeyi gayet Hegelyen bir şekilde "bireyin varlığını Öz'üyle, tikel gerçekliği İde'yle karşılaştıran eylem" olarak tanımlar ve kendisine koyduğu hedefin de "felsefeyi *gerçekleştirmek*" olduğunu yazar.[90]

Marx'ın bu eylemin öznesi olarak proletaryayı keşfetmesi doktora tezinden 4-5 yıl sonra, tarihsel materyalizm anlayışının tam olarak şekillenerek belirmesi ise 7 yıl sonra oldu. Fakat kendi düşünsel gelişiminin tohumlarından birinin filizlenme noktasını Marx'ın doktora tezinde bize önceden haber verdiğini görebiliriz. Sözünü ettiğim tohum Hegel'in *somut özgürlük* düşüncesi, filizlenme noktası ise *teorik olarak özgürleşmiş zihnin pratik enerjiye dönüşmesidir.*

Gazetecilik, Politika ve Ekonomi

Marx doktora tezini bitirdikten sonra onu Berlin Üniversitesi yerine doktora derecelerini fazla güçlük çıkarmadan vermesiyle meşhur olan Jena Üniversitesi'ne teslim etti. 15 Nisan 1841'de doktora derecesini Jena Üniversitesi'nden aldı. Tez Ludwig von Westphalen'a adanmıştı.[91]

Marx sonraki seneyi Bonn, Trier ve Köln şehirleri arasında mekik dokuyarak geçirdi. Temmuz 1841'de Bauer'in yanına Bonn'a gitti. Yukarda sözünü ettiğimiz, Hegel'in ateist olduğunu iddia eden meşhur "Ateist ve Deccal Hegel..." adlı metin bu dönemde yazıldı ve aslında bu metni Bauer'in Marx'la beraber yazmış olma olasılığı oldukça yüksek. Fakat bu işbirliğinin sonucu Bauer'in oradaki üniversiteden de kovulması olduğu için, Marx'ın da akademik bir kariyer yapma şansı kalmadı.[92]

Bu arada Hegel'in tarihsellik vurgusunu ve *Zeitgeist* kavramını en derinden özümsemiş ve önemsemiş olan Genç Hegelcilerden sayabileceğimiz Arnold Ruge, yoğun bir şekilde dergi çıkarma, yayın yapma ve editörlük işleri ile ilgilenerek, akademik

90 Marx, *Doktora Tezi*. Tucker'da s. 10.
91 Wheen, *Karl Marx*, s. 45.
92 *A.g.e.*, s. 45-46.

dünyadan kovulan Genç Hegelcilerin düşüncelerine daha pratik bir ifade yolu sağlıyordu.[93]

Marx 1842 yılının Şubat ayında Trier'de ağır hasta olan dostu ve nişanlısının babası Baron von Westphalen'ı ziyarete gitti. Onun yanında iken ilk makalesini ("Son Çıkan Prusya Sansür Talimatları Üzerine Yorumlar" / "*Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion*") yazdı ve *Deutsche Jahrbücher*'de yayımlanması için Ruge'ye gönderdi.[94] IV. Wilhelm'in sansürcülüğünü eleştiren bu makale derhal sansürlendi ve *Deutsche Jahrbücher* birkaç ay sonra federal parlamentonun emriyle kapatıldı.

Köln, o dönemde Prusya'da sanayinin en gelişmiş ve dolayısıyla da o zaman için oldukça ilerici sayılabilecek burjuva/liberal görüşlerin en yaygın olduğu şehirdi. Bu durum zengin iş adamları ile bohem entelektüelleri (ve hatta Moses Hess ve Marx gibi radikalleri) demokrasi ve basın özgürlüğü gibi güncel konularda ortak bir paydada buluşturmuştu. Moses Hess ve Georg Jung, 1841'de Camphausen ve Oppenheim gibi zengin para babalarını ortak liberal görüşlerini neşredecek bir gazete kurmaya ikna ettiler: *Rheinische Zeitung* (Ren Nehri Gazetesi) 1841'de kuruldu.[95]

Marx 1842'de Köln'e gitti ve yaşam hikâyesini incelerken tekrar tekrar gözlemleme fırsatı bulacağımız baskın kişiliği, zekâsı ve enerjisi sayesinde kısa sürede gazetenin editörü konumuna geldi. Bu dönemde, kendi tabiriyle "hayatı[n]da ilk defa maddi denen kaygılar üzerine yürütülen tartışmalara katılma utancını [deneyimleyen]" Marx politik meselelerin altında ekonominin yattığını fark etmeye başladı.[96] Bu ilk deneyime o sıralar Renanya eyaletindeki kovuşturmaların büyük kısmının konusu olan "odun hırsızlığı"meselesi ve bu konuda çıkarılan yeni, katı, mülkiyet yanlısı yasalar vesile oldu. Geleneklere göre Renanya eyaletindeki köylüler ölü dalları ve kırılmış ağaç parçalarını serbest-

93 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 297.
94 http://www.payer.de/religionskritik/marx01.htm, 16 Temmuz 2011.
95 Wheen, *Marx*, s. 47; McLellan, *Karl Marx*, s. 38.
96 *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya Giriş.

çe toplayabiliyorlardı. Fakat yeni çıkarılan yasalara göre, yerden bir dal parçası almak bile hapse atılma nedeni olabilecekti. Üstelik verilen zararı ve talep edilecek para cezasını tayin etme hakkı mülk sahibine veriliyordu. Marx bu konuyu ele aldığı bir makalede "zenginlerin açgözlülüğüne karşı geleneği savundu" ve mülkiyet hakkını sorguladı.[97]

Editörü Marx olduktan sonra *Rheinische Zeitung*'un tirajı iki kat, ünü daha da çok arttı; "Prusya'daki bütün genç, taze, özgür düşünen [...] devrimci yeteneklerin" bir araya toplandığı bu "melce" hükümeti gittikçe daha çok rahatsız eder oldu.[98] Artık Rus Çarı I. Nikola bir baloda Prusya elçisine, *Rheinische Zeitung*'da yayımlanan Rus karşıtı bir yazıdan söz ederek şikâyet edince ve elçi raporunda "Majestelerinin hükümeti tarafından atanan bir sansür memurunun nasıl olup da bu tür bir makaleye izin verebildiğini" sorunca, *Rheinische Zeitung* kapatıldı. Ama biyograf Wheen'in dediği gibi "[Ö]nemli olan husus, daha yirmi dört yaşında, Avrupa'nın taçlı başlarını dehşete düşürebilecek bir kalem erbabı olmasıydı"[99]

Bu aralar Marx ile eski Genç Hegelci arkadaşlarının bir kısmının yolları ayrılmaya başladı. Aralarında Max Stirner ve Edgar Bauer'in[100] bulunduğu eski *Doktorlar Kulübü* üyelerinin bir kısmı siyasi görüş ve eleştirilerini gayet gösterişçi ve hatta "teşhirci" sayılabilecek, serkeş ve sokaklarda dilenmeye kadar varan serbestlikte söylem ve hareketlerle ortaya koyan *Die Freien* adlı bir grup kurmuşlardı. Marx ise içinde bulunduğu siyasi dönemde alınması gereken duruşun daha ciddi ve sağduyulu olması gerektiğini düşünüyordu.[101]

Bu yüzden, *Rheinische Zeitung* kapatıldığında Marx, Arnold Ruge, Moses Hess ve şair Georg Herwegh beraber Paris'te

97 Mclellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 46.
98 *A.g.e.*, s. 44.
99 Wheen, *Karl Marx*, s. 61
100 Ve hatta bir ara Engels'in de... Fakat Marx ve Engels o zamanlar henüz tanışmamışlardı.
101 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 42.

Deutsche-Französische Jahrbücher adında yeni bir dergi kurmaya karar verdiler. Moses Hess ve Arnold Ruge Paris'e ön hazırlıkları yapmaya gittiler.[102]

Marx onlara katılmadan önce 1843'te Jenny'yle evlendi ve kısa süreliğine Kreuznach'a yerleşti. 1843 yazında Kreuznach'ta (Baronesin evi) Ruge'den haber beklerken daha sonra *Deutsche Französische Jahrbücher*'de yayımlanan iki önemli makale yazdı: "Yahudi Sorunu Üzerine" (1843) ve "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı: Önsöz/Giriş" (1844).

Paris (1843-1844)

Marx 1843 Eylül'de, 4 aylık hamile olan eşi Jenny ile birlikte, Paris'e yerleşti. İlk taşındıklarında, Paris'te çıkarmayı planladıkları derginin (*Deutsche-Französische Jahrbücher*) yönetici ekibi olan Ruge ve Herwegh'le aileleri birleştirerek ütopyacı sosyalist Fourier'in *phalanstère*lerini model alan komünal bir yaşam denemesine girişmek gibi bir düşünceleri de vardı. Fakat bu komün deneyinden iki haftada vazgeçtiler.[103]

Deutsche Französische Jahrbücher'in kaderi de çok farklı olmadı. *Deutsche Französische Jahrbücher*'in ilk ve tek sayısı 1844 yılının Şubat ayında çıktı. Bu tek sayıdan dergiye pek geniş bir katılım olmadığını görebiliriz. İçindeki makalelerin büyük çoğunluğu Marx ve Engels tarafından yazılmıştı. Bunlardan ikisi Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" ve "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı: Giriş" başlıklı makaleleriydi. Marx'ın çocukluğundan beri çok beğendiği ve Paris'e geldiğinde arkadaş olduğu şair Heinrich Heine de Bavyera Kralı Ludwig üzerine yazdığı satirik şiirlerle dergiye katkıda bulunmuştu.[104]

Prusya'da *Deutsche Französische Jahrbücher*'in bu ilk ve tek sayısının tüm nüshaları toplatıldı ve Marx, Ruge ve Heine'nin anavatanlarına dönmeye kalkarlarsa tutuklanmaları emri çık-

102 *A.g.e.*, s. 71.
103 Wheen, *Marx*, s. 75-76; McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 73.
104 Wheen, *Marx*, s. 80.

ti. Bütün bunlar yetmiyormuş gibi, Ruge'nin yayını durdurup Marx'ın maaşını ödememesi ve diğer "kişisel" nedenlerle Marx ile Ruge'nin arası açıldı.[105]

Bunun üzerine Marx 1844 yazında iki haftada bir çıkan komünist dergi *Vorwärts!* için yazmaya başladı.[106] O dönemde sadece Marx değil, sadece eski *Deutsche Französische Jahrbücher*'in çekirdek kadrosundaki diğer elemanların hepsi (Herwegh, Ruge, Heine) değil, anarşist Bakunin de *Vorwärts!*'de yazıyordu. Marx, Ruge ile anlaşmazlıklarını onunla bu dergide Silezyalı dokuma işçilerinin ayaklanmaları üzerine tartışarak ifade etmeyi sürdürürken, komünizm ve proletarya ile ilgili kendi görüşlerine de daha net bir şekil vermekteydi.[107]

Bu süreçte Marx'ın politik ve felsefi görüşlerinin biçimlenişinin izini sürmeye önce *Deutsche Französische Jahrbücher*'de yayımlanan iki makaleyi daha yakından inceleyerek başlayabiliriz.

"Yahudi Sorunu Üzerine"

Bu makalenin temel savı şudur: İnsanların gerçek anlamda özgürleşmesi "sivil toplumun bir bireyi olan (yani ekonomik hayat mücadelesi içinde var olan) insan" ile "devletin soyut bir vatandaşı olarak ele alınan insan" arasındaki ikiliğin kaldırılmasını gerektirir.

"Yahudi Sorunu Üzerine"de Marx ilk kez eski öğretmeni Bruno Bauer'e karşı eleştirel bir duruş aldı. Marx'ın kendi ba-

105 Kişisel nedenler, Herwegh'in kansını aldatması üzerine Ruge'nin Herwegh'i şiddetle kınaması ve yargılaması ve Marx'ın Ruge'nin Herwegh'i bu kadar sert bir şekilde yargılamasını kınaması idi (Wheen, s. 81). Marx ve Ruge arasındaki bu anlaşmazlık kişisel bir tartışma gibi gözükse de aslında daha derin içerimleri olan bir dünya görüşü farklılığına işaret ediyordu. Marx'ın bohemliğine karşı Ruge'nin püritenliği, Ruge'nin burjuva bakış açısından çıkamadığını gösteriyordu (McLellan, s. 90). Wheen'in de belirttiği gibi, Marx cinsel konularda serkeşliği ve libertinizmi eleştirmekle beraber bunu öncelikle komünizmi "komünal seks" ile eşanlamlı imiş gibi lanse eden suçlamalara karşı savunmak için yapıyordu. Yoksa, kendi özel hayatında gayet açık görüşlüydü (Wheen, s. 81).

106 *Vorwärts*'in sponsoru ünlü müzisyen Giacomo Meyerbeer idi.

107 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 90.

basının da Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmeyi tercih etmesinden anlaşılacağı gibi, o zamanın Prusya Devleti çeşitli konularda Yahudilere Hıristiyanlarla eşit haklar vermiyordu. Bauer Ruge'nin *Deutsche Jahrbücher*'inde "Yahudi Sorunu" başlıklı iki makale yayımlamıştı. Bu makalelerde Bauer Hıristiyan Devleti ile Yahudiler arasındaki gerilimin ve karşıtlığın çözülmesi için bu karşıtlığın temelinin –yani dinin– ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştu. Bauer, Yahudilerin Hıristiyan devletinin dini önyargılarını bırakmasını talep ederken kendilerinin kendi dini önyargılarını bırakmaya istekli olmadıklarına dikkat çekerek, dinsel önyargılarla siyasi özgürlüğün birbiriyle çeliştiğini vurgulamıştı. Ona göre Yahudi önce "vatandaş" olmalıydı, "Yahudi" değil. Çünkü Yahudilik tikelliğe, vatandaşlık ise evrensel bir varoluş şekline işaret ediyordu.[108] Bauer'e göre dini tamamen kişisel bir konu haline getirmek ve kişisel alana bırakmak onu ortadan kaldırmak olacaktı.

"Yahudi Sorunu Üzerine" başlıklı makalesinde Marx, Bauer'in saptamalarının doğru yönde olmakla beraber, yeterince ileri gitmediğini belirterek, Bauer'in sorunu sadece politik düzlemde, siyasi bir sorun olarak ele almasını eleştirdi. Bauer'in yukarıda özetlenen argümanından anlaşılacağı gibi, Bauer "dinsel imtiyaz" ile "siyasi hak" arasında bir ayırım yapmaktaydı. Bauer'e göre belirli bir dinin takipçisi olarak yalnızca "imtiyazlar" talep edebilirsiniz, "hak" değil. Dinlerin aksine, haklar evrenseldir.

Marx ise "siyasi alanda özgürleşme" ve "siyasi haklar edinme" gibi ideallerin de aynı türde bir eleştiriye tabi tutularak "insanın özgürleşmesi"ne çözümlenmesi gerektiğini öne sürdü.[109] Marx'a göre, bir ülke tamamen laik de olsa orada yaşayan insanların büyük çoğunluğu hâlâ dindarsa ortada bir sorun vardır. Dinden siyasi olarak bağımsızlaşmak, son kertede dinden tamamen bağımsızlaşılmış oluğunu göstermez.[110] Çünkü daha önce de belirttiğimiz

108 Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, s. 10-11.
109 *A.g.e.*, s. 12.
110 *A.g.e.*, s. 15.

gibi, Marx'a göre devletin yapısını ve tarihin gidişini belirleyen asıl toplumsal alan sivil toplum, yani ekonomik alandır. Siyasi sorunların daha derinlemesine anlaşılması için sivil toplumda, ekonomik alanda nelerin olup bittiğine bakmak gerekir. Örneğin, bir ülkede devlet laik de olsa, eğer sivil toplumda eğitim veren okullar ve dersaneler dincilerin elinde ise, devletin laik olması gerçekte pek bir şey ifade etmez. Marx'a göre, devletin kendini siyaseten dinden yukarı bir yere koyması bir "idealizasyon"dur. Sivil toplumda ve insanların kişisel hayatlarında böyle bir dinden bağımsızlaşma gerçekleşememişken, laik devleti savunan insanlar kendi gerçekleştiremedikleri ideallerini ve özgürlüklerini devlete yansıtmaktadırlar. Oysa bir toplumda devletin kapsamadığı ve ele alamadığı noktalarda dini öğeler kök salmışsa, o zaman daha genel olarak o devletin yeterliliği sorgulanmalıdır. Özetle bu makalede Marx modern devletin "idealleri" ile sivil toplumun "gerçekleri" arasındaki uçurumu eleştirmektedir.

Benzer şekilde siyasi alanda ırk, sınıf, rütbe gibi ayrımları ortadan kaldırmak, onların sivil toplumda var olmaya devam etmesine engel değildir. Aksine bu eşitsizlikler sivil toplumda var oldukları için devlet siyasi alanda eşitliğin olduğunu savunmak ve vurgulamak zorundadır. Bu durumlarda devlet sivil toplumun gerçeklerine karşı kendi evrensel ideal kurgusunu oynamaktadır.

Marx bu eleştiriyi daha genel olarak insan hakları kavramına da yöneltir. "İnsan hakları" söylemine yönelttiği eleştiriyi Bauer'in "sivil haklar" (ya da "politik haklar") ve "insan hakları" arasında yaptığı ayrımı eleştirerek temellendirir. Bauer'e göre *sivil haklar* politik bir bünyeye ait olmayı gerektirir. *İnsan hakları* ise gerektirmez. Marx bu noktada "insan hakları söylemi"nin vatandaşlık statüsünden bağımsız olarak ele aldığı "insan"ın kim olduğunu sorgular. Bu "insan" bir sivil toplum üyesinden başka bir şey değildir: yani serbest pazarda tek başına yaşam mücadelesi veren, sosyal bağlamından koparılmış, çıplak, tikel birey...

Bu metinde Marx daha sonra da "insan hakları" ideolojisine getirilmiş olan en vurucu eleştirileri tek tek sıralar: Liberal ideolojinin savunduğu negatif *özgürlük hakkı* insanları birbirine bağlamak yerine onları birbirinden ayıran bir özgürlük anlayışına dayanır. (Marx'ın özgürlük anlayışı ise, daha önce belirttiğimiz gibi Hegel'in etkisiyle oluşturduğu "somut özgürlük" anlayışıdır). *Mülkiyet hakkı*, insanların birbirlerinde kendi özgürlüklerine giden yolu bulmalarını sağlamak yerine, kişinin bir başkasını sınır, özgürlük peşinde koşarken karşısına çıkan bir duvar olarak tanımasına yol açar. *Eşitlik hakkı* sadece negatif özgürlük hakkında eşitliktir; başka bir anlamı yoktur. *Emniyet hakkı* polisten ibarettir.

"Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı: Giriş"

Adından da anlaşılacağı gibi ikinci makale daha geniş kapsamlı bir çalışmanın ("Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı") bir parçasıydı. "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne Katkı" 1844'te Paris'te tamamlandı.[111]

Bu makalede Marx "Yahudi Sorunu Üzerine"de sözünü ettiği "siyasi alanda özgürleşme"nin çözümlenmesi gereken "insan özgürleşmesi" ile ne kastettiğini de daha açık bir şekilde belirtti. "Almanya'da *gerçek* özgürleşmenin olasılığı nerededir o zaman?" diye sorduktan sonra şöyle cevap verdi: "*Cevabımız şudur: radikal zincirleri* olan bir sınıf oluşmalı..."[112] Bu radikal zincirleri olan sınıf proletaryadır. Böylece Marx ilk kez bu makalede *gerçek* özgürlüğün elde edilmesini, bütün *insanlığın özgürleşmesi*ni sağlayacak sınıf olarak proletaryaya işaret ediyordu.

---

111 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 295.

112 Marx, Tucker'da s. 64. Bu makale yazıldığında Marx henüz İngiltere'yi proleter devrimin gerçekleşeceği yer olarak göstermiş olmadığı için "radikal bir devrim"in gerekliliğinden bahsederken bu devrimden Almanya'da olacakmış gibi bahsetmektedir.

Proletarya

Neden proletarya? Öyle sanıyorum ki birçok Marx okuru Marx'ın felsefesinde proletaryaya bu kadar önemli bir rol atfedilmiş olmasını bir noktada şöyle ya da böyle sorgulamıştır. Örneğin Marksizm'e ilgi duyan bir mühendis, bir yazar, bir bakkal ya da bir öğretmenin, kendisinin "proleter" sayılabilip sayılamayacağı üzerine kafa yorarken proletaryayı kafasında ötekileştirmiş ve bu noktada hem proletaryaya hem de Marx'ın vizyonuna yabancılaştığını hissetmiş olması kuvvetle olasıdır. Oysa Marx'a göre proletarya tikel bir sınıf değildir. Daha doğrusu, tikel bir sınıf olmaktan öte bazı evrensel koşulları ve insanî durumları temsil eder.

Bu noktanın özümsenmesinde Marx'ın "radikal zincirler" ifadesi kritik önem taşır. Marx bu makalede "radikal olmak şeyleri kökünden kavramaktır" der. "Ama insan için kök insanın kendisidir."[113] Burada Marx proletaryanın zincirlerinin adeta gittikçe kalınlaşan ve radikalleşen halkalarını yoklayarak insanın evrenselliğine doğru ilerleyen bir çözümleme yapar. Proletaryanın *zincirlerinin radikalliği* ile *evrenselliği* arasında sıkı bir bağ vardır. Öyle ki, bu radikal zincirler koparıldığında, *evrensel insan*, yani özgürleşmiş insan ortaya çıkacaktır.

Marx'ın analizini takip ederken şu halkalarda duraklayabiliriz:

i) Proletarya yoksulluğun, çaresizliğin "dibine vurmuş" bir yaşam sürmektedir. Yani çektiği acı, çaresizliği ve yoksulluğu radikaldir.

ii) Proletaryanın kapitalist toplumdaki statüsü onun kelimenin en *"çıplak"* anlamıyla *"insan"* olması dışında hiçbir tikel özelliğine işaret etmez. Yukarıda sözün ettiğim, kendini proleter olarak tanımlamakta güçlük çekebilecek olan bakkalın, mühendisin, hatta çiftçinin aksine, proleterin kendini tanımlamak için kullanabileceği hiçbir ayırt

113 Marx, Tucker'da s. 60, kendi çevirim.

edici özelliği, aidiyeti vs. yoktur. Kendi bedeninde ikamet eden ve gerektikçe sattığı emek gücü vardır sadece. Yani o sadece çıplaklığı ve zincirleri ile vardır.

iii) Proletaryaya yapılan haksızlık tikel bir haksızlık değil, kelimenin en "genel" anlamıyla "haksızlık"tır.[114] Çünkü proletaryanın zincirleri, yani proletaryayı proletarya olarak belirleyen zincirler, bütün insanlığın en temel sorunlarını ve kötülüklerini kökünden ilgilendiren zincirlerdir: sömürü, özel mülkiyet, bencillik... Dolayısıyla proletaryanın "*yok*sulluğu" "insanlığın kaybedilmişliği"dir.

iv) Bu nedenle proletaryanın zincirlerini atarak kendini özgürleştirmesi "insanlığın kaybedilmişliği"nin ortadan kaldırılması, yani "insanlığın kurtarılması" olacaktır.

Marx'ın Hegelyen köklerini de akılda bulundurarak, bir başka metafor kullanacak olursak, organik bir tarihsel gelişim süreci olan bir "evrensel insan" özünü henüz kozasından çıkmamış bir tırtıl, Marx'ın sözünü ettiği "radikal zincirler"i de bu tırtılın kozası gibi düşünebiliriz. Ancak bu zincirler koptuğunda "evrensel insan" nefes almaya, hareket etmeye, kendini gerçeklemeye başlayabilecektir.

Marx'ın meşhur "Din afyondur" savını da içeren Önsöz'de Marx din eleştirisinin dini gerektiren koşulların eleştirisi olduğunu tekrar belirterek, doktora tezinde ve "Yahudi Sorunu Üzerine"de geliştirdiği din eleştirisini daha da sistematik bir temele oturtmuştur. Bu daha sistematik temelin oluşturulmasında Ludwig Feuerbach'ın düşüncelerinin Marx üzerindeki etkisi göz ardı edilemez.

Feuerbach

1844'te Marx bu makalenin ("Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne Katkı: Önsöz"ün) bir kopyasını uzun bir mektupla be-

114 Marx, Tucker'da s. 64.

raber Ludwig Feuerbach'a gönderdi. Mektubunda Feuerbach'ın "insan türü" üzerine düşüncelerinin "sosyalizme felsefi bir temel" sağladığını söyleyerek ona bir düşünür olarak duyduğu saygıyı dile getirdi.[115] Tucker'ın belirttiği gibi Feuerbach'ın Marx üzerindeki etkisi Marx'ın bu makalede "insan dini yaratır, din insanı değil..." şeklinde özetlediği din eleştirisinde çok açık bir şekilde kendini gösterir. Feuerbach etkisi çalışmanın yayınlanmayan (yani Marx'ın yaşamı sırasında yayınlanmayan) kısmında ("Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne Katkı"da) ise daha da belirgindir. Bu nedenle çalışmanın bu kısmını incelemeden önce, henüz düşüncelerini ele almadığımız ama Marx'ı en çok etkilemiş Genç Hegelci olan Ludwig Feuerbach'ın görüşlerine kısaca değinmek Marx'ı anlamamız açısından faydalı olacaktır.

Marx Feuerbach'ın eserlerindeki Hegel eleştirilerinde kritik bir "eleştirel araç" bulmuştur. "Tersine çevirme ilkesi" olarak bilinen bu eleştirel yöntemden yazında "dönüştürücü eleştiri" (*transformational criticism*) olarak da söz edilir.

Feuerbach bu ilkeyi ilk olarak 1839'da yayımladığı *Hegel Felsefesinin Bir Eleştirisine Doğru*'da (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*) ortaya koymuştur. Bu eserde Feuerbach şunu söylemektedir:

Hegel'in felsefesi bir eleştirel yöntem içerir ve bu eleştirel yöntem içerisinde Hegel kendi felsefesini "varsayımlardan arınmış" bir felsefe olarak sunar. Fakat Feuerbach Hegel'in felsefesinde de gizli varsayımlar saptar. Feuerbach'a göre, Hegel'in eleştirel yönteminin en büyük eksiği "kökensel" bir eleştiri içermemesidir. Feuerbach'ın "kökensel eleştiri" ile kastı düşüncelerin kaynağını araştırmaktır ve bu kaynağı ampirik bir yaklaşımla, *doğal nedenler*de aramaktır. Bu anlamda Feuerbach felsefenin antropolojik boyutunu ön plana çıkarır.[116]

Feuerbach'ın talep ettiği "kökensel" eleştirinin en net örneğini onun 1841'de yayımladığı *Hıristiyanlığın Özü* (Das Wesen

115 Tucker, s. 53.
116 Nola, "The Young Hegelians, Feuerbach and Marx", s. 307.

des Christentums) adlı eserinde dinin kaynağını açıklayışında görebiliriz: Feuerbach'a göre Tanrı inancının kaynağı insanın kendisi, kendi duyguları ve korkularıdır. Tanrı, insanların kendi özelliklerini, kendi aralarındaki ilişkileri (örneğin, insanın insana duyduğu sevgiyi) kendilerinden soyutlayarak yarattıkları bir *kavram*dır; bir *yansıtma*dır.

Buna rağmen Hegel'in felsefesinin, üstü kapalı ve çarpıtılmış bir şekilde de olsa, birçok gerçeği kavradığını düşünen Feuerbach'a göre, Hegel'in hatası basit bir "tersine çevirme" hareketi ile düzeltilebilir; Hegel'in felsefesinde özne ile yüklemin yerini değiştirip, diğer her şeyi aynı bırakarak doğru önermelere ulaşılabilir.[117]

Örneğin şu dini önermeyi ele alalım:

Tanrı (İsa) acı çekiyor; ama kendisi için değil, başkaları, diğer insanlar için.

Bu cümlenin öznesi "Tanrı"; yüklemi "başkaları için acı çekmek". Bu önerme Feuerbach'a göre bu şekliyle yanlıştır; çünkü Tanrı yoktur ya da İsa Tanrı değildir. Ama özne ile yüklemin yerini değiştirirsek, gayet anlamlı bir cümle elde ederiz:

Başkaları için acı çekmek Tanrısaldır (kutsaldır).

Ve aslında insanların "Tanrı bizim için acı çekiyor; İsa bizim günahlarımız için öldü" derken kendilerine yabancılaşarak ifade etmeye çalıştıkları gerçeği daha doğal, çarpıtılmamış haliyle ifade eden de bu ikinci cümledir.[118]

Bu örneği genişletirsek Feuerbach'ın genel olarak Hegel'in felsefesine eleştirisi şudur: Hegel'in felsefesinin, "Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin özü *aşkın* düşüncedir; insanın düşüncesinin insanın

117 *A.g.e.*, s. 311.
118 *A.g.e.*, s. 311.

dışında varsayılmasıdır."[119] Feuerbach'ın dikkat çektiği mantık hatasını "soyutlama yoluyla elde edilmiş bir kavrama somut, gerçek bir varlık atfetmek" olarak özetleyebiliriz; bu mantık hatasından yazında hipostatizasyon (*hypostatization*) ya da "şeyleştirme" (*reification*) olarak söz edilir.

Hegel aslında bir cümlede yüklem görevi görmesi gereken bir olguyu bir özne gibi kurgular. "Düşünce" kelimesi bir yüklemden ("düşünmek") türetilmiştir. Fakat Hegel'in felsefesinde "Düşünce" "Tin" olarak kavramsallaştırılıp "özne" haline getirilmiştir. Sanki Tin/Düşünce (muhafazakâr Hegel yorumcularına göre, Tanrı) bağımsız bir varlık ve onun "eylemleri" insanları üretiyor, var ediyormuş gibi... Bu durumda aslında düşünce eyleminin öznesi olan insan, cümlenin yüklemi haline gelir. Bu nedenle "Hegel'in felsefesi insanı *kendine yabancılaştırmıştır*."[120]

Aristoteles'in Platon'un Formlar Dünyası'na yönelttiği ontolojik eleştiriyi bilenler, bu "tersine çevirme ilkesi" ile Aristoteles'in Platon eleştirisi arasındaki benzerliği fark edecektir. "Töz" kavramını ilk kez sistematik bir şekilde açımlayan Aristoteles, "töz'ü bir cümlede özne yerini alabilecek olan ve gerçekten, kelimenin tam anlamıyla "var olan" şey olarak kurgulamıştır. Aristoteles'e göre Platon'un gerçekte var olan, bir cümlede özne yerini alabilecekmiş gibi düşündüğü evrensel Formlar (örneğin "Beyazlık" İdesi) aslında tikel bir varlığın (örneğin beyaz bir atın) bir özelliğidir sadece; kendi başına (bir attan ya da bir kağıttan ya da yağan kardan bağımsız olarak var olamaz). Feuerbach'ın Hegel eleştirisi de Aristoteles'in Platon eleştirisi gibi ontolojik anlamda bir "kategori hatası" yapıldığına dikkat çekmektedir.

Feuerbach'ın bu makalesinin (Hıristiyanlığın Özü'nün) ne kadar olumlu tepkiler aldığını, Engels'in "bir süreliğine hepimiz Feuerbachçı olduk" ifadesinden anlayabiliriz.[121] Marx da Feuerbach'ı diğer Genç Hegelciler'den ayrı bir yere koyduğunu

119 *A.g.e.*, s. 312.
120 *A.g.e.*
121 *A.g.e.*, s. 307.

şu cümleyle ifade eder: "Bir tek Feuerbach'ın Hegelyen diyalektiğe karşı gerçekten ciddi, eleştirel bir tutumu var ve bir tek o bu alanda gerçek buluşlar yaptı."[122] Bununla beraber Marx'ın Feuerbach'da gördüğü ve Ruge'ye yazdığı bir mektupta belirttiği eksik şuydu: Feuerbach "doğadan çok fazla söz ediyor; politikadan yeterince söz etmiyor."[123] Bu eksikliği Marx'ın kendisi "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı"da Feuerbach'ın *dönüştürücü eleştirisi*ni dini kavramlardan öte Hegel'in sosyal ve politik oluşumları yorumlayışına yönelterek kapatmaya başladı.

"Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı"

Marx'ın bu makalesi, ontoloji (varlıkbilim) ile sosyal ve politik felsefe arasındaki ilişkiyi son derece keskin saptamalarla açığa çıkarması açısından özel bir önem taşır.

Gerçekte *ne*yin var olduğu, var olan şeylerin maddi mi düşünsel mi olduğu, soyut varlıkların ne anlamda var oldukları gibi sorular ontolojinin konusudur. Marx'ın Feuerbach'dan daha ince bir şekilde üstünde durduğu nokta, böyle bir ontolojik saptamanın –gerçekte *ne*yin *var* olduğu konusunda varılan yargının– *süreç*lerin anlaşılmasında oynadığı roldür. Söz konusu süreçler sadece doğabilimlerini ilgilendiren süreçler değil, aynı zamanda tarihsel süreçler ve sosyal ve politik etkinliklerdir.

Marx bu makalede, felsefenin temel olarak alması gereken ontolojik noktayı "öncül", "koşul", "özne" "çıkış noktası", "töz" gibi terimlerle ifade eder. "Çıkış noktası"nı nerede bulduğumuz, tarihsel ve sosyal olguların dinamik kaynağını nerede arayacağımızı da belirler. Çünkü bir ontolojinin dilinde hangi varlık özne konumunda yer alır, "çıkış noktası", "koşul" olarak görülürse o *etkin olan* olarak algılanır.

122 *A.g.e.*, s. 306.
123 *A.g.e.*

Hegel'in felsefesinde bu konumda Tin bulunmaktadır. Eyleyen Tin'dir. *Hukuk Felsefesi*'nde aile ve sivil toplum alanlarında olup bitenler hep Tin'in diyalektik hareketi sonucu ortaya çıkan ve itici gücünü Tin'in hareketinden alan süreçler olarak tanımlanır. Marx ise aile ve sivil toplumdaki tikel bireylerin ontolojik olarak öncül, dolayısıyla dinamik olarak itici güç olduğunu öne sürer. "Aile ve sivil toplum kendilerini devlet olarak teşkil ederler. İtici güç onlardır. Hegel'e göre ise, tersine, onlar gerçek düşünce tarafından üretilmişlerdir."

Hegel'in bağımsız bir özne haline çevirdiği Bilinç, aslında yaşayan, kanlı, canlı ve sonlu insanların bir özelliğidir. Hegel'in "Özne" dediği şey aslında fiziksel bir varlığın "öznel*liği*"dir. Hegel ampirik öznelerin yüklemlerini soyutlayarak, insanların öznelliklerine dair genel tanımları hipostatize edilmiş mistik bir Tin'e atfetmekte ve bu "evrensel" mistik Tin'i aktif olan, öncül olan çıkış noktası olarak almaktadır. Marx, Hegel'in gerçek *çıkış noktasını* bu şekilde tersine çevirmesinin, insanların ve kurumların *aktif* niteliğini kaybetmesine yol açtığını belirterek, anlaşılmaya ve tanımlanmaya çalışılan bir sürecin çıkış noktasını doğru saptamanın öneminin altını çizer. Başlangıç noktası/çıkış noktası tersine çevrildiğinde insan eylemlerinin etkin gücü gözden kaybolur, yanlış bir bilinç oluşur. Aslında etkin öge olan insan kendi etkin gücüne yabancılaşarak edilgenleşir. "Böylece ampirik varlık olduğu gibi kabul edilir."[124] Yani insan kendi gücüne yabancılaştığı ölçüde kendine dışarıdan dayatılan koşullara karşı kabullenicileşir.

Örneğin, "egemenlik" kavramını ele alalım. Hegel'e göre egemen olan Hükümdar Tin'in vücut bulmuş halini temsil eder. Marx Hegel'deki bu yanlış kavramsallaştırmanın nedenini şu şekilde açıklar. Aslında egemenlik bir özne değil, bir nitelik olduğu için, onun altında yatan, onu taşıyan "töz"ün saptanması gerekmektedir. Hegel için egemenlik niteliğinin taşıyıcısı olan töz Tin'dir. Ama yukarda açıkladığımız gibi Tin gerçekte fiziksel

124 Marx, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı", Tucker'da s. 17.

bir varlık değildir. Bu yüzden Hegel gerçekte var olan fiziksel bireylerden tek bir tanesini (hükümdarı) soyut bir kavramın beden bulmuş hali olarak lanse etmek zorunda kalır. Oysa hükümdar ya da devlet egemenliğe sadece milletin tüzel kişiliği olarak haizdir. Devletin egemenliği o devletin vatandaşlarının bir niteliğinin *şeyleştirilmiş* şeklidir.

"Hükümdarın egemenliği mi, halkın egemenliği mi? İşte bütün mesele bu."[125]

Marx'a göre bu meselenin çözümü "demokrasi"dir.

Demokrasi

Kimi Marx okurları, Marx'ın bu erken yazılarındaki demokrasi savunmasını Marx'ın o dönemde henüz kendi komünist dünya görüşünü oluşturmamış olmasına atfederler. Hatta bu yorumu *Rheinische Zeitung* kurulurken liberal para babalarıyla yapılan işbirliğine de bağlayarak, Marx'ın o zamanlar "liberal" olduğu inancıyla birleştirirler. Oysa Marx'ın bu metinlerindeki demokrasi savunmalarında ortaya koyduğu demokrasi anlayışının liberal demokrasi anlayışından daha farklı ve radikal bir toplumsal örgütlenme anlayışı olduğu yeterince açıktır. "Yahudi Sorunu Üzerine"deki "politik alan ile sivil toplum arasındaki uçurum" eleştirisi Marx'ın demokrasi anlayışının liberal demokrasi anlayışından farkını yeterince açıkça göstermiyorsa, "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı"daki çözümleme ve tartışmalar belki yeterli olur. Üstelik, Marx "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı"yı Paris'te tamamlamakta iken ütopyacı ve devrimci sosyalist görüşlerle etkileşimi yeterince yoğunlaşmıştı bile. Marx o dönemde artık bir komünistti zaten. Ve aşağıda göreceğimiz gibi, Marx'ın tasavvur ettiği komünist ütopya da zaten demokratik bir toplum tasarımıdır.

Marx "Yahudi Sorunu Üzerine"de modern toplumlarda politik alan ile sivil toplum arasında bir kopukluk, hatta uçurum

125 *A.g.e.*, Tucker'da s. 19.

olduğuna dikkat çekmişti. "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı"da bu kopukluğu "biçim" ve "içerik" kavramlarından faydalanarak da ifade etmeye çalışır. "Demokrasi biçim ve içeriktir"[126] derken "biçim" ile yönetim şeklini, "içerik" ile ise sivil toplum içerisindeki oluşumları kastetmektedir.

Marx demokrasinin "bütün anayasaların bilmecelerinin çözülmesi" olduğunu söyler. Çünkü Marx'a göre ulus-devletlerle aynı zamanda ortaya çıkan anayasalar "biçim"in –özel hayattan ayrıştırılmış siyasi devletin– en soyut ifadesidirler. Özel hayatın ve kamusal alanın birbirinden ayrışması ve ekonomik faaliyetlerin "özel hayat" alanına havale edilmesi, modern toplumların ve kapitalizmin ayırt edici özellikleridir. Tam da bu nedenle anayasa tipik bir modern devlet olgusudur. Modern devletlerde sivil toplum vardır ve anayasa vardır ama bu ikisinin arasında –yani biçim ve içerik arasında– organik bir bağ yoktur. Marx bunu eleştirir. Demokrasiyi ise tam tersine "biçim ve içeriğin birliği" olarak savunur. Yani Marx'ın "demokrasi"den anladığı şey, liberal toplumlardaki gerçek içeriği (halkı, sivil toplumu) yansıtmayan bir anayasada idealize edilmiş olan bir yönetim biçimi değildir. Demokrasi halkın örgütlenme biçimidir. Ama burada "halk", modern devletlerde olduğu gibi "soyut vatandaş" olarak algılanan insanlar kümesi değildir. *Gerçek demokraside halk biçimle özdeşleşmiştir.* Demokrasi *kendi kendilerini örgütlemiş olan insanların* kendi kendilerini yönetim biçimidir.

Bu demokrasi anlayışı ve savunması Marx'ın gençlik döneminde kalan, olgunluk yıllarında geride bıraktığı bir anlayış da değildir. 32 sene sonra (1875 yılında), Engels Bebel'e yazdığı mektupta yine böyle bir toplumsal örgütlenme anlayışından söz etmektedir. Engels bu mektupta Paris komünü deneyiminden sonra artık "devlet"ten söz etmenin bırakılmasını, "devlet" kelimesinin Gotha Programı'ndan çıkarılmasını önerir ve şöyle der: "Özgürlükten söz etmek mümkün olduğu anda, devletin varlığı son bulur. Bu yüzden her yerde 'devlet' kelimesinin yeri-

126 *A.g.e.*, Tucker'da s. 22.

ne *'Gemeinwesen'* kelimesinin korunasını öneriyoruz. Bu Almanca kelime Fransızcadaki komün kelimesinin yerini tutabilir."[127] "Marx'ın Felsefesinde Topluluk" (*"The Community in Marx's Philosophy"*) başlıklı makalesinde Kenneth Megill, Engels'in Marx ile düşündükleri "demokratik örgütlenme" biçimini tanımlamak için kullandığı *"Gemeinwesen"* kelimesinin üstünde durulması gerektiğine dikkat çeker ve *Gemeinschaft* ve *Gemeinwesen* kavramları arasındaki ayrımı vurgular. *Gemeinschaft* topluluk demektir, bir arada olma durumuna işaret eder. *Gemeinwesen* kelimesinde ise *Gemeinschaft* (topluluk) kelimesinde bulunmayan bir "örgütlenme" ve "yapılanma" anlayışı vardır; bir arada olmanın o topluluğa *içkin* bir durum olduğunu ima eder.[128]

Buradaki biçim ve içerik özdeşliği bize Hegel'in gerçekliğin özne ile nesnenin çakıştığı noktada ortaya çıktığı düşüncesini anımsatmalıdır.

Marx'ın bu görüşlerinin oluşumunda Fransız sosyalizminin etkisi de büyüktür. Her ne kadar Marx, özelikle Engels'le bilimsel sosyalizmi geliştirdikten sonra kendi sosyalizm anlayışını ütopyacı sosyalizmden ayırmışsa da Lenin'in meşhur saptamasında öne sürdüğü gibi Marx'ın görüşlerinin üç temel kaynağından biri de Fransız sosyalizmidir. 1913'te, Marx'ın 13. ölüm yıldönümü vesilesiyle *Proveşçeniye*'de yayımlanan bir makalesinde Lenin Marksist öğretinin 19. yüzyılda insanlığın ortaya koyduğu en iyi öğretilerin "meşru halefi" olduğunu öne sürer: "Alman felsefesi, İngiliz politik ekonomisi ve Fransız sosyalizmi."[129]

Paris'te o dönemde tartışılan sosyalist görüşleri biraz kabaca da olsa ikiye ayırabiliriz: Saint Simon, Charles Fourier ve Robert Owen gibi ütopyacıların temsil ettiği Ütopik Sosyalizm ve meşhur "proletaryanın diktatörlüğü" ifadesini formüle etmiş olan Blanqui'nin temsil ettiği Devrimci Sosyalizm. Ütopyacı sosyalistler arasındaki diğer iki önemli isim ise Etienne Cabet

127 Engels, alıntılayan: Megill, "The Community in Marx's Philosophy", s. 382, kendi çevirim.
128 Megill, "The Community in Marx's Philosophy", s. 383.
129 Lenin, "The Three Sources and The Three Component Parts of Marxism".

ve 1840'da yayımlanan *Mülkiyet Nedir?* adlı kitabı ve kitabın başlığındaki soruya ilk sayfada verdiği "hırsızlıktır" cevabı ile ün salmış olan Proudhon'dur.

Ütopyacı Sosyalistler

Ütopik sosyalistlerin ortak özellikleri, Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin ideallerini ("eşitlik, özgürlük, kardeşlik") benimsemeleri ama bu ideallerin Fransız Devrimi sonrasında gerçeğe dönüşmediğini görerek kapitalizmi topyekün reddetmeleridir.[130]

Marx daha Trier'de lise öğrencisiyken Baron von Westphalen onu Saint Simon'un düşünceleriyle tanıştırmıştı. Sosyoloji biliminin kurucusu sayılan Saint-Simon siyaseti "üretim bilimi" olarak analiz etmiştir.[131]

Charles Fourier ise toplumun Grand Hotel tarzı falanksler (*phalanstre*ler) şeklinde örgütlenmesini önermiş ve bu falanksları detaylı bir şekilde tanımlamıştır. Fourier'e göre de herkes çalışmalıdır; ama herkes sevdiği işi yapacaktır. Fourier'in, açıkça "hafif deli" olarak tanımlanmasına neden olabilecek kadar çılgınca düşünceleri vardır. Bunlardan bir tanesi çöpçülük gibi kimsenin yapmak istemeyeceği kirli işleri çocukların seve seve ve oyun gibi görerek yapabileceğini öne sürmesidir.[132] Ayrıca Fourier ilk feminist olarak bilinir.

Robert Owen ise 1800-1829 yılları arasında ütopik görüşlerine uygun şekilde yönettiği kooperatif köyü New Lanark ile dünya çapında ünlenen bir başarıya sahip olmuş bir yöneticidir.[133] Ayrıca 1833 yılında İngiltere'deki bütün sendikaları 5000 üye ile Büyük Ulusal Birleşmiş Sendikalar adı altında örgütleyerek İngiliz işçi sınıfı hareketine öncülük etmiştir. Engels'in belirttiği gibi "İngiltere'de emekçiler adına götürülen her toplumsal hareket,

130 Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 45.
131 *A.g.e.*, s. 49-50.
132 Fourier, "Attractive Labor", *Works of Fourier*'den seçmeler, İngilizceye çeviren: Julia Franklin, http://www.Marksists.org.
133 Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 53; Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, s. 87.

her gerçek ilerleme Owen'ın adına bağlanır."[134] Owen'ın hayat hikâyesi çok büyük başarılar ve aynı derecede büyük hüsranlarla doludur. Bu hayat hikâyesini dikkatle inceleyen biri, hüsranların kapitalizmi daha keskin bir şekilde karşısına almasıyla üstüne çektiği tepkilere ve yoluna konulan engellere atfedilebileceğini kolaylıkla görebilir. Engels bu acı gerçeği şöyle özetlemiştir:

> *"Komünizme geçiş, Owen'ın yaşamının dönüm noktası oldu. İnsansever rolü ile yetindiği sürece zenginlik, onama, saygınlık ve ünden başka bir ürün devşirmemişti. Avrupa'nın en sevilen adamıydı; yalnız meslektaşları değil devlet adamları ile prensler de onu dinliyor ve onaylıyorlardı. Ama ortaya komünist teorileri ile çıktığı zaman her şey değişti."*[135]

"İdealist" olmakla eleştirilen bu ütopyacı düşünürler aslında gayet de "bu dünyalı"dırlar: "Ütopyacı" olmaları, ütopik bir düzenin *bu* dünyada olanaklı olduğuna inanmaları anlamına gelir ve bu ideallerini gerçekleştirmek için tasarladıkları çeşitli ütopik topluluklar, komünler, kooperatifler ve koloniler pratikte denenmiştir. Örneğin, Saint Simon, Amerikan Devrimi'nde savaşmıştır. Fourier Amerika'da 40'ın üzerinde *phalanstre*'nin kurulmasına ilham kaynağı olmuştur; Robert Owen'ın da ilham kaynağı olduğu deneyleri de sayarsak bu sayı en az üç katına çıkar. Birçoğu başarısızlıkla sonuçlansa da bu tür komünal yaşam denemeleri günümüzde de oldukça yaygındır. Bu nedenle, Zerzan'ın bir söyleşide dikkat çektiği gibi bu "deney adamları"nı bilimsel olmamakla suçlamak biraz haksızlıktır.

Ayrıca her ne kadar idealist olmakla, bilimsel olmamakla vb. eleştirilseler de ne Fourier'in ne Robert Owen'ın ne de Saint Simon'un çabalarının iyi niyetliliğine, soyluluğuna ve cesurluğuna kimse pek bir şey diyemez ve demez. Marx ve Engels de *Komünist Manifesto*'da "ütopik sosyalistler" olarak tanımladıkları

134 Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 55.
135 *A.g.e.*, s. 55.

bu deneyci düşünürleri çeşitli nedenlerle eleştirirken birçok açıdan da onların düşünce ve çabalarının değer ve öneminin altını çizmişler, Engels *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de Robert Owen'dan "yüceliğe değin giden çocuksu bir yalınlıkta [...] bir adam" olarak söz etmiştir.[136]

Marx ve Engels'in ütopyacı sosyalistlerde temel olarak eleştirdikleri yön, toplumsal ya da tarihsel eylemin yerine kendi "kişisel yaratıcı eylemleri"ni, sınıf örgütlenmesinin yerine kendi tasarladıkları toplum planlarını koymalarıdır.[137] Ayrıca ütopyacı sosyalistlerin sınıf ayrımına dikkat etmeksizin, toplumun tamamına ve hatta daha çok egemen sınıfa hitap etmelerini ve dolayısıyla devrimci eylemi reddetmelerini, amaçlarına barışçıl yollardan ulaşabileceklerini zannetmelerini de eleştirirler. Öte yandan Marx ve Engels bu sosyalistlerin "var olan toplumun bütün temellerine" saldırdıkları için "işçilerin aydınlanmasında son derece değerli bir malzeme [sağladıklarını]" da onaylarlar.[138] *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de Engels bu temellerden üç tanesinin özellikle altını çizer: Özel mülkiyet, din ve evliliğin güncel biçimi.[139]

Blanqui

Öte yandan L. A. Blanqui, ütopyacı düşünceleri gerçek bir devrimi mümkün kılacak en hayati pratik ögeyi, *fiziksel gücün önemini* görememekle eleştiriyordu. Proletaryanın sefaletinden kurtulması için devrimci yollara başvurması gerektiğini savunan Blanqui bu görüşünü "silahları olanın ekmeği olur" cümlesinde özetlemiştir.[140] Marx, zaman içinde, ütopyacı sosyalistlerin görüşlerinden uzaklaşarak Blanqui'nin görüşlerine daha çok yakınlaşmış olsa da, sosyalist devrimi küçük bir azınlığın (silahlı

136 Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 53.
137 Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*, s. 48.
138 *A.g.e.*, s. 49.
139 Engels *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, s. 55.
140 MECW c. 10, s. 537-539, http://www.Marksist.org/archive/marx/works/1851/02/10.htm.

örgütlenmiş proleter bir grubun) yapacağına inanan Blanqui'nin görüşlerini de gerçek bir bilimsel öğreti olmadığı ve devrimi bir azınlığın yapması gerektiğini savunduğu için reddetti. Fakat Marx'ın da Blanqui'nin de asıl karşı çıktıkları ütopyacılar Owen, Fourier ve Saint-Simon değil, Louis Blanc ve ileride tanıyacağımız Willich ve Schramm gibi Marx'ın "sentimental sosyalizm" yapmakla suçladığı kişilerdir.

1844 Paris El Yazmaları

1844 yılında Marx ilk kez baba oldu. İlk kızı Jenny doğduğunda sağlığı pek iyi değildi. Bu nedenle anne Jenny kızını da alarak ailesinin yanına Trier'e gitti. Bu dönemde Marx, Smith, Ricardo ve Mill gibi klasik ekonomistlerin eserlerini incelemeye başladı. Ütopik komünizm ve Hegel üzerine yaptığı okumalara ve düşüncelerine, bu ekonomistleri okurken tuttuğu notları da ekleyerek *1844 El Yazmaları* ya da *Paris El Yazmaları* olarak bilinen metinleri yazdı.

Paris El Yazmaları 1930'ların başına kadar yayımlanmadı. Eksikleri olan Rusça bir versiyon 1927'de Moskova'da yayımlandı. İlk eksiksiz ve Almanca edisyon 1932'de Berlin'de Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü'nden David Riazanov tarafından *Karl Marx, Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe*'de, *"Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları"* başlığı altında yayımladı.

Marksist hümanistler Marx'ın temel kaygısının insanların yeteneklerini sonuna kadar geliştirebilmeleri ve kullanabilmeleri olduğunu savunurlar ve bu görüşlerine dayanak sağladığı için Marksist hümanistler *1844 El Yazmaları*'nı kaynakça olarak kullanmayı ve göstermeyi severler.

Öte yandan Louis Althusser'in başını çektiği bir grup Marx yorumcusu, Marx'ın erken dönem yazıları ile düşüncelerinin Hegel etkisinden uzaklaşmış olduğunu iddia ettikleri olgunlaşmış şekli arasında net bir ayırım yaparlar. Bu yorumun dayanaklarından biri, ileride göreceğimiz gibi, Marx'ın *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ünde Engels'le *Alman İdeolojisi*'ni "eski

felsefi vicdanlarıyla hesaplaşmak için" yazdıklarını belirtmesidir. Althusser Marx'ın eserlerini "Hegel'in etkisi altında yazılmış olanlar" ve "bilimsel olanlar" şeklinde ikiye ayırmıştır. Althusser ve savunucularının görüşüne göre Marx *Alman İdeolojisi*'nden itibaren tarih bilimi yapmaya başlamıştır. Ayrıca, yine bu görüşe göre, tarih öznesiz bir süreçtir; Marx hümanist değildir, çünkü hümanizm bir ideolojidir. Althusser'in Marx yorumuna *Alman İdeolojisi*'ne geldiğimizde daha ayrıntılı bir şekilde değineceğim. Bu noktada yalnızca günümüzde birçok Marx uzmanının, Marx yazınının dikkatli bir değerlendirmesinin "epistemolojik kopuş" tezini değil, Marx'ın erken ve geç bütün yazıları arasında bir sürekliliğin bulunduğu görüşünü destekler nitelikte olduğu konusunda hemfikir olduğunu belirtmek isterim. Marx'ın 1950'li yıllarda yazdığı notlardan oluşan *Grundrisse*'nin dikkatli (hatta üstünkörü) bir incelemesinin Hegel'in Marx üzerindeki etkisinin *Alman İdeolojisi*'nin yazılmasından çok sonra da devam ettiğini yadsınamaz bir şekilde göstermesi Althusser'in bu savına karşı en temel argümandır.[141]

Paris El Yazmaları, Marx'ın bütün hayatı boyunca sürdürdüğü çalışmaların çıkış noktası, daha sonra *Kapital*'de ve *Grundrisse*'de daha detaylı ve derinlemesine tekrar tekrar ele aldığı konuların ve geliştirdiği düşüncelerin embriyonik bir izdüşümüydü. Bu saptamayı Marx'ın bu el yazmalarına yazdığı "Önsöz"le temellendirebiliriz. "Önsöz"de Marx, *Deutsche Französiche Jahrbücher*'de "Hegel'in Hukuk Felsefesi'ne Eleştiri'ye Katkı. Giriş"i yazdığında "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin bir eleştirisi şeklinde, hukukun ve politika biliminin" bir eleştirisini yapmayı amaçladığını, fakat bu yazıyı hazırlarken, konusu kurgusal (spekülatif) felsefe (Hegel) olan bir eleştiriyi, diğer konularla (hukuk, siyaset, ekonomi) karıştırmanın da "keyfi bir sistemleştirme" görüntüsüne büreneceğini ve yetersiz kalacağını fark ettiğini söyler. Bu nedenle

141 Bu argüman karşısında Althusser gerçek Marx'ın daha da sonra ancak *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nden sonra ortaya çıktığını iddia etmek zorunda kalmıştır. Poster'in iğneleyici bir şekilde belirttiği gibi, Althusser'e sorarsanız, Marx hayatının çok büyük bir bölümünde "genç" kalmıştır (Poster, 399).

Marx bu konuları ayrı ayrı kitapçıklar halinde ele almaya karar vermişti.[142] Bu anlamda, ileride göreceğimiz gibi, yine tamamlanmamış ve ancak 1939'da gün ışığına çıkarılmış olan *Grundrisse* de aynı çalışmanın devamıdır. Marx aslında bu projenin sadece ilk adımını tamamlayabilmiştir: *Kapital.*

Lukács bu el yazmalarının önemini şöyle ifade eder:

> *"Felsefe tarihinde ilk kez, ekonominin kategorileri, insan yaşamının üretimi ve yeniden üretimi olarak karşımıza çıkar ve böylelikle, sosyal varlığı ontolojik olarak maddi bir temelde betimlememizi sağlar."*[143]

Paris El Yazmaları 3 kümeden oluşur. Birinci el yazması, ücret, sermayenin kârı, toprak rantı ve yabancılaşmış emek üzerinedir. İkinci el yazmasından geriye sadece sermaye ve emek ilişkisi üzerine 4 sayfa kalmıştır. Özel mülkiyet, emek ve komünizm üzerine olan üçüncü el yazması ise Marx'ın kapitalizm eleştirisiyle sınırlı kalmayıp, komünist toplumu nasıl tasavvur ettiğine dair kimi düşüncelerini de içeren sayılı metinlerden olduğu için önemlidir. Son olarak, Hegel'in *Görüngübilimi*'nin özetlenerek eleştirildiği bir bölüm vardır.

Yabancılaşmış Emek

1844 El Yazmaları ve özellikle de burada geliştirilen yabancılaşmış emek tanımı, Marx'ın felsefesinin Hegel ile bağının en açık şekilde görüldüğü metinlerden biridir. Marx burada Hegel'in felsefesinin idealist temellerini eleştirerek diyalektiği daha doğalcı temeller üzerinden anlamlandırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken, Hegel'deki yabancılaşma kavramını kısmen eleştirirken kısmen de benimsemiştir. Hegel gibi tüm fiziksel gerçekliği Tin'in kendine yabancılaşmış hali olarak almak yerine, insanın da doğanın

142 Marx, *1844 El Yazmaları*, "Önsöz", s. 11.
143 Lukács, *Marx's Basic Ontological Principles*, s. 5, kendi çevirim.

da özünde maddesel olduğunu savunmuştur. Ancak kapitalist toplumda insanın kendi fiziksel –nesnel– güçlerine yabancılaştığını öne sürerek Hegel'in "yabancılaşma" temasını farklı bir düzlemde işlemeye devam etmiştir. Marx'a göre yabancılaşma, Tin'in ideal bir düzlemde kendine dönmesi ile değil, özel mülkiyetin ve kapitalist üretim ilişkilerinin aşılması ve komünist bir topluma geçilmesi ile ortadan kalkacaktır.

Aslında yabancılaşma sorununun ilk etapta Hegel'in felsefesinde yer alan şekliyle ifade edilişi, Aydınlanma düşüncesine ve daha genel olarak moderniteye özgü bir sorunun saptanması olarak da okunabilir. Çünkü Aydınlanma'nın özne-nesne ikiciliği aslında nesnelliğin yabancılaşmış görünümünün bir ifadesidir.[144] Felsefe tarihine daha geniş bir açıdan baktığımızda Aydınlanma ikiciliğinin olgular ile değerler arasındaki kopukluğu perçinlediğini, kendini doğayla bütünlük içinde hissedemeyen, bu anlamda yaşamsal bağlamını kaybeden bir insanlık durumunu yansıttığını görürüz. Aydınlanma'nın *öznellik ilkesi*, "düşünceyi nesnelliği yönlendirebilen ve kendini ondan soyutlayabilen mutlak çıkış noktası" olarak alır (ki Aydınlanma düşüncesinin "insan merkezli olmayan mekanik doğa anlayışı bu nesnelliği daha da yönlendirilebilir kılar").[145] Öte yandan, bilimsel yönteme bağlı kalınacaksa, insanın kendisi de bu nesnelliğe tabi tutulacaktır. Böylece insanı özgürleştireceği sanılan öznellik ilkesinin, aksine "insanın dünyayı kontrol etmek için kullanmaya çalıştığı nedensellik yapılarını insanın kendisine de uygulamasını" da beraberinde getirdiği görülür.[146]

Hegel'in diyalektik yöntemle bu sorunlara çözüm getirmeye çalıştığı ve *1844 El Yazmaları*'nda Marx'ın da aynı soruya cevap aradığı söylenebilir: "İnsan nasıl hem doğayla bir bütün olup hem de kendi özgüllüğünü ve özgürlüğünü elinde tutabilir?"[147]

144 Parkan, Mastır tezi, s. 4.
145 *A.g.e.*, s. 5.
146 *A.g.e.*, s. 5.
147 *A.g.e.*, s. 5.

Hegel çözümü nesnelliğin özünün nesneyle diyalektik bir ilişki içinde olan ama çıkış noktası olarak onu önceleyen ve onu kendi iç çelişkilerinden doğuran bir öznellikte olduğunu öne sürmekte bulur. Marx ise Hegel'e oranla çok daha doğalcı kalır: nesnelliğin öznellikten bağımsız olarak var olduğunu ve insanın özünde nesnel bir varlık olduğunu savunur. Bu yüzden Marx, diyalektik akışı sağlayan etkinliği Hegel diyalektiğinde olduğu gibi, Marx'a göre fazla "soyut" kalan "Tin'in saf etkinliği" olarak değil, insanın "nesnel etkinliği" olarak kavramaya çalışır. İleride de göreceğimiz gibi, Marx'ın daha ileri yıllardaki çalışmalarında (*Alman İdeolojisi, Kapital* vb.) bu "nesnel etkinliğin" insan etkinliği olarak kalıp kalmadığı, yapısal ve mekanik bir "etkinlik" mi "insan etkinliği" mi olduğu sorusu, Marx yorumcuları arasındaki temel tartışma konularından biri haline gelmiştir. Ama şurası kesindir ki, eğer öznelerden bağımsız yapısal bir etkinlik söz konusu olacaksa az önce anlamlandırdığımız şekliyle yabancılaşma sorunu çözümsüz kalmış olur.

Marx, Hegel'e karşı kendi duruşunu "doğalcılık" ve "insancılık" olarak tanımlar ve materyalizmden de idealizmden de ayırarak "ikisinin birleştirici hakikati"nin bu duruş olduğunu savunur: "Burada, tutarlı doğalcılığın ve insancılığın, idealizm ve maddecilikten nasıl ayrıldığını, aynı zamanda her ikisinin birleştirici doğrusunu meydana getirdiğini görüyoruz."[148] Bu bağlamda "yabancılaşma" (*Entfremdung*) kelimesini Hegel'in felsefesinde sanki "yabancılaşma" ile eşanlamlıymış gibi duran "nesneleştirme" / "nesnelleştirme" (*Vergegenständlichung*) ve "dışavurma" / "dışlaştırma" (*Entäußerung*) kelimelerinden ayırarak kullanmaya özen gösterir.

Marx'ın kullandığı anlamda "yabancılaşma" genel olarak insanların üretim süreçlerinin onların kontrolünden çıkması ve onlara karşı düşmanca bir güç haline gelmesidir. Marx, *El Yazmaları*'nda yabancılaşmayı dört şekli ile ele alarak inceler: 1) nesneye yabancılaşma, 2) üretim sürecine yabancılaşma;

148 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 168.

3) türsel varlık olarak insana yabancılaşma 4) diğer insanlara yabancılaşma.

1) *Nesneye yabancılaşma*: "Nesne" ile Marx hem doğayı hem de insanın kendi güçlerini nesnelleştirmesi yolu ile ortaya konan somut ürünleri kasteder. Kapitalist toplumda işçi doğaya da kendi ürettiği ürüne de yabancılaşmaktadır.

Doğaya yabancılaşmayı açıklarken Marx doğanın iki ayrı anlamda işçinin yaşam kaynağı olduğunu belirtir:[149] 1) Doğa olmadan işçi hiçbir şey üretemez. Emeğin üzerinde eyleyeceği, şekillendireceği nesneler olmadan emek var olamaz. Yani doğa emeğin var olma koşuludur. 2) Doğa yalnızca emeğin var olması için değil, emekçinin var olması için de bir araçtır; yani işçi biyolojik bir varlık olduğu için de doğaya muhtaçtır.

Marx'ın doğanın "emeğin ve emekçinin yaşam kaynağı oluşu"na yüklediği iki farklı anlam, onun "işçi"yi de iki farklı şekilde anladığına işaret etmektedir. İkinci –daha kısıtlı olan– anlam işçiyi sadece fiziksel bir organizma olarak ele alırken, birinci anlam, işçiyi fiziksel bedeni ile değil, bir eylem olarak emeğin, yaratıcılığın ve üretkenliğin ta kendisi ile özdeşleştirmektedir. Böylelikle Marx ileride *Kapital*'de yaptığı "emek" ve "emek gücü" ayrımının ilk sinyallerini de vermektedir.

Kapitalizmde işçi üretim araçlarından (toprak, makine vb.) yoksun olduğu ve ancak emek gücünü satarak emeğini doğayla ve diğer nesnelerle birleştirme şansına sahip olduğu için doğaya ve nesnelliğe yabancılaşmıştır. İşçinin kendini bu durumda bulmasının tarihsel koşulları ve nedenleri ileride göreceğimiz *Alman İdeolojisi*'nde ve *Kapital*'de daha ayrıntılı olarak açıklanmıştır. "Gene de," Marx'ın dediği gibi, "bir nokta apaçık ortada: doğa bir yanda para ya da meta sahibi, öte yanda emek-gücünden başka bir şeyi olmayan insanlar üretmiyor. Bu ilişkinin doğal bir temeli olmadığı gibi, bütün tarihsel dönemler için ortak toplumsal bir yanı da yoktur."[150]

149 *A.g.e.*, s. 167-168.
150 Marx, *Kapital*, s. 172.

Marx emeğin nesnelleşmiş şekli olarak ürüne yabancılaşmayı açıklarken de *Kapital*'deki artı-değerin sömürüsü teziyle süreklilik teşkil edebilecek bir şekilde işçinin ne kadar zenginlik üretirse o kadar yoksullaştığına dikkat çeker. Emeğin ürettiği nesnenin, işçinin karşısına, işçinin satın alacak maddi gücünün olmadığı ve hatta kendi ürünü olarak tanıyamadığı bir şey olarak çıkmasını eleştirirken Marx, yabancılaşmanın ikinci şekline, üretim sürecine yabancılaşmaya da işaret eder.

2) *Üretim sürecine yabancılaşma:* Marx'ın daha sonra *Kapital*'de de daha detaylı bir şekilde açıkladığı gibi, kapitalizmde makineleşme ile beraber işbölümü, farklı ürünler üreten ve daha sonra bunları pazarda değiştokuş eden insanlar arasındaki işbölümünden daha farklı bir boyut kazanır. Artık bir ürünün üretilmesi sürecinin de küçük parçalara bölünmesi ve böylelikle işçinin tekrar tekrar aynı detay üzerinde çalışırken makinenin bir parçası haline gelmesi ve bir bütün olarak tasarlanan ürünle bağını kaybetmesi söz konusudur. Birinci yabancılaşma türünde (nesneye/ürüne yabancılaşma) belirtildiği gibi, işçi üretiminde rol aldığı bir ürünü pazarda gördüğünde, kendi ürettiği bir şey olarak algılayamaz hale gelmektedir. Bunun nedeni de üretim işbölümü içerisinde yapıldığı halde, bu üretim sürecinin ve işbölümünün tasarlanmasının, neyin, ne kadar, nasıl üretileceğinin belirlenmesinin tamamen özel (yani kendi hesabına hareket eden ve karar veren) bireyler tarafından gerçekleştiriliyor olması, işçinin müdahil edildiği üretim süreci hakkında hiçbir inisiyatifinin ya da söz hakkının bulunmamasıdır.

İşçinin üretim sürecine yabancılaşmasına yol açan yönetim şekillerine verilebilecek en uç örnek Taylorizm olarak da bilinen "Bilimsel Yönetim"dir. 1920'li yıllarda Amerikalı makine mühendisi Frederick Winslow Taylor tarafından geliştirilen Bilimsel Yönetim, yapılacak işin mümkün olduğunca küçük parçalara bölünmesi ve her işçinin, kendine tahsis edilen işi yapabileceği en verimli ve hızlı şekilde yapabilmesi için, çok yakından denet-

lenmesi ve ayrıntılı talimatlarla yönlendirilmesi gibi ilkelerin yanı sıra, bunların bir önkoşulu olarak üretime ilişkin bilginin yöneticinin elinde toplanmasını da içerir. Buna karşılık, işçinin kendine verilen talimatlara uyması ücretlendirmede ödüllendirme yolu ile sağlanmaya çalışılır.[151]

Öte yandan, işçi günde en az 8 saatini (ki Marx'ın yaşadığı dönemde bu süre günde 16 saate kadar çıkabiliyordu) bir tek detay işi tekrar tekrar yaparak geçirmek zorundadır. Bu durumda, fabrika koşulları dışında hayatını kazanmasını sağlayacak yetenekleri edinecek ya da geliştirecek vakti yoktur; bildiklerini de unutur; doğal güçleri körelir. Böylece makineye ve kapitaliste bağımlılığı ve tabiyeti artar.

Günümüzde kapitalist üretim şekillerinde ağırlığın sanayi sektöründen hizmet sektörüne doğru kayması, pazarların doyması ve fazla üretim sorunu nedeniyle talebin artırılmasının gerekmesi, bu nedenle de müşteri odaklı, pazarlara daha duyarlı üretim yöntemlerinin geliştirilmesinin gerekmesi gibi nedenlerle Fordist olarak da bilinen Taylorist üretim şekli geride bırakılmış, post-Fordist üretim şekli daha çok benimsenir hale gelmiştir. Az önce sayılan nedenlerin yanı sıra, kapitalist yöneticilerin Fordist yönetim şeklinin ve daha genel olarak kapitalizmin, Marx'ın ve Marksistlerin sözünü ettiği, işçi üzerindeki "yabancılaştırıcı" etkilerinin farkında olmaları ve "işveren/çalışan" (yani kapitalist ve proleter) arasındaki husumeti olası en düşük düzeyde tutmak istemeleri de post-Fordist yönetim şeklinin avantajlarını önplana çıkarmaktadır. Post-Fordizmin yanı sıra, işçiyi işyerinde daha verimli kılmak ve hoşnut tutmak amacıyla, kapitalistler 1930'lu ve 40'lı yıllardan beri işyerlerinde çok çeşitli yönetim stratejileri geliştirmek ve denemekte, bu amaçla yapılan sosyolojik ve psikolojik araştırmalara büyük fonlar tahsis etmektedirler. Bu yönetim stratejileri, özellikle 1980'lerden sonra, pahalı danışmanlar, eğitim programları ve "yöneticiler ve yönetici olmaya heveslenenlerden oluşan aç bir izleyici kitleye yönelik 'en çok

151 Ciulla, *The Working Life*, s. 95.

satan işletme kitapları'"[152] ile sürekli beslenen bir "gelip geçici modalar zinciri" şeklinde yaygınlaşsa da aslında hepsinin ana fikri "İnsan İlişkileri Yönetimi" başlığı altında özetlenebilir. *The Working Life* (Çalışma Hayatı) adlı kitabında Joanne Ciulla, 20. yüzyıl boyunca gelip geçen bu yönetim modalarının tarihçesini sunarken, tüm bu girişimlerin işyerinde yabancılaşma sorununu çözmek yerine nasıl daha da derinleştirdiğini başarılı bir şekilde gözler önüne serer. Ona göre artık beyaz yaka işçisinin yaşadığı yabancılaşma mavi yaka işçisinin yaşadığı yabancılaşmadan da ağır bir şekil almıştır. Mavi yaka işçisi sadece bedensel emeğini, beyaz yaka işçisi ise ruhunu satmak zorundadır. Kişilik testleriyle, hafta sonu sosyalleşmek ve kaynaşmak amacıyla yapılan "piknik"lerle, "takım ruhu"yla, Cuma akşamı "*happy hour*"larıyla, duvarlara asılı, kurum kültürünü dayatmaya çalışan posterlerle, kişisel hayatı ve beyni işgal edilen işçiler sadece bedensel emek güçlerinin değil, duygularının ve düşüncelerinin de "ticaret mantığının" güdümüne sokulmasına çaresizce tanık olmakta ve seyirci kalmaktadırlar.

Kapitalist sistemde birçok insan yaptığı işi, o işe inanmadan, sadece bir geçim aracı olarak görerek yapar; çoğu zaman ne yapmaya çalıştığının farkında, bilincinde bile değildir. Bu nedenle kendini işiyle özdeşleştiremez; işini bir kendini ifade etme aracı olarak değil, sadece hayatta kalabilmek için katlandığı bir zorunluluk olarak görür. Ne var ki işten kaçıp eve geldiğinde de kapitalizm onun yakasını bırakmaz. Aşağıda göreceğimiz nedenlerle durmaksızın ürettirmek ve tükettirmek zorunda olan kapitalist, işçiyi kendine ayırabileceği zamanda da enformasyon bombardımanına tutmaya, talep artırıcı, tükettirici reklamlar, filmler vb. ile taciz etmeye ve yönetmeye devam eder.

Üstelik Marx, Hegel'in çizgisinde giderek, üretimi, emeği insanın kendini var etme, tanımlama şekli olarak gördüğü için, insanın kendini ancak işyerinden kaçabildiği zaman özgür hissedebilmesi, üretirken özgür olmaması çok derin bir soruna işaret

152 *A.g.e.*, s. 131.

eder. Marx'ın tabiriyle "hayvansı özellikleri insanî, insanî özellikleri hayvansı olmuştur."[153] Bu cümle şu anlama gelmektedir: Üretim insanî, tüketim hayvansal olan etkinliktir. Ama kapitalizmde insan kendini üretirken değil, ancak tüketirken özgür hissedebilmektedir. Ama sadece "hissedebilmektedir"; gerçekte üretim koşullarını kontrol edemeyen insan özgür olamaz. Bu son nokta, bizi yabancılaşmanın Marx'ın tanımladığı üçüncü şekline getirir:

3) *Türsel varlık olarak kendine yabancılaşma:* Yukarıda da belirttiğim gibi Marx işçiyi fiziksel bedeninden de önce emeği ile özdeşleştirdiği için, işçinin üretim sürecine yabancılaşması kendi özüne yabancılaşması anlamına gelmektedir.

Bu noktada, Marx'ın emek ile "insan doğası" arasındaki ilişki hakkında söylediklerini anlamak ve tutarlı kılmak için iki muğlak ve tartışmalı noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi Marx'ın "insan doğası" ile ilgili görüşleri, daha doğrusu insanın sabit bir doğası olduğuna inanıp inanmadığı ile ilgili tartışmalardır. İkincisi, Marx'ın emeğe atfettiği anlam ve önemin kendi kapitalizm eleştirisi ve komünizm ütopyası ile çelişip çelişmediğidir.

İnsan Doğası

Marx'ın "insan doğası" ile ilgili görüşlerine ilişkin tartışmaların kaynağı Marx'ın felsefesinin Feuerbach'ın felsefesi ile olan ilişkisidir. *1844 El Yazmaları*'na bakılırsa, Marx bir "insan doğası"ndan bahsediyor gibi görünmektedir. Fakat bu el yazmalarında Marx insan doğasından söz ederken Feuerbach'tan aldığı "türsel varlık" kavramını kullanmaktadır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, Marx bir sene sonra yazdığı *Feuerbach Üzerine Tezler* ve Engels ile beraber yazdığı *Alman İdeolojisi*'nde kendi felsefesini Feuerbach'ınkinden uzaklaştırmıştır. İleride de göreceğimiz gibi,

153 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 79.

Marx Feuerbach'ın materyalizmini ve doğa anlayışını, doğanın insan etkinliği ile etkileşiminde tarihsel bir boyut kazandığı, bu yüzden karşımızda "salt doğa" diyebileceğimiz bir şey bulamayacağımızı göremediği için eleştirmiş ve reddetmiştir. Bu durumda, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda Feuerbach etkisi ile geliştirdiği kendi "insan doğası" anlayışını, ilerki yıllarda Feuerbach'a yönelttiği eleştirilerden sonra hâlâ savunup savunmayacağı tartışmalıdır. Bir yoruma göre, Marx *Alman İdeolojisi*'nden sonra *1844 El Yazmaları*'ndaki "türsel varlık" kavramını ve onunla ilintili olan "insan doğası" kavramını geride bırakmıştır. Olgun Marx'a göre, insanın sabit bir doğası yoktur. İnsan tarihsel bir varlıktır ve doğası içinde bulunduğu yaşam koşullarına göre şekillenir ve değişir.

Karımca Marx'ın "insan doğası" ile ilgili görüşlerine ilişkin en ikna edici okuma Isidor Walliman'ın *Yabancılaşma: Marx'ın İnsan Doğasını ve İşbölümünü Kavramsallaştırışı* başlıklı kitabında sunduğu yorumdur. Walliman, Marx'ın eserlerinde bulunan ve birbiriyle çelişkiliymiş gibi görünen iki ayrı "insan doğası" modelini "biyolojik model" ve "tarihsel model" olarak adlandırır ve bu iki modelin aslında birbiriyle çelişmediğine, aksine birbirini bütünlediğine dikkat çeker.[154]

Biyolojik model, Feuerbach ve Hegel etkisinin daha açıkça görülebildiği modeldir. Bu model insan üretimi ile hayvanın üretimi arasındaki ayrım üzerinden şekillendirilmiştir. Marx *1844 El Yazmaları*'nda da, daha sonra *Kapital*'de de insanın üretimini, insanın çalışırken bunu bilinçli bir şekilde yaptığına dikkat çekerek, hayvanın üretiminden ayırır: "Örümcek, işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yapmada pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçekte kurmadan önce, onu imgesinde kurabilmesidir."[155]

154 Walliman, *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and Division of Labor.*

155 Marx, *Kapital,* s. 181.

Marx'ın *Kapital*'de ve *El Yazmaları*'nda saptadığı, insan üretimi ile hayvan üretimi arasındaki farklar şu şekilde özetlenebilir:

- Hayvan sadece gereksinim nedeniyle üretir. İnsan *özgürce* üretir. Yani insan temel ihtiyaçlarını üretmeye zorunlu olmadığında da çalışmayı, bir şeyler üretmeyi tercih edebilir. Ve bu nedenle "artı-değer" (hayatını idame ettirebilmesi için gerekenden fazlasını) üretir.
- Hayvan ne yaptığını bilmeden, içgüdüsel olarak üretir. İnsan ise üretmek istediği şeyi önce kafasında şekillendirir ve bu düşünce ışığında nesnel dünyada bir değişiklik yapar. Yani insanın üretimi *bilinç*lidir.
- Hayvan sadece kendini tekrar tekrar üretir. İnsan ise üretirken doğayı da dönüştürür. Marx'a göre bu nedenle insanın üretimi "*evrensel*"dir.

Marx insan üretimini hayvan üretiminden ayıran bu özellikleri –bilinçli, özgür ve "evrensel" olması– birbiriyle iç içe ele alır: "Özgür, bilinçli etkinlik insanın türsel niteliğidir"[156] ve insan "evrensel *ve bu nedenle özgür* bir varlıktır"[157] der. Elbette Marx'ın 1) "türsel varlık" ifadesi ile ve 2) "insan etkinliğinin evrensel olması" ile ne kastettiğinin ve 3) neden evrenselliği özgürlük ile ilişkili olarak ele aldığının daha açık kılınması gerekmektedir.

1) Yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx, *türsel varlık* kavramını Feuerbach'dan almıştır. Feuerbach'a göre insan evrensel kavramlarla düşündüğü için bir "tür"e (insan türüne) ait olduğunun bilincindedir. Bir kedi "kedi türü"ne aittir ama bunun bilincinde değildir. İnsan ise "kendi özünü düşüncesine konu eder." Bu anlamda "türsel bir varlıktır." Bu nedenle "insan türsel bir varlıktır" cümlesinin özünü şu şekilde de aktarabiliriz: "*İnsan kendine yönelmiş bir varlıktır.*" İnsanın kendine yönelmesi hem üretimi hem de sosyal varlığı yolu ile olur. İnsan ürettiği şeyde de kendi-

156 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 81.
157 *A.g.e.*, s. 79.

sini anlamaya çalışıyordur; bir başka bilinçle ilişkiye girdiğinde de. Bu nedenle de "türsel varlık" olarak insan, *üreten* ve *sosyal* bir varlıktır.

2 ve 3) Son iki soruyu (Marx'ın insan etkinliğinin "evrensel" olması ile ne kastettiği ve neden evrenselliği özgürlüğün öncülü olarak ele aldığı) birlikte ele alacağım. Aslında bu iki sorunun cevabını görebilmek için Marx'ın düşüncelerinin Hegelyen kaynaklarını anımsamak yetecektir. Hegel'e göre Bilinç eylerken kendi ortaya koydukları ile karşı karşıya gelerek kendini kavramakta idi. Bu kendini kavrama sürecinin sosyal ve dolayısıyla evrensel boyutuna da dikkat çekmiştik. Nitekim Köle-Efendi diyalektiği üretimin ancak sosyal bir düşünce eşliğinde gerçekleşebileceği tezini içermekteydi: bir başkasının ihtiyaçlarını karşılarken kendimizi tanırız. Bu süreçte doğa insanın kendini dışa vurmasını ve bir başkasının algısına sunmasını mümkün kılan "dolayımlayıcı" işlevini görür. Yani Bilinç'in kendisi üzerine düşünmesi ve üretmesi iç içe geçmiş süreçlerdir ve bu süreçlerde öz-bilincin kökenindeki evrensellik açığa çıkar.

Hatırlarsak, Hegel'e göre bu evrensel aklın (bilincin) özü özgürlüktü. Hegel için olduğu gibi Marx için de ussallık, evrensellik ve özgürlük birbirini imleyen, hatta gerektiren kavramlardır. Yine hatırlarsak "somut özgürlük" kavramı, kendini sınırlıyor gibi görünen şeyler üzerinde düşünme ve eyleme yolu ile o şeyleri dönüştürerek kendine dönme, böylelikle evrensel bir bütünlüğe ulaşmayı içeriyordu. Marx'a göre insan nesnel bir varlık olduğu için, üretirken de kendini nesnel olarak ortaya koymak, nesnelleştirmek durumundadır. Bu nesnelleştirme (*Vergegenständlichung*) somut özgürlüğe giden yoldur. Doğayı da dönüştüren insan üretimi, bir ussallaşma, evrenselleşme ve özgürleşme süreci olmalıdır.

"Evrensel" olan aynı zamanda hem ussal hem de sosyal olandır. İnsanın doğayı dönüştürmesi bu nedenle onun etkinliğini "evrensel" kılar: İnsan doğayı dönüştürürken doğa üzerin*de* ve doğa üzerin*den* evrensel aklı gerçeklemekte, böylelikle doğayı da ussallaşma ve sosyalleşme sürecine dâhil etmektedir.

*Tarihsel model*e göre ise insan doğası sabit bir şey değildir; sürekli evrilmektedir. "İnsanlar varoluşlarını, maddi koşullarını doğayla ve başka insanlarla özgül ve tarihsel olarak değişen ilişkiler kurarak teşkil ederler."[158] Onu ancak insanın kolektif ve tarihsel üretim sürecine bakarak ve onun bütünü üzerine düşünerek anlayabiliriz.

Fakat Marx'ın *biyolojik model*indeki Hegelyen temaları açığa çıkardığımızda biyolojik modelin aslında tarihsel modelden çok da farklı olmadığını görüyoruz. İnsan üretimi kolektif bir şekilde gerçekleşmektedir. "Kolektif üretim" vurgusuna biyolojik modeldeki bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen üretimin aynı zamanda bir "kendi üzerine düşünme" olduğu altmetni eklenirse, bu "kolektif ve kendini gerçekleştirmeye ve anlamaya yönelik" üretimin tarihsel bir süreçte gerçekleşen ve tarih içinde mütemadiyen şekil değiştiren bir yapısı olduğunu görebiliriz. Bu sürekli devinen yapının belirleyici ilkesi emek ve üretim olduğuna göre de son kertede "insanın doğasını emek belirler" diyebiliriz.

4) *Diğer İnsanlara Yabancılaşma:* Marx'ın değindiği son yabancılaşma türüdür. İşçi mutsuzluğunun ve sefaletinin sebebini ararsa, karşısında doğayı ya da Tanrı'yı değil, bir başka insanı, kapitalisti bulacaktır. Kısaca, kapitalizm insanı insanın düşmanı haline getirmiştir.

Yabancılaşmamış Emek

Marx için emeğin insan doğasında oynadığı rolün önemi Marx eleştirmenlerinin dikkat çektiği ikinci çelişik ve tartışmalı durumu ortaya çıkarır. Birçok eleştirmen (örneğin Hannah Arendt) Marx'ın emeği insanın özü olarak tanımladıktan sonra, emeğin ortadan kalkacağı bir komünist ütopya tasavvur etmesinin "tutarsızlık" olduğunu öne sürmüştür.[159] Fakat bu eleştirilerin göz-

158 Ellen Wood, "150 Yıl Sonra Komünist Manifesto", s. 150.
159 Arendt, *The Human Condition*, s. 133.

den kaçırdığı nokta, Marx'ın *zorunlu emek* ile *özgür emek* arasında yaptığı ayrımdır.

Marx da Hegel gibi, özgürlüğü zorunluluk ile diyalektik bir ilişki içinde ele alsa da özgür, yabancılaşmamış emeğin fiziksel gereksinimlere mahkûm olunmadığında yani üretim zorunlu olmadığında olanaklı olduğuna inanır. Aslında yabancılaşmamış, özgür emeğin *boş zaman* etkinliklerinden, oyundan çok da bir farkı yoktur. Bu anlamda Marx'ın "özgür emek" düşüncesi, liberalizm-öncesi ekonomiye, Antik Yunan'daki "ekonomiyi boş vaktin yurttaşların kendilerini geliştirmelerinin hizmetine sokan sistem"e benzerlik gösterir.[160] Çetin Türkyılmaz burada hümanizmin önde gelen düşünürlerinden olan Petrarca'nın boş zaman (*otium*) kavramının Marx üzerindeki etkisine de dikkat çeker. Türkyılmaz "hümanizm" kelimesinin Latince kökeni *humanitas*'ın "yaratım, oluşum, teşkil etme" anlamına geldiğini; bunun ise ancak "boş zamanla ortaya çıkabileceğini" söyler.[161]

Antik Yunan'da çalışmak hep zorunlulukla yapılan bir şey olarak ve dolayısıyla özgürlüğün karşıtı olarak kavramsallaştırılmıştı ve bir lanet olarak algılanırdı. Bu algının değişmesi Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde bile henüz gerçekleşmemişti; ancak Protestan iş etiğiyle gerçekleşti. Hegel'in emeğin önemini vurgulamasında da Protestan iş etiğinin izleri bulunabilir. Bu bağlamda Hegel'in takipçisi olarak Marx'ın da emeğe yaptığı vurgunun Protestan iş etiğinin bir uzantısı, devamı olduğu gibi algı ve yorumlar mevcuttur. Marx'ın çalışmayı insan doğasını belirleyen, insanı hayvandan ayıran bir şey olarak görmesi, kendi ifadesiyle çalışmanın "yalnızca bir geçim aracı değil, yaşamsal bir gereksinim"[162] olduğunu söylemesi de bu algıları pekiştirmektedir. Marx'taki "praxis" anlayışı, kuram-kılgı birliği de çoklukla "kuramın eyleme yön vermesi" olarak anlaşılmış, bu anlamda, "Marx için aslolan eylem, çalışma, uygulamadır" gibi

160 Booth, "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism", s. 210.
161 Türkyılmaz, "Marx Bir Anti-Hümanist mi?"
162 Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 64.

bir anlayış ortaya çıkmıştır. Oysa *1844 El Yazmaları*'nın yabancılaşmamış emek üzerine olan "Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı bölümünde daha kuramsal bir *praxis* anlayışı vardır. Yani kuramın amacı, araçsal akla hizmet etmek değildir sadece. Üçüncü el yazmasında Marx, özgürleşmiş, insanîleşmiş duyuları geri felsefenin hizmetine sokar.

Komünist Ütopya

"Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı bölümde Marx, kapitalizmde emeğin yabancılaşmasını eleştirmekle kalmaz, özel mülkiyetin olmadığı komünist bir toplumda yabancılaşmamış emeğin nasıl deneyimleneceğini de betimlemeye çalışır. Marx'ın komünist bir toplumda "özgürleşmiş" olan bireyi nasıl tasavvur ettiğini anlayabilmemiz için üstünde durmamız gereken iki anahtar kavram vardır: yukarıda da sözünü ettiğimiz "türsel varlık olarak insan" anlayışı ve Marx'ın bu el yazmasında sıklıkla vurguladığı "*Wesenkräfte*" kavramı. Komünist toplumda bireyin özgürleşmesi yalnızca kişinin hayat koşullarına ve üretim sürecine egemen olması ve üretimin rasyonel ve sosyal planlama ile yapılması anlamına gelmez; aynı zamanda kişinin belirli potansiyel yeteneklerini geliştirmesi ve türsel bir varlık olarak insanın kendine has güçlerini (*Wesenkräfte*) edimselleştirebilmesi söz konusudur. Türsel bir varlık olarak insanın kendine has güçlerini edimselleştirmesi, güçlerinin sosyal güçler olarak farkına varması ve onları sosyal güçler olarak örgütlemesi anlamına da gelir. Marx'ın yukarıda sözünü ettiğimiz demokrasi anlayışı ve "*Gemeinwesen*" kavramı da tam anlamını bu bağlamda kazanacaktır.

Marx'a göre, insan nesnel ve duyumsal bir varlık olduğuna göre, insanın özüne ilişkin güçleri de nesnel ve duyumsaldır. Fakat Marx, insanın kapitalist toplumda yaşayan bizlere alabildiğine "soyut" gelen *sosyal* güçlerini de onun özüne ilişkin nesnel güçler (*Wesenkräfte*) olarak düşünmekte, yani "sosyal bir duyumsallık"tan (bize göre "soyut bir duyumsallık"tan) söz et-

mektedir. Böylelikle "insanın tekil, duyumsal varlığı ile tür olarak varlığı arasında uzlaşma"ya işaret eder.

Lenin'in de belirttiği gibi, "Marx'ın tasavvur ettiği toplumdaki insan günümüzde sokakta gördüğümüz insana pek benzemeyecektir."[163] Dolayısıyla, bu, bizlerin pek alışkın olmadığı algı ve duyumsallığı betimlemeye başlamadan önce, Marx'ın düşündüğü komünist toplumun bizler için daha anlaşılır olan yönlerini hızlıca özetlemekte yarar var:

Az önce de belirtildiği gibi, Marx'ın özgür emeği betimleyişi Antik Yunan ekonomisine benzerlik gösterir.[164] Ancak burada şu farkın dikkatten kaçırılmaması gerekir: Antik Yunan'da boş zaman köleleştirilmiş emekçi nüfus pahasına elde ediliyordu. Komünist toplumda ise bu boş zaman teknoloji sayesinde olanaklı olacak. Bu nedenle komünist toplumun olanaklı olması için gerekli olan en önemli önkoşullardan biri ekonomik kıtlığın olmaması ve bunun için de teknolojinin yeterince ilerlemiş, bilim ve bilginin daha hızlı yayılır hale gelmiş olmasıdır (bu noktalar *Alman İdeolojisi* ve *Komünist Manifesto*'da daha net bir şekilde ifade edilir).

Yine *Alman İdeolojisi*'nde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınan ve gerekçelendirilen bir diğer önemli nokta zihinsel emek ve bedensel emek ayrımının ortadan kalkmasının gerekliliğidir. Bu ayrımı işbölümünün ilk şekli olarak gören Marx, kapitalizmdeki işbölümünü gönüllü değil zorunlu olması nedeniyle eleştirir. Kapitalizm toplum üyelerine belirli işlevler yükler ve kapitalizmde kişinin sahip olduğu meslek onun kimliği haline gelir. Abram Harris'e göre tam da bu "işlev yükleme zorgusu" kapitalizmin özündeki sapkınlığı açığa çıkarır.

Komünist toplumda ise birey kendi varlık koşullarını kontrol ederek ve yönlendirerek yeteneklerini geliştirip, istediği zaman istediğini yapabilecektir. Bireysel yaratıcılığın, bireyin bütün fiziksel ve "tinsel" beceri ve yeteneklerinin özgürce gelişmesini

163 Lenin, "The State of Revolution", Burns'de s. 753, alıntılayan: Sowell, s. 122.
164 Booth, "Gone Fishing", s. 210.

olanaklı kılacak olan bu toplumda profesyonel ressamlar, balıkçılar vs. değil, resim yapmak, balığa çıkmak gibi etkinlikler olacaktır sadece.[165]

Marx, komünist düzende "dünyanın insanın özüne ait güçlerin dünyası olacağını" söyler ve insanın doğasına özgü nesnel güçler olarak şunları sayar: "görmek, duymak, koklamak, tatmak, düşünmek, farkında olmak, duyumsamak, istemek, sevmek..."[166] Burada Marx'ın, beş duyumuza ek olarak, sevgi ve istenç gibi kılgısal ve zihinsel "duyuları" da saydığını görebiliriz. Üstelik Marx dolayımsız duyu organlarına ek olarak, toplumun da sosyal bir organ olarak ortaya çıkacağını öngörür ve sosyal olan insanın duyularının sosyal olmayan insanın duyularından farklı olacağını öne sürer. Nasıl "en güzel müzik bile müzikal olmayan kulaklara bir şey ifade etmez"[167] ise aynı şekilde kapitalist toplumda da insanın duyuları ve kendine has güçleri birçok algıya kapanmış, kilitlenmiş durumdadır. Komünizm insan duyularının ve güçlerinin bu zincirlerden kurtularak özgürleşmesi olacaktır. Marx, türsel bir varlık olarak kendinin bilincine varan insanın duyularının bir dönüşüm geçireceğine inanır. Duyuları böyle bir dönüşüm geçiren insan artık dünyayı başka gözlerle görecek, o dünyaya başka ellerle dokunacaktır. "Göz artık insan gözü olmuştur."[168]

Görüldüğü gibi, Marx sadece bir sosyolog ya da ekonomistin bakış açısıyla yazmamıştır; bu tip pasajlarda inceden inceye birçok estetik ve epistemolojik temayı da işlemiştir. Hatta birçok Marx yorumcusu (Tucker, Morawski, Wessel) Marx'ın komünist kuramının temel niteliğinin estetik olduğunu savunmuşlardır. "Estetik" kelimesinin etimolojik kökenleri incelendiğinde "algıya, duyulara ilişkin" anlamına geldiğini göz önünde bulundurursak, bu savda doğruluk payı olduğu yadsınamaz. Wessel Alman idealistlerinin

165 *A.g.e.*

166 Marx'ın burada sözünü ettiği *Wesenkräfte*, Aristoteles'in *energeia* kavramına şaşırtıcı bir benzerlik gösterir.

167 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 117.

168 *A.g.e.*, s. 116.

(gerek Schiller ve Goethe gibi klasikçi olsun, gerek Schlegel, Novalis ve Schelling gibi romantik, gerekse Hegel gibi mutlak idealist) hepsinin özgürlüğü "anlak ve akıl", "doğa ve tin", "rasyonalizm ve irrasyonalizm" arasında bir sentez olarak anladıklarına dikkat çekerek, Marx'ı da bu geleneğin içine sokar. Özellikle Marx'ın bu metindeki görüşleri ile Schiller'in "oyun" kavramları arasındaki benzerlik McLellan, Wessel ve Tucker gibi yorumcuların dikkatini çekmiştir. Schiller, "doğayı duyumsal ve içgüdüsel gereksinimlerle" tini ise "etkinlik, yaratıcılık ve şekil verme içgüdüsüyle" özdeşleştirir ve "doğa ve tinin birliğini duyumsal güdülerle şekil verme güdüsünün sentezinde arar."[169] Marx da Schiller gibi insanın kendini özgürce edimselleştirişinin şekil verici ve duyumsal güdülerin birliğinde gerçekleşeceğine inanır.[170]

Marx'ın türsel bir varlık olarak insanın algısının nasıl değişeceğine ilişkin savlarının epistemolojik bir boyutu da bulunmaktadır. Marx, komünizm aşamasında "*insan* duyularının artık teorisyen olacağını" öne sürer. Bu görüş Marx'ın *praxis* kavramına yaptığı vurguyla da uyumludur. Yukarıda da belirttiğim gibi, genelde Marx'ın *praxis* anlayışı hep kuramın eyleme yön verişi olarak yorumlanmıştır. Elbette *praxis* kavramı öncelikle düşüncenin eyleme geçirici, dönüştürücü gücüne işaret eder. Fakat *praxis* aynı zamanda, Marx'ın komünizmde insan duyularının eylerken aynı zamanda "kuramcı" olacaklarını söylemesiyle de ilişkilidir. Komünizm sadece eyleme yön veren bir kuram değil, insanın duyularını, algılayış şeklini de belirleyen bir dünya görüşüdür. "İyi Hayat Kavramını Gerekçelendirmek" başlıklı makalesinde Daniel Brudney burada yine bir Feuerbach etkisi olduğuna dikkat çeker.[171] Brudney'e göre Feuerbach benzer bir görüşü Hıristiyanlık örneği üzerinden savunmuştur. Tanrı'nın varlığına salt çıkarımla varılmadığına, gerçekten inanan kişinin onu dünyada "algıladığına" dikkat çeken Brudney, Hıristiyan-

169 Wessell, "The Aesthetics of Living Form in Schiller and Marx", s. 191.
170 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 107.
171 Brudney, "Justifying a Conception of the Good Life: The Problem of the 1844 Marx", s. 367.

lığın pagan insanın duyusal şeylerle ilişkisini değiştirdiğini öne sürerek Feuerbach'ın amacının böyle bir değişim daha gerçekleştirmek olduğunu savunur.[172]

İnsanın türsel bir varlık olarak kendi bilincine varmasını, Hegel'in öz-bilince ulaşma düşüncesine benzetebiliriz. Fakat Marx ve Feuerbach bu öz-bilinci nesnel, doğalcı temellere oturtmaya çalışmış, bu nedenle nesnel olan duyuların önemini vurgulamışlardır. Feuerbach dünyanın ve kendimizin nesnelliğinin bilincine varırsak "görmenin aynı zamanda düşünmek olduğunu, duyuların da felsefenin organları olduğunu göreceğimizi" söyler.[173] Marx da bunu, duyuların ve insana özgü güçlerin özgürleşmesinin hem bu duyuların hem de dünyanın ve doğanın *insanîleşmesi* anlamına geleceğini söyleyerek ayrıntılandırır. İnsanın nesnede kendini kaybetmemesi, yani yabancılaşmamasının ancak nesnenin "insanî" bir nesne haline gelmesi ile olanaklı olduğunu söyler. Nasıl Hegel'e göre Tin nesnelleşerek kendine yabancılaştıysa, Marx'a göre de kapitalizmde insan kendi nesnelliğine yabancılaşmış durumdadır ve kendi nesnelliğini geri bulması gerekir. Bu da insanın türsel bir varlık olduğunun bilincine varması, duyularının nesnelleştiği gibi aynı zamanda sosyalleşmesi, yani doğanın insanın üzerinde kendi güçlerini, yeteneklerini ve duyularını edimselleştirebildiği bir şey ve nesnelerin insan ilişkileri arasında dolayımlayıcı rolü oynaması ile olanaklı olacaktır.

Doğa insanın "başkası için" var olma ve başkasını algılama yolu olduğu için, sözü edilen nesnelleştirme (materyalizm) doğanın "ruhsuzlaştırılması" anlamına gelmeyecektir. Tersine, insanın doğayla bağı onu o doğaya bağlı olan diğer insanlara götürecektir. *Doğa insanlar arası ilişkiye zemin olduğu için insan doğayla insanca bir bağ kurar.*[174] İnsanın zincirlerinden kurtulmuş açık algılarla duyumsadığı, insanî gözlerle baktığı doğa da böylelikle insanlaşacaktır.

172 *A.g.e.*, s. 367.
173 *A.g.e.*, s. 371.
174 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 110, s. 116.

Ancak bütün bu estetik ve epistemolojik vurgular Marx'ın asıl önemsediği noktanın gözden kaçırılmasına sebep olmamalıdır. Bütün bu sözü edilen "özgürleşme", kapitalizm, özel mülkiyet ortadan kalkmadıkça olanaklı değildir. Çünkü temel sorun özel mülkiyetin sömürücü ve dolayısıyla yabancılaştırıcı nitelikte olması değildir. Temel sorun özel mülkiyetin *zaten yabancılaşmışlığın* göstergesi olmasıdır. Marx'ın asıl vurgulamak istediği şey "sahip olma" ilişkisinin insanın nesneyle yanlış bir ilişki kurma şekli olduğudur.

Bu metinde Marx doğa ve diğer insanlarla "özel mülkiyet" anlayışı üzerinden kurulmuş olan ilişkilerden komünizme geçişin şu aşamalarda gerçekleşeceğini öngörür:

1. Birinci aşamada özel mülkiyet "evrenselleştirilecektir." Fakat Marx bu aşamanın bir ütopya olmanın aksine, kapitalizmde yaşanan yabancılaşmanın "tamamlanması ve bu şekilde sonlanması" fakat tam da bu nedenle doruk noktası olduğunu söyler. "Kaba komünizm" hasetin ve tamahkârlığın son ifadesidir. Çünkü az önce de belirttiğimiz gibi, özel mülkiyet, yabancılaşmanın sebebi değil, ifadesidir; dış dünyadaki nesnelerin (doğal kaynakların, üretim araçlarının ve ürünlerin) emeğe *dışsal* şeyler olarak algılandığına işaret eder. Bu anlamda özel mülkiyet, komünizmin birinci aşamasında halen vardır; sadece genele mal edilmiştir.[175] Dünyaya hâlâ insanîleşmemiş gözlerle, sahip olunacak bir şey olarak bakılmaktadır. "İşçi" kategorisi de henüz ortadan kalkmamıştır.

2. İkinci aşama özel mülkiyetin aşılması, insanın özünün, yaşamının, başarılarının duyumsal olarak ele geçirilmesi sürecidir.

3. Ancak bu süreç (ikinci aşama) tamamlandıktan sonra ütopik komünizme, daha doğrusu "sosyalizm"e geçilecektir (Burada "sosyalizm" ile kastedilen "sosyal devlet" değil, türsel bir varlık olarak duyularını özgürleştirmiş olan insanların, yani *sosyalleşmiş* insanların bir arada oluşudur).

175 *A.g.e.*, s. 108-111.

Engels Arkadaşlığı

1844'te, Marx *El yazmaları*'nı yazmakta iken, Engels Paris'e gelerek Marx'ı ziyaret etti. Marx ve Engels daha önce ilk kez 1842'de, Engels *Rheinische Zeitung*'u ziyaret ettiğinde karşı karşıya gelmişlerdi. Daha sonra da Engels *Deutsche Französische Jahrbücher* için yazdığı politik ekonomiyi eleştiren makalelerle Marx'ın ilgisini çekmişti.

1844'te Engels Marx'ı Paris'te ziyaret ettiğinde iki düşünür içki eşliğinde sohbet etmek üzere "Voltaire ve Diderot'nun eski bir uğrak noktası olan" *Cafe de la Regence*'a gittiler. Birbirlerine söyleyecekleri bitmek bilmedi; Marx sohbete devam etmek için Engels'i evine davet etti. "Sohbet, bol miktarda gaz ve kırmızı şarapla beslenerek on yoğun gün sürdü" ve dostluklarının ölümsüzlüğüne ant içmeleri ile sonlandı.[176]

Bütün Marx biyografları Marx ve Engels'in bazı açılardan birbirlerinin tam zıddı olduklarını, ama belki tam da bu nedenle birbirlerini mükemmel bir şekilde bütünlediklerini belirtir.[177] Bunun en önemli nedenlerinden biri Engels'in ekonomi bilgisiydi. Çünkü Marx soyut idealizmi şiddetle eleştirdiği halde kendisi de o zamanlar kapitalizm hakkında henüz pek fazla pratik bilgiye sahip değildi.[178] Bu konuda Engels'in pratik tecrübeleri Marx'ın Alman idealizmi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomisinin bir araya gelmesinden oluşan görüşlerinin tamamlayıcı halkası oldu.

Renanyalı bir fabrikatörün oğlu olan Friedrich Engels babasının Manchester'daki dokuma fabrikasında, fabrikaların işleyişini ve işçilerin yaşantılarını yakından gözleme fırsatına sahip olmuştu.[179] Muhaliflerinin kendi kendilerini ele veren ifadelerini onlara karşı kullanmaktan sonsuz bir keyif aldığını belirten Engels[180] Manchester'daki dokuma fabrikalarında yaptığı gözlem-

176 Wheen, *Karl Marx*, s. 91.
177 Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, s. 115-117; Wheen, *Karl Marx*, s. 99.
178 Wheen, *Karl Marx*, s. 99-100.
179 Heilbroner, *The Worldly Philosophers*, s. 116.
180 Wheen, *Karl Marx*, s. 99

leri *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* adlı kitabında yayımladı. Engels'in bir komisyon raporundan alıntısı şöyle:

> *"İrlandalı tüm bir aile çoğu zaman tek bir yatağa sığışıyor; bazan pis bir hasır yığınının üzerinde ve eski çuval parçalarının altında, belirsiz bir yığın olarak yatıyor ve yoksulluktan ve zaruretten ve ahlakdışı alışkanlıklardan ötürü türlü kötülüğe sapıyor. Denetmenler çoğu zaman iki odalı küçücük bir eve iki ailenin yerleştirildiğini belirlediler; aileler odalardan birinde yatıyor, ötekinde yemeklerini yiyorlardı; yalnızca bir odadan ibaret rutubetli bodrumlarda çoğu zaman birden fazla aile barınıyordu; o tek odanın ağır ve hastalıklı havası içinde on iki-on altı insanın bir arada kaldığı oluyordu. Bu verimli hastalık kaynağına bazen, evin içinde domuz veya başka hayvanların beslenmesi ya da insanı isyan ettirici türden başka rahatsızlıklar da ekleniyordu."*[181]

Marx, Engels'le çalışmaya başladıktan sonra, Genç Hegelciler'le bağlarını daha da süratle koparmaya başladı. Bu düşünsel değişim Marx ve Engels'in beraber yazdıkları ilk metinler olan *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde gözlemlenebilir.

Kutsal Aile (Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi)

Marx ve Engels'in ortak çalışmalarının tipik bir özelliği, Engels'in yazdığı kısa ve pratik metinleri, Marx'ın bilimsel ve kavramsal detaylarla ayrıntılandırarak uzun, sofistike, felsefi eserler haline getirmesidir. Örneğin 1845'te yayımlanan *Kutsal Aile*'nin aslında bir broşür olması hedefleniyordu. Engels bu broşür için kendi payına düşen 15-20 sayfayı yazıp metni Marx'a devretmişti. Marx kendi kısmını tamamladığında ise metin artık 300 sayfalık bir kitap halindeydi. Bu kitapta Marx, daha sonra düşman olduğu Proudhon'u uzun uzun metheder ve Bauer'e karşı çıkar. Ki-

181 Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, s. 117-118.

tap felsefi açıdan Marx'ın en çok ilgi gören eserlerinden değildir; ancak "Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş" başlıklı bölüm Marx uzmanlarını (özellikle Lenin'i) Marx'ın materyalizm ile ilgili görüşlerine dair ipuçları verdiği için ilgilendirmiştir.[182]

Brüksel

1845 yılında Marx'ın *Vorwärts!* dergisinde yayımlanan ve Prusya Kralı Friedrich IV. Wilhelm ile alay eden bir makalesi nedeniyle *Vorwärts!* kapatıldı ve Marx, Heine ve Ruge gibi derginin beyni olan elemanlar sınırdışı edildi (25 Ocak 1845).[183] Bundan sonra Marx ancak her türlü siyasi etkinlikten uzak duracağına söz veren bir belge imzalayarak Belçika'da kalma izni alabildi. 2 Şubat 1845'te Brüksel'e yerleşti.[184] Ayrıca Prusya polisi Marx'ın iade edilmesini istediği için de Aralık 1845'te Prusya vatandaşlığından ayrıldı. Marx'ın ikinci kızı Laura bu dönemde doğdu. Eşi Jenny'nin annesi, günümüzde dahi Marx ile ilgili birçok magazinel dedikodunun konusu haline gelmiş olan hizmetçileri Helene Demuth'u Jenny'ye yardımcı olması için Marx ailesinin yanına gönderdi.

Marx Paris'ten ayrılırken Karl Leske ile *Ekonominin ve Politikanın Bir Eleştirisi* başlıklı bir kitap yazmak için sözleşme imzalamıştı ve bu kitap için 1500 frank avans almıştı. Bu nedenle Brüksel yılları tüm hayatı boyunca ciddi maddi sıkıntılar çekmiş olan Marx ailesinin en mutlu yıllarıydı.[185] Ne var ki kitabın 1845 yılının yaz mevsiminde hazır olması gerekiyordu; ama söz konusu kitap *Kapital*'e dönüştü. Leske ile imzalanan sözleşme iptal oldu ve "talihsiz adam 1871'de hâlâ parasını geri almaya çalışıyordu."[186]

O sıralar Engels de İngiliz toplumunun tarihi üzerine bir kitap yazmak istiyordu. Bu nedenle Marx ve Engels 1845 yılı

182 *Kutsal Aile*, s. 168-178. Lenin bu bölümün "kitabın en değerli parçası" olduğunu söylemiştir.
183 Wheen, *Karl Marx*, s. 106.
184 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 119.
185 *A.g.e.*, s. 130.
186 Singer, *Marx, A Very Short Introduction*, s. 7.

içerisinde düşündükleri kitapları yazmak üzere araştırma yapmak amacıyla İngiltere'ye 6 haftalık bir yolculuğa çıktılar. Bu yolculuk sırasında Marx Manchester'daki *Old Chetham Library*'de Petty, Tooke, Cooper gibi ekonomistlerin eserlerini okudu. Ayrıca bu yolculuk sırasında birkaç gün Londra'da kalarak dünyadaki ilk işçi sınıfı hareketi olan Çartistlerin lideri ve işçi sınıfı gazetesi *The Northern Star*'ın (Kuzey Yıldızı) editörü George Julian Harney ile tanıştılar.[187] Engels Marx'ı Londra'daki Alman işçilerin örgütlerinin liderleriyle de tanıştırdı. Uluslararası demokratik bir birlik kurmak ümidiyle çeşitli grupların toplantılarına katıldılar. Marx pratik alandaki ilk girişimlerinin şekillendiği bu dönemde *Feuerbach Üzerine Tezler*'i yazdı.

Alman İdeolojisi ve *Feuerbach Üzerine Tezler*

Marx ve Engels'in 1845-46 yıllarında beraber yazdıkları *Alman İdeolojisi* de Marx'ın yaşadığı dönemde yayımlanmamıştır. Zaten Marx kendisi "farelerin kemirgen eleştirisine terk etmiş" oldukları bu kitabı yazmalarının asıl amacının sadece bir "öz-tasfiye" –"eski felsefi vicdanlarıyla hesaplaşmayı tamamlamak"– olduğunu söyler.[188] 1932 yılında Moskova'daki *Marx-Engels Enstitüsü* tarafından yayımlanan bu kitapta Marx, yazında "tarihsel materyalizm" olarak sözü edilen "materyalist tarih anlayışını" geliştirmiştir.

Feuerbach Üzerine Tezler

Marx, bu tezlerde ilk kez o zamana dek hep övgüyle söz etmiş olduğu Feuerbach'a karşı da eleştirel bir duruş alarak "eski felsefi vicdanıyla hesaplaşma" işini tamamlamış oldu. Feuerbach'ın materyalizmini eleştirirken, klasik materyalizmden farklı olarak kendi tarihsel materyalizm anlayışının ana hatlarını ortaya

187 Mclellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 133.
188 Marx, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, Önsöz.

koymaya başladı. Bu anlamda *Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi*'nin bir taslağı olarak nitelendirilebilir.

Birinci tezde Marx, mevcut materyalist kuramların temel eksikliğinin gerçekliği sadece üzerine düşünülecek bir nesne olarak görmesi ve nesneyi öznellikle ilişkisi içerisinde ele almaması olduğunu öne sürer. Bu nedenle mevcut materyalist kuramlar gerçekliğin *dinamik* yapısını kavrayamamışlardır. Marx 1. tezde bu dinamik yapıyı kavrama işini idealizmin yaptığını söylerken herhalde Hegel'in diyalektiğini kastetmektedir.

Marx *Alman İdeolojisi*'nde de kendi materyalizm anlayışını klasik materyalizmden ayırmaya devam eder. Feuerbach'ı keskin bir eleştiriye tabi tuttuğu bir pasajda, Feuerbach'ın materyalizmini ve duyulardan elde edilen bilgiye yaptığı vurguyu masaya yatırarak, klasik materyalizme ve ampirizme karşı çıkar. Doğayı ve doğabilimlerini tarihten bağımsız konular olarak ele alan klasik materyalizmin ve ampirizmin aksine, Marx "yalın doğa" diye bir şey olmadığının farkındadır. Doğa ile insan karşılıklı ilişki içinde olduğu ve tarih boyunca insanların üretimsel etkinlikleri doğayı dönüştürmüş olduğu için, doğanın da tarihsel bir bağlam içinde bulunduğunu görmezden gelemeyiz:

> *"Herkes bilir ki, kiraz ağacı, hemen bütün meyve ağaçları gibi, yalnızca birkaç yüzyıl önce* ticaret *yoluyla bizim enlemimize nakledilmiş ve belirli bir toplumun, belirli bir çağdaki bu eylemi sayesindedir ki kiraz ağacı Feuerbach için 'duyumsal kesinlik' haline gelmiştir."*[189]

Marx, gerçekliğin özne-nesne etkileşimi ışığında ele alınması gerektiğini vurgularken *praxis* felsefesinin temel noktalarını da belirlemiş olur. 1., 2., 5., 8., 9. tezlerde tekrar tekrar yapılan *praxis* vurgusu 11. tezde en meşhur ve en çok alıntılanan ifadesini bulur: *"Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde* yorumladılar; *sorun onu değiştirmektir."* Bu tez Marx'ın Highgate'deki mezar taşında yazılıdır.

189 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 50.

Feuerbach Üzerine Tezler'de Marx, özneden ve öznellikten bahsetmekle beraber, kendi öznellik anlayışını daha sonraki yazılarında sıklıkla eleştirdiği "soyut birey" anlayışından ayırır. Böylelikle klasik materyalizmden farklı olan kendi materyalizm anlayışını yalnızca tarihselliğin değil sosyalliğin de öneminin altını çizerek belirler. 6., 7., 8., 9. ve 10. tezlerde insanın özünün tekil bireylerde barınan bir "soyutlama" değil "toplumsal ilişkiler bütünü" olduğunu vurgular.

Marx'ın bu tezlerde yaptığı Feuerbach eleştirileri ve geleneksel özne anlayışının eleştirisi, Althusser'in "kopuş tezi"ne ve yapısalcılığına dayanak sağlamıştır.

Marx ve Materyalizm

Marx'ın kendisi ne "diyalektik materyalizm" ne de "tarihsel materyalizm" ifadelerini kullanmamıştır. *Alman İdeolojisi*'nde "materyalist [bir] tarih anlayışı"ndan söz eder sadece. Yine de bu anlayışa "tarihsel materyalizm" adını vermenin sıkıntılı bir tarafı yok gibi görünmektedir. Öte yandan Marx'ın felsefesini "diyalektik materyalizm" olarak anılan ontoloji (ya da dünya görüşü) ile bir tutmanın son derece yanıltıcı olduğunun altı çizilmelidir. Marx'ın "mistik kabuğunu" sorunlu bulmakla beraber özünü benimsemiş olduğunu öne sürdüğü[190] Hegelyen diyalektiği, "diyalektik materyalizm"e dönüştürmeye çalışmak oldukça sıkıntılı olacaktır; çünkü Hegel'in diyalektiği, "madde" ve "ruh" gibi geleneksel ontolojik kategorileri kökünden sorgulayarak bu iki kategori arasındaki ikiciliği aşmaya yöneliktir.

Engels'in, *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalektiği* gibi eserlerde materyalist bir diyalektik anlayışı geliştirmeye çalışırken, "diyalektik materyalizm" ekolünün yolunu yaptığı söylenebilir. Fakat *Anti-Dühring*, Engels'in yazdığı eserlerin ne ölçüde Marx'ın görüşlerini yansıtıyor olarak algılanabileceği konusunda, Marx uzmanları arasında en tartışmalı olan eserlerden biridir. Bu eserde Engels ekonomi ve doğa felsefesi konularını da ele almış, ancak

190 Marx, "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", *Kapital*, c. 1., s. 26.

bu eserdeki savların "doğabilimlerinin sorunları ve bulgularıyla bağdaşmadığı gitgide anlaşıldıkça," *Anti-Dühring* sıklıkla eleştirilen ve Marksizm adına kötü bir referans teşkil ettiğine inanılan bir metin haline gelmiştir.[191] Georg Lukàcs, 1923'te yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında Engels'in "doğanın diyalektiği" düşüncesine ve Buharin'in mekanik düşüncelerine karşı çıkarak "Marx'ın eserlerinin ve özellikle *Kapital*'in Hegelyen kökenlerine dikkat çekmiştir."[192] Karl Korsch da *Komünizm ve Felsefe* adlı kitabında benzer bir duruş almıştır.

Alman İdeolojisi'nin kendisine odaklanırsak, burada "materyalist tarih anlayışı" derken sözü edilen "materyalizm," "madde" kavramı üzerine derin felsefi-ontolojik kuramlar içeren, varlığın özü ile ilgili metafizik tartışmalara yönelen bir materyalizm değildir; daha çok *yöntemsel* nedenlerle "materyalist" addedilebilecek bir duruş söz konusudur. Çünkü Marx burada, "çıkış noktası" konusunda Hegel'e yönelttiği eleştiriler doğrultusunda, kendisi, çıkış noktası olarak, tarihsel koşullar ve sosyal ilişkiler içerisinde yaşamını üretmeye ve sürdürmeye çalışan tikel bireyleri almaktadır. Ayrıca burada, kabaca, "bütün felsefi ve ideolojik konu ve sorunların tarihsel üretim süreçleri ışığında anlaşılacağı"[193] gibi bir tezin savunulduğu ve çeşitli olguların açıklanmasında bu tezin yöntem olarak uygulandığı söylenebilir.

Genelde bu tez daha da kabaca, "ekonomik altyapı üstyapıyı (din, devlet, hukuk, ideoloji, felsefe vb.) belirler" şeklinde formüle edilir. Bu savın en az ve öz açıklaması Marx'ın 1859 yılında yayımlanan *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde bulunduğu için, burada, tarihsel sırayı bozarak, tarihsel materyalizmin anahatlarını özetlerken kaynak olarak bu "Önsöz"e de dayanacağım. Kısaca, "altyapı" üretim faaliyetini, onun tarih boyunca evrilen şekillerini ve üretim ilişkilerini imler. "Üstyapı" ise bu üretim ilişkilerine karşılık gelen siyasi ve hukuksal yapıyı

191 Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, s. 99-100, s. 114.
192 Cyril Smith, *Marx at The Millenium*.
193 Roseberry, "Marx and Anthropology", s. 27.

ve bu siyasi ve hukuksal yapıya karşılık gelen "sosyal bilinç" biçimlerini imler. Yani "insanların bilinçleri varlıklarını değil, sosyal varlıkları bilinçlerini belirler."[194] Üstyapı üretim ilişkilerine (yani kimin üretim araçlarına sahip olduğuna göre) belirlenir.

Fakat bu yapılar statik değildir. İnsanların toplu halde üretme şekilleri ve evrilerek gelişen üretim araçları "üretici güçleri" oluşturur ve bu üretici güçler sürekli devinim halindedir. Bu devinim ve gelişim sürecinin belirli evrelerinde üretici güçler ve üretim ilişkileri birbiriyle çatışır; yani altyapı kendi içinde bir çelişkiyi doğurur. Bu durumda üretim ilişkileri üzerinden temellenmiş olan üstyapının değişmesi gerekir. Çünkü üretim ilişkilerini belirleyen şey üretim araçlarına hâkimiyet meselesidir; üretim araçlarına sahip olanlar ise bu mülkiyetlerini korumak için hukuğu ve üstyapının diğer öğelerini belirlerler. Ama bir noktadan sonra üretici güçlerin iç dinamiğine hâkim kalamayarak alaşağı edilirler. Örneğin, feodal ilişkiler buhar makinesinin verimli kullanılmasına engel olur. Buhar makinesi "toprağa bağlı serfler yerine" fabrikalarda bir araya getirilebilen "özgür" işçiler gerektirir. Bu nedenle "feodal ilişkiler çöker."[195]

Marx *Önsöz*'de açıkça toplumsal değişimlerin her zaman materyal üretim koşullarının değişimi üzerinden anlaşılması ve açıklanması gerektiğini ve bu maddi değişimlerin "doğabilimlerinin kesinliğinde" belirlenebileceğini öne sürer. "Böyle bir dönüşüm dönemini bilinci üzerinden yargılayamayız; tersine bu bilinç materyal yaşamın çelişkileriyle açıklanmalı."[196]

Alman İdeolojisi'nde Yöntem ve Epistemoloji

Öncelikle Marx'ın materyalist yöntemini, bir "çıkış noktası" meselesi olarak, Descartes gibi bir Aydınlanma düşünürünün "şüpheci yöntemi" ile karşılaştırmak faydalı olacaktır. Descartes, mutlak bilgi arayışı peşinde, *epistemolojik temelciliği* savunmuştu. Bilim ve özellikle astronomi alanında Kopernikus, Galileo gibi

194 Marx, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, Önsöz.
195 Singer, *Marx, A Very Short Introduction*, s. 49.
196 Marx, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*, Önsöz.

bilim insanlarınca kaydedilen şaşırtıcı ilerlemeler ve bunlara rağmen Aristocu bir kozmos anlayışını savunan kilise ile bilim insanlarının arasındaki gerilim karşısında, Descartes hakikat ile görüntü arasındaki derin uçurumu fark etmiş ve bu uçuruma rağmen mutlak bilginin olanaklı olup olmadığını araştırmıştı. Bunun için, doğruluğu "şüphe götürmez" olmayan, doğruluğundan herhangi bir şekilde şüphe edebileceği her inanışa "yanlış" muamelesi yapmaya karar vermişti. "Şüphe yöntemi" olarak bilinen bu yöntemi kullanırken de Descartes, tek tek her inanışı bu yönteme tabi tutarak ele almanın pratik olanaksızlığı nedeniyle, onun yerine bütün bilgi iddialarının temelinde yatan inanışlara, yani bilginin kaynaklarına yönelmişti. Böylelikle sadece bütün duyularından değil, aklın ta kendisinden (matematiksel ve mantıksal önermelerde bulunan saf akıldan) bile şüphe etmişti.

Fakat Descartes bu yöntemle mutlak bilgi arama yoluna koyulduğu *Meditasyonlar*ına aslında şöyle başlar:

> *"Bugün, önümdeki plana uygun olarak, zihnimi her türlü kaygıdan arındırdığım ve kendime huzurlu bir köşede boş zaman ayırdığım için, (ve beni heyecanlandıran tutkuların yokluğundan memnunum) sonunda, bütün önceki düşüncelerimin külliyen altüst oluşu üzerine düşünebilirim."*[197]

Yani Descartes, farkına varmadan da olsa, felsefe yapmak için önce bedensel ihtiyaçlarını ve tutkularını ortadan kaldırmış olması gerektiğini varsaymıştır ve her türlü varsayımı katı bir şüphecilik yöntemiyle sınarken bilginin bedenden soyutlanmış bir zihin aracılığıyla aranabileceği varsayımını sorgulamayı ihmal etmiştir.

Hegel'in ana çizgilerini *Görüngübilim*'in "Giriş" bölümünde belirlediği *eleştirel kuram* ise, modern felsefenin "bilgi sorunu"nu formüle edişini (yani bir görüşün "bilgi" sayılabilmesi için gerekli koşulları temelci bir anlayışla sağlamaya çalışmasını) reddeder. Hegel'e göre aklı kullanarak aklın kendisini sorgulamak anlamlı

197 Descartes, *Meditations on First Philosophy*, s. 16.

değildir ve temelci yaklaşım bizi bir kısır döngüye götürecektir. Kartezyen epistemolojinin yol açtığı "kısır döngü"ye karşı, Ken Westphal *Hegel'in Epistemolojik Gerçekçiliği* adlı kitabında, Hegel'in epistemolojisini "doğurgan döngü" ifadesini kullanarak tanımlar. Hegel'e göre, belli bir bilgi anlayışıyla yola çıkan bir bilinç formu, o yolda kendi yetersizliğiyle, çelişkileriyle karşılaştığında, kendi kendini düzelterek daha yüksek, daha yeterli, daha kapsayıcı bir bilinç şekline dönüşür. Yani Hegel bilgi sorununun çözümünü halihazırda kabul edilmiş olan, meşru sayılan bilgiyi "*doğurgan bir döngü* içinde değerlendirmek"te bulmuştur. Hegel'in bu yönteminin etkisini William James ve John Dewey gibi pragmatistlerin "doğruluk" kuramında da görebiliriz.

Marx, Hegel'in bu anti-temelci yöntemini büyük ölçüde benimsemiştir. Az önce belirttiğim gibi Marx, Hegel'in yöntemini "çıkış noktası"yla ilgili nedenlerle eleştirir; fakat Hegel'in modern epistemolojiyi eleştirirken sunduğu yöntemsel araçları (daha sonra Frankfurt Okulu düşünürlerinin de benimsediği eleştirel kuramı) büyük ölçüde benimser. Marx'ın materyalist tarih anlayışında, Hegel'deki "bir dizgenin, kendini kendi içsel kriterleriyle değerlendirip, çelişkilere rastladıkça kendi içinde yeniden düzenlemeler yaparak ilerlemesi" düşüncesini, materyalist/üretim odaklı bir zeminde yeniden buluruz.

Marx'ın da Hegel'in de hemfikir oldukları çıkış noktası şudur: günlük yaşam deneyimi.[198] Çünkü "son tahlilde, haddi zatında yaşayan özneyi ilgilendirmeyen hiçbir gerçeklik yoktur."[199] Ama günlük yaşam gerçeklik arayışı için bir çıkış *noktasıdır* sadece. Çünkü, gerçeklik arayışı, felsefe, günlük yaşamın önkabullerinin yıkılmasına dayanır. Modern epistemolojiyi eleştirirken ne Marx ne de Hegel görüntü ile gerçeklik arasındaki ayrımı göçertmek niyetindedir. Zaten görüntü ile gerçeklik arasında bir fark olmasaydı, bilime gerek kalmazdı. Diyalektik yöntem de bu ayrımın farkında olmakla belirginleşir: "Olumsuzluk, olgusallık

198 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 90.
199 Anderson. "On Hegel and The Rise of Social Theory", s. 246.

sürecinin kendisinde belirtiktir; öyle ki var olan hiçbir şey verili biçiminde gerçek değildir."[200]

Us ve Devrim'de, Marcuse Hegel'in modern epistemoloji eleştirisinin "bilgi-kuramsal bir eleştiriden çok daha ötesini imlediğini" belirterek önemli bir saptama yapar. Çünkü Marcuse'e göre modern epistemolojinin yol açtığı *ikicilik*, "düşüncenin, var olan olgusallık düzenini gerçeklik ile uyum içine getirme çabasından geri çekilmektir."[201] Hegel'in (ve Marx'ın) yaptığı ise tam tersine "var olan olgusallık düzeni ile gerçekliği uyum içine getirme" çabasıdır.

Hatırlarsak, Marx, doktora tezinde, felsefi bir dizgenin Hegel'inki gibi bir bütünlüklülük iddiasında bulunabildiği noktada "teorik zihnin pratik enerjiye dönüşeceğini" ve ussal süreçte öne sürülen bütünlüğün maddi dünyadaki gerçekliğe gerçekten tekabül edip etmediğini sorgulayacağını belirtmişti. Ve Marx'a göre, Hegel'in felsefesi her ne kadar "ideal olanla gerçek olanın birliğini temsil etse" de, bu birliği gerçekte tesis edememekteydi. Marx proletaryanın varoluş şeklini ve yabancılaşmışlığını, usun rasyonel özgürlük olarak kendini edimselleştirmesi iddiası ile çelişen bir bulgu olarak saptamıştı.

Marx'ın Hegel'i Tersine Çevirmesi

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Önsöz'ündeki Minerva'nın baykuşu metaforu felsefenin pratik alanda normatif, yol gösterici bir işlev görme olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Hegel'de Bilinç tarihsel bir dönemi ancak o dönem sona ererken geri dönüp bakarak anlayabilir. Bu da pratik anlamda felsefenin normatif bir rol oynayamayacağı anlamına gelir. Bir başka deyişle Hegel'in felsefesinde gerçeklikle "uzlaşma" ancak kuramsal boyutta sağlanabilir.

Fakat eğer Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde iddia ettiği gibi tarih bilgisi insan meselelerinin içindeki yasa benzeri düzenli devamlılıkları ortaya koyuyorsa, neden doğabilimlerinin yaptığı gibi

200 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 106.
201 *A.g.e.*, s. 105.

öngörüde bulunamasa bile hiç değilse içinde bulunduğu zamana ışık tutamaz? Çünkü Hegel'in idealizmi onun tarihi yorumlayışını çarpıtmaktadır. Tarihin arka planında olduğu varsayılan akıl olgusal olmayan, spekülatif bir şekilde kurgulanmıştır. Her ne kadar Hegel çeşitli bilinç şekillerinin birbirini takip edişini bize sosyal yaşam biçimlerinin birbirini tarihsel zaman içinde takip edişine tekabül ettirerek aktarmaya çalışsa da, bilinç biçimi ile yaşam biçimi arasındaki ilişkiyi aslında dışsal olarak kurgulamıştır. Bilinç ile yaşam biçimlerinin iç içeliğini vurgulamaya çalışmış ama bu bağlantıyı ikna edici bir zemine oturtamamıştır. Nitekim *Görüngübilim*'de epistemik bilgiden sosyal felsefeye geçişin gerçekleştiği bölüm Hegel ve Marx uzmanlarının en sorunlu bulduğu bölümdür. Hegel'in dizgesindeki yapısal değişikliklerin iç dinamiği sosyal yaşama içkin olgulardan değil, bilinç formlarından kaynaklandığı için, sonuçta, sanki Bilinç fikrini, kıstasını değiştirince, onunla örtüşen yaşam biçimi de değişiveriyor gibi görünmektedir. Gerçekte ise bilinç ipuçlarını hep pratik yaşamdan aldığı, fakat Hegel'in çıkış noktası tarihsel olgular değil kavramlar olduğu için, Hegel'in felsefesinde Bilinç pratik yaşamın devingen mekanizmalarına seyirci kalmak durumundadır.

Marx, Hegel'in düşünce sisteminin yapısal sorunlar içerdiğini ve bu nedenle bu dizgede bir yapısal "ayarlama" daha yapılması gerektiğini görmüştür.

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden itibaren yaptığı şey, Hegel'in geliştirdiği eleştirel yöntemi Hegel'in kendisine uygulayarak böyle kritik, yapısal düzeltme gerektiren noktalara odaklanmak olmuştur. Ve o düzeltmenin yapılması gereken nokta –emeğin öneminin, insanın biyolojik, maddi, tarihsel bir varlık olduğunu açığa çıkaracak bir şekilde kavrandığı Köle-Efendi diyalektiği– tam da Feuerbach'ın kökensel dönüştürücü eleştirisini davet eder niteliktedir. Bu nedenle Marx'ın yapması gereken ve yaptığı şey, Hegel'in serimlediği anti-temelci ve tarihsel ama aynı zamanda kavramsal olan dolayımı, yine anti-temelci ve tarihsel

olan ama salt kavramsal olmayan biyolojik/antropolojik bir boyutta yeni baştan kurgulamak olmuştur.

Hegel'in yönteminde olduğu gibi –ve temelci modern epistemolojinin aksine– günlük yaşam deneyiminin içinden başlamış, ama çıkış noktası olarak "Tin"i değil, soyut kavramları değil, nefes alan, yemek yemesi, barınması ve bunun için yaşam mücadelesi vermesi gereken insanları almıştır:

> *"Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansıları ve yankılarının gelişmesi de insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir."*[202]

Bu eleştirel ve diyalektik dolayım biyolojik/antropolojik boyutta yeniden kurgulandığında, o rasyonel dizgede yapılması gereken düzenlemenin salt zihinsel bir düzenleme –bilincin kendi kendini düzeltmesi– olarak kalamayacağını görürüz. Köle-Efendi Diyalektiği'nden çıkan en önemli sonuçlardan biri teori-pratik birlikteliği idi. Burada çıkış noktasını tersine çevirerek elde edilen düşünsel çerçeve, gerçek *praksis* felsefesi, özne ve nesnenin karşılıklı etkileşiminin, bilinç ve yaşamın birbirini belirleyişinin, ussallığı gerçek dünyada tesis edecek şekilde kavranması olacaktır.

Şimdi bu kuramsal çerçevenin gerçek yaşamla ilişkisini daha ayrıntılı olarak inceleyelim.

Alman İdeolojisi'nin Öncülleri

Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels kendi çıkış noktalarının şu öncüller olduğunu belirtirler. Bu öncülleri önce sorgulamadan,

202 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 193.

Marx ve Engels'in öne sürdüğü şekliyle sunup, onlara yöneltilmiş temel eleştirileri, eksik noktaları ve sorunları daha sonra ele alacağım.

1 ve 2) İlk öncül fiziksel, yaşayan insanların varlığı ve bu insanların biyolojik yapıları nedeniyle doğaya bağımlı oldukları gerçeği, varlıklarını sürdürebilmeleri için kendi yaşamlarını üretiyor olmaları gerektiğidir.[203]

Bu öncülden yola çıkarak Marx ve Engels insanların üretim yapmalarının *"ilk tarihsel eylem"* olduğunu öne sürerler. İlk bakışta bu çıkarımda ciddi bir genelleme ya da yöntemsel hata (ya da en azından ampirik yöntemden uzaklaşma) var gibi görünebilir. Gündelik yaşamdan çıkışla karşımızda ilk öncül olarak bulduğumuz "üretim yapma gerekliliği" neden "tarihsel bir eylem" olarak nitelendirilmiştir? Marx ve Engels'in bu çıkarımı yapabilmelerinin gerekçesi üretim ile tarihsel süreç arasında sıkı bir bağ görmeleridir. Bu bağ *üretimin diyalektik niteliği*nden kaynaklanır. Bu diyalektik nitelik kendini, insan üretiminin hem sürekli bir dönüşüm ve gelişimi hem de bir dallanıp budaklanmayı beraberinde getirmesinde gösterir. Üretim yapan insanlar doğayı dönüştürür; dönüşen doğa da onun üzerinden üretim yapmaya devam eden insanları... Bu nedenle ikinci adımda Marx ve Engels, insanların ihtiyaçlarını karşılama yollarının ve üretimlerinin yeni ihtiyaçlara yol açtığına dikkat çekerler.

Yani üretim, tarihsel sürecin gelişimini belirleyendir. Tarihsellik vurgusu, insanın hayatta kalma yollarının o insanın içine doğduğu çağ ve toplumda mevcut olan üretim şekillerine bağlı oluşunun da altını çizer. İnsanın tarihselliğini göz ardı ederek verili koşulları "doğal"/ezeli ve ebedi zannetmesi ve dolayısıyla dünyayla ilişkisini yanlış bir şekilde kavramsallaştırması Marx'ın ideoloji olarak adlandırdığı yanlış bilinç şekillerinden biridir. Ama hangi çağda ve nerede olursa olsun "temel öncül"ün –çıkış noktasının– insanların çalışmak/üretmek zorunda olmaları olduğu unutulmamalıdır.

203 *A.g.e.*, s. 39-52.

3 ve 4) İnsanın en baştan diğer insanlarla işbirliği yaparak ürettiğini de vurgulayan Marx ve Engels, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini iki adımda tanımlar: i) kadın-erkek ilişkileri ve üreme; ii) işbirliği ve işbölümü odaklı sosyal ilişkiler.[204]

5) Marx, "bilinç"in ancak az önce saydığımız dört önkoşuldan sonra, birlikte üreten insanların iletişim kurmaları gerekliliği nedeniyle, dil ile beraber (yani dil ile eşzamanlı) ortaya çıktığını öne sürer. Dilden "pratik bilinç" olarak söz ederek, bilince atfedilen mistik önemi aşağı çeker. Hegel'i anımsatan bir şekilde, dil gibi ve dile paralel olarak, bilincin de insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklandığını söyler. Bilincin maddeden bağımsız, saf bir şey olmadığını vurgular ve bu savını bilincin her zaman (dil için gerekli olan ses, hava gibi) bedensel olana ait izler taşıdığına dikkat çekerek destekler. Son olarak, Marx için bilinç ile içgüdü arasında da çok kuvvetli bir bağ vardır. İnsanda bilinç "içgüdünün yerini alır." Daha doğrusu insanın "içgüdüsü (ya da bazı içgüdüleri) bilinçlidir." Yani Marx'a göre bilinç bir hayvan olan insanın içgüdülerinin bir niteliğidir.[205]

Altyapı ve Üstyapı

Marksist jargonda "altyapı üstyapıyı belirler" olarak geçen sav bu özetlediğimiz öncüllere dayanır. Bu bakımdan "altyapı üstyapıyı belirler" dendiğinde ilk etapta iki şey anlaşılabilir: **1)** İnsanın doğası ve bilinci üretim şekliyle belirlenir. **2)** Üretim araçlarına sahip olanlar zihinsel üretim araçlarını ve dolayısıyla zihinsel üretimi de kontrol ederler.

İdeolojinin amacı egemen sınıfın elinde olan ve işine yarayan üretim koşullarının sürekli yeniden üretilmesini sağlayarak, üretim araçlarını ve gücü egemen sınıfın elinde tutmaktır.

Egemen sınıfın, yasaları da kendi çıkarlarına uygun olacak şekilde yazdırdığını saptayan Marx, devleti egemen sınıf-

204 *A.g.e.*, s. 54.
205 *A.g.e.*, s. 55-56.

taki bireylerin ortak çıkarlarını ifade etme şekli olarak görür sadece.[206]

İdeolojiler üretim ilişkilerini meşrulaştıran kavramsallaştırmalardır ve dolayısıyla egemen sınıfın elinde tuttuğu ve ezilen sınıfa karşı kullandıkları silahlardandır. Marx'ın ideoloji üzerine görüşleri daha sonra da birçok *Marksist düşünür tarafından* geliştirilmiş ve ayrıntılandırılmıştır.

Althusser *Devlet ve İdeolojik Aygıtları* adlı kitabında devletin aygıtlarını ikiye ayırır: 1) polis, ordu, mahkemeler, hapishaneler gibi kaba güce dayalı olanlar; 2) kaba güce değil "beyin yıkamaya" dayalı olan ideolojik aygıtlar. Devletin ideolojik aygıtları arasında Althusser sadece hukuk, din ve medya gibi "olağan şüpheliler"i saptamakla kalmaz. Varlığımıza çok daha yakından sokulan ve en erken yaşlardan itibaren düşüncelerimize nüfuz etmeye başlayan iki toplumsal kurumun daha aslında devletin ideolojik aygıtları olduğunu belirtir: okul ve aile.

"Hegemonya" kavramını geliştiren Gramsci de üretim araçlarına egemen olanların diğer sınıflara egemen kalması için zor kullanması gerekmediğini gözlemlemiştir. Gramsci'ye göre ideoloji sayesinde yönetilen sınıf egemen sınıfın kurallarını ve değerlerini kabul edip içselleştirerek egemen sınıfın müttefiği gibi hareket edebilmektedir. Bu egemenlik kurma şeklini tanımlamak için Gramsci *"rıza yaratma"* kavramını kullanır.

Alt sınıf kendi rızası ile üst sınıfın çıkarına olan düşünüş biçimlerini ve değerleri benimsemektedir. Bu rızanın yaratılması ve sürdürülmesi sivil toplum alanında gerçekleştiği için Gramsci ekonomik olarak üretim araçlarını ele geçirmenin devrim için yeterli olmadığını, alt sınıfın devrimi gerçekleştirecek alternatif ideolojiyi de oluşturması gerektiğini öne sürmüştür.

Marx'ın ideoloji eleştirisi doğabilimlerine de eleştirel bir yaklaşımı beraberinde getirir. Marx'ın doğabilimlerine yönelttiği yukarıda özetlenen eleştirilerin yanı sıra, doğabilimle-

206 *A.g.e.*, s. 75.

ri teknik araçlar, laboratuvar vb. maddi koşullar gerektirdiği ölçüde de sermayeye muhtaç ve tabidir ve dolayısıyla kapitalist tarafından yönetilmeye ve yönlendirilmeye açıktır.

Sorunlar

Peki bu öncüller Marx ve Engels'in iddia ettiği gibi materyalist ve ampirist temeller midir? Ya da ampirist olmasa da varsayımlardan uzak, bilimsel addedilebilecek bir yönteme bağlı kalınarak mı saptanmışlardır? Bu sorunun cevabını, bu öncüllere, varsayımlara ve yönteme yöneltilmiş temel eleştirileri özetleyerek arayabiliriz.

Marx'ın materyalist tarih anlayışı öyle çok sayıda ve çeşitli eleştiri ve yorum doğurmuştur ki Allen Buchanan'ın "Marx, Ahlak ve Tarih: Marx Üzerine Son Dönemlerdeki Analitik Çalışmaların Bir Değerlendirmesi" başlıklı makalesinde yaptığı şu görünürde naif, özde son derece kapsamlı ve derli toplu giriş herhalde bu felsefenin çeşitli yorumlanışlarını ve bu yorumların doğurduğu tepkileri toparlamak için en uygun özettir. Buchanan'a göre, kısaca, tarihsel materyalizm, nasıl yorumlandığına göre değişmek üzere, ya i) "açık ve net ama açık ve net bir şekilde yanlış," ya ii) "çok muğlak," ya da iii) "fazla karmaşık"tır.[207] Örneğin materyalist tarih anlayışını "maddi gerçeklik (ekonomik altyapı) tek taraflı bir şekilde insan bilincini ve ideolojileri belirler" olarak özetlersek, açık ve net ama çok basite indirgenmiş ve dolayısıyla yanlış bir formülasyon elde etmiş oluruz. Buna karşı "insanla doğanın, özne ile nesnenin diyalektik bir ilişki içinde birbirlerini belirlemeleri"ni vurguladığımızda, bu "karşılıklı belirlenim" düşüncesi çok muğlak kalmaktadır. Bu iki formülasyonun sorunlarını aşabilmek için yapılan ayrıntılandırma ve açıklamalar ise konuyu çok karmaşıklaştırmaktadır.

207 Buchanan, "Marx, Morality and History", s. 105.

Cohen'in Fonksiyonalist Marksizmi:

Marx'ın tarihsel materyalizmini bu eleştirilerden kurtarmak amacıyla yazılmış en etkili çalışmalardan biri G. A. Cohen'in analitik bir yaklaşımla geliştirdiği "Fonksiyonalist Marksizm" olarak bilinen çözümlemesidir. *Karl Marx'ın Tarih Kuramı: Bir Savunma* adlı eserinde Cohen, Marx'ın tarihsel materyalizmini i) düpedüz yanlış olmayan ama yine de ii) net, ne söylediği açık ve iii) basit olan bir şekilde formüle etmeye çalışır. Cohen bu çözümlemeyi yaparken *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ü esas almıştır.

Cohen'a göre Marx'ın tarihsel materyalizmi iki ana tezden oluşur: 1) Öncelik Tezi 2) Gelişim Tezi.

Öncelik Tezi'ne göre, "hem geniş çaplı sosyal değişimleri hem de sosyal yapıların istikrarlılığını açıklamada öncelikli olan açıklayıcı etmen üretici güçlerdir."[208]

Gelişim Tezi'ne göre ise "üretici güçler tarih içinde daha az üretken olan sosyal yapıların yerini daha üretken yapıların almasıyla gelişirler."[209]

Fakat tarihsel materyalizmin bu iki tezi, özellikle de Gelişim Tezi, Cohen'ın formüle ettiği şekliyle de eleştiri ve itirazlara açıktır.

Evrensellik Sorunu ve Üst-anlatı Eleştirisi

Hem Cohen'e hem de daha genel olarak Marx'a karşı getirilen itirazların en yaygın olanlarından biri, ampirik olarak bakıldığında, tarihsel olgular arasında Gelişim Tezi'ni yanlışlayan birçok örneğin bulunduğudur. Bu eleştiriyi yapanlar sıklıkla Batı müdahalesi öncesi Doğu ekonomilerini örnek gösterirler.[210]

Bu eleştiri daha genel olarak Marx'ın hem ampirik yönteme sadık kalmak yani tümevarım yöntemini kullanmak istemesi,

208 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, s. 134-80.
209 *A.g.e.*, s. 25-27, 55-57.
210 Buchanan, "Marx, Morality, and History", s. 106.

hem de tarihsel genellemeler yapmak istemesinin tutarsızlığına dikkat çekmek olarak da anlaşılabilir. Nitekim, ileride göreceğimiz gibi, 1850'li yıllarda *Grundrisse*'yi yazarken de Marx kendisi hâlâ bu sorunla cebelleşmekte ve bunun bir sorun olduğunu itiraf etmektedir.

Birçok Marx düşünürü *Alman İdeolojisi*'ndeki "materyalist yöntemin naif bir gerçekçilik ya da ampirisizme başvurduğu ölçüde savunulması güç, çürük bir teori olduğunda hemfikirdirler."[211]

Analitik düşünürlerin yöntemsel bir sorun olarak öne sürdükleri bu eleştiriyi postmodern düşünürler ideolojik bir sorun olarak da ifade ederler. Postmodernlere göre Marx'ın kuramının şematik olması, temelsiz veya çok hızlı yapılmış genellemelere dayanması onun bir "üst-anlatı" olduğuna işaret eder.

Tarihsellik

Bu eleştirileri değerlendirmeye başlarken, öncelikle, Marx ve Engels'in çözümlemelerindeki tarihsellik vurgusunun iki ayrı boyutunun birbirine karıştırılmaması gerektiği belirtilmelidir.[212] *Marksizm ve Edebiyat* adlı eserinde Raymond Williams tarihsellik vurgusunun bu iki ayrı yönünü şu tanımlamalarla ayrıştırır: i) Marx ve Engels bir yandan tarih boyunca çağları anlamaya yönelik "*çağsal* çözümlemeler" yapmaktadırlar. Burada amaçları tarihsel çağların gelişimindeki "yasa benzeri düzenlilikleri" açığa çıkarmaktır. Burada "şematik" olmakla eleştirilebilecek olan ve "üst anlatı" özellikleri taşıyan bir yaklaşım söz konusudur. ii) Öte yandan Marx ve Engels'in çalışmaları Williams'ın "tarihsel çözümlemeler" olarak adlandırdığı, belirli bir tarihsel dönemdeki değişkenleri, bağlamı dikkate alarak yaptıkları, ele aldıkları dönemin kendine özgü dinamiklerini göz ardı etmeyen çözümlemelerle doludur. Birinci yaklaşım kaçınılmaz olarak genellemeler içerirken, ikinci yaklaşımda tam tersine "bağlama

211 Roseberry, "Marx and Anthropology", s. 30.
212 Williams, *Marxism and Literature*, s. 121

duyarlılık" söz konusudur. Williams bu iki farklı yaklaşımın da "tarihsellik" adı altında ele alınarak birbirine karıştırılmasının kavram karmaşasına yol açtığına dikkat çeker.

Marx ve Engels'in bütün tarihsel dönemlere ortak olarak saptadıkları boyutlar, evrensel olduğunu iddia ettikleri tanım ve açıklamalar aslında sınırlı sayıdadır. Marx'ın *Fransa'da Sınıf Savaşları, Louis Bonaparte'in 18. Brumaeire'i, Fransa'da İç Savaş* gibi yapıtlarını okuyanlar, tarihsel olayları önceden belirlenmiş bir şablona sokmaya çalışmanın kesinlikle Marx'ın tarzı olmadığını bilirler.[213]

Öte yandan, "Marx'ta Sosyal Kuram ve Devrimci Eylem" (*"Social Theory and Revolutionary Activity in Marx"*) adlı makalesinde Alan Gilbert yukarıda sözünü ettiğimiz bu iki yaklaşımı birbirinden ayrıştırmakla beraber aynı zamanda ilişkilendirir de. Sonuçta Marx yazılarının büyük bölümünde belirli bir döneme ilişkin konuları *o dönemin üretim ilişkileri ve sınıf mücadeleleri ışığında* ele almaktadır. Yani Marx her dönemin kendine özgü bağlamını dikkate alsa da bütün çözümlemelerini "üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi" altmetni yönlendirmektedir. Bu nedenle Marx'ın çalışmalarında şöyle bir yöntemsel ilkenin bulunduğu yadsınamaz: Felsefi sorunlar her daim üretim tarihine ve üretim ilişkilerine bağlı olarak ele alınmalıdır.

Belki bu anlatıya "üst anlatı" demek yerine "alt anlatı" demek daha uygun olacaktır. Gilbert'e göre, bu "alt anlatıyı", altta yatan kuramı göz ardı edersek, Marx'ın değişik tarihsel durumlar karşısında aldığı çeşitli duruşları ve bu duruşlardaki değişiklikleri, fikir değişimlerini anlayamayız. Ama tersi de geçerlidir: Bu duruşları ve değişikleri şunu göz ardı edersek de anlayamayız: Marx'ın üst anlatısı (genel kuramı) "onun için hiçbir zaman özgün tarihsel koşulları ve politik olayları görmezden gelme bahanesi olmamıştır."[214]

213 Roseberry, "Marx and Anthropology", s. 39.
214 Gilbert, "Social Theory and Revolutionary Activity in Marx", s. 529.

Hakikat ve Görünüm

Marx'ın tarihsel materyalizminin (ve buna bağlı olarak ideoloji kuramının) yol açtığı ciddi bir sıkıntı da görüntü ile gerçeklik arasındaki ayrımın açıklanmasında ortaya çıkar. II. Enternasyonal'in ideolojisi bu açıklamayı "ideoloji görüntüdür; bu görüntünün özü ekonomik altyapıdır" şeklinde basite indirgemeye çalışır. "Ama bu görüntüler –en azından görüntü olarak– gerçek olduklarına göre (ve öz de kendini ancak görüntü olarak sunabileceğine göre) görüntü ve öz arasındaki diyalektik ilişkinin bir kutbunu" diğer kutba zarar vermeden ortadan kaldıramayız.[215]

Hakikat ile görüntü arasındaki ilişkiyi anlamlandırmakta karşımıza çıkan ontolojik sorunlar tarihsel materyalizmin klasik materyalizmden ayrıştığı noktalarda iyice pekişir. Çünkü *Alman İdeolojisi*'nin en önemli özelliklerinden birisi tarihsel ve sosyal olana vurgu yaparak doğayı "tarihselleştirmesi"dir.[216] Yukarıda da belirtildiği gibi, Marx doğabilimcilerini karşılarında bu sosyallik ve tarihsellikten arınmış "yalın bir doğa" bulabileceklerini sandıkları için eleştirir. Bu durumda ideolojik de olsa sosyal olan yapılaşmalar gerçekliğin bir parçası haline gelmezler mi? Ve öyleyse "ideolojik olan" *görüntü* ile "gerçek olan" *hakikat* ontolojik kategoriler olarak ayrıştırılabilir mi?[217]

Bilimsellik İddiası

Bu noktada Marx'ı gerçeklik hakkında doğru bilgiye sahip olduğunu öne süren bir üst-anlatı sunmakla eleştirenler, Marx'ın kendi felsefesini ne gerekçeyle bir ideoloji olmaktan ayrı bir yere koyarak, gerçeklikle ilgili bilgi sahibi olduğunu öne sürebildiğini sorgularlar. Böylelikle Marx'ın kendi altyapı-üstyapı kurgusu ışığında bile, görünenin "üstyapı" olduğunu, altyapının ise Kant'taki "kendinde şey" kadar bilinemez olduğunu öne sürerler.

215 Piccone, "Gramsci's Hegelian Marxism", s. 38.
216 Roseberry, "Marx and Anthropology", s. 28
217 Soble, "The Natural, The Social and Historical Materialism".

Bu eleştiri karşısında başvurulabilecek çözümlerden biri bütün kuramların ideoloji olduğunu kabul etmektir. O zaman söz konusu kuramcının kim olduğuna bakıp, o kuramcı proletaryanın çıkarlarını savunan bir komünistse, "bu görüş de ideolojidir ama benim için onun görüşü doğrudur; çünkü en nihayetinde zaten teori dediğimiz şey bir sınıfın ideolojisidir" diyen bir relativizmi sindirmek durumunda kalırız.

Öte yandan Lukács, proletaryanın (yukarda anlattığımız nedenlerle) eşsiz bir konumu olduğu için (proletarya evrensel insanı temsil ettiği için) ancak proletaryanın bakış açısının gerçekliği kavrayabileceğini savunur. Marx işçi sınıfının bakış açısından yazdığı için onun kuramı ideoloji değildir.

Althusser ise çözümü Marksizm'in "bilimsel bir girişim" olduğunda ısrar etmekte bulur. Althusser buradaki "bilimsellik" iddiasını şöyle açımlandırır. Marx'ın bilime asıl katkısı kapitalizmin gizli yapısını açığa çıkaran kavram ve çözümlemeleridir. Ve bu kavramları tamamen tarafsız bir şekilde üretmiştir. Althusser'in Marksist epistemolojisi, Kantçı bir sava dayanır: "Düşünürlerin aktif olarak oluşturdukları kavramlar herhangi bir deneyime ait bilginin önkoşuludur."[218] Bu yüzden "görüntü" ve "öz"ü kaba bir hamle ile bıçakla keser gibi, birbirinden ayıramayız. Önce "düşüncenin nesnesi" ile "gerçek nesne" birbirinden ayrıştırılmalıdır.[219] Althusser'e göre bilimi ideolojiden ayıran şey bu ayrımı yapmasıdır. "Düşüncenin nesnesi" ile "gerçek nesne" arasındaki ayrımı gözetmeyen kuramlar ideolojidir. Bu nedenle Althusser ampirisizmi de hümanizmi de "ideoloji" olarak tanımlar ve reddeder. Ampirisizm bu ayrımın farkına bile varmazken, hümanizmin *praxis* anlayışı (teori/pratik birliği) bu ayrımı ortadan kaldırmaya yöneliktir.

"İnsansız Tarih Üzerine Althusser" başlıklı makalesinde Marx Poster, Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramını olduğu gibi, doğabilimlerini diğer bilimlerden ayıran şeyin ne olduğu sorusuna cevabını (yani bu Kantçı savı da) Gaston Bachelard'a

218 Poster, "Althusser on History Without Man", s. 394.
219 Althusser, *Reading Capital*, s. 46.

borçlu olduğunu öne sürer. Bachelard'a göre doğabilimlerini özel kılan şey onların "bilgilerinin konusu olan şeyi nasıl terkip ettikleridir."[220] Bu düşünce ışığında Althusser, bilimsel düşüncenin ayırt edici özelliğinin bilim insanının kavram üretirken *tarafsız* olması olduğunu öne sürer. Althusser'e göre, bilginin gerekliliği dışında herhangi başka bir çıkar ya da kaygı güderek üretilen kavram ve kuramlar ideolojidir.[221]

Althusser, Marx'ın felsefesindeki "bütünlük" ve "çelişki" kavramlarının *yapısalcı* bir açıklamasını sunar. Hatırlayacağımız gibi, Hegel tikel olanın ancak bütün olanın ışığında anlaşılabileceğini öne sürmüştü. Althusser'in yorumuna göre Marx, Hegel'in felsefesinde bu "bütün"ün tinsel bir öz olarak anlaşılmasını eleştirmekle beraber, *"bütün"ün kendi içindeki öğelere öncelikli olduğu* fikrini korumuş ama Hegel'in teleolojik Tin'i yerine, teleolojik olmayan "yapı" kavramını koymuştur. Bilimin gizli yapıyı bulması gerekir. Ranciere de *Kapitali Okumak*'taki yapısalcılığı şöyle tanımlar: "Artık altta yatan anlamını verecek bir okumayı davet eden bir *metin*den değil, deşifre edilmesi gereken bir *hiyerogliften* söz ediyoruz. Bu deşifrasyon bilimin işidir."[222]

Althusser'in epistemolojisinin temel sorunlarından biri, Althusser'in, Frankfurt Okulu'nun eleştirdiği burjuva bilimcisi gibi, gözlem yapan bilim insanının da gözlediği yapının içinde yer aldığı gerçeğiyle yüzleşememesidir.

Ayrıca Poster'ın da belirttiği gibi, Althusser hem Marx'ın hem de Hegel'in diyalektiğinin temeli olan "değilleme" sürecinin aynı zamanda insan düşünce ve eyleminin temel özelliği olduğunu göz ardı etmektedir.[223] Bu anlamda, öznelliği söz konusu yapıların iç dinamiğinden tecrit etmeye çalışmak diyalektiğin özünü kavrayamamaktır.

Bu noktada, Marksizm'de *Bilimsel Marksizm* ve *Eleştirel Marksizm* olarak ayrışmış bir kutuplaşmadan söz etmenin yeridir.

220 Poster, "Althusser on History Without Man", s. 394.
221 Althusser, *Reading Capital*, alıntılayan: Poster, s. 395.
222 Ranciere, *a.g.e.*, alıntılayan: Poster, s. 395.
223 Poster, "Althusser on History Without Man", s. 402.

Bilimsel Marksizm determinist bir yaklaşımla, sosyal değişimi yapıların iç dinamiğine atfederken, Eleştirel Marksizm insan etkinliğinin ve öznelliğinin önemini vurgular.

Bilimsel Marksizm genelde Marx'ın, *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ünde öne sürdüğü, sosyal değişimin temelinde üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin yattığı ve bu temelde yatan ekonomik dönüşümlerin "doğabilimlerinin kesinliğinde" belirlenebileceği iddiaları ile temellendirilir. Bilimsel Marksistlere göre *Önsöz* "insanları üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki mücadelenin çözümlenmesine *araç* olarak görür sadece. Üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki mücadelenin çözümlenmesi, insanların çözümlenmesinde rol oynadıkları bu mücadeleyi tam olarak anlamalarını gerektirmez."[224] Mücadeleleriyle bu dönüşümü gerçekleştiren insanlar kendi durumlarıyla ilgili içgörüye sahip değillerdir. Bilimsel Marksistler bu yorumu Marx'ın *Önsöz*'deki şu cümleleriyle desteklerler: "Böyle bir dönüşüm dönemini bilinci üzerinden yargılayamayız; tersine bu bilinç materyal yaşamın çelişkileriyle açıklanmalı."[225]

Fakat ekonomik altyapının üstyapıya öncelikliliğini tek taraflı bir nedensellik ilişkisi olarak anlamak apaçık yanlış olacaktır. "Marx'ın Tarih Kuramının Marksist Bir Eleştirisi" başlıklı makalesinde Costas Panayotakis'in dikkat çektiği gibi, kapitalist toplumun teknolojik dinamizmi üretici güçlerin de üretim ilişkilerinden etkilenişine ve onlar tarafından belirlenişine bir örnek teşkil eder. Zaten üretimi ve üretim ilişkilerini temel alan bir yöntemin üretimdeki diyalektik ilişkinin vazgeçilmez kutuplarından biri olan özneyi yok sayması beklenemezdi.

Burada Cohen'ın Öncelik Tezi bir çözüm sunar. Çünkü Öncelik Tezi, "geniş çaplı sosyal değişiklikleri" ya da "sosyal yapıların istikrarlılığını" açıklamada öncelikli olan etmenin üretici

224 Panayotakis, "A Marksist Critique of Marx's Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism", s. 125.

225 *A.g.e.*, s. 125

güçler olduğunu belirtmekle, üstyapının da altyapı üzerinde etkili olabileceğini yadsımış olmaz. Altyapı üstyapıyı açıklar; ama *açıklananın* da *açıklayan* üzerinde nedensel bir etkisi olabilir. Buchanan bu noktayı evrimden güzel bir örnekle açıklar: "Bir türün renginin değişmesine getirilen standart evrimsel açıklama o renk değişiminin o türün hayatta kalmasını sağlamasıdır. Ama bu, renk değişimine sebep olan şeyin, renk değişiminin hayatta kalma olasılığını yükseltmesi olduğu anlamına gelmez. Tersine, söz konusu değişim hayatta kalma olasılığına nedensel olarak katkıda bulunur."[226]

Fakat Marksist hümanistler için tarihte insan etkinliğinin ve öznelliğin rolü yukarıda teslim ettiğimizden daha fazlasını içerebilir. Marx'ın tarih anlayışını ekonomik bir determinizm ile karakterize edenler, böyle bir determinizm anlayışı ışığında insanları devrimci harekete teşvik etmenin anlamlılığını sorgulamak ya da açıklamak durumundadır.

Özet olarak Marksizm için "sınıf mücadelesi üretim ilişkilerini değiştirmenin bir yolu mudur?" sorusu gayet anlamlı ve önemli bir sorudur.

Aslında Marx'ın kendisinin de bu konuda biraz ikircikli kaldığını kabul etmek gerekir. Ama bu ikircikliklik "erken Marx"/"geç Marx" ayrımıyla aşılabilecek bir ikircikliklik değildir. Örneğin 1850'lerde Marx'ın devrimci hareketten uzaklaşarak kendini kuramsal çalışmalara vermesinin ardında kendi kafasında da benzer soruların olması yatabilir. Ama öte yandan 1865'te Marx Enternasyonal'in Genel Konseyi'ne hitabesinde Çartist Weston'a karşı radikal sendikalizmi savunmuştur. Oysa eğer ekonomik determinizmin öne sürdüğü gibi, kapitalizmin son bulması için proletaryanın yoksulluğunun çekilmez hale gelmesi, ücretlerin iyice düşmesi gerekiyorsa, sendikalar kapsamında daha yüksek ücretler için mücadele etmek bu süreci baltalamak olacaktı.[227]

226 Buchanan, "Marx, Morality, and History", s. 106.
227 Gilbert, "Social Theory and Revolutionary Activity in Marx", s. 533.

Fonksiyonalist açıklama bireylerin rasyonal eylemlerinin de değişime yol açabileceğini kabul eder. Ama bunun tam olarak nasıl olduğu ya da olacağı sorusunu yanıtsız bırakır.[228] Bu nedenle Gelişim Tezi'ne getirilen eleştirilerden biri de fonksiyonalist açıklamanın rasyonel eylemin neden ve nasıl zorunlu olduğu sorusuna yanıt vermekte yetersiz kaldığı yönündedir. Eğer bu soru yanıtsız kalırsa yani teleolojik bir determinizmi reddedersek, kapitalizmin kendi çelişkilerini yoluna koyarak, sonsuza dek sürebileceğini ya da tarihin sürekli değişen tahakküm yapılarından ibaret de kalabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Bu nedenle Eleştirel Marksizm'in önde gelen temsilcilerinden olan Frankfurt Okulu düşünürleri gittikçe daha yoğun bir şekilde kapitalizmin ekonomik olmayan tahakküm yollarını incelemeye başlamıştır. Burada Panayotakis (ve Frankfurt Okulu düşünürleri) "kapitalizmin yapay bir kıtlığı tekrar tekrar üretmesi"nin akıldışılığı karşısına daha rasyonel bir toplumun insanlığın çıkarına olduğu ve insanların bununla ilgilenmesi gerektiği argümanını öne sürerler. Panayotakis'in sorduğu gibi, "İnsanların bilinçli ve demokratik bir şekilde kendi kolektif yaşamlarının kontrolünü kendi ellerine almaları gerektiğini" görmeleri ve savunmaları için ekonomik determinizme gerek var mıdır?[229]

Paul Piccone, "Gramsci'nin Hegelyen Marksizm'i" başlıklı makalesinde, devrim için gereken nesnel koşullar hazır olduğu halde devrimin gerçekleşememesinin "öznel kıpının" eksik kalması ile açıklanabileceğini öne sürer.[230] Bu durumda, "sınıf mücadelesi üretim ilişkilerini değiştirmenin bir yolu mudur?" sorusunu "evet" olarak cevaplasak bile, yeni bir soruyla karşı karşıya geliriz: Sınıf bilinci nasıl oluşturulabilir?

Lenin *Ne Yapmalı* adlı kitabında sınıf bilincinin işçi sınıfına ancak "dışarıdan" aşılanabileceğini savunmuştur.[231] Hegelci Marksistler

228 Buchanan, "Marx, Morality and History", s. 107.
229 Panayotakis, "A Marksist Critique of Marx's Theory of History", s. 136.
230 Piccone, "Gramsci's Hegelian Marxism".
231 Lenin, "What Is To Be Done?", alıntılayan: Sowell, s. 123.

ise bu yaklaşımı "dışsal dolayımlama sorunu" olarak tanımlayarak, Hegel'in Schelling ve Savigny'de eleştirdiği şeyin tam da bu "dışsal dolayımlama" olduğuna dikkat çekmişlerdir.[232]

"Dışsal dolayımlama sorunu"na karşı Gramsci, "organik entelektüel" düşüncesini öne sürmüştür. Gramsci'ye göre, kitlelere bilinci dışardan aşılayan "profesyonel örgütleyici"nin aksine, "organik entelektüel" kitleler için bir karşı kültür geliştirmelidir. Karşı kültür niteliksel olarak farklı, alternatif bir yaşam tarzı geliştirerek kişileri "mütemadiyen burjuva ideolojisi solumak"tan kurtaracaktır. Çünkü burjuva ilişkileri aileden cinselliğe hayatın her yerine nüfuz etmiştir.

Öte yandan yapısalcı modelde "devrimci bilinç nasıl oluşturulur?" gibi bir soru ortaya bile çıkmaz çünkü devrimci bilinç devrimin bir önkoşulu değildir. Yapısalcılar Marx'ın kapitalizmi öznesiz bir süreç olarak tanımladığına dikkat çeker. Althusser'e göre özneler yapının taşıyıcılarıdır sadece. Örneğin kapitalizmde para insanı kendini taşıması ve var etmesi için kullanır. Yapının taşıyıcıları olan, yapıyı oluşturan özneler aynı zamanda yapı tarafından oluşturulurlar da.

Kapital'i Okumak'ta Ranciere de, Marx'ın *Kapital*'de antropolojik yöntemden yapısalcı bir yönteme geçtiğini öne sürer. Kapitalizmde meta, emeği temsil ederken aynı zamanda gizler. Emeği gizleyen dolaşımın yapısıdır. Ama metayı işçinin bakış açısından ele alırsak onun gerçek yapısını göremeyiz. Yanlış bilinçten kurtulmak için metaa onu özneden ayırarak bakmak gerekir.

Fakat Poster'ın belirttiği gibi, yapısalcıların hatası Marx'ın bu süreci öznelere yabancılaşmış olduğu için eleştirdiğini gözden kaçırmalarıdır.[233]

Yapısalcı şöyle itiraz edebilir: özneler bir "ideoloji sisi" içinde kayıplarsa nasıl sosyal gerçekliği anlamamız için bir referans noktası teşkil edebilirler?[234] Öznelliklerinin rasyonel ve

232 Piccone, "Gramsci's Hegelian Marxism", s. 34-35.
233 Poster, "Althusser on History Without Man", s. 396.
234 *A.g.e.*, s. 402.

dolayısıyla normatif bir gücü olduğu hangi dayanakla söylenebilir? Bence cevap şudur: bilinçlerinde ürettikleri kavramlarla değil, gerçek hayatta kalma koşulları ve bunun için yaptıklarıyla! Marx'ın "materyalist" yönteminin vazgeçilmezliği burada belirginleşir. Her şey sorgulanabilir ama insanın biyolojik gerçekliği, yaşamak zorunluluğu ve bunun için doğaya ve verili tarihsel koşullar içinde mevcut olan üretim araçlarına bağımlı olduğu sorgulanamaz. Çünkü sorgulayan bilinç, ancak yaşayan bir insanın bilinci olabilir. Dönüp dolaşıp gelinecek olan referans noktası budur.

Marx'ın gerçeklikle ilgili bir iddiada bulunamayacağını öne sürmek, bütün ideoloji ve bilgi üretimi için, felsefe için, temel (çünkü gerçek) olan çıkış noktasının üretim yapan insanlar olduğunu yadsımak, bu postmodern, relativist eleştirmenlere mümkün görünüyorsa eğer, bu ancak bedensel ve zihinsel emek arasındaki işbölümü sayesinde oluyordur. Yaşamını metin analizleri yaparak kazanan birisinin, bu işi ekmek parası için yaptığını unutup, bütün gerçekliği yoruma açık bir metne benzetmesi gayet doğaldır ve zaten Marx'ın insanların üretim şekillerinin bilinçlerini belirlediği savını doğrular.

Marx'ın ideoloji olarak felsefeyi eleştirmesinin ve reddetmesinin altında da bu adil olmayan işbölümünü reddetmesi yatar.

Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels yöntemsel ilkelerinin ana hatlarını böylece belirledikten sonra mülkiyet şekillerinin tarihini özetler ve bu üretim şekillerinin evrimine karşılık gelen işbölümü şekillerinin izini şu şekilde sürerler:

İşbölümü Türleri ve Sonuçları

Marx'a göre ilk işbölümü doğal ve cinsel olarak, aile içinde, kadın ve erkek arasında görülür.

1) Fakat Marx gerçek anlamda işbölümünün bedensel emek ile zihinsel emek arasındaki ayrıştırma ile başladığını söyler. Ona göre bedensel ve zihinsel emek ayrımı yapıldığı noktada üretim ve tüketim, keyif sürme ve emek harcama

farklı bireylerin payına düşer. Çünkü zihin ve beden ayrımı harcanan emeğin ve onun ürünlerinin eşit olmayan bir şekilde dağıtılmasına temel hazırlar ve özel mülkiyetin yolunu yapar. Zihin, bedenden daha üstün bir yere konulduğunda ortak yapılan bir işte daha önemli bir payı olduğunu iddia edebilmeye başlar. Marx bir dipnotta "ilk ideolog tipi olan rahiplerin ortaya çıkmasının da tarihte bu âna denk geldiğini" belirtir.[235]

Ortaya çıkan bu eşitsizliği bireyin çıkarı ile genel çıkarın çatışması takip eder. Marx ve Engels'e göre devlet olgusunun tarih sahnesinde yer almasının nedeni de özel mülkiyetin doğması ve sınıf çatışmalarının "topluluğun" çıkarlarının önüne geçmeye başlamasıdır. Özel mülkiyet sahipleri devleti kendi çıkarlarını savunmak için yaratırlar.[236] Engels *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde devletin sınıf bölünmesiyle baş edebilecek yapıda olmayan *gentilice* (soya dayanan) örgütlenmenin enkazlarından doğduğunu yazar.[237] *Gentilice* toplumlarda kişinin bir topluluğa aidiyetini belirleyen şey kan bağıdır. Fakat *gentilice* düzenin çöküşüyle kan bağı tikel bireylerin hangi topluma ait olduklarını bilmeleri için artık yetersiz hale gelir ve insanlar aidiyetlerini yaşadıkları coğrafyaya göre belirlemeye başlarlar. Dolayısıyla *"teritori"* kavramı da bu dönemde ortaya çıkar. Kamusal görevler ve haklar kişilerin ait olduğu teritoriye göre belirlenmeye başlar. Bireysel çıkar ile toplumsal çıkarın çatışması belirginleştikçe, bu içten içe kaynayan "iç savaşı" zaptetmek için devletin kaba güce sahip olması gerekir. Bütün bunlar için vergi gerekir. Böylece artık kendini toplumun geri kalanından daha yukarıda bir yere koyarak vergi toplama hakkı olduğunu öne süren insanlar vardır.

235 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 56, dipnot 39.

236 Bu saptamayı daha önce Rousseau da *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda yapmıştı. Marx ve Engels antropolog Henry Morgan'ın çalışmalarından da çok etkilenmişlerdi. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde Engels, Morgan'ın çalışmalarına geniş yer verir.

237 Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, s. 134.

Alman İdeolojisi'nin en çok alıntılanan yerlerinden ve Marx'ın komünizmi nasıl bir şey olarak tasavvur ettiği hakkında ipuçları veren sayılı pasajlardan biri olan şu meşhur paragrafta da Marx işbölümünü radikal bir şekilde yadsır:

> *Ve en sonu, işbölümünün bize derhal ilk örneğini sunduğu şey şudur: İnsanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, şu halde, özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sürece, demek ki, faaliyet gönüllü olarak değil de doğanın gereği olarak bölündüğü sürece, insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline dönüşür. Gerçekten de, iş paylaştırılmaya başlar başlamaz herkesin kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirici eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır – oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır.*[238]

Burada Marx "doğal toplum" ile "komünist toplum" arasında bir ayrım yapar. Marx'ın yaptığı bu ayrımda Hegel'in rasyonaliteye verdiği önemin ve "doğal zorunluluk" kavramının yansımalarını görebiliriz. Hegel gibi Marx da, doğal olanı "ideal" olanla değil, zorunlu olanla ve özgür olmayanla bir tutar. Doğal toplumda işbölümünün "doğal" olarak geliştiğini ama kişinin seçimine dayalı olmadığını belirterek "doğal toplum"un karşısına "komünist toplum"u koyar. Komünist toplumu işbö-

238 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 59.

lümünün gönüllü olarak yapıldığı toplum olarak tanımlar. Aslında bu pasajda Marx'ın "işbölümü" konusunda duruşunun ne olduğu biraz yoruma açıktır. Kimi yorumcular komünizmde işbölümünün (ve mesleklerin) gene olacağını ama tercihe dayalı olacağını söyler. Benim de katıldığım daha radikal yoruma göre ise, işbölümü (emeğin adil olmayan bir şekilde bölünmesi) özel mülkiyeti doğurduğuna göre, bedensel ve zihinsel emek arasında ayrım olduğu sürece sınıf ayrımı ve düşmanlık da sürecektir.

2) Ayrıca Marx 11.-13. yüzyıllarda şehirlerin doğmasıyla ortaya çıkan kentli/köylü ayrımını da işbölümünün en adaletsiz şekillerinden biri olarak görür.[239] Kentlerin gelişimi beraberinde yönetim gerekliliğini yani polisi, belediyesi, vergisiyle devletin rolünün belirginleşmesini getirir.

Toprağa dayalı üretimin egemen olduğu feodal toplumda, işbölümü kırsal alanda soylular ve serfler, kentlerde ise loncalarda usta-çırak ilişkisinde ve çeşitli meslekler arasında mevcuttur. Fakat manüfaktür üretimin yükselişi ve dokuma endüstrisinin gelişimi ile işbölümü yeni bir boyut daha kazanır. Artık sadece loncalar arasında değil her bir loncanın içinde de işbölümü vardır.

3) 14.-17. yüzyıllarda ticaretin gelişmesi, ticaret ile imalatın birbirinden ayrışması ve tüccarların zanaatkârların önüne geçmesi, üretim şekillerine ve dolayısıyla tarihin gelişimine yeni bir yön verir.[240] Sermayeyle toprak mülkiyetinin birbirinden ayrılması ile Marx'ın "modern sermaye" dediği olgu ortaya çıkar. Kişiyi belirli bir çalışma biçimine "mecbur" bırakan toprak mülkiyetinin aksine modern sermayenin hareket kabiliyeti çok daha fazladır. Toprak son derece somut bir olgu iken modern sermaye daha soyut ve esnektir; çok farklı yerlerde çok farklı şeylere yatırım aracı olabilir.[241]

239 *A.g.e.*, s. 81-82.
240 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 85.
241 *A.g.e.*, s. 84.

Kapitalizmin Yükselişi

Marx kapitalizmin gelişimini üç döneme bölerek inceler. Bu üç dönemi incelerken hepsinde giderek arttığını gözlemlediği temel eğilim, ileride (*Grundrisse*'de) daha çok üstünde duracağı kritik nokta, kapitalizmin gelişimi ile *emek, toprak ve sermayenin giderek daha çok "soyutlaşması"* arasındaki ilişkidir.

I) Marx'ın kapitalizmin gelişiminde saptadığı birinci aşama makineleşmedir.[242] Makinenin az yetenek gerektirmesi, işçinin varlığının tek bir fonksiyona indirgenmesini doğurur. Bu gelişim sadece işçinin yabancılaşmasını değil, aynı zamanda işçinin işverene bağımlılığının artmasını da beraberinde getirir. Makineyle eşzamanlı olarak gerçekleşen bir başka "gelişim" de emekçinin topraktan koparılması ve böylelikle emeğin soyutlaşmasıdır. Bu dönemde şehirlerde yoğunlaşan emekçi nüfus, Marx'ın ironik bir şekilde "özgür emek" dediği olguyu ortaya çıkarır. "Özgür emek" ile "modern sermaye"nin bu şekilde karşı karşıya gelmesi, bildiğimiz kapitalizmin ana hatlarının şekillenmesi demektir. Soyut sermaye ve emek ilişkisinde, işverenle çalışan arasındaki geleneksel ilişkiler de değişmiş, yalınlaşmıştır. Artık işverenle çalışan arasında sadece soyut bir para ilişkisi vardır; emek metalaşmıştır.

II) Kapitalizmin ivme aldığı ikinci dönem, ticaretin üretimin önüne geçtiği dönemdir.[243] Ticaretin para ticareti, kâğıt para, bankalar, hisseler, spekülasyon gibi olgularla hızla geliştiği ve soyutlaşmaya devam ettiği bu dönemde ticaret siyasi bir anlam da kazanır. Ulusal borç ve kolonizasyon ile uluslararası rekabet ve düşmanlık pekişir.

III) Üçüncü dönemde sermayenin daha da hızlı sirkülasyonu ve merkezileşmesi ile uluslararası rekabet ve düşmanlığın yanı sıra uluslararası bağımlık da artar.[244] Bu dönem tüketimin ve dolayısıyla üretim talebinin artmasını, özel mülkiyetin toplumdan tamamen koparak toplumsallığa kafa tutan bir canavara dönüş-

242 *A.g.e.*, s. 86.
243 Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 90.
244 *A.g.e.*, s. 92-93.

mesini, sanayi şehirlerinin yükselişini ve zanaatin ve köylü yaşamının yok oluşunu, bilimin sermayeye tabiyetinin neredeyse tamamlanmasını ve bütün doğal ilişkilerin para ilişkilerine dönüşmesini içerir.

Marx bu yabancılaşmanın aşılması, komünist topluma geçilebilmesi için olmazsa olmaz iki koşul olduğunu belirtir. Öncelikle bilim ve teknolojinin herkesin ihtiyacını sağlamaya yetecek bollukta üretim yapılmasını sağlayacak kadar gelişmiş olması gerekir. Aksi takdirde sadece ihtiyaç ve kıtlığın genele yayılması söz konusu olacaktır ve "gereksinmeyle birlikte o zorunlu olan için savaşım yeniden [başlayacak] ve gene kaçınılmaz olarak aynı eski çirkefin içine [düşülecektir]."[245] İkincisi komünist devrimin aynı anda tüm dünyada gerçekleşmesi gerekir. Eğer komünist devrim ulusal düzeyde kalırsa, diğer ayakta kalan kapitalist ülkelerce kuşatılacak ve yenilgiye uğratılacaktır.

İşçi Sınıfı Hareketi

Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'ni yazmakta iken bir yandan da *Komünist Muhaberat Komitesi*'ni (*Kommunistische Korrespondenz Komitee*) kurmaya başladılar (1846). Biyograf Wheen'in belirttiği gibi, Marx ve Engels'in kurduğu bu Komite Enternasyonal'in ve daha sonraki komünist partilerin "Adem Babası"dır.[246]

Marx, Engels'le beraber kurmakta oldukları komitenin amaçları olarak şunları sayıyordu: "Bilimsel soruların tartışılması," "popüler yazının eleştirel bir değerlendirmesinin yapılması," "bu yollarla Almanya'da sosyalist propaganda yapılmasının sağlanması" ve en önemlisi "Alman sosyalistlerin İngiliz ve Fransız sosyalistlerle temasını sağlamak".[247]

245 *A.g.e.*, s. 61.

246 Komitenin ilk üyeleri şu 18 kişiydi: Karl Marx, Friedrich Engels, Jenny Marx, Edgar von Westphalen, Ferdinand Freiligrath, Joseph Weydemeyer, Moses Hess, Hermann Kriege, Wilhelm Weitling, Ernst Dronke, Louis Heilberg, Georg weerth, Sebastian Seiler, Philippe Gigot, Wilhelm Wolff, Ferdinand Wolff, Karl Wallau, Stephan Born. McLellan: s. 143.

247 Marx'tan Proudhon'a, MEW XXVII 442, alıntılayan: McLellan, s. 143.

1830'lar ve 1840'lar Avrupa'da işçi sınıfı hareketinin hızla geliştiği dönemlerdi. 1834'te Paris'te sürgünde olan Almanların örgütlediği ve daha çok orta sınıf entelektüellerden ve zanaatkârlardan oluşan *Yasadışılar Birliği* (League of Outlaws), 1836'da *Adalet Birliği* (League of the Just) adı altında kendini yenilemişti. Bu örgütün siyasi görüşleri biraz belirsiz olmakla beraber temelde eşitlikçilik ilkesinin benimsendiği ve örgütte François-Noel Babeuf'un görüşlerinin etkin olduğu söylenebilir. *Adalet Birliği* 1839'da Blanquis ve Barbes'ın örgütlediği Paris ayaklanmalarına katılmıştı. Onların başarısızlığından sonra derneğin birkaç lideri Londra'ya kaçarak orada gizli derneklerine paravanlık yapması amacıyla *Alman İşçileri Eğitim Derneği*'ni (German Workers Educational Association) kurdular. Joseph Moll ve Heinrich Bauer'le beraber birliğin üç yöneticisinden biri olan Karl Schapper'e göre, derneğin temel ilkesi "insanların özgürlük ve özbilince erişmesinin tek yolunun entelektüel yetilerinin geliştirilmesi olduğu" inancı idi.[248]

Marx ve Engels *Komünist Muhaberat Komitesi*'ni kurarken aslında bir "kampanya" da yürütmekteydiler. Amaçları *Adalet Birliği*'ndeki mevcut "gizli" öğreti olan Fransız-İngiliz sosyalizmi ve Alman felsefesinin yerine kendi geliştirmekte oldukları öğretiyi koymaktı. Bu öğreti "burjuva toplumunun ekonomik yapısının bilimsel olarak kavranmasını" sağlayacaktı.[249] Yani komünist hareketi ütopist ve duygusal öğreti ve öğelerden arındırmak istiyorlardı. Marx komünist hareketin gündemine egemen kalabilmek için iki temel tartışma yürütmüştü. Bunlardan biri Weitling'le yürüttüğü "gerçek" sosyalizm tartışmasıydı; ikincisi ise Proudhon'la yürüttüğü tartışma. Bu sürecin sonunda 18 kişilik komiteden tasfiye edilen ilk üç kişi Wihelm Weitling, Hermann Kriege ve Moses Hess oldu. Marx'ın "diktatör ruhlu" biri olarak tanınmaya başlaması da bu döneme denk gelir.

248 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 155.
249 Marx, "Herr Vogt", MEW XIV 439, alıntılayan: McLellan, s. 146

1. *Weitling*

Weitling dönemin en çok ilgi gören isimlerinden biriydi. Nedeni: proleter kökenleri (Alman bir çamaşırcı kadının gayrimeşru oğluydu ve yaşamını gezerek ve terzilik yaparak kazanıyordu); 1839'da Paris'teki ayaklanmalara katılmış ve sonuç olarak hapis yatmış olması ve son olarak, duygusal ve ateşli bir şekilde ve hatta dini bir coşkuyla, kendini Mesih ve kurban ilan edercesine yazdığı komünizm propogandası yapan kitaplarıydı.[250] Weitling, insanların devrime ya "her an hazır" oldukları ya da hiçbir zaman olamayacaklarını öne sürüyordu... "Devrimler fırtına gibi çıkar; kimse onların gidişatını önceden belirleyemez... Zihnin oynadığı rol zayıftır, zihin duygular olmadan hiçbir şey yapamaz... En büyük işler kitleleri harekete geçiren duygular yoluyla başarılır" gibi cümleleriyle duygusal sosyalizmin abartılı bir örneğini teşkil etmekle kalmıyor, devrimin kırk bin kadar sabıkalı, hırsız, cani vs.'nin silahlanmasıyla yapılabileceğini önererek siyasi terörizmin ilk kuramsal savunucularından biri sayılma şerefine de nail oluyordu.[251] Weitling, Marx'la 1846 yılının Mart ayında, 12 komite üyesi ve Marx'ın Annenkov adında Rus bir tanıdığının bulunduğu bir toplantıda tanışmış, görüşlerini Marx'a anlatmaya ve savunmaya çalışmış ve hemen o gün Marx tarafından ağır bir şekilde küçük düşürülerek "aforoz" edilmişti.

Bu toplantıdan kısa süre sonra Marx duygusal sosyalizm yapan bir diğer üyeyi, Hermann Kriege'ye de gazetesi *Volks-Tribün*'ü ağır bir şekilde eleştiren bir genelge (*Kriege'ye Karşı Genelge*) yayınlayarak komitenin dışına itti. Bu gelişmelerden sonra Moses Hess de kendiliğinden istifa etti. Komite 15 kişi kaldı.

250 McLellan, *Karl Marx*, s. 143-144; Wheen, *Marx*, s. 115-122.

251 Nettlau, "Londoner deutsche kommunistische Diskussionen 1845", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, x 1922, s. 371, alıntılayan: McLellan, s. 156.

2. *Proudhon*

Marx'ın savaş açtığı bir diğer sosyalist Pierre-Joseph Proudhon, en çok *Mülkiyet Nedir?* adlı kitabında, başlıktaki soruya kitabın ilk cümlesinde verdiği "Hırsızlıktır" cevabıyla bilinir. Kendini "anarşist" olarak tanımlayan Proudhon o sıralar Paris'teki en saygın ve sözü geçen isimlerdendi. Marx-Proudhon antagonizmasının ilginç tarafı başlangıçta Marx'ın Proudhon'a bir mektup yazarak onu Komite'ye davet etmiş olmasıdır. Proudhon, Marx'ın davetine yazdığı cevapta projeye katılmaya istekli olmakla beraber bazı çekinceleri olduğunu belirtmişti. Bu mektup Marx'ı ciddi şekilde rahatsız etmiş olsa gerek ki, Marx'ın cevabı bir sene sonra bir kitap şeklinde geldi. Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* adlı bir kitabı vardı. Marx'ın kitabının adı ise *Felsefenin Sefaleti* idi.

Bu olay genelde Marx'ı eleştiri kaldıramayan ve farklı görüşlere tahammül edemeyen bir diktatör olmakla suçlayanların haklı olduğunu kanıtlayan bir delil olarak görülür.

Felsefenin Sefaleti'nde Marx, Proudhon'u eleştirirken toplumu tanımlar ve değer konusunu ele alır. Proudhon'un "eşit ücret" önerisinin sadece, belirli bireylerin kapitalizminin yerine, bir bütün olarak toplumun kapitalizmini getireceğini söyler. Marx'a göre çözüm *ücretli* emeğin ortadan kalkmasıdır. Gelecek toplumlarda değerin kıstasının zaman olmayacağını söyler. McLellan'a göre bu kitap "materyalist tarih anlayışının yayımlanmış olan ilk sistematik ifadesi" sayılabilir ve Marx'ın kendisi onu *Kapital*'e giriş olarak önermiştir."[252]

Engels de bu dönemde (1846-47) *Adalet Birliği* üyelerini kendi saflarına çekmek için Paris'te propaganda yapmaktaydı. Marx ve Engels'in saflarına girenler, komünizmin şunları içerdiğini kabul etmiş oluyorlardı: "Burjuvaziye karşı proletaryanın çıkarlarının savunulması, özel mülkiyetin kaldırılması ve bunlar için, gerekirse şiddete başvurarak demokratik bir devrim yapmak.."[253]

252 McLellan, *Karl Marx*, s. 148-152.

253 Engels'den Brüksel'deki *Kommunistische Korrespondenz-Komitee*'ye, alıntılayan: McLellan, s. 153.

Ocak 1847'de *Adalet Birliği*'nden Moll dernek adına Brüksel'de Marx'ı ziyaret ederek onu birliğe katılmaya ve yardım etmeye davet etti. Marx, Engels'le geliştirdiği "eleştirel pozisyonun *Birlik*'in öğretisi olarak benimsenmesi ve bunun açık bir manifesto ile duyurulması" koşuluyla birliğe katılmayı kabul etti. Ayrıca otoriteye karşı batıl itikatların ortadan kaldırılması, devrime gizlilikçi/komplocu yollarla ulaşmaya çalışılmaması, duygusal sosyalizm yapmamak, hedeflerin daha net belirlenmesi gibi istekleri ve beklentileri olduğunu da belirtti. 2-9 Haziran 1847'de bu koşulları karşılayan bir kongre düzenlendi. Kongrede "gizlilikçi ve komplocu" yaklaşımdan uzaklaşıldığını vurgulamak için *Adalet Birliği*'nin adı *Komünist Birlik*'e çevrildi. Duygusallık kokan "Bütün insanlar kardeştir" cümlesi "İşçiler Birleşin" cümlesine çevrildi. Derneğin amacı "mülkiyet ortaklaşalığı kuramını yaymak ve olanaklı en kısa sürede hayata geçirerek insanlığın köleleştirilmesine son vermek" olarak belirlendi.[254] Bir de dergi çıkarmaya karar verdiler ama tek bir sayı çıkarabildiler.

Marx parası olmadığı için bu kongreye gidememişti ama onun görüşlerini temsil etmek üzere Engels ve Wilhelm Wolff orada bulunmuşlardı. Kongreden sonra Marx, Brüksel Muhaberat Komitesi'ni Adiller Birliği ile birleştirdi ve kendi de başkan oldu. Komünist Birlik'in ikinci kongresi birkaç gün sonra yer aldı. 10 gün süren tartışmalar sonucu yeni tüzük belirlendi. Birliğin demokratik bir yapısı olması; yıllık kongreler düzenlemesi kararlaştırıldı... Birliğin amacı belirtilirken "mülkiyet ortaklaşalığı" ifadesi kaldırıldı; onun yerine "burjuvazinin iktidardan düşürülmesi, proletaryanın egemenliği..." ifadeleri yer aldı.[255]

Engels birinci kongreye giderken beraberinde yeni Komünist Birlik için bir ilkeler taslağı da getirmişti. Engels'in ilk yazdığı *Komünist İman Yemini Taslağı* bir soru-cevap listesi şeklinde hazırlanmıştı:

254 *Gründungsdokumente des Bundes der Kommunisten (Juni bis September 1847)*, ed. B. Andreas, Hamburg, 1969, alıntılayan: McLellan, s. 158

255 MEW iv, s. 397ff, alıntılayan: McLellan, s. 161.

"[Soru]1: *Bir Komünist misiniz?*
[Yanıt:] Evet
[Soru]2: *Komünistlerin amacı nedir?*
[Yanıt:] Toplumu, her üyenin, bütün yeteneklerini ve güçlerini tam özgürlük içinde ama bu toplumun genel koşullarını bozmaksızın geliştirebileceği bir biçimde örgütlemek.
[Soru]3: *Bu amaca nasıl ulaşmayı düşünüyorsunuz?*
[Yanıt:] Özel mülkiyeti kaldırarak ve onun yerine mülkiyet ortaklaşalığını koyarak. [...]"[256]

Birlik bu ilkeleri direk benimsememekle beraber Avrupa'daki diğer topluluklara dağıtarak değerlendirmelerini, eklemeler ve düzeltmelerle tartışmaya açınalarını önerdi. İkinci kongrede birliğin öğretisini halka tanıtacak bir Manifesto yazma görevi Marx ve Engels'e verildi.

Engels Ekim ayında (1847) *Komünizmin İlkeleri* başlıklı ikinci bir taslak hazırladı:

"*Soru 1*: Komünizm nedir?
Yanıt: Komünizm proletaryanın özgürleşme koşullarının öğretisidir.
Soru 2: Proletarya nedir? [...]"[257]

Marx *Komünist Manifesto*'yu yazarken Engels'in ikinci taslağını temel almıştır. Marx'ın Engels'in hazırladığı taslak üzerine yaptığı eklemeler ve düzenlemelerden sonra ortaya çıkan metin meşhur *Komünist Manifesto* idi.

1846'da Marx bir kez daha baba oldu. Edgar Marx Aralık ayında doğdu.

16-18 Eylül 1848'de ekonomistler Brüksel'de bir kongre düzenlediler ve Marx'ı da davet ettiler. Amaçları serbest ticaret için hükümete baskı yapacak nüfuzlu bir grup oluşturmaktı. "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine" başlıklı konuşmasında Marx, serbest

256 Engels, "Komünist İman Yemini Taslağı", s. 161.
257 Engels, "Komünizmin İlkeleri", s. 168.

ticaretin işçi sınıfı için çok kötü sonuçları olduğuna inanmakla beraber yine de serbest ticaretten yana olduğunu söyledi. Çünkü ona göre, serbest ticaret yolu ile "ekonomik yasaların çelişkileri [...] daha açık bir şekilde ortaya çıkacak ve daha geniş alanlara etki edecek" ve böylece serbest ticaret proleter sınıfın oluşumunu güçlendirecek ve nihai özgürleşmesini olanaklı kılacaktı.[258]

Komünist Manifesto

Komünist Manifesto komünizmin gerçek bir güç olduğunu ve en nihayetinde muzaffer olacağını savunan bir metindir ve 1848 Devrimleri arifesinde acele içinde yazılmıştır. Dalgalar halinde Avrupa'nın neredeyse bütün ülkelerine yayılan 1848 devrimleri aslında Kasım 1847'de İsviçre'de başlamıştı.[259] Daha sonra 12 Ocak 1848'de Sicilya'da ayaklanmalar başladı. Burbon Kralı Ferdinand düşürüldü ve Napoli, Torino ve Floransa'da cumhuriyetler ilan edildi.

"150 Yıl Sonra Komünist Manifesto" başlıklı makalesinde Ellen Wood'un da belirttiği gibi, *Komünist Manifesto*, "adı üstünde," bir manifesto, "bir savaş çağrısı"dır. Bu nedenle E. Wood, *Manifesto*'nun yazılış amacını ve içinde yazıldığı koşulları göz ardı ederek ona İncil'miş gibi sarılan Marksistlerin de ona akademik bir eser muamelesi yaparak eleştiren Marx karşıtlarının da Marx ve Engels'e haksızlık yaptıklarına dikkat çeker. Wood *Komünist Manifesto*'nun bu haksız muameleye karşın hâlâ ayakta kalmasının gayet anlamlı olduğunun da altını çizer.[260]

Ayrıca belirtmek gerekir ki, *Komünist Manifesto*'nun 1872 tarihli Almanca baskısına yazdıkları önsözlerinde Marx ve Engels,

258 Marx, MEGA I 6 43 I.

259 İsviçre'de siyasi ve ekonomik gücün bankacılığı ve ticaretiyle kapitalist bir devlette merkezileşmeye başlamasına tepki olarak 7 Kanton ayrı bir ittifak kurdu. ("The Civil War in Switzerland", *Marx & Engels Collected Works: Volume* 6 (International Pub.: New York, 1976)) içinde, s. 367-368, (alıntılayan: McLennan 177).

260 E. Wood, "150 Yıl Sonra Komünist Manifesto", s. 142.

bu manifestoyu Paris Komünü deneyimi ışığında daha sonra yazmış olsalardı bazı yerlerin (özellikle "ikinci bölümün sonunda yer alan devrimci tedbirlerin"[261]) farklı yazılmış olacağını belirtmişlerdir.

Komünist Manifesto dört bölümden oluşur.

Birinci bölüm günümüze kadarki bütün yazılı tarihin sınıf savaşımlarının tarihi olduğu iddiası ile başlar. Yani her toplumun içinde az ya da çok örtük bir şekilde devam eden bir iç savaş vardır.[262] Her dönemde ezen ve ezilen sınıflar olmuştur. *Komünist Manifesto*'daki bu tespit, onu burjuvazi-proletarya antagonizmasından öteye, daha evrensel bir boyuta taşır.

Alman İdeolojisi'nde de belirtildiği gibi sınıf kavramı üretim araçlarına sahip olmak ya da olmamak ile ilgilidir. Engels *Komünist Manifesto*'nun Birinci Bölümü'ne yazdığı dipnotta proletaryayı "kendi üretim araçlarına sahip olmadıklarından emek güçlerini satmaya muhtaç olan modern ücretli işçiler sınıfı" olarak tanımlar.[263] Yani her dönemde toplum içinde alttan alta kaynayan iç savaşın gerçek nedeni düşünceler, din, etnik kimlikler vb. değil, üretim araçlarına hâkimiyet meselesidir; sömüren ve sömürülen sınıfların varlığıdır.

Her dönemde üretim araçlarına sahip olanlar ezen üst sınıfı temsil ederler. Ne var ki üretim ilişkileri üretici güçlere bağlıdır. Üretici güçler ise sürekli bir evrim ve gelişme halindedirler; üretici güçlerin gelişmesi ve büyümesi kaçınılmazdır ve ekonomik sistemlerin yaşayabilirliği bu sürece hâkim kalabilip kalamadıklarına bağlıdır. Üretici güçlerin gelişiminin bir noktasında üretici güçler mevcut üretim ilişkilerini aşmaya başlarlar. Üretim araçlarına sahip olan sınıf üretici güçleri artık kontrol edemez hale geldiğinde iktidardan düşer. Marx feodal derebeyliklerin Amerika'nın keşfi, kolonizasyon, ticaret, sanayi ve iletişimin gelişmesi gibi nedenlerle çöküşünü bu şekilde açıkladıktan sonra,

261 Marx ve Engels, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, s. 55.
262 *A.g.e.*, s. 32.
263 *A.g.e.*, s. 22.

kapitalizmde de benzer bir hareketin sürmekte olduğunu iddia eder. Yani Marx'a göre kapitalizm sona ermek zorundadır. Zaten burjuvazinin iki ayırt edici özelliği bu süreci hızlandıracak ve iyice kaçınılmaz hale getirecektir: 1) Burjuvazinin kendisi üretici güçleri sürekli dönüştürmek ve geliştirmek zorunadır. 2) Burjuvazi sınıflar arası uçurumu derinleştirmiştir. Kapitalizmde üretici güçlerin hâkim sınıfın kontrolünden çıkışı bu iki nedene tekabül eden şu iki şekilde olacaktır: 1) Fazla üretim hastalığı ve bu nedenle çıkan ekonomik krizler; 2) proletaryanın gittikçe yoksullaşması.

Öte yandan teknoloji ve iletişimin hızla gelişmesi nedeniyle işçilerin iletişim kurmasının ve birleşmesinin kolaylaşması da katalizör işlevi görecektir.

Marx ve Engels, kapitalizmin kendi sonunu hazırlayan bir gelişim süreci içerisinde olduğunu ve kapitalizmin sonunu getirecek sınıfın proletarya olduğunu belirterek komünizmle proletarya arasında sıkı bir bağ kurmuş olurlar. Dolayısıyla *Komünist Manifesto*'nun ikinci bölümünde Marx ve Engels komünistlerin amacını şu şekilde özetlerler: 1) Proletaryanın bir sınıf olarak oluşması; 2) burjuvaziyi iktidardan düşürme ve özel mülkiyetin kaldırılması; 3) proletaryanın siyasi gücü eline geçirmesi.[264]

Bu bölümde ayrıca Marx ve Engels "burjuva" itirazları değerlendirir ve yanıtlarlar. Burjuvazi, komünistleri bireysel mülkiyeti gasp ederek kamusal mülkiyete çevirmek istemekle itham eder. Marx ve Engels ise bu suçlamaya "burjuva mülkiyeti" ile "bireysel mülkiyet" arasındaki ayrımın altını çizerek cevap verirler. "Burjuva mülkiyeti"nin "bireysel mülkiyet" olmadığını; aksine asıl burjuvazinin *bireysel mülkiyeti* gasp ederek *burjuva mülkiyetine* çevirdiğini söylerler. Marx böyle diyerek, "bireysel mülkiyet" kavramını "emek sonucu elde edilen" bir şey olarak idealize edeceksek, "bireysel mülkiyet" ifadesi ile burjuva mülkiyetinden çok farklı bir şeyi kastediyor olmamız gerektiğini vurgulamış ve

264 *A.g.e.*, s. 33.

burjuva mülkiyetinin bireysel olmayan, *sınıfsal* niteliğine dikkat çekmiş olmaktadır. Çünkü burjuvazinin sermayesi vardır ve *sermaye kolektif bir üründür*; yani toplumun bütün üyelerini harekete geçirerek ve çalıştırarak elde edilebilir ancak.

Marx ve Engels komünizmin tarihin son aşaması olacağını ima eder şekilde proleter devrimin sınıf savaşımlarına son vereceğini iddia ederler. Marx'ın erken elyazmalarında olduğu gibi burada da proletarya "evrensel sınıf" addedilir. Çünkü proletaryanın burjuvaziyi düşürmesi ancak genel olarak sınıf mücadelesini ortadan kaldıracak şekilde olabilir. Bu iddia şu argümanla temellendirilmiştir:

1) Her tarihsel değişim ve devrim mülkiyet ilişkilerinde bir değişikliği (*mevcut* mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını) getirir.
2) Komünizm *burjuva mülkiyetinin* ortadan kaldırılmasıdır.
3) Burjuva mülkiyeti "sınıf karşıtlıklarına, bazılarının başkaları tarafından sömürülmesine dayalı üretim ve ürünleri mülk edinme düzeninin en son ve en eksiksiz ifadesidir."[265]
4) *Bu nedenle burjuva mülkiyetinin ortadan kalkması sömürünün ortadan kalkması demek olacaktır.*

Son olarak, ikinci bölümün sonunda, proletarya iktidarı ele geçirdiği takdirde eski toplum düzeninin izleri tam olarak ortadan kalkana kadar (ve kalkması için) alınması gereken önlemlerden söz ederler. Fakat yukarıda da belirttiğim gibi Marx ve Engels 1872 tarihli Almanca Baskıya yazdıkları Önsöz'de, Manifesto'nun yazılışının üstünden geçen 25 yıl içerisinde gerçekleşen değişimler ve edinilen tecrübeler ışığında, bu bölümde önerilen programın köhneleştiğinin görülebileceğini ve bu nedenle bu bölümün fazla vurgulanmaması gerektiğini belirtmişlerdir.

265 *A.g.e.*, s. 33-34.

Manifesto'nun üçüncü bölümü diğer sosyalizm türlerinin bir eleştirisini içerir; dördüncü bölümü ise komünist taktiklerden bahseder.

Eleştiriler

Marx'ın "kehanetleri" onun görüşlerinin en çok eleştirilen yanı olmuştur. Özellikle Popper'ın, Marx'ın kuramını (Freud ve Adler'inkiyle beraber) *"pseudo-science"* (yarı-bilim) olmakla itham eden "yanlışlanabilirlik ilkesi" iyi bilinir. Popper 1920'li yılların Viyana'sında en çok ilgi gören 4 kuramı –Einstein'ın izafiyet kuramı, Freud'un psikanalizi, Adler'in bireysel psikolojisi ve Marx'ın tarih felsefesi– karşılaştırarak neden Einstein'ın kuramını gerçekten bilimsel bir kuram, diğerlerini ise "yarı-bilim" olarak gördüğünü açıklamaya çalışır. Popper'a göre, örneğin Marx'ı veya Freud'u öğrenmek, kolay etkilenebilen insanlarda bir "entelektüel dönüşüm"e, adeta bir "din değiştirme"ye yol açmaktadır. Popper bu kuramların etkileyiciliğinin onların görünürde "açıklayıcı" gücünden kaynaklandığını öne sürer. Kuram, onu öğrenenin gözlerini daha önce göremediği gerçeklere açmaktadır. Bir kez Marx okuyan, ondan sonra her yerde Marx'ın kuramını doğrulayan verilere rastlamaya başlar. Popper'ın kendi ifadesine göre, 1919'da Eddington'ın Einstein'ın kütle çekim kuramını doğrulayan eklips gözlemleri, Marx, Freud ve Adler'in kuramlarında neyin onu rahatsız ettiğini görmesini sağlamıştır. Bu kuramların sorunu "riskli" öngörülerde bulunmamaları, yani "yanlışlanabilir" olmamalarıdır. Takipçilerinin sürekli onları doğrulayan veriler bulmaları, aslında bu kuramların temel zayıflığına işaret etmektedir. Popper'a göre "yarı-bilimsel" olan kuramlar, muğlak ya da görgül olmayan şeylerden bahsederek ya da Marksist kuramcıların yaptığı gibi, o kuramın öngörüleri doğrulanmadığında, "yeniden yorumlama" yoluna giderek, yanlışlanabilirlik ilkesinden kaçmakta, böylece bilimin rasyonelliğinden uzaklaşıp, dogmalaşmaktadırlar.[266]

266 Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Basic Books, 1965.

Popper'a cevaben Wheen şöyle der: [Marx] *"kapitalizm olgunlaştıkça, dönemsel gerilemelere, teknolojiye gittikçe artan bir bağımlılığa ve yapışkan dokunaçlarını, sömürecek yeni pazarlar arayışı içinde tüm dünyaya yayan muazzam, hemen hemen tekelci şirketlere tanık olacağımızı öngörmüştü. Bunlardan hiçbiri olmasaydı, koca oğlanın saçma sapan konuuştuğunu kabul etmek zorunda kalırdık."*[267] Ama bunların hepsi oluyor.

1848 Devrimleri

"Avrupa'da bir heyula kol geziyor; komünizm heyulası" diye başlayan *Komünist Manifesto* 24 Şubat 1848'de Londra'daki İşçi Eğitim Derneği'nde (*Workers Educational Association*'da) dizildi. Sanki planlanmış gibi aynı gün Fransa'dan da "devrimin başladığı, Paris sokaklarında barikatların kurulduğu ve çarpışmalar olduğu haberleri" gelmeye başlamıştı. Aslında Ocak ayında İtalya'da başlamış olan devrimler, 23 Şubat'ta Fransa'da işçilerin Louis Blanc önderliğinde ayaklanması ile tüm Avrupa'yı kasıp kavuran bir yangına dönüştü. Friedrich Lessner, Liverpool Sokağı'nda bir matbaadan *Manifesto*'nun bitmiş kopyalarını teslim alırken, Engels de *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*'a çektiği telgrafta "Bizim çağımız, demokrasi çağı ağarıyor!" müjdesini veriyor, Tuileries ve Palais Royal'den yükselen alevleri "proletaryanın şafağı" olarak betimliyordu.[268] Lessner de o günü, "müthiş bir coşkuyla sarhoş olmuştuk," diyerek anımsar.[269]

Paris'te işçilerin *Hotel de Ville*'e kırmızı bayrağı çekmelerinden sonra, Fransa'da Kral Louise-Philippe ülkeyi terk etmek zorunda kaldı ve İkinci Cumhuriyet adı verilen geçici bir hükümet kuruldu.

Bir hafta sonra, 3 Mart 1848'de, Marx'a Belçika'yı terk etmesini emreden bir yazı geldi. Neyse ki aynı gün Marx Paris'teki geçici hükümetten de önceki sınırdışı edilme emrinin iptalini

267 Wheen, *Karl Marx*, s. 334.
268 *Deutsche-Brüsseler Zeitung*, 27 Şubat 1848.
269 Alıntılayan: Wheen, *Karl Marx*, s. 143.

isteyen mektubuna olumlu bir cevap aldı. Paris'teki yeni hükümet Marx'a "Sizi zorbalık sürgün etti, şimdi özgür Fransa size ve kutsal dava, tüm halkların kardeşlik davası için savaşan herkese kapılarını açıyor" diye yazmıştı.[270]

Ancak Marx Brüksel'i öyle kolaylıkla terk edemedi: aynı gece saat 01.00'de evi basıldı ve Marx tutuklandı.[271] Tutuklanmasının resmi gerekçesi pasaportunun "usulüne uygun olmamasıydı", fakat gerçek neden Şubat ortasında Marx'ın annesinin Marx'a 6000 frank göndermiş olması ve polisin Marx'ın bu parayla devrimci hareketi desteklediğinden şüphelenmesiydi. Eşi Jenny'nin mektuplarına bakılırsa polis bu şüphelerinde haklıydı da. Jenny şöyle yazmıştı: *"Alman işçiler silahlanmaya karar verdiler... Hançerler, toplu tabancalar vb. temin edildi. Karl büyük bir sevinçle gereken parayı sağladı, zira daha yeni bir miras almıştı."*[272] Jenny, yaptığı bu boşboğazlığın bedelini Marx'la beraber tutuklanarak hayat kadınlarıyla aynı mahzende bir gece geçirmekle ödedi.[273] Ertesi gün Jenny ve Marx serbest bırakıldılar ama sınıra kadar polis eşliğinde geçirildiler.[274]

Paris

Marx 5 Mart 1848'de Paris'e vardı. Paris'e yerleşir yerleşmez, siyasi hareketlerde etkin rol almaya devam etti.

Marx daha Paris'e gelmeden Alman Demokratik Birliği'nden maceraperest bir grup (başlarında şair Herwegh ve Komünist Birlik üyesi Bornstedt olmak üzere) Paris'te Alman Lejyonu'nu kurmuşlardı; Alman Sınırı'na yürüyerek Almanya'da devrim

270 Wheen, *Karl Marx*, s. 145.
271 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 179; Wheen, *Marx*, s. 146.
272 Wheen, *Karl Marx*, s. 146.
273 Marx tutuklanınca Jenny çocuklarını hizmetçileri 'Helene'e emanet ederek, tutuklanma haberini solcu bir avukata vermek üzere koşturdu. Erken saatlerde eve döndüğünde kapıda, tam bir nezaketle, Mösyö Marx'la konuşmak istiyorsa kendisine eşlik etmekten mutluluk duyacağını söyleyen bir polis memuru buldu" (Wheen, s. 146). Karakola geldiklerinde Jenny de üstünde resmi belgeleri olmadığı gerekçesiyle "avarelikle" suçlanarak tutuklandı.
274 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 179.

yapmaya kararlıydılar. Marx, Paris'teki Şubat Devrimi'nin yüzeysel bir başlangıç olduğunu söyleyerek bu maceraperest hareketlere karşı çıktı; çünkü kısa sürede Paris'te burjuvazi ve proletarya arasında yeni bir çatışma çıkacağını öngörüyordu. Aşağıda göreceğimiz gibi, Nisan ayında gerçekten de öyle oldu.

Ama 19 Mart'ta Viyana'dan, 20 Mart'ta ise Berlin'den devrim haberleri gelmeye başladı. Bunun üzerine "Lejyon" hiç vakit kaybetmeden sınıra koşturdu ve 1 Nisan'da –Wheen'in de gözlemlediği üzere "şaka gibi"– "sınırı geçer geçmez kökünden sökülüp atıldı."[275]

Fakat daha ağırbaşlı davransalar da en az aynı derecede heyecanlı olan Marx ve Engels de bu koşullarda Almanya'ya gitmeden duramazlardı. Engels 21 Mart'ta arkadaşının yanına Paris'e gelmişti. Vakit kaybetmeden beraber *Komünist Manifesto*'daki önerileri Almanya'ya uyarlayan bir el ilanı hazırladılar: *Almanya'da Komünist Parti'nin Talepleri* (*Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland*). Komünist Birlik'ten Ernst Dronke ile beraber, *Komünist Manifesto*'nun ve *Almanya'da Komünist Parti'nin Talepleri*'nin kopyalarını yüklenerek Almanya'ya yola koyuldular.

Bu el ilanı *Komünist Manifesto*'ya oranla çok daha mütevaziydı. *Manifesto*'daki on maddeden sadece dördünü içeriyordu: kademeli gelir vergisi, parasız eğitim, ulaşım araçlarına devletin sahip olması ve ulusal bir bankanın oluşturulması. Çünkü Marx Almanya'da henüz olgunlaşmış bir proleter sınıf bulunmadığını, önce bir burjuva devrimi olması gerektiğini düşünüyordu ve köylüleri ve küçük burjuvaziyi de kendi saflarına çekmeye çalışıyordu. Bu nedenle örneğin *Manifesto* mirasın kaldırılmasını isterken, *Talepler* sadece kısıtlanmasını istemekle yetiniyordu.

Köln ve *Neue Rheinische Zeitung*

Marx 10 Nisan 1848'da Köln'e geldi (Jenny ve çocukları ise Trier'de 3 ay kadar bekleyip ondan sonra ona katıldılar). Amacı

275 Wheen, *Karl Marx*, s. 148.

Köln'de yeniden radikal bir gazete çıkarmaktı: *Neue Rheinische Zeitung*. Alt başlığı "Bir Demokrasi Organı" olan *Neue Rheinische Zeitung* yerel değil, ulusal bir gazeteydi. Engels ana makaleleri yazıyor ve Fransa ve İngiltere'deki gelişmeleri takip ediyor, Marx ise iç politikayla ilgileniyordu. Engels, Marx'ın gazeteyi çok diktatörce yönettiğini dile getirmekle beraber bunu doğal ve kabul edilir buluyordu.[276] Bernstein'a bir mektubunda "herhangi bir insanın" bir dâhiyi kıskanmasını "korkunç bir dar kafalılık" olarak gördüğünü yazmıştı. Onun asıl şikâyeti Marx'ın çok yavaş çalışması ile ilgiliydi.

Engels ve Marx bu gazeteyi çıkarmak için para toparlamakta bir hayli güçlük çektiler ve Marx kendi cebinden azımsanmayacak bir miktarda para çıkardı. Buna rağmen "para aristokrasisi"nin eline düşmekle suçlandı.[277] Bunun nedenlerinden biri *Neue Rheinische Zeitung*'un liberal ve sosyalist bütün demokratik güçleri tek bir cephede toplamayı amaçlamasıydı. Daha önce de belirttiğimiz gibi Marx o dönemde "proletaryanın kendini izole etme" lüksü olmadığına inanıyordu. Bu nedenle *Neue Rheinische Zeitung* sadece proletaryanın değil, burjuvazinin çıkarları için de mücadele ediyordu. Gündemleri evrensel oy hakkı, feodal borç ve zimmetlerin kesilmesi, bir devlet bankasının oluşturulması, devletin işsizlik sorununa çözüm getirmesi gibi şeylerdi.

Fakat devrim ümidi azaldıkça Marx burjuvayla işbirliği fikrinden uzaklaştı. 1848 devrimleri ayaklanan muhalif grubun ılımlı, radikal, sosyalist, liberal vb. çok çeşitli gruplardan oluşması nedeniyle başarılı olamadı ve karşı-devrim tarafından yavaş yavaş (ama zorbalıkla) bastırıldı. Ilımlılar ve radikaller kısa sürede birbirlerinden uzaklaştılar. Fransa'da 23 Nisan'da yapılan seçimlerde, ülkenin büyük çoğunluğu oylarını cumhuriyetçi burjuvaziye verdi. Meclis sağa kaydı; sonuç olarak Marx'ın Paris'teyken öngördüğü gibi, burjuvazi ve proletarya birbiriyle

276 McLellan, *Karl Marx: A Biography*. s. 184; Wheen, *Karl Marx*, s. 100.
277 *A.g.e.*

çatışmaya girdi. Paris'te 23-26 Haziran 1848'de "Haziran Günleri" olarak bilinen kısa ama kanlı bir iç savaş çıktı.

Bu gelişmeler üzerine Marx *Neue Rheinische Zeitung*'da "Burjuvazi ve Karşı Devrim" başlıklı bir dizi makalede artık proletaryanın kendi güçlerine dayanması gerektiğini belirtti. Viyana'daki karşı devrimden sonra ise artık şunları yazacak kadar öfkeliydi. "Haziran ve Ekim günlerinin beyhude katliamları, Şubat ve Mart'tan beri devam eden usandırıcı kurban ziyafeti, karşı devrimin yamyamlığının ta kendisi, halkı, eski toplumun ölüm ıstırabını ve yenisinin kanlı doğum sancılarını kısaltmanın, basitleştirmenin ve odaklamanın tek bir yolu olduğuna ikna edecek: devrimci terörizm."[278]

Marx *Neue Rheinische Zeitung*'da 80 kadar makale yayımladı. Gazeteye ek olarak yerel politikayla da aktif olarak ilgileniyordu. Fakat enerjisinin büyük kısmını kendisi gibi düşünmeyen diğer radikallerle didişmek ve kendisinin lideri pozisyonunda olmadığı örgütlenmelere karşı çıkmakla tüketiyordu.[279]

Bu tür nedenlerle sol görüşlü karşıtları tarafından otoriterlerle ya da burjuvaziyle işbirliği yapmakla suçlansa da karşıdevrim güçlendikçe Marx ve Engels'i tekrar tekrar mahkemelere sürükleyen otoritelerin onları kendi yanlarında görmedikleri çok açıktı. Marx 1848-1849 yıllarında defalarca "kışkırtıcılık yapmak", "rejimi devirmek istemek" gibi suçlamalarla yargılandı. Bu mahkemelerde son derece vurucu konuşmalar yapan Marx'ın özellikle şu cümlesi akılda kalıcıdır: "Bu beyefendiler kendilerini kendi zihinlerinde ne kadar büyük görürlerse görsünler, bugünün muazzam savaşlarında bir *hiç*tirler, kesinlikle *hiç*."[280]

Bu dönemde *Neue Rheinische Zeitung*'un yazı işleri odası bir savaş üssü gibiydi. Engels 1884'te *Neue Rheinische Zeitung* yıllarını şöyle anımsıyordu: "Birinci sınıf bir Prusya kalesinin içinde,

278 Marx, "Victory of the Counter-Revolution in Vienna", MEW v 421, McLellan, s. 194, kendi çevirim.

279 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 189, s. 201.

280 Wheen, *Karl Marx*, s. 163

8 bin kişilik bir askeri birliğin bir nizamiye karakolunun önünde faaliyetlerimizi bunca pervasızca yürütmemiz şaşkınlıkla karşılanıyordu. Fakat yazı işleri odasındaki sekiz süngülü tüfek, 250 fişek ve yazarların kızıl Jakoben keplerinden dolayı, subaylar da aynı şekilde bizim büromuzu *coup de main* ele geçirilemeyecek bir kale olarak görüyorlardı."[281] Nitekim 2 Mart'ta iki astsubay "kendi başlarına bir dayılanma eylemine" girişerek Marx'ın kapısına dayandıklarında ve kılıçlarını şakırdatarak belirli bir makaleyi kimin yazdığını söylemediği takdirde "işin sonunun kötüye varacağını" söylediklerinde, Marx'ın robdöşambrının cebinden tabancasının ucunu göstererek onları uzaklaştırdığı rivayet edilir.[282]

1849 yılının Mayıs ayında Marx gazete için para bulmak ve işçilerle temas kurmak için Almanya'nın kuzeybatısında seyahat etmekteyken, Dresden, Baden ve Ruhr'da son kez ayaklanmalar çıktı. Dresden'de sokaklardaki çarpışmalarda "barikatların ardında Richard Wagner ve Bakunin gibi renkli karakterler" de vardı.[283]

Prusya Devleti bu ayaklanmaları bastırdıktan sonra, 16 Mayıs 1849'da, "misafirperverliğini utanmazca ihlal eden" Marx'a 24 saat içinde Prusya topraklarını terk etmesini emretti.[284] *Neue Rheinische Zeitung*'un kırmızı mürekkeple basılmış son sayısı 18 Mayıs'ta çıktı. Bu kırmızı sayı 20 bin kopya sattı.

Prusya'dan sınır dışı edilen Marx tekrar Paris'e gitti. Son mücevherleri de rehin dükkânına gönderilmiş olan Jenny'ye yaşadıkları bütün güçlüklerin zaferin yaklaştığının göstergeleri olduğunu söylüyor ve hâlâ devrimin başarılı olmasını bekliyordu. Ne var ki Fransa'da başkanlık seçimlerini Louis Napoleon kazandı. Ve 19 Temmuz'da polis evlerine gelerek Marx ailesine 24 saat içinde Fransa'yı da terk etmeleri gerektiğini, isterlerse İngiltere'ye gidebileceklerini söyledi.[285]

281 *A.g.e.*, s. 166.
282 *A.g.e.*, s. 164-165.
283 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 203.
284 *A.g.e.*, s. 204.
285 *A.g.e.*, s. 206.

Londra

Marx 1849 Ağustos'ta Londra'ya yerleşti. Yerleşir yerleşmez bu şehirde de işçi sınıfını örgütlemek ve bir dergi çıkarmak gibi etkinliklerle uğraşmaya başladı.

Öncelikle *Komünist Birlik* için Londra'da bir merkez kurma işini ele aldı.[286] Marx Köln'deyken *Komünist Birlik*'e sırtını çevirmiş, ama Londra'da birliğin başkanı olduktan sonra Almanya'da da tekrar örgütlenilmesi için çalışmaya başlamıştı. Mart ve Haziran aylarında Merkez Komite adına *Komünist Birlik*'e iki hitabe yazdı. Bu metinlerde Marx'ın taktik konusunda biraz fikir değiştirdiği, artık gizli örgütlenmenin de gerekli olabileceğine inanmaya başladığı görülür.[287]

Diğer taraftan, yine 1850 yılının ortalarına kadar Alman İşçileri Eğitim Derneği ("German Workers Educational Association") çerçevesinde mültecilere yardımcı oldu, derneğin partilerine, pikniklerine katıldı ve burjuva mülkiyeti üzerine dersler verdi.[288]

Ayrıca Marx Çartist hareketin bir parçası olan *Kardeş Demokratlar*'ın bir yemeğinde Blanqui'nin partisinin sürülmüş liderleriyle tanıştı ve onlarla 1850'de "Evrensel Komünist Devrimciler Topluluğu"nu oluşturdu. Topluluğun amacı "bütün imtiyazlı sınıfların iktidardan düşürülmesi ve insan ailesinin son örgütlenme biçimi olacak olan komünizmin gerçekleşmesine değin devrimi kalıcı kılarak bu [imtiyazlı] sınıfları proletaryanın diktatörlüğüne boyun eğdirmek" olarak belirlendi. McLellan'a göre bu topluluk 1848'den

286 Wheen, *Karl Marx*, s. 171.

287 McLellan, *Karl Marx*, s. 217

288 Dernek'in yaklaşık 60 üyesi iki haftada bir buluşup "yoksulluğun devrim üzerine etkileri, genel bir savaşın devrim lehine olup olmayacağı, diğer devrimci partilerle işbirliği yapmanın iyi fikir olup olmadığı" gibi soruları tartışıyorlardı. Ayrıca Dernek'in haftalık ders çizelgesi şöyleydi: Pazar: tarih, coğrafya ve astronomi. İşçilerin durumu ve burjuvaziye karşı tutumu ile ilgili sorular ve sorunlar. Pazartesi ve Salı: Komünizm tartışmaları. Çarşamba, Perşembe ve Cuma: şan, dans, resim ve dil dersleri. Cumartesi: müzik, tekrar etmeler ve ilginç makalelerin tartışılması (McLellan s. 213, s. 235; Wheen s. 176).

sonra Avrupa Solu'nun geçici bir birleştirimini sağladığı için "bu anlamda Birinci Enternasyonal'in selefi idi."[289]

Son olarak Marx gazetecilikten de vazgeçmeyerek *Neue Rheinische Zeitung*'un çizgisinde devam edecek aylık bir dergi çıkarmaya karar verdi: *Neue Rheinische Zeitung: Politisch-ökonomische Revue*.[290]

Marx'ın bu dergide yazdığı bir dizi makale daha sonra Engels tarafından *Fransa'da Sınıf Savaşımları* başlığı altında derlenerek yayınlandı. Engels bu makaleleri Marx'ın "çağdaş tarihin bir parçasını, verili ekonomik durum temeli üzerinde kendi materyalist anlayışıyla açıklama yolunda ilk girşimi" olarak tanımlar.[291] Marx bu yazılarında Fransa'daki seçim sürecini değerlendirir; işçilerin burjuvaziyle işbirliği yaparak özgürleşebileceklerini düşünmekle hata yapmış olduğunu itiraf eder. Ama hatalarından ders almakla beraber davadan vazgeçmediğini de şu sözlerle ifade eder: "Devrim öldü. Yaşasın devrim!"[292] İkinci makalesinde ise Louis Napoleon'un seçimlerdeki başarısını Napoleon'un "bir hiç" olması ve tam da bu nedenle "her şey" anlamına gelebilmesine bağlar. Marx'a göre, çok farklı sınıflar (küçük burjuvazi, büyük burjuvazi, proletarya, ordu) Louis Napoleon'da aradıkları bir şeyleri bulabildikleri için "Fransa'nın en basit adamı [...] en karmaşık bir önem" kazanmıştı.[293]

1852'de, Louis Napoleon'un imparator olması sonucu, Marx *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i*'ni (New York'ta bir dergide yayımlanan bir dizi makale) kaleme aldı.

Napolyon'un darbesi karşı-devrimi berkitirken Marx da artık şu sonuca varmıştı: Devrim ancak ekonomik bir kriz sonucu olacak. Böylece politik aktivizmden uzaklaşmaya başladı. 1850 yılının Haziran ayında edinmiş olduğu kütüphane bileti ile *British Museum*'un okuma odasına çekildi ve kendini ekonomi çalış-

289 McLellan, *Karl Marx*, s. 219.
290 Wheen, *Karl Marx*, s. 176.
291 Engels, "Giriş", *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, s. 7.
292 Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları*, s. 60.
293 *A.g.e.*, s. 73-74.

malarına verdi. "*British Museum*'da Marx kapitalizmin işleyişi ile ilgili birçok veri buldu –hükümet 'mavi kitap'ları, istatiksel tablolar, fabrika müfettişleri ve kamu sağlığı görevlilerinden raporlar– ve bunları Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*'nda yaptığı gibi çarpıcı bir etki elde etmek için kullandı."[294]

Marx'ın bu şekilde kuramsal çalışmalara ağırlık vermeye başlaması başta August Willich olmak üzere Marx ile *Komünist Birlik* üyeleri arasına ciddi bir soğukluk girmesine neden oldu. Willich ile Marx arasındaki, sadece görüş ayrılığı ile kalmayıp kişisel sorunlara ve kişilik çatışmasına da dönüşen sorunlar sonunda Willich'in Marx'ı düelloya davet etmesine kadar ilerledi. Marx düelloyu reddetti ama Conrad Schramm (Marx'ın bu fikre karşı çıkmasına rağmen) Willich'le düelloya girişti. Ne yazık ki daha sonra Schramm'la Marx'ın arası da açılacak ve Schramm da Willich'le beraber Marx düşmanları grubuna eklenecekti.[295]

Tüm bunlara rağmen 1851 yılının Mayıs ayında Almanya'da *Komünist Birlik*'in Köln Komitesi'nin 11 üyesi tutuklanınca Marx bir kez daha hem eski düşmanlıkları hem de kuramsal çalışmaları bir kenara bırakarak eyleme geçti. Suçlananları kurtarmak üzere para toplamak için bir komite kurdu ve mümkün olduğu kadar çok arkadaşını İngiliz gazetelere yargısız tutukluluğu kınayan mektuplar yazmaları için örgütledi. Bu konuda yazmaya başladığı bir makale de küçük bir kitaba dönüştü: *Köln'de Komünistlerin Yargılanması Hakkında Açınlamalar* (*Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*).

Ancak *Komünist Birlik* Köln Komünist Davasında bükülen belini bir daha pek doğrultamadı. 1852'de *Komünist Birlik* de *Alman İşçileri Eğitim Derneği* de dağıldı.[296]

1852'de Fransa'da İkinci İmparatorluğun kuruluşunu takip eden yıllarda Marx enerjisini kişisel çatışmaları olan şahsiyet-

294 Wheen, *Karl Marx*, s. 304.
295 McLellan, *Karl Marx*, s. 228-229.
296 *A.g.e.*, s. 258.

leri eleştiren ve felsefi ya da ekonomik olmaktan çok, polemik niteliği ağır basan birçok eser yazarak harcadı: Willich'le çekişmesine istinaden yazılmış olan *Soylu Zihnin Şövalyesi*, Ruge'den Schramm'a birçok eski yol arkadaşıyla keyifle dalga geçtiği *Sürgündeki Büyük Adamlar, Palmerston, Herr Vogt* gibi...

Marx'ın Yaşam Tarzı, Yoksulluğu ve Karakteri Üzerine Notlar

Bu vakit ve enerji israfının sebebi Marx'ın o dönemdeki yaşam koşullarının daha ciddi bir şeyler üretmesine uygun olmamasında da aranabilir.

Londra'ya yerleştikten yaklaşık üç ay sonra (5 Kasım 1849'da) Marx'ın bir çocuğu daha olmuştu: Guido. Ne var ki bebek oldukça sağlıksızdı ve *Politisch-ökonomische Revue* Marx ailesinin geçimini sağlaması için yeterli geliri getirmiyordu. Zaten bütün yaşamları boyunca hem siyasi duruşları, hem burjuva yaşam tarzından vazgeçemedikleri için, hem de Marx'ın mücadele uğrunda yaptığı fedakârlıklar nedeniyle hep borç ve yoksulluk içinde yaşamış ve Engels'in cömertliği sayesinde ayakta kalabilmiş olan Marx ailesi, Londra'da yoksulluğun yeni bir boyutuyla daha tanışmıştı. Marx'ın eşi Jenny'nin Weydemeyer'a yazdığı bir mektupta ödenmeyen borçları nedeniyle eve gelen iki icra memurunun nasıl "yatakları, giysileri, ketenleri, her şeyi, hatta zavallı bebeğimin beşiğini ve gözyaşlarına boğulan kızlara ait oyuncakların en iyilerini" haczettiğini anlatışı gerçekten yürek sızlatıcıdır.[297]

Bu koşullar altında doğan bebek, bir yaşına varmadan, 1850 yılının Eylül ayında öldü.

Marx'ın 1851 yılının Mart ayında bir kez daha Franziska adında bir kızı olmuş, bu bebek de Guido gibi, bir sene sonra Nisan 1852'de ölmüştü. O sıralar maddi durumları o kadar kötüydü ki Marx'ın kızını gömebilmek için bile borç para alması

297 Jenny Marx'tan Weydemeyer'e, Wheen, *Marx*, s. 179; McLellan, *Karl Marx*, s. 212.

gerekmişti.[298] Marx, Eylül ayında yazdığı bir mektupta karısının da kızı Jenny'nin de hasta olduklarını ama ilaç alacak parası olmadığı için doktor çağıramadığını, bir haftadır ekmek ve patatesten başka bir şey yemediklerini, gazete alacak parası olmadığı için hiçbir makale yazamadığını anlatır.[299]

Bu koşullar ne kadar üzücü ise Marx ve Engels, arasındaki dayanışma ve Engels'in cömertliği ve yardımseverliği de bir o kadar avutucu ve cesaretlendiricidir. 1850'de Engels Londra'dan ayrılıp Manchester'a dönmüştü; ama Marx ile düzenli olarak yazışmayı ve Marx ailesine maddi destekte bulunmayı ihmal etmedi. Bazı seneler Marx'a gönderdiği paranın kendisi için harcadığı paradan fazla olduğu söylenir. Manchester'da yılda 1000 sterlinden fazla kazanan Engels sadece Marx'a değil, Dronke, Pieper, Liebknecht gibi birçok komüniste de para vererek yardımcı oluyordu.[300]

Öte yandan Marx'ın kendisi de son derece cömert ve verici bir insandı. En zor koşullarda bile her zaman evinin kapısını konuklara açık tuttu. Evi sabah akşam dolduran bu konukların ve pencereden gözetleyen polis ajanlarının anlattıklarına bakılırsa o dönemlerde Marx'ın evinin şöyle bir tasviri yapılabilir: Bütün mobilyalar "bozuk, lime lime olmuş veya yıpranmış durumda..." Marx'ın oturma odasının ortasını işgal eden muşamba kaplı çalışma masasının üstü sadece onun el yazmaları, kitaplar ve gazetelerle değil, "karısının dikiş sepetinden kumaş parçaları ve bezler"le, çocukların oyuncakları, kırık çatlak fincanlar, bardaklar, lambalar ve kalın bir tütün külü tabakası ile kaplı. Üstüne oturulabilecek sandalyelerin çoğunun dört ayağı sağlam değil; sağlam olan varsa çocuklar o sandalyenin üstünde evcilik takımlarını kurmuş oluyorlar. Bazen oynarken heyecanlanıp bağırıp çağırıştıklarında çalışmaya çalışan Marx'tan azar işitiyorlar. Prusyalı ajan tütün dumanından içerisinin gözükmediğini söy-

298 McLellan, *Karl Marx*, s. 241.
299 MEW xxvIII 30.
300 McLellan, *Karl Marx*, s. 254.

lüyor. Ayrıca bu ajana göre "gerçek bir bohem entelektüel hayatı" süren Marx, "yıkanma, taranma ve çamaşır değiştirme gibi şeyleri nadiren yapıyor ve sarhoş olmaktan hoşlanıyor. Üst üste günler boyunca boş oturuyorsa da, yapılacak çok işi olduğunda gece gündüz bitmek tükenmek bilmez bir tahammülle çalışabiliyor. Uyumak ve uyanmak konusunda belli saatleri yok. Sıkça bütün gece ayakta kalıyor, ardından tamamen giyinik olarak gün ortasında kanepeye uzanıyor ve onca giren çıkan insanın sesinden rahatsız bile olmadan akşama kadar uyuyor."[301]

Marx ailesinde yardımcı olarak kalan Helene Demuth'un Marx'tan olduğu tahmin edilen gayrimeşru oğlu Frederick Demuth da Haziran 1851'de doğdu. Bu olay o kadar başarılı bir şekilde örtbas edildi ki, Frederick Demuth'u Engels'in üstlendiği iddiaları bile bir rivayet olmaktan ancak biraz ileri gidebildi.[302]

Marx'ın en takdir edilesi özelliklerinden biri, eşi Jenny'nin de söylediği gibi, asla, en zorlu dönemlerinde bile, iyimserliğini, geleceğe güvenini ve neşeli mizacını kaybetmemesiydi. Yaşadıkları maddi ve manevi zorluklardan dolayı iyice zayıf düşen ve artık sıklıkla hastalanan Jenny'ye yazdığı bir mektuptan şu alıntı, Marx'ın içindeki iyileştirici, güven verici enerjiyi olduğu gibi, yeri geldiğinde ne kadar romantik olduğunu da çok güzel gösterir:

> *"Ama sevgi; Feuerbachçı insana değil, Moleschott'un metabolizmalarına değil, proletaryaya değil, ama insanın sevgilisine, yani sana, duyulan sevgi, insanı tekrar insan yapar. Gerçekten de dünyada birçok kadın var ve bazıları güzel. Ama nerede bir başka yüz bulabilirim, içindeki her özelliğin, hatta her kırışığın, yaşamımın en büyük ve en tatlı anılarını geri getirdiği? Hatta sonsuz üzüntülerimi, yeri doldurulamayacak kayıplarımı okuyabiliyorum senin tatlı yüzünde ve o tatlı yüzünü öptüğümde üzüntülerimi de öpüp siliyorum. 'Senin kollarında gömülü, senin öpücüklerinle uyanmış' yani senin kollarında ve senin öpücüklerinle ve Brah-*

301 Wheen, *Karl Marx*, s. 192.
302 Wheen, *Karl Marx*, s. 193-199; McLellan, *Karl Marx*, s. 249.

minler ve Pisagorcular reenkarnasyon öğretilerini ve Hıristiyanlık yeniden diriliş öğretisini kendilerine saklayabilirler."[303]

Marx 1852'de *New York Herald (Daily) Tribune*'e muhabir olduktan sonra mali durumu biraz düzeldi. *Daily Tribune*'ün editörü Charles Dana Fourierciydi. "Marx'la 1848 yılında tanışmış ve Marx'ı çok beğenmişti. 1851'de Marx'a Tribune'un yabancı muhabirlerinden birisi olmasını ve Almanya'daki güncel olaylarla ilgili makaleler yazmasını önerdi."[304] Marx kabul etti ama ekonomi çalışmalarıyla meşgul olduğu için bu makaleleri onun adına Engels yazarak ne denli özverili bir dost olduğunu bir kez daha kanıtladı. 1857'de Dana Marx'a *New American Cyclopedia* için de makaleler yazmasını teklif etti. Sonuç olarak, Amerika'da İç Savaş çıkana kadar Marx ve Engels Dana, için, 350 tanesi Marx, 125 tanesi Engels tarafından olmak üzere 487 makale yazdılar.[305]

16 Ocak 1855'te Marx'ın son kızı Eleanor doğdu. Fakat aynı sene Marx bir çocuğunu daha kaybetti: Nisan ayında 8 yaşındaki oğlu Edgar öldü.[306] (Lasalle'a yazdığı bir mektupta, Marx, üzüntüsünü şöyle ifade eder: *"Bacon der ki, gerçekten önemli insanlar doğa ve dünyayla o kadar çok ilişkiye, o kadar çok ilgi nesnesine sahiplerdir ki, her türlü kaybın üstesinden kolayca gelirler. Ben o önemli insanlardan biri değilmişim."*[307] Acısını paylaştığı için Engels'e teşekkür eden mektubunda ise şöyle yazar: *"Bugünlerde yaşadığım korkunç üzüntüler içinde hep senin ve arkadaşlığının düşüncesi bana güç verdi, hâlâ dünyada beraber yapacağımız anlamlı bir şey olduğu ümidi ile."*[308]

Temmuz ayında Jenny bir doğum daha yaptı: bebek ölü doğdu.

303 Marx'tan Jenny Marx'a, MEW xxvix, 532, alıntılayan: McLellan, s. 251, kendi çevirim.
304 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 261.
305 *A.g.e.*, s. 260-262.
306 McLellan, *Karl Marx*, s. 251.
307 Wheen, *Marx*, s. 244.
308 MEW xxvıı 444, alıntılayan: McLellan, s. 256, kendi çevirim.

Grundrisse

Marx 1850-1857 yılları arasında ekonomi okumaları üzerine aldığı notlarla 24 defter doldurdu.[309] 1857 yılında Engels'e yazdığı bir mektupta ekonomik çalışmalarının bir sentezini oluşturmakta olduğunu ve yakında bu sentezin ana hatlarının çıkacağını söylemişti.[310] Marx'ın 1857 Ekim-1858 Mart ayları arasında yazdığı bu yazılar da (*Paris El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* gibi) yine 1939'da Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü tarafından gün-ışığına çıkarıldı. 1953'te *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* başlığı altında Almanca bir baskısı yayımlandı. Marx'ın *Alman İdeolojisi, Komünist Manifesto, Kapital* ve *Paris El Yazmaları* gibi eserlerine oranla Marksist düşünün gelişiminde daha az rol oynamış olan bu yazılar, son zamanlarda, kısmen tam da bu nedenle, gittikçe daha çok ilgi görür oldular.

Grundrisse'yi "*Kapital*'in bir taslağı" olarak tanımlamak yanıltıcı olacaktır. Çünkü *Grundrisse, Kapital*'den çok daha geniş kapsamlı ve sistematik bir projenin planıydı. Bu proje tamamlanmadı; tamamlanan *Kapital*, Marx'ın *Grundrisse*'de hedeflediklerinin sadece bir parçasıydı. *Grundrisse*'nin kendisi de tamamlanmamış ve oldukça karışık bir taslak olduğu için projenin tamamının ne olduğu hakkında bir fikir belki Marx'ın 1857 yılının Ağustos ayında yazdığı "Giriş"ten edinilebilir.

Marx'ın *Grundrisse* için yazdığı "Giriş" üç ana bölümden oluşur: **1)** Üretim; **2)** Üretimin Bölüşüm, Değişim ve Tüketimle Genel İlişkisi; **3)** Ekonomi Politiğin Yöntemi. Bir de **4)** Marx'ın "*notabene*" yazarak not aldığı oldukça kısa ve karışık ama savaş, sanat vs. ile ilgili o derece de ilginç notlardan oluşan kısa bir bölüm bulunmaktadır.

Marx, *Giriş*'in "Üretim" başlıklı birinci bölümüne, Smith ve Ricardo gibi ekonomistlerin ve Rousseau gibi sosyal sözleşme düşünürlerinin "Robinsonculuk"larını, yani yalıtılmış bireyleri

309 Nicolaus, *Grundrisse*'yi Önsöz, s. 11
310 Marx'tan Engels'e, Aralık 1857, alıntılayan: McLellan, *Karl Marx*, s. 272.

çıkış noktası olarak almalarını eleştirerek başlar. Ayrıca yöntemsel olarak, belirli bir üretim şekliyle karakterize olan bir dönemdeki üretime ait özelliklerin hangilerinin genel ve evrensel, hangilerinin o döneme özgü nitelikler olduğunun ayırt edilebilmesi için, çağlar boyunca bütün üretim süreçlerine bakarak her çağa ortak olan öğeleri tespit etmek gerektiğini öne sürer.[311] İkinci bölümde üretim, bölüşüm, değişim ve tüketimin birbirinden bağımsız olarak ele alınıp incelenebileceğini reddederek onların aynı şey olmamakla beraber tek bir bütünün parçaları, farklı yönleri olduğunu savunur. Bu ilk iki bölümdeki soyutlamacı ve bütünlükçü yaklaşımda Hegel'in etkisini görmek mümkündür. Yöntem konusunu daha doğrudan ele aldığı üçüncü bölümde de Marx, ekonomi bilimi yapmanın doğru yönteminin "değer ve emek gibi basit kuramsal kavramlardan başlayıp sonra nüfus ya da sınıf gibi daha karmaşık ama gözlemlenebilir olan kavramlara ilerlemek" olduğunu savunur. Üçüncü bölümün sonunda Marx, yazmayı planladığı kitabın planını da (yani taslağın planını) vermiştir:

> *"Açıkçası bizim planı şöyle yapmamız gerekir: 1. Bütün toplum biçimlerine az çok uyan [...] genel soyut belirlemeler. 2. Temel sınıfların dayandıkları burjuva toplumun iç yapısını oluşturan kategoriler. Sermaye, ücretli emek, toprak mülkiyeti* [...] *3. Burjuva toplumun devlet biçiminde yoğunlaşması* [...] *4. Uluslararası üretim ilişkileri* [...] *5. Dünya pazarı ve bunalımlar."*[312]

Marx uzmanları *Grundrisse*'nin Marx'ın yöntemini ve yöntem üzerine düşüncelerini anlamaya çalışmak için vazgeçilmez bir kaynak olduğunda hemfikirdirler. Ancak Marx'ın kendisinin yöntem konusunda nihai bir karara varıp varmadığı çok açık değildir. Örneğin yukarıda sözü edilen Giriş, ilk kez 1903 yılında Kautsky tarafından yayımlanmıştır. Marx'ın kendisi ise bu

311 Marx, *Grundrisse*, Sol Yayınları, s. 21-23.
312 *A.g.e.*, s. 44-45.

Giriş'teki ile aşağı yukarı aynı planı 1859'da yayımlanan *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya *Önsöz*'de vermiştir ama 1. maddeyi (genel, soyut karakteristikler) eklemeden... Marx *Önsöz*'de, daha dikkatli düşündüğünde varılacak sonuçları önceden varsaymanın onu rahatsız ettiğini fark etmiş olduğunu belirtmiş ve "beni bir bütün olarak takip etmek isteyen okur, tikelden genele yükselmeye karar vermiş olmalıdır" yazmıştır.[313] Nitekim "genel olarak üretim" konusu "Giriş" dışında *Grundrisse*'de işlenmemiştir. Sevan Nişanyan'ın bir dipnotunda belirttiği gibi "Analizin nasıl başlatılması gerektiği konusunda Marx'ın pek rahat olmadığı gerek buradaki kopuştan, gerekse metin içindeki birçok ifadeden anlaşılmaktadır."[314]

Dolayısıyla, *Grundrisse*'nin *Kapital*'in mantığını kavramak açısından da çok önemli bir işlevi olduğu düşüncesi genel kabul görmekle beraber, bu mantığın ne olduğu konusu daha tartışmalıdır. Marx'ın Hegel etkisi altında yazılan erken eserleri ile *Kapital* arasında önemli farklılıklar bulan Marx uzmanları *Grundrisse* ve *Kapital* arasındaki yöntemsel ve mantıksal ilişkiyi de bu bakış açısından yorumlarken, diğerleri *Grundrisse*'nin hem düşünce hem de stil itibarıyla *1844 El Yazmaları*'yla devamlılık gösterdiğine dikkat çeker. Bu bakış açısına göre, *Grundrisse, 1844 El Yazmaları* ile *Kapital* arasındaki yitik halkayı teşkil etmekte, özellikle de *Kapital*'de de devam eden Hegel etkisini açıklığa kavuşturmaktadır. Zaten Marx'ın kendisi de *Kapital*'e yazdığı Önsöz'de bu etkinin devam ettiğini onaylamaktadır. *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına sonsözünde "bu güçlü düşünürün öğrencisi" kaldığını açıkça söyler.[315]

Grundrisse, 1844 El Yazmaları'ndaki birçok temayı işlemeye devam etmiştir. Elbetteki bu konuları ele alışı, Marx'ın aradan

313 *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya *Önsöz*.
314 Nişanyan, *Grundrisse*, Birikim Yayınları, s. 154, dipnot 56.
315 Marx, "Almanca İkinci Baskıya Sonsöz", *Kapital*, c. 1, s. 283.

geçen 15 yılda edindiği ekonomi bilgisi ışığında, çok daha sofistike bir düzeydedir. O artık, Lasalle'ın ifadesi ile "ekonomiste dönüşmüş bir Hegel, sosyaliste dönüşmüş bir Ricardo"dur.[316] Ancak Marx'ın 1857'de hâlâ 1844'te işlediği temalar üzerine çalışıyor olması da öne sürüldüğü gibi bir kopuşun değil, bir sentezin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Örneğin yabancılaşma temasına, bu yabancılaşmayı aşmanın olasılıklarıyla beraber *Grundrisse*'de de geniş yer ayrılmıştır.[317] Marx'ın *Grundrisse*'de sıklıkla kullandığı "evrensel birey" ifadesi de Hegel etkisinin ve *1844 El Yazmaları* ile devamlılığın göstergesidir. Marx, *1844 El Yazmaları*'nda olduğu gibi, burada da evrensel bireyin gelişiminin bireylerin arasındaki "aşılmaması gereken kutsal hudutlar" gibi algılanan sınırların "sınır" olduklarının fark edilmesi ve kaldırılmasına dayandığını söyler. "Böylelikle insan kendi tarihini bir süreç olarak anlar ve (üzerinde pratik kontrol sahibi olduğu) doğayı da gerçek vücudu olarak kavrar."[318] Bu cümle, bu metinde sözü geçen "evrensel birey" kavramı ile *1844 El Yazmaları*'nın "Özel Mülkiyet ve Komünizm" başlıklı bölümünde tasvir edilen "türsel varlık" kavramı arasında açık bir benzeşme olduğunu göstermektedir.

Marx'a göre, böyle bir evrenselliğin kavramsal olmadığına, aksine bireyin *gerçek* ilişkilerinin *soyutlaşmas*ından doğacağına ise kapitalizmin gelişim sürecinin kendisi işaret etmektedir. *Grundrisse*'de Marx kapitalist üretimin yabancılaştırıcı niteliklerine olduğu kadar "evrenselleştirici" niteliklerinin ikircikli ve olumlu sonuçlarına da dikkat çekmiştir. Marx, *Komünist Manifesto*'da kapitalist üretimin üretici güçleri süratle geliştirerek doğayı dönüştürdüğüne ve bir dünya pazarı yarattığına dikkat çekmişti. *Alman İdeolojisi*'nde de kapitalizmde özgür emek, modern sermaye ve toprağın soyutlaşmasına değinmişti. *Grundrisse*'de kapitaliz-

316 Lasalle to Marx, 12 Mayıs 1851, alıntılayan: McLellan, s. 277.
317 Örneğin, *Bkz.*: *Grundrisse*, cilt 1, (Sol Y.), s. 358-360.
318 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 280.

min bu evrenselleştirici özelliklerine kendi kafasında kurgulamaya çalıştığı yöntemin ışığında hem tarihsel hem de soyut bir anlam yüklemeye çalışmaktadır. Marx'a göre kapitalizmin bir yandan emeği ve sermayeyi soyutlaştırırken bir yandan da gittikçe daha genel ve bütünsel bir alana yayılması, hem bütün karmaşıklığıyla bütünü görmemizi sağlamakta, hem de o bütünün içindeki evrensel olan öğeleri tespit etmemizi olanaklı kılmaktadır. Marx kapitalizmin bireyi yabancılaştırmakla beraber, aynı zamanda onun ilişkilerinin ve yetilerinin genel ve evrensel doğasını da yarattığını öne sürerken, Hegel'in en yalın bilinç formlarından gittikçe daha karmaşık ve kapsayıcı olanlarına doğru ilerleyen diyalektik yönteminin üretim ve ekonomik ilişkiler temelinde değerlendirilişinin en güzel örneğini vermektedir.

Bu diyalektik süreç bir çelişkinin artık mevcut sistemin taşıyamayacağı şekilde belirdiği noktada bir başka sisteme geçişi doğuracaktır. Marx *Grundrisse*'de kapitalist sistemdeki çelişkinin teknolojinin gelişmesi ile belirginleşeceğini öne sürer. Teknoloji ilerledikçe, emeğin artı değer üretmedeki rolü gittikçe azalacaktır; oysa kapitalist, artı değer üretmek için emeği sömürmeye devam etmeye mecburdur. Bu noktaya *Kapital*'de göreceli ve mutlak artı değeri daha ayrıntılı anlattıktan sonra tekrar değineceğiz. Bu nedenle teknolojinin gelişimi kapitalizmin sürdürülebilirliğini olanaksızlaştırırken evrensel bireyin gelişimi için gerekli olan boş zamanı da yaratmaktadır.[319]

1858 yılının Mart ayında Lasalle Marx için bir yayıncı (Franz Duncker) ile anlaştı. Ancak mali sorunlarına ek olarak karaciğer sorunları ile de cebelleşmeye başlamış olan Marx ancak 1859 Ocak'ta metnin hazır olduğunu söyleyebiliyordu; o zaman da metni postaya verecek pul parası yoktu. Metni gönderecek parayı çıkarabilmesi için paltosunu rehinci dükkânına bırakması gerekti. Böylece *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* 1859 yılının Haziran ayında basıldı.[320]

319 Marx, *Grundrisse*, (Sol Y.), s. 174-176.
320 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 284.

Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı

Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı'nın ilk yarısı eleştirel bir yorum niteliğindedir. İkinci yarısı ise içerik olarak daha sonra yayımlanan *Kapital*'in ilk üç bölümünde de aşağı yukarı aynı şekilde işlenen "Meta" ve "Para" konuları üzerine iki bölümden oluşur.

Ama *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın en çok (hatta belki de tek) ilgi gören ve önem atfedilen kısmı *Önsöz*'üdür. Daha sonra *Das Volk*'ta da tekrar yayımlanan *Önsöz*, materyalist tarih anlayışının en "az ve öz" açıklamasını sunması ve Marx'ın kendi düşüncelerinin gelişimi ile ilgili otobiyografik yorumlar içermesi açısından önemlidir. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi, *Grundrisse*'nin girişindeki plan ufak değişikliklerle bu Önsöz'de de verilmiştir. *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ün ilgi çeken bir özelliği de Marx'ın burada "insan toplumunun tarih-öncesi" ifadesini kullanmış olmasıdır.

Darwin'in *Türlerin Kökeni* ve Mill'in *Özgürlük Üzerine* adlı eserleriyle aynı sene yayımlanan *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* ile ilgili olarak Wilhelm Liebknecht "hiçbir kitabın onu bu kadar düş kırıklığına uğratmadığını" belirtmiştir. Gerçekten de bu kitap ve kitabın aldığı –ya da daha doğru söylemek gerekirse, almadığı– tepki, sadece Liebknecht değil, başta Marx olmak üzere birçoklarında büyük bir düş kırıklığı yarattı. "Hiç reklamı yapılmadı ve pek az tanıtım yazısı çıktı."[321]

Buna rağmen yayıncı Duncker, Marx'ın çalışmalarının devamını yayımlamaya gönüllü idi. Ama belki *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın etkisizliğinin özgüvenini sarsması nedeniyle, Marx bir kez daha ilgisini daha lüzumsuz konulara yöneltmeyi tercih etti ve on sekiz ayını, Frankfurt Parlamentosu'nun sol kanadını temsil eden Karl Vogt adında bir profesörle didişmeye adadı.[322] Hatta 1860 yılında Vogt'un kendisine yöneltiği

321 McLellan, s. 288; Wheen, s. 266.
322 McLellan, s. 289-293; Wheen, s. 267-273.

suçlamalara cevaben yazdığı *Herr Vogt*'u yayımlayabilmek için Lasalle ve Engels gibi arkadaşlarından maddi yardım aldı.[323] Fakat belirtmek gerekir ki Marx, Karl Vogt'ta bir düşman görmekte haklı çıkmıştır: Fransa'da 2. imparatorluk çöktükten sonra ortaya çıkan belgeler Vogt'un Napoleon'dan gizlice para aldığını göstermiştir.

1860 yılının bir tatsız gelişmesi de Marx'ın eşi Jenny'nin çiçek hastalığına yakalanması oldu. 1861-1862 yılları boyunca Marx'ın on yedi yaşındaki kızı Jenny de mütemadiyen hastaydı

1861 yılında ise Amerika'da İç Savaş başlayınca *New York Daily Tribune* Marx, için bir gelir kapısı olmayı bıraktı. 1862-63 yıllarında Marx *Die Presse* için (Polonya sorunu üzerine) makalelerin yanı sıra *Artı Değer Teorileri*'ni yazdı. Bu eser *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'nın devamı olarak yazılmıştı. Ama Marx 1862'de eserin adının *Kapital* olmasına karar verdi.[324] *Artı Değer Teorileri, Kapital*'in son (dördüncü) cildidir.

1863 yılında Marx'ı yakından ilgilendiren iki kişi vefat etti: Ocak ayında Engels'in proleter sevgilisi Mary Burns; Kasım ayında ise Marx'ın annesi Henrietta Marx.[325] Mary Burns'ün ölümü üzerine Marx'ın Engels'in beklediği duyarlılığı ve yakın ilgiyi göstermemesi bu iki düşünürün otuz dokuz yıllık arkadaşlıkları boyunca aralarına bir soğukluk girmesine neden olan tek olaydı. Ama bu soğukluk uzun sürmedi; Marx kısa sürede yaptığı kabalığı kabul eden ve özür dileyen bir mektup yazarak Engels'in gönlünü aldı.

Marx'ın heybetlilik ile sevecenlik, kibir ile mütevazılık, aşırı sosyallik ile yalnızlık arasında gel-gitler ile karakterize edilebilecek olan insan ilişkileri kalıbına tipik bir örnek 1860'lı yılların başlarında beraber en çok vakit geçirdiği kişilerden biri olan Lasalle ile olan ilişkisiydi. 12 Ocak 1861'de Prusya Kralı siyasi mülteciler için af ilan edince Marx ve Lasalle Almanya'da işçi ha-

323 Wheen, *Karl Marx*, s. 272.
324 Marx'tan Kugelmann'a, 1862.
325 Wheen, *Karl Marx*, s. 292.

reketi adına bir şeyler yapabileceklerini düşünerek Almanya'ya gitmişlerdi. Marx vatandaşlığını geri almaya çalıştığında kendisine verilen yanıt, Prusya vatandaşı olmaktan 1845'te kendi isteği ile vazgeçtiği için genel aftan yararlanamayacağıydı. Marx Almanya'dayken bir ay boyunca Lasalle ve onun arkadaşı Kontes von Hatzfeld tarafından gösterişli bir şekilde ağırlandı.[326] Ne var ki Lasalle 1862 yazında gerçekleştirdiği iade-i ziyaret esnasında düşüncesizliği ile Marx ailesini canından bezdirdi; Marx'ın çalışmalarını "kuramsal" olduğu için önemsemeyerek kendinde Marx'ın kendisiyle zaman öldürmesini bekleme hakkını gördü ve Marx'a bol bol zaman öldürttü.[327] Sonra da Marx'a verdiği borcun geri ödenmesi koşulları nedeniyle Marx'la arasını bozdu. Gene de Marx büyük davranıp Lasalle'a yarım yamalak özür dileyen bir mektup yazdı. Ama Lasalle cevap bile vermedi. Buna rağmen, Lasalle 1864'te bir düelloda öldüğünde buna en çok üzülenlerden biri Marx'tı.[328]

Almanya'da işçi hareketini güçlendirmek için küçümsenmeyecek çabalar harcayan ve 1863'te Sosyalist Parti ADAV'ı kuran Lasalle, *I. Enternasyonal*'in kuruluşuna tanık olmayı kıl payı kaçırdı.

I. Enternasyonal

1860'larda İngiltere'de işçi hareketi Londra, Birmingham ve Glasgow gibi şehirlerde sendikaların birleşmesi ve madencilerin, demircilerin, inşaatçıların örgütlediği grevlerle tekrar güçlenmeye ve ivme almaya başladı. 1860 yılında kurulan Londra Ticaret Konseyi, 1863'te İtalyanlar'ın, kahramanı Garibaldi için düzenlediği büyük gösteri ve Amerikan İç Savaşı'nda Abraham Lincoln'un köleliğe karşı mücadelesini desteklemek için yaptı-

326 *A.g.e.*, s. 275-276.

327 *A.g.e.*, s. 278-280.

328 1864'te Lasalle bir prensle nişanlı olan genç bir kadına âşık oldu. Prens Lasalle'ı düelloya çağırdı. Düelloda Lasalle tabancasını çekmedi bile; sadece rakibi onu hedef aldığında gülümsedi (Wheen, s. 282-283).

ğı toplantı ile işçi hareketinin uluslararası niteliğinin de altını çiziyordu. Lasalle'in çabaları ile 1863'te Almanya'da ADAV'ın kurulması (Lasallecı Sosyalist Parti), Fransa'da Napolyon'un sendika-karşıtı yasaları yumuşatmaya başlaması ve İngiltere'de inşaat işçilerinin işgününü 9 saate indirme mücadelelerinin başarıyla sonuçlanması, bu yıllarda uluslararası işçi hareketi adına edinilen önemli kazanımlar arasındaydı.[329]

1864'te Londra Ticaret Konseyi sekreteri George Odger "İngiltere'nin İşçilerinden Fransa'nın İşçilerine" hitabesinde bütün ülkelerin işçilerinin ortak çıkarlarını savunacak uluslararası bir birlik kurulması çağrısında bulundu. Fransızların yanıt vermesiyle 28 Eylül 1864'te *St. Martin's Hall* (*Covent Garden*)'da bir toplantı düzenlendi. I. Enternasyonal (*International Working Men's Association*) 2000 kişinin katıldığı bu toplantıda doğdu.

Toplantıda Odger kendi hitabesini, Tolain Fransızların yanıtını okudu. Fransızların yanıtı Proudhonist bir yaklaşımla ifade edilmiş olup, emek-sermaye ilişkisini geliştirmeye odaklıydı. Komünist Birlik'ten Johann Georg Eccarius Almanlar adına konuştu. Toplantının sonunda 27 İngiliz, 3 Fransız, 2 İtalyan ve 2 Alman'dan oluşan 34 üyelik bir Genel Komite seçildi. İki Alman'dan birisi Eccarius, öteki ise tabii ki Karl Marx'tı. Bu Genel Komite (daha sonra Genel Konsey) Odger'i Başkan yaptı.[330]

Enternasyonal kadar içinde farklı sosyalist yaklaşımları barındıran karma bir oluşumun programında anlaşmak da oldukça zor oldu; fakat sonunda yine Marx programa imzasını atan kişi olmayı becerdi. Başlangıçta Owenci olan Weston bir ilkeler bildirisi sundu. Wolff ise İtalyan İşçileri Derneği'nin kurallarının temel alınmasını önerdi. Wolff ve Weston'ın görüşlerini sentezlemek görevi Cumhuriyetçi olan Le Lubez'e verildi. Marx, 18 Ekim'de Le Lubez'ın hazırladığı taslağı okuması için yapılan toplantıyı kaçırmadı. Le Lubez'ın konuşmasında Mazzini'nin görüşleri ağırlık taşıyordu. Taslaktaki "tek bir cümlenin bile

329 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 339-340.
330 *A.g.e.*, s. 341.

olduğu haliyle bırakılmaması"na azmeden Marx, taslağın bir alt-komiteye devredilmesini sağlamayı başardı. İki gün sonra alt-komitenin Marx'ın evinde yapılan toplantısında, ilk ilkeyi tartışmaları bittiğinde saat gece yarısını geçmişti. Çalışmalara başka bir gece devam etmek üzere taslağı Marx'ta bıraktılar. Böylece Marx *İşçi Sınıfına Hitabe*'yi hazırladı.[331]

Bu hitabede Marx 1845'ten bu yana işçi sınıfının yoksullaşmasından bahsetti. 1848'den bu yana işçi sınıfı hareketinde elde edilen başarıları ve başarısızlıkları değerlendirdi. Eylemin ancak ulusal boyutlara taşınırsa başarılı olacağını ve politik gücü ele geçirmenin önemini vurguladı. Taslaktaki ilke sayısını 40'tan 10'a indirdi. McLellan'a göre bu hitabe "Marx'ın işçi-sınıfı hareketini ona ayrıntılı bir planı zorla dayatmaksızın olduğu gibi ele almaya/kabul etmeye ne derecede yakın olduğunu göstermektedir."[332] Örneğin İngiliz sendikacılar bunu istemediği için, Marx bu hitabede devrimden söz etmemeye özen gösterdi. Engels'e yazdığı bir mektupta, bir iki yerde "görev" "hak" "hakikat, ahlak ve adalet" gibi ifadeler kullanmak zorunda kalmaktan duyduğu rahatsızlığı dile getiriyor ama *"fortiter in re suaviter in modo"* (içerikte güçlü, şekilde yumuşak) davranmaları gerektiğini söylüyordu.[333]

Aslında bu sıralar Marx *Kapital* üzerinde de çok yoğun bir şekilde çalışmaktaydı. Fakat Enternasyonal için ayırdığı zaman, istenmeyen misafirlerin çokluğu ve bitmek tükenmek bilmeyen sağlık sorunları (yazın her gün kusuyordu) *Kapital*'in tamamlanmasını geciktiriyordu.[334] Yine de 1865 yılının sonunda *Kapital* 1200 sayfayı bulmuştu.

Marx bir yandan Enternasyonal için harcadığı emeği zaman kaybı olarak görürken, bir yandan da bu hareketi başıboş bırakmaya içi elvermiyordu. Fakat Alan Gilbert'in "Marx'ta Sosyal Kuram ve Devrimci Eylem" başlıklı makalesinde açıkladığı gibi, aslında

331 *A.g.e.*, s. 343.
332 *A.g.e.*, s. 344.
333 Marx'tan Engels'e, MEW xxxı 14, alıntılayan: McLellan, *Karl Marx*, s. 343.
334 McLellan, *Karl Marx*, s. 345.

Marx'ın Enternasyonal içerisindeki mücadeleleri ve Kapital'in 1. cildinin yazılması birbirini belirleyen ve besleyen süreçler oldu.

Marx'ın 1865 yılında yazdığı *Değer, Eder ve Kâr (Ücret, Fiyat ve Kâr)* başlıklı metin de Genel Konsey'deki tartışmalar sonucu yazılmıştır.[335] Wheen'in Marx'ın o zamana kadar elde etmiş olduğu ekonomik çıkarımlarının duru ve kısa bir özeti[336] olarak tanımladığı bu metin Marx'ın ölümünden sonra belgeleri arasında bulunmuş ve kızı Eleanor tarafından yayımlanmıştır.

Marx'ın 1865 yılında yazdığı bir diğer metin ise *Sozial-Demokrat*'ta yayımlanan ve *Felsefenin Sefaleti*'nin özeti niteliğinde olan *Proudhon Üzerine*'dir.

Enternasyonal, ilk yıllarında, düzenli konferanslar (1865 Londra Konferansı, 1866 Geneva Konferansı, 1867 Lozan Konferansı) ve diğer örgütler ve sendikalarla kurduğu ilişkilerle, oldukça istikrarlı bir performans sergiledi. 1866 yılındaki Almanya-Avusturya savaşı, 1866-1867 yıllarındaki ekonomik kriz ve 1870-1871 yıllarındaki Fransız-Alman Savaşı gibi siyasi ve ekonomik gelişmeler de Enternasyonal'in duruşunu anlamlandırmasına temel sağladı ve takipçilerinin artmasına yol açtı.

1865'ten itibaren Marx, Enternasyonal'in *de facto* lideriydi; resmi unvanı "Almanya ile ilgili sekreter" olsa da. Bu süreçte Marx'a temel muhalefet Proudhon'un Fransız takipçilerinden ve Mazzini takipçilerinden geliyordu. Mazzini takipçileri özellikle Marx'ın görüşlerindeki sınıf vurgusundan rahatsızdılar. Küçük esnaf ve zanaatkârlardan yana olan Prodhoncular ise hükümetleri ve cumhuriyetleri merkeziyetçi tiranlıklar olarak görüyor ve karşılıklı krediler ağı olan toplumlar ve küçük ölçek kooperatifler istiyorlardı. Öte yandan Marx Lasalle'ın görüşlerini miras bırakmış olduğu ADAV'la da hiçbir zaman barışamadı.[337]

Ne yazık ki daha sonra Marx'ın damadı olan Paul Lafargue da Proudhoncuydu. Lafargue henüz Laura'yı Marx'tan isteme-

335 Gilbert, "Social Theory and Revolutionary Activity in Marx", s. 533.
336 Wheen, *Marx*, s. 337.
337 Wheen, s. 317; Mclellan, s. 349.

mişken bile, Marx Laura'ya, Lafargue'a "temiz bir dayak atmak" istediğini söylemişti.[338] Lafargue Laura'yı istediği zaman Marx Lafargue'a cevaben yazdığı mektupta, onu bir dizi uyarı bombardımanına tuttuktan sonra, mektubu "onun yanında kendisini, Londra hoşgörüsüne ayak uyduracak tarzda sevmekte yetersiz olursanız, kendinizi onu uzaktan sevmekle yetinmek durumuyla karşı karşıya bulacaksınız" tehdidiyle sonlandırmaktan kendini alıkoyamamıştı![339]

Laura Marx ve Paul Lafargue 1868 yılında evlendiler. Laura'nın ilk çocuğu Charles Etienne 1 Ocak 1869'da doğdu; daha sonra bir kızı ve bir oğlu daha oldu. Ama bu çocukların hepsi daha bebekken öldü.

Kapital

1867 yılında *Kapital*'in ilk cildi yayımlandı.[340] Marx *Kapital*'e "kapitalizm"i "meta dolaşımı" olarak tanımlayarak başlar ve ilk bölümlerde meta kavramının tanım ve analizi yolu ile paranın ve kapitalizmde "meta fetişizmi" adını verdiği şeyin ne olduğunu anlatarak devam eder.

Fakat *Kapital*'deki görüşleri aktarmak için önce Marx'ın Yedinci Bölüm'de ("Emek-Süreci ve Artı-Değer Üretim Süreci") saptadığı üretim sürecinin bileşenlerine değinerek başlamak daha kolay olabilir. Marx'a göre üretimin temel bileşenleri 1) emek, 2) emeğin işlediği malzeme (doğal kaynaklar ve hammadde) ve 3) araçlardır (aletler, makineler vb.). Marx "emek"i "kullanım değeri olan şeyler üretmeye yönelik insan eylemi" olarak tanımlar. Ayrıca Marx hem "emek" ile "emek gücü"nü, hem de "ölü emek" ile "canlı emeği" birbirinden ayrıştırarak tanımlar. Bu ayrımlar, Hegel'in felsefesinde en çok onun "eme-

338 Wheen, *Karl Marx*, s. 317.

339 *A.g.e.*, s. 324.

340 *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri ise Marx hayatta iken yayımlanmadı. Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından yayına hazırlanan bu ciltler 1885 ve 1894 yıllarında yayımlandı.

ğin diyalektik niteliğini kavramış olması"nı takdir eden Marx'ın kendisinin de Hegel gibi bir süreç düşünürü olduğunu belgeler. Gençliğinde Hegel'i eleştirirken Hegel'in ontolojisini "idealist" tanımına sığdırmaya çalışarak tersine çevirmesi Marx'ın kendisini de kaba bir "materyalist" pozisyonuna itmiş gibi görünmekteydi. Fakat Marx'ın *Kapital*'de özellikle emek ve değer kavramları üzerinde yaptığı hassas çözümlemeler onun burada sadece ekonomi eleştirisi yapmakla kalmayıp aynı zamanda özgün bir ontolojinin yapı taşlarını oluşturmaya başlamış olduğuna işaret eder. Ve Marx'ın *Kapital*'de öne sürdüğü argümanların kavranabilmesi için emeğin bu dinamik yapısının, ontolojisinin kavranması hayati önem taşır.

Marx'ın en önemli keşiflerinden biri *emek gücü* ve *emek* arasında yaptığı ayrımdır. Marx, Aristoteles'in "potansiyel" (madde) ve "gerçek" (edimselleştirme) arasında yaptığı ayrımı andıran bir şekilde; "emek-gücü"nü "potansiyel emek" olarak tanımlar. "Emek", bu potansiyelin edimselleşmiş halidir. Maddeyi "potansiyel töz" olarak belirleyen Aristoteles için olduğu gibi, Marx için de madde "edimsel" (gerçek) olan değil, "potansiyel" olandır. Marx'ın "potansiyel emek" olarak gördüğü *emek gücü* maddeden ibarettir: beyin, sinirler, doku gibi... Ama gerçek olan canlı emek ölü madde değil, hareket/eylem/edimdir.

Bu nedenle üretim süreci ile bu üretim süreci sonucu ortaya çıkan ürünü de birbirinden ayırmak gerekir. Üründe nesneleşmiş olan emeğe Marx "ölü emek" der. Fakat nesnelleşmeyi direk "yabancılaşma" olarak algılayan Hegel'in aksine, Marx nesnelleşmeyi üretim sürecinin doğal bir sonucu olarak görür. Ona göre ancak üreticilerin eylemleri sonucu ortaya çıkan ürünler, üreticilerden bağımsız bir varlık haline gelerek, üreticiler tarafından kontrol edileceklerine, üreticileri yönetmeye ve onlara karşı düşmanca bir güç haline gelmeye başladıklarında yabancılaşmadan söz edilebilir.

Meta ve Meta Fetişizmi

Kapital'in ilk bölümünde Marx, kapitalizmi "meta dolaşımı" olarak tanımladıktan sonra metaları "meta" olarak belirleyen

üç temel özelliği sıralar: i) kullanım değeri, ii) değişim değeri, iii) metaların işbölümü içinde olsa da özel bireyler tarafından alınan kararlarla ve özel bireylerin hesabına üretiliyor ve dolaşıma sokuluyor olmaları.

Bir metanın "kullanım değeri"nin olması onun insanların çeşitli isteklerine karşılık verebiliyor olması demektir ve bu değer, o metanın bir niteliğine, *niteliksel* bir yönüne bağlıdır. Değişim değeri ise *niceliksel* bir ilişkidir. Değişim değeri farklı kullanım değerlerine sahip olan çeşitli metaların birbirleriyle ne oranda değiştokuş edildikleri üzerinden belirlenir. Örneğin 1 tişört 5 şişe bira, 20 ekmek veya 1 kilo et ile değiştirilebilir. Bu noktada Marx şu soruyu sorar: Bir tişörtün diğer kullanım değeri olan nesnelere oranla değerini ne belirler? Ne ekmekle biranın, ne 1 kilo ile 5 şişenin ortak bir paydası vardır. O zaman bu ürünler hangi ölçüt üzerinden birbirlerine "eşdeğer" olarak algılanmaktadırlar? Marx'a göre bu ürünlerde ortak olan ve aralarında değiştokuşu olası kılan şey hepsinin "emek" ürünü olmasıdır. Fakat bu nesnelerin üretildiği süreçleri incelersek, bu çalışma süreçlerinin de niteliksel olarak birbirinden tamamen farklı olduğunu görebiliriz. Kumaş dokumak ve kuzu kesmek gibi iki farklı aktivite birbiriyle nasıl karşılaştırılıp denkleştirilir? Marx'a göre, niteliksel olarak birbirinden tamamen farklı olan bu kullanım değerlerinin (ve onları üretme süreçlerinin) bir niceliğe indirgenebilecek olan tek ortak paydası onları üretmekte harcanan zaman, emek zamanıdır. Burada okuyucunun hemen aklına gelebilecek olan bir itiraza da Marx'ın cevabı hazırdır. Diyebiliriz ki "değeri emek zamanı belirleseydi, yavaş çalışan bir kişinin ürettiği ürün daha değerli olurdu. Örneğin aynı sürede Emel bir ayakkabı yapana kadar Esen aynı niteliklere sahip beş ayakkabı üretebiliyorsa, bir ayakkabı ile beş ayakkabının aynı değerde olması gerekirdi." Bu itiraza cevaben Marx söz konusu zamanın *"sosyal olarak geçerli olan gerekli emek zamanı"* olduğunu söyler. Yani mevcut sosyal koşullarda ve teknolojinin gelmiş olduğu noktada, bir ayakkabı ortalama

olarak ne kadar sürede üretiliyorsa ayakkabının değeri o süre kıstas alınarak belirlenir.

Marx daha sonra değişim değerinin görece şekli ve eşdeğer şekli arasında bir ayrım yapar. Örneğin 20 metre kumaş üretmek için harcanan zamanla bir palto üretmek için harcanan zamanın aynı olması üzerinden "20 metre kumaş = 1 palto" diyelim. Burada bir tarafı (hangi taraf olduğu fark etmez), örneğin kumaşı, "görece değer" olarak alırsak, 20 metre kumaşa eşdeğer olan bir paltoyu "değişim değerinin eşdeğer şekli" olarak sabitleştirebiliriz. Bu eşdeğer şeklini alan metanın ne olduğu aslında çok önemli değildir. Ama kapitalizmde metaların değişim değerlerinin olması onları "değer depoları" olarak algılamamıza yol açar ve sanırız ki değer, kafamızda "eşdeğer" olarak sabitlediğimiz nesneye (altın ya da kâğıt paraya ya da o paranın satın alabildiği metalara) içkin bir niteliktir. Oysa değer kavramımızın altında yatan gerçeği ontolojik olarak anlamaya çalışırsak görürüz ki değer bir metanın içinde ya da üstünde barınan bir nitelik değildir; bir nesne hiç değildir.

Değer aslında bir ilişkidir; oransal bir ilişki. Eğer sadece Marx'ın değil, Adam Smith ve Ricardo'nun da öne sürdüğü gibi, bu oranı belirleyen şeyin emek zamanı olduğunu kabul edersek, "değer" dediğimiz ilişkinin aslında metalar arasında değil, insanlar arasında bir ilişki olduğunu görürüz. Paranın, eşdeğerin, değişim değerinin temelinde insanların ihtiyaçlarını karşılarken toplumsal bir işbölümü yapmış olmaları ve bu şekilde birbirlerinin ihtiyaçları için zaman harcıyor ve birbirlerinin zamanını kullanıyor olmaları yatar. Fakat bu üretim kararları özel bireyler tarafından alındığı ve ürün dolaşıma üretim süreci tamamlandıktan sonra sokulduğu için, aslında işbirliği yapan bireyler değerin temelinin birbirleriyle ilişkileri olduğunu göremezler ve değeri metalar arasındaki bir ilişki, hatta bir metaya içkin bir nitelik zannederler.

Marx bu yanlış algıya "meta fetişizmi" adını verir. Nasıl Feuerbach ve Marx, Hegel'i insanların bir eylemini (düşünce) hipos-

tatize etmekle (Tanrı olarak) itham etmiş ve eleştirmişse, şimdi de kapitalizmdeki meta fetişizmini, aynı şekilde, insanların kendileri arasındaki bir ilişkiyi (işbölümü) kendi ürünleri olan metalar arasında kendilerinden bağımsız, metaların içkin özelliklerinden kaynaklanan bir ilişkiymiş gibi algılamaya başlamaları olarak eleştirir.

Kapital'de Marx "para" ve "kapital" arasındaki farka da dikkat çeker. "Kapital" üretimin emek ve üretim araçları dahil olmak üzere bütün temel bileşenlerini satın alan paradır. "Kapitalist" ise üretimin temel bileşenlerini satın alan kişi.

Kapital'in Dördüncü Bölüm'ünde ("Sermayenin Genel Formülü") Marx *basit meta dolaşımı* ile *kapitalist meta dolaşımı* arasındaki farkı inceler: Basit meta dolaşımında para sadece aracı işlevi görür. Örneğin bir kunduracı ayakkabı üretip, o ayakkabıyı satıp, ayakkabı karşılığında aldığı para ile yiyecek alır. Böyle basit bir sirkülasyon modelinde, dolaşım, kullanım değeri olan bir meta (örneğin ayakkabı) ile başlayıp yine kullanım değeri olan bir meta (örneğin yiyecek) ile biter. Para sadece aracılık yapmış olur. Kapitalist sirkülasyonda ise, para, çıkış noktası ve bitiş noktası (yani sirkülasyonun amacı) haline gelmiştir. Kapitalist, sermayesi ile üretime yönelik kullanım değeri olan üretim faktörlerini yani emek gücünü ve diğer üretim araçlarını (hammadde, doğal kaynaklar ve aletler/makineler, fabrikalar) meta olarak satın alır. Bu üretim araçlarını harekete geçirerek daha fazla meta üretip, bu ürünleri piyasada satışa sürer. Kapitalizmde, kapitalistin bu sürecin sonunda elde ettiği para, üretim faktörlerini satın almak için yatırdığı paradan daha fazladır. Yani sirkülasyona soktuğu para (çıkış noktası) A$ ise, sirkülasyonun sonunda elde ettiği para (bitiş noktası) A'$'dır (A+artı değer). Sonra bu daha fazla para ile daha fazla yatırım yapıp, daha fazla meta üretip satarak, yatırdığı anaparayı sürekli artırarak devam eder. Yani para araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmiş ve kullanım değeri paranın kendini mütemadiyen artırdığı bu bitmeyen süreçte aracı haline gelmiş olur.

Özetle, "kapital" "emek gücünü satın alarak kendini artıran para"; "kapitalist" de "bu süreci bilinçli olarak harekete geçiren ve temsil eden kişi" demektir.

Artı Değer

Kapitalistin bu şekilde artırdığı değere "artı değer" denir. Bu "artı değer"in kaynağı nedir?

Bu sorunun cevabı, Marx'ın "emek gücü" ile "emek" arasında yaptığı ayrımda gizlidir. Kapitalistin satın aldığı metalar arasında, kullanılırken (yani kullanım değeri tüketilirken) tükettiğinden daha çok değer üreten bir meta bulunmaktadır: emek gücü. Her meta kullanılırken tükenir. Beyin hücreleri, kas ve sinir gibi maddelerden oluşan emek gücü de kullanılırken tükenir ve yenilenmesi gerekir. Emek gücünün yenilenmesi işçinin yemek yemesi ve giyecek, barınak gibi, hayatta kalabilmesi için gerekli diğer ihtiyaçlarını karşılayabilmesi demektir. Yani emek gücünün değişim değeri işçiyi yaşar halde tutmak için gerekli metaların değerine denktir. Fakat "emek gücünün kullanılması" demek "üretim yapılması" demektir. Yani emek gücü kullanılırken, tükenirken, bir yandan da değer üretmektedir. Marx buna (potansiyel olan emek gücünün edimselleşerek emeğe dönüşmesine) "üretken tüketim" adını verir. Ve emeğin ilginç tarafı tükettiğinden fazlasını üretmesidir. Emeğin bu özelliğini, yukarıda, "insanın yaptığı üretim" ile "hayvanın yaptığı üretim" arasındaki farklara dikkat çekerken belirtmiştik: İnsan gereksinim duyduğundan fazlasını üretebilir. Yani, örneğin, hayatta kalması için gerekli şeyleri, günde 4 saatte üretebiliyorsa, günde 8 saat çalışabilir.

Kapital'de Marx bunu detaylı matematiksel hesaplamalarla da açıklar. Emek gücünün varlığını sürdürebilmesi için, işçinin soyunu sürdürüyor, dünyaya yeni küçük proleterler getiriyor olması gerektiğini ve onların masrafları da olacağını bile hesaba katmayı unutmaz. Bu işçinin hayatta kalması için gerekli geçim parasını (365 A+52B+4C+8D+&c/365) gibi bir formüle döker. (Burada A her gün tüketilmesi gereken ürünler, B haftada bir tüketilenler vb.'ni simgeler.) Diyelim 365 A+52B+4C+8D+&c/365=3

şilin. Marx'ın emek-değer teorisine göre bu 3 şilin belirli bir sosyal emeği, işçinin asgari ihtiyaçlarını karşılayabilmek için tüketmesi gereken ürünlerin üretimi için toplumun diğer bireyleri tarafından harcanmış emek zamanını temsil eder. Yani 3 şilinin ne anlama geldiğini görmek için "3 şiline satın alınan bu ürünler ne kadar sosyal emek gerektiriyor? Bu ürünler kaç saatte üretiliyor?" diye sormak gerekir. Marx (muhtemelen kendi zamanındaki üretim koşullarına yani o ürünlerin üretilmesi için *sosyal olarak gerekli olan emek zamanına* bakarak) bu süreyi 6 saat gibi bir zaman olarak verir. Yani işçinin tükettiği metalar toplum tarafından günde 6 saatte üretiliyorsa, işçi günde 6 saat çalışarak 3 şilin kazanıp asgari ihtiyaçlarını karşılayabilmelidir. Eğer 6 saatte 1 işçi 10 kilo pamuğu eğirerek 10 kilo ipliğe çevirebiliyorsa, kapitalistin işçiye harcadığı emeğin tam karşılığını vermesi ile kapitalist için ortaya şöyle bir hesap çıkacaktır:

10 kilo iplik = 10 kilo pamuk (10 şilin) + makinenin yıpranarak tükenmeye yaklaşması (2 şilin) + emek gücünün 6 saat kullanımı (3 şilin) = 15 şilin.

Bu hesapta kapitalist sirkülasyona soktuğu paranın tam karşılığını almış olur. Kapitalist eğer bunu amaçlıyor olsaydı, parasını sirkülasyona sokmasının hiçbir anlamı olmazdı. Fakat kapitalist bilir ki işçi günde 3 şilinlik meta tüketerek hayatta kalabilirken (yani kapitalistin bakış açısından, bir günlük emek gücünün varlığının sürmesini sağlarken) o emek gücü ile günde 12 saat de çalışabilmektedir. O zaman kapitalist işçiye günlük ücret olarak 3 şilin (yani 6 saatlik emeğin karşılığını) verir. Ama işçiyi 12 saat çalıştırır. 6 saatte 10 kilo pamuk eğiren işçi, 12 saatte 20 kilo eğirebilir. O zaman hesap şöyle olur:

20 kilo iplik = 20 kilo pamuk (20 şilin) + makine yıpranması (4 şilin) + emek gücünün 12 saat kullanımı (3 şilin) = 27 şilin.

Kapitalist işçiyi günde 6 saat çalıştırsa, 20 kilo pamuğu 30 şiline mal edecekken, işçiyi günde 12 saat çalıştırarak 27 şiline mal eder ve 3 şilini kendi cebine atar.[341]

341 Marx, *Kapital*, s. 175.

Artı değerin kaynağı budur.

Marx'ın artı değerin işçinin sömürülmesine dayandığı savına "artı değer işçiyi fazla çalıştırarak değil, üretkenliği başka şekillerde, örneğin teknolojik yenilikler yoluyla artırarak da kazanılabilir" gibi bir itiraz getirilebilir. Fakat Marx bu itirazı "zorunlu emek zamanı" ve "artı emek zamanı" kavramlarını açıklayarak yanıtlar. İşçinin hayatta kalması için gerekli metaların üretilmesi için gerekli zamana "zorunlu emek zamanı", kapitalistin işçiyi fazladan, artı değer üretmek için çalıştırdığı süreye ise "artı emek zamanı" adını verir. Elbette kâr artı emek zamanını artırarak elde edilebileceği gibi zorunlu emek zamanını kısaltarak da elde edilebilir. Bu nedenle artı değerin oranı "artı emek zamanı/zorunlu emek zamanı" olarak hesaplanır. Yani işgününün ne kadar az bir kısmı işçinin hayatta kalması için gerekli üretimin yapılmasına harcanıyorsa ve işçi ne kadar fazladan çalıştırılıyorsa artı değerin oranı o kadar yükselir. Yukarıdaki örnekte verdiğimiz 6 saatlik zorunlu emek zamanı toplumsal koşullara (içinde bulunulan dönemde teknolojinin gelişmişlik düzeyine) göre değişkenlik gösterecektir. Fakat Marx'a göre zorunlu emek süresini kısaltmak sadece "görece artı değer"i yaratır; işgününü uzatmak ise "mutlak artı değer"i... Diyelim bir kapitalistin yaşadığı dönemde zorunlu emek zamanı günde 6 saat. Kapitalistin, teknolojiyi ve üretkenliği artıracak diğer yenilikçi fikirleri değerlendirerek kendi fabrikasında zorunlu emek süresini 5 saate indirdiğini varsayalım. Bu durumda işçilerini daha fazla çalıştırmadan fazladan bir kâr edebilir. Fakat kısa sürede bu teknolojik yenilik ya da üretkenliği artırıcı fikir örneğimizdeki kapitalistin ayrıcalığı olmaktan çıkıp bütün toplum genelinde uygulanan bir yönteme dönüşecektir. O zaman zorunlu emek zamanı günde 5 saat olarak belirlenecektir. Yani işçinin tükettiği metaların değeri düştüğü için işçinin ücreti de düşecektir.

Uzun vadede emek gücü dışında üretim araçlarına yatırılan paradan artı değer elde edilemez. Kapitalistin satın aldığı di-

ğer üretim araçları (hammadde ve aletler/makineler) kullanılarak ve eskiyerek tükenir. Onlar ölü emektir; onları üretirken harcanmış olan emeğe karşılık gelen paradan daha fazla değer ortaya koymazlar. Emek ise, Marx'ın tabiriyle, "altın yumurtlayan tavuk"tur. Bu nedenle, teknolojik yenilikler yoluyla vasıfsız işçinin zorunlu emek zamanının azalması ve işsizliğin artması kapitalistin de aleyhine olacaktır. Çünkü kapitalist makineleri, canlı emeği sömürdüğü gibi sömüremeyecek ve artı değer üretemeyecektir. Sermaye arttıkça, canlı emeğin sermayeye oranı ve dolayısıyla kâr oranı düşecektir.

Kapital böyle matematiksel hesaplar ve ontolojik argümanlarla dolu, oldukça ağır bir metin olsa da bir o kadar da edebi değer taşıyan, çarpıcı betimlemelerle dolu, kendini veren okuyucuyu yer yer güldürürken yer yer de düşündüren bir metindir. Peter Singer'ın ifadesiyle, o "kapitalizmin bir fotoğrafı değil, tablosudur."[342]

Ahmet Öncü de, "Kapital: Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi" başlıklı makalesinde Marx'ı Dante'yi, Balzac'ı ya da Dostoyevski'yi okumaya benzeterek şöyle der: *"Dostoyevski'yi okur gibi kendinizi çözümsüz gibi görünen vicdani sorunların karşısında bulursunuz. Ve sonunda bu büyük yazarların edebiyatla bize söylemek istediklerini, Marx'ın bilimsel olarak gösterdiğini görürsünüz: Bütün çözümsüz gibi görünen sorunların çözümü sadece bize, türümüze aittir; Tanrı bize yardımcı olmayacaktır."*[343]

Marx, Engels'e yazdığı mektuplarında *Kapital*'i bir sanat eseri olarak gördüğünü, onu sanatsal kaygılarla yazdığını belirtmiştir.[344] Örneğin On Dördüncü Bölüm'de toplumsal işbölümü ile manüfaktürde işbölümü arasındaki farkları özetledikten sonra, toplumsal işbölümünü tesadüfler ve şans belirlerken, fabrikada işbölümünü kapitalistin despotça koyduğu katı kuralların belirlediğine dikkat çeker. Bu saptamayı şu vurucu

342 Singer, *Marx, A Very Short Introduction*, s. 77.
343 Öncü, "Kapital: Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi", s. 49.
344 Wheen, *Karl Marx*, s. 337.

cümleyle bağlar: "Fabrika sisteminin tutkulu savunucularının, toplumsal emeğin genel bir örgütlenmesine karşı, böyle bir şeyin bütün toplumu muazzam bir fabrikaya dönüştüreceğini öne sürmekten öteye bir şey bulup söylememeleri, çok ilginç bir durumdur."[345]

Kapital'de Marx'ın meta fetişizmine (yani yabancılaşmaya) ve artı değerin sömürülmesine karşı önerdiği çözüm planlı ekonomidir. Bunu Robinson Crusoe'yu örnek vererek açıklar: "Şimdi de bir değişiklik olsun diye, kendi işlerini ortak üretim araçları ile gören ve bütün bireylerin kendi emek-güçlerini bilinçli olarak o topluluğun birleşik emek-gücü olarak kullanan, özgür insanlardan kurulmuş bir topluluk tablosu çizelim. Robinson'un emeğindeki bütün ayırıcı özellikler burada da yinelenir ama şu farkla ki buradaki emek, bireysel değil, toplumsaldır."[346]

Fransız-Alman Savaşı ve Paris Komünü

1867-1869 yılları Enternasyonal'in Lozan, Brüksel ve Basel'de düzenlediği kongrelerle gücünün doruğunda olduğu yıllardı. 1869'da *The Times* gazetesi Enternasyonal'in yandaşlarının sayısının 2,5 milyon olduğunu iddia ediyordu.[347] Özellikle Lozan Kongresi'ne basında geniş yer verildi. Hatta John Stuart Mill, Victor Hugo, Garibaldi ve Bakunin gibi destekçileri olan *Barış ve Özgürlük Derneği* (*League of Peace and Freedom*) Enternasyonal'e dost eli uzatarak işbirliği teklif etti. Marx pasifist olan bu uluslararası örgütün üyelerini "burjuva ideologları" olarak gördüğü için onlarla işbirliği fikrine karşı çıktı ama Enternasyonal'in diğer üyeleri bu fikre sıcak bakıyorlar-

345 Marx, *Kapital*, s. 345.
346 Marx, *Kapital*, s. 88.
347 McLellan'a göre bu sayının abartılmış olduğu şüphe götürmemekle beraber Enternasyonal'in İngiltere ve Fransa'daki sendikalar, Amerika'daki Ulusal Sendika ve Almanya'daki ADAV, Eisenach ve Verband gibi siyasi partilerle yakın ilişkileri hesaba katılırsa, gerçekten de ortaya oldukça büyük bir rakam çıkıyor (*Bkz.* McL 360-361).

dı. Tolain daveti kabul demecine "savaş ancak servetin adil bir yeniden dağılımı ile durdurulabilir" cümlesinin konulmasını önererek bir uzlaşı getirdi. *Barış ve Özgürlük Derneği* bu cümleye katıldığını ifade etmekle beraber bundan sonra Enternasyonal'in pek de üstüne düşmedi.[348]

1870 yılının Temmuz ayında Enternasyonal'in 1870 Kongresi yapılmak üzere iken, 3. Napolyon Prusya'ya savaş ilan etti. Bunun üzerine Marx *Fransa-Prusya Savaşı Üzerine İki Bildiri*'yi kaleme aldı. Birinci bildiride Marx savaşı bir komplo olarak değerlendirdi. Enternasyonal'in Paris seksiyonunun 12 Temmuz'da *Reveil* ("Uyanış") adlı gazetede yayımladığı "Tüm Ülkeler Emekçilerine" başlıklı çağrıyı ve bu çağrıya cevaben yapılan diğer bildirgelerden birkaç örneği alıntılayarak işçi sınıfı dayanışmasının gücünü belgeledi. Paris işçileri *Reveil*'de yayımladıkları çağrıda şöyle diyordu:

> *"Fransız, Alman, İspanyol emekçileri, seslerimiz savaşa karşı bir kınama çığlığı içinde birleşsin!... Bir üstünlük ya da hanedan sorunu için savaş, emekçilerin gözünde canice bir saçmalıktan başka bir şey olamaz. Kendilerini kan vergisinden bağışık tutan ya da halkların başına gelen felaketlerde yeni spekülasyon kaynağı bulan kimselerin savaş çığlıklarını bizler, barış, iş ve özgürlük isteyen bizler protesto ediyoruz!... Almanyadaki kardeşler! Bölünmemiz Ren'in her iki kıyısında da despotizmin dört başı bayındır bir zaferinden başka bir şey getiremez."*[349]

Bu çağrıya cevaben, Almanya'da yapılan bir mitingde işçiler *"Paris bildirgesi ile tam bir birlik içinde olduklarını,"* Saksonya'da bir mitingdeki işçiler de *"Fransa işçilerinin bize uzattıkları kardeşçe eli sıkmakla mutlu olduklarını"* açıklamışlardır. Enternasyonal'in Berlin seksiyonu da Paris çağrısını şöyle yanıtlamıştır:

---

348 *Bkz.* McLellan, s. 354.

349 Alıntılayan: Marx, "Uluslararası Emekçiler Derneği Genel Konseyinin Fransız-Alman Savaşı Üzerine Birinci Çağrısı," *Fransa'da İç Savaş*, s. 24. J. S. Mill bu bildiri üzerine Enternasyonal'e bir tebrik mesajı göndermiştir.

"Protestonuza büyük bir ciddilikle katılıyoruz... Ne borazan sesinin, ne top gürlemesinin, ne yengi ne de yenilginin, bizi, bütün ülkeler işçilerinin birliği için ortak çalışmadan döndüremeyeceğine büyük bir ciddilikle söz veriyoruz."[350]

Eylül'de Napolyon teslim olduktan ve Fransa'da kurulan Ulusal Savunma Hükümeti'nin başına Adolphe Thiers geçtikten sonra Marx, 9 Eylül 1870'de Fransa-Prusya Savaşı üzerine ikinci bildiriyi yazdı. Bu bildiride Almanya'yı saldırganlaşan taraf haline gelmeye karşı uyarırken "her askeri [sırının] zorunlu olarak kusurlu" olduğunu, çünkü "her zaman yenilene yenen tarafından zorla kabul [ettirildiğini]," bu nedenle hiçbir zaman nihai ve adil bir şekil alamayacaklarını ve "yeni savaşların tohumlarını" içlerinde barındıracaklarını belirtti."[351]

Marx'ın korktuğu gibi, gerçekten de Prusya saldırgan taraf haline geldi.

Paris Komünü

1871 yılının Ocak ayında Thiers –Marx'ın tabiriyle, "Fransız burjuvazisinin kendi öz sınıf bozulmuşluğunun en gelişmiş entelektüel dışavurumu" olan "bu biçimsiz bücür"[352]– son derece ağır koşullar içeren Versay Antlaşması ile Almanya'ya teslim olunca Paris'te sosyalist, komünist ve anarşist görüşlerin egemen olduğu bir ayaklanma başladı. Savaş sırasında her ilçede kurulmuş olan Ulusal Muhafız İşçi Taburları Thiers'in teslim olmasına rağmen gizli çabalarla toplar almış ve bu topları gizlemişti. Ayrıca her ilçede güvenlik komiteleri kurulmuştu; başlarında da bir Merkez Komite vardı. Merkez Komitesi'nden alınan direniş kararı ile Ulusal Muhafızlar Paris'i yönetmeye başladılar. Thiers 17 Mart'ta düzenli birliklerine Parisli işçi taburlarının gizlediği topları ele geçirme emri verdi. Ama askerler emirlere uymak yerine yerli direnişe katıldılar.

350 *A.g.e.*
351 Marx, "Uluslararası Emekçiler Derneği Genel Konseyinin Fransız-Alman Savaşı Üzerine İkinci Çağrısı", *Fransa'da İç Savaş*, s. 28.
352 Marx, *Fransa'da İç Savaş*, s. 42.

Böylece *Paris Komünü* 28 Mart 1871'de ilan edildi. Thiers Versay'a kaçtı.

Komün Konseyi'ne 92 üye seçildi; bu 92 üyenin 17'si Enternasyonal üyesiydi. Komünistler, sosyalistler ve anarşistlerden oluşan konseyde anahtar pozisyonlarda Blanquiciler ve Jacobenciler vardı. *Bir sene sonra (1872'de) Marx'ın kızı Jenny* ile evlenen Charles Longuet ve daha sonra Marx'ın küçük kızı Eleanor'un gizli nişanlısı olan Prosper Olivier Lissagaray da komün üyeleri arasındaydı. Son olarak Paul ve Laura Lafargue da komünle yakın ilişki içindeydiler.[353]

Paris Komünü'nün yönetimi elinde tuttuğu süre boyunca halk yemekhaneler, ilk yardım istasyonları ve benzeri örgütlenmeler yoluyla kendi ihtiyaçlarını karşıladı. İşçiler terk edilmiş fabrikaları işletmeye devam ettiler. Düzenli ordunun yerini silahlanmış halktan oluşan Ulusal Muhafızlar aldı. Kilise lağvedildi; okulları laikleştirmeye başladılar; bir yetimhane kuruldu. Bankaların parasına ise dokunmadılar.

Bu süreçte Marx'ın temel endişesi devrimcilerin fazla "iyi niyetli" olmalarıydı. Marx onların hemen Versay'a gidip Thiers'in işini bitirmeleri gerektiğini düşünüyordu; oysa onlar seçimleri organize etmek gibi şeylere öncelik verdiler.

Marx (genelde olduğu gibi) Paris Komünü ile ilgili endişesinde de haklı çıktı. Nisan ayında Thiers'in bölükleri Paris'e geri saldırdı. Bir aydan uzun bir süre şehri topa tuttuktan sonra 21 Mayıs'ta şehri işgal etti. 28 Mayıs'ta Paris'teki son barikat de düşmüş, şehir kana bulanmıştı. Birçok komüncü bugün "Komüncüler Duvarı" olarak anılan *Père Lachaise* Mezarlığı'ndaki duvarın önünde vuruldu. Kalanlar Versay'daki hapishaneye yürütüldü; yargılandı, idam edildi ya da ağır cezalara çarptırıldı.

Fransa'da İç Savaş

Marx'tan "Paris Halkı'na bir Çağrı" yazması istenmişti. Marx bu metni ancak 30 Mayıs'ta verebildi. O zaman da artık çok geçti.

353 Wheen, s. 363; McLellan, s. 366.

Metnin bu kadar gecikmesinin nedeni Marx biyografların en çok zorlayan sorulardan biri olmuştur.

Marx bu metinde Paris Komünü'nü "emeğin ekonomik olarak özgürleşmesinin yolunu bulmamızı sağlayacak politik yapı" olarak nitelendirir.[354] Komünün siyasi örgütlenmesini ayrıntılı olarak tanımlar. Paris Komünü'nün yapısı *Komünist Manifesto*'nun İkinci Bölümü'nde öngörülen tedbirler ile kıyaslandığında çok daha az merkezi bir örgütlenmeye dayanır. Hatta Engels, Paris Komününün "artık bilindik anlamıyla bir 'devlet' olmadığını," devletin yok oluşuna doğru bir geçiş olduğunu iddia etmiştir. Aynı zamanda Marx bu metinde işçi sınıfının "devlet makinesini olduğu gibi almak ve onu kendi hesabına işletmek" düşüncesinin yanlış bir düşünce olduğunu da belirtir.[355] *Fransa'da İç Savaş*'ın ayırt edici bir özelliği de Marx'ın şiddete sıcak bakmadığını açıkça belirtmesidir.[356]

3 baskısı yayınlanan ve çoğu Avrupa diline çevrilen *Fransa'da İç Savaş*, Marx'ın ekonomik eserlerinin aksine, büyük ilgi gördü ve beğeni topladı.[357]

Bakunin, Anarşizm ve Enternasyonal'de Çekişmeler

Paris Komünü sırasında Enternasyonal'in ünü çok artsa da komün bastırıldıktan sonra Enternasyonal de çöküşe geçti.

McLellan'ın da belirttiği gibi Marx, Enternasyonal'in tarihi boyunca Enternasyonal içindeki çeşitli hiziplere karşı mücadele etmişti. Bu mücadele başlangıçta özellikle Fransa'da etkili olan Proudhonculara (örneğin Tolain) karşı verilmişti.[358]

Fakat Marx'ın en zorlu mücadelesini "anarşizm" deyince akla gelen ilk isim olan Bakunin'e karşı verdiği söylenebilir. Ancak baştan belirtmek gerekir ki Marx ve Bakunin'in arasındaki

354 Marx, *Fransa'da İç Savaş*, s. 66.
355 *A.g.e.*, s. 58.
356 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 371-372.
357 *A.g.e.*, s. 372.
358 *Fransa'da İç Savaş*, s. 107.

çelişki ara ara yerini karşılıklı sevgi ve beğeniye de bırakıyordu. Bakunin Herzen'e yazdığı bir mektubunda, Marx'ın "sosyalizm davasına 25 yıl boyunca hepimizinkini aşan bir içgörü ve enerji ile ve karşılık beklemeksizin muazzam hizmetler sunmuş bir dev" ve "burjuva düşüncelerin ve niyetlerin istilasına karşı en sağlam siper" olduğunu söylemiştir.[359]

Marx gibi Bakunin'in de son derece karizmatik ve renkli bir karaktere sahip olduğu söylenir. Kimileri 1849 Dresden Ayaklanması'nda Bakunin'le omuz omuza çarpışan Wagner'in Nibelung Yüzüğü Siegfried karakterinin esin kaynağının Bakunin olduğuna inanır. Öte yandan kimileri de Bakunin'e ilişkin daha karanlık bir portrenin izlerinin Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanında bulunduğunu öne sürerler.[360] Benim kanaatim *Ecinniler*'deki Stavrogin tiplemesinin Bakunin'e değil ama aşağıda tanışacağımız, Bakunin'in yardakçısı olan Neçayev'e harfi harfine uyduğudur.

Bu iki büyük düşünür ve devrimci arasındaki ilk çekişme, 1848 yılında Marx'ın arkadaşları Liebknecht ve Hess'in Bakunin'i Rus ajanı olmakla suçlaması ve *Neue Rheinische Zeitung*'da George Sand'dan kaynaklandığı öne sürülen ve Bakunin'i çarın gizli ajanı olmakla suçlayan bir dedikodunun yayınlanmasıyla başlamıştı. Ama George Sand böyle bir şey dediğini inkâr eden bir mektup yazdığında Marx bu mektubu da memnuniyetle yayınlamış ve editoryal bir özür notu da eklemişti.[361]

Bakunin, 1849'daki Dresden Ayaklanması'ndan sonra sekiz sene Dresden, Prague ve St. Petersburg'da tutuklu kalmış; 1857'de Sibirya'ya sürgüne gönderilmişti. 1861'de bir gemiyle Sibirya'dan Amerika'ya kaçtı. 1864'te Avrupa'ya döndü.

Bakunin 1864'te Avrupa'ya döndüğünde, Marx'ın talebiyle Londra'da tekrar görüştüler. Görüşmenin sonrasında Marx, Engels'e şöyle yazmıştı: "Onu çok sevdiğimi söylemeliyim, öncesinden de çok."[362]

---

359 Bakunin, *Correspondence avec Herzen et Ogareff* (Paris 1896), alıntılayan: McLellan, s. 359, kendi çevirim.
360 Wheen, *Karl Marx*, s. 315.
361 *A.g.e.*, s. 317.
362 Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, Wheen, s. 318.

Ann Robertson'ın "Marx-Bakunin Çatışmasının Felsefi Kökenleri" başlıklı makalesinde belirttiği gibi, Marx'ın da, Bakunin'in de görüşlerinin, hedeflerinin kesiştiği, ortaklaştığı noktalar o kadar fazladır ki birbirlerine karşı bu kadar çok mücadele etmiş olmaları ilk bakışta oldukça şaşırtıcı görünür. Dolayısıyla bu düşmanlığı, kişilik çatışmasına, çekemezliğe ve iktidar mücadelesine atfetmek oldukça kolay olur. Ancak, Robertson'ın da belirttiği gibi, aslında kapitalizm karşıtı olmaları nedeniyle oldukça fazla ortak yönlerinin olmasına rağmen, Marx ve Bakunin'in görüşlerinin felsefi temellerinde ciddi uyuşmazlıklar bulunmaktadır.

Önce ortaklaştıklan yönleri sayarsak: Marx da Bakunin de kapitalizmin emekçi sınıfın sömürülmesine dayandığını düşünürler. İkisi de işbölümünün ortadan kalkması gerektiğine inanır. İkisi de devrimin uluslararası bir kapsamda olması gerektiğini savunur.[363]

Ayrıldıkları noktalara gelince, anarşizm ve komünizm arasındaki akla gelen ilk fark, anarşistlerin, komünizme geçiş döneminde proletaryanın diktatörlüğü olması gerektiği düşüncesine şiddetle karşı çıkmalarıdır. Marx'ı aşırı otoritaryen bulan Bakunin 1873'te yayımlanan *Devlet ve Anarşi* adlı kitabında, proletaryanın iktidara gelmesi düşüncesinin ortada yine yönetilen bir sınıfın olacağı düşüncesini içerdiğini, devletin olduğu her yerde baskı ve iktidarın da olacağını öne sürer. Bakunin'e göre "bunu göremeyen birisi insan doğası hakkında hiçbir şey bilmiyor" demektir.[364] Bu yüzden anarşistler devletin yavaş yavaş değil, hemen ortadan kalkması gerektiğini savunurlar. Birçokları Sovyetler Birliği deneyiminin tam da Bakunin'in haklılığını kanıtladığına inanırlar.

Ama yine Robertson'ın da belirttiği gibi, Marx ve Bakunin'in görüşleri arasındaki kuramsal ayrılıklar, Bakunin'in Marx'a yönelttiği bu çok bilindik itirazdan daha derinlere gider. Bakunin'in Marx'ın "insan doğası hakkında hiçbir şey bilmediği" iddiasında görebileceğimiz gibi, aslında Marx ve Bakunin insan doğası

363 Robertson, "Marx-Bakunin Çatışmasının Felsefi Kökenleri", s. 1.
364 Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, Tucker'da s. 543-546.

ve özgürlük konularında çok farklı sezgi ve görüşlere sahiptir. Daha önceki sayfalarda gördüğümüz gibi, Marx'a göre insan doğası sabit bir şey değildir; özgürlük ise rasyonel ve kolektif eylemi gerektirir. Bakunin'e göre ise özgürlük "doğal ve spontan eylem" demektir.[365]

Marx'ın erken elyazmalarındaki "türsel bir varlık olarak insan" düşüncesini Marx'ın bir "yeni insan" yaratma iddiasında bulunması olarak anlamlandıran (ve bunu totalitaryanizm ile ilişkilendiren) yorumlara sıklıkla rastlayabiliriz. Anarşistler genelde Marksistlere oranla daha bireycidir ve kanımca sezgisel olarak bizlere (ya da sokaktaki insana) daha tanıdık ve anlamlı gelen bir özgürlük anlayışına sahiptirler. Nitekim Bakunin, Marx'ta "özgürlük içgüdüsünün" bulunmadığını ve Marx'ın "tepeden tırnağa bir otoritaryen" olduğunu öne sürmüştür.[366] Öte yandan Marx'ın birçok görüşü gibi, kökenleri Hegel'e dayanan özgürlük anlayışı da iyi düşünülmüş, felsefi temelleri oturmuş ve kendi içinde tutarlı bir dünya görüşünün bir parçası olan bir kavramdır. Bakunin'in felsefi derinliği Marx'ınki ile kıyaslanamaz. Robertson'a göre, Bakunin'in insan doğası ve özgürlük ile ilgili görüşlerinin, biraz deşildiğinde, insanın sosyal bir varlık olduğuna dair kendi inançlarıyla çelişmeye meyleden, sosyal sözleşme geleneği düşünürlerininkini andıran görüşler oldukları görülebilir. Ayrıca Bakunin sıklıkla tam olarak temellendiremediği "adalet duygusu" ve "vicdan" gibi kavramlara sığınır.[367] Bu nedenle Marx da Bakunin için "kuramsal bilgiden tamamen mahrum bir adam" tanımını yapmıştır.[368]

Öte yandan Marx ve Bakunin taktik konusunda da ciddi görüş ayrılıklarına sahiptiler ve Enternasyonal içindeki çekişmeleri büyük ölçüde bu ayrılıktan ve birbirlerine karşı güvensizliklerinden kaynaklanıyordu. Marx, Bakunin'in tam bir "komplocu" olduğunu düşünüyordu. E. H. Carr'ın *Michael Bakunin* adlı ki-

365 Robertson, "Marx-Bakunin Çatışmasının Felsefi Kökenleri", s. 4.
366 *A.g.e.*, s. 1.
367 *A.g.e.*, s. 4.
368 *A.g.e.*, s. 1.

tabında aktardığı, Bakunin'in "mürit"lerinden biri olan Charles Perron ile ilgili şu pasaja bakılırsa, Marx haksız da sayılmazdı:

> *"Bakunin Enternasyonal'in kendi içinde mükemmel bir kurum olduğu, ama Perron'un da katılması gereken daha iyi bir kuruluşun –İttifak– bulunduğu konusunda onu ikna etti. Perron kabul etti. Ardından Bakunin, İttifak'ta bile, has devrimci olmayan ve faaliyetlerine engel oluşturan bazı kişilerin bulunabileceğini ve bu nedenle İttifak'ın arkasında bir "Enternasyonal Kardeşler" grubunun bulunmasının iyi bir şey olacağını söyledi. Perron bunu da onayladı. Bir sonraki buluşmalarında, Bakunin ona "Enternasyonal Kardeşler"in çok geniş bir örgüt olduğunu ve onların ardında üç kişilik –kendisiyle Perron'un da dahil olacağı– bir Direktörlük veya Büro bulunması gerektiğini söyledi. Perron güldü..."*[369]

Takdir etmek gerekir ki, Marx'ı otoritaryenlikle suçlayan Bakunin'in kendisinin de çok eşitlikçi ve halkçı olduğu söylenemez.

Bakunin Marx'la 1864'te görüştüğünde eski gizlilikçiliğinden vazgeçeceğini ve kendini Enternasyonal'e adayacağını vaat etmişti. Ama daha sonra İtalya'ya dönerek zengin bir Rus kadın olan Prenses Obolensky'nin destek ve teşvikleriyle gizli kapaklı işler çevirmeye başladı. Bakunin takipçilerinin kontrolünde olan *Egalite* gazetesi de Genel Konsey'e saldırmaya başladı.

Bakunin Rusya'da Sergei Neçayev adında bir anarko-teröristle tanışmıştı. Neçayev 1869'da İsviçre'ye geldi. Neçayev Bakunin'e Rusya boyunca uzanan bir devrimci hücreler ağı örgütlemiş olduğunu anlatıyordu. "Bu masalların çoğu uydurma da olsa, Neçayev'in şiddet iştahı yeterince gerçekti: Rusya'dan kaçmadan önce, anlaşılan sadece bunu yapabileceğini göstermek gibi bir nedenle, bir öğrenci arkadaşını öldürmüştü."[370]

369 Wheen, *Karl Marx*, s. 356-357.
370 *A.g.e.*, s. 376.

Komünden sonra Marx ve Bakunin arasındaki gerilim derinleşti. Bakunin'in en etkili olduğu İsviçre'de Enternasyonal'in İsviçre seksiyonu (Federation Romande), Bakunin ve Bakuncilerin Enternasyonal adına kendince açıklamalar yapıp durmaları nedeniyle ikiye bölündü.[371]

Sonunda Enternasyonal'in Eylül 1871'de düzenlenen Londra Konferansı, Marx ve Bakunin tartışmalarına bir nokta koydu.

Marx, en aktif ve başat katılımcı olduğu bu konferansta işçi sınıfına ait daha kapsamlı istatistiksel bilgilerin edinilmesi, köylülerin üye olmasını sağlamak için taktikler, disiplini sıkılaştırmak ve Enternasyonal'i bir tartışma forumundan çok bir siyasi parti haline getirmek gibi hedefler belirlendi. Böylece Enternasyonal'de ilk kez bir "işçi partisi"nden bahsedilmiş ve siyasi eylemin parlamenter demokrasi çerçevesinde de yer alabileceği söylenmiş oluyordu. Böylece "devrimin şiddet içerip içermeyeceği konusunda karar da güç sahiplerine kalmış oluyordu."[372] Marx, hükümetlere "size karşı, olanaklı olduğunda barışçıl bir biçimde, gerekli olursa silah zoruyla ilerleyeceğiz" deneceğini açıkladı.[373] Bütün bu konuların yanı sıra 1871 Londra Konferansı'nın asıl konusu Marx ve Bakunin taraflarının kozlarını paylaşması idi. Marx Bakunin'in *Alliance of Socialist Democracy*'sini lağvetme sözünü tutmadığına dikkat çekti. Neçayev'in Enternasyonal'in üyesi olmadığı halde Rusya'da Enternasyonal'in adını kullanarak insanları kandırdığı ve kullandığına dikkat çekildi ve Bakuncilere Enternasyonal'in adını kullanmayı bırakmaları söylendi.[374]

Bu kongreyi takip eden aylarda Bakunin, İspanya ve İtalya'da Enternasyonal üyelerine genelgeler dağıtarak kendini derin bir komplonun kurbanı olarak sundu.[375] *Enternasyonal'deki Sözümona Bölünmeler* Marx tarafından bu suçlamalara cevaben Haziran 1872'de yazıldı.

371 McLellan, *Karl Marx: A Biography*, s. 376.
372 *A.g.e.*, s. 377.
373 *A.g.e.*
374 *A.g.e.*, s. 378.
375 Wheen, *Karl Marx*, s. 378.

Enternasyonal'in 2 Eylül 1872'de düzenlenen Hague Kongresi'ne kadar geçen sürede ise, Enternasyonal içerisindeki gerilimler daha da arttı. İspanya ve İtalya'da anarşistler güçlendi; Fransa kolu zaten yasadışı ilan edilmişti; İngiliz liderler liberal partilerle yakınlaştılar; Amerikan dalları vurguları tinsellik ve "özgür aşk" üzerine olan Victoria Woodhull ve Tennesee Claflin'in eline geçti.[376]

Ve şaşırmamak gerekir ki 1874'teki Hague Konferansı Enternasyonal'in son toplantısı oldu. Toplantıda Engels Genel Konsey'in New York'a taşınmasını önerdi. Genel Konsey'in New York'a taşınmasının Enternasyonal'in işlevselliğini ortadan kaldıracağı o kadar açıktı ki, bu öneriyle Marx ve Engels aslında pratikte Enternasyonel'i bile bile ortadan kaldırmış oldular. Bunu niye yaptıkları konusunda spekülasyonlar çok fazladır ve Marx'ın aslında işçi sınıfına mütemadiyen ihanet ettiği (zaten Paris Komünü'ne de doğru düzgün sahip çıkmamıştı!) yorumlarına kadar uzanan çeşitliliktedir. Fakat Marx'ın kendi arkadaşlarına yaptığı açıklamalara göre sadece artık çok yorulmuştu ve o olmadan Enternasyonal'in devam etmesinin komünist davaya ciddi zararlar getireceğine inanıyordu. Enternasyonal New York'a taşındı ve 1876'da resmi olarak kendi kendini feshetti.[377]

Bakunin de 1876'da öldü.

Marx'ın son önemli eseri *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'dir. 1875'te Alman sosyalistlerin Eisenachçı kanadı ile Lassalecılar birleşik bir Alman Sosyal Demokrat Parti kurmak amacıyla Almanya'nın Gotha kasabasında bir araya geldiler. Parti için yazdıkları program taslağını, yorumlarını almak amacıyla, Marx ve Engels'e gönderdiler. Marx'ın programa yaptığı eleştiriler 1891'de Engels tarafından *Neue Zeit* gazetesinde "Gotha Programı'nın Eleştirisi" başlığı altında yayımlandı. Marx'ın "eşit hak", "paylaşım" gibi kavramları bütün felsefi derinliğiyle ele alarak irdelediği *Gotha Programı'nın Eleştirisi* Marx'ın

376 Wheen, *Karl Marx*, s. 375.
377 *A.g.e.*, s. 386.

çözümleyici yeteneklerinin güzel bir örneklendirmesidir.[378] Öte yandan Marx burada felsefi çözümlemeler yapmakla kalmamış, toplam sosyal üretimden herkes pay almadan önce üretim araçlarının yenilenmesi, sigorta gibi sosyal hizmetler için bir kenara konması gerekenleri listelemek gibi pratik konularda da sağlam, sağduyulu uyarılarda bulunmuştur.[379] "Çalışmayan" ve/ya "çalışamayanlar" sorununa da değinen Marx, komünizmin daha ileri bir döneminde "herkesten yeteneğine göre; herkese gereksinimine göre"[380] ilkesinin uygulanacağını bu metinde belirtmiştir.

Son Yıllar

Enternasyonal'in Hague Kongresi'nden birkaç hafta sonra Marx'ın büyük kızı Jenny Charles Longuet ile evlendiğinde Marx memnuniyetini (!) "son Proudhoncu olarak Longuet ve son Bakuninci olarak Lafargue! Şeytan görsün yüzlerini!" şeklinde ifade etmişti.[381] Ama en şiddetle karşı çıktığı ilişki 17 yaşındaki kızı Eleanor'un 34 yaşındaki Olivier Lissagaray ile ilişkisi oldu. Eleanor'un Lissagaray'la ilişkisi, Marx'ın kızının onunla görüşmesine şiddetle karşı çıkması, ama belki de "Romeo etkisi" dediğimiz nedenle, Lissagaray'a çok âşık olan Eleanor'da ara sıra bayılmalarla kendini belli eden ciddi psikolojik sorunların baş göstermesi ile oldukça çalkantılı bir seyir izledi.

1875-1876 yıllarında Marx, hem kendi gittikçe sıklaşan ve ağırlaşan sağlık sorunlarıyla baş etmek, hem de Eleanor'u Lissagaray'dan uzak tutmak amacıyla, kızıyla Avrupa ve Kuzey Afrika'da bir dizi seyahate çıktı. Böylelikle, Marx'ın hayatının son yıllarında, yaşlı Marx ile kızı Eleanor, Antik Yunan tragedya kahramanları Oeidipus ve Antigone'yi andırır bir şekilde, Karlsbad'a, Monte Carlo'ya ve hatta Cezayir'e yolculuk ettiler.

378 Marx, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, s. 29.
379 *A.g.e.*, s. 27.
380 *A.g.e.*, s. 30.
381 Wheen, *Karl Marx*, s. 390.

Aralık 1881'de Marx'ın eşi Jenny vefat etti. Ocak 1883'te ise büyük kızı Jenny, daha 38 yaşında iken, kanserden öldü. Marx ise kızı Jenny'nin ölümünden iki ay sonra, 14 Mart 1883'te dünyaya gözlerini kapadı. 17 Mart 1883'te toprağa verildi.

Marx'tan Sonra

Marx'ın ölümünden sonra Engels kendini *Kapital* için alınmış notları ve manüskriptleri derlemeye adadı. *Kapital*'in ikinci cildi Temmuz 1885'te, üçüncü cildi Kasım 1894'te yayımlandı.

Engels Marksizm'i popülerleştirmek amacıyla yalnız Marx'ın ölümünden sonra değil Marx'ın yaşamı sırasında da pek çok yayın yapmıştı. Birkaç örnek olarak *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884), *Anti-Dühring* (1878) ve *Bilimsel Sosyalizm ve Ütopik Sosyalizm* (1880) verilebilir. 1895'te Engels'in ölümünden sonra Marx'ın yazdıklarını derleme işi kızı Eleanor ve yeni sevgilisi Aveling'e düşmüştür. Ne yazık ki Lissagaray gibi Aveling de Eleanor için çok talihsiz bir seçim olmuştur. Eleanor Aveling'in gizlice 22 yaşında bir aktrisle evlenmiş olduğunu öğrendiğinde, Aveling ilişkilerinde patlak veren krizi çözmek için Eleanor'a beraber intihar etmelerini önermiştir. Ancak Eleanor bu öneriye uyarak intihar etmiş, Aveling ise yaşamına devam etmiştir.

1911 Kasım'da ise Marx'ın diğer kızı Laura ve eşi Paul Lafargue beraber intihar ettiler.

Enternasyonal'in akıbeti de daha iç açıcı olmadı. II. Enternasyonal 1889'da, Engels'in ölümünden 6 yıl önce kuruldu. Ne var ki Birinci Dünya Savaşı nedeniyle ömrü kısa sürdü; çünkü Marx ve Engels'i takip eden kuşağın Kautsky ve Plehanov gibi en önemli isimleri şovenist duygular nedeniyle birbirine düştü.[382] Komintern olarak da bilinen III. Enternasyonal 1919'da kuruldu.

1917'de Rusya'da çarlık rejimi devrildikten sonra Marx'ın yaşamını ve eserlerini inceleyen arşivcilerin ve tarihçilerin ağır-

382 Perry Anderson, Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler, s. 38.

lık merkezi Rusya'ya kaydı. Marx'ın el yazmaları, Moskova'da kurulan, Marx ve Engels'in bütün eserlerinin basımı işini üstlenen ve Riazanov'un müdürü olduğu *Marx-Engels Enstitüsü*'ne aktarıldı. 1923'te de Frankfurt'ta Marksist çalışmaları desteklemek amacıyla Toplumsal Araştırma Enstitüsü (*Frankfurt Okulu*) kuruldu. Frankfurt Okulu düşünürleri genel olarak Lukacs'ın Marx'a yaklaşımını benimsediler.

"Marx'tan Sonra Marksizm" başlıklı makalesinde Carol Gould Marx'ın bizlere bıraktığı mirasın felsefi birçok boyutu olduğunun göz ardı edildiğini söyler ve bu mirasın içinde şunları sayar:

- Herhangi bir adalet kuramının vazgeçilmez bir öğesi haline gelmiş olan "tahakküm eleştirisi" ve bu tahakküme karşı "*karşılıklılık* modeli."
- Özgürlüğün "insan etkinlikleri için gerekli araç ve koşulların sağlanması"ndan ayrı düşünülemeyeceğinin anlaşılmaya başlaması.
- Liberal kuramın "soyut birey" kavramı yerine "sosyal bireylik" kavramının getirilmesi.
- Demokrasinin "ekonomik ve sosyal hayatta karar verme mekanizmalarına katılım" olarak anlaşılması.[383]

Daha genel olarak, Marx'ın doğabilimleri eleştirisi ve tarihselci yöntemi de sosyal bilimlerin birçok dalında kendine yer edinmiştir.

Marx'ın mirasının en önemli ama önemi henüz yeterince anlaşılmamış (ya da bilinçli olarak göz ardı edilmiş) olan kısmı ise emeğin ve üretim ilişkilerinin insanın varoluşunda oynadığı rolün büyüklüğü ve belirleyiciliğidir. Ama ne kadar göz ardı edilirse edilsin Marx'ın bıraktığı bu değerli içgörü de er ya da geç önemini ve gerçekliğini gösterecektir.

383 Gould, "Marx after Marxism", s. 192.

Sinan Özbek'in *Felsefe Yazın*'da yayımlanan bir röportajında son derece özlü ve vurucu bir şekilde özetlediği gibi: "Çağımızda canlı bir felsefe sorusuna cevap verebilmek için Marx durağına uğramak zorundasınız. ... Marx'a rağmen çağımızda felsefe yapılamaz."[384]

384 Sinan Özbek ile Röportaj.

Marx Kronolojisi

1818 Trier'de doğdu.

1835 Bonn Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne yazıldı.

1836 Berlin Üniversitesi'ne geçti.

1838 Babası Heinrich Marx öldü. Marx doktora tezini yazmaya başladı.

1841 Doktora derecesini Jena Üniversitesi'nden aldı. Bonn'a gitti.

1842 Köln'e gitti, *Rheinische Zeitung*'un editörü oldu ve bu dergi için makaleler yazdı.

1843 Jenny von Westphalen ile evlendi. Paris'e yerleşti.
"Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisi"ni yazdı.
"Yahudi Sorunu Üzerine" yayımlandı.

1844 İlk kızı Jenny doğdu.
Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları'nı yazdı. "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Giriş" ve "Prusya Kralı ve Sosyal Reform Üzerine Eleştirel Notlar" yayımlandı.
Engels'le tanıştı. Beraber *Kutsal Aile*'yi yayımladılar.

1845 Brüksel'e taşındı. İkinci kızı Laura doğdu
Feuerbach Üzerine Tezler'i yazdı.

1846 Engels'le *Alman İdeolojisi*'ni yazdılar ve Brüksel Muhaberat Komitesini kurdular. Oğlu Edgar doğdu.

1847 Komünist Birliğe katıldı. Brüksel'de işçilere kapitalist ekonomi üzerine dersler verdi.
Felsefenin Sefaleti yayımlandı.

1848 1848 Devrimleri
Komünist Manifesto yayımlandı.
Marx Brüksel'den kovuldu. Önce Paris'e, sonra Köln'e gitti. Köln'de *Neue Rheinische Zeitung*'u kurdu ve editörü oldu. "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine" ve "Almanya'da Komünist Partinin Talepleri"nin yanı sıra *Neue Rheinische Zeitung*'da 80 kadar makalesi yayımlandı.

1849 Prusya'dan sınır dışı edildi. Paris'e gitti. Oradan da kovuldu. Londra'ya yerleşti.
İkinci oğlu Guido doğdu.
Diğer birçok makalesinin yanı sıra, Brüksel'de verdiği ders notları da, *Neue Rheinische Zeitung*'da *Ücretli Emek ve Sermaye* başlığı altında bir dizi başyazı olarak yayımlandı.

1850 Oğlu Guido öldü.
Fransa'da Sınıf Savaşımları yayımlandı. Ayrıca, Merkez Komite adına Komünist Birliğe hitabeler ve *Neue Rheinische Zeitung-Revue*'de makaleler yayımladı. *Grundrisse*'yi yazmaya başladı.

1851 Kızı Franziska ve Marx'ın oğlu olduğu tahmin edilen Frederick Demuth doğdu.

1852 Kızı Franziska öldü. Fransa'da İkinci İmparatorluk ilan edildi. Komünist Birlik dağıldı.
Marx *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i*'ni ve *Sürgündeki Büyük Adamlar*'ı yayımladı.

1853 *Kölndeki Komünist Davası Hakkında Açınlamalar*'ı, *Soylu Ruhun Şövalyesi*'ni ve *Palmerston*'ı yayımladı.

1854 *Palmerston ve Rusya*'yı yayımladı.

1855 Üçüncü kızı Eleanor doğdu. İlk oğlu Edgar öldü. *Neue Oder Zeitung* için 100 kadar makale yazdı.

1856 *People's Paper* ve *Free Press* için makaleler yazdı.

1858 *Yeni Amerikan Ansiklopedisi* için makaleler yazdı.

1859 *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* ve *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı. Önsöz* yayımlandı.

1860 *Das Volk* için makaleler ve *Herr Vogt* yayımlandı.

1861 Amerika'da iç savaş başladı. *Die Presse* için makaleler yazdı.

1862 *Die Presse* için makaleler, Polonya sorunu üzerine notlar ve
1863 *Artı-Değer Teorileri*'ni yazdı.

1862 Almanya'da sosyalist parti ADAV kuruldu. Marx'ın annesi ve Engels'in sevgilisi Mary Burns öldü. *Kapital*'in ikinci cildini yazmaya başladı.

1863 Lasalle öldü. Birinci Enternasyonal İşçi Partisi kuruldu. Marx Birinci Enternasyonal'in açılış metnini yazdı. *Kapital*'in üçüncü cildini yazdı.

1864 *Değer, Eder ve Kâr*'ı (*Ücret, Fiyat ve Kâr*) yazdı. *Proudhon Üzerine*'yi yayımladı.

1865 *Enternasyonal'in Birinci Kongresi için Program*'ı yazdı.

1867 *Kapital*'in birinci cildi yayımlandı.

1868 Kızı Laura evlendi.

1870 Fransa-Prusya Savaşı çıktı. Marx *Fransa-Prusya Savaşı Üzerine İki Hitabe*'yi yazdı.

1871 Paris Komünü. *Fransa'da İç Savaş*ı yazdı.

1872 Kızı Jenny evlendi. *Enternasyonalde Sözümona Bölünmeler*'i yazdı.

1875 *Gotha Programının Eleştirisi*'ni yazdı.

1881 Eşi Jenny Marx öldü.

1882 Marx Cezayir'e, Monte Carlo'ya vs. gitti.

1883 Ocak ayında kızı Jenny, iki ay sonra, Mart'ta, Marx öldü.

Eserlerinin Listesi

- *Doktora tezi.* "Demokritosçu ve Epikürosçu Felsefeler Arasındaki Fark". *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1841)
- "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı." *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843)
- *"Yahudi Sorunu Üzerine", Zur Judenfrage* (1843)
- *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları.* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre) (1844)
- "Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin Eleştirisine Katkı. Giriş" (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.*) (1844)
- *"Prusya Kralı ve Sosyal Reform Üzerine Eleştirel Notlar"* (*Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform." Von einem Preussen*) (1844)
- *Kutsal Aile. Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi. Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten)* (1844) Engels ile.
- *Feuerbach Üzerine Tezler* (Thesen über Feuerbach) (1845)
- *Alman İdeolojisi (Die deutsche Ideologie)* (Engels ile 1845-1846)
- Kriege'ye Karşı Genelge (Zirkular gegen Kriege)
- *Felsefenin Sefaleti* (Das Elend der Philosophie) (1847)
- *Komünist Manifesto* (Manifesto der Kommunistischen Partei) (Engels ile 1848)
- "Serbest Ticaret Sorunu Üzerine" (Rede über die Frage des Freihandels) (1848)
- "Almanya'da Komünist Partinin Talepleri" (*Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland*) (Engels ile 1848)
- *Ücretli Emek ve Sermaye* (Lohnarbeit und Kapital) (1849)
- *Fransa'da Sınıf Savaşımları* (1850) (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850)
- *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850*

- *Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom Juni 1850*
- *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i* (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte) (1852)
- *Sürgündeki Büyük Adamlar* (1852)
- *Köln'deki Komünist Davası Hakkında Açınlamalar* (Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln) (1853)
- *Soylu Ruhun Şövalyesi* (1853)
- *Palmerston* (1853)
- *Palmerston ve Rusya* (1854)
- *Grundrisse* (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie) (1850-1857)
- *Politik Ekonominin Eleştirisi* (Zur Kritik der politischen Ökonomie) (1859)
- *Politik Ekonominin Eleştirisine Önsöz* (Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie) (1859)
- *Herr Vogt* (1860)
- *Değer, Eder ve Kar* (Ücret, Fiyat ve Kar) (Value, Price and Profit) (1865)
- *Proudhon Üzerine* (*Über Proudhon*) (1865)
- *Kapital*, c. 1 (1867) *Das Kapital. Band 1.*
- *Kapital*, c. 2 *Das Kapital. Band 1.*
- *Kapital*, c. 3 *Das Kapital. Band 1.*
- *Artı-Değer Teorileri* (1862-1863)
- *Fransa-Prusya Savaşı Üzerine İki Hitabe* (1870) (Erste Adresse des Generalrats über den Deutsch-Französischen Krieg; Zweite Adresse des Generalrats über den Deutsch-Französischen Krieg)
- *Fransa'da İç Savaş* (1871) (Der Bürgerkrieg in Frankreich)
- *Enternasyonalde Sözümona Bölünmeler* (1872) (Die angeblichen Spaltungen in der Internationale)
- *Gotha Programının Eleştirisi* (Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. (Engels ile 1875)

İKİNCİ BÖLÜM:

ESERLERİNDEN SEÇMELER

YAHUDİ SORUNU*[385]

Karl Marx

Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu

Bruno Bauer: Die Judenfrage, *Braunschweig 1843***

Alman Yahudileri, özgürleşme*** istiyorlar. Ne tür bir özgürleşme? *Yurttaşsal,**** *politik* özgürleşme.

Bruno Bauer onları yanıtlıyor: Almanya'da kimse politik bakımdan özgürleşmiş***** değil. Biz kendimiz özgür değiliz. Sizi nasıl özgürleştirebiliriz? Yahudiler olarak kendiniz için özel bir özgürleşme peşindeyseniz, siz Yahudiler *egoistsiniz* demektir. Almanlar olarak, Almanya'nın politik özgürleşmesi için; insanlar olarak, insanlığın özgürleşmesi için uğraşmanız gerekir ve özel bir tür baskılarına ve aşağılanma altında oluşunuzu, kuralın bir istisnası olarak değil, tersine, kuralın pekiştirilmesi olarak almak zorundasınız.

Hıristiyan devlet, *özü gereği,* Yahudileri özgürleştiremez. Ama, diye ekliyor Bauer, Yahudi özü gereği özgürleşemez. Devlet Hıristiyan, Yahudi de Yahudi olarak kaldıkça birinin özgürleşmeyi bahşetmeye güç yetiremezliği gibi, diğeri de elde etmeye güç yetiremezdir.

---

* Karl Marx, *Yahudi Sorunu,* Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, 4. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2009.

** Bruno Bauer, *Yahudi Sorunu,* Braunschweig 1843. (Çev. n.)

*** Bruno Bauer, *Yahudi Sorunu,* Braunschweig 1843. (Çev. n.)

**** Bruno Bauer, *Yahudi Sorunu,* Braunschweig 1843. (Çev. n.)

***** Bruno Bauer, *Yahudi Sorunu,* Braunschweig 1843. (Çev. n.)

Peki, nasıl çözüyor Yahudi sorununu Bauer? Vardığı sonuç nedir? Bir sorunun formülasyonu, onun çözümüdür. Yahudi sorununun eleştirisi, Yahudi sorununa yanıttır. Öyleyse özet şöyledir:

Başkalarını özgürleştirebilmek için, önce kendimizi özgürleştirmeliyiz.

Yahudi ile Hıristiyan arasındaki karşıtlığın en sert biçimi *dinsel* karşıtlıktır. Bir karşıtlık nasıl çözülür? Onu olanaksızlaştırarak. *Dinsel* karşıtlık nasıl olanaksızlaştırılır? *Dini kaldırarak.* Yahudi ve Hıristiyan, birbirlerinin dinlerini, *insan tininin gelişiminin farklı aşamaları, tarih* tarafından çıkarılıp atılan farklı yılan derileri, *insanları* da bunları değiştiren yılanlar olarak görür görmez, artık dinsel değil, tersine eleştirel, *bilimsel* ve insanî ilişkiler içine girerler. *Bilim* o zaman onların birliğini kurar. Bilimsel karşıtlıklar da zaten, bilimin kendisi tarafından çözülürler.

Alman Yahudisi, özellikle, genelde politik özgürleşme yokluğu ve devletin açıkça telaffuz edilen Hıristiyancılığı ile karşı karşıyadır. Ama Bauer'in kavramasında, Yahudi sorununun, Almanya'ya özgü ilişkilerden bağımsız genel bir önemi var. Sorun, dinin devletle ilişkisi, *dinsel bağ ve politik özgürleşme* arasındaki çelişki sorunudur. Politik özgürleşme isteyen Yahudiler için olduğu kadar, özgürleştirmesi ve kendi de özgürleşmesi gereken devlet için de, dinden özgürleşme koşul olarak koyuluyor.

[...]

"Yahudi, örneğin, devlete ve yurttaşlarına karşı görevlerini yerine getirmek bakımından kendi yasasıyla engellenmeye izin vermediğinde, yani, örneğin sebt günü* meclise gidip resmî oturumlara katıldığında, Yahudi olmaya son vermiş olurdu. Her tür *dinsel ayrıcalık* ve dolayısıyla ayrıcalıklı bir kilisenin tekeli de, tümden kaldırılmak gerekir; birkaç ya da birçok kişi ya da *hatta büyük çoğunluk hâlâ dinsel yükümlülüklerini yerine getirmeleri gerektiğini düşünüyorsa,* bu yerine getirme *salt özel bir iş* olarak *kendilerine* bırakılmalıdır." (s. 65) "Ortada artık ayrıcalıklı bir din

* Yahudilerin dinlenme ve dua günü, cumartesi. (Çev. n.)

olmadığında, din de artık yok demektir. Dinden onun kendine özgü gücünü aldınız mı, o artık var olmayacaktır." (s. 66.)

[...] Sorunu, kimin özgürleştireceği ve kimin özgürleşeceği şeklinde koymak, inceleme için kesinlikle yeterli değildi. Eleştiri için sorunun üçüncü bir konuluşu gerekliydi. Eleştiri, söz konusu olan ne *tür bir özgürleşmedir*? diye sormalıydı. İstenen özgürleşmenin özünde hangi koşullar gizlidir? [...]

Yahudi sorunu, Yahudilerin yaşadığı her devlete bağlı olarak farklı bir biçim alır. Politik devletin, devlet olarak devletin var olmadığı Almanya'da Yahudi sorunu, tamamen *teolojik* bir sorundur. Yahudi, Hıristiyanlığı kendi temeli sayan bir devletle, *dinsel* bir karşıtlık içinde bulunuyor. Bu devlet, resmen, *ex professo** teologdur. Eleştiri burada teoloji eleştirisidir, Hıristiyan ve Yahudi teolojisinin eleştirisi olarak iki taraflı bir eleştiridir. Öyleyse bu durumda, ne kadar eleştirel olursak olalım, hâlâ teoloji zemininde kalıyoruzdur.

Anayasal bir devlet olan Fransa'da ise, Yahudi sorunu anayasacılık sorunudur, *politik özgürleşmenin tamamlanmamışlığı* sorunudur. Anlamsız ve kendisiyle çelişik bir biçimde olsa da, burada da bir devlet dini *görünümü, çoğunluğun dini* biçiminde korunduğundan, Yahudi'nin devlete karşı durumu, dinsel, teolojik bir karşıtlık *görünümünü* koruyor.

Yahudi sorunu ilk kez Kuzey Amerika'nın özgür devletlerinde –en azından bunların bir kısmında– *teolojik* önemini yitirdi ve gerçekten *dünyasal* bir soruna dönüştü. [...]

[...]

Buna karşın, Beaumont, Tocqueville ve ingiliz Hamilton'ın bir ağızdan kesinlediği gibi Kuzey Amerika her şeyden önce dindarlık ülkesidir. Kuzey Amerika devletleri bizim için yalnızca örnek olmaları bakımından önemli. Sorun şu: *Tamamlanmış* bir politik özgürleşmenin dinle ilişkisi nedir? Tamamlanmış bir politik özgürleşmenin olduğu ülkede dinin yalnızca *varlığını* değil, aynı zamanda onun *yaşam dolu, canlı* varlığını buluruz, ki bu, dinin var-

* Mesleki olarak, açıkça. (Çev. n.)

lığının devletin tamamlanmasıyla çelişmediğinin kanıtıdır. Ama bu durumda dinin varlığı bir eksikliğin varlığı olduğundan, bu eksikliğin kaynağı yalnızca bizzat devletin *özünde* aranabilir. Din artık bizim için *neden* değil, tersine yalnızca dünyasal sınırlılığın *fenomeni* olarak söz konusudur. Bu yüzden biz, özgür yurttaşların dinsel sıkıntılarını onların dünyasal sıkıntılarıyla açıklıyoruz. Dünyasal kısıtlamalardan kurtulabilmeleri için, dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelmek zorunda olduklarını öne sürmüyoruz. Söylediğimiz, onların dünyasal kısıtlamalarından kurtuldukça, dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelecekleridir. Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinanı içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşinanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi* sorunu bizim için *politik özgürleşmenin insanî özgürleşmeyle ilişkisi* sorunu durumuna gelir

[...]

[...] Dinden *politik* özgürleşme sonlandırılmış, çelişkisiz bir dinsel özgürleşme değildir, çünkü, politik özgürleşme *insanî* özgürleşmenin sonlandırılmış, çelişkisiz bir biçimi değildir.

[...]

İnsanın dini *politik* aşışı, genel politik aşışın tüm eksiklik ve üstünlüklerinden payına düşeni alır. Devlet devlet olarak, örneğin *özel mülkiyeti* hükümsüz kılar. [...]

Buna karşın özel mülkiyetin politik olarak hükümsüz kılınışı, özel mülkiyeti yalnızca kaldırmamakla kalmaz, aynı zamanda onu önvarsayar. [...]

[...]

Özel bir dine bağlı insanın kendi yurttaşlığıyla ve topluluğun üyeleri olarak öteki insanlarla çatışkısı, *politik* devlet ile *sivil toplum* arasındaki *dünyasal* çatlağa indirgenir. [...]

[...]

Bauer'e göre insan, evrensel insan haklarına sahip olabilmek için, "*inanç ayrıcalığını* feda etmelidir. Biz de bir an için, şu insan haklarına asıl biçiminde, *bulucuları* olan Kuzey Amerikalılar ve

Fransızlardaki biçiminde, göz atalım. Bu insan hakları kısmen *politik*, başkalarıyla ortaklık durumunda kullanılan, haklardır. İçerikleri, *topluluğa katılış*, özellikle de *politik* topluluğa, *devlet yaşamına katılıştır.* Bunlar [...] *yurttaş hakları* kategorisine girerler. Geriye insan haklarının diğer kısmına, *droits du citoyen*'den* farklı olduğu kadarıyla *droits de l'homme*'a** göz atmak kalıyor.

[...]

[...] Kimdir *citoyen*den ayrışan bu *homme? Sivil toplum* üyesinden başka kimse değil. Niye sivil toplum üyesine insan, kısaca insan ve haklarına da *insan hakları* denir? Bu olgu nasıl açıklanmalı? Politik devletin sivil toplumla olan ilişkisiyle, politik özgürleşmenin özüyle.

Biz her şeyden önce, *insan hakları* denen hakları, *droits de l'homme'u, droits de citoyen*den farklı olarak, *sivil toplum* üyesinin yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olarak kaydediyoruz. [...]

[...] O halde özgürlük, herhangi birine zarar vermeyen her şeyi yapma ve uygulama hakkıdır. Her bir kimsenin diğerine *zarar vermeksizin* hareket etmesiyle oluşan sınır, iki tarla arasındaki sınırın bir çit yardımıyla belirlenişi gibi yasayla belirlidir. Söz konusu olan dünyadan elini eteğini çekmiş yalıtık monad olarak insan özgürlüğüdür. [...]

[...] Ancak, insan hakkı olarak özgürlük, insanın insana bağlılığına değil, tersine insanın insandan ayrılışına dayanır. Bu, bu ayrılışın *hakkıdır,* kendi içinde *sınırlanmış* bireyin hakkıdır.

İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulanımı, insanın *özel mülkiyet* hakkıdır.

İnsanın özel mülkiyet hakkını oluşturan nedir?

*Article 16. (Constitution de 1793): "Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie."****

---

* Yurttaş hakları. (Çev. n.)

** İnsan hakları. (Çev. n.)

*** "Menkulleri, gelirleri, çalışmasının ürünleri ve çabasından dilediği gibi yararlanma ve onları tasarruf". (Çev. n.)

İnsanın özel mülkiyet hakkı, demek ki, diğer insanlarla ilintisiz, toplumdan bağımsız biçimde, dilediği gibi *(à son gré)* servetinden yararlanma ve onu tasarruf hakkıdır, özel çıkar hakkıdır. Bu bireysel özgürlük ve onun uygulanımı sivil toplumun temelini oluşturur. Bu, her insanın öteki insanlarda, özgürlüğünün *gerçekleştirimini* değil, *sınırını* bulmasına yol açar. Bildirge, her şeyden önce, insan hakkını, *"de jouir et de disposer* à son gré *de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie"* olarak ilan eder.

Geriye insan haklarından *égalité** ve *sûreté*** kalıyor. Buradaki politik-olmayan anlamıyla *égalité*, yukarıda tanımlanan *liberte*nin eşitliğinden başka bir şey değildir, yani, her insan eşit derecede kendine yeterli monad olarak görülür. 1795 anayasası bu eşitlik kavramını, anlamıyla uyumlu olarak şöyle belirliyor:

*Article 3. (Constitution de 1795): "L'egalite consiste en ce que la loi est la meme pour tous, soit qu'elle protege, soit qu'elle punisse."****

Peki, ya *sûreté?*

*Article 8. (Constitution de 1793): "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société â chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés."*****

Güvenlik sivil toplumun en yüce toplumsal kavramıdır, toplumun tümünün yalnızca, üyelerinin her birinin kişiliği, hakları ve mülkiyetinin korunmasını garanti altına alma durumunda oluşuna ilişkin *polis* kavramıdır. Hegel sivil toplumu bu anlamda, gereksinimin ve usun devleti diye adlandırır.

Güvenlik kavramı, sivil toplumun kendi egoizmini aşmasını getirmez. Güvenlik tersine, egoizmin *sigortasıdır.* [...]

[...]

---

* Eşitlik. (Çev. n.)

** Güvenlik. (Çev. n.)

*** Madde 3 (1795 Anayasası): "Eşitlik, yasanın, korunsun ya da cezalı olsun herkes için aynı olmasından oluşur." (Çev. n.)

**** Madde 8 (1793 Anayasası): "Güvenlik, toplumun, kendi üyelerinin her birine kişiliklerini, haklarını ve mülkiyetlerini korumaları için sağladığı korumadan oluşur." (Çev. n.)

[...] Yurttaşlığın, *politik topluluğun*, politik özgürleştiricilerce insan hakları denen hakların elde edilmesine dönük basit bir *araç* durumuna sokulduğunu, demek ki *citoyen*in egoist *homme*'un hizmetçisi ilan edildiğini, insanın içinde komünal varlık olarak davrandığı alanın, kısmi varlık olarak davrandığı alandan daha aşağı bir noktaya alçaltıldığını ve ensonu gerçek ve hakiki insan olarak alınan insanın *citoyen* olarak insan değil, *bourgeois* olarak insan olduğunu gördüğümüzde bu olgu daha da anlaşılmaz bir duruma geliyor. [...]

[...]

Ama devletin idealizminin tamamlanması aynı zamanda, sivil toplumun materyalizminin tamamlanmasıydı. Politik boyunduruğun sökülüp atılması, aynı zamanda, sivil toplumun egoist tinini engelleyen bağların sökülüp atılmasıydı. Politik özgürleşme aynı zamanda, sivil toplumun politikadan, evrensel içeriğin *görünümünden* bile özgürleşmesiydi.

[...]

Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, *egoist, bağımsız* bireye, diğer taraftan da, *yurttaşa*, tüzel kişiye indirgenmesidir.

Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda *cinsil-varlık* olursa, ne zaman insan *"forces propres"unu** *toplumsal* güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden *politik* güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insanî özgürleşme tamamlanmış demektir.

* "Kendi güçlerini". (Çev. n.)

1844 EL YAZMALARI*

Karl Marx

Çev. Murat Belge

[YABANCILAŞMIŞ EMEK]

[...]

Biz *gerçek* bir iktisadî olgudan yola çıkıyoruz.

İşçi ne kadar çok servet üretse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyasının *artan değeriyle* doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası *değersizleşir*. Emek yalnız meta üretmez; kendini ve bir *meta* olarak işçiyi de üretir ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir.

Bu olgu göstermektedir ki emeğin ürettiği nesne –emeğin ürünü– emeğin karşısına *yabancı bir şey*, kendini üretenden *bağımsız bir güç* olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, *maddeleşmiş* emektir. Emeğin *nesneleştirilmesidir*. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesnelleştirilmesidir. Politik iktisadın ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için *gerçekliğin yok olması* şeklinde görünür; nesneleşme, *nesnenin yok oluşu* ve *nesneye kölelik*, mülk sahibi ise *yabancılaşma, başkalaşma* olarak ortaya çıkar.

[...]

Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: İşçi *kendi emeğinin ürününe, yabancı* bir nesneleymiş gibi bir ilişkide-

---

* *1844 El Yazmaları*, Karl Marx, Çev. Murat Belge, 5. baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009.

dir. [...] Emeğinin ürünü, kendisi değildir. Onun için bu ürün ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür. İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, *dışsal* bir varoluş olduğu anlamına gelmez, *onun dışında* bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.

Şimdi *nesneleşmeye*, işçinin üretimine ve böylelikle de nesnenin, kendi ürününün *yabancılaşmasına, yok oluşuna* daha yakından bakalım.

Doğa, duygusal dış dünya olmadıkça işçi hiçbir şey yaratamaz. Doğa, işçinin emeğinin üzerinde gerçekleştiği, üzerinde etkin olduğu gereçtir, işçi doğadan ve doğa yoluyla üretir.

Ancak doğa emeğe *yaşama araçları* sağladığı gibi –çünkü üzerinde çalışacak nesneler olmadıkça emek *yaşayamaz*– daha sınırlı anlamıyla *yaşama araçlarını* da sağlar; yani, *işçinin* kendisinin fiziksel beslenmesi için gerekli araçları.

Böylece işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da *yaşama araçlarından* yoksun kılmış olur: İlkin, duyusal dışsal dünya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan, emeğinin *yaşama aracı* olmaktan çıkar; sonra da, dolaysız anlamıyla *yaşama aracı*, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır.

Böylece bu iki yoldan işçi kendi yarattığı nesnenin kölesi olur: Bir kere işleyecek bir nesne, yani bir iş kabul ettiği için; ikincisi de, *yaşama araçlarını* kabul ettiği için. Dolayısıyla, ilkin bir *işçi* olarak, sonra da *fiziksel* bir *özne* olarak var olur. Öylesine aşırı bir kölelik biçimidir ki bu, yalnız bir *işçi olduğu* sürece *fiziksel özne* olarak hayatta kalabilir ve yalnız bir *fiziksel özne* olarak *işçi* olabilir.

[...]

Şimdiye kadar işçinin yabancılaşmasının, kendi ürününden uzaklaştırılmasının yalnızca bir görünümünü, yani işçinin, *kendi emeğinin ürünleriyle ilişkisini* inceledik. Ama yabancılaşma *üretimin* yalnız sonucunda değil, *üretim ediminde* (fiilinde) de görü-

lür; yani, *üretici etkinliğin* kendisinde. İşçi daha üretim ediminde kendini kendine yabancılaştırmasaydı, kendi etkinliğinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi? Ürün olsa olsa, üretici etkinliğin bir özetidir. Bu durumda, emeğin ürünü bir soyulma olduğuna göre, üretim[in] kendisi de hareket halinde soyulma, etkinliğin soyulması, soyulma etkinliğidir. Emek nesnesinin yabancılaşmasında, emek etkinliğinin yabancılaşması, kendine başkalaşması özetlenir sadece.

Öyleyse, emeğin kendine başkalaşmasını meydana getiren nedir?

Bir kere, çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkâr eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihnî enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir. Onun için çalışması gönüllü değil, zorlamadır; *zorla çalıştırılır*. Dolayısıyla bir gereksemenin doyurulması değildir; sadece, çalışmanın dışındaki bazı gereksemeleri doyurmak için bir *araçtır*. Yabancı özelliğini gösteren bir olgu da fiziksel ya da başka türlü zorlamalar ortadan kalkar kalkmaz, vebadan kaçarcasına kaçılır işten. Dışsal emek, insanı kendine yabancılştıran emek, kendini kurban etme, alçatmadır. Son olarak, çalışmanın işçi için dışsal özelliğini gösteren bir başka olgu, işin işçiye değil başka birine ait olması, işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır. [...]

[...]

Bütün bunların sonucunda insan (işçi) yalnız hayvansal işlevlerinde (fonksiyonlarında), yani yerken, içerken, çocuk yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde vb. serbestçe etkin olabilir; insanî işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insanî, insanî özellikleri hayvansı olmuştur.

Şüphesiz yemek, içmek, çocuk yapmak vb. aynı zamanda gerçek insanî işlevlerdir. Ama onları başka bütün insanî etkinliklerin

alanından ayıran ve son biricik amaç yapan soyutlamada hayvansaldırlar.

Pratik insan etkinliğinin, emeğin yabancılaşması olayını iki görünümüyle inceledik. 1) İşçinin, kendi üzerinde egemenliği olan yabancı bir nesne olarak *emek ürünüyle* ilişkisi. Bu ilişki aynı zamanda duyusal dış dünyayla, düşmanca karşısına çıkan yabancı bir dünya olarak doğa nesneleriyle ilişkisidir. 2) Emeğin *çalışma* sürecinde *üretim edimiyle* ilişkisi. Bu ilişki işçinin, kendine ait olmayan dışlaşmış bir etkinlik olarak kendi etkinliğiyle ilişkisidir; acı çekme olarak etkinlik, zayıflık olarak güçlülük, kısırlık olarak verimlilik, işçinin *kendi* fiziksel ve manevî enerjisi, kişisel hayatı ya da etkinlik dışındaki hayatıdır; kendine karşı dönmüş, kendisine ait ya da bağımlı olmayan bir etkinlik. Daha önce *şey*'in yabancılaşmasını görmüştük, buradaysa *kendine yabancılaşmayı* görüyoruz.

Şimdiye kadar ele aldığımız iki konudan çıkarsanacak bir üçüncü görünümü vardır *yabancılaşmış emeğin.*

İnsan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve kuramda türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda –ve bu da aynı şeyin bir başka anlatımıdır– kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine *evrensel*, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır.

Gerek insanlarda, gerekse hayvanlarda, türün hayatı fiziksel olarak, insanın (hayvan gibi) organik olmayan doğayı kullanarak yaşaması olgusundan meydana gelir; insan hayvana oranla ne kadar evrenselse, kullandığı organik olmayan doğa alanı da o ölçüde evrenseldir. Bitkiler, hayvanlar, taşlar, hava, ışık vb. kısmen doğabilimlerinin nesneleri, kısmen de sanat nesneleri olarak, kuram alanında insan bilinçliğinin bir parçasını meydana getirirler –organik olmayan manevî yapısı, bunu yenir yutulur duruma getirmek için önceden hazırlaması gereken manevî besini– ve tıpkı aynı şekilde, pratik alanında insan hayatının ve insan etkinliğinin bir parçasını meydana getirirler. Karşısına ne

şekilde çıkarlarsa çıksınlar, besin, ısı, giyim, konut biçimine bürünsünler, insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar. İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi *organik olmayan* bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğa 1) dolaysız bir yaşama aracıdır ve 2) hayat-etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır. Doğa, insanın *organik olmayan bedenidir;* yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa. İnsan doğayı kullanarak *yaşar;* bu demektir ki doğa onun *bedenidir* ve ölmemek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. İnsanın fiziksel ve manevî hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır.

[...]

[...] Hayvan kendi hayat-etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez. Hayvan, *kendi hayat-etkinliğidir.* İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliğinin nesnesi yapar. Bilinçli bir hayat-etkinliği vardır. Doğrudan doğruya içine girip kaynaştığı bir gerekircilik yoktur. Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanca hayat-etkinliğinden dolaysız biçimde ayırır. İşte bundan ötürü insan bir tür varlığıdır. Ya da sadece bir tür varlığı olduğu için Bilinçli bir Varlık'tır, yani, kendi hayatı insan için bir nesnedir. Yalnız bundan ötürü etkinliği özgür bir etkinliktir. Yabancılaşmış emek bu ilişkiyi ters çevirir, öyle ki insan bilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat-etkinliğini, öz varlığını, *varoluşu* için basit bir araç yapar.

[...] Şüphesiz hayvanlar da üretirler. Arılar, kunduzlar, karıncalar ve başka hayvanlar kendilerine yuva, barınak yaparlar. Ama hayvanlar yalnızca kendilerinin ya da yavrularının dolaysız gereksemeleri için üretirler; ürünleri tek yanlıdır, oysa insan evrensel üretimde bulunur. Hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel gereksemelerin zoruyla üretir, oysa insan fiziksel gereksemelerden bağımsız olarak üretim yapar ve ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan

doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir.

Demek ki insan ilk olarak nesnel dünyanın işlenmesinde, bir *tür varlığı* olduğunu gerçekten tanıtlamaktadır. Bu üretim onun etkin türsel hayatıdır. Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın *kendi* eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla emeğin amacı, *insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir:* çünkü kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi *türsel hayatından,* kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür.

[...]

Yabancılaşmış emek böylece şunları gerçekleştirmiş olur:

3) *İnsanın türsel varlığını,* hem doğayı, hem de manevî türsel özelliğini, insanın *dışında* bir varlığa, *bireysel varoluşunun bir aracına* çevirir. Dışarıdaki doğayı ve insanın manevî özünü, *insanca* varlığını yabancılaştırdığı gibi, insanı kendi bedenine de yabancılaştırır.

4) İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, *insanın insana yabancılaşmasıdır.* İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, *öteki* insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir.

Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir.[1]

İnsanın yabancılaşması ve aslında insanın kendisiyle bütün ilişkileri, insanın başka insanlarla ilişkilerinde gerçekleşir ve dile gelir.

Bu yüzden yabancılaşmış emek ilişkisi içinde her insan ötekini, bir işçi olarak kendini bulduğu durum ve standarda göre görür.

Politik iktisadın bir olgusundan yola çıktık; işçiyle üretiminin yabancılaşması. Bu olgunun kavramını formüllendirdik; *dışlaş-*

---

1 Türsel özellik (ve daha önceki tür varlığı); *Gattungswesen:* İnsanın öz doğası *Menschlichen Wesen.*

Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabından alınan aşağıdaki kısa bölümler Marx'ın düşüncesinin bu bölümünün ideolojik arka-planını anlamaya ve aynı zamanda Marx'ın, Feuerbach, Hegel ve politik iktisatçıların ortaya attığı kavramları nasıl benimsediğini, ama yeni bir içerikle doldurduğunu görmeye yardımcı olabilir.

"Hayvanla insan arasındaki bu özsel ayrım nedir?.. Bilinç; ama tam anlamıyla bilinç; çünkü benliğin bir birey olduğunun duyulması, duyular yoluyla ayırt etme, belirli duyumlanabilir işaretlerle dışsal şeylerin algılanması ve hattâ yargılanması şeklinde bir bilinçlilik hayvanlarda da vardır. Tam anlamıyla bilinç yalnızca, kendi türünü, kendi özsel doğasını, bir düşünce nesnesi olarak görebilen bir varlıkta bulunur. Hayvan da aslında bir birey olarak kendinin bilincindedir –dolayısıyla arka arkaya gelen duyumların ortak merkezi olarak bir benlik duygusuna sahiptir– ama tür duygusu bulunmaz hayvanda... Pratik hayatta işimiz bireylerdir bilimde, türlerle... Ama yalnız, kendi türünü, kendi öz doğasını bir düşünce nesnesi yapan varlık, başka şeylerin ya da varlıkların öz doğalarını bir düşünce nesnesi yapabilir... Hayvanın basit, insanın çift yanlı bir hayatı vardır; hayvanda, içsel hayatla dışsal hayat aynı şeydir. İnsanın ise hem içsel hayatı hem de dışsal hayatı olur. İnsanın içsel hayatı, kendi türüyle ilişkisi olan hayatıdır; bireysel değil de, genel yapısıyla ilişkisi olan hayat... Hayvan, kendi dışında bir başka birey bulunmadıkça, türüyle ilişkisi olan hiçbir işlevi yerine getiremez; ama insan, doğrudan doğruya böyle bir ilişkiyi içeren düşünme ve konuşma işlevlerini, bir başka birey olsa da olmasa da yerine getirebilir. İnsan aslında aynı anda hem Ben hem de Sen'dir; kendini başka birinin yerine koyabilir, çünkü insan için kendi türü, yalnız bireyselliği değil, aynı zamanda özsel doğası, bir düşünce nesnesidir... Bir özneye özsel ve zorunlu bir şekilde ilişkin olan bir nesne, öznenin kendi, ama nesnel doğasından başka bir şey değildir...

"Dolayısıyla güneşin yeryüzüyle ilişkisi, aynı zamanda yeryüzünün kendisiyle ya da kendi doğasıyla ilişkisidir, çünkü yeryüzünün bir nesnesi olarak güneşin sahip olduğu ışığın büyüklüğü ve yeğinliğinin ölçüsü, yeryüzünün kendine özgü doğasını belirleyen uzaklığın ölçüsüdür... Onun için, insan seyrettiği ve üzerine düşündüğü nesnede kendi kendisini tanır... Bu yüzden nesnenin kendi üzerindeki gücü, kendi öz doğasının gücüdür."

(*Hıristiyanlığın Özü*, yazan Ludwig Feuerbach, Almanca ikinci baskısından çeviren Marian Evans, Londra, 1854, s. 1-5.) (Ed. n.)

tırılmış, yabancılaşmış emek. Bu kavramı çözümledik; dolayısıyla sadece politik iktisadın bir olgusunu çözümlemiş olduk.

Şimdi de gerçek hayatta yabancılaşmış, dışlaşmış emek kavramının kendisini nasıl sunması, nasıl dışa vurması gerektiğini görelim.

Emeğin ürünü benim dışımdaysa, yabancı bir güç olarak karşımda duruyorsa, kime aittir bu ürün?

Benden *başka* bir varlığa.

Bu varlık kimdir?

Tanrılar mı? Gerçekten de, en eski çağlarda başlıca üretim (Örneğin, Mısır'da, Hindistan'da, Meksika'daki tapınakların yapılmasında olduğu gibi) Tanrıların hizmetindeymiş ve ürün Tanrıların malıymış gibi görünüyor. Gelgelelim, Tanrılar kendileri hiçbir zaman emek çalıştırmamışlardır. *Doğa* için de durum aynıdır. Zaten, insan emeğiyle doğayı boyunduruğu altına aldıkça ve endüstrinin mucizeleri Tanrıların mucizelerini gereksiz kıldıkça, insanın üretimin zevkinden ve ürünlerin tadına varmaktan, bu güçler adına vazgeçmesi çok büyük bir çelişki olurdu.

Emeğin ve emek ürününün ait olduğu, hizmetinde çalışılan ve yararına emeğin ürünleri sağlanan bu *yabancı* varlık ancak *insan* kendisi olabilir.

Emeğin ürünü işçiye ait değilse, yabancı bir güç olarak karşısına dikiliyorsa, bu ancak ürün *işçiden başka bir insana* ait olduğu için böyle olabilir. İşçinin etkinliği kendisi için bir işkenceyse, başka biri için bir zevk, hayatın tadı olmalıdır. Ne Tanrılar ne de doğa, ancak insan, insan üzerindeki bu yabancı güç olabilir.

Yukarıdaki önermeyi, yani insanın kendisiyle ilişkisinin ancak başka insanlarla ilişkileri yoluyla *nesnel* ve *gerçek* olabileceğini akıldan çıkarmamalıyız. Böylece emeğinin ürünü, *nesneleşmiş* emeği, insan için *yabancı*, düşman, kendinden bağımsız güçlü bir nesne olursa, o zaman bu ürün karşısındaki durumu, başka biri, yabancı, düşman, güçlü, kendinden bağımsız başka biri bu nesnenin efendisiymiş gibidir. Kendi etkinliği kendisi için özgür olmayan bir etkinlikse, bunu başka bir insanın hizmetinde,

egemenliğinde, zorunda, boyunduruğunda yerine getirilen bir etkinlik olarak ele almaktadır.

İnsanın kendine ve doğaya her yabancılaşması, kendini ve doğayı, kendinden başka ve ayrı insanlarla koyduğu ilişkide görülür. [...]

[...]

Demek ki, işçi *yabancılaşmış, dışlaşmış emek* yoluyla, emeğe yabancı ve emeğin dışında duran bir insanın ilişkisini kurmaktadır. İşçinin emekle ilişkisi, emekle kapitalistin ya da emeğin efendisine ne denirse onun, ilişkisini yaratmaktadır. Böylece *özel mülkiyet, dışlaşmış emeğin*, işçinin doğayla ve kendisiyle dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu, gerekli vargısıdır.

[...]

Gerçi *dışlaştırılmış emek (dışlaştırılmış hayat)* kavramını politik iktisattan *özel mülkiyetin hareketi* sonucu olarak çıkardık, ama bu kavramı çözümlediğimizde özel mülkiyetin, dışlaşmış emeğin kaynağı, nedeni gibi görünmesine karşın, aslında onun sonucu olduğu anlaşılmaktadır; başlangıçta Tanrıların insanlardaki ussal şaşkınlığın nedeni değil, sonucu olmaları gibi. Daha sonra bu ilişki karşılıklı bir ilişki olur.

[...]

[ÖZEL MÜLKİYET ve KOMÜNİZM. KOMÜNİST GÖRÜŞLERİN GELİŞMESİNİN ÇEŞİTLİ AŞAMALARI) BASİT, EŞİTLİKÇİ KOMÜNİZM ve İNSANİLİKLE BİRLEŞEN SOSYALİZM OLARAK KOMÜNİZM]

[...]

[...] Son olarak, *komünizm*, ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin *olumlu* anlatımıdır; ilkin *evrensel* özel mülkiyet olarak. Bu ilişkiyi bir *bütün* olarak kucaklayarak, komünizm şudur:

(1) İlk şekliyle bu ilişkinin sadece bir *genellemesi* ve *sonuçlanması*. İki bakımdan böyle olduğu görülür: Bir yandan, *maddi* mülkiyetin egemenliği öylesine büyüktür ki *özel mülkiyet* olarak sahip olunamayacak her şeyi yok etmek istemektedir. Yeteneği vb. *zorla* soyutlamak istemektedir. Çünkü biricik hayat, varoluş amacı doğrudan doğruya, fiziksel şekilde *sahip olmaktır*. *İşçi* kategorisi ortadan kaldırılmaz, bütün insanları içine alacak şekilde genişletilir. Özel mülkiyet ilişkisi, topluluğun şeyler dünyasıyla ilişkisi olarak süregelir. Son olarak, evrensel özel mülkiyeti özel mülkiyetin karşısına çıkarma hareketi, *evliliğin* (evlilik şüphesiz ki *özel mülkiyetin bir şeklidir)* karşısına, bir kadının *topluluksal* ve *ortak* mülkiyet olduğu *kadınlar topluluğunu* çıkarmak gibidir. *Kadınlar topluluğu* fikri bu henüz bütünüyle kaba ve düşüncesiz komünizmin *gizini* (sırrını) ele vermektedir. Kadın nasıl evlilikten genel fahişeleşmeye[2] geçiyorsa, bütün servet dünyası da (yani, insanın nesnel tözü) özel mülkiyet sahibinin tek başına evlilik ilişkisinden topluluk içinde genel fahişeleşme durumuna geçmiş olur. İnsanın *kişiliğini* her alanda olumsuzlamakla, bu tip komünizmin özel mülkiyetin mantıklı anlatımından başka bir şey değildir ve olumsuzlama da zaten buradadır. Genel *kıskançlığın* bir güç olarak kendini meydana getirmesi bir maskedir ve bunun arkasında *açgözlülük* kendini yeniden oluşturur

2 Fahişeleşme, işçinin genel fahişeleşmesinin *özgül* anlatımıdır ve bu ilişkiye yalnız fahişe değil, onu fahişeleştiren de (bu ikincisininki daha büyük bir alçalmadır) düştüğüne göre kapitalist vb. de bu kategoriye girerler.

ve doyurur, ancak bunu *bir başka* yoldan yapmış olur. Her özel mülkiyet parçasının düşünceleri –her parçanın içinde yatan– ortak bir düzeye indirgeme isteği ve kıskançlık şekline girerek *hiç değilse* bütün *daha zengin* özel mülkiyete karşı çıkar, öyle ki bu istek ve kıskançlık sonunda rekabetin özünü meydana getirir. Kaba komünizm, *önceden tasarlanmış* bir asgariden başlayarak bu ortak düzeye indirgeme isteğinin ve kıskançlığın son noktasına varmasından başka bir şey değildir. *Belirli, sınırlı* bir standardı vardır. Özel mülkiyetin böylece ortadan kaldırılmasının insanların gerçekten mülkiyete sahip olmalarından ne kadar uzak olduğu, bütün kültür ve uygarlık dünyasının soyut bir şekilde olumsuzlanmasıyla anlaşılmaktadır; *yoksul* ve *bir şey istemeyen* insanın *doğal olmayan* basitliğine geri dönülmektedir, oysa bu insan özel mülkiyetin ötesine geçmek bir yana, özel mülkiyete varmayı bile başaramamıştır.

Topluluk, sadece bir *emek* topluluğudur ve topluluk sermayesinden herkes eşit *ücret* verilmektedir; *topluluk* evrensel kapitalisttir. İlişkinin iki yanı da *hayalî* bir evrenselliğe yükseltilmiştir; *emek*, herkesin içine konduğu bir durum, *sermaye* ise topluluğun kabul edilmiş evrenselliği ve gücüdür.

Topluluk şehvetinin ganimeti ve hizmetçisi olarak *kadına* yaklaşımda, insanın kendi için varoluşundaki sonsuz alçalma dile gelir, çünkü bu yaklaşımın gizi *belirsiz olmayan*, kesin, *düpedüz* ve *apaçık* bir şekilde *erkekle kadının* ilişkisini ve *dolaysız* ve *doğal* çoğalma ilişkisinin ele alınış tarzını göstermektedir. İnsanla insanın dolaysız, doğal ve zorunlu ilişkisi, *erkekle kadının* ilişkisidir. İki cinsin bu *doğal* ilişkisinde insanın doğayla ilişkisi doğrudan doğruya insanın insanla ilişkisidir ve gene aynı şekilde insanla ilişkisi doğrudan doğruya doğayla ilişkisidir; kendi *doğal* işlevidir (fonksiyonudur). Böylelikle bu ilişkide, insan özünün insan için ne dereceye kadar doğa olduğu ya da doğanın ne dereceye kadar insan için insanın insanca özü olduğu, *duyusal olarak görünür*, gözlemlenebilir bir *olguya* indirgenir. Onun için bu ilişki ile insanın bütün gelişme düzeyi yargılanabilir. Bu ilişkinin özelli-

ğinden, bir *tür varlığı, insan olarak insanın* ne dereceye kadar kendi bilincine vardığı, kendini kavradığı anlaşılır; erkekle kadının ilişkisi, insanla insanın en *doğal* ilişkisidir. Bu yüzden bu ilişki insanın *doğal* davranışının ne dereceye kadar *insanî* olduğunu ya da içindeki *insanî* özün ne dereceye kadar *doğal* bir öz olduğunu, *insanî özelliğinin onun için* ne dereceye kadar *doğal* olabildiğini gösterir. Bu ilişkide ayrıca, insanın *gereksemesinin* ne dereceye kadar *insanî* bir gereksemeolduğu da görülür; dolayısıyla, bir kişi olarak *öteki* kişinin ne dereceye kadar insanın gereksemesi olduğu; insanın kendi bireysel varoluşunda aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğunun ne dereceye kadar gerçekleştiği görülmüş olur. Özel mülkiyetin ilk ortadan kaldırılışı –*kaba* komünizm– böylece, kendini *olumlu topluluk* olarak yerleştirmek isteyen özel mülkiyetin *yüzeye çıkışının* bir *şeklidir* sadece.

2) Komünizm ya a) hâlâ politik bir özellik taşımaktadır, demokratik ya da despotiktir ya da b) devletin ortadan kalkmasıyla henüz tamamlanmamıştır ve hâlâ özel mülkiyetin etkisindedir (yani insanın yabancılaşmasının etkisindedir). Her iki şekilde de komünizm insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması olduğunu bilir; ama henüz özel mülkiyetin olumlu özünü ve gereksemenin *insanî* özelliğini kavrayamadığı için, özel mülkiyetin tutsağı olur ve etkisinden kurtulamaz. Kavramı anlamış, ama özünü kavrayamamıştır.

3) *Özel mülkiyetin* ya da *insanın kendine yabancılaşmasının olumlu* şekilde aşılması ve dolayısıyla *insanî öze* insan tarafından ve insan için gerçekten *sahip olunması* olarak *komünizm*; böylece *toplumsal* (yani insanî) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm; daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş. Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (naturalizm) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın *gerçek* çözümüdür; varoluşla öz, nesneleşme ile kendini-pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavga-

nın gerçek çözümüdür. Komünizm, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.

Dolayısıyla tarihin bütün akışı, hem kendi doğuşunun *gerçek* edimi (empirik varoluşunun doğum edimi) hem de düşünen bilinçliliği için, *oluşmasının kavranmış* ve *bilinen* sürecidir. [...]

[...]

Bütün devrimci hareketin gerek empirik, gerekse kuramsal temelini *özel mülkiyet* hareketinde –kesin söylemek gerekirse, iktisadî harekette– zorunlulukla bulacağını görmek kolaydır.

Bu *maddî*, dolaysızca *duyusal* özel mülkiyet, *yabancılaşmış insan* hayatının maddî duyusal anlatımıdır. Hareketi –üretim ve tüketim– şimdiye kadarki bütün üretim hareketinin *duyusal* olarak gösterilmesidir; yani, insan gerçekliğinin gerçekleştirilmesidir. Din, aile, devlet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat vb. sadece *tikel* üretim tarzlarıdır ve genel yasaya uyarlar. *İnsan* hayatına sahip çıkılması anlamında *özel mülkiyetin* olumlu şekilde aşılması, böylece, bütün yabancılaşmaların olumlu şekilde aşılması demektir; yani, insanın dinden, aileden, devletten vb. kendi *insanî*, yani *toplumsal* varoluş tarzına dönmesi demektir. Dinî yabancılaşma yalnızca *bilinçlilik* alanında, insanın iç hayatındadır, oysa iktisadî yabancılaşma, *gerçek hayattaki* yabancılaşmadır; aşılması da dolayısıyla iki görünümü birden kapsar. Açıkça görülmektedir ki çeşitli uluslar arasındaki hareketin *başlangıç* aşaması halkın gerçek ve kendileri için *sahici* hayatının kendini daha çok bilinçlilikte ya da dışsal hayatta göstermesine bağlıdır; daha ideal ya da gerçek olmasına dayanır. Komünizm ilkin *(Owen)* tanrıtanımazlıkla başlar; ama tanrıtanımazlık başlangıçta *komünizmden* çok uzaktır; henüz büyük ölçüde bir soyutlamadır.

Onun için tanrısızlığın insanseverliği başlangıçta sadece soyut, *felsefî* insanseverliktir, oysa komünizmin insanseverliği daha başından *gerçektir* ve doğrudan doğruya *eyleme* yönelir.

Şimdi olumlu şekilde ortadan kaldırılmış özel mülkiyet öncülüğünde insanın nasıl insanı, kendini ve öteki insanı yarattığı-

nu görüyoruz; nesne, kendi bireyselliğinin dolaysız cisimleşmesi olduğu için, aynı anda hem öteki insan için onun kendi varoluşu, hem öbür insanın varoluşu, hem de onun için bu varoluştur. Aynı şekilde, hem emek maddesi hem de özne olarak insan, hareketin gerek başlangıç noktası, gerekse sonucudur (işte bu olguda, *başlangıç noktasını* meydana getirmeleri gerekliliğinde, özel mülkiyetin tarihî *zorunluğu* yatmaktadır). Böylece *toplumsal* özellik bütün hareketin genel özelliği olur: Toplum nasıl *insan olarak insanı* üretiyorsa, o da toplumu *üretmektedir.* Etkinlik ve tüketim, gerek içerikleri, gerekse *varoluş tarzları* bakımından, *toplumsaldırlar: toplumsal* etkinlik ve *toplumsal* tüketim; doğanın *insanî* özü ilkin yalnız *toplumsal* insan için vardır; çünkü yalnız burada doğa onun için –onun öteki için varoluşu ve ötekinin onun için varoluşu– insan dünyasının hayat öğesi olarak, *insanla bağı* şeklinde var olur; yalnız burada doğa onun *insanî* varoluşunun *temeli* olarak var olur; yalnız burada onun kendi *doğal* varoluşu *insanî* varoluşu olur ve doğa insanlaşır. Böylece *toplum* insanla doğanın tamamlanmış töz birliği –doğanın gerçek dirilişi– insanın doğalcılığı ile doğanın insancıllığının (hümanizm) tamamlanışıdır.

[...]

Günümüzde *genel* bilinç gerçek hayattan bir soyutlamadır ve bu yüzden hayatla antagonistik bir karşıtlık içindedir; ama gene de benim genel bilincim, *yaşayan* biçimi *gerçek* topluluk, toplumsal yapı olan şeyin *kuramsal* biçimidir sadece. Bunun sonucunda, genel bilincimin bir etkinlik olarak *etkinliği*, benim bir toplumsal varlık olarak *kuramsal* varoluşumdur.

Kaçınılması gereken şey, bireyle karşı karşıya bir soyutlama olarak "Toplum"un yeniden kurulmasıdır. Birey, *toplumsal varlıktır.* Hayatı, başkalarıyla birlikte yaşanan *topluluk* hayatının dolaysız şekli gibi görünmese bile; dolayısıyla *toplumsal hayatın* anlatımı ve doğrulanmasıdır. Bireyin varoluş tarzı, tür hayatının daha *tikel* ya da daha *genel* bir tarzı ya da türün hayatı daha *tikel* ya da daha *genel* bir birey hayatı ola-

bilir –böylesi kaçınılmazdır zaten–, insanın bireysel ve türsel hayatı *değişik* değildir.

İnsan, *türünün bilincinde* olmakla gerçek *toplumsal hayatını* doğrular ve sadece gerçek varoluşunu bir de düşüncede tekrarlamış olur ve gene aynı şekilde tür varlığı kendini tür-bilinçliliğinde doğrular ve düşünen bir varlık olarak genelliğinde *kendisi* içindir.

Dolayısıyla insan *tikel* bir birey de olsa (zaten onu bir birey, gerçek *bireysel* bir toplumsal varlık yapan şey tikelliğidir), aynı zamanda *tümelliktir* –ülküsel tümellik– kendi içinde var olan deneylenmiş toplum ve düşüncenin öznel varoluşudur; toplumsal varoluşun bilinçliliği ve gerçekten zevkine varılması olarak ve insanın hayat-etkinliğinin toplamı olarak gerçek dünyada var olur.

Düşünmek ve olmak böylece şüphesiz ki birbirlerinden *ayrıdırlar*, ama aynı zamanda birbirleriyle *birlik* içindedirler.

Ölüm, türün *belirli* bireye karşı sert zaferi gibidir ve görünüşte bu birlikte çelişir. Ama belirlenmiş birey sadece *belirlenmiş tür varlığıdır* ve dolayısıyla ölümlüdür.

4) *Özel mülkiyet* insanın kendi için *nesnel* oluşunun ve aynı zamanda kendine yabancı ve insanlıkdışı bir nesne oluşunun duyusal anlatımıdır; hayatını ileri sürüşünün hayatını dışlaştırması, kendini gerçekleştirmesinin gerçekliğini yitirmesi, *yabancı* bir gerçeklik olduğunu dile getirir: bunun tersi, yani özel mülkiyetin olumlu şekilde aşılması –yani, insanî öze, insanî hayata, nesnel insana ve insanî *başarılara*, insan tarafından ve insan için *duyusal* şekilde sahip çıkılması– *dolaysız*, tek yanlı bir *doyum* olarak anlaşılmamalıdır; bu, sadece *sahip olma, malik olma* değildir. İnsan tümel özüne tümel bir tarzda, yani, bütün bir insan olarak sahip çıkar. Dünyayla *insanî* ilişkilerinin her biri –görme, işitme, koklama, tatma, duyma, düşünme, bilincinde olma, sezme, isteme, davranma, sevme– sözün kısası, bireysel varlığının bütün organları, doğrudan doğruya toplumsal olan organları gibi, *nesnel* yönelimlerinde ya da *nesneye doğru yönelimlerinde*, o nesneye

sahip çıkarlar, *insanî* dünyaya sahip çıkarlar;[3] bu, insan *yeterliliği* ve insanın *acı çekmesidir*, çünkü acı çekme, insanî şekilde kavrandığında, insanda benliğin zevkine varılmasıdır.

Özel mülkiyet bizi öylesine sersemletmiş ve tek yanlı kılmıştır ki, ancak malik olduğumuz bir nesne *bizimdir*; bizim için sermaye olarak var olduğunda ya da doğrudan doğruya sahip olunduğunda, yendiğinde, içildiğinde, giyildiğinde, içinde oturulduğunda vb.; sözün kısası, tarafımızdan *kullanıldığında* bizimdir. Mülkiyetin bütün bu dolaysız gerçekleşmelerini özel mülkiyet *yaşama araçları* sayar ve araç olarak hizmet ettikleri hayat *özel mülkiyetin hayatı*; emek ve sermayeye dönüştürür.

Bütün bu fiziksel ve zihnî duyular yerine, böylece, *bütün* bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* gelmiştir, insanın, iç zenginliğini dış dünyaya vermesi için bu saltık yoksulluğa indirgenmesi gerekiyordu. (*"Malik olma"* kategorisi için, *bkz.* Hess, *Twenty-One Sheets.*)[4]

Özel mülkiyetin aşılması bu yüzden tüm insan duyularının ve yüklemlerinin tam *kurtuluşudur*; ama kurtuluş, bu duyular ve yüklemler, öznel ve nesnel bakımdan, *insanî* oldukları için gerçekleşir. Göz, *insanî* bir göz olmuştur ve *nesnesi* de, toplumsal, *insanî* bir nesnedir; insandan insana oluşan bir nesne? *Duyular* dolayısıyla kendi pratiklerinde *kuramcı* olmuşlardır. Nesneye, nesne için, kendilerini ilişkin kılmaktadırlar, ama nesne kendisi de kendisi için ve insan için *nesnel bir ilişkidir*.[5] Bunun sonucunda gerekseme ve doyum *bencil* özelliklerini yitirir, doğa da basit kullanılma *yararlılığını* yitirerek *insanî* yararlılık olur.

Aynı yoldan, başka insanların duyuları ve doyumları benim *kendi* malım olmuştur. Onun için, bu dolaysız organların yanı sıra, *toplumsal* organlar toplum *şeklinde* gelişirler; böylece, ör-

3 Bu yüzden insan, özü ve etkinliklerinin belirlenmesi kadar çeşitlidir.

4 *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Erste Teil, Zürich ve Winterthur, 1843, s. 329. (Ed. n.)

5 Pratikte kendimi bir şeye insanca ilişkin kılmam için, o şeyin kendini insana insanca ilişkin kılması gerekir.

neğin, başkalarıyla doğrudan doğruya bağlantılı olarak girişilmiş bir etkinlik, benim *kendi* hayatımı *dile getiren* bir organ ve *insan* hayatına sahip olmanın bir tarzı olmuştur.

Herkesin bildiği gibi *insanî* gözün vardığı doyum, kaba insanî-olmayan gözün doyumundan, insanı kulağın doyumu, kaba kulaktan vb. farklıdır.

Özetleyecek olursak: Nesne insan için *insanî* bir nesne ya da nesnel insan olduğundan, insan kendi nesnesinde kaybolmaktan kurtulur. Bu da ancak nesnenin insan için *toplumsal* bir nesne olmasıyla ve insanın da kendisi için toplumsal bir varlık olmasıyla gerçekleşir ve toplum bu nesnede insan için bir varlık olur.

[...]

Öte yandan, bütün bunlara öznel görünümleriyle de bakabiliriz: İnsanın musiki duygusunu ancak musiki uyandırabilir ve musikiden anlamayan kulak için en güzel musikinin bile bir anlamı yoktur; dolayısıyla musiki bir nesne değildir, çünkü benim nesnem sadece benim özsel güçlerimden birinin pekiştirilmesi olabilir ve bir nesne duygusu benim için, *bendeki* duyu oranında var olabileceğine göre (ancak kendine uyan bir duyu için anlamı olabildiğine göre), toplumsal insanların duyuları toplumsal olmayan insanların duyularından çok farklıdır. Musikiden anlayan bir kulak, şeklin güzelliğini anlayan bir göz gibi insan duyusallığının öznel zenginlikleri, kısacası, kısmen geliştirilip kısmen yaratılmış *insanî* güçler olan ve insanca zevk alabilen duyular, insanın nesnel olarak açılan özsel zenginliğinden doğabilir ancak. Çünkü beş duyudan başka zihnî ve pratik denilen duyular da (istem, sevgi vb.), sözün kısası, *insan* duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, *insanîleştirilmiş* doğa'nın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Beş duyunun *oluşması*, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur.

Basit gereksemelerin sınırlandırdığı *duyuların* anlamı da *kısıtlıdır*. Aç kalmış bir insan için besinin insanî şekli değil, besin

olarak soyut özü var olabilir ancak. Böyle bir besin en kaba saba bir biçimde de elde edilebilir ve aç kalmış bir insanın yemek yemesiyle bir *hayvanın* yemesi arasındaki ayrımın ne olduğunu söyleyemeyiz. Yoksul, sıkıntı içindeki adamın gözü en güzel oyunu bile görmez; madenleri işleyen insan onların yalnızca piyasa fiyatlarını düşünür, madenin güzelliğini ya da benzersizliğini düşünmez. Madenler biliminden haberi yoktur. Dolayısıyla insan özünün nesneleştirilmesi, hem kuramsal hem de pratik bakımdan, insanî hayatın ve doğal hayatın büyük zenginliğini karşılayan *insanî duyular* yaratmak anlamına geldiği kadar, insanın *duyularını insanîleştirmek* anlamına da gelir.

Özel mülkiyetin hareketiyle, yoksulluğu ve zenginliğiyle –ya da maddî ve manevî zenginliği ve yoksulluğuyla– çiçek açmaya başlayan toplum bu gelişme için gerekli bütün gereçleri hazır olarak bulur: aynı şekilde, *yerleşmiş* toplum, kendi kalıcı gerçekliği olarak, varlığının olanca zenginliğiyle insanı yaratır; *en derin anlamında bütün duyularını edinmiş zengin* insanı yaratır.

[...]

Çalışma tarihi ve çalışmanın yerleşmiş *nesnel* varoluşu, *insanın özsel güçlerinin açık* kitabıdır, insan *psikolojisinin* duyularına açılan yoldur. Şimdiye kadar bu, insanın *özsel varlığı* ile ayrılmaz bağlantısı içinde ele alınmamış, sadece dışsal bir yararlılık ilişkisi içinde ele alınmıştı, çünkü bir yabancılaşma dünyasında yaşayan insanlar, insanın genel varlık tarzını –din ya da politika olarak soyut-genel özelliğiyle tarih, sanat, edebiyat vb.– insanın özsel güçlerinin ve *insanın türsel-etkinliğinin* gerçekliği saymışlardı. Şimdi *insanın nesneleşmiş özsel güçlerini, duyusal, dışlaşmış, faydalı nesneler* şeklinde, *normal maddî çalışmada* ortaya çıkan yabancılaşma şeklinde görüyoruz (bu, genel bir hareketin bir parçası olarak kabul edilebilir ve o hareket de çalışmanın olanca zenginliğiyle çalışmanın belirli bir parçası olarak kabul edilebilir, çünkü şimdiye kadarki bütün insan etkinliği emek –yani, çalışma– kendine yabancılaşmış etkinlik olmuştur).

En çağdaş ve en kolay algılanabilir bu tarih parçasını anlayamadan bir *psikoloji*, sahici, kapsamlı *gerçek* bir bilim olamaz. İnsan emeğinin bu büyük parçasından hoppaca soyutlamalar çıkaran ve kendi eksikliğinin bile bilincine varamayan ve insan çabalarının büyük zenginliğini anlatmak için tek bir kelime, *"gerekseme"*, *"basit gerekseme"*den başka bir söz bulamayan bir bilimden ne bekleyebiliriz?

Doğabilimleri büyük bir etkinlik göstermiş ve gittikçe büyüyen bir gereçler yığını biriktirmişlerdir. Ama onlar felsefeye ne kadar uzaksa felsefe de onlardan o kadar uzak kalmıştır. Bir anlık birleşmeleri sadece bir hayaldi. Birleşme isteği vardı, ama birleşme yolu yoktu. Tarih bile, doğabilimlerinden, bireysel büyük buluşlardan doğma bir aydınlanma ve yararlılık etkeni olarak ara sıra faydalanır. Ama doğabilimleri endüstri yoluyla *pratikte* insan hayatına sızmış ve insan hayatında dönüşümler yaratmıştır; insanlıktan uzaklaştırmayı doğrudan doğruya doruğuna vardırdığı halde aynı zamanda insanın kurtuluşunu da hazırlamıştır. *Çalışma* doğanın, dolayısıyla doğabilimlerinin, insanla *edimli*, tarihî ilişkisidir. Onun için çalışma, insanın *özsel güçlerinin dışsal* görünümü olarak anlaşılırsa, doğanın *insanî* özü ya da insanın *doğal* özü de anlaşılmış olur. Bunun sonucunda, doğabilimleri soyut bir şekilde maddeci –ya da daha doğrusu, idealist– yönsemini yitirecek, yabancılaşmış bir şekilde de olsa, insanın edimli hayatının temeli olduğu gibi, *insan* biliminin de temeli olacaktır. Hayat için *bir* temel, *bilim* için de bir başka temel, *a priori* bir yalandır. İnsan tarihinde yer alan doğa –insan toplumunun doğuşu– insanın *gerçek* doğasıdır; dolayısıyla çalışma yoluyla ortaya çıkan doğa, *yabancılaşmış* bir şekilde de olsa, gerçek *antropolojik* doğadır.

Duyu-algısı (*bkz.* Feuerbach) bütün bilimlerin temeli olmalıdır. Bilim, duyu-algısından hem *duyusal* bilinçlilik, hem de *duyusal* gerekseme şeklinde yola çıkarsa –yani, doğadan kalkarak yola çıkarsa– *gerçek* bilim olur. Bütün tarih, *"insan"*ın *duyusal* bilinçlilik nesnesi olması ve "insan olarak insanın" gereksemelerinin,

(doğal, duyusal) gereksemeler olmasının hazırlığıdır. Tarih kendisi, *doğal tarihin* –doğanın insanlaşmasının– *gerçek* bir parçasıdır. Doğabilimleri zamanla insan bilimini de kapsamına alacak ve aynı şekilde insan bilimi doğabilimini içerecektir: Bir *tek* bilim olacaktır.

[...]

Yeryüzünün yaratılışı elsanesi, yeryüzünün doğuşunu anlatan bilimden, yani yeryüzünün oluşmasını, doğuşunu bir süreç, bir kendini-yaratma süreci olarak anlatan bilimden esaslı bir darbe yemiştir. *Generatio aequivoca*,[6] yaratma kuramının tek pratik yalanlamasıdır.

[...]

Ama sosyalist insan için *dünyanın tarihi denen şeyin tümü*, insanın emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey olmadığına göre, doğanın insan için oluşumundan başka bir şey olmadığına göre, kendi *doğumunun*, kendi *oluşum sürecinin* yalanlanamaz ve göze görünür tanıtı gene kendisidir. İnsanın ve doğanın *gerçek varoluşu* pratik, duyusal ve algılanabilir olduğuna göre –insan insan için doğanın varlığı ve doğa insan için insanın varlığı olduğuna göre– *dışlanmış* bir varlık, doğanın ve insanın üzerinde bir varlık sorunu –doğanın ve insanın önemsizliğini kabul etmeyi ima eden bir sorun– pratikte olanaksızlaşmıştır. Bu önemsizliğin yadsınması olarak *tanrıtanımazlık*, artık bir anlam taşımamaktadır, çünkü tanrıtanımazlık *Tanrının olumsuzlanmasıdır* ve *insanın varoluşunu* bu olumsuzlama yoluyla ortaya koymaktadır; ama sosyalizm olarak sosyalizmin böyle bir aracılığa gereksemesi yoktur. Sosyalizm, öz olarak, insanın ve doğanın *pratik ve kuramsal duyusal bilinçliliğinden* kalkarak yola çıkar. Sosyalizm artık dinin ortadan kaldırılması aracılığıyla meydana gelmeyen, insanın *olumlu şekilde kendi bilincine varışıdır* [...]

6 Kendiliğinden oluşma. (Ed. n.)

[HEGELCİ DİYALEKTİĞİN ve FELSEFENİN BİR BÜTÜN OLARAK ELEŞTİRİLMESİ]

[...]

Bu Hegel'in ikili bir yanlışıdır.

Birinci yanlış, Hegelci felsefenin çıkış yeri olan *Fenomenoloji'de* açıkça görülmektedir. Hegel serveti, devlet gücünü vb. *insanî* varlığa yabancılaşmış oluşlar olarak görür, ama onları yalnız düşünce şeklinde görmektedir... Bunlar düşünce-varlıklarıdır ve dolayısıyla *katıksız*, yani soyut, felsefî düşüncenin yabancılaşmasıdırlar sadece. Onun için bütün süreç Saltık Bilgi ile sona erer. Aslında bu nesnelerin yabancılaştıkları şey soyut düşüncedir ve gerçekliklerinin olanca küstahlığıyla çıkarlar onun karşısına. *Filozof* kendisini (yani, yabancılaşmış insanın soyut bir şekli olan kendini) yabancılaşmış dünyanın *ölçüsü* sayar. *Başkalaşma sürecinin* bütün *tarihi* ve *başkalaşmanın* bütün *geri alınma süreci*, soyut (yani saltık) düşüncenin, mantıkî, kurgusal düşüncenin *üretilmesi tarihinden* başka bir şey değildir. Bu başkalaşmanın ve bu başkalaşmanın aşılmasının asıl önemli yanını meydana getiren *yabancılaşma, kendinde* ile *kendi için, bilinç* ve *kendi bilincinde oluş, nesne* ile *özne* arasındaki karşıtlıktır; yani, soyut düşünceyle, duyusal gerçekliğin ya da gerçek duyusallığın, düşüncenin kendi içindeki karşıtlığıdır. Başka bütün karşıtlıklar ve bu karşıtlıkların hareketleri, önemli olan ve bu başka, bayağı karşıtlıklara *anlam* veren asıl karşıtlıkların *maskeleri, dış görünüşleridir.* Yabancılaşmanın özü ve aşılması gereken şey, insanın kendini *insanî olmayan bir şekilde*, kendine karşıt olarak *nesneleştirmesi* değil, *kendini* soyut düşünceden *ayrı* ve soyut düşünceye *karşıt* olarak *nesneleştirmesidir.*

Nesneleşmiş, aslında yabancı nesneler olmuş özsel güçlerine insanın sahip çıkması böylece ilkin *bilinçte, katıksız düşüncede*, yani *soyutlamada* ortaya çıkan bir *sahip çıkmadır:* bu nesnelere *düşünceler* ve *düşüncelerin hareketleri* olarak sahip çıkılmasıdır. Dolayısıyla, bütünüyle olumsuz ve eleştirel görünüşüne, içinde gizli yatan ve çok sonraki gelişmelere işaret eden eleştiriye

karşın, *Fenomenoloji*'de, bir tohum, bir potansiyel, bir giz olarak Hegel'in ilerideki eserlerinin eleştirel olmayan olumculuğu (pozitivizm) ve gene aynı şekilde hiç eleştirel olmayan idealizmi (var olan empirik dünyanın dünyanın felsefeyle çözülmesi ve yeniden kurulması) gizil olarak yatmaktadır. *Ayrıca*, nesnel dünyanın insana haklı gösterilmesi –sözgelişi, *duyusal* bilinçliliğin, *soyut şekilde* duyusal bir bilinçlilik olmayıp, *insanca* duyusal bir bilinçlilik olduğunun kavranması (dinin, servetin vb. *insanî* nesneleşmenin, *insanın* çalışmaya adanmış özsel güçlerinin yabancılaşmış dünyası olması ve böylece gerçek *insanî* dünyanın *yolu* olması)– bu sahip çıkma ya da bu süreci kavrama dolayısıyla Hegel'de bu şekle girmekte, *duyunun, dinin,* devlet gücünün vb. manevî varlıklar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır; çünkü ancak *zihin* insanın *gerçek* özüdür ve zihnin gerçek şekli düşünen, mantıklı, kurgusal zihindir. Doğanın ve tarihten oluşan doğanın *insanlığı* –insanın ürünlerinin insanîliği– soyut zihnin ürünleri ve böylece de *zihnin* evreleri, *düşünce varlıkları* şeklinde görünür. Bu yüzden F*enomenoloji* gizemli bir eleştiridir; kendine kapalı ve okuyanın aklını dağıtan bir eleştiridir; ama insanın *yabancılaşmasını* göz önünde tuttuğu sürece, insan yalnız zihin biçiminde ortaya çıksa bile, içinde, çoğu zaman Hegelci görüş açısının çok üstüne çıkan bir tarzda *hazırlanmış* ve *işlenmiş* olarak, *bütün* eleştiri öğeleri gizli yatmaktadır. "Mutsuz Bilinçlilik," "Dürüst Bilinçlilik," "Soylu ve Alçak Bilinçlilik" arasındaki kavga vb. vb.; bu ayrı ayrı bölümler, henüz yabancılaşmış bir şekilde olsa da, din, devlet, yurttaşlık hayatı gibi alanların *eleştirel* öğelerini içermektedirler. [...]

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve bundan çıkan sonucun asıl önemli yanı –yani, hareket ettiren ve doğuran ilke olarak olumsuzluk diyalektiği– böylece ilkin Hegel'in insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavraması, nesneleşmeyi nesnenin yitirilişi, başkalaşma ve başkalaşmanın aşılması olarak kavramasıdır. Hegel böylece *emeğin* özünü yakalar ve nesnel insanı –gerçek olduğu için asıl insan– insanın *kendi emeğ*inin ürünü olarak görür. [...]

[...]

Şimdi Hegel'in tek-yanlılığını ve sınırlılığını göstereceğiz. Bu özellikler *Fenomenoloji*'nin son bölümü, "Saltık Bilgi"de göze çarpıyor; *Fenomenoloj*'nin yoğunlaştırılmış ruhunu, eserin kurgusal diyalektikle ilişkisini ve Hegel'in her ikisi ve birbirleriyle ilişkileri üzerine *bilinçliliğini* içeriyor bu bölüm.

Başlangıçta geçicilik kaydıyla şunları söyleyelim: Hegel'in bakış açısı, modern politik iktisadınkidir. *Emeği* insanın *özü* olarak kavrar; insanın, kendini tanıtlama edimindeki özü: Emeğin olumsuz yanını görmez, yalnız olumlu yanını görür. Emek insanın, *başkalaşma* içerisinde ya da *başkalaşmış* insan olarak, *kendi-için oluşudur* Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emek, *soyut şekilde zihnî* emektir. Dolayısıyla, felsefenin *özünü* meydana getiren şeyi –*başkalaşmış insanın kendini tanıyışı* ya da *başkalaşmış* bilimin *kendini düşünmesi*– Hegel özün kendi olarak alır; onun için daha önceki felsefenin ayrı ayrı öğelerini ve evrelerini alıp felsefesini *tek* felsefe gibi sunabilmektedir. [...]

Şimdi konumuza gelelim.

Saltık Bilgi. "Fenomenoloji"nin son bölümü.

Önemli nokta, *bilinçlilik nesnesinin, kendi bilincinde olmaktan* –ya da nesnenin sadece *nesneleşmiş kendi bilincinde olmasından*– başka bir şey olmaması, nesne olarak kendi bilincinde oluş olmasıdır.

(İnsanın konması = kendi bilincinde olmak.)

Onun için sorun, *bilinçlilik nesnesinin* üstesinden gelmektir. Kendi başına *nesnellik, insanın özüne*, kendi bilincinde olmaya uymayan *yabancılaşmış* bir insan ilişkisi gibi görülmemektedir. Dışlaşmış bir şey olarak yabancılaşma şeklinde ortaya çıkan, insanın nesnel özüne *yeniden sahip çıkılması*, böylelikle yalnız *yabancılaşmayı* değil, *nesneleşmeyi* de yok etmek anlamına gelmektedir. Yani insan, *nesnel olmayan, manevî* bir varlık sayılmaktadır.

Bilinçlilik nesnesinin üstesinden gelinmesini *bundan sonra Hegel şöyle açıklamaktadır*:

Nesne kendini yalnız *kendi benliğine dönmesiyle* belli etmez; Hegel'e göre bu, hareketi anlamanın *tek-yanlı* yolu, yalnız bir

yarının anlaşılması demektir. İnsan benliğe eşit olarak konmuştur. Ama benlik, sadece, *soyut* olarak anlaşılmış insandır; soyutlamayla doğan insandır. İnsan bencildir. Gözü, kulağı vb. bencildir. Özsel güçlerinin her birinde *kendilik* niteliği vardır. Ama bundan ötürü "*Kendi bilincinde olmanın* gözü kulağı, özsel güçleri vardır," demek oldukça yanlıştır. Kendi bilincinde olmak daha çok insan yaradılışının, insan gözünün, vb. bir niteliğidir; *kendi bilincinde olmanın* niteliği insan yaradılışı değildir.

Kendi için soyutlanmış ve yerleştirilmiş benlik *soyut bencil* olarak insandır; katıksız soyutlamayla *bencillik* düşünce düzeyine yükseltilir (bu noktaya yeniden döneceğiz).

[...]

Bilinçlilik, nesnesinin üstesinden gelinmesi, kapsamlı *şekilde dile getirildiğinde, şu anlama gelir:*[7]

1) Nesne olarak nesne kendini bilinçliliğe kaybolan bir şey olarak sunar. 2) Şeyliği oluşturan kendi bilincinde olmanın başkalaşmasıdır. 3) Kendi bilincinde olmanın bu dışsallaştırmasının yalnız *olumsuz* değil, *olumlu* önemi de vardır. 4) Onun bu anlamı yalnız *bizim için* ya da *içsel* bir şekilde değil, *kendi bilincinde olmanın kendisi için* de vardır. 5) *Kendi bilincinde olma* için, nesnenin olumsuzu, kendini yok etmesi, *olumlu* bir anlam ve önem taşır – çünkü kendi bilincinde oluşun kendisi, kendini başkalaştırmaktadır; çünkü bu başkalaşmada *kendini* nesne olarak koyar ya da *kendi için* olma'nın parçalanmaz birliği için, nesneyi kendi olarak koyar. 6) Öte yandan, sürecin bir başka uğrağı da vardır, kendi bilincinde olma bu başkalaşmayı ve nesnelliği ortadan kaldırmış ve aşmış ve onları kendi içinde özümlemiştir, böylece *kendisiyle* ve öbür varlığıyla uzlaşmıştır. 7) Bu, *bilinçliliğin* hareketidir ve bu hareket de bilinçlilik uğraklarının toplamıdır. 8) Bilinçlilik aynı şekilde bütün görünümleri ve evreleriyle nesneyle bir ilişki kurmuş ve onu görünümleri ve evreleri açısından kavramıştır.

7 Bundan sonraki paragraf, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin son bölümünün ikinci ve üçüncü paragraflarının aktarılmasıdır. (Ed. n.)

Belirlenmiş karakteristiklerinin bu bütünlüğü, nesneyi *içsel olarak manevî bir varlık* yapar; her birinin *benlik* olarak kavranmasıyla ve onlara karşı, yukarıda *manevî* denilen tutumun takınılmasıyla, bilinçlilik için böyle olur.

[...]

Gerçek, bedenî *insan*, ayağı katı toprağa basan insan, doğanın bütün güçlerini soluyan insan, gerçek, nesnel, *özsel güçlerini* kendi dışsallaşmasının yabancı nesneleri olarak kurduğunda, bu sürecin öznesi *koyuş edimi* olmayacaktır: Bu, *nesnel* özsel güçlerin öznelliğidir ve dolayısıyla eylemi de nesnel bir şey olmalıdır. Nesnel bir varlık nesnel davranır, kendi varlığının özelliğinde nesnellik yatmasa nesnel bir davranışta bulunamazdı. Yalnız *nesneleri* yaratır ya da kurar, *çünkü* onu nesneler oluşturmuştur; çünkü temelde o, *doğadır*. Dolayısıyla oluşturma ediminde, bu nesnel varlık "katıksız etkinlik" durumundan, *nesnenin yaratılması* durumuna düşmez; tersine, *nesnel* ürünü, *nesnel* etkinliğini pekiştirir, etkinliğini nesnel, doğal bir varlığın etkinliği yapar.

Burada, tutarlı doğalcılığın ve insancılığın, idealizm ve maddecilikten nasıl ayrıldığını, aynı zamanda her ikisinin birleştirici doğrusunu meydana getirdiğini görüyoruz. Ayrıca, nasıl yalnız doğalcılığın dünya tarihi edimini kavrayabileceğini görüyoruz.

İnsan doğrudan doğruya bir *doğal varlıktır*. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan *doğal yaşama güçleri* vardır; *etkin* doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak –*itkiler* olarak– vardır. Öte yandan, doğal, bedenî, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, *acı çeken*, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır. Yani, itkilerinin *nesneleri* onun dışında, ondan bağımsız *nesneler* olarak vardırlar; gene de bu nesneler onun *gereksemesinin nesneleridir*; özsel *nesnelerdir*, insanın ortaya çıkması için gereklidirler ve özsel güçlerini pekiştirirler. İnsanın doğal enerjiyle dolu *bedeni*, yaşayan, gerçek, duyusal, nesnel bir varlık olduğunu söylemek, kendi varlığının ya da hayatının nesneleri olarak, *gerçek, duyusal nesneleri* olduğunu ya da hayatını *gerçek, duyusal nesnelerle dile getir-*

diğini söylemektir. Bir yandan nesnel, doğal ve duyusal olmak, bir yandan da nesne, doğa ve duyunun kişinin dışında olması ya da kişinin üçüncü bir kişi olarak nesne, doğa ve duyu olması, hepsi bir ve aynı şeydir. *Açlık*, doğal bir *gereksemedir*; bu yüzden, doymak, dinmek için kendi dışında bir *doğa*, kendi dışında bir *nesne* gerektirir. Açlık benim bedenimin, kendi dışında bir *nesneye* karşı, kabul edilmiş gereksemesidir, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin özsel varlığının anlatımı olarak gereklidir. Güneş, bitkinin *nesnesidir* –onsuz edilmez bir şeydir bitki için, hayatının pekiştirilmesidir– ve aynı şekilde bitki de güneşin bir nesnesidir, çünkü güneşin hayat uyandıran gücünün, güneşin *nesnel* özsel gücünün *anlatımıdır*.

Kendi dışında bir doğası olmayan varlık, *doğal* bir varlık değildir ve doğa sisteminde bir rolü olamaz. Kendi dışında nesnesi olmayan varlık nesnel bir varlık değildir. Üçüncü bir varlık için bir nesne olmayan varlık kendi *nesnesi* için bir varlığa sahip değildir; yani, nesnel olarak ilişkin değildir. Varlığı nesnel değildir.

Nesnel olmayan bir varlık *hiçtir-yokluktur*.

[...]

Demek ki nesnel, duyusal bir varlık olarak insan *maruz kalan* bir varlıktır; ve maruz kaldığını duyduğu için, *tutkulu* bir varlıktır. Tutku, nesneye enerjiyle yönelmiş insanlığın özsel gücüdür.

Ama insan yalnızca doğal bir varlık değildir: *insanî* bir doğal varlıktır. Yani, kendi için bir varlıktır. Dolayısıyla bir *tür* varlığıdır ve hem varlığı hem de bilgisiyle kendinin böyle olduğunu pekiştirmelidir. Dolayısıyla, *insanî* nesneler, kendilerini dolaysız olarak sunduklarında doğal nesneler değildir ve dolaysız olarak *insan duyuları* da –yani nesnel olarak– *insan* duyarlığı, insan nesnelliği değildir. Ne nesnel olarak, ne de öznel olarak doğa dolaysız şekilde insana yeterlidir. Doğal her şeyin bir başlangıcı olması gerektiği için, *insanın* da oluşma edimi vardır: *Tarih*. Ama bu insan için bilinen bir tarihtir ve bir oluşma edimi olarak oluşmanın bilinçli bir kendini aşma edimidir. Tarih, insanın gerçek doğabilimidir (bu konu üzerinde gene duracağız).

[...]

Böylece, olumsuzlamanın *olumlu* anlamını kavramakla (hâlâ yabancılaşmış bir şekilde de olsa) Hegel insanın kendine yabancılaşmasını insan özünün başkalaşmasını, insanın nesnelliğini ve benliğini bulması olarak gerçekliğini yitirişini, yaradılışının değişmesini, nesnelleşmesini ve gerçekleşmesini kavramaktadır. Sözün kısası, soyutlama dünyasında, Hegel emeği insanın *kendini-doğurması* olarak görmektedir; insanın kendisiyle başka bir varlık olarak ilişkisini, *tür bilincinin* ve *tür hayatının* oluşması olacak yabancı bir varlık halinde kendini ortaya koyuşunu görmektedir.

b) Gelgelelim, yukarıda anlattığımız tersliğinden ayrı olarak ya da onun bir sonucu olarak, bu edim Hegel'de şöyle bir görünüm kazanıyor.

Bir kere sadece şekli, çünkü soyut bir edimdir, çünkü insan özü sadece *soyut*, *düşünen* bir *öz* olarak alınmış, sadece kendi bilincinde oluş sayılmıştır. Ve,

İkinci olarak, kavram *şeklî* ve *soyut* olduğu için başkalaşmanın ortadan kaldırılması başkalaşmanın pekiştirilmesi olmaktadır ya da Hegel'e göre, *kendine-başkalaşma* ve *kendine-yabacılaşma* şeklindeki bu *kendini-dogurma* ve *kendini-nesneleştirme* hareketi, *insan hayatının, saltık*, dolayısıyla son *anlatımıdır*; kendi amacı olan, kendisiyle uzlaşmış, kendi özüyle bir olmayı başarmış hayatın anlatımıdır.

[...]

Üçüncü olarak, bu süreci taşıyan biri, bir özne olmalıdır. Ama özne ilkin bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç –kendini saltık kendi bilincinde oluş olarak bilen özne– dolayısıyla *Tanrı*'dır –*Saltık Ruh– kendini bilen* ve *kendini ortaya koyan Fikir*. Gerçek insan ve gerçek doğa sadece yüklem durumuna gelmektedirler; bu gerçekdışı insan ve doğanın sembolü olmaktadır. Böylece özne ve yüklem birbirleriyle saltık bir terslik içinde ilişki kurmaktadırlar; *gizemsel bir özne-nesne ya da nesnenin ötesine ulaşan bir öznellik. Saltık özne* bir *süreçtir, özne* olarak kendi-

ni başkalaştırmakta ve başkalaşmadan kendine dönmektedir; ama aynı zamanda da bu başkalaşmayı kendi içine almaktadır ve özne, bu süreç olarak öznedir, kendi içinde katıksız, *durmayan* bir dönüş.

ALMAN İDEOLOJİSİ [FEUERBACH]*

Karl Marx, Friedrich Engels

Çev. Sevim Belli

FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER

1. Feuerbach'a İlişkin

1

Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesnenin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyumluluğun [*Sinnlichkeit*]; *duyumsal insan faaliyeti, pratik* [*Praxis*] olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca *nesne* [*Object*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] biçiminde kavranmasıdır. Bunun içindir ki, *etkin* yön, soyut olarak, materyalizmin tersine, –gerçek duyumsal faaliyeti bu biçimiyle doğal olarak tanımayan– idealizm tarafından geliştirilmiştir. Feuerbach, duyumsal nesneler –düşünsel nesnelerden [*Gedankenobjecte*] gerçekten ayrı nesneler– ister; ama insan faaliyetinin kendisini *nesnel faaliyet* olarak kavramaz. [...]

[...]

---

* *Alman İdeolojisi* [*Feuerbach*], Çev. Sevim Belli, 6. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2008.

6

Feuerbach, dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür. [...]

[...]

11

Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir.

FEUERBACH, B. BAUER ve STIRNER'İN TEMSİL ETTİKLERİ MODERN ALMAN FELSEFESİNİN ve ÇEŞİTLİ PEYGAMBERLERİNİN ORTAYA KOYDUKLARI BİÇİMİYLE ALMAN SOSYALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ

[I]

[...]

[2. MATERYALİST TARİH ANLAYIŞININ ÖNCÜLLERİ]

[s. 3][1] Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfî temeller, dogmalar değillerdir; bunlar, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve –hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları– maddi yaşam koşullarıdır. Bu öncüller, demek ki, [s. 4] ancak ampirik olarak oluşturulabilirler.

Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır.[2] Şu halde saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişki-

1 [Elyazmasında çizili pasaj:] Biz, yalnız bir tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir. Tarihi, doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte, bu iki yön birbirinden ayrılmazlar; insanlar var oldukça, insanların tarihi ile doğanın tarihi karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırırlar. Doğa tarihi, yani doğabilimi ile belirtilen şey, burada, bizi ilgilendirmez; buna karşılık insanların tarihi ile ayrıntılı bir biçimde uğraşmamız gerekecek: gerçekte, hemen hemen her ideoloji ya bu tarihe değgin yanlış bir anlayışa indirgenir ya da bu anlayışı büsbütün bir yana bırakmak gibi bir tutuma varır, ideolojinin kendisi de zaten bu tarihin görünümlerinden biridir ancak.

2 [Elyazmasında çizili pasaj:] Bu bireylerin ilk tarihsel eylemi, insanları hayvanlardan ayıran ilk eylem, insanların düşünmeleri değil, kendi geçim araçlarını üretmeye başlamalarıdır.

lerdir. Burada, doğaldır ki, ne bizzat insanın fiziki yapısını, ne de insanların tamamen hazır buldukları doğal koşulları, jeolojik, orografik, hidrografik, klimatik ve öteki koşulları derinliğine inceleyemeyiz.[3] Her tarih yazımı, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eyleminin bu temellerde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır.

İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle ya da herhangi bir başka şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar, bu, onların kendi fiziksel örgütlenişlerinin sonucu olan bir ileri adımdır. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler.

İnsanların kendi geçim araçlarını üretiş tarzları, her şeyden önce doğada hazır buldukları ile yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. [s. 5] Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak ele alınmamalıdır. Bu üretim tarzı, daha çok, bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli *bir yaşam tarzını* temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, *ne* ürettikleriyle olduğu kadar, *nasıl* ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.

Bu üretim, ancak *nüfusun çoğalmasıyla* ortaya çıkar. Bu da, o bireylerin kendi aralarındaki *karşılıklı ilişkileri* (*Verkehr*)[6] peşinen varsayar. Bu ilişkilerin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir.

3 [Elyazmasında çizili pasaj:] insanın yalnızca ilk, kendiliğinden örgütlenişi, özellikle ırksal farklılıklar değil, insanın günümüze kadar gösterdiği ya da göstermediği gelişmenin tümü de bu koşullara bağlıdır.

[3. ÜRETİM VE BİREYLERİN İLİŞKİLERİ İŞBÖLÜMÜ ve MÜLKİYET BİÇİMLERİ: AŞİRETSEL, ANTİK, FEODAL]

İşbölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, işbölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler.

Mülkiyetin ilk biçimi aşiret mülkiyetidir (*Stammeigentum*). Bu mülkiyet biçimi, bir halkın avcılık ve balıkçılıkla, hayvan yetiştirmeyle ya da en yüksek aşamada, tarımla beslendiği, üretimin gelişmesinin ilk evresine tekabül eder. Son durum, büyük miktarda işlenmemiş toprağı öngerektirir. Bu aşamada, işbölümü, henüz pek az gelişmiştir ve aile içinde var olan doğal işbölümünün daha da genişlemiş biçiminden ibarettir. Toplumsal yapı da, bu nedenle, ailenin genişlemesiyle sınırlı kalır: ataerkil aşiretin reisleriyle, bunların altında aşiret üyeleri ve ensonu köleler. Aile içindeki gizil kölelik, nüfusun ve gereksinmelerin artmasıyla ve dış ilişkilerin, savaşın genişlemesiyle olduğu kadar, trampanın genişlemesiyle de ancak yavaş yavaş gelişir.

Mülkiyetin ikinci biçimi, özellikle birçok aşiretin sözleşme yoluyla ya da fetih yoluyla bir tek *kent* halinde birleşmesinden ileri gelen ve köleliğin varlığını sürdürdüğü antik komünal mülkiyet ve devlet mülkiyetidir. [...]

[...]

Üçüncü mülkiyet biçimi, feodal ya da zümre mülkiyetidir.[4] Antikçağ nasıl, *kentten* ve kapladığı küçük toprak alanından geliştiyse, ortaçağ da *kırdan* gelişti. Çıkış noktalarındaki bu farklılığı belirleyen şey, geniş bir alana yayılmış olan ve istilalar yüzünden pek artış gösteremeyen nüfusun azlığıydı. Yunan ve Roma'nın tersine, feodal gelişme, demek ki, tarımda, Roma fetihleriyle ve

4 [Elyazmasında çizili pasaj:] Roma pleblerinde, ilk önce küçük toprak sahipleri, sonra da köle sahibi yurttaşlar ile köylüler arasındaki ara konumundan ötürü gelişmeyen bir proletaryanın ilk öğeleri ile karşılaşıyoruz.

ilk defa bu fetihlerin neden olduğu yayılmayla hazırlanan çok daha geniş bir alan üzerinde başlıyor. [...]

[...]

Toprak mülkiyetinin bu feodal yapısına, *kentlerde*, lonca mülkiyeti, elzanaatlarının feodal örgütlenmesi tekabül ediyordu. Burada, mülkiyet, [y. 4] esas olarak, her bireyin kendi emeğine bağlı bulunuyordu. Birleşmiş soyguncu soylulara karşı birlik zorunluluğu, sanayicinin aynı zamanda tüccarlık da yaptığı bir sırada, kapalı çarşıları ortaklaşa yürütme gereksinimi, gönenç içindeki kentlere yığınlar halinde kaçıp gelen serflerin yarattıkları artan rekabet, bütün ülkenin feodal yapısı, *loncaları* doğurdu; tek tek zanaatçılar tarafından azar azar biriktirilen küçük sermayeler ve durmadan artmakta olan nüfus içinde bunların sayılarının değişmezliği, kentlerde de, köydekine benzer bir hiyerarşi doğuran kalfalık ve çıraklık ilişkilerini geliştirdi.

[...]

Büyükçe ülkelerin feodal krallıklar halinde birleşmeleri, toprak soyluları için olduğu kadar, kentler için de bir gereksinmeydi. Bu bakımdan, egemen sınıf, yani soylular, her yerde, başlarında bir monark (hükümdar) bulunmak üzere örgütlendiler.

[4. MATERYALİST TARİH ANLAYIŞININ ÖZÜ. TOPLUMSAL VARLIK ve TOPLUMSAL BİLİNÇ]

[y. 5] Demek ki, söz konusu olgu şudur: belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan[5] belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler. Her ayrı durumda, ampirik gözlemin[6] toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bağı, ampirik olarak ve herhangi bir kurgu *(speculation)* ve aldatmaca olmaksızın ortaya koyması gerekir. Toplumsal yapı ve devlet, durmadan belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu ola-

5 [Elyazmasında çizili pasaj:] belirli üretim ilişkileri içindeki.

6 [Elyazmasında çizili pasaj:] sadece gerçek verilerle yetinen.

rak meydana gelmektedir; ama bu bireyler kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, *gerçek* bireyler, yani etkide bulunan maddi üretim yapan, dolayısıyla belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir.[7]

Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkehr*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı *zihinsel ilişkileri* (*geistige Verkehr*), 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. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri vb. üretenler insanların kendileridir,[8] ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden –ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar– karşılıklı ilişkilerinin (*Verkehr*) koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (*das bewusste Sein*) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış* gibi

7 [Elyazmasında çizili pasaj:] Bu bireylerin zihinlerindeki fikirler, gerek onların doğa ile olan ilişkileri hakkındaki, gerek kendi aralarındaki ilişkileri hakkındaki, gerekse kendi öz doğaları hakkındaki fikirlerdir. Şurası besbellidir ki, bütün bu durumların hepsinde, bu fikirler onların gerçek ilişkilerinin, gerçek eylemlerinin üretimlerinin, karşılıklı ilişkilerinin (Verkehr), siyasal ve toplumsal örgütlülüklerinin –ister gerçek olsun, ister hayalî– bilinçli ifadesidirler. Bunun tersi bir varsayımı ileri sürmek, ancak maddi olarak koşullandırılmış gerçek bireylerin tini dışında daha başka bir tini, özel bir tini varsaymakla mümkündür. Eğer bu bireylerin gerçek yaşam koşullarının bilinçli ifadesi hayal ürünü ise, eğer kendi kafalarında gerçeği başaşağı ediyorlarsa, bu olay da gene onların sınırlı faaliyet biçimlerinin ve bundan doğan sınırlı toplumsal ilişkilerinin bir sonucudur.

8 [Elyazmasında çizili pasaj:] daha kesin söylemek gerekirse, maddi yaşamlarının üretim tarzı ile karşılıklı maddi ilişkileri ile ve toplumsal ve siyasal yapı içinde onun daha sonraki gelişmesi ile koşullandırılan insanlardır.

* Karanlık oda. (Çev. n.)

başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.

Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri (*Nebel-bildungen*) bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. Bu bakımdan ahlak, din, metafizik ve ideolojinin-tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (*Verkehr*) geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de *o bireyin* bilinci olarak bakılır.[9]

Bu bakış tarzı, öncüllerden yoksun değildir. Bu tarz gerçek öncüllerden yola çıkar ve onları bir an için bile olsa terketmez. Bu öncüller insanlardır, ama herhangi bir düşlemsel yalıtılmışlık ve değişmezlik içindeki değil, belirli koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak gözlemlenebilir gelişme süreci içindeki insanlar-

9 [Elyazmasında ilk biçim:] pratik eylemde bulunan o bireyin bilinci olarak bakılır.

dır. Bu faal yaşam süreci bir kez ortaya kondu mu, tarih, kendileri daha da soyut olan ampiristlerinki gibi bir cansız olgular derlemesi olmaktan ya da idealistlerinki gibi hayalî öznelerin hayalî eylemi olmaktan çıkar.

Demek ki, gerçek yaşamda, kurguculuğun bittiği yerde pozitif bilim; insanların pratik faaliyetinin, gösterdikleri pratik gelişme süreçlerinin ortaya konuluşu başlar. Bilinç konusundaki boş sözler biter, onların yerini gerçek bilgi almalıdır. Gerçeğin kendisi ortaya konduğunda, özerk felsefe varlık ortamını yitirir. Onun yerini, olsa olsa insanların gösterdikleri tarihsel gelişmenin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi alabilir. [...]

[II]

[...]

[2. FEUERBACH'IN SEZGİSEL ve TUTARSIZ MATERYALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ]

[...] Feuerbach'da duyumsal (*Sinnliche*) dünya "kavramı",[10] bir yandan bu dünyanın basit sezgisiyle (*Anschauung*) öte yandan da basit algısıyla (*Empfindung*) sınırlı kalır, "gerçek tarihsel insan" diyeceğine "İnsan" der. "İnsan" dediği, gerçekte "Alman"dır. Birinci durumda, duyumsal dünyanın *sezgisinde*, zorunlu olarak, kendi bilinciyle ve kendi duygusuyla çelişen, kendisinin önceden varsaydığı duyumsal dünyanın bütün parçalarının, özellikle insanın ve doğanın uyumunu bozan şeylere toslar. Bunları saf dışı etmek için, ikili bir görüş tarzına sığınmak zorunda kalır, yalnızca "besbelli olanı" algılayan dünyevi bir görüş tarzı ile şeylerin "gerçek özünü algılayan daha yüksek, felsefî bir görüş

10 [Elyazmasında ilk biçim:] teorik "anlayış".

tarzı arasında salınır.[11] Çevresindeki duyumsal dünyanın nasıl sonsuzluktan bu yana hiç değişmeden kalan bir şey olmayıp, sanayinin ve toplumun durumunun ürünü, hem de tarihsel anlamda ürünü olduğunu, her biri kendinden önceki kuşağın omuzları üzerinde yükselen, onun sanayisini ve karşılıklı ilişkisini yetkinleştiren ve gereksinmelerdeki değişikliklere uygun olarak toplumsal düzenini değiştiren bir dizi kuşağın faaliyetinin sonucu olduğunu[12] görmez. Feuerbach, en basit "duyumlu kesinlik" nesnelerini bile ancak toplumsal gelişme, sınai ve ticari ilişkiler (*Verkehr*) sayesinde edinmiştir. Herkes bilir ki, kiraz ağacı, hemen bütün meyve ağaçları gibi, yalnızca birkaç yüzyıl önce *ticaret* yoluyla bizim enlemimize nakledilmiş ve [9] belirli bir toplumun, belirli bir çağdaki bu eylemi sayesindedir ki, kiraz ağacı Feuerbach için "duyumsal kesinlik" haline gelmiştir.[13]

[...] Sanayi ve ticaret, yaşamsal gereksinmelerin üretimi ve değişimi, dağıtımı, değişik toplumsal sınıfların yapısını belirledikleri gibi, yürütülüş tarzlarına göre kendileri de, bunlar tarafından belirlenirler ve o nedenledir ki, Feuerbach, örneğin Manchester'da yüzyıl önce yalnızca çıkrıkların ve dokuma tezgâhlarının olduğu yerde fabrikalar ve makineler görüyor ve Roma köyünde, Augustus zamanında yalnızca Romalı kapitalistlerin bağ-bahçelerini ve villalarını bulacağı yerde, ancak otlaklar ve bataklıklar buluyor. Feuerbach, doğabilimi anlayışından özellikle söz ediyor, ancak fizikçinin ve kimyacının görebileceği gizlere değiniyor; ama ticaret ve sanayi olmasaydı doğabiliminin hali nice olurdu? Hatta, bu "katıksız" doğabilimine amacını gösteren ve ona materyalini sağlayan ticaret ve sanayi, insanların maddi faaliyetleri değil midir? Ve insan-

11 [Engels'in kenar notu:] N. B. Feuerbach'ın yanlışı, besbelli olanı, duyumsal görünümü duyumsal olguların daha derin araştırılmasıyla saptanan duyumsal gerçekliğe tabi kılması değil, son tahlilde, duyumsal dünyayı, ona filozofun "gözleri'yle, yani filozof "gözlükleriyle bakmadan ele alamayışıdır.

12 [Elyazmasında ilk biçim:] her tarihsel çağda bir dizi kuşağın eyleminin sonucu olduğunu...

13 [Marx'ın kenar notu:] Feuerbach.

ların kesintisiz bu faaliyeti, bu işi, bu maddi şeylerin yaratılması, bir sözcükle bu üretim, günümüzde olduğu biçimiyle bütün duyumsal dünyanın temelidir, şundan da belli ki, eğer bunlar kesintiye uğratılsaydı, bu kesinti bir yıl için bile olsa, Feuerbach, yalnızca, doğal âlemde muazzam bir değişiklik bulmakla kalmayacak, bütün insanlık âleminin kaybından olduğu kadar kendi seyretme yetisinin kaybından, hatta bizzat kendi varlığının kaybından da pek çabuk yakmacaktı. Elbette, dış doğanın önceliği bu yüzden geçerliğinden bir şey yitirmez ve bütün bunlar, doğaldır ki, *generatio aequivoca** yoluyla üremiş olan ilk insanlara uygulanamazlar; ama bu ayrımın, ancak, insan doğadan ayrı bir şey olarak kabul edildiği takdirde anlamı vardır. Zaten insanların tarihinden önce gelen bu doğa, hiç de Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir; bu doğa, zamanımızda, belki de yakın zamanda oluşmuş olan Avusturalya atollerinden başka hiçbir yerde mevcut değildir. Dolayısıyla Feuerbach için de mevcut değildir. [...]

[...]

Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor.

[...]

[3. BAŞLANGIÇTAKİ TARİHSEL İLİŞKİLER YA DA TOPLUMSAL FAALİYETİN ESAS YÖNLERİ: GEÇİM ARAÇLARININ ÜRETİMİ. YENİ GEREKSİNMELERİN ÜRETİMİ, İNSANLARIN ÜREMESİ (AİLE), TOPLUMSAL İLETİŞİM, BİLİNÇ]

[11] Her türlü öncülden yoksun Almanlar söz konusu olduğundan, her türlü insan varlığının, dolayısıyla her türlü tarihin[14] ilk öncülünden, yani insanların "tarihi yapabilmek"[15] için

* Kendiliğinden üreme. (Çev. n.)

14 [Marx'ın kenar notu:] Tarih.

15 [Marx'ın kenar notu:] Hegel. [13] Jeolojik, hidrografik vb. koşullar, insan bedeni. Gereksinme, emek.

yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerektiği öncülünden işe başlamak zorundayız. Ama yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki, ilk tarihsel eylem, bu gereksinmeleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de salt insanlar yaşamlarını sürdürebilsinler diye günbegün, saatbesaat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir eylem, bütün tarihin temel bir koşuludur. [...]

İkinci nokta [12] şudur ki, ilk gereksinmenin kendisi bir kez sağlandığında, sağlama eylemi ve bu sağlama işinden kazanılmış olan alet, yeni gereksinmeler yaratır ve bu yeni gereksinmelerin yaratılması ilk tarihsel eylemdir. [...]

[...]

Burada, tarihsel gelişmenin içine daha baştan dahil olan bir üçüncü ilişki de şudur: her gün kendi yaşamlarını yenileyen insanlar, başka insanlar yaratmaya, kendi kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar; bu, kadınla erkek arasındaki, ana babalarla çocuklar arasındaki ilişkidir; bu *ailedir*. Başlangıçta tek toplumsal ilişki olan bu aile, zamanla, artan gereksinmeler yeni toplumsal ilişkiler (Almanya'dan başka her yerde) ast bir ilişki haline gelir; bu bakımdan, bu aile konusunu, Almanya'da yapılması âdet olduğu üzere "aile kavramı'na göre değil de, mevcut ampirik olaylara göre incelemeli ve geliştirmelidir. Üstelik, toplumsal faaliyetin bu üç yönünü üç farklı aşama olarak anlamamak, yalnızca toplumsal faaliyetin üç farklı yönü olarak anlamak gerekir ya da Almanlar için daha açık bir dil kullanmak gerekirse, tarihin başından beri ve ilk insanlardan bu yana birarada birlikte mevcut olmuş ve bugün de hâlâ tarih içinde kendini gösteren üç "uğrak" (*"Moment"*) olarak anlamak gerekir.

Yaşamı üretmek, işle kendi öz yaşamını olduğu kadar, döl vererek başkasının yaşamını üretmek, demek ki, artık bize çifte bir [13] ilişki olarak görünür, bir yandan bir doğal ilişki olarak, öte yandan da bir toplumsal ilişki olarak; şu anlamda toplum-

sal ki, bununla, birçok bireyin, hangi koşullarda, ne tarzda ve ne amaçla olduğu önemli olmayan elbirliği anlaşılır. Bundan çıkan sonuca göre: bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşaması, sürekli olarak bir elbirliği tarzına veya belirli bir toplumsal aşamaya bağlıdır ve bu elbirliği tarzının kendisi bir "üretici güçtür"; gene bundan çıkan sonuca göre: insanlarca ulaşılabilir üretici güçler toplamı toplumsal durumu belirler ve dolayısıyla "insanlık tarihinin", sanayi ve değişim (mübadele) tarihi ile kesintisiz bağlantısı içinde incelenmesi ve ele alınması gerekir. [...]

[...]

Ve ancak şimdi, ta başlangıçtaki tarihsel ilişkilerin dört uğrağını, dört yönünü inceledikten sonradır ki, insanın "bilinç"i de olduğunu görüyoruz.[16] Ama, öyle de olsa, bu daha baştan "katıksız" bilinç değildir. "Tin", daha baştan, [14] burada kendisini titreşim halindeki hava tabakaları, sesler, kısacası dil biçiminde gösteren bir maddeye "yakalanmış" olmaktan muzdariptir. Dil, bilinç kadar eskidir; dil, öteki insanlar için de var olan ve o halde benim için de var olan ilk, pratik, gerçek bilinçtir ve tıpkı bilinç gibi dil de, ancak, diğer insanlarla karşılıklı ilişki [*Verkehr*] kurma gereksinmesiyle, zorunluluğuyla ortaya çıkar.[17] Bir ilişkinin mevcut olduğu yerde, o ilişki benim için de mevcuttur, hayvan hiçbir şeyle *ilişki içinde değildir*, kısaca hiçbir ilişki bilmez. Hayvanın öteki hayvanlarla olan ilişkisi kendisi açısından bir ilişki değildir. Bilinç, demek ki, daha baştan toplumsal bir üründür ve insanlar mevcut oldukları sürece böyle kalır. Elbette ki, bilinç, her şeyden önce, yalnızca en *yakın* duyumsal çevrenin bilincidir ve bilinçlenmekte olan bireyin, kendisi dışında yer alan öteki şeyler ve öteki kişiler ile olan sınırlı bağlantısının bilincidir; bilinç, aynı zamanda, insanların karşısına önceleri baştan aşağı yabancı, mutlak güçlü ve karşı çıkılamaz bir güç olarak

16 [Marx'ın kenar notu:] İnsanların bir tarihi vardır, çünkü insanlar yaşamlarını üretmek zorundadırlar ve bunu fiilen, belirli bir tarzda yapmak zorundadırlar: bu onların fiziksel örgütlenişleri ve aynı zamanda bilinçleri tarafından belirlenir.

17 [Elyazmasında çizili tümce:] Benim bilincim beni çevreleyen şey ile ilişkimdir.

dikilen, insanların kendisine karşı düpedüz hayvanca bir davranış içinde bulundukları ve insanları da hayvanları ürküttüğü kadar ürküten bir doğa bilincidir; o halde salt hayvansal bir doğa bilinci (doğa dini)[18] ve öte yandan, çevresindeki bireylerle ilişki kurmak zorunluluğunun bilinci, toplum halinde yaşamakta olduğu bilincinin başlangıcıdır. Bu başlangıç, hayvansaldır; basit bir sürü bilincidir ve burada, insan, koyundan, yalnızca bilincin içgüdünün yerini alması olgusuyla ya da içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olması olgusuyla ayırt edilir. Bu sürücül ya da kabilesel bilinç, üretkenliğin artmasıyla, gereksinmelerin çoğalmasıyla ve daha önceki iki unsurun temeli olan nüfusun çoğalmasıyla orantılı olarak gelişir ve yetkinleşir. [15] İlkel durumunda cinse ilişkin eylem içindeki işbölümünden başka bir şey olmayan işbölümü, böylece gelişir ve ardından (örneğin bedensel güç gibi) doğal durumlar yüzünden, gereksinmeler, raslantılar vb. yüzünden kendiliğinden ya da "doğal olarak" işbölümü haline gelir.[19] İşbölümü, ancak maddi ve zihinsel bir işbölümü meydana geldiği andan itibaren gerçekten işbölümü halini alır.[20] Bu andan itibaren, bilinç, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi *gerçek olarak* temsil ettiğini gerçekten *sanabilir*. [...] Üstelik, bilincin tek başına ne yaptığı o kadar önemli değildir; bütün bu çürüme, bize ancak şu sonucu verir: şu üç uğrak, üretici güç, toplumsal durum ve bilinç, birbirleriyle çelişkiye düşebilirler ve düşmek zorundadırlar, çünkü *işbölümü* sayesinde, faaliyet ile

18 Hemen görülür ki, bu doğa dinini ya da doğaya karşı bu belirli davranış biçimini belirleyen toplum biçimidir ve vice versa* her yerde olduğu gibi, burada da, insanın ve doğanın özdeşliği, insanların doğa karşısındaki sınırlı davranışlarının kendi aralarındaki sınırlı davranışlarını belirlemesi biçiminde ve kendi aralarındaki sınırlı davranışlarının da, onların doğa ile olan sınırlı ilişkilerini belirlemesi biçiminde kendini gösterir, çünkü doğa, tarih tarafından henüz pek az değişikliğe uğratılmıştır.

19 [Marx'ın elyazmasında çizili kenar notu:] İnsanlar, bilinci, gerçek tarihsel gelişme çerçevesi içinde geliştirirler.

20 [Marx'ın kenar notu:] ideologların ilk biçimi, din adamları, zamandaştır.

maddi faaliyetin, keyif çatma ile çalışmanın, üretim ile tüketimin farklı farklı bireylerin payına düşme olasılığı, hatta olgusu ortaya çıkar ve bunların birbirleriyle çelişkiye düşmemelerinin tek yolu, bizzat işbölümünün kendisinin tekrar kaldırılmasıdır. [...]

[4. TOPLUMSAL İŞBÖLÜMÜ ve SONUÇLARI: ÖZEL MÜLKİYET, DEVLET, TOPLUMSAL FAALİYETİN YABANCILAŞMASI]

Bütün bu çelişkileri içinde taşıyan ve kendisi de aile içindeki doğal işbölümünde ve toplumun ayrı ayrı ve birbirine karşıt ailelere ayrılışında yatan bu işbölümü, aynı zamanda, işin ve ürünlerinin *üleştirilmesini*, aslında nicelik bakımından olduğu kadar, nitelik bakımından da *eşit olmayan* dağılımını içerir; şu halde, ilk biçimi, tohumu, kadının ve çocukların erkeğin kölesi oldukları aile içinde bulunan mülkiyeti [17] içerir. Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve gizli olan kölelik ilk mülkiyettir ki, bu mülkiyet, ayrıca modern iktisatçıların tanımlamasına mükemmelen uymaktadır, bu tanımlamaya göre mülkiyet, başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir. Kaldı ki, işbölümü ve özel mülkiyet özdeş deyimlerdir; birincisinde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir.

İşbölümü, ayrıca, tek bireyin ya da tek bir ailenin çıkarı ile aralarında birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunan bütün bireylerin kolektif çıkarı arasındaki çelişkiyi de içerir; kaldı ki, bu kolektif çıkar, "genel çıkar" olarak, yalnızca hayalî olarak değil, her şeyden önce, işin aralarında bölüşüldüğü bireylerin karşılıklı bağımlılığı biçiminde gerçek olarak da mevcuttur.

[...]

[17] Ve ensonu, işbölümünün bize derhal ilk örneğini sunduğu şey şudur: insanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, şu halde, özel çıkar ile ortak çıkar arasında bölünme olduğu sü-

rece, demek ki, faaliyet gönüllü olarak değil de doğanın gereği olarak bölündüğü sürece, insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline dönüşür. Gerçekten de, iş paylaştırılmaya başlar başlamaz herkesin kendisine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirici eleştirmendir,[16] ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır. Oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır. [18] Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitleşmesi, kendi ürünümüzün, bize hükmeden, bizim denetimimizden kaçan, beklentilerimize karşı koyan, hesaplarımızı boşa çıkaran maddi bir güç halinde bu toplaşması, zamanımıza kadarki tarihsel gelişmenin bellibaşlı uğraklarından biridir.[21] Toplumsal güç, yani işbölümünün koşullandırdığı çeşitli bireylerin elbirliğinden doğan on kat büyümüş üretici güç, bu bireylere biraraya gelmiş kendi öz güçleri gibi görünmez, çünkü bu elbirliğinin kendisi de, gönüllü değil, doğaldır; bu güç, bu bireylere, kendilerinin dışında yer alan, nereden geldiğini, nereye gittiğini bilmedikleri, bu yüzden de artık hükmedemedikleri, tersine, şimdi insanlığın iradesinden ve gidişinden bağımsız, bir dizi gelişim evrelerinden, aşamalarından geçen, insanlığın bu irade ve gidişini yöneten yabancı bir güç gibi görünür. [...]

21 [Elyazmasında çizili pasaj:] ve başlangıçta insanların kendilerince kurulan bir kurum olan, kısa zamanda topluma başlangıçtaki kuruculanının hiç de istemedikleri, geri çıkmamacasına "Öz-bilinç" ya da "Birtek"e dalıp gitmemiş herhangi bir kimse için somut olarak görülebilir özel bir gidiş veren mülkiyet içindeki.

[5. KOMÜNİZMİN MADDİ BİR ÖNKOŞULU OLARAK ÜRETİCİ GÜÇLERİN GELİŞMESİ]

[18] Filozofların anlayabilecekleri bir terim kullanmak gerekirse, bu *yabancılaşma* doğaldır ki, ancak iki *pratik* koşulla ortadan kaldırılabilir. Yabancılaşmanın "katlanılmaz" bir güç, yani insanın ona karşı devrim yaptığı bir güç haline gelmesi için, onun insanlığın büyük birçoğunluğunu tamamen "mülkiyetten yoksun" hale ve aynı zamanda, gerçekten mevcut olan bir zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişkili hale getirmesi gereklidir, öyle şeyler ki, her ikisi de üretici güçlerin büyük ölçüde artmasını, yani üretici güçlerin gelişiminin yüksek bir evresini varsayarlar. Öte yandan üretici güçlerin bu gelişmesi (daha şimdiden insanların güncel ampirik yaşantısının, yerel düzeyde değil de *dünya çapında tarihsel olarak* cereyan etmesini içeren gelişmesi) kesinlikle vazgeçilemez, önce yerine gelmesi gereken bir pratik koşuldur, çünkü, bu koşul olmadan, *kıtlık*, genel bir durum alır ve *gereksinmeyle* birlikte zorunlu olan için savaşım yeniden başlar ve gene kaçınılmaz olarak aynı eski çirkefin içine düşülür. Bu koşul gene aynı şekilde, insan cinsinin *evrensel* ilişkileri, ensonu, üretici güçlerin bu evrensel gelişmesi ile kurulabileceği için ve bir yandan bütün ülkelerde, aynı zaman içinde, "mülkiyetten yoksun" yığın olayını doğurduğu için (evrensel rekabet), sonra bu ülkelerden herbirini öteki ülkelerdeki altüst oluşlara bağımlı kıldığı için ve ensonu ampirik olarak evrensel olan, *dünya çapında tarihsel* insanları yerel bireylerin yerine koymuş olduğu için de *sine qua non** bir pratik koşuludur. Bu koşul olmadığı takdirde: 1° komünizm ancak yerel bir olgu olarak var olabilir; 2° karşılıklı *ilişki güçleri* (*die Mächte des Verkehrs*), *evrensel*, şu halde, katlanılmaz olan güçler olarak gelişemezler, yerel batıl inançlardan doğan "koşullar" olarak kalırlar ve 3° karşılıklı ilişki yaygınlaştıkça yerel komünizm ortadan kalkar. [Komünizm, ampirik olarak, ancak egemen halkların "hep birden" ve eşzamanlı[17] hareketi

* Olmazsa olmaz, zorunlu. (Çev. n.)

olarak olanaklıdır, bu da üretici gücün evrensel gelişmesini ve buna bağlı olan dünya ilişkilerini (*Weltverkehr*) varsayar.

[...]

[19] İçinde bulunduğumuz aşamadan önceki bütün tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçlerin koşullandırdığı ve buna karşılık kendisi de bu güçleri koşullandıran karşılıklı ilişki biçimi *sivil toplumdur*, bundan önce söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi sivil toplumun öncülü ve esas temeli daha kesin tanımlamaları yukarda verilmiş olan basit aile ve klan da denilen, bileşik ailedir. Demek ki, daha şimdiden de açıkça anlaşılıyor ki, bu sivil toplum, bütün tarihin gerçek ocağı, gerçek sahnesidir ve bugüne kadarki tarih anlayışının, nasıl gerçek ilişkileri ihmal edip kendisini yalnızca gürültülü prens ve devlet öyküleriyle sınırlayan büyük bir saçmalık olduğu böylece görülüyor.

[...]

[III]

[1. EGEMEN SINIF ve EGEMEN BİLİNÇ. HEGEL'İN TARİHTE TİN'İN EGEMENLİĞİ ANLAYIŞININ OLUŞUMU]

[30] Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen *maddi* gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *zihinsel* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen

sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, bu bireyler sınıflarının bütün genişliğince egemendirler ve öteki şeyler bakımından olduğu kadar, düşünürler, fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. Örneğin kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri ve dolayısıyla iktidarın paylaşılmış olduğu bir devirdeki bir ülkede, kuvvetlerin ayrımı öğretisinin artık "ebedî yasa" olduğu öne sürülen egemen öğreti olduğu görülür.

Şimdiye değin tarihin başlıca güçlerinden birisi olarak yukarıda [s. 15-18] görmüş olduğumuz işbölümü egemen sınıfta, zihinsel ve fiziksel emeğin [31] bölünmesi olarak kendini gösterir. Böylece, bu sınıf içersinden, bir kesim, sınıfın düşünürleri olarak (sınıfın kendi hakkındaki yanılsamaların oluşumunu kendi başlıca geçim kaynakları haline getiren faal ve kuramsal ideologları olarak) ortaya çıkarlarken, diğerleri, gerçekte bu sınıfın faal üyeleri olduklan halde kendileri hakkında hayal ve düşünceler yaratmaya daha az zamanları olması nedeniyle, bu düşünce ve yanılsamalara karşı tutumları daha pasif ve kabullenicidir. Bu sınıf içindeki bu ayrılık, iki taraf arasında belli bir karşıtlığa ve düşmanlığa da dönüşebilir, ama sınıfın kendi varlığını tehdit eden pratik bir çatışma durumunda, bu durum kendiliğinden ortadan kalkar ve egemen düşüncelerin egemen sınıfın düşünceleri olmadıkları ve bu sınıfın gücünden ayrı bir güce sahip bulundukları yolundaki görüntü de uçup gider. Belirli bir çağda devrimci fikirlerin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını öngörür, bu öncüllerin neler oldukları konusunda gerekli şeyleri yukarıda söylemiştik. [...]

Tarihin akışını ele alırken, egemen sınıfın fikirlerinin, bu egemen sınıfın kendisinden ayrı olduklarını ve bu fikirlerin bağımsız bir varlığa sahip olduklarını varsayalım. Diyelim ki, bu fikirlerin ne üretim koşullarına, ne de üreticilerine aldırmaksızın,

şu halde, bunların temelinde mevcut olan bireyler ve dünya koşulları bir yana bırakılarak, şu ya da bu fikirlerin falan çağa egemen olduğu olgusuyla yetinilsin. O zaman sözgelimi, denilebilecektir ki, aristokrasinin egemen olduğu zamanlar, namus, onur, bağlılık vb. kavramlar egemendi ve burjuvazinin egemen olduğu zamanlar özgürlük, eşitlik vb. kavramlar egemendi.[22] Bu, bütünüyle egemen sınıfın kendisinin inandığı şeydir. Özellikle, 18. yüzyıldan beri bütün tarihçilerde ortak olan bu tarih anlayışı, zorunlu olarak [32] egemen olan düşüncelerin gitgide daha soyut olacağı, yani bu fikirlerin gittikçe evrensellik biçimine bürüneceği gerçeğine çarpacaktır. Gerçekten, kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır ya da şeyleri fikir planında açıklamak istersek: bu sınıf, kendi düşüncelerine evrensellik biçimi vermek ve onları, tek mantıklı, evrensel olarak geçerli düşünceler olarak göstermek zorundadır. [...]

[...]

22 [Elyazmasında karalanmış pasaj:] ortalama olarak, egemen sınıfın kendisi de, kendi kavramlarının hüküm sürdüğünü tasarlar ve onları daha önceki çağların egemen fikirlerinden ancak kendi kavramlarını sonsuz gerçekler diye sunarak ayırt eder. Bu egemen sınıf, kendi çıkarlarını ne kadar çok toplumun bütün üyelerinin çıkarları gibi göstermek zorunda olursa, bu "egemen kavramlar" da o kadar genel ve genelleştirilmiş bir biçim alacaklardır.

KOMÜNİST MANİFESTO ve KOMÜNİZMİN İLKELERİ*

Karl Marx, Friedrich Engels

Çev. Muzaffer Erdost

KOMÜNİST PARTİ MANİFESTOSU

Avrupa'da bir hayalet dolaşıyor; komünizmin hayaleti. Eski Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek için kutsal bir ittifak içine girdiler: Papa ile çar, Metternich ile Guizot, Fransız radikalleri ile Alman polis ajanları.

İktidardaki hasımları tarafından komünist olmakla suçlanmamış muhalefet partisi nerede vardır? Bu lekeleyici komünizm suçlamasını, gerici hasımlarına karşı olduğu kadar daha ilerici muhalefet kesimlerine de gerisin geriye fırlatmamış muhalefet partisi nerede vardır?

Bu olgudan iki şey çıkıyor:

I. Komünizm, daha şimdiden, bütün Avrupa güçleri tarafından bir güç olarak tanınmıştır.

II. Komünistlerin, tüm dünyanın karşısında, görüşlerini, amaçlarını, eğilimlerini açıkça ortaya koymalarının ve bu komünizm hayaleti masalına partinin kendi Manifestosu ile karşılık vermelerinin tam zamanıdır.

---

* *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Karl Marx, Friedrich Engels, Çev. Muzaffer Erdost, 7. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2008.

Bu amaçla, çeşitli milliyetlerden komünistler, Londra'da toplanmışlar ve İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan, Flemenk ve Dan dillerinde yayınlanmak üzere, aşağıdaki Manifestoyu kaleme almışlardır.

I
BURJUVALAR ve PROLETERLER[1]

Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi,[2] sınıf savaşımları tarihidir.

Özgür insan ile köle, patrisyen ile pleb, bey ile serf, lonca ustası[3] ile kalfa, tek sözcükle, ezen ile ezilen birbirleriyle sürekli karşı karşıya gelmişler, kesintisiz, kimi zaman örtük, kimi zaman açık bir savaş, her kezinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşmesiyle ya da savaşan sınıfların birlikte mahvolmalarıyla sonuçlanan bir savaş sürdürmüşlerdir.

Tarihin ilk çağlarında, hemen her yerde, toplumun çeşitli zümreler halinde tepeden tırnağa bir bölümlenmesini, çok çeşitli bir toplumsal konum derecelenmesi buluyoruz. Eski

1 Burjuvazi ile modern kapitalistler sınıfı, toplumsal üretim araçlarının sahipleri ve ücretli emek istihdam edenler kastediliyor. Proletarya ile ise, kendilerine ait hiçbir üretim aracına sahip olmadıklarından, yaşamak için emek-güçlerini satmak durumunda kalan modern ücretli emekçiler sınıfı. [Engels'in 1888 İngilizce baskıya notu.]

2 Yani, bütün yazılı tarih. 1847'de, toplumun tarih-öncesi, kaydedilmiş tarih-öncesinde var olmuş toplumsal örgütlenme henüz tamamıyla bilinmiyordu. O tarihten bu yana, Haxthausen, Rusya'da, topraktaki ortak mülkiyeti keşfetti. Maurer bunun, tarihte bütün Germen ırkların geldikleri toplumsal temel olduğunu tanıtladı ve giderek köy topluluklarının [Almanca baskılarda: "ortak toprak mülkiyetine dayanan köy topluluklarının" – Çev. n.] Hindistan'dan İrlanda'ya kadar her yerde toplumun ilkel biçimi olduğu görüldü. Bu ilkel komünist toplumun iç örgütlenmesi tipik biçimiyle Morgan'ın gens'in gerçek niteliğini ve kabile ile olan ilişkisini keşfetmesiyle açığa çıktı. Bu ilkel toplulukların çözülmeleriyle, toplumun farklı ve ensonu karşıt sınıflara bölünmesi başlar. Bu çözülme sürecini *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats*, [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni] 2. baskı, Stuttgart, 1886'da izlemeye çalıştım. [Engels'in 1888 İngilizce baskıya ve –son tümce hariç– 1890 Almanca baskıya notu.]

3 Lonca ustası yani bir loncanın asal üyesi, bir loncanın başı değil, lonca içinde bir usta. [Engels'in 1888 İngilizce baskıya notu.]

Roma'da patrisyenleri, şövalyeleri, plebleri, köleleri; ortaçağda feodal beyleri, vasalları, lonca ustalarını, kalfaları, çırakları,[4] serfleri; bu sınıfların hemen hepsinde, gene, alt derecelenmeleri görüyoruz.

Feodal toplumun yıkıntıları arasından filiz vermiş olan modern burjuva toplum, sınıf karşıtlıklarını ortadan kaldırmadı. Yalnızca, eskilerin yerine yeni sınıflar, yeni baskı koşulları, yeni savaşım biçimleri koydu.

Bununla birlikte, bizim çağımızın, burjuvazinin çağının ayırıcı özelliği, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Tüm toplum, giderek daha çok iki büyük düşman kampa, doğrudan birbirlerinin karşısına dikilen iki büyük sınıfa bölünüyor: burjuvazi ve proletarya.

[...]

Burjuvazi, tarihte, son derece devrimci bir rol oynadı.

Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, pastoral[5] ilişkilere son verdi, insanı "doğal efendiler"ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak çıkardan, katı "nakit ödeme"den başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri, değişim-değerine dönüştürdü ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o *biricik* insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız, kaba sömürüyü koydu.

Burjuvazi, şimdiye dek saygı duyulan ve saygın olarak değer verilen bütün mesleklerin halelerini söküp attı. Doktoru, avukatı, rahibi, şairi, bilim adamını kendi ücretli emekçileri durumuna getirdi.

---

4 1848, 1872, 1883 ve 1890 Almanca baskılarda: "kalfaları, çırakları" yerine "kalfaları" [Gesellen] (Ed. n.)

5 İngilizcede: "idyllic", Almancada: "idyllisch", Fransızcada: "idyllique", idile (konusunu kır ya da çoban yaşamından alan kısa sevgi şiiri) ilişkin, saf ve sevimli. (Çev. n.)

Burjuvazi, aile ilişkisindeki duygusal peçeyi yırtıp attı ve bunu salt bir para ilişkisine indirgedi.

Burjuvazi, gericiliğin, ortaçağda o çok hayran olduğu kaba güç gösterisinin, en ruhsuz tembellikte kendi en uygun tamamlanışını bulduğunu gösterdi. İnsan etkinliğinin neler yaratabileceğini ilk gösteren o oldu. Mısır piramitlerini, Roma'nın su kemerlerini ve Gotik katedralleri katbekat aşan harikalar yarattı; daha önceki bütün tarihsel göçleri ve haçlı seferlerini gölgede bırakan seferler düzenledi.

Burjuvazi, üretim araçlarını ve böylelikle üretim ilişkilerini ve onlarla birlikte, toplumsal ilişkilerin tümünü sürekli devrimcileştirmeksizin var olamaz. Daha önceki bütün sanayici sınıfların ilk varoluş koşulu, bunun tersine, eski üretim tarzlarının değişmeksizin korunmasıydı. Üretimin sürekli altüst oluşu, bütün toplumsal koşullardaki kesintisiz sarsıntı, sonu gelmez belirsizlik ve hareketlilik, burjuva çağını bütün daha öncekilerden[6] ayırt eder. Bütün sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski ve saygıdeğer önyargılar ve görüşler ile birlikte çözülüyorlar, bütün yeni-oluşmuş olanlar kemikleşemeden eskiyorlar. Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor ve insan, kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor.

Ürünleri için sürekli genişleyen bir pazar gereksiniminin itmesiyle, burjuvazi, yeryüzünün dörtbir yanına yayılıyor. Her yerde tutunmak, her yerde yerleşmek, her yerde bağlantılar kurmak zorundadır.

Burjuvazi, dünya pazarını sömürüsüyle, her ülkedeki üretime ve tüketime kozmopolit bir nitelik verdi. Gericileri derin kedere boğarak, sanayinin ayakları altından, üzerinde durmakta olduğu ulusal temeli çekip aldı. Eskiden kurulmuş bütün ulusal sanayiler yıkıldılar ve hâlâ da her gün yıkılıyorlar. Bunlar, kurulmaları bütün uygar uluslar için bir ölüm-kalım sorunu haline gelen yeni sanayiler tarafından, artık yerli hammaddeleri değil,

6 1890 Almanca baskıda: "bütün diğerlerinden". (Çev. n.)

en ücra bölgelerden getirilen hammaddeleri işleyen ve ürünleri yalnızca ülke içinde değil, yeryüzünün her kesiminde tüketilen sanayiler tarafından yerlerinden ediliyorlar. Ülkenin üretimiyle karşılanan eski gereksinimlerin yerini, karşılanmaları uzak ülkelerin ve iklimlerin ürünlerini gerektiren yeni gereksinimler alıyor. Eski yerel ve ulusal yalıtımın ve kendine-yeterliğin yerini, ulusların çok yönlü karşılıklı-ilişkileri, evrensel karşılıklı-bağımlılığı alıyor. Ve maddi üretimde olan, zihinsel üretimde de oluyor. Tek tek ulusların zihinsel yaratıları, ortak mülk haline geliyor. Ulusal tek yanlılık ve darkafalılık giderek olanaksızlaşıyor ve sayısız ulusal ve yerel yazınlardan ortaya bir dünya yazını çıkıyor.

Burjuvazi, bütün üretim araçlarındaki hızlı iyileşme ile son derece kolaylaşmış iletişim araçları ile bütün ulusları, hatta en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor. Metalarının ucuz fiyatları, bütün Çin setlerini yerlebir eden, barbarların inatçı yabancı düşmanlığını teslim olmaya zorlayan, ağır toplar oluyor. Bütün ulusları, yok etme tehdidiyle, burjuva üretim tarzını benimsemeye zorluyor; onları uygarlık dediği şeyi benimsemeye yani bizzat burjuva olmaya zorluyor. Tek sözcükle, kendi imgesinden bir dünya yaratıyor.

Burjuvazi, kırı, kentin egemenliğine soktu. Çok büyük kentler yarattı, kentsel nüfusu, kıra kıyasla, büyük ölçüde artırdı ve böylece, nüfusun oldukça büyük bir kısmını kırsal yaşamın bönlüğünden kurtardı. Kırı nasıl kentlere bağımlı kıldıysa, barbar ve yarı-barbar ülkeleri de uygar olanlara, köylü ulusları burjuva uluslara, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı.

Burjuvazi, nüfusun, üretim araçlarının ve mülkiyetin dağınık durumuna giderek daha çok son veriyor. Nüfusu biraraya toplamış, üretim araçlarını merkezileştirmiş ve mülkiyeti birkaç elde yoğunlaştırmıştır. Bunun zorunlu sonucu, siyasal merkezileşme oldu. Ayrı çıkarlara, yasalara, hükümetlere ve vergi sistemlerine sahip, bağımsız ya da birbirleriyle gevşek bağlara sahip eyaletler, *tek* bir hükümete, *tek* bir hukuk düzenine, *tek* bir ulusal sınıf

çıkarma, *tek* bir sınıra ve *tek* bir gümrük tarifesine sahip *tek* bir ulus içinde biraraya geldiler.

Burjuvazi, ancak yüzyılı bulan sınıf egemenliği sırasında, daha önceki kuşakların tümünün yaratmış olduklarından daha yoğun ve çok daha büyük üretici güçler yarattı. Doğa güçlerine egemen olunması, makine, kimyanın sanayiye ve tarıma uygulanması, buharlı gemiler, demiryolları, elektrik telgrafları, koskoca kıtaların tarıma açılması, nehirlerin suyolları haline getirilmesi, yerden bitercesine nüfus çoğalması; toplumsal emeğin bağrında böylesine üretici güçlerin yatmakta olduğunu daha önceki hangi yüzyıl sezebilmiştir?

Şu halde görüyoruz ki: temeli üzerinde burjuvazinin kendisini inşa ettiği üretim ve değişim araçları, feodal toplum içersinde yaratılmışlardır. Bu üretim ve değişim araçlarının gelişiminin belirli bir aşamasında, feodal toplumun üretimde ve değişimde bulunduğu koşullar, tarımın ve manüfaktürün feodal örgütlenmesi, tek sözcükle, feodal mülkiyet ilişkileri, gelişmiş bulunan üretici güçlere artık ayak uyduramaz hale geldiler;[7] bir o kadar ayakbağı oldular. Bunlar kırılmalıydılar; kırıldılar.

Bunların yerini, kendisine uygun düşen bir toplumsal ve siyasal yapı ve burjuva sınıfın iktisadi ve siyasal egemenliği ile birlikte, serbest rekabet aldı.

Bugün benzer bir devinime tanık oluyoruz. Kendi üretim, değişim ve mülkiyet ilişkileri ile modern burjuva toplum, böylesine devasa üretim ve değişim araçları yaratmış bulunan bir toplum, büyüleriyle harekete geçirdiği ölüler diyarının güçlerini artık denetleyemeyen büyücüye benziyor. Sanayinin ve ticaretin tarihi, onyıllardan beri, modern üretici güçlerin, modern üretim koşullarına karşı, burjuvazinin ve onun egemenliğinin varlık koşulu mülkiyet ilişkilerine karşı isyanının tarihinden başka bir şey değildir. Tüm burjuva toplumun varlığını dönemsel yinelenmeleriyle her kezinde daha tehdit edici bir biçimde

7 Almanca baskılar şunu da ekliyorlar: "üretimi geliştirmek yerine onu engellediler". (Ed. n.)

sorguya çeken ticari bunalımların sözünü etmek yeterlidir. Bu bunalımlar sırasında yalnızca mevcut ürünlerin değil, daha önceden yaratılmış üretici güçlerin de büyük bir kısmı dönemsel olarak tahrip ediliyor. Bu bunalımlar sırasında, daha önceki bütün çağlarda saçmalık olarak görülecek bir salgın[8] baş gösteriyor; aşırı-üretim salgını. Toplum kendisini birdenbire, gerisin geriye, anlık bir barbarlık durumuna sokulmuş buluyor; sanki bir kıtlık, genel bir yıkım savaşı, bütün geçim araçları ikmalini kesmiştir; sanki sanayi ve ticaret yok edilmiştir; peki ama, neden? Çünkü çok fazla uygarlık, çok fazla geçim aracı, çok fazla sanayi, çok fazla ticaret vardır da ondan. Toplumun elindeki üretici güçler, burjuva mülkiyet koşullarının[9] ilerlemesine artık hizmet etmiyor; tersine, bunlar, kendilerine ayakbağı olan bu koşullar için çok güçlü hale gelmişlerdir ve bu ayakbağlarından kurtuldukları anda, burjuva toplumun tamamına düzensizlik getiriyor, burjuva mülkiyetin varlığını tehlikeye sokuyorlar. Burjuva toplumun koşulları, bu koşulların yarattığı zenginliği kucaklayamayacak denli dardır. Peki, burjuvazi bu bunalımların üstesinden nasıl geliyor? Bir yandan üretici güçlerin büyük bir kısmını zorla yok ederek; öte yandan yeni pazarlar ele geçirerek ve eskilerini de daha derinliğine sömürerek. Yani, daha yaygın ve daha yıkıcı bunalımlar hazırlayarak ve bunalımları önleyen araçları azaltarak.

Burjuvazinin feodalizmi yerlebir ettiği silahlar, şimdi, burjuvazinin kendisine karşı çevrilmiştir.

Ama burjuvazi kendisine ölüm getiren silahları yaratmakla kalmamış; bu silahları kullanacak insanları da var etmiştir; modern işçi sınıfını, proleterleri.[10]

Burjuvazi, yani sermaye, hangi oranda gelişiyorsa, proletarya da, modern işçi sınıfı da aynı oranda gelişiyor; iş buldukları sürece yaşayan ve emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulan bir

8 Almanca baskılarda: "bir toplumsal salgın". (Ed. n.)
9 1848 Almanca baskıda: "burjuva uygarlığının ve burjuva mülkiyet ilişkilerinin". (Ed. n.)
10 Almanca baskılarda: "modern işçileri, proleterleri". (Ed. n.)

emekçiler sınıfı. Kendilerini parça parça satmak zorunda olan bu emekçiler, bütün öteki ticaret nesneleri gibi, bir metadırlar ve bunun sonucu olarak, rekabetin bütün iniş çıkışlarına, pazarın bütün dalgalanmalarına açıktırlar.

[...]

Bugün burjuvazi ile karşı karşıya duran bütün sınıflar içersinde yalnızca proletarya gerçekten devrimci bir sınıftır. Öteki sınıflar modern sanayi karşısında erirler ve sonunda yok olurlar; proletarya ise onun özel ve temel[11] ürünüdür.

Alt orta sınıf,[12] küçük imalatçı, dükkancı, zanaatçı, köylü, bütün bunlar, orta sınıfın parçaları olarak varlıklarını yok olmaktan kurtarmak için, burjuvaziye karşı savaşırlar. Bunlar, şu halde, devrimci değil, tutucudurlar. Hatta gericidirler, çünkü tarihin tekerleğini gerisin geriye döndürmeye çalışırlar. Kazara devrimci olsalar bile, proletaryaya katılmak üzere olduklarından ötürü böyledirler; şu halde, o andaki çıkarlarını değil, gelecekteki çıkarlarını korumakta, proletaryanın bakış açısını edinmek için kendilerininkini terk etmektedirler.

"Tehlikeli sınıf," toplumsal tortu,[13] eski toplumun en alt katmanlarının bu edilgin çürüyen yığını, şurada burada, bir proleter devrim ile hareketin içine sürüklenebilir; ne var ki, kendi yaşam koşulları onu daha çok gerici entrikaların paralı aleti olmaya hazırlar.

Eski toplumun varlık koşulları zaten, büyük ölçüde, proletaryanın varlık koşulları içinde eriyip gitmiştir. Proleter mülksüzdür; karısıyla ve çocuklarıyla olan ilişkisinin burjuva aile ilişkileriyle artık ortak bir yanı kalmamıştır; İngiltere ile Fransa'da, Amerika ile Almanya'da aynı olan modern sanayi emeği, modern sermaye boyunduruğu, proleteri bütün ulusal karakter izlerinden arındırmıştır. Onun gözünde hukuk, ahlak, din, ardın-

11 Almanca baskılarda: "özel ve temel" yerine "en özgün". (Çev. n.)

12 Almanca baskılarda, burada ve daha ileride: "alt orta sınıf ve "orta sınıf yerine "orta katmanlar". (Ed. n.)

13 Almanca baskılarda: "tehlikeli sınıf, toplumsal tortu" yerine, "lümpenproletarya". (Ed. n.)

da bir o kadar burjuva çıkarların pusuya yattığı bir yığın burjuva önyargılardır.

Egemenliği ele geçirmiş bundan önceki bütün sınıflar, toplumu büyük ölçüde kendi mülk edinme koşullarına boyun eğdirerek, zaten edinmiş oldukları konumlarını pekiştirmeye bakmışlardır. Proleterler ise, daha önceki kendi mülk edinme tarzlarını ve böylelikle, daha önceki bütün öteki mülk edinme tarzlarını da ortadan kaldırmadıkça, toplumsal üretici güçleri ele geçiremezler. Kendilerine ait korunacak ya da pekiştirilecek hiçbir şeyleri yoktur; görevleri, özel mülkiyetin o güne kadarki bütün güvencelerini ve korunaklarını yok etmektir.

Daha önceki bütün tarihsel[14] hareketler, azınlık hareketleri ya da azınlıkların çıkarına olan hareketlerdi. Proleter hareket, büyük çoğunluğun, büyük çoğunluk çıkarına olan öz-bilinçli,[32] bağımsız[15] hareketidir. Proletarya, bugünkü toplumumuzun en alt katmanı, resmî toplumun tüm üstyapı katmanları havaya uçurulmadıkça, davranamaz, doğrulamaz.

Öz olarak olmasa bile, biçim olarak, proletaryanın burjuvaziyle savaşımı ilkin ulusal bir savaşımdır. Her ülkenin proletaryası, kuşkusuz, her şeyden önce kendi burjuvazisiyle hesaplaşmalıdır.

Proletaryanın gelişiminin en genel evrelerini betimlerken, mevcut toplum içersinde az çok üstü örtülü bir biçimde sürüp giden iç savaşı, savaşın açık bir devrim olarak patlak verdiği ve burjuvazinin zor yoluyla devrilmesinin proletaryanın egemenliğinin temellerini attığı noktaya dek izledik.

Bugüne kadarki bütün toplum biçimleri, görmüş olduğumuz gibi, ezen ve ezilen sınıfların karşıtlığına dayanmıştır. Ama bir sınıfı ezebilmek için, ona hiç değilse kendi kölece varoluşunu sürdürebileceği belirli koşulların sağlanması gerekir. Serflik döneminde serf, kendisini komün üyeliğine yükseltmiştir, tıpkı

14 Bu sözcük 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. (Ed. n.)

15 İngilizcede: "independent", Almancada: "selbständig", Fransızcada: "autonome". (Çev. n.)

küçük-burjuvanın, feodal mutlakiyetçiliğin boyunduruğu altında bir burjuva düzeyine yükselmesi gibi. Modern emekçi ise, tersine, sanayinin ilerlemesiyle yükseleceği yerde, gittikçe daha çok kendi sınıfının varoluş koşullarının altına düşüyor. Sadakaya muhtaç hale geliyor ve sadakaya muhtaçlık, nüfustan ve servetten daha hızlı gelişiyor. Ve burjuvazinin artık toplumda egemen sınıf olarak kalacak ve kendi sınıfının varoluş koşullarını topluma belirleyici yasa olarak dayatacak durumda olmadığı burada açıkça ortaya çıkıyor. Egemenliğini sürdürecek durumda değildir, çünkü kölesine, köleliği çerçevesinde bir varoluş sağlayacak durumda değildir, çünkü kölesini, onun tarafından besleneceği yerde, onu beslemek zorunda kaldığı bir duruma düşürmeden edemiyor. Toplum bu burjuvazinin egemenliği altında artık yaşayamaz, bir başka deyişle, onun varoluşu toplumla artık bağdaşmıyor.

Burjuva sınıfın varoluşunun ve egemenliğinin esas koşulu,[16] sermayenin oluşması ve çoğalmasıdır; sermayenin koşulu, ücretli emektir. Ücretli emek, bütünüyle, emekçiler arasındaki rekabete dayanır. Sanayinin, istemsiz[17] taşıyıcısı burjuvazi olan, ilerleyişi, emekçilerin rekabetten ileri gelen yalıtılmışlıklarının yerine, birlikteliklerinden ileri gelen devrimci birliğini kor. Demek ki, modern sanayinin gelişmesi, burjuvazinin ayaklarının altından, üzerinde ürünleri ürettiği ve mülk edindiği temeli çeker alır. Şu halde, burjuvazinin ürettiği, her şeyden önce, kendi mezar kazıcılarıdır. Kendisinin devrilmesi ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır.

16 Almanca baskılarda, burada "servetin bireyler elinde birikmesi", sözcükleri de yeralıyor. (Ed. n.)

17 Almanca baskılarda: "istemsiz ve dirençsiz". (Çev. n.)

II
PROLETERLER ve KOMÜNİSTLER

[...]

Komünistlerin acil hedefi, bütün öteki proleter partilerinkiyle aynıdır: proletaryanın sınıf olarak oluşumu, burjuva egemenliğinin yıkılması, siyasal iktidarın proletarya tarafından ele geçirilmesi.

Komünistlerin vardıkları teorik sonuçlar, hiçbir biçimde, şu ya da bu dünya reformcusu tarafından icat olunmuş ya da keşfedilmiş düşüncelere ya da ilkelere dayandırılmamıştır.

Bunlar, yalnızca var olan bir sınıf savaşımından, gözlerimizin önünde cereyan eden tarihsel bir hareketten doğan gerçek ilişkilerin genel ifadeleridir. Mevcut mülkiyet ilişkilerine son verilmesi, hiç de komünizmin ayırt edici bir özelliği değildir.

Geçmişteki bütün mülkiyet ilişkileri, tarihsel koşullardaki değişmeler sonucu, durmadan tarihsel değişmelere uğramışlardır.[18]

Örneğin Fransız Devrimi, burjuva mülkiyetin lehine, feodal mülkiyeti kaldırmıştır.

Komünizmin ayırt edici özelliği, genel olarak mülkiyetin kaldırılması değil, burjuva mülkiyetin kaldırılmasıdır. Ama modern burjuva özel mülkiyet, sınıf karşıtlıklarına, çoğunluğun azınlık tarafından sömürülmesine[19] ayanan üretme ve mülk edinme sisteminin sonal ve en tam ifadesidir.

Bu anlamda, komünistlerin teorisi tek bir tümcede özetlenebilir: özel mülkiyetin kaldırılması.

Biz komünistler, insanın kendi emeğinin meyvesi olan, kişisel olarak edinilmiş mülkiyeti kaldırmayı istemekle suçlandık; o mülkiyet ki, her türlü kişisel özgürlüğün, etkinliğin ve bağımsızlığın temeli olduğu iddia edilir.

---

18 Almanca baskılarda bu tümce şöyledir: "Bütün mülkiyet ilişkileri sürekli tarihsel ikamelere, sürekli tarihsel değişmelere uğramışlardı". (Ed. n.)

19 Almanca baskılarda: "birilerinin başkaları tarafından sömürülmesine". (Ed. n.)

Güçlükle elde edilmiş, bizzat edinilmiş, bizzat kazanılmış mülkiyet! Burjuva biçimden önceki bir mülkiyet biçimi olan küçük zanaatçı ve küçük köylü mülkiyetinden mi[20] söz ediyorsunuz? Bunu kaldırmaya gerek yok; sanayinin gelişmesi bunu zaten büyük ölçüde yok etmiştir ve hâlâ her geçen gün yok ediyor.

Yoksa modern burjuva özel mülkiyetten mi söz ediyorsunuz?

İyi ama, ücretli emek, proleterin emeği, onun için herhangi bir mülkiyet yaratır mı? Hiçbir biçimde. Bu, sermaye, yani ücretli emeği sömüren ve yeni sömürü için yeni bir ücretli emek arzı doğuran koşullar dışında çoğalamayan türden mülkiyet yaratır. Mülkiyet, mevcut biçimi içersinde, sermaye ile ücretli emek karşıtlığına dayanır. Bu karşıtlığın iki yanını inceleyelim.

Kapitalist olmak, üretimde yalnızca salt kişisel değil, toplumsal bir *konuma* da sahip olmaktır. Sermaye kolektif bir üründür ve ancak birçok üyenin birleşik etkinliğiyle, hatta son tahlilde, ancak toplumun tüm üyelerinin birleşik etkinliğiyle harekete geçirilebilir.

Demek ki, sermaye kişisel değil, toplumsal bir güçtür.

Öyleyse, sermayeyi ortak mülkiyete, toplumun tüm üyelerinin mülkiyetine dönüştürmekle, kişisel mülkiyet toplumsal mülkiyete dönüştürülmüş olmaz. Değişen, yalnızca mülkiyetin toplumsal karakteridir. Mülkiyet, sınıf karakterini yitirir.

Şimdi de ücretli emeğe gelelim:

Ücretli emeğin ortalama fiyatı, asgari ücrettir, yani emekçiyi bir emekçi olarak yaşatmak için zorunlu olan geçim araçları miktarıdır. Demek ki, ücretli emekçinin kendi emeği aracılığı ile mülk edindiği şey, kendi yaşamını kıt kanaat sürdürmeye ve yeniden-üretmeye ancak yeter. Biz emek ürünlerinin bu kişisel mülk edinilmesini, insan yaşamının devamı ve yeniden-üretimi için yapılan ve başkalarının emeğine komuta

20 Almanca baskılarda: "küçük zanaatçı ve küçük köylü mülkiyetinden mi" yerine "küçük-burjuva, küçük köylü mülkiyetinden mi". (Ed. n.)

etmeye elveren hiçbir artık bırakmayan bir mülk edinmeyi hiçbir biçimde kaldırmak niyetinde değiliz.[21] Bizim ortadan kaldırmak istediğimiz tek şey, içersinde emekçinin salt sermayeyi artırmak için yaşadığı ve yaşamasına ancak egemen sınıfın çıkarının gerektirdiği ölçüde izin verilen bu mülk edinmenin sefil karakteridir.

Burjuva toplumda, canlı emek, birikmiş emeği artırma aracından başka bir şey değildir. Komünist toplumda ise, birikmiş emek, emekçinin varoluşunu genişletme, zenginleştirme, geliştirme aracından başka bir şey değildir.

[...]

Ve bu durumun kaldırılmasına, burjuvazi, bireyselliğin ve özgürlüğün kaldırılması diyor! Ve haklı da. Söz konusu olan, kuşkusuz, burjuva bireyselliği, burjuva bağımsızlığı ve burjuva özgürlüğüdür.

Özgürlük ile kastedilen, mevcut burjuva üretim ilişkileri içersinde, serbest ticaret, serbest alım ve satımdır.

[...]

Özel mülkiyeti ortadan kaldırma niyetimiz karşısında dehşete kapılıyorsunuz, oysa özel mülkiyet sizin mevcut toplumunuzda nüfusun onda-dokuzu için zaten ortadan kalkmıştır; birkaç kişi için[22] var oluşu, tamamıyla, bu onda-dokuzun ellerinde var olmayışından ötürüdür. Demek ki, siz bizi, varlığının zorunlu koşulu toplumun büyük bir çoğunluğunun mülksüzlüğü olan bir mülkiyet biçimini ortadan kaldırmaya niyetlenmekle suçluyorsunuz.

Tek sözcükle, bizi, mülkiyetinizi ortadan kaldırmaya niyetlenmekle suçluyorsunuz. Kesinlikle öyle; bizim niyetimiz tam da budur.

Emeğin sermayeye, paraya ya da ranta, tekelleştirilebilecek toplumsal bir güce artık dönüştürülemeyeceği andan itibaren,

21 Almanca baskılarda bu tümce şöyledir: "Biz doğrudan yaşamın yeniden-üretimine dönük emek ürünlerinin bu kişisel mülk edinilmesini kesinlikle kaldırmak ardında değiliz, geriye başkalarının emeğine iktidar edebilecek hiçbir kazanç [Reinertrag] bırakmayan bir mülk edinme ardındayız." (Çev. n.)

22 "Birkaç kişi için" sözcükleri 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. (Ed. n.)

yani bireysel mülkiyetin artık burjuva mülkiyete, sermayeye[23] dönüştürülemeyeceği andan itibaren, o andan itibaren, bireyin yok olduğunu söylüyorsunuz.

Öyleyse, itiraf etmelisiniz ki, "birey" demekle, burjuvadan, orta-sınıf mülk sahibinden[24] başkasını kastetmiyorsunuz. Bu birey, gerçekten de, ortadan kaldırılmalı ve olanaksızlaştırılmalıdır.[25]

Komünizm kimseyi toplumsal ürünleri mülk edinme gücünden yoksun bırakmaz; yaptığı tek şey, onu, böyle bir mülk edinme aracılığıyla, başkalarının emeğini boyunduruk altına alma gücünden yoksun bırakmaktır.

Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla her türlü çalışmanın duracağı ve genel bir tembelliğin yayılacağı ileri sürülüyor.

Öyle olsaydı, burjuva toplumun aylaklık yüzünden çoktan yerlebir olması gerekirdi; çünkü bu toplumda çalışanlar hiçbir şey edinmiyorlar, bir şeyler edinenler ise çalışmıyorlar. Bu karşı koyma bütünüyle, sermaye olmayınca artık ücretli emeğin de olamayacağı totolojisinin bir başka ifadesinden ibarettir.

Maddi ürünlerin komünistçe üretilme ve mülk edinilme tarzına yöneltilen tüm itirazlar, aynı şekilde, zihinsel ürünlerin komünistçe üretilme ve mülk edinilme tarzına da yöneltilmiştir. Burjuva için sınıf mülkiyetinin ortadan kalkması, nasıl üretimin kendisinin ortadan kalkması demekse, sınıf kültürünün[26] ortadan kalkması da, kendisi için, tüm kültürün ortadan kalkmasıyla aynı şeydir.

Yitmesinin onu yasa büründürdüğü bu kültür, büyük çoğunluk için, bir makine gibi hareket etme eğitiminden başka bir şey değildir.

---

23 "Sermayeye" sözcüğü 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. (Ed. n.)

24 Almancada "burjuva mülk sahibinden" [bürgerlichen Eigentümer]. (Çev. n.)

25 "Ve olanaksızlaştırılmalıdır" sözcükleri 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. (Ed. n.)

26 Almanca baskılarda, burada ve daha ilerde: "kültür" yerine "eğitim" [Bildung]. (Ed. n.)

Kendi burjuva özgürlük, kültür, hukuk vb. kavramlarınızı, bizim burjuva mülkiyeti kaldırma niyetimize[27] ölçüt olarak uygulayarak, bizimle dalaşmayınız. Kendi düşünceleriniz, kendi burjuva üretim ve burjuva mülkiyetinizin koşullarının ürününden başka bir şey değildir, nasıl ki, hukukunuz, sınıfınızın herkes için bir yasa haline getirilmiş istencinden, esas karakteri ve doğrultusu sınıfınızın varlığının iktisadi koşulları tarafından belirlenen bir istencinden[28] başka bir şey değilse.

Sizi, mevcut üretim tarzından ve mülkiyet biçiminden –üretimin seyri içinde yükselen ve yok olan tarihsel ilişkilerden– çıkan toplumsal biçimleri, doğanın ve usun önsüz sonsuz yasalarına dönüştürmeye götüren çıkarcı yanlış kavrayışı, bu yanlış-kavrayışı sizden önceki bütün yönetici sınıflarla paylaşıyorsunuz.[29] Antik mülkiyette açıkça gördüğünüz şeyi, feodal mülkiyet için kabul ettiğiniz şeyi, kendi burjuva mülkiyet biçiminiz için elbette kabul edemezsiniz.

Ailenin kaldırılması! En radikal kişiler bile, komünistlerin bu utanç verici niyeti karşısında parlayıveriyorlar.

Bugünün ailesi, burjuva aile, hangi temele dayanıyor? Sermayeye, özel kazanca. Bu aile, tam gelişmiş biçimiyle, yalnızca burjuvazi arasında vardır. Ama bu durum, tamamlayıcısını, proleterler arasında ailenin fiilen var olmamasında ve açık fuhuşta bulmaktadır.

Tamamlayıcısı yok olunca, burjuva aile de doğal olarak yok olacaktır ve sermayenin yok olmasıyla her ikisi de yok olacaktır.

Bizi, çocukların ana-babaları tarafından sömürülmesine son vermeyi istemekle mi suçluyorsunuz? Bu suçu kabulleniyoruz.

Ama, aile eğitimi yerine toplumsal eğitimi koymakla, ilişkilerin en kutsalını yok ettiğimizi söylüyorsunuz.

---

27 Almanca baskılarda: "kaldırma niyetimizi" yerine "kaldırmamızı". (Ed. n.)

28 Almanca baskılarda bu tümcecik şöyledir: "içeriği sınıfınızın maddi yaşam koşulları tarafından belirlenen bir istencinden..." (Ed. n.)

29 Almanca baskılarda bu tümcecik şöyledir: "... bu çıkarcı kavrayışı [Vorstellung], yok olmuş bütün egemen sınıflarla paylaşıyorsunuz." (Ed. n.)

Ya sizin eğitiminiz! O da toplumsal değil mi? O da, içersinde eğitim yaptırdığınız toplumsal koşullarla, toplumun dolaysız ya da dolaylı müdahalesiyle, okullar aracılığıyla vb. belirlenmiyor mu? Eğitime toplumun müdahalesini komünistler icat etmedi; yaptıkları şey, bu müdahalenin karakterini değiştirmeye ve eğitimi egemen sınıfın etkisinden kurtarmaya çalışmaktan ibarettir.

Aile ve eğitim üzerine, ana-baba ile çocuk arasındaki kutsal ilişki üzerine burjuva safsatalar, proleterler arasındaki tüm aile bağları modern sanayinin etkisiyle parçalandıkça ve bunların çocukları basit ticaret nesneleri ve iş aletleri haline geldikçe daha da iğrençleşiyor.

Ama siz komünistler, kadınların ortaklaşalığını getirmek istiyorsunuz, diye bağırıyor tüm burjuvazi bir ağızdan.

Burjuva, karısını, salt bir üretim aleti olarak görüyor. Üretim aletlerinin ortaklaşa kullanılacağını duyuyor ve doğal olarak, ortaklaşa olma yazgısından kadınların da aynı biçimde paylarına düşeni alacaklarından başka bir sonuca varamıyor.

Söz konusu olanın, tam da, kadınların salt üretim aletleri olma durumuna son vermek olduğunu aklına bile getirmiyor.

Kaldı ki, burjuvalarımızın sözümona komünistler tarafından açıkça ve resmen yerleştirilecek olan kadınların ortaklaşalığı karşısında gösterdikleri erdemli öfkeden daha gülünç hiçbir şey olamaz. Komünistlerin kadınların ortaklaşalığını getirmelerine gerek yoktur; bu, çok eski zamanlardan beri zaten var.

Burjuvalarımız, kendi proleterlerinin karılarını ve kızlarını ellerinin altında bulundurmakla yetinmiyorlar ve resmî fuhuşu bir yana bırakırsak, birbirlerinin karılarını baştan çıkarmaktan büyük zevk duyuyorlar.

Burjuva evlilik, gerçeklikte, evli kadınların ortaklaşalığıdır ve dolayısıyla komünistler, olsa olsa, kadınların ikiyüzlüce gizlenmiş ortaklaşalığı yerine açıkça yasallaştırılmış olanını getirmeyi istemekle suçlanabilirler. Zaten, apaçıktır ki, bugünkü üretim ilişkilerinin kalkmasıyla birlikte, bu ilişkilerden kaynaklanan

kadınların ortaklaşalığı da, yani resmî ve özel fuhuş da kalkacaktır.

Komünistler, ayrıca, vatan ve milliyeti kaldırmayı istemekle de suçlanıyorlar.

İşçilerin vatanı yoktur. Onlardan sahip olmadıkları bir şeyi alamayız. Proletarya, her şeyden önce, siyasal gücü ele-geçirmek, ulusun önder sınıfı[30] durumuna gelmek, kendisini ulus olarak oluşturmak zorunda olduğuna göre, kendisi, bu ölçüde, ulusaldır, ama sözcüğün burjuva anlamında değil.

Halklar arasındaki ulusal farklılıklar ve karşıtlıklar, burjuvazinin gelişmesi ile ticaret özgürlüğü ile dünya pazarı ile üretim tarzındaki ve buna tekabül eden yaşam koşullarındaki eşbiçimlilik ile her geçen gün biraz daha yok oluyor.

Proletaryanın egemenliği, bunların yok oluşunu daha da hızlandıracaktır. Birleşik eylem, en azından uygar ülkelerdeki, proletaryanın kurtuluşunun ilk koşullarından biridir.

Bir bireyin bir başkası tarafından sömürülmesine son verildiği ölçüde, bir ulusun bir başkası tarafından sömürülmesine de son verilmiş olacaktır.[31] Ulus içindeki sınıflararası karşıtlığın kalkması ölçüsünde bir ulusun bir başkasına düşmanlığı da son bulacaktır.

Komünizme karşı dinsel, felsefi ve genel olarak ideolojik açıdan yöneltilen suçlamalar, ciddiye alınıp incelenmeye değmez.

İnsanın düşüncelerinin, görüşlerinin ve kavramlarının, tek sözcükle, insanın bilincinin, maddi[32] varoluş koşullarındaki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal yaşamındaki her değişmeyle birlikte değiştiğini kavramak için derin bir sezgiye gerek var mıdır?

---

30 1848 tarihli Almanca baskılarda: "ulusun önder sınıfı" yerine "ulusal sınıf". (Ed. n.)

31 Almanca baskılarda, paragraf burada bitiyor. (Çev. n.)

32 "Maddi" sözcüğü 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. Almanca baskılarda, izleyen tümcecik şöyledir: "yaşam ilişkilerindeki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal varoluşundaki..." (Ed. n.)

Düşünce tarihi, zihinsel üretimin, maddi üretimin değişmesiyle birlikte değiştiğinden başka neyi tanıtlar ki? Her dönemin egemen düşünceleri hep o dönemin egemen sınıfının düşünceleri olmuştur.

Bir toplumu tümüyle devrimcileştiren düşüncelerden söz edildiğinde, eski toplum içersinde yeni toplum öğelerinin yaratılmış olduğundan ve eski düşüncelerdeki çözülmenin eski varoluş koşullarındaki çözülmeyle atbaşı gittiğinden başka bir şey ifade edilmiş olmaz.

Antik dünya can çekişirken, antik dinler de, Hıristiyanlık karşısında boyun eğdiler. Hıristiyan düşünceler 18. yüzyılda usçu düşünceler[33] karşısında yenik düştüklerinde, feodal toplum da o günlerin devrimci burjuvazisiyle ölüm-kalım savaşına tutuşmuştu. Din ve vicdan özgürlüğü düşünceleri, serbest rekabetin bilgi alanındaki egemenliğinin ifadesinden başka bir şey değildir.

"Kuşkusuz ki," denecek, "dinsel, ahlaksal, felsefi ve hukuksal[34] düşünceler tarihsel gelişimin akışı içersinde değişmişlerdir. Ama din, ahlak, felsefe, siyaset ve hukuk, bu değişmeler içersinde hep ayakta kalmışlardır.

"Ayrıca, bir de, bütün toplum durumlarında ortak olan özgürlük, adalet vb. gibi önsüz-sonsuz doğruluklar vardır. Ama komünizm, önsüz-sonsuz doğrulukları kaldırıyor, bunları yeni bir temel üzerine oturtacağı yerde, her türlü dini ve her türlü ahlakı kaldırıyor; dolayısıyla da, tüm geçmiş tarihsel gelişmeye ters düşüyor."

Bu suçlama kendisini neye indirgiyor? Günümüze kadarki tüm toplum tarihi, farklı dönemlerde farklı biçimler almış karşıtlıklar, sınıf karşıtlıkları temelinde devinir.

Ama hangi biçimi almış olurlarsa olsunlar, bütün geçmiş çağlarda ortak olan bir olgu vardır ki, o da, toplumun bir bölümünün ötekisi tarafından sömürülmesidir. Öyleyse, göster-

33 Almanca baskılarda: "usçu düşünceler" yerine, "aydınlanma düşünceleri". (Ed. n.)
34 Almanca baskılarda: "felsefi ve hukuksal" yerine "felsefi, siyasal, hukuksal". (Ed. n.)

diği bütün çeşitliliğe ve farklılığa karşın, geçmiş çağların toplumsal bilincinin, ancak sınıf karşıtlıklarının tümden ortadan kalkmasıyla tamamıyla çözülecek olan belli ortak biçimler ya da genel düşünceler[35] içersinde hareket etmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Komünist devrim, geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en radikal kopuştur; gelişmesinin akışı içinde, geleneksel düşüncelerden en radikal biçimde kopmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Ama artık burjuvazi tarafından komünizme karşı yöneltilen suçlamaları bırakalım.

Yukarıda gördük ki, işçi sınıfı devriminde ilk adım, proletaryayı egemen sınıf durumuna getirmek, demokrasi savaşını kazanmaktır.

Proletarya, siyasal egemenliğini, tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece koparıp almak için, bütün üretim aletlerini devletin, yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek için ve üretici güçler yığınını olabildiğince hızla artırmak için kullanacaktır.

Başlangıçta bu, doğal olarak, mülkiyet hakkına ve burjuva üretim ilişkilerine despotik müdahaleler olmadan; dolayısıyla iktisadi bakımdan yetersiz ve savunulamaz gibi görünen, ama hareketin akışı içersinde kendisini aşan, eski toplum düzenine daha başka müdahaleleri zorunlu kılan[36] ve üretim tarzını tamamıyla altüst etmenin bir aracı olması bakımından kaçınılmaz olan önlemler olmadan gerçekleştirilemez.

Bu önlemler kuşkusuz farklı ülkelerde farklı olacaktır.

Bununla birlikte, şu aşağıdakiler, en ileri ülkelerde oldukça genel bir uygulanabilirliğe sahip olacaklardır:[48]

1. Toprak mülkiyetinin kaldırılması[37] ve bütün toprak rantlarının kamu yararına kullanılması.[49]

35 Almanca baskılarda: "ya da genel düşünceler" yerine, "bilinç biçimleri". (Ed. n.)
36 "Eski toplum düzenine daha başka müdahaleleri zorunlu kılan" sözcükleri 1888 İngilizce baskıya eklenmiştir. (Ed. n.)
37 Almanca baskılarda burada: "zoralımı". (Ed. n.)

2. Ağır bir artanoranlı ya da kademeli gelir vergisi[38][50]
3. Bütün miras haklarının kaldırılması.[51]
4. Bütün mültecilerin ve asilerin mülklerine elkonulması.[52]
5. Sermayesi devletin olan ve tam bir tekele sahip bulunan bir ulusal banka aracılığı ile kredinin devlet elinde mer kezileştirilmesi.[53]
6. İletişim ve ulaşım araçlarının[39] devlet elinde merkezileştirilmesi.
7. Devlet tarafından sahip olunan[40] fabrikaların ve üretim araçlarının artırılması; boş toprakların ekime açılması ve genel olarak toprağın, ortak bir plan uyarınca iyileştirilmesi.
8. Herkes için eşit çalışma yükümlülüğü. Sanayi orduları kurulması, özellikle tarım için.
9. Tarımın imalat sanayileri ile birleştirilmesi; kent ile kır arasındaki ayrımın, nüfusun ülke yüzeyine daha eşit bir biçimde dağılmasıyla yavaş yavaş kaldırılması.[41]
10. Bütün çocuklar için devlet okullarında parasız eğitim. Bugünkü biçimi içersinde çocukların fabrikalarda çalıştırılmalarına son verilmesi. Eğitimin sınai[42] üretimle birleştirilmesi vb., vb.[54]

Gelişimin akışı içersinde sınıf ayrımları kalktığında ve üretim tüm ulusun geniş bir birliğinin ellerinde[43] yoğunlaştığında, kamu gücü siyasal niteliğini yitirecektir. Gerçek anlamında siyasal iktidar, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek amacıyla örgütlenmiş

38 Almanca baskılarda yalnızca: "Ağır bir artanoranlı vergi". (Ed. n.)
39 Almanca baskılarda: "iletişim ve ulaşım araçlarının" yerine "tüm ulaşımın". (Ed. n.)
40 Almanca baskılarda: "Devlet tarafından sahip olunan" sözcükleri yerine "Ulusal". (Çev. n.)
41 1848 tarihli baskılarda 9. madde şöyleydi: "Tarımın sanayi ile birleştirilmesi, kent ile kır arasındaki çelişkilerin giderek tasfiye edilmesi." Daha sonraki Almanca baskılarda "çelişkiler" sözcüğünün yerine "ayrımlar" sözcüğü konmuştur. (Ed. n.)
42 Almanca baskılarda: "sınai" yerine "maddi". (Çev. n.)
43 Almanca baskılarda: "tüm ulusun geniş bir birliğinin" yerine "birleşmiş bireylerin". (Ed. n.)

iktidarıdır. Eğer proletarya, burjuvaziyle savaşımında, koşulların zorlamasıyla, kendisini bir sınıf olarak örgütlemek zorunda kalacak, bir devrim yoluyla kendisini egemen sınıf durumuna getirecek ve egemen sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zor kullanarak ortadan kaldıracak olursa, o zaman, bu ilişkilerle birlikte, sınıf karşıtlıklarının ve genel olarak sınıfların varoluş koşullarını da ortadan kaldırmış ve böylelikle bir sınıf olarak kendi egemenliğini ortadan kaldırmış olacaktır.

Sınıflarıyla ve sınıf karşıtlıklarıyla birlikte eski burjuva toplumun yerini, her birinin özgür gelişiminin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.

IV
KOMÜNİSTLERİN ÇEŞİTLİ MUHALEFET PARTİLERİ KARŞISINDAKİ KONUMLARI

[...]

Kısacası, komünistler, her yerde, mevcut toplumsal ve siyasal düzene karşı olan her devrimci hareketi desteklerler.

Bütün bu hareketlerde, o andaki gelişme derecesi ne olursa olsun, mülkiyet sorununu o hareketin esas sorunu olarak ön plana çıkarırlar.

Son olarak, her yerde, bütün ülkelerin demokratik partileri arasında birlik ve anlaşma sağlanması için çalışırlar.

Komünistler kendi görüşlerini ve amaçlarını gizlemeye tenezzül etmezler. Hedeflerine ancak tüm mevcut toplumsal düzenin zorla yıkılmasıyla ulaşılabileceğini açıkça ilan ederler. Varsın egemen sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresinler. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yok. Kazanacakları bir dünya var.

BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ,[44] BİRLEŞİN!

44 Almanca ve Fransızca baskılarda: "proleterleri" (Ed. n.)

KAPİTAL*

Karl Marx

Çev. Alaattin Bilgi

BİRİNCİ KİTAP
SERMAYENİN ÜRETİM SÜRECİ

BİRİNCİ KISIM
META ve PARA

BİRİNCİ BÖLÜM
META

BİRİNCİ KESİM. – METANIN İKİ ÖĞESİ: KULLANIM-DEĞERİ ve DEĞER (DEĞERİN ÖZÜ VE DEĞERİN BÜYÜKLÜĞÜ)

Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, "muazzam bir meta birikimi"[1] olarak kendini gösterir, bunun birimi tek bir metadır. Araştırmalarımızın, bu nedenle, metanın tahlili ile başlaması gerekir.

Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir. Bu gereksinmelerin niteliği, örneğin ister mi-

* Kapital, Karl Marx, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, İstanbul, 2004.

1 Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1859, s. 3. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 41.]

deden, ister hayalden çıkmış olsun, bir şey değiştirmez.[2] Burada nesnenin, bu gereksinmeleri, geçim aracı olarak doğrudan mı, yoksa üretim aracı olarak dolaylı yoldan mı, nasıl giderdiği de bizi ilgilendirmemektedir.

Demir, kağıt vb. gibi her yararlı şeye, iki görüş açısından, nitelik ve nicelik açısından bakılabilir. Her yararlı şey, birçok özelliklerin bir bütünüdür ve bunun için çeşitli yönlerden yararlı olabilir. [...]

Bir şeyin yararlılığı, onu, bir kullanım-değeri haline getirir.[3] Ama bu yararlılık, belirsiz bir şey değildir. Metanın fiziksel özellikleriyle sınırlı olduğu için, o, metadan ayrı bir varlığa sahip değildir. Demir olsun, buğday olsun ya da elmas olsun, bir meta, bu nedenle, maddi bir şey olduğu için, bir kullanım-değeridir, yararlı bir şeydir. [...]

Kullanım-değerleri, ancak kullanım ya da tüketim ile bir gerçek haline gelir: bunlar, ayrıca, toplumsal biçimi ne olursa olsun, her türlü servetin özünü oluştururlar. İncelemek üzere olduğumuz toplum biçiminde, bunlar, ayrıca, değişim-değerinin maddi taşıyıcılarıdır.

Değişim-değeri, ilk bakışta, bir nicel ilişki olarak birbirleriyle değişilen değişik türden kullanım-değerlerindeki oran olarak[4] zamana ve yere göre durmadan değişen bir ilişki olarak görü-

2 "İstek, gereksinme demektir; o, ruhun iştahıdır ve tıpkı vücudun açlığı gibi doğaldır. ... Şeylerin çok büyük bir kısmı, ruhun gereksinmelerini karşıladığı için değerlidir." Nicholas Barbon, A Discourse Concerning Coining the New Money Lighter. In Answer to Mr. Locke's Considerations, etc., London, 1696, s. 2, 3.

3 "Herhangi bir şeyin doğal değeri, zorunlu gereksinmeleri karşılamaya uygunluğundan ya da insan yaşamına kolaylık ve rahatlık sağlayıcı olmasından ibarettir." (John Locke, "Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest." 1691, *Works*, Edit. Lond., 1777, v. 2, s. 23.) 17. yüzyıl İngiliz yazarlarında sık sık, "*worth*" sözcüğünün kullanım-değeri, "*value*" sözcüğünün değişim-değeri anlamında kullanıldığını görürüz. Bu, gerçekten var olan bir şey için Cermen kökenli, onun zihinde yansıyanı için Latin asıllı bir sözcük kullanmaktan hoşlanan bir dil anlayışına tamamıyla uyan bir durumdur.

4 "Değer, bir şey ile diğer bir şey, bir ürün miktarı ile diğer bir ürün miktarı arasındaki değişim oranından ibarettir." (Le Trosne, "De l'Intérêt Social", Physiocrates['ta] Ed. Daire, Paris, 1846, s. 889)

nür. Böyle olunca değişim-değeri, raslantıya bağlı, tamamen göreli ve bunun sonucu metanın özünde bulunan bir değer olarak görünür; metadan ayrılamayan ve onun özünde bulunan bir değişim-değeri ise, terimlerde bir çelişki gibi gelir.[5] Konuyu biraz daha yakından ele alalım.

Belli bir meta, örneğin bir *quarter* buğday, *x* kadar ayakkabı boyasıyla, *y* kadar ipekle ya da *z* kadar altınla vb. kısacası, çok farklı oranlardaki başka metalarla değişiliyor. Bu durumda, buğdayın, bir değil birçok değişim oranı var demektir. Ama, *x* kadar ayakkabı boyası, *y* kadar ipek ya da z kadar altın vb. hep bir *quarter* buğdayın değişim-değerini temsil ettiklerinden, *x* kadar ayakkabı boyasının, *y* kadar ipeğin, *z* kadar altının vb. değişim-değeri olarak, ya birbirlerinin yerlerini alabilmeleri ya da birbirlerine eşit olmaları gerekir. Bunun için, birincisi: belli bir metanın geçerli değişim-değerleri eşit bir şeyi ifade eder; ikincisi: değişim-değeri, genellikle yalnızca bir anlatım biçimi, metada bulunan, ama ondan ayırt edilebilinen görüngüsel (*phenomenal*) bir biçimdir.

Örneğin, buğday ve demir gibi iki meta alalım. Bunların arasındaki değişim oranı ne olursa olsun, bu daima belli bir miktar buğdayı, bir miktar demire eşit kılan bir denklemle gösterilebilir: Diyelim, 1 *quarter* buğday = *x* ton demir olsun. Bu denklem bize ne anlatır? Bu denklem, bize, iki farklı şeyde, bir *quarter* buğday ile *x* ton demirde, her ikisinde de eşit miktarlarda ortak bir şeyin var olduğunu anlatır. Öyleyse bu iki şeyin, ne biri ne de ötekisi olan üçüncü bir şeye eşit olması gerekir. Bunun için de, bunların her birinin, değişim-değeri olarak, bu üçüncü şeye indirgenebilir olması gerekir.

[...]

Demek ki, metaların kullanım-değerini bir yana bırakırsak, geriye ortak tek bir özellikleri, emek ürünleri olmaları özelliği

5 "Hiçbir şey yaratılışında değere sahip değildir." (N. Barbon, l. c., s. 6.) ya da Butler'ın söylediği gibi:
"Bir şeyin değeri
Getireceği şey kadardır."

kalır. Ancak, emek ürününün kendisi bile elimizde bir değişikliğe uğramıştır. Emek ürününü, kullanım-değerinden soyutlarsak, aynı zamanda, onu kullanım-değeri yapan maddi öğelerden ve biçimlerden de soyutlamış oluruz; artık o masa, ev, iplik ya da herhangi yararlı bir şey değildir. Maddi bir şey olarak varlığı, yok olmuştur. Ve artık kendisine, bir doğramacının, duvarcının, eğiricinin ya da başka türden belirli bir üretici emeğin ürünü olarak bakılamaz. Ürünlerin yararlı nitelikleri ile birlikte, hem bunlarda şekillenmiş çeşit çeşit emeğin yararlı niteliğini, hem de bu emeğin somut biçimlerini yok etmiş oluruz; hepsinde ortak olandan başka bir şey kalmamıştır; hepsi de tek ve aynı tür emeğe, soyut insan emeğine indirgenmiştir.

Şimdi de bu ürünlerin her birinden arta kalan şeyi alalım; bu, her birinde, aynı düşsel bir gerçekten, türdeş insan emeğinin salt billurlaşmasından, harcanış biçimi ne olursa olsun, harcanmış emek-gücünden ibarettir. Bütün bu şeyler, şimdi bize şunu anlatıyorlar: Bunların üretimleri sırasında, insan emek-gücü harcanmıştır ve bunlarda insan emeği cisimleşmiştir. Hepsinde ortak olan bu toplumsal özün kristalleri olarak bakıldığında, bunlar değerdir, meta değeridir [*Warenwerte*].

[...]

Bir kullanım-değeri ya da yararlı bir madde, bu nedenle, ancak içersinde soyut insan emeğinin somutlaştığı ya da maddeleştiği için bir değere sahiptir. Peki öyleyse bu değerin büyüklüğü nasıl ölçülecek? Besbelli ki, malın içerdiği, değer yaratıcı özün, yani emeğin niceliğiyle ölçülür. Emeğin niceliği, onun süresiyle ölçülür ve emek-zamanının ölçütü de hafta, gün ve saat olarak ifade edilir.

Bazıları, bir metanın değeri, onun için harcanan emeğin niceliğiyle belirlendiğine göre, işçi ne kadar tembel ya da beceriksiz olursa metanın üretimi için o kadar fazla zaman gerekeceğinden, onun metasının o kadar değerli olacağını sanabilirler. Oysa, değerin özünü oluşturan emek, türdeş insan emeğidir, bir biçimli (*uniform*) emek-gücü harcamasıdır. Bir toplumun ürettiği

tüm metaların toplam değerinde somutlaşan toplam emek-gücü birçok tek tek birimlerden oluşmakla birlikte, burada, türdeş insan emek-gücü kitlesi olarak kabul edilir. Bu birimlerin her biri, toplumsal ortalama emek-gücü niteliğini taşıdıkları ve bu nitelikleri ile etkili oldukları sürece, birbirlerinin aynıdır; yani bir metanın üretimi için ortalama olarak gerekli ya da toplumsal olarak gerekli zamandan daha fazlasına gereksinme göstermedikleri sürece, biri diğerinin aynıdır. Toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, bir malı, normal üretim koşulları altında, o sıradaki ortalama hüner derecesi ve yoğunluğu ile elde edebilmek için gerekli zamandır. İngiltere'de buharla işleyen dokuma tezgahlarının kullanılmaya başlanmasından sonra, belirli bir miktar ipliği kumaş haline getirmek için gerekli emek-zamanı belki de yarıya inmişti. Oysa el tezgahında çalışan dokumacılar, aynı işi yapmak için öncekiyle aynı emek-zamanına gereksinim duymuşlardır; ama bu değişiklikten sonra, emeklerinin bir saatlik ürünü yalnızca yarım saatlik toplumsal emeği temsil etmiş ve bunun sonucu olarak da eski değerinin yarısına düşmüştür.

Öyleyse görüyoruz ki, herhangi bir malın değerinin büyüklüğünü, toplumsal olarak gerekli-emek miktarı ya da onun elde edilmesi için toplumsal bakımdan gerekli emek-zamanı belirler.[6] Buna bağlı olarak tek tek her meta kendi türünün ortalama örneği olarak kabul edilmelidir.[7] Bunun için, eşit nicelikte emek içeren ya da aynı sürede üretilebilen metaların değerleri, aynıdır. Bir metanın değeri ile başka bir metanın değeri arasındaki ilişki,

6 "*The value of them* (the necessaries of life) *when they are exchanged the one for another*, is regulated by the quantity of labour necessarily required, and commonly taken in producing them." "Yaşamak için gerekli şeylerin değeri, birbirleriyle değişildikleri zaman, bunların üretimleri için zorunlu ve normal sayılan emeğin niceliğine bağlıdır." (*Some Thoughts on the Interest of Money in General, and Particularly in the Public* Funds etc., London, s. 36, 37.) Geçen yüzyılda yazılan ve yazarı belli olmayan bu dikkat çekici yapıtın baskı tarihi de bulunmuyor. Bununla birlikte, içeriğine bakılırsa, George II zamanında, aşağı yukarı 1739 ya da 1740 yıllarında yayınlandığı anlaşılıyor.

7 "Aynı türden bütün ürünler, gerçekte, fiyatın genel olarak belirlenmesine ve özel koşullara bakılmaksızın belirlenen tek bir kitle oluştururlar." (Le Trosne, l. c., s. 893)

birincisinin üretimi için gerekli emek-zamanı ile ikincisinin üretimi için gerekli emek-zamanı arasındaki ilişki gibidir. "Değer olarak, bütün metalar, donmuş emek-zamanının belirli kitlelerinden başka bir şey değildir."[8]

Bu nedenle, bir metanın üretimi için gerekli olan emek-zamanı sabit tutulursa, o metanın değeri de sabit kalır. Ama, emek-zamanı, emeğin üretkenliğinde olan her değişmeyle birlikte değişir. Bu üretkenlik çeşitli koşullar tarafından belirlenir; öteki şeyler yanında, işçilerin ortalama beceri düzeyi, bilimin durumu ve onun pratikte uygulanma derecesi, üretimin toplumsal örgütlenmesi, üretim araçlarının boyutları ve etkililiği ve fiziksel koşullar sayılabilir. Örneğin uygun mevsimlerde aynı emek miktarı 8 kile buğdayda maddeleştiği halde, uygun gitmeyen mevsimlerde yalnızca dört kilede maddeleşir. Aynı emek, zengin madenden, zengin olmayan madene göre, daha çok maden cevheri çıkartır. Elmas yeryüzünde az rastlanan bir şeydir, bu yüzden bulunup çıkartılması ortalama olarak çok emek-zamanına malolur. [...] Eğer biz, az emek harcayarak, kömürü elmasa dönüştürmeyi başarabilseydik, elmasın değeri, tuğlanın değerinin altına düşebilirdi. Genel olarak, emeğin üretkenliği ne kadar büyük olursa, bir malın üretimi için gerekli emek-zamanı o kadar kısa, o malda billurlaşan emek miktarı o kadar az ve değeri de o kadar küçük olur; tersine, emeğin üretkenliği ne kadar azsa, bir malın üretimi için gerekli olan emek-zamanı o kadar çok, malın değeri o kadar büyük olur. Bu nedenle, bir metanın değeri, o metada maddeleşmiş emeğin miktarı ile doğru orantılı, üretkenliği ile ters orantılı olarak değişir.

Bir şey, değere sahip olmadan da bir kullanım-değerine sahip olabilir. Bu, o şeyin insana yararlılığı emeğe bağlı olmadığı zaman söz konusudur. Hava, işlenmemiş toprak, doğal çayırlar ve otlaklar vb. böyledir. Bir şey, meta olmadan da, yararlı ve insan emeği ürünü olabilir. Gereksinmelerini kendi emeğinin ürünü ile doğrudan doğruya karşılayan kimse, gerçekte,

8 K. Marx, l. c., s. 6. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 44.]

kullanım-değeri yaratır, ama meta yaratmamıştır. Meta üretmek için, o kimsenin yalnızca kullanım-değerleri değil, başkaları için kullanım-değerleri, toplumsal kullanım-değerleri üretmesi gerekir. (Ve salt başkası için üretmesi de yetmez. Ortaçağ köylüsü, feodal bey için ürün-rant-tahıl, papaz için öşür-tahıl üretirdi. Ama, ne bu ürün-rant-tahıl, ne de öşür-tahıl, bir başkası için üretilmiş olmaları gerçeğine karşın, meta haline gelmişlerdi. Bir ürünün meta olabilmesi için, kullanım-değeri olacağı başka bir kimseye, değişim yoluyla devredilmesi gerekir.)[9] Ensonu, hiçbir nesne, yararlı bir şey değilse, değere sahip olamaz. Eğer o şey yararsız ise, onda bulunan emek de yararsızdır; bu emek, emek sayılmaz ve bu yüzden değer yaratmaz.

İKİNCİ KESİM – METADA SOMUTLAŞAN EMEĞİN İKİ YÖNLÜ NİTELİĞİ

İlk bakışta, bir meta, kendini, bize, iki şeyin karmaşığı olarak göstermişti: kullanım-değeri ve değişim-değeri. Daha sonra, emeğin de iki yönlü niteliği olduğunu gördük; çünkü, değerde ifadesini bulduğuna göre, emek de kullanım-değerlerinin bir yaratıcısı olarak taşıdığı aynı niteliklere sahip değildir. Metalarda bulunan emeğin bu ikili niteliğine ilk önce işaret eden ve eleştirici bir yaklaşımla inceleyen ben oldum.[10] Bu nokta, ekonomi politiğin berrak bir şekilde anlaşılmasında eksen olduğu için, daha fazla ayrıntılara inmek zorundayız.

Bir ceket ile 10 yarda keten bezi gibi iki meta alalım; bunlardan birincisinin değeri, ikincisinin değerinin iki katı olsun; yani 10 yarda keten bezi = W ise, ceket = 2W'dir.

[...]

9 [4. *Almanca baskıya not*: Bu parantez içindeki metni eklememin nedeni, çoğu zaman üretici tarafından tüketilmeyen her ürünü, Marx'ın meta saydığı gibi bir yanlış anlayışa düşülmesidir. -F. E.]

10 *Zur Kritik...*, s. 12, 13 ve *passim*. [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s. 41 vd.]

Ceket ile keten bezi, nitelik bakımından farklı iki kullanım-değeri olduğu gibi, bunları üreten emeğin iki biçimi de, terzilik ve dokumacılık, farklıdır. Bu iki nesne nitelik bakımından farklı olmasalardı, farklı türden emeklerin ürünü olmasalardı, birbirleriyle metaların ilişkisi içinde karşı karşıya gelmezlerdi. Ceket ceket ile değişilmez; bir kullanım-değeri, aynı cinsten başka bir kullanım-değeri ile değişilmez.

Tüm farklı kullanım-değerlerinin her çeşidine, eşit farklılıkta yararlı emek tekabül eder ve bunlar, toplumsal işbölümünde ait oldukları sıraya, cinse ve türe göre sınıflandırılırlar. Emeğin bu işbölümü, metaların üretimi için zorunlu bir koşuldur, ama tersi doğru değildir, yani metaların üretimi, işbölümü için zorunlu koşul değildir. İlkel Hint topluluklarında, meta üretimi olmaksızın toplumsal işbölümü vardır. Ya da daha yakınımızdan bir örnek vermek gerekirse, her fabrikada emek (iş), bir sisteme göre bölünmüştür, ama bu bölünme, işçilerin, kendi yaptıkları ürünlerin birbirleri arasında karşılıklı değişimi işlemine yol açmamıştır. Böyle ürünler, ancak, her biri birbirinden bağımsız olarak oluşan ve bireylerin kişisel emeğine dayanan farklı türdeki emeklerin bir sonucu olarak metalar haline gelebilirler.

Öyleyse özetlersek: Her metanın kullanım-değerinde bulunan yararlı emek, yani belirli bir türde ve belli bir amaca yönelmiş üretken etkinlik vardır. İçlerinde somutlaşan yararlı emek, her birinde nitel olarak farklı olmadığı sürece, kullanım-değerleri, birbirlerinin karşısında meta olarak duramazlar. Ürünleri genel olarak meta biçimini alan bir toplulukta, yani bir meta üreticileri topluluğunda, her biri kendi hesabına çalışan tek tek üreticilerin bağımsız olarak yürüttükleri yararlı emekler arasındaki bu nitelik farkı, karmaşık bir sistem, bir toplumsal işbölümü oluşturacak biçimde gelişir.

[...]

Kullanım-değerleri, ceket, keten bezi vb. yani metaların madde olarak varlıkları, iki öğenin birleşmesinden oluşur: madde ve emek. Bunlar üzerinde harcanan yararlı emeği kaldırırsak,

geriye, insanın yardımı olmaksızın doğa tarafından konmuş olan maddi tortu kalır. İnsan, ancak tıpkı doğanın yaptığı gibi iş görür, y maddenin biçimini değiştirir.[11] Ne var ki, bu biçim değiştirme işinde doğal güçler kendisine durmadan yardım eder. Öyleyse görüyoruz ki, emek, maddi servetin, ürettiği kullanım-değerlerinin kaynağı değildir. William Petty'nin dediği gibi, maddi servetin babası emek, anası da topraktır.

[...]

Kullanım-değeri olarak ele alınan metalardan, şimdi de metaların değerine geçelim. [...]

Üretici etkinlik, aldığı özel biçimi, yani emeğin yararlı niteliğini bir yana korsak, insan emek-gücünün harcanmasından başka bir şey değildir. Terzilik ve dokumacılık, nitelik bakımından farklı üretici etkinlikler olmakla birlikte, her ikisi de, insan beyninin, sinirlerinin ve kaslarının üretici harcamasıdır ve bu anlamda, bunlar, insan emeği olarak aynıdır. Bunlar, insan emek-gücünün farklı iki harcanma biçiminden başka bir şey değildir. Kuşkusuz, bütün değişiklikler içinde aynı kalan bu emek-gücünün, biçimlerin çeşitliliği içinde harcanmadan önce, belli bir gelişme düzeyine ulaşması gerekir. Ama bir metanın değeri, soyut insan emeğini, genel olarak insan emeğinin harcanmasını temsil eder. [...] Vasıflı emek, yalnızca yoğunlaştırılmış yalın emek ya da daha doğrusu, çoğaltılmış yalın emek demektir; belli miktarda vasıflı emek, daha çok miktarda yalın emeğe eşit olarak kabul edilir. Deneyim bu indirgemenin sürekli olarak yapıldığını göstermektedir. Bir meta, en vasıflı bir emeğin ürünü olabilir,

11 İster insan elinin ister genel fizik yasalarının eseri olsunlar, evrendeki bütün olgular, aslında yeniden yaratılmış şeyler değil, yalnızca maddenin biçim değiştirmesidir. İnsan aklının yeniden-üretim üzerinde düşünürken ve tahlilde bulunurken daima karşılaştığı iki öğe, birleştirme ve ayırmadır; aslında bu, toprağın, havanın ve suyun buğday tanesine dönüşmesi, insan eliyle bir böceğe ipek yaptırılması ya da devamlı çalışan bir saat yapmak üzere birkaç maden parçaya biçim verilmesi gibi değer" (Verri, burada, fizyokratlara karşı giriştiği polemikte ne tür değerden söz ettiğini kendisi de iyice bilmemekle birlikte kullanım-değerini kasteder) "ve zenginliğin yeniden üretimidir." (Pietro Verri, *Meditazion sulla Economia Politica*, –ilkin 1771'de basılmıştır–, Custodi'nin İtalyan İktisatçıları baskısında, Parte Moderna, t. XV, s. 21, 22.)

ama değeri, vasıfsız yalın emeğin ürünü ile eşitlenirse, bu, yalnızca yalın emeğin belirli bir miktarını temsil eder.[12] Onların ölçü birimleri olarak, farklı emek türlerinin, vasıfsız emeğe indirgenmesindeki farklı oranlar, üreticilerin gerisinde devam edip giden bir toplumsal süreç tarafından ortaya konur ve dolayısıyla, bunlar gelenek ve alışkanlıklar tarafından saptanmış gibi görünür. İşimizi basitleştirmek için, bundan böyle emeğin her türünü, vasıfsız emek, yalın emek olarak kabul edeceğiz; böylece, devamlı indirgeme yapmak zahmetinden kurtulmuş olacağız.

[...]

Bir yandan, her türlü emek, fizyolojik anlamda, insan emek-gücü harcanmasıdır ve bu, özdeş soyut insan emeği özelliğinde oluşu ile metaların değerini yaratır ve ona biçim verir. Öte yandan, her türlü emek, insan emek-gücünün, özel bir biçimde ve belirli bir amaca dönük olarak harcanmasıdır ve bu somut yararlı emek özelliği ile kullanım-değerlerini üretir.

[...]

DÖRDÜNCÜ KESİM. – METALARIN FETİŞİZMİ ve BUNUN SIRRI

İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir. Kullanım-değeri olduğu sürece, o ister insan gereksinmelerini karşılayabilen özellikleri açısından, ister bu özelliklerin insan emeğinin ürünü olması yönünden ele alınsın, gizemli bir yanı yoktur. İnsanın, çalışmasıyla, doğanın sağladığı maddelerin biçimini, kendisine yararlı olacak şekilde değiştirdiği gün gibi açıktır. Sözgelişi ağacın biçimi, masa yapılarak değiştirilir. Ama gene de masa, o

12 Okur, burada, işçinin belirli bir emek-zamanı için aldığı ücretin ya da değerin değil, bu emek-zamanının somutlaştığı metanın değerinin söz konusu edildiğine dikkat etmelidir. Ücret, bir kategori olarak, incelememizin bu aşamasında henüz mevcut değildir.

alelade günlük şey olmakta, ağaç olmakta devam eder. Ne var ki, meta olarak ilk adımını atar atmaz, tamamen başka bir şey olur. Yalnız ayakları üzerinde yerde durmakla kalmaz, tüm öteki metalarla ilişki içersinde amuda kalkar ve o ağaç beyninden, "masa yürütmek"ten çok daha çarpıcı, parlak fikirler açar.[13]

Bu yüzden, metaların mistik özelliği onların kullanım-değerinden doğmuyor. Tıpkı, değerin belirleyici etkenlerinin niteliğinden de gelmediği gibi. Çünkü her şeyden önce emeğin yararlı türleri ya da üretken etkinlikler ne kadar çeşitli olursa olsun, bunların, insan organizmasının işlevleri olduğu, fizyolojik bir gerçektir ve bu gibi işlevlerin her biri, niteliği ve biçimi ne olursa olsun, aslında, insan beyninin, sinirlerinin, kaslarının vb. harcanmasıdır. İkinci olarak, değerin nicel belirlenmesi için temel oluşturan şey yani bu harcanmanın süresi ya da emeğin niceliği dikkate alınırsa, emeğin niceliği ile niteliği arasındaki farklılık apaçık olarak görülür. Toplumun her durumunda, yaşam araçlarının üretimi için gerekli emek-zamanı, gelişmenin farklı aşamalarında eşit ölçüde ilgi çekmemekle birlikte, insanlığın zorunlu olarak ilgilendiği bir konu olması gerekir.[14] Ve ensonu, insanlar, herhangi bir biçimde başkaları için çalışmaya başladıkları andan itibaren, emekleri, toplumsal bir biçim alır.

Öyleyse, emek ürününün anlaşılmaz özelliği, meta biçimine girer girmez, niçin ortaya çıkıyor? Kuşkusuz, bu, biçimin

---

13 Arta kalan bütün dünya kımıldamadan durur görünürken Çin'in ve masalarının dansa başladığı anımsanır[13a] – *pour encourager les autres* [diğerlerini yüreklendirmek için (Çev. n.]. [Bu not, Almanca baskıdan alınmıştır.]

[13a] 1848-1849 Devrimi'nin yenilgisinden sonra Avrupa'da en karanlık siyasal gericilik dönemi başladı. O sırada Avrupa'nın aristokrat ve burjuva çevrelerinde ruh çağırma, özellikle masa yürütme heyecan uyandırırken, Çin'de özellikle köylüler arasında, tarihe Taiping Devrimi olarak geçen pek büyük bir anti-feodal özgürlük hareketi yayılıyordu. Marx, Çin'deki devrim ile Avrupa'daki ruh-çağırma tutkusu arasındaki farklılığı anımsatan bir benzetmeye başvuruyor. (Ed. n.)

14 Eski Cermenler arasında toprak ölçüsünün birimi, bir günlük hasada göre hesaplanırdı ve bunun için de *Tagwerk, Tagwanne, Mannsmaad, (jurnale ya da terre jurnale ya da diornalis)* vb. gibi terimler kullanılırdı. (*Bkz.* G. L. von Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, usw. Verfassung*, München, 1854, s. 129 sq.)

kendisinden geliyor. Her türlü insan emeğinin eşitliği, bu emek ürünlerinin hepsinin eşit değerde olmaları ile nesnel olarak ifade edilir; harcanan emek-gücünün, bu harcanma süresi ile ölçümü, emek ürünlerinin değerinin niceliği biçimini alır ve en sonu, üreticilerin içersinde emeklerinin toplumsal niteliğinin kendini gösterdiği karşılıklı ilişkiler, ürünler arasında bir toplumsal ilişki biçimini alır.

Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir. Emeğin ürünlerinin, metalar haline, niteliklerinin duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz toplumsal şeyler haline gelmelerinin nedeni budur. [...] Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din âleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu âlemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar aleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum.

Tahlilimizin de gösterdiği gibi, metalardaki bu fetişizmin kökeni bunları üreten emeğin özel toplumsal niteliğindedir.

Genel kural olarak, kullanılır mallar, yalnızca, işlerini birbirlerinden bağımsız olarak yürüten özel bireylerin ya da birey gruplarının emeklerinin ürünleri oldukları için meta haline geliyorlar. Bütün bu özel bireysel emeklerin genel toplamı, toplumun emeğinin tümünü oluşturuyor. Üreticiler ürünlerini değişinceye kadar, birbirleri ile toplumsal temasa geçmedikleri için, her üreticinin emeğinin özgül toplumsal niteliği, kendisini ancak

değişim işinde ortaya koyar. Başka bir deyişle, bireyin emeği, toplum emeğinin bir parçası olarak, kendisini, ancak, doğrudan doğruya ürünler arasında ve dolaylı olarak bunlar aracılığıyla üreticiler arasında kurulmuş olan değişim eylemi olan ilişkiler aracılığıyla açığa vurur. Bunun için, bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak değil, tersine, kişiler arasında maddi ilişkiler ve şeyler arasında toplumsal ilişkiler olarak görünür. Ancak değişilmeleri sayesindedir ki, emeğin ürünleri, yararlanılan nesneler olarak, değişik varoluş biçimlerinden ayrı olarak bir tekbiçim toplumsal statüde değer alırlar. Bir ürünün bu şekilde, yararlı bir şey ve bir değer olarak ayrılması, ancak değişimin, yararlı malların değişim amacıyla üretilmesi ve bu nedenle de özelliklerinin her şeyden önce üretimleri sırasında değer olarak hesaba katılması boyutlarına ulaşmasıyla pratik önem kazanır. Bu andan itibaren üreticilerin kişisel emeği, iki yönlü toplumsal bir niteliğe bürünür. Bir yandan, emeğin belirli bir yararlı türü olarak, belirli bir toplumsal gereği karşılamak ve böylece kolektif emeğin ayrılmaz bir parçası, kendiliğinden oluşan toplumsal işbölümünün bir kolu olmak durumundadır. Öte yandan, üretici bireyin çeşitli gereksinmelerini karşılayabilmesi için, her türden yararlı bireysel emeğin karşılıklı olarak değişilebilmelerinin yerleşmiş bir toplumsal olgu olması ve bunun için de, her üreticinin özel yararlı emeğinin bütün ötekilerin yararlı emekleriyle eşit sayılması gerekir. En farklı türden emeklerin eşitlenmesi, ancak, bunların eşitsizliklerinden soyutlanması ya da bunların ortak bir paydaya, yani insan emek-gücü harcaması ya da soyut insan emeğine indirgenmesi sonucu olabilir. Bireyin emeğinin iki yönlü toplumsal niteliği, ona, ancak ürünlerin değişimi ile günlük pratik içersindeki emeği etkileyen biçimler altında beyninde yansıdığı zaman görünür. Böylece, onun kendi emeği, toplumsal nitelikte yararlı olması koşulunu, yani ürünün yalnızca yararlı değil, ama başkaları için yararlı olması koşulunu alır ve onun özel emeği-

nin, öteki bütün özel emek türlerine eşit olmakla kazandığı toplumsal nitelik, tüm emek ürünlerinin fiziksel olarak farklı malların ortak nitelik taşıması, yani bir değere sahip olması şekline girer.

[...] Bu nedenle değer, göğsünde ne olduğunu anlatan bir yafta ile ortalıkta dolaşmaz. Aslında her ürünü, toplumsal bir hiyeroglif yazısına çeviren, daha çok değerdir. Kendi toplumsal ürünlerimizin ardında yatan sırrı aydınlatmak için, daha sonra, biz bu hiyeroglifi çözmeye çalışırız; çünkü yararlı bir nesneyi değer olarak damgalamak, dil gibi toplumsal bir üründür. Emek ürünlerinin, değer oldukları sürece, bunların üretimi için harcanan insan emeğinin maddi ifadeleri olduğunu ortaya koyan son bilimsel buluş, gerçekte, insan soyunun gelişme tarihinde bir çağı belirlemiştir, ama emeğin toplumsal niteliğini, bize ürünlerin bizatihi kendilerinin nesnel niteliği gibi gösteren sisi dağıtamamıştır. [...]

[...] Ürünlerin üzerine etiket gibi yapışan değer olma özelliği, birbirleri karşısına tekrar tekrar değer nicelikleri olarak çıkmaları ile kararlılık kazanır. Bu nicelikler, üreticilerin iradeleri, öngörüleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Bunlar için, kendi toplumsal etkinlikleri, nesnelerin etkinlikleri biçimini alır ve onlar nesneleri yöneteceğine, nesneler onları yönetir. Birbirinden bağımsız yürütülen ve gene de toplumsal işbölümünün aynı anda gelişen kollarını oluşturan farklı türdeki bütün özel emeğin, devamlı olarak toplumun gerektirdiği oranlara indirgenerek, biriken deneyimlere dayanılarak bilimsel bir kanı halini alabilmesi için meta üretiminin esaslı bir gelişme düzeyine ulaşması gerekir. Niçin böyledir? Çünkü, ürünler arasındaki her türlü raslantısal ve durmadan dalgalanan değişim ilişkileri arasında, üretim için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı, kendisini, önüne geçilmez bir doğa yasası gibi zorla kabul ettirir. [...]

[...]

[...] Ne var ki, metalar âleminin işte bu sonal para-biçimi, aslında, özel emeğin toplumsal niteliğini ve tek tek üreticiler ara-

sındaki toplumsal ilişkiyi aydınlatmak ve açıklığa kavuşturmak yerine, örtbas eden öğe olmuştur. Ceketler ya da ayakkabılar ile salt soyut insan emeğinin evrensel cisimleşmesi nedeniyle, keten bezi arasında ilişki vardır dediğim zaman, bu önermenin saçmalığı besbellidir. Aynı şekilde, ceket ve ayakkabı üreticileri, bu malları, evrensel eşdeğer olarak keten beziyle ya da aynı şey olan altınla ya da gümüşle oranladıkları zaman, kendi özel emekleri ve toplumun ortaklaşa emeği arasındaki ilişkiyi aynı saçma biçimde ifade etmiş olurlar.

Burjuva iktisadın kategorileri, böylesine saçma biçimlerden oluşmuştur. Bunlar, tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir üretim tarzının, koşullarını ve ilişkilerini, yani meta üretimini, toplumsal geçerlik ile ifade eden düşünce biçimleridir. Metaların bütün gizemi ve emek ürünlerinin metalar biçimini aldığı anda çevresini saran büyü ve sihir, öteki üretim biçimlerine geçer geçmez, bu yüzden yok olur.

Robinson Crusoe denemesi, ekonomi politikçiler[15] için gözde bir tema olduğundan, Robinson'a, adasında bir göz atalım. Ne denli mütevazı olsa da, o, bazı gereksinmelerini karşılamak zorundadır ve bu nedenle de, alet ve eşya yapmak gibi, keçileri ehlileştirmek gibi, balık tutmak ve avlanmak gibi, değişik türden biraz yararlı iş yapması gerekir. Dua ve benzeri şeyleri, kendisine zevk verdiği ve bunlara dinlenme gözüyle baktığı için, hiç hesaba katmıyoruz. İşlerinin çeşitli olmasına karşın, şekli ne olursa olsun, emeğinin, bir ve aynı Robinson'un etkinliği olduğunu ve dolayısıyla bu çalışmaların insan emeğinin farklı biçimlerinden başka bir şey olmadığını bilir. Zorunluluk, onu, zamanını, değiş-

15 Ricardo'nun bile Robinsonvari hikâyeleri vardır. "Ricardo, ilkel balıkçısı ile ilkel avcısını, balık ve av hayvanlarını, bu değişim-değerlerinde maddeleşmiş emek-zamanıyla orantılı olarak değişen, meta sahipleri yapar. O, burada, ilkel balıkçı ile avcıyı, onların kullandıkları aletlerin hesabını yapmakla 1817 yılında, Londra borsasında yürürlükte olan yıllık temettü tablolarını dikkate alan kimseler haline getirirken, bir zaman tutarsızlığına düşme hatası işler. Öyle görünüyor ki, çok iyi tanıdığı burjuva toplum dışında bildiği tek toplum biçimi, 'Bay Owen'ın paralelkenarları'dır." (Karl Marx, *Zur Kritik...*, s. 38, 39. [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 77.])

şik türden işlerine kusursuz olarak bölmeye zorlar. Genel etkinliği içinde, eğer bir iş ötekisinden daha fazla yer tutuyorsa, bu, amaç edinilen yarara ulaşmak için yenilmesi gerekli güçlüğün az ya da çok olmasına dayanır. Dostumuz Robinson, bunu, çok geçmeden deneyimleriyle öğrenir ve batan gemiden bir saat, kayıt defteri, mürekkep ve kalem kurtararak halis bir İngiliz olarak derhal muhasebe tutmaya koyulur. Envanterinde kendisine ait yararlı eşyaların, bu eşyaları yapmak için gerekli işlerin ve ensonu bu eşyaların belirli niceliğini elde etmek için harcadığı ortalama emek-zamanının bir listesi bulunur. [...]

[...]

Şimdi de bir değişiklik olsun diye, kendi işlerini ortak üretim araçları ile gören ve bütün bireylerin kendi emek-güçlerini bilinçli olarak o topluluğun birleşik emek-gücü olarak kullanan, özgür insanlardan kurulmuş bir topluluk tablosu çizelim. Robinsonun emeğindeki bütün ayırıcı özellikler burada da yinelenir, ama şu farkla ki, buradaki emek, bireysel değil, toplumsaldır. Robinson'un ürettiği her şey, yalnız kendi kişisel emeğinin sonucuydu ve bunun için de yalnız kendisi için bir kullanım nesnesiydi. Bizim toplumumuzun toplam ürünü, toplumsal bir üründür. Bunun bir kısmı yeni üretim araçları olarak iş görür ve toplumsallığı devam eder. Ama öteki kısmı, üyelerce yaşamı sürdürme aracı olarak tüketilir. Bu ikinci kısmın üyeler arasında dağılımı bu nedenle zorunludur. Bu dağılım biçimi, topluluğun üretken örgütlenmesine ve üreticilerin ulaştıkları tarihsel gelişmenin derecesine bağlı olarak değişir. Salt metaların üretimi ile bir paralellik kurmuş olmak için yaşamlarını sürdürme araçlarında tek tek her üreticinin payının, onun emek-zamanı ile belirlendiğini varsayacağız. Bu durumda emek-zamanı ikili bir rol oynamaktadır. Belirli bir toplumsal plana uygun olarak bunun bölüşümü, yapılacak olan farklı iş türleri ile topluluğun çeşitli gereksinmeleri arasında uygun bir oran kurar. Öte yandan bu, aynı zamanda, her birey tarafından ortaya konan ortak emeğin payının vb. ve bireysel tüketim için ayrılan toplam üründeki payının ölçüsü

olarak iş görür. Tek tek üreticilerin, hem kendi emekleri ve hem de emek ürünleri yönünden, toplumsal ilişkileri, bu örnekte, yalnız üretim bakımından değil, bölüşüm bakımından da çok basit ve kolay anlaşılır durumdadır.

[...]

Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe biraraya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz. Ne var ki bu da; toplum için, belli bir maddi temeli ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun bulunmasını öngörür.

[...]

İKİNCİ KISIM
PARANIN SERMAYEYE DÖNÜŞÜMÜ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SERMAYENİN GENEL FORMÜLÜ

META dolaşımı sermayenin çıkış noktasıdır. Meta üretimi dolaşımı ve ticaret denen daha gelişmiş dolaşım biçimi, sermayenin doğup büyüdüğü tarihsel temeli oluştururlar. 16. yüzyılda dünyayı saran ticaret ile yeryüzüne yayılan pazar, sermayenin modern tarihinin başlangıcı olmuştur.

Meta dolaşımının maddi özünü, yani çeşitli kullanımdeğerlerinin değişimini bir yana bırakır ve yalnızca bu dolaşım sürecinin yarattığı ekonomik şekilleri dikkate alırsak, bunun sonal sonucunun para olduğunu görürüz: meta dolaşımının bu son ürünü, sermayenin göründüğü ilk biçimidir.

Tarih açısından sermaye, toprak mülkiyetinin tersine, her zaman başlangıçta para biçiminde alıyor; paradan oluşan servet,

tüccar ve tefeci sermayesi olarak ortaya çıkıyor.[16] Ne var ki, sermayenin ilk ortaya çıkış biçiminin para olduğunu keşfetmek için, sermayenin kökenine kadar inmemize hiç de gerek yoktur. Bunu her gün kendi gözümüzle görüyoruz. Her yeni sermaye, başlangıçta sahneye, yani pazara, ister meta, ister emek ya da ister para piyasasına, günümüzde bile, belirli bir süreçle sermayeye dönüşeceği para biçiminde çıkıyor.

Para ile yani yalnızca para ile sermaye olan para arasındaki gözümüze çarpan ilk fark, dolaşım biçimlerindeki ayrılıktan başka bir şey değildir.

Metanın en basit dolaşım biçimi M-P-M, metanın paraya dönüşmesi ve paranın gerisin geriye meta haline gelmesidir ya da satın almak için satmaktır. Ama, bu biçimin yanı sıra ondan tamamen farklı başka bir biçim görüyoruz: P-M-P, paranın metaya dönüşümü ve tekrar para halini alışı; ya da satmak için satın almak. Bu ikinci biçimde dolaşımını tamamlayan para, böylece sermayeye dönüşür, sermaye halini alır ve zaten aslında sermaye olma özelliğindedir.

Şimdi P-M-P devresini biraz daha yakından inceleyelim. Bu da, öteki gibi, iki karşıt evreyi kapsar, ilk evrede, P-M,ya da satınalmada, para, metaya dönüşmüştür, ikinci evrede, M-P ya da satışla meta, tekrar para halini almıştır. Bu iki evrenin birleşmesi, paranın bir meta ile ve aynı metanın tekrar parayla değişildiği tek bir hareket meydana getirir; burada meta, satılmak için satın alınmıştır ya da satınalma ile satma arasındaki biçim farkını bir yana bırakırsak, metanın para ile ve ardından paranın meta ile satın alındığını söyleyebiliriz.[17] Sürecin evrelerinin yok olduğu sonuç, paranın parayla değişilmesi, P-P'dir. 2.000 libre pamuğu 100 sterline alırsam ve 2.000 libre pamuğu 110 sterline yeniden

16 Toprak mülkiyetinden gelen ve kişisel efendilik ve serflik ilişkilerine dayanan güç ile paranın sağladığı kişisel olmayan güç arasındaki karşıtlığı iki Fransız atasözü pek güzel ifade eder. "Nulle terre sans seigneur" ["Efendisiz toprak olmaz"] ve "L'argent n'a pas de maître" ["Paranın efendisi yoktur"].

17 "Para ile metalar ve metalar ile para satın alınır." (*Mercier de la Rivière, L'ord re naturel et essentiel des sociètès politiques*, s. 543.)

satarsam, aslında 100 sterlini 110 sterlinle, parayı para ile değişmiş olurum.

Bu yolla, şimdi, birbirine eşit iki miktar para, 100 sterlin ile 100 sterlin, birbiriyle değişilmek istense, açıktır ki, P-M-P devresi, saçma ve anlamsız bir şey olurdu. Cimrinin uyguladığı plan daha sade ve daha güvenliydi; 100 sterlinini dolaşımın tehlikesine atacağına, ona sıkı sıkıya sarılıyordu. Öte yandan, tüccar 100 sterline aldığı pamuğu, ister 110 sterline, ister 100 ve hatta ister 50 sterline satsın, onun parası, tahıl satarak elde ettiği parayla kendisine elbise satın alan köylünün parasının hareketinden nitelik ve ilk hareket yönünden tamamen farklıdır. Bunun için, bizim, ilkin P-M-P ile M-P-M dolaşım biçimleri arasındaki ayırt edici niteliği incelememiz gerekir; böylece yalnızca biçim farklarının ardında yatan gerçek durum da ortaya çıkmış olur.

Öyleyse ilkin iki biçimin ortak yanlarını görelim.

Her iki dolaşım da, aynı iki karşıt evreye ayrılabilir: M-P, satış ve P-M, satınalma. Her iki evrede de aynı maddi öğeler, meta ve para ve aynı ekonomik *dramatis personae* alıcı ve satıcı, birbirleriyle karşı karşıya gelirler. Her dolaşım, aynı iki karşıt aşamanın birliğidir ve her iki durumda da bu birlik, alışverişe dahil olan üç ayrı tarafın işlemleri ile meydana gelir: bunlardan birisi yalnızca satar, öteki yalnızca satın alır, üçüncüsü ise hem satın alır hem satar.

Bununla birlikte, M-P-M ile P-M-P devrelerini birbirinden ayıran başlıca şey, iki evrenin ardarda geliş sırasının tersine çevrilmiş olmalarıdır. Basit meta dolaşımı, bir satış ile başlar ve bir satınalma ile sona erer, oysa paranın sermaye olarak dolaşımı bir satınalma ile başlar ve satışla sona erer. Bir durumda, hem çıkış noktası, hem amaç, metadır, ötekinde paradır. İlk biçimde hareketi meydana getiren paradır, ikincide metadır.

M-P-M devresinde para, sonunda kullanım-değeri olarak hizmet eden bir metaya dönüşür, büsbütün harcanmış olur. Tersine dönmüş biçim olan P-M-P'de, tersine, alıcı, sonra da satıcı olarak parayı yeniden ele geçirmek üzere elden çıkartır. Meta satın al-

makla parayı dolaşıma sokar, aynı metayı satarak parayı tekrar çeker. Parayı elden çıkartır, ama bunu, tekrar ele geçirmek gibi kurnazca bir amaçla yapar. Demek ki, para harcanmamış oluyor, yalnızca sürülmüş oluyor.[18]

[...]

Bir metanın satışı ile ele geçen para, bir başkasının alınmasıyla elden çıkar çıkmaz M-P-M devresi tamamlanmış olur.

Bununla birlikte, eğer para, tekrar çıkış noktasına dönüyorsa, bu ancak işlemin yenilenmesi ya da yinelenmesi ile olur. Eğer bir kile buğdayı 3 sterline satarsam ve bu 3 sterlinle elbise alırsam, benim yönümden bu para harcanıp bitmiştir. Artık o, elbise tüccarına aittir. Hem şimdi ikinci bir kile buğday daha satarsam, para bana gelir, ama bu ilk alışverişin sonucu değil, onun yinelenmesinin sonucudur. Bu ikinci alışverişi yeni bir satınalmayla tamamlar tamamlamaz, para tekrar elimden çıkar. Bu nedenle, M-P-M devresinde paranın harcanması ile paranın geri dönüşü arasında hiçbir ilgi yoktur. Öte yandan, P-M-P devresinde paranın dönüşü, harcanış şekli ile koşullanmıştır. Bu dönüş olmaksızın, tamamlayıcı ve sonal aşamanın, yani satışın bulunmaması nedeniyle bu işlem noksan kalmış ya da süreç kesintiye uğramış ve tamamlanmamıştır.

M-P-M devresi, bir meta ile başlar ve dolaşımdan çıkıp tüketim alanına giren başka bir meta ile sona erer. Tüketim, gereksinmelerin karşılanması, tek sözcükle kullanım-değeri, bu devrenin sonu ve amacıdır. P-M-P devresi, tersine, parayla başlar, parayla biter. Bunun için, onu harekete getiren şey, onu çeken amaç, yalnızca değişim değildir.

Metanın basit dolaşımında, devrenin iki ucunda da aynı ekonomik biçim vardır. Bunların her ikisi de meta ve eşit değerde metadır. Ama bunlar, aynı zamanda, örneğin buğday ve giyside olduğu gibi, farklı nitelikte kullanım-değerleridir. Ürün-

18 "Bir şey tekrar satmak için satın alınmışsa, kullanılan meblağa para denir; tekrar satmak için satın alınmamış ise, bu meblağa harcanmıştır denebilir." (James Steuart, *Works*, etc., ed. General Sir James Steuart, yazarın oğlu, Lond., 1805, v. I., s. 274.)

lerin, toplum emeğinin cisimleştiği farklı maddelerin değişimi, burada hareketin temelini oluşturur. P-M-P dolaşımında durum farklıdır; salt bir yineleme olduğu için ilk bakışta amaçsız gibi görünür. Her iki uçta da aynı ekonomik biçim vardır. İkisi de paradır ve bu nedenle nitelikçe farklı kullanım-değerleri değildir; çünkü para, özel kullanım-değerlerinin içinde kaybolduğu metaların dönüşmüş biçiminden başka bir şey değildir. 100 sterlini pamuk ile değişmek ve ardından tekrar aynı pamuğu 100 sterlinle değişmek, parayı parayla, aynı şeyi aynı şeyle değişmenin yalnızca dolaylı bir yoludur ve saçma olduğu kadar amaçsız bir işlem gibi görünür.[19] Para miktarı, birbirlerinden ancak büyüklükleri ile ayırt edilebilir. Demek ki, P-M-P sürecinin özelliği ve eğilimi, her ikisi de para olduğu için, uçları arasındaki herhangi bir nitel farktan değil, yalnız bunların nicel farklarından ileri geliyor. Dolaşımdan, sonuçta, başlangıçta konulduğundan daha fazla çekilmiş oluyor. 100 sterline alınan pamuk belki de 100+10 ya da 110 sterline tekrar satılıyor. Bu sürecin doğru biçimi, bu nedenle, P-M-P 'dir ki, burada P' = P + AP = ilk sürülen para, artı,

19 Mercier de la Rivière, merkantilistlere, "Para, para ile değişilmez" diyor, (l. c., s. 486) Ticaret" ve "spekülasyon" konularını *ex professo* inceleyen bir yapıtta şunlar söylenmektedir: "Bütün ticaret, farklı türden şeylerin değişilmesinden ibarettir; sağlanan avantaj (tüccara mı?) bu farktan ileri gelir. Bir libre ekmeği bir libre ekmekle değişmek ... hiçbir avantaj sağlamayabilir ... ticaretin yalnızca paranın para ile değişimi demek olan kumara karşılık avantajlı olması bundandır." (Th. Corbet, *An Inquiry into the Causes and Modes of the Wealth of Individuals; or the Principles of Trade* and Speculation Explained, Lond., 1841, s. 5.) Corbet, P-P'nin, paranın para ile değişiminin, yalnız tüccar sermayesinin değil bütün sermayenin karakteristik dolaşım şekli olduğunu görmemekle birlikte, hiç değilse bu şeklin kumar ve bir tür ticaret olan spekülasyonda ortak bir şekil olduğunu kabul etmektedir; ama arkasından MacCulloch gelir ve satmak için satınalmanın spekülasyon olduğunu keşfeder ve böylece spekülasyon ile ticaret arasındaki fark kaybolur gider. "Bir kimsenin, satmak için W ürünü satın aldığı her işlem aslında bir spekülasyondur." (MacCulloch, A Dictionav Practical ete. of Commerce, Lond., 1847, s. 1009.) Amsterdam borsası Pindar'ı Pinto daha büyük bir saflıkla şöyle der: "Ticaret bir kumardır;" (bu Locke'tan alınmıştır) "ve dilenciler ile oynarursa hiçbir şey kazandırmaz. Uzun bir süre herkesin elindeki alınmış olsaydı, oyuna tekrar başlayabilmek için bu kânn büyük bir kısmının isteyere geriye verilmesi gerekirdi." (Pinto, Traitè de la eireulation et du crèdit, Amsterdam, 1771, s. 231.)

bir fazlalık. İşte ilk değerinin üstünde bu artışa ya da fazlalığa ben "artı-değer" diyorum. Başlangıçta sürülen değer, demek ki, dolaşımda ilk haliyle kalmak şöyle dursun, kendisine bir artı-değer katar ya da kendisini çoğaltır. İşte onu sermayeye çeviren şey, bu harekettir.

Kuşkusuz, M-P-M devresindeki iki uç, M-M, diyelim buğday ile giysi, pekâlâ farklı değerin farklı niceliklerini temsil edebilirler. Çiftçi buğdayını değerinin üzerinde satabilir ya da giysiyi değerinin altında satın alabilir. Ya da giysi tüccarı tarafından "kazıklanabilir." Böyle de olsa, incelediğimiz dolaşım biçiminde bu gibi değer farkları tamamen raslansaldır. Buğday ile giysinin eşdeğer olmaları gerçeği, P-M-P devresinde olduğu gibi süreci anlamsız hale getirmez. Değerlerinin eşdeğerlikleri burada, daha çok, sürecin normal gidişinin zorunlu bir koşuludur.

Satın almak için satmak işinin yinelenmesi ya da yenilenmesi, bu hareketin amacıyla, yani tüketim ya da belirli gereksinmelerin karşılanmasıyla sınırlıdır; bu sonal amaç, dolaşım alanının dışında kalır. Ama satmak için satın aldığımızda, tersine, aynı şeyle, parayla, değişim-değeriyle başlar, aynı şeyle bitiririz ve böylece hareket bitmez tükenmez hale gelir. Kuşkusuz, P, P + ΔP olur, 100 sterlin 110 sterlin olur. Ama yalnız onların nitel yanlarına bakıldığında, 110 sterlin, 100 sterlinin aynısıdır, yani paradır ve miktar yönünden ele alınırsa, 110 sterlin de 100 sterlin gibi belirli ve sınırlı bir değer toplamıdır. Eğer şimdi 110 sterlin para olarak harcanırsa, rolünü bırakmış olur; artık sermaye değildir. Dolaşımdan çekilirse yığılmış para halinde donup kalır ve bu durumda kıyamete kadar beklese bir kuruş bile artmaz. Öyleyse, değerin genişlemesi bir kez amaç edinilirse, 100 sterlinin olduğu gibi, 110 sterlinin de değerinin artması için aynı neden söz konusudur; [...] Metaların basit dolaşımı –satın almak için satmak–, dolaşımla bağıntısı olmayan bir amacı yerine getirmek, yani kullanım-değerlerine sahip olmak, gereksinmeleri gidermek yoludur. Oysa paranın sermaye olarak dolaşımı, tersine, kendi başına bir amaçtır, çünkü değerin büyümesi ancak

bu hareketin sürekli yenilenmesiyle olur. Bu yüzden, sermayenin hareketinin sınırı yoktur.[20]

Bu hareketin bilinçli temsilcisi olarak para sahibi, kapitalist haline gelir. Kişiliği ya da daha doğrusu cüzdanı, paranın yola çıktığı ve dönüp dolaşıp geldiği noktadır. P-M-P dolaşımının nesnel ya da esas kaynağı olan değerin büyümesi, kapitalistin öznel amacı halini alır; gitgide daha fazla soyut servete sahip olma etkinliklerinin tek dürtüsü haline geldiği ölçüde o, bir kapitalist olarak, yani bir kişiliğe bürünmüş, bilinç ve iradeye sahip sermaye olarak işlev yapar. Kullanım-değerine, bunun için, kapitalistin gerçek amacı gözüyle bakılmaması gerekir;[21] tek bir alışverişteki kârı için de aynı şey geçerlidir. Onun biricik amacı

20 Aristoteles, iktisat'ı krematistik'in karşısına koyar. Ve ilkinden hareket eder. İnsanın geçimini kazanma sanatı olduğu sürece, var olmak için gerekli ve, ya ev idaresi için ya da devlet için yararlı nesnelerin sağlanması ile sınırlıdır. "Gerçek zenginlik [...] bu gibi kullanım değerlerinden oluşur; çünkü yaşamı, tatlı ve hoş hale getiren bu tür şeylerin sahip olunabilecek miktarı sınırsız değildir. Bununla birlikte, tercihen ve doğru olarak krematistik diyebileceğimiz ikinci tür bir sahip olma şekli vardır ve bu durumda zenginliğe de, sahip olunan şeylere de hiçbir sınır yokmuş gibi görünür. Ticaret [...] niteliği gereği krematistik'e girmez, çünkü, değişim, burada, onların (alıcı ile satıcının) kendileri için gerekli şeyler üzerinde olur." Burada da Aristoteles, ticareti ilk şeklinin trampa olduğunu ama bunun gelişmesiyle de para gereğinin ortaya çıktığını gösterir. Paranın bulunması ile trampanın zorunlu olarak [...] meta şeklinde gelişmesi ve bunun da başlangıçtaki eğilimin tersine krematistik, yani servet toplama sanatı haline gelmesi gerekir. Şimdi krematistik, ekonomik'ten şu şekilde ayrılır, "Krematistik'te dolaşım zenginliğin kaynağıdır [...]. Ve o paranın etrafında dolanır görünür, çünkü para bu tip dolaşımın hem başlangıcı hem de sonudur. [...] Bu nedenle krematistik'in peşinden koştuğu zenginlik de sınırsızdır. Bir amaca araçlık etmeyen, ama kendi başına amaç olan her sanatın, her an bu amaca biraz daha yaklaşma peşinde olması nedeniyle, erekleri yönünden sınırsız olmalarına karşın, bir amaca ulaşmak için araç kullanan sanatların bizzat ereğin kendisine bir sınır çizmeleri sonucu, sınırsız olmaması gibi, krematistik için de, amaçları yönünden hiçbir sınır mevcut değildir ve bu amaçlar mutlak zenginliktir. Krematistik'in değil ama iktisat'ın bir sınırı vardır [...] ikincinin amacı paradan başka bir şeydir, birincinin amacı ise paranın çoğaltılmasıdır. [...] Birbiri üzerine gelen bu bu iki biçimin birbirine karıştırılması, bazı kimselerin, paranın sonsuz bir şekilde muhafaza edilmesi ve çoğaltılması işini, ekonomik'in ereği ve amacı saymalarına yol açmıştır." (Aristoteles, *De Republica*, edit. Bekker, lib. I, c. 8 ve 9 passim.)

21 "Metalar" (burada kullanım değeri anlamında kullanılmıştır) "ticaret yapan kapitalistin son amacı değildir, onun son amacı paradır." (Th. Chalmers, *On Politic. Econ etc.*, 2. edit, Glasgow, 1832, s. 165, 166.)

kâr etmenin, durup dinlenmeyen, bitip tükenmeyen sürecidir.[22] Bu sınırsız zenginlik hırsı, bu değişim-değeri avcılığı[23] tutkusu, kapitalist ile cimride ortak bir yandır; ne var ki, cimri, çılgın bir kapitalist olduğu halde, kapitalist akıllı bir cimridir. Cimrinin, parasını dolaşımdan çekmek suretiyle sonu gelmez değişim-değeri biriktirme[24] amacını, ondan daha akıllı ve kurnaz kapitalist, parayı tekrar tekrar dolaşıma sokmak suretiyle gerçekleştirir.[25]

Bağımsız biçim, yani basit dolaşım durumunda meta değerinin büründüğü para-biçimi, yalnız tek bir amaca, yani metaların değişimine hizmet eder ve hareketin sonunda ortadan kaybolur. Öte yandan, P-M-P dolaşımında, para da, meta da, yalnızca değerin kendi çeşitli varlık biçimlerini temsil ederler; bunlardan para, değerin genel biçimini, meta ise, özel ya da deyim yerindeyse kılık değiştirmiş biçimini temsil eder.[26] Hiç kaybolmadan sürekli olarak biçimden biçime girer ve böylece otomatik olarak etkin bir nitelik kazanır. Eğer şimdi de, biz, kendiliğinden büyüyen değerin yaşama seyrinde ardarda girdiği iki farklı biçimin her birini sırasıyla ele alırsak, şu iki önermeye varırız: sermaye paradır: sermaye metadır.[27] [...]

22 "Tüccar halen elde ettiği kârı az bulmuyorsa da, gözü, daha ilerde elde edeceği kârdadır." (A. Genovesi, *Lezioni di Economia civile*, (1765), Custodi'nin İtalyan İktisatçıları baskısı, Parte Moderna, t. VIII, s. 139.)

23 "Bitip tükenmez kâr tutkusu, *auri sacra fames* [altına duyulan lanetli hırs. -ç-] kapitaliste her zaman yol gösterecektir." (MacCulloch, *The Principles of Polit. Econ.*, Lond., 1830, s. 179) Bu görüş aynı MacCulloch ve benzerlerini, teorik güçlük çektikleri zaman, örneğin, aşırı üretim gibi sorunlarda, aynı kapitalisti, tek amacı kullanım-değeri olan ve hatta kendisinden, çizme, şapka, yumurta, basma ve diğer çok bilinen türden kullanım-değerleri için doyumsuz bir açlık duygusu gelişen ahlaklı bir yurttaşa dönüştürmekten kuşkusuz alıkoyamaz.

24 [...] [Kurtarmak. Çev. n.] Para-yığma için kullanılan karakteristik bir Grek terimidir. İngilizcede de *to save* fiilinin gene iki anlamı vardır: *kurtarmak ve biriktirmek.*

25 "Şeyler oluş halinde iken sahip olmadıkları sonsuzluğa dolaşımda sahip olurlar." (Galiani, [*1. c.*, s. 156])

26 *"Ce n'est pas la matière qui fait le capital, mais la valeur de ces matières* ["Sermayeyi oluşturan madde değil, bu maddenin değeridir." (Çev. n.)] (J. B. Say, *Trait d'Econ.* Polit., 3. ed., Paris, 1817, t. II, s. 429.)

27 "Nesnelerin üretiminde kullanılan dolaşım aracı (!) ... sermayedir." (Macleod *The Theory and Pratice of Banking*, Lond., 1855, v. I. ch. 1, s. 55.) "Sermaye metadır." (James Mill, *Elements of Polit. Econ.*, Lond., 1821, s. 74.)

Basit dolaşımda M-P-M biçiminde, metaların değeri, en fazla, kullanım-değerlerinden bağımsız bir biçime, yani para biçimine ulaşabiliyordu; oysa aynı değer, şimdi, P-M-P dolaşımında ya da sermaye dolaşımında, birdenbire, kendine özgü hareketi olan, kendi yaşamını yaşayan bağımsız bir varlık olarak ortaya çıktığı gibi bu yaşam sürecinde, para da meta da onun büründüğü ve soyunduğu biçimlerden başka bir şey değildir. Dahası da var: değer, artık metalar arasındaki ilişkileri yalnızca temsil etmek yerine, deyim yerindeyse, kendi kendisiyle özel ilişki içersine girer. [...]

Demek ki, değer, şimdi, süreç içersinde değer, süreç içersinde para ve böylece sermaye oluyor. Değer dolaşımdan çıkıyor, tekrar giriyor, süreç boyunca kendisini koruyor ve çoğaltıyor, daha genişlemiş olarak dolaşımdan çıkıyor ve aynı devre yeniden başlıyor.[28] P-P', para, paradan doğar, işte ilk yorumcuların, merkantilistlerin ağzıyla sermayenin açıklanması böyledir.

Satmak için satın almak ya da daha doğrusu, daha pahalı satmak için satın almak, P-M-P', yalnız tek bir tür sermayeye, tüccar sermayesine özgü bir biçim gibi görünür. Ama sanayi sermayesi de paradır; yani para, metalara ve bu metaların satışıyla da yeniden daha fazla paraya dönüşür. Dolaşım alanı dışında kalan ve satınalma ile satma arasındaki sürede geçen olaylar, bu hareketin biçimini etkilemez. Ensonu, faiz getiren sermayenin söz konusu olduğu durumlarda, P-M-P' dolaşımı kısaltılmış olarak belirir. Ara aşama olmaksızın, P-P' biçiminde sonuca ulaşırız, deyim yerindeyse, *"en style lapidaire"** para daha fazla değerde para, değer kendisinden daha büyük değerdir.

Demek ki, P-M-P', dolaşım alanında *prima facie*** görüldüğü gibi, gerçekte sermayenin genel formülüdür.

[...]

28 Sermaye: "birikmiş servetin üretken kısmı ... durmadan çoğalan değer. (Sismondi, *Nouveaux Principes d'Econ. Polit.*, [Paris, 1819] t. I., s. 88, 89.)

* "Özlü anlatımıyla." (Çev. n.)

** İlk bakışta. (Çev. n.)

ALTINCI BÖLÜM
EMEK-GÜCÜNÜN ALIM ve SATIMI

PARANIN sermayeye dönüştürülmesi söz konusu olduğunda, değer değişikliği, paranın kendisinde olamaz; çünkü paranın, satınalma ve ödeme aracı göreviyle, satın alınan ya da bedeli ödenen metanın fiyatını gerçekleştirmekten öte bir rolü yoktur; nakit olarak ise, hiç değişmeyen katılaşmış değerdir.[29] Değer değişikliği, dolaşımın ikinci aşamasından, metanın yeniden satışından da ileri gelmiş olamaz, çünkü burada da, mal, yalnızca maddi biçiminden çıkıp tekrar para-biçimine dönüşmektedir. Değişiklik, öyleyse, eşdeğerler değişildiğinden ve metanın tüm değeri için ödeme yapılmış olduğundan, değerde değil, ilk işlem ile P-M, satın alınan metada olmalıdır. Bundan da, zorunlu olarak, şu sonuca varmış oluyoruz ki değişiklik, metanın kullanım-değerinden, yani tüketiminden gelmektedir. Bir metanın tüketiminden değer sızdırabilmek için dostumuz parababası, dolaşım alanında, piyasada kullanım-değeri değer kaynağı olmak gibi özel bir niteliğe sahip bulunan ve bunun için de fiilen tüketimi bizzat emeğin maddeleşmiş şekli ve dolayısıyla da değer yaratacak bir metayı bulacak kadar şanslı olmalıdır. Ve gerçekten de para sahibi, emek kapasitesi [*capacity for labour, Arbeitsvermögen*] ya da emek-gücü [*labour-power, Arbeitskraft*] niteliği taşıyan böyle özel bir metayı piyasada bulur.

Emek-gücü ya da emek kapasitesi sözünden, insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır.

Ama bizim para sahibinin, meta olarak satışa çıkartılmış emek-gücü bulabilmesi için, önce çeşitli koşulların yerine getirilmiş olması gerekir. Meta değişiminin kendisi, kendi niteliğinden ileri gelenlerin dışında, bir bağımlılık ilişkisini gerektirmez. Bu

29 "Para şeklinde iken ... sermaye kâr üretmez." (Ricardo, *Princ. of Pol. Econ.*, s. 267)

varsayıma göre, emek-gücü, meta olarak piyasada, ancak, ona sahip olan kimsenin emek-gücünü bir meta olarak satışa sunması ya da satması halinde görülebilir. Bunu yapabilmesi için bu kimsenin, kendi emek-gücü üzerinde tasarrufta bulunabilmesi, emek kapasitesinin, yani kendi kişiliğinin kayıtsız şartsız sahibi olması gerekir.[30] Emek sahibi ile para sahibi, pazarda karşı karşıya gelirler, eşit haklara sahip kimseler olarak temasa geçerler, aralarındaki tek fark birisinin satıcı, diğerinin alıcı olmasıdır; bu yönden yasalar karşısında her ikisi de eşittir. Bu ilişkinin sürekli olabilmesi için, emek-gücü sahibinin, bunu, yalnızca, belirli bir süre için satması gereklidir, çünkü eğer onu toptan ve süresiz satacak olursa, kendini satmış, kendini özgür bir insan olmaktan çıkartıp köleye, meta sahibi olmaktan çıkartıp meta haline dönüştürmüş olur. Emek-gücüne daima kendi öz malı, kendi metayı gözüyle bakması gerekir ve bunu da ancak, onu, alıcının emri altına geçici bir süre için belirli bir zaman süresi için vermekle yapabilir. Ancak bu yolla emek-gücü üzerindeki mülkiyet hakkından feragat etmemiş olur.[31]

Para sahibinin pazarda emek-gücünü meta olarak bulabilmesi için ikinci temel koşul şudur: emekçi, kendi emeğinin

30 Klasik çağlar ansiklopedilerinde şöyle budalalıklar görülür: Eski dünyada sermaye tam anlamıyla gelişmişti "ama, serbest işçi ve kredi sistemi yoktu". Mommsen bile, *Roma Tarihi*'nde bu konuda pot üstüne pot kırar.

31 Bunun için, çeşitli ülkelerde yasakoyucu, iş sözleşmeleri için bir üst sınır koyar. Emeğin özgür olduğu yerlerde, yasalar bu sözleşmeye son verme biçimini bir düzene bağlar. Bazı devletlerde, özellikle Meksika'da (Amerikan iç savaşından önce Meksika'dan alınan topraklarda ve gene gerçekte, Kusa ayaklanmasına kadar Tuna eyaletlerinde) kölelik *peonage* adını taşıyan bir biçim altında gizlidir. Karşılığı emekle ödemek üzere verilen ve kuşaktan kuşağa geçen avanslarla yalnız tek tek işçiler değil, aileleri de, *de facto* [fiilen -Çev. n.] başka insanların ve onların ailelerinin malları haline geldiler. Juarez, peonage'ı kaldırdı. Sözümona imparator Maximilian, bunu tekrar buyrukla kurdu ve Washington'da Temsilciler Meclisinde, bu haklı olarak, Meksika'da köleliğin yeniden kuruluşu diye kınandı. "Özel bedensel ve ussal yeteneklerimi, sınırlı bir süre için bir başkasının kullanımına bırakabilirim; bu sınırlılık sonucu, bunlar, benim bütünlüğüm yönünden yabancı bir nitelik kazanırlar. Ama bütün çalışma zamanımı ve bütün işimi elden çıkartmakla, kendi özümü, diğer bir deyişle, genel faaliyet gerçekliğimi, kişiliğimi, bir başkasının mülkiyeti haline getirmiş olurum." (*Hegel, Philosophie des Rechts*, Berlin, 1840, s. 104, § 67.)

gerçekleştirdiği metaları satacak durumda olmayıp, kendi benliğinde var olan emek-gücünü bir meta olarak satışa sunmak zorunda kalmalıdır.

Bir kimsenin, emek-gücü dışında meta satabilmesi için, kuşkusuz, üretim araçlarına, hammaddeye, birtakım gereçlere vb. sahip bulunması gerekir. Derisiz çizme yapılmaz. Üstelik yaşamını sürdürebilmesi için de bazı şeylere gereksinmesi vardır. Hiç kimse –"geleceğin müzisyeni" bile– geleceğin ürünleri ile ya da bitmemiş durumdaki kullanım-değerleri ile yaşayamaz ve yeryüzüne ilk adımını attığı andan beri insanoğlu, üretmeden önce de, üretirken de, her zaman bir tüketici olmuştur ve olmaya devam etmek zorundadır. Bütün ürünlerin meta biçimine büründükleri bir toplumda, bu metalar üretildikten sonra satılmak zorundadır; ancak bunların satışından sonradır ki, üreticilerin gereksinmelerini karşılamaya hizmet ederler. Bunların satışı için geçen zaman, üretimleri için gerekli zamana eklenir.

Paranın sermayeye çevrilebilmesi için, demek ki, para sahibinin özgür emekçi ile karşı karşıya gelmesi gerekir; bu, emekçinin iki anlamda özgür olması demektir: hem emek-gücünü kendi öz metayı gibi satabilecek durumda özgür bir insan olması gerekir, hem de satmak için elinde başka bir meta olmaması, emek-gücünü gerçekleştirmesi için gerekli her şeyden yoksun bulunması gerekir.

Bu özgür emekçinin pazarda onun karşısına niçin çıktığı sorunu, emek-pazarını, genel meta pazarının bir dalı olarak gören para sahibini hiç ilgilendirmez. Aslında şu anda bizi de pek az ilgilendirir. Bu konu para sahibini nasıl pratik olarak ilgilendiriyorsa, biz de bu konuya teorik yönden yaklaşıyoruz. Gene de bir nokta apaçık ortada: doğa, bir yanda para ya da meta sahibi, öte yanda emek-gücünden başka bir şeyi olmayan insanlar üretmiyor. Bu ilişkinin doğal bir temeli olmadığı gibi, bütün tarihsel dönemler için ortak toplumsal bir yanı da yoktur. [...]

[...]

Emek-gücü denilen bu özel metayı şimdi biraz daha yakında incelememiz gerekiyor. Bütün ötekiler gibi, o da bir değere sahiptir. Bu değer nasıl belirlenir?

Emek-gücünün değeri, öteki her metada olduğu gibi, bu özel nesnenin üretimi ve dolayısıyla yeniden-üretimi için gerekli emek-zamanı ile belirlenir. Emek-gücü bir değere sahip olduğuna göre, kendisinde maddeleşmiş ortalama toplumsal emeğin belirli bir niceliğinden daha fazlasını temsil etmez. Emek-gücü, yalnızca, bir kapasite ya da canlı bireyin gücü olarak vardır. Bunun sonucu olarak, emek-gücünün üretimi, bu bireyin varlığını öngörür. Belli bir bireyin emek-gücü üretimi, onun kendisini yeniden-üretmesinden ya da varlığının devamından oluşur. Bireyin varlığını sürdürebilmesi için, belli miktarda geçim aracına gereksinmesi vardır. Bu nedenle, emek-gücünün üretimi için gerekli emek-zamanı, kendini bu geçinme araçlarının üretimi için gerekli zamana indirgiyor; başka bir deyişle, emek-gücünün değeri, emekçinin varlığını sürdürmesi için gerekli olan geçim araçlarının değeridir. Ne var ki, emek-gücü, ancak kullanılmakla gerçekleşir; ancak çalışma ile kendini faaliyete sokar. Bu arada belirli miktarda insan adalesi, siniri, beyni vb. harcanmış olur ve bunların yerine konması gerekir. Bu masraf artışı, daha fazla bir gelir ister.[32] Emek-gücü sahibi, bugün çalışıyorsa, yarın da, aynı süreci, sağlık ve kuvvet yönünden aynı koşullarla yineleyebilmelidir. Öyleyse geçim araçları, onun, çalışan bir insan olarak normal durumunu sürdürmesine yeterli olmalıdır. Yiyecek, giyecek, yakıt, barınak gibi doğal gereksinmeler, yaşadığı ülkenin iklimi ile diğer fiziksel koşullara göre değişir. Öte yandan, zorunlu denilen gereksinmelerinin çeşidi ve büyüklüğü, tıpkı bunları karşılama şekilleri gibi, bizzat kendileri tarihsel bir gelişmenin ürünleri olduğu için ve bu yüzden geniş ölçüde o ülkenin uy-

32 Bu nedenle Romalı Villicus, tarım kölelerinin gözcüsü olarak, "işi daha hafif olduğu için, çalışan kölelerden çok daha az bir ücret" alıyordu. (Th. Mommsen, *Röm. Geschichte*, 1856, s. 810.)

garlık düzeyine ve özellikle de, özgür emekçiler sınıfının (*class of free labourers*) oluştuğu koşullara ve alıştıkları rahatlık derecesine bağlıdır.[33] Bu nedenle, diğer metalarda olduğunun tersine, emek-gücü değerinin belirlenmesine, tarihsel ve manevi bir öğe de giriyor. Bununla birlikte, belli bir ülkede, belli bir dönemde, emekçi için gerekli olan geçim araçlarının ortalama miktarı pratik olarak bilinir.

Emek-gücü sahibi de ölümlüdür. Öyleyse, pazardaki varlığının sürekli olabilmesi için –ki, paranın durmadan sermayeye dönüşmesi bunu gerektirir– emek-gücü satıcısının, "yaşayan her bireyin kendisini sürdürdüğü şekilde, yani döllenerek"[34] varlığını sürdürmesi gerekir. Aşınma, yıpranma ve ölüm nedeniyle, pazardan çekilen emek-gücünün yerini, hiç değilse aynı miktarda yeni emek-gücünün sürekli olarak doldurması gerekir. Böylece, bu özel meta sahipleri soyunun pazarda varlıklarını sürdürmeleri için, emek-gücü üretimi için gerekli geçim araçlarının toplamı, emekçinin yerini dolduracak olanların, yani çocuklarının gereksinmelerini de karşılayacak şekilde olmalıdır.[35]

İnsan organizmasının belli bir sanayi dalında hüner ve beceri kazanabileceği şekilde değişikliğe uğramasını ve özel türde bir emek-gücü olabilmesini sağlamak için, özel bir öğrenim ya da eğitim gereklidir; bu da, az ya da çok bir meta eşdeğerine malolur. Bu miktar, emek-gücünün az ya da çok karmaşık olma niteliğine göre değişir. Bu eğitim masrafları (basit emek-gücü için pek küçüktür) üretim için harcanan toplam değerin içersinde *pro tanto** yer alır.

33 Karşılaştırınız: W. Th. Thornton, *Over-Population and its Remedy*, Lond., 1846.

34 Petty.

35 "Onun" (emeğin) "doğal fiyatı ... iklimin niteliği ve ülkenin âdetlerine göre, işçiyi geçindirebilecek ve piyasada eksilmeyen bir emek arzını sürdürecek bir aileyi besleyebilecek miktarda gerekli tüketim maddeleri ile huzuru sağlayabilecek şeylerden ibarettir." (R. Torrens, *An Essay on the External Corn Trade*, London, 1815, s. 62.) Burada emek-gücü yerine yanlış olarak emek sözcüğü kullanılmıştır.

* O ölçüde. (Çev. n.)

Bu durumda, emek-gücünün değeri, kendisini belirli bir miktarda geçim aracının değerine indirgiyor. Bu nedenle de, araçların değeri, bunların üretilmeleri için gerekli emek miktarına bağlı olarak değişir.

Yiyecek ve yakacak gibi bazı geçim araçları, günü gününe tüketildiği için, her gün yeniden sağlanması gerekir. Elbise ve ev eşyası gibi diğer şeyler, daha uzun süre gider ve bunların daha uzun zaman aralıkları ile yenilenmeleri gerekir. Bazı malları her gün, bazılarını haftada, üç ayda bir vb. satınalma durumu vardır. Bunlar için harcanan toplam miktar, yıl boyunca nasıl dağılırsa dağılsın, her günü bir diğeri gibi olmak üzere, ortalama gelirle karşılanması gerekir. Emek-gücü üretimi için gerekli günlük meta toplamı = A, haftalık = B, üç aylık = C, vb. olsa, bu metaların günlük ortalaması

$$\frac{365A+52B+4C+\text{vb.}}{365} \text{ olur.}$$

Ortalama bir gün için gerekli metalar kitlesinde, diyelim 6 saatlik toplumsal emek cisimleşmiş bulunsun, bu durumda, günlük emek-gücünde, ortalama yarım günlük toplumsal emek maddeleşmiş olarak vardır, bir başka deyişle, günlük emek-gücü üretimi için yarım günlük emek gereklidir. Bu emek miktarı, bir günlük emek-gücünün değerini ya da her gün üretilen emek-gücünün değerini meydana getirir. Eğer bir günlük ortalama toplumsal emek üç şilinde maddeleşmiş ise, bu üç şilin, bir günlük emek-gücünün değerine tekabül eden fiyatıdır. Sahibi, bunu, günde üç şiline satışa çıkarsa, bu satış fiyatı, onun değerine eşittir ve bizim varsayımımıza göre, bu üç şilini sermayeye dönüştürmek niyetinde olan parababası dostumuz bu değeri ödemektedir.

Emek-gücü değerinin asgari sınırı, işçinin, her gün almadığı takdirde yaşamsal enerjisini yenileyemeyeceği meta değeri ile yani fiziksel bakımdan vazgeçilmesi olanaksız geçim araçlarının değeri ile belirlenir. Eğer emek-gücünün fiyatı bu alt sınıra düşerse, bu koşullar altında varlığını ancak kötürüm bir durum-

da koruyup sürdürebileceği için, değerinin altına düşmüş olur. Ama, her metanın değeri, o metanın normal nitelikte olacak şekilde üretimde için gerekli emek-zamanı ile belirlenir.[36]

[...]

Emek-gücünün bir meta olarak kendine özgü niteliğinden çıkan sonuçlardan birisi, kullanım-değerinin, alıcı ile satıcı arasındaki sözleşmenin tamamlanmasıyla, alıcının eline doğrudan geçmemesidir. Üzerinde belli miktarda bir toplumsal emek harcandığı için öteki her meta gibi onun değeri de dolaşıma girmeden önce belirlenmiş haldedir; ama onun kullanım-değeri ancak daha sonra gücün harcanması ile ortaya çıkar. Emek-gücünün elden çıkarılması ve alıcı tarafından fiilen ele geçirilmesi, onun kullanım-degeri olarak kullanılması, bir zaman aralığıyla ayrılmıştır. Ama, bir metanın kullanım-değerinin satışı yoluyla resmen elden çıkartılmasının, alıcıya fiilen teslim edilmesi ile aynı zamana raslamadığı durumlarda alıcının parası, genellikle ödeme aracı olarak iş görür.[37] Kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu her ülkede, sözleşmeyle belirlenen süre içersinde, emekgücü kullanılmadan önce ödemenin yapılmaması bir gelenektir, örneğin her hafta sonunda ödenir. Bunun için, her zaman, emekgücünün kullanım-değeri, kapitaliste verilir: emekçi, henüz karşılığını almadığı emek-gücünün satın alıcı tarafından tüketilmesine izin vermekte ve her yerde kapitaliste kredi açmaktadır. Bu kredinin bir hayal ürünü olmadığı, yalnız kapitalistin iflası[38] üzerine zaman zaman işçinin uğradığı ücret kayıpları ile değil, bir dizi uzun süreli sonuçlarla da görülür.

---

36 Rossi, *Cours d'Econ-Polit.*, Bruxelles, 1842, s. 370, 371.

37 "Her iş yapılıp bittikten sonra ödenir." (An Inguiry into those Principles Respecting the Nature of Demond, etc., s. 104) "Ticari kredi, üretimin ilk yaratıcısı işçinin, tasarrufları nedeniyle, yaptığı işin üretimini, haftanın, on beş günün, ayın, üç ayın sonuna kadar bekleyebilecek hale gelmesiyle, başlamış olmalıdır." (Ch. Gerülh, Des Systémes d'Econ. Polit., 2 edit., Paris, 1821, t. II. s. 150)

38 "İşçi çaba ve hünerini ödünç verir", ama Storch kurnazca şunu ekler: o "ücretini yitirmekten" başka "hiçbir şeyini tehlikeye sokmamıştır.... işçi kendisinden maddi olarak hiçbir şey vermez. (Storch, Cours, d'Econ. Polit., Petersbourg, 1815, t. II. s. 37.

[...]

Şimdi artık bu özel metanın, emek-gücünün sahibine, satın alan tarafından ödenen değerin nasıl belirlendiğini biliyoruz. Satın alanın değişimle elde ettiği kullanım-değeri, kendisini, ancak fiilen kullanılmakla, emek-gücünün tüketimi ile ortaya koyar. Para sahi bi bu amaç için hammadde gibi her şeyi piyasadan satın alır ve bunların tam değerlerini öder. Emek-gücünün tüketimi, metaların ve artı-değerin birlikte ve aynı zamanda üretimidir. Emek-gücünün tüketimi, diğer her türlü metada olduğu gibi, piyasanın ya da dolaşım alanının sınırları dışında tamamlanır. Bay parababasını ve emek-gücü sahibini birlikte yanımıza alarak bir süre için her şeyin ortada ve herkesin gözü önünde geçtiği bu gürültülü alanı bırakıyoruz ve hep birlikte kapısında, "işi olmayan giremez!" levhası ile bizi karşılayan, gizli kapaklı üretim alanına geçiyoruz. Burada biz, sermayenin, yalnız nasıl ürettiğini değil, ama nasıl üretildiğini de göreceğiz. Ve ensonu, kâr sağlamanın sırlarını da zorlayacağız.

Sınırları içersinde emek-gücü alım ve satımının sürüp gittiği ayrıldığımız bu alan, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır.* Özgürlüktür, çünkü, metanın, diyelim emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları biraraya getiren ve ilişki içersine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnız kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş

* Jeremy Bentham, İngiliz hukuk yazarı, faydacılığın kurucusu. Bu yapıtın "Artı-Değerin Sermayeye Dönüşümü" bölümünde, Marx, ona ayırdığı uzun bir notta (69 no'lu notta), onu şöyle adlandırır: "burjuva budalalığın dehası". (Çev. n.)

uyumu gereği ya da kadiri mutlak ve takdiri ilahi ile hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.

"Vülger serbest ticaretçi"lerin görüşlerini, fikirlerini ve sermaye ile ücrete dayanan toplum hakkındaki yargılarının ölçüsünü aldıkları bu basit dolaşım ve meta değişimi alanından çıkarırken, *dramatis personæ*'mizin* yüzlerinde bir değişiklik olduğunu görüyoruz. Eski para sahibi, şimdi kapitalist olarak önde çalımla yürüyor; emek-gücü sahibi onun emekçisi olarak peşisıra onu izliyor. Biri önemli insan pozunda, sırıtkan, işbilir; öteki sıkılgan, çekingen, kendi derisini pazara götüren ve yüzülmekten başka umudu olmayan bir kimse gibi.

[...]

İKİNCİ KESİM. – ARTI-DEĞER ÜRETİMİ

Kapitalistin kendisine malettiği ürün, örneğin, iplik ya da kundura gibi bir kullanım-değeridir. Ama, her ne kadar kundura... bir bakıma bütün toplumsal ilerlemenin temeli ve kapitalistimiz de keskin bir "ilerici" olmakla birlikte, gene de kunduraya, sırf kunduralara olan aşkından yapmaz. Kullanım-değeri meta üretiminde *qu' on aime pour lui même*** bir şey değildir. Kullanım-değerlerini kapitalistler, salt değişim-değerinin maddi özü ve taşıyıcısı oldukları için ve sürece üretirler. Kapitalistimizin gözünde iki amaç vardır: önce, değişim-değeri olan bir kullanım-değeri üretmek ister yani satılacak bir mal, bir meta üretmek ister, sonra, değeri, üretiminde kullanılan metaların toplam değerlerinden daha fazla olan bir meta üretmek ister; yani ürettiği şeyin değeri, serbest piyasadan satın aldığı üretim araçları ve emek-gücünden fazla olmalıdır. Amacı, yalnız kullanım-değeri değil, onunla birlikte meta üretmektir; yalnız kullanım-değeri

* Oyundaki kişiler, pazarlığa girişen kişiler. (Çev. n.)
** Kendisi için sevilen. (Çev. n.)

değil, değer üretmektir; yalnız değer değil, aynı zamanda artı-değer üretmektir.

[...]

Şimdi de, üretimi, değerin bir yaratılışı olarak inceleyelim.

Her metanın değerinin, üzerinde harcanan ve kendisinde maddeleşen emek miktarıyla, üretimi için belli toplumsal koşullar altında gerekli emek-zamanı ile belirlendiğini biliyoruz. Bu kural, kendi adına yürütülen emek-sürecinin sonucu olarak, kapitalistimizini adına gerçekleşen ürün için de geçerlidir. Bu ürünün 10 libre iplik olduğunu varsayalım, ilk işimiz bunda gerçekleşmiş olan emek miktarını hesaplamak olacaktır.

İplik eğirmek için hammadde gereklidir; diyelim bu 10 libre pamuk olsun. Kapitalistimizin, bunu, sözgelişi 10 şiline, tam değerine satın aldığını varsaydığımıza göre, bu pamuğun değerini şimdilik incelememize gerek yoktur. Pamuğun üretimi için gerekli emek, bu fiyatla, toplumun ortalama emeği cinsinden ifade edilmiş bulunmaktadır. Gene diyelim ki, şimdilik işin gerektirdiği öteki araçları temsil eden iğin aşınması ve yıpranması da, 2 şilinlik bir değere eşit olsun. Eğer on iki şilinin temsil ettiği altın kütlesini üretmek için yirmi dört saat ya da iki işgünü gerekirse, bundan, iplikte iki işgünlük emeğin maddeleşmiş olduğu sonucu çıkar.

[...]

Pamuğun, ipliğin hammaddesinin üretimi için gerekli olan emek, ipliğin üretimi için gerekli olan emeğin bir kısmıdır ve bu nedenle iplikte zaten vardır. Aynı şey, aşınmaksızın pamuğun eğirilmesi olanaklı olmayan iğde maddeleşen emek için de söz konusudur.

[...]

Üretim araçlarının, yani pamukla iğin onlki şilinde ifadesini bulan değerleri, bunun için, ipliğin değerini ya da başka bir deyimle ürünün değerini oluşturan kısımlardır.

Yalnız, burada iki koşulun yerine getirilmesi gereklidir. Önce, pamuk ile iğ, bir kullanım-değerinin üretiminde birlikte çalışmalı-

dır; örneğimizde bunların ikisinin iplik haline gelmesi gerekir. Değer, doğmuş bulunduğu özel kullanım-değerinden bağımsızdır, ama bir tür kullanım-değerinde somutlaşmış olması da gerekir. Sonra, üretim sürecinde harcanan zaman, belli toplumsal koşullar altında gerçekten gerekli süreyi aşmamalıdır. Bunun için, eğer 1 libre iplik eğirmek için 1 libre pamuk yetiyorsa, 1 libre ipliğin üretiminde, bu ağırlıkta pamuktan fazlasını tüketmemek için dikkat gösterilmesi gerekir; iğ için de aynı şey söz konusudur. Kapitalist, çelik bir iğ yerine altından yapılma bir iğ kullanma hevesine kapılsa bile, ipliğin değerinin hesaplanmasında dikkate alınan emek, çelik bir iğin üretilmesi için gerekli olan emektir, çünkü belli toplumsal koşullar altında bundan fazlası gereksizdir.

[...]

Şimdi incelemekte olduğumuz süreçte, pamuğun ipliğe dönüştürülmesi işinde, belli toplumsal koşullar altında gerekli olandan fazla zaman harcanmaması çok önemlidir. Normal koşullar altında, yani ortalama toplumsal üretim koşulları içinde, *a* libre pamuğun *b* libre iplik haline getirilmesi için bir saatlik emek gerekiyorsa, 12a libre pamuk 12b libre iplik haline getirilmedikçe, bir günlük emek, 12 saatlik emek sayılamaz; çünkü değer yaratımında yalnızca toplumsal bakımdan gerekli zaman hesaba katılır.

Yalnız emek değil, hammadde ile ürün de, şimdi, bunları saf ve yalın emek-sürecinde incelediğimizden çok farklı bir ışık altında görünürler. Hammadde, burada, belli nicelikte emeği emen bir şey ödevini görür. Bu emilmeyle, o, gerçekte, eğirilmiş olduğu için, eğirilme biçiminde emek-gücü ona katıldığı için, pamuk, ipliğe dönüşmüştür, ama ürün, iplik, şimdi, pamuğun emdiği emeğin bir ölçüsünden başka bir şey değildir. Eğer bir saatte $1^{2/3}$ libre pamuk, $1^{2/3}$ libre iplik halinde eğiriliyorsa, 10 libre iplik, 6 saatlik emeğin emildiğini belirtir. Belirli niceliklerde ürün –bu nicelikler deneyimle belirlenmiştir– şimdi, belirli nicelikteki emeği, kristalleşmiş emek-zamanının belirli bir kitlesinden başka bir şeyi temsil etmez. Bu ürünler, şu kadar saatlik ya

da şu kadar günlük toplumsal emeğin maddeleşmesinden başka bir şey değildirler.

[...]

Satışı dolayısıyla, bir günlük emek-gücünün değerinin üç şilin ve altı saatlik emeğin, bu miktarda maddeleşmiş olduğunu kabul etmiştik; dolayısıyla, işçinin, günlük yaşama araçlarının ortalama miktarını üretmesi için bu miktarda bir emek gerekmektedir. Şimdi eğer bizim eğirici bir saat çalışmakla, $1^{2/3}$ libre pamuğu, $1^{2/3}$ libre ipliğe[39] dönüştürebiliyorsa, altı saatte 10 libre pamuğu, 10 libre ipliğe dönüştürecek demektir. Bu durumda, eğirme süreci sırasında pamuk altı saatlik emeği emmektedir. Üç şilin değerindeki altın parçasında da aynı nicelikte emek somutlaşmıştır. Öyleyse, yalnızca eğirme işiyle, üç şilinlik bir değer pamuğa katılmıştır.

Şimdi de, ürünün, 10 libre ipliğin toplam değerini ele alalım, iki-buçuk günlük emek onda somutlaşmıştı ve bunun iki günü pamuk ile iğin aşınan kısmında, yarım günlük emek de eğirme süreci sırasında emilmişti. Bu iki-buçuk günlük emek, ayrıca, onbeş şilin değerindeki bir altın parçası ile temsil edilmiştir. Bu durumda, on beş şilin, 10 libre iplik için uygun bir fiyat ya da bir libre ipliğin fiyatı bir-buçuk şilindir.

Kapitalistimiz şaşkınlıktan gözleri açılmış bakıyor. Ürünün değeri, konan sermayenin değerine tamı tamına eşittir. Koyduğu değer, büyümemiştir, artı-değer yaratılmamıştır ve sonuç olarak para, sermayeye dönüşmemiştir, ipliğin fiyatı on beş şilindir ve on beş şilin, serbest piyasada, ürünü oluşturan öğelere, yani aynı şeyin miktarı demek olan emek-sürecinin öğelerine harcanmıştır; on şilin pamuk için, iki şilin iğin aşınan kısmı için, üç şilin de emek-gücü için ödenmiştir. İpliğin kabaran değerinin, yalnızca pamukta, iğde ve emek-gücünde önceden var olan değerlerin bir toplamı olduğu için hiçbir yararı yok: böylesine var olan değerlerin basit toplamından artı-değerin çıkmayacağı besbelli.[40] Bu

39 Bu sayılar tamamen gelişigüzel alınmıştır.

40 Fizyokratların, tarımda harcanan emek dışındaki bütün emeği, üretken olmayan emek sayan öğretilerinin dayandığı temel önerme budur: ve bu, ortodoks iktisatçılar için çürütülemez bir önermedir. "Bir şeyin değerini bulmak ./..

birbirlerinden ayrı değerler, şimdi, hepsi birden bir şey üzerinde toplanmış oluyor; ama bunlar, metaların satın alınmasıyla üç kısma bölünmeden önce, aynı on şilinin içersindeydiler.

Aslında bu sonuçta, şaşırtıcı olan bir şey yok. Bir libre ipliğin değeri, bir-buçuk şilin olduğuna göre, kapitalistimiz, piyasadan 10 libre iplik alırken, bunun için on beş şilin ödeyecektir. Açıktır ki, bir insanın, bir evi hazır olarak satın alması ya da kendisi adına yaptırmış olması, o eve sahip olması için gerekli para miktarını ne artırır, ne eksiltir.

[...]

Konuyu biraz daha yakından inceleyelim. Bir günlük emekgücünün değeri 3 şilin ediyor, çünkü bizim varsayımımıza göre, yarım günlük emek, bu miktar emek-gücünde somutlaşıyor; çünkü emek-gücünün üretimi için gerekli günlük tüketim aracı, yarım günlük emeğe maloluyor. Ama, emek-gücünde somutlaşmış geçmişteki emekle bunun harekete getirdiği canlı emek, emek-gücünün günlük muhafaza ve bakım giderleri ile bunun iş başında harcanması, birbirinden tamamen farklı iki şeydir. Bunlardan ilki, emek-gücünün değişim-değerini belirler, ikincisi ise onun kullanım-değeridir. İşçiyi 24 saat süreyle canlı tutmak için yarım günlük emeğin gerekli oluşu, onun bütün gün çalışmasına engel oluşturmaz. Bu nedenle, emek-gücü değeri ile bu emek-gücünün emek-süreci içersinde yarattığı değer, birbirinden tamamen farklı büyüklüklerdir; kapitalistin, emek-gücünü satın alırken gözönünde bulundurduğu şey, işte iki değer arasındaki bu farktır. Emek-gücünün taşıdığı yararlı nitelikler ve iplik ile kunduranın bu nitelikler sayesinde yapılmış olması, onun

../. için, onun üretimi için kullanılan diğer şeylerin değerlerinin hesaba katılması (örneğin, dokuma işçisinin temel tüketim maddelerinin değeri, işlediği ketene katılır) yani, deyim yerindeyse, farklı değerlerin bir değer üzerinde kat kat yığılması, bu değerin aynı ölçümde büyümesi sonucunu verir. ... El-sanatları ürünlerinin fiyatlarının nasıl meydana geldiğini, toplama terimi çok güzel gösterir: bu fiyat, kullanılan ve birarada sayılan çeşitli değerlerin toplamından başka bir şey değildir; bununla birlikte, toplamak, çarpmak demek değildir." (Mercier de la Rivière, 1. c., s. 599.)

için bir *conditio sine qua non*'dan* fazla bir şey değildir; çünkü değer yaratmak için emeğin yararlı bir şekilde harcanması gerekir. Onu gerçekten etkileyen şey, bu metanın, *yalnızca bir değer kaynağına sahip olması değil, onun sahip olduğundan daha fazla değerin kaynağı olması*, özgül kullanım-değerine sahip olmasıdır. Kapitalistin, emek-gücünden beklediği özel hizmet budur ve bu alışverişte o, meta değişimi konusundaki "ebedi yasalar" uyarınca hareket eder. Emek-gücü satıcısı, başka herhangi bir meta satıcısı gibi, değişim-değerini gerçekleştirir ve onun kullanım-değerinden ayrılmış olur. Bunlardan birini vermeden diğerini alamaz. Emek-gücünün kullanım-değeri ya da bir başka deyişle emek, satılmış bulunan yağın kullanım-değeri; ne ölçüde yağcıya ait bulunursa, o kadar satıcısına ait olur. Para sahibi bir günlük emek-gücünün değerini ödemiştir; bunun için onun bir günlük kullanımı, bir günlük emek ona aittir. Emek-gücünün günlük tüketimi yarım günlük çalışmaya malolmasına karşılık aynı emek-gücünün tam bir gün çalışabilmesi ve dolayısıyla bir gün zarfında kendisi için ödenenin iki katı değer yaratması, kuşkusuz satın alan için iyi bir şanstır, ama satıcı için hiç de bir haksızlık değildir.

Kapitalistimiz işte bu durumu önceden görmüştür ve kahkahasının nedeni de budur, işçi, işyerinde, bu nedenle, yalnız altı saat değil, oniki saat süreyle çalışmak için gerekli üretim araçlarını hazır bulur. Tıpkı, altı saatlik iş sırasında 10 librelik pamuğumuzun altı saatlik emekle emilmesi ve 10 librelik iplik olması gibi, şimdi 20 libre pamuk 12 saatlik emeği emecek ve 20 libre ipliğe dönüşecektir. Öyleyse şimdi biz de bu uzatılmış sürecin ürününü inceleyelim. 20 libre iplikte beş günlük emek maddeleşmiştir ve bunun dört günü pamuğa ve iğin aşınan çeliğine tekabül eder, geri kalan bir gün ise eğirme süreci sırasında pamuk tarafından emilmiş bulunur. Altın ile ifade edilirse, beş günlük emek, otuz şilindir. Bu, aynı zamanda, 20 libre ipliğin, daha önce olduğu gibi, libresi bir-buçuk şilinden fiyatıdır. Ama

* Vazgeçilmez koşul. (Çev. n.)

sürece giren metaların değerlerinin toplamı, 27 şilin tutmaktadır. İpliğin değeri ise, 30 şilindir. Bu durumda ürünün değeri, onun üretimi için yatırılan değerden 1/9 daha büyüktür; yani 27 şilin, 30 şilin haline dönüşmüştür ve üç şilinlik bir artı-değer yaratılmıştır. Oyun, ensonu meyvesini veriyor: para, sermayeye dönüşmüş oluyor.

Metaların değişimini düzenleyen yasalar hiçbir şekilde çiğnenmeden, sorunun bütün koşulları yerine getirilmiştir. Eşdeğer, eşdeğerle değişilmiştir. Kapitalist, alıcı olarak, her metanın, pamuğun, iğin ve emek-gücünün tam değerini ödemiştir. Ardından, her meta satın alanın yaptığı gibi, bunların kullanım-değerini tüketmiştir Aynı zamanda üretilen metaların süreci de olan emek-gücünün tüketimi sonunda, 30 şilin değerinde 20 libre iplik elde edilmiştir.

Eskiden alıcı durumundaki kapitalist, şimdi pazara bir satıcı olarak, meta satıcısı olarak döner, ipliğini, tam değeri olan, libresi bir-buçuk şilinden satmaktadır. Gene de dolaşımdan, başlangıçta koyduğundan üç şilin fazla çekmektedir. Bu değişim, paranın sermayeye dönüşümü, hem dolaşım alanının içinde, hem de dışında olmaktadır; dolaşımın içindedir, çünkü emek-gücünün pazardan satın alınmasıyla koşullanmıştır; dolaşımın dışındadır, çünkü, onun içersinde yapılan tek şey, artı-değer üretimine, yani tamamen üretim alanına giren sürece yalnızca bir sıçrama tahtası oluşturmasıdır. Böylece *"tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles".**

Kapitalist, parasını, yeni ürünün maddi öğeleri ve emek-sürecinin öğeleri olarak hizmet edecek metalara çevirmekle, canlı emeği bunların ölü cevherleri ile birleştirmekle, aynı zamanda, değere dönüştürür, yani geçmiş, maddeleşmiş ve ölü emeği, sermayeye, kendi kendinin değerini artıran bir değere, üreyip çoğalan canlı bir canavara dönüştürür.

[...]

* "Olanaklı olan dünyaların en iyisinde, her şey, daha iyi içindir." (Çev. n.)

ONDÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İŞBÖLÜMÜ ve MANÜFAKTÜR

DÖRDÜNCÜ KESİM – MANÜFAKTÜRDE İŞBÖLÜMÜ ve TOPLUMDA İŞBÖLÜMÜ

[...]

Toplum içersindeki işbölümü ile bir işyeri içersindeki işbölümü arasında sayısız benzerlikler ve bağlar olsa bile, bunlar, yalnız derece bakımından değil, ama aynı zamanda tür bakımından da ayrıdırlar. [...]

[...]

[...] İşyerinde işbölümü, kapitaliste ait bir işleyişin yalnızca bir parçasından başka bir şey olmayan insanlar üzerinde onun tartışma götürmez otoritesi demektir. Toplumdaki işbölümü ise, rekabetin otoritesinden başka otorite, karşılıklı çıkarların yarattığı baskıdan başka zorlayıcı bir güç tanımayan bağımsız meta üreticilerini temasa getirir; tıpkı hayvanlar âleminde *bellum omnium contra omnes*'in,* az çok her türün varoluş koşullarını sürdürmesi gibi. İşçiyi, yaşamı boyunca tek bir parça işleme bağlayan ve onu tümüyle sermayenin boyunduruğu altına sokan işyerindeki işbölümünü, üretkenliği artıran emeğin bir örgütlenmesi olarak göklere çıkaran burjuva kafa, ki bu aynı burjuva kafa, üretim sürecinin toplumsal bir denetim ve düzen altına alınması yolundaki bilinçli her girişimi, mülkiyet hakkı, özgürlük ve bireysel kapitalistin sınırsız gücü gibi kutsal şeylerin çiğnenmesi olarak yerin dibine batırmaktadır. Fabrika sisteminin tutkulu savunucularının, toplumsal emeğin genel bir örgütlenmesine karşı, böyle bir şeyin bütün toplumu muazzam bir fabrikaya dönüştüreceğini öne sürmekten öteye bir şey bulup söylememeleri, çok ilginç bir durumdur.

Kapitalist üretim biçimine dayanan bir toplumda, toplumsal işbölümünde anarşi, işyerindekinde ise zorbalık, birbirleri-

* Herkesin herkese karşı savaşı. (Çev. n.)

nin karşılıklı koşulları ise, işkollarının kendi gelişmeleri sonucu birbirlerinden ayrıldığı, billurlaştığı ve ensonu yasayla sürekli bir durum aldığı çok eski toplum biçimlerinde, tam tersine, bir yandan toplumsal işin bir plan ve zorunlu bir düzen içersinde yürütüldüğü bir örgütlenme örneğini, öte yandan, işyeri içersinde, işbölümünün ya hiç bulunmadığını ya da olsa olsa, güdük, dağınık ve raslansal bir gelişme düzeyinde bulunduğunu görüyoruz.

GRUNDRISSE*
EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNİN TEMELLERİ [I. KİTAP]

Karl Marx

(HAM TASLAK)

Çev. Arif Gelen

A. GİRİŞ[1]
I. ÜRETİM, TÜKETİM, BÖLÜŞÜM, DEĞİŞİM (DOLAŞIM)

1. ÜRETİM

Bağımsız Bireyler. 18. Yüzyıl Fikirleri.

[M-İ]a) Bu incelemenin konusu, her şeyden önce, *maddi üretimdir.* Toplum içinde üreten bireyler –dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimi– kuşkusuz, çıkış noktasıdır. Smith[2] ve Ricardo'nun[3] incelemelerine başlangıç olarak kabul ettikleri tek başına ve yalıtık avcı ve balıkçı, 18. yüzyılın, hiç de, bazı uy-

* *Grundrisse*, Karl Marx, Çev. Arif Gelen, 1. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

1 "Giriş", üzerinde "M" imi bulunan, Ağustos 1857'de başlanmış ve Eylül ortalarında bir kenara konmuş defterdedir.

2 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, c. I, Londra, 1835, s. 2.

3 David Ricardo, *On the Principles of Political Economy*, Londra, 1821, s. 16-23.

garlık tarihçilerinin imgelediği gibi, aşırı inceliğe salt bir tepkiyi ve yanlış anlaşılmış bir doğal duruma dönüşü ifade etmeyen, robinsoncu yavan hayalleri arasında yer alırlar. Doğaları gereği bağımsız özneler arasında sözleşme aracılığıyla ilişkiler ve bağlar kuran Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* de, böyle bir doğacılığa dayanmaz. Bu bir görünüştür, büyük küçük robinsoncuların salt estetik görünüşü. Gerçekte, 16. yüzyıldan beri hazırlanmakta olan ve 18. yüzyılda dev adımlarla olgunluğa doğru yürüyen "sivil-burjuva toplum"un [*Bürgerliche Gesellschaft*] öncelenmesi söz konusudur. Serbest rekabetin hüküm sürdüğü bu toplumda, birey, kendisini daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan yığışımının aksesuarı haline getiren doğal bağlardan vb. kopmuş görünmektedir. 18. yüzyıl peygamberleri için –ki Smith ve Ricardo hâlâ onların omuzları üstünde durmaktadırlar–, bir yandan feodal toplum biçimlerinin dağılmasının, öte yandan 16. yüzyıldan beri gelişmiş olan yeni üretken güçlerin ürünü olan bu 18. yüzyıl bireyi *varoluşu geçmişe uzanan* bir ideal olarak görünmektedir. Onlar, bunda bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir çıkış noktasını görmektedirler, çünkü onlar, bu bireyi, kökeni tarihte olan olarak değil ama doğa tarafından konumlandırılmış olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal birey olarak değerlendirmektedirler. [...]

Tarihte ne kadar gerilere gidersek, birey –ve üreten birey de– o ölçüde, bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünür: bu durum, tamamen doğal bir biçimde önce aile içinde ve kabileyi meydana getirecek kadar genişlemiş olan aile içinde; daha sonra da kabilelerin karşıtlığından ve birbirleriyle kaynaşmasından meydana gelen değişik topluluk biçimlerinde ortaya çıkar. [...]

Tarihsel Üretim İlişkilerinin Sonsuzlaştırılması.
Genel Olarak Üretim ve Bölüşüm. Mülkiyet.

Demek ki, biz üretim dediğimiz zaman, söz konusu olan, her zaman toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretimdir;

toplumsal bireylerin üretimidir. Dolayısıyla, genel olarak üretimin sözünü etmek için, ya değişik aşamaları boyunca tarihsel gelişim sürecini izlemeli ya da belirli bir tarihsel dönemin ele alındığı, örneğin gerçekte bizim asıl konumuz olan modern burjuva üretimin ele alındığı, baştan belirtilmelidir. Ama üretimin bütün dönemlerinin bazı ortak nitelikleri, bazı ortak belirlenimleri vardır. *Genel olarak üretim* soyut bir kavramdır, ama ortak özellikleri gerçekten saptayıp belirlediği ölçüde bizi yinelemelerden kurtaran ussal bir soyutlamadır. Bununla birlikte, bu genel niteliğin ya da karşılaştırma yoluyla yalıtılan bu ortak öğenin kendisi, öğeleri birbirinden ayrılarak değişik belirlenimlere bürünen eklemlenmiş karmaşık bir bütün oluşturur. Bu belirlenimlerden bir kısmı bütün dönemler, bir kısmı ise dönemlerden ancak birkaçı için geçerlidir. [Bazı] belirlenimler en modern dönemde ve en eski dönemde ortak olacaktır. Bunlar olmadan, herhangi bir üretim düşünülemez [...]

[...]

2. ÜRETİMİN BÖLÜŞÜMLE, DEĞİŞİMLE, TÜKETİMLE GENEL İLİŞKİSİ

Üretimin daha geniş çözümlemesine girmeden önce, iktisatçıların bu konuyla birlikte ele aldıkları farklı konuları incelemek gerekir.

İşte herkesin bildiği apaçık görüş: üretimde, toplumun üyeleri, doğanın ürünlerini, insan gereksinimlerine uygun biçimde maledinirler (üretirler, biçimlendirirler); bölüşüm, bireyin bu ürünlerden alacağı payı belirler; değişim, bölüşümde payına düşen hisseye karşılık elde etmek istediği belirli ürünleri ona sağlar ve ensonu tüketimde, ürünler tatmin, bireysel mülk edinme sağlayan nesneler haline gelirler. Üretim, gereksinimlere karşılık veren nesneleri yaratır; bölüşüm, bunları toplumsal yasalara uygun olarak bölüştürür; değişim, bu bölüştürülen şeyi yeniden bölüştürür, ama bu ikinci bölüşme bireysel gereksinimlere uy-

gun olarak gerçekleşir ve ensonu, tüketimde ürün, bu toplumsal hareketin dışına kaçar ve tatmin ettiği bireysel gereksinimin konusu ve doğrudan hizmetçisi olur. Üretim, böylece, hareket noktası olarak, tüketim ise bitiş noktası olarak belirir, bölüşüme ve değişime gelince, bunlar, orta süreçtir ki, bu da kökeninde toplumun bulunduğu uğrak olan bölüşüm ve kökeninde bireyin bulunduğu uğrak olan değişim olmak üzere ikili bir nitelik taşır. Üretimde, kişi nesneleşir ve kişide* şey özneleşir; bölüşümde, egemen genel belirlenim biçimi olarak üretim ile tüketim arasında aracılık görevini yerine getiren toplumdur; değişimde, birinden ötekine geçişi, bireyin olumsal belirlenmişliği sağlar.

Bölüşüm, bireyin payına düşen ürünlerin oranını (miktarını) belirler; değişim ise, her bireyin kendisine bölüşüm tarafından ayrılan pay olarak üzerinde hak iddia ettiği ürünleri belirler.

Üretim, bölüşüm, değişim, tüketim, kurallara uygun bir tasım** oluşturur; üretim tümelliği oluşturur; bölüşüm ve değişim, tikelliği, tüketim de, bütünün sonuca vardığı tekilliği oluşturur. Kuşku yok ki, burada bir silsile vardır, ama son derece yüzeysel bir silsile. Üretimi genel doğa yasaları belirler; bölüşümü toplumsal olumsallık belirler ve bu da üretim üzerinde az ya da çok hızlandırıcı bir etki yapar; değişim, biçimsel olarak toplumsal bir hareket olarak bu ikisi arasında yerini alır ve yalnızca bir sonuçlanma olarak değil, bir sonal hedef olarak düşünülen en sondaki tüketim fiili ile gerçekte, başlangıç noktası üzerinde etkide bulunarak, bütün süreci yeniden başlattığı durumlar dışında, ekonominin dışındadır. [...]

[Tüketim ve Üretim]

a_1) Üretim, dolayımsız tüketimdir de. İki bakımdan tüketim, nesnel ve öznel: bir yandan, üreterek yeteneklerini geliştiren bi-

* Kalem sürçmesi: "kişide" yerine "tüketimde" olması gerekiyor.

** Almancada Schluss, felsefe metinlerinde tasım olarak çevrilmektedir. Metnin devamından, kastedilenin Hegelci tasım olduğu anlaşılmaktadır.

rey, doğal döllenmenin yaşamsal gücün tüketimi olması gibi, bu yeteneklerini harcar, üretim eylemi içinde bunları tüketir. İkinci olarak: kullanılan üretim araçları da tüketilmektedir, bunlar yıpranmakta ve (örneğin yakıtın yanması gibi) evrenin öğelerine dönüşerek dağılmaktadırlar. Aynı şeyi, doğal biçimini ve bileşimini koruyamayan ve tüketilen hammadde için de söyleyebiliriz. Demek ki, üretim eyleminin kendisi de, bütün uğraklarında, aynı zamanda, bir tüketim eylemidir de. Zaten iktisatçılar da bunu kabul ediyorlar. Üretimin doğrudan tüketimle özdeş sayılması ve tüketimin üretimle doğrudan uyuşması, bu, *üretken tüketim* olarak adlandırılmaktadır. Üretim ile tüketimin bu özdeşliği Spinoza'nın görüşüne varmaktadır: *Determinatio est negatio**

||7| Ama üretken tüketimin bu belirlenmesi, üretimle özdeşleşen tüketimi asıl tüketimden, üretimin daha çok yok edici bir antitezi olarak düşünülen tüketimden ayırt etmek içindir. Şimdi asıl tüketimi ele alalım.

Tıpkı doğada kimyasal öğe ve tözlerin tüketiminin, bitkinin üretimi olması gibi, tüketim de, aynı biçimde, dolayımsız üretimdir. Belli bir şeydir ki, örneğin tüketimin özel bir biçimi olan beslenmede, insan, kendi vücudunu üretir. Ama bu, şu ya da bu tarzda, herhangi bir yandan insanın üretimine katkıda bulunan bütün öteki tür tüketimler için de doğrudur. Tüketici üretim. Ama, diye karşı çıkıyor iktisat, tüketimle özdeş olan bu üretim, ilk ürünün tahribinden meydana gelen bir ikinci üretimdir. Birincisinde, üretici, kendini nesneleştiriyordu; ikincisinde, tersine, yarattığı nesne kendini kişileştirir. Onun için –üretimin ve tüketimin doğrudan bir birliğini oluşturmakla birlikte– bu tüketici üretim, özünde, asıl üretimden farklıdır. Üretimin tüketimle ve tüketimin de üretimle çakıştığı bu dolayımsız doğrudan birlik, bu ikisinin dolayımsız ikiliğine engel oluşturmaz.

Demek ki, üretim dolayımsız tüketimdir ve tüketim de dolayımsız üretimdir. Her biri doğrudan kendi karşıtıdır. Ama aynı zamanda, bu ikisi arasında, aracı bir hareket de meydana

* "Belirleme, yadsımadır." (Spinoza.)

gelmektedir. Üretim, tüketimin aracısıdır ve onun maddi öğelerini yaratır ki, bunlar olmadan tüketimin nesnesi olamazdı. Ama tüketim de ürünlere, uğrunda üretildikleri özneyi sağlamakla, üretimin aracısı olmaktadır. Ürün, son *tamamlanmasını* ancak tüketimde bulmaktadır. [...] 1° Ürün, ancak tüketimde gerçekten ürün olur. Örneğin bir giysi, ancak giyildiğinde gerçekten giysi olur; içinde oturulmayan bir ev, aslında, gerçek bir ev değildir: demek ki, basit doğal nesneden farklı olarak ürün, ancak tüketimde, ürün olarak kendini olurlamakta, ancak ürün *olmaktadır*. Ancak tüketimdir ki, ürünü bitirirken ona *son ve öldürücü darbeyi* vurur; çünkü ürün nesneleşmiş etkinlik olarak değil, ama etkin özne için nesne olarak üretimdir. 2° Tüketim, *yeni* bir üretim gereksinimi, dolayısıyla, önkoşulu bulunduğu üretimin nedenini, içten itkisini yaratır. Tüketim, üretime dürtüsünü verir; tüketim, aynı zamanda, üretimin amacını belirleyerek, üretim içinde etken olan nesneyi de yaratır. Üretimin, tüketime nesnesini dışardan sağladığı ne kadar açıksa, üretimin konusunu, iç imge, gereksinim, dürtü ve amaç gibi *düşüncel olarak ortaya koyanın* ‖ 8| tüketim olduğu da o kadar açıktır. Tüketim, üretimin nesnelerini henüz öznel bir biçimde yaratır, gereksinim olmadan üretim de olmaz. Ama tüketim, gereksinimi yeniden-üretir.

Üretim ise, buna karşılık düşen bir biçimde,

1. Tüketime,* maddesini, nesnesini sağlar. Nesnesiz bir tüketim, bir tüketim değildir; demek ki, bu bakımdan üretim, tüketimi yaratır, üretir.

2. Ama üretimin tüketime sağladığı, yalnızca nesne değildir. O, tüketime, belirlenmişliğini, karakterini, *sonunu* da sağlar. Tıpkı tüketimin ürüne ürün olarak kesin *sonunu* verişi gibi, üretim de tüketime sonunu verir. *İlkönce* nesne, genel olarak bir nesne değildir, üretimin kendisinin ona aracılık edeceği belirli bir biçimde tüketilecek olan belirli bir nesnedir. Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişmiş etle giderilen açlık, ellerden, tırnak ve dişlerden yararlanarak parçalanan ve yutulan çiğ etle gide-

* Elyazmasında: üretime.

rilen açlıktan farklıdır. Üretimin ürettiği şey, yalnızca tüketimin nesnesi değildir, aynı zamanda, tüketim tarzıdır da ve bu da yalnızca nesnel değil, aynı zamanda öznel tarzda yapılmaktadır. Demek ki, üretim tüketiciyi yaratır.

3. Üretim, gereksinime yalnızca maddi bir nesne sağlamakla kalmaz, maddi nesneye de, bir gereksinim sağlar. Tüketim, ilkel kabalıktan kurtulunca doğrudan niteliğini yitirdiği zaman –ve bu ilkellikte zaman kaybetmek de ilkel kabalık aşamasında kalmış bir üretimin sonucu sayılmalıdır–, tüketimin güdü olarak aracısı, nesnesidir. Bu nesne için tüketimin duyduğu gereksinim, onun algılanışı tarafından yaratılır. Sanat nesnesi –herhangi bir başka ürün gibi– sanattan anlayabilen ve güzelliğin zevkini duyan bir topluluk yaratır. Demek ki, üretim, yalnızca, özne için bir nesne yaratmakla yetinmez, aynı zamanda, nesne için bir özne de yaratır.

Öyleyse üretim, 1° ona maddesini sağlayarak; 2° tüketimin tarzını belirleyerek; 3° tüketicide ilkten basit olarak nesneler biçiminde ürün gereksinimleri yaratarak, tüketimi üretmektedir. Üretim demek ki, tüketimin nesnesini, tüketim tarzını, tüketim güdüsünü yaratmaktadır. Aynı biçimde, tüketim, üretimin amacını belirleyici bir gereksinim biçiminde olmasını sağlayarak üreticinin *yeteneğini* kışkırtır. [...]

[...]

[...] Burada vurgulanması gereken ||9| nokta şudur: üretim ve tüketim, bir öznenin ya da birçok bireyin eylemi gibi ele alınmaktadır, her durumda, bu ikisi, üretimin gerçek çıkış noktası ve bu yüzden de ötekilere üstün gelen etken olduğu bir sürecin öğeleri olarak görünmektedir. Yaşamsal zorunluluk olarak, gereksinim olarak tüketimin kendisi, *üretken* etkinliğin bir iç öğesidir. Ama bu sonuncusu, gerçekleştirmenin çıkış noktasıdır ve bu nedenle de onun ağır basan öğesidir, içinde bütün sürecin yeniden ortaya konduğu eylemdir. Birey bir nesneyi üretir ve onu tüketerek, kendine geri döner, ama bunu, kendini yeniden-üreten ve üretken birey olarak yapar. Böylece tüketim, üretimin bir uğrağı olarak görünür.

Ama toplumda üreticiyle ürün arasındaki ilişki, bu sonuncusu tamamlanır tamamlanmaz, bir dış ilişkidir ve ürünün özneye dönüşü, onun öteki bireylerle ilişkilerine bağlıdır. O, doğrudan ürünün sahibi olmaz. Ne de ürünü doğrudan mülk edinme, üreticinin toplum içinde üretimde bulunurken güttüğü amaçtır. Üretici ile ürünler arasına, toplumsal yasalarla üreticinin ürün kitlesindeki payını belirleyen ve böylece üretim ile tüketim arasında yerleşen *bölüşüm* girer.

Öyleyse, bölüşüm, üretimin yanında ve onun dışında özerk bir alan mıdır?

Bölüşüm ve Üretim

b_1) Sıradan ekonomi politik incelemelerini ele aldığımız zaman dikkati ilk çeken şey, bunlarda, bütün kategorilerin çifte biçimde konmuş olmasıdır. Örneğin, toprak rantı, ücret, faiz ve kâr, bölüşümde yer alırken; toprak, emek, sermaye, üretimde, üretim etkenleri olarak yer almaktadır. Sermaye söz konusu olduğunda, daha başlangıçta onun iki biçimde: 1° üretimin etkeni olarak, 2° gelir kaynağı olarak, özgül bölüşüm biçimlerini belirleyen olarak konduğu açıkça görülür. Bunun sonucu olarak faiz ile kâr da, sermayenin artmasını, büyümesini sağlayan biçimler, yani sermayenin kendi üretiminin etkenleri oldukları ölçüde üretimde bu biçimde görünürler. Bölüşüm biçimleri olarak faiz ve kâr, üretim etkeni olarak sermayeyi önvarsayar. Bunlar, üretim etkeni olarak sermaye önvarsayımına dayanan bölüşüm tarzlarıdır. Bunlar, aynı zamanda, sermayenin yeniden-üretimi tarzlarıdır.

Aynı biçimde emeğin ücreti, iktisatçıların başka bir başlık altında ele aldıkları ücretli emektir: emeğin burada üretimin etkeni olarak belirlenmişliği, bölüşümün bir belirlenimi olarak görünür. Eğer emek, ücretli emek olarak belirlenmiş olmasaydı, ürünlerin bölüşümüne katılmasındaki tarz, örneğin kölelikte olduğu gibi, ücret biçiminde görünmezdi. Ensonu, toprak rantı da, toprak mülkiyetinin ||10| bölüşümün en gelişmiş biçimi altın-

da ürünlerden payını derhal alabilmesi için, üretim etkeni olarak büyük toprak mülkiyetini (daha doğrusu büyük tarımı) gerektirir, yoksa nasıl ki ücret, yalnızca emeği gerektirmiyorsa, bu da, yalnızca toprağı gerektirmekle kalamaz. Demek ki, bölüşüm ilişkileri ve tarzları, yalnızca üretim etkenlerinin ters yüzü olarak görünmektedirler. Ücretli emek biçiminde üretime katılan bir birey, üretimin sonuçlarının ürünlerin bölüşümüne de ücret biçiminde katılmaktadır. Bölüşümün yapılanması, tam olarak üretimin yapılanması tarafından belirlenir. Ancak üretimin sonuçları dağıtılabileceğine göre, yalnızca konu bakımından değil, biçim bakımından da bölüşümün özel biçimlerini belirleyen üretimi paylaşmanın belirli tarzı, bölüşümde paylaşmanın biçimi bakımından da bölüşümün kendisi üretimin bir ürünüdür. Toprağı üretimin içinde saymak ve toprak rantını da bölüşüm içinde saymak vb. kesin olarak yanılsamadır.

Yalnızca üretimi gözönünde tuttuklarından dolayı en çok kınanmış olan Ricardo[4] gibi iktisatçılar, daha sonraları, bölüşümü ekonomi politiğin biricik konusu olarak tanımlamışlardı, çünkü onlar, içgüdüleriyle, bölüşüm biçimlerinde, belli bir toplumun bağrında üretim etkenlerinin sabit ilişkilerinin en belirlenmiş ifadesini görmekteydiler.

Her bir bireye göre, bölüşüm, doğal olarak, içersinde üretim yaptığı üretim çerçevesinde konumunu koşullandıran ve dolayısıyla üretimden önce gelen bir toplumsal yasa olarak görünmektedir Başlangıçta, bireyin elinde sermayesi, toprak mülkiyeti yoktur. O doğduğu andan başlayarak toplumsal bölüşüm tarafından ücretli emeğe zorlanmıştır. Ama bu zorlanmış olma durumu da, bağımsız üretim etkenleri olarak sermayenin ve toprak mülkiyetinin varlığından ileri gelmektedir.

Toplumları bütün olarak ele aldığımızda, bölüşüm, bir başka bakımdan, üretimden önce geliyor ve onu belirliyor gibi görünmektedir; sanki ekonomi-öncesi bir olgu gibi görünmektedir. Fatih bir halk, ülkeyi, fatihler arasında bölüştürür ve böyle-

4 David Ricardo, *On the Principles...*, s. 5.

likle belli bir bölüşüm ve belli bir toprak mülkiyeti biçimi kabul ettirir, böylece, üretimi belirler. Ya da fethedilen halkları köle haline getirir ve böylelikle köle emeğini üretimin temeli yapar. Ya da bir halk, devrim yoluyla, büyük mülkiyeti yıkar ve onu parçalar; böylelikle, bu yeni bölüşüm yoluyla üretime yeni bir nitelik kazandırır. Ya da ve en sonu, yasama organı, kimi ailelerin toprak mülkiyetini devamlı kılar ya da emeği kalıtsal bir ayrıcalığa [dönüştürerek] bölüştürür ve böylece ona bir kast niteliği verir. Bütün bu durumlarda, ki bunların hepsinin tarihte örnekleri vardır, bölüşüm, üretim tarafından örgütlendirilen ve belirlenen bir şey olarak görünmüyor, tersine, bölüşüm, üretimi belirler gibi görünüyor.

||11| En basit anlayışla bölüşüm, ürünlerin bölüşümü ve böylelikle üretimden uzak ve bu yüzden de ondan bağımsız bir şey gibi görünmektedir. Ama bölüşüm, ürünlerin bölüşümü olmaktan önce, Şunlardır da: 1° üretim araçlarının bölüşümü ve 2° aynı ilişkinin başka bir belirlenmesi olan çeşitli üretim cinsleri arasında toplumun üyelerinin bölüşümüdür. (Bireylerin belirli üretim ilişkileri altında ayrılması). Ürünlerin bölüşümü, açıktır ki, üretim sürecinin içinde bulunan ve üretimin yapısını belirleyen bu bölüşümün sonucundan başka bir şey değildir. Onda içerilen bu bölüşümü hesaba katmadan üretimi incelemek, besbelli ki boş bir soyutlamadır, oysa tam tersine, ürünlerin bölüşümü, köken olarak üretimin bir uğrağını oluşturan bu bölüşüm tarafından içerilir. Modern üretimi belirli toplumsal yapısı içinde kavramaya önem veren ve üretimin *par excellence** iktisatçısı olan Ricardo'nun, modern ekonomi politiğin asıl konusunun üretim değil bölüşüm olduğunu söylemesi, bu yüzdendir. Üretimi ölümsüz bir gerçek olarak ele alıp, tarihi ancak bölüşüm alanına sürgün eden iktisatçıların saçmalıkları buradadır.

Bölüşüm ile onun belirlediği üretim arasındaki ilişkilerin ne olacağı sorunu, besbelli ki üretimin kendisiyle ilgili bir sorundur. Üretimin başlangıç noktasının, zorunlu olarak, üre-

* En üstün biçimde.

tim araçlarının belli bir bölüşümünde olduğu iddia edilirse ve bölüşümün hiç değilse bu anlamda üretimden önce geldiği, onun önkoşulunu oluşturduğu söylenirse, buna karşılık olarak, üretimin fiilen kendi belirlenimleri ve önkoşulları olduğu ve bunların da onun etkenlerini oluşturduğu ileri sürülebilir. Bu etkenler, başlangıçta doğal veriler gibi görünebilirler. Üretim sürecinin kendisi, bu doğal verileri, tarihsel veriler biçimine sokar ve bunlar, bir süre için üretimin doğal önkoşulları gibi görünürlerse de başka bir dönemde, onun tarihsel sonuçları haline gelmişlerdir. Bunlar üretimin kendi çerçevesi içinde durmadan değişirler. Örneğin makine sanayisi, üretim araçlarının bölüşümünü olduğu kadar, ürünlerin bölüşümünü de değiştirmiştir. Modern büyük toprak mülkiyetinin kendisi de, modern ticaretin ve sanayinin sonucu olduğu kadar, modern sanayinin tarıma uygulanmasıdır da.

[...]

c_1) SON OLARAK DEĞİŞİM ve DOLAŞIM

Değişim ve Üretim

||13| Dolaşım, gerçek anlamıyla değişimin belirli bir uğrağından ya da bütünlüğü içinde ele alınan değişimden başka bir şey değildir.

Değişim, bir yanda üretim ile üretimin belirlediği bölüşüm ve öte yanda tüketim arasında aracı uğrak olduğu ölçüde ve tüketimin kendisi de, bir üretim uğrağı olarak göründüğü sürece, açıktır ki, değişim de uğrak olarak üretime içerilir.

[...] Ama 1° doğal olsun ya da şimdiden bir tarihsel sonuç niteliği taşısın, işbölümü olmadan değişim olmaz; 2° özel değişim, özel üretimi önvarsayar; 3° değişimin yoğunluğunu, yaygınlığını ve tarzını olduğu gibi, üretimin gelişmesi ve yapılanması belirler. Örneğin kent ile kır arasındaki değişim gibi; kırda değişim, kentte değişim gibi vb. Demek ki, bütün uğraklarda,

değişim, üretimin içinde doğrudan bulunan ya da onun tarafından belirlenen olarak görünür.

Vardığımız sonuca göre, üretim, bölüşüm, değişim, tüketim özdeş değildir, hepsi bir bütünün üyeleri, bir birliğin içindeki farklardır. Üretim, öteki uğraklarda olduğu gibi, antitez olarak belirleyici niteliğinde kendi öz sınırlarını kendiliğinden aşar. Süreç yeniden başlamak için hep üretime döner. [...]

3. EKONOMİ POLİTİĞİN YÖNTEMİ

[...]

||17| Adam Smith, servet yaratıcı etkinliğin sınırlayıcı bütün özgüllüklerini reddederek, genel olarak emeği, yani manüfaktür emeğini değil, ticaret emeğini değil, tarım emeğini değil, ama birini olduğu kadar ötekilerini de ele aldığı zaman pek büyük bir ilerleme kaydedilmiş oldu. Servet yaratıcı etkinliğin soyut genelliği ile şimdi, servet olarak tanımlanan nesnenin genelliği, ürün olarak ürün ya da gene emek olarak emek, ama geçmiş, nesneleşmiş emek ortaya çıkmaktadır. Zaman zaman kendisi de fizyokratların sistemine kayan Adam Smith örneği, bu yeni anlayışa geçişin ne kadar çetin ve önemli olduğunu gösterir. Bundan yalnızca, üretici olarak ele alınan insanlar arasında –hangi toplum biçimi içinde olursa olsun– kurulan en basit ve en eski ilişkinin soyut ifadesi bulunduğu sanısına varılabilir. Bu, bir anlamda doğrudur. Bir başka anlamda doğru değildir. Emeğin belirli bir türüne karşı kayıtsızlık, hiçbiri mutlak olarak egemen durumda bulunmayan emeğin gerçek türlerinin çok gelişmiş bir bütününü varsayar. Böylece en genel soyutlamalar, ancak bir niteliğin birçoğun, hepsinin niteliği olarak ortaya çıktığı, en zengin somut gelişmenin ortasında meydana gelebilir. [...]

[...]

Burjuva toplum, üretimin en gelişmiş ve en karmaşık tarihsel örgütlenmesidir. Bu bakımdan, bu toplumun ilişkilerini ifade eden ve onun yapısını anlamamıza olanak sağlayan kategoriler,

aynı zamanda, burjuva toplumun kalıntıları ve öğeleriyle kurulmuş olduğu ve bu kalıntılardan bir kısmı henüz aşılmadığından, içinde hâlâ taşıdığı ve bunların basit işaretlerinin gelişerek tam anlamlarına kavuştukları vb., kaybolmuş olan bütün eski toplum biçimlerinin yapıları ve üretim ilişkileri hakkında bir fikir edinmemize de olanak sağlar. İnsanın anatomisi, maymun anatomisi için bir anahtardır. [...]

[...]

||20| Demek ki, ekonomik kategorileri, tarihsel bakımdan belirleyici rol oynadıkları sıra ile ele almak olanaksız ve yanlıştır. Onların ele alınış sırasını belirleyen şey, tam tersine, modern burjuva toplumda aralarındaki ilişkilerdir ve burada sıra, doğal sıranın tersi olup, tarihsel evrim boyunca, birbirlerini izledikleri sıraya uymamaktadır. Söz konusu olan, değişik toplum biçimlerinin birbirini izlemesinde, iktisadi bağıntılar arasında tarihsel olarak kurulan ilişki değildir. "Fikir olarak" birbirini izleme sıraları (*Proudhon*)[5] hiç değildir (Tarihsel hareketin bulanık bir anlayışı). Söz konusu olan, bunların, modern burjuva toplum çerçevesi içindeki eklemlenmesidir.

[...]

SERMAYE BÖLÜMÜ

Birinci Kesim; Sermayenin Üretim Süreci;
Jamaika'da Özgür Zenciler

[...]

Kasım 1857 tarihli *Times*'da,[6] Batı Hint Adalarından bir çiftlik sahibinin çok hoş, öfkeli bir haykırışı yer alıyor. Bu avukat – zenci köleliğinin yeniden getirilmesinin savunucusu olarak–, *Quashee'lerin* (Jamaika'nın özgür zencilerinin) kendi tüketimlerinin

5 J. P. Proudhon, *Systeme des contradictions* ..., s. 145-146.

6 "Negroes and the slave trade. To the editor of the Times", imza: Expertus, Times, no: 22844, 21 Kasım 1857, s. 9.

aynen gerektirdiğini üretmekle yetindiklerini, bu "kullanım-değeri" yanında gerçek bir lüks olarak bizzat tembelliği kabul ettiklerini (*zevk ve haylazlık*); şekere ve *plantasyonlara* yatırılan *sabit sermayeyi* hiç umursamadıklarını, buna karşılık iflas halinde bulunan çiftlik sahibiyle iğneleyici bir sevinç duygusu ile alay ettiklerini, kendilerine öğretilen Hıristiyanlığı bile bu zevklenmenin ve haylazlığın gözboyayıcılığı olarak istismar ettiklerini dürüstlükle karışık büyük bir öfke ile açıklıyor. Onlar köle olmaktan çıktılar, ama ücretli işçi, *kendi kendine yeten*, kendi küçücük tüketimleri için çalışan *köylüler* olmaktan çıkmadılar. Sermaye onların karşısında sermaye olarak var olmuyor, çünkü bağımsızlaşmış servet yalnızca ya *doğrudan* zoraki çalışma, kölelik yoluyla ya da *aracılıklı* zoraki çalışma, *ücretli emek* yoluyla vardır. Doğrudan zoraki çalışma karşısında servet sermaye olarak değil, *egemenlik ilişkisi* olarak vardır; bundan dolayı sermaye zoraki çalışma temeli üzerinde de yalnız egemenlik ilişkisini yeniden-üretir, bu ilişki için servetin kendisinin yalnız yararlanma olarak değeri vardır, servetin kendisi olarak değil; ||24| bu yüzden böyle bir ilişkiyi *genel* sanayi de asla yaratamaz. (Köleliğin ve ücretli emeğin bu ilişkisine tekrar döneceğiz.)

[...]

GRUNDRISSE*
EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNİN TEMELLERİ [II. KİTAP]

Karl Marx

Çev. Arif Gelen

SERMAYE BÖLÜMÜ
İkinci Kesim Sermayenin Dolaşım Süreci

[...]

Emek-zamanı – Sabit sermaye. Emek araçları. Makine. Sabit sermaye. Emek-güçlerinin sermaye güçlerine aktarılması, hem sabit, hem de döner sermayede. – Sabit sermaye (makine) ne ölçüde değer yaratır. – Laudardale. – Makine yığınlarca işçi gerektirir.

Üretim sürecinin kendisinde tüketilen sermaye ya da *sabit sermaye*, vurgulu anlamda *üretim aracıdır*. Daha geniş anlamda her üretim süreci ve onun her öğesi, –bu öğe maddi anlamda ele alındığı ölçüde– dolaşım gibi sermaye için yalnızca üretim aracıdır, sermaye için öz amaç olarak yalnızca değer vardır. [...]

[...]

Başlangıçta, değerin sermayeye geçişini gözden geçirdiğimizde, emek süreci doğrudan sermaye içine alındı ve maddi ko-

* *Grundrisse*, Karl Marx, Çev. Arif Gelen, 1. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

şullarına maddi varlığına göre sermaye, bu sürecin bütünlüğü olarak ortaya çıktı ve buna göre de belirli nitel parçalara, *emek malzemesi* (bunun için hammadde, doğru ve kavramsal bir anlatım değildir) *emek aracı* ve *canlı emek* diye ayrıldı. Bir yandan sermaye maddi varlığına göre bu üç öğeye ayrılmıştı; öte yandan da bunların hareketli birliği *emek süreciydi* (ya da bu öğelerin birbiriyle sürece girmesiydi), hareketsiz birliği de üründü. Bu biçimde maddi öğeler –emek malzemesi, emek aracı ve canlı emek– yalnızca sermayenin kendine mal ettiği emek sürecinin kendisinin temel öğeleri olarak ortaya çıkıyorlardı. Ama bu maddi yön –ya da kullanım-değeri ve gerçek süreç olarak sermayenin belirlenmesi– onun biçim belirlemesinden tamamen ayrıydı. Burada ortaya çıkanlar şunlardı:

1) emek-gücü ile değişimden önce, gerçek süreçten önce, sermayenin yalnızca kendi kendisinin nitel bakımdan farklı kısımları olarak, toplam olarak kendi kendisinin birim oluşturduğu değerin miktarı olarak ortaya çıkan üç öğe. Maddi biçim, bu farklı kısımların var olduğu kullanım-değeri, bu belirlemenin aynı türden oluşunda bir şey değiştirmiyordu. Biçim belirlemesi gereğince bunlar yalnız, sermayenin nicel olarak kısımlara ayrıldığı biçimde ortaya çıkıyordu;

2) sürecin içinde ise, biçim yönünden bakınca, emeğin öğeleri ve öteki ikisi, yalnızca, birisinin değişmeyen değerler ve ötekinin de değer getirici diye belirlenmiş olması bakımından birbirinden ayrılıyordu. Ancak bu ölçüde kullanım-değerleri olarak, maddi yanın söz konusu olduğu farklılık, sermayenin biçim belirlenmesinin tamamıyla dışında kalıyordu. Oysa şimdi *döner sermaye* (hammadde ve ürün) ile *sabit sermaye* (emek araçları) farkında, kullanım-değerleri olarak öğelerin farkı, aynı zamanda sermaye olarak sermayenin farkı olarak onun biçim belirlemesinde ortaya çıkmıştır. Etkenlerin birbiriyle yalnız nicel olan ilişkisi, şimdi sermayenin kendisinin nitel farkı olarak, onun genel hareketi (devir) halinde belirleyici olarak ortaya çıkıyor. Emek malzemesi ve emek ürünü, emek sürecinin yalnız yansız kalıntısı, *hammad-*

de ve *ürün* olarak, *malzeme* ve emek ürünü olarak değil, çeşitli evrelerde sermayenin kendisinin kullanım-değeri olarak maddi yönden de belirlenmiştir.

Emek aracı, sözcüğün genel anlamında emek aracı olarak, doğrudan, tarihsel bakımdan, sermaye tarafından onun değerlendirme sürecine alındığı gibi, değerlendirmede kaldığı sürece yalnız biçimsel bir değişime uğrar; bu değişimin nedeni, şimdi yalnız maddi yönüne göre emeğin aracı olarak değil, aynı zamanda sermayenin genel süreci yoluyla belirlenmiş özel bir varlık tarzı –*sabit sermaye* olarak– ortaya çıkmasıdır. Ama emek aracı, sermayenin üretim sürecine alındıktan sonra, çeşitli başkalaşmalardan geçer, bunların sonuncusu makine ya da daha çok bir otomat tarafından, devindirici bir güç tarafından kendi kendine harekete getirilen *otomat, makine sistemidir* (makine sistemi: *otomatik* sistem, makineler en tam ve en uygun biçimidir ve makineleri bir sistem haline getirir); bu otomat çok sayıda mekanik ve akılcı organlardan meydana gelir, böylece işçilerin kendisi yalnızca onun bilinçli [kol, bacak gibi] üyeleri olarak belirlenir. Makinede ve daha çok da makinelerde otomatik bir sistem olarak, emek aracı kullanım-değerine göre yani maddi varlığına göre, *sabit sermayeye* ve genel olarak sermayeye uygun bir varlığa dönüşmüştür, sermayenin doğrudan emek aracı olarak üretim sürecine alınmış olduğu biçim, sermayenin kendisi tarafından konmuş ve ona uygun biçimde alıkonmuştur. Makine hiçbir bakımdan tek işçinin emek aracı olarak ortaya çıkmaz. *Kendine özgü nitelikleri,* emek aracında olduğu gibi, işçinin nesnele aktarabilen etkinliği değildir; bu etkinlik, daha çok, onun yalnız makinenin işinin, eyleminin ham malzemeye aktarılması gözetmesi ve onu arızalardan koruması biçiminde vardır. İşçinin organ olarak, becerisi ve etkinliği ile canlandırdığı, dolayısı kullanılışı onun ustalığına bağlı olan alette olduğu gibi değil, aksine, işçi için beceriye ve güce sahip olan makinenin kendisi ustadır, işçinin besinlerden tükettiği gibi, kömür, petrol *vb.* tüketen (yardımcı maddeler) makinenin kendisinde etkin, mekanik yasalarda ve kendi sürekli

öz hareketinde kendi ruhuna sahiptir. Etkinliğin salt bir soyutlanması ile sınırlı işçi etkinliği, her yönü ile makinenin hareketi yoluyla belirlenmiş ve düzenlenmiştir, tersi söz konusu değildir. [...] Canlı emeğin nesneleşmiş emek yoluyla elde edilmesi –kendi kendisi için olan değer yoluyla değerlendirici gücün ya da etkinliğin edilmesi– sermayenin kavramında vardır, üretim sürecinin kendisinin karakteri olarak, aynı zamanda onun maddi öğeleri ve maddi hareketi gereğince, makineye dayalı üretimde vardır. [...] Makinede, canlı emeği maledinmiş bulunan, biçimi bakımından sermaye olan, emek süreci içersinde canlı emek karşısında görünüşte egemen olan bu gücün kendisi, nesneleşmiş emektir. Sermayenin gerçekleşme sürecinin salt öğesi olarak emek sürecinin birleşmesi, maddi açıdan da, emek aracının makinelere ve canlı emeğin bu makinelerin salt canlı eklentilerine, bunların işlem aracı olarak dönüşmesiyle aynı zamanda sağlanmıştır. Emeğin üretken gücünün artması ve gerekli-emeğin en geniş ölçüde yadsınması, gördüğümüz gibi, sermayenin zorunlu eğilimidir. Ve eğilimin gerçekleşmesi, emek aracının makineye dönüşmesidir. [...]

||*VII-I*||*

[...]

Sermayenin *sabit sermaye* olarak gelişmesinin nicel olarak kapsamı ve etkinliği (yoğun niteliği) sermayenin sermaye olarak canlı emek üzerindeki güç olarak gelişmesinin ve üretim süreci egemenliği altına girişinin *derecesini* genel olarak gösterir. Aynı zamanda nesneleşmiş üretken güçlerin ve nesneleşmiş emeğin yaptığı birikim açısından da ifade edilir. Ama sermayenin makinelerde ve *sabit sermaye*nin öteki maddi varlık biçimlerinde, örneğin demiryollarında (ilerde bu konuyu ele alacağız), kullanım-değeri olarak üretim süreci içinde ancak kendi uygun biçimini alması, bu kullanım-değerinin –aslında makine– sermaye oluşu

* Burada, 1858 Şubat sonu ile 1858 Haziran başı arasında doldurulan yedinci defter başlıyor. Defterin ilk sayfasındaki başlık: Sermaye Bölümü (devam).

ya da makine olarak varlığının sermaye olarak varlığı ile özdeş olması anlamına gelmez; altının, para olmaktan çıktığında, altın olarak kullanım-değerine sahip olmaktan çıkmaması gibi. Makine, sermaye olmaktan çıkar çıkmaz kullanım-değerini yitirmez. Makinenin *sabit sermaye*nin kullanım-değerinin en uygun biçimi olması bakımından, sermayenin toplumsal ilişkisi altında toplanan şeylerin makinenin kullanılması için en uygun ve en son toplumsal üretim ilişkisi olduğu sonucu çıkmaz. [...]

Sermayenin iki özel türü olarak sabit sermaye ve döner sermaye. – Sabit sermaye ve üretim sürecinin sürekliliği. – Makine ve canlı emek. (Buluş uğraşısı.)

[...]

Sabit sermayenin değeri, üretim sürecinde tüketildiği ölçüde, hemen yeniden üretilir. Kullanılmaması durumunda kullanım-değerini yitirir, değeri ürüne aktarılmaz. Bu yüzden, *sabit sermaye*, burada incelediğimiz anlamda, ne kadar büyük bir ölçekte gelişirse, *üretim süreci* o kadar çok *süreklidir* ya da yeniden-üretimin akışının sürekliliği, sermaye üzerine kurulu üretim tarzının dıştan zorlayıcı koşulu haline gelir.

Canlı emeğin sermaye tarafından maledilmesi, bu yönden de makinede doğrudan bir gerçeklik kazanır: bir yandan, eskiden işçinin yaptığı işi makineye yapma olanağı sağlayan, doğrudan bilimden doğan mekanik ve kimyasal yasaların analizi ve uygulanmasıdır. Makinenin bu gelişmesi ise, büyük sanayinin daha yüksek düzeye erişmesinden ve bütün bilimlerin sermayenin hizmetine tutsak edilmesinden sonra başlamıştır; öte yandan var olan makineler de büyük kaynaklar sağlamıştır. Artık buluşun bir uğraşı olması, bilimin doğrudan üretime uygulanması da, onun için belirleyici ve onu destekleyici bir yön olmuştur. Ama makinenin büyük ölçüde oluştuğu yol bu değildir, ayrıntılarıyla ilerlediği yol ise hiç değildir. Bu yol, bölümlere ayırmadır [*Analyse*]; işçilerin eylemlerini giderek daha çok mekanik eyleme

dönüştüren, böylece belirli bir noktada mekanizmanın onların yerini alması sonucunu doğuran işbölümü yoluyla oluşan analizdir (gücün ekonomisi üzerine). Dolayısıyla, burada doğrudan, makine biçiminde işçiden sermayeye aktarılan emeğin belirli bir tarzı ortaya çıkıyor ve bu aktarma yoluyla işçinin emek-gücü değersizleşmiş görünüyor. Bu nedenle işçiler makineye karşı savaş açıyorlar. Önceden emekçinin canlı etkinliği olan, makinenin etkinliği haline geliyor. Böylece, işçi, canlı emeği –"canına can katarcasına"–[1] kendine soğuran sermayenin, emeği maledinen sermaye olarak açıktan açığa kaba tarzda karşısına dikildiğini görür.

Burjuva üretimin temeli (değer ölçüsü) ile onun kendi gelişmesi arasındaki çelişki. Makineler vb.

Canlı emeğin nesneleşmiş emek karşılığında değişimi; yani toplumsal emeğin sermaye ve ücretli emek karşıtlığı halinde konumu *değer ilişkisinin* ve değere dayalı üretimin son gelişmesidir. Bunun koşulu, doğrudan emek zamanı kitlesi, servetin üretiminin kesin etkeni olarak uygulanmış emeğin niceliğidir. Bununla birlikte, büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek servetin yaratılması, emek zamanından ve kullanılmış emek niceliğinden daha çok emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne bağlıdır. Bu aracıların gücünün –onların etkili gücünün– onları üretmek için harcanan doğrudan emek zamanı ile hiçbir ilişkisi yoktur; daha çok bilimin genel düzeyine ve teknolojinin gelişmesine ya da bilimin üretime uygulanmasına bağlıdır (bu, bilimin, özellikle fizik bilimlerinin, onunla birlikte bütün öteki bilimlerin gelişmesi, gene maddi üretimin gelişmesi ile orantılıdır). Örneğin tarım, tüm toplum için en yararlı halde düzenlendiğinde, maddi değişimin salt bilimsel uygulaması olur. Gerçek servet daha çok –büyük sanayi bunu açığa vurur– harcanan emek-zamanı ile bunun ürünü arasındaki görülmemiş oransızlıkta, aynı zaman-

1 "Als hätt' er Lieb im Leibe", Goethe, *Faust*, bölüm 1, sahne III.

da da salt soyutlamaya indirgenen emekle, onun gözetimindeki üretim sürecinin zorlaması arasındaki nitel oransızlıkta kendini gösterir. Emek, artık üretim sürecinin kapsamı içine iyice alınmış durumda değildir, insan daha çok üretim süreci karşısında bekçi ve düzenleyici durumundadır. (Makine konusunda geçerli olan, insan etkinliklerinin bileşimi ve insan ilişkilerinin gelişmesi için de geçerlidir). [...] Emek doğrudan biçimiyle servetin büyük kaynağı olmaktan çıkar çıkmaz, emek-zamanı da onun ölçüsü ve dolayısıyla değişim-değeri kullanım-değerinin ölçüsü olmaktan çıkar ve çıkmak zorundadır. [...] Sermaye artık süreç halindeki çelişkidir, çünkü en alt düzeye indirilmesini engeller ve bir taraftan da emek-zamanını servetin tek ölçüsü ve kaynağı olarak koyar. Bu yüzden, emek-zamanını gereksiz zaman biçiminde çoğaltmak için gerekli-zaman biçiminde azaltır; böylece gereksiz emek-zamanı gerekli-zaman için koşul olarak *–yaşam ve ölüm sorunu–* giderek geniş ölçüde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir yönden bilimin ve doğanın, ayrıca da toplumsal bileşimin ve iletişimin bütün güçlerini, servetin yaratılmasını bunun için harcanan emek-zamanından göreli bir bağımsızlığa kavuşturmak üzere yaşama çağırır. Başka bir yönden de, böyle yaratılmış çok büyük toplumsal güçleri emek-zamanıyla ölçmek ve bunları yaratılmış değeri değer olarak korumak için gerekli sınırlar içinde tutmak ister. Üretken güçler ve toplumsal ilişkiler –her ikisi de toplumsal bireyin gelişmesinin değişik yanlarıdır– sermaye için yalnızca araç olarak vardır ve onun dar açılı temeli bakımından üretmek için araçtan başka bir şey değildir. Ama, *gerçekte*, bunlar, bu temeli yok etmenin maddi koşullarıdır. [...]

Sabit sermayenin gelişmesinin önemi (genel olarak sermayenin gelişmesi için). Sabit sermaye ve döner sermaye yaratımının oranı. Kullanılabilir zaman. Bunu yaratmak sermayenin önemli amacıdır. Sermayede bunun çelişkili biçimi. – Emeğin verimliliği ve sabit sermaye üretimi. (The Source and Remedy.) – Kullanım ve tüketim: Economist. Sabit sermayenin sürekliliği.

[...] (Genel olarak toplum ve onun her üyesi için (yani bireylerin dolayısıyla da toplumun bütün üretken güçlerinin gelişmesi için gerekli-emek-zamanı dışında *kullanılabilir zamanın daha çok yaratılması*, bu emek-zamanı-olmayan zamanın yaratılması, sermaye açısından, daha önceki bütün aşamalarda olduğu gibi, çalışılmayan zamandır, bazılarının boş zamanıdır. Sermayenin buna eklediği şey, sanatın ve bilimin bütün araçları ile yığınların artı emek zamanını onun çoğaltmasıdır, çünkü sermayenin serveti doğrudan, artı-emek zamanının mal edilmesinden oluşur ve onun *amacı* kullanım-değeri değil, *doğrudan değerdir*. O, böylece, *kendisine karşın*, emek-zamanını bütün toplum için en az düzeye indirmek ve bu yoldan herkesin zamanını kendi gelişmesi için serbest hale getirmek üzere toplumsal bakımdan kullanılabilir zamanın olanaklarını yaratmada etkin olarak katkı sağlar. Ama sermayenin eğilimi, her zaman, bir yandan ***yararlanılabilir zaman** yaratmak, öte yandan da onu **artı-emeğe dönüştürmektir***. Birincisinde çok başarılı olursa, artı-üretimden zarar görür ve o zaman sermaye tarafından değerlenmiş olması gereken artı-emek olmayacağı için gerekli-emek kesintiye uğrar. Bu çelişki ne kadar çok gelişirse, üretken güçlerin gelişmesinin artık ötekinin artı-emeğin maledilmesiyle durdurulamayacağı, işçi yığınının kendisinin kendi artı-emeğini kendine maletmesi gerekliliği de o kadar ortaya çıkar. İşçi yığını bunu yaptığı zaman –ve bununla birlikte *yararlanılabilir zaman, çelişkili* bir varlık olmaktan çıktığı zaman– bir yandan gerekli-emek zamanı, ölçüsünü, toplumsal bireyin gereksinimlerinde bulacak, öte yandan da toplumsal üretken gücün gelişme öyle hızlı büyüyecektir ki, artık üretim herkesin servetinden sayılmakla birlikte, herkesin yararlanılabilir zamanı da artacaktır. Çünkü gerçek servet, bütün bireylerin gelişmiş üretken gücüdür.

FRANSA'DA İÇ SAVAŞ*
ve PARİS KOMÜNÜ ÜZERİNE MAKALELER, KONUŞMALAR, BELGELER, MEKTUPLAR

Karl Marx

Çev. Kenan Somer

ULUSLARARASI EMEKÇİLER DERNEĞİ GENEL KONSEYİ'NİN 1871'DE FRANSA'DA İÇ SAVAŞ ÜZERİNE ÇAĞRISI

AVRUPA ve BİRLEŞİK DEVLETLER'DEKİ TÜM DERNEK ÜYELERİNE

[...]

Paris'te Komün tarafından yapılan değişiklik, gerçekte ne olağanüstü bir değişiklikti! İkinci imparatorluğun bozulmuş Paris'inin, en küçük bir izi bile kalmadı. Artık Britanyalı büyük toprak sahiplerinin, *absanteist* İrlandalıların, Amerikalı eski zenci köle satıcıları ve har vurup harman savuranların, eski Rus toprak kölesi sahipleri ve Romanya boyarlarının buluşma yeri değildi Paris. Artık cesetler morga taşınmıyor, gece saldırıları, hırsızlıklar olmuyordu. Gerçekte 1848 Şubat günlerinden bu yana, ilk kez olarak Paris sokakları, hem de hiçbir tür polis olmaksızın, güvenli bir duruma geldi.

---

* *Fransa'da İç Savaş*, Karl Marx, Çev. Kenan Somer, 3. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2005.

"Artık adam öldürme, hırsızlık, saldırı gibi şeylerden söz edildiğini duymuyoruz, diyordu bir Komün üyesi; sanki polis tüm tutucu müşterilerinin topunu, kendisiyle birlikte Versailles'a sürüklemiş!"

Aşifteler, koruyucularının –ailenin, dinin ve her şeyin üstünde de mülkiyetin koruyucuları olan kiriş-kıranların (*francs-fileurs*)– ardından gitmişlerdi. Onların yerine ortaya, ilkçağ kadınları gibi kahraman, soylu ve özverili gerçek Paris kadınları çıktı. Çalışan, düşünen, savaşan, kanayan, yeni bir toplum yaratmakla meşgul, kapılarına dayanmış yamyamları neredeyse unutan, tarihsel girişkenliğinin coşkusu içinde ışıldayan bir Paris!

Paris'teki bu yeni dünyanın karşısında, bir de Versailles'daki eski dünyaya bakın! Meclisteki varlıklarıyla zenci köle satıcılarının ayaklanmasını onaylayan, parlamenter cumhuriyeti ayakta tutmak için hükümet başına yerleşen yaşlı şarlatanın kendini beğenmişliğine güvenen ve geçmişin hayaletleri gibi, Jeu de Paume'da* toplanarak, 1789'u karikatürleştiren bir tufan öncesi cumhuriyetçileri kuyruğu ile ulusun kanına susamış, lejitimist ve orleansçı, tüm ölmüş rejimlerin şu vampirler meclisine bakın! Demek ki Fransa'da ölmüş olan her şeyin temsilcisi, sadece Louis Bonaparte generallerinin kılıçlarının desteğiyle bir yaşam görünüşü kazanan bu meclisti! Paris, tüm gerçek; Versailles, tüm yalan ve Thiers'nin ağzından yayılan yalan demekti!

Bir Seine-et-Oise belediyeleri temsilciler kuruluna Thiers, şöyle diyordu: "Sözüme güvenebilirsiniz, onu *hiçbir zaman* tutmazlık etmedim."

Meclisin kendisine, "Fransa'nın o güne değin gördüğü en özgürce seçilmiş ve en liberal meclis" olduğunu söylüyor; onun başıbozuk asker takımına, "dünyanın hayran olduğu ve Fransa'nın o güne değin gördüğü en güzel ordu" olduğunu söylüyor; taşra illerine, Paris'i bombalamadığını, bunun bir masal olduğunu söylüyordu.

* Jeu de Paume, 1789 Ulusal Meclisinin ünlü bir kararı aldığı salon. 73 (1871 Almanca baskı için Engels'in notu.)

"Eğer birkaç top atıldıysa bu, Versailles ordusu tarafından değil, kendilerini göstermeye bile cesaret edemedikleri zaman dövüştüklerine inandırmak için, bazı başkaldırıcılar tarafından atılmıştır."

Taşra illerine, "Versailles topçusu Paris'i bombalamıyor, yalnızca zaman zaman topa tutuyor" diyordu.

Paris başpiskoposuna, Versailles birliklerine yüklenen sözümona idamlar ve misillemelerinin, saçma sözlerden başka bir şey olmadıklarını söylüyordu. Paris'e sadece "onu ezen iğrenç zorbalardan kurtulmak" istediğini, gerçekte "Paris Komünü'nün, bir avuç ip kaçkınından başka bir şey olmadığını" söylüyordu.

Bay Thiers'nin Paris'i, "aşağılık yığın"ın gerçek Paris'i değil, ama düşsel bir Paris, kiriş-kıranların Paris'i, bulvarlarda gezmeyi seven erkek ve kadınların Paris'iydi; uşakları, dolandırıcıları, yazınsal bohemi ve aşifteleriyle şimdi Versailles, Saint-Denis, Rueil ve Saint Germain'i dolduran, iç savaşı hoş bir perde arası oyunundan başka bir şey olarak görmeyen, yapılmakta olan savaşa cep dürbünüyle bakan, top seslerini sayan ve gösterinin Porte-Saint-Martin tiyatrosunda hiç görmediği kadar iyi sahnelendiğine kendi öz onuru ve fahişelerinin onuru üzerine yemin eden zengin, kapitalist, yaldızlı, aylak Paris'ti. Düşen adamlar, gerçekten ölüydü; yaralıların çığlıkları, gerçek çığlıklardı ve görüyor musunuz, bütün bunlar ne kadar da yoğun bir tarihsel nitelik taşıyordu!

[...]

GOTHA ve ERFURT PROGRAMLARININ ELEŞTİRİSİ*

Karl Marx, Friedrich Engels

Çev. Barışta Erdost

ALMAN İŞÇİ PARTİSİ PROGRAMINA KENAR NOTLAR

I

1. Emek bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağıdır ve yararlı emek, ancak toplum içinde ve toplum yoluyla olanaklı olduğu için, toplumun bütün üyeleri, emeğin tüm üretişi** üzerinde eşit hakka sahiptir.

Paragrafın birinci kısmı: "Emek bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağıdır."

---

* *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Karl Marx, Çev. Barışta Erdost, 4. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2002.

** Almanca özgün metinde: "*Ertrag der Arbeit*" ve "*Arbeitsertrag*". Daha ilerde Marx, "*Arbeitsertrag*" ile "*Product der Arbeit*"ın mı ("emeğin ürünü") yoksa "*sein Wert*"in mi ("onun değeri") kastedildiğini soruyor. Fransızca çeviride "*fruit*", İngilizce çeviride "*proceeds*" ile karşılanan "*Ertrag*"ı ("ürün"den ayırmak amacıyla) "üreti" ile "*Ertrag der Arbeit*"ı "emeğin üretişi" ile "*Arbeitsertrag*"ı "emek üretişi" ile karşılamayı yeğledik. Sol Yayınları.

Emek, bütün zenginliğin *kaynağı* değildir. *Doğa* da, emek kadar, kullanım-değerlerinin (ve elbette, maddi zenginlik bunlardan oluşur!) kaynağıdır, ki, emeğin kendisi de, doğal gücün, insanın emek-gücünün ifadesinden başka bir şey değildir. [...]

[...] Burjuvaların, emeğe, *bu doğa-üstü yaratıcı gücü* yüklemeleri için önemli nedenler vardır; çünkü, insan kendi emek-gücünden başka hiçbir şeye sahip olmadığında, onu, emeğin nesnel koşullarını kendi sahipliğine geçirmiş öteki insanların, bütün toplumlarda ve uygarlıklarda, kölesi olmaya zorlayan, tam da emeğin doğaya bağımlılığıdır. [...]

[...]

Ama gerçekte, biçem bakımından olsun içerik bakımından olsun, bütün bu paragrafın buradaki tek varlık nedeni, partinin bayrağı üzerine, en yukarıya, lasalcı "tüm emek üretişi" formülünün slogan olarak yazılabilmesi içindir. "Emek üretişi", "eşit hak" vb. konularına ilerde döneceğim, çünkü ilerde de aynı şey biraz değişik biçimde karşımıza çıkmaktadır.

[...]

3. Emeğin özgürleşmesi için, emek araçları toplumun ortak mülkiyeti durumuna yükseltilmeli ve emeğin tümü, emek üretilerinin adil bölüşümü ile birlikte kooperatif temelde düzenlenmelidir.

"Emek araçları ortak mülkiyet durumuna yükseltilmeli"! Herhalde "ortak mülkiyete dönüştürülmeli" denilmek isteniyor. Ama bunun üzerinde fazla durmuyorum.

"Emek üretişi" nedir? Emeğin ürünü mü, yoksa onun değeri mi? Ve bu ikinci durumda da, ürünün toplam değeri mi, yoksa yalnızca, emeğin, tüketilen üretim araçlarının değerine yeni eklediği kısım mı?

"Emek üretişi", Lasalle'ın, kesin iktisadi kavramlar yerine kullandığı belirsiz bir kavramdır.

"Adil bölüşüm" nedir?

Burjuvazi bugünkü bölüşüm sisteminin "adil" olduğunu iddia etmiyor mu? Ve gerçekte, bugünkü üretim tarzı temeli

üzerinde, bu, biricik "adil" bölüşüm değil midir? Ekonomik ilişkiler, hukuksal kavramlar tarafından mı düzenlenir, yoksa, tersine, hukuksal ilişkiler ekonomik ilişkilerden mi doğar? "Adil" bölüşüm konusunda en çeşitli görüşlere sahip olanlar, mezhep sosyalistlerinin[13] kendileri değil midir?

Burada bu "adil bölüşüm" ifadesi ile ne kastedildiğini anlamak için birinci paragrafı bu paragrafla birlikte ele almalıyız. Bu son paragraf "emek araçlarının ortak mülkiyet olduğu ve emeğin tümünün kooperatif temelde düzenlendiği" bir toplum önvarsayıyor, birinci paragraftan ise "toplumun tüm üyelerinin, emeğin tüm üretişi üzerinde eşit hakka sahip" olduklarını öğreniyoruz.

"Toplumun tüm üyeleri"? Çalışmayanlar da mı? O zaman "tüm emek üretişi" ne oluyor? Toplumun yalnız çalışan üyeleri mi? O zaman toplumun bütün üyelerinin "eşit hakkı" ne oluyor?

Ama "toplumun tüm üyeleri" ve "eşit hak", açıktır ki yalnızca laftır. Konunun özü şudur ki, bu komünist toplumda, her işçi, lasalcı "tüm emek üretisi"ni almak durumundadır.

Eğer "emek üretisi"ni "emeğin ürünü" anlamında alarak başlarsak, o zaman kooperatif emek üretisi, *toplam toplumsal üründür.*

Bundan şimdi şu aşağıdakiler çıkarılmalıdır:

Birincisi: kullanılan üretim araçlarının yenilenmesine ayrılan bir fon;

İkincisi: üretimin genişletilmesi için bir ek pay;

Üçüncüsü: kazalara karşı, doğal olayların neden olduğu aksamalara karşı vb. yedek fon ya da sigorta fonu.

"Tüm emek üretisi"nden bunların çıkarılması ekonomik bir zorunluluktur ve büyüklüğü eldeki araçların ve güçlerin durumuna göre belirlenmek durumundadır. Kısmen olasılık hesabının yardımıyla belirlenebilir, ama hiçbir durumda adil olma temeli üzerinden hesaplanamaz.

Geriye toplam ürünün tüketime ayrılacak olan öteki kısmı kalır.

Ama bu, bireyler arasında bölüşülmeden önce, şu çıkarmalar da yapılmalıdır:

Birincisi: doğrudan üretime ilişkin olmayan genel yönetim giderleri.

Bu, daha başlangıçta, günümüz toplumuyla karşılaştırıldığında önemli ölçüde sınırlanmış olacaktır ve yeni toplum geliştikçe de azalacaktır.

İkincisi: okul, sağlık kurumları vb. gibi *topluluğun gereksinimlerini karşılamak için ayrılan miktar.*

Bu, daha başlangıçta, günümüz toplumuyla karşılaştırıldığında önemli ölçüde daha büyük olacaktır ve yeni toplum geliştikçe daha da büyüyecektir.

Üçüncüsü: çalışamayanların vb. geçimi için gerekli fonlar, yani bugün resmî yoksul yardımı olarak adlandırılanların kapsamına girenler.

Ancak bu çıkarmalardan sonradır ki, programın, lasalcıların etkisiyle darkafalı bir biçimde gözönünde tuttuğu tek şey olan "bölüşüm"e, yani tüketim nesnelerinin, kooperatif toplumun bireysel üreticileri arasında paylaştırılan bölümüne ulaşırız.

[...]

Bu ilerlemeye karşın, bu *eşit hak*, hâlâ burjuva sınırlar içinde kalmaktadır. Üreticilerin hakkı, sağladıkları emekle *orantılıdır*; eşitlik, gerçekte, ölçümün aynı ölçütle, emek ile yapılmasından ileri gelmektedir.

Ama bir insan fiziksel ya da zihinsel bakımdan bir başkasından üstün olabilir ve aynı süre içinde daha fazla emek harcayabilir ya da daha uzun süre çalışabilir; dolayısıyla emeğin bir ölçü işlevini yerine getirebilmesi için, süre ve yoğunluk olarak belirlenmiş olması gerekir, yoksa bir ölçüt olmaktan çıkar. Bu *eşit* hak, eşit-olmayan emek için eşit-olmayan bir haktır. Hiçbir sınıf farkı tanımaz, çünkü her insan bir diğeri gibi bir emekçidir; ama bireysel yeteneklerin ve üretken kapasitenin doğal ayrıcalık olarak eşitsizliğini örtük olarak tanır. *Demek ki, bu hak, özünde, her hak gibi eşitsizliğe dayanan bir haktır.* Doğası gereği, hak, ancak

aynı ölçü birimi kullanıldığında söz konusu olabilir, ama eşit-olmayan bireyler (ve eşit olsalardı aynı aynı bireyler olmazlardı) ancak aynı açıdan değerlendirildiklerinde, *belirli* bir yönden ele alınırlarsa; örneğin, bu durumda, geri kalan her şeyden yalıtarak yalnızca *emekçi olarak* hesaba katılır, diğer her şey gözardı edilirse, aynı ölçütle ölçülebilirler. Öte yandan: bir işçi evlidir, öteki değildir; birinin ötekinden daha çok çocuğu vardır, vb., vb. Bu durumda eşit emek sarfettikleri halde ve dolayısıyla toplumsal tüketim fonundan eşit ölçüde yararlanma olanağına sahip bulundukları halde, biri gerçekte ötekinden çok alacaktır, biri ötekinden daha zengin olacaktır, vb. Bütün bu kusurlardan kaçınılacaksa, eşit hak değil, eşit-olmayan hak olmalıydı.

Ama bu gibi kusurlar uzun ve sancılı bir doğumdan sonra kapitalist toplumdan çıkıp geldiği biçimiyle komünist toplumun birinci aşamasında kaçınılmazdır. Hak, hiçbir zaman, toplumun ekonomik yapısının ve ona tekabül eden kültürel gelişmesinin üstüne çıkamaz.

Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek artık yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok-yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de artırdığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!"

[...]

Bütün yukarda söylediklerim bir yana, asıl vurguyu şu *bölüşüm* denilen şeye yapmak ve onu merkeze koymak bir hatadır.

Her çağda, tüketim araçlarının bölüşümü, üretim koşullarının bölüşümünün bir sonucundan başka bir şey değildir; oysa üretim koşullarının bölüşümü, üretim tarzının kendisinin bir özelliğidir. Örneğin, kapitalist üretim tarzı, yığınlar, yalnızca üre-

tirnin kişisel koşulu emek-gücüne sahip bulunurken, üretimin maddi koşullarının, sermaye ya da toprak mülkiyeti biçiminde emekçi-olmayanların elinde bulunması olgusuna dayanır. Eğer üretimin öğeleri bu biçimde bölüşülürse, bundan tüketim araçlarının bugünkü bölüşümü kendiliğinden çıkar. Eğer üretimin maddi koşulları, emekçilerin kendilerinin kolektif mülkiyeti olsaydı, tüketim araçlarının bugünkünden farklı bir bölüşümü, bu yeni durumun sonucu olacaktı. Vülger sosyalistler (ve onlar aracılığıyla demokratların bir kesimi), bölüşümü üretim tarzından bağımsız bir şey olarak ele alma ve bu yüzden de sosyalizmi, özünde, bölüşüm çevresinde dönüp dolaşan bir şey olarak sunma konusunda burjuva iktisatçıları izlemişlerdir. Gerçek ilişkiler uzun zamandan beri açıklığa kavuşturulmuş olduğuna göre, bir adım geriye gitmek niye? [...]

KAYNAKÇA

Toplu Yapıtların Kısaltmaları:

MEGA: Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Gesamtausgabe*; Frankfurt, 1927.

MEW: Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Werke* 39 cilt, Berlin, 1956.

MECW: Marx, Karl ve Friedrich Engels; *Collected Works* (1975'ten bu yana 47 cilt)

Progress Publishers, Moskova International Publishers Co. New York ve Lawrence and Wishart ile işbirliği içinde. (=MECW) http://www.Marksists.org/archive/marx/works/cw/index.htm *The Marxists Internet Archive.*

Marx

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, ed., Robert C. Tucker, 2nd ed. Norton&Company, New York, 1978.

Marx, Karl. *The Early Texts*, ed. D. McLellan, Oxford, 1971.

Marx, Karl, *Doktora Tezi*, Ed. Tucker, *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton&Company, New York, 1978.

Marx, Karl, *Doktora Tezi*, "Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefelerine Önsöz." Marx, Engels, *Din Üzerine* içinde, Sol Yayınları, Ankara, 2008.

Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sorumlu Yönetmen: Muzaffer İlhan Erdost, 4. baskı, Sol Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2009.

Marx, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne Katkı, Önsöz." (*Contribution to The Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction)* Ed. Tucker, *The Marx-Engels.*

Reader içinde; 2nd ed, Norton&Company, New York, 1978, s. 53-65.

Marx, Karl. "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi'ne Katkı", (*Contribution to The Critique of Hegel's Philosophy of Right)* Ed: Tucker, *The Marx-Engels Reader* içinde; 2nd ed. Norton&Company, New York, 1978, s. 16-25.

Marx, Karl. *1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe* Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Kutsal Aile. Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi.* Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2003.

Marx, Karl. *Felsefenin Sefaleti.* Çev. Ahmet Kardam. Sol Yayınları, Ankara, 2007.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi ve Feuerbach Üzerine Tezler.* Çev. Sevim Belli. Sol Yayınları; 6. baskı, Ankara, 2008.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri.* Çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, 2008.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar,* Çev. Nail Satılgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut, 3. baskı, 3. baskı, Yordam Kitap, 2008.

Marx, Karl, *Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret, Fiyat ve Kâr.* Çev: Sevim Belli. Sol Yayınları, Ankara, 2008.

Marx, Karl, *Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850,* Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2006.

Marx, Karl, *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire'i,* Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2007.

Marx, Karl, *Kapital,* Birinci cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, 9. baskı, Ankara, 2009.

Marx, Karl, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri,* Çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 2009.

Marx, Karl, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma,* Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.

Marx, Karl, *"A Contribution To The Critique of Political Economy,* ed. Maurice Dobb, Progress Publishers, Moscow, 1970.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,* Sol Yayınları, Ankara, 2002.

Diğer

Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.

Althusser, Louis, *Marx İçin*, Çev. Işık Ergüden, Ithaki yayınları, İstanbul, 2002.

Althusser, Louis, *Reading Capital*, Çev. Ben Brewster, NLB, London, 1977.

Ameriks, Karl, "Recent Work on Hegel, The Rehabilitation of an Epistemologist?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No.1 (Mar., 1992) s. 177-202.

Anderson, Kevin, "On Hegel and The Rise of Social Theory: A Critical Appreciation of Herbert Marcuse's Reason and Revolution", *Sociological Theory*, Vol. 11, No. 3 (Nov., 1993), s. 243-267.

Anderson, Perry, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Birikim yayınları, Çev. Bülent Aksoy, 1982.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

Berki, R. N, "On the Nature and Orgins of Marx's Concept of Labor", *Political Theory*, Vol. 7, No. 1 (Feb. 1979), s. 35-56.

Blanqui, Louis Auguste, http://www.Marksists.org/archive/marx/works/1851/02/10.htm, 25 Temmuz 2010.

Booth, William James, "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism", *Political Theory*, Vol. 17, No. 2. (May 1989), s. 205-222.

Brudney, Daniel, "Justifying a Conception of the Good Life: The Problem of the 1844 Marx." *Political Theory*, Vol. 29, No. 3. (Jun., 2001), s. 364-394.

Brudney, Daniel, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, 1998.

Buchanan, Allen E, "Marx, Morality, and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx", *Ethics*, Vol. 98, No. 1 (Oct., 1987), s. 104-136.

Calhoun, Craig, "Classical Social Theory and the French Revolution of 1848", *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 2 (Autumn, 1989), s. 210-225.

Cohen, G. A, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

Conly, Craig A, "Alienation, Sociality, and the Division of Labor: Contradictions in Marx's Ideal of 'Social Man'", *Ethics*, Vol. 89, No. 1 (Oct., 1978), s. 82-94.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*. İngilizceye çev. Elizabeth S. Haldane, Forgotten Books, 2008, http://www.forgotttenbooks.org.

Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Çev.Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2008.

Engels, Friedrich, "Komünist İman Yemini Taslağı." *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* içinde, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, 2008.

Engels, Friedrich, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu*, Çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

Engels, Friedrich, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Çev. Sol Yayınları, Ankara.

Geras, Norman. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*; London: Verso Editions and NLB, 1983.

Gilbert, Alan, "Social Theory and Revolutionary Activity in Marx" *The American Political Science Review*, Vol. 73, No. 2 (Jun., 1979), s. 521-538.

Gould, Carol C. "Marx after Marxism" *Noûs*, Vol. 25, No. 2, 1991 A.P.A. Central Division Meeting (Apr., 1991), s.192

Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2007.

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. İngilizceye çev. Friedrick Lawrence, MIT Pres, Cambridge, Massachusetts, 1993.

Harris, Abram L. "Utopian Elements in Marx's Thought", *Ethics*, Vol. 60, No. 2. (Jan., 1950), s. 79-99.

Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi* (Phänomenologie des Geistes), Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.

Hegel, G. W. F, *Tüze Felsefesi (Philosophie des Rechts)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.

Hegel, G. W. F., *The Science of Logic.* Genel ed. Michael Baur, Ed. ve İngilizceye çev. George di Giovanni, Cambridge University Press, New York, 2010.

Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, İngilizceye çev. J. Sibree, Dover Publishers, New York, 1956.

Hegel, G. W. F., *Lectures On The History of Philosophy*, ed. Robert F. Brown, İngilizceye çev. R. F. Brown ve J. M. Steward; H. S. Harris'in yardımıyla, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Pres, 2009, b2936.E5 B76 2009.

Heilbroner, Robert, *The Worldly Philosophers*, Simon and Schuster, New York, 1953.

Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomeonology of Spirit*, Derl. Raymond Queneau, Ed. Allan Bloom, Fransızca'dan İngilizceye çev. James H. Nichols, Jr. Ithaca, NY: Cornell University Pres, 1980, c1969.

Korsch, Karl, *Marxism and Philosophy*, İngilizceye çev. Fred Halliday, Monthly Review Press, 1970.

Lenin, Vladimir I, "What Is To Be Done?" *Selected Works* içinde. I, Pt. I., 287, Moskova, 1952.

Lenin, Vladimir I,. "The State and Revolution," *A Handbook of Marxism* içinde, Ed: Emile Burns, New York, 1935.

Lenin, Vladimir I., "The Three Sources and The Three Component Parts of Marxism, "*Lenin Collected Works* içinde, Progress Publishers, Moscow, 1977, cilt 19; s. 21-28. İngilizceye çev. George Hanna, Marksists Internet Archive, http://www.Marksists.org.

Lindemann, A.S. *A History of European Socialism*, New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth Century Thought*, İngilizceye çev. David E. Gren; Anchor Books, New York, 1964.

Lukacs, Georg, *History and Class Consciousness*, Cambridge: MIT Press, 1923, 1971.

Lukacs, Georg, *Marx's Basic Ontological Principles*, Merlin Press, London, 1978.

Mandel, Ernest, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, London, 1971.

Mandel, Ernest, *An Introduction to Marksist Economic Theory*. Pathfinder Press, New York, 1973.

Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000.

McLellan, David, *Karl Marx: A Biography*, Palgrave Macmillan, New York, c1973, 2006.

Megill, Kenneth A., "The Community in Marx's Philosophy." *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 3. (Mar., 1970), s. 382-393.

Morawski, Stefan. "The Aesthetic Views of Marx and Engels." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 28, No. 3 (Spring, 1970), s. 301-314.

Nola, Robert, "The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx", *The Age of German Idealism*, Ed. Robert C. Solomon ve Kathleen Higgins; Routledge, London and New York, 2003; ss: 290-322.

Norman, Richard, "Marx", *The Blackwell Companion to Philosophy, Second Edition* içinde, Ed. Nicholas Bunnin, E. P. Tsui James. 1996, 2003: Blockwell Publishers Ltd.

Panayotakis, Costas, "A Marksist Critique of Marx's Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism", *Sociological Theory*, Vol. 22, No. 1, Theories of Terrorism: A Symposium (Mar., 2004), s. 123-139.

Parekh, Bhikhu, *Marx's Theory of Ideology*, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1982.

Öncü, Ahmet, "Kapital: Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi." *Felsefe Yazın, Dosya: Marx ve Felsefe* I, Ekim / Kasım 2008, Yıl: 4, Sayı: 13, s. 48-53.

Özbek, Sinan, *Sinan Özbek ile Röportaj, Felsefe Yazın, Dosya: Marx ve Felsefe* I, Ekim / Kasım 2008, Yıl: 4, Sayı: 13, 34-40.

Parkan, Barış, "Yabancılaşma," Master tezi, University of Wisconsin Milwaukee.

Piccone, Paul, "Gramsci's Hegelian Marxism", *Political Theory* Cilt 2, sayı: 1 (Şubat 1974), s. 32-45.

Poster, Mark, "Althusser on History without Man", *Political Theory*, Vol. 2, No. 4 (Nov., 1974), s. 393-409.

Ranciere, Jacques, *Filozof ve Yoksulları*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Riasanovsky, Nicholas V., *The Teaching of Charles Fourier*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, 1969.

Robertson, Ann, "The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict", *What's Next?* December 2003. http://www.Marksists.org, Bakunin Archive.

Roseberry, William, "Marx and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26 (1997), s. 25-46.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul, Say Yayıncılık, 2004.

Saint-Simon, Claude Henri, "Letters from An Inhabitant of Geneva to his Contemporaries, 1803", *The Political Thought of Saint-Simon*, Oxford University Pres, 1976.

Sensat, Julius, "Exploitation," *Noûs*, Vol. 18, No. 1, 1984. A. P. A. Western Division Meetings (Mar., 1984), s. 21-38.

Shaikh, Anwar, "İktisat ve Komünist Manifesto," Çev. Nail Satlıgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, Yordam Kitap, 2008.

Singer, Peter, *Marx. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 1980.

Smith, Cyril, *Marx at The Millenium*, Cyril Smith Arşivi, 16 Temmuz 2011, http://www.Marksists.org/reference/archive/smith-cyril/works/millenni/index.htm.

Smith, Steven, "Hegel's Idea of A Critical Theory," *Political Theory*, Vol. 15. No. 1. (Feb. 1987), s. 99-126.

Soble, "The Natural, The Social, and Historical Materialism." *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. XLVI, No. i, September 1985.

Sowell, "Karl Marx and the Freedom of the Individual." *Ethics*, Vol. 73, No. 2 (Jan., 1963), s. 119-125.

Stumpf, S. E. ve D. Abel, *Elements of Philosophy: An Introduction*. 4. ed. Mc-Graw Hill, 2002.

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1993.

Tucker, Robert C. (ed). *The Marx-Engels Reader*; 2nd ed. Norton & Company, New York, 1978.

Türkyılmaz, Çetin, "Marx Bir Anti-Hümanist mi?", *Assos'ta Felsefe Karl Marx'ın Felsefesi*, 16-17 Şubat 2008, Assos-Çanakkale.

Wallimann, Isidor, *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981.

Wartofsky, Marx W. "Karl Marx and the Outcome of Classical Marxism, or: Is Marx's Labor Theory of Value Excess Metaphysical Baggage?" *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 11, Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1983), s. 719-730.

Wessell, Jr. Leonard P., "The Aesthetics of Living Form in Schiller and Marx", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 37, No. 2. (Winter, 1978), s. 189-201.

Westphal, Kenneth, *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989.

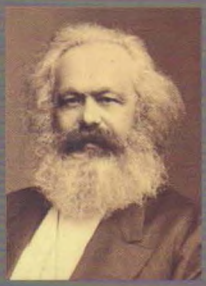
Wheen, Francis, *Karl Marx: A Life*, Norton& Co. New York, 1999. ISBN 0-393-32157-6.

Wheen, Francis, *Marx*, çev. Gül Çağalı Güven, E Yayınları, İstanbul, 2005.

Wood, Allen, "Hegel and Marxism" *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993.

Wood, Ellen, "150 yıl Sonra Komünist Manifesto." *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* içinde, Çev. Şükrü Alpagut, 3. baskı, Yordam Kitap, 2008.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, New York. 1977.



Hegel, Thales'ten kendisine, felsefe tarihinin bir değerlendirmesini yapmış ve bu sürecin sonunda durduğunu iddia etmişse, Marx da felsefe tarihini düşüncenin insana yabancılaşmasının hikâyesi olarak okuyarak onun yapısökümünü gerçekleştirmiştir. Onun yaptığı, felsefe tarihinin içinde yer almak ya da sonunda durmak değil, etrafında dolanmak, duvarlarını keşfetmek ve savunma mekanizmalarını yıkmaktır. Ama bu yapısöküm hikâyenin sonu değil, ona yeni bir yön vermek, onu daha güzel yazmak için bir fırsat olmalıydı.

Bu anlamda, Marx'ın filozoflara herhangi bir insan olarak yüklediği sorumlulukların yanı sıra, filozof olarak yüklediği sorumluluk da oldukça ağırdır ve henüz yerine getirilmemiştir.

Bu iddiamın Marx'tan sonra gelen ve Marx'ın düşüncelerini anlamak, anlamlandırmak ve geliştirmek yolunda önemli katkılar sağlamış olan birçok düşünürün çalışmalarını görmezden gelmek ya da küçümsemek olarak algılanmayacağını umuyorum. Demek istediğim sadece; praxis felsefesi dünyayı geri almadıkça; onu Marx'ın anladığı şekliyle felsefenin, insanın hizmetine sokmadıkça; felsefe sadece toplumun bir kısmının yapmaya çalıştığı zihinsel bir uğraş olmaktan çıkıp, bütün insanların eylerken, üretirken, her yönüyle dünya ile etkileşimlerini sürdürürken deneyimledikleri bir varoluş şekline dönüşmedikçe, Marx'ın felsefi vicdanlarımızda bir bıçak saplarcasına açtığı yaranın kapanmayacağıdır.

Barış Parkan

internet sa
www.sayl

ISBN 978-605-02-0059-1

9 786050 200591

SAY YAYINLARI

2. Baskı