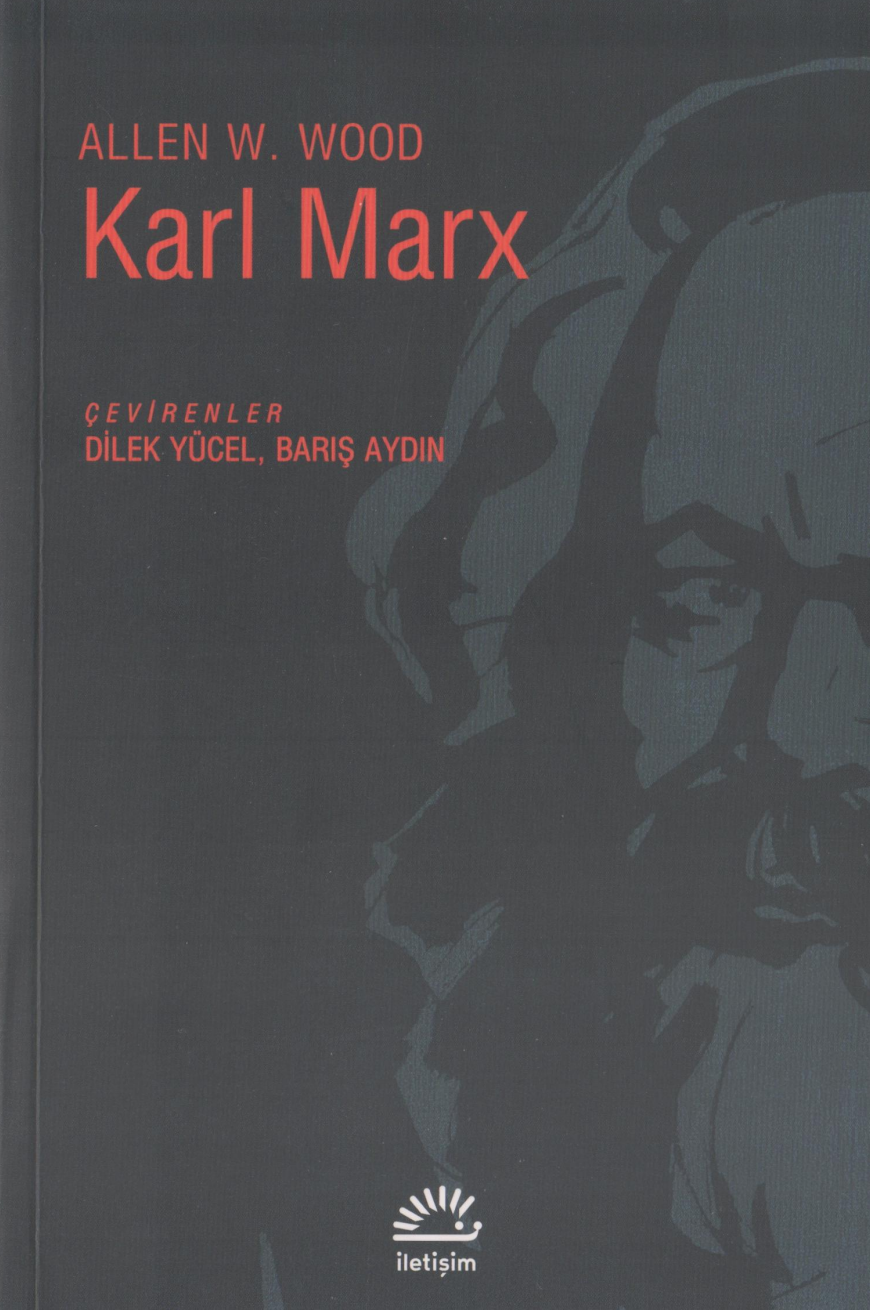
ALLEN W. WOOD

Karl Marx

ÇEVİRENLER
DİLEK YÜCEL, BARIŞ AYDIN



iletişim

ALLEN W. WOOD 1942 Seattle doğumlu Amerikalı felsefeci ve sosyolog. Lisans öğrenimini Reed College-Portland'da tamamladıktan sonra Yale Üniversitesi'nde modern felsefe alanında doktora yaptı. Cornell Üniversitesi, Stanford Üniversitesi, Michigan Üniversitesi, Kaliforniya Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi'nde modern felsefe tarihi, modern siyaset felsefesi, Kant, Fichte ve varoluşçuluk gibi konularda dersler verdi. Felsefe dergileri ve seçkilerinde yayımlanan sayısız makalesinin yanı sıra aralarında *Kant's Moral Religion* (Kant'ın Ahlâkî Dini, 1970), *Kant's Rational Theology* (Kant'ın Rasyonel Teolojisi, 1978), *Karl Marx* (1981), *Hegel's Ethical Thought* (Hegel'in Etik Düşüncesi, 1990), *Kant's Ethical Thought* (Kant'ın Etik Düşüncesi, 1999), *Unsettling Obligations* (Huzursuzluk Verici Yükümlülükler, 2002), *Kant* (2004), *Kantian Ethics* (Kantçı Etik, 2008), *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary* (Kant'ın Ahlâk Metafiziği Çalışması: Bir Yorum, 2015) gibi kitapların da yer aldığı birçok felsefî inceleme yayımladı. Eserleri Çince, Farsça, İbranice, Portekizce, Türkçe gibi dillere çevrilen Wood, halen Indiana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Karl Marx

© 1981, 2004 Allen Wood
Bu kitabın yayın hakları Kalem Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Routledge, Taylor & Francis Group'tan alınmıştır.

İletişim Yayınları 2558 • Politika Dizisi 168
ISBN-13: 978-975-05-2297-0
© 2017 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2017, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz - Ömer Laçiner
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Barış Özkul
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 22749
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ALLEN W. WOOD

Karl Marx

Karl Marx

ÇEVİRENLER

Dilek Yücel - Barış Aydın

iletişim

Rega'ya...

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ 11
21. yüzyılda Marx 11
Marx'ı okumak ve yanlış okumak 14
Marx ve modern felsefe tarihi 19
Marx ve Adam Smith 25
Marx'ın kapitalizm karşındaki ikircikliği 30
Marx ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü 32
Bir metafor olarak Sovyetler Birliği'nin dağılması 37
Alışılmışın dışında bir metafor olarak Amerika 39
Marksizm ve reel dünya 40

KISA YAŞAM ÖYKÜSÜ 45

Giriş 49

BİRİNCİ KISIM

YABANCILAŞMA

1 **Yabancılaşma Kavramı** 57
Genç Marx'ın yabancılaşma "teorisi" 57
"Yabancılaşma" nedir? 62
Yabancılaşma ve yanlış bilinç 68
Yabancılaşma ve pratik 72

2 İnsanın Özü 77
Türsel varlık 77
Türsel bilinç ve yabancılaşma 81
Kendini-gerçekleştirme 85
İnsanın özsel güçleri 93

3 Beşeri Üretim 99
Bilinçli yaşam faaliyeti 99
Kendini-olumlama olarak emek 103
Nesneleştirme ve temellük etme 108

4 Yabancılaşma ve Kapitalizm 117
Kapitalist işbölümü 117
Kapitalizm ve özgürlük 123
Marx'ın kapitalist yabancılaşmaya ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi 131

İKİNCİ KISIM

TARİHSEL MATERYALİZM

5 Üretim ve Toplum 141
"Ekonomik belirlenimcilik" 141
Üretici güçler, üretim ilişkileri 145
"Teknolojik" bir tarih teorisi? 151
Üretici güçler ve tarihsel gelişim 158

6 Sınıflar 167
Toplumsal ilişkiler, mülkiyet ilişkileri 167
Tarih ve toplumsal sınıflar 175
Sınıfsal çıkarlar 181
Sınıf mücadelesi 1899

7 Materyalist Açıklamalar 195
Ampirik bir hipotez olarak tarihsel materyalizm 195
Materyalist açıklamalar teleolojiktir 199
Marx bir tarihsel teleolog mu? 208

8 Materyalizm, Faillik ve Bilinç 211
Marx bir belirlenimci midir? 211
"İdeolojinin" üç anlamı 220
İdeoloji ve bilim 225

ÜÇÜNCÜ KISIM

MARKSİZM VE AHLÂK

9 **Hak ve Adalet Hakkında Marx'ın Görüşleri** 231
Marksizmin ahlâki temelleri var mıdır? 231
Marx'ın adalet kavramı 239
Kapitalizm ve meta mübadelesi 242
Sermaye adil bir şekilde sömürür 247

10 **İdeoloji Olarak Ahlâk** 253
Ahlâkın toplumsal işlevi 253
Marksizm ve faydacılık 258
Marx, ahlâk karşıtı mıydı? 265
Bir Marksist neden ahlâklı olmalıdır? 271
Marx'ın ahlâk karşısındaki tutumu ve bizim tutumuz 275

DÖRDÜNCÜ KISIM

FELSEFİ MATERYALİZM

11 **Materyalist Natüralizm** 281
Materyalizm nedir? 281
Marx'ın ateizmi 289
İnsanlığın özselliği ve doğa 294

12 **Materyalist Gerçekçilik** 303
Bilgi ve pratik 303
Tefekkür 307
Marx bir idealist midir? 314

BEŞİNCİ KISIM

DİYALEKTİK YÖNTEM

13 **Hegelyen Diyalektik** 323
Hegel'in gerçeklik anlayışı 323
Organik gelişme ya da diyalektik 329
Diyalektik ve formel mantık 337

14 **Marksiyen Diyalektik** 347
"Mistik kabuk" içindeki "rasyonel öz" 347
Hegel'i "tersyüz etmek" 353
Somut olanı düşüncede yeniden üretmek 360

15 *Kapital*'de Diyalektik 365
Kapital'in yapısı 365
Değerler ve üretim fiyatları 370
Değer yasası 374
Değer ve sömürü 383
16 Kapitalist Sömürü 387
Sömürü nedir? 387
Emeğin sermaye karşısındaki korunmasızlığı 393
Sömürünün kapitalist savunuları 402
Kapitalist sömürüde kötü olan nedir? 407
Kapitalist sömürüyü nasıl düşünmeli? 414
Sonsöz 417
Kaynakça Hakkında Not 421
Seçme İleri Okumalar 423

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

21. yüzyılda Marx

Bu kitabın ilk basımından bu yana yirmi yıldan fazla bir zaman geçti. Bu süre zarfında Sovyetler Birliği ve onun Doğu Avrupa hâkimiyeti çöktü, Çin anakarası komünist sıfatıyla anılan iktisadi yapısını kapitalizmin saldırganlık dozu yüksek, faşist bir biçimine dönüştürdü. Kapitalist dünyada ise kendini Marksist olarak tanımlayan partiler belirgin biçimde zayıfladı ya da artık nüfuzlu siyasi birer güç olmaktan çıktılar. Postmodernizm (ya da bu aralar nasıl adlandırılıyorsa) 1980'lerin başından beri hoşnutsuz entelektüellerin en moda duruşunu ifade eden akım olarak Marksizmin yerini almış görünüyor.[1] Hatta daha önceki

1 Stuart Klawans, felsefi bir film addedilen *The Matrix Reloaded* için acımasız ve saldırgan bir eleştiriyle başladıktan sonra serinin ilk filmini açıklayarak devam eder.

"Hiçbir kaçış ve geriye dönme imkânının olmadığı ilk film *The Matrix*'te, filmin senarist ve yönetmen ekibi olan Andy ve Larry Wachowski kardeşler bizlere hakikat ile yanılsama arasında amansız bir seçim sunuyorlar. Hakikat: Akıllı makinelerin biyoenerjimizden faydalanabilmek için bizleri uyuşturup kapattığı yağmacı bir dünyanın tutsakları olarak doğuyor ve ölüyoruz. Yanılsama: Sabahları alarm sesiyle uyanıyor, plazalarımıza doğru yol alıyor, sabah dokuz-akşam beş arası çalışıyoruz ve sonra eve dönüyor, yatana kadar televizyon seyrediyoruz – tüm bunlar tamamen, gereğinden ön-

on yıllarda Marx'ın düşüncesine yakın olması ve hürmet etmesi beklenebilecek birçok kişi şimdilerde sadece körlemesine bir itirazın eskimiş sloganlarını tekrarlıyorlar. Marx'ın düşüncesine dair akademik çalışmaların bile büyük ölçüde küçümsendiğini söylemek mübalağa olmayacaktır.

---

ce çürüyüp yok olmamamız için, makineler tarafından nörolojik sistemimize bağlanmış bir bilgisayar simülasyonu. Bir tarafta kâbus gibi bir gerçeklik, diğer tarafta ölümüne sıkıcı bir rüya. Eğer *Matrix* filmi bu ikisini yaşamın tek seçeneği olarak sunmuş olsaydı devam filmleri çekilmezdi sanırım. Ancak Wachowski kardeşler izleyicilere üçüncü, cazip bir seçenek sunuyorlar: *Cool* olmak. Gerçek dünyanın kasvetli, endüstriyel dehşeti ile simülasyonun bakir Vancouverlığı arasında gidip gelmeyi öğrenmiş küçük maceracı bir grup –*cool* insanların sayısı her zaman azdır– tahayyül ediyorlar. *The Matrix*'e bu fazla itibarı göstereceğim: Film *cool* olmayı bilhassa, hem bu tuhaf yaşamın hem de toplumsal rutinin zaman öldürücü gündüz düşlerinin ıstıraplarından sıyrılarak, bir dünyadan diğerine geçiş meselesi olarak tanımlıyor. (Stuart Klawans, 'Medium Cool', *The Nation* 276, 22 (9 Haziran 2003), s. 43)."

Bu açıklamayı göz önüne aldığımızda, kusurlarına rağmen *The Matrix* halihazırda yaşıyor olduğumuz hayat için yerinde bir metafor olurdu. Filmin resmettiği gerçeklik –herhangi bir alternatifinin olmadığı ve olmayacağına inandırıldığımızdan– içinde hapsolduğumuz kapitalist dünyanın gayet iyi bir portresini oluşturmaktadır. Filmdeki insanların tâbi olduğu yanılsama, bizim kapitalizmi tecrübe edişimizle neredeyse aynıdır. Kâbus gibi olan bu gerçekliğin her gün usandırıcı bir şekilde deneyimlenişi aslında kapitalizm içinde yaratılmış ideolojik bir yanılsamayı yaşamaktır, ki bu yanılsamanın gerçekliği, bıktırıcı bir şekilde gündelik deneyimlenişinden çok daha kötüdür. Lakin –*The Matrix* serisinin şık bir şekilde kutladığı– birkaç kişinin "cool"luğu için metaforik bir gerçeklik daha söz konusudur. Bu, daha önce "postmodernizm" olarak adlandırılan ve şimdilerde muhtelif adlarla anılan ya da artık herhangi bir isme ihtiyaç duymayacak kadar "ultra-cool" biçimler olarak karşımıza çıkan yaklaşımlardır. *The Matrix* serisinin –tecimsel sinema sektöründeki devam filmlerinin kendi seleflerinin başarısından yararlandıkları gibi, "cool"luğun düzmece cazibesinden yararlanan ama yeni ve yaratıcı hiçbir şeyi temsil etmeyen– *cool* karakterleri belki de bu entelektüel hevesin partizanlarıdır. Bu hareketin ayırt edici özelliği, gündelik deneyimin bıktırıcı yanılsamasından, bu yanılsamanın ardında yatan korkunç gerçekliğin anlık görünümlerine geçişin yıkıcı tecrübesinden yakıcı, estetik bir haz almasıdır. Bu haz kısmen gerçekliğin mide bulandırıcı anlık görünümlerinin yanılsamanın sıkıcılığını teskin etmesinden, kısmen de sanatçının kendini gerçekliğin bu korkunç görünümlerini bile yakalayamayan çoğu insandan üstün görmesindeki çocukça kendini beğenmişliğin yıkıcılığına izin vermesinden kaynaklanır. Bununla birlikte, postmodern *cool*luk yanılsamanın sadece nihai formudur – tam da bu anlık görünümleri yakalamakta özgürleştirici bir şeyler olduğunu düşünmenin kendini-aldatıcı hazzı, Marx'ın uğruna savaştığı ve medet umduğu ama *cool* postmodernizmin ise artık sonsuza kadar imkânsız olduğunu bildiği insanlığın hakiki özgürleşmesinin acınası bir kopyasıdır.

Bu koşullar altında, eğer yayımlanmaya değer görülüyorsa, *Karl Marx* gibi bir kitabın ikinci baskısının 21. yüzyıl okuruna seslenmesi için esaslı biçimde gözden geçirilmeye ihtiyaç duyacağını düşünmek doğaldır. Yeni baskı için ufak tefek birçok değişiklik yaptım ve bu yeni önsözün yanı sıra on altıncı bölümü kitaba ekledim. Ancak ne küçük düzeltmeler ne de eklediğim yeni bölüm, 20. yüzyılın sonunda gerçekleşen siyasi ve iktisadi değişimlere işaret ediyor; yaptığım düzeltmelerin nedeni de bu değişimler değil. Aslında kitap ilk basımında neyse o olmaya –en ufak bir mahcubiyet ya da mazeret iması olmaksızın– devam etmektedir. Bu çalışma, 19. yüzyılın en büyük filozoflarından birinin düşüncesinin tarafgir bir yaklaşımla (ve umarım aynı zamanda eleştirel) felsefi bir yorumlanışıdır. Çünkü Marx iktisat, tarih ve toplumsal teori alanlarındaki entelektüel başarıları sayesinde, kelimenin en saygıdeğer anlamıyla "felsefi" olarak adlandırılmayı kuşkusuz hak eden biriydi. Zira bu başarılar, herhangi bir disiplinin ya da araştırma geleneğinin sınırlarına itibar etmeyip sonucu her ne olursa olsun ampirik delillerin, bağımsız düşüncenin ve teorik inşanın izinden gitmekten kaynaklanıyordu.

Bu kitapta daha esaslı değişikliklerin yapılmasına ihtiyaç duyulmamasının nedeni kısmen kitabın esas amaçlarının tâbi olduğu kasıtlı sınırlamalardır. Marx'ın tutumuna duyduğum yakınlık, tıpkı –sadece Marx'ın zamanındaki değil, kendi yaşamım boyunca gördüğüm haliyle de– kapitalizme duyduğum nefret gibi gayet açıktır. Kendi adıma bu tutumun 1981'den beri daha da yoğunlaştığını söyleyebilirim. Ancak Marx'ın felsefesini, sonradan edindiği birtakım farklı anlamlar bağlamında "Marksizm"e ya da geç 20. yüzyılın güncel toplumsal ve siyasi gerçekliklerine bağlamaya yönelik veya Marx'ın teorilerinin uygulanabilirliğini kendisinden çok sonraki kapitalizm aşamalarına göre değerlendirmeye yönelik aleni hiçbir teşebbüsüm olmadı. Bilakis, bu kitabın amacı Marx'ın görüşlerini felsefi bir bakış açısından açıklamak ve en çok da bu felsefi görüşlerin yaygın yanlış yorumlanışlarına karşı önlem almaktı. Benim buradaki başlıca maksadım, (ikinci baskı için üzerinde en ufak

değişiklik yapmadığım) Sonsöz'de de belirttiğim gibi –Marx'a yakınlık duysunlar duymasınlar– insanların Marx'ın görüşlerine dair yanlış sorular sormalarının önüne geçmek, Marx için ve Marx'a karşı sehven söylenmiş birçok şeyin onun görüşlerine dair değerlendirmeleri etkilemesine engel olmaktı.

Marx'ı okumak ve yanlış okumak

Kitabın ilk basımını eleştirenlerden biri (burada ismini vermeme nezaketini gösteriyorum), bu sınırlı maksadı fark edip bunun bir kitabı herhangi bir şekilde meşru kılıp kılmadığını retorik bir biçimde sormuş ve sonunda sağduyulu davranıp meşru kıldığına karar vermişti. Buna rağmen, eleştirisi boyunca (farkında olmadan da olsa), acınacak derecede sınırlı amacımı bile gerçekleştirmekte başarısız olduğumu (en azından kendi örneğinde) kanıtlamaya çalışmıştı. Zira düzeltmek için elimden geldiğince uğraştığım yanlış anlamalardan birçoğunu (kitabımda bu yanlış anlamalar hakkında söylediklerimi hiç dikkate almadan) gayet saldırgan bir biçimde teşhir etmişti.

Bu kitabın okurları, her şeyden önce, Marx'ın anlaşılması bilhassa zor ve müphem bir yazar olmadığını bilmelidir. Bunu anlamaları için belli ki en iyi yol, şayet halihazırda bunu bilmiyorlarsa, bu kitabı bir süreliğine bir kenara bırakıp biraz Marx okumaları olacaktır. Marx'ın yazıları Aristoteles, Kant, Hegel ve hatta Hume'unkiler gibi soyut ve felsefi olsaydı, ne siyasi figürlerin ne de edebiyatçıların ilgisini bu kadar çekerdi. Marx'ın yazıları angaje ve tutkuludur; yeri geldiğinde son derece –hatta saldırgan ya da yorucu biçimde– polemik olabilir. Marx'ın erken dönem yazılarından bazıları kısa ve kapalı, taslak niteliğinde, yayımlanması düşünülmeyen yazılar olduğundan okuması güç olabilir. *Kapital*'in değer üzerine olan ilk bölümleri (kitabın önsözünde bizzat Marx'ın da uyardığı gibi) soyut ve nispeten zordur. Ancak söz konusu bölümler –Marx'ın iktisat ve tarih üzerine kaleme aldığı çoğu metni gibi– eleştirel düşünce aşkının ampirik inceleme aşkıyla birleştiği, coşkulu, zekice yazılmış, nüktedan nitelikteki bu çalışmanın genelini yansıtmaz.

Bir iktisatçı olarak Marx, Adam Smith'ten çok şey öğrenmiştir ve biteviye bir ironinin mevcudiyeti, ister açık isterse sadece gizlice olsun, ikisinin yazılarının da ortak özelliğidir. Fakat Marx'ta, Smith'in 18. yüzyıla özgü sabırlı laf kalabalığına rastlamayız. Marx'ta görebileceğimiz türlü incelikler, muhtemelen Smith'te olduğu gibi fazlasıyla yumuşak bir biçimde ifade edildiğinden dolayı değil, teorik iddiasının cüretkârlığı ya da her an patlamaya hazır öfkesi bu incelikleri bastırdığı için gözden kaçar.

Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i isimli metni, keskin nüktedanlığıyla göz kamaştırır, zekice –tarihî, siyasi ve edebi– kinayeleriyle cezbeder. Daha da önemlisi, Marx burada kendi dünya görüşüne açıkça meydan okuyan birtakım siyasi olayları anlamaya ve kabul etmeye çabaladığından, entelektüel enerjisi, cesareti ve dürüstlüğüyle metin gerçekten hayranlık uyandırıcıdır. Marx her türden olgu ve teoriyle biteviye kavga eden bir yazardır – ki Nietzscheciler bu yüzden onun düşmanlarını arayıp bulma biçimini takdir etmelidir. Marx'ı, dogmatik bir ruhla, yazdıkları bir tür kutsal buyrukmuşçasına okumak, onunla ilgili en iyi özelliği gözden kaçırmak anlamına gelir: düşünme biçiminin ve okurlarını –özellikle teorileriyle fikirlerini değiştiremediği okurlarını– ittiği entelektüel pozisyonun temsil ettiği dehşet verici bir zihinsel açıklık. Bu, felsefi bir düşünme biçimine sahip herkesin Marx'ı neden sevmesi gerektiğini ortaya koyar. Bugüne kadar Marx'ı, metinlerindeki bu kıymetli niteliklerden istifade edecek şekilde okumayanlar bir bakıma kendilerine bunu borçludurlar.

Tüm bunlara rağmen muhtemelen Marx'ın çalışmalarından başka, elbette ilahi vahyi tebliğ ettiğini iddia eden kutsal kitaplar hariç, entelektüel bir ikiyüzlülüğe bu denli maruz kalmış başka bir metin daha yazılmamıştır. Toplum ve tarih hakkında yazan bir yazarı okurken, tutkularınızın ve toplumsal ya da tarihsel sorumluluklarınızın dayattığı angajman, o yazarı dürüst bir şekilde okumanıza engel olmak zorunda değildir. Hatta bu türden tutku ve sorumluluklar, konuyla ilgili ciddi bir araştırmacı olmanın önkoşulu olabilir. Kuşkusuz Marx hakkında-

ki iyi bir yazı ya tutkulu bir biçimde onunla hemfikir olmakla ya da onun söylediklerini yine tutkulu bir biçimde reddetmekle sonuçlanabilir. Fakat bir metne, onu tarafgir ya da eleştirel bir şekilde okumayı engelleyecek bir saikle yaklaşılıyorsa yanlış yorumlamak adeta kaçınılmaz olur.

Marx, tarihsel kaderi kapitalizmi alaşağı etmek, onu daha ileri ve daha insani bir toplum formuyla değiştirmek olduğuna inandığı uluslararası bir işçi sınıfı hareketine katılımı ve bu hareketin tahkimini savunmuştur. Yazılarının bu harekete teorik bir kavrayış kazandıracağını ve onu daha güçlü kılacağını umuyordu. Bununla birlikte, Marx hareketin hâlâ oluşum aşamasında olduğunun; kendisiyle, kapitalizmle ve tarihsel misyonuyla ilgili öğreneceği pek çok şey bulunduğunun ve tarihsel koşullarla birlikte kendini de değiştirmek ve geliştirmek zorunda olduğunun üzerinde sıklıkla durmuştur. Israrla işçi hareketini en acımasız şekilde özeleştiri yapmaya teşvik etmiş ve hareketin, insanın evrensel kurtuluş misyonunu gerçekleştirmesindeki yegâne umudunun kendi hatalarından ders çıkarması olduğunu ileri sürmüştür. Marx işçi sınıfı hareketini hiçbir zaman kendi ismiyle müsemma bir "–izm"le özdeşleştirmemiştir. İsmini bu şekilde kullananlara yorumu: "Bütün bildiğim 'Marksist' olmadığımdır"[2] şeklindedir.

İşçi sınıfı partileri arasındaki ayrılıklar nedeniyle bu türden bir hareketin nerede ve nasıl bulunacağı meselesi muğlak bir hal aldığında ve hatta muhtemelen Marx'ın bahsettiği hareketin mevcudiyeti dahi şüpheli duruma düştüğünde, fanatikler Marksiyen metinlere (veya bu metinlerin şu ya da bu "ortodoks" yorumuna) dogmatik bağlılık ile söz konusu harekete olan içten bağlılığı birbirine denk görmüşlerdir. Kendini körü körüne adamak, proletarya dayanışmasının mihenk taşı olarak düşünülmüş ve Marx'ın yazdıklarının hakikatini sorgulamak harekete ihanetle eşdeğer sayılmıştır. Bu sebeple, Marksizm Marx'ın vazgeçilmez saydığı eleştirel bilim ruhundan ve değişen koşullara uyum sağlama yeteneğinden yoksun kalmış-

2 Conrad Schmidt'e yolladığı bir mektupta Engels tarafından alıntılanmıştır. 5 Ağustos 1890, *Selected Correspondence*, s. 415.

tır. Kendinden menkul "Marksizm", tam da eleştirisi Marx tarafından daima bütün toplumsal eleştirelciliğin öncülü olarak görülen dinî düşünce biçiminin grotesk bir parodisi haline gelmiştir. Hatta kendini Marksist sayan otoriter rejimlerin dışında bile, Marx'ın metinlerini bu metinlerde ifade edilen her şeyin muhakkak doğru olması gerektiği varsayımıyla okumak alışkanlık halini almıştır. Tıpkı Ahit eleştirisinde olduğu gibi, metinlerin nasıl yorumlanacağına dair bu sınırlama, entelektüel ikiyüzlülüğün en pespaye biçimlerini yorumlamayla ilgili temel prensipler statüsüne taşımıştır.

Marksizm eleştirmenleri de uzun zamandır bu meselelerin üzerinde durmaktadır, lakin mevcut durumdan rahatsız olanlar bile sıklıkla Marx'ı çok daha aldatıcı şekillerde okumuştur. Zira bir metni, dile getirdiklerinin doğru olması gerektiği varsayımıyla okumaktansa asıl mesajının yanlış olması gerektiği varsayımıyla okumak aldatıcı bir yorumlamanın en kesin garantisidir. İncelenen metnin ya da düşünürün, iyi niyetli tüm insanların bağlı olması gereken (çok önceden üzerinde uzlaşılmış) ilke ve tutumları benimseyip benimsemediğini tespit etme amacını taşıyan belli bir tür siyasi düşünce tarihi yazım geleneği mevcuttur. Marx bu şekilde sistematik olarak yanlış okunan önemli toplumsal yazarlardan sadece biridir; ancak bu yanlış okuma biçimi belki de herkesten çok onun için daha bariz bir biçimde geçerlidir.

Marx, felsefi doktrinleri sınıf menfaatlerinin ifadeleri olarak görmeleri konusunda insanları cesaretlendirmiştir. Bu yaklaşım Marx'ı ve çoğu zaman da destekçilerini, felsefecilerin teorik iddialarını bu iddiaların ne söylediğinden ya da makul bir şekilde nasıl anlamlandırılabileceklerinden ziyade bunlara inandıkları düşünülen insanların fiili (çoğunlukla muhtemel) eylemleri ışığında yorumlamaya daha fazla sevk etmiştir. Felsefi doktrinleri bu şekilde yorumlama sonucunda ortaya her ne fikir çıkarsa çıksın, bunun açıkça istismar konusu olacağı açıktır. Marx'a muhalif olanlar, başka herhangi bir düşünüre layık görmeyecekleri bu türden istismarları Marx konusunda uygulamakta tereddüt etmemişlerdir.

Haliyle Marx'ın metinleri çoğunlukla onun Sovyetler Birliği ya da başka bir yerdeki kendinden menkul destekçilerinin kabahatlerinin sözde kaynaklarını bulmak adına okunmuştur.[3] (Örneğin yazılarındaki ziyadesiyle sert, alaycı, polemikçi hava nedeniyle Marx'ın, Stalinist tasfiye döneminde ve Kültür Devrimi zamanında gerçekleştirilen zulmün günah keçisi haline getirildiğini işitmiştim; öyle görünüyor ki bu iddiaların sahipleri, bir kişiyi ziyadesiyle sert bulan değerlendirmelerine itimat etmemizi bizden istemeden önce kendilerine bakmalıdır.) Bu tip okurlar Marx'ın işaret ettiği sorularla ilgilenmezler; Marx'ın bu sorulara işaret ettiği tarihsel bağlamla daha da az ilgilidirler. Onların az çok aleni niyeti, bizleri (canavara dönüşmek istemiyorsanız) "Bu şekilde düşünmemelisiniz" mesajını kabul etmeye zorlamaktır. Ancak bunun, "Hiçbir biçimde düşünmemelisiniz" –en azından, kapitalizmin meşru bir toplumsal sistem olup olmadığı hakkında düşünmemelisiniz– demekten bir farkı yoktur.

Marx aynı zamanda kendi öğretilerini tarihsel bir hareketin pratiğinin parçası olarak görüyordu ve anlaşılan arkasında durduğu hareketin kaçınılmaz olarak muzaffer olacağına ve dolayısıyla tarih tarafından haklı çıkarılacağına inandığından, bunların doğruluğuna ya da yanlışlığına dair nihai kararı tarihin vermesini arzu ediyordu (hatta bunun için can atıyordu). Bu anlamda Marx, Hegel'in Schiller'den alıntıladığı ünlü açıklamayı kabul etmişti: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (Dünya tarihi, dünyanın mahkemesidir).[4] Belki de umut edilebilecek tek şey, Marx'ın öğretilerine ve bu öğretileri kendine esas aldığını iddia eden hareketlere muhalif olanların, en azından Marx ve onun adına hareket ettiklerini ileri sürenler karşısındaki za-

---

3 Artık yaygın bir şekilde ulaşılabilen bir örnek için, *Komünist Manifesto*'nun "150. yıldönümü baskısı"nda yer alan, Martin Malia'nın "Giriş" yazısına bakınız. (Penguin, Londra, 1998).

4 "Dünya tarihi, dünyanın mahkemesidir." Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §340, s. 371. Hegel bu ifadeyi Schiller'in "Resignation" (1794) adlı şiirinden almıştır. [*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. C. Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2016].

ferlerini taçlandırmak adına bu düşünme biçimlerini benimsemesi olacaktır. Marx'ın, desteklediği hareketlerin kaçınılmaz olarak zafere ulaşacağına dair inancı, tarihsel zorunluluğa aslında hiç inanmamalarına rağmen (en azından ılımlı zamanlarında), Marx'ın ismini taşıyan hareketlerin mağlubiyetine keyifle zorunluluk atfeden düşman okurlar yaratmıştır. Marx'ın öğretilerinin (bilhassa kötü niyetli yanlış yorumlar söz konusu olduğunda) bu duruma müsamaha gösterebiliyor olması, bu tutum için entelektüel meşruiyet yaratmaz.

Her şeyin ötesinde, felsefe tarihindeki her metin, işaret ettiği meselelere dair –bu meselelerin hem önceleri, hem de şimdi nasıl tahayyül edildikleri hakkında– bir şeyler öğrenme imkânı sunar. Bir metinden, entelektüel tarafgirlik kurarak ve yazarın ferasetini anlayarak olduğu kadar eleştirel değerlendirme yaparak ve yazarın hatalarını ortaya koyarak da bir şeyler öğrenebiliriz. Bir metni entelektüel bütünlükle okumak bu eşzamanlı iki işle ilgili doğru bakış açısını muhafaza etmek anlamına gelir. Lüzumsuz tarafgirlikler, düşmanlıklar ya da harici gündemler, –belki de bir yazara saygı göstermek ya da onu cezalandırmak gibi aynı ölçüde yanlış olan maksatlarla– başka türlü davranmanıza neden olduğunda, bunun ortaya çıkaracağı tek sonuç metinden sağlayabileceğiniz faydaları bir kenara atarak kendinizi cezalandırmanız olacaktır.

Marx ve modern felsefe tarihi

Engels, kısa kitabı *Ludwig Feuerbach*'ın alt başlığında, Alman işçi sınıfı hareketinin klasik Alman felsefesinin biricik meşru vârisi olmasıyla övünüyordu. Şüphesiz bu büyük bir mübalağaydı; ancak Marx'ın felsefesinin en azından belirli bir tarihsel gelenek içinde yer aldığı ve bu gelenek ışığında okunması gerektiği de doğrudur. 18. yüzyılın ortalarında Avrupalılar, dünyanın ilkel bir vahşilik halinde yaşamını sürdüren ya da bir biçimde gelişmesi durmuş halde çürümekte olan geri kalanının aksine, kendilerini "medeni" olarak görme eğilimindeydi. Kendi usullerini insanlığın geleceğine açılan yegâne kapı olarak gö-

rüyorlardı. Dünyanın diğer yerlerindeki kolonyal sömürülerini buradaki insanlara "medeniyet" götürme süreci olarak rasyonelleştirdiler. İnsanları hayvanlardan ve vahşilerden daha mutsuz kılan; üstelik düşünme, bilme, dünyayı kontrol altına alma becerilerimizi mükemmelleştirse bile bizi ahlâki olarak yozlaştıran "medeniyeti" en iyi ihtimalle muğlak bir başarı olarak resmeden Rousseau, bilhassa [Avrupalıların] bu kayıtsız benlik algılarına karşı çıkmıştı. Bizzat Rousseau'nun yazıları medeniyetin değeri konusunda gayet çelişkili yazılardır – yazar, medeniyetin bizi kötücül ve mutsuz kıldığını vurgulamakla birlikte, kimi zaman da bizi hayvanlardan farklı kılan ve ahlâki varlıklar olmamıza imkân veren şeyin medeniyetin insan doğasında yarattığı dönüşüm olduğunu söyler. Aydınlanma döneminde Rousseau'nun itirazını yanlış yorumlayanlar kadar bu itiraza tepki gösterenler de olmuştur. Ancak sesini gür duyuran tek tepki, mevcut aşamasında medeniyetin, tabiri caizse borçlanılmış ahlâki bir sermaye sayesinde varlığını devam ettirdiğini savunmak olmuştur. Başka bir deyişle, Rousseau'nun ithamlarına karşı medeniyetin savunusu, onun şu ana kadar ya da şu anda ne olduğunu kendine dayanak alamaz; insan türünün gelecekte evrileceği noktada medeniyetin ona nasıl bir olanak sağlayacağı meselesi üzerinde temellenmek zorundadır.

Kant da, "Türümüzün henüz erişmediği [insanlık tarihinin] son aşaması dışarıda bırakılmak koşuluyla, Rousseau ilkel durumu [medeniyete] tercih etmekte pek de haksız değildi"[5] derken meseleye bu şekilde bakmaktaydı. Başka bir deyişle medeniyet, şu ana kadar olduğu ve şu anki hali göz önüne alınarak savunulamazdı – ve medeniyetten kastımız sadece buysa insanlığın onsuz daha iyi durumda olacağı söylenebilir. Bununla birlikte medeniyet, ancak bizim için mümkün kılacağı gelecek göz önüne alınarak savunulabilir. İnsanlığın mücadelesi, bu türden bir geleceği yaratmaktır. Fichte de insanlık tarihini (geçmişi ve geleceğiyle) beş döneme ayırmıştır.[6] Eski, ilkel bir

5 "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim," *Kants Schriften*, Akademie Ausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1900–, 8: 26.

6 J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Sämmtliche Werke* (ed. I.

masumiyet döneminden sonra insanların despotlar, rahipler ve muhtelif dogmaların boyunduruğuna girdiği uzun bir otorite çağı yaşanmıştır. Fichte, insanlığın bu prangalarının sökülüp atıldığı ve her şeyin artık özgür aklın hükmüne teslim edildiği üçüncü bir çağa, özgürleşme çağına henüz yeni girildiğini düşünüyordu. Otoriteden özgürleşme, başlangıçta şüphecilik, kayıtsızlık, doyumsuzluk ve bencilliğin yolunu açtığı için, bu çağ aynı anda hem en umut verici hem de ahlâki olarak en yozlaşmış çağdır. Bu çağda yapmamız gereken, insanın amacının (iktidar, konfor ya da bencil bir gösterişten ziyade) hakikat olduğu dördüncü çağın, bilgi olarak akıl çağının husule gelmesi için mücadele etmektir. Ve çok uzun bir sürenin ardından insanlık, rasyonel varlıkların en sonunda kendi şereflerine layık bir dünya inşa edecekleri beşinci ve nihai aşamaya, sanat olarak akıl çağına erişecektir.

Benzer bir tarih anlayışı, devrim sonrası Fransası'ndaki felsefecilerin ve toplum teorisyenlerinin de ilgisini çeker. Saint-Simon, şimdiki zamanı bireylerin kendilerinden ve birbirlerinden uzaklaştığı, yabancılaştığı kritik bir çağ olarak görmüştür ve bu çağı, müşterek rasyonel bir dünya görüşüne dayalı bir topluluk olarak insanlığın yeniden bütünleşeceği organik bir çağ takip edecektir. Aynı tablo, Auguste Comte'un tarihsel dönemlendirmesinde de mevcuttur: Ona göre erken bir teolojik çağ; bilinemez olana dair birbirine karşıt felsefi teorilerin ve sonu gelmeyen tartışmaların ortaya çıkmasına neden olan, soyutlamaların ve argümanların metafizik çağı; son olarak da sadece ampirik olgularla ilgilenen bilimin, herkesin müşterek iyiliğini düşünerek tarafsız biçimde yönetilen toplumsal bir düzeni ve konsensüse temel teşkil eden rasyonel mutabakatı doğuracağı ileri pozitivist bir çağ söz konusudur.

Kant ve Fichte'nin geleceğe dair tozpembe tahayyüllerini ön plana çıkardığımız takdirde (belki de bunları yanıltıcı bir umut varsayıp küçük görürsek) onları fena halde yanlış anlamış oluruz. Zira hiçbir felsefeci, gelecekte olacakları düşünmek ya da öngörmek adına fazla zaman harcamaz. Bilakis, ikna edici bir

H. Fichte), 7: 8-9.

biçimde açıklamak istedikleri, tıpkı Rousseau'nun takipçileri gibi, şimdiki zamanı ne kadar kabul edilemez bulmamız gerektiği ve gelecekte bunu telafi edecek bir şey yaratma zorunluluğunun aciliyetidir. İfade etmeye çalıştıkları en önemli şey –bize tarihin erken dönemlerinde tahayyül bile edilemeyecek hudutsuz kötülüklerle birlikte engin olasılıklar ve sınırsız bir özgürlük sunan– tarihsel şimdiki zamana dair derin bir müphemlik duygusudur.

Hegel, Aydınlanma'nın çizdiği modern tarihsel açmaza dair tabloyu sahiplenir ancak Kant ve Fichte'nin aksine, bu açmazın çözümünün halihazırda bulunduğunu ya da en azından tarihsel olarak eli kulağında olduğunu kabul ederek ona yeni bir ivedilik kazandırır. Hegel, modern toplumun ayırt edici özelliğini yeni bir tür toplumsal düzenin ortaya çıkışı olarak görmüştür: Bu hem ailenin özel, doğal topluluğundan hem de devletin kamusal, rasyonel olarak düzenlenmiş tinsel birliğinden farklı, bireylerin tekil öznelliklerini ifade ederek ve kendilerine özgü doğal, kendiliğinden rasyonaliteleriyle kamusal bir düzen tesis ederek özgürce iştirak ettikleri bir düzendir. Hegel, bu düzeni "sivil toplum" (*bürgerliche Gesellschaft*) olarak adlandırmıştır. Bu adlandırmada *bürgerliche* [sivil] kavramı, (siyasi bir devletin mensubunu işaret eden) Fransızca *citoyen* [yurttaş] anlamında değil, Fransızca *bourgeois* [burjuva-kentli] anlamında düşünülmüştür.[7]

Sivil toplum aslında siyasi-iktisadi bir düzen, *polis* (ya da ulus-devlet) ile *oikos*'un (ya da aile) yanında üçüncü bir unsurdur. Tıpkı aile gibi sivil toplum da, insan yapımı bilinçli bir düzenden ziyade insanın kendine özgü hareket tarzının "doğal" bir sonucu olarak düşünülür. Bununla birlikte sivil toplum her şeye rağmen kamusal idare normlarına sahip olan ve devlet gibi prensipte toplumun kolektif rasyonel denetimine tâbi bir kamusal düzendir. Bu yüzden "ekonomi politikten" bahsetmek, sivil toplumun doğasının, bir caz piyanistinin bitişik iki ses perdesine basarak yarattığı uyumsuz sesin, müziğin Afrikalı atalarından miras kalmış çeyrek ton olduğunu önermesiyle ay-

7 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §190R, s. 228.

nı şeydir. Sivil toplum, bireylerin özgürce tercih ettikleri yaşam faaliyetleriyle ihtiyaçlarını karşıladıkları bir alandır. Hegel için bunun anlamı, sivil toplumun, içinde modern dünyanın ayırt edici özelliğinin –bireyin öznel özgürlüğünün– memnuniyetle gerçekleşebileceği bir alan açmasıdır. Adam Smith ve yeni ekonomi politik biliminin diğer temsilcilerinin başarısı, sivil toplumun öznel bir özgürlük alanı olmakla birlikte aynı zamanda içinden özel bir insan topluluğu türünün ortaya çıktığı, doğası gereği rasyonel bir alan da olduğuna Hegel'i ikna etmeleridir.

Bununla birlikte Hegel'e göre bu yeni toplum biçimi, bütünüyle bireysel insan faaliyetlerinin arızi bir sonucu değildir ve bu toplumun mensupları da salt kendi çıkarlarının peşinde koşan ekonomik aktörler olarak düşünülemez. Bu, ekonomik düzen temelinde inşa edilmiş olan özgün bir beşeri toplum, insanoğlunun yarattığı rasyonel bir düzendir ve insanlar bu düzen içinde topluluk biçiminde yaşarlar. Sivil toplumun mensupları bireysel özgürlüklerini yalnızca belirli etik kimliklere sahip olarak gerçekleştirir ve yaşamlarındaki anlam duygusu, diğerlerinin yaşamlarına ve içinde bulundukları topluluğun daha geniş yaşamına belli şekillerde katkıda bulunmaları sayesinde sürdürülür. Hegel bu sebeple sivil toplumun kendi mensuplarını isteklerine uygun olarak eğitme biçimiyle, onların kendi özgür kişiliklerini şekillendirmeleriyle ilgilenir. Ve aynı zamanda müşterek bir görevi paylaşan insanların kimliklerini sadece burjuva olarak değil, genel anlamda sivil toplum faaliyetinin belli bir kolunun kolektif katılımcıları olarak ifade etmelerini, bir bütün halinde sivil toplumun yararına icra edecekleri müşterek bir vazifeyi onurlu ve itibarlı biçimde üstlenmelerini sağlayacak toplumsal biçimlerle de ilgilenir.[8] Bu yüzden sivil toplum, içinde bütün insan doğasının kendini gerçekleştirebileceği –rasyonel topluluk kurma dürtüsü kadar bireysellik dürtülerini de tatmin edebileceği– yeni bir devlet biçimine ya da rasyonel topluluğa temel teşkil eder.

Bu aslında Hegel'in Rousseaucu itiraza cevabıdır. Modern çağ, toplumsal bir düzen oluşturarak, daha önce zincirlerin-

8 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §253, s. 271-272.

den kurtardığı görünüşte korkunç bireysel özgürlüğe rasyonel bir biçim kazandırır. Buna rağmen Hegel modern dünyada sivil toplumun burjuva yaşamında gerçekleştirdiği öznel özgürlük ve saygınlık biçimini sun(a)madığı birçok kişinin var olduğunun –aslına bakarsanız çoğunluğun ve hatta yaşam biçimleri modern yaşam biçimi için gerekli olan bir çoğunluğun bu şekilde yaşadığının– da farkındaydı. Bu insanlar, sivil toplumda meslek erbabı (*Gewerbsmänner*) olup belli bir mevkide (*Stand*) bulunanlar haricindeki "ayaktakımı"dır (*Pöbel*): Bunlar modern dünyada kendini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak özgürlük ve toplumsal katılımın sadece marjinal bir biçimini onlara sunan, her an risk altındaki işlere bağlı biçimde belirlenen ücretlerle geçimlerini kazanan kişilerdir.[9] Hegel, "ayaktakımının" sivil toplumdan dışlanma duygusu yaşaması sebebiyle, sivil toplumla ilgili etik bağlardan ve kişinin kendi tercih ve emeğiyle modern toplumda belli bir pozisyona ulaşmasından kaynaklanan öz saygıdan mahrum kaldığını söyler. Buna karşılık ayaktakımı zihniyeti, sivil toplumun etik yaşamını içi boş bulduğundan, onun doğrularını ve insan haysiyeti fikrini de boş ve anlamsız gördüğünden, uğruna çalışmak zorunda olmadıkları bir geçim yolunu bizzat sivil toplumun kendilerine borçlu olduğunu düşünür.[10] Hegel, modern toplumda yaşamlarını kazanmak için çalışmak zorunda olmadıklarından ve sivil toplumda her şeyin satın alınabileceğinin farkında olduklarından, bireysellik haklarını ve haysiyetini anlamsız bir şey olarak gören varlıklı insanlar arasında bile bu ayaktakımı zihniyetinin var olduğunu biraz da kaygıyla gözlemler. "Efendinin köle üzerindeki tasarruf hakkı köleninkiyle aynıdır."[11] Hegel sivil toplumun öznel özgürlüğünden kaynaklanan bu etik yozlaşma nedeniyle rahatsız olsa da, bu du-

9 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 241-245, s. 265-267.

10 Bkz. Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819–1820*, ed. Dieter Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983, s. 194-196. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 453 içinde.

11 *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Karl-Heinz Ilting, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1983, 1: 322. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 453-454 içinde.

rum modern dünyayı esasen rasyonel, eğitimli bir bireyin felsefi aklının uzlaşma ve barış içinde olduğu bir düzen olarak görmekten onu alıkoymaz.

Gerek Rousseau'nun modern dünyayla ilgili derin açmazına yakın zamanda bir çözüm bulunacağına dair Hegelyen görüş, gerekse Hegel'in "ayaktakımının" modern yaşamın özgürlüğünden dışlanmasına dair algısı, Marx'ın modern toplum teorisinin şekillenmesine yardımcı olmuştur. Marx'ın, Hegelyen modern toplum anlayışının vaat ettiği kendini gerçekleştirmiş bireysellik ve toplum ile bu toplumdan dışlanmış çoğunluğun yaşamları arasındaki grotesk zıtlığı ortaya koymaktan başka çaresi yoktu. Marx bu zıtlık üzerinden Rousseau'nun altını çizdiği çelişkinin yeni bir biçimini şekillendirmiş ve buna tarihî menzilimiz içerisinde Aydınlanma'nın getirdiği olası çözümü görmüştür. Ayrıca Marx, Hegelyen modern toplum teorisini yeni bir ampirik özgüllük ve kapsamlılık seviyesine taşımıştır. Sanayi toplumunun gelişimi, bunun Smith ve klasik ekonomi politik tarafından bilimsel olarak kuramsallaştırılışı, Marx'ın Rousseau'daki "medeniyet"te asli olanı, *kapitalizm* kavramı altında esasen ekonomik terimlerle yorumlamasını sağlamıştır. Rousseau'nun toplumsal eşitsizliği medeni durumun bozulmasının asli nedeni olarak görmesine benzer şekilde, Marx da kapitalizmin esas kötülüğünü sınıf tahakkümü olarak tasavvur eder. Rousseau'nun hilekârlığı ve "kendiliğin dışında yaşamayı" medeniyetin karakteristik özelliği olarak gördüğü yerde, Marx ideolojik yanılsamayı ve yabancılaşmayı kapitalizmin karakteristik musibetleri olarak görür.

Marx ve Adam Smith

Toplumsal bir bakış açısından Rousseau ve Hegel, Marx'ın başlıca öncülleridir. Kapitalizmin ekonomik analizi konusunda, modern ekonomik düzene dair söylediklerinin kapsamlılığı, derinliği ve gerçekçiliği bakımından (geçmişte ve şimdiki zamanda) Marx'la karşılaştırılan tek bir teorisyen vardır. Bu teorisyen Adam Smith'ten başkası değildir.

Her Marksist, Smith'i takdir etmelidir; ancak Marx'ın kapitalizm teorisini kestirme yoldan reddeden bir Smith hayranı, bunu yaptığında Smith'i bu denli saygı duyulan biri yapan gerçeklik hissinden de yoksun kalacaktır. Smith genellikle bir kapitalizm (ya da kendi ifadesiyle "ticaret toplumu") savunucusu olarak düşünülür, ancak kapitalizmin tehlikeleri ve arızalarının (Marx'ın üzerine yazdığı toplumsal marazlara dönüşmelerinden önce bile), sanıldığı ve bilindiğinden daha fazla farkında olmuştur. Son dönem çalışmalarda görüldüğü gibi, Smith modern ticaret toplumunun sayısız mantıksızlık ve kendini aldatmacalara –müfrit bir kibir, mantıksızca risk alma ve yaşama karşı bireysel memnuniyetsizlik– dayandığının ve sitayişle bahsettiği modern toplumun kolektif refahının bile bireysel sefalete neden olan unsurların sistematik bir ürünü olduğunun gayet farkındaydı.[12] Onun bu konudaki görüşleri Rousseau ve Kant'ın görüşlerine oldukça yakındı. Örneğin yoksul işçilerin zihinlerini ve karakterlerini çalışma koşullarının sebep olacağı "sakatlanma"dan korumak için toplumsal tedbirlere (başta kamu destekli eğitim olmak üzere) ihtiyaç duyulduğunu savunmuştu.[13]

Smith'in "ticaret toplumu" mefhumuyla Marx'ın "kapitalizm" mefhumu arasında önemli ve temel bir fark mevcuttur. Smith, ticaret toplumunu belirli bir toplumsal biçim olarak düşünür: Buna göre söz konusu biçim içinde, toplumsal bir işbölümünün beşeri imkânları, insanların emek ürünlerini takas ve mübadele etme temayülünün gerçekleşmesiyle kolaylaşır. Sermayenin emek üzerindeki, üretim araçları sahiplerinin bu araçları kullananlar üzerindeki tahakkümü hiçbir suretle ticaret toplumunu tanımlayan bir özellik değildir. Buna karşılık Marx için bu özellik birtakım sınıfların diğerlerini boyunduruk altına aldığı bütün gelişmiş toplum biçimlerinin –Rousseau'nun "medeniyet" olarak adlandıracağı bütün biçimlerin– belirli bir türü olarak görülen kapitalizmi tanımlayan niteliktir. Ancak ka-

12 Örneğin bkz. Charles L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, New York, 1999, bilhassa 7. Bölüm.

13 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Random House, New York, 1937, s. 733-740. [*Milletlerin Zenginliği*, çev. H. Derin, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016].

pitalizmde sınıf boyunduruğu artık dolaysız bir ekonomik biçim –ezen-ezilen ilişkisinin, doğumla kazanılan doğal üstünlüğün ya da askerî ve siyasi gücün veyahut Tanrı'nın iradesiyle tesis edilmiş toplumsal düzenlemelerin bir sonucu olmaktan ziyade bu ikisinin toplumsal üretimde oynadıkları roller uyarınca düşünüldüğü bir biçim– kazanmıştır. Dolayısıyla Smith için olduğu kadar Marx için de modern toplumun ticari biçimi esas olarak özgürleştirici bir özelliğe sahiptir. Çünkü insanların diğer insanlarla ilişkilerini hakiki biçimi içinde kavramalarına olanak verir. Smith ve Marx arasındaki sorun, meta üretimini ve kendi çıkarının peşinde koşan ekonomik aktörlerin takas ve mübadele faaliyetini de içeren ticaret toplumunun özgürleştirici olup insan ilişkilerini doğru biçimiyle mi temsil ettiği, yoksa sınıf boyunduruğunun en son ve en çıplak hali varsayılan ticaret toplumunun, Smith ve Marx'ın paylaştığı ortak bir değer olan insanlığın özgürleşmesi için dönüşmesi gereken müşterek bir toplumsal üretim mi olduğudur.

Smith'in modern ticaret toplumunun pre-modern toplum karşısındaki üstünlüğüne dair savunusu, Marx'ın da paylaştığı ve kaynağını Aydınlanma'da bulan muhtelif iddialara dayanmaktadır. Smith, işbölümü ve pazarların genişlemesinin gıda ve insan yaşamının diğer temel ihtiyaçlarının fiyatlarını düşürdüğünü, dolayısıyla en yoksulun bile yaşam standartlarını yükselttiğini savunur. Ticaret toplumu, hukukun üstünlüğüne, işçilerin bireysel bağımsızlıklarını ve rasyonel özerkliğe uygun nitelikleri geliştirmelerine olanak sağlar. Ve ticaret, uluslar ve halklar arasındaki dostça ilişkileri geliştirir. Smith'e göre bu eğilimler genellikle ticaret toplumunun genişlemesine özgüdür ve ticaret toplumu hâkimiyetini arttırdığı ölçüde, bu eğilimler de sonsuz bir tarihsel gelecekte kapitalist toplumun genel eğilimlerini temsil ederler.[14]

Tüm bunlar, şayet olgusal temelleri geçerli olsaydı, kapitalizme dair sağlam argümanlar olurdu. Marx'ı kapitalizmi suç-

14 Burada Samuel Fleischacker'in izinden gidiyorum. Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's* Wealth of Nations: *A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2003, Bölüm 3: 12.

lamaya iten güç, bu argümanların ampirik olarak geçerli olmamasıdır. Kapitalizmin tarihsel eğilimi, en yoksulların menfaatlerini değil, zenginlik ve iktidarın kutuplaşmasını arttırma doğrultusundadır. Çok sayıda emekçi açısından kapitalizm, onları insanlıktan çıkaran, sağlıklarını bozan, zihinlerini mahveden ve onları baskıcı burjuvaziye köle eden çalışma koşullarını ifade eder. Kapitalizmin kısıtlanmamış ruhu, ekonomik yaşamda, ama daha genel bir şekilde toplumsal yaşamda her türlü açgözlülük ve yozlaşma biçimine yol açar. Avrupa'nın daha zengin ülkelerinde kapitalizmin gelişimi, bu ülkelerin dünyanın diğer yerlerindeki emperyalist yayılımına refakat etmektedir ki sömürgeleştirdikleri ve yağmaladıkları bölgelerdeki insanlarla da eşit şartlarda yaşamazlar.

Eğer Marksistlere bir buçuk asır sonra dünyanın ne halde olacağına dair sorular sorulacaksa, 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyılın başında kapitalizmin Smith'in ortaya attığı iddialarla ne kadar uyuştuğunu sormak da yerinde olacaktır. 20. yüzyılın ilk üç çeyreğinde, işçi hareketinin siyasi zaferleri Marx'ın Avrupa kapitalizmine dair kaydettiği berbat koşulların birçoğunu hafifletmişti. Bu durum hem Marx'ın hem de Smith'in görüşlerini çürütüyor gibi görünebilir, zira kapitalizmin, Marx'ın iddialarının aksine, Smith'in andığı ilerlemeci eğilimleri gösterebileceğine işaret ettiği düşünülebilir; ancak bu ilerlemeci eğilimler Smith'in bunları doğal olarak üreteceğini düşündüğü ekonomik mekanizmaların siyaseten düzenlenmesi yoluyla gerçekleşmiştir.

Fakat yüzyılın son çeyreğinde, bilhassa kapitalizme karşı düşünülen bir alternatif olarak sosyalizmin çöküşünden sonra, bu eğilimler tersine döndü. Müreffeh kapitalist toplumlardaki işçi hareketleri ve siyasi partiler güçten düştü ya da iktidarda kalabilmek için işçi sınıfına ihanet etmek zorunda kaldılar. Tüm dünyadaki, özellikle de hâkim kapitalist ülkeler ve çoğunlukla bu ülkelerin güneyinde yer alan yoksullaştırılmış ülkeler arasındaki koşullar daha dostane, daha eşit ya da adalet ve hukuk ilişkileri vasıtasıyla daha iyi yönetilir hale gelmedi. Ayrıca, kapitalizmin kendine bağlı olanların rasyonel özerkliğini

teşvik etme eğilimi gösterdiği de doğru değildir. Gerek müreffeh gerekse yoksullaştırılmış ülkelerdeki insanlar, giderek artan bir şekilde, başlıca cazibesi insanları kendi üzerine düşünme ve yaşamlarını rasyonel bir şekilde yönlendirme sorumluluğundan kurtarmaya dayanan geleneksel dinî hurafelere akın etmiş haldedirler.

Aşağıdaki bulgular önemli görünüyor: Yakın tarihli araştırmalara göre, dünya nüfusunun en zengin beşte birlik kesiminin en alttaki beşte birlik kesime oranı 1960'ta 1/30, Sovyetler Birliği'nin çöktüğü dönemde 1/60 ve 90'ların sonunda ise kimi tahminlere göre 1/135'e yaklaşmıştır. Bütün bu oranlar hâlâ, rekor bir düzeyde artmaya devam ediyor.[15] Bu artışın nedeni yalnızca, hatta genellikle, başta dünya nüfusunun en zengin beşte birlik kesiminin durumunun gelişmesi değildir. Thomas Pogge'un belirttiğine göre,

> Dünya çapında, günde beş yaş altı 34.000 çocuk açlık ve önlenebilir hastalıklar yüzünden yaşamını kaybetmektedir. Kabaca, insan ölümlerinin üçte biri yoksulluğa bağlı nedenlerden kaynaklanmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde, beş çocuktan ikisi gelişme engelli, üç çocuktan biri normalden zayıftır. Bugün yaklaşık 840 milyon insan kronik olarak kötü beslenmektedir ve 880 milyon insan sağlık hizmetinden, bir milyar insan uygun barınma koşullarından, 1,3 milyar insan temiz içme suyundan, 2,6 milyon insan sağlık tedbirlerinden mahrumdur.[16]

Kendi mantıksal kriterleri üzerinden değerlendirecek olursak, Smith'in ticaret toplumunun gelişimi lehine argümanları, bugün ikna edici olmaktan uzaktır ve Marx'ın kapitalizme yönelik suçlaması, tüm dünyada, her zamankinden çok daha ikna edici görünmektedir.

---

15 Bkz. Raymond W. Baker ve Jennifer Nordin, "A 150–1 Ratio is Far Too Lopsided for Comfort", *International Herald Tribune*, 5 Şubat 1999; *Human Development Report 1997*, http://www.undp.org/hdroeports/view_reports.cfm?year=1997.

16 Thomas Pogge, "The Moral Demands of Global Justice", *Metaphilosophy* 32, Ocak 2001, s. 8.

Marx'ın kapitalizm karşındaki ikircikliği

Her halükarda Marx'ın kapitalizme yönelik tutumu Rousseau, Kant ve Fichte'nin medeniyet durumuna yönelik tutumlarıyla aynıdır – ve bu, temel *ikircikliklerden* biridir. Medeniyetin geleceğiyle ilgili kasvetli bakış açısına rağmen, Rousseau medeniyet durumunu melekelerimizi geliştirebileceğimiz, yaşamlarımızı rasyonel olarak yönetebileceğimiz ve ahlâki özgürlüğün erdem ve şerefine nail olacağımız tek durum olarak görür. Rousseau'yu basit bir şekilde çevresindeki medeniyeti reddeden biri olarak okuyanlar, sadece mesajının asli bir yönünü değil, aynı zamanda onu mutlak suretle söz konusu mesajı benimsemiş Aydınlanma geleneğine bağlayan yönünü de gözden kaçırırlar.

Aynı şekilde, Marx'ın kapitalist toplumsal düzenin yükselişindeki burjuva kazanımlarına dair methiyelerini yok saydığımızda, onun mesajının can alıcı bir yönünü de gözden kaçırırız. Bilhassa *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümü, Marx'a göre yokluğu halinde daha ileri bir toplum ihtimalinin düşünülemeyeceği bu başarılara övgünün zafer şarkısıdır. Burjuvazi, önceki tüm toplumsal formları alaşağı etmiş ve kökten değiştirmiştir; üretici güçleri sadece niceliksel olarak daha kitlesel kılmamış, aynı zamanda bu güçlere yeni ve kendinden önce yaşamış bütün medeniyetlerden daha ileri bir nitelik kazandırmıştır. Dünya çapında bir ticaret ağı ve bununla birlikte bütün toplumsal ilişkilere öncelikli olarak evrensel, kozmopolit bir karakter kazandırarak bir dünya kültürü oluşturmuştur. Burjuva toplumu kendinden önceki tüm toplumsal formları kökten değiştirirken, katı olan her şeyi buharlaştırarak, kutsal olan her şeyi dünyevileştirerek ve insanların kendi gerçek koşulları ve kendi türüyle olan gerçek ilişkisiyle akla uygun bir şekilde yüzleşmesini hem mümkün hem de zorunlu kılarak bütün geleneksel düşünme biçimlerini lağvetmiştir.[17]

Rousseau'ya göre medeniyetin bizim için en önemli getirisi bizi kendi musibetlerini ayan beyan bir şekilde görme ka-

17 *Communist Manifesto*, CW 6: 486-489. [*Komünist Manifesto*, çev. Nail Satılgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2013].

pasitesiyle donatmasıdır. Aynı şekilde, Marx'a göre de kapitalizmin belki de en önemli başarısı bizi sınıflı toplumun aslında ne kadar korkunç ve katlanılmaz olduğunu ayan beyan anlayabilecek bir durumda bırakmasıdır. Zira kapitalizmin yarattığı maddi koşulları, radikal bir çözüm gerektiren dünya-tarihsel bir problem olarak kavramamıza yardım edecek tek şey bu anlayıştır. "Bundan dolayı, insanlık önüne ancak içinden çıkabileceği sorunları koyar; çünkü yakından bakıldığında görülecektir ki, sorunun kendisi ancak çözümü için gerekli maddi koşullar halihazırda mevcutsa ya da oluşum aşamasındaysa ortaya çıkar."[18]

Marx'a göre, kapitalizm üretici güçlerini geliştirmeye devam ettiği sürece hâkim toplumsal form olmaya devam edecektir. Veyahut aynı hakikatin karanlık yüzünü söylemek gerekirse, insanlık bu güçleri geliştirme kabiliyetinde ısrar ettiği sürece kapitalizmin ayrılmaz cüzü olan baskı ve yabancılaşmaya mahkûm olacaktır. Marx iyimser bir bakış açısıyla, kapitalizmin dengesizliklerinin, dönemsel krizlerinin ve içsel mantıksızlıklarının kapitalizmin hâkimiyet döneminin sonunu ifade ettiğine ve bizim bu sonu şimdiden görebileceğimize inanır. Ancak Marx şayet bu son hususta yanıldıysa ortaya çıkacak sonuç sadece, insanlığın kapitalizmin ellerinde Marx'ın düşündüğünden daha uzun bir kölelik ve sefalet çıraklığına mahkûm olduğudur.[19] Bu yüzden, kapitalizme bir son vermeye yönelik zamanından önce yapılan girişimler, en azından kısa vadede, başarısızlığa mahkûm olacaktır. Bu durumda Hegel insanlığın özgürleşmesinin eli kulağında olduğu konusunda yanılmıştır ve dolayısıyla, düşünen bir insanın, hakkında derin bir ikirciklik taşıması gereken bir toplumda yaşamak zorunda olduğu bu dönem, Kant ve Fichte gibi daha evvelki Rousseaucuların düşündüğü şekilde, süresiz bir şekilde temdit edilecektir. Yine de bu olası sonucun Marx'ın kapitalist toplum teorisini geçersiz kı-

18 *Toward a Critique of Political Economy*: Önsöz, SW, s. 183.

19 Bu olasılığın keşfi ve bu olasılık ışığında, kapitalizm ile Doğu Avrupa sosyalizminin dağılışını nasıl düşünmemiz gerektiğini dair bkz. Meghnad Desai, *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism*, Verso, Londra, 2002.

lacağını düşünmek ciddi bir hata olacağı gibi, bu düzenin esas olarak bugüne kadar bilinenden daha çıplak ve daha geniş bir ölçekte insaniyetsizlik ve tutsaklık düzeni, bir baskı, yabancılaştırma ve sömürü düzeni olduğu suçlamalarına bir savunma sağladığını düşünmek de büyük bir yanılgı olacaktır.

Marx ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü

20. yüzyıl sonunda yaşanan olaylar, özellikle de Sovyetler Birliği ve hâkimiyetinin dağılması göz önüne alındığında, Marx'ın tarih felsefesinin yeniden değerlendirilmesi gerçekten de neden gereklidir? Sovyetler Birliği görünüşte Marx ve onun takipçilerinin, özellikle Lenin ve onun Rus haleflerinin öğretilerine bağlılığı temel alan bir imparatorluktu. Yine de, bizim kültürümüzde –kapitalist Batı kültürünü ve bilhassa Amerikan kültürünü kastediyorum– bu soru hem literal hem de metaforik biçimde ele alınabilir –bir diğer deyişle, bu soru Marx'ın tarih teorisiyle, hatta düşündükleri ve söyledikleriyle doğrudan ilişkili olmayan bir ya da birden çok başka sorular sormanın bir yolu olabilir. Bununla birlikte, bizim kültürümüzdeki insanlar için metaforik sorular gerçek sorulardan daha fazla gerçeklik hissi uyandırır.

Biz yine de somut sorularla başlayalım. Bu sorular içinde, 20. yüzyılda sosyalizmi hedefleyen girişimlerin başarısızlığının Marx'ın tarih teorisini olumsuzlayıp olumsuzlamadığı belki de en somut olanıdır. Öncelikli olarak, Marx'ın kendi teorileri esasen kapitalizm üzerinde yoğunlaştığından, ismen sosyalist olan ülkelerde cereyan eden olayların (ya da bu ülkelerin başına gelenlerin) bu teorileri doğrudan olumsuzlayabilmesi genel olarak makul değildir. Marx sosyalizmi savunmuştu; lakin tüm hayatı boyunca, sosyalizmin tarihsel dünyada değil insanların zihninde olması gibi gayet sarih bir nedenden ötürü, sosyalizm hakkında çok az şey söylemişti. Marx'ın teorileri esas olarak sosyalizm değil, kapitalizme dairdi.

Bununla birlikte, daha spesifik olmak gerekirse, somut bir başka soru sorulabilir. Marx, Rusya'daki sosyalizme dair bek-

lentiler hakkında ne düşünüyordu? Rusya'daki sosyalizmin başarılı olacağını öngörmüş müydü? Marx'ın yazdığı dönemde Rusya henüz tamamen gelişmiş bir kapitalist ekonomiye sahip olamamasına rağmen, Marx Rus devrimcilerini orada sosyalist bir toplum yaratmak konusunda cesaretlendirmişti ve Rusya'nın bu yolla diğer ülkelerdeki kapitalist endüstrileşmeye eşlik etmiş talihsiz iniş çıkışlardan korunacağını düşünüyordu. Buna rağmen, Rusya'da bir sosyalist devrimin Batı Avrupa'nın kapitalist ülkelerindeki sosyalist devrimlerle bağlantılı cereyan edeceğini düşünüyordu. G. A. Cohen'in de iddia ettiği gibi, Marx sosyalizmin fiili olarak ortaya çıktığı koşullar altında Rusya'da başarılı olmasını beklemiyordu.[20] Rusya'da yaşanacak sosyalist bir devrimin arkasında duruyordu ama bunun Batı Avrupa'daki sosyalist devrimlerle bağlantılı olması ve onlar tarafından desteklenmesi kaydıyla başarıya ulaşacağını düşünüyordu. Cohen, Marx'ın tarihsel materyalizminin görece gelişmemiş bir ülkedeki sosyalist devrimin başarısından ziyade başarısızlığına işaret edeceğini iddia eder. Öyle görünüyor ki, Cohen 20. yüzyılın sonunda Rusya'da cereyan eden olayların, Marx'ın yaptığı ya da yapmaya eğilimli olacağı tahminlerin hiçbirini yanlışlamadığını net bir şekilde gösterir. Bilakis, Cohen'in de çıkarsadığı gibi, Sovyetler Birliği başka yerlerdeki sosyalist devrimlerin gıyabında sosyalizmin cazip bir biçimini geliştirseydi, Marx'ın tarih teorisini yanlışlasa bile geleneksel Rus imparatorluk halkı ve hatta bir bütün olarak insanlık adına çok daha iyisini yapmış olurdu.

Bir başka (daha az spesifik olmasına rağmen hâlâ somut olan) soru, 20. yüzyılda Doğu Avrupa'da yaşanan olayların bir bütün olarak Marksiyen materyalist tarih anlayışını farklı şekillerde olumsuzlayıp olumsuzlamadığı olabilir. Marx'ın materyalist teorisi insanlık tarihini, her biri maddi yaşamdaki belli bir üretim tarzı tarafından karakterize edilen aşamalara ayırır. Bir üretim tarzı en temelde toplumun üretici güçlerinin gelişimindeki tarihsel aşama üzerinden belirlenir. Bu üretici güçlerin

20 A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2000, s. 389-396.

kullanımı, üretici süreçteki farklı toplumsal rolleri, farklı iktidar düzeylerini ve üretim koşulları, üretim süreci ve bu sürecin sonuçları üzerindeki kontrolü içeren bir toplumsal üretim ilişkileri bütününü belirlemeye bağlıdır. Bu yüzden, üretim ilişkileri insanları çıkarları birbiriyle çatışan sınıflara ayırır. Marksiyen teoriye göre, tarihin dinamikleri esasen bu sınıf çıkarlarının mücadelesine ve bunların üretici güçlerin devam etmekte olan gelişimine mütekabiliyetine tâbidir. Materyalist teori, toplumdaki siyasi ve hukuki mücadeleleri ve aynı zamanda felsefi ve dinî mücadeleleri sınıf çıkarları arasındaki söz konusu mücadelelerin bir işlevi olarak görür.

Dolayısıyla soru, Sovyet hâkimiyetinin çöküşünün bu tarih teorisini nereye kadar ispatladığı ya da çürüttüğüdür. Bana öyle geliyor ki, bu çöküş her ikisini de yapacak kayda değer bir istidattan yoksundur. Soğuk Savaş'ın sona erme biçimi, Marx'ın tarihsel materyalizminin belli başlı iddialarını doğrulamış ya da boşa çıkarmış gözükmemektedir. İnsanlık tarihinin ekonomik gelişim düzeyleri üzerinden aşamalara ayrılabileceği fikri tartışılabilir, lakin kendini hiçbir şekilde Marksist olarak tanımlamak istemeyecek birçok kişi de bu fikri kabul etmektedir. Örneğin, bu fikrin bir Wal-Mart versiyonunu, 1980'lerin başında Alvin Toffler tarafından reklamı yapılan ve hatta Newt Gingrich gibi kişiler tarafından da desteklenen "Üçüncü Dalga" tarih teorisinde buluruz.[21] Marksizmle işi olmayacak çoğu kişi bile, tam da insanlığın ekonomik kapasitelerinde 20. yüzyılda yaşanan gelişimlerin Sovyet sistemini baltaladığını ileri sürmüştür.[22] Doğru olsun ya da olmasın, bu tür değerlendirmeler Sovyetler Birliği'nin çöküşüne ilişkin esasen Marksiyen ve tarihsel materyalist bir açıklama sunar.

Marx, şüphesiz, modern toplum ve onun uğrayacağı dönüşümlere dair –biraz muğlak olsa da– etkileyici ve kendinden emin tahminlerde bulunmuştur ve bugün bunların birçoğunun

21 Alvin Toffler, *The Third Wave*, 3. Basım, Morrow, New York, 1991.

22 20. yüzyılın sonunda enformasyon teknolojisinin gelişiminin, Sovyet ekonomisini ölümcül bir şekilde işlevsizleştirdiği kimi zaman sağ cenahta da tartışılır. Örneğin bkz. Scott Shane, *Dismantling Utopia: How Information Made the Soviet Union Unviable*, I. R. Dee, Chicago, 1994.

yanlış olduğu düşünülmektedir. Marx, işçi sınıfı hareketinin kapitalizmi alaşağı edeceğini ve onun yerine komünist bir toplumun tesis edileceğini öngörmüştü. Sovyet hâkimiyetinin çöküşünü Marksizmin çürütülmesi olarak kabul edenler muhtemelen söz konusu tahminler gözden düştüğü için böyle düşünüyorlar. Lakin bu düşünce farklı birkaç açıdan fazlasıyla öngörüsüzdür. Öncelikle, Sovyetler Birliği'nin dağılışını bilhassa Marx'ın tarihsel tahminlerini yanlışlayan bir şey olarak görmek için Sovyet Soğuk Savaş propagandasının büyük bir kısmını sorgulamaksızın benimsemek zorundasınızdır. Ayrıca komünizm ve işçi sınıfı hareketine dair umutların tamamen Doğu Avrupa Sovyet sisteminin başarı ya da başarısızlığına bağlı olduğunu düşünmek zorundasınızdır. Ancak, aşağı yukarı 20. yüzyılın son üç çeyreğinde, Rusya'da adına yakışır bir komünist ya da sosyalist sistemin ortaya çıkabilmesi için, Sovyetler Birliği'nde en azından 1917 devrimi kadar radikal bir devrimin gerçekleşmesi gerektiği gözü olan herkesin görebileceği kadar açık bir gerçeklik olmuştur. Kapitalizme karşı özgün ve arzulanabilir bir alternatif geliştirmeye dair duyulan rasyonel umutlar, yarım yüz yıldan fazladır olduğu gibi, Marx'ın kendisinin bu türden devrimlerin olacağını umut ettiği ülkelerdeki –kapitalizmin oldum olası ve halen hâkim olduğu ülkelerdeki– yani Batı Avrupa ülkelerindeki demokratik toplumsal devrim ihtimallerinde aranmak zorundadır. Marx'ın kapitalizmin çöküşüne dair iyimser beklentisini boşa çıkaranın 20. yüzyılda vuku bulan olaylar olduğu kabul edilecekse, bu olaylar Sovyetler Birliği dışında ve 1990'dan çok daha önce cereyan etmiştir. Marx'ın tahminlerine engel oluşturan Sovyet sosyalizminin çöküşü değil, kapitalist iktidarlara 20. yüzyıldaki sosyalizm deneyimlerine son verme imkânı da tanıyan kapitalizmin esnekliğidir.

İkinci ve daha da önemlisi, Marx'ın kapitalizm teorisine kapitalizmin eli kulağındaki ölümüne yönelik tahminlerinden çok daha fazla bir ilgi söz konusudur. Bu teoride en temel ve asli olan, kapitalist ekonomin dinamiklerine yönelik sınıf analizi ve bu ekonomik analizin genel olarak modern toplumu anla-

makta bir anahtar olarak kullanımıdır. Marksiyen analiz, sınıfları ilişkisel olarak ve özellikle sömürü ilişkileri üzerinden yorumlar. Genel anlamda toplumsal sömürü, sömüren failin, gelirini artırmak için, sömürülen failin korunmasızlığından yararlandığı bir ilişki olarak düşünülebilir. Marksiyen kapitalist sömürü kavramı ise, söz konusu korunmasızlık durumunu, üretim araçlarını temellük edenlerin, emek güçlerini bu araçların sahiplerine satarak yaşamak zorunda olanlara karşı nihai bir pazarlık avantajı olarak yorumlar. Marx modern piyasa sistemini, kendi faydalarını sağlamaya çalışan ekonomik aktörlerin iradi mübadelelerinin biçimsel bir analizi üzerinden değil, karşıt sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerinin dinamikleri üzerinden anlamayı önerir. Ortodoks neo-klasik iktisat teorisi zenginlik ve iktidar eşitsizliklerini piyasanın asli mekanizmaları karşısında arızi bir durum olarak görür. Bu teoriye göre, kapitalizm için vazgeçilmez olan bu mekanizmalar, özel mülkiyetin bütün insanların ücretli emek ve üretim araçlarının mülkiyetini az ya da çok eşit bir şekilde paylaşacak şekilde dağıtıldığı bir piyasada muhafaza edilebilir. Buna karşılık, Marx'a göre kapitalizmde asli olan, sömüren ve sömürülen sınıflar arasındaki antagonistik ilişkidir. Tarihsel bir gerçeklik olarak kapitalist piyasa sistemi sınıf tahakkümü olmadan var olamaz. Kuşkusuz, savunmacı teorisyenlerin ve sözde reformcuların zihinlerinde mümkün bir eşitlikçi piyasa sistemine dair fanteziler mevcut olabilir, lakin gerçeklikte bu fantezilerin karşılığı yoktur. Marx, modern kapitalizmi bu şekilde yorumlayarak, sermaye birikimi, ticaret döngüsü ve modern toplumda ekonomik yaşamın bariz olguları olan diğer pek çok sorunla ilgili teoriler sunmuştur. Bununla birlikte, siyasi, dinî ve diğer toplumsal fenomenlere dair sınıf analizleri ortaya koymuştur. Bugün, bu analizlerin bazıları artık miadını doldurmuş ya da geçersiz görünmektedir, lakin her ne kadar tartışılır olsalar da diğer analizleri şüphesiz böyle değildir.

Sonuç olarak, Marx'ın *Kapital*'de ortaya koyduğu teori günümüz toplumsal gerçekliğiyle, bizim bir buçuk asırlık bir teoriden bekleme hakkımız olduğundan çok daha fazla ilgilidir.

Sovyetler Birliği'nin dağılışını çevreleyen olaylar bu ana fikri çok fazla değiştirmez, çünkü Marx komünizm ya da komünizme yönelik çabalar olarak umutla yorumladığı olaylar (kısa ömürlü 1870 Paris Komünü gibi) hakkında yazdığından çok daha yoğun ve çok daha merkezî biçimde kapitalizm hakkında yazmıştır. Marx, 20. yüzyılda Doğu Avrupa'da hüküm süren sistemler gibi bir sistemi hiçbir zaman resmetmiş ya da reçetelememiştir. Bu sistemler hiçbir zaman meta üretimini ya da sınıflı toplum yapısını lağvetmediler; işçi sınıfının demokratik yönetimi iddiaları, her daim hüzünlü –ya da gülünç, ya da saldırgan– bir hile olmuştur. Esas itibariyle insan hakları ya da temsilî kurumlar geleneği olmayan ve kendilerine düşman, daha güçlü bir Batı hâkimiyetinin tecavüzlerine direnmekte başarısız ülkelerdeki acımasız devlet kapitalizminin emrindeki hızlı endüstrileşme deneylerinin akıbeti, artık, Marx'ın kapitalizme dair teorilerinin doğruluğu ya da yanlışlığıyla alakalı sorularla doğrudan ilişkili olmadığı gibi, bu akıbet sosyalizm esasında uygulanabilir muteber bir kontrollü toplumsal deneyim de değildir.

Bir metafor olarak Sovyetler Birliği'nin dağılması

Sovyetler Birliği'nin dağılışı kapitalizmin çöküşüne dair Marksiyen tahminin nihai ve kati bir tekzibi olarak anlaşıldığında, bizler çoktan somut soruları arkamızda bırakıp metaforik sorunların alanına girmiştik. Cevaplamamız gerektiği düşünülen sorular, mevcut haliyle kapitalizmin kendisinin alaşağı edilmesi ya da radikal olarak dönüştürülmesi gereken veyahut alaşağı edilebilecek ya da radikal olarak dönüştürülebilecek bir şey mi olduğuyla ilgilidir. Marx'ın tarih tarafından tekzip edildiğini ilan etmek, tam da kayıtsız bir tarihsel ereklilik ruhunu, küresel adalet hareketinin "Başka bir dünya mümkün" sloganını reddetmenin ve bunun yerine "Başka alternatif yok" sloganını koymanın mecazi bir biçimidir.

Somut sorular lafzi olarak ele alındığında, arzu edilen olumsuz cevabın kesinliği rahatlıkla her zamankinden daha belir-

siz görüneceğinden, tüm bunları metafor kullanarak yapmak zorunludur. İlelebet, toplumun daimi ekonomik biçimi olarak kalmak kapitalizmin kaderi midir? (Gerçekten de tarih sona mı ermiştir?) Böyle olduğunu kesin bir şekilde iddia etmek, herhangi makul bir insanın yapabileceği bir şey değildir.[23]

Peki, başka bir dünya mümkün mü? Elbette mümkün. Hepimiz mümkün olduğunu biliyoruz. Küresel adalet hareketinin bu sloganı seçme nedeni tam da küresel kapitalizmin başarısının alternatifinin olmadığını öngörüsüzce ileri sürenlerin ahmakça kibrini teşhir etmektir. Her zaman bir alternatif vardır – tabii ki olmasını istemeyenler için değil. Sorun sadece, tarihsel koşulların insanlara bir alternatif sunmasının ne kadar zaman alacağı ve nihayetinde hangi alternatiflerin gerçekleşeceğidir. Marx'ın kapitalizmin çöküşünün kaçınılmaz olduğuna ilişkin iddiaları, her zaman insan ilişkilerinde hiçbir şeyin sonsuz ve değiştirilemez olmadığı yönündeki çok daha temel tezinden hareketle düşünülmelidir. İnsan ilişkilerinde kesin olan bir şey varsa, o da hiçbir şeyin baki olmadığıdır. Mevcut toplumsal formlar daima er ya da geç tarihsel süreçte aşılır. "Üretici güçlerin gelişiminde, toplumsal ilişkilerin yıkımında, fikirlerin oluşumunda sürekli bir devinim vardır; değişmeyen tek şey devinimin soyutlanmasıdır – yani ölümsüzün ölümü (*mors immortalis*)."[24]

Lakin Sovyetler Birliği'nin başarısızlığı, sosyalizmin boş bir hayal olduğunu –izan sahibi insanlar için asla sabit, uygulanabilir ve cazip bir şey olmadığını– göstermedi mi? O hayalin Marksizmin esası olduğu farz edildi ve bu öldüğü, nihayetinde muteber olmaktan çıktığı varsayılan bir hayaldi. Ancak birçok insanın sabit, aydınlanmış menfaatlerini temsil ediyorsa insan-

23 Hegel, felsefi bir kavrayışın, bugüne kadar tarihin genel olarak ne olduğunu açıkladığını değil, kavrayabildiğimiz tarihin *daima* son bulacağını, şimdinin ötesine geçemeyeceğini düşünür. Bu konuya dair Hegel ve Marx'ın görüşleri üzerine bir tartışma için benim kendi makaleme de göz atabilirsiniz. "Hegel and Marxism", Frederick C. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, New York, 1993, s. 414-444.

24 *The Poverty of Philosophy*, CW 6: 166. [*Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Sol Yayınları, 1966-2011].

lığın hayalleri asla ölmez. Er ya da geç, geri dönmenin veya Feniks gibi tarihin küllerinden yeniden doğmanın bir yolunu bulurlar; bu hayallerin ana fikri yeterince ikna edici ve temsil ettiği insani menfaatler yeterince kudretli ise hiçbir suretle eninde sonunda ortadan kaldırılacak ya da itibarsızlaştırılacak bir şey olarak addedilemezler. Sosyalizmin nihayet itibarını yitirmiş bir fikir olduğunu düşünenler, bu fikrin lehine hiçbir kayda değer insan çıkarı görmüyor ve sosyalizmin çekiciliği için hiçbir sağlam dayanak bulamıyor olmalılar. Bu tür bir körlük ancak taammüden olabilir.

Birinci Dünya Savaşı'nı müteakip, İtilaf devletleri, bölgede istikrarlı ve kalıcı barışı sağlayacak uluslararası bir düzen tesis etme çabasıyla, Avrupa ulus-devletlerini radikal bir şekilde yeniden düzenleme çabasına girişmişti. Birkaç yıl içinde, bu konuda başarısız oldukları anlaşıldı. Yirmi yıldan daha az bir süre sonra Avrupa, Avrupa Birliği idealinin imkânsız ve yanlış olduğunu tarihsel kesinlikle gösterecek bir başka korkunç savaşa sürüklendi. Yine de, bir yarım asır sonra, bugün, bu türden barışçıl bir düzen Avrupa'da yaşanmakta.

Bir yüzyıl boyunca iddialı olmuş tarihsel bir hedefin başarısızlığı, bu hedefe bir başka yüzyılda er geç ulaşılamayacağının zorunlu bir ispatı değildir. Uygun olmayan şartlar ve güçlü uluslararası baskı altında Rusya ve Doğu Avrupa'da sosyalizmi gerçekleştirme çabasının başarısızlığı, sosyalizmin başka bir zamanda ve daha uygun koşullarda başarıya ulaşmayacağını göstermez.

Alışılmışın dışında bir metafor olarak Amerika

Bilhassa Birleşik Devletler'de, tarihin Marx'ı tekzip edip etmediğine dair sorularla ilgili olarak başka, hatta daha müphem ve daha ölçüsüz bir metaforik anlamlandırma söz konusudur. 20. yüzyılın başında, İlerlemeci Hareket devlet düzenlemeleri vasıtasıyla Amerikan kapitalizmine istikrar sağlamaya çalışmıştı. Bu hareketin bir parçası, devlet güçlerini, sırf mülkiyet sahibi ve sömüren sınıflar lehine değil, işçi sınıfları lehine de kul-

lanmaya yönelik bir girişimi kapsıyordu. 1960'lara kadar devam eden Yeni Düzen ve müteakip liberal demokratik politikalar İlerlemecilerin amaçlarının bir uzantısıydı. Bununla birlikte, 20. yüzyılın ikinci yarısında, Amerikan toplumunda İlerlemeci eğilimleri durdurmaya ve hatta 20. yüzyılın başında elde edilen en insani kazanımları etkisiz hale getirmeye yönelik güçlü bir karşı-hareket gelişmiştir.[25]

Kapitalizmin üstün olduğu iddiasında olanlar, bu ilerleme karşıtlığını teşvik etmek için Marx'ın itibarsızlaştığı fikrini metaforik olarak işler. Kamusal nitelikte de olsa –elektrik, hatta su bile– tüm emtia özelleştirilebilir. Ve zenginin yoksul üzerindeki iktidarını zapt etmeyi amaçlayan herhangi bir devlet müdahalesi, hatta istikrarlı bir kapitalist ekonominin tamamen menfaatine yapılmış en ılımlı düzenleme bile, sürekli olarak "Eğer bu bir işe yarasaydı, Karl Marx haklı olurdu ve Sovyetler Birliği Soğuk Savaş'ı kaybetmezdi" itirazıyla karşılaşır. Marx, 20. yüzyıl ilerlemecilerinin ve onların liberal takipçilerinin peşinden koştuğu ılımlı toplumsal değişim biçimlerinin savunuculuğunu yapmadığından, elbette bu itiraz alenen saçmadır. Ancak engellenmemiş ve açgözlü kapitalizmin arızalarına işaret eden isimlerden en etkilisi olduğu için, Marx'ın ismini, mülk sahibi ve yönetici sınıfların menfaatlerinden başka bir sınıfın menfaatlerini teşvik eden herhangi bir girişimle, hatta Marx'ın alaşağı olmasını istediği sistemin uzun dönemli istikrarı ve meşruiyetini koruma yararına kapitalist ekonomiyi düzenleme çabalarıyla birlikte anmak bizim cahil ve bağnaz halkımız üzerinde belagat açısından etkilidir.

Marksizm ve reel dünya

Modern Avrupa'da burjuva devriminin, veraset düzenine ya da toprak sahipliğine dayanan aristokratik bir toplumu lağvetmesi Marx'ı etkilemişti. Toplumun, ekonomik sınıf tahakkümünün de benzer bir şekilde lağvedileceği bir devrimin eşiğinde

25 Bkz. William Greider, "The Right's Grand Ambition: Rolling Back the Twentieth Century", *The Nation* 276, 18 (12 Mayıs 2003), s. 11-19.

olduğunu düşünüyordu. Bu görüşü reddedenler, Marx'ın peşinden koştuğu şeyin modern kapitalist toplumca zaten hayata geçirildiği fikri ile bir tür ulaşılmaz ideali ya da fanteziyi, Tanrı'nın Krallığı misali birtakım dinî görüşlerin yeryüzüne aktarımını temsil ettiği için bunun asla gerçekleşemeyecek olduğu fikri arasında kalmışlardır. Oysa aklı başında olan hiç kimse Marx'ın umutlarının bugünün kapitalizminde gerçekleştiğini söyleyemez. Marksiyen komünizmi bir dinî yanılsama biçimi olarak görenler, şeylerin mevcut düzeni mükemmele çok yakın olduğu için bundan daha iyi bir halin dinî bir fantezi olduğunu düşünüyor ya da kapitalizme özgü toplumsal eşitsizlik ve sınıf baskısının –bunların ortadan kaldırılacağını umut etmeyi gülünç derecede gerçek dışı bulacak kadar– insan yaşamının asli ve köklü özellikleri olduğunu düşünüyor olmalılar. Bu fikirler somut olarak ele alındığında, ilk fikre eşlik eden gerçekliği anlamamaktaki ısrar ve ikincisinin temsil ettiği menfur kinizm o kadar açıktır ki, Marx'ın nihai mağlubiyetinden çıkaracağımız metaforik anlam olarak dolayımlı bir biçimde sunulmaları zorunludur.

Marx, kapitalist sınıf sömürüsünün sonunun insanlığın bütün acıları ve hoşnutsuzluğuna da son vereceğini hiçbir zaman düşünmedi. Bu son, insanları ne meleğe dönüştürecekti ne de insanlık durumunun temel gerçeklerini değiştirecekti. Durumumuz her zaman anlamsızlık, kaygı içinde olma, fanilik, aptalca umutlar besleme ve sonsuz mücadeleler verme durumlarından biri olmaya devam edecektir. Marx'ın yaptığı gibi dünyaya dair dinî bir kavrayışı reddeden kişi de başka türlü düşünemez. Ancak toplumsal sistemin, şeylerin doğasında mevcut olan anlamsızlığı daha da büyütmesine gerek yoktur. İnsanlar, açgözlülük, diğerlerine karşı kayıtsızlık, halinden memnun olma ve kendini kandırma gibi en korkunç insani zaafları fiilen öven insanlık dışı bir toplumsal sistemde, kötü talihin etkilerini kutsallaştırmak ve dallandırıp budaklandırmaktansa bu etkileri en aza indirmenin kolektif kudretine sahiptir. Köleliğin ya da serfliğin lağvedilmesine benzer şekilde, kapitalizmin lağvedilmesi de sadece sistematik, toplumsal temelli insanlık sefale-

ti ve insanlar arasındaki karşılıklı düşmanlığın kaynağını ortadan kaldıracaktır.

Zengin ve yoksul arasındaki açığın kapandığı yaklaşık elli yıllık bir süreçten sonra, bu açığın genişlediği ve hâlâ genişlemeye devam ettiği 1970'ten bu yana, 20. yüzyılın son çeyreği Marx'ı yalanlamaktan ziyade teyit etmiş görünmektedir – günümüzde bu açıklık, hâkim siyasi iktidarlar tarafından şiddetle artan bir oranda genişletilmeye devam etmektedir. Sözde demokratik yönetimlerimizin kurumsal kleptokrasi tarafından ele geçirişiyle, siyasi iktidarlar da hem ekstra demokratik ve hatta ekstra siyasi iktidar artışı şeklinde hem de herhangi bir demokratik siyasi kontrol biçimin sınırlarının ötesinde işleyen, çokuluslu şirketler olarak da bilinen devletler üzerindeki siyasi hegemonya biçiminde daha az eşit şartlar altında dağıtılır hale geldi.

İnsanları açgözlü ve bencil kılan insan doğasındaki zayıflıklar yine aynı insanları öngörüsüz, basiretsiz kılar ve akıldışı korkular ile makul olmayan riskler almaya iter. Bu sebeple, savunucularının sıklıkla beyan ettiği gibi, kapitalizmin insan doğasındaki en kötü olanla uyum içinde olduğu gerçeği, zorunlu olarak kapitalizmin alt edilemez olduğu ya da alternatifi olmadığı sonucuna götürmez. Çünkü insan doğasının başka veçheleri de mevcuttur: İnsanlar her zaman açgözlü ve öngörüsüz değillerdir; kimi zaman da alçakgönüllü ve rasyoneldirler. Ve bazen de kâfi sayıda insan, içinde bulundukları koşulları iyileştirmek için yeterince güçlü nedenleri haiz olduğunda, bunu er ya da geç başarır. Kapitalizm, 20. yüzyılın başından bu yana, dünya nüfusunun büyük bir kısmını Marx'ın tarif ettiği 19. yüzyılın ortalarındaki haline çok benzer bir şekilde sömürmekte ve tahakküm altına almaktadır. Bugün, geçmişte olduğundan çok daha fazla sayıda insanın bir arada yaşama ve çalışmanın insanlık adına daha iyi bir yolunu bulmak için haklı nedenleri var. İşte bu, başka bir dünyanın neden hâlâ mümkün olduğunu gösterir.

Üstelik kapitalizmi göklere çıkaranlar bile içinde bulunduğumuz dünyanın, sosyalizm tehdidi altında zaman zaman ken-

dini yeniden düzenleme ihtiyacı duyan 20. yüzyılın kapitalist dünyasından daha çok, Marx'ın hakkında yazdığı vahşi dünyaya benzediğine dikkat çekmektedir. Demokrasiyi kapitalizmle özdeşleştirenler, kapitalizm bünyesindeki güçlerin siyasi alanda demokrasi idealini gerçekleştirme şekline daima direndiğini ve hatta bugün, asgari demokrasi payesine sahip kapitalist toplumların elde ettiği başarıları bile aşındırmakla ve yok etmekle tehdit ediyor olduğunu görmezden gelirler. Kitle iletişim araçları, kazanç elde etmenin ötesinde başlıca amaçları, elde edebilecekleri kazançları üzerinde hiçbir kısıtlamanın olmadığı siyasi bir dünyayı şekillendirmek olan birkaç kişinin elinde daha fazla toplanmış durumdadır. "Serbest ticareti" teşvik etmeye yönelik uluslararası antlaşmalarla desteklenen çokuluslu şirketler, en formel demokratik kurumların bile koyabildiği her sınırlamanın dışında faaliyet göstermektedir.

Soğuk Savaş sırasında her iki tarafın da yaptığı propaganda, nihai zafere karşı tarafın ulaşması durumunda, sonucun insan ırkı için dünya-tarihsel bir facia olacağı iddiasıyla afişe edilmişti. Batı dünyası, en çok da bu konudaki iddiası neticede – ve haklı olarak– neredeyse tüm dünyada kabul edilir hale geldiği için Soğuk Savaş'ı kazandı. Yine de yaşanan olaylar, bugün, şimdiye dek çok az kişi bunun farkındaymış gibi görünse de Doğu'nun *da* benzer iddiasında haklı olabileceğini ortaya koyuyor. İçinde bulunduğumuz dönemde, tüm dünyada sermayenin emek üzerindeki hegemonyasını dayatma arayışında olan ve kapitalist tahakkümden görece çıkarı olan az sayıdaki ayrıcalıklı ülkedeki insanların özgürlüğünü bile tehdit eden, kontrolsüz Amerikan askerî güçlerince desteklenmiş bir dünya kapitalizmi rejiminin yükselişine şahitlik ediyoruz. Günümüzde bu ayrıcalıklı ülkelerin başını çeken Birleşik Devletler –dünya kamuoyu ile vatandaşlarının çok büyük bir bölümünün en temel menfaatleri kadar temel insani haklarını da hakir gören– seçimden ziyade yasal suistimalle atanmış ve giderek despotikleşen bir rejimle yönetilmektedir. Lakin Birleşik Devletler'deki seçim sürecinin kendisi, kamusal enformasyonun dolaşımı da dahil olmak üzere, şirketler ve zenginlerin menfaatlerine yöne-

lik propagandalar yüzünden o kadar uzun zamandır yozlaşmış durumdadır ki, bu son durum bile artık neredeyse hiç önem arz etmez. Temsilî yönetimin formel kurumları artık, kapitalist ücret akdinin eşitler arasında özgür mübadeleyi temsil etmesinden daha az demokrasiyi temsil etmektedir.

Sadece aşağı yukarı Marx'ın düşündüğü gibi bir dünyayı tasavvur eden insanlardan müteşekkil dünya çapındaki bir hareket, insanlığın gidişatındaki mevcut sürekli düşüşü tersine çevirmeye muktedir olacaktır. Bu türden bir hareketin kendini "Marksist" olarak adlandırıp adlandırmaması fark etmez (Marx'ın kendisi de, işçi sınıfı hareketinin onun ismini kurumsal bir logo gibi taşımak zorunda olduğunu hiçbir zaman düşünmemiştir). Şu anki duruma bakacak olursak, bu doğrultudaki bir hareket kendini geçmişi olmayan, birtakım kendinden menkul "Marksist" hiziplerle dogmatik bir biçimde özdeşleştirdiğinde, bu onun için doğrudan bir ölüm olacaktır. Bununla birlikte, bu türden bir hareketin önündeki fırsatlar ancak daha fazla insan Marx'ın üzerine yazdığı meselelere yeniden vakıf olduğunda, taraftar ve aleyhtarlarının benzer şekilde çok uzun süredir yaptığı birçok yanlış anlaşılmayı düzeltmek için bu mesele hakkında hem empati kurarak hem de eleştirel biçimde düşünmeye başladığında artabilir. Bu da, *Karl Marx* gibi bir kitabı 21. yüzyılın başında yeniden yayımlamak için yeterli bir nedendir.

KISA YAŞAM ÖYKÜSÜ

Karl Heinrich Marx, 5 Mayıs 1818'de Ren bölgesinde yer alan Trier şehrinde dünyaya geldi. Babası muhafazakâr siyasi eğilime sahip, 1824'te Hıristiyanlığa geçmiş başarılı bir Yahudi avukattı. Ailesi Rabbinik Yahudi bir geçmişe sahip olmasına rağmen Marx bir Yahudi gibi yetiştirilmedi. Marx'ın gençlik yıllarında muhtemelen üzerinde en derin etkiyi bırakan isim kültürlü bir asilzade, siyasi bir ilerlemeci olan ve Marx'ın müstakbel kayınpederi komşusu Baron Ludwing von Westphalen olmuştu.

Marx 1835'te, Trier'deki Friedrich-Wilhelm Gymnasiumu'ndan ayrıldı ve hukuk eğitimi almak için Bonn Üniversitesi'ne kayıt yaptırdı. Bir yıl sonra, (babasının korktuğu gibi) radikal genç Hegelyenlerin *Doktor Kulübü*'ne (*Doktor Klub*) katılacağı ve felsefe uğruna hukuk eğitimini bırakacağı Berlin Üniversitesi'ne geçiş yaptı. Bir süre Bonn Üniversitesi'ndeki felsefe öğretmenliği pozisyonu için Berlin'den arkadaşı Bruno Bauer'in peşinden gitmeye niyetlendi. Ancak IV. Friedrich Wilhelm'ın 1840'da Prusya tahtına çıkışıyla, Kültür Bakanlığı genç Hegelyenlere yönelik sistematik bir saldırı başlattı. Böylece Bauer Bonn Üniversitesi'nde profesörlük şansını, Marx da felsefe alanında akademik kariyer umudunu kaybetti. Buna rağmen (De-

mokritos ve Epikür üzerine) doktora tezini tamamladı, 1841'te Jena Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı ve 1842'de merkezi Köln'de yer alan *Rheinische Zeitung*'un editörlüğünü yapmak üzere Ren bölgesine geri döndü. Gazeteye yönelik sansürün ağırlaşması, Marx'ın Mart 1843'te editörlükten istifa etmesine neden oldu. Kışkırtıcı makalelerinin yanı sıra Marx'ın bu dönemdeki en önemli çalışmaları arasında henüz yayımlamadığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (1842-1843) de yer alıyordu.

Marx ve Jenny von Westphalen altı yıldan fazla süren bir nişanlılığın ardından Haziran 1843'te evlendi. Birkaç ay sonra, Marx kendisini Paris'e götürecek olan bir başka yayıncılık girişiminde Arnold Ruge'ye eşlik etti. Burada birçok ülkeden sosyalistlerle temasa geçti ve Friedrich Engels'le ömür boyu sürecek bir dostluğun ve birlikteliğin başlangıcı olacak bir ahbaplık kurdu. Marx'ı ekonomi politik üzerine çalışmalarla ve İngiliz işçi sınıfı hareketiyle tanıştıran Engels oldu. Marx'ın ekonomi çalışmalarının genç Hegelyen felsefe anlayışıyla ilk zıtlaşması, James Mill üzerine yazdığı *Kısa Notlar* ve *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nda (1844) kendini gösterir. Marx ve Engels'in ilk ortak çalışması, Bruno Bauer ve diğer genç Hegelyenlere yönelik bir tartışma metni olan *Kutsal Aile* (1845) idi. Tarihsel materyalizmin bilinçli ilk ifadesini ihtiva eden bir sonraki (yayımlanmayan) ortak çalışmaları ise daha önemle anılması gereken *Alman İdeolojisi* (1845-1846) olmuştur.

Marx, 1845'in başında Fransa'dan ayrılmak zorunda kaldı. 1848 Şubat Devrimi'ne kadar Brüksel'de ikamet etti. Pierre Proudhon'a karşı kaleme aldığı polemik yazısı *Felsefenin Sefaleti* (1847) Marx'ın iktisadi görüşlerinin ilk derli toplu ifadesidir. Marx ve Engels aynı yıl Komünist Ligası'nın kurulmasında kilit bir rol oynayıp *Komünist Manifesto*'yu (1848) kaleme aldılar. Marx, Şubat Devrimi'nden sonra kısa bir süre Paris'te kaldı; ardından hazırlanmakta olan isyan lehine siyasi yazılar yazacağı Almanya'ya geri döndü. Köln Mahkemesi'nin "ayaklanmaya teşvik" suçlamasına karşı kendini ve arkadaşlarını başarı bir şekilde müdafaa etmesinin ardından Prusya'dan sürgün edildi.

Yine kısa bir süre Paris'te kaldıktan sonra hayatının geri kalanı geçireceği Londra'ya yerleşti. Burada en parlak tarihsel metinlerinden ikisini, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri 1848-1850* (1850) ve *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* (1852) adlı kitaplarını kaleme aldı.

İngiltere'deki ilk yılları Marx ve ailesi için sert ve acımasız bir yoksulluk dönemi oldu. 1856'dan önce altı çocuğundan üçünü sefaletten kaybetti ve Marx'ın kendi sağlığı da belki de bir daha asla tamamen düzelmemek üzere bozuldu. 1850'ler boyunca makale başına bir pound karşılığında *New York Tribune*'e yazılar yazdı. 1850'lerin sonunda Jenny Marx'a kalan miras ve Engels'in maddi desteği, ailenin yaşadığı sıkıntıları bir nebze hafifletti. Amerikan İç Savaşı, Marx'ın *Tribune*'e yazdığı yazıların sonunu getirdi ve Engels'in tekstil atölyelerinden kazanılan geliri de kısmen azalttı. Marx, demiryollarında memur olarak işe başvurmasına rağmen (şimdilerde meşhur olan) el yazısının okunaksızlığı yüzünden işe alınmadı.

Marx 1850'ler ve 1860'lar boyunca, hastalıktan dolayı yatağa düştüğü zamanlar hariç, düzenli olarak günde on saatini British Museum'da araştırma yaparak ve yazarak geçirdi. Çoğu kez eve döndükten sonra bile gece yarılarına kadar yazmaya devam etti. 1859'da *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ni yayımladı. Ancak bu yılların belki de en önemli çalışması, ilk bölümünü *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin oluşturduğu, daha hacimli, yayımlanmamış uzun bir taslak halinde olan *Grundrisse*'dir (1857-1858). 1863 ve 1865 yılları arasında bu proje üzerine çalışırken, *Kapital*'in tamamının taslağını oluşturdu ve ilk cilt 1867'de yayımlandı. Marx yaşamının geri kalanında diğer iki ciltle meşgul oldu fakat her ikisini de tamamlayamadı. Ölümünden sonra, Engels bu ciltleri düzenlendi ve yayımladı (sırasıyla 1884 ve 1893).

Marx, 1864'te Uluslararası İşçi Birliği'nin kurulmasına aracılık etti ve sonraki dokuz yıl boyunca altı kongreye danışmanlık yaptı. Birçok etkenin bir araya gelmesi, ama özellikle örgütlenmenin 1870 Paris Komünü'ne desteği ve Mihail Bakunin'in çevirdiği entrikalar (1872'de tasfiye edilmiştir) Birinci Enternas-

yonal'in 1876'da feshine neden oldu. Enternasyonal'in Komün karşısındaki resmî tutumu, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş* (1871) adlı metninde anlatılmıştır. Marx tüm yaşamı boyunca işçi sınıfı hareketinde aktif olarak yer aldı. Sürgündeyken bile, Almanya'daki Sosyal Demokratların reformist eğilimlerine ve Lassalcilerin Prusya devletçiliğiyle intibakına karşı mücadele etti. İngiltere'de, işçi hareketinin sosyalist karakterini sendikaların liberal politikalarından korumaya uğraştı.

1873'ten sonra Marx'ın sağlığı bir daha düzelmemek üzere bozuldu. 1878'te kansere yakalanan Jenny Marx, Aralık 1881'de hayatını kaybetti. Sonraki yılın başında, Engels, İngiliz ikliminden uzaklaşmanın kronik solunum sorunlarına iyi gelebileceği umuduyla Marx'ı Fransa, İsviçre ve Cezayir'e götürdü. Marx, Londra'ya geri döndükten sonra, Ocak 1883'te, ablası Jenny Longuet'nin Fransa'da öldüğü haberini aldı. Marx da kısa bir süre sonra, 4 Mart'ta hayatını kaybetti ve Londra'daki Highgate Mezarlığı'nda, karısının yanına defnedildi.

Giriş

Bu kitap Karl Marx'ın felsefesini yorumlama çabasıdır. Ne var ki üzerinde durulması gereken ilk soru Marx'ın bir felsefesinin olup olmadığıdır. Marx'ın asıl akademik eğitimi felsefe üzerinedir; ancak düşüncesinin olgunlaşmış halinde Marx ekonomi politiğe ve kapitalizmin tarihine odaklanır ve ekseriyetle kendi teorilerinin bile felsefi yanlarını yok sayma eğilimindedir. Erken dönem yazılarında dahi çoğu kez felsefi sorularla doğrudan ilgilenmez; bu tür meseleleri sadece modern topluma dair fikirlerini geliştirirken ya da başkalarının fikirlerini eleştirirken ele alır. Marx'ı bir filozof olarak tanımlamak mümkün olsa bile, onu bir iktisatçı, tarihçi, siyaset teorisyeni ya da sosyolog ve hepsinden önemlisi bir işçi sınıfı örgütleyicisi ve devrimci olarak tanımlamak muhtemelen çok daha doğru olacaktır.

Marx aynı zamanda teorisinin temelini teşkil eden yöntem ve amaçlara, teorisinde ifade bulan insanlık açmazına yönelik genel bakışa büyük önem veren sistematik bir düşünürdür. Geç dönem yazılarındaki her konu –ekonomi politiğin en teknik sorunlarından politika pratiğinin en özgün meselelerine kadar– işçi sınıfının kurtuluş hareketinin pratikleriyle bağlantılı olarak tek bir kapsayıcı araştırma programı bağlamında incelenir. Dahası Marx, kendi düşünce sistemini belli bir felse-

fi geleneğin ya da daha doğrusu iki geleneğin, eğitimini aldığı Kant'tan Hegel'e uzanan Alman idealist felsefesi ile büyük hayranlık duyduğu Aydınlanmacı materyalizmin bileşimi olarak görür. En önemlisi, Marx'ın toplumsal teorileri bilinçli bir biçimde insanın doğası ve özlemleri hakkında, toplum ve tarih hakkında, bunları bilimsel olarak çalışanların izleyecekleri yol hakkında, toplumsal düzenlemelerin rasyonel olarak değerlendirilmesi ve değiştirilmesine yönelik doğru yaklaşım hakkında önemli birçok felsefi soru ortaya atar. Marx, en azından bazı durumlarda bu sorulara orijinal ve ayırt edici cevaplar sunar. Marx'ın toplumsal teorisinin dayandığı düşünce geleneği, bu teorinin kapsamının genişliği ve ele aldığı sorular düşünüldüğünde, tüm bunlar Marx'tan bir felsefeci olarak bahsetmemizi haklı çıkaracaktır.

Bununla birlikte, Marx'ın felsefesinden bahsettiğimizde ne hakkında konuştuğumuz doğrudan doğruya sarih değildir. Düşüncesinin kapsamı ve amaçları felsefi olsa bile, Marx'ın bir tarihsel-ekonomik kapitalizm teorisini ayrıntılarıyla işlemeye dönük yoğun ilgisi, işçi hareketine adanmışlığı, az bir etkisi olsa bile İngiltere'de sürgündeyken yaşadığı hastalık ve zorluklar, görüşlerini felsefi bir sistem olarak ifade etme yönünde sürekli bir çaba sarf etmesine mani olmuştur. Dolayısıyla Marx'ın felsefesini yorumlamak isteyen bir kişi, yayımlanmak amacıyla yazılmamış metin parçalarından ve diğer araştırmalar esnasında *obiter dicta* [yeri geldiğinde] kaleme alınan birtakım yazılardan yola çıkarak tutarlı bir felsefeyi yeniden inşa etme işine girişmek mecburiyetindedir. Bu işin asıl tehlikesi, kişinin yorumunun Marx'ın teorilerine zımnî birtakım felsefi "esaslar" bulan ve onun fiilen söylediklerini de hiç sormadığı sorulara cevaplarmış gibi okuyan bir fanteziye dönüşebilecek olmasıdır. Bu tehlikelerden tamamen kaçmak mümkün olmamakla birlikte bunlar asgariye indirilebilir. Bunu yapmanın bir yolu, metinlere sadık kalmak ve doğrudan bu metinlere dayanan yorumları, felsefi çıkarımlar ya da spekülasyon içeren yorumlardan ayırt etmektir. Diğer bir yol ise, Marx için açıkça büyük önem taşıyan felsefi temalara ağırlık vermektir.

Bu kitap beş tema etrafında şekillendi. Bunlardan ilki yabancılaşmadır. Marx'ın erken dönem yazıları yabancılaşmaya odaklanır: yabancılaşmanın doğası, biçimleri, toplumsal nedenleri ve insanlık tarihindeki önemi. Marx, yabancılaşma mefhumunda Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinden yararlanır. Bununla birlikte, Marx'ın bu mefhumu kullanışına baktığımızda başından itibaren ayırt edici birtakım Marksiyen görüşler içerdiği görülür. Erken dönem yazılarında yabancılaşma, Marx'ın modern toplumlarda gördüğü temel kötülük olarak ortaya çıkar. Dahası *1844 El Yazmaları*'nda yabancılaşmanın temel ya da paradigmatik bir biçimi (yabancılaşmış emek), modern insanın maruz kaldığı bütün bir toplumsal kötülükler sisteminin asli sebebi olarak tanımlanır. 1844'ten sonraki yazılarında, yabancılaşma Marx'ın toplumsal teorisinde artık merkezî bir rol oynamaz. Ancak erken dönem yazılarının terminolojisi hâlâ ara sıra kullanılır ve yabancılaşma kavramı bu terminolojiden vazgeçildiği yerlerde bile görülebilir.

Bu kitabın birinci kısmı "yabancılaşma"nın (*Entfremdung, Entäusserung*) Marx için ne ifade ettiğini ve bu kavramın onun geç dönem düşüncesinde oynadığı rolü anlatmaya çalışıyor. Bu kısımda Marx'ın erken dönem yazılarında taslak halinde ortaya çıkan yabancılaşma teorisinin, daha sonraki toplum teorisinde yer alan en karakteristik fikirlerin ilk ve düzensiz bir versiyonu olduğunu ileri süreceğim. 1845'ten sonra yabancılaşma kavramı artık *1844 (Paris) El Yazmaları*'nda ona atfedilen temel, açıklayıcı rolden farklı bir rol oynar. Bununla birlikte Marx tüm kariyeri boyunca yabancılaşmanın modern toplumun ciddi ve karakteristik bir sorunu olduğunu, modern emek ile onun kapitalist düzendeki toplumsal durumunun sistematik bir ürünü olduğunu savunmayı sürdürmüştür. Marx ayrıca insan doğası, insan emeği ve tatmin edici bir yaşam için gerekli koşulların neler olduğuna dair görüşlerini de yaptığı bu yabancılaşma tanısını dayanak alarak savunmaya devam etmiştir. Birinci kısımda, bu görüşleri yorumlamaya çalışacağım.

Marx'ın geç dönem toplumsal teorisinin en temel tezi, materyalist tarih anlayışı ya da tarihsel materyalizm olarak adlandır-

dığı şeydir. Marx, tüm toplumsal kurumların ve toplumsal bilincin temelinin, toplumun ekonomik altyapısı olduğunu yani niteliği her bir tarihsel döneme göre toplumun üretme güçlerinin ya da üretici güçlerinin gelişim aşaması tarafından belirlenen üretim ilişkileri sistemi olduğunu savunur. Tarihin anlaşılabilirliği, insanların üretici güçlerinin gelişimine ve bu gelişime uyum sağlamak için toplumsal ilişkilerinde yaptıkları mütemadi değişime dayanır. Bir toplumun kurumları, siyasi biçimleri, felsefi ve dinî ideolojileri, tüm bunlar mevcut maddi üretim tarzını muhafaza etmek ya da toplumun tarihsel gelişimine katkıda bulunmak için yerine getirdikleri işlev üzerinden açıklanır.

Tarihsel materyalizm, Hegel'in insanlık tarihini kurgusal prensiplerin dışavurumu ya da ilahi amaçların gerçekleşmesi olarak gören teorisi gibi metafizik bir tarih teorisi değildir. Marx'ın teorisi ampirik bir hipotez olarak tasarlanmıştır ve insanın toplumsal davranışıyla ilgili oldukça basit birkaç postulattan hareket eder. Bununla birlikte bu teori, felsefi bir tarih teorisi olarak adlandırılacak kadar kavramsal açıdan yeterince esaslı ve kapsam olarak geniş çaplı bir teoridir. Hegel gibi Marx da tarihte ilerleyen bir örüntüyü ortaya çıkarmaya çalışır; bu örüntü tekil olayların kavranmasını ve tarihsel yönelimler ile hareketlerin anlamının değerlendirilebilmesini sağlar. Tarihsel materyalizm, tarihsel izahın doğasına ve bu izahın toplumsal teorilerle ilişkisine dair asli birtakım meseleleri gündeme taşır. Tarihsel materyalizme yönelik alışılageldik birçok eleştiri, (zannımca) gerek bizzat bu meselelere, gerekse Marx'ın bu meselelerle ilgili aldığı konuma dair yanılgılara dayanır. Kitabın ikinci kısmında, Marx'ın tarihsel materyalizmini daha iyi bir şekilde anlatmaya çalışacağız.

İnsanlar ne zaman radikal toplumsal değişimi savunsalar, onların tavsiyelerine uyduğumuzda hem büyük toplumsal fayda sağlanacağını hem de büyük kötülüklerin bertaraf edilebileceğini düşünürler. Marx üzerine yazanlar da sıklıkla Marx'ın kapitalist toplum eleştirisinin ve komünizm savunusunun "ahlâki temelleri" üzerine tahminlerde bulunmuşlardır. Ancak

Marx, kapitalizmi kınama ve komünist bir devrimi savunma saiklerinin felsefi statüsüne dair çok az şey söylemiştir. Marx'ın ne ahlâki kanaati ne de ahlâka dair teorik görüşleri yazılarında ön plana çıkan bir tema olarak görülebilir. Gerçi metinlerini dikkatlice incelemek, en azından yorumcuların sıklıkla düştükleri birtakım yanılgıları bertaraf etmemizi sağlayacaktır. Marx'ın kapitalizme yönelik suçlamalarının hiçbir biçimde ahlâki değerlendirmelere dayanmadığını, ancak ahlâkın doğasına dair gayet alışılmadık, ilginç ve dikkatli bir yorumlamayı hak edecek görüşleri olduğunu düşünüyorum. Üçüncü kısımda bu düşünceleri açıklamaya ve savunmaya çalışacağım.

Marx kendisini iki felsefi geleneğin, Hegel'le son bulan Alman idealizminin ve halihazırda bir dereceye kadar Almanlaştırılmış Feuerbach versiyonuyla kendisine ulaşan materyalizmin mirasçısı olarak görür. "Materyalist" dünya görüşüne bağlılığını ve tüm biçimleriyle "idealizme" olan itirazını birçok yerde ifade eder. Yine de kendi materyalizmini, Feuerbach da dahil olmak üzere, daha önceki materyalistlerinkinden kesin bir biçimde ayırır. Dördüncü kısımda, Marx'ın materyalizminin ana felsefi prensiplerini tanımlamaya, maddi şeylere karşı duyulan şüpheciliğe ve teizme yönelik materyalist eleştirisini tartışmaya çalışacağım.

Marx, *Kapital*'in ikinci basımında Hegel'in "çırağı" olduğunu açıkça kabul edip "diyalektik bir sunum yöntemi" kullandığını ilan eder. Beşinci kısımda, Marx'ın, Hegel ve diyalektik düşünceyle olan ilişkisi anlamaya çalışacağız. Ayrıca *Kapital*'e de diyalektik yapısı ışığında kısaca bir göz atacağız. Bu kısımda özellikle Marx'ın diyalektik ekonomi teorisi bağlamındaki mantığı ve işlevi bakımından Marksiyen değer yasası ve bunun Marksiyen nispi fiyat teorisiyle ilişkisi üzerinde duracağız.

BİRİNCİ KISIM

YABANCILAŞMA

1

Yabancılaşma Kavramı

Genç Marx'ın yabancılaşma "teorisi"

Genç Marx 1843 ile 1844 yıllarında kaleme aldığı makale ve el yazmalarında *Entfremdung* ("yabancılaşma" ya da "uzaklaşma") ve *Entäusserung* ("dışsallaştırma" ya da "yabancılaşma") terimlerini pek çok şeye atıfta bulunmak için kullanır. Görünüşe bakılırsa bu kullanımın amacı, terimin uygulandığı muhtelif şeyler arasında aslında yakın bir ilişki olduğuna işaret etmektir. Zor olan ise, bu ilişkinin ne olduğunu ve yabancılaşma mefhumunun bu ilişkiyi hangi şekilde temsil etmeye yaradığını anlamaktır.

Entfremdung ve *Entäusserung* terimleri bazı imgeleri çağrıştırır: Bu terimler, doğal olarak bir bütün oluşturan, birbirine bağlı şeylerin ayrışmasını ya da tam anlamıyla bir uyum içinde olan şeyler arasında kayıtsızlığa ya da husumete dayalı ilişkilerin ortaya çıkmasını akla getirirler. Marx'ın bu terimleri kullanması, en açık biçimiyle, bu genel örüntülerin sonucu olan anomali ve işlev bozukluklarının Marx'ın betimlediği fenomenlerin temel niteliğini oluşturduğu fikrini çağrıştırır. Üstelik bunu Marx'ın yabancılaşma kavramını uyguladığı kimi durumlarda da gayet net bir şekilde görebiliriz. İşçilerin kendi ürettikle-

ri mallardan yoksun, dolayısıyla onlara "yabancılaşmış" (onlardan kopuk) oldukları söylenir; içinde çalıştıkları ortamla "yabancı" (hasmane) bir ilişki içindedirler ve icra ettikleri emeği kendilerine "yabancı" (doğal insani arzularına ve özlemlerine kayıtsız ya da karşıt) bir şey olarak tecrübe ederler.[1] İşbölümü "yabancılaştırıcıdır" çünkü insanları sabit kategorilere ayırır ve her türden uzmanlaşmanın gerektirdiği faaliyetleri insanların bireyselliği ve insanlığın tümü zararına geliştirerek beşeri faaliyetleri birbirlerine "yabancı" bir ilişki içine sokar.[2] Marx'ın resmettiği şekliyle ekonomik sistem, insanları diğerlerinin ihtiyaçlarına karşı kayıtsızlaştırarak ve her birinin çıkarlarını diğer herkesin çıkarlarıyla yarıştırarak onları birbirlerinden daha da fazla ayırır ya da birbirine "yabancılaştırır".[3] Bunun dışında Marx bize modern devlette bireyin "yurttaş" olarak topluma bilinçli katılımının gündelik yaşamdan ayrıldığını, bunun ritüelleşmiş nedenlerle belli aralıklarla benimsenen yabancı ya da yanlış bir kimlik olarak tecrübe edildiğini söyler. Politik alanın kendisi, içinde insanların müşterek hayatlarını fiilen idame ettirdikleri maddi üretim ve mübadele alanına "yabancılaşmış"tır.[4] Marx, Feuerbach'ın izinden giderek yaygın Hıristiyanlığı, değerli ve faydalı olan her şeyi dünya dışı yabancı bir varlığa (muhayyilesinde) atfederek bunları insanlıktan ve doğadan ayıran bir şey olarak görür.[5]

Marx, tüm bu fenomenleri ve çok daha fazlasını "yabancılaşma"nın biçimleri olarak betimler. Erken dönem yazılarında ve özellikle *1844 El Yazmaları*'nın ünlü "Yabancılaşmış Emek" bölümünde, bunların sadece yabancılaşmanın tek bir paradigmatik biçimine, yani yabancılaşmış emek faaliyetine dayanan tek bir sistem ya da bütünün veçheleri olduğunu tartışmaya çalışır. Bu sebeple, Marx bu el yazmasındaki amacını modern toplumun ekonomik yasalarının içinde yer aldığı "yabancılaşma

1 Bkz. CW 3:272-5.

2 Bkz. CW 3:220, 308, 321.

3 Bkz. CW 3:41-2.

4 Bkz. CW 3:153-4.

5 Bkz. CW 3:175.

bütününü kavramak", bu yasaları "idrak etmek" (*begreifen*) ve "aralarındaki içsel rabıtayı anlamak" olarak tanımlar. Görünen o ki Marx bu amacını, ekonomi politiğin olgularını "uzaklaştırılmış, dışsallaştırılmış emek gibi kavramsal (*begrifflich*) terimlerle formüle ederek" gerçekleştirir. Ancak Marx tam da "uzaklaştırılmış, dışsallaştırılmış emek kavramının (*Begriff*) fiili yaşamda kendini nasıl ifade etmesi gerektiğini" açıklarken *El Yazması* birden bire sona erer.[6]

Sonrasında, bu erken dönem metninde üstü kapalı bahsedilen "yabancılaşma teorisi"ni ayrıntılarıyla açıklamak adına büyük çabalar harcanmıştır. Ancak açıklamaya değer bu türden bir teorinin olabileceğinden şüphe etmek için sağlam nedenler mevcut olduğundan, bunun nafile bir çaba olduğunu düşünüyorum. Marx'ın yabancılaşma kavramını uyguladığı muhtelif fenomenler bu kavramın kapsamına dahil edildiğinde, bunların ortak noktasının sadece bir tür yapay ayrıma ya da hasmane ilişkiye gönderme yapmaları olduğunu görürüz. Bu ortak özelliğe sahip olmaları ise söz konusu fenomenler arasında gerçek bir ilişki olduğunu ya da bunların alttan alta aynı nedenden kaynaklandıklarını göstermez. "Yabancılaşma"nın (diğer bir deyişle yapay ayrımın ya da husumetin) beşeri ya da toplumsal işlev bozuklukları arasında sayılabilecek doğal bir şeye işaret ettiğine inanmak güçtür ve üstelik insanın emek faaliyetindeki mevcudiyeti sayesinde Marx'ın "yabancılaşma" mefhumunu uyguladığı fenomende gördüğümüz muhtelif ayrışma ya da husumet biçimlerinin tamamını açıklayacak bir "kavram"a ya da töze işaret ettiğine inanmak daha da güçtür.

Marx'ın "yabancılaşma sistemi"ni yorumlayanların ortaya attığı bazı iddiaları ele alalım. Bunlar arasında belki de en özenli olanı Istvan Meszaros'un iddialarıdır. Meszaros, "Marx'ın yabancılaşma ve şeyleşme sisteminin, seleflerinin felsefi sistemlerinden daha az değil, aksine çok daha kati olduğunu" ve "emeğin yabancılaşmasının analizi" ile bunun zorunlu sonuçlarının "Marx'ın teorisinin çekirdeğini, Marksiyen sistemin temelin-

6 MEW Erg. 1:511, 518, CW 3:271, 278.

deki düşünceyi" oluşturduğunu söyler.[7] Bu önermelerin tamamen mantık dışı olduğunu düşünüyorum. Marx'ın erken dönem yazıları, gerek toplumsal gerekse felsefi kavrayış bakımından özgün, kışkırtıcı, derinlikli ve yoğundur. Lakin bu yazıları, sadece terimin işaret ettiği niteliğe çok az aşina olanlar "katı" olarak adlandırabilir. Yirmi yıl sonra *Kapital*'de ortaya konan teori şüphesiz bir sistemdir; hatta belli bir "katılık" derecesine sahip bir sistemdir. Ancak bu kesinlikle tam anlamıyla bir yabancılaşma "sistemi" olarak tanımlanamaz. Erken ve geç dönem yazılarında devamlılık saptanabiliyor olsa da, 1844'ten sonraki süreçte Marx'ın yabancılaşmayı "Marksiyen sistemin temel düşüncesi" olarak tahayyül ettiğine dair bir ifade mevcut değildir. Meszaros, *1844 El Yazmaları*'ndaki fikirleri *in statu nascendi* [ham halde] bir sistem olarak adlandırırken gayet doğru bir tanım sunar. Ancak (Hegel'e atıfla), ne bir çocuk ne de bir sistem doğar doğmaz bütün yönleriyle şekillendirilebilir; Marx için, bu teorinin el yordamıyla çizilen ilk taslağında "ana unsur" olarak görülebilen fikir, teorinin daha olgunlaşmış versiyonlarında gayet farklı, hatta yan bir rolde karşımıza çıkabilir.

İnsan yaratımlarının, kendilerini yaratan insanlar üzerinde tahakküm kuran ve onları köleleştiren düşman güçlere dönüşerek insana yabancılaşmaları, Marx'ın vurguladığı önemli bir temadır. Birçok yazar genç Marx'ın yabancılaşma kavramını bu temayla ilişkilendirir. Marx'ın bu konu üzerinde bizzat durması (erken dönem yazılarında olduğu kadar geç dönem yazılarında da), *Entfremdung* ve *Entäusserung* terimlerini kullanış biçiminde bu temanın merkezî bir önemi haiz olduğu iddiasını destekler. Üstelik yabancılaşma gibi bir mefhum muhtemelen "yapay ayrım" imgesinden ya da metaforundan daha derli topludur. Ancak bu okumada bile, beklentiler "Yabancılaşmış Emek" bölümünde taslağı çizilen türde açıklayıcı bir teori için yeterince parlak değildir. Marx'ın "yabancılaşmış" ve "yaratıcılarına tahakküm kuran" diye bahsettiği insan yaratımlarının biçimleri, nitelik olarak birbirinden oldukça farklıdır: Bunlar arasında sadece emeğin somut ürünlerini değil, toplumsal ku-

7 Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, New York, 1972, s. 93, 96.

rum ve pratikleri (devlet ve özel mülkiyet gibi) ve hatta hiçbir zihin dışı gerçekliğin tekabül etmediği düşünce ve fikirleri de (dinî fikirler gibi) bulabiliriz. Bu unsurların hepsi (anlaşılması güç ve esnek bir unsur söz konusu olmadıkça) aynı anlamda insan "yaratımı" değildir. Ve dinî yanılsamaların, devletin ve sermaye biçimindeki üretimlerinin insanlar üzerindeki "tahakkümleri" birbirinden farklıdır. Bir kez daha söylemek gerekirse, "bir şeyin, yaratıcılarının aleyhine dönmesinin ve onları köleleştirmesinin" doğal bir beşeri faaliyet olduğunu ya da böyle tanımlanabilecek tüm faaliyetlerin birkaç temel ya da paradigmatik faaliyetten kaynaklandığını iddia etmek abartılı bir ifadedir. Marx'ın teorisi ciddiyetle ele alınacaksa, bu varsayımlar ne genç Marx'ın ne de ateşli taraftarlarının ürettiği türden argümanlarla savunulabilir.

Marx'ın, yabancılaşmanın muhtelif biçim ve tezahürleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışırken kullandığı akıl yürütme biçimi de bu konudaki şüphelerimizi azaltmaz. Marx'a göre "yabancılaşma",

> (...) kendini sadece üretimin sonucunda değil, üretim ediminde (fiilinde), yani üretici faaliyetin kendisinde de gösterir. İşçi üretim ediminde kendini kendine yabancılaştırmasaydı, kendi faaliyetinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi? Ürün, üretim faaliyetinin sadece bir özetidir. Bu durumda, emeğin ürünü bir dışsallaştırmaysa, üretimin kendisi de oluş halinde bir dışsallaştırma, faaliyetin dışsallaştırılması, bir dışsallaştırma faaliyetidir.[8]

Burada Marx, bir sonucun özelliklerinin az çok daima o sonucun nedeninde önceden var olması gerektiği şeklindeki bir prensipten hareket ediyor gibidir.[9] Ancak bu müphem fikri kabul eden skolastikler bile bu prensibi sadece bir sonuçtaki "mükemmellik"le sınırlı tutarlar ve yabancılaşma da (her ne ise) muhtemelen bir mükemmellik içermez. Kaldı ki Marx'ın

8 MEW Erg. 1:514, CW 3:274.

9 Marx'ın bu metafizik prensibe açıkça katıldığı başka pasajlar da vardır. Bkz. CW 4:285.

argümanının metafiziğini görmezden gelip bu tikel örneği diğer önermelerinin ışığında tahlil etsek bile, Marx'ın ortaya attığı açıklayıcı iddiayı anlamlandırmak kolay değildir. Marx, işçinin ürettiği ürüne yabancılaşmasının, o ürünü ürettiği faaliyet içindeki yabancılaşmadan kaynaklanması gerektiğini söyler. O halde Marx'ın tanımladığı şekliyle "ürünün yabancılaşması", hem işçinin kendi emeğinin ürününü temellük edemediği ya da ona sahip olamadığı gerçeğini, hem de kendilerini sermaye biçiminde karşımıza çıkan bu ürüne hizmet ederken ya da ona bağımlı bir halde buldukları gerçeğini içerir. Diğer taraftan, "üretici faaliyetin yabancılaşması" ise işçinin üretim sürecinde "kendini olumlamadığı, aksine kendini yadsıdığı; kendini varlıklı değil, aksine mutsuz hissettiği; özgürce fiziksel ve ruhsal enerji ortaya koymadığı, aksine doğasını (*physis*) bozduğu ve ruhunu tahrip ettiği" gerçeğini içerir. Bu sebeple, Marx'ın açık iddiası şudur: İşçi emeğinin ürününün başka bir kişiye ait olması durumunu *açıklayan* şey, ücretli emeğin mutsuz ve tatmin etmeyen doğasıdır. Aynı şekilde, sermaye biçimindeki bu ürünün işçiyi tahakkümü altına almasının sebebi de emeğin bu nahoş doğasıdır. Genç Marx'ın yabancılaşma teorisini savunmak isteyenlerin, kendilerini saçmalamaktan kurtarmak için teorinin açıklayıcı iddialarına yönelik bir okuma biçimi bulmaları gerekmektedir.

"Yabancılaşma" nedir?

"Yabancılaşmış Emek" metni, Marx'ın sistematik bir kapitalizm teorisi üzerine ilk denemesi niteliğindedir. Ancak felsefi yabancılaşma kavramı, Marx'ın kavrama atfetmeye çalıştığı açıklayıcı işlevi yerine getirmek konusunda fazlasıyla muğlak ve metaforik olduğundan, Marx'ın bu teşebbüsü başarısız olmuştur. Yine de bu teşebbüs, Marx'ın kapitalist topluma dair geç dönem teorisinin merkezinde olan üç fikri (karışık bir biçimde de olsa) halihazırda somutlaştırdığından hâlâ ilgi çekicidir.

İlk olarak, Marx modern toplumda insanı kuşatan muhtelif marazlar ve irrasyonellikler arasında karmaşık bir ilişki olduğunun farkındadır. İkincisi, Marx modern toplumun ayırt edi-

ci özelliğinin ve onun birbiriyle bağlantılı irrasyonellikler sistemini temelde açıklayan şeyin, o toplumda hâkim olan çalışma ya da üretim tarzıyla ilgili olduğu konusunda ısrarcıdır. Üçüncü olarak da, bu kendine özgü çalışma biçimini genel olarak insanlık tarihinin ilerleme hareketi dahilinde sınırlı ve tarihsel olarak geçici bir aşamanın özelliği olarak ele alır. ("Yabancılaşma", metinde belirtildiği gibi "insan gelişiminin özünde bulunur.")[10] Teorinin olgunlaşmış halinde aradaki bağlantı, "bir yabancılaşma sistemi" biçiminde değil, kapitalist toplumun ekonomik yapısı biçiminde karşımıza çıkar. Geç dönem Marx, bu yapıyı bir çalışma ya da üretim tarzına dayandırır; çünkü bu yapıyı düzenleyen toplumsal üretim ilişkilerinin, toplumun üretici güçlerinin gelişim aşaması tarafından ve dolayısıyla toplumun maddi emeğinin doğası tarafından belirlendiğini savunmaktadır. Son olarak olgun Marx'a göre "insanın gelişiminin esası", insan türsel-varlığının rahminde önceden belirlenmiş bir süreç olarak değil, toplumsal üretim ilişkilerinin gerektirdiği gelişim aşamasını belirleyen toplumun üretici güçlerinin sürekli ilerlemesi olarak düşünülmelidir.

---

10 MEW Erg. 1:521, CW 3:281. Paris el yazmalarının ilerleyen bölümlerinde, yabancılaşmanın insan özünün "kendini ürettiği" ya da "özsel güçlerini nesneleştirdiği" sürece içkin, onun zorunlu bir parçası olduğunu söyleyen bir Marx'la karşılaşırız: "İnsanın türsel bir varlık olarak kendisiyle kurduğu gerçek, fiili ilişki (*Verhalten*) ve kendini gerçek bir türsel varlık olarak (yani insan olarak) teyidi, sadece yabancılaşma biçiminde mümkündür." Marx bu görüşü alenen savunur çünkü Hegel'in, kendine-yabancılaşmayı, tinin kendi doğasını kuvveden fiile çıkarırken geçmesi gereken zorunlu bir aşama olarak tarif etmesinde (*Tinin Fenomenolojisi*'ndeki) derin bir metafizik (ya da en azından tarihî-antropolojik) hakikat bulmaktadır: "Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve burada vardığı sonucun –yani, hareket ettiren ve oluşturan ilke olarak olumsuzluk diyalektiği– en önemli yanı, insanın kendi yaratımını bir nesneleştirme ve nesneleştirmenin sökümü (*Entgegenständlichung*), dışsallaştırma ve bu dışsallaştırılmanın ortadan kalkması süreci olarak kavramasıdır." (MEW Erg. 1:574, CW 3:332-3). Diğer taraftan, Marx'ın geç dönem teorisinde bu süreç insanlık ya da tine dair metafiziksel bir olgu olarak değil, işçilerin sömürüldüğü, insanlığını yitirdiği ve yabancılaştırıldığı bir toplum biçimiyle ulaşılabilen, daha yüksek ve daha tamamlanmış bir insan topluluğu için gerekli maddi ön koşullara sahip Batı Avrupa toplumunun tarihsel bir gerçekliği olarak karşımıza çıkar. Bkz. Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, New York, 1965, s. 313. Ayrıca Paris el yazmalarında ifade edildiği şekliyle insan gelişimi kavramının reddedildiği CW 5:88 ile karşılaştırın.

Bu sebeple Marx'ın geç dönem teorisi, "yabancılaşma"ya, erken dönem metninde olduğu gibi asli, açıklayıcı bir rol atfetmez. Buna rağmen Marx, geç dönem yazılarında yabancılaşma kavramından tamamen vazgeçmiş değildir. Bilakis, *Grundrisse*, *Kapital* ve daha birçok yerde kavramın hâlâ kullanıldığını görürüz. Bence Marx'ın bu metinlerinde yabancılaşma kavramını kullanışı artık açıklayıcı değil, daha ziyade betimleyici ve tanımlayıcıdır. Marx yabancılaşma mefhumunu özellikle mevcut modern toplumdaki bir tür marazı ya da işlevsizliği tanımlamak veya karakterize etmek için kullanır. Bu maraz, "yapay ayrım"ın ya da "kişinin kendi yaratımlarının tahakkümü"nün bütün imge ve metaforlarını örnekleyen muhtelif bütün fenomenlerin öyle ya da böyle katkıda bulunduğu bir durumdur. Bununla birlikte, söz konusu imge ve metaforlar Marx'ın bahsettiği marazı betimlemek için yeterli görünmez. Bu imge ve metaforları geliştirmem muhtemelen mümkün değil, ancak bunu yapmayı deneyeceğim.

Entfremdung kavramının Marx'ın yaşadığı dönemdeki anlamlarından biri de "delilik" ya da "cinnet"tir.[11] Marx yabancılaşmış bireyleri deli olarak görmez; ancak bir şekilde akla uygun olmayan yaşam koşullarının hem üreticileri hem de kurbanları olduklarından, onların bir tür irrasyonalite içinde olduklarını düşünür. Dahası yabancılaşmış bireylerin bazı bakımlardan kendilerinden kopmuş, kendilerine karşıt ya da düşman olmaları, "yapay ayrıma" dair Marx'ın kullandığı imgenin merkezî referans noktasını oluşturur. Bu değerlendirmeler yabancılaşmanın, yaşamı boş, anlamsız ve saçma bir şey olarak tecrübe eden ya da kendilik-değerini ayakta tutmayı başaramayan bir insanın durumu olarak görülebileceği şeklindeki iddiayı teşvik etmektedir. Elbette Marx kendileri ve yaşamları hakkında bu şekilde düşünmeyen birçok insana (örneğin, anlam ve kendilik-değeri duygularını Tanrı'nın kendileri için duyduğu sevgiye dair bir inançla desteklemiş kişilere, yani inananlara) da yabancılaşmış gözüyle bakar. Ancak öyle görünüyor ki

11 Bkz. J. Seigel, *Marx's Fate*, Princeton, N.J., 1978, s. 36. Krş. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Mind*, Oxford, 1971, s. 115.

Marx bu tip insanların bir anlam ve kendilik-değeri duygusuna, yaşamlarını teselli edici yalanlar üzerine inşa etmelerinden dolayı sahip olduğunu düşünür.[12] Marx, sadece dinî yanılsamalar aracılığıyla bir anlam ve kendilik-değeri duygusu geliştiren yabancılaşmış kişilerin, aldatılmış olmasalardı bu türden bir duyguya sahip olmayacaklarına inanır.

Bu sebeple, şimdilik iddiam, yaşamlarımızı anlamsız ve kendimizi değersiz olarak tecrübe ediyorsak ya da anlam ve kendilik-değeri duygularımızı sadece kendimiz ve durumumuza dair yanılsamalar sayesinde elde edebiliyorsak, halihazırda "yabancılaşmış" olduğumuz şeklindedir.[13] Sanırım yabancılaşma popüler bir toplumsal eleştiri aracı işlevi gördüğünde, ekseriyetle bu tür anlamlarda kullanılmaktadır. Elbette yabancılaşmanın modern kapitalist toplumdaki insanların yegâne felaketi olmadığı gayet anlaşılabilir bir şeydir. Ve yabancılaşmadan her bahsedildiğinde, bunun birincil nedeninin kurbanın çevresini saran toplumsal düzende aranması gerektiğini düşünmek de makul değildir. Yine de Marx bu anlamdaki yabancılaşmanın mo-

12 MEW 1:379, CW 3:176.

13 Yabancılaşmayı bu şekilde tasvir etmek doğal olarak, yabancılaşmanın gerçek doğasının, kişi bilincinde olsun ya da olmasın, insanın kendine ve mevcut haliyle yaşamına dair bilinç durumuna (bir anlamsızlık ya da değersizlik algısı) bağlı olmadığı anlamına gelir. Bu aslında doğrudur.

Marx'a göre, yabancılaşma esasen bir bilinç durumu değildir; Bir sonraki bölümde anlam ve kendilik-değeri yoksunluğu anlamındaki bu geçici yabancılaşma mefhumunu Marx'ın belli başlı görüşlerine yakın bir yabancılaşma mefhumuyla değiştireceğiz; zira bu yeni mefhum yabancılaşmayı, bu türden bir anlamı sağlaması ve meşru kılması için Marx'ın gerekli olduğunu düşündüğü koşullarla özdeşleştirir. Ancak şimdilik, geçici yabancılaşma mefhumumuzla devam etmenin en iyisi olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu mefhum Marx'ın Hegel ve Feuerbach'tan ayrılan yönlerini daha sarih kılabilir. İkinci olarak, daha temel bir yabancılaşma mefhumu, yabancılaşmanın daha kesin bir betimlemesi olması bakımından, geçici olana ille de bir alternatif oluşturmaz. Son olarak, yabancılaşmadan bahsederken, kendilik-bilinci unsuruna, kendiliğe ve o kendiliğin yaşamı üzerine düşünmeye ya da bunlara yönelik tutumlara önem atfetmek uygunsuz ya da Marksiyen olmayan bir tavır değildir. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, Marx'a göre yabancılaşma bir bilinç durumu olmasa bile, her halükarda kendilerini anlamaya ve ne olduklarını bilinçli şekilde tasdik etmeye muktedir, kendi-bilincinde varlıkların durumudur. İnsanlar tam da bu anlayış ve bilinç potansiyeline sahip oldukları için yabancılaştırılabilirler; yine de bu durumun yaşam koşullarından kaynaklı olduğunun farkında değillerdir.

dern burjuva toplumlarında, herhangi bir başka toplumdan daha sistematik bir biçimde etkili ve daha ciddi olduğunu düşünmekte haklı olabilir; ve bu durum, burjuva toplum biçimlerinde yabancılaşmayı sistematik bir biçimde üreten bir şeylerin olup olmadığını incelemeyi önemli kılar.

Yabancılaşmadan hem bir "anlam" duygusunun hem de bir "kendilik-değeri" duygusunun noksanlığı olarak bahsettim. Bu ikisi birbiriyle yakından ilişkili olmasına rağmen farklı iki durumdur. Şayet kendi varlığımda kıymet verilecek ya da saygı duyulacak çok az şey olduğunu ya da hiçbir şey olmadığını düşünüyorsam, hayatıma gerçek bir anlam ya da ciddi bir amaç atfetmem zor olacaktır. Buna karşılık, yaşamımı anlamdan mahrum bir şey olarak tecrübe ediyorsam, yaşamı anlamsız olan bir kendiliğe büyük bir kıymet vermem de zor olacaktır. Elbette yaşamımın anlamsızlığının suçlusu ben olmayabilirim (ve bunun farkında da olabilirim), ancak suçlu olmayan bir kendilik yine de yoksul, aciz, yozlaşmış ve kıymetsiz bir kendilik olabilir. (Suçsuz olmak, anlamlı ya da kaydadeğer göreceği herhangi bir şeyi amaçlamak ya da ona erişmek konusunda kendini aciz bulan bir kendilik için pek bir şey ifade etmez.) Bu sebeple, her ne kadar birbirinden farklı da olsalar, anlam ve kendilik-değeri duyguları ekseriyetle birbiriyle bir arada varolur ve her ikisine de aynı şekilde gönderme yapan bir yabancılaşma kavramı, tehlikeli bir muğlaklık taşımaz.

Marx yabancılaşmayı bir anlam ya da kendilik-değeri eksikliği olarak tanımlamaya bir hayli yakındır. O, yabancılaşmış işçilerin "fiili yaşamın bütün içeriğinden yoksun bırakıldığını", "değersiz"leştirildiğini, "onurdan mahrum bırakıldığını" söyler. Mevcut toplumsal ilişkiler içinde insan "alçaltılmış, köleleştirilmiş, terk edilmiş, hakir görülen bir varlıktır".[14] "Yapay ayrım" ve "kendi ürününün tahakkümü" imgeleri, önerdiğim anlamda yabancılaşmaya yol açacak koşulların tanımlanmasına doğal olarak yardım etmektedir. Kendilik-değerinden yoksun biri gerçek benliğine ya da insanlığına "yabancılaşmış" olarak tanımlanabilir ve Marx da "kendine yabancılaşmış" birey-

14 MEW 3:67, CW 5:87; MEW Erg. 1:513, CW 3:273; MEW 1:385, CW 3:182.

lerden bu şekilde bahseder.[15] Marx'a göre, yabancılaşmış işçiler zamanlarını güçten düşürücü angarya işler yaparak harcarlar, ancak fiziksel varoluşlarını sürdürebilmenin araçlarını temin etmek için bunu yapmak zorundadırlar ve böylece yabancılaşmış hayatlarının saçma döngüsünü bütünüyle devam ettirirler. "Hayatın kendisi salt bir yaşam aracı, (...) [insanın] yaşam faaliyetinin bir aracı olarak ortaya çıkar; insanın *özü*, *varoluşu* için salt bir araç haline gelir."[16]

Üstelik insanın gerek kendisiyle gerekse dünyayla olan uyumunun ya da hayati ilişkilerinin bozulmasının, o kişinin kendilik-değerinde veya yaşamda anlam ve tutarlılık bulma duygusunda bir kayba sebep olduğu bir hayli yol varmış gibi görünmektedir. Marx'ın erken dönem metinleri, "yabancılaşma" metaforunun bu kaybı canlı ve ilgi uyandırıcı bir şekilde resmetmek için kullanıldığı örneklerle (bunlardan bazılarına daha önce değinmiştim) doludur.

Kabul etmek gerekir ki insanın kendisi ve yaşamıyla kurduğu ilişkiyi boş, değersiz ve alçaltılmış bir şey olarak deneyimlediği yabancılaşma, bu haliyle oldukça belirsiz bir mefhumdur. Ancak mevcut amaçlarımız bakımından bu mefhumu daha sahih kılmayı denemek çok da önemli değildir. Bu belirsizlik, hem Marx'ın yazılarında bulabileceğimiz, hem de popüler toplumsal düşüncede rastlayabileceğimiz şekliyle yabancılaşma mefhumunun içinde üretilmiştir. Yabancılaşma kavramının kendisinin toplumsal bir analiz ve eleştiri aracı olmak için fazlasıyla belirsiz bir kavram olduğu söylenebilir. Ancak yine de verimli toplumsal düşünce geleneğinin farklı kuşakları, yabancılaşmayı önemli ve tipik bir Marksiyen fikir olarak görmüşlerdir. Bu bile tek başına bu kavramı görmezden gelmememiz için yeterli bir sebeptir.

Bununla birlikte, her ne kadar belirsiz bir mefhum olsa da, yabancılaşma spesifik bir insani ve toplumsal marazdır ve diğerlerinden net bir şekilde ayırt edilebilir. Yabancılaşma diğer tüm marazların toplamı ve tözü olmadığı gibi, Marx da hiçbir

15 MEW Erg. 1:515, CW 3:275.

16 MEW Erg. 1:516, CW 3:276.

suretle onu kapitalist toplumsal ilişkilerin sistematik bir sonucu olarak ortaya çıkan bir maraz olarak görmez. Zira Marx'a göre kapitalist ilişkiler toplumsal çatışma, yoksulluk, türlü illetler, çirkinlik, güvensizlik üretir fakat bunların hiçbiri, her ne kadar habis olsalar da kurbanlarının anlam ya da kendilik-değeri duygusunda zorunlu olarak bir kayba yol açmazlar. Dahası tipik burjuva biçimleriyle bu marazlar aslında yabancılaşmayla ittifak halinde olabilir ya da ona katkıda bulunabilirler. Örneğin güvensizlik, işsizlik gibi spesifik bir biçim altında ücretli emekçi olarak beni tehdit eder ve bunu sadece ihtiyacım olan şeyleri elde edemeyeceğim tehdidiyle değil, artık bana ihtiyaç duyulmamasından dolayı ihtiyacım olan şeyleri elde edemeyeceğim tehdidi üzerinden yapar; zira benim yapabileceğim üretici bir faaliyet kalmadığı gibi toplum içinde benim için bir yer de kalmamıştır. Kuşkusuz Eskimo fok avcıları da yoksunluğu ve yaşam koşullarının eğretiliğini herhangi bir ücretli emekçi kadar bilir; ancak bu bahsettiğimiz spesifik biçim, onların asla karşılaşmadıkları bir durumdur.

Yabancılaşma ve yanlış bilinç

Yabancılaşma kavramını ilk defa Marx kullanmamıştır. Marx'ın bu kavramı erken dönem metinlerinde kullanması, onu Hegel ve Feuerbach başta olmak üzere, kavramı devraldığı felsefecilere yaklaştırır ve aralarında bir yakınlık olduğunu varsayar. Bununla birlikte, en başından beri, Marx'ın yabancılaşmanın mahiyetine ve sebeplerine dair görüşleri net bir şekilde bu filozofların görüşlerinden ayrılır.

Marx'ın her iki selefi de yabancılaşmanın en temelde belli yoğun bir yanlış bilinç formu olduğundan; insanın kendisiyle, insanlığıyla ya da mutlak gerçeklikle olan ilişkisinde bir tür yanılgı ya da yanılsama içinde olduğu bir durumdan bahseder. Hegel'e göre, yabancılaşmış yaşam paradigması, "mutsuz bilinç"tir. Bu terim, yanlış anlaşılmış bir Hıristiyan sofuluk biçimine (bir diğer deyişle, kendini Hegel'in rasyonalist panteizmine göre kendini henüz yeniden yorumlamamış bir Hıris-

tiyanlık biçimine) gönderme yapar. *Tinin Fenomenolojisi*'nde, mutsuz bilinç, kendi kaidesini ya da tinsel "öz"ünü (*Wesen*) hatalı bir biçimde kendi dışında ve kendine karşıt bir varlık olarak, mekânı bu dünyanın dışında, doğaüstü bir "aşkınlık"ta olan ilahi bir varlık olarak tasavvur eden sonlu, bireysel bir kendilik-bilinci olarak tanımlanır. Çünkü mutsuz bilinç, kendisini ve tüm değişken dünyayı kendi özüyle kavgalı bir şey olarak düşünür; kendisini ve doğal dünyayı "özsel olmayan" (*unwesentlich*) varsayar; kendisini, yaptığı şeyleri ve sonlu, dünyevi varoluş alanının bütününü boş, değersiz, hakiki gerçeklikten ya da anlamdan mahrum hisseder. Hegel'in de belirttiği gibi, "Yaşam, varoluş ve eylem bilinci, kendi içinde öz olarak karşıtının bilincini ve kendi hiçliğinin bilincini barındırdığından, bu varoluş ve eylemi boğar."[17] Bu yüzden mutsuz bilinç, aşkın olana dair umutsuz bir özlem, kendi ilahi cevheriyle yeniden bir araya gelmeyi amaçlayan biteviye bir telafi çabası ve arzusu içinde kendini yer bitirir. Ve bu davranışlar da mutsuz bilinçten kaynaklandığı için hemen "özsel olmayan" ve dolayısıyla beyhude kabul edilir. Mutsuz bilinç için yegâne teselli, bizzat Tanrı'nın bu yeniden bir araya gelişi gerçekleştireceğine dair inançtır. Lakin mutsuz bilinç çaresizlik hissiyle öylesine doludur ki bu yeniden bir araya gelişi dolaysız olarak idrak etme ya da ondan doğrudan faydalanma imkânına sahip değildir. Dolayısıyla mutsuz bilinç, bu telafi edimini belirsiz bir diyarda ve uzak bir geçmişte icra edilen, meyvelerini sadece öbür dünyada toplayacağını umut edebildiği, tamamen koşullu ve mucizevi bir durum olarak kavrar. Mutsuz bilinç kendi cevheriyle yeniden bir araya gelme duygusunu sadece komünyon ritüelinde tecrübe edebilir – ki bu bile ancak dışsal bir aktörün, ruhbanların arabuluculuğuyla mümkün olabilir.

Hegel, mutsuz bilinci insanlık tarihinde, yani (Hegel'in terminolojisiyle konuşursak) dünya tininin zaman içinde kendi bilincine varma sürecinde önemli bir aşama olarak görür. Mutsuz bilinçte, tekil insanın kişiliği biçiminde karşımıza çıkan ti-

17 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, s. 160; *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 127.

nin "tikelliği", evrensel dünya tininde bulunan kendi özünden ya da kaidesinden kopmuş veya ona yabancılaşmış hisseder. Bununla birlikte, sırf bu sebepten dolayı tekil kendilik tüm derinliğiyle ilk defa bir farkındalık nesnesine ancak mutsuz bilinçte dönüşebilir. Diğer bir ifadeyle, Hegel'e göre tekil insanın ilk defa gerçek anlamda tinsel bir güç ve tinin kendilik-bilgisine özgü bir vasıta olarak kabul edilmesi Hıristiyanlık'ta başlar. Hegel'in, kendi felsefesinin mesajının aslında tam da Hıristiyanlığın tesadüfi, uzak ve mucizevi olanın "mutsuz" biçiminden tercüme edilmiş olan uzlaşma mesajıyla aynı olduğu ve bunun bir metafizik zorunluluk meselesi olduğu konusundaki ısrarının nedeni budur.

Hegel'in teşhisine göre, mutsuz bilinç sırf dünyayı gerektiği gibi yorumlayamadığından mutsuzdur. Mutsuz bilinç, "özsel" diyebileceğimiz doğal alanın, bilincin kendisinin sadece tikelleşme olduğu ilahi dünya tininin zorunlu bir ifadesi ya da nesnelleştirilmesi olduğunun farkında değildir. Dolayısıyla mutsuz bilincin yabancılaşması sadece sonlu bir tinin kendi sonsuz özüne dair kusurlu bilgisiyle ilgili bir meseledir. Bu yabancılaşmaya karşı tek çıkar yol, Tanrı ile insanlığın, tinin evrensel özü ile tikel kendilik-bilincinin aslında birbirleriyle uyumlu ya da özdeş olduğunun görüleceği kendilik-bilgisinin daha yüksek bir aşamasına erişmektir.

Feuerbach'ın din eleştirisi, Hegel'in mutsuz bilinç analizini mistik tuzaklarından arındırır ve bu analizin gizli hümanizmini açığa çıkarır. Feuerbach'a göre, Tanrı fikri aslında hatalı bir şekilde bizden ayrı ve bize karşıt bir varlık olarak tasavvur edilen, kendi insani özümüzle ilgili sahip olduğumuz fikrimizden, *Gattungwesen*'imizden başka bir şey değildir. Din, "insanın kendine yabancılaşması, insanın kendi kendinden kopmasıdır (*Entzweiung*)".[18] Dinin cazibesi aslında her insanın kendini olumlaması ve insan türüne duyduğu sevginin yarattığı cazibedir; ancak din sapkın, hedefi şaşmış, insanlık ve doğanın ötesindeki hayalî bir varlığa odaklanmış bir sevgiyi ve olumlama-

18 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ed. F. Jodl ve W. Bolin, Stuttgart, 1959, 6:32; Krş. *The Essence of Christianity*, New York, 1957, s. 33.

yı içerir. İnsanlar, Tanrı'yı sevmek ve ona şükretmek için kendilerini hor görmek ve alçaltmak zorundadırlar: "İlahi varlığın sezgisinde ya da hükmünde pozitif ve özsel olan şeyler ancak insanla ilgili olanlardır ve dolayısıyla insanın bir bilinç nesnesi olarak sezgisi de ancak negatif mahiyette ve insana düşman olacaktır. Tanrı'yı yüceltmek için insanı zavallılaştırmak gerekir; öyle ki Tanrı her şey iken, insan hiçbir şey olsun."[19] Buna ek olarak, Feuerbach'ın din eleştirisinin ana fikri doğrudan Hegel'den alınmış olmasına rağmen, Feuerbach'ın değerlendirdiği şekliyle Hegelyen felsefe de aslında bu sorunun üstesinden gelemez. Zira mutsuz bilinç gibi bu din eleştirisi de insan düşüncesi ve faaliyetinde özsel olanı gerçek, doğal ve yaşayan insanlarda değil; soyut, doğaüstü ve insanüstü bir dünya anlayışında konumlandırır. Feuerbach, bu yolla "mutlak [Hegelyen] felsefenin insanı kendi özüne ve faaliyetine dışsallaştırdığını (*entäussert*) ve yabancılaştırdığını (*entfremdet*)"[20] dile getirir.

Feuerbach'ın yabancılaşmaya ilişkin açıklaması, sadece genelgeçer dinî fikirleri değil, bu fikirlerin zararlı psikolojik ve toplumsal sonuçlarını da açığa çıkarmayı amaçlar: Bunlar, dünyevî mutluluğumuzun kıymetsizleştirilmesi, erkeklerin ve kadınların birbirinden ve insan türü olarak müşterek özlerinden koparılmasıdır. Bununla birlikte Hegel gibi Feuerbach da yabancılaşmayı öncelikli olarak bir yanlış bilinç formu, insani öze dair hatalı bir kavrayış olarak düşünür. Bu sebeple Feuerbach da yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi her şeyden önce teorik bir zafer, "doğru" türsel bilincin "yanlış olan" üzerindeki bir galibiyeti olarak tasavvur eder. Ona göre, tatmin edici bir yaşam için esas koşul, evi doğa olan ve kaderi diğer insanlarla bir bütün olmayı sevmek olan türsel varlıklar olarak insanların özlerini doğru bir biçimde anlamaları ve olumlamalarıdır. Bu sebeple Marx, diğer Genç Hegelyenlere olduğu gibi Feuerbach'a da, insanların bir kez kendileriyle ilgili dinî yanılsamalardan kurtulduklarında ve insan yaşamının olması gereken doğru ve

19 Feuerbach, *Sämtliche Werke* 6:32, *Essence of Christianity*, 26.

20 Feuerbach, *Sämtliche Werke* 2:280, *Principles of the Philosophy of the Future*, Indianapolis, 1966, s. 37.

rasyonel idealiyle hareket etmeye başladıklarında, dinî yanılsamaların mutsuz edici toplumsal sonuçlarının bertaraf olacağı ve doğal olarak eski, yabancılaşmış olanın yerine hakiki bir insan toplumunun ortaya çıkacağı fikrini atfeder.

Yabancılaşma ve pratik

Marx, yabancılaşmanın insanın kendi özüne dair belirli bir yanlış bilinç türüyle yakından ilişkili olduğu ve bu yanlış bilinç paradigması örneğinin dinde, özellikle de Hıristiyanlık'ta bulunduğu konusunda Hegel ve Feuerbach'la mutabıktır. Ancak yabancılaşmanın bir yanlış bilinç durumuna *bağlı* olduğunu ya da bu durumdan *kaynaklandığını* kabul etmez. Dinî yanılsamaların ilginç yanı, bunların hem yabancılaşmaya bir ifade kazandırması ve insan yaşamının boşluğu ile kıymetsizliğine yönelik açıklama sunması; hem de bizlere, yabancılaşma karşısında dünyevi olmayan tinsel bir çağrı ve öte dünyada yabancılaşmamış bir yaşam vaadi şeklinde bir rahatlık ve teselli sunmasıdır. Bu yüzdendir ki yabancılaşmış bilinç iki tezat fikir içerir: Bir yandan kendi içinde değerlendirilen, doğal insan yaşamımızın yabancılaşmış, yetersiz ve kıymetsiz olduğuna hayıflanır; diğer yandan da doğru bir doğaüstü yorumla birlikte düşünmemiz kaydıyla mevcudiyetimizin her ne olursa olsun gerçekten yabancılaşmamış olduğunu bildirir. Hegel ve Feuerbach ise insanların kendilerini ve insanlık durumunun gerçek doğasını sırf yanlış yorumladıkları için yabancılaştıklarını iddia ederler. Bu nedenle onların görüşü yabancılaşmış bilinç yanılsamasının sadece ilk fikre, insanın dünyevi yaşamına yönelik olumsuz tutumuna bağlı olduğu yönündedir. Her iki filozofa göre de, dinin avutucu vaatleri (en azından bu vaatler doğru felsefi yorumla donatıldıklarında) meselenin iç yüzünü içermektedir.

Buna karşılık, Marx için yabancılaşmış bilinç fenomeni tümüyle aksi varsayımı benimsediğimiz sürece mantıklı hale gelir: Mutsuz bilinç, vaatlerinde değil hayıflanmalarında hakikati dile getirir. Din, gerçekten yabancılaşmış, boş, itibarsızlaşmış ve insanlıktan çıkmış bir yaşam tarzını ifade eder. "Dinî sefalet,

bir dereceye kadar fiili sefaletin ifadesidir ve bir dereceye kadar da bu sefalete itirazdır. Din, ezilmiş insanın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın nefesi, ruhsuz alemlerin ruhudur." Suni vaatleri yabancılaşmış yaşamlarımıza bir anlam ve tamamlanmışlık görüntüsü kattığından, dinî yanılsamaların üzerimizde büyük bir etkisi vardır. Dinî beklentiler, "insan özünün düşsel tahakkukudur, çünkü insanın özünün hakiki gerçekliği yoktur."[21] Din bizi yabancılaşmış bir yaşama razı eder ve bu yaşamı bizim için tahammül edilebilirmiş *gibi* kılar; bize, söz konusu yanılsamanın olmaması durumunda dolayımsız olarak yani günahkâr bir anlamsızlık biçiminde tecrübe edilecek bir yaşam biçimine dair aldatıcı bir anlam sunar.

Yabancılaşmış bir toplum dinî yanılsamaları destekler, çünkü bu yanılsamalar o toplumu ayakta tutar. Yabancılaşmış bireyler gerek yaşamlarının insanlıklarını olumladığını ve tamamladığını, gerekse hayal kırıklığı ve boşluk hislerinin, uyum sağladıkları geçici toplumsal ilişkiler sisteminden değil de mevcut haliyle insanlık durumunun sonluluğundan kaynaklandığını düşünmeye teşvik eden kendilerine dair birtakım algıları kabullendiklerinde toplum elbette daha istikrarlı olacaktır.

Bu yüzden, dinin toplumsal işlevi insanların zihnini bulandırmak ve onları yabancılaşmış koşullarından kaynaklanan acılar karşısında uyuşturmaktır. Bu, (herkesin bildiği üzere) Marx'ın dinden "halkın afyonu" diye bahsederken kastettiği şeydir.

Dolayısıyla Marx; Hegel, Feuerbach ve genç Hegelyenlerin yabancılaşmanın en temelde yanlış bilinçten kaynaklandığı görüşünü reddeder. Böylelikle, yaşamın ancak onun anlamını bulmak için gereken ruhani bilgeliğe sahip insanlar için anlamlı olduğu yönündeki dinsel aksiyoma dayalı uzun bir felsefi ve dinî düşünce geleneğini de reddeder. Marx, yabancılaşmanın akıl ve bilgelik eksikliğinden kaynaklanabileceğini yadsımaya gerek duymaz. Sadece bunun modern burjuva toplumlarındaki sistematik yabancılaşmanın asıl müsebbibi olduğunu düşünmez. Marx yabancılaşmanın *reel* bir duruma tekabül et-

21 MEW 1: 378, CW 3:175.

tiğini ileri sürer: Yaşamlarımızın boş ve anlamsız olduğunu düşünürüz çünkü gerçekten de öyledir; zira tamamlanmış ve kıymetli bir yaşam biçimini bizim için imkânsızlaştıran şartlar altında yaşıyoruzdur.

Bu, ne Hegel'in ne de genç Hegelyenlerin görüşüdür. Hegel'in kurgusal teodisesinin görünen amacı, bizleri mevcut haliyle dünyayla uzlaştırmak ve bizlere dünyanın nasıl olması gerektiğini ve tabii rasyonel olduğunu öğretmektir. Elbette Feuerbach ve genç Hegelyenler bu türden bir teodiseyi kabul etmezler. Marx gibi, toplumun değişmesi, rasyonelleşmesi ve insan özüyle uyumlu hale gelmesi gerektiğine inanırlar. Ancak inançlarını da temelde bir tür felsefi bilgelik olarak sunarlar. Zira mevcut toplumda insanın yabancılaşmasını, insanların kendi tözünü yanlış yorumlamalarına ve dolayısıyla yaşamları için yanlış ve sapkın idealleri örnek almalarına bağlarlar. Felsefe, onları bu yanılsamadan kurtararak, onlara insan özünün doğru bir kavrayışını sunarak ve dolayısıyla tatmin edici bir yaşama giden yolu açarak bu insanların özgürleştiricisi olacaktır.

Marx, yabancılaşmış bireylerin hangi amaçların peşinden gidileceğinden, nasıl mütekâmil yaşamlar sürüleceğinden, ne türden bir toplum inşa edileceğinden bihaber olduklarını kabul eder. Ancak bunu asıl sorun olarak görmez. Asıl sorun, yabancılaşmış bireylerin, ister bireysel ister kolektif düzeyde olsun, anlamlı bir harekete girişebilmesini ve sahip oldukları idealler her ne ise bunları gerçekleştirebilmesini sağlayacak pratik güçten yoksun olmalarıdır. Bunun nedeni, karşılarında zihin ürünü olmayan, gerçek engellerin olmasıdır. Doğru bir yaşamın nasıl inşa edilmesi gerektiğine karar vermeden önce, ilk olarak bu engelleri kabullenmeleri, onların doğasını anlamaları ve onları ortadan kaldırmaya çabalamaları gerekir.

Bundan da anlaşılacağı üzere, Marx açısından yanlış bilinç eleştirisi, Hegel ve Feuerbach'ta olduğu gibi, tek başına özgürleştirici bir eylem ya da yabancılaşmaya karşı kazanılmış bir zafer değildir. Bu eleştirinin gerçekleştirebileceği tek olumlu şey yabancılaşmayı keskinleştirmek, insanların içinde bulundukla-

rı koşulları daha acı bir şekilde fark etmelerini sağlamak ve onları bu konuda bir şeyler yapmaya teşvik etmektir.

> İnsanların *aldatıcı* mutluluğu olarak dinin lağvedilmesi, onların *gerçek* mutluluğunu istemek anlamına gelir. İnsanların kendi durumlarıyla ilgili yanılsamalardan vazgeçmesini istemek ise, yanılsamalara *ihtiyaç duydukları* bir durumdan vazgeçmelerini istemek anlamına gelir. (...) Din eleştirisi, insanların kendi gerçekliğini yanılsamalardan kurtulmuş ve aklı başında bir şekilde düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için onların gözünü açar ya da onları hayal kırıklığına (*enttäuscht*) uğratır.

Dinsel yanlış bilinç, yabancılaşmanın sadece bir semptomudur. Ona karşı açılacak savaş, yabancılaşmış pratiğe karşı yürütülen mücadelenin sadece bir veçhesi olarak görülmelidir. Bu savaş, daha asli olan pratik mücadele zafere ulaşmadıkça tam anlamıyla kazanılamayacak bir savaştır. "Din," der Marx, "bizler için artık *zemin* değil, sadece *fenomen*dir".[22] Marx'a göre, insanlar ihtiyaç duyduğu sürece yanılsamalara kapılmayı sürdüreceklerdir ve gerçek bir yaşamda yabancılaşmış oldukları sürece de yanılsamalara ihtiyaç duymaya devam edeceklerdir. Bu, "Bugüne kadar filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*; oysa sorun onu *değiştirmektir*"[23] derken Marx'ın aklında olan, yabancılaşmaya karşı yürütülecek öncelikli bir mücadeledir.

22 MEW 1:379, CW 3:176.

23 MEW 3:7, CW 5:8.

2

İnsanın Özü

Türsel varlık

Birinci bölümde, Marx'ın felsefesi bağlamında yabancılaşma kavramını, yaşamlarını anlamsız veya kendilerini değersiz olarak tecrübe eden ya da avutucu yanılsamalara kapılmamışlarsa bile bu şekilde tecrübe edecek insanların bir durumu olarak anlamamız gerektiği yönündeki önermeyi savunmaya çalıştım. Ancak daha önce gördüğümüz üzere, Marx yabancılaşmanın gerçek ya da somut olduğunu, bir yanılsamaya ya da zihinsel duruma tekabül etmediğini, aksine insanların mevcut yaşam koşullarından kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla yabancılaşmanın sebeplerini anlayacaksak, en azından genel bir düzeyde de olsa hem insanların anlamlı yaşamlar sürdürmeleri için neye ihtiyaç duyduklarını bilmemiz, hem de bu ihtiyaçlara ket vuran mevcut toplumsal ilişkilerin neyle ilgili olduğunu görmemiz gerekir. Sonraki üç bölümde, Marx'ın bu meselelere dair görüşleri tartışılacaktır.

İnsanlar birçok şeye ihtiyaç duyar. Hayatta kalmaları, sağlıklı, güvenli ve huzurlu yaşamaları için yerine getirilmesi gereken birtakım koşullar vardır. Bu koşullar (ya da en azından bunların bir bölümü) anlamlı bir yaşam ve kendilik-değeri algısının

ön koşulları da olabilir. Yine de anlam ve kendilik-değeri hâlâ diğerlerinden ayrı ve üstelik ayırt edici insani ihtiyaçlar olarak görünmektedir. Hayvanlar da haz ve acı hissedebilir, hoşnut ve mutlu ya da acı, korku ve endişe dolu yaşamlar sürdürebilirler. Ancak sadece insan, yaşamını dolu ya da boş, değerli ya da değersiz, anlamlı ya da anlamsız bir şey olarak tecrübe edebilir. Bu sebeple Marx, yabancılaşmış bir yaşamın insanlıktan çıkmış bir yaşam olduğunu söyler ve bu türden bir yaşamı, yaşamın "insani" biçimine, insan doğasına uygun ya da insan özüne tekabül eden bir yaşamın karşısında konumlandırır. Öyle görünüyor ki Marx'ın anlamlı bir yaşam için neyin gerekli olduğuna dair kavrayışı, insanın özüne uygun bir hayat kavrayışıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Marx'ın yabancılaşma teorisi bir anlamda insan doğasıyla ilgili birtakım görüşlere dayanır.

Marx'a göre kadın ve erkeklerin doğasının tarihsel koşullara bağlı olduğu ve bu koşullarla birlikte değiştiği ileri sürülerek, onun insan doğası kavramını benimsediği kimi zaman reddedilir. Keza Marx da Feuerbach üzerine altıncı tezde bunu, "İnsan özü, tek tek her bireye içkin bir soyutlama değildir. Bu öz aslında toplumsal ilişkiler bütünüdür"[1] şeklinde açıkça ifade eder. Ancak bu görüşler, insan türünü doğanın geri kalanından ayıran ve hatta belki de insanın özünün tarih boyunca yaşadığı dönüşüm ve gelişimleri anlaşılır kılmaya yardımcı olabilecek özgün nitelikler olduğu fikrinin reddini gerektirmez. Feuerbach üzerine altıncı tez, bireylerin müşterek olarak paylaştığı bir "insan özü"nün varlığını reddetmez; ancak bu özün söz konusu bireylerin iştirak ettiği toplumsal ilişkilerle ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu ve bu ilişkiler ışığında anlaşılması gerektiğini iddia eder. Fakat her koşulda, Marx'ın erken dönem yazılarında olduğu kadar geç dönem yazılarında da sıklıkla ücretli emekçilerin yaşamından "insanlık dışı" ve geleceğin komünist toplumundan da hakiki "insani" yaşam olarak bahsettiği inkâr edilemez. Ve Marx'ın bu türden değerlendirmelerini en azından genel bir anlamda destekleyen, insanın özüne dair epeyce sözü vardır.

1 MEW 3:6, CW 5:7.

Marx, Feuerbach'ın izinden giderek, insanı hem "türsel varlık" (*species being*) hem de "türsel öz" (*species essence*) olarak tercüme edilebilecek bir terim olan *Gattungswesen* olarak tarif eder. Terimin kendisi Hegel'den alınmıştır ve Feuerbach ile Marx tarafından farklı ama birbiriyle ilişkili birçok durumu ifade etmek için kullanılır.[2] Evvela, az önce bahsettiğimiz çift anlamlılığa istinaden, *Gattungswesen* kuşkusuz hem her bir bireye hem de her insanda bulunan müşterek doğa ya da öze uygulayabileceğimiz bir terimdir. Veyahut yine özellikle Feuerbach ve Marx'a göre, ya kolektif bütün olarak insanlığa ya da bu bütünü karakterize eden ve onu kendi içinde tekil, müstakil kılan asli niteliğe gönderme yapan *Gattungswesen* terimi tüm insanoğluna uygulanabilir. Aslında her iki filozofun da bu terimi kullanmaktaki esas amacı, her bir insanla diğer tüm bireyler arasında bir tür yakın ilişki olduğuna ve bu ilişkinin kaynağının, her bireyin özünü teşkil eden niteliklerin kolektif tekil bir varlık olarak düşünülen insan türünün bütünü için gerekli niteliklerle bir şekilde bağlı olduğu gerçeğine işaret etmektir. Feuerbach ve Marx'ın kullandığı haliyle *Gattungswesen*'in ne anlama geldiğini anlamak, onların bu ilişkileri nasıl ele aldıklarını anlamaktır.

Şüphesiz Feuerbach ve Marx'ın, insanı bir *Gattungswesen* olarak adlandırırken kastettikleri şey, insanların topluluk olarak yaşadıkları ve her bireyin yaşam biçiminin diğerleriyle olan etkileşim ve ilişkiye bağlı olduğudur. Özellikle Feuerbach'ta kimi zaman *Gattung* ("cins" ya da "tür") ve karşılıklı ilişki eylemi arasındaki etimolojik ilişkiye yönelik kasıtlı bir göndermeyle karşılaşırız – *Gattin* ve *Gatte*, aynı zamanda, "karı" ve "koca" için kullanılan şairane sözcüklerdir.[3] Göndermenin ken-

2 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, s. 138-139; *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 108-109; G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, 9:498, *The Philosophy of Nature*, Oxford, 1970, s. 410; Hegel, *Werke* 7:309, *The Philosophy of Right*, Oxford, 1967, s. 111.

3 Örneğin: "Hıristiyanlar türsel-yaşamı (*Gattungsleben*) Cennet'in dışında bırakır. Türsel olandan (*Gattung*) vazgeçildiği yerde saf, cinsiyetsiz bireyler, yani 'ruhlar' kalır. (...) Bu sebeple, Hıristiyan kişi, türsel yaşamı kendi hakiki yaşamının da dışında bırakır: Evlilik ilkesini (*Ehe*) günah ve vazgeçilebilir bir şey olarak görüp reddeder." (Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, *Sämtliche Werke*, ed. F. Jodl ve W. Bolin, Stuttgart, 1959, 6:204, *The Essence of*

disi Hegel'den kaynaklansa da, Feuerbach'ta bu göndermenin esas amacı, cinsel ilişkinin insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın arkaik ifadesi olduğuna yönelik tutarsız fikri belirtmektir. Bununla birlikte, özellikle 1845 sonrası Marx, *Gattungswesen* terimini çoğu kez *Gemeinwesen* ("cemaat" [*community*] ya da "ortaklık" [*commune*]) ya da *Gesellschaft* (toplum [*society*]) sözcükleriyle karşılar (hatta yerlerini değiştirir).[4] Marx, insanın, doğası gereği kendisiyle aynı türden olanlarla birlikte duran, onlarla bir tür işbirliği ilişkisi içinde yaşayarak ve çalışarak hayatta kalan bir "sürü hayvanı" ya da "toplumsal hayvan" olduğu için öncelikli olarak kendi türüyle bağlantı içinde olduğu fikri üzerinde durur. (Marx'a göre, bu işbirlikçi nitelik bütün toplumlar için geçerlidir ve kapitalist toplumda daha önceki toplumlarda olduğundan daha güçlüdür. Bireyci ideolojiler kapitalist toplumsal ilişkileri maskeleyip tahrif etseler de, bu ilişkilerden kurtulamazlar.)

Bununla birlikte, Marx'ın insanın "türsel varlığı"ndan bahsettiği diğer pasajlarda, aklında sadece insanların toplumsal varlıklar olduğu gerçeği yoktur. Marx, insanın, "kendi türünü kendi nesnesi yapması bakımından" bir türsel varlık olduğunu ve "kendini mevcut, yaşayan bir tür olarak gördüğünü ve bu şekilde kendisinin bilincinde olduğunu ya da kendisiyle ilişki kurduğunu (*verhält sich zu*)" söyler.[5] Bu yorumlarda üzerinde durulan nokta, insanların taşıdıkları karşılıklı bağımlılık *bilinci* ya da bilinçli olarak bu bağımlılığa yönelik davranışları gibi görünmektedir. Marx'ın bu türsel-ilişkiyi ya da türsel-bilinci tarif ederken kullandığı terminoloji fazlasıyla soyuttur ve şüphesiz sözlerine yüklenebilecek birçok muhtemel anlam mevcuttur. Aslında öyle görünüyor ki Marx'ın aklında birçok farklı mesele vardır ve bu meselelerin hepsinin birbirlerine bağlı olduğu fikrini ifade ederek meramını anlatmaktadır.

Christianity, New York, 1957, s. 168-169. Marx, Paris el yazmalarında bu düşünceyi tekrarlar (CW 3:295), ancak Engels daha sonra Feuerbach'ın hümanizminde cinsel aşkın merkezde olmasıyla dalga geçecektir (SW, 603).

4 Bkz. CW 3:17, CW 5:4, *Capital*, New York, 1967, 1:329.

5 MEW Erg. 1:515, CW 3:275.

Marx, öncelikli olarak, herhangi bir insanın sadece insan türüne mensup olduğuna değil, aynı zamanda bu aidiyetin farkında olduğuna ve bizzat bu farkındalığın ayırt edici insani bir özellik oluşturduğuna işaret eder. Şüphesiz bazı hayvanlar da potansiyel eş, yardımcı ya da rakipler olarak kendi türlerinin üyelerini tanırlar, ancak türlerine ya da bir türün ya da sınıfın üyeleri olarak kendilerine dair bunun gibi bir kavrayışları olduğu tartışmalıdır. Ancak Marx'a göre, insan türüne dair bir kavrayışımızın olması, "kendi türümüzü kendi nesnemiz kılmamız" ve bu türün üyeleri olarak kendimize dair bir farkındalığımız, insan olmanın vazgeçilmez kuralıdır.

Hem Feuerbach hem de Marx'a göre, insanın türsel varlığı, bizim ayırt edici niteliğimiz olan insani entelektüel becerilerimiz kadar kendilik-bilincimizle de yakından ilişkilidir. Feuerbach kendi türümüzün doğasına dair bilincimizin diğer şeylerin türsel doğasını bilmemizi mümkün kıldığını ve bu sebeple türsel varlığımızın evrensel kavramlar oluşturma kabiliyetimizin temelini teşkil ettiğini düşünür. Marx'ın kimi pasajları da bu tezi teyit edici bir biçimde okunabilir.[6] Buna rağmen, bugüne kadar hiçbir felsefeci bu tez lehine doğru düzgün bir argüman sunmamıştır ve itiraf etmeliyim ki bunun hiçbir şekilde yapılabileceğini düşünmüyorum. Oysa ilk bakışta, gerçek tam tersiymiş gibi, yani insanların kendilerini bir türün mensupları olarak tanımalarını mümkün kılan şey, insanların evrensel kavramlar oluşturma becerisiymiş gibi görünür.

Türsel bilinç ve yabancılaşma

Her halükarda Marx'ın amaçları açısından daha savunulabilir ve bu amaçlara daha uygun olan fikir, türsel-bilinç ile kendilik-bilinci arasında yakın bir ilişki olduğu fikridir. Ancak buradaki "kendilik-bilinci" Kartezyen *cogito*'nun öznesi ya da Kantçı "entikal kabiliyetinin bütünlüğü" (*unity of apperception*) gibi yalın, epistemolojik anlamda anlaşılmamalıdır. İnsanların kendilerine dair sahip olduğu bilinci, daha ziyade bazen "kendilik-imge-

6 Bkz. Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 2 ve CW 3:275, 277.

si" ya da "kendilik-kavrayışı" olarak da adlandırılan şeye sahip olmak olarak düşünmeliyiz.[7] Her normal insan, çok erken bir yaştan itibaren kim olduğuna dair belli bir fikre, bizim "kendilik" ya da "kimlik" (insanların geçirdikleri "kimlik bunalımları" anlamında) olarak adlandırdığımız şeye (az çok doğru bir şekilde) karşılık gelen bir kavrayışa sahiptir. Fiziksel görünüş ve toplumsal statüme dair kavrayışım, karakter niteliklerime, geçmişteki faaliyetlerime, şimdiki kabiliyetlerime ve imkânlarıma dair inançlarım, niyetlerime, arzularıma ve umutlarıma dair farkındalığım da dahil olmak üzere kendime dair birçok unsur kendilik-kavrayışımın bir parçasıdır. Bir bireyin kendilik-kavrayışının bileşenleri, bu unsurların söz konusu birey için görece önemi (hem fiili olarak hem de algılandığı şekliyle) kişiden kişiye, kültürden kültüre büyük ölçüde değişkenlik gösterir. Ancak bu anlamda kişinin kendisinin bilincinde olması ve algıladığı bir kimlik ya da kendiliği haiz olma durumu değişkenlik göstermez. İnsan olmayan herhangi bir canlının bunu haiz olduğu şüpheli olsa da, en aciz insanlar dışında tüm insanlar bu kendilik bilincine sahiptir. Bu sebeple, mantıken bu anlamda bir kendilik-bilincini insan türünün ayırt edici özelliklerinden biri ve dolayısıyla "türsel bilinç" olarak düşünebiliriz.

Kendilik-bilincini aynı zamanda doğal bir tür ya da kolektif bir bütün olarak insan türünün bilinci anlamında "türsel bilinç"le yakından ilişkili olarak da düşünebiliriz. Bir insan sadece bireysel bir kendilik-kavrayışına sahip olduğu için değil, her insan aynı zamanda kendi türünün bir mensubu olduğunun farkında olduğu için "kendi türünü nesnesi kılar" ve buna dair bir kavrayışa da sahiptir. Öncelikle, insan kendi türünü (kolektif olarak) toplum formunda kavrar. İnsanlar, sadece türünün diğer üyeleriyle birlikte yaşadıkları ve onlara bağımlı oldukları için değil, aynı zamanda bu diğerleriyle kurdukları toplumsal ilişkilerin (bir dereceye kadar) bilincinde oldukları için de toplumsal (ya da türsel) varlıklardır. İkinci olarak, insanlar aynı zamanda bizzat kendi insanlıklarına, türünün diğer tüm üyeleriyle paylaştığı insanlık durumuna, insan olmanın ne

7 Bkz. John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, 1975, s. 66-70.

anlama geldiğine dair bir kavrayışa da sahiptir. Her bir insan, her ne kadar diğer insanların yaşamlarına göre farklılık gösterebilse de, kendine özgü insani bir yaşam tarzıyla meşgul olduğunun bilincindedir.

Üstelik bir bireyin kendilik-kavrayışı, kendilik-bilinci dahilinde insan türüne dair bir kavrayışla yakından ilişkilidir. İçinde bulunduğum toplum bağlamında kendimin farkında olduğumdan ve yaşam biçimimi esasen insani bir yaşam olarak anladığımdan, hem toplumdaki yerim açısından hem de kendi insanlık kavrayışımla ilişkili olarak kendimi ve bireysel kendilik-kavrayışımı da bilirim. Bu, Marx'ın, türsel varlığın "mevcut, yaşayan bir tür olarak kendisiyle ilişkili olduğunu" ve "türüyle de kendi özüyle ilişkilenir gibi ilişkilendiğini" söylerken kastettiği şeyin en azından bir parçası olmalıdır. Marx, kendime dair kavrayışımın daima insan türünün ne olduğuna ve ne olabileceğine dair görüşümle bağlantılı olduğunu söyler; bu da esasen yaşamımı toplumun daha geniş yaşamıyla nasıl uyumlu kıldığımla ve bunun, insan türünün imkânlarının gerçekleşmesine nasıl hizmet ettiğiyle ilgili kavrayışımdır.

Elbette her insanın hem kendilik hem de insanlığa ya da türsel öze dair bir kavrayışı haiz olduğunu söylesek de, bu kavrayış biçimlerinden herhangi birinin zorunlu olarak belirgin ya da sarih olduğu veyahut söz konusu birey tarafından her zaman sözcüklerle ifade edilebileceği iddia edilemez. Marx, "insanın kendi türünü, teori ve pratikte, nesnesi kıldığını" ifade eder. Sanırım Marx, türsel bilincin içeriğinin teorik olarak açık seçik olmadığı hallerde bile, her insanın dünyayla olan pratik ilişkisinin içinde bu türsel bilincin var olduğunu düşünür. Şüphesiz, insanların hem bireysel hem de türsel kendilik-kavrayışları, işleri kamusal tüketime yönelik türsel bilinç yorumları üretmek olan din adamlarının, şairlerin ve felsefecilerin olduğu toplumlarda (gerçeğe daha sadık olmasa da) daha açık seçik hale gelir. Yine de Marx'a göre, en basit ve ilkel toplumlarda bile "insanın maddi etkinliğiyle birlikte dokunmuş"[8] bir kendilik, doğa ve insan topluluğu bilinci söz konusudur.

8 MEW 3:26, 30-1, CW 5:36, 44.

Yabancılaşma ihtimali ile asli insani bir nitelik olan kendilik-bilinci arasında çok yakın bir ilişki olduğunu düşünmek için birtakım nedenler söz konusudur. Kendini ve yaşamını, değerli ya da değersiz, anlamlı ya da anlamsız olarak deneyimlemek, neyin değerli ya da değersiz olduğuna dair bir algının önceden varolmasını gerektirir. Bu sebeple, sadece bir tür kendilik-bilincine sahip varlık yabancılaşmayı deneyimleyebilir ya da tatmin edici bir yaşam sürebilir. Üstelik yabancılaşma ihtimali insani bir nitelik olan kendilik-bilinciyle, en azından Marx'a göre, yakından ilişkilidir. Marx yabancılaşmış yaşamdan, sıklıkla insanların kendilerini "olumlayamadıkları" (*bejahen*), "tasdik edemedikleri" (*bestätigen*) ve "kendilerini gerçekleştiremedikleri" (*verwirklichen*) bir yaşam olarak bahseder. Kendini-olumlayan, kendini-tasdik eden ve kendini-gerçekleştiren bir insan yaşamı anlamlı bir yaşamdır; kendini olumlayan, tasdik eden ve gerçekleştiren bir kendilik, değerlidir ve sahip olduğu değerin farkındadır. Marx, kendini olumlamanın, tasdik etmenin ve gerçekleştirmenin aynı zamanda kendi özünü, yani insan türünün özünü olumlamak, tasdik etmek ve gerçekleştirmek olduğunu da belirtir. Bu kendini-gerçekleştirme eyleminin ve bir bireyin "doğal bir uğraş"tan (*natürliche Bestimmung*) aldığı tatminin ölçüsü, insanın "*türsel bir varlık*, bir insan olarak ne ölçüde kendisi haline geldiği ve kendini kavradığı"yla ilgilidir.[9] Bu sebeple Marx, yabancılaşmayı, bireylerin kendi *insani* özlerinden kopmaları ve uzaklaşmaları olarak tasavvur eder. Bu durumda insanların "varoluşları özlerine tekabül etmez", özleriyle "uyum içinde" değildir; yaşamları "insan özünün kendini tatmin olmuş hissettiği" yaşamlar değildir.[10]

Dolayısıyla, "insan kendi türünü nesnesi kılar" açıklamasındaki "nesne" terimi sadece bir "farkındalık nesnesi" anlamında değil, aynı zamanda "amaç" ya da "maksat" anlamında da kullanılmaktadır. "Doğal uğraşı"mı belirleyen, peşinden koşulmasıyla ve ifasıyla benim için anlamlı bir yaşamı tesis edecek olan amaçları tayin eden şey insanlığım ya da "tür-

9 CW 3:228, 315, MEW Erg. 1:535, CW 5:295-6.

10 *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin, 1932, 1/5:31-2, CW 5:58.

sel özüm"dür. Üstelik uğraşımı ne ölçüde ifa ettiğim, ne ölçüde doğal özümün bilinçli olarak farkında olduğuma ve onu olumladığıma, ne ölçüde "kendimi bir insan olarak idrak ettiğime" ve eylemlerimin bir "kendi-bilincinde insan formu"nda gerçekleştiğine bağlıdır.[11]

Kendini-gerçekleştirme

Peki ama insan özünü "idrak etmek", "olumlamak", "teyit etmek" ve "gerçekleştirmek" ne demektir? Ne türden bir yaşam bunu kapsar?

Marx'ın, "insani türsel öz"ümün olumlanması ve gerçekleştirilmesi olarak kendimi-gerçekleştirmemden, kendimi-olumlamamdan vb. bahsetmekteki amaçlarından biri de topluluğun insani değerini ve tatmin edici bir yaşamın sahip olması gereken başka odaklı karakteri vurgulamaktır. "Bir insan olarak üretmek," der Marx, "yaşamımın dolaysız ifadesinde, senin yaşamına dair senin ifadeni doğrudan yaratmış olmam ve böylece kendi bireysel eylemlerimde kendi gerçek özümü, *insani* ve ortaklaşa özümü (*Gemeinwesen*) doğrudan *teyit edip gerçekleştirmiş* olmamdır."[12] Kendimi-gerçekleştirmem insan özümün gerçekleşmesi demek olduğundan ve insan özüm de türsel bir öz ya da bir ortaklaşalık (*Gemeinwesen*) olduğundan, başkalarının kendiliği ya da bireyselliği gerçekleşmeden kendimi ya da bireyselliğimi tam olarak gerçekleştiremem. Bu yüzden, kendi menfaatim, kendilik-değerim ve yaşamımın anlamlılığı, aynı menfaati başkaları için de gerçekleştirmemi gerektirir (çünkü kendi menfaatim bir ölçüde başkalarının menfaatini de içerir).

Ancak diğerlerinin menfaatini, refahını gerçekleştirmem, aynı zamanda "dolayımsız" [*immediate*] da olmak zorundadır. Sanırım bu, söz konusu eylemin bilinçli olarak ve kendi için yapılmış olması, kasıtlı bir şekilde ya da başka bir amaca yönelik olarak gerçekleştirilmemiş olması anlamına gelir. Marx'a göre, kapitalist toplumun yabancılaşmasının bir diğer bileşeni

11 MEW 1:346, CW 3:144.

12 MEW Erg. 1:462, CW 3:228.

de, bu toplumdaki insanların bir yandan bilinçli olarak sadece kendi menfaatlerinin peşinde koşarken, diğer yandan (Adam Smith'in göklere çıkardığı gibi) başkalarının menfaatlerine hizmet etmesi gerçeğine dayanır.[13] Adam Smith'e göre meta üreticileri olarak bizler diğerlerinin menfaatlerine hizmet ederiz, çünkü kendi menfaatimizi gerçekleştirmek için bu şekilde yapmak zorundayızdır; Marx'a göre ise, (diğer şeyleri bir yana bırakırsak) kendi menfaatimizi ancak başkalarının menfaatlerini gözeterek, o menfaatin kendisi için (ya da onların menfaati için) gerçekleştirebiliriz. Ancak yine de Marx'a göre meta üretimi, diğerlerinin menfaatini gözetmemiz olgusuna, dolaylı, egoist bir biçim vererek insanın menfaatine ket vurmaktadır:

---

13 "İnsan mensup olduğu topluluğundan neredeyse sürekli yardıma ihtiyaç duyar ve bu yardımın salt onların hayırseverliğine bağlamak beyhudedir. Topluluğun bu iyilikten sağlayabileceği çıkarı gösterirse, gereksinimini duyduğu şeyi yapmalarının kendi menfaatlerine olduğunu gösterirse, onları ikna etmesi daha muhtemel olacaktır. Karşısındaki kişiye herhangi bir alışveriş önerisinde bulunan kişinin de yaptığı şey budur. (...) Onların hayırseverliğine değil bencilliğine sesleniriz, onlara kendi gereksinimlerimizden değil onların menfaatlerinden bahsederiz." (Adam Smith, *Wealth of Nations*, Kitap I-III, ed. A. Skinner, Harmondsworth, 1970, s. 118-119; *Milletlerin Zenginliği*, çev. H. Derin, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016). Smith elbette burada insanların başkalarına yardım etmesinin salt bencillikten kaynaklandığını savunmaz; hatta insanların sevgi, empati ve hayırseverlik gibi saiklerle birbirine yardım ettiğinde toplumun daha mutlu olacağı konusunda ısrar eder: "Toplumun bütün üyeleri birbirinin yardımına muhtaçtır. (...) Zorunlu yardımın sevgiyle, kadirşinaslıkla, dostluk ve saygıyla sağlandığı yerde, toplum gelişir ve mutludur. Toplumun bütün farklı üyeleri makbul sevgi ve teessür bağlarıyla bir araya gelmiş ve adeta karşılıklı iyilik yapmayı görev bilme ortak noktasında buluşmuştur. Ancak yine de söz konusu zorunlu yardım bu tür cömert ve karşılıksız saiklerle yapılmadığında da (...) toplum, daha az mutlu ve daha az makbul olmasına rağmen, illa ki çözülmek zorunda değildir. Toplum farklı insanlar içinde de, tıpkı farklı tüccarlar içinde olduğu gibi, herhangi bir karşılıklı sevgi ya da teessür olmadan da, bir fayda duygusuyla varlığını sürdürebilir." (*Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael ve A. L. MacFie, Oxford, 1976, s. 85-86). Smith burada hâlâ sevgi ve yardımseverlik gibi, başkalarıyla ilişkili saiklere sahip olmanın, onlar adına hareket etmenin kendi iyiliğimizin bir parçası olduğunu ya da iyiliğimiz için gerekli olduğunu hesaba katmaz. Ama Marx bunu yapmaktadır. Marx'a göre, "sadece fayda duygusuyla varlığını sürdüren bir toplum", sadece insanların başkalarıyla ilişkili saikler üzerinden birbirlerinden faydalandıkları bir toplumdan daha mutsuz ve daha az makbul değildir. O toplum, insan doğasının en temelde kendini gerçekleştirmekten yoksun olduğu mutsuz, yabancılaşmış bir toplumdur.

> Tıpkı senin, benim için değil de kendin için üretmen gibi, ben de senin için değil, kendim için ürettim. (...) Bir başka deyişle, üretimimiz insanın insan için yaptığı bir üretim, yani *toplumsal* bir üretim değildir. Bu yüzden, insan olarak ikimiz de diğerinin ürettiği şey üzerinde tasarruf hakkına sahip değiliz. İnsanlar olarak mevcut olmamızın nedeni karşılıklı olarak ürettiklerimiz değildir.[14]

Ancak insanın toplumsal ya da müşterek doğası, "Benim kendimi gerçekleştirmem aynı zamanda insan özümü gerçekleştirmemdir" gerçeğinde ısrar ederken Marx'ın kastettiği şeyin sadece bir parçasıdır. Marx, aynı zamanda hakiki bir insani yaşam biçiminin belirli şeyleri açığa çıkardığını ve örneklediğini, bu şeylerin ne olduğunun kendi özüm tarafından belirlendiğini söyler. Bu konuda Marx'ın kullandığı dil, potansiyel ve edim kavramlarını kullanan Aristotelyen bir dildir. "İnsani" bir yaşam biçimi, "insanın özsel güçleri"nin (*menschliche Wesenskräfte*) "gelişim"ini (*Entwicklung*), "işlemesi"ni (*Betätigung*) ve "gerçekleştirilme"sini (*Verwirklichung*) gerektirir. *Alman İdeolojisi*'ne göre, komünistler "insanların işinin, uğraşının ve ödevinin kendilerini ve tüm kapasitelerini çoğaltıcı bir biçimde geliştirmek olduğunu" savunur.[15]

Bu konuda, Marx'ın sadece dili değil düşüncesi de son derece Aristotelyendir. Her iki filozof için de tatmin edici bir insan yaşamı, doğamıza uygun faal bir yaşamda asli insani kapasitelerimizin gelişimine ve kullanımına bağlıdır. Elbette, Aristoteles'in bizzat belirttiği üzere, insanın menfaatini "mükemmellikle uyumlu faaliyet olarak" düşünmek, menfaatin sadece bir taslağını ya da çerçevesini verir – ki şayet aydınlatıcı olmasını istiyorsak bunun altını doldurmak gerekir.[16] Ancak Marx, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, kendini gerçekleştirme mefhumunun oldukça asgari bir anlamın öte-

14 MEW Erg. 1:459, CW 3:225, 227.

15 MEW 3:273, CW 5:292, CW 6:96, 353 ve *Manifesto*'nun kendisi, CW 6:506. Ayrıca bkz. *Capital* 1:177, 354, 488.

16 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Works of Aristotle* 9, Oxford, 1915, 1, 7, 1098a20-6 (*Nikomakhos'a Etik*, çev. F. Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015).

sinde altının doldurulmasından gayet bilinçli bir şekilde imtina eder; hatta yaşam ve toplum biçimi hakkında söylediklerinden daha fazlasını söyleyemeyeceğini vurgular. İlerleyen sayfalarda, Marx'ın insanların asli kapasiteleri derken neyden bahsettiğini anlamaya ve bu kapasitelerin içeriğini kavrayışında neyin ayırt edici bir şekilde Marksiyen olduğunu tespit etmeye çabalayacağız.

Şimdi, bir anlam duygusu ve kendilik-değeri yoksunluğu anlamındaki geçici yabancılaşma kavramımızı, daha esaslı ve karakteristik Marksist bir içerikle değiştirmek durumundayız. Geçici anlamda kullandığımız yabancılaşmanın çok çeşitli nedenleri olabileceği gibi çok sayıda illetlerin de bir semptomu olması mümkündür. Ancak Marx'ın da gördüğü üzere, burjuva toplumunda insanların bir anlam ve kendilik-değeri duygusu taşıyamamaları (ya da bunu sadece yanılsamalar yardımıyla yapabilmeleri) gerçeğinin sistematik nedeni, kendilerini, kendini-gerçekleştirme ihtiyaçlarına ket vuran ve asli insani kapasitelerinin gelişimini ve tatbikini imkânsız kılan koşullarda bulmalarıdır. Bu yüzden Marx'ın kapitalist toplumda gördüğü yabancılaşma, kişinin kendini gerçekleştirmeye, insani özüne ait olan güçleri geliştirmeye ve uygulamaya muktedir olamama halidir. Yabancılaşma (bir anlam ve kendilik-değeri *duygusundan* yoksunluk) bilincinden daha önemli olan ise gerçek yabancılaşmadır: kişinin asli insani güçlerini gerçekleştirmekteki başarısızlığı (ya da acizliği). Marx açısından bu, ister tatmin edici ve anlamlı isterse acınası ve yabancılaşmış bir yaşam sürdürmemin, bilinçli arzularımın doyurulup doyurulmamasıyla ya da kendim veyahut yaşamım hakkında nasıl düşündüğümle ilgili bir mesele olmadığı anlamına gelir. Bu daha çok, insani özümde nesnel olarak mevcut olan potansiyelleri yaşamımın fiilen gerçekleştirip gerçekleştirmediği, mevcut halimle benim "doğal uğraş"ımı ifa edip etmediğimle ilgili bir meseledir. Marx'a göre (Aristoteles için de olduğu gibi) anlamlı ve gerçekleştirilmiş bir yaşamın *mutluluk*la özdeş olduğunu söyleme cüretini gösteriyorsak, Richard Kraust'un insanın mutluluğuna dair "nesnel" bir anlayış olarak adlandırdığı şeyi Marx'ın

benimsediğini de söylemeliyiz.[17] (Elbette bu, Marx açısından insanların özlerini nesnel biçimde gerçekleştiren şeye doğal olarak bilinçli bir arzu duyma eğiliminde olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez.)

Marx'ın kapitalist yabancılaşmaya dair teşhisi, insani tekâmülü kendini-gerçekleştirmeyle ilişkilendirirken yabancılaşmış, tamamlanmamış bir yaşamı da özsel güçlerimizin gelişim ve uygulanma ihtiyacının engellendiği bir yaşamla ilişkilendirir. Dolayısıyla Marx'ın yabancılaşma teşhisi, bu ilişkilendirmelere başarılı bir biçimde meydan okuyabilecek herhangi bir itiraza karşı savunmasızdır. Bu sebeple, John Plamenatz'ın özenli kitabı *Karl Marx's Philosophy of Man*'de [Karl Marx'ın İnsan Felsefesi] ileri sürdüğü bu türden itirazların üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır. Plamenatz, Marx'a, John Stuart Mill'in ileri sürdüğüne benzer bir kendini-gerçekleştirme ideali atfeder: "mükemmel olma çabası; kişinin, kendisinden büyük taleplerde bulunması nedeniyle ulaşılması güçleşen amaçlar tesis etmesi; dikkat çekici başarılarla insanın değerini kendisine ve başkalarına ispatlaması."[18] Plamenatz, Marx'ın iyi ve tatmin edici bir yaşamın engellenmemiş bir kendini-gerçekleştirme arayışıyla ilişkili olduğu şeklindeki açık varsayımı karşısında ihtiyatlıdır:

---

17 Richard Kraut, "Two Conceptions of Happiness", *Philosophical Review*, no:88, 1979. Kraut, Aristotelesçi bu mutluluk anlayışının hatalı olduğunu ya da en azından, Kraut'a göre, insanın yaşamının *o insanın* iyi yaşam anlayışına bağlayan "bizim" daha "öznel" mutluluk anlayışımıza karşıt olduğunu düşünür. Kraut, mutluluğu, bir insanın yaşamının o insan tarafından benimsenen "iyi yaşam" anlayışına fiili uygunluğuyla ilişkilendirmekte sanırım haklıdır. Ancak mutluluk ayrıca söz konusu kişinin kesin bir kendilik-anlayışına sahip olmasını ve iyi kavramının da makul bir nesnel iyilik üzerinde temellenmiş olmasını gerektirir. Kraut bu noktaları kabul eder gibi bir izlenim uyandırsa da, bunu görüşün Aristotelesçi ya da "nesnel" bir mutluluk anlayışının benimsenmesini veya Kraut'un savunduğunu düşündüğü "öznel" anlayıştan vazgeçilmesini ne ölçüde içerdiğini anladığını sanmıyorum. Sonuç olarak, Kraut'un Aristoteles eleştirisi nesnel insani iyi hakkında bildiklerimizin sınırlı olduğu ve bu iyiye dair inançlarımızın da birtakım kesin olmayan ve yanılabilir ölçüler olduğu konusundaki ısrarından öteye geçmez. Yine de bu eleştiriyi kabul etmekle beraber, "öznel" olana karşı hâlâ "nesnel" mutluluk anlayışı tercih edilebilir.

18 Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, s. 353.

> Bu türden bir kendini-gerçekleştirme mevcut oldukça, insanların kendilerini tatmin edecek yaşam tarzlarını bulma olasılığının da arttığını sorgusuz sualsiz kabul etmemeliyiz. Mükemmellik ve mutluluk için verilen mücadele, birbiriyle çelişmese de, sorunsuz bir şekilde de bir arada yürümez. Şayet istediğimiz şey mutluluksa, onu elde etmenin belki de yorucu bir şekilde yaşamak ve kendimizden büyük taleplerde bulunmaktan daha iyi yolları vardır.[19]
>
> Bu idealin çoğunlukla kabul edildiği toplum tipinin, bu idealin peşindeki insanları hayal kırıklığına uğratması da mümkündür. Toplumsal koşullar, yüksek bir amaca yönelmeleri gerektiğine inanmaları için insanları teşvik edebilir ve hatta sağlam ve gerçekçi amaçlar tesis etmeyi onlar için zorlaştırıp böylece insanlarda amaçsız ve yitik oldukları hissini yaratabilir. (...) Ya da insanlar net ve sağlam amaçlar üretebilmeye muktedir olsalar bile, bunların peşinden yüksek bir başarı umuduyla koşacak maddi ya da kültürel araçlardan yoksun olabilirler.[20]

Bu iki pasaj farklı fikirleri barındırmaktadır. İlk pasaj, mükemmellik arayışındaki bir yaşamın tatminsiz bir yaşam olabileceğini, hatta bu arayışın kayda değer bir başarıyla sonuçlanması durumunda bile, kendini-gerçekleştirmenin mutlulukla bir tutulamayacağını söyler. İkinci pasaj ise, kendini-gerçekleştirme ideali peşinde koşmanın amaçsızlığa ya da hüsrana sebep olabileceğini söyler, çünkü toplumsal koşullar bu ideale uygun somut amaçları tanımlamayı ve hayata geçirmeyi insanlar için zorlaştırabilmektedir. İkinci pasaj, toplumsal koşullar insanların kendilerini gerçekleştirmelerine engel olduğu için insanların yabancılaşabileceği konusunda Marx'la hemfikir görünmektedir. Yine de öyle görünüyor ki Plamenatz, insanların yitikliğinin ve umutsuzluğunun kimi zaman tam da kendini-gerçekleştirme hedefini benimsemelerinden kaynaklandığını ileri sürer. Ve bu, Plamenatz'a göre bizzat hedefin kendisindeki bir kusurdur.

---

19 *A.g.e.*, s. 355.

20 *A.g.e.*, s. 354.

Öncelikle ikinci eleştiriye değinelim: İnsani tekâmülün kendini-gerçekleştirmeye *bağlı olduğunu* savunmak ile insanlara bir amaç olarak kendini-gerçekleştirme peşinde koşmalarını tavsiye etmek arasında önemli bir fark söz konusudur. Marx'ın ilk görüşü savunduğuna dair sağlam kanıtlar mevcutken, ikinci görüşü savunduğuna dair hemen hemen hiç kanıt olmadığını düşünüyorum. Bu, ahlâkçılar arasında çokça telaffuz edilen "Mutluluğu amaç edindiğimizde onu nadiren yakalarız" şeklindeki kalıplaşmış ifadeye benzer. Aynı şekilde, "kendini-gerçekleştirme ideali" peşinde koşarken kendimizi gerçekleştirmekte de nadiren başarılı olabiliriz; insan daha ziyade başka anlamlı amaçlar peşinde koşarken, güçlerini geliştirerek ve tatbik ederek kendini-gerçekleştirebilir. Marx, kapitalist toplumsal koşulların bu türden amaçların oluşumuna engel teşkil ettiğini ve insanları bu amaçların peşinden koşmaktan alıkoyduğunu düşünür. Bu yüzden Plamenatz'ın akıllıca yorumu bir Marx eleştirisi değildir. Bu yorum, onun kapitalist yabancılaşmaya dair teşhisiyle, yani kapitalist toplumlarda "kendini-gerçekleştirme ideali"nin çoğunlukla kabul edildiği, ancak insanların kendini-gerçekleştirmenin nasıl başarılacağına dair sarih bir fikirleri olmadığı yönündeki tespitiyle de gayet uyumludur.

Plamenazt'ın bu iki pasajından ilki, insanların belli bir ölçüde kendini-gerçekleştirmeyi başarabileceğini ve yine de kendilerinden ve yaşamlarından hâlâ memnun olamayabileceklerini kabul ettiğinden, mutluluk ya da tekâmülün kendini-gerçekleştirmeye bağlı olduğu iddiasına doğrudan karşı çıkıyor izlenimi uyandırır. Ancak Plamenazt'ın eleştirisi, Marx'a göre kendini gerçekleştirmenin kişiden muazzam taleplerde bulunan ve bireysel başarı için insanın kendilik-değeri duygusunu büyük (belki de gerçekçi olmayan) umutlara perçinleyen bir "mükemmellik arayışı"nı içerdiği varsayımına dayanır. Marx'ın metinlerinde, bu varsayımın temeli yoktur. Elbette ziyadesiyle bireysel ve rekabetçi bir toplum, üyelerini bu türden müfrit özlemler konusunda cesaretlendirebilir ve böylece yabancılaşmalarına katkıda bulunabilir. Ancak bu, bir kez daha, Marx'ın tespitini teyit eder ve ona tezat teşkil etmez.

Plamenatz'ın itirazı daha derin bir düzeyde hatalıdır. Marx'a göre yabancılaşma bir tür düş kırıklığını ya da kendinden-memnun olmamayı içerir. Ancak bu, her kendinden-memnun olmama biçiminin yabancılaşma olduğu sonucu çıkmaz. Muhtemelen, bir miktar huzursuzluk ve kişinin kendisinden memnun olmama hali, çabalamaya değer birtakım amaçlar için gösterilen ciddi bir mücadelenin parçasıdır. Ancak kendimizi ve yaşamlarımızı sürekli daha da iyileştirmeye duyduğumuz güçlü arzu nedeniyle, bunların değerini bilsek ya da bu değerden tatmin olsak da, yine de kendimizden ve yaşamlarımızdan memnun olamayabiliriz. Korkarım ki (J. S. Mill'in de söylemek isteyeceği gibi) Plamenatz mutluluk (ya da insani tekâmül) mefhumu ile bundan tamamen farklı olan katıksız bir iç huzuru mefhumunu birbirine karıştırmıştır. Belki de bir parça huzursuzluk hissi olmadan tekâmül ya da mutluluk da olamaz. Basitçe özsel insani güçlerini geliştirme arzusu taşımadıkları için hayatından gayet memnun olan biçare insan sayısı, memnuniyetlerinden ötürü perişan olmuş olanlardan kuşkusuz çok daha fazladır. (Bu, Nietzsche'nin hakir gördüğü, "artık kendilerinden nefret edemedikleri" için "mutluluğu icat etmiş" olmakla övünen "son insan" tasvirindeki hakikat öğesidir.)[21]

Marx'ın bazı ham eleştirmenlerine göre (Plamenatz bunlardan biri değildir), Marx komünist toplumu tüm çatışma, gerilim ve huzursuzluk kaynaklarının eriyip kaybolduğu bir toplum olarak resmeder. Ve bu eleştiriler (gayet haklı olarak) böylesi bir resmin sadece gerçek dışı değil aynı zamanda itici olduğunu da ileri sürmektedir. Marx komünizmin, yabancılaşmayı, insanların yaşamlarının tekâmüle ulaşmamasının ve heba olmasının sistematik toplumsal nedenlerini ortadan kaldıracağını ileri sürer. Ve kapitalizm sonrası toplumdaki değişim ve gelişmenin, tahrip edici sınıf mücadelelerinden ziyade insanların bilinçli, kolektif kararları sayesinde gerçekleşeceğini düşünür. Bununla birlikte, Marx'ın insanın memnuniyetsizliğinin tüm nedenlerinin ortadan kalktığı durağan bir toplum öngördüğünü ya da arzuladığını varsaymak, onun gerek insanlık kavrayı-

21 Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, New York, 1954, s. 129-130.

şını gerekse komünist topluma dair tasavvurunu karikatürize etmek olacaktır.

İnsanın özsel güçleri

Marx'a göre, insanlar doğa sisteminin parçası olan doğal varlıklardır. Bu yüzden, insan aynı zamanda Marx'ın adlandırdığı şekliyle bir "nesnel varlık"tır. Bu her şeyden önce insanın "tıpkı bitki ve hayvanlar gibi koşullu ve sınırlı bir varlık olduğu", kadın ve erkeklerin kendileri dışında gerçek, maddi nesnelerle karşı karşıya kaldığı ve hayatta kalmalarının bu nesnelerle kurdukları ilişkiye bağlı olduğu anlamına gelir. Ancak insanları "nesnel varlık"lar yapan şey, sadece doğal varoluş koşulları değildir. Marx, insanları bu şekilde tanımlayarak aynı zamanda onların yaşamlarına yönelik takınacakları sağlıklı ve uygun davranış biçimine ve insanların sahip oldukları muhtelif güçlerin ve buna uygun olarak giriştikleri faaliyetlerin insan yaşamı için görece önemine dair bir şeyler söylüyor olmayı da amaçlar. Çünkü Marx'a göre insan bütünüyle doğal bir varlıktır; sağlıklı bir insan yaşamı dinî çilecilik ya da felsefi tefekkür biçimlerindeki gibi "içe" dönük bir yaşam değildir; daha ziyade dışa, dünyevi olana yönelen ve gerek maddi doğayı gerekse kadın ve erkeklerin, birer parçası oldukları doğal dünyayla ilişkilerini olumlayan bir yaşamdır. Bu yüzdendir ki, insanın özsel güçleri en çok da insanın kendisinde "eğilimler, melekeler ve dürtüler (*Triebe*) olarak mevcut olan", "nesnel özsel güçler"idir. "İnsan dürtülerinin nesneleri," der Marx, "insanın dışında, ondan bağımsız olarak bulunur. Yine de bu nesneler, insanın ihtiyaçlarından kaynaklanan, özsel güçlerinin tatbik ve teyidi için olmazsa olmaz, zaruri nesnelerdir."[22] Dolayısıyla insanın özsel güçlerinin tatbiki aynı zamanda bu güçlerin "nesnelleştirilmesi", insanlar ile ihtiyaçlarına konu olan dışsal nesneler arasında asli bir ilişkinin tesis edilmesidir.

Belki de bizler, insanların dürtü ya da ihtiyaçlarına konu olan nesnelerle olan bu ilişkisini her şeyden önce tüketim ola-

22 MEW Erg. 1:578, CW 3:336.

rak, insanların hayatta kalabilmek ve muhtelif isteklerini karşılamak için doğal nesneleri kullanıp bitirmesi ya da en azından bunların yararlı özelliklerini sarf etmesi olarak düşünme eğilimindeyiz. Ancak Marx söz konusu ilişkiyi sadece bu şekilde düşünmez; bunun dışında ve çok daha kapsamlı bir şekilde, emekçilerin yarattıkları nesnelerle ve üretim süreciyle kurdukları ilişki olarak tahayyül eder. *Grundrisse*'de, üretim ve tüketimin, tek bir sürecin ya da faaliyetin iki asli veçhesi ya da "moment"i olduğunu ileri sürer.

Öncelikle, Marx bu iki kategoriden her birinin bir diğerinin "doğrudan karşıtı" olduğunu, bu örnekte her iki kategorinin de, belli bir bakış açısından, diğerinin özel bir durumu olarak görülebileceğini (iyi bir diyalektik üslupla) iddia etmektedir. Üretim sürecinde emekçinin gücü, enerjisi ve yaşam süresi kadar hammadde ve üretim araçları da kullanıldığından, üretim aslında bir tüketim durumudur. "İnsanın kendi bedenini üretmesi" tüketim aracılığıyla gerçekleştiğinden ve bir emekçi olarak muhtelif ihtiyaçlarını karşılayarak gücünü yeniden ürettiğinden, tüketim de bir üretim durumudur.

Tüketim ve üretim, birbirlerine aracılık etmeleri ya da karşılıklı olarak birbirlerini koşullamaları ve belirlemeleri bakımından aynı zamanda "özdeş"tirler. İnsanlar tüketmek için üretir ve üretebilmek için tüketirler. Üstelik üretim ve tüketimlerinin şekli ya da içeriği de karşılıklı olarak birbirini etkiler. İnsanların ne üreteceği, ihtiyaçlarına ve bu ihtiyaçları karşılayacak tüketim mallarının türüne bağlıdır. Gerek insanların ihtiyaçlarının tam da içinde bulundukları üretici yaşam biçiminin idamesine yönelik gereksinimlere denk düşmesinden, gerekse tüketilmek üzere mevcut olan şeylerin ihtiyaç ve istekleri etkilemesinden dolayı, ihtiyaçları yaratan şey de doğrudan üretimin kendisidir. Marx'ın ifade ettiği gibi, tüketim "bizzat kendi nesnesi tarafından bir dürtü olarak yönlendirilir."[23]

Dolayısıyla "üretim ve tüketim aynı sürecin momentleridir". Yine de tüketim kavramı, insan yaşamı sürecinin içerdiği ihtiyaçların karşılanmasını, bu sürecin ve mevcut halinin devamı

23 *Grundrisse*, 12-13g, 90-2e.

için zorunlu gereksinimlerin yerine getirilmesini içeren veçheler arasında ayrım yapar. Öte yandan üretim ise sadece tüketimi mümkün kılan dışsal araçlara değil, insani yaşam sürecinin kendisini tesis eden faaliyetlere, insanın özsel güçlerinin fiili uygulanışına daha da fazla işaret eder. *Alman Ideolojisi*'nde ifade edildiği gibi, üretim "bireylerin belirli bir faaliyetini, yaşamlarını belirli bir şekilde ifade etme biçimlerini, onlar için belirli bir yaşam *kipini* kapsar. Bireyler, ifade ettikleri şekilde yaşamlarını sürdürürler. Kim oldukları; *neyi* ve *nasıl* ürettiklerine denk düşer." Dolayısıyla Marx üretimin tüketimi içermesi konusunda ısrar ederken insanın bütün yaşam süreciyle ilgili "kuşatıcı moment"e gönderme yapar.[24]

İnsanlar esas itibariyle nesnel varlıklar olduklarından ve üretici faaliyet onların özsel nesnelliğinin kuşatıcı momenti olduğundan, insanlar her şeyden önce üretici varlıklardır. Yine de bu argüman bizleri üretimin en özsel insani işlev olduğuna ikna etmekte yetersiz kalabilir. Elbette üretici güçlerin yanı sıra başka "nesnel" güçler de bulunmaktadır. Örneğin rasyonel düşünce, bilimsel araştırma, estetik ifade ve haz güçlerimizin hepsi bir "nesnel yönelim"e sahiptir ve hepsi de, en azından üretim güçlerimizin olduğu kadar ayırt edici bir şekilde insana özgü görünmektedir. İnsani işlevleri, neden bu işlevlerin tatbikiyle değil de üretimle tanımlarız ya da neden bunları en azından özsel insani güçlere dair kavrayışımızda üretimle birlikte düşünmeyiz? Zira birazdan göreceğimiz üzere, Marx'ın üretim mefhumu bu diğer güçleri dışarıda bırakmayı amaçlamaz. Tam tersine, rasyonel kendilik-belirlenimi, Marx'ın kapitalizm sonrası toplumda olacağını düşündüğü "insanın özgür üretimi"nin asli bir unsurudur. Ayrıca öyle görünüyor ki "emeğin sadece bir yaşam aracı değil yaşamın temel ihtiyacı olacağı", kadın ve erkeklerin "fiziki ihtiyaçtan azade bir biçimde üretimde bulunmalarından dolayı" ilk defa "gerçek anlamda üreteceği" kapitalizm sonrası "özgürlük alanında", bilim ve sanat üretimin alacağı biçimler için ana modeller olma işlevini görecektir.[25]

24 MEW 3:21, CW 5:31-2; *Grundrisse*, 15g, 94e.

25 *Capital* 3:820; MEW 19:21, SW, 324; MEW Erg. 1:517, CW 3:276.

Peki öyleyse Marx neden tatmin edici insan faaliyetini "üretim" adıyla anmakta ve bu muhtelif insani işlevlerin hepsini "emeğin" biçimleri olarak ele almakta ısrar eder? Belli noktalarda, buradaki varsayım insanlar onu kullanmadıklarında hayatta kalamayacaklarından "emek" tüm insan faaliyetlerinin "esası"nı oluşturur yönündeymiş gibi görünmektedir.[26] Yine de bu, emeği insan faaliyetinin "kuşatıcı momenti" olarak düşünmek için yeterince iyi bir neden değildir (zira insanın hayatta kalabilmesi için gerekli olması bakımından asli olan beslenmek ve uyumak gibi başka insani işlevler de söz konusudur). Ve bu varsayım, "emek" ya da "üretim" terimlerini "fiziki ihtiyaçtan azade" olma durumunda saat gibi işleyecek "gerçek üretim"e uygulamanın gerekçesi de olamaz.

Marx, emek ya da üretimi en temel veya asli insani işlev olarak tanımlama konusunda gerçek bir argüman sunmaz. Fakat bence materyalist tarih kavrayışından çıkardığı değerlendirmeler onu bu tanımlamaya ikna etmiştir. Bu anlayışa göre toplumsal yaşamın ve tarihsel gelişimin temel belirleyeni, insanların doğayı tahakküm altına almak, onu beşeri ihtiyaçları karşılayacak ve istekleri açığa çıkaracak şekilde yaratıcı bir biçimde şekillendirmek için kapasitelerini geliştirme ve tatbik etmeye duydukları sonu gelmeyen eğilimdir. Marx, insan toplumlarının yapısını, kurumlarının doğasını, sanat ve kültür formlarını, fikir ve değerlerini, insanların sahip olduğu üretici güçlerin niteliğinin ve bu güçlerin yayılmak için gösterdikleri temel tarihsel eğilimin izini sürerek anlaşılır kılmayı önerir. İnsanlar, pratikte, yaşamlarının niteliği açısından üretimin asli bir öneme sahip olduğunu kabul ettiklerinden, Marx da üretimi asli ve kuşatıcı insan işlevi olarak ele alır. Ve üretici güçlerin gelişim ve tatbikinin insanın en temel arzusu olduğunu düşünür çünkü insanlık tarihine bakıldığında böyle olduğu görülür. Bu kanaatinin gerekçesini ise materyalist tarih anlayışının doğru bir anlayış olduğuna dair her tür ampirik kanıta dayandırır.

Ancak Marx'ın tarih teorisinin doğru olduğunu varsaysak bile bu, Marx'ın insanın üretici güçlerinin gelişimi ve tatbikinin

26 CW 5:41-2.

insan yaşamını tatmin edici ve değerli kılması anlamında üretimin insanın en temel işlevi olduğunu savunması için bir gerekçe oluşturur mu? İnsanların bir şeyler yapıyor olması olgusu (eğer bu bir olguysa), insanların o şeyi yapmaları gerektiği ya da yapmalarının kendileri için hayırlı olacağı anlamına gelmez. Şayet Marx bunu iddia ettiğim gibi gerekçelendiriyorsa, bu tür bir gerekçelendirme Mill'in arzu edilebilir olanı arzu edilmiş olanla denk kılan kötü şöhretli mantıksızlığıyla eşanlamlı olmaz mı? Ayrıca bu, insanların arzu ettiklerini gerçekte yaptıklarıyla denk kılmak gibi ham bir mantıksızlık değil midir?

Yine de Marx, üretimin insanın en temel işlevi olduğunu belirttiğim şekilde gerekçelendiriyorsa bunun dayanaksız bir gerekçelendirme olacağı gerçeğinin gün gibi ortada olduğunu düşünmüyorum. Zira Marx, Mill gibi, arzu edilebilir olanı arzu edilmiş olana denk kılmaz; o daha ziyade bir şeyin arzu edilebilir olduğuna dair üretebileceğimiz en iyi kanıtın o şeyi insanların doğal olarak yapması ve çoğunlukla onu arzulamaya eğilim göstermesi olduğunu kabul eder. Ve Marx, Aristoteles gibi, bir aktöre atfedilmesi uygun olan arzuların sadece (ya da zorunlu olarak) o aktörün bilinçli olarak kabul ettiği değil, aynı zamanda onun davranışını en iyi şekilde anlaşılır kılan arzular olduğunu da savunur.[27] Ancak insanlık tarihi (Marx'ın teorisine göre) insanların toplumun üretici güçlerini geliştirme ve tatbik etme arzusu üzerinden anlaşılır hale gelir. Dolayısıyla bu arzuyu asli ya da en temel insani menfaat olarak görmek için elimizde yeterince delil mevcuttur.

Elbette materyalist tarih anlayışının bu sonuç için kâfi bir gerekçelendirme sunup sunmadığı konusunda hâlâ bir tereddüt söz konusudur. Marx'ın tarih teorisi üretici güçlerin gelişimi ve tatbikinin insanların peşinden koştuğu şeylerden *biri* olduğunu gösterebilir ama bu arayışın insanların yegâne amacı olduğunu göstermez ya da bu, insanların farklı amaçları arasındaki öncelikleriyle ilgili kesin bir ifade olarak okunamaz. (Örneğin, bu anlayış amaçlar arasında bir çatışma olduğunda insanların

27 Bkz. T. H. Irwin, 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, Berkeley, Kaliforniya, 1980.

üretici güçlerin gelişimi yerine her zaman tercih edilecek başka amaçlarının da olması ihtimalini dışlamaz, ancak söz konusu diğer amaçların bununla çatışması materyalist tarih anlayışını tehlikeye düşürmeyecek kadar nadirdir.) Ya da benzer şekilde, tarihin büyük resmine baktığımızda kolektif insan davranışlarıyla ilgili sözde gerçeklerden yola çıkarak fazlasıyla aceleci bir şekilde bireylerin amaçları ya da refahlarına dair sonuçlara ulaşılmasına karşı çıkılabilir. Belli bir tarihsel eğilimi ya da (şayet böyle bir meflıum hoş görülebilirse) insanların kolektif bir arzusunu keşfetmek ile bu arzuyu bireylere atfetmek ve onların iyiliğinin bu arzuyu hayata geçirmelerine bağlı olduğunu söylemek birbirinden oldukça farklı şeylerdir. Varsaydığım türden bir argüman devreye girdiğinde bu sorunlarla (ve belki de daha fazlasıyla) karşılaşmak zorunda kalacağız. Yine de Marx'ın, üretimi insanın asli işlevi olarak tanımlamasına yönelik savunmam başlangıçta bir anlamda kurgusal nitelikteydi ve burada bu iddiayı geliştirmek için yeterli alana sahip değiliz.

3

Beşeri Üretim

Bilinçli yaşam faaliyeti

Şu ana kadar Marx'ın, üretimi en temel ve en kuşatıcı insan faaliyeti olarak ele aldığını gördük. Ancak bu faaliyette ayırt edici bir şekilde insana özgü bir yan olup olmadığını henüz görmedik. Diğer canlılar da, uygulanması kendi türlerinin tipik özelliği olan ve içinde bulundukları doğal çevre içinde ihtiyaç duydukları nesnelerle onları ilişkilendirerek hayatta kalmalarına imkân tanıyan güçlere sahiptir. Hatta bazı hayvanlar, kendi bedenlerinden faydalı ürünler meydana getirmeleri ya da kendileri için daha kullanışlı hale getirmek üzere çevrelerinden nesneler toplamaları ya da bunları şekillendirmeleri bakımından, "üretimde bulunmaktadırlar": Yiyecek depolarlar, bal salgılarlar, ağ örerler, çukur kazarlar, yuva, sığınak ya da kovan yaparlar. İnsanların üretici güçleri diğer canlılardan farklı, çeşitli olduğu kadar kapsamlı da olabilir; ancak hâlâ bu güçlerin, insanları diğer canlılardan farklı olarak "çalışan" ya da "üretici" varlıklar olarak adlandırmamızı sağlayacak kadar bütünüyle farklı olup olmadığı net değildir.

Marx, *Kapital*'de, insan emeği ya da üretiminin ayırt edici özelliğini şu şekilde tanımlamaya çalışır:

> Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arının, bal peteğini yapış biçimi mimarları utandırabilir. Ama en kötü mimarı en usta arıdan ayırt eden şey, mimarın o peteği balmumundan yapmadan önce kafasında tasarlamış olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde olan, yani düşünsel olarak varolan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda bu doğal şey üzerinden kendi amacını da gerçekleştirmiş olur ve bu amacın, faaliyetini gerçekleştirme biçimini belirlediğini ve bunun kendi iradesine tâbi kılmak zorunda olduğu bir şey olduğunu bilir.[1]

Marx'a göre insan emeği ya da üretimi, belirli bir tür bilinç içerdiği ve hayvanların davranışlarının barındırmadığı bir maksat barındırdığı için, diğer hayvanların yaşam faaliyetlerinden ayrılır. Ancak az önce alıntıladığımız pasajda bu düşünce açık bir şekilde açıklanmamıştır. Dokumacı ya da mimarların ortaya koyduğu emeğin bir şekilde örümcek ve arıların faaliyetlerinin taşımadığı bilinçli arzuları, planları ve maksatları taşıdığı doğru olabilir. Ancak insan, bilinçli maksat ve niyetlerle hareket eden tek hayvan değildir. Engels insan dışındaki hayvanların davranışlarının sadece bilinçli bir maksatlılık değil, aynı zamanda bilinçli bir plana uyumu da barındırdığını söylerken kesinlikle haklıdır.[2]

Marx bu konuda kendini en iyi Paris el yazmalarında ifade eder. Marx burada insan faaliyetinin ayırt edici özelliğinin, insanın kendi maksadının bilincinde olması değil, bizzat faaliyetinin bilincinde olması olduğunu söyler. "Hayvanlar kendi faaliyetiyle dolayımsız bir şekilde hemhaldir. Onlar kendini bu faaliyetlerinden ayırmazlar." Diğer taraftan insanın faaliyeti, "insanın dolayımsız bir şekilde kaynaştığı bir belirlenim değildir". Hayvanlardan farklı olarak, "İnsan, yaşam faaliyetini kendi irade ve bilincinin nesnesi yapar". Bu yüzden Marx'a göre "Bilinçli

1 MEW 23:193, *Capital*, New York, 1967, 1:178. [*Kapital I*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordan Kitap, İstanbul, 2011].

2 Engels, *Dialectics of Nature*, New York, 1940, s. 291.

yaşam faaliyeti, insan türüne özgü bir niteliktir" ve "hayvanların yaşam faaliyetini insanlarınkinden ayıran" şey tam da budur.[3]

Elbette, "bilinçli yaşam faaliyeti" daha önce incelediğimiz insana özgü kendilik-bilinci ve tür bilinci vasıflarıyla oldukça yakından ilişkilidir. Tıpkı pratikte her insanın bir çeşit bireysel ve türsel kendilik-kavrayışını haiz olması gibi, insanlar da kendi faaliyetlerine ya da pratiklerine dair kavrayışı haizdir. Hayvanlar yapamasa da insanlar kendilerini yaşam biçimleriyle ilişkilendirebilir ve bu yaşam biçiminin insana özgü, kendilerine uygun bir yaşam olup olmadığını değerlendirebilirler. Dolayısıyla Marksiyen teoride bilinç, bir bakıma her şeyden önce insanları diğer hayvanlardan ayıran şeydir. Bununla birlikte, Marx açısından önemli olan, bu bilincin daima *pratiğin* bir özelliği ya da bileşeni olmasıdır. "Bilinç", *Alman İdeolojisi*'nde de belirtildiği gibi, "bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşu ise fiili yaşam süreçleridir."[4] Sekizinci bölümde de göreceğimiz üzere bu, Marx için önemli bir nitelendirmedir; zira söz konusu nitelendirme Marx'ın "ideoloji" ya da "idealizm" olarak adlandırdığı, insanlık tarihinin rotasını insanların fikirlerinin belirlediğini savunan görüşün reddine tekabül eder. Çünkü Marx'a göre, toplumsal olarak hâkim olan fikirler, yerine getirdikleri işlev toplumsal pratikle bağlı olduğundan hâkim konumdadırlar.

Marx ve Engels'e göre insan emeğinin ya da üretiminin bir diğer ayırt edici özelliği, "işçinin kendisi ile emeğinin nesnesi arasına konan ve işçiye emeğinin nesnesine yönelik faaliyetinin rehberi olarak hizmet eden bir şey ya da şeyler bütünü" olan, "iş araçlarının" ya da aletlerin kullanımıdır.[5] İnsanlar doğayı sömürmek konusunda diğer hayvanlardan daha akıllı olduklarını ve diğer hayvanlardan farklı olarak bu araçlardan muhtelif şekillerde ve tarihsel olarak değişen biçimlerde istifade edebildiklerini kendilerine kanıtladıklarından, alet kullanımı insan faaliyetinin ayırt edici bir özelliğidir. Aslında Marx'a göre

3 MEW Erg. 1:517, CW 3:276.

4 MEW 3:26, CW 5:36.

5 MEW 23:194, *Capital* 1:179. Krş. *Dialectics of Nature*, s. 17.

iş araçlarının tarihsel gelişimi bir anlamda bir bütün olarak insanlık tarihini anlamakta anahtar konumdadır. Zira Marx açısından "Sanayileşmenin tarihi, insanın özsel güçlerinin içyüzüdür". İş araçları, "sadece insanın emek güçlerinin gelişim düzeyinin ölçüsü değil, aynı zamanda bu emeğin açığa çıktığı toplumdaki toplumsal ilişkilerin de göstergesidir."[6]

Daha iyi bir ifadeyle, Marx'a göre insanın emek sürecini karakterize eden unsur sadece iş aletlerinin ya da "araçları"nın kullanımı değil, aynı zamanda bunların yaratımı ve imalatıdır. Dolayısıyla Marx, Benjamin Franklin'in, "İnsan alet yapan bir hayvandır"[7] şeklindeki tanımlamasını kabul eder. Maksatlı ya da bilinçli yaratım ve alet kullanımı ile insan emeğinin tek başına bilinçli bir faaliyet olması gerçeği arasında bir ilişki vardır. Öyle görünüyor ki sadece insanlar kendi üretim faaliyetlerine dair bir kavrayışa sahip olduklarından ve böylece bu faaliyeti diğer doğal süreçlerden ayırt edip onu bilinçli olarak bu süreçler karşısında konumlandıklarından, yine sadece insanlar tam anlamıyla bir alet kavramına sahip olabilirler. Engels'e göre alet denen şey, insanın doğaya mütekabiliyeti ve ona verdiği bir tepki (*Rückwirkung*) olduğundan, bilhassa insan faaliyetini ifade eder.[8] İnsanlar kendi faaliyetlerine dair diğer doğal süreçlerden ayrı olarak bir kavrayışa sahip oldukları için, bu süreçte kendileri ile doğa arasındaki etkileşimin doğal yönünden ziyade insani yönünde durarak kendi bedenleri dışındaki nesnelere emeklerinin aracıları gözüyle bakarlar. Alet kullanımı üzerinden, der Marx, "doğal olanın kendisi [insan] faaliyetinin bir organı haline gelir. İşçi bu organı kendi bedeninin organlarına ve İncil'e karşı çıkmak pahasına kendi doğal haline ekler."[9]

Marx'a göre, tarihte insanın gelişimi ya da "kendini oluşturması" esasen insanın üretici güçlerinin genişlemesidir. Ve bu gelişimin nedeni çalışma faaliyetinin kendisidir. "[İnsanlar] doğa üzerinde çalışıp onu değiştirirken, eşzamanlı olarak ken-

6 MEW Erg. 1:542, CW 3:302, MEW 23:195, *Capital* 1:180.

7 MEW 23:194, *Capital* 1:179. Krş. *Capital* 1:326 ve *Dialectics of Nature*, s. 18.

8 MEW 20:323, *Dialectics of Nature*, s. 18.

9 MEW 23:194, *Capital* 1:179. Krş. Matthew 6:27.

di doğalarını da değiştirirler. İnsan, doğadaki uyuyan potansiyelleri harekete geçirir ve onun güçlerini kendi hükmüne tâbi kılar."[10] İnsan emeği insanın doğa üzerindeki iktidarının bilinçli bir tatbiki olduğundan, insanlar iktidarlarını yaymak, ele geçirmek ve genişletmek için bilinçli bir çaba gösterebilirler ve göstermektedirler. İnsanlar bireysel olarak sadece iş yapma yeteneklerini tatbik ya da tecrübe ederek onları geliştirmezler; toplum bir bütün olarak emek güçleri geliştikçe müşterek çalışma zamanının giderek daha fazla bir kısmını teknolojinin ve insanın doğa üzerinde hâkimiyetinin gelişimine vakfeder.

Bu gelişmeler aynı zamanda insanın özündeki diğer değişimleri de beraberinde getirir. İnsanların hem üretici yaşamlarını idame ettirme biçiminin değiştirilmesi, hem de yeni metaların kullanımına alıştırılmalarıyla, çalışma kapasitelerinin yayılımı da genişler, istek ile ihtiyaçları da insana uygun hale gelir. Marx ve Engels'e göre "karşılanan ilk ihtiyaç," "bu ihtiyacın karşılanma edimi ve bu ihtiyaca yönelik araçların sağlanması, yeni ihtiyaçların doğmasına neden olur – bu yeni ihtiyaçların ortaya çıkması, ilk tarihsel edimdir." İnsanlarda yeni ihtiyaçların hasıl olması, onları bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik yeni yollar bulmaya, üretici kapasitelerini genişletmeye ve hatta bu yeni güçlerin müşterek uygulanışını kolaylaştırmak için toplumsal ilişki biçimlerini değiştirmeye teşvik eder.[11]

Kendini-olumlama olarak emek

Marx insanların, yaşam faaliyetlerini bir "istem nesnesi"ne dönüştürdüklerini söylediğinde, buradaki "nesne"nin (kısmen) bir erek ve maksat anlamına geldiği gayet açıktır. İnsanlar çalışırken ve üretirken sadece emekleri neticesinde ulaşılacak sonucu amaçlamazlar; aynı zamanda (diğer hayvanlardan farklı olarak) bizzat yaşam faaliyetlerini değerli ya da en azından kendi özsel doğalarıyla uyumlu olarak görürler. Marx'ın kendi ifadesiyle insanlar "türsel güçleriyle nesneler olarak

10 MEW 23:192, *Capital* 1:177.

11 Marx, *Œuvres* 1:1439-1440, *Selected Correspondence*, s. 35.

ilişkilenirler"[12] ve bunu da iki anlamda yaparlar: İnsanlar bu güçlerini ifa edişlerini kendinde bir erek –bu erek sayesinde ulaşılan diğer dışsal ereklerin yanında– olarak görürler; üretim ya da iş kapasitelerini bilinçli bir şekilde geliştirirler ve üstelik kendilerine yeni mallar ve elverişli koşullar sağlayan bu gelişmeyi arzu edilebilir bir şey olarak kabul ederler.

Sanırım Marx'ın, insanların kendilerini, bireysellikleri ya da türsel özlerini emek ya da üretim yoluyla sadece "gerçekleştirmediklerini" aynı zamanda "olumladıklarını" söylerken kastettiği şey de budur. Zira insanın özsel güçleri bilinçli olarak geliştirilebilir, ifa edilebilir ve gerçekleştirilebilir; bu faaliyetin anlamlı ve değerli olduğuna yönelik bilinçli bir farkındalıkla bu güçlerin gerçekleştirilmesi, insanlar açısından bir kendini-olumlamayı ifade etme edimi de olabilir. Aslında bu edimin onlar için bir anlamı vardır çünkü kısmen de olsa insanlar hem kendilerine hem de karşılarındakilere bireyler olarak haysiyetlerini, yaşamlarının kıymetini ve insanlıklarını ifade etmiş olurlar.[13]

Marx, Adam Smith'in, emeğin daima işçi açısından bir "fedakârlık" olması gerektiği, eşit miktardaki çalışma süresinin metalara eşit değer kazandırdığı, "normal bir sağlığa, güce ve ruh haline sahip; normal bir yetenek ve ustalık seviyesindeki işçinin daima aynı oranda refah, özgürlük ve mutluluğundan vazgeçmesi gerektiği"[14] şeklindeki görüşlerine karşı oldukça eleştireldir. Ancak "emeğin ölçüsünün, gerçekleştirilmesi gereken amaçlar ve bunlara ulaşmak için emeğin üstesinden gelmesi gereken engeller tarafından dışsal olarak belirlenmesi gerektiğini" içtenlikle kabul eder. Lakin bundan, emeğin nahoş

12 MEW Erg. 1:564, CW 3:333.

13 Marx bu fikrini açıkça, Hegel'in, "köle" bilincinin, kendi emeğini ortaya koyarak ve nesneleri şekillendirerek "özgürlük" ve "kendilik anlayışı"na (*eigener Sinn*) ulaştığı yönündeki tartışmasına borçludur (G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 118-119). Bununla birlikte, bilhassa özgür kendilik-bilincinin kendini oluşturmasında kölelik durumunun gerekliliği ve bu süreçte kölenin, efendisinin ellerinde ölme korkusunun oynadığı rol konusunda Hegel'in görüşü kayda değer şekilde farklıdır.

14 Adam Smith, *Wealth of Nations*, ed. A. Skinner, Harmondsworth, 1970, s. 136.

ve sınırlayıcı bir şey olarak tecrübe edildiği sonucu çıkmaz. Zira Marx, "normal bir sağlık, güç, ruh hali, yetenek ve ustalığa sahip" bireyin aynı zamanda normal miktarda emek harcayıp ve refahından da normal ölçülerde feragat etmesi gerektiğini"[15] söyler. Zorlukların üstesinden gelmenin kendi içinde bir özgürlük yitimi değil, bir *Betätigung der Freiheit*, yani bir özgürlük tezahürü ya da ifadesi olduğu konusunda ısrarcıdır.[16]

Elbette Marx, insanlık dışı koşullar altındaki emeğin Smith'in betimlediği gibi tecrübe edildiğini kabul etmeye tamamen hazırdır. Ancak Marx, insanların özsel yaşam faaliyetinin zorunlu olarak yabancılaştırıcı ve baskıcı bir şey olduğu fikrini, bir insanın çalışırken sarf ettiği enerji ve zamanın ziyan olmuş bir zaman olarak tecrübe edilmesi gerektiği fikrini kabul etmez. Marx'a göre ücretli emekçilerin sadece çalışmazken kendilerini rahat hissetmeleri, sadece mecbur kaldıkça çalışmaları, "çalışma faaliyetinin bir ihtiyacın giderilmesi değil de, dışsal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir araç olması" yabancılaşmış emeğin belli başlı saçmalıklarındandır. İşçilerin yabancılaşmasının ve yaşamlarının anlamsızlığının derinliği, her şeyden önce tamamen fiziksel varoluş için gerekli temel ihtiyaçları karşılamak uğruna, uyumadıkları vaktin çoğunu güçsüzleştirici, angarya işleri yapmakla geçirmeleri gerçeğinde ifade bulur. Marx, yabancılaşmış emeğin "doğal ve özgür eylemi bir araca indirgediğini"; işçinin "yaşamının bizzat sadece bir yaşam aracı olarak var olduğunu" ve bu araçları temin etmek için gerekli gayreti anlamlandıran hiçbir şeyi içermediğini söyler. Dolayısıyla bu tür bir çalışma yaşamı, bu yaşamı sürdüren insanlar için kayıp bir yaşam, her şeyden önemlisi de (Hegel'in mutsuz Hıristiyan bireyinin yaşamı gibi) "heba olmuş" veya "küçük düşürülmüş" bir yaşamdır.[17]

Marx'a göre, yabancılaşmış yaşam faaliyeti, herhangi bir kölelik ya da sınıf baskısı durumunun bir özelliğidir. Ancak Marx, emeğin tüm geçmiş toplumlarda aynı ölçüde yabancı-

15 *Grundrisse*, 505g, 611e.

16 *A.g.e.*

17 MEW Erg. 1:513-15, CW 3:274-6.

laştığını düşünmez ve verimlilik arttıkça emeğin yabancılaşmasının azaldığı görüşünü kesinlikle paylaşmaz. Bilakis, Marx yabancılaşmayı insanlık tarihinin büyük bir kısmında giderek artmaya meyilli bir olgu ve bilhassa da modern sanayi kapitalizminin karakteristik özelliği olarak görür.[18]

Bunu anlamak için, beşeri ihtiyaç ve isteklerin koşullara göre çeşitlenip toplumun üretici kapasiteleriyle orantılı olarak genişlediğini akılda tutmak gerekir. Yabancılaşmış faaliyet insanların kendi özsel güçlerini tatbik etme, kendilerini ve insanlıklarını gerçekleştirme ve olumlama gerekliliğine duyduğu ihtiyacı karşılamakta yetersiz bir faaliyettir. İnsanlar, yaşamları insani özlerini gerçekleştirmekte ve özsel insani güçlerini kullanmakta yetersiz kaldıkça yabancılaşırlar. Bununla birlikte, söz konusu güçler sabit olmayıp tarihsel olarak farklılaşan ve topyekûn genişleyen güçlerdir. Bu yüzden insan türüne ait özsel güçler ile yaşamlarının bu güçlerin gelişim ve tatbikine katkı derecesi arasındaki mesafe büyüdükçe, baskı altındaki insanlar giderek daha da yabancılaşmış hale gelecektir. Üretim bakımından gelişmemiş toplumlarda, insanların sahip olduğu güçler yabancılaşmaya olanak tanıyacak kadar olgunlaşmadığından, bu toplumlarda yabancılaşma açık bir şekilde mevcut olmayabilir. Toplumun tüm üyeleri sadece topluluğun fiziksel varoluşunu sürdürebilmek için tam kapasiteyle çalışmak zorunda olduğundan ezilen ile ezen arasında ayrıma yer olmadığı gibi, insanların kendilerine uygun bütün özsel insani güçleri tam anlamıyla gerçekleştirmeden hayatta kalabilmelerinin imkânı da olmayacaktır. Dolayısıyla bu insanların yoksullukları, onların yaşamlarına hoşnutluk ve tamamlanmışlık duygusu kazandırabilir; ki bu, Rousseau ve diğerlerinin daha "medeni" insanların yabancılaşmış yaşamlarının karşısına koydukları bir duygudur. Modern kapitalist toplumlarda olduğu gibi, toplumun üretici güçlerinin muazzam gelişimi, üretim yapan büyük kitlenin yoksul yaşamı ve fabrika çatısı altındaki çalışmanın acımasız güçlüğüne eşlik ettiğinde, yabancılaşma tepe noktasına ulaşır.

18 Bkz. CW 5:51.

Marx'a göre insanın temel ihtiyaçlarını karşılamak için harcanması gereken emek zamanı, faaliyetlerini daha esnek kılabilecek kadar azaltılabildiğinde, yani toplumun üretici güçleri bunu sağlayacak kadar geliştiğinde ve insanı pek de tatmin etmeyen işler, büyük kitleler halindeki işçileri insanlık dışı çalışmaya mahkûm etmeden toplumun geneline daha dengeli bir şekilde dağıtılabildiğinde, yabancılaşmanın üstesinden gelinebilir. Marx "İnsan ancak fiziksel olarak muhtaç durumda olmadığında gerçek anlamda üretebilir" der; böylelikle insanlar emeğin hakiki anlamda en insani ve kendini-olumlayan biçimleriyle ancak "zorunluluklar alanı"nın, yani temel ihtiyaçları karşılamak için gerekli emeğin ötesinde olmakla beraber onun üzerinde temellenen "özgürlük alanı" içinde meşgul olabilirler. Emeğin bu üst biçiminde, der Marx,

> [emeğin] dışsal hedefleri artık sadece doğal ihtiyaçlar olarak görülmez ve bireyin kendisinin emeğe –ve kendini gerçekleştirmeye, nesnesini nesnelleştirmeye ve dolayısıyla haklı gerçek özgürlüğe de– yüklediği amaçlar olduğu varsayılır.[19]

Marx açık bir şekilde her bireyin yaşamında belli bir düzeyde daha düşük kapasite gerektiren, görece basit ve mekanik faaliyetlerden oluşan zorunlu emeğin olacağı; ancak bununla birlikte her bireyin payına düşen bu tür bir çalışmanın miktarının diğer amaçlar için vakit ayırabilmesine imkân verecek kadar az olacağı ve hiçbir bireyin daha tatmin edici türde faaliyetleri topyekûn dışlayacak bir çalışmaya mahkûm olmayacağı bir toplum tasavvur eder. Marx özgür faaliyetin, bağlarından kurtulmuş bireylerin becerilerini hangi yönde geliştirmeyi seçeceklerine bağlı olduğunu varsaydığından bu faaliyetin tam olarak neleri ihtiva edeceğine dair gerçek bir açıklama girişiminde bulunmaz. (Marx'ın bu konuya dair kendi paradigması bunun bilim, sanat ve eğitim olacağı yönündedir.)

Marx, insanın kendini gerçekleştirmesinin temellerinin emekte, üretimde bulunduğu ve hiçbir suretle "Fourier'nin, tıpkı genç bir Fransız işçi kızı gibi naif bir biçimde algıladı-

19 *Grundrisse*, 505g, 611e. Krş. *Capital* 3:820.

ğı şekilde salt eğlence ve zevkte" bulunmadığı konusunda ısrarcıdır. Gerçekten de serbest çalışma, örneğin bestecilik, aynı zamanda son derece ciddi ve zahmetli bir iştir.[20] Bana kalırsa, Marx'ın bu konudaki görüşü bir kez daha Aristoteles'inkiyle aynıdır. Aristoteles'e göre oyun ya da eğlence, kendi içinde bir amaç olmayıp sonraki eylemler için bir araç olarak düşünülen bir tür dinlenme ve mola biçimidir. Marx ve Aristoteles'e göre iyi yaşam her şeyden önce insanın sahip olduğu güçleri gerçekleştirmesine bağlıdır ve eğlenceyi, sadece bu güçlerin iyi durumda muhafaza edilmesine yönelik geçici bir rahatlama olarak içerir.[21] Marx'ın gördüğü şekliyle kapitalist toplumda yabancılaşma, aşırı çalıştırılan üreticilerin zayıf ve küçük düşürülmüş yaşamında olduğu kadar kupon biriktiren bir adamın aylak, yozlaşmış ve üretici olmayan yaşamında da insanın boş vaktini ziyan eder.

Nesneleştirme ve temellük etme

Daha önce de gördüğümüz gibi, insanlar doğal olan nesnelerle asli bir ilişki içinde bulunan "nesnel varlıklar"dır. Gerek fiziksel varoluşları için, gerekse sağlıklı bir insani yaşam biçimi sürdürebilmeleri için nesnelere ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden insanın özsel güçleri, tamamen olmasa da en azından belirgin bir

20 *Grundrisse*, 505g, 611e. Plamenatz, Marx'ın sadece farklı uğraşılara sahip olunmasını değil, iş ve dinlence arasındaki keskin ayrımın da ortadan kaldırılması gerektiğini benimseyen erken dönem yazıları (*Alman İdeolojisi* de dahil olmak üzere) ile "çalışmaya ayrılan zaman ve boş vakit ya da iş ve dinlence arasındaki ayrımın (...) artık tamamen kabul edildiği" "geç ve daha bilge dönem" yazıları arasında bir farklılaşma olduğunu iddia eder. (*Karl Marx's Philosophy of Man*, s. 143-144, 171-172, 377). Ancak hiç değişmeyen bir şey varsa, bu da Marx'ın gerçek "boş" zamanın ya da "bireyin tam gelişimi için ayrılan zaman[ın]" (*Grundrisse* 599g, 711e) *çalışarak* ve *üreterek* harcanan zaman olacağına dair inancıdır. Marx'ın "zorunluluklar alanı" ile "özgürlük alanı" arasında yaptığı ayrım, emek ve başka herhangi bir şey (örneğin, dinlence ve eğlence) arasında değil, fiziksel ihtiyaçların giderilmesine yönelik emek ile (1875 gibi geç bir tarihte belirttiği üzere) bizzat "yaşamın birincil ihtiyacı"na dönüşen emek arasındadır. (MEW 19:21, SW 324).

21 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Works of Aristotle* 9, Oxford, 1915, 10, 6 (1176b28-1177a2).

şekilde "objektif özsel güçleri" içermelidir: Bunların tatbiki söz konusu güçleri dışsal nesneler biçiminde "varsaymaya" dayanır. Dolayısıyla insanın özsel güçlerinin gerçekleştirilmesi ya da tatbiki de bu güçlerin "nesneleştirilme"sini, Marx'ın "insanın somutlaşmış özsel güçleri" olarak tarif ettiği, insana özgü kullanışlı nesnelerin yaratımını gerektirir. Marx'a göre, "Emeğin ürünü, bir nesnede sabitlenmiş, hayata geçirilmiş ya da somutlaşmış (*sachlich*) emektir, emeğin nesneleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleşmesidir."[22]

Bu yorumlar ilginç olmakla beraber ziyadesiyle mecazidir. Marx'ın asıl öğretisini bunlardan çıkaracaksak, bu yorumların açıklığa kavuşturulması ve tanımlanması gerekir. Emek gücünü ya da faaliyetini, emeğin ürününde "sabitlenmiş", "belirlenmiş" ve "somutlaşmış" olarak betimleyen merkezî metafor, çok da zor bir metafor değildir. İnsanlar kendi faaliyetlerinin bilincinde olup özsel güçlerinin kendi için tatbikini değerlendirebildiklerinden, doğa üzerinde yaptıkları değişiklikleri kendilerinin bir dışavurumu olarak görebilirler. Yarattıkları nesnelere, kapasitelerinin gerçekleşmesinin ve yaşamlarının anlamlılığının bir tür kanıtı ya da ifadesi olarak bakarlar. Bana öyle geliyor ki, emeğin nesnesinin işçinin bireyselliğini ve insanlığını "tasdik" ettiğini söylerken Marx'ın aklında olan da budur. Ancak eylemimin tamamlanmış ürünü üzerine düşünerek sahip olduğum güçlerin başarılı biçimde uygulanışının gerçek anlamda farkına varabilirim ve böylece kendimi-gerçekleştirdiğimi bilinçli bir şekilde doğrulamış olurum. Dolayısıyla işçinin, eylem vasıtasıyla "olumlanan" yaşamın anlamını tasdik edebilmesi, emeğin nesnesi ya da ürününde gerçekleşir. Hayvanlarınkinden farklı olarak insanın ortaya koyduğu ürünler sadece araç ve yaşam sürecinin tamamlayıcıları değildir, bu ürünler gerek yaratımlarında gerekse kullanımlarında insanın bilinçli kendilik-ifadesini içerirler ve insana özgü kendilik-bilincinin asli vasıtaları olarak hizmet ederler. "Ürettiklerimiz", Marx'ın kendi ifadesiyle, "doğamızın ışıltısını yansıtan aynalardır."[23]

22 MEW Erg. 1:512, CW 3:272. Krş. CW 3:302, 331, *Capital* 1:180.

23 MEW Erg. 1:463, CW 3:228.

"Nesneleşmiş" insan gücü ya da faaliyeti metaforunun ardında yatan tüm fikir budur. İşçiler insana özgü özsel güçlerinin tatbikinin görünür olduğu ve somutlaştığı dışsal unsurlarla ürünleri vasıtasıyla karşı karşıya gelirler. Bu unsurlar hem işçileri hem de onların insani özlerini tasdik edip dışavurur. Dolayısıyla, işçinin becerileri, faaliyetleri ve bireyselliği "nesneleşmiş", bir nesneye dönüşmüş, maddileşmiş ve hayata geçmiş, tüm kıymetinin en azından doğrulanabileceği ve kabul görebileceği bir şekle bürünmüş gibidir.

Somutlaşmış insan gücü ya da faaliyeti metaforunun kendisinden daha sorunlu olan ise Marx'ın bunun evrensel olarak tüm emek biçimlerine uygulanabilir olduğuna dair inancıdır. Zira açık olan şudur ki emek biçimlerinin tamamı, doğrudan maddi nesneler yaratma ve oluşturma anlamındaki nesneleştirme kavramı ile tarif edilemezler. Şüphesiz bu, evler yapan, ekin yetiştiren, giysiler dokuyan ve diğer türde mallar üreten emek söz konusu olduğunda doğrudur. Fakat örneğin bir nakliyecinin emeği ancak zorlama bir manada ele aldığı nesneyi oluşturmakta ya da yaratmaktadır; ve bir hekimin ya da öğretmenin emeği, bu emeğin insanların doğal ortamındaki nesneler üzerinde yarattığı etkide değil, insanlara sağladığı hizmetlerde ifade bulur.

Marx bu durumun elbette farkındadır. Emeğin nesneleştirilmesinin sadece, onun "elle tutulur (*handgreiflich*) somut bir nesnede sabitlenmesi"[24] biçiminde düşünülemeyeceğini açıkça ifade eder. Yine de nesne geniş anlamda, yani emeğin dış dünyada oluşumuna sebep olduğu bir sonuç ya da durum olarak anlaşılacak olursa, her emek kendini bir nesnede gösterir ya da cisimleştirir. Marx'a göre üretken emek, dışsal amaçlara ya da nesnelere ve özellikle de ihtiyaç ve isteklerini karşılayabildiği türdeşlerimize doğru "dışsal" bir yönelim içerdiğinden, daima "nesnel"dir. Üstelik Marx'ın, doğadaki nesneleri biçimlendirmesi ve onlara şekil vermesi itibarıyla daha dar anlamda da nesnel olan emek üzerinde durması için haklı bir sebebi bulunmaktadır. Marx özellikle bir bütün olarak toplum-

24 *Grundrisse*, 729g, 846e.

sal emeğin, bilhassa modern endüstriyel toplumlardaki toplumsal emeğin, insanın tüm koşullarını dönüştürme ve yeniden şekillendirme başarısından fazlasıyla etkilenmiştir; öyle ki "İnsan kendi yarattığı bir dünyada yine kendini görür (*anschaut*)" der. Topluma, doğrudan ya da dolaylı, özgün bir katkıda bulunan her emek, toplumsal emeğin bu "dünya yaratma" işlevine de katkıda bulunur ve bu anlamda "insanın türsel yaşamının nesneleştirilmesi"ne iştirak eder.[25]

Marx, insanların kendilerini somutlaştırdığı nesnelerin *onların* nesnesi haline geldiğini ve insanların "bir nesneye karşı tutumlarının ya da onunla ilişkilerinin (*Verhalten*) bir temellük ilişkisi olduğunu", o nesneyi insanın "mülkü" yaptığını söyler.[26] "Mülkiyet", "temellük etme" gibi terimler bize doğal olarak, şeylerin tasarrufunu, denetimini ve kullanımını bireyler ve gruplara göre tahsis eden toplumsal sistemleri ve özellikle de insanların bu şeyler üzerinden sahip olduğu ahlâki ve hukuki hakları düşündürür. Bazı filozoflar "mülkiyet" ile "temellük etme"nin en temel düzeyde insan ile insanın iradesi ya da eyleminin nesnesi olan şeyler arasında doğrudan, doğal bir ilişkiye gönderme yaptığını düşünmüştür. Örneğin Locke, ünlü pasajlarından birinde, insanın "doğadan kopardığı ne varsa, doğanın verdiği hangi şeye emeğini katmışsa," o şeyi kendi "mülkü" yaptığını söyler. Hegel ise, bir şeye "kendi irademi kattığımda", o şeyin sahibi olduğumu, onu mülküm kıldığımı söyler. Kant da, *Rechtslehre*'de, oldukça benzer bir dil kullanır.[27] Muhtemelen, Marx'ın "nesneleştirme" ve "temellük etme"ye dair önermelerinin de bu filozoflarla hemfikir olduğunun bir ifadesi olduğunu düşünmek gayet doğaldır. Ancak tam olarak hangi noktalarda hemfikir olduklarını belirlemek pek de kolay bir iş değildir.

Marx emek ya da üretimi asli yaşam faaliyeti olarak gördüğünden, "nesneleştirme"yi ve dolayısıyla "temellük etme"yi ek-

25 MEW Erg. 1:517, CW 3:277.

26 MEW Erg. 1:539, CW 3:300.

27 John Locke, *Two Treatises on Government*, New York, 1973, s. 134; G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, 7:106, *The Philosophy of Right*, Oxford, 1967, s. 41; Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, Indianapolis, 1965,s. 52-55.

seriyetle emekle yakından ilişkili olarak ele alır. Bununla birlikte, *1844 El Yazmaları*'nda kimi zaman bu iki mefhum arasındaki mesafeyi daha geniş tutar:

> İnsan tümel özüne tümel bir tarzda, yani, bütün bir insan olarak sahip çıkar. Dünyayla kurduğu *insani* ilişkilerinin her biri –görme, işitme, koklama, tatma, duyma, düşünme, bilincinde olma, sezme, isteme, davranma, sevme– sözün kısası bireysel varlığının bütün organları (...) *nesnel* yönelimlerinde (*Verhalten*) ya da *nesneye doğru yönelimlerinde*, o nesneye sahip çıkarlar, *insani* dünyaya sahip çıkarlar; bu, insan *yeterliliği* [actuality] ve insanın ıstırabıdır, çünkü ıstırap insani bir şekilde kavrandığında, insanda benliğin zevkine varılmasıdır.[28]

Öyle görünüyor ki Marx bu pasajda nesneleştirme ve temellük etmenin sadece (ya da en çok) emek ya da üretimde gerçekleşmediğini, "insan yeterliliği" ya da "benliğin zevkine varılması" olarak sayılacak derecede "insani" olan, nesneye yönelik her tür ilişkide de gerçekleştiğini söylemektedir. Bu pasaja göre yabancılaşma bizleri görme, işitme ve koklamanın vb. "insani" biçiminden kopardığı için, günümüz toplumlarında gerçek anlamda kendimizi nesneleştiremeyiz ya da nesneleri temellük edemeyiz. Bu iddia, yukarıdaki pasajın devamında yer alan özel mülkiyet eleştirisiyle de tasdik edilir:

> 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. (...) *Bütün* bu fiziksel ve zihnî duyular yerine, böylece, *bütün* bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* gelmiştir. Özel mülkiyetin aşılması bu yüzden tüm insan duyularının ve yüklemlerinin tam *kurtuluşudur*.[29]

28 MEW Erg. 1:539-40, CW 3:299-300. (*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 115).

29 MEW Erg. 1:540, CW 3:300. (*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 115).

Burada Marx'ın düşüncesi daha çok, nesnelere doğrudan sahip olmam ya da onlardan istifade etmem ve onları "özel mülküm" olarak tecrübe etmem (yabancılaşmış bir malik olma duyusuyla da olsa) hariç, özel mülkiyet kurumunun (psikolojik?) bir şekilde beni, nesnelerle kendimi-gerçekleştirmemi ya da benliğimden zevk almamı sağlayacak bir ilişki kuramaz hale getirdiği yönündedir. Belki de bu düşünce Marx'ın "bireyselliğimizin tüm organları"nın (doğrudan ya da dolaylı olarak) toplumsal olduğuna dair inancıyla ilişkili olabilir, zira bir bireyin bir nesneyi sahiplenmesi diğer bireylerin o nesneyi sahiplenmesini engellediği için, insanlar belli bir temellük etme biçimini benimsediklerinde bu organların gelişmesi engellenmiş ve yolundan sapmış hale gelir. Ancak bu, kabul edilmesi güç bir düşüncedir. Marx gerçekten de özel mülkiyet kurumunun, güneş benim özel mülkiyetimde olmadığı için gün ışığından ya da bir orkestradaki müzisyenler benim çalışanım olmadığı için o orkestranın yaptığı müzikten beni keyif alamaz kıldığını mı düşünmektedir? Elbette Marx'a göre çoğu insanın bu türden zevklerden mahrum kalmasının sorumlusu kapitalizmdir; ancak yukarıdaki pasajlarda Marx'ın iddiası bundan çok daha fazlasını içerir. Kabul edilmesi güç olan, buradaki ikinci fikirdir. Marx'ın söz konusu ifadeleri, aynı zamanda bir kapitalistin kendi fabrikalarının gerçekten "sahibi" olmadığını da ifade eder; bunun nedeni (özel mülkiyetin bir kurbanı olarak) kapitalistin onlarla hiçbir "insani" ilişki kuramayacak olmasıdır. Oysa baharda bir çiçeği koklayan ya da guguk kuşunun sesini ilk kez duyan biri bunları tam olarak "insani" bir biçimde gerçekten "sahiplenmektedir". Elbette bu "mülkiyet" mefhumu toplumsal teori için kullanılamayacak kadar şiirseldir.

Neyse ki Marx sonraki yazılarında "mülkiyet" ve buna bağlı kavramları böylesi geniş bir anlamda kullanmaz ve sonraki kullanım biçimi, genellikle mülkiyet kavramıyla beraber düşündüğümüz toplumsal ve ekonomik kurumlarla daha yakından ilişkilidir. Lakin Marx burada bile "sahiplenme/temellük" edimini emekle yakından ilişkili temel bir insani edim ve nitelik olarak, içinde üretici emeğin yer aldığı toplumsal kurumlardan da-

ha asli bir şey olarak ele alır. "Her türden üretim," der *Grundrisse*'de, "doğanın, birey tarafından, belli bir toplum biçimi içerisinde ve bu toplum aracılığıyla, temellük edilmesidir."[30] Ancak temellük etme hali sadece emek yoluyla gerçekleşmekle kalmaz, emeğin kendisi de onu bir önkoşul olarak varsayar. Emek yoluyla temellükün mümkün olmasının tek nedeni, toplumun halihazırda toprakla ve insanın "organik olmayan bedeni" olarak diğer emek koşullarıyla doğal bir "sahiplik" ilişkisi içinde bulunmasıdır. "Dolayısıyla mülkiyet aslında insanın, kendisine ait olduğu haliyle üretimin doğal koşullarıyla ilişkisinden başka bir şey değildir."[31] Bu yüzden Marx'a göre kölelik ve serflikte bazı insanların başkalarının mülkiyetinde olması gerçeği, "toplumun bir kesiminin, diğerini, kendi yeniden üretiminin salt inorganik ve doğal bir koşulu olarak görmesi"[32] anlamına gelir. *Grundrisse*, ücretli emeğin "yabancılaşması"ndan bir kesit sunar – bu emek biçimi, işçilerin toprakla ve kendi mülkiyetlerinde olan üretim araçlarıyla olan doğal ilişkilerinin çözülmesi ve emeğin doğal koşullarının artık "bir başkasının mülkiyeti" ya da "yabancı mülkiyet" (*fremdes Eigentum*) olması gerçeği üzerine kurulmuştur.[33] Marx, ücretli emeğin kendi koşul ve ürünlerini "temellük etmek"teki başarısızlığını yabancılaşmasındaki önemli unsurlardan biri olarak görür. Hatta "temellük etme" ve "yabancılaşma"yı doğrudan birbirinin zıddı olarak ele alır.[34]

Bununla birlikte, ücretli emekte bu iki kutup bir araya gelmiş gibi görünmektedir. Emek, emeğin koşul ve ürünlerinin emekçi tarafından temellük edilmesini gerektiriyorsa, ücretli emek de aynı şekilde bunları temellük etmelidir. Ancak ücretli işçi, emeğinin malzemelerine, araçlarına ya da ürünlerine yabancılaşmıştır, bir başka deyişle bunlara malik değildir. Peki, bu nasıl mümkün olmuştur? Sanırım Marx'ın bu konudaki görüşü, ücretli emeğin kendi koşul ve ürünlerini temellük et-

30 *Grundrisse*, 9g, 87e.

31 *Grundrisse*, 391-2g, 491-2e. Krş. CW 3:275.

32 *Grundrisse*, 389g, 489e. Krş. 400g, 500e.

33 *Grundrisse*, 396-7g, 497-8e.

34 CW 3:273.

tiği, ancak toplumsal biçiminden dolayı, bu koşul ve ürünleri işçinin kendisi adına değil, işçi olmayan (kapitalist) adına temellük ettiği yönündedir. Ücretli işçiler emeklerini nesneleştirip, doğayı insanın amaçları doğrultusunda şekillendirip, onu insan topluluklarının tahakkümü altına alırlar. Ancak burada etkili denetim, kullanım ve düzenleme yapma, ücretli işçinin neyi temellük edeceğine dair ahlâki ve hukuki tasarruf hakkını elinde tutan işçiler değil kapitalistlerdir. Bu ise, işçinin faaliyetinin kapitalist tarafından bir ücret karşılığında satın alınan, dolayısıyla işçinin yabancılaştığı ve artık ona ait olmayan bir şey olduğu toplumsal gerçekliğinden kaynaklanır. Marx'ın, *Kapital*'de de söylediği gibi, "İşçi üretim sürecine daha girmeden önce kendi emeğine yabancılaşmıştır. Kapitalist tarafından temellük edilen ve sermayeye eklenen bu emek, söz konusu süreç boyunca kendini yabancı bir üründe nesneleştirir."[35] Ücretli emek, toplumsal biçiminden dolayı, işçinin insanlığını gerçekleştirecek ve olumlayacak şekilde değil, aksine onu kurban edecek ve işçiyi ona yabancılaştıracak bir şekilde kendini nesneleştirir. Buna karşılık, anlamlı ve tatmin edici emekte ise (gerçek anlamda "insani" olan emek) işçi emek faaliyetinin, koşullarının ve ürünlerinin denetimini, kullanımını ya da düzenlenmesini haiz olabilir veyahut en azından bunlara iştirak edebilir. "Emek bu sayede hakiki, etkin mülkiyet olur."[36]

Marx'ın "temellük" fikri ile Locke, Kant ve Hegel'in mülkiyete dair felsefi teorileri arasındaki benzerliği dikkate alırsak, burada Marx'ın fikrini, işçinin mülkiyet hakları ve bu hakların sermaye tarafından ihlali gibi terimlerle yorumlamak oldukça cazip görünüyor. Zira bu üç burjuva felsefecisine göre, emek ya da iradi biçimde gerçekleşen temellük etme edimi, esasen bir nesneyi failin özel mülkiyeti kılan, failin nesneyi kullanmasına ya da nesne üzerinde tasarrufta bulunmasına dair kendisine ahlâki hak tanıyan bir edim olarak düşünülmelidir. Marx'ı da benzer şekilde okumak kışkırtıcıdır: İşçiler, çalışma koşulları ve emek ürünleriyle olan doğal ilişkileri dolayısıyla, bu ürün-

35 MEW 23:596, *Capital* 1:570-1. Krş. CW 3:279.

36 MEW Erg. 1:463, CW 3:228.

ler üzerinde bir hakka sahiptirler. Sermaye ise ürünü kendisi temellük ederek bu hakkı ihlal eder ve işçiye adaletsiz davranır.

Ne kadar kışkırtıcı olsa da Marx böyle bir yorum yapmamıza izin vermez. Öncelikli olarak, Marx (burjuva felsefecilerinin varsaydığı üzere) temel insan eylemi olarak temellük etmenin özel mülkiyet kurumuna ya da mülkiyetin herhangi bir toplumsal formuna işaret ettiğini kabul etmez:

> Her tür üretim, doğanın birey tarafından belli bir toplum biçimi içerisinde ve bu toplum aracılığıyla mülk edinilmesidir. Mülkiyetin (mülkiyet edinme işleminin) üretimin önkoşulu olduğunu söylemek bu anlamda bir totoloji olur. Bunlardan belli bir mülkiyet biçimine, sözgelimi özel mülkiyete atlamak ise büsbütün gülünçtür.[37]

Her tür emek, temellük eder; ancak burada emeğin, diğerlerinin karşısında emekçi açısından ne ölçüde temellük edilebileceği, temellük etme faaliyetinin ortaya çıktığı toplumsal biçimlere, ekonomik ilişkilere bağlıdır. Ayrıca Marx hukuki ilişkilerin (*Rechtsverhältnisse*), hak ya da adaleti kapsayan meselelerin tümünün "ekonomik ilişkilerden ibaret olduğunu" ve bunların, söz konusu ilişkilerin eleştirilebilecekleri bir Arşimet noktası ya da zemin oluşturamayacağını düşünür. Mübadele sürecinden bahsederken şunları söyler: "Yasa biçimine dönüşsün ya da dönüşmesin, özel mülkiyet sahibi olarak bireylerin hukuki ilişkileri, ekonomik ilişkilerini yansıtan bir irade ilişkisidir. Bu haklar ya da irade ilişkisinin içeriği ekonomik ilişki üzerinden belirlenir."[38]

Bu değerlendirmelerden, ücretli işçiyi yabancılaştırmasına, insanlığından çıkarmasına ve küçük düşürmesine rağmen, kapitalist sömürünün herhangi bir hak ihlali yapmadığı ve dolayısıyla ortada yanlış ya da adaletsiz hiçbir şeyin olmadığı sonucu çıkar. Dokuzuncu bölümde Marx'ı bu şaşırtıcı görüşü savunmaya iten nedenler üzerinde duracağız.

---

37 *Grundrisse*, 9g, 87e. (Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008, s.127).

38 MEW 23:99, *Capital* 1:84.

4

Yabancılaşma ve Kapitalizm

Kapitalist işbölümü

Birinci bölümde geç dönem Marx'ın yabancılaşma kavramının açıklayıcı değil, daha ziyade betimleyici ve tanımlayıcı olduğunu söylemiştik. Daha spesifik olmak gerekirse, yabancılaşmanın kendilik-değerini ve yaşamın anlamını yitirmiş yahut kendilik-değeri ya da anlamını yanılsamalar ya da yanlış bilinçle muhafaza eden insanın durumunu ifade ettiğini ileri sürmüştük. İkinci ve üçüncü bölümlerde, insanların anlamlı ve tatmin edici bir yaşam sürmeleri için neye ihtiyaç duyduklarını ve dolayısıyla gündelik hayatta yabancılaşmalarına neden olabilecek koşulları öğrenmek amacıyla Marx'ın insanlık ve insan özü kavramlarını izah ettik. Bu bölümdeyse Marx'ın kapitalizme bağlı yabancılaşmanın toplumsal nedenleri üzerine görüşlerine yer vermeye çabalayacağız.

Marx'ın bu konudaki görüşleri oldukça zengindir ve bunları düzenli bir sisteme oturtmak güçtür. Ancak önceki bölümlerde öne sürdüğümüz açıklamalar, Marx'ın görüşlerini sistematize etmemize yardımcı olacaktır. Marx'a göre, amacı emek ya da üretim olan temel insani güçlerin gelişimi ve tatbiki, insanın kendilik değeri ve yaşamının anlamı için hayati önem taşır. Bu

özler tarihsel nitelikte olduklarından, toplumdan topluma değişiklik gösterdiklerinden ve (genellikle) tarihin akışı içerisinde dönüştüklerinden, yabancılaşmanın hangi ölçüde sistematik bir sosyal fenomen olduğu da –hem toplumun üretici kapasitelerinin ne olduğuna hem de bunların temsil ettiği insan potansiyelinin, gerçek kadın ve erkeklerin yaşamlarına ne derecede dahil edildiğine bağlı olarak– değişiklik gösterir. Genel olarak konuşacak olursak, sistematik ve toplumsal nedenlerden kaynaklanan yabancılaşma, toplumun üretici güçlerinde gerçekte mevcut olan insan potansiyelleri ile bu potansiyellerin toplum üyeleri tarafından gerçekleştirilmeleri arasındaki farkla orantılı olarak artar. Dolayısıyla toplumun üretici güçlerinin gelişmesiyle beraber yabancılaşma tehikesi de artar. Üretici güçler geliştikçe insan hayatının mevcut durumu ile gerçekte ne olabileceği arasındaki çelişki de artar. Toplumsal emeğe ait olan insan kapasitelerinin zenginliğinden tekil bireylerin yaşamlarının pay sahibi olmasına imkân tanıması için toplumsal düzenlemeler üzerinde gittikçe artan bir baskı vardır.

Marx'ın kapitalizm eleştirisi; toplumsal düzenlemelerin, toplumsal üretim güçlerinin insanlar için erişilebilir kıldığı kendini gerçekleştirme potansiyellerine yardımcı olma konusunda kapitalizmi tamamıyla başarısız bir sistem olarak gördüğünü ortaya koymuştur. *Komünist Manifesto*'ya göre:

> Burjuvazi henüz yüz yılı bulmayan sınıf hâkimiyeti süresince daha önceki kuşakların hepsinden daha büyük ve daha görkemli üretici güçler yarattı. Doğanın güçlerine boyun eğdirilmesi, makineler, kimyanın sanayi ve tarıma uygulanması, buharlı gemiler, demiryolları (...) –daha önceki hangi yüzyıl, toplumsal emeğin bağrında böylesi üretici güçlerin yattığını sezebilmiştir acaba?[1]

Toplumsal üretim düzeyindeki daha önce görülmemiş bu ilerlemeye karşın kapitalizm, büyüyen güçlerini bireysel kendini-gerçekleştirme potansiyellerinin artmasına dönüştürme-

1 MEW 4:467, CW 6:489. (Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, s. 46- 47).

de düpedüz başarısız olmuştur. Bireyler olarak emekçilerin, onların bilgilerinin, becerilerinin ve güçlerinin toplumsal üretim potansiyellerine katılma oranlarını artıracağı yerde azaltmakla kalmamış, aynı zamanda işçi sınıfına bu üretimin meyvelerinden düşecek payı da sınırlamıştır. Marx'ın *Kapital*'de dediği üzere:

> Kapitalist sistem içinde emeğin üretici gücünü artırmaya yönelik bütün yöntemler bireysel emek pahasına hayata geçirilir; (...) üreticiyi bir bütünün parçasına dönüştürerek kötürüm bırakır, onu bir makinenin eklentisine indirger, üreticinin emeğini bir işkenceye dönüştürerek bu emeğin içeriğini yok eder. Bilimin bağımsız bir güç olarak emek sürecine dahil olması ölçüsünde, üreticiyi bu sürecin zihinsel ve tinsel potansiyellerine yabancılaştırır.[2]

Kapitalist toplumsal ilişkiler insanın kendini-gerçekleştirme ihtiyacına nasıl engel olur? Bu bölümde Marx'ın, kapitalizmin yabancılaşmaya nasıl yol açtığına dair açıklamasındaki iki birbiriyle bağlantılı temaya değineceğim. Ancak bu noktada felsefi olarak ilgi çekici olan marazlara çok fazla vurgu yapıp sıradan olanlara yeterince değinmeme riski söz konusudur. Kendini-gerçekleştirme ve manevi tatmin, daha temel ve fiziksel ihtiyaçları halihazırda karşılanmakta olan insanlar için çok fazla bir şey ifade etmez. Marx'ın kapitalizm teorisinin önemli bir öğretisi de insan ırkının oldukça büyük bir kısmının amansız bir yoksulluğa mahkûm kalmadan kapitalizmin var olamayacağı yönündedir. Marx'ın, insanların kapitalizm yüzünden yabancılaştığı ya da manevi olarak tatmin olmadıkları için değil, belli bir noktadan sonra çalışan nüfusun fiziksel varlığını sürdürmek için gereken temel şartları sağlamada yetersiz kalacağı için kapitalizmin yıkılacağını söylediği bir dizi pasaj mevcuttur. Burjuvazi, der, "kölelerinin, köleliklerini sürdürmelerini dahi güvence altına alma konusunda başarısız olduğu için hâkimiyetini devam ettirmekte başarısız olur." Proletarya daha tatminkâr bir hayat sürmek için değil sadece hayatta kalmayı

2 MEW 23:674, *Capital*, New York, 1967, 1:645.

garanti altına almak için kapitalizmi (ve beraberinde yabancılaşmayı) yıkacaktır: "Bugün öyle bir noktaya gelmiş bulunuyoruz ki, bireyler, sadece kendi öz faaliyetlerini gerçekleştirmek için değil varlıklarını sürdürmek için de mevcut üretici güçlerin bütününü sahiplenmek zorundadırlar."[3]

Ancak Marx, kapitalist toplumsal ilişkilerin insanların gücünü felce uğratan ve kendini-gerçekleştirme ihtiyaçlarının önüne geçen bazı özelliklerini tanımlar. Kapitalizmin "işçiyi tüm hayatsal içerikten [nasıl] mahrum bıraktığına" dair yaptığı açıklamanın başlıca izleklerinden birini, kapitalist sistemin işbölümüne yaptığı vurgu oluşturur. Modern kapitalist üretim, der Marx, gittikçe artan bir biçimde "kolektif işçi"ler tarafından sürdürülmektedir: Bunların eylemleri pek çok erkek, kadın ve çocuğun faaliyetlerinin özenle tasarlanmış bir sonucudur. Emek süreci dikkatli bir şekilde analiz edilir, çeşitli faaliyetler "birbirinden ayrılır", "soyutlanır", "bağımsız hale getirilir" ve sonra da "işçiler baskın niteliklerine göre sınıflandırılıp gruplara ayrılır. Eğer onları işbölümüne katmada doğal özellikleri temel alınıyorsa; manüfaktür, daha en başından doğası gereği sadece tek yönlü özel bir işleyişe uygun emek güçlerini geliştirir." Bu sayede "birey olarak işçiler tek yönlü bir işleve sahip olur ve hayatları boyunca buna bağlı kalırlar... Tek yönlü bir işleve sahip olmak, işçileri modern üretimin sadık bir uzvuna dönüştürürken kolektif mekanizmayla bağlantıları da onları tıpkı bir makinenin parçaları gibi uyumlu biçimde çalışmaya zorlar." Ancak "bu tek yönlülük ve tek bir konuda uzmanlaşmış olmanın getirdiği kusurlar, işçiyi kolektif emekçilerin bir parçası olarak mükemmel kılar."[4]

Ancak kapitalist manüfaktür, insanları tastamam insanlar olmaları için ihtiyaç duydukları geniş kapsamlı güç ve faaliyet çeşitliliğinden mahrum etmekle kalmaz, aynı zamanda bizzat sahip oldukları özellikleri de giderek daha mekanik kılar, doğası gereği insani niteliklerden uzaklaştırır, onların gelişmiş beceriler ve yetiler haline gelmesine engel olur: "Her üretim süre-

3 MEW 4:475, CW 6:495; MEW 3:67, CW 5:87.

4 MEW 23:369-370, *Capital* 1:349.

ci, ayakta durabilen ve yürüyebilen herhangi bir insanın yapabileceği basit işlemlere uygun biçimde işler. Bu işlemler, [üretim] faaliyetinin anlam taşıyan momentlerinden koparılmıştır ve sadece tekil, özel işlevlerde kemikleşmiştir."[5] Sonuç olarak kapitalist manüfaktür, el becerisine dayanan kapitalizm öncesi üretime yabancı, mekanik ve "vasıfsız" bir işgücü ihtiyacı yaratır. "[Kapitalist manüfaktür] tek yönlü uzmanlığı bütünsel iş yapma melekesi aleyhine bir ustalığa dönüştürdüğünde, gelişimin ademiyetini de bir uzmanlık haline getirir. (...) [Kapitalist] manüfaktür üretiminde kolektif emekçinin ve bunun sonucunda sermayenin zenginleşmesi, üreticinin bireysel özsel üretici güçlerinin fakirleşmesine bağlıdır."[6]

Marx'ın insanın bütünlüğünün parçalanması ve bireysel güçlerinden yoksun bırakılması hususunda modern sanayinin teknik imkânlarını değil, kapitalist toplumsal ilişkileri sorumlu tuttuğu açıktır. Neden peki? Kapitalist toplum, temel olarak, üretim araçlarının, çoğunlukla birbirinden bağımsız hareken eden, bu araçları yatırımlarından elde edecekleri kârı maksimize edecek şekilde kullanan bir azınlığın mülkiyetinde olmasıyla karakterize edilmiştir. Üretim araçlarının doğası da önemli ölçüde bu kapitalist sınıfın arzusuna bağlıdır; çünkü söz konusu sınıfın yatırım tercihleri, toplumun teknik imkânlarının el verdiği olasılıklar arasından hangi araçların seçileceğini belirler ve hatta teknik gelişmelerin gerçekleşme hızında ve yönünde de belli bir etkiye sahiptir. Bu tercihler uzun vadede keyfî ya da kapitalist bireylerin insafına kalmış değildir; kârı maksimize etmek için başka kapitalistlerle girişilen rekabetle sıkı bir ilişki içindedir. Kârı maksimize eden üretim metotlarını seçen kapitalistler hayatta kalır ve büyür; farklı tercihlerde bulunanlar, sermayelerini ve onun imkân verdiği toplumsal gücü kaybederler. Ancak işbölümü ile bireysel emek faaliyetinin doğası, büyük ölçüde işgücünün kullanmak zorunda olduğu araç ve teknikler tarafından belirlenir. Dolayısıyla, kapitalist sistemde, çalışan çoğunluğun yaşamsal faaliyetlerini belirleyen fak-

5 MEW 23:370, *Capital* 1:350.

6 MEW 23:383, *Capital* 1:361.

törler çalışanların elinde değil, çıkarları kendilerininkiyle çelişen bir azınlığın elindedir; bu azınlık tarafından yapılan seçimler de ücretli işçilerin hayatlarının zengin ve tatminkâr mı yoksa alçaltılmış ve yabancılaştırılmış mı olduğu sorusuyla ilgilenmeyen bir prensiple (kâr maksimizasyonu) sınırlandırılmıştır. Emeğin kendini gerçekleştirmesi ile azami kârın aynı üretim güçleri ve teknikleriyle mümkün olduğu durumlar da olabilir elbette, ancak Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinin dördüncü bölümünde de ayrıntılı bir şekilde ifade ettiği gibi, yabancılaştırıcı işbölümüne tam da kârın maksimize edilmesi için gerekli üretim türünün yol açması bir tesadüf değildir.

Marx, çeşitli ve çok yönlü insan faaliyetleri potansiyelinin, modern sanayinin teknik gereklilikleriyle çelişki arz etmediği gibi, modern bilimsel üretime içkin olduğunu düşünmektedir. Ona göre üretim, tıpkı bir vampirin kana susamışlığı misali kâra susamış acımasız sermayenin insan hayatı pahasına körü körüne yürüttüğü bir süreç olmaktan çıkıp işçiler tarafından bilinçli bir şekilde düzenlenmeye başlayınca çeşitli ve çok yönlü insan faaliyeti potansiyelleri de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. "Büyük ölçekli sanayinin doğası," der, "emeğin değişimini, yapılan işlerin akışkanlığını ve işçilerin çok yönlü hareket kabiliyetinin olmasını zorunlu kılar." Teknik gelişimin her aşaması, üretim için yapılması gereken işleri değiştirerek ve böylelikle (sadece tek bir işlev yerine getirmek için yetiştirilmiş) uzman işçi kategorilerini üretim için gereksiz hale getirip işçilerin (kapitalist şartlar altında) pazarlanabilir tek becerilerini işlevsiz kılarak bu olguyu kanıtlar. Ancak "emeğin değişimi" ve "işlevin akışkanlığı" kavramlarının, doğaları gereği zararlı ya da olumsuz olduğunu söyleyemeyiz. Tam tersine bu kavramlar, yabancılaşmasının ana kaynağı kapitalizmin baskısı altında olması olan insanın her yönde gelişme potansiyelini temsil ederler:

> Emeğin değişimi, kendini artık baskın bir doğa yasası olarak dayatıyorsa, (...) yarattığı felaketlerle büyük sanayi, bu yasayı emeğin mevcut değişimini ve dolayısıyla toplumsal üretimin evrensel bir yasası olarak üreticinin azami çok yönlülüğünün

tanınması için bir ölüm kalım meselesi haline getirir ve bu yasanın normal işleyişiyle uyumlu bir ilişki geliştirir; (...) sadece bir ayrıntıda uzmanlaşmış haldeki parçalanmış bireyi, emeğin değişen ihtiyaçlarına uygun, farklı toplumsal işlevleri birbirlerinin yükünü hafifleten çok sayıdaki faaliyet kipi olan, bütünüyle gelişmiş bireyle ikame eder.[7]

Kapitalizm ve özgürlük

Marx'ın aktardığı haliyle yabancılaşmaya neden olan unsurlardan biri, kapitalist işbölümüyle insan potansiyellerinin gerçekleşmesinin engellenmesi ya da başarısızlığa uğratılmasıdır. Marx'a göre çok daha önemli ve temel bir diğer neden de insanların kapitalist üretimde, sadece başka insanların değil aynı zamanda da kendi yarattıkları maddi ve materyal güçlerin aşağılayıcı esareti altında olmalarıdır. *Alman İdeolojisi* "yabancılaşma"nın, "insanın ürettiği ürünün, insan üzerindeki tahakkümünü ve insanın kontrolünden çıkışını pekiştiren toplumsal faaliyetler olduğunu" öne sürer.[8] *Kapital* ise ücretli emek durumunun, "emeğe yabancılaşmış [olduğundan] ve onunla bağımsız olarak karşı karşıya geldiğinden" bahseder ve sermayenin de "kendi başına bağımsız bir bütün *(Sache)* olarak toplumun karşısında duran yabancılaşmış, bağımsız bir güç"[9] olduğuna işaret eder.

"Yabancılaşma"nın bu kullanımı şüphesiz Feuerbach'ın dinî yabancılaşma mefhumunun bir uzantısıdır. Feuerbach'a göre, dinî inanışta insan özü, insana tahakküm kuran ve insanı kendi gözünde değersiz (günahkâr) hale getiren yabancı (kutsal) varlık olarak tahayyül edilir. Aradaki fark, Marx'ın insan özünü sadece türsel bilinç olarak değil toplumsal emek olarak ele almasındadır; bu nedenle yabancı varlık, tahakküm ve değersizlik durumları, yersiz vehimler değil korkunç gerçeklerdir. *Ka-*

7 MEW 23:511-512, *Capital* 1:487-148. Krş. CW 6:190.

8 MEW 3:33, CW 5:47.

9 MEW 25:832, *Capital* 3:824; MEW 25:274, *Capital* 3:264. Krş. *Capital* 1:432, *Grundrisse*, 358g, 454e, CW 3:272.

pital'de Marx, Feuerbach'la düşüncelerinin paralelliğini net bir biçimde ortaya koymuştur: "Dinde insan nasıl kendi zihninde ürettiği değersiz şeylerin (*Machwerk*) hükmü altındaysa, kapitalist üretimde de yine kendi elleriyle ürettiği değersiz şeylerin hükmü altındadır."[10]

Kapitalist sistemde üretim ve bölüşüm, kolektif bir şekilde değil metaların özel mülkiyetini elinde bulunduran bağımsız bireylerin etkileşimleriyle gerçekleşir. Bu sistem, savunucularına bakarsak, bireylerin hem kendileri hem de mülkiyetleri üzerinde diledikleri gibi tasarrufta bulunma özgürlüğünü teminat altına alır. Ancak tüm bu "özgür" davranışların ve pazar mekanizmaları ile bunun neticesinde oluşan ekonomik sistemin yarattığı geniş ölçekli sonuçlar, kapitalist sistemde insanların kontrolü dışında gelişebilir ve her birimize hem bireysel hem de kolektif olarak engellemekten aciz olduğumuz felaket boyutunda etkileri olabilir. Bu acziyetin en belirgin olduğu yer, pek çok kapitalistin, doğal bir afet ya da toplumun üretici kapasitelerinde gerçekleşen bir hata sonucu değil de kapitalist ticaret döngüsüne içkin toplumsal felaketler sonucunda aniden iflas ettiği, işçilerin işten atıldığı ticaret krizleridir. Ancak yabancılaştırıcı unsur, sadece dönemsel olarak feci sonuçlara yol açan piyasa düzeni değildir. Asıl yabancılaştırıcı unsur, esasen kapitalist sistemde insanların gerek bireysel gerekse kolektif olarak, kaderin sadece insan eyleminin bir sonucu olduğu durumlarda dahi kendi kaderlerinin efendisi olamamasıdır. *Alman İdeolojisi*'nde değinildiği üzere, "[İnsanların] yaşam koşulları, emekleri ve bununla beraber modern toplumun varolan tüm koşulları, tek tek proleterler için, denetleyemedikleri ve hiçbir toplumsal örgütlenmenin kendilerine denetleme olanağı vermediği, raslantısal bir şey haline gelir."[11]

Tanımladığım iki tema (işbölümü nedeniyle insanın kendini gerçekleştirmesinin engellenmesi anlamında yabancılaşma ve toplumsal koşulların yaratıcıları üzerindeki tahakkümü anlamında yabancılaşma) Marx'ın düşüncesinde birbiriyle yakın

10 MEW 23:649, *Capital* 1:621.

11 MEW 3:77, CW 5:79.

ilişki içindedir. Öncelikle Marx, işbölümünü insanların kontrolü dışındaki maddi koşullardan biri olarak görür: "Tekil ve ortak çıkarlar arasında çelişki var olduğu ve faaliyetler gönüllü değil de doğa gereğince bölündüğü sürece (*nicht freiwillig, sondern naturwüchsig*), insan kendi işine hükmedeceğine, insanın bu kendi eylemi, insan için kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline gelir."[12] İnsanların küçültücü ve alçaltıcı işlere zorlanmalarının tek nedeni, işbölümünün nasıl gerçekleşeceğini belirleyen toplumsal koşullar üzerinde kontrollerinin olmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında, kapitalist işbölümü nedeniyle insanın kendisini gerçekleştirmesinin engellenmesi anlamında yabancılaşma, kendi ürünlerinin tahakkümü altına girerek aşağılanan insanın yabancılaşmasının özel bir biçimi olarak ele alınabilir. Ancak bir başka açıdan düşünüldüğünde, bu tahakküm altına girme durumu, insanın kendini gerçekleştirmesinin engellenmesinin özel bir biçimi olarak değerlendirilebilir. *1844 El Yazmaları*'nda kapitalist sistemde işçinin yaşam faaliyetlerinin, "kendi faaliyetleri" ya da "kendilikle ilgili faaliyetler" (*Selbsttätigkeit*) olmadığından, daha ziyade "kendilik yitimi" (*Verlust seiner selbst*) olarak deneyimlendiğinden yakınılır.[13] Biraz farklı bir terminoloji kullanan *Alman İdeolojisi*, proleter devrimin, "emeği kendi üzerine çalışmaya dönüştüreceğini" (*Selbstbetätigung*) söyler. "İlişki biçimlerinin üretilmesiyle", "[insanların] kendi üzerlerinde çalışma koşulları, bu kendi üzerinde çalışma faaliyeti sonucunda üretilecek[tir]".[14]

Marx "kendi üzerinde faaliyette bulunma" ya da "kendi üzerinde çalışma" derken neyi kastediyor peki? Marx'ın bu terimlerle ifade etmek istediği şeyin, en azından bunun bir bölümünün, yabancı dışsal faktörler tarafından dayatılmak yerine failin bilinçli bir akıl yürütme ve seçim yoluyla belirlediği bir yaşam ya da eyleme biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Özsel insani kapasitemi eylemlerimde insani yetilerimin bilincinde olmak

12 MEW 3:33, CW 5:47.

13 MEW Erg. 1:514; CW 3:274.

14 MEW 3:67, CW 5:88; MEW 3:71, CW 5:82.

için kullandığımda, yaşadığım hayatı anlayıp rasyonel bir seçim yaptığımda, plan ve tasarılarımı hayatımı biçimlendirmede etkili kıldığımda "kendim üzerinde" "faaliyette bulunmuş" ya da "çalışmış" olurum. Bunu yaptığımda, "yaşam faaliyetimi kendi nesnem haline getiririm" ve böylelikle bu faaliyetimi bilinçli kontrolüm altına almış olurum. Aynı zamanda kendi yaşamımı "temellük etmiş" olurum; yaşamım benim tahakkümüm altında olması gerekirken beni boyunduruğu altına alan yabancı güçlerin değil benim olmuş olur. Kapitalizm, insanları emeklerinin toplumsal olarak üretilmiş koşullarına tâbi kılarak bu kendini-anlama ve kendini-belirleme kapasitelerine engel olur ki bu da kendilerini gerçekleştirmelerine engel olma biçiminin bir parçasıdır.

Eğer bu yorum doğruysa Marx'ın "kendi üzerinde faaliyette bulunma" ya da "kendi üzerinde çalışma"ya yaptığı vurgu, insan özgürlüğünün değerini teyit eder ve bu değerin neye dayandığını tartışan belirli bir düşünce geleneğine bağlıdır. Marx için özgürlük, insanın kendi kaderini belirlemesi, kişinin kendisinin ve temel işlevlerinin kendi bilinçli, rasyonel tercihi ile belirlenmesidir. Bu kavrama Spinoza, Rousseau, Kant ve Hegel gibi felsefeciler tarafından "kendiliğindencilik", "ahlâki özgürlük", "özerklik" ve "kişinin kendisiyle olması" (*Beisichselbstsein*) gibi adlar verilmiştir. Söz konusu felsefeciler için olduğu kadar Marx için de "negatif" anlamda özgürlük, yani bireyler üzerindeki kısıtlama ya da baskının olmaması, özgürlüğü daha derin, "pozitif" anlamda deneyimlemeye imkân tanıdığı için değer taşır. Marx'ın bu özgürlük mefhumuna bağlılığı açıktır: "materyalist anlamda özgür olmak", "şunu ya da bunu önlemenin negatif gücüyle özgür olmak değil, kişinin gerçek bireyselliğini iyi değerlendirmenin pozitif gücüyle"[15] özgür olmaktır.

Ancak Marx'tan önceki çoğu modern düşünür, pozitif özgürlük mefhumuna büyük ölçüde bireyci ve ahlâkçı bir yorumla yaklaşmıştır. Elbette onlar da bu özgürlüğün tatbiki için belli toplumsal (özellikle de politik) koşulların oluşması gerektiğini kaydediyorlardı. Ancak kendi kaderini tayin etme mesele-

15 MEW 2:138, CW 4:131.

sini, esasen, tek tek faillerin içsel iradi fıtratı olarak, yani rasyonel kendilik bilinci ile ahlâki metanet sayesinde dürtü ve arzularına hükmetme olarak anlıyorlardı. Marx'ın toplumsal olarak üretken kişiler şeklindeki materyalist insan kavrayışı göz önünde tutulduğunda, içe dönük, tinsel bir kendi kaderini tayin anlayışıyla tatmin olmayacağı görülür. Marx'a göre gerçek anlamda kendi kaderini tayin, üretiminin toplumsal koşullarının insanın kontrolü altına alınmasına bağlıdır.

Marx sıklıkla toplumsal kurumların ve üretim ilişkilerinin doğal olgular olmadığını, insan faaliyetinin ürünü olan buğday, kumaş ya da makine gibi, tarihin belli bir anına mahsus toplumsal biçimler olduğu hususunu ısrarla belirtir.[16] Bunu, bir yönüyle, değişmez olduklarını söyleyerek mevcut kurumları savunanların yanıldıklarını göstermek için yapar; bir yandan da insanların gerçek bir özgürlük ve kendi kaderini tayin etme hakkı kazanmaları için nelerin gerektiğini göstermeyi amaçlar. Toplumsal ilişkiler insanın ürettiği şeylerse, o halde insanlar, bu ilişkileri ne yaptıklarının bütünüyle bilincinde olarak üretene değin özgür kabul edilemezler. İnsanın özgürlüğü (Locke'un dediği gibi) sadece insanın başkalarının keyfî iradelerine tâbi olmamasını gerektirmez, aynı zamanda insanların içinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerin kendi iradelerinin ürünü olmasını gerektirir. Bunu tam olarak anlamak, kapitalist toplumun ilişkilerinin dayatmacı yasalardan ya da hükümdarların iradesinden değil, bireyler tarafından verilen ve belli bir düzene tâbi olmayan (belli ki) tesadüfi ekonomik kararlardan kaynaklandığını göstererek kapitalist toplumun özgür olduğunu ifade eden safsataların iç yüzünü görmeyi sağlayacaktır. Marx'ın ifade ettiği gibi: "Burjuvazinin tahakkümü altındaki bireylerin, yaşam koşulları tesadüfi olduğu için daha önce hiç olmadıkları kadar özgür oldukları tasavvur ediliyor (*Vorstellung*), ancak gerçekte hiç olmadıkları kadar esaret altındalar çünkü daha önce olmadığı ölçüde, cisimleşmiş bir toplumsal gücün (*sachliche Gewalt*) parçası durumundalar."[17]

16 Bkz. CW 6:165-166; *Capital* 1:578.

17 MEW 3:76, CW 5:79.

Marx'a göre özgürlük, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin bilinçli üretimini gerektirdiğinden sadece başka insanlarla birlikte ve bir topluluk içinde ulaşılabilecek bir şeydir; insanın kendi kabuğuna çekilmesiyle elde edilemez ya da toplumun müdahil olmadığı, kıskançlıkla savunulan "özel alan" sınırları içinde kendi kaderini belirleme mümkün olamaz. Ancak Marx, "her bireye temel hayat görüşünü ifade edecek alan"[18] tanımayan bir toplumun özgür olamayacağını da vurgulamayı göz ardı etmez. İnsanlar kendi hayatları hakkında tercih yapma şansına sahip olmadıkları ve bireyselliklerini bütünüyle ve özgürce tesis edemedikleri sürece hakiki bir özgürlük olamaz. Marx, politik baskının, basın sansürünün ve bireylerin özgür gelişimi ile ifadesinin önünde duran diğer böylesi uygulamaların daima düşmanı olmuştur. Toplumun tüm üyelerine bir örnek, fakirleşmiş bir yaşam biçimi dayatarak devleti ya da topluluğu sadece "evrensel kapitalist"e dönüştürecek komünizmin her çeşidini hor görür.[19] Marx'ın özgür bir toplum için bireysel özgürlüğü zorunlu gördüğü açıktır. Ancak burjuva liberalizminin yere göğe sığdıramadığı özgürlüğün, hakiki bir özgürlük için (yani pozitif özgürlük) yeterli olmadığı da en azından Marx için aynı derecede açıktır.

Özgürlük, ancak toplumsal ilişkiler insanların bilinçli denetimine tâbi olduğunda elde edilebilir. Dolayısıyla insanlar ancak komünist toplumlarda gerçek anlamda özgür olabilirler; çünkü insanların toplumsal ilişkiler üzerindeki denetimi ancak kolektif bir denetim olabilir ve bu denetim sadece komünist toplumlarda toplumun tüm üyeleri tarafından ve toplumun tüm üyeleri adına uygulanabilir: Komünizm, der Marx, "tüm doğal (*naturwüchsig*) önkabullere, bilinçli olarak, daha

18 MEW 2:138, CW 4:131.

19 Örneğin, Marx'ın basın özgürlüğüne dair görüşleri için bkz. CW 2:109-131, 311-330. Benzer şekilde, Engels'in, "Mutlak monarşi boyunca Kıta Avrupası'nda yitirilmiş ve şimdiye kadar hiçbir yerde tümüyle yeniden ele geçirilmemiş olan o eski Cermenlere özgü kişisel özgürlüğün, yerel özerkliğin ve mahkemelerin dışındaki her şeye karşı bağımsızlığın en iyi yanını yüzyıllardır muhafaza etmiş, Amerika'ya ve sömürgelere taşımış yegâne hukuktur" diyerek İngiliz hukukunu sitayişle andığını da unutmayalım. (SW 392).

önceki insanların icadı muamelesi yapar; onları doğal karakterlerinden (*Naturwüchsigkeit*) mahrum ederken bir yandan da bir araya gelmiş bireylerin gücüne tâbi kılar." Bu sadece komünist toplumlarda mümkündür çünkü komünist toplum sınıfsız bir toplum olacaktır; burada "İnsanlar topluma sadece bireyler olarak [katılacaktır]. Çünkü bireylere özgürce gelişme ve hayat sürdürme koşulları üzerinde denetim imkânı veren şey (elbette gelişmiş üretici güçlerin varlığı durumunda) bireylerin biraradalığıdır.[20] Şimdiye kadar toplumun sınıflardan oluşan yapısı bu biraradalığın oluşması olasılığının ve ancak bu yolla elde edilebilecek özgürlüğün önünde engel teşkil etmiştir: "İnsanların bir araya geldikleri topluluklar şimdiye dek kendilerini bu insanlara karşı konumlandırmıştır ve diğer sınıfları karşısına alan sınıfsal bir birliktelik söz konusu olduğunda, bu [topluluk] ezilen sınıf için aynı zamanda sadece hayali bir topluluk değil yeni bir pranga halini almıştır." Dahası, bireyin kendini ifade etmesi ve kendini gerçekleştirmesi ancak kapitalist işbölümü vasıtasıyla mümkün olacaksa, bireysel özgürlük bile ancak insanların yaşam koşulları üzerinde kolektif denetim ile mümkün olacaktır.

> Kişisel iktidar ilişkilerinin cisimleştirilmiş (*sachliche*) ilişkilere dönüşmesi durumu, ancak (...) söz konusu cisimleşmiş ilişkileri kendi idareleri altına alan ve işbölümünü lağveden bireyler tarafından ortadan kaldırılabilir. Bu topluluğun kendisi olmadan mümkün değildir. Ancak topluluk içinde her bir birey tüm veçheleriyle kendi yeteneklerini geliştirebilecek araçlara sahiptir ve bu yüzden kişisel özgürlük de ancak topluluk içinde mümkündür.[21]

Marx üretim araçları üzerinde toplumsal denetim sağlama meselesini, bireylerin ürettikleri ya da kullandıkları şeyleri mülk edinmemeleri olarak tahayyül etmez. Tersine, böyle bir tahayyülü üretim araç ve nesnelerini, çalışmayanlar sınıfına teslim eden kapitalizm üretir. Marx'ın bakış açısıyla ko-

20 MEW 3:70, CW 5:81; MEW 3:75, CW 5:80.

21 MEW 3:74, CW 5:77-78.

münizm, "toprağın ve üretim araçlarının ortak mülkiyetine ve işbirliğine" dayalı "üreticilerin bireysel mülkiyet[i]" sistemi olacaktır.[22] Üretim araçlarının mülkiyetine müştereken sahip olunmalıdır çünkü modern sanayide emek doğrudan toplumsal niteliktedir ve üretim araçlarının tanzimi her zaman toplumu bir bütün olarak etkileyen bir meseledir. Marx'ın komünizminde bu tanzim bilinçli bir şekilde gerçekleştirilecektir. Bu konuya dair verilecek karar, çalışan çoğunluğun çıkarlarının tersine hareket eden, kâr maksimizasyonu gibi yabancı bir dışsal faktöre boyun eğen imtiyazlı bir sınıf tarafından değil, bir bütün olarak toplum tarafından, demokratik bir biçimde alınacaktır.

Marx'ın kapitalizm eleştirisi, kendini gerçekleştirme ve pozitif özgürlük gibi bilindik felsefi değer kavramlarına dayanmaktadır. Ancak buradan yola çıkarak, Marx üzerine yazan bazı yazarların yaptığı gibi, Marx'ın kapitalist yabancılaşmayı reddinin gelecekteki bir komünist yaşam biçimini veya toplumsal düzenlemeleri ve olası, olacak ve olması gereken "ideal" bir insanı önceden varsaydığı ya da dilediği sonucuna ulaşmak yanlıştır. Marx ileride gerçekleşecek toplumsal düzenlemeleri hiçbir zaman detaylı bir biçimde tarif etmez ve toplumsal düzenin bizim öngöremeyeceğimiz şekillerde değişeceğinin altını çizer. Dahası, Marx açık biçimde gelecekteki topluma dair "idealler" formüle etmeyi reddeder. Daha 1843'te Ruge'a, her dürüst toplumsal reformcunun "ne olması gerektiğine dair kesin bir kanaati olmadığını itiraf etmesi gerek[tiğini yazmıştır]. Dünyayı dogmatik bir biçimde öngörmeyip, yeni dünyayı eskisinin eleştirisi üzerinden kurmayı istememiz yeni eğilimin bir avantajı" demiştir. *Alman İdeolojisi*, "komünizm"in bir "ideal" ya da "ulaşılması gereken durum" olduğu düşüncesini reddeder. Aksine komünizm "mevcut durumu ortadan kaldıran gerçek bir hareket[tir.]" *Fransa'da İç Savaş*'ta "İşçilerin," der, "öne sürecekleri, herkesçe kabul edilmiş sabit ve tamamlanmış ütopyaları, (...) gerçekleştirecekleri bir ideal yoktur." İşçi sınıfının görevi "halihazırda çökmekte olan burjuva toplumunun rah-

22 MEW 23:791, *Capital* 1:763.

minde gelişmekte olan yeni toplumun unsurlarını özgürce ileri sürmek[tir]."[23]

Bu pasajların (ve benzerlerinin) anlamı, Marx'ın gelecekteki toplumun yaşam biçiminin ya da toplumsal düzenlemelerinin nasıl olacağını bildiğini iddia etmediğini göstermektir. Bu konuların büyük ölçüde bilgimizin gelişimine bağlı olduğunu ve dolayısıyla bizim öngörme kapasitemizin ötesinde olduğunu düşünmektedir. Marx'ın kapitalist toplumu yıkma arzusunun ardındaki saik, ideal bir komünist toplum hayali değil, kapitalist toplumlarda insanların gerçek anlamda yabancılaşması ve yoksunlaşmasının yanı sıra söz konusu koşulların nedeninin kapitalist toplumsal düzenlemeler olmasıdır. Marx görevinin "gelecek için hazır reçeteler" üretmek olmadığını, modası geçmiş toplumu yıkmayı vadeden tarihsel eğilimleri ve toplumsal hareketleri belirlemek; insanların kendini gerçekleştirme ve özgürlük gibi kazanımların tadını daha fazla çıkarabilecekleri bir geleceğe doğru nasıl yol alınabileceğini göstermek olduğunu düşünür.[24] Marx'ın, proleter hareketin zaferinin bu kazanımlar açısından daha zengin bir dünya yaratacağına dair yargısı, onun böylesi bir dünyanın nasıl olacağına dair kesin bir hükme sahip olduğu anlamına gelmediğini ifade etmek gerekir.

Marx'ın kapitalist yabancılaşmaya ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi

Marx'ın kapitalist sistemdeki yabancılaşmaya dair görüşlerini incelerken ele aldığımız konular zor ve karmaşıktır. Sonuçta bu konuların çoğunun ampirik meseleler olduğunu düşünüyoruz; ancak bu kolayca anlaşıldıkları, yahut çözümlendikleri anlamına gelmez. Marx'ın bu konudaki görüşlerine dair uygun bir de-

23 MEW 1:344, CW 3:142; MEW 3:35, CW 5:49; MEW 17:343, SW, 294-295. Okurlarının genellikle Marx'ın yabancılaşmamış toplum idealini bulduklarını düşündükleri el yazmalarında Marx şunları söyler: "Komünizm yakın geleceğin zorunlu kalıbı ve dinamik ilkesidir; ama komünizm kendi içinde insan gelişiminin hedefi (...) değildir." (MEW Erg. 1:546, CW 3:306). Ayrıca bkz. SW 690, *Grundrisse*, 387g, 488e.

24 MEW 23:25, *Capital* 1:17.

ğerlendirme, şimdiye kadar yaptığımız açıklamalardan kuşkusuz daha fazla yer kaplayacaktır. Buna rağmen, bilimsel ihtiyat içeren değerlendirmelerin dahi yetersiz kalacağını düşünüyorum. Marx'ın yabancılaşmaya ve bunun toplumsal nedenlerine dair söylediklerine, bunları destekleyecek ya da çürütecek sağlam fikirlere sahip olacak kadar hâkim olan biri –Marx'ın döneminde de şimdi de– yoktur. Pek çok kişinin onunla güçlü bir şekilde hemfikir olmasının nedeni (bu satırların yazarı da dahil olmak üzere) büyük ölçüde pratikte Marx'ın fikirlerine karşı ya da lehte fikir beyan etmenin tek alternatifinin etrafımızdaki toplumsal gerçekliğe tarafsız kalmak olmasıdır. Bu alt başlıkta Marx'ın yabancılaşmaya dair ifadelerinin ortaya koyduğu ve burada değerlendirilen temel meselelerin bir kısmını betimlemeye çalışacağız (ama çözmeye değil).

Marx'ın kapitalist toplumlardaki yabancılaşmaya dair getirdiği açıklamalar üç temel tezi doğrulamayı amaçlar:

(1) Kapitalist toplumda yaşayan insanların büyük çoğunluğu yabancılaşmıştır.
(2) Bu yabancılaşmanın başlıca nedeni, kapitalist üretim tarzı devam ettiği sürece ortadan kaldırılamaz.
(3) Her yere nüfuz etmiş bir toplumsal olgu olan yabancılaşma, kapitalizm sonrası (sosyalist ya da komünist) üretim tarzıyla ortadan kaldırılabilir ve kaldırılacaktır.

Bu üç tez çok açık bir şekilde birbirleriyle ilişkilidir. Hem ikinci, hem de üçüncü maddeler birinciyi az çok varsaymaktadır. Ancak Marx'a göre birinci maddenin kendisi, aynı zamanda ikinci ve üçüncü maddelere ve bu tezlerin ileri sürülme nedenlerine bağlıdır da. Marksistler birinci tezi desteklemek için kapitalist toplumda yaşayanlar arasında çok yaygın olan tatminsizlik ve çevreye uyumsuzluk duygularını öne sürebilirler; ya da felsefecilerin, sanatçıların, düşünürlerin ve toplumsal bilincin –açıkça Marksiyen anlamda ya da pek de Marksiyen olmayan anlamda– yabancılaşma meselesiyle meşgul olduğunu hatırlatabilirler. Ancak ne kadar iyi gerekçelendirilmiş olur-

sa olsun bu değerlendirmeler kapitalist toplumda Marx'ın anladığı biçimde bir yabancılaşmanın var olduğunu kesin biçimde göstermezler. Yine aynı nedenle, Marx'ı eleştiren bir kişi de, kapitalist toplumda yaşayan insanların tümünün hayatlarından memnun olduklarını iddia ederek bir numaralı tezi başarılı bir şekilde çürütemez – ikna edici örnekler verse de durum değişmez. Marx'ın anladığı biçimiyle yabancılaşma, temelde bir bilinç meselesi olmadığı gibi insanların hayatları ve kendileriyle ilgili ne hissettiklerine dair bir mesele de değildir. Bu daha ziyade insanların gerçekte varolan ihtiyaç ve potansiyellerinin engellenmesinden duyulan nesnel bir tatminsizliktir. İnsanların bu tatminsizliğe dair bilinci sadece yabancılaşmanın bir yansıması, olsa olsa bir semptomu ya da delilidir. Marx'ın kapitalist toplumlarda insanların yabancılaştığı tezinin temelleri, insanların yabancılaştıklarının farkında olmalarına değil, kapitalist üretim tarzı sürdükçe engellenecek olan kendini gerçekleştirme potansiyellerinin nesnel varlığına dayanır.

"Kapitalizm ve Özgürlük" alt başlığı altında değindiğimiz gibi, Marx'ın kapitalizm sonrası toplumun nasıl olacağına dair ya da o toplumda gerçekleştirileceğine inandığı potansiyellerin ne olduğuna ilişkin kesin bir kanaati yoktur. Dolayısıyla Marx'ın üçüncü tezi ileri sürmesinin nedeni, sosyalizmin ya da komünizmin, insanların kendilerini gerçekleştirmelerine hangi şekillerde imkân tanıyacağına dair net fikirleri olması değildir. Daha ziyade önündeki temel engeller ortadan kaldırıldığında, insanların kendilerini gerçekleştirdikleri bir hayat yaşayacaklarından emin olduğu için ve bu engellerin de burjuva toplumunun modası geçmiş toplumsal ilişkileri olduğu tespitini yaptığı için üç numaralı teze inanır.

Marx'ın tezine karşı çıkmanın en kestirme yolu, insanların kapitalist toplumda gerçekten de yabancılaştıkları, insani potansiyellerini gerçekleştiremedikleri görüşünü reddetmek olacaktır. Bunu yapıp yine de kapitalist toplumda insanların sürdürdükleri hayattan tatmin olmadıklarını ileri sürebiliriz; ancak bu tatminsizliğin, Marx'ın inandığı gibi insanların potansiyellerinin engellenmesi dışında başka nedenlerden kaynaklan-

dığını düşünmemiz gerekir. Dahası insanların tatminsizliklerinin nedeninin kapitalizm yüzünden özsel potansiyellerini gerçekleştirmelerinin engellendiğine dair inançları olduğunu ve bu inançların yanlış, hatta belki de tehlikeli toplumsal huzursuzluklar tarafından yayılmış kışkırtıcı bir yanılsama olduğunu söyleyecek kadar ileri de gidebiliriz.

Marx'ın tarihsel gelişimin kaçınılmazlığı hususunda fazlaca iyimser olduğu ve 20. yüzyılın acı deneyimlerinin de öğrettiği üzere, endüstriyel teknolojinin hâkim olduğu bir kitle toplumunda insanın kendini gerçekleştirmesine dair potansiyellerin, (Marx'ın da dahil olduğu) 19. yüzyıl düşünürlerinin varsaydığı kadar fazla olmadığı sıklıkla söylenir. Bu genel görüşler kolaylıkla Marx'ın kapitalist yabancılaşma açıklamasına itiraz etmek üzere kullanılabilir. Çünkü eğer bunlar doğru iseler, Marx'ın kapitalist toplumda çoğu bireyin yabancılaştığına dair inancı, modern toplumda insan potansiyellerine dair yaptığı abartılmış bir öngörüye dayanmış olur.

Elbette Marx, 20. yüzyılın itirazlarına karşı 19. yüzyıl iyimserliğini korumamıştır. Söylediği (muhtemelen de söyleyebileceği) hiçbir söz, kapitalist çağda toplumun üretici güçlerinde görülen muazzam ve benzeri görülmemiş büyümenin, insanın kendini gerçekleştirme potansiyellerinde muazzam ve benzeri görülmemiş bir büyüme yarattığı inancında yanılıyor olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz. Ancak çoğu Marx eleştirmeninin varsaydığı gibi, inançlarının fazla iyimser ya da gerçekdışı olduğu düşüncesi de tartışmalıdır. Modern teknoloji insanların doğa üzerinde, kendileri ve birbirleriyle ilişkileri üzerinde hâkimiyet kurma becerilerini artırır. İnsanların yaşamsal ihtiyaçlarını üretmek için gereken zamanı kısaltır ve böylece onlara, insan yaşamının esası olan zamanın, saatlerin, günlerin, yılların üzerinde hâkimiyet kurma imkânı vermiş olur. Eğer teknoloji aynı zamanda insanların ihtiyaçlarını artırıyorsa, bu ihtiyaçların bir kısmının insan yaşamını büyütüp zenginleştirdiği (en azından Marx açısından) ortadadır; yabancılaştıran bir toplumsal düzenin etkilerinden kurtulan insanlar, yaratılan yeni ihtiyaçları da rasyonel şekilde denetleyebilirler.

Dahası, modern bilim hem kendimiz hem de dışımızdaki doğa ile ilişkili bilgimizi artırmış, artan potansiyellerimizi en yararlı şekilde kullanmamız için bizi en çok ihtiyaç duyacağımız güçlerle donatmıştır. Bilim ve sanayi insanların birbirleriyle iletişim güçlerini artırdığı ve birbirlerine bağımlılıklarını yoğunlaştırdığı için modern toplum, kitle toplumu olmuştur. Marx'ın, modern bilimin ve sanayinin insan potansiyeline güveni başlangıçta makul görünür. Bunu reddetmek, insanların güçlerini, kendilerine dair bilinçlerini, bağımsızlıklarını artırmanın bu insanların yaşamlarını, özgürlüklerini ve toplumlarını zenginleştirmeye neden olmadığı çelişkisine düşmek anlamına gelecektir. Bu tür paradoksları savunanların bu savlarını kanıtlamaları gerekir. İçinde bulunduğumuz yüzyılda yaşananların, bu çelişkileri Marx'ın döneminde olduğundan daha savunulabilir kılıp kılmadığı pek de açık değildir.

Marx'ın insanların özgürlük potansiyellerine dair görüşlerinin önemli bir parçası da bireysellik ile toplumsallık değerlerinin uzlaştırılabilir olduğuna ve kapitalizm sonrası toplumun, üretim güçleri ile toplumsal ilişkilerin şimdiye dek izin verdiğinden hem daha fazla bireysel özerklik, hem de daha fazla toplumsal birlik sağlayabileceğine duyduğu inançtır. Marx eleştirmenleri, özgür bireylerin ortaklaşmış emeklerini rasyonel biçimde kolektif bir denetime tâbi kılacak toplumsal karar alma süreçleri konusunda Marx'ın sessiz kalmasına özellikle vurgu yaparlar. Felsefeciler ve siyaset teorisyenleri, en azından Rousseau'dan itibaren, bireyleri bir araya getirebilecek, toplumun ortak gücünü her bir bireyin tasarrufuna bırakırken bir yandan da her birini kendi seçtikleri yaşam planını uygulamada tamamen özgür bırakacak bir beşeri birliktelik biçimi bulmaya çalışmışlardır. Pek çoğu böyle bir birlikteliğin değil pratikte, teoride dahi mümkün olamayacağını düşünmüşlerdir. Bu teorisyenler, Marx'ın, modern teknolojinin bu hedefi ulaşılır kıldığı ve ona ulaşmak için tek yapmamız gerekenin kapitalizmi yıkmak olduğu varsayımına karşı kuşkucu bir tutum sergilemek zorundadırlar.

Marx, kapitalizm sonrası toplumun siyasi ya da idari yapısına dair pek az şey söyler: Sadece bu toplumun demokratik ola-

cağını, ayrı bir siyasi mekanizma ya da devlet bürokrasisi yerine "toplumun kendisi"nin denetiminde olacağını ısrarla vurgular. Yine de Marx temelde meseleyi sadece yöntemsel, usullere dair bir sorun olarak ele almaz. Hem bireysel özgürlüğün hem de toplumsal birliğin karşısındaki en önemli engelin toplumun ezilen ve ezen sınıflara bölünmüş olması olduğunu düşünür. Elbette örtük bir biçimde sınıflı bir toplumu varsaydığımız sürece, özgürlük ve topluluk oluşturma hedeflerinin her ikisi de ulaşılamaz ve taban tabana zıt görünecektir. Bir bireyin özgürlüğünün diğerinin zorunlu esareti anlamına gelmediği ve insanların, bazılarının çıkarlarını diğerlerininki pahasına kollamak için bir zümreyi mazeret olarak öne sürmediği bir toplumda, toplumsal karar alma meseleleri insanlara teorik paradokslar ya da çözülemez teknik problemler olarak görünmeyecektir.

Marx, henüz bunun için erken olduğunu belirterek yönteme dair sorular sormaz. Bu tür sorular, onları soranlar olarak bizlerin, hiçbir çıkar gütmeden birlikte yaşamanın doğru yönteminin arayışında olan iyi niyetli insanlar olduğumuzu varsayar. Bu soru aynı zamanda, böyle bir arayışın nesnesinin, en azından temelde, toplumun maddi üretimi konusunda elinde bulundurduğu teknik imkânlarla ilgili ayrıntılı bilgiden bağımsız olarak belirlenebileceğini varsayarlar. Marx'a göre iki varsayım da yanlıştır. Sınıflı toplum var olmayı sürdürdükçe, herhangi bir siyasi mekanizmanın işlevi gerçek özgürlük ya da ortaklaşmaya imkân sağlamak değil, hizmet ettiği sınıf çıkarlarını sürdürmek olacaktır. İnsanlar özgür bireyler olarak bir arada nasıl yaşayacaklarını düşünmeye ancak sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasının ardından başlayacaklardır; bu düşünme süreci, artık kendi kontrollerinde olacak olan üretici kapasitelere dayanacaktır.

Marx'ın kapitalist yabancılaşma teorisine eleştirilerini, kapitalist toplumda insanların gerçekten de yabancılaştıklarını reddetmeye dayandıran görüşleri ele aldık. Ancak pek çok Marx eleştirmeni de yabancılaşmanın modern toplumun önemli bir sorunu olduğunu itiraf eder. Buradaki mesele, yabancılaşmaya neden olan şeyin gerçekten bu tür toplumsal ilişkiler olup ol-

madığıdır. Siyaseten ılımlı ve reformist çoğu düşünür, modern toplumun kötülüklerinin ya da en azından bunların büyük kısmının, meta üretimini ve üretim araçlarının özel mülkiyeti sistemini terk etmeden ortadan kaldırılabileceği hayaliyle yaşar. Sosyalist devrimin yabancılaşmayı ortadan kaldırmak konusunda bir şey yapamayacağı –ya da çok az şey yapacağı– ve ayrıca kapitalizmin özgürlük ve üretkenliğini engelleyeceği korkusu da bu hayallere eşlik etmektedir.

Daha kötümser bir tutum benimseyen eleştirmenler ise, en azından modern, sofistike ve gelişmiş teknolojinin hâkim olduğu toplum çerçevesinde yabancılaşmanın ortadan kaldırılabileceği konusunda şüphelidirler. Varoluşçular yabancılaşmayı, varoluşumuzun ontolojisine ya da bilincimizin aşkın yapısına dahil bir olgu, insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olarak yorumlamıştır. Bu görüşleri kimi zaman yabancılaşmayı günahkâr yaradılışımızın bir sonucu olarak gören ve bunun sadece doğaüstü yollarla giderilebileceğini öngören eski dinî inançların devamı olarak yorumlayabiliriz. Freud gibi toplumsal kötümserler, yabancılaşmayı hayvani doğamızı toplumsal kurallarla hapsetmemizin doğal bir sonucu olarak ele alırlar. Diğerleriyse (Rousseau'yu anımsatan bir şekilde) yabancılaşmayı doğadan fazlasıyla uzak –fazla büyük ve fazla entelektüel, bilimsel ve teknolojik yönden fazla gelişmiş, insan birlikteliğinin karmaşık biçimlerine fazla bağımlı– yaşadığımız için ödediğimiz bir bedel olarak görürler.

Marx modern, karmaşık ve sanayileşmiş bir toplumda yabancılaşmanın üstesinden gelinebileceğine inanır. Yabancılaşmanın, kendi teorisinde belirtilenlerden başka nedenleri olduğunu da inkâr etmez. Marx'ın mesajının ana fikri kapitalist toplumsal ilişkilerin yabancılaşmanın en hızlı yayılan ve en bariz sebepleri olduğudur; daha örtük ya da açık diğer nedenlerle ilgilenmeden önce bunun ortadan kaldırılması gerekir. Fakat Marx'ın dinî fanatizm, faşizm ve cinsel baskı gibi geleneksel toplumsal sorunların da yabancılaşmaya katkı sağladığını ve sosyalist bir düzende bile bunlara karşı çıkılması gerektiğini teslim etmemesi için bir sebep yoktur.

Marx'ın yabancılaşmaya dair yaptığı açıklama, bazı ayrıntıları üzerinden de eleştirilir. Örneğin Marx'ın kapitalist işbölümüyle ilgili fikirlerinin, kendi yüzyılında geçerli olmuş olsa bile artık köhnemiş olduğu tartışmalıdır. Elbette kapitalizmin hâlâ tüm emek gücünü uzmanlaşmamış mekanik emek biçimine dönüştürme, "gelişmemeyi bir özellik haline getirme" eğilimine sahip olduğunu iddia etmek zor olacaktır. Ancak bu artık sağlam bir iddia değilse de Marx'ın yabancılaşmaya dair açıklaması, kapitalist işbölümü yönünden hâlâ makuldür. Çünkü kâr maksimizasyonu zorunluluğu, emek faaliyetinin doğasını güçlü (ve zararlı) bir şekilde etkilemeye devam etmekte ve işçilerin kendilerini çok yönlü biçimde geliştirmesini engelleyebilmektedir. Eğer durum böyleyse, belirli ayrıntıları doğru olmasa bile Marx'ın yabancılaşma teması, kapitalist işbölümü açısından yine de temelde doğru olacaktır. Marx her zaman kapitalizmin sabit bir sistem olmadığının, sürekli değişim içerisinde olduğunun altını çizer. 19. yüzyıl kapitalist toplumundaki yabancılaşma konusunda yaptığı açıklamaların daha sonraki yüzyıllarda tüm ayrıntılarıyla geçerli olmaması bir tutarsızlık olarak görülemez.

İKİNCİ KISIM

TARİHSEL MATERYALİZM

5

Üretim ve Toplum

"Ekonomik belirlenimcilik"

Marx ve Engels, materyalist tarih anlayışını Marksizmin en asli ve ayırıcı ilkelerinden biri olarak kabul eder. Engels, artı değer teorisi ile birlikte bu anlayışı, bir toplum bilimci olarak Marx'ın iki önemli özgün katkısından biri olarak saymaktadır.[1] Tarihsel materyalizmin temel iddiası, insanların ekonomik davranışının ve "maddi yaşamlarındaki üretim tarzı"nın genel olarak toplumsal yaşamlarının "temeli" olduğu, bu ekonomik temelin çoğunlukla hem toplumun geri kalan kurumlarını hem de toplumsal bilincin hâkim fikir ve formlarını "koşulladığı" ya da "belirlediği"dir.

Marx'ın tarihsel materyalizmi çoğu kez –kendisinin hiçbir zaman kullanmadığı bir terim olan– "ekonomik belirlenimcilik" olarak nitelendirilmiştir.[2] Bu tanımlama, Marx'ın tarihsel materyalizminin, failin kontrolünün tamamen dışındaki faktörlerin –Marx örneğinde, "ekonomik" faktörlerin– tüm insan eylemlerini nedensel olarak belirlediğini savunan bir belirlenimcilik türü olduğu görüşünü desteklemeseydi, gayet ma-

1 SW, 374-378.

2 Diğerleriyle birlikte A. D. Lindsay, *Karl Marx's Capital*, Londra, 1937, s. 32.

sum sayılabilirdi. Bu yoruma göre Marx'ın tezi, insanların ahlâki, dinî ve felsefi kanaatleri kadar düşünce, eylem ve politik davranışlarının tümünün, bu eylem ve kanaatlerin bizzat ekonomik durum üzerinde herhangi bir etkisi olmamakla birlikte, nedensel olarak ekonomik faktörlerce belirlendiği yönündedir.

Bu yorumda, tam anlamıyla ne tür olguların "ekonomik" addedilmesi gerektiği hiçbir şekilde belli değildir (bu noktada, birçok eleştirmen yanlış yorumlamalarını Marx'ın bu hususta net ve tutarlı olmadığı ithamlarıyla süsler). Ancak "ekonomik" terimi nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, "ekonomik beirlenimciliğin" hem yanlış bir görüş hem de Marx'ın tam anlamıyla safdil bir yanlış yorumlanması olduğu yeterince açıktır. Bu sadece sağduyu ve günlük deneyimle değil, Marx'ın kendisinin politika ve tarih üzerine yazılarında söylediği ya da doğru olarak kabul ettiği pek çok şeyle de çelişir. İnsanların fikirleri, sosyal davranışları ve politik kararları, ekonomik değişkenlerden ne kadar etkilenirse etkilensin, buna mukabil söz konusu durumların ekonomik alanda birtakım etkileri olduğu da muhakkaktır. Marx fikirlerin, sosyal davranışların ve politik kararların böyle bir etkiye sahip olduğunu reddetseydi, insanların toplumun ekonomik altyapısına dair fikirlerini dönüştürme ve ekonomik yapı üzerinde politik etkiler uyandırma yoluyla toplumun ekonomik altyapısında değişiklikler yaratma amacı taşıyan kitaplarını ve risalelerini neden yazdığını ya da politik meselelere neden angaje olduğunu anlamamız oldukça zor olurdu.[3]

Sekizinci bölümde, Marx'ın insan eylemlerinin nedensel olarak belirlendiği görüşüne bağlı olup olmadığını değerlendireceğiz. Ama şimdilik üzerinde durulması gereken nokta, Marx'ın tarihsel materyalizminin az önce tarif edilen anlamıyla "ekonomik belirlenimciliği" içermemesidir. Aslına bakılırsa ne Marx ne de Engels kendilerini bu türden bir görüşe bağlayacak hiçbir şey söylememiştir. Marx toplumun ekonomik temelinin politik ve entelektüel yaşam süreçlerini "koşulladığını" ve hatta "belirlediğini" söyler. Ancak bu, toplumsal yaşamın "koşullanmış" ve "belirlenmiş" veçhelerinin de ekonomik alan üze-

3 Engels bu noktanın açıkça farkındaydı. Bkz. *Selected Correspondence*, s. 424.

rinde birtakım etkileri olabileceğini reddettiği anlamına gelmez. Belli bir bölgenin coğrafyası ve iklimi, kuşkusuz, o bölgede hayatta kalabilecek canlı türlerini "koşullar" ve hatta "belirler". Ancak bu, o bölgedeki organizmaların yaşam süreçlerinin bu "belirleyici" unsurlar üzerinde birtakım etkileri olmasına engel teşkil etmez.

Engels, aslında "ekonomik momentin yegâne belirleyici unsur olduğunu" açıkça reddeder: "Bu, ekonomik durumun tek başına aktif neden ve diğer her şeyin sadece pasif bir tepki olması durumu değildir." Bilakis, Engels'e göre "maddi yaşam tarzı asli etken (*primum agens*) olmakla beraber, bu durum, düşünsel alanların da maddi yaşam biçimine mukabele edebilmesine ve ikincil bir etkiyi harekete geçirebilmesine engel değildir". Engels, ekonomik faktörlerin politik olanlarla etkileşimini "iki eşit olmayan gücün mütekabil eylemi" olarak tanımlar ve "tarihsel olayların *biçiminin* belirlenmesinde" düşünsel ve politik unsurlar "ağır basmasına" rağmen, bunların "içeriği"nin "son kertede" her zaman altta yatan ekonomik faktörlerce "belirlendiğinin" üzerinde sıklıkla durur.[4] Engels'in dile getirdiği bu tür görüşlerin, kimi zaman kendisinin ve Marx'ın kaleme aldığı yazılarda daha önce açıklanmış tarihsel materyalizmin bir revizyonunu temsil ettiği iddia edilmiştir. Ancak bu iddia doğru değildir. Öncelikli olarak, benzer düşünceler Marx ve Engels'in ortaklaşa yazdığı ve tarihsel materyalizmin ilk bilinçli açıklamasını içeren *Alman İdeolojisi*'nde bulunabilir:

> Demek ki bu tarih anlayışı, gerçek üretim sürecinin gelişimini ve hatta yaşamın dolaysız üretiminden başlayarak bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından meydana getirilmiş karşılıklı ilişki biçimlerini anlamaya, dolayısıyla sivil toplumu farklı aşamalarında bütün tarihin temeli ve aynı zamanda onun devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bunların bütün teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, ahlâk vb. biçimlerinin

4 MEW 37:463, *Selected Correspondence*, s. 417; MEW 39:206, *Selected Correspondence*, s. 467; MEW 37:490, *Selected Correspondence*, s. 421, MEW 37:467, *Selected Correspondence*, s. 415-417. Krş. MEW 39:96, *Selected Correspondence*, s. 459.

> açıklanmasına dayanır. (...) Böylece bütün mesele (ve dolayısıyla bu farklı veçhelerin bir diğeri üzerindeki karşılıklı etkileri) bütünlük içinde doğal olarak sunulabilir.[5]

Sanırım, "ekonomik belirlenimci" Marx yorumu, ekonomik altyapının toplumsal üstyapıyla olan ilişkisini betimlemek için Marx'ın "belirlemek" (*bestimmen*) sözcüğünü kullanmasından değil, Marx okurlarının, onun "belirlenmiş" alanların "belirleyici" olan üzerinde kayda değer bir "karşılıklı eylem"de bulunma ihtimalini göz ardı etmeden ekonomik alana nasıl sistematik bir açıklayıcı üstünlük atfedebildiğini anlayamamalarından dolayı benimsenmiştir. Politika ve din, ekonomik duruma "karşılık" verebiliyor ve onun üzerinde bir "güç" uygulayabiliyorsa, Marx neden bunların toplumun ekonomik yapısını "koşullayabilme" ve hatta "belirleyebilme" ihtimalini eleme gereksinimi duyar? Engels'in yorumları tarihsel materyalizmin bu türden bir ihtimali (en azından "son kertede") reddetmeyi gerektirdiğini anlaşılır kılmaktadır, ancak bu yorumlar söz konusu itirazların ardındaki saikler konusunda bizi yeterince aydınlatmaz. Bu yorumlar ekonomik unsuru "belirleyici" yapan şeyin, etkileşim halinde olduğu varsayılan diğer toplumsal unsurlara kıyasla daha yüksek bir etki derecesine sahip olduğuna işaret eder. Ancak Marx ve Engels'in ekonomik alana neden bu başat etkiyi atfettiklerini açıklamaz.

Tarihsel materyalizmin hakikatini, maddi üretim unsurlarının toplumsal yaşamdaki diğer unsurlarla karşılaştırıldığında gösterdiği göreceli etki derecesi sorunu olarak görmenin bir saptırma olduğunu düşünmüyorum. Ancak bu sorunun mahiyetini değerlendirebilmemiz için, öncelikle toplumun ekonomik yapısının söz konusu toplumun tesisini ve toplumsal değişimi nasıl açıklayabileceği konusunda daha net olmalıyız. Bu maksatla, ilk olarak Marx'ın materyalist toplum analizinin esaslarına ve bunlar arasında geçerli olduğu farz edilen ilişkilere yakından bakalım.

---

5 MEW 3:37-38, CW 5:53. Bu basit noktayı yeterince şişirdiğimizde (Louis Althusser'le) "üstbelirlenimden" bahsedebiliriz.

Üretici güçler, üretim ilişkileri

P.V. Annenkov'a yazdığı 1846 tarihli mektupta Marx şunları kaleme alır:

> Biçimi ne olursa olsun, toplum nedir? İnsanların karşılıklı eyleminin bir ürünü... İnsanlar toplumun şu ya da bu biçimini seçmekte özgür müdürler? Asla. İnsanın üretim becerilerinin belli bir gelişim aşamasını aldığınızda, belli bir ticaret ve tüketim biçimini elde edersiniz. Üretimin, karşılıklı ilişki biçimlerinin ve tüketimin belli bir gelişim derecesini ele aldığınızda, belli bir toplumsal yapı türü, belli bir aile, düzen ya da sınıf örgütlenmesi, tek kelimeyle belli bir sivil toplum elde edersiniz. Belli bir sivil toplumu aldığınızda ise o sivil toplumun resmî ifadesinden başka bir şey olmayan belli bir politik durum elde edersiniz.[6]

Marx, bu pasajda, en basit addettiğinden başlayıp hiyerarşide daha temel bir yer işgal edenler biçiminde açıklanabileceğini düşündüğü unsurlara doğru ilerleyerek, toplumsal unsurların ya da yapıların bir dizisini ya da hiyerarşisini ortaya koyar. Pasaj, özellikle üç tür bağımlılık ilişkisine işaret eder:

(A) "Karşılıklı ilişki ve tüketim biçimi", "insanların üretim becerilerinin gelişim durumu"na bağlıdır.
(B) "Toplumsal yapının biçimi" ya da "sivil toplum", "üretim, karşılıklı ilişki ve tüketimin gelişme derecesi"ne bağlıdır.
(C) "Politik durum", "sivil toplum"a bağlıdır.

Marx'ın burada kullandığı terminoloji, kısmen bu mektubun Marx'ın teorisinin görece erken bir anlatımını ifade etmesinden, kısmen de Fransızca yazıyor olmasından dolayı, onun tarihsel

6 *Œuvres* 1:1439, *Selected Correspondence*, s. 35. Marx Fransızca *commerce* (ticaret, alışveriş) terimini burada net bir şekilde Almanca *Verkehr* (ilişki) terimiyle eşanlamlı kullanmaktadır ve bu yüzden sözcük, *commerce* teriminden ziyade *intercourse* (ilişkilenme) olarak tercüme edilmiştir.

materyalizmle ilgili daha tanıdık bazı ifadelerine tam olarak tekabül etmez. Ancak bu pasajdaki ayırt edici unsurlar ve bunlar arasında varsayılan ilişkiler tüm anlatımlarıyla Marx'ın teorisine uygundur. Sırasıyla bu unsurların her birini değerlendirelim.

Marx'ın burada toplumun "üretim becerileri" (*productive faculties*) olarak adlandırdığı şey materyalist açıklamanın en temel unsurudur. Marx'ın kullandığı Almanca terim *Produktivkräfte* aslında Smith ve Ricardo'nun kullandığı "[beşeri] üretim güçleri"nin (*productive powers*) bir tercümesidir, ancak İngilizce'ye çoğu kez "üretici güçler" (*productive forces*) olarak tercüme edilmiştir. Bu ayrım önemsiz değildir. "Üretim güçleri" (*productive powers*) ve "üretim becerileri"nin (*productive faculties*) her ikisi de, ister bireysel ister kolektif olsun, insanların üretici faaliyetlerinde açığa çıkan ve tatbik edilen kapasitelerini ve kabiliyetlerini belirtir. Diğer taraftan, "üretici güçler" ise fizikî doğal sonuçları ve üretim sürecinde kullanılan ya da bu süreci kolaylaştıran malzemelerin ve araçların toplamını belirtir.[7] Şüphesiz, *Produktivkräfte*'nin bu olası iki göndermesi aslında birbiriyle yakından ilişkilidir. Üretimde alet kullanılmaya başlandığı andan itibaren, üretime özgü araçlar insanların üretim becerilerinin tatbikinin zorunlu önkoşulları haline gelmiştir; buna karşılık, bir araç, ancak onu kullanan işçinin gücüyle anlam kazanır. İnsanların üretme kapasiteleri, kullandıkları araçlarla birlikte hayata geçer ve üretim teknikleri geleneği, bu tekniklerin icrası için kullanılan maddi araçların kuşaktan kuşağa aktarılmasına paralel şekilde ilerler.

Marx'a göre, bir toplumun üretimi o toplumun [beşeri] üretim güçlerinin durumuna dayanır ve bunlar tarafından belirlenir. Bununla birlikte, soyut olarak ele alındığında, bu prensip bir malumu ilamdır. Zira her tür insan faaliyeti, o faaliyeti ortaya çıkaran güçlere dayanır ve onlar tarafından belirlenir. Ancak, üretimin toplumsal karakterini göz önüne aldığımızda söz

7 Marx'ın, bu iki terimi Fransızcada kullanış biçimi onları kafasında nasıl oturttuğuna işaret etmektedir. *Forces productives* (üretici güçler) sözcüklerini sıklıkla kullanırken, *pouvoirs productifs* (üretim güçleri) ya da *facultés productives* (üretim becerileri) sözcüklerini nadiren kullanır.

konusu prensip çok da bariz bir öneme sahip değildir. En ilkel olanları dışarıda bırakacak olursak, toplumsal üretimin tümü belli bir işbölümünü ve farklı faaliyetlerin farklı bireylere paylaştırılmasını gerektirir. "Üretimde," der Marx:

> ... insanlar sadece doğayla ilişki kurmaz. İnsanlar ancak belirli bir tarzda işbirliği yaptıklarında ve faaliyetlerini karşılıklı olarak mübadele ettiklerinde üretim yaparlar. Üretebilmek için, belli ilişkiler biçiminde birbirlerine yönelmelidirler ve insanların doğayla ilişkilenmeleri, üretimleri ancak bu ilişkiler içinde gerçekleşir.[8]

Tarihsel materyalizm, [beşeri] üretim güçlerinin toplumdaki işbölümünü belirlemesi bakımından maddi üretimi de belirlediğini kabul eder. Marx'a göre, "emek", "elinin altındaki araçlara göre örgütlenir, bölünür. El değirmeni, buharla işleyen değirmenden farklı bir işbölümünü varsayar."[9] Belli bir araçlar bütününün ve üretici kapasitenin etkin kullanımı, işgücünün bunlarla uyumlu özel bir tür işbirliği içinde olmasını gerektirir: El değirmenleri ya da benzeri araçlar kullanarak üretim yapan bir toplum, belirli ölçülerde harcayacakları emek biçimine uygun özel beceriler edinebilecekleri bir eğitim almış ve yine buna uygun bir yaşam tarzlarına sahip ayrı işçi gruplarına ihtiyaç duyacaktır. Buharlı makineleri kullanan bir toplum, şayet verimli bir biçimde üretim yapmak niyetindeyse benzer şekilde işbölümünü ve yaşam tarzlarını üretici güçlerle uyumlu hale getirmelidir. Ancak burada gerekli olan uyum, diğerinden çok farklı olabilir.

Bu yüzden Marx, insanların üretim becerilerindeki belli bir gelişim aşamasının belli bir karşılıklı ilişki ve tüketim şekline gönderme yaptığını söyler; böylece kısmen de olsa, verili bir üretim güçleri kümesinin verili bir işbölümünü gerektirdiğini ve dolayısıyla bu işbölümünü açıkladığını söyler. Ancak bu, Marx'ın kastettiğinin sadece bir bölümü olabilir. Çünkü Marx, Annenkov'a "karşılıklı ilişkilenme biçimleri" derken "ekonomik biçimleri" ya da "toplumsal ilişkileri" kastettiğini söyler:

8 MEW 6:407, SW 81.

9 *Œuvres* 1:99, CW 6:183.

"örneğin, imtiyazlar, lonca ve korporasyon gibi kurumlar, yani Ortaçağ'ın düzenleyici rejimi" ve modern dönemde tüm bu ilişkilerin yerini alan, sermayenin ücretli emekle ilişkisi.[10] Bununla birlikte, söz konusu ekonomik biçimler ve ilişkiler, doğrudan maddi üretime, işbölümüne ya da bireylerin birbirleriyle olan dolaysız çalışma ilişkilerine bağlı değildir. İki kişinin farklı fakat birbirini tamamlayan iki üretim işini yapması durumu, onların birbirleriyle olan *toplumsal* ilişkileri ya da içinde çalışmayı sürdürdükleri *ekonomik* biçimler hakkında bize doğrudan bir şey söylemez. Benzer şekilde, söz konusu durum bu kişilerin köle, derebeyi için çalışan köylü, ücretli işçi ya da sosyalist bir devletteki işçiler olup olmadığını da söylemez. Bir kişinin diğer bir kişinin çalışmasını denetlemesi, bize o denetmenin kölelere nezaret eden bir gardiyan mı, kalfaların işini denetleyen bir usta mı yoksa sermaye adına ücretli işçileri denetleyen bir yönetici mi olduğunu söylemez.

Şayet Marx "karşılıklı ilişkilenmeden" bahsederken toplumsal ve ekonomik ilişkileri kastediyorsa, belli bir üretim becerileri kümesinin bize sadece belli bir işbölümünü değil, belli bir toplumsal ve ekonomik kurumlar kümesini, bünyesinde üretici emeğin sürdürüldüğü iktidar, otorite ve mülkiyet ilişkilerini de verdiğini söyler.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nden sonraki yazılarında çoğunlukla "karşılıklı ilişki"den değil, bir toplum bünyesinde onun "ekonomik altyapı"sı adını verdiği organik bütünü şekillendiren "üretim ilişkileri"nden bahsetmektedir.[11] Kimi Marx eleştirmenleri, onun bu üretim ilişkileri mefhumunun çalışma ilişkileri ile toplumsal ya da ekonomik ilişkileri birbirine karıştırdığını; bunu insanlar arasında var olan, "üretimin insanlar için ihtiyaçlar üretmesi nedeniyle ortaya çıkan" ya da "üretimin sorunsuz şekilde işlemesine yardım eden" ilişkilerle karıştırdığını iddia eder.[12] Bununla birlikte, Marx üretimin "doğal" ya da "mad-

10 *Œuvres* 1:1440, *Selected Correspondence*, s. 36.

11 CW 6:166. Krş. *Grundrisse*, 100e.

12 John Plamenatz, *Man and Society*, Londra, 1963, 2:279; H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londra, 1955, s. 159.

di" boyutuyla "ekonomik" ya da "toplumsal" olarak adlandırdığı boyutu arasındaki ayrımın kesinlikle farkındadır ve bu ayrıma kayda değer bir önem atfeder.[13] Burjuva iktisatçılarını sıklıkla bu ikisini birbirine karıştırmakla ve aslında üretimin sadece burjuva toplumsal ya da ekonomik biçiminin bir özelliğini üretimin doğal bir özelliği olarak görmekle eleştirir.[14] Ancak Marx'ın, materyalist tarih anlayışını açıklarken bu farkı nadiren resmettiği ve muhtemelen böylesi bağlamlarda isteyebileceğimiz netlikle hiçbir zaman resmetmediği doğrudur. *Alman İdeolojisi*'nde "yaşamın üretimi"yle ilgili olarak şunları okuruz:

> [Yaşamın üretimi] ikili bir ilişki olarak ortaya çıkar: bir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki olarak. (...) Bundan, belirli bir üretim tarzının ya da endüstriyel aşamanın daima belirli bir işbirliği ya da toplumsal aşamaya bağlı olduğu sonucu çıkar.[15]

Burada doğal ile toplumsal arasındaki ayrım yeterince açık biçimde resmedilmiştir; ancak lonca imtiyazları ve mülkiyet biçimleri gibi toplumsal ilişkiler ile üretim işlerinin farklı insanlara tahsisi gibi maddi ilişkileri birbirinden nasıl ayırdığı konusu net değildir. "İşbirliği tarzı" terimi rahatlıkla bu ikisinden birini ya da her ikisini birden ifade edebilir.

Bana kalırsa, Marx'ın tarihsel materyalizme dair açıklamalarında, bu konuyla gerektiği kadar sıklıkla ya da açıklıkla ilgilenmediği kabul edilmelidir. Yine de dolaysız çalışma ilişkileri ile içinde işin yürütüldüğü ekonomik ilişkiler arasındaki ayrımın farkında olmadığını düşünmek için bir neden yoktur. Burada önemli olan soru şudur: Marx'a göre belirli bir toplum-

13 Bu ayrıma dair bir tartışma için bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton, N. J., 1978, Blm. IV ve William H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Stanford, Kaliforniya, 1978, s. 27-42.

14 Örneğin Marx'ın *Grundrisse*'de yaptığı J. S. Mill eleştirisi için bkz. *Grundrisse*, 86-8e, 831-3e ve *Capital*, New York, 1967, 1:516-518. Cohen, Marx'ın, Mill'i itham ettiği kafa karışıklığı konusunda Mill'in masum olduğunu iddia eder. (*Karl Marx's Theory of History*, s. 108-110) Eğer iddia doğruysa, bu sadece Marx'ın doğal/kamusal ayrımını kullanmaktaki aşırı isteğini ve bunun farkında olmadığını ya da bu konu hakkındaki kafa karışıklığını gösterir.

15 MEW 3:29-30, CW 5:43.

da işbölümünün, maddi çalışma ilişkileri ve toplumsal üretim ilişkileri anlamında söz konusu toplumun karşılıklı ilişkilenme biçimleriyle ya da ekonomik yapıyla nasıl bir ilişkisi vardır? *Alman İdeolojisi*'nden bir diğer pasaj cevap vermekte bize yardımcı olabilir:

> İşbölümünden dolayı, belirli iş türlerinde birlikte çalışan bireyler arasında da farklı ayrımlar gelişir. Bu ayrı ayrı grupların birbirleri karşısındaki konumları [*Stellung*]; tarımsal, endüstriyel ve ticari emeğin örgütlenme tarzına bağlıdır. (...) İşbölümünün gelişiminin farklı aşamaları bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; başka bir deyişle, işbölümünde varılan her aşama emeğin malzemesine, aracına ve ürününe bağlı olarak bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler.[16]

Marx ve Engels, ilk başta, "işbölümünün gelişiminin farklı aşamaları"nın her birini, ona tekabül eden "mülkiyet biçimi"yle *tanımlar* gibi görünür. Ancak ne kastettiklerine dair sonraki açıklamaları, hem ayrımı hem de ilişkiyi daha net bir hale getirir: Nasıl ki farklı toplumsal alt bölümlerin "karşılıklı konumu", emeğin örgütlenme biçimine "bağlıysa", "bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri" de üretim araçlarıyla bağlantılı olarak mevcut işbölümü tarafından "belirlenir". Bu yüzden maddi çalışma ilişkileri, bu ilişkilerin dayandığı üretim güçleriyle birlikte toplumsal ve ekonomik biçimlerden daha temel niteliktedir ve bu biçimleri açıklamak için kullanılabilirler. Marx'ın, Annenkov'a söylediği gibi, "[İnsanların] maddi ilişkileri bütün ilişkilerinin esasıdır. (...) Ulusların iç örgütlenmesinin bütünü belirli bir işbölümünün ifadesinden başka bir şey değildir." "Farklı işbölümü biçimleri, toplumsal örgütlenmenin temelleri [haline gelir]."[17]

Marx'ın burada ne düşündüğünü anlamak zor değil. Belirli bir üretim becerileri kümesinin etkili tatbiki belirli bir işbölümünü gerektiriyorsa, bu maddi faktörlerden biri ya da her ikisi de belirli mülkiyet modelleriyle, ekonomik tahakküm ve ba-

16 MEW 3:22, CW 5:32.

17 *Œuvres* 1:1440, 1442, *Selected Correspondence*, s. 35, 37.

ğımlılık ilişkilerinin oluşmasını dayatabilir ya da en azından teşvik edebilir. Örneğin, bir tarım metodu diğerine göre daha geniş arazilerin işlenmesini gerektirebilir ve bu sebeple büyük toprak sahiplerinden oluşan bir sistem, küçük çiftlik sahibi köylülerden oluşan bir sisteme tercih edilebilir. Fabrika üretimi sadece daha geniş bir işbölümünü değil, aynı zamanda vasıflı el emeğine dayalı manüfaktüre kıyasla üretim araçlarının daha fazla yoğunlaşmasını gerektirebilir: Manüfaktür lonca sistemine uygunken fabrika üretimi ancak sermaye birikimi ve ücretli emeğin istihdamıyla hayata geçirilebilir.

Üretim güçlerinin, hâkim ilişki biçimini ya da toplumsal ilişkileri belirleme derecesi, bu güçlerin etkili biçimde kullanılması ve daha fazla gelişmesinin toplumsal biçimlere ne denli baskı uygulayacağına bağlıdır. Elbette insanların toplumsal ilişkilerinin her bir detayını maddi üretim üzerinden bütün yönleriyle açıklayamayız ve Marx da hiçbir zaman bunu yapabileceğimizi iddia etmemiştir. Şüphesiz, Marx üretimin toplumsal ilişkileri ne ölçüde belirlediği sorusunun dikkatli bir ampirik araştırmanın konusu olduğunu düşünür. Ancak Marx'ın teorisi, toplumun üretim güçlerinin, mülkiyet biçimleri ile ekonomik tahakküm ve tâbi kılma ilişkileri gibi unsurlara kayda değer sınırlamalar getirdiği fikrine dayanır.[18]

"Teknolojik" bir tarih teorisi?

Marx, "emeğin örgütlenmesinin üretim araçlarınca *belirlenimi*"nden bahseder; ancak toplumsal ve ekonomik ilişkilerle il-

18 Kimi Marksizm eleştirmenleri bu tezin izahtan vareste şekilde yanlış olduğunu düşünürken, Marksistler ise bu tezi genellikle izahtan vareste şekilde doğru olarak ele alır. İkisi de bana ampirik olarak bir hayli sorunlu olduğundan yanlış geliyor. Örneğin, bkz. Plamenatz, (*Man and Society*, 2:281): "Belli bir üretim biçiminde, geniş çapta birbirinden farklı olan mülkiyet ilişkileri o üretim biçimiyle örtüşür. Şüphesiz, bu örtüşmede bazıları dışarıda kalır. Bir kabile toplumunun üretim ilişkileri bugünkü bildiğimiz haliyle endüstriyel toplumunkiyle uyumlu değildir. Ancak belli bir üretim biçimiyle uyumlu mülkiyet sistemlerinin çeşitliliği o kadar fazladır ki mülkiyet sistemlerini belirleyen üretim biçimlerinden bahsetmek anlamsızdır." Bence, Plamenatz'ın bu pasajdaki yorumu fazlasıyla aceleye getirilmiş bir değerlendirmedir. Bunun nedeniyle ilgili olarak bkz. aşağıdaki 22. dipnot.

gili olarak çoğu kez sadece, bu ilişkilerin üretici güçlere "tekabül ettiğini", bu güçlerle "bağlantılı" ya da "çok yakından ilişkili" olduğunu söyler.[19] Öyleyse, bu daha ihtiyatlı dil ne anlama gelmektedir? Kimi araştırmacılar bunun bir anlamı olmadığını, Marx'ın teorisine göre toplumsal üretim ilişkilerinin üretici güçler tarafından belirlendiğini kabul ederler. Diğerleri ise, bu ifadeyi Marx'ın teknolojik bir tarih teorisine, bir başka ifadeyle üretici güçleri temel açıklayıcı kılan bir teoriye taraftar olmadığının kanıtı olarak ele alır. Bu yazarlara göre toplumsal ilişkiler, üretici güçlere sadece onlardan kaynaklandıkları ve onlar yoluyla açıklandıkları için değil, aynı zamanda bir toplumun teknolojisinin onun en önemli ayırt edici niteliklerinden biri olduğu ve o toplumdaki egemen toplumsal ilişkilere dair bir *gösterge* işlevi gördüğü için tekabül ederler.[20]

İnsanlar sanırım bu türden şeyleri Marx'ı böyle okumak doğal olduğu için değil, kendilerine basit ve savunulamaz görünen bir görüşten onu sıyırmak için duydukları aşırı müşfik arzudan dolayı söylüyorlar. "Ekonomik belirlenimcilik" hayaletinin musallat olduğu bu insanlar, elbette Marx'ın çoğu zaman toplumsal yapının teknolojik değişim üzerindeki etkilerine dikkat çektiğini ve bunun da üretici güçleri tüm maddi açıklamaların esası olarak görmekle bağdaşmadığını düşünürler. Ancak Marx nasıl ki üstyapının altyapıya mukabele edebildiğini ya da karşılığında altyapıyı etkileyebildiğini reddetmeden toplumun ekonomik altyapısının üstyapısını belirlediğini kabul ediyorsa, ekonomik altyapının bizzat kendi içinde de toplum-

19 MEW 31:234, *Selected Correspondence*, s. 180 (vurgu değiştirilmiştir); bkz. SW, s. 182 ve CW 6:166.

20 Bu üç dikkat çekici örnek için bkz. M. M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, Massachussets, 1948, s. 6-15; Sidney Hook, *Toward the Understanding of Karl Marx*, New York, 1933, s. 126 ve Angus Walker, *Marx*, Londra, 1978, s. 105-107. Marx, elbette "emek araçlarının sadece insan emeğinin gelişim derecesinin standardını oluşturmakla kalmadığını, ayrıca emeğin içinde varolduğu toplumsal ilişkilerin göstergeleri" olduğunu söylemektedir. (MEW 23:195, *Capital* 1:180). Ancak şüphesiz ki üretim araç ve güçleri tam da üretim ilişkilerini belirledikleri ya da açıkladıkları için bu türden göstergeler olabilirler. Marx'ın belirtilen pasajda bu görüşü savunmadığı doğru olmakla birlikte bu görüşe sahip olmadığına dair kesin kanıtlar olduğu söylenemez.

sal ilişkilerin –toplumun üretici güçleri tarafından belirlenmiş olsalar bile– toplumsal teknolojiye etki edebileceğini de kabul edebilir. Burada yine, Marx açısından birbirine bağımlı birçok unsurdan birinin diğerlerinden tarihsel olarak daha güçlü ve daha temel açıklayıcılıkta olduğunu kabul etmek mümkündür.

Bu gibi görüşleri büyük olasılıkla Marx da kabul ederdi. Kullandığı dildeki farklılaşmalar ne olursa olsun, az önce Annenkov'a mektubundan alıntıladığımız pasajın (ve Marx'ın yazılarındaki benzer birçok pasajın) en açık anlamı, bir toplumun ekonomik ilişkilerinin doğasının, sahip olduğu üretim becerilerine bağlı olduğudur. Ayrıca Marx'ın daha kuvvetli olan bu teze hiçbir zaman açıkça katılmadığı iddiası da tam anlamıyla doğru değildir. *Alman İdeolojisi* bize, "insanların erişebildiği üretim güçlerinin toplamının toplumun durumunu koşulladığını" söyler. *Felsefenin Sefaleti*'nde ise Marx, "insanların üretici güçlerinde meydana gelen bir değişimin zorunlu olarak onların üretim ilişkilerinde de bir değişiklik meydana getireceğini (*amène, herbeiführt*)" söyler.[21] Marx açısından üretici güçler, toplumsal ilişkilerin göstergesi değildir; ancak bu ilişkilerin aldığı biçimlerin ve bu biçimlerdeki tarihsel değişimlerin temel açıklamasıdır.

Ancak Marx'ın üretici güçler ve ilişkileriyle ilgili olarak kullandığı bu tipik ihtiyatlı dil, hâlâ özel birtakım anlamlar içeriyor olabilir. Öncelikle çalışma ilişkileri, ekonomik ilişkilere kıyasla üretici güçlerden daha doğrudan etkilenirler. Daha da önemlisi, Marx'a göre üretici güçler sadece üretim ilişkilerini belirleyen en önemli faktördür, ancak yegâne faktör değildir. Bir toplumun ekonomik altyapısı, sahip olduğu üretici güçlere bağlıdır; ama bu ancak söz konusu güçlerin edinilmesini sağlayan tarihsel koşulları ve toplumsal biçimleri içinde barındıran bir bağlamda mümkündür: "insanların kendilerini içinde bulduğu koşullar, (...) kendilerinden önce var olan toplumsal biçim" ya da Engels'in ifade ettiği şekliyle, "ekonomik gelişimin çoğunlukla sadece gelenek ya da atalet prensibi (*vis inertiae*)

21 MEW 3:30, CW 5:43; *Œuvres* 1:90, MEW 4:140, CW 6:175. Krş. *Selected Correspondence*, s. 449.

üzerinden kuşaktan kuşağa aktarılan ve hayatta kalabilen daha erken aşamalarının kalıntıları".[22]

Asıl mesele, ortaya çıktıkları toplumsal ve tarihsel koşullarla bağlantılı olarak düşünülmesi kaydıyla üretici güçlerin toplumsal ilişkileri açıkladığını düşünmesiyse, belki de Marx'ın tümüyle "teknolojik" bir tarih teorisini benimsemediği fikrinde doğruluk payı olabilir. Marx'ın teorisine göre Ortaçağ'ın sonunda Batı Avrupa'nın maddi ve tarihsel koşulları göz önünde tutulduğunda, endüstriyel bir toplumun üretici güçleri ancak (meta üretimi, üretim araçlarının özel mülkiyeti, sermayenin ücretli emekle ilişkisi gibi) kapitalist toplumsal biçimlerin benimsenmesiyle ortaya çıkabilir ve kullanılabilirdi. Marx bu bağlamda modern Avrupa'da kapitalist üretim ilişkilerinin bu üretici güçleri zorunlu hale getirdiğini savunur. Ancak aynı üretici güçlerin kendi gelişimleri ve kullanımları için, tarihsel koşullar ne olursa olsun, kapitalist kurumları kaçınılmaz olarak gerekli kıldığı fikri Marx'a ait *değildir*. 20. yüzyılda Batı Avrupa dışındaki birtakım ülkelerin (kısmen Marx'tan etkilenerek) sosyalist ekonomik sistem içinde sanayileşmeleri gerçeği, Marx'ın teorisine herhangi bir karşı-örnek teşkil etmez. Bilakis bizzat Marx, Rusya'da sosyalist bir devrimin "kapitalist sistemin tüm korkunç iniş çıkışlarından geçmek" zorunda kal-

22 *Œuvres* 1:1439, *Selected Correspondence*, s. 33; MEW 39:205, *Selected Correspondence*, s. 466. Bu nokta, Plamanetz'in, verili bir üretim biçiminde farklı mülkiyet sistemlerinin o üretim biçimiyle uyumlu olduğu ve dolayısıyla söz konusu mülkiyet sistemi o üretim biçiminin bir parçası olarak alınmadıkça, üretim biçiminin mülkiyet sistemini belirlediğinden bahsetmenin anlamsız olacağı şeklindeki itirazından da teoriyi kurtarır. Verili bir üretim biçiminde muhtelif mülkiyet sistemlerinin o üretim biçimiyle soyut düzlemde, bir önceki üretim biçimiyle olduğu kadar kolay bir şekilde uzlaştırılabileceği tahayyül edilebilir. Ancak yine de tahayyül edilen sistemler ile mevcut üretim biçiminin içinde olgunlaştığı ve bu sayede geleneklerin etkili bir şekilde, hâkim olan dışındaki tüm mülkiyet sistemlerini saf dışı bıraktığı geleneksel toplumsal ilişkiler arasında geniş bir mesafe olabilir. Bu durumda, teorik olarak muhtelif mülkiyet sistemleri yeni üretim biçimiyle uyumlu olsa da, üretici güçlerdeki değişiklikler verili bir tarihsel bağlamda bir mülkiyet ilişkisinden diğerine geçişi belirleyebilir. Marx'ın tarihsel değişime dair kendi analizleri doğal olarak bu değişikliklerin daima, kendisinin de gayet meşru bir şekilde kanıksadığı sınırlayıcı etkisiyle, mevcut toplumsal biçimlerin geçmişinin aleyhine geliştiğini varsayar.

madan üretici güçlerin sanayileşmesine imkân tanıyabileceğini tahmin etmiştir.[23]

Birçok kişinin Marx'ın tarih teorisini "teknolojik" olarak adlandırmakta tereddüt etmesinin bir diğer nedeni, Marx'ın toplumun *Produktivkräfte*'sine birçok farklı şeyi dahil etmiş olmasıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi, söz konusu terim sadece araçları, hammaddeleri ya da üretime yardımcı diğer fiziksel unsurları değil, üretimde bulunan kadın ve erkeklerin bilgi ve yeteneklerini de kapsar. Bazı pasajlarda, "üretim güçleri" toplumsal faktörleri bile içerir görünmektedir – ki bu toplumsal faktörler Marx'ın hiçbir "teknolojik" yorumunda onun üretim güçleriyle açıklayabileceği şeyler arasında sayılmaz. *Felsefenin Sefaleti*, "devrimci sınıfın bizzat kendisi"nden üretim gücü olarak bahseder. *Alman İdeolojisi*'nde ise şu satırları buluruz: "Belirli bir üretim tarzı ya da endüstriyel aşama, her zaman belirli bir işbirliği tarzıyla ya da toplumsal aşamayla bağlantılıdır ve bu işbirliği tarzının kendisi bir üretim gücüdür."[24] İlk pasajda, bağlam göz önüne alındığında Marx'ın "teknolojik" eleştirmenlerinin ona yüklemek istedikleri anlamı taşımadığı konusunda Cohen ve Shaw'a katılıyorum.[25] Bununla birlikte, ne Cohen ne de Shaw, *Alman İdeolojisi*'ndeki bu pasajı tartışırlar ve gördüğüm kadarıyla bu pasaj, Marx'ın teorisinin "teknolojik" bir okuması açısından daha ciddi problemleri beslemektedir. Toplumsal işbirliği tarzlarının üretim güçlerine dahil edilmesine sadece *Alman İdeolojisi*'nde değil, aynı zamanda *Grundrisse* ve hatta *Kapital*'de de rastlarız.[26]

Dışarıdan bakıldığında, bu pasajlar Marx'ın toplumsal biçimleri üretim güçleri üzerinden açıklama projesini bütünüyle tehdit eder gibi görünüyor çünkü açıklanacak şeyi, o açıklamayı yapanın bir parçasıyla özdeş kılmakta. (Marx'ın teorisinin bu noktada temel bir karışıklık, tutarsızlık içerdiği ya da bir şe-

23 MEW 19:108, *Selected Correspondence*, s. 312.

24 *Œuvres* 1:135, CW 6:211; MEW 3:30, CW 5:43.

25 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 44; Shaw, *Marx's Theory of History*, s. 14-15.

26 Bkz. *Grundrisse*, 528e, 700e; *Capital* 1:308-17, 340, 344.

yi kendisiyle açıklamakla suçlanması bilindik bir suçlamadır.) Bu sebeple, Cohen gibi gayet mantıklı bir yorumcunun, üretim ilişkilerinin ya da toplumsal biçimlerin hiçbir koşul altında üretim güçleri olarak görülemeyeceğinde ısrar etmesi anlaşılabilir. Ancak bu kadar inatçı olmak gerçekten gerekir mi emin değilim. Muhtemelen "işbirliği tarzlarını" üretim güçlerine dahil etme fikrinin Marx'a cazip gelmesinin nedeni, (Cohen'in ifadesiyle) bunların "üretim sürecine içeriden ve dışarıdan maddi katkıda bulunabileceği"nin düşünülmesidir.[27] Ancak işbirliğine dayalı ilişkilerin bu manada üretim güçleri olarak kabul edilebilecek özellikleri ile (mantıken ayrılabilecek) üretim güçleri olarak kabul edilemeyecek diğer özelliklerini ve (insanların işbirliği yapma biçiminin belli özelliklerini de içeren) üretim güçleri üzerinden açıklanabilecek diğer özelliklerini birbirinden ayırmak mümkün olabilir. Şayet Marx'ın teorisi bu bağlamda yorumlanacaksa, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasında yaptığı can alıcı ayrımı toplumsal ve tarihsel bağlamın itinalı bir değerlendirmesinden ayrı tutamayız. Aksi halde ortaya çıkacak teori, "teknolojik" yorumun Cohen ve Shaw'ınkiler gibi gayet sofistike versiyonlarından bile daha karmaşık ve düzensiz olurdu. Böyle bir teoride, toplumsal ilişkilerin açıklayıcı özelliklerini, onlar yoluyla açıklanacak özelliklerden ayırmaya gayret etmek gerekirdi.

Herkesin kabul edeceği gibi, Marx bu ayrımlara fazla ilgi göstermez. Ancak Marx'ı, *explanans* (açıklayıcı olanlar) ile *explanandums*'u (açıklanmaya ihtiyaç duyanlar) birbirine karıştırmakla suçlayan eleştirmenler, eleştirilerini tamamen onun program niteliğindeki beyanlarına dayandırır ve Marx'ın bir iktisat tarihçisi olarak çalışmalarında bu tür karışıklıklar olduğu iddiasında bulunmazlar. Marx'ı benim önerdiğim şekliyle okuduğumuzda, teorisi yine de üretim ilişkilerini ya da toplumsal biçimleri üretici güçler üzerinden açıklamayı amaçlayan, zayıf anlamıyla (muhtemelen yanıltıcı da olsa) "teknolojik" bir teori olarak adlandırılabilir.

Marx, üretici güçlerin üretim ilişkilerini belirlediğini düşü-

27 Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 33, 34.

nür. Bu düşüncenin dayanağı, toplumun üretici güçlerinin verili bir aşamasının, birtakım üretim ilişkilerini diğerleri aleyhine talep ya da tercih ederek bu ilişkilere sınırlamalar getirecek olmasıdır. Ancak bu tek başına yeterli bir dayanak değildir. Çünkü bizzat Marx'ın da çoğu kez yaptığı gibi, üretim ilişkilerinin de üretici güçlere sınırlamalar getirdiğini söylemek de aynı şekilde doğru olur. Büyük ölçekli makineleşmiş fabrika emeği, feodal ve lonca ilişkilerinin hâkim olduğu bir toplumda değil, ancak sermayenin emekle kurduğu toplumsal ilişki dahilinde gelişme imkânı bulabilir. Toplumlar, üretici güçleri ve üretim ilişkileri arasında bir uyum tesis etme eğilimindedirler. Ancak üretici güçler ve üretim ilişkileri birbirlerini karşılıklı olarak sınırlarlar ve sonuç olarak bu olgu kendi başına, geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında Marx'ın, üretici güçlerin açıklayıcı ya da bağımsız değişkeni olan topluma hâkim üretim ilişkilerinin kendini üretim becerilerine uyarlamak zorunda olduğuna dair inancı için yeterli bir dayanak oluşturmaz. Peki, bu inanç doğrulanabilir mi?

Annenkov'a yazılan mektuba göre, insanlar içinde yaşadıkları toplum biçimini seçmekte özgür değildir, zira o biçim insanların üretim becerilerine dayanır ve "İnsanlar, üretici güçlerini özgürce seçemezler diye ilave etmeye gerek yoktur". İnsanlar politik, hatta ekonomik kurumlarını seçebilir, bu kurumları kendi iradelerine göre değiştirebilir ya da kendi isteklerine uyarlayabilirler. Ancak insanların doğal dünya üzerinde hangi güçleri kullanacaklarını seçebildiğini ya da bu güçleri iradelerince değiştirebileceklerini varsaymak mantıklı değildir. "Her üretici güç sonradan kazanılmış bir güçtür; (...) insanların pratik enerjilerinin bir sonucudur; ancak bu enerjinin kendisi insanların kendilerini içinde bulduğu, bizzat yaratmadıkları, bir önceki neslin ürünü olan koşullar tarafından sınırlandırılmıştır."[28] Kuşkusuz, üretim ilişkileri de "onların iradelerinden bağımsız"dır; ancak bunun nedeni doğal olarak insanların tercihleriyle belirlemedikleri üretici güçleriyle karşılıklı bir sınırlama ilişkisi içinde olmalarıdır.

28 *Œuvres* 1:1439, *Selected Correspondence*, s. 35.

Kuşkusuz, insanlar üretici güçlerinin tatbikini sınırlamayı, bu güçleri atıl bırakmayı ve hatta kendilerini kimi üretim becerilerinden mahrum bırakmayı seçebilirler. Bunu yaptıklarında, daha gelişmiş bir üretimle uyumsuz olan toplumsal ilişkileri muhafaza etmiş ya da yeniden yürürlüğe koymuş olurlar. Hatta bu Luddite plan, modern kapitalist toplumun üretim ilişkilerinin, tıpkı sıradan dindar köylü ve kendi geçimini sağlayan dürüst zanaatkârın asil yaşam tarzına düşman olduğu gibi özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerine de düşman olduğunu doğru bir şekilde gözlemleyen Rousseau ve diğerleri tarafından savunulmuştur. Ancak Marx, tarihin, bunun gibi ahlâkçıların protestolarına itibar etmediği kanaatindedir. Marx, "asıl önemli olan şey"in, "medeniyetin meyvelerinden, üretimin kazanılmış güçlerinden mahrum kalmamak" olduğunu söyler. Tarihsel gelişim, öncelikli olarak, insanların etraflarındaki dünyayı şekillendirme ve kontrol etme kabiliyetlerini içerir. Bu, onların insani cevherlerini geliştirme ve ifade etmelerinin en temel yoludur. İnsanların zamanla belli bir ölçüde özgürlük ve toplumsal yaratımları üzerinde hâkimiyet kazanabilmelerinin nihai yoludur. Marx'ın bakış açısından bakıldığında toplumsal biçimler, üretim güçlerinin tahkimine ve yeni açılımlarına olanak sağladığı müddetçe insanlık tarihinin ihtiyaçlarına hizmet eder. Ancak hiçbir toplumsal biçim kendi içinde bir amaç değildir ve insanlık için vazgeçilmez de değildir. Tarihteki temel şey, insanlığın yaratıcı güçlerinin Prometheusçu sonsuz açılımıdır.[29] Bu, Marx için komünizmin neden "olgusal bir durum" ve "ideal" bir toplumsal biçim değil de, sınıflı toplum ile sınıflı toplum sonrası dönem arasında bir geçiş gerçekleştirecek salt tarihsel bir "hareket" olduğunu açıklar.

Üretici güçler ve tarihsel gelişim

Marx'ın, bir toplumun üretim ilişkilerinin üretim güçleri tarafından belirlendiğine dair tezi birbiriyle ilişkili iki uygulamaya imkân tanır: Öncelikle, verili bir zamanda verili bir toplu-

29 *Œuvres* 1:79, CW 6:166.

mun ekonomik yapısını açıklayabilir. İkinci olarak da ekonomik yapının tarih boyunca uğradığı değişimleri açıklayabilir. Şu ana kadar dikkatimizi en çok çeken ilk açıklama olmuştur. Daha önce de belirtildiği üzere, bu tür açıklamaların ardındaki teori üç temel değerlendirmeye dayanır: (1) Verili üretici güçlerin etkili kullanımı sadece belli bir maddi işbölümünü gerektirmez, aynı zamanda –verili tarihsel koşullar altında– bireylerin hem birbirleriyle hem de maddi üretim araçlarıyla olan toplumsal ve ekonomik ilişkilerine kayda değer sınırlamalar getirir. (2) Verili bir zamanda, verili bir toplumun tasarrufunda bulunan üretim güçleri, genel olarak, kullanıma etkili bir şekilde dahil edilme eğilimi gösterirler. (3) Ve bir toplumun üretici güçleri, doğası insanların iradi kontrolüne tâbi olmayan görece istikrarlı bir bütünü temsil ettiğinden, kendileri ve bağlı oldukları toplumsal ilişkiler arasında sağlanan asli uyum içinde bağımsız değişken ya da belirleyici faktör olarak görülebilirler.

Marx'a göre, tarihsel materyalizmin diğerlerine nazaran en önemli uygulanımı birinci değil ikinci tür açıklamada, yani tarihsel dönemler arasındaki değişimlerin açıklamasında bulunmaktadır. Marx'ın bu konuyla ilgili klasik önermesi *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde yer alır.

> Toplumun maddi üretim güçleri, gelişmelerinin belirli bir aşamasında, o zamana kadar içinde yer aldıkları mevcut üretim ilişkileriyle ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileriyle çelişmeye başlar. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişme biçimleri olmaktan çıkıp onlara ayak bağı olurlar. Böylece toplumsal bir devrim çağı başlar. (...) Hiçbir toplumsal oluşum sahip olduğu üretim güçlerinin tamamı gelişmeden ortadan kalkmaz ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri de varoluşu için gerekli koşullar bizzat eski toplumun rahminde olgunlaşmadan sahneye çıkmaz.[30]

Bu pasajda sunulduğu şekliyle Marx'ın toplumsal değişim teorisinin, iki ilave tezle birlikte yukarıda bahsedilen üç değerlendirmeye dayandığı ortaya çıkmaktadır: (4) Beşeri üretici

30 MEW 13:9, SW 182-183.

güçler genişlemeye yönelik (bu genişleme mevcut üretim ilişkileri tarafından teşvik edilsin ya da edilmesin) temel bir temayül gösterir. (5) Ve hiçbir üretim ilişkileri bütünü (en azından sınıflı ya da sınıf öncesi toplumlardaki üretim ilişkileri) üretim güçlerindeki belirsiz bir genişlemeye uyum sağlamaya muktedir değildir. Bu iki ilave tez göz önünde tutulduğunda, her toplumda (en azından sınıflı ya da sınıf öncesi toplumlarda) üretim güçlerini hâkim üretim ilişkileri içinde genişletme eğilimi olacaktır: Bu üretim ilişkileri artık bu genişlemeye uyum sağlayamayıp en nihayetinde o noktadan bile öteye gidene kadar bu kaçınılmaz biçimde devam edecektir. Bu ikinci genişleme, hem toplumun üretim ilişkilerinde önceden meydana gelmiş bir değişim üzerinden cereyan etmeli hem de miadını doldurmuş ilişkilerin altını oyma ve bunlarda bir değişikliğe sebep olma eğilimi göstermelidir. İkinci durumda, etkili bir maddi üretimin ve toplumsal istikrarın gerektirdiği üretici güçler ve ilişkiler arasındaki ahenk ve karşılıklı uyum artık var olmayacaktır. Karşılıklı olarak birbirine tâbi olan faktörler ihtilafa ya da "çelişkiye" düşecek; hâkim toplumsal biçimler "ekonomik gelişme biçimleri" olmaktan çıkıp beşeri gelişimin "köstekleri" haline gelecektir.

Marx, üretim güçlerinin üretim ilişkileriyle olan mücadelesinde, eninde sonunda kazanması gerekenin daima ilki olduğunu düşünür. Ve bu, üçüncü değerlendirmeye ilaveten, Marx'ın neden üretici güçlerin, üretim ilişkilerini ve onlarla birlikte toplumsal yaşamın ve bilincin yapısını belirlediğini kabul ettiğinin kuvvetli bir gerekçesini oluşturur. Marx'a göre, toplumun "üstyapısı"nın, politik kurumlarının, geleneksel ahlâkının, yerleşik ideolojilerinin en iyi ihtimalle desteğini alan unsur, genişleyen üretici güçler değil, sınırlayıcı üretim ilişkileridir. Genişleyen üretici güçler, üretim ilişkilerine karşı galip gelmek ve bu ilişkileri kendilerine uyarlamak için diğer toplumsal güçlere karşı da başarılı bir mücadele vermek zorundadır. Barış ve istikrarı, hukuk ve düzeni, zihnin rahatlığı ve tinin sükûnetini sağlamak için toplumun kullandığı aygıtlar bütünü, beşerî iktidarın kendisini altetme ve kendi dünyası üzerinde yeni

hâkimiyet formları kazanma gücüne direnemeyecek kadar zayıf olmalıdır. Marx'ın tarih tezi, bu toplumsal sınırlamaların aslında insan tininin gelişimine direnemeyecek kadar zayıf olduğunu ortaya koyan insan tininin boyun eğmez olduğu inancına dayanır.

Kapital'in birinci cildinin sonunda yer alan kapitalizmin doğuşuna dair açıklama, Marx'ın toplumun üretim güçlerinin gelişmesi üzerinden geliştirdiği toplumsal gelişim teorisini gayet iyi bir şekilde örnekler. 15. yüzyılın sonunda, Ortaçağ'a özgü formuyla feodal üretim, büyük ölçüde çöküntüye uğramıştır. Bu, Marx'ın "küçük ölçekli işletme" (*Kleinbetrieb*) olarak adlandırdığı, kullandığı toprak ve üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip bireysel emekçilerin gerçekleştirdiği tarım ve imalatın yolunu açmıştır. Marx'a göre, toplumsal emeğin bu özel biçiminin, yani bağımsız bireyler ve aile birimlerinin emeğinin gelişmesi, bütün enerjisiyle ivme kazanması, uygun klasik formuna ulaşması, ancak işçinin kendi elleriyle harekete geçirdiği emek koşullarının özgür sahibi, yani sürdüğü toprağın sahibi köylü, bir virtüöz gibi kullandığı aletin sahibi zanaatkâr olmasıyla mümkündür.

Ancak, bu küçük ölçekli işletme sistemi (dolayısıyla burjuva ahlâkçılarının sevgilisi), potansiyellerini son raddeye kadar geliştirir geliştirmez belirli içsel sınırlamalarla karşılaşır.

> Bu üretim ilişkisi biçimi toprağın taksim edilmesine ve diğer üretim araçlarının yayılımına bağlıdır. Dolayısıyla sadece üretim araçlarının yoğunlaşmasını değil, tek bir süreçte işbirliğini, işbölümünü ve böylelikle toplumsal üretim güçlerinin özgür gelişimiyle birlikte doğa üzerindeki toplumsal tahakkümü ve doğanın tanzimini dışarıda bırakır. Bu ilişki biçimi ancak doğal sınırlar içinde zar zor hapsolmuş bir üretim ve toplumla uyumludur. Onu ebedileştirmeyi istemek, Pecqueur'un da haklı olarak dediği gibi, "evrensel aleladeliği" buyurmaktır.[31]

Küçük ölçekli işletme sistemi ölümsüz değildir. Bu üretim tarzı "belirli bir aşamada kendini imha edecek maddi araçları

31 MEW 23:789, *Capital* 1:761.

doğurur. O andan itibaren toplumun rahminde, kendini mevcut üretim tarzı tarafından zincire vurulmuş hisseden yeni güçler ve yeni tutkular husule gelir. Bu üretim tarzının yok edilmesi gerekir ve yok edilir."

Marx, İngiltere'de bu zincirlerin nasıl koparıldığını canlı (hatta korkutucu) bir şekilde detaylandırır: toprağın özel mülkiyet haline getirilmesi ve "tarımsal nüfusun topraklarından kentlere zorla sürülmesi", Protestanların "kilise mallarının talan edilişi" ve monastik yaşam tarzının yok edilişi; daha büyük işbirliği, tarımsal emeğin yoğunlaşması ve yün üretilen meraların tarıma elverişli topraklara oranla daha geniş yer kaplamasına imkân tanıyan yeni tarın tekniklerinin kazanımı; imalat teknolojisindeki ilerlemeler ve Avrupalıların bu teknolojinin hayata geçmesi için gerekli olan sermayenin yoğunluğuna erişmesiyle yaptıkları arsız sömürgecilik haydutluğu. "Bireyselmiş ve dağılmış üretim araçları toplumsal olarak kümelenmiş araçlara, çoğunluğun küçük mülkiyeti ise birkaç kişinin kitlesel mülkiyetine [dönüştürüldü], büyük halk kitleleri mülk ve topraklarından, yaşam araçlarından ve emeğin aygıtlarından koparıldı."[32] Bu dönüşüm, Marx'ın da tasvir ettiği gibi, hiç hoş olmasa da onun teorisine göre gerekli bir dönüşümdür. Ve dehşet verici olmakla birlikte, aynı zamanda (en azından Marx'a göre) umut vericidir. Çünkü bu dönüşüm, sınırlı toplumsal ilişkilerin artık kontrol edemediği, insanın yeni ve daha yüksek üretici becerilerinin bu ilişkiler üzerindeki zaferidir.

Marx'ın anlatımında, feodalizm ve küçük ölçekli imalattan kapitalizme geçişi tayin eden toplumsal değişimlerin, olgunlaşmış kapitalizmin karakteristik üretim tekniğinde bir süre sonra ortaya çıkan değişimlerin çoğunu öncelemesi kayda değerdir. Yine de bu, Marx'ın toplumsal ilişkilerde değişimleri üretici güçlerdeki değişimler üzerinden açıklamadığının kanıtı olarak kullanılamaz. Çünkü Marx, "maddi üretim araçları"nın gelişiminin ve bu gelişime eşlik eden "toplumun rahmindeki güç ve tutkular"ın, küçük ölçekli imalatın "yok oluşu"nu ve kapitalizmin yükselişini belirlemesi konusunda gayet nettir. Da-

32 MEW 23:789-790, *Capital* 1:762.

ha doğrusu, bu, kapitalizmin yükselişindeki belirlenmiş ya da açıklanmış değişimlerin büyük bir bölümünün, zamansal olarak, onları belirleyen ya da açıklayan üretici güçlerin doğuşunu öncelediği anlamına gelir. Bu, Marx'ın hem sonuçların nedenleri zamansal olarak önceleyebildiğini, hem de toplumun üretici kuvvetlerinin gelişiminden kaynaklanan kapitalist toplumsal ilişkilerin doğuşuna dair kendisinin kullandığı açıklamaların nedensel açıklamalar olmadıklarını düşündüğü izlenimini uyandırır. Yedinci bölümde bu ikincisinin doğru bir önerme olduğunu tartışacağım.[33]

Marx, maddi ilerlemenin toplumsal gelenekle mücadelesinin neden daima ilkinin zaferiyle sonuçlanacağını düşündüğünü hiçbir zaman açık bir şekilde dile getirmez. Şüphesiz, kapitalizmin yükselişi bu argümanı dışavuran uzun, korkutucu bir hikâye olduğundan kısmen böyle düşünüyordu. Yine de bizler onu etkilemiş olabilecek daha genel birtakım saikler üzerine tahminde bulunabiliriz. Daha öncede gördüğümüz gibi, Marx insanın kendini gerçekleştirmesinin esasen insanların karakteristik insani kapasitelerine ya da "özsel insani güçlerine" bağlı olduğunu savunur. Buna bağlı olarak, Marx, herhangi bir toplumsal ilişkiler kümesinin temel fonksiyonunun, üretici güçlerin etkili kullanımını toplumun tasarrufunda mümkün hale getirmek, bir başka deyişle, özsel insani güçlerin gelişim ve tatbikine olanak sağlamak olduğu kanaatindedir. Toplumsal kurumları dinî, ahlâki ve felsefi değerlendirmeler gibi diğer yollarla meşrulaştırma girişimlerinin hepsini tamamen ideolojik itikatlar olarak addeder. Ne var ki, Marx insanların esasen ve çoğunlukla rasyonel varlıklar olduklarına da inanır. Zaman ve fırsat verilirse, bilinçli olarak diğer saiklerden hareket ettiklerinde bile, insan türü kolektif olarak yapılması en makul olanı yapma eğilimi gösterecektir. Dolayısıyla, insanların becerilerini tatbik etme, geliştirme ve bu doğrultuda toplumsal ilişkilerini uyarlamaya yönelik bir eğilimleri mevcuttur. İnsan tarihini idrak edilebilir kılan bu eğilim, Hegel'in *List der Vernunft*'unun (akıl hilesi) Marksiyen versiyonudur.

33 Bkz. 7. Bölüm, 2. başlık ve özellikle 6. dipnot.

Her yeni kuşağın, bir öncekinin ulaştığı üretici güçler içine doğup onları yeni üretim için hammadde olarak hizmetlerine koşmaları sayesinde, insanlık tarihinde bir iç tutarlılık sağlanır, insanın üretici güçleri ve buna bağlı olarak toplumsal ilişkileri geliştikçe büyüyen bir insanlık tarihi tesis edilir. Bunun zorunlu sonucu ise, insanın toplumsal tarihinin, bunun farkında olsun ya da olmasınlar, insanların bireysel gelişimlerinin tarihinden başka bir şey olmadığıdır.[34]

Peki ama Marx neden toplumsal formların er ya da geç insanlığın ilerlemesine daima direnmesi gerektiğini düşünür? Örneğin, açık fikirli, yeniye hiç dinmeyen bir hevesi ve isteği olan, her tür ihtilafı pazarın açık ve serbest hakemliğine sunan kapitalizm neden, sonsuz maddi ilerleme için toplumsal bir muhafaza işlevini göremez? Marx, *Kapital*'de kapitalist ilişkilerin, üretici güçleri nasıl kaçınılmaz olarak sınırlayacağını ve daha şimdiden nasıl bunu yapmaya başladığını detaylı bir şekilde anlatmaya çalışır. Bununla birlikte, Marx kapitalist toplumun sınıf yapısına, daha genel olarak, gelişmiş üretici güçlerin insanın özgürce tekâmülü ya da kendini gerçekleştirebilmesi için gerekli gelişmiş olanaklara ne ölçüde dönüştürülebileceği üzerindeki sınırlar olarak bakar. Maddi ilerleme ezilen sınıfların kurtuluşu için nesnel bir ihtiyaç yaratsa da, sınıflı bir toplumda maddi ilerleme yönetici sınıfın tekelindedir. Ve bu türden eğilimler, yeterince ileri taşındığında, sınıf ilişkilerinde ciddi değişimlere ya da sınıflı toplumun kendisinin topyekûn lağvedilmesine yol açmak durumundadır.

Marx'ın sanki *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde yazdığı senaryonun –üretici güçlerin, mevcut toplumsal formlarla rekabet edebilecek maksimum seviyedeki kaçınılmaz gelişimi, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin çatışması, üretici güçlerin zaferi ve toplumsal devrim–, şartları ya da maddi kültürünün seviyesi ne olursa olsun, bir toplumdaki tarihsel gelişmenin en temel açıklayıcı motifi olması gerektiğine inandığı düşünülür. Oysa bu tür bir inancı ona atfetmek mantıksız olduğu kadar acımaz-

34 *Œuvres* 1:1440, *Selected Correspondence*, s. 36.

sızca da olacaktır.[35] Marx'ın toplumsal değişim teorisinin temelindeki değerlendirmeler, sadece toplumsal ilişkilerin kendilerini mütemadiyen bu gelişmeye uyarlamaya yönelik kaçınılmaz bir eğilim gösterdiğine işaret eder. Ancak bu ilişkiler toplumun üretici güçlerinin ulaşması gereken büyüme hızı hakkında bir bilgi vermezler. Marx'a göre, üretici güçlerin büyümesi, belli toplumsal biçimler altında, uzun yüzyıllar boyunca fark edilemeyebilir ve hatta neredeyse böyle bir büyüme gerçekleşmemiş gibidir; zira bu toplumsal biçimler bilhassa söz konusu büyüme üzerinde yavaşlatıcı bir etkiye sahiptir. Diğer toplumsal biçimler (kapitalist toplumsal biçimler gibi) toplumun üretici güçlerinde büyük bir hızda büyümeyi teşvik ederler ve bunun sonucu olarak çok daha kısa bir süre içinde kendilerini hükümsüz kılarlar. Marx'ın üretici güçlerin büyümesine ilişkin bu teorisi, üretim ilişkilerinin büyüme hızına dair bir şey söylememesiyle de oldukça uyumludur.[36] Marx'ın eleştirmenleri kimi zaman onun bilhassa üzerinde durduğu, ekonomik büyümenin bu türden istisnai örneklerine, üretici güçlerin üretim ilişkilerini belirlediği yönündeki teziyle çelişen örnekler olarak atıfta bulunur. Ancak bu çelişki aldatıcıdır. Üretim ilişkilerinin üretici güçlerin genişleme hızını etkileyebileceğini söylemek, hiçbir surette, ne bu genişlemenin kendisinin insanlık tarihindeki temel bir temayül olduğunu ne de verili bir üretim ilişkileri bütününün kendisinin ancak içinde yer aldığı üretici güçlerin büyümesine uyum sağlayabildiği ölçüde var olabileceğini reddetmek anlamına gelir.

Üzerinde durulması gereken ikinci husus: Kaçınılmaz temayüller, kaçınılmaz zaferleri beraberinde getirmez. Bu temayüller, başka temayüller ve hatta konuyla ilgisi olmayan arızi koşullar tarafından etkisiz hale getirilebilir. Bu yüzden üretici

35 Burada *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözünde ortaya atılan iddialara yönelik Cohen'in hayranlık uyandıran açık ve net izahı, Marx'ın tarihsel materyalizmden ne anladığının ve tarihsel materyalizmin temel ilkelerinin neolduğunun abartılı bir resmi gibi görünüyor. Ancak bu abartı da muhtemelen Cohen'in onları yorumlamasından değil, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde yer alan ifadelerin kendisinden kaynaklanıyor.

36 Bkz. CW 6:487.

güçlerin genişlemesinin insanlık tarihindeki temel, kaçınılmaz bir temayül olduğunu söylemek, bazı durumlarda toplumların doğal felaketler, harici istilalar ya da özellikle içsel sınıf mücadelelerindeki talihsiz bir tersyüz oluş yüzünden, üretim kapasiteleri bakımından bir zemin kaybı yaşadığını kabul etmekle çelişmez ("Çekişen sınıfların müşterek çöküşü"nden bahsederken, Marx ve Engels'in aklında muhtemelen bu vardı).[37]

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde yazdığı senaryonun tam olarak kapitalist toplumsal ilişkilerin, feodal toplumsal ilişkiler üzerindeki zaferini ve sosyalizmin, kapitalizmi nihai olarak bertaraf edişini izah ettiğini düşünmez. O, her iki zafere de tarihsel olarak kaçınılmaz olarak bakar. Bundan dolayıdır ki, her iki durumda da karşıt temayüller ya da senaryosunun kaynağını oluşturan temel tarihsel temayüllerin karşısında duracak yıkıcı koşullar görür. Doğru ya da yanlış, Marx'ın belli toplumsal değişimlerin tarihsel kaçınılmazlığına dair inancı, tekil durumun neticesini etkilediğini düşündüğü bütün bir ampirik koşullar silsilesiyle ilgili değerlendirmesine dayanmaktadır. Ve bu, Marx'ın eleştirmenlerinin çoğunun bizi inandırdığının aksine, hiçbir surette *a priori* spekülatif doktrinlerden ilham almış, tahmine dayalı dogmatik bir sonuç değildir.

37 MEW 4:462, CW 6:482.

6

Sınıflar

Toplumsal ilişkiler, mülkiyet ilişkileri

Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nden meşhur bir pasaj bize şunu söylemektedir:

> İnsanlar, yaşamlarının toplumsal üretiminde zorunlu ve kendi iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere, üretim güçlerinin gelişiminde belli bir aşamaya tekabül eden üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkileri bütünü, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde toplumsal bilinç formlarına tekabül eden hukuki ve siyasi bir üstyapının yükseldiği asıl temeli şekillendirir.[1]

Daha önce gördüğümüz gibi Marx, emeğin toplumsal işbölümünü ya da çalışma ilişkileri sistemini, "karşılıklı ilişki" ve toplumsal ya da ekonomik ilişkiler sisteminden (işçi ile kapitalist, toprak sahibi ile ortakçı, lonca ustası ile kalfa arasındaki ilişkiler gibi) ayırır. Yukarıdaki pasajda, Marx'ın "toplumun esas altyapısı" olarak gördüğü ve toplumun hukuki, politik ve ideolojik "üstyapı"sını belirlemekte önemli bir rol oynayan "toplumun ekonomik altyapısı"nı kuran şeyin toplumsal ya da ekonomik ilişkiler olduğu açıktır. Dolayısıyla Marx her ne kadar

1 MEW 13:8, SW, 182-183.

üretici güçlerin ve dolayımsız çalışma ilişkileri sisteminin "toplumsal örgütlenmenin temelini" tesis ettiğini düşünse de, teorisinde "*ekonomik* temel" olarak düşünülecek unsur toplumsal ilişkiler sistemidir ve diğer toplumsal fenomenler ancak buradan yola çıkılarak anlaşılabilir.[2]

Bununla birlikte Marx bu bağlantıda "üretim ilişkileri" derken neyi kastetmektedir? Toprak sahibi/serf ve kapitalist/ücretli işçi çiftlerinin örnek olarak verilebileceği genel ilişki biçimini nasıl tasavvur eder? Marx'a göre insanın toprakla, araçlarla ve diğer üretim tarzlarıyla kurduğu ilişki ile üretim ilişkileri arasında yakın bir bağ olduğu açıktır. Marx sıklıkla üretim ilişkilerinin sahiplik ya da mülkiyetle yakından alakalı olduğunu iddia eder. Örneğin *Alman İdeolojisi*'ne göre, "İşbölümünün gelişiminin farklı aşamaları bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; başka bir deyişle, işbölümünde varılan her aşama emeğin malzemesi, aracı ve ürününe bağlı olarak bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler."[3] Öyle görünüyor ki, burada asıl mesele çalışma ilişkilerinin ("işbölümü") toplumun ekonomik yapısının zeminini oluşturması ve bu yapının hâkim "mülkiyet biçimiyle" tanımlanmış olmasıdır. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde "mülkiyet ilişkileri"ni üretim ilişkilerinin "yasal ifadesi" olarak tarif eder, bu da mülkiyet ilişkilerinin üretim ilişkilerinin oluşturduğu "gerçek temel" üzerinde

2 Marx en azından "temel" terimini aynı pasajda yer alan bu iki farklı unsura uygulamaz. Ancak Engels tam da bunu yapmaktadır. W. Borgius'a yazdığı 1894 tarihli meşhur mektubuna, "toplumun tarihinin temelini belirlediğini kabul ettiğimiz ekonomik ilişkiler" sadece, "insanların ürettiği ve mübadele ettiği üretim yöntem ve biçimini değil" (tüm üretim ve ulaştırma teknikleri de dahil olmak üzere) aynı zamanda "faaliyet gösterdikleri coğrafi temelleri ve gelenek vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılan, ekonomik gelişmenin daha erken aşamalarının kalıntıları"nı da içerdiği iddiasıyla başlar. (MEW 39:205, *Selected Correspondence*, s. 466). Sanırım bu pasajın en hoşgörülü okuması, Engels'in "toplumun ekonomik yapısı"nın (*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde adlandırıldığı haliyle "gerçek temel"in) sırasıyla üretimin doğal, tarihsel ve teknik koşullarına bağlı olduğuna dikkat çektiğini düşünmek olur. Fakat bu okuma, "ekonomik ilişkiler" ile Engels'in burada tek bir ad altında topladığı muhtelif faktörlerin birbirinden *ayrılmış* olmasını gerektirir.

3 MEW 3:22, CW 5:32. Toplumsal üretim ilişkileri ile mülkiyet ilişkilerine dair benzer tanımlamalar için: CW 6:489, CW 7:469, CW 8:269 ve *Theories of Surplus Value*, Moskova, 1971, 1:408.

yükselen "üstyapı"ya ait olduğu anlamına gelir.[4] Marksistler, bu noktada, üretim ilişkileri ile bu ilişkileri "ifade eden" mülkiyet ilişkilerini birbirinden ayırmak için ekseriyetle *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ni kullanır. Oysa bazı eleştirmenler Marx'ın analizlerinin böyle bir ayrımı öngörmediğini düşünürler ya da böyle bir ayrımı elle tutulur, makul bir ayrım olarak kabul etmezler. Ralf Dahrendorf, Marx'ın "analizlerinin aslında dar, yasal mülkiyet kavramına dayandığı" konusunda ısrar eder ve bu sebepten ötürü söz konusu analizleri hatalı bulur. Diğer taraftan, John Plamenatz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin yapmaya çalıştığı şekilde, mülkiyet ilişkilerini üretim ilişkilerinden ayırmanın anlamsız olduğunu iddia eder, çünkü:

> Üretim ilişkilerini, insanların bir diğeri karşısında talep ettiği ve tanıdığı haklar –kabul edilmiş hak ve yükümlülükler– dışında tanımlamak pek mümkün değildir. Bu hak ve yükümlülüklerin olduğu yerde, kabul edilmiş davranış kuralları; yaptırımlarla desteklenmiş, dayatmacı ve yasaklayıcı kurallar, yani sözcüğün geniş anlamıyla yasalar vardır.[5]

Dahrendorf'un tamamen yanıldığını peşinen söyleyelim. Üçüncü bölümde, Marx'a göre "temellük etmenin" [*appropriation*] toplumsal üretim ilişkilerinin varsayabileceği tek "hukuki biçim" olan herhangi bir mülkiyet hakları sisteminden daha temel nitelikte olduğunu görmüştük. Marx, Dahrendorf'un kendisine atfettiği konumu benimsemediğini yazılarına aşina olanlara göstermek için, "hukuki mülkiyet" (*property de jure*) ile "fiili mülkiyet" (*property de facto*) arasında sıklıkla bir fark gözetir. Bu fark özellikle, aşağıda *Kapital*'den alıntılanan pasajda net biçimde karşımıza çıkar:

> Toprak mülkiyeti, belli insanların, yeryüzünün belli bölgelerini, diğer tüm insanları dışarıda bırakarak kendi özel alanları şeklinde tekelleri altına almasını öngörür. (...) [Ancak] bu in-

4 MEW 13: 9, SW 182.

5 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1959,s. 21; John Plamenatz, *Man and Society*, 2:280-281.

sanların yeryüzünün söz konusu bölgelerinden istifade etmelerine ya da bunları kötüye kullanmalarına dair sahip oldukları yasal yetkiler hiçbir şey ifade etmez. Çünkü bu yetkinin kullanımı, bütünüyle onların kendi iradelerinden bağımsız olan ekonomik koşullara dayanır.[6]

Burada Marx'ın toprak mülkiyetini, bazı insanların diğerlerini dışarıda bırakarak toprak üzerinde kurduğu etkili denetimle eşanlamlı gördüğü açıktır. Marx bu denetimi "ekonomik

6 MEW 25:628-629, *Capital*, New York, 1967, 3:615-616. Ayrıca bkz. CW 5:353; CW 6:209; *Capital* 3:777; *Theories of Surplus Value* 1:314, 2:302. Dahrendorf ve *de jure* mülkiyet ile *de facto* mülkiyet arasındaki ayrıma yönelik tartışma için bkz. Shaw, *Marx's Theory of History*, s. 39-47. Dahrendorf, Marx'a, "dar, yasal bir mülkiyet kavramı"nı atfeder, zira Marx'ın, özel mülkiyetin lağvının yabancılaşmamış, sınıfsız bir toplumu yaratacağı yönündeki fikrinin böylesi bir kavrama ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Açıkça görülüyor ki Dahrendorf bu görüşün, üretim araçlarının devlet tarafından hukuki temellükünün sınıflı toplumu karakterize eden ve bu toplumda yaşayan insanların yaşamlarını yabancılaştıran tahakküm ve baskı ilişkilerini kendiliğinden lağvedeceği fikrine dayandığını düşünmektedir. Ancak bu da, Dahrendorf'a göre, bu türden ilişkilerin sadece hukuki temellük hakkını içerdiğini kabul ettiğinizde mümkündür. "Belki de Marksiyen tarih felsefesi olmayan bir Marx, iktidar ve otoritenin hukuki mülkiyete bağlı olmadığının ayırdına varabilirdi. Marx'ın kendisi bu ayrımı görememiş ve bunu kesinlikle kabul etmemiştir; çünkü bunu yapmış olsaydı, sınıfsız topluma dair felsefi anlayışı ne ampirik ne de düşünsel olarak mümkün olurdu." (Dahrendorf, *Class and Class Conflict*, s. 31.) Sosyalist devletler adına çalışan bazı propagandacılar, üretim araçlarının hukuki özel mülkiyetinin lağvının, kendiliğinden, yabancılaşmamış ve sınıfsız toplumu oluşturacağını iddia ya da ifade etmiş olabilir. Ancak Marx'ın yazılarında böyle bayağı safsatalara rastlamayız. Marx özel mülkiyetin lağvının adeta "evrensel kapitalist bir cemaat"in oluşumu anlamına gelebileceği olasılığının gayet farkındadır. (MEW Erg. 1:535, CW 3:295). (Marx, böyle bir toplumda yaşayan insanların "sadece özel mülkiyeti aşmamakla kalmayıp henüz ona yetişmemiş bile olduklarını" söyler.) Marx'ın bu konuya dair görüşü, özel mülkiyetin (ve elbette ki buna tekabül eden hukuki hakların) lağvının sınıfsız topluma ulaşmakta ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasında zorunlu bir adım olduğudur. Ama bu görüş Marx'ın toplumsal iktidarın hukuki temellükten başka kaynakları olabileceği gerçeğini reddetmesini gerektirmez. Dahrendorf kendi Marx yorumunu desteklemek için, sermayenin hukuki olarak yönetime katılmayan insanların elinde olduğu anonim şirketlerin, bir kapitalist üretim ağının kendisi içindeki özel mülkiyet olarak sermayenin lağvı için bir geçiş aşaması oluşturduğu görüşüne referansta da bulunur. (MEW 25:452, *Capital* 3:436). Ama bana öyle geliyor ki bu ifadeler, Marx'ın "özel mülkiyet olarak sermaye" kavramına, sermayeyi temellük etmeyenler tarafından icra edilen idari otoriteyi de dahil ettiğini gösterdiğinden tam da tersi bir yorumu desteklemektedir.

koşullar"ın, toplumsal ilişkilerin bir işlevi olarak görür: Bu ilişkide toprak sahipleri diğer insanlar ve üretimdeki bir faktör olarak toprak karşısında yer almaktadır. Sahip olduğu "yasal yetkiler"le kanuni sahiplik, mülkiyetten farklıdır ve içeriğini, ifade ettiği toplumsal ilişkilerden alır. Marx'a göre toplumsal ilişkiler (kanunla tanınan sahiplik ya da mülkiyet hakları şöyle dursun) mülkiyet ilişkilerine dayanarak da anlaşılamaz. Tersine, (ahlâki ya da kanuni) mülkiyet ilişkileri toplumsal ilişkilere dayanılarak anlaşılır: "Burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin toplumsal ilişkilerinin tamamını izah etmekten başka bir şey değildir." Diğer taraftan, "Her toplumsal ilişki, burjuva mülkiyet ilişkisinin bir örneği olarak sunulabilir."[7]

Ne var ki, Plamenatz'ın kaygısı olduğu gibi duruyor. Marx, toplumsal ilişkileri, bu ilişkilerin ifadesi olduğu varsayılan meşru ve kanuni ilişkilerden bağımsız *tasavvur edebiliyor mu*? Yoksa Marx toplumsal ilişkileri "hak ve yükümlülükler", "sözcüğün geniş anlamıyla yasalar" üzerinden mi tanımlamalıdır?

Marx, temel kavramı olan "toplumsal üretim ilişkileri"ni ayrıntılı bir şekilde açıklamaz. Aynı şekilde, burjuva mülkiyetini de (ya da herhangi başka bir mülkiyet biçimini) yukarıda alıntıladığımız notlarda öne sürüldüğü şekilde "tanımlamaz". Yine de Marx'ın teorisinin genel doğasından yola çıkarak onun Plamenatz tarafından dile getirilen eleştiriye nasıl bir cevap vereceğini bulabiliriz. Marx'a göre, "Toplum bireylerden oluşmaz; bu bireylerin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin toplamını ifade eder."[8] Toplum bir yapıdır ve bu yapı birtakım rol ve konumlardan oluşur: Bu rol ve konumların sahipleri, toplumsal üretim süreci üzerindeki denetim biçim ve dereceleri bakımından, toplumsal emek ve onun ürünleri üzerinde iddia ettikleri hak bakımından ve toplumun diğer üyelerinin onlar üzerinde iddia ettikleri haklar bakımından birbirlerinden farklılaşırlar.[9]

---

7 *Œuvres* 1:118, CW 6:197; MEW 3:280, CW 5:298.

8 *Grundrisse*, 176g, 265e.

9 Marksiyen toplumsal ilişkilerin toplumsal roller ve etkin toplumsal denetim üzerinden nasıl analiz edilebileceğine dair daha geniş bir açıklama için bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 217-230.

Bu farklılaşmayı, Engels'in serf ile proleter arasındaki fark için yaptığı betimlemeyle örnekleyebiliriz.

> Serf, gelirinin az çok bir kısmını devretmek karşılığında bir parça toprağı, yani üretim aracını kullanma hakkına sahip olur. Proleter ise başkalarına ait olan üretim araçlarıyla çalışır ve bu kişiler ona emeği karşılığında, emeğinin ürününden, rekabetle belirlenen belli bir pay verir. Serf örneğinde, üreticinin payına düşen kısım, emeği, yani kendisi üzerinden belirlenir. Proleter örneğinde ise, bu pay rekabetle belirlenir.[10]

Toplumsal sistem içinde farklı roller üstlenen başka kişilerin sahip olduğu (ve dolayısıyla onların etkili toplumsal denetimi altında olan) üretim araçlarını kullanmaları bakımından serfler ve proleterler üretim sürecinde benzer roller üstlenirler. Bu yüzden, her ikisi de ürettiklerinin sadece belli bir kısmını temellük eder konumdadırlar. Her iki rol de, bu rolleri üstlenenlerin üründen pay alma *biçimlerine* ve bu payın miktarının belirlenme *usulüne* göre birbirinden ayrılmaktadır.

Açıkça görülüyor ki Marx toplumsal rol ya da konumlardan müteşekkil verili bir sistemin uzun vadede görece istikrarlı olduğunu ve bu rolleri üstlenen tekil bireylerden ya da bu bireylerin, üstlendikleri rollerle bağlantılı yetkilerini kullanmayı seçebilecekleri arızi yollardan bağımsız olarak tanımlanabileceğini düşünmektedir. Lakin Marx toplumsal ilişkiler sisteminin aynı zamanda, toplumsal rolleri üstlenenlerin sistem tarafından kendilerine atfedilen zorunlulukları yerine getirmesini garanti altına alan saik ve yaptırımlardan soyutlanarak tanımlanabileceğini de varsayar gibidir. Örneğin, bir toprak sahibinin, yarıcıdan kira aldığını düşünebiliriz, *çünkü* kiracının kullanıyor olduğu toprak ona aittir. Toprak üzerindeki mülkiyeti ve bu mülkiyeti tanımlamamızı sağlayabilecek hakları ve ahlâki ya da yasal yaptırımları, toprak sahibinin kiracısı üzerinde neden hak sahibi olduğunu ve kiracının da bu hak talebine neden razı olması gerektiğini *açıklar*. Muhtemelen, Plamenatz'ın ileri sürdüğü haliyle Marx'ın hak, ödev ve (geniş anlamda) yasalara gön-

10 CW 6:100.

derme yapmadan ekonomik ilişkileri açıklamayacağı yönündeki düşünceyi motive eden de bu tablodur.

Oysa Marx'a göre gerçek bunun tam tersidir. "Toprak rantı, toprak mülkiyetinin ekonomik olarak hayata geçtiği, değere dönüştüğü tek biçimdir."[11] Toprak mülkiyeti, bir insanın (imtiyaz ya da toprak sahibi) bir başkasını toprağını kullanmakla görevlendirebileceği gerçeğinden (kısmen de olsa) ibarettir. Toprak sahibinin ve kiracının neden böyle bir ilişki içinde olduklarını sorduğumuzda, Marx buna cevaben toprak sahibi/kiracı ilişkisinin toplumun ekonomik yapısına nasıl uyduğuna ve bu yapının toplumun üretici güçlerinin istihdamını kolaylaştırmaya nasıl hizmet ettiğine dair bir açıklama sunacaktır. Marx, rantın, mülkiyet hakları ve yaptırımlar üzerinden açıklanmasını yüzeysel bulur, zira bu açıklama neden yaptırımların olması gerektiğini ve herhangi birinin bu yaptırımların dayattığı hakları talep edecek konumda olması gerektiğini açıklamaz. Kaba kuvvet bile, şayet toplumsal sistemde belli bir rolü yerine getiriyorsa, ekonomik koşullara ayak uydurmak zorundadır: "[Bir yere] yerleşen fatihlerin kuracakları topluluk biçimi, orada buldukları üretici güçlerin gelişme evresine uygun olmalıdır ya da (...) [topluluk biçimi] bu üretici güçler uyarınca değiştirilmelidir."[12]

Diğer taraftan, toplumsal ilişkilere ahlâki, hukuki ya da diğer yaptırımlardan farklı muamele edeceksek ve ikinci gruptakileri, "her şeyden önce üretim ilişkileri tarafından yaratılmış olarak" ele alacaksak; mülkiyet hakları, ahlâk ideolojileri ve bunları tasdik eden hukuki mekanizmalar gibi konuları da açıklayabiliriz.[13] Çünkü bu hak ve yaptırımları, bir toplumun, üretici güçlerinin kullanımını verimli kılacak yollar olarak görebiliriz. Toprak sahibinin rant üzerindeki talebine kiracının/yarıcının riayet etmesi, bu ister görev saikiyle sağlanmış olsun isterse kiracı silah zoruyla buna mecbur bırakılsın, ikisi arasındaki toplumsal ilişkinin *tanımlanmasında* bir önem arz etmez. Elbette kira-

11 MEW 25:632, *Capital* 3:618.

12 MEW 3:64, CW 5:85.

13 MEW 25:784, *Capital* 3:776.

cının rızasını garantilemek için bazı makul yolların devreye sokulmayacağı da bir gerçektir; zira bunlar etkisiz, güvenilmez ve lüzumsuz yere maliyetlidir. Bu tür olgular, bir topluma ait hukuksal ve ahlâksal kurumların belirli bir toplumsal ilişkiler sisteminde yaptırımlar biçimindeki görece etkinliğini göstererek, bu kurumların kendine has doğalarını anlamamızda bize yardımcı olmaktadır. Marx'ın teorisinin, bir toplumun, üretici güçlerinin kullanımına ve gelişimine en iyi şekilde olanak sağlayan toplumsal ilişkiler sistemine uyum sağlama eğilimi gösterdiği yönündeki tespitini hatırlayalım. Aynı şekilde, bir toplumun kendi toplumsal ilişkiler sistemini en etkin şekilde tasdik eden siyasi kurumlara, hukuki biçimlere ve ahlâki ya da dinî ideolojilere de uyum sağlama eğilimi gösterdiğini de söyler. Marx'ın, (yasal) mülkiyet ilişkilerini toplumsal üretim ilişkilerinin "yasal ifadesi" olarak adlandırmasının ve üretim ilişkileri sisteminden de hukuki, siyasi ve ideolojik "üstyapının" "ekonomik temeli" olarak bahsetmesinin nedeni tam da budur.

Artık bu aşamada, Plamenatz'a verilecek Marksiyen cevabın anlaşılır olması gerekir. "Sözcüğün geniş anlamıyla yükümlülükler, haklar ve yasalar" gibi terimler verili bir toplumu tesis eden rolleri birbirinden ayıran ve birbirleriyle ilişkilendiren fiili gereksinim ve taleplere gönderme yapıyorsa, toplumsal ilişkilere dair tanımlamalar da bu terimlerden ayrı düşünülemez. Lakin Marx bu anlamdaki "yükümlülükler"i ve "haklar"ı toplumun "üstyapısı"nın değil, "ekonomik temeli"nin bir parçası addedecektir. Diğer taraftan toplumsal rollerin ve ilişkilerin tanımları haklara, yükümlülüklere ve yasalara gönderme yapmak zorunda değildir: tabii bunlar söz konusu rollerin talep ve gereksinimlerinin kendini hissettireceği belirli saik ve yaptırımlara işaret ettiği ölçüde. Toplumsal ilişkileri tanımlayan gereksinim ve talepler sistemi, kendilerine sahip oldukları gücü veren belirli müeyyidelerden mantıken bağımsız olduğundan, toplumsal roller ve ilişkilere yönelik tanımlamalar, haklardan, yükümlülüklerden ve yasalardan bahsetmekten imtina *edebilir* ve yasal biçimler, tasdik ettikleri toplumsal ilişkiler temelinde açıklanacaksa imtina *etmelidir* de.

Dahrendorf ve Plamenatz'ın Marx'a yönelik eleştirileri hatalı olsa da, bu eleştiriler aynı zamanda Marx'ın tarihsel materyalizme dair açıklamasındaki bazı belirsizliklere işaret eder. Marx hiçbir zaman toplumsal üretim ilişkileri ile maddi çalışma ilişkileri arasında bir ayrım yapmadığı gibi toplumsal ilişkiler ile mülkiyet ilişkileri arasında da ahlâki ya da hukuki terimlerle anlaşılacak net bir ayrım yapmaz. Plamenatz, "Marx ve Engels, tanımlama yapmadıkları pasajlar hariç, neredeyse sürekli olarak üretim ilişkileri ile mülkiyet ilişkileri aynı şeylermiş gibi bahsederler"[14] derken yanılmamaktadır. Ayrıca Dahrendorf'un Marx'ı yanlış yorumlayışı da, Marx'ın gerçekten de hiçbir zaman burjuva mülkiyet ilişkilerini burjuva üretimin toplumsal ilişkileri üzerinden tanımlamamış olması gerçeğiyle makul hale gelir. Buna karşılık Marx genellikle burjuva toplumsal ilişkileri mefhumunu kendisinin de doğal karşılayabileceği ortak bir burjuva mülkiyet ilişkileri mefhumuna dayandırır. Ancak bu, Marx'ın teorisinin bizatihi düzensiz ve savunulmaz olduğunu göstermez ama onu çok daha özenli bir biçimde ifade etmek için daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyulduğuna işaret eder.

Tarih ve toplumsal sınıflar

Marx'ın teorisine göre toplumsal ilişkiler toplumun üretici güçleriyle artık uyuşmaz olduğunda veya bu güçlerin gelişimine engel teşkil etmeye başladığında kökten değiştirilir. Bununla birlikte teori, tarihin bizzat insanlar tarafından imal edilmiş olduğunu da savunur. Üretici güçler devrim yapmaz; devrimleri insanlar yapar: elbette tarihsel koşullar bunu yapmaları için gerekli güdü ve olanakları kendilerine sunduğunda.

Marx'ın ortaya koyduğu teori, birbirinden çok farklı ve bilinçli güdülerle hareket eden bireylerin tarihi yaptığını varsayar. Ancak tarihin belirli, tekil bireylerin güdü ve eylemleri biçiminde anlaşılmayacağını da söyler. Burada Marksiyen bakışın ne demek istediğini anlamanın belki en iyi yolu Engels'in *Ludwig Feuerbach* metninden bir pasaja kulak vermektir:

14 Plamenatz, *Man and Society* 2:280.

> İnsanlar, her biri bilinçli olarak istedikleri amaçlarını izleyerek, bu tarih nasıl bir biçim alırsa alsın, kendi tarihlerini yaparlar ve işte farklı doğrultularda etki eden çok sayıdaki iradenin ve bunların dış dünya üzerindeki çeşitli yankılarının bileşkesi tarihi oluşturur. Öyleyse burada önemli olan sayısız bireyin ne istediğidir.

Marksiyen teori, tarihin aslında bireylerin eylemlerinin kümülatif bir sonucu olduğunu reddetmez. Aynı şekilde, bu faaliyetlerin genellikle faillerin kendi davranışlarını açıklamak için atıfta bulunabilecekleri güdülerle icra edildiğini de reddetmez. Engels'e göre, "irade", "tutku ya da tefekkür" ile belirlenir. Kendileri de doğrudan tutkuyu ya da tefekkürü belirleyen güdüler çok çeşitlidir: Bunlar gerek "dışsal nesneler, ülküsel nitelikteki güdüler, hırslar, 'hakikat ve adalete düşkünlük', kişisel kin ya da her çeşit tümüyle kişisel heves olabilirler." Marx, Freud'dan farklı olarak, eylemlerimizin çoğunlukla yadsıdığımız bilinçdışı ruhsal dürtülerimiz tarafından motive edildiğini düşünmez. Fakat Marx'ın teorisi örneğin "hakikat ve adalete düşkünlüğün" beni harekete geçirdiğini düşündüğümde aslında beni hareket geçiren şeyin kendi ekonomik çıkarlarım olduğunu *söylemez*.

Tarih, bireylerin eylemlerinin kümülatif sonucu olsa da, bu eylemlerin bilinçli saikleri tarihsel değişime dair sağlam açıklamalar sunmaz. Engels bunun iki nedeni olduğunu söyler: İlk olarak, bireyler çoğunlukla istedikleri şeylere erişmekte başarısız olurlar; bireylerin güdüleri sadece onların ne istediğini açıklar; oysa tarih bu bireylerin fiili olarak başarıyla tamamladıkları şeylerin kümülatif bir sonucudur. "Tarihte etkili olan çoğu bireysel irade, amaçladıklarından farklı sonuçlar meydana getirir – bu sonuç genellikle hedeflenenin tam tersidir. Dolayısıyla bireylerin güdüleri, toplam sonuç bakımından ancak ikincil öneme sahiptir." İkinci olarak, bireysel saikler, büyük halk yığınlarının uzun dönemler boyunca süreklilik gösteren eylemlerinden doğan tarihsel değişimi açıklamak için fazlasıyla çeşitli ve arızidir. Dolayısıyla Engels'e göre, teorimiz, belki de bir-

çok bireyi harekete geçiren bilinçli saikler açısından önemli olmasa da onların eylemlerinin sistematik sonuçlarına dair bir açıklama sunan, Engels'in (bence yanlış bir biçimde) adlandırdığı tarihin "devindirici güçleri"nin neler olduğunu bulup ortaya çıkarmalıdır:

> İnsanların tarihsel eylemlerinin güdülerinin ardında yatan – bilinçli ya da bilinçsiz, ancak belirtmek gerekir ki çoğu kez bilinçsiz– devindirici güçleri araştırmak söz konusu olduğunda, (...) mesele her ne kadar sivrilmiş olurlarsa olsunlar bireylerin güdüleri değil, büyük yığınları harekete geçiren güdüler (...) ve aynı şekilde bu geniş yığınları geçici bir kaynaşmaya, çabucak sönen saman alevi gibi parlamaya değil de büyük bir tarihsel dönüşüme götüren kalıcı eylemler olacaktır.[15]

Engels, insanların çoğunlukla tarihin devindirici güçlerinin bilincinde olmadıklarını söylerken aslında onların kendilerini bireysel olarak harekete geçiren şeyin ne olduğunun farkında olmadıklarını (ya da bunlara dair yanlış kanılar taşıdıklarını) kastetmez. (İnsanların bilinçli saiklerinin "ardında yatan" "manivelalar" ya da "devindirici güçler" gibi sözcükler sarf etmesi bizi kolayca yanıltabilir.) Engels burada insanların genellikle saik ve eylemlerinin toplumsal ve tarihsel önemini anlamadıklarını kasteder: İnsanlar saik ve eylemlerinin, toplumsal sistemde nasıl işlev gördüğünü ya da büyük ölçekli tarihsel eğilimlere nasıl katkı sağladığını kavramazlar. Örneğin, ortak oldukları dinî heyecana toplumsal olarak katılabilmelerinin nedeninin bu heyecanın seküler statükoyu onaylaması olduğunu anlamazlar; bireysel özgürlükleri için verdikleri soylu mücadelenin aslında toplumun büyük bir bölümünü esaret altında tutmak gibi toplumsal bir amaca nasıl hizmet ettiğini görmezler. Şüphesiz tüm bunların farkında olsalardı, muhtemelen hem saiklerinde hem de eylemlerinde değişiklikler olurdu. Marx'ın teorisi, insanlarda bu tür değişimler yaratmayı amaçlar: elbette bu değişikliklere açık olacak kadar sınıf önyargılarından arınmış olanlarda. Kişinin, saiklerinin toplumsal anla-

15 MEW 21:297-298, SW, 623-624.

mına dair bilgi edinmesi, o kişinin psikolojik karakteriyle ilgili yeni bir şey öğrenmek anlamına gelmez. Ancak kendilik-bilgisi edinmek önemli bir duygudur. Çünkü bu, insanın toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak kendisi hakkında öğreneceği değerli bir bilgidir.

Geniş ölçekli toplumsal değişimler ancak büyük insan topluluklarının, "halkların", "kitlelerin" ve her şeyden önemlisi toplumsal *sınıfların* sistematik ve (bilinçli ya da bilinçsiz) örgütlü davranışlarından doğduğu için tarihin devinimini anlamakta bireysel saikler ikincil önemdedir.

Peki, sınıf nedir? Maalesef, Marx *Kapital*'de bu soruya ayırdığı bölümü tamamlamamıştır. Kendisi bu soruya tanımlayıcı bir cevap vermektense belli cevapları vermeyi reddetmekte daha kararlıdır. Sınıfların salt zenginlik ya da yoksulluk, mülkiyet ya da mülksüzlük üzerinden birbirinden ayrılmasını öngören teorileri kabul etmez. Marx, "bir insanın cüzdanının kalınlığı"nın "tamamen niceliksel bir ayrım" olduğunu söylerken "mülkiyet ve mülksüzlük antitezi"nin bizzat "etkin bağlantısı" ya da "içsel ilişkisi" ile anlaşılmamış "belirsiz bir zıtlık" [çelişki olduğu henüz anlaşılmamış bir zıtlık] olduğunu söyler.[16] Öte yandan Marx sınıfların gelir kaynakları üzerinden tanımlanmasını da kabul etmez:

> [Bir sınıfı oluşturan şey nedir?] – İlk bakışta, gelir ve gelir kaynaklarının aynı oluşudur. (...) Sırasıyla emek, sermayeleri ve toprak mülkiyeti üzerinden geçimlerini sağlayan üç büyük grup vardır. Ne var ki bu bakış açısından, örneğin, iki farklı toplumsal gruba ait olan tabipler ve devlet memurları herbirinin üyeleri gelirlerini bir ve aynı kaynaktan kazandığı halde, iki sınıf oluşturmaları gerekir. Aynı durum, toplumsal işbölümünün emekçileri, kapitalistleri ve büyük toprak sahiplerini de –örneğin bu sonuncuların içinde, bağ-bahçe, çiftlik, orman, maden, dalyan sahipleri vardır– sonsuz türde çıkar ve statü grubuna ayırma için de geçerli olacaktır.[17]

16 CW 6:330; CW 3:293-294.

17 MEW 25:893, *Capital* 3-886.

Bu pasajdaki sorun, "gelir kaynağı"nın fazlasıyla müphem bir mefhum olmasıdır. Marx'ın burada yapmak istediği şey, gelir kaynaklarını "üç büyük toplumsal" grup oluşturacak şekilde ve tarihin seyrini de bu gruplar arasındaki etkileşime bağlı olacak şekilde tasnif etmektir. Fakat böylesi bir sınıflandırma "gelir kaynağı" mefhumundan daha sağlam bir temele dayanmalıdır.

Eric Hobsbawm'a göre "sınıflar toplumsal üretim ilişkilerinin tümüyle özel örnekleridir".[18] Bu önerme, Marx'ın, üretim ilişkilerinin insanları ekonomik rollere göre ayırdığı ve bu ayrımdan da toplumsal sınıfların ortaya çıktığı yönünde bir tespitte bulunduğu kastediliyorsa, doğrudur. Ancak bazı insanların diğerleri ve diğerlerinin de onlar üzerinde talep edebilecekleri haklarla tanımlanmış olan üretim ilişkileri, insanları prensipte çeşitli şekillerde kategorize etmek için kullanılabilir. Buradaki sorun, geniş ölçekli toplumsal değişimleri anlamak için kritik önemdeki grupları teşhis etme imkânını hangi kategorize etme biçimlerinin bize sağlayacağıdır.

Marx, sınıfların üretim ilişkilerinden "doğduğunu", zira üretim ilişkilerinin "aynı durumda olan ve ortak çıkarlar taşıyan kitleler" yarattığını söyler.[19] O, toplumsal değişimin dinamiklerini karşıt çıkarlara sahip sınıfların mücadelesi biçiminde tahayyül eder. Büyük toplumsal değişimlerin ardındaki (Engels'in yanıltıcı ifadesiyle) "manivelalar" ve "devindirici güçler", işte bu çıkarlardır. Dolayısıyla bünyesinde sınıfların ortaya çıktığı toplumsal ilişkileri araştırırken, insanların çıkarlarını sistematik bir şekilde karşıt konumlara yerleştiren bu ilişkilere özellikle dikkat etmeliyiz. Bununla birlikte Marx aynı sınıfın farklı kesimlerinin (vasıflı ve vasıfsız işçiler ya da sanayi kapitalistleri ve finans kapitalistleri) çıkarları arasındaki sistematik uyuşmazlıkların da gayet farkındaydı. Somut tarihsel olaylara yönelik analizleri (örneğin 1848-1851 arası Fransa'da yaşananlar gibi) sık-

18 Eric Hobsbawm, *Pre-Capitalist Economic Formations*, New York, 1965, s. 11. Toplumsal üretim ilişkilerinin talepler, gereksinimler ve üretim araçları üzerindeki denetim gibi terimlerle tanımlanabileceğini kabul ettiğimizde, Hobsbawm'ın iddiası da Cohen'in "yapısal sınıf tanımı" adı altında öngördüklerine (*Karl Marx's Theory of History*, s. 73-77) denk düşecektir.

19 *Œuvres* 1:134-135, CW 6:211.

lıkla farklı sınıflar arasındaki mücadeleler kadar aynı sınıfın farklı kesimleri arasındaki mücadelelere de odaklanır. Öyle görünüyor ki Marx'ın modern toplumu ücretli işçiler, kapitalistler ve toprak sahipleri olarak üç temel ve öne çıkan sınıfa ayırmasının nedeni, esasen, bu toplumsal gruplaşmalar arasındaki çıkar mücadelelerini bu grupların kendi içlerindeki ya da onlar ile daha az nüfuzlu sınıflar (köylüler ve küçük burjuva gibi) arasındaki çatışmalardan tarihsel olarak çok daha önemli addetmesidir.

Marx'ın, bir toplumun ekonomik olmayan kurumlarının oluşumunun ve toplumun tarihsel seyrinin karşıt ekonomik çıkarlara sahip toplumsal grupların mücadelesi tarafından belirlendiği şeklindeki temel tezine katıldığımızda siyaset, ideoloji ve tarihsel değişimin *sınıflar* arasındaki bir mücadelenin sonucu olduğu iddiası bir anlamda önemsizleşir. Zira Marx bu sınıfları hangi üretim ilişkilerinin ve toplumsal gruplaşmaların toplumsal ve tarihsel olarak belirleyici olacağı konusundaki yargılardan bağımsız olarak tanımlama imkânı vermez.

Belki de Marx'ın temel toplumsal sınıflara dair tanımlamasının başka bir kaynaktan doğduğunu düşünebiliriz: Bu kaynak, verili bir toplumda belirli hâkim toplumsal biçimler ya da üretim ilişkileri olduğu, üretim araçları üzerinde etkili denetim sağlamanın belirli örnekleri bulunduğu ve bu araçlarla insan emeğini bir araya getirmenin karakteristik biçimleri olduğu gerçeğidir.[20] Bu durumda, *sınıflar* bu hâkim ilişkiler üzerinden nitelendirilen gruplar olurdu. Ancak bu öneri işe yaramayacaktır. Her şeyden önce, bu öneri hâkim ilişkileri içermeyen sınıflara yönelik bir açıklama getirmez (örneğin, bir önceki dönemin kalıntısı olan ilişkilere özgü ilişkilerce tanımlanmış sınıflar). Ayrıca burada "hâkim" sözcüğüyle ne kastedilmektedir? Bu kullanımın tamamen niceliksel olduğunu varsayabiliriz: Belli üretim ilişkileri, toplumun toplam ürününün büyük bir bölümüne tekabül etmeleri ve toplumsal emekçilerin çoğunluğunu içermesi anlamında "hâkim"lerdir. Ancak bunun Marx'ın görüşü olmadığı açıktır. Marx, Fransız toplumundaki en kalabalık sınıfın küçük toprak sahibi köylüler olduğunu ka-

20 Bkz. *Capital* 2:36-37 ve *Theories of Surplus Value* 3:420.

bul eder, fakat bu sınıfın sadece ve sadece (daha az nüfusa, ancak tarihsel olarak daha fazla potansiyele sahip) proletaryanın öncülüğünü takip etmeye gönüllü olduğu sürece gerçek bir tarihsel öneme sahip olacağını düşünür. Marx'a göre:

> Tüm toplum biçimlerinde, bir tek üretim tarzı, tüm diğerlerinin yerini belirler ve onlar üzerinde etki eder; o üretim tarzına özgü üretim ilişkileri de tüm diğer üretim ilişkilerinin yerini belirler ve onlar üzerinde etki eder. Bu, bütün diğer renklerin belirleyen ve özgüllüklerini değiştiren genel ışık kaynağıdır. İçinde vücut bulan tüm varlıkların özgül varlığını belirleyen ruh gibidir.[21]

Bu pasaj hangi anlama gelirse gelsin, bir üretim ilişkisinin "hâkimiyeti"ni sadece emekçilerin oranı ya da bunların toplumsal ürünü meselesi olarak görmez. Marx'ın, bir ilişkinin doğurduğu toplumsal dinamiklerin, toplumun üstyapısını ve tarihsel gelişime uygun temel eğilimlerini açıklamakta belirleyici olduğu durumda, o ilişkiyi hâkim bir ilişki olarak kabul ettiğini düşünüyorum. Marx, sermaye ve ücretli emek arasındaki ilişkiyi burjuva toplumundaki hâkim ilişki olarak görür, çünkü bu ilişkiye odaklanarak "modern toplumun ekonomik hareket yasası"nı deşifre edeceğine inanır.[22] Buradan, Marx'ın bir toplumun sınıfsal yapısına dair analizinin, o topluma temel teşkil eden dinamiklere dair değerlendirmelerinden ayrılamayacağı sonucuna ulaşıyorum. Bu türden bir analizi ise ancak toplumun üstyapısal kurumlarını ve tarihsel devinimini açıklamakta kullanışlı olup olmadığına bakarak doğrulayabiliriz.

Sınıfsal çıkarlar

Bireyler "ortak çıkarlara" sahip oldukları için bir sınıf oluştururlar. Ortak çıkarları vardır çünkü "ortak bir durum"a iştirak etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Marx'a göre sınıfsal çıkar-

21 *Grundrisse*, 27g, 107e. (Karl Marx, *Grundrisse*, Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 152).

22 MEW 23:15-16, *Capital* 1:10.

ların aslında sadece bir sınıfın tek tek üyelerinin, yaşam koşullarının benzerliğinden dolayı kesişmiş olan tekil çıkarları olduğunu varsaymak gayet normal karşılanabilir. Ancak bu, meseleyi fazlasıyla basitleştirmek olur. Evvela, verili bir sınıfın üyelerinin çıkarları her konuda örtüşmez. Aynı sınıfa mensup insanlar çoğunlukla birbirleriyle ekonomik bir rekabet içindedirler. Olayların bir şekilde, sınıfın çoğu üyesinin çıkarlarını etkileyecek şekilde gelişmesi, o sınıfın diğer üyelerinin çıkarları üzerinde tam anlamıyla ters bir etki yaratabilir. Üstelik Marx da muhtemelen olaylar sırf tesadüfen belli bir sınıfın üyelerinin (tamamının bile olsa) yararına geliştiği için, bazı koşulların belli bir sınıfın çıkarları dahilinde olduğunu söylemek istemeyecektir. Koşullar, ancak bir sınıfın üyelerinin çıkarlarını başkalarının çıkarlarına karşı sistematik olarak kayıran (açık ya da gizli) bazı mekanizmaları içeriyorsa bu türden bir iddiayı dile getirecektir.

Yine de Marksiyen sınıfsal çıkar kavramını, sadece bir sınıfın tek tek üyelerinin çıkarlarının bir işlevi olarak anlamaya yönelik bir girişim daha derin bir sorun barındırır. Bu sorun, insanların sadece ortaklaşa bir duruma dayanan çıkarlar dolayısıyla bir araya geldiklerinde Marx'ın bahsettiği anlamda henüz bir "sınıf" oluşturmamalarıdır. Müşterek bir durumu ve müşterek çıkarları paylaşan bireyler olsa olsa bilinçsiz ya da "kendinde" bir sınıf potansiyeli taşır; fiili olarak henüz bilinçli ya da "kendi için" bir sınıf oluşturmazlar. Marx, Fransız küçük toprak sahipleri için şunları söyler:

> Milyonlarca aile, yaşam tarzlarını, ilgilerini ve kültürlerini (*Bildung*) öteki sınıflarınkinden ayrıştıran ve onlara hasım kılan ekonomik geçim koşullarında yaşıyorlarsa, bir sınıf oluştururlar. Küçük çiftçiler, aralarında sadece yerel bir bağlantı varsa, çıkarlarının aynılığından bir ortaklık, ulusal çapta bir bağ ve bir politik örgütlenme doğmuyorsa, bir sınıf oluşturmazlar. Bu nedenle, sınıf çıkarlarını ister parlamento ister anayasa aracılığıyla kendi adlarına savunma kabiliyetinden yoksundurlar.[23]

23 MEW 8:198, CW 11:187. (Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 162-163).

Burada Marx'ın üzerinde durduğu husus, sadece köylülerin ortak çıkarlarını siyasi olarak geliştirmeye muktedir olamamaları değildir; köylüler arasında herhangi bir "birleşim ya da siyasi örgütlenme" olmadığı için bir "çıkar topluluğu" oluşturmazlar ve dolayısıyla burada tam anlamıyla hakiki bir *sınıf* çıkarı da yoktur.

Marx'ın düşündüğü anlamda sınıf, basitçe bir üretim ilişkileri sistemi yanında gelen *verili* bir şey değildir. Sınıflar, müşterek bir duruma dahil insanların müşterek çıkarları doğrultusunda özgün siyasi hareketler ve bu çıkarları destekleyecek sınıf ideolojileri oluşturduğunda, böyle bir sistemden "doğar" ya da "gelişirler". "İnsanların müdafaa ettikleri çıkarlar ancak o vakit sınıf çıkarlarına dönüşür."[24] "Birbirinden bağımsız bireyler, bir başka sınıfa karşı müşterek bir mücadele yürütmek

24 *Œuvres* 1:135, CW 6:211. "Kendinde" ve "kendi için" terminolojisi elbette Hegel'den alınmadır. Aristotelesçi anlamda, "kendinde", potansiyel olan; "kendi için", fiili olandır. Ancak Hegel'e göre tüm gerçeklik kendilik-bilgisi arayışındaki akıl ya da tin olduğundan, potansiyel olan, tinin henüz kendilik-bilincini açığa çıkarmadığı bir açıyı temsil eder ve bu yüzden de şu an mevcut olan, bilinçdışı bir formdadır. Marx'ın sınıflara istinaden bu terminolojiyi kullanması ise bir grubun sadece, üyelerinin müşterek bir durumu ve çıkarları paylaştığında potansiyel olarak bir sınıf olduğunu düşündüğüne işaret eder. Potansiyel olarak bir sınıfın, fiilen bir sınıfa dönüşmesi ise ancak bu müşterek çıkarları temsil eden ve kendi yeni çıkarlarını yaratan bir toplumsal harekete yol açtığında olur. Bu gereklilik Marx'ın sınıf kavramını Max Weber'inki gibi benzerlerinden net bir şekilde ayırmaktadır. Weber bir sınıfa mensup olmayı, "bireyin, ürün ve hizmetlerin belli bir ekonomik düzen içinde kazanç ya da gelir elde edilmesi için kullanılmalarının mevcut koşulları üzerindeki denetimin biçim ve sınırlarına ya da böyle bir denetimin olmayışına bağlı olduğunu" söyler. (Max Weber, *The Theory of Social and EconomicOrganization*, ed. T. Parsons, New York, 1947, s. 424). Bir noktaya kadar bu yaklaşım Marx'ın sınıflar hakkındaki düşüncesini gayet yakından takip eder (Örneğin, Weber, Dahrendorf ve Plamenatz'ın gözden kaçırdığı hususları yakalamış gözükmektedir). Ancak Weber, proletaryanın çıkarlarını temsil ettiğini iddia eden hareketlerin mevcudiyetine rağmen, proletaryayı "barındırdığı yüksek derecede niteliksel farklılaşmadan dolayı" tek bir sınıf olarak görmekte müteredditir (*A.g.e.*, s. 427). Daha basit bir dille, Weber, dayanışma gibi mefhumları kendi sınıf tanımına dahil etmek istemez. Weber'in bu noktada Marx'tan ayrılması, en azından kısmen de olsa, Weber'in yöntembilimsel bireyselciliği benimsemekten dolayı genel sınıf çıkarları mefhumuna duyduğu husumetten kaynaklanır görünmektedir. Yöntembilimsel bireyselcilik ve bununla ilgili olarak Marx ile Weber arasındaki farklara dair mükemmel bir tartışma için bkz. "Methodological Individualism and Social Explanation", *Philosophy of Science* 45 (1978).

zorunda kaldıkları ölçüde bir sınıf teşkil ederler."[25] Bu, "müşterek mücadele yürütme" çabası, amaçları olan ve doğumuna kaynaklık eden bireysel çıkarların üstünde örgütlenmiş bir hareket biçimidir. Dolayısıyla söz konusu amaçlar, "bireylerle birlikte ama onlardan bağımsız kalarak ve bu bağımsız olma hali içinde *genel* çıkarlar biçimini alarak müşterek çıkarlar haline gelirler."[26] Marx'ın düşündüğü şekliyle sınıf ideolojilerinin işlevlerinden biri de, söz konusu sınıfın üyelerine bu "genel" çıkarlara bağlılığı yavaş yavaş zerk etmektir.

> Mülkiyetin değişik biçimlerinin üzerinde, varoluşun toplumsal koşulları üzerinde, birbirinden farklı ve kendine özgü hassasiyetlerin, yanılsamaların, düşünme tarzlarının ve yaşam görüşlerinin oluşturduğu koca bir üstyapı yükselir. Sınıf, maddi temellerden ve bunlara tekabül eden toplumsal ilişkilerden hareketle yaratır ve geliştirir bu üstyapıyı. Bunların gelenek ve eğitim yoluyla nüfuz ettiği tekil birey, kendi eyleminin esas belirleyici sebeplerinin ve çıkış noktasının oralarda olduğunu tahayyül edebilir.[27]

Marx, şüphesiz toplumsal bir grubun "kendi için" bir sınıf olması için, kendi genel çıkarlarını ve örgütlenmesini bir "sınıf"ın çıkarları ve örgütlenmesi olarak tanıması gerektiğini düşünmez. Saint-Simon, Thierry ve Guizot gibi tarihçilerin çalışmaları ortaya çıkana kadar toplumsal sınıf mefhumu insanların kavramsal kelime dağarcığında bile yoktu. Marx'a göre,

---

25 MEW 3:53, CW 5:77.

26 MEW 3:227, CW 5:245. Marx'ın, sınıf çıkarları mücadelesini esasen sınıfları temsil eden siyasi hareketlerin mücadelesi olarak ele aldığına dair ek bir ispat için bkz. CW 6:211 ve SW, 683.

27 MEW 8:139, CW 11:128. (*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, *a.g.e.*, s. 69). Burada yine, bireylerin kendi özel psikolojileriyle ilgili olarak, Marx'ın, yanılsamaları bireylere yorduğunu düşünürsek yanılmış oluruz. Bireylerin yanılsamalarının kaynağı, daha ziyade, öznel olarak onları fiilen harekete geçiren ahlâki, felsefi ve dinî kanaatler tarafından yerine getirilen toplumsal işlevlerin farkındalığındaki eksikliktir. Bireyler farkında olmadıkları için, taşıdıkları inançlara dair yaygın söylemi bu inançların nesnel temelleri olarak düşünme ya da en azından insanların ahlâkî kurumları, tinsel ihtiyaçları ya da sağduyusuyla bu inançların denk geldiğini düşünme eğilimindedirler. Bu bir yanılsamadır, zira asıl açıklama söz konusu inançların hizmet ettiği sınıf çıkarlarında yatar.

(yukarıda alıntılanan pasajın açıkça ortaya koyduğu gibi) insanlar genellikle sınıf hareketleri ve ideolojileri (toplumsal bir bakış açısıyla) kendi eylemlerine dair sahici bir açıklama (ya da bir "başlangıç noktası") sunsa bile bunları oldukları haliyle göremezler. Bu da, bir sınıf ile onu sınıf yapan örgütlenmiş hareket arasındaki bağlantının çoğunlukla aşikâr olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla, bu ikisi arasındaki bağlantının ortaya konabilmesi için grubun uzun dönemli tarihsel çıkarlarının karmaşık, teorik bir analizinin yapılması ve örgütlenmiş bir hareketin bu çıkarlarla ilişkisinin belirlenmesi gerekir.

Marx'ın, belli hareket ve ideolojilerin ve özellikle de bunlar arasından gerçekte öyle olmasa da proletaryayı temsil ettiğini iddia edenlerin sınıfsal bağlarına dair söyleyecek sözü çoktur. Ancak genel anlamda bir toplumsal hareketin hangi koşullar altında belli bir sınıfı temsil edeceğine dair pek fazla bir şey söylemez. Yine de söz konusu hareketin her şeyden önce o sınıfa mensup insanlardan oluşması gerekmediği konusunda gayet nettir. Marx, küçük burjuva demokrasisi için şunları söyler:

> Küçük burjuvazinin ilkesel olarak bencil bir sınıf çıkarını dayatmak istediği gibi dar kafalı bir tasavvura kapılmamak gerekir. O daha ziyade kendi kurtuluşunun *özel* koşullarının *evrensel* koşullar olduğuna, modern toplumun kurtuluşunun ve sınıf mücadelesinin engellenmesinin ancak bu çerçevede mümkün olabileceğine inanır. Keza [küçük burjuvazinin] demokratik temsilcilerinin dükkâncı (*shopkeepers*) olduklarını veya onlara taraftar oldukları da düşünülmemelidir. Eğitimleri, formasyonları ve bireysel durumları bakımından onlardan fersah fersah uzak olabilirler. Onları küçük burjuvazinin temsilcisi yapan şey, küçük burjuvaların fiilen hayatlarında dışına çıkamadıkları sınırların onların da zihnini sınırlıyor olması, dolayısıyla maddi çıkarlarının ve toplumsal konumlarının küçük burjuvaları pratik olarak ittiği mesele ve çözümlere onların da teorik saiklerle itilmeleridir. Bir sınıfın *siyasal* ve *fikrî temsilcilerinin*, temsil ettikleri sınıfla ilişkilerini belirleyen de budur.[28]

28 MEW 8:141-142, CW 11: 130-131.

Bir hareketin belirli bir sınıfın temsilcisi sayılması, o harekete mensup insanlar ya da hareketin ortaya koyduğu amaçlarla değil, fiilen söz konusu sınıfın tarihsel çıkarlarına sistematik olarak hizmet etmesiyle ilgilidir. Diğer taraftan, siyasi bir hareketin kendine özgü bir yaşamı da vardır ve tekil bireylerin çıkarlarıyla ya da bilinçli hedefleriyle doğrudan özdeşleştirilemeyecek amaçlar da güder. Marx'ın dediği gibi:

> Burada esas mesele, şu ya da bu proleterin yahut tüm proletaryanın verili bir anda kendi hedefi olarak *tasarladığı* şey değildir. Bu proletaryanın *ne* olduğu ve *bu varoluşla* tarihsel olarak ne yapması gerektiği sorunudur. Proletaryanın amacı ve tarihsel eylemi, kendi yaşam koşulları tarafından açık ve geri dönülmez bir şekilde çizilmiştir (*vorgezeichnet*).[29]

Bir sonraki kısımda da göreceğimiz üzere, belirli bir sınıfın temel hedefi ya da "tarihsel misyonu", belli bir üretim ilişkileri bütününü tesis edip onu müdafaa etmektir. Bu, Marx'ın "genel sınıf çıkarları" olarak saydığı hedeflerdendir ve bir sınıfın aktüel ya da "kendi için" sınıf olduğunu söyleyebilmek, ancak bu tür çıkarları geliştirecek bir örgütlenmeye sahip olmasıyla mümkündür.

Marx, benzer koşullarda varolan ve ortak çıkarları paylaşan bazı toplumsal grupların kendilerini temsil eden toplumsal hareketlere ve genel çıkarlara sahip aktüel sınıflara dönüşmek gibi bir eğilimi olduğunu düşünür. Aynı zamanda sınıf çıkarlarının, özellikle de genel çıkarların, tarihsel koşullar olanak tanıdığı sürece karşılanma eğilimi gösterdiğine inanır. Marx toplumun tarihsel dinamiklerini anlamakta bu eğilimlerin vazgeçilmez öneme sahip olduğunu düşünür. Bununla birlikte, genel sınıf çıkarları sıklıkla sınıfın bazı mensuplarının bireysel çıkarlarına ters düşebilir ve bu durumda bireylerden fedakârlık talep edilebilir. İşte bu yüzden Marx'ın genel sınıfsal çıkarlara atfettiği tarihsel potansiyel, insanların paylaştıkları bireysel çıkarları geliştirmek için örgütlenme eğilimi gösterdiğini varsaymakla kalmaz, oluşturdukları örgütlenmeler ve bu örgütlenmeleri bir arada tutmaya ve güçlendirmeye yarayan değerler adına kimi zaman birey-

29 MEW 2:38, CW 4:37. Krş. CW 10:56.

sel çıkarlardan feragat etme eğilimi gösterdiklerini de varsayar. Bu da Marx'ın tarihsel materyalizm anlayışının, basit psikolojik egoizm biçimleriyle *bağdaşmadığını* gösterir. Aksine materyalist anlayış, insanların hem egoist, hem özverili, hem de ülküsel saiklerden oluşan bir tür bileşime göre hareket ettiğini ve bu bileşimin doğasını büyük ölçüde kişinin içinde yaşadığı toplum biçiminin ve sahip olduğu toplumsal bağların belirlediğini varsayar. Marx bu konuyu gayet açık bir şekilde açıklar: "Komünistler belirli ilişkiler dahilinde, fedakârlık kadar egoizmin de bireyler arasında başarılı bir etkileşim için gerekli olduğunu gayet iyi bilirler (...) [Gerek egoizm gerekse özveri] bireylerin kişisel gelişiminin iki veçhesini oluşturur ve her ikisi de yaşamın ampirik koşullarının ürünüdür."[30] İnsanların eylemlerinin egoist düşünceler kadar ülküsel ve özverili düşüncelerle de gerçekleştiğini kabul etmesi, Marx'ın teorisini bu açıdan genel bir sağduyunun sesi haline getirir. Marx'ın tekdüzelikten ayrıldığı nokta, tarihsel olarak etkili olan saiklerin genel sınıf çıkarlarının geliştirilmesine hizmet eden saikler olduğu düşüncesidir.

Marx'ın, genel sınıf çıkarları uğruna yapılan bireysel fedakârlıklara yönelik tutumu o kadar basit bir tutum değildir. Beklenildiği üzere bu durumu asil ve ahlâki açıdan takdire değer bulur. 1871 Paris komünarlarının "kendini feda etme" pahasına gösterdikleri kahramanlıklarını sitayişle anarken, "kendi genel sınıf çıkarını, yani kendi politik çıkarlarını her fırsatta en dar, en kirli özel çıkarlarına feda etmiş olan"[31] 1848 Fransız burjuvazisinin çöküşünü hakir görür. Ancak Marx aynı zamanda bireysel çıkarların genel sınıf çıkarlarına feda edilmesini yabancılaşmanın bir veçhesi olarak görür: "Kişisel çıkarlar, sınıf çıkarları olarak bağımsızlaşmaya başladıkça, bireyin kişisel davranışları da şeyleşmeye, yabancılaşmaya başlar ve böylelikle ondan bağımsız ve onun dışında, karşılıklı ilişkiler tarafından üretilmiş bir güce dönüşür."[32] Bana kalırsa Marx'ın bu sözleri sarf etmesinin nedeni, genel olarak sınıf ideolojilerinin, insan-

30 MEW 3:228-229, CW 5:246-247.

31 MEW 8:185, CW 11:173.

32 MEW 3:227, CW 5:245.

ların evrensel çıkarlarını temsil ettikleri yanılsaması üzerinden varolduklarını düşünmesidir.[33] Bu yanılsama yabancılaştırıcıdır; çünkü insanlara hükmeden, onların yarattıkları ama kontrol edemedikleri ya da anlayamadıkları toplumsal ilişki kurallarına denk düşer. Dolayısıyla özgür, tamamen bilinçli insan eyleminin önünde engel teşkil eder.

Marx'ın özveri karşısındaki takdiri ile bireysel çıkarların genel sınıf çıkarlarına feda edilmesinin ideolojik yanılsamalar içerdiğine yönelik inancı arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. İnsanlık tarihinin kaçınılmaz olarak muhtelif sistematik yanılsamalarla karakterize edildiğini bir kez fark ettiğimizde, herhangi bir toplumsal fenomenin bu yanılsamalara teslim olması nedeniyle kötü yorumlanması için gerekçe kalmaz. Sadakat, fedakârlık ve kendini adama konularında daha fazla düşünmemiz gerekmesinin tek nedeni çoğunlukla sadece sınıf yanılsamalarının etkisi altında gerçekleşmeleri değildir. (Bu kavramlara bu açıdan daha az kafa yoruyorsak, bunun nedeni muhtemelen bunların sınıf çıkarlarını geliştirmekten daha kıymetli amaçların hizmetine sunulmuş olduğunu varsaymamızdır. Ancak Marx'ın da düşündüğü gibi, bu varsayım sadece bu türden birtakım yanılsamalara tâbi olmamızın bir semptomudur.) Ancak Marx, yanılsamaların fedakârlık için gerekli olduğunu düşünmez çünkü onları ortaya çıkarmanın proletaryanın devrimci kahramanlığını baltalayacağını düşünmez.

Bazı insanlar, çıkarların tekil bireylerden başka her şeye ve özellikle de gruplara (dolaylı ya da kısa yoldan bireylerin çıkarlarına gönderme yapmak anlamına gelmediği sürece) atfedilmesinin uygun olup olmadığını sorgulamaktadır. Bunu bir açmaz olarak görmediğimi söylemeliyim. Bana öyle geliyor ki "birinin çıkarı" kavramı, neyin fayda sağladığı, neyin iyi olduğu, neyin varlıklı kıldığı gibi başka birtakım kavramlarla yakından ilişkilidir. Biri hakkında bu gibi şeylerden bahsedilebiliyorsa, onun çıkarları olduğundan da bahsedilebilir. Ve bu şeyler, doğrudan ve imasız bir şekilde sınıflar için de geçerlidir. Bu tabirin sınıflar için kullanılabilmesinin tek nedeni sınıfların te-

33 MEW 3:53, CW 5:77.

kil mensupları için [çıkar kavramının] geçerli olması değil, aynı zamanda ve hatta daha fazlasıyla, (Marx'ın teorisine göre) sınıfları aktüel kılan siyasi hareketler için de geçerli olmasıdır. Kabaca ifade edecek olursak, siyasi bir hareket için iyi olan şey hedeflerine ulaşabilme gücüdür; bu güce katkı sağlayacak ya da hareketin, hedeflerine ulaşmasına yardım edecek her şey, söz konusu siyasi hareketin yararınadır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bir sınıf hareketinin hedefleri, o sınıfın belli üyelerinin ve hatta tamamının, tarihin belli bir anında neyi hedef olarak tasavvur ettiğiyle tanımlanamaz. Bu hedefler söz konusu sınıfın "tarihsel misyonu"yla ve sınıf hareketinin uzun vadede aktüel hale getireceği tarihsel potansiyelleriyle tanımlanır. Dolayısıyla genel sınıf çıkarlarından bahsedebilmemizin tek nedeni belirli sınıf hareketlerinin belirli tarihsel sonuçlar üretmek yönünde kuvvetli bir eğilim taşımasıdır. Belki de genel çıkarlar mefhumuna yapılabilecek tek geçerli itiraz, bireyselcilerin, insanların kendilerinden bağımsız hedeflere sahip hareketler adına güçlerini harcamamaları gerektiğini düşünmeleridir. Ancak Marx'a göre, tarihin bu bireyselcilerin tavsiyelerine asla kulak asmaması dikkate değer bir olgudur. Bireyselcilerin bunu başarabildiği bir dünyada, insanlık tarihinin de bir anlamı olmazdı – ya da en azından şimdikinden farklı bir anlam taşırdı.

Sınıf mücadelesi

> Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisyen ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmiştir, (...) kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır.[34]

Peki, toplum neden sınıf antagonizmalarıyla bölünmek zorundadır? Marx ve Engels, bazı pasajlarında sınıf mücadelelerinin,

34 MEW 4:462, CW 6:482. (Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, Istanbul, 2013, s. 40).

sanki üretici güçleri belirli bir dağılım halinde olan toplumların kaçınılmaz bir özelliği olduğunu söylerler.[35] Yapılan işler farklılaşma eğilimi göstermediğinden ve toplumun tüm üyeleri sadece temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için bile her zaman çalışmak zorunda olduğundan, en ilkel toplumlar sınıfsızdır. Bu aşamada, çalışmayan (baskıcı) bir sınıfın mevcudiyetini mümkün kılan, üretim kaynaklı artı değer olmadığından, burada sınıflar da mevcut değildir. Ayrıca toplumun üretici güçlerinin, herkesin temel bir özgürlük derecesine sahip olabileceği ve kendini-gerçekleştirmeye yönelik faaliyetlerden yararlanabileceği kadar gelişmesi halinde de sınıfsız bir toplum olacaktır. Bu iki aşama arasında, beşeri gelişmenin meyvelerinin kıtlığı, bu meyvelerden sadece belirli bir azınlığın yararlanmasını ve diğerlerinin (çoğunluğun) toplumun sınırlı üretici güçlerine bağımlı kalmasını getirmektedir.

Ancak bu düşünceler, Marx'ın teorisinin sınıf antagonizmasına atfettiği tarihsel yaygınlığı layıkıyla açıklamaz. Zira tarihin bu uzun ara döneminde var olan bazı üretici güçler bütününün, ekonomik gelişimin sınırlı getirilerinin insanlar arasında eşit biçimde bölüşülmesini getirecek bir üretim ilişkileri bütününe yol açamamasının gerekçesini sunmaz. Engels tarihin erken bir aşamasında, toplumun yönetsel ihtiyaçlarının, bu ihtiyaçlarla ilgilenecek ayrı, çalışmayan bir sınıf gerektirdiği fikriyle bu temel açıklamayı tamamlamaya çalışır.[36] Ancak bu gerekçe, neden her seferinde yöneticilerin üretici çoğunluğu tahakkümü altına aldığını ve kendine tâbi kıldığını açıklamaz. Aynı şekilde, baskıcı sınıfların neden çoğunlukla (ya da büyük ölçüde) üretimle ilişkili yönetsel bir görevi yerine getiren insanlardan oluşmadığını da açıklamaz.

G. A. Cohen'in iddiasına göre Marx'ta, üretimi kolektif ve demokratik denetime (sosyalizm ya da komünizm) imkân verecek bir seviyeye çıkarma konusunda işçileri zorlaması için sınıf

35 Bkz. SW, 376. *Komünist Manifesto*'nun sınıf antagonizmalarının evrenselliğini açıklamaya çabalamak yerine bunu kaba bir tarihsel gerçek gibi ileri sürmesi ilginçtir.

36 Bkz. *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 251-252 ve CW 6:353.

tahakkümünün gerekli olduğunu ileri süren bir argüman bulunmaktadır.[37] Marx'ın modern Batı Avrupa tarihi hakkındaki açıklamaları dikkate alındığında, Cohen'in bu konuda haklı olduğunu düşünüyorum. Ancak Marx genel olarak sınıf tahakkümünün modern sanayi toplumunun üretici güçlerinin kazanımı için her zaman zorunlu olduğunu savunmaz. Marx, (daha önce de gördüğümüz gibi) Rusya'nın sosyalizm altında sanayileşmesinin imkân dahilinde olduğunu ileri sürmüştür.[38] Sınıfların tarihsel zorunluluğuna dair en genel ifadesinde bu zorunluluğu "diyalektik ilerleme ancak mücadele ve çelişki yoluyla ortaya çıkabilir" şeklindeki bilindik Hegelyen önkabul üzerinden açıklar. "Antagonizma olmadan ilerleme de olmaz: Bu, medeniyetin bugüne kadar uymuş olduğu yasadır. Üretici güçler bugüne dek sınıf antagonizmasının başatlığı esasına dayanarak gelişmiştir."[39] Bununla birlikte Marx, ne bu metafizik önkabulü ne de bu önkabulün tarihe uygulanışını gerekçelendirecek bir şey söyler.

Sanırım Marx'ın sınıf antagonizmasının evrenselliğine dair görüşünü, sınıf çelişkisinin modern Avrupa toplumunun dinamiklerini açıklamak için son derece önemli olduğuna dair inancı ve bunun çok kapsamlı diğer örnekler için de açıklayıcı bir anahtar olacağına yönelik (ileri sürülen teorik başarıya dayanan) bir umut motive etmektedir. "Sınıf mücadelesi," der Marx, "tarihin doğrudan devindirici gücüdür ve özellikle de burjuvazi ile proletarya arasındaki sınıf mücadelesi modern toplumsal devrimin en büyük manivelasıdır."[40]

Beşinci bölümde materyalist tarih anlayışının üretim ilişkilerindeki değişimleri, üretici güçlerin gelişme eğilimi ile üretim ilişkilerinin bu güçlere uyum sağlama eğilimi üzerinden açıkladığını gördük. Sınıf mücadeleleri bu uyumlanmaların gerçekleştiği başlıca mekanizmalardır. Sınıflı bir toplumda, toplumsal ilişkiler diğerlerinin aleyhine bazı insanların çıkar-

37 Bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 213-215.

38 *Selected Correspondence*, s. 312-313, 339-340.

39 MEW 4:91-92, *Œuvres* 1:35-36, CW 6:132.

40 MEW 34:407.

larına hizmet eder. Burada, kendini un ufak olmuş, kapana kısılmış, ezilmiş hisseden dezavantajlılar bu ilişkileri değiştirmenin ya da topyekûn alaşağı etmenin yollarını ararken, ayrıcalıklı olanlar da kendileri lehine olan ilişkileri muhafaza etmeye çalışırlar.

Ezen ve ezilen arasındaki ilişki elbette sınıf antagonizmasının alacağı tek biçim değildir. Fakat Marx baskı içeren ilişkiler üzerinde durur çünkü toplumsal dinamikleri anlamak için bu ilişkilerin bilhassa önemli olduğunu düşünür. Ezenlerin yaşam biçiminin ancak ezilenlerin çıkarlarının adeta topyekûn bir şekilde feda edilmesiyle devam ettirilebilir olması, tahakkümün doğasında vardır. Ezilen bir sınıfın mevcudiyeti, bilhassa da siyasi olarak örgütlendiğinde, toplumsal üretimin icrası ve gelişimi için gerekli araçlar olarak hâkim üretim ilişkilerinin uygunluğunu durmaksızın ispatlamaya zorlayacaktır. Marx'a göre, ezen sınıfın avantajı, tahakküm kurmasına izin veren üretim ilişkilerinin, toplumun üretici güçlerinin mevcut aşamasına tekabül etmesidir: Sermayenin emek üzerinde kurduğu tahakküm, Marx'a göre "hiçbir şekilde burjuva sınıfının siyasi ağırlığından kaynaklanmaz, tam tersine, modern burjuva sınıfının siyasi ağırlığı modern üretim ilişkilerinden doğar." Üretim ilişkileri bu güçlere tekabül ettiği sürece, ezilenleri temsil eden sınıf hareketleri de başarıya ulaşamayacaktır. Veyahut başarıya ulaşsa da, yeni bir üretim ilişkileri bütünü yaratma çabaları vakitsiz, zaferleri de kısa ömürlü olacaktır: "Burjuva üretim tarzını lağvetmek için gerekli maddi koşullar oluşturulmadığı sürece (...) proletarya, burjuva siyasi hâkimiyetini alaşağı etse bile, zafer geçici olacaktır."[41] Toplumun üretici güçleri gelişip mevcut üretim ilişkileri artık bu güçlere "köstek" olmaya başlayınca, tarihin temel eğilimleri de, üretimin daha ileri bir aşamasındaki üretim ilişkileri bütününü talep eden ve bunda çıkarı olan devrimci sınıflardan yana olacaktır.

41 MEW 4:338, CW 6:319. Marx ve Engels, Thomas Münzer'in köylü ayaklanmasını, İngiltere'deki Levellerları (düzleyiciler hareketi) ve Babeuf'un Fransa'daki 1794 hareketini, genel anlamda, bu tür erken doğmuş, vakitsiz hareketlerin örnekleri olarak sunar. (Bkz. CW 6:319, 514; CW 10:469-471.) Marx'ın, 1871 Paris Komünü'ne yönelik düşüncesi de bu kategori içinde yer alır.

Bu öngörüler, *Komünist Manifesto*'da, modern burjuvazinin yükselişine dair pasajlarda gayet anlaşılır bir dille ifade edilir:

> Burjuvazinin üzerinde yükseldiği temeli meydana getiren üretim ve mübadele araçları feodal toplumun bağrında oluşmuştu. Bu üretim ve mübadele araçlarının belirli bir gelişim aşamasında (...) feodal mülkiyet ilişkileri, gelişmiş bulunan üretici güçlere ayak uyduramaz olmuştu. Bunlar üretimi ileri taşıyacak yerde ona köstek oluyorlardı. Bunların sökülüp atılmaları gerekiyordu, sökülüp atıldılar. Bunların yerini kendilerine uygun bir toplumsal ve siyasi yapı, burjuva sınıfının iktisadi ve siyasi hâkimiyetiyle birlikte serbest rekabet aldı.[42]

Manifesto'da, kapitalizmin beklenen çöküşüne dair anlatım daha da anlaşılır bir dille ifade edilmiştir:

> Gözlerimizin önünde buna benzer bir hareket yaşanıyor. (...) Modern burjuva toplumu, büyüler yaparak çağırdığı cehennem kuvvetlerine artık söz geçiremeyen büyücünün durumuna düşmüştür. On yıllardır sanayinin ve ticaretin tarihi, modern üretici güçlerin modern üretim ilişkilerine (...) karşı isyanının tarihinden başka bir şey değildir. (...)
>
> Burjuvazinin feodalizmi yere çalarken kullandığı silahlar şimdi kendisine çevrilmiştir.
>
> Ama burjuvazi kendisine ölüm getiren silahları geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu silahları kullanacak insanları, modern işçileri, *proleterleri* de yaratmıştır. (...)
>
> Burjuvazi en başta kendi mezar kazıcısını üretir. Burjuvazinin yıkılışı ve proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır.[43]

---

42 MEW 4:467-468, CW 6:489-490. (*Komünist Manifesto*, *a.g.e.*, s. 47).

43 MEW 4:468-473, CW 6:490-495. (*Komünist Manifesto*, *a.g.e.*, s. 47-49, 56).

7

Materyalist Açıklamalar

Ampirik bir hipotez olarak tarihsel materyalizm

Marx'ın materyalist tarih anlayışı, toplumsal yapıları ve onların tarihsel değişimlerini açıklama konusunda başlıca faktörleri teşhis eder ve bu faktörlerin baskın olmasına dayanan tarihsel değişim senaryosunu taslak olarak çizer. Marx insanların toplumsal davranışlarında belli başlı temel eğilimler olduğunu varsaymaktadır: toplumun üretici güçlerinin çoğalma eğilimi; toplumsal ilişkilerin kendini bu güçlerin etkin bir şekilde kullanımına göre ayarlama ve bu güçlerle birlikte değişebilme eğilimi; müşterek ekonomik çıkarlara sahip toplumsal grupların, grup lehine olan toplumsal ilişkileri kurmaya ve korumaya çalışan toplumsal hareketler içerisinde örgütlenme eğilimi. Marx'a göre bu eğilimler insanlık tarihinin anlaşılabilmesi için yeterince güçlü ve sürekli eğilimlerdir; hatta olası en geniş ve en derin biçimde anlaşılmasını sağlarlar.

Marx'ın varsayımları diğer iki inancıyla da örtüşür: insanın kendini gerçekleştirmesinin, insanların toplumsal üretim güçlerini geliştirmeye ve harekete geçirmeye bağlı olduğu inancı ve insan ırkının (çoğunlukla acemice ve bilinçsiz bir şekilde olsa da) en nihayetinde en derin ve en uzun vadeli çıkarlarının

gerektirdiği şeyleri yapmaya eğilimli olduğu inancı. Birlikte ele alındığında, Marx'ın bu varsayımları tarihte belirli bir örüntünün olduğunu varsayar. Bu örüntünün ampirik olgularla ne ölçüde ayırt edilebileceğini ve bu olguları açıklamada ne ölçüde kullanılabileceğini araştırmak önemlidir. Bir hipotezin bilimsel değeri çoğunlukla ne kadar doğru olduğunun kanıtlanmasından çok onu test ederken gerçekleştirebildiğimiz keşiflere dayanır. Bu bakış açısından hareketle, büyük ölçüde hatalı olduğu ortaya atılsa bile tarihsel materyalizm tarih biliminde layıkıyla devrim yapabilir ve onu ilerletebilir.

Marx tabii ki tarihsel materyalizmin doğru olduğundan gayet emindir. Ancak yine de gerek Marx gerek Engels, tarihsel materyalizmin ne pahasına olursa olsun savunulması gereken bir dogma olmayıp ampirik araştırma için bir "rehber" görevi gördüğünü, "hâlâ kundakta olan" bir alan için ileri sürülen "araştırma önerisi" olduğunu vurgularlar. "Tarihsel materyalizmi" "tarihi *araştırmamak* için bir bahane olarak" kullanmak suretiyle "onu basit bir söze indirgeyen" sözde "Marksistleri" de şiddetle eleştirirler.[1] Marx'ın materyalist hipotezi savunmak adına olguları tahrif ettiği, bazılarını abartıp bazılarını inkâr ettiği ve genel olarak kuramına peşinen uydurmak adına tarihsel malzemesini aşırı basitleştirdiği yönünde bir itirazda bulunulabilir. Fakat Marx bunlardan sorumlu olduğu ölçüde, bizzat tarihsel materyalizmin tarih araştırmasında oynaması gereken role dair kavrayışı tarafından mahkûm edilir. Bu tarz itirazlar tipik olarak itiraz eden kişinin isteyebileceğinden daha derin bir kavrayış peşinde olan tarih araştırmalarına yöneltilir. Bu gibi itirazların soğukkanlı kuşkuculuğu, yöntemsel bir düzeyde bizzat bu itirazlara karşı kolayca uygulanabilir; tabii tarihin bir anlamı olup olmadığı yönündeki tartışma kabul etmez önyargılara dayandıkları sürece.

Ben Marx'ın tarihsel materyalizm varsayımlarının akla yatkın olduğunu düşünüyorum: Ancak bunlar kendinden menkul değillerdir (öyle olsalardı toplumsal olgular ve tarihsel değişimlerle ilgili olarak ancak önemsiz açıklamalar yapabilirlerdi). Şu

1 MEW 13:8, SW, 182; MEW 37:436-437, *Selected Correspondence*, s. 415-416.

veya bu toplumun üretici güçlerinin etkin bir şekilde kullanılmasının, çalışma ve mülkiyet ilişkilerine nasıl bir sınırlandırma getireceğini ayrıntılı ampirik incelemeler yapmadan bilemeyiz. Yine aynı şekilde bu ilişkilerin yarattığı toplumsal ayrımların söz konusu toplumun siyasetini, sanatını, dinini ya da ahlâkını şekillendirmede ne kadar rol oynadığını da bilemeyiz. Tarihsel materyalizmin varsaydığı eğilimler gerçek ve etkin olsa bile, bu eğilimlerin, aksi kanıtlanmadıkça makul sayılabilecek diğer eğilimlerden daha etkili olacaklarının garantisi yoktur.

Genelde Marx'ın ekonomik sınıfa dayalı toplumsal hareketlerin etkisini abarttığına ve ırka, dine, milliyete ve kültürel mirasa dayalı bağlantıların gücünü hafife aldığına yönelik suçlamalar söz konusudur. Bu suçlamalarla öne çıkan meseleler karmaşıktır ve kolay çözülemez. Böyle meseleler kısmen zordur çünkü sözcüğün en karanlık anlamıyla felsefi sorulardan kolayca ayırt edilemezler. Marx'la birlikte, insanların (bilinçli olsun olmasın) kendi gerçek ve nesnel çıkarlarının peşinden gitme eğilimine sahip olduğu görüşünü paylaşanlar açısından, hangi toplumsal faktörlerin önemli ve bağımsız bir tarihsel etkiye sahip olacağı sorusu, insanların temel ihtiyaçlarının ve çıkarlarının ne olduğu sorusundan ayrılamaz.[2] Bazı insanlara gö-

2 Tarih ya da toplum bilimin "değerden bağımsız" olması gerektiği tezi insanların (algılananın aksine) gerçek ihtiyaçlarının ve çıkarlarının toplumsal olguların açıklanmasıyla ilgili olabileceği görüşünü reddetmeyi amaçlıyorsa, öyle görünüyor ki Marx bu tezi reddetmelidir. Gerçi bazı yazarlar Marx'ta genel anlamda "insan doğası" diye bir kavramın olmadığından hareketle, o zaman genel anlamda "insan ihtiyaçları" ya da "çıkarları" gibi bir kavramın da olmaması gerektiğini iddia ederler. Birinci kısımda Marx'ın böyle yorumlanmasına karşı çıktım. Daha fazla argüman gerekirse *Kapital*'deki (Bentham hakkındaki sert yorumların arasında yer aldığından gayet bilindik olan) şu pasaj yeterli olacaktır: "Eğer birisi mesela köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek istiyorsa köpeğin doğasının temelini incelemesi gerekir. Köpeğin doğasının bizzat kendisi 'yararlılık ilkesinden' hareketle tesis edilemez. Bunu insanlara uygulayacak olursak; eğer bir kişi, insanların eylemlerini, hareketlerini, ilişkilerini yararlılık ilkesine göre değerlendirmek isterse öncelikle genel anlamda insan doğasını ele alması, daha sonra da her çağda bunun tarihsel olarak nasıl değiştiğini ele alması gerekir" (MEW 23:637, *Capital*, New York, 1967, 1:609). Bu pasaj, polemik özelliğinden ve Marx'ın ifadelerinin hipotetik biçiminden ötürü, Marx'ın yararcılığı herhangi bir biçimde onaylayıp onaylamadığı sorusu hakkında öyle ya da böyle iyi bir kanıt sağlamıyor gibi görünüyor. Ancak şurası net bir şekilde görülüyor ki Marx'ın inancına göre (1) tarihsel bir varlık olarak insan doğası, te-

re kültürel simgelerin muhafaza edilmesinin, dinî duyguların, kan ve toprak bağlarının insan hayatı için hakiki bir değeri vardır ve bu değer onların sınıfsal çıkarları ifade etme ve bazı ekonomik biçimlere destek verme yetilerinden bağımsızdır. Bu insanlar Marx'ın nesnel çıkarların tarihsel potansiyeli hakkındaki görüşünü paylaşıyorlarsa, söz konusu değerlerin tarihsel açıklamalarda indirgenemez ve sabit bir yere sahip olduğunu da göreceklerdir. Diğer taraftan dinsel, ırksal ve millî bağların bizatihi değersiz (kendileri olarak) hurafeler olduğuna inanan (Marx gibi) biri, insanlar bir defa "kendi hayat şartlarına ve karşılıklı ilişkilerine nihayet ayık gözlerle bakmaya başladığında" doğal olarak tarihte bu bağların rolü olmadığını görecektir.[3] Tarihin olguları bu tarz ihtilaflarla ilişkilidir fakat bunlara bir son veremez.

Marx ve Engels tabii ki hiçbir zaman ekonomi dışı faktörlerin tarihsel olayların gidişatını belirlemede önemli bir rol oynadığını inkâr etmez. Engels her toplumsal olguyu ("her bir küçük Alman devletinin varlığı" ya da "Almancadaki sessiz harflerin değişmesi") ekonomik terimlerle açıklamaya çalışmanın "saçma" olacağını düşünür. Tarihsel olayların "biçiminin" belirlenmesinde her türlü faktörün etkili olduğunu ve aslında bunun çoğunlukla tamamen "rastlantısal" olduğunu ifade eder: Tarihsel materyalizmin açıklama iddiasında bulunduğu tek şey tarihin "içeriğidir".[4] Fakat burada "biçim" ile "içerik" arasındaki ayrımın esnek ve göreceli olması gerekir. Tarihsel olayların "içeriğini" ekonomik eğilimlerin belirlediğini söylemek, söz konusu eğilimlerin diğer tüm eğilimlere baskın geldiğini, öyle ki "son tahlilde" temel tarihsel "hareketin" ancak bu eğilimlerden yo-

---

mel ya da "genel" insan doğasının tarihsel olarak değiştirilmiş halini içermektedir ve (2) insanların çıkarları (onlara "yararlı" olanlar), birinci olarak (daha önceki anlatımımıza göre toplumsal anlamda üretken varlıklar olarak) insanların kendi genel doğaları tarafından, ikincisi de her çağda bu doğanın tarihsel olarak değiştirilmiş şekli (temelde, o çağda mevcut üretici güçlerin doğası) tarafından belirlenmektedir.

3 MEW 4:465, CW 6:487.

4 MEW 37:463-464. *Selected Correspondence*, s. 417-418. Krş. *Selected Correspondence*, s. 264.

la çıkılarak anlaşılabileceğini söylemek anlamına gelir. Tarihte ekonomik eğilimlerin ve hatta herhangi bir şeyin bu denli üstünlüğe sahip olması aşikar bir durum değildir. Tarihin "devindirici güçleri" ya da "temel bir hareketi" olmayabilir zira Marx'ın tarihte aradığı türden bir anlaşılabilirlik belki de yoktur.

Tarihsel materyalizmin doğruluğu veya yanlışlığı kendi kendine kanıtlanmaz olduğu gibi hangi ampirik olguların materyalist hipotezi doğrulayacağını ya da çürüteceğini kesinlikle ifade etmek de zordur. Bu nokta Marx'ı eleştirenlerin çoğunluğu tarafından da kabul edilir. Fakat bundan şu sonucu çıkaracak tuhaf bir eğilimleri vardır: Onlara göre tarihsel materyalizm pejoratif manada "metafizik" bir kuramdır; hiçbir şekilde ampirik bir hipotez değildir. Fakat iddiaları fazlasıyla geniş kapsamlı ve karmaşık olduğu için doğrulanmasının ya da çürütülmesinin kolay ya da basit olmadığını söyleyerek bir kuramı ampirik olmamakla suçlamak temel bir hata olur. Tarihsel materyalizm, toplumların yapısı, o toplumlardaki kurumlar ve yaygın fikirler ile bunların dönüşümleri hakkında bir tür açıklayıcı kuram için önerme ya da taslak mahiyetindedir. Tarihsel materyalizmi bu tarz başarılı kuramlar üretildiği oranda doğrulanmış, ampirik gerçekler materyalist açıklamalara ters düştüğü oranda da çürütülmüş kabul edebiliriz. Birkaç nesildir Marksist ve Marksist olmayan tarihçiler gerek Marx'ın kendi kuramının gerekse onu genişletmeye ya da desteklemeye çalışan çeşitli girişimlerin getirileri üzerine tartışmaktadır. Bu tartışmalardan hâlâ kesin sonuçlar elde edilemiyorsa bunu meselelerin içerdiği güçlüklerle, tartışma zemininin kuramsal zayıflığıyla ve katılımcıların aleni taraftarlığıyla açıklamak yeterince kolaydır. Bunu ampirik kanıtların materyalist toplum kuramlarının değerlendirilmesiyle alakası olmadığını varsayarak açıklamaya gerek yoktur.

Materyalist açıklamalar teleolojiktir

Tarihsel materyalizmin temel açıklayıcı varsayımlarını "eğilimler" olarak tanımlamıştım. Beşinci bölümde materyalist açıklamaların genel olarak *nedensel* açıklamalar olmadığını iddia et-

tim. Şimdi de bu yorumların *teleolojik* açıklamalar olduğunu öne sürüyorum.[5]

Teleolojik yorumlar kimi zaman "hedef yönelimli" olarak adlandırılan sistemlerle, belirli bir duruma ulaşma veya o durumu koruma ya da belirlenebilir bir yönde değiştirme eğilimini ısrarlı biçimde gösteren sistemlerle bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eğilime "ısrarlı" sıfatını uygun görmemin nedeni, söz konusu eğilimin sistem dışındaki şartlardan nispeten bağımsız olmasıdır; böylece sistem potansiyel olarak kendisini rahatsız edecek etkilere uyum sağlama becerisi gösterir ve bunlar karşısında özgün eğilimini korur. Böyle bir sistemin belirli bir öğesinin ya da özelliğinin o sistemi nitelendiren kalıcı eğilimleri nasıl ortaya koyduğunu ya da ona nasıl katkıda bulunduğunu gösterdiğimizde, sistemi teleolojik olarak açıklamış oluruz ve söz konusu öğe ya da özelliğin, bu eğilimleri ortaya koyduğu ya da onlara katkı sağladığı *için* varolduğunu düşünmek adına gerekçeler sunmuş oluruz. Yaşayan organizmaların davranışları ve içsel yapılarının birçok özelliği, o davranış ya da özellikler organizmanın canlı ve sağlıklı kalma eğilimine katkıda bulunduğu zaman teleolojik olarak açıklanmış olur. Bu eğilim canlılar hakkında o kadar temel ve yaygın bir gerçektir ki, canlılarda varoluşu onların hayatta kalmaları ve sağlıkları için zorunlu davranış ya da yapılar bakımından açıklar. Teleolojik *explananda*'nın, bu eğilime katkıda bulunmasından dolayı varolduğunu düşünmemizi sağlayacak daha ayrıntılı bir açıklamayı doğal seçilim kuramında bulabiliriz. Fakat teleolojik açıklamaların meşruiyetinin illa ki bu türden gerçek bir açıklamaya bağlı olduğu konusunda şüphelerim var (Darwin'in kuramı biyologların yüzyıllardır kullanageldikleri teleolojik açıklamalara ışık tutmuş ve bu açıklamaların canlıların yapısı, işlevi ve davranışına neden ve ne dereceye kadar uyduğunu anlamamıza çok katkıda bulunmuştur. Fakat bu açıklamaları pek meşrulaştırmamış ve dahası çürütmek için de hiçbir şey yapmamıştır).

5 Marx'ın tarihsel materyalizmi bağlamında teleolojik (ya da "işlevsel") açıklama hakkında bir tartışma için bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, IX. ve X. Bölümler.

Tarihsel materyalizmin öne sürdüğü açıklamalar genel olarak yukarıda tanımlanan manada teleolojiktir. Marx bir toplulukta egemen olan toplumsal ilişkileri, bunların söz konusu topluluğun üretici güçlerini etkin şekilde kullanma eğilimini nasıl ortaya koyduğunu ve ona nasıl katkıda bulunduğu göstererek açıklamayı önerir. Ayrıca Marx'a göre bu eğilim, toplumların yeterince temel ve yaygın bir özelliğidir ve bu eğilimi ortaya koyan fenomenlerin varlığını açıklar. Üretim ilişkileri üretici güçlerin etkin biçimde kullanılmasını sağlamak *amacıyla* varolduğu için ve bu güçlerin etkin biçimde kullanılmasını *sağladığından,* üretici güçlerin üretim ilişilerini "belirlediğini" söyleyebiliriz. Tarihsel materyalizm toplumsal ilişkilerde yaşanan büyük çaplı değişiklikleri iki şekilde izah eder: ya söz konusu değişimlerin, bu ilişkilerin yeni üretici güçlere uyum sağlamasına nasıl hizmet ettiğini göstererek ya da yine bu değişimlerin insanlığın üretici güçlerinin sürekli genişleme eğilimine (tarihin o safhasında) nasıl katkıda bulunduğunu göstererek. Toplumsal ilişkiler, üretici güçlerin gelişmesi *nedeniyle* yani bu gelişmeye uyum sağlamak ya da etki etmek *amacıyla* değişirler.[6] Ayrıca Marx bir toplumun hukuk sisteminin, siyasetinin ve ahlâki ya da dinî inançlarının niteliğini, bunların o toplumdaki sosyal ilişkilerin olumlanmasına nasıl hizmet ettiklerini göstererek açıklamayı önerir. Dolayısıyla bir toplumun "ekonomik yapısı", onun hukuki, siyasal ve ideolojik "üstyapısının" "temeli"dir; öyle ki üstyapının birçok özelliği, bu özelliklerin temel ekonomik ilişkileri gerçekleştirme becerisiyle açıklanır. Son olarak Marx belirli siyasi grupların gücünü ve belirli fikir-

6 Materyalist kurama göre kapitalist üretici güçler tarafından "belirlenen" kapitalist toplumsal ilişkilerin, modern sanayi toplumuna ait en karakteristik kapitalist üretici güçlere kıyasla çok daha erken bir vakitte ortaya çıkması gerektiğini görürüz. Marx'a göre üretken bir gelişme safhasındaki feodal ve küçük sanayi ilişkileri, mevcut üretici güçlere layıkıyla uyabilecekken kendi gelişimlerine katkıda bulunmadı ve hatta üretimin gelişmesinin önünü tıkadı (Marx'ın anlatımıyla bu ilişkileri ebedileştirmek "evrensel sıradanlığı ilan etmek" olacaktı). Küçük sanayi ilişkilerinin yerini kapitalist ilişkiler aldı; zira bu şartlar altında yalnızca kapitalist ilişkiler toplumun üretici güçlerinin müthiş derecede yaygınlaşmasını mümkün kılacaktı ki bu ilişkiler o sıralar ortaya çıkmak üzereydi.

lerin yaygınlığını onların sınıf çıkarlarına nasıl hizmet ettiğini göstererek açıklamayı önerir. Başka bir deyişle onların benzer şartlar altında yaşayan insanların ortak çıkarlara sahip hareketler biçiminde örgütlenme ve sınıfın tarihsel durumu izin verdiği ölçüde bu çıkarları tatmin etme eğilimini nasıl ortaya koyduğunu göstererek açıklar. Devrimler meydana gelir ve sınıf mücadeleleri devam eder ve *böylece* toplumun üretici güçleri genişlemeye devam edebilir ve üretim ilişkileri onlara uydurulabilir.

Marx'ın kuramının birçok karikatürünün ve hatalı eleştirisinin kaynağı, kuramın teleolojik düşünce içerdiği fikri (ki genellikle bu fikir müphemdir) ve buna ek olarak teleolojik açıklamanın ne olduğu konusundaki sayısız yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Bir şeyin teleolojik açıklamasını yapmak ne bazı olayların zaman bakımından kendinden sonraki olayların asıl nedeni olduğunu iddia etmektir ne de açıklamayı bir insanın ya da insanüstü bir aktörün niyetinde aramak anlamına gelir. Teleolojik bir açıklama kendi *explanandum*'unu, bir sistemin belirli bir sonucu elde etme ya da belirli bir yönde hareket etme amaçlı (halihazırda mevcut olan) kalıcı eğilimiyle ifade eder. Böyle eğilimler sıklıkla bilinçsiz varlıklarda görülür ve hatta bilinçli varlıklarda da genellikle bilinçli niyetlerin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Aristoteles'in de gayet iyi bildiği gibi teleolojik eğilimlerin varlığını tanımak, bunların bilinçli bir aktörün eyleminin sonucu olduğunu söylemek anlamına gelmez. Örneğin insanlığın üretici güçlerini sürekli geliştirmeye yönelik bir eğilimi olduğunu iddia etmek, insan ırkının ya da onun üyelerinin "ilerleme fikri" ile hareket ettiğini ya da insanoğlunun bilinçli bir şekilde evrensel ya da ortak güdülere ya da ereklere sahip olduğunu iddia etmek anlamına gelmez.

Teleolojik eğilimleri tanımak da bunların varlığının entelekyalar olarak kabul edilmesini ya da her türden failin gizlenmesini gerektirmez. (Tarihin bazı temel eğilimlerin hükmü altında olduğunu düşünmek "kaderin gücüne" inanmamızı gerektirmez). Yaşamının erken dönemlerinden itibaren Marx "insanların toplumsal tarihi, insanlar bilincinde olsun ya da ol-

masın, asla sadece kendi bireysel gelişimlerinin tarihi değildir" görüşünü benimsemiştir. Bu anlayış *Alman İdeolojisi*'nde gayet açık bir şekilde ortaya konmuştur:

> Filozoflar tarihsel sürecin sonucunu "insani" sıfatını taşıyan bir ideal olarak sundular ve tarihi de "insanın" gelişim süreci olarak kavradılar; böylece tarihin her bir evresinde "insan", tarihin devindirici gücü olarak gösterilip mevcut bireylerin yerine kondu. (...) Komünistler, üretim ve karşılıklı ilişki tarafından yaratılan koşulları, pratikte, toplumsal birliğin koşullarını olarak ele alırlar; fakat önceki kuşakların planının ya da bu kuşakların varoluş nedeninin kendilerine malzeme sağlamak olduğunu düşünmezler.[7]

İnsanlar neden teleolojik açıklamalara çoğu kez olayların bilinçli faillerin niyetlerine yorulması ya da gizemli güçlere inanılması olarak bakar? Dinî ya da metafizik güdüleri bir kenara bırakacak olursak, bunun temel sebebinin teleolojik açıklamaları "asli nedenle" ilgili açıklamalarla karıştırma eğilimi olduğunu düşünüyorum. Ancak Darwin'den önce doğal teleolo-

7 *Œuvres* 1:1440, *Selected Correspondence*, s. 35; MEW 3:69, 71, CW 5:88, 91. Burada Charles Taylor'ın Marx'ın tarih görüşünün teleolojik olduğuna yönelik gözlemine katılıyorum, fakat bu görüşü yorumladığı yüzeysel biçimi kabul etmiyorum: "Öyle görünüyor ki Marksizm, tarihi adeta bir planı takip etmek olarak görüyor. Tarihin bir amacı var –sınıfsız toplum– ve tarihteki çeşitli dönemler bu amaca yönelik evreleri temsil eder ki bu evreler eksiktir ve o anda varılabilecek en yüksek noktayı temsil eder. Ancak tarihin bir planı takip ettiğini söylemek tarihin bir öznesi, yönlendiren bir zihni olduğunu farz etmektir. Ve fakat Marksizm herhangi bir insan dışı özneyi dikkate almaz. Bu bilmecenin Marksist söylemdeki çözümü şöyle görünmektedir: Tarihin öznesi bir bütün olarak insan ırkıdır; yalnızca zamanın şu anında değil, tarih boyunca. Genel anlamda denilebilir ki tarihi kendi hedeflerine göre yönlendirenler insanlardır. (Charles Taylor, "Marxism and Empiricism", B.Williams ve A. Montefiore (ed.), *British Analytical Philosophy*, Londra, 1966, s. 237). Marx'ın görüşünde tarih teleolojiktir fakat tarihin temel eğilimi sınıfsız toplum gibi kati bir toplumsal biçime ulaşmak değildir (öyle olsaydı ilkel zamanlarda kendi "hedefine" şimdi olduğundan çok daha yakın olurdu). Tarihin temel eğilimi, daha ziyade toplumun üretim güçlerinin açık uçlu genişlemesidir. Yanlış bir şekilde Marx tarihin teleolojik eğilimlere sahip olduğu inancından tarihin bir "özne" ya da "yönlendiren bir zihin" tarafından "kendi hedefine göre yönlendirilmesi" gerektiğine yönelik idealist bir sonuca ulaşmaz. "İnsanoğlu" ya da "insan türü" bu anlamda "tarihin öznesidir" diyen genç Hegelyen iddiayı açık bir şekilde reddeder.

jinin dini savunanlar tarafından kullanılması da teleolojik açıklamaların yanlış anlaşılmasına ve batıl düşüncelerle birlikte anılmasına katkı sağlamıştır.

Açıklamalarda genellikle *explanandum*'un belirli bir düzenliliğe ya da dünyanın daimi bir özelliğine kadar gittiği görülebilmektedir. Nedensel açıklamalar (şimdi yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle) şeylerin davranışında yasa benzeri bir düzenlilik buluncaya kadar olayı takip etmek suretiyle işler. Bir olayın asli nedeni, o olayın belirli bir nedensel yasaya uygun şekilde takip ettiği bir dizi koşuldur. Teleolojik açıklamalar ise *explanandum*'u, ait olduğu sistemin kalıcı bir eğilimine ulaşıncaya kadar takip etmek suretiyle işler. Ancak bu eğilim, söz konusu açıklamada belirli bir yasa uyarınca *explanandum*'u ortaya çıkaran bir fail ya da asli neden gibi işlemez. Eğilim daha ziyade nedensel yasaya benzer, zira *explanandum*'un içinde izinin sürüldüğü şey dünyanın düzenli ya da kalıcı bir özelliğidir. Eğilimin kendisine gizemli bir nedensel fail olarak bakmak ya da arkasında bir failin olduğunu varsaymak, teleolojik açıklamaları nedensel olanlarla karıştırmaktır ve aslında teleolojik açıklamaların kendilerine rağmen nedensel olmaları gerektiği konusunda ısrar etmektir. Teleolojinin, Tanrı'nın iradesiyle açıklanmak istenmesi, bu karışıklığı batıl inanç sistemlerinin lehine kullanmaktır.

Tabii ki teleolojik bir açıklamayı temellendiren kalıcı eğilimin varlığının ve işleyişinin nedensel bir açıklamasının yapılması talep edilebilir.[8] Bu tarz eğilimlerin her zaman nedensel

8 Genellikle teleolojik eğilimler ve bu eğilimlerin mekanizmaları hakkında nedensel açıklamalar istemenin mantıklı olduğunu düşünürüz fakat nedensel yasalar hakkında teleolojik açıklamalar istediğimiz nadirdir. Neden? Bana göre bunun sebebi şudur: Teleolojik bir açıklamada *explanandum*'un bir çeşit özel organik sisteme ait olması gerektiği düşünülür ve her nedensel yasanın, her asli nedenin kesinlikle organik bir sisteme ait olması gerektiğini farz etmeyi doğal bulmayız. Ancak Schelling ve Hegel her şeyi tek ve kapsayıcı bir organik sisteme ait olarak gördüklerinden asli nedenler ve nedensel düzenlilikler hakkında teleolojik açıklamalar yapılabileceğini düşünürler ve hatta bu tarz teleolojik açıklamaların nedensel olanlara göre ontolojik bir önceliğe sahip olduğuna inanırlar. Daha sonra göreceğimiz gibi, Marx ve Engels'in bu noktada Schelling ve Hegel'i takip ettiğini düşünmek için geçerli sebepler söz konusudur (14. Bölüm 23. dipnota bakınız).

olarak açıklanıp açıklanamayacağı tartışma konusudur ve ayrıca teleolojik açıklamaların, iddiaları göz önüne alındığında, her zaman teleolojik olmayan açıklamalara "indirgenip indirgenemeyeceği" (ya da buna denk bir açıklamaya tercüme edilip edilemeyeceği) de tartışılmaktadır. Bu ikinci mesele hakkında Marx'ın düşüncesini tahmin etmemizi sağlayacak bir dayanağımız olduğunu sanmıyorum ve böyle bir düşüncesinin olduğundan da şüpheliyim. İlk meseleye gelirsek, Marx da Engels de bütün teleolojik eğilimlerin materyalist terimlerle nedensel olarak (örneğin biyolojik olanların Darwin'in evrim kuramıyla) izah edilebilir olduğunu düşünürler.[9]

Bu meseleler ne kadar anlaşılır olursa olsun, teleolojik açıklamaların mutlaka "bilim dışı" olduğunu ya da Marx'ın genel "materyalist" dünya görüşüne aykırı olduğunu düşünmek için geçerli bir sebep yok gibi görünüyor. Örgütlü sistemlerin varlığı ve bu sistemlerin kalıcı eğilimleri hakkında nedensel açıklamalar varsa, söz konusu sistem ve eğilimler sırf bu nedenle dünyanın daha az nesnel özellikleri olmazlar. Teleolojik açıklamaların içeriği her zaman teleolojik olmayan bir açıdan (en azından ilkesel olarak) ifade edilebilse bile, yine de teleolojik açıklamalar teleolojik olmayan açıklamaların yapamayacağı şekilde dikkatimizi örgütlü sistemlerin dahili yapısına ve küresel eğilimlerine çekerler. Karmaşık örgütlü sistemlerin işleyişi hakkında kapsamlı nedensel açıklamalardan yoksun olduğumuz sürece (ne biyolojik organizmalar ne de beşeri topluluklar hakkında böyle açıklamalar söz konusudur) teleolojik açıklamalar belirli fenomenlere erişebileceğimiz tek bilimsel aracımız olabilir. İhtiyaç duyulan nedensel açıklamalara kavuştuktan sonra bile (yani bunu başarabilirsek) teleoloji yine de örgütlü sistemler hakkında aydınlatıcı bir bakış açısı sunacaktır. Çağ-

9 Marx'ın kuramını temellendiren eğilimler hakkında nedensel açıklamalar bulmak için insanların tercih edebilecekleri davranış yöntemini ele alan kimi psikolojik yasalara bakmak gerekebilir. Ancak Marx ve Engels sıklıkla burjuva toplum düşünürlerini kendi sınıf ve çağına özgü davranış kalıplarını evrensel yasaymış gibi öne sürmekle eleştirirler. Bu eleştirilerin bazıları, keşfedilmiş geçerli evrensel nedensel yasaları reddeden itirazlar olarak algılanabilir (Bk. *Grundrisse*, 156e, 606e; *Capital* 1:18, 632).

daş bilim felsefecileri arasında bu konuda yaygın bir fikir birliği söz konusudur. Önemli bir yazarın da dediği gibi: "Örgütlü sistemlerin incelenmesinde teleolojik açıklamaların kullanılması da teleolojik olmayan açıklamaların kullanılması kadar modern bilimin ruhuna uygundur."[10] Tabii ki bizzat Marx'ın önerdiği teleolojik açıklamalara itiraz etmek her zaman mümkündür. Bu açıklamalara toplumların gerçekten de "örgütlü sistemler" olduğu ya da daimi eğilimler gösterdikleri yönündeki görüşlerini reddedenler tarafından genel itirazlar da yöneltilebilir. Fakat Marx'ın tarihsel açıklamalarına sırf biçimsel olarak teleolojik diye itiraz etmek, temelsiz bir iddia olacaktır.

Marx bir tarihsel teleolog mu?

Marx kendi materyalist kuramında kullandığı açıklama biçimi hakkında felsefi bir düşünce geliştirmez. Tarihsel materyalizmin teleolojik açıklamalar içerdiğini söyleme nedenim Marx'ın hep bu türden açıklamalar sunma niyetini beyan etmesi değildir.[11] Bunu söylememin sebebi daha ziyade (onun kuramı hakkındaki yorumuma dayanarak) tarihsel materyalizmin sunduğu açıklama biçimlerinin fiilen teleolojik olmasıdır. Fakat Marx, benim onun kuramına atfettiğim tarzdaki açıklamaları reddetseydi, o zaman bu benim yorumlarıma ciddi bir itiraz anlamına gelirdi. Marx'ın tam da bunu yapıyor gibi göründüğü birkaç pasaj vardır ve benim yorumlarım bu pasajlarla uğraşmalıdır. İddiam şu ki, bunların her birinde Marx'ın genel anlamda teleolojiyi ya da benim onun kuramına atfettiğim tarzdaki teleolojik açıklamaları değil, natüralist teistlerin ya da kurgusal filozofların kötü yorumladığı teleolojiyi eleştirdiği ya da

10 Ernest Nagel, *The Structure of Science*, Londra, 1961, s. 422.

11 Gerçi Marx ve Engels tarafından kullanılan sözlerin bazıları ("yasalar", "belirler", "yol açar", "devindirici güçler") nedensel yan anlamlara sahiptir. Fakat öyle olunca açıklayıcı dil de kaçınılmaz olarak o yan anlamlara sahip olacaktır. Diğer taraftan "eğilimler" sözünü Marx ve Engels tarihsel materyalizm anlatımlarında sık sık kullanırlar. *Kapital*'de Marx kapitalizmin gelişim "yasalarını" (ki bu çalışmanın görevi onları ortaya çıkarmaktır) "kendinden yürüyen eğilimler" ([self-executing tendencies] *sich durchsetzenden Tendenzen*) ile eş tutar (MEW 23:12, *Capital* 1:8).

reddettiği görülür. Bunun en muğlak biçimde ortaya çıktığı iki pasajı ele alarak göstermeye çalışacağım.

İlk pasaj *Alman İdeolojisi*'nden:

> Tarih, her biri kendilerinden önce gelen kuşaklar tarafından aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların art arda gelişinden başka bir şey değildir ve bu yüzden her kuşak bir yandan geleneksel faaliyeti tümüyle değişmiş olan koşullar içinde sürdürür ve öte yandan da tümüyle değişik bir faaliyetle eski koşulları değiştirir. Bu, kurgu yoluyla öylesine çarpıtılabilir ki, sonraki tarih önceki tarihin amacı haline getirilir. (...) Dolayısıyla tarih (...) "kader", "amaç", "fikir tohumu" ya da "fikir" gibi sözcüklerle belirtilen, kendine özgü amaçlar edinerek "diğer kişiler gibi bir kişi" haline gelir.[12]

Marx'ın bu pasajdaki hedefi genel olarak teleolojik düşünme biçimi değil, sadece toplumun sonraki safhalarını daha öncekilerinin (bilinçli ya da bilinçsiz) ulaşmaya çalıştığı hedef olarak temsil eden görüşlerdir. Marx'ın kuramı bu türden hiçbir şey içermez. Örneğin Marx, teleolojik olarak kapitalizmin açıklamasını, onun komünist toplumu mümkün kıldığını söyleyerek yapmaz (ama Marx gerçekten de kapitalizmin *fiilen* komünizmi mümkün kıldığına inanır). Onun yerine, kapitalist toplumsal ilişkilerin teleolojik açıklamasını, bu ilişkilerin mevcut üretici güçleri etkin şekilde kullanmada ve bu güçlerin daha fazla geliştirilmesini teşvik etmede nasıl işe yarayacağını göstererek yapar. Marx'ın kuramı, üretici güçlerin etkin bir şekilde kullanılması ve yayılması için genel bir tarihsel eğilimin varolduğu fikrine dayanmaktadır. Ancak Marx belirli bir tür toplumun (mesela komünist bir toplumun) ortaya çıkması için genel bir tarihsel eğilimin olduğuna inanmaz. Yukarıdaki alıntıda eleştirilen şey de işte bu tarz tarihsel eğilimlerdir.

İkinci pasaj, Marx'ın 1861'de Ferdinand Lassalle'e yazdığı bir mektuptandır ve bu mektupta Marx, Darwin'in evrim kuramı için "doğa bilimlerinde 'teleolojiye' ölümcül bir darbe vurmak-

12 MEW 3:45, CW 5:50.

la kalmaz aynı zamanda onun ampirik olarak rasyonel açıklamasını yapar" der.[13] Bu sözler şöyle yorumlanabilir: Darwin'in kuramı genel anlamda teleolojik açıklamaları hükümsüz kılmıştır (en azından doğa bilimlerinde) ve böyle açıklamalar ancak üzerinde temellendikleri eğilimler için (örneğin doğal seçilimin sağladığı türden) nedensel açıklamalar sundukları sürece "rasyonel bir anlama" sahip olacaklardır. Böyle olsa bile bu sözler teleolojinin tarihsel çalışmalarda hükümsüz olduğunu göstermez (ki şu ana kadar tarihsel çalışmalarda benzer başarılı bir nedensel kuram ortaya konmamıştır).

Ancak bunun bile söz konusu fikrin doğru yorumlanmış hali olduğunu düşünmüyorum. Marx ve Engels'in Darwin'e saygısı (ki bu saygı sınırsızdır) Darwin'in biyolojik düzene nedensel açıklamalar getirmesi olgusuyla ilgili değildir. Darwin doğal dünyada ilerlemeci bir tarihsel hareket olduğunu ortaya koymuş, biyolojik düzene katıksız bir natüralist açıklama getirmiş ve doğanın teolojik ya da doğaüstü mahiyetteki teleolojik açıklamalarını zayıflatmıştır. Lassalle'e gönderdiği mektupta sanırım Marx "teleoloji" derken Engels'in "eski" ve "dışsal" olarak nitelendirdiği teleolojiyi, teleolojik düzenlilikleri dünya dışı bir varlığın iradesiyle açıklayan teleolojiyi kastetmektedir. Engels doğru bir şekilde gözlemlemektedir ki, Kant ve Hegel'in kullandığı "içsel amaçlılık" mefhumu böyle yapmaz ve ayrıca Ludwig Büchner'i, Ernst Haeckel'i ve diğer "mekanik materyalistleri" teleolojinin bu iki türünü birbirine karıştırdıkları için eleştirmektedir.[14] Kitabın beşinci kısmında göreceğimiz gibi, (ister Hegelyen ister Marksiyen olsun) diyalektik düşünce örgütlü sistemleri ele alır ve onlarla teleolojik olarak ilgilenir. Engels bu olgunun farkındadır.

Materyalist açıklamaların teleolojik karakterini göz önüne aldığımızda, tarihsel materyalizmle ilgili yaygın birçok hatalı yorumun ve eleştirinin nerede hata yaptığını net bir şekilde görürüz. Genel itibariyle, bir şeyi teleolojik olarak açıklarken bir

13 MEW 30:578, *Selected Correspondence*, s. 123.

14 MEW 20:466, 479, *Dialectics of Nature*, New York, 1940, s. 187, 227-228. Krş. *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 96.

sisteme ait eğilim belirli bir sonuca ulaşırken o şeyin söz konusu eğilimi nasıl yansıttığını ve ona destek olduğunu gösteririz. Bu teleolojik *explanandum*'un sonucun nedensel bir *explanans*'ı olarak ortaya çıkmasını yadsımaz (aksine, bu olumlu bir şekilde kabul edilir). Dolayısıyla Marx, toplumsal ilişkileri üretici güçler açısından ya da siyasi ve ideolojik fenomenleri toplumun ekonomik yapısı ya da sınıf mücadelesi açısından (teleolojik olarak) açıkladığında, üretici güçlerin durumuna ve gelişimine dair nedensel açıklamalarda toplumsal ilişkilerin bazı özelliklerinin belirdiği ve üstyapısal fenomenlerin toplumun ekonomik temelini nedensel olarak etkilediği ortaya çıkar. O yüzden Marx'ın kuramı yasanın, ahlâkın, siyasetin ya da dinin maddi üretim ya da ekonomik ilişkiler üzerinde nedensel bir etki uygulamadığı düşüncesine sahip her tür "ekonomik belirlenimcilik" ile temelde *bağdaşmaz*. Aslında Marx'ın kuramının anlamaya ve ekonomik eğilim kavramı üzerinden açıklamaya çalıştığı şey, tam da bu etkilerdir. Üstyapısal fenomenlerin nedensel etkisi sadece bu fenomenler "temel" ekonomik eğilimlerden farklı olarak kendi eğilimlerini sergilediklerinde Marx'ın kuramını tehdit etmeye başlar. Marx ve Engels bu diğer eğilimlerin varlığını inkâr etmezler (hatta açık bir şekilde kabul ederler); ancak (daha önce incelediğimiz gibi, tartışmasız olmasa da mantıklı gerekçelerle) "son tahlilde" ekonomik eğilimlerin diğerlerine baskın geldiğine inanırlar.

Aynı düşünceler, toplumda ya da tarihte sadece bir tane "temel" ya da "hâkim" faktör olamayacağını, zira toplumun ve tarihin birçok farklı faktörün karşılıklı etkileşimini ve çift taraflı belirlenimini içerdiğini söyleyen bütün eleştirileri bertaraf etmeye de yeter.[15] Marx tarihte sadece tek bir "hâkim faktör" ol-

15 Örneğin Acton, *Illusion of the Epoch*, s. 164-165; Plamenatz, *Man and Society*, 2: 283-290. Öyle görünüyor ki aynı eleştiri Max Weber'in "Reform'u, tarihsel bakımdan zorunlu bir sonuç olarak, belirli ekonomik değişikliklerden çıkarmanın mümkün olduğu iddiasını" yadsımasında da örtük bir biçimde vardır; zira "herhangi bir ekonomik yasaya indirgenemeyen ve herhangi bir ekonomik açıklamadan etkilenmeyen sayısız tarihî durum, özellikle de tamamen siyasi olan süreçler, yeni yaratılan Kiliseler ayakta kalsın diye meydana gelmek zorundaydı" (Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons, New York, 1958, s. 91-92). Marx Reform'un başarısının *nedensel* açık-

madığı konusunda onlarla aynı fikirdedir; tabii eğer bu tabirle *asli sebepler* olarak bilinen ekonomik, siyasi ya da ideolojik gerçekler kastediliyorsa. Fakat bu, Marx'ı şu gerçeği inkâr etmeye götürmez: Maddi üretimde izi sürülebilen bazı kalıcı eğilimler farklı nedensel faktörlerin etkileşiminin genel özelliğini ve sonucunu belirlemede baskın gelmektedir. Tabii ki tarihteki farklı eğilimlerin etkileşimi, nedensel faktörlerin karşılıklı etkileşimi gibi karmaşık ve belirsiz olabilir. Ancak tarihte baskın bir nedensel faktörün olmadığını kabul etmesi, Marx'ın tarihte baskın bir teleolojik eğilimin olmadığını söylediği anlamına da gelmez.

lamalar olarak ekonomik gerçeklere ya da yasalara işaret etmeyen birçok faktöre (örneğin ekonomik olanlara) nedensel olarak bağlı olduğunu kabul edebilir. Fakat bu, Reform'un başarısı "herhangi bir ekonomik açıklamadan bağımsızdır" demek değildir. Söz konusu başarı Marx'ın kuramının öne sürdüğü tarzdaki teleolojik açıklamalarla ilişkili olabilir.

8

Materyalizm, Faillik ve Bilinç

Marx bir belirlenimci midir?

Birçok yazara göre tarihsel materyalizm bireylerin düşünce ve eylemlerinin ekonomik faktörler tarafından belirlendiğini öne sürer. Onlara göre tarihsel materyalizm nedensel belirlenimciliğin bir türüdür ve insanların tercihlerinde özgür olduğunu, bunların belirlenmeyeceğini iddia eden özgürlükçülük (liberteryanizm) ile bağdaşmaz. Marx'ın özgür irade ve belirlenimcilik meselesini doğrudan ele aldığı bir metin görmedim ve bu mesele hakkında kati bir fikre sahip olduğundan da şüpheliyim. Tarihsel materyalizmin insan eylemleri konusunda bir tür nedensel belirlenimciliğe sahip olduğu inancı, muhtemelen üretim ilişkilerinin üretici güçler tarafından ve toplumsal üstyapının da onun ekonomik temeli tarafından "belirlenmesinin", sonuçları belirleyen asli sebeplere (hatalı bir biçimde) birer örnek olarak ele alınmasından kaynaklanır. Artık bu fikirden kurtulduğumuza göre (umarım öyledir) tarihsel materyalizmin nedensel belirlenimciliği onayladığını düşünmemize yol açabilecek metinsel kanıtlara bakabiliriz.

Marx ekonomik ilişkilerin, o ilişkiler içerisine girmiş olanların "iradelerinden bağımsız" olduğunu söyler ve insanların

"yabancı" ekonomik koşullar tarafından denetim ya da tahakküm altında tutulduğunu sık sık belirtir. Fakat bu iddialarda felsefi belirlenimcilik ima edilmez. Marx'a göre ekonomik koşullar, insanlar tatmin edici bir hayata sahip olma yolunda ilerlerken onların önlerine engeller koyarak ve kendileri adına anlamlı hedefler koymalarını önleyen yanılsamalara onları maruz bırakarak baskı kurar. Aşırı özgürlükçüler [liberteryanistler] bile bazen insanların istediklerini yapmalarının engellendiğine ve cehalet ya da hatanın onları mantıklı hedefler koymaktan alıkoyduğuna inanır. Marx'ın öncelikli hedeflerinden biri insanları tahakküm altına alan ve hapseden toplumsal ilişkilerden ve ideolojik yanılsamalardan onları olabildiğince özgürleştirmektir. Marx'ın sınıflı toplumlardaki insanların bu şekilde tahakküm altında olduklarına dair inancı bir tür belirlenimcilikse, o halde bu zorunlu bir doğa yasasından kaynaklanan nedensel bir belirlenimcilik değil, tarihsel olarak rastlantısal bir belirlenimciliktir ve bu belirlenimciliğin ortadan kaldırılması Marx'ın başlıca pratik hedeflerinden biridir.

Marx burjuvazi ile proletarya arasında şiddetli bir sınıf savaşının neredeyse kaçınılmaz olduğundan emindir, zira burjuvazi kapitalizmin eskimiş bir sistem olduğu gerçeğini kabul etme yetisine sahip değildir. Ancak Marx bu noktada tam olarak kesin hüküm vermez çünkü ona göre her bir tekil burjuvanın bilinci, ekonomik olgular tarafından adeta robot gibi belirlenir. Marx açık bir şekilde "Nasıl ki önceden soyluların bir kısmı burjuvazinin saflarına geçtiyse, şimdi de burjuvazinin bir kısmı yani tüm bir tarihsel hareketi kuramsal olarak anlamaya kendini adamış olan burjuva ideologları proletarya saflarına geçmektedir" der.[1] Eğer Marx burjuvazinin bu söz ettiği kısmının bir azınlık olduğu konusunda ikna olmuşsa, bunun sebebi kendisinin burjuva ideolojilerinin güçlü toplumsal etkisine saygı duymasıdır ki en bariz bilimsel bilgi bile bu ideolojilerin yaslandığı toplumsal koşulların pratik olarak ilgası önünde bu güçlü toplumsal etkinin tamamen üstesinden gelemez. İşte yine, bu etkiye elinden geldiğince karşı durmak Marx'ın hedefidir.

1 MEW 4: 472, CW 6: 494.

İdeolojinin Marksiyen eleştirisinin ve daha genel anlamda Marksiyen tarihsel materyalizmin bir çeşit özgürleşmeyi hedeflediği düşünülebilir. İnsanlar ne yaptıklarını bilmeden bir şey yaptıkları sürece ve özellikle de ne yaptıklarını bilselerdi o şeyi yapmayı bırakmayı tercih edecekleri anlarda, onların özgür olmadıkları düşünülebilir. Marx'ın düşüncesinde, toplumsal faaliyetlerini sınıf ideolojisinin etkisi altında gerçekleştiren bireyler tam da bu yüzden özgür değildir. Marksiyen tarih kuramının bir görevi de bu bireylere kendi eylemlerinin ve bu eylemlerin toplumsal ve tarihsel anlamının doğru kuramsal yorumunu kazandırmaktır; ki hâkim sınıf ideolojileri bu doğru kuramsal yorumu gizlemeye, karmaşıklaştırmaya ve tahrif etmeye çalışırlar. Bireylerin eylemlerinin bu şekilde yeniden yorumlanması Marx'a göre (ve rasyonel olarak) onları birçok durumda farklı bir şekilde davranmaya götürecektir. Örneğin insan haklarını savunduklarını zannedenler aslında sınıf tahakkümünü savunduklarını görseler ya da Tanrı'nın iradesine boyun eğdiğini zannedenler aslında kendilerini sömürünün gönüllü kurbanları haline getirdiklerini görseler davranışlarını değiştireceklerdir. Böylece, yaptıkları şeyler, ne yaptıklarına dair daha doğru bir kuramsal anlayışla ve bunu gerçekleştirme adına rasyonel bir irade ile kendiliğinden şeffaf bir şekilde gerçekleştirilebilecektir. Bu şekilde kazandıkları özgürlük tabii ki her istediğini yapabilme özgürlüğü değildir. Daha doğru bir şekilde tanımlanacak olursa, bu özgürlük "yaptığı şeye niyet edebilme, onu isteyebilme özgürlüğü"dür. Ancak bu özgürlük rasyonel, içgörülü toplumsal ve tarihsel failin irade özgürlüğü altında toplanan beceriler arasında düşünülmelidir.

Engels'in bazı görüşleri gerçekten de bireylerin istemlerinin ekonomik koşullar tarafından nedensel olarak belirlendiği tezini destekliyormuş gibi görünmektedir. "Bireysel arzular," der ister kendi bedensel yapısına ister dışa dönük arzu olarak son kertede (hem şahsi hem de genel toplumsal) ekonomik koşullarca yönlendirilir.[2] Engels, bireylerin daima ekonomik koşul-

2 MEW 37: 464, *Selected Correspondence*, s. 418.

ların onlara dayattığı isteklere "yöneltildiği"ne gerçekten inanmakta mıdır? Devamlı olarak, her halükârda değil. Zira daha önce de gördüğümüz gibi kendisi bireysel iradelerin "tutku ya da tefekkür" tarafından belirlendiğine de inanmaktadır ve dolayısıyla bunlar doğrudan ekonomik faktörler tarafından değil "sırf bireysel tuhaflıklar" da dahil "değişik tür manivelalar" tarafından harekete geçirilmektedir. Dolayısıyla belki de Engels'in yukarıdaki sözle kastettiği şey, bir bireyin eyleminin tarihsel etkisine dair tatmin edici bir açıklamanın daima "dışsal ve son tahlilde ekonomik koşullara" başvurması gerektiğidir. Kendisi ekonomik koşulların bireyleri yaptıkları belirli eylemleri yapmaya "ittiğini" kastetmez.

Engels neye inanırsa inansın, tarihsel materyalist açıklamalarda tek ima edilen şey yukarıda bahsettiğimiz ikinci sonuçtur. Tarihsel materyalizm siyasi olayları ya da toplumsal anlamda yaygın olan ideolojileri, bunların temel toplumsal ya da tarihsel eğilimlere nasıl katkıda bulunduklarını göstererek teleolojik olarak açıklamaya çalışır. Bu tarz açıklamalar genelde belirlenimci değildir. Söz konusu eğilimin sadece o şekilde gösterilmesi gerektiğini ya da varolması için özellikle o *explanandum*'un katkısının gerekli olduğunu ima etmezler. Aslında belirli olayları ya da belirli eylemlerin belirli bireyler tarafından yapılmasını gerektiren (yani buna bağımlı olan) "temel tarihsel eğilim" *eo ipso* [tam da bundan ötürü] bu ismi hak etmeyecek kadar zayıf ve kırılgan olacaktır. Örneğin Fransız Devrimi'nin materyalist bir açıklaması, 1789 olaylarının ve Mirabeau ve Siéyes gibi kişilerin eylemlerinin, Fransa'nın ekonomik koşullarının ve ülkedeki sınıf mücadelesinin durumunun gerektirdiği siyasi değişikliklerin gerçekleşmesine hizmet ettiğini gösterebilir. Ancak bu açıklama, ekonomik koşulların bu değişikliklerin tam da o zamanda ya da o şekilde olmasını gerektirdiğini göstermek zorunda değildir ve bu değişikliklerin sadece o bireyler tarafından gerçekleştirilmek zorunda olduğunu kesinlikle ortaya koyamaz. Devrimin temel bir tarihsel eğilim sonucunda meydana geldiğini söylemek, onun asla tam da gerçekleştiği şekliyle olması gerektiğini söylemek *anlamına gelmez*.

Materyalist bir kuram daha çok ya da daha az ayrıntılı tarihsel açıklamalar yapma girişiminde bulunabilir. Fakat bu açıklamalar ne kadar ayrıntılı olursa olsun belirli bireylerin düşünceleri ve eylemleriyle, ancak söz konusu bireyler nüfuzlu oldukları sürece ya da önemli bir toplumsal tipi temsil ettikleri oranda ilgilenir. Böyle bir kuram (örneğin) Napoléon'un siyasi hedeflerinin 19. yüzyılın başında Fransa'daki sınıfsal güçlerin dengesine uygun olup olmadığını göstermeye çalışabilir ve bu sayede hem Fransa'nın niçin bu türden hedeflere sahip bir yöneticiye sahip olabilme olasılığının olduğunu, hem de böyle hedeflere sahip yetenekli ve azimli bir önderin neden siyasi olarak başarılı olduğunu açıklamaya çalışabilir. Fakat tarihsel materyalizm bu bireyin yani Napoléon Bonaparte'ın o arzu ve hedeflere sahip olması olgusuna herhangi bir açıklama getirmez. Materyalist açıklamalar Napoléon'un hedeflerinin nedensel olarak belirlenmemiş olan kendi tercihlerinin kudreti dahilinde olduğu varsayımıyla mükemmel bir şekilde uyumludur. Yine aynı şekilde, tarihsel materyalizm Jean-Jacques Rousseau gibi eşsiz bir şahsiyetin neden ilahi hak olarak monarşi yerine küçük burjuva cumhuriyetçiliğini benimsediğine ve hatta hayatını müzikle uğraşmak ya da nevrotik hanımefendilerle geçirmek yerine neden siyasetle ilgili yazılar yazmayı tercih ettiğine de herhangi bir açıklama getirmez. Tarihsel materyalizmin açıklamaya çalışabileceği şey neden herhangi bir kişinin (kim olduğu önemli değildir) Rousseau'nunki gibi bir siyaset felsefesi icat ettiği ve bu felsefenin neden mühim ve etkileyici olduğudur. (Bu açıklamayı örneğin söz konusu felsefenin burjuva ve küçük burjuva sınıf bilincinin gelişmesinde nasıl bir rol oynadığını göstererek yapabilir.) Bu da demek oluyor ki materyalist bir anlatım, Rousseau'nun felsefesinin sansürden geçirilmiş birçok biçiminin neden rağbet gördüğünü açıklamada çok işe yarayabilir; fakat Rousseau'nun fiili düşüncesi hakkında söyleyeceği hemen hemen hiçbir şey yoktur çünkü Rousseau'nun düşüncesi büyük oranda yanlış yorumlanmış ve çok az toplumsal etkiye sahip olmuştur. Rousseau'nun gerçekten de geçmişte yaptığı şekilde düşünmek ve yazmak için nedensel olarak (ister

ekonomik koşullar isterse herhangi başka bir şey tarafından) koşullanmış olduğunu farz etsek bile, bu olgu tarihsel materyalizmin onun fikirleri ve eylemlerine getirdiği türden açıklamalar kadar önemli bir rol oynayamaz.

Marx'ın nedensel bir belirlenimci olduğunu söylemek için öne sürülen bir diğer gerekçe de onun bazı tarihsel gelişmelerin *kaçınılmaz* olduğuna inanmasıdır. Fakat bu inancın onu niçin nedensel belirlenimci yaptığı tartışmalıdır. Belki de bu bağlantıyı kurmanın en mantıklı yolu şudur: Marx, tarihsel kaçınılmazlığa olan inancını belirli toplumsal eğilimlerin varlığına ve üstünlüğüne dayandırmaktadır. Marx'ın anlayışına göre, bu eğilimler (tamamen aşikar olmasa bile) ekonomik koşulların bireyler üzerindeki etkisi bakımından nedensel olarak açıklanabilir. Dolayısıyla Marx'a göre bireylerin eylemlerinin ekonomik koşullar tarafından nedensel olarak belirlendiği sonucuna varabiliriz.

Bu, hatalı bir argümandır. Bireyin hiçbir davranışı nedensel olarak belirlenmese bile belirli bir tarihsel eğilimin, hatta belirli bir kaçınılmaz sonucun gerçekleşmesi için nedensel olarak yeterli koşullar elbette olabilir. Özgürlükçüler [liberteryanistler] insanların ne yapacaklarını çoğunlukla doğru bir şekilde tahmin edebildiğimizi (ki bu barizdir) genellikle kabul eder. Bu yeteneğimizle ilgili sundukları standart bir yoruma göre insanların eylemleri güdüler ya da koşullardan etkilenir ya da bunlar söz konusu eylemleri belirli bir hareket güzergâhına yöneltir ve bu durum, tam da kişinin o güzergâhı seçmesini ya da başka bir tanesini tercih etmesini engellemeden gerçekleşir. Bir kişinin üzerinde hangi etkilerin ya da yönelimlerin işlediğini bilerek o kişinin ne yapmayı seçeceğini (büyük bir olasılıkla) çoğu zaman tahmin edebiliriz; hem de bu tercihlerinde özgür ve nedensel olarak belirlenmemiş olmasına rağmen.

Eğer biz böyle bir anlatımı kabul eden özgürlükçüler [liberteryanist] isek; o halde sadece tarihsel materyalizmin varsaydığı eğilime yönelik nedensel açıklamalar sunmak için değil, bazı olayların tarihsel olarak kaçınılmaz olduğu konusunda kendimizi ikna etmek için de ihtiyaç duyulacak bütün felsefi inanç-

lara sahibizdir. Örneğin şunları bildiğimizi farz edin: (1) Çok sayıda birey kararlı bir şekilde belirli tarzda eylemler gerçekleştirme eğilimindedir; (2) Onları böyle yapmaktan hiçbir şey alıkoyamaz; (3) Bu eylemlerin belirli bir kısmı belirli bir sonuç elde etmek için nedensel olarak yeterli olacaktır. Böylece bu sonucun elde edilmesi yönünde bir eğilim olduğu gerçeğine nedensel bir açıklama sağlayacak yeterli bilgiye, hatta bu sonucun kaçınılmaz olduğu inancını haklı çıkaracak yeterli bilgiye sahibizdir. Ama yine de bütün bu süreçte itibarlı özgürlükçüler olmaya devam ederiz.

Şu örneği düşünün: Bir tiyatronun müdürü, bazı koltukların diğerlerine göre daha fazla tercih edilme olasılığı olduğunu bilmektedir. Çünkü bütün oyunlar kapalı gişe oynamamaktadır ve bazı koltuklar diğerlerine göre sahneye daha hâkimdir. Müdür ayrıca bilmektedir ki belirli bir koltuk belirli bir sayıda kullanıldığı zaman döşemesi yıpranacak ve onarılması gerekecektir. Müdür bundan şu sonucu çıkarır: Bazı koltuklar *kaçınılmaz olarak* diğerlerine göre daha erken onarım isteyecektir. Bu şekilde bir mantık yürütmek için müdürün pek tabii ki insan eylemleri konusunda belirlenimci olmasına gerek yoktur. Aklı başında bir kimse, bu müdürü tiyatro müdavimlerinin hangi koltukta oturmayı tercih edecekleri konusunda özgür olduklarını inkâr etmekle suçlayamaz.

Marx'ın Batı Avrupa'da kapitalizmin yükseliş ve düşüşünün tarihsel olarak kaçınılmazlığına olan inancının arkasında yatan akıl yürütme tiyatro müdürününkinden çok da farklı değildir. İnsanların genel olarak üretici güçlerini genişletme ve toplumsal ilişkilerini bu güçlerin kullanımını dikkate alarak ayarlama yöneliminde olduklarına inanan bir tarihçi düşünün. O tarihçiye göre benimsenmesi gereken üretim ilişkilerine yönelik genel bir eğilim vardır: Bu üretim ilişkileri üretici güçlerin gelişimine yeterince elverişli olduğu zaman ve mevcut ilişkiler bu gelişime elverişli olmaktan çıkınca benimsenirler. Şimdi de tarihçimizin başka bir şeye daha inandığını düşünelim: İlk zamanlarında kapitalist ilişkiler üretimin gelişmesi için feodal ya da küçük sanayi ilişkilerine kıyasla bir hayli elverişliydi ama son

zamanlarda bu kapitalist ilişkiler sosyalist ilişkilerin olmayacağı şekilde gelişimin önünde engel oluşturmaya başladı. Tarihçimiz, insanların üretimdeki gelişmeyi destekleyen toplumsal ilişkilere genel yöneliminin, kapitalizmin feodalizm ya da küçük sanayiye karşı zafer kazanması gerekliliğini kaçınılmaz kıldığı ve sosyalizmin kapitalizm üzerindeki zaferini de eşit derecede kaçınılmaz kılacağı sonucunu çıkaracaktır.

Bu, Marx'ın düşüncesinin aşırı basitleştirilmiş ama temelde doğru bir anlatımıdır. Fakat bu düşünme biçimi, tiyatro müdürümüzün düşünme biçiminden felsefi olarak ilginç olabilecek hiçbir manada farklı değildir ve çoğu özgürlükçünün rahatça benimseyebileceği bir akıl yürütmedir. Marx'ın tarihsel kaçınılmazlığa olan inancında onu özgürlükçü olmaktan alıkoyacak hiçbir şeyin olmadığı sonucuna buradan varabilirim. Eğer bazı insanlar Marx'ın kapitalizmin yükselişi ve düşüşünün tarihsel kaçınılmazlığına olan inancını tartışmalı metafizik öğretilere kaymakla suçlama eğilimindeyseler, bence bunun tek sebebi onların Marx'ın öngörülerinin geniş kapsamından (ve muhtemel rahatsız edici sonuçlarından) gözlerinin kamaşmış olmasıdır. Aynı insanların, tiyatro müdürünün kaçınılmaz olarak bazı koltukların diğerlerine göre daha erken bir zamanda yenilenmeleri gerektiğine dair öngörüsüne benzer (ama toplumsal olarak daha masum ve ampirik olarak daha mütevazı) öngörülerde herhangi bir metafiziksel açmaz göreceklerinden şüpheliyim.

Bana kalırsa, Marx'ın tarihsel materyalizminde, onun insan düşünce ve eylemlerinin nedensel olarak belirlenmiş olduğuna inanmasını gerektirecek hiçbir şey yoktur. Onun gerçekten bir belirlenimci olup olmadığı sorusu ayrı bir sorudur ve bu soruya herhangi bir kesinlikte cevap verebileceğimizden şüpheliyim. Öyle görünüyor ki Marx "insanlar koşullar tarafından şekillendirilir" diyen Condillac ve Helvetius'un "materyalist" tezini desteklemektedir ve bu tez büyük ihtimalle insan karakteri ve eylemi hakkında belirli tarzda bir nedensel belirlenimcilik ileri sürmek içindir.[3] Ancak Marx ayrıca daha önceki materyalizmin "etkin tarafı" görmezden geldiği, "İnsanoğlu koşullarını değişti-

3 CW 4: 129-130.

rir" şeklindeki tamamlayıcı gerçeği göz ardı ettiği için yanıldığı konusunda da ısrarcıdır.[4] Bu düzeltmenin önceki materyalistlerin görüşlerindeki belirlenimci yanla bir alakasının olup olmadığı ya da varsa nasıl bir ilişkisinin olduğu açık değildir. Her halükarda, Marx bir belirlenimciyse aynı zamanda büyük bir olasılıkla bir uyumcudur [compatibilist], yani ona göre insanların eylemleri bakımından nedensel belirlenimcilik, insanların özgür iradeleriyle tercih yapamadıkları anlamına gelmez. Engels "Özgürlük zorunluluğun kavranmasıdır" şeklindeki Hegelyen öğretiyi desteklerken muhtemelen bir bakıma uyumculuğu [compatibilism] da onaylamak niyetindedir.[5] Açık söylemek gerekirse Marx ve Engels'in metafiziksel bir mesele olan özgür irade ve belirlenimcilik üzerine fazla düşünce geliştirmediklerine inanıyorum. Neden geliştirsinler ki zaten? Onların tarih kuramlarındaki hiçbir şey bu mesele etrafında ele alınmaz.

Marx'a bazen aslında özgür irade ve belirlenimcilikle hiçbir ilgisi olmayan fakat insanların zihinlerindeki özgür irade meselesiyle yakından ilişkili ve Marx'ın bu alanda skandal bir öğretiye sahip olduğu iddiasına da muhtemelen katkıda bulunan başka bir suçlama daha yöneltilmektedir. Bu, tarihsel materyalizmin bireyleri kendi özgün bireysellikleri içerisinde anlayamadığı, Marx'ın tarihte "bireyin yerini ve önemini en aza indirgediği" ve "bireyi sınıf ve tarihin hareketi içerisinde boğduğu" yönündeki suçlamadır.[6] Bu iddialarda bir miktar gerçeklik payı olsa da tarihsel materyalizmde bir kusur bulduklarını belirten fikre katılmıyorum. Materyalist açıklamalar teleolojik açıklamalardır. Teleolojik açıklamalar genellikle örgütlü bir sistemin öğelerinin o sistemin genel eğilimlerine yaptığı katkıya odaklanır. Buna bağlı olarak da söz konusu öğelerin sistemdeki işlevleriyle ilgisi olmayan özelliklerini görmezden gelme eğilimindedirler. Tarihsel materyalizm toplumsal biçimlerin, siyasi hareketlerin ve yaygın ya da etkili fikirlerin güzergâhları hakkında teleolojik bir kuram

4 MEW 3: 5-6, CW 5: 3-4.

5 MEW 20: 106, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 157.

6 M. M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, 1948, a. 88. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Search for a Method*, New York, 1963, s. 43-65.

öne sürer. Hedef ve yöntemleri, tarihsel materyalizmin bireyleri bu toplumsal biçimlerle olan ilişkisi açısından değerlendirmesini ve böylece onların "özgün bireyselliklerini" kasten görmezden gelmesini ister. Tarihsel materyalizm kişisel bir biyografi ya da bir bireyin ruhsal gelişim tarihini yazmak için iyi bir rehber değildir (ve hiçbir zaman bunu amaçlamamıştır).

"İdeolojinin" üç anlamı

Marx'ın "ideoloji" derken neyi kastettiği bariz bir şekilde açık olmamasına ve bu konuda söylediklerinin kafa karışıklığı ve tutarsızlık yaratma tehlikesi olmasına rağmen (ya da belki tam da bu durum yüzünden) "yabancılaşma" gibi "ideoloji" de Marksiyen düşüncede en moda kavramlardan biri haline gelmiştir. Marx ve Engels'in yazılarında "ideoloji" ve onunla akraba sözcüklere dair üç temel kullanım ayırt edebileceğimizi düşünüyorum ve eğer bu üç kullanımın birbirleriyle ve tarihsel materyalizmle nasıl bir ilişki halinde olduğunu anlarsak Marx'ın ideoloji hakkında temelde ne düşündüğünü kavrayabileceğimize inanıyorum.

Marx "ideoloji" terimini Destutt de Tracy'den almış olsa da başka yazarlar tarafından daha önce de kullanılmıştır. Marx bu terimi büyük olasılıkla ilk defa 1845-1846 tarihli *Alman İdeolojisi*'nde kullanır. Söz konusu el yazmasında bu kavram öncelikle bir tür felsefi inanışa, "fikirlerin hâkim olduğu alan" (*Gedankenherrschaft*) içerisindeki bir inanışa yani "dünyanın fikirler tarafından yönetildiği, fikirlerin ve kavramların belirleyici ilkeler olduğu" tezine gönderme yapmaktadır.[7] "İdeologlar" bu öğretiye sahip ve bu öğretiyi öğreten filozoflardır. Marx ve Engels'in terime atfettikleri birçok anlamdan biri olan bu kullanıma göre "ideoloji" ile "idealizm" aynı anlamdadır. Terminolojinin kullanışlı olması açısından bu anlamdaki "ideolojiye" "tarihsel idealizm" diyeceğim.

Şüphesiz, "ideoloji" ya da "tarihsel idealizm", Marx ve Engels tarafından *yanlış* bir öğreti olarak ele alınmıştır. Ancak han-

7 MEW 3: 14, CW 5: 24.

gi görüşleri "*Gedankenherrschaft* içerisindeki bir inanış" olarak saydıkları açık değildir. Muhtemelen bu alana dahil ettikleri bir görüş, tıpkı Hegel'inki gibi, mutlak gerçekliği kozmik zihin ya da tin olarak gören ve bu tinin "belirli düşüncelerini, ancak filozofların sezebileceği bir dünya sırrı" olarak yorumlayan metafizik bir görüştür.[8] Fakat Marx ve Engels "ideolojiyi" toplumsal ilerlemenin nasıl ortaya konması gerektiğine yönelik bir tezle de tanımlarlar: İdeologların "kendi eleştirel düşünce edimlerinin, mevcut düzenin yıkılışını getireceğine inandıklarını" söylerler.[9] Tabii ki burada kastettikleri isimler, yabancılaşmanın bir yanlış bilinç meselesi olduğuna ya da yanlış bilinçten kaynaklandığına inanan ve bunun çözümünün de daha doğru ya da daha "eleştirel" bir dünya görüşünün benimsenmesinde yattığına inanan Bauer, Stirner, Feuerbach ve diğer genç Hegelyenlerdir. Fakat genç Hegelyenlerin yabancılaşma teşhisinin ve toplumsal değişim stratejilerinin, mutlak gerçekliğin zihinsel olduğunu öne süren metafizik teze dayandığını, hatta tarihin gidişatının Hegelyen deyişle dünya tininin kavramsal diyalektiği tarafından belirlendiğini öne süren tez üzerine kurulu olduğunu iddia etmek, Marx ve Engels açısından yanıltıcıdır. Toplumsal reform stratejisi hakkındaki "idealist" görüşlerin kendisini metafizik idealizme dayandırmaya ihtiyacı yoktur.[10]

---

8 MEW 3: 14, CW 5: 24. Ancak metafizik idealizm böyle bir tarihsel materyalizmle değil Marx ve Engels'in bunun yanı sıra sahip olduğu başka "materyalist" görüşlerle çatışma halindeymiş gibi görünmektedir. Bence bir metafizikçi idealistin tarihin materyalist anlayışını kabul ederken aynı zamanda üretici güçlerin, üretim ilişkilerinin ve materyalist açıklamanın başka öğelerinin (tıpkı her şey gibi) Tanrı'nın ya da dünya tininin zihnindeki fikirlerden ibaret olduğunu düşünmesi tutarlıdır. Hegel'in idealizmi aslında oldukça farklı bir sebepten ötürü tarihsel materyalizme karşı çıkmaktadır. Hegel tarihin belirli temel eğilimler sergilediği ve tarihsel hareketin bu eğilimler açısından açıklanabileceği konusunda Marx'la aynı fikirdedir. Fakat Hegel bu eğilimleri toplumsal üretici güçlerin genişleme ve üretim ilişkilerinin bu güçleri dikkate alma eğilimleri olarak değil insan zihninin bilimsel ya da felsefi bilgi elde etme eğilimleri olarak tanımlamaktadır.

9 MEW 3: 14, CW 5: 24.

10 Tarihsel materyalist biri, insanların fikirlerindeki değişikliklerin toplumsal ilerlemeye nedensel olarak katkı sağlayabildiğini ve belirli şartlar altında toplumsal ilerlemeciler için en iyi taktiklerin bir "bilinç reformunu" desteklemek olabileceğini (ki bunu Marx ve Engels de onaylar) inkâr etmek zorunda değil-

Alman İdeolojisi'nin tarihsel idealizme saldırması öyle görünüyor ki özellikle iki noktaya odaklanmaktadır: Birincisi, idealistlerin kendi felsefi fikirlerini ele alan her türlü materyalist yorumu yadsıması (Marx ve Engels'e göre genç Hegelyenlerin siyasi mücadelelere kibirle karışık uzaklığının altında bu yadsıma vardır); ikincisi de ilerlemeci toplumsal değişimin maddi üretim koşullarından bağımsız olarak sadece insanların bilincinin dönüştürülmesiyle gerçekleştirilebileceğine yönelik idealist inançtır. Eğer bu iki noktayı "tarihsel idealizm" anlamındaki "ideolojinin" ayırt edici özelliği olarak ele alırsak, Marx'ın saldırılarının nesnesinin hiçbir şekilde boş olmadığı anlaşılır.

"Tarihsel idealizm" anlamındaki "ideoloji", toplumsal çözümleme için elverişli bir kavram değildir. Ancak *Alman İdeolojisi*'nde bile ve hatta Marx'a ait yazıların neredeyse tümünde "ideoloji", yaygın biçimde benimsenmiş veya etkili olan inanışlara ve toplumsal bilinç biçimlerine materyalist bir açıklama getirmek için kullanılır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* hukuk, siyaset, din, sanat ve felsefeyi (başka yorumlarda bu listeye ahlâk da eklenmektedir) "insanoğlunun [üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki] çatışmaların bilincine vardığı ve bunu sonuna dek götürdüğü ideolojik biçimler" olarak tanımlamaktadır. *Alman İdeolojisi*'ne göre tarih bilimi "insanoğlunun gerçek faal yaşam sürecinin ideolojik tepki ve yansımalarının gelişimini temsil etmelidir. İnsanoğlunun beynindeki sisli imgeler bile onun yaşam sürecinin zorunlu ve ampirik olarak doğrulanabilir yüceltmeleridir ve maddi temellere derinden bağlıdır."[11]

Bu metinlerde "ideoloji" terimi toplumsal olarak yaygın ya da etkili olan fikirlerin üretici güçlerin mevcut safhası tarafın-

---

dir. Aynı şekilde, Hegelyen metafizikçi idealist biri de, insanların fikirlerini değiştirmenin eskimiş toplumsal şartları çökertmek için tek (hatta en iyi) yol olduğunu düşünmek zorunda değildir. Ayrıca, eleştirel düşüncenin ilerlemeci toplumsal değişime giden en ideal yol olduğunu düşünen bir kişi, Hegelyen bir tarih kuramına ya da benzer bir kurama sahip olmak zorunda değildir. (Kapsamlı tarih kuramlarından kesinlikle uzak duran birçok liberal ahlâkçı yine de daha aydınlanmış bir düşünce yöntemini desteklemenin ilerici toplumsal değişimi gerçekleştirmenin en iyi yolu olduğu konusunda genç Hegelyenlerle aynı fikirdedir.)

11 MEW 13: 8, SW, 172; MEW 3: 26, CW 5: 36.

dan belirlenen toplumsal ilişkileri nasıl olumladığını ya da sınıf çıkarlarını nasıl dile getirdiğini ya da ilerlettiğini göstererek açıklanabileceğini söyleyen materyalist tezi ifade etmek için kullanılır. Bir "ideoloji" herhangi bir inanç, kuram ya da bilinçlilik biçimidir ve egemenliği, temel toplumsal ve tarihsel eğilimlere katkı sunma biçimi ortaya konarak materyalist bir şekilde açıklanabilir. İdeolojinin bu ikinci anlamına "işlevsel ideoloji" diyelim. Marx hukuku, siyaseti, dini, sanatı, felsefeyi ya da ahlâkı genel olarak "ideolojik" sıfatıyla tanımlarken insanların kafalarını meşgul eden ve bu başlıklar altında toplanan toplumsal anlamda yaygın ve etkili düşüncelerin çoğunun bu şekilde açıklanabileceğini ileri sürer.

Ancak Marx yazılarındaki birçok pasajda, ideolojinin yalnızca materyalist olarak açıklanabilir olmaması gerektiğini, aynı zamanda bir tür yanlış bilinç ya da yanılsama içermesi gerektiğini öne sürer. Hatta Engels açık bir şekilde bir inancın ya da bilinç biçiminin ideoloji olabilmesi için, kendi ekonomik temeline yönelik bir farkındalığın ona eşlik etmemesi gerektiğini iddia eder. Bu pasajlara göre ideoloji kendi gerçek toplumsal ve tarihsel öneminden bihaber bir bilinçlilik halidir.[12] Üçüncü anlamıyla kullanılan bu ideolojiye de "ideolojik yanılsama" diyelim.

Ancak bu terim yanıltıcı olabilir. Zira biz normalde "yanılsama" terimini yalnızca olumlu hatalar için kullanırız; bilgisizlik ya da kendine dair bilgi eksikliği için değil. Onaylanmış bir inancın ve hatta eksiksiz bir bilginin yukarıda açıklanan anlamıyla bir "ideolojik yanılsama" olabilmesi kesinlikle mümkündür; tabii eğer materyalist bir açıklaması varsa ve eğer bu açıklama o inanca ya da bilgiye sahip olanlar için bilinmezliğini koruyorsa... Fakat Marx bariz bir biçimde bu ideolojik bilgi eksikliğinin daha dolambaçsız anlamıyla birçok "yanılsamanın" destekçisi olduğunu düşünür. İnsanlar, inançlarının gerçekleştirdiği işlevlerden dolayı toplumsal olarak yaygın olduğu gerçeğinin farklında olmadıkları sürece, sahip oldukları bu inançlar onaylandıkları için (çağlar boyunca insanlığın tecrübesi tarafından tasdik edildiği ya da tartışmasız doğru olduğu için) yay-

12 MEW 21: 303, SW 628; MEW 39: 97, *Selected Correspondence*, s. 459.

gın olduğunu düşüneceklerdir. İnançların maddi temelinden bihaber olmak yaygın bir şekilde benimsenen çok sayıda ahlâki, dinî ve felsefi fikre itibar kazandırabilir; aksi halde bunların saçmalık olarak kabul edilmesi işten bile değildir. Eğer Marx haklıysa bu inançlar gerçekten de sorunsuz bir anlamda yanılsamalar olarak kabul edilebilirler.

"İdeoloji"nin bu üç anlamı arasında (tarihsel idealizm, işlevsel ideoloji ve ideolojik yanılsama) bazı açık benzerlikler ve ilişkiler söz konusudur. Marx'ın düşündüğü şekliyle tarihsel idealistler, kendi bilinçlerine yönelik materyalist bir açıklamayı reddederler. Dolayısıyla bu bilinçlilik durumu işlevsel ideoloji olarak açıklanabiliyorsa, o halde bu aynı zamanda ideolojik bir yanılsamadır. Anlaşılan Marx ve Engels tarihsel idealizmin insanların dikkatlerini kendi yabancılaşmalarının asıl sebeplerinden uzaklaştırmak suretiyle yönetici sınıfların çıkarlarına hizmet eden işlevsel ideolojinin bir biçimi olduğuna inanmaktadır. Eğer böyleyse o halde tarihsel idealizm aynı zamanda ideolojik yanılsamanın her yere yayılmış ve hatta örnek oluşturan bir biçimidir; zira aslında ideolojik yanılsamayı genel bir ilke haline getirmektedir.

Fakat "ideolojinin" üç anlamı hâlâ üç ayrı şeye gönderme yapmaktadır. Tarihsel idealizm *eo ipso* [bundan ötürü] işlevsel ideolojinin ya da ideolojik yanılsamanın bir biçimi değildir. Eğer bunlardan herhangi biri haline gelirse, o zaman ampirik bir şekilde temellendirilmelidir. Üstelik ideolojik yanılsamalar tarihsel idealizmin herhangi bir biçimini içermek zorunda değildir. Bilincimizin ekonomik bir temelinin olmamasının sonuçlarına dair herhangi bir felsefi görüşe sahip olmadan da kendi bilincimizin ekonomik temelinden bihaber olabiliriz ve hatta onun toplumsal önemi hakkında yanılsamalara sahip de olabiliriz. İdeolojik yanılsama daima işlevsel ideolojidir ancak işlevsel ideolojinin ideolojik yanılsama olmasına gerek yoktur. En azından ilkesel olarak öyle görünüyor ki tarihsel kendilik-bilgisi, hatta bizzat tarihsel materyalizm öğretisi, işlevsel bir ideoloji olabilir; yani bir sınıfın çıkarlarına hizmet ettiği için etkili ya da toplumsal anlamda yaygın hale gelebilir. Aslında

Marx da açıkça proletaryanın çıkarına bağlı olarak tarihsel materyalizm hakkında tam da bunu düşünmektedir.

İdeoloji ve bilim

Marx ve Engels kendi görüşlerini nadiren "ideoloji" olarak tanımlar.[13] Bu belki de "ideoloji" terimini işlevsel ideoloji anlamında kullanmak istemediklerinin, tarihsel idealizm ve ideolojik yanılsamanın pejoratif anlamlarında kullandıklarının bir kanıtıdır. Yine de "ideolojinin" bu üç anlamı arasında materyalist toplumsal çözümleme için en önemlisi işlevsel ideoloji kavramıdır. Yaygın olarak kabul gören bir inanışın materyalist bir yaklaşımla açıklanabiliyor olması, bu açıklamanın söz konusu inanışa sahip olanlar tarafından bilinmemesi ya da ilkesel olarak yadsınması olgusundan kuramsal olarak daha fazla önem arz eder. Bu durum "proleter ideolojisi"den bahsetmekten çekinmeyen sonraki dönem Marksistlerin bu terimi kullanmasını haklı çıkarmaya hizmet edebilmiş ve hatta Lenin bunu bizzat Marksizme uygulamıştır.

Belki de biri çıkıp bütün işlevsel ideolojilerin aslında ideolojik yanılsama sayılması gerektiğini iddia ederek geç dönem Marksistlere karşı Marx'ın kullanımını savunmaya çalışabilir. Bu tür argümanlardan biri şöyle olabilir: Bir inancın ya da bilinç biçiminin işlevsel ideoloji olması için sadece bir ekonomik sisteme ya da sınıf çıkarına hizmet etmesi yetmez; varlığının tam da bu olguyla [bir ekonomik sisteme ya da sınıf çıkarına hizmet etmesi olgusuyla] açıklanabiliyor olması gerekir. Şimdi biri çıkıp bilgiyi ya da rasyonel olarak onaylanmış bir inancı bu şekilde açıklamanın hiçbir anlamı olmadığını söyleyebilir; zira böylesi bir durumda, inancın rasyonel zemini neden o inanca sahip olduğumuzu ve materyalist bir açıklamayı

13 *Komünist Manifesto* burjuvaziye mensup olup da proletarya saflarına geçenleri "burjuva ideologları" diye tanımlar; zira bu kişiler "kendilerini, tarihsel hareketi kuramsal olarak anlamaya adamışlardır." (MEW 4: 472, CW 6: 494). Burada Marx ve Engels büyük olasılıkla kendilerini tanımlamaktadır. Eğer öyleyse buradan Marx ve Engels'in bizzat *Manifesto*'nun içeriğini "ideoloji" olarak gördükleri sonucu çıkar.

gereksiz bulduğumuzu açıklamak için her zaman yeterlidir. İşlevsel ideolojinin ideolojik yanılsama olmaması için bilgi ya da onaylanmış inancın doğruluğunu kanıtlayacak nesnel gerekçelere değil, o inanca sahip olmamızın belirli ekonomik ya da sınıfsal amaca hizmet etmesi olgusuna dayanması gerekir. Ayrıca kendi inançlarımızın böyle bir amaca hizmet ettiğini bilmemiz ve yine de bilinçli bir şekilde onları nesnel gerekçelerden ötürü değil hizmet ettikleri sınıf çıkarlarından ötürü sahiplenmemiz de söz konusu olabilir. Aslında nesnel gerçeklere kıyasla sınıf çıkarlarına hizmet etmeye öncelik tanımalı ve böyle yapmamızın da bir gerekçesi olmalı. Bunun bir tür iyi Bolşevizm olduğu düşünülebilir ama aslında öyle aleni bir entelektüel sahtekârlıktır ki, Marx'ı bununla ilişkilendirmek ona hiçbir şey katmaz.

Fakat eğer Marx'ın kullanımı bunun gibi bir argümana dayanıyorsa o zaman bir yanlışa dayanıyor demektir. Zira bu argüman bir bireyin doğru bir inanca sahip olmasını sağlayan ve o inancı o birey için bilgiye dönüştürebilecek olan dayanaklar ile tarihsel materyalist birinin belirli bir doğrunun yaygın bir şekilde bilinmeye başlaması olgusuna getirebileceği bir açıklamayı birbirine karıştırmaktadır. Bir tarihsel materyalist, belirli bir doğru öğretinin (örneğin tarihsel materyalizmin) yaygınlaşmasını, onun yaygın olarak bilinir hale gelme biçiminin proletaryanın sınıf çıkarlarına hizmet etmesiyle açıklayabilir. Onun bu açıklaması (aslında) proleter sınıf bilincinin gelişmesinin, proleteryanın bu gerçeklikle ilk defa karşılaşmasını gerekli kıldığını gösterir ve ayrıca bu gerçekliği pürüzsüz ve net bir şekilde kavramalarının önündeki ideolojik engellerin (kitlelerin din, tarihsel idealizm ve benzeri batıl inançlar tarafından kültürel olarak beyinlerinin yıkanması gibi engellerin) nasıl kaldırıldığını ortaya koyar. Tarihsel materyalizmin yayılmasını bu şekilde açıklayan tarihsel materyalistler, en küçük bir entelektüel sahtekârlık olmaksızın, sıralayacağımız noktaların net bir biçimde farkında olabilir: (1) Tarihsel materyalizmi kabul etmeleri tamamen nesnel gerekçelere dayalıdır; (2) Tarihsel materyalizmin kendileri gibi insanlar tarafından kabulü proletaryanın sınıf bilincine hizmet eder; (3) Bir önceki durum, yani (2)

tarihsel materyalizmin yaygın bir şekilde kabul edilmesini açıklamaktadır; (4) Proleter hareket olmasaydı tarihsel materyalizmin doğru olduğunu kendileri de bilemeyecekti. Bu türden tarihsel materyalistler için tarihsel materyalizm işlevsel ideoloji de olabilir, nesnel tarihsel bilim de olabilir; fakat ideolojik yanılsama olarak görülemez. Haliyle Marx'ın kendisini bu türden bir tarihsel materyalist olarak gördüğünü düşünebiliriz.

Birçok yazar, Marx'a göre ideoloji ve bilimin karşılıklı olarak birbirini dışlaması olgusuna vurgu yapar ve onun ideoloji kavramına dair yorumlarında bu önermeyi belit haline getirirler. Biraz önce gördüğümüz gibi Marx ve Engels'in fiili kullanımları söz konusu yazarları haklı çıkarabilir ama ideoloji kavramının tarihsel materyalizmde oynaması gereken rol göz önüne alınınca aslında onların görüşünün daha derin bir anlamda yalanlandığını görürüz. Bu yazarların bazıları daha da ileri giderek şu sonuca varırlar: Marx'a göre (toplumsal hayatın genel bir bölümü olarak) "bilim," basit bir "üretici güç" olarak muamele görmelidir çünkü büyük bir olasılıkla Marx'ın çizdği şemada onun tutarlı bir şekilde uyacağı başka bir yer yoktur.[14] Tabii ki bilim bir üretici güç olarak düşünülebilir çünkü bilimsel bilgi toplumun üretim kapasitesine katkıda bulunmaktadır. Fakat bu, bilimin ayrıca toplumsal bir bilinç biçimi ve hatta bir ideoloji olmasını engellemez. Marx'ın "ideolojinin ayırt edici özelliği bilim dışı olmasıdır" şeklinde düşündüğünü söylemek için yeterli hiçbir metinsel dayanağın olduğunu düşünmüyorum.[15]

Tarihsel idealizm şu basit sebepten dolayı tabii ki bilim olamaz: Marksiyen tarih bilimi onun yanlış bir öğreti olduğunu bilmektedir. Fakat bilimin sınıf çıkarlarına neden hizmet edemeyeceğine yönelik bir gerekçe yoktur (zira Marx açık bir şekilde materyalist bir tarih biliminin proletaryanın çıkarlarına hizmet ettiğini varsaymaktadır).[16] Dolayısıyla bilimin işlev-

14 Bkz. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, s. 33; Plamenatz, *Man and Society* 2: 290 ve *Karl Marx's Philosophy of Man*, s. 220.

15 Bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 46.

16 Marx'ın bazen "bilim" terimini özel bir anlamda kullandığı doğrudur. Burada "bilimin" görevinin özellikle toplumsal görünümün peçesinden içeriye sızmak ve arkasındaki gerçekliğe ulaşmak olduğunu ima eder. (Bkz. *Selected Corres-*

sel ideoloji olamamasının herhangi bir gerekçesi yoktur. Fakat bilimin neden ideolojik yanılsama sayılamayacağına ya da en azından ideolojik yanılsamanın dikkate değer öğelerini içeremeyeceğine yönelik de herhangi bir gerekçe yoktur.

Darwin'in doğal seçilim kuramı Marx için de Engels için de tabii ki doğa biliminde çığır açıcı bir katkıdır. Fakat onlar bu kuramı burjuva ideolojik yanılsamaların açık bir kanıtı olarak da görmektedir: "Darwin'in hayvanlar ve bitkilerin arasındaki işbölümü, rekabet, yeni pazarların açılması, 'buluşlar' ve Malthusçu 'varoluş mücadelesi' ile kendi İngiliz toplumunu yeniden keşfetmesi dikkat çekicidir."[17] Belki de yanılsama *olduğundan dolayı* hiçbir ideolojik yanılsama bilim değildir. Fakat Marx'a göre hakiki bilim, ideolojik yanılsamayla yakından bağlı ve iç içe geçmiş olabilir (tıpkı Darwinci biyolojinin nefret uyandırıcı Malthusçu batıl inançlara bağlı ve onlarla iç içe geçmiş olması gibi). Her durumda, açıkça görülüyor ki bilimin (hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın) kendi tarihsel materyalist temelinden bihaber olmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur. Bu bakış açısından hareketle, ideoloji ile bilim arasında, ikisinin de tümüyle aynı olan entelektüel katkısını hem yaşayan bilimsel bir kuramın hakiki bir parçası, hem de işlev gören bir ideolojik yanılsama olmaktan alıkoyacak bir ayrım yapmak için hiçbir gerekçe yoktur.

---

pondence, s. 210 ve Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 326-344). Bence bu anlamdaki "bilimde" ideolojik yanılsama, doğası gereği bilim dışıdır. Fakat "bilimin" daha esnek ve daha az teknik anlamında (fizik ve biyoloji gibi bilgi alanlarını dahil etmek üzere terimin kapsamını Marksist ekonomi ve materyalist tarihsel kuramın ötesine genişleten anlam) bu tanımsal kısıtlama uygulanmaz.

17 MEW 30:249, *Selected Correspondence*, s. 128. Marx ve Engels (toplumda olduğu gibi) doğada da evrimin, aşağıdan yukarıya ilerlemeci bir gelişmenin var olduğu düşüncesinin (ki bunu Darwin'de bulurlar) hararetli savunucularıdır. Ayrıca Darwin'in doğal seçilim kuramını doğadaki örgütlenmenin ve teleolojinin natüralist bir açıklaması olarak kabul ederler. Fakat Darwin'in Malthusçuluğunu, kuramının sırtındaki yanlış bir ideolojik yük olarak görürler (Bkz. *Selected Correspondence*, s. 171-172, 239, 301-304, *Capital* 1: 372-373). Bunda haklı bir taraf vardır çünkü ilkesel olarak evrimin, hatta doğal seçilimin, rekabetle, kıtlıkla ve Malthusçu "varoluş mücadelesi" ile işlemesinin gerekçesi yoktur.

ÜÇÜNCÜ KISIM

MARKSİZM VE AHLÂK

9

Hak ve Adalet Hakkında Marx'ın Görüşleri

Marksizmin ahlâki temelleri var mıdır?

Belli bir bakış açısına göre, Marx kapitalizmi suçlu bulup mahkûm etmesinin gerekçeleri konusunda gayet nettir. İşçi sınıfının tâbi olduğu içler acısı koşulları, onları un ufak eden yoksullukla-rını, yaşam biçimlerinin yozlaşmışlığını ve boşluğunu, bizzat varoluşlarının eğretiliğini betimler ve belgeler. Marx bu yaşam koşullarının hiçbir şekilde doğal ya da kaçınılmaz olmadığını, aksine bunların ayrıcalıklı bir azınlığın çıkarlarına hizmet ettiği için gerçekte olduğu şekliyle anlaşılmayan, mutlak ve irrasyonel bir toplumsal sistemin yapay ürünleri olduğunu iddia eder. Marx'ın bu konuda söylediklerine katılalım ya da katılmayalım, hakkaniyetli bir şekilde baktığımızda en azından onun neyi kastettiği gayet açıktır ve söyledikleri doğruysa, kapitalizmi eleştirmek ve onun alaşağı edilmesini savunmak için sağlam dayanakları olduğunu inkâr etmek de hiç kolay değildir.

Bununla birlikte, bir başka bakış açısına göre, Marx, kapitalist toplumun kötülüklerini ifşa etmesinin gerekçeleriyle ilgili maalesef çok az şey söylemiştir. Marx, felsefecilerin toplumsal kurumları değerlendirirken sormaya bayıldıkları türden sorular sormaz. Kapitalizmin tahammül edilmez bir sistem olduğu

sonucuna varmaya çalışırken normlar, standartlar ya da değerler belirleme zahmetine de girmez. Kapitalizmi eleştirirken belli değerleri kabul ettiğini gösterir ancak bu değerlerin ne olduğu ya da felsefi olarak nasıl temellendirilebilecekleri konusunda nadiren derinlemesine kafa yorar. Öyle ya da böyle bu sessizlik Marx'ın düşüncesinde, okuyucuları açısından kesinlikle bir muamma yaratan ve Marksizmin ahlâki temellerine dair teorileri çeşitlendiren ciddi bir boşluk oluşturmaktadır. Önümüzdeki iki bölümde, Marx'ın ahlâki normları (bilhassa hak ve adaleti) nasıl ele aldığına ve tarihsel materyalizm ile kapitalizm eleştirisinin ahlâkla olan ilişkisine dair birtakım yorumlarda bulunmaya çalışacağım.

İlk bölümde, Marx'ın yabancılaşma ve insan doğasına dair düşüncelerine ve insanların gerçek bir kendilik-değeri ve anlam duygusu kazanmalarını sağlayacak koşullar hakkındaki görüşlerine odaklandım. Daha spesifik olmak gerekirse, bu düşüncelerin açıkça Aristotelesçi bir kendini-gerçekleştirme anlayışını, "asli insani güçlerimizin" geliştirilmesini ve tatbikini içerdiğini, üstelik Marx'ın bu güçleri neredeyse en önemli toplumsal üretim güçlerimiz olarak tasavvur ettiğini öne sürdüm. Söz konusu düşünceler (ya da onların bazı versiyonları) kimi yazarlar tarafından Marksizmin kurucu ahlâki temelleri ya da en azından bu temellerin önemli bir parçası addedilir. Ancak bu genel fikri kabul etmekte ihtiyatlı olmak zorunda olduğumuzu düşündürecek sağlam bazı gerekçelerimiz bulunuyor.

Öncelikle, yabancılaşma ya da insanın kendini gerçekleştirmesinin engellenmesi, Marx'ın salt kapitalizmde bulduğu bir maraz değildir. Hatta bu, Marx'ın geç dönem yazılarında ortaya konan temel maraz bile olmayabilir. Marx felsefi olarak daha az ilginç olan, işçi sınıfının maruz kaldığı kötülüklerle ilgilenmekteydi: açlık, hastalık, ağır iş yükü ve fiziksel varoluş imkânlarının zayıflığı ve emniyetsizliği. Aristoteles tüm diğer "iyi"leri (yaşamsal zorunluluklar da dahil olmak üzere) sadece potansiyellerimizin kuvveden fiile çıkması anlamında, insan için nihai iyi olan mutluluğa götürecek araçlar oldukları ölçüde iyi olarak kabul eder. Ancak Marx'ın bu konuda Aristoteles'in takip-

çisi olduğuna dair bir emare yoktur. Dolayısıyla toplumsal üretim yoluyla kendini gerçekleştirmeyi Marx'ın değer sistemi açısından esas olarak görmenin de bir gereği yoktur. Söyleyebileceğimiz tek şey, kendini-gerçekleştirmenin, Marx'ın kapitalizmin engel olduğunu düşündüğü insan refahının unsurları arasında öne çıkan bir unsur olduğudur.

Bu yüzden Marx'ın yabancılaşma ve kendini-gerçekleştirmeye dair görüşlerinin *temel* ahlâki görüşler olup olmadığı şüphelidir. Ancak bir yandan da bu görüşlerin *ahlâki* niteliği olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Şüphesiz, insanın refahına dair kapsamlı birçok görüşün "ahlâki" sayıldığı bir anlayış söz konusudur ve bu anlamda, Marx'ın insanın kendini-gerçekleştirmesine yönelik kavrayışının "ahlâki" bir kavrayış olduğunu reddetmeyeceğim. Ancak bundan daha dar ve çok daha doğru olduğunu düşündüğüm, iyi ve kötüyü *ahlâki* olan ile *ahlâki olmayan diye* birbirinden ayırt ettiğimiz bir ahlâk anlayışı daha söz konusudur. Vicdanımız ya da "ahlâk yasası" bize yapmamız "gerekeni" söylediği için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak ile ihtiyaçlarımızı, isteklerimizi ya da bizim için (ya da mutluluğuna katkıda bulunmak istediğimiz herhangi biri için) neyin iyi olduğuna dair algımızı karşıladığı için bir şeye değer vermek ya da o şeyi yapmak arasındaki farkı hepimiz biliriz. Dolayısıyla ahlâki olmayan iyilere dair arzular zorunlu olarak bencilce arzular değildir. Bu fark kabaca, bu terimleri burada kullanmak istediğim şekliyle, "ahlâki" olan iyi ve kötüyü "ahlâki olmayan" iyi ve kötüden ayırır. "Ahlâki iyi"; erdem, hak, adalet, sorumlulukların yerine getirilmesi ve ahlâki olarak övülmeye değer karakter niteliklerine sahip olmak gibi değerleri içermektedir. Diğer taraftan "ahlâki olmayan iyi" ise haz ve mutluluk gibi, peşine düşülmesi ya da sahip olunması hiçbir ahlâki itibar doğurmasa bile sahip olunmasının insanlar için arzu edilir ve iyi olduğunu düşüneceğimiz şeylerdir.[1]

1 Farklı türde olsalar da ahlâki ve ahlâki olmayan iyiler birbiriyle ilişkisiz olmayabilir. Ahlâken iyi addettiğimiz nitelikler (iyilik, cesaret ve kendine hâkimiyet) gibi aynı zamanda sahip olabileceğimiz "ahlâkla ilişiği olmayan iyi"ler de sayılabilir. Diğer taraftan bazı ahlâk teorisyenleri (örneğin faydacılar) ahlâki olarak iyi olan şeyin, ahlâki olmayan en yüce iyiye imkân tanıyan şey tara-

Okuduklarımdan çıkardığım kadarıyla, Marx kapitalizm eleştirisini, kapitalizmin sayısız *ahlâki olmayan* iyinin önüne geçtiği iddiası üzerine kurar: kendini-gerçekleştirme, güvenlik, fiziksel sağlık, konfor, ortaklaşma, özgürlük. Şüphesiz Marx hiçbir zaman ahlâki iyiler ile ahlâki olmayan iyiler arasında sarih bir ayrım yapmamıştır ancak bu (felsefede ve gündelik yaşamda) tanıdık bir ayrımdır ve Marx'ın zımnen bu ayrımın farkında olabileceği, hatta bilinçli bir şekilde ilgilenmese de bu ayrımdan kayda değer bir şekilde yararlanmış olabileceğini düşünmek de mantıksız değildir.

Marx'ın kapitalizme yönelik suçlamaları açıkça kapitalizmin, yukarıda sıraladığımız ahlâki olmayan iyileri insanlara sunmaktaki başarısızlığını esas alır ve buna, şayet üretim daha rasyonel ve demokratik bir şekilde (yani sosyalistçe) örgütlenmiş olsaydı, toplumsal üretimin mevcut güçlerinin söz konusu ahlâki olmayan iyileri toplumun tüm üyelerine sunabileceği iddiası eşlik eder. Ancak Marx hiçbir zaman, insanların bunlara sahip olma *hakkı* olduğu ya da *adalet* (ya da bir başka ahlâki norm) bunu gerektirdiği için bu türden iyilerin insanlara sunulmak zorunda olduğunu iddia etmez.[2] Aslına bakılacak olursa, birazdan da göreceğimiz gibi Marx kapitalist sömürünün işçilere adaletsiz davrandığı ya da onların haklarını çiğnediği iddiasını kesin bir biçimde reddeder. Marx'ın işçi sınıfı hareketine duyduğu ilgiyi, kısmen de olsa ahlâki değerlendirmelerin

---

fından belirlendiğini düşünürler. Ahlâkçılar da insanların ahlâki olmayan iyilere (özgürlük ve ekonomik olanaklar gibi) hakkı olduğunu ve adaletin belirli bir ahlâki olmayan iyi dağılımına (zenginlik ve toplumsal iktidar gibi) ihtiyaç duyduğunu sıklıkla savunurlar. Yine de ahlâki ve ahlâki olmayan iyiler arasındaki bu karşılıklı ilişki (gerçek ya da tahayyül edilmiş) ikisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaz.

2 En azından 1843'ten sonra iddia etmez. Aynı yıl kaleme aldığı oldukça ünlü bir yazısında Marx şunları dile getirir: "Dinin eleştirisi, insan için en yüce varlık insandır öğretisine ve buna bağlı olarak insanı bayağılaştırılmış, köleleştirilmiş, terk edilmiş ve değersiz bir varlık haline getiren tüm ilişkileri alaşağı etmeyi içeren kategorik zorunluluğa yol açar." (MEW 1:385, CW 3:182). Marx ayrıca, "eleştirinin asıl duygusunun öfke olduğunu" söyler. (MEW 1:380, CW 3:177). (Engels'in, gerek kapitalist ekonomik sistemi gerekse Malthus'un nüfus teorisini tekrar tekrar "ahlâka aykırı" olarak suçladığı, *Outlines of a Critique of Political Economy*, CW 3:418-343 başlıklı erken dönem metniyle karşılaştırın.)

(ya da en azından insanların acılarına kayıtsız kalanlara karşı duyduğu iğrenme hissinin) teşvik etmiş olabileceğine dair birtakım kanıtlar mevcuttur.[3] Fakat Marx, diğer insanları işçi sınıfı hareketini desteklemeye sevk etmek için bu değerlendirmelere nadiren başvurur. Marx erdemliliğimize ya da suçluluk duygumuza değil de iyinin bariz biçimde ahlâki olmayan değerine yapılan çağrının yeterli olduğuna ikna olmuştur; mantıklı bir insanın bu iyiler zorunlu olmadığı halde engel olan toplumsal bir düzeni yıkmayı ve onu, bu iyileri gerçekleştiren yeni bir düzenle ikâme etmeyi tercih etmesi için yeterli olduğuna ikna olmuştur.

Diğer taraftan, Marx ahlâki iyilere ya da normlara dayalı toplumsal eleştiriden ısrarla kaçınıp bu türden eleştiriyle uğraşanları küçümser. Pierre Proudhon ve Karl Heinzen gibi insanların "ahlâklaştırıcı eleştiri"lerine saldırır ve *Gotha Programı*'nın "adil paylaşım"[4] talebini "ideolojik hile" (*ideologische Flausen*) olarak nitelendirip reddeder. Aynı şekilde, kendisinin ahlâka dayalı bir kapitalizm eleştirisi ortaya koyduğunu düşünenlere de (Adolph Wagner gibi) öfkelidir.[5]

Marx neden böyle bir tutum takındığına dair hiçbir zaman sarih bir açıklama yapmamıştır. Dolayısıyla bu tutumun nedenlerini açıklamaya yönelik bir çaba da büyük ölçüde spekülatif olacaktır. Bu konuda kendi yorumuma gelecek olursak, bunun sadece Marx'ın aslında ne söylediğine dair düşünebildiğim en iyi açıklama olduğunu ve bunun da Marx'ın metinlerindeki herhangi bir şeyle bariz bir biçimde çelişmediğini söyleyebilirim.

Benim yorumum şöyle: Marx'ın ahlâki olmayan iyilere dair kavrayışı ahlâki olanlara dair kavrayışından farklıdır. Kendisi, ahlâki olmayan iyilere yönelik yargıların insanın fiilî, (tarihsel olarak koşullanmış olup çeşitlilik arz etseler de) nesnel potansiyelleri, ihtiyaçları ve çıkarları üzerine temellendirilebileceğine inanmaktadır. Buna karşılık, ahlâki iyilerin olası

---

3 *Selected Correspondence*, s. 185.

4 CW 6:169, 319; MEW 19-23, SW 325. Krş. *Selected Correspondence*, s. 148, CW 7:75, 81.

5 MEW 19:382.

en sağlam temelinin de insanın toplumsal ilişkilerinin geçici biçimlerine, en önemlisi de verili bir üretim tarzının toplumsal gerekliliklerine hizmet edip edememeleri olduğunu söylemektedir. Marx'ın bu iki iyi türüne referansla kendini şekillendiren toplumsal eleştiriye karşı tavrı göreli olarak değişiktir. Kapitalizm, ideolojik bir aldatmaca ya da yanıltmaca olmadan da, onun insanları nasıl aç bıraktığı, köleleştirdiği ve yabancılaştırdığı, insanın kendini gerçekleştirmesine, refahına ve diğer ahlâki olmayan iyilere nasıl engel olduğu gösterilerek de mahkûm edilebilir. Ancak Mark ahlâki normları (hak ve adalet gibi), toplumsal eleştirinin ya da savununun kabul edilebilir araçları olarak görmeyi reddeder (en azından verili bir üretim ilişkisi biçiminin yapısına meydan okunduğu veya savunulduğu köklü toplumsal devrim durumlarında). Çünkü Marx'a göre bu gibi normlar sadece verili bir üretim ilişkisi biçiminin kendi toplumsal ilişkilerini güçlendirmesine yarayan ya da bir sınıfın çıkarlarını teşvik eden hukuki ve ideolojik aygıtlardır. Üstelik ahlâki bilinç kendi normlarının gerçek temelini genellikle maskeler: Ahlâki bilinç kendi normlarının kaynağının tarihsel olarak geçici toplumsal biçimler değil, Tanrı'nın iradesi, aklın *a priori* yasaları, doğal ahlâk duygumuz ya da bilinçli varlıkların genel mutluluğu olduğunu ifade eder. Oysa ahlâk, gerçek toplumsal zemininden koparıldığında (tıpkı kapitalist paylaşımın adil olmadığını göstermeye çalışan reformistlerin yaptığı gibi), irrasyonel ve kudretsiz bir şeye dönüşür. Hatta ahlâki yargılar bu toplumsal zemin üzerinde temellendirilmiş olsalar bile, içeriklerini en iyi biçimde anlayacağımız yer ahlâkın kendi gizemli dili değil, söz konusu yargıların hizmet ettiği toplumsal yapılar ve temsil ettiği sınıf çıkarları olacaktır.

Ahlâkın rasyonel temeline dair bu bir hayli negatif tutum Marx'ın ahlâka dayalı toplumsal eleştiriye yönelik katı, küçümseyici tavrında da zımni olarak karşımıza çıkar. Fakat bunu başka birçok metinde görmek mümkündür. Örneğin *Alman İdeolojisi*, tarihsel materyalizmin, ahlâk ile ahlâkın doğduğu yaşam koşulları arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermek suretiyle

"ahlâkın bütün malzemesini darmadağın ettiğini" iddia etmektedir. Varsayalım bir burjuva eleştirmeni, komünizmi, "din ve ahlâkı yeniden şekillendirmek yerine bunları tasfiye etmekle" suçladığında, *Komünist Manifesto* bu suçlamanın doğruluğunu inkâr etmeyecektir. Ancak bu suçlamaya vereceği yanıt şu olacaktır: "Komünist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en köklü kopuştur; komünist devrimin gelişim seyrinin geleneksel fikirlerden en köklü kopuşu beraberinde getirmesine şaşmamak gerekir."[6] Büyük olasılıkla, "ahlâkın tasfiye edilmesi" bu radikal kopuşun bir parçasıdır.

Ahlâki olan iyiler ile ahlâki olmayan iyiler arasındaki ayrım, kesinlikle ahlâk felsefecilerinin farkında olduğu bir ayrımdır. Kant "ahlâki" olan iyiyi "doğal" (ya da "fiziksel") olandan ya da "iyi"yi (*Gut*) "esenlik"ten (*Wohl*) ayırırken bu ayrımın bilincindedir. Mill de "faydacı yaşam teorisi" (ahlâki olmayan iyiye dair hedonistik bir teori) ile (ahlâki iyinin, en önemli ahlâki olmayan iyiye yol açan imkânları içerdiği savunan) "faydacı ahlâk teorisi"ni birbirinden ayırırken bu ayrımı kabul etmektedir.[7] Hatta söz konusu ayrım, Kant ve Mill'in hakkında ihtilafa düştüğü en temel meselelerden ikisini bile mümkün kılmaktadır:

(A) Ahlâki iyi arayışı, en nihayetinde ahlâki olmayan iyi arayışıyla çelişir mi?
(B) İnsan menfaati için hangi "iyi" (şayet iki iyi biçimi her zaman çatışma halindeyse) daha asli ve ağır basan bir niteliğe sahiptir?

İlk soruya (A) Mill olumsuz bir cevap verirken, Kant'ın cevabı olumludur. Kant, elbette bu iki iyi biçiminin birbiriyle uyuşmadığını ya da tamamen birbirine zıt olduğunu düşünmez; sadece ahlâkın talep ettiklerinin kimi zaman en önemli ahlâki olmayan iyi ile (Kant'a göre bu, doğamızın sadece duyumsal veç-

6 MEW 3:404, CW 5:419; MEW 4:480-481, CW 6:504. (*Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, Istanbul, 2013, s. 67).

7 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Academy Edition, 5:59-60, *Critique of Practical Reason*, New York, 1956, s. 61-62; J.S. Mill, *Utilitarianism*, Indianapolis, 1957, s. 10.

hesinin tatminidir) çatıştığını düşünür. Mill de ahlâki iyinin belli birçok ahlâki olmayan iyiyle (belli bir insan ya da grubun hazzı ya da mutluluğu gibi) çatışabileceğinin farkındadır. Ancak en önemli ve bütünsel ahlâki olmayan iyiye yol açan şey ahlâki olarak neyin iyi olduğunu belirlediği için, bu ikisi arasında nihai bir ayrışma da olamaz.

İkinci soruda ise (B), Kant bu iki iyi türünün karşı karşıya kaldığı her anda, ahlâki iyinin öncelikli olması gereken koşulsuz bir iyi olduğunu savunur. Mill ise ahlâkı sadece bütünsel ahlâki olmayan iyiyi azami seviyeye çıkarmaya yarayan bir aygıt olarak gördüğünden, asli olanın ahlâki olmayan iyi olduğunu savunur.

Okuduğum kadarıyla, Marx (A) örneğinde Kant'la, (B) örneğinde ise Mill'le hemfikirdir. Ancak bu, ikisinden de farklı olarak Marx ahlâki olmayan iyinin belirli durumlarda sistematik olarak ahlâki iyiye üstün geldiğini kabul eder. (Sanırım Marx'ın, kapitalizmin adil olduğu konusunda onun burjuva savunucularıyla –en azından şifahen– hemfikir olup aynı zamanda onun alaşağı edilmesini savunmasını buna örnek gösterebiliriz.) Marx'ın Kant ve Mill'den ayrıldığını düşündüğüm diğer bir nokta da, Marx'ın ahlâki olmayan iyiye dair teorisi hedonistik niteliğe sahip değilken, diğer iki düşünürün teorilerinin hedonistik bir nitelik taşımasıdır.

Marx'ın, kapitalizmin işçileri insanlık dışı bir şekilde sömürmesini adaletsiz bulmadığı ya da bunu onların haklarına bir tecavüz olarak görmediği fikrini kabul etmek, hatta anlamak bazılarına güç gelebilir. Yine de Marx'ın bu konudaki görüşleri ve az önce bahsettiğimiz fikri benimseme gerekçeleri, benim Marx'ın ahlâk anlayışına yönelik yorumum için önemli bir kanıt oluşturur. Marx'ın hak ve adalet anlayışını başka yerlerde çok daha kapsamlı ele aldığım için, bu bölümün geri kalanını bu meseleye dair kısa bir tartışmaya ayıracağım.[8]

8 Bkz. Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 1(1972), s. 244-282; "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", *Philosophy and Public Affairs* 8 (1979), s. 267-295.

Marx'ın adalet kavramı

Tarihsel materyalizme göre, insanların ahlâki inançları ve bunlarla ilgili saikleri toplumun "ideolojik üstyapı"sının bir parçasıdır. Engels'e göre, "İnsanlar, bilinçli ya da bilinçsiz, kendi ahlâki kurumlarını son tahlilde sınıfsal durumlarının temellendiği pratik ilişkilerden –yani içinde üretimde ve mübadelede bulundukları ekonomik ilişkilerden– hareketle yaratırlar."[9] Tarihsel materyalizm ahlâki inançların toplumsal etkisini, bu inançların bulundukları toplumdaki temel ekonomik eğilimlere katkıda bulunma biçimlerini göstererek açıklamayı öngörür. Ve bu inançların içeriğini, bu içeriğin toplumsal bir sistemin devamlılığına ya da bir sınıfın çıkarlarını desteklemeye nasıl yardımcı olduğunu göstererek izah etmeyi önerir.

Tarihsel materyalizm insanların sahip oldukları inançlara neden sahip olduklarını açıklamaya çalışır. Ancak bunu yapmak yine de hangi inançların doğru olduğunu (şayet böyle bir şey varsa) söylemek ya da bu tür sorulara cevaplar bulmak için bir zemin sağlamak anlamına gelmez. Bununla birlikte, Marx'a göre, materyalist açıklamaların ahlâki inanç ve yargıların doğruluğuna dair içerimler barındırdığına yönelik emareler de mevcuttur. Daha spesifik olmak gerekirse, Marx bazı ahlâki yargıların doğruluğunun, insan davranışları ile hâkim üretim ilişkileri arasındaki ilişki biçimini dönüştürmesiyle alakalı olduğunu düşünüyor görünmektedir.

Hak (*Recht*) ve adalet (*Gerechtigkeit*) Marx'ın bu bağlamda ele aldığı önemli ahlâki mefhumlardandır. Marx, *Kapital*'de şunları söyler:

> Üretimi yürütüenler arasında gerçekleşen işlemlerin adaleti, bunların, üretim ilişkilerinin doğal sonuçlarından ileri gelmeleri olgusuna dayanır. Bu ekonomik işlemlerin, ilgili tarafların iradi hareketleri olarak, kendi ortak iradelerinin dışavurumu olarak ya da bir üçüncü tarafa yasa yoluyla zorla kabul ettirilebilir sözleşmeler olarak tezahür ettiği hukuki biçimler,

9 MEW 20:87, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 130-131.

> salt biçimler olarak bu içeriği belirleyemezler. Bunlar onu sadece ifade ederler. Bu içerik üretim tarzına tekabül ettiğinde, onunla uyumlu olduğunda adaletlidir. Onunla çeliştiği yerde adaletsizdir.[10]

Sanırım Marx adil bir ticari işlemin, üretim tarzına "tekabül ettiğini" ya da ona "uygun olduğunu" söylerken, söz konusu işlemin, üretim tarzıyla ilişkili bir işlevle uyumlu olduğunu ve o işlevi yerine getirdiğini kastetmektedir. Buna karşılık, adaletsiz bir işlem ise hâkim üretim tarzıyla "çelişen", çatışan ve o üretim tarzına göre işlevsiz bir işlemdir. Dolayısıyla belli bir işlemin ya da pratiğin adil ya da adil olmadığına dair bilimsel bir yargıda bulunmak, hem ele aldığımız üretim tarzının işleyişini anlamayı, hem de o işlem ya da pratiğin üretim sistemiyle kurmak zorunda olduğu işlevsel ilişkiyi değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden Engels'e göre, "toplumsal adaleti ya da adaletsizliği, üretimin ve mübadelenin maddi olgularını ele alan bilim, yani ekonomi politik tayin eder."[11]

Marx'ın adalet kavramı göreceli bir kavram değildir. Marx'a göre belli bir işlemin adil olup olmadığı o işlemin, kendisinin de bir parçası olduğu üretim tarzıyla ilişkisine bağlıdır; dolayısıyla bir üretim tarzı bağlamında adil olan işlemler, diğer bağlamda adaletsiz olabilir. Ancak bir edimin adil olup olmadığının, o edimin gerçekleştiği koşullara bağlı olduğunu düşünmek için illa rölativist olmanız gerekmez. Rölativist, belli spesifik hareketlerin ancak bir birey, kültür ya da döneme "göre" doğru ya da yanlış, adil ya da adaletsiz olduğunu (ve buna da o birey, kültür ya da dönemin karar verdiğini) düşünür; öyle ki, bu kararın verilmesiyle ilişkili olan özneyi tanımlamadığımız sürece, bir hareketin doğru ya da adil olup olmadığına dair söylenebilecek bir şey yoktur. Marksiyen adalet kavramı ise bu tür bir yaklaşımı içermez. Örneğin antik dünyada köleliğin rolü hakkındaki tarihsel analiz, bu kurumun hâkim üretim tarzına tekabül ettiğini gösteriyorsa, Marksiyen anlayışa göre an-

10 MEW 25:351-352, *Capital*, New York, 1967, 3: 339-340.

11 Marx ve Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin, 1955, s. 412.

tik dünyadaki insanların köle sahibi olması sadece "onlara göre" değil, "bize göre" ve aslında "herkese göre" *adil* bir pratiktir. Kölelik kurumunun adil olmadığına dair hüküm, ister kölelik kurumunun çağdaşları, isterse bu kurumu tarih kitaplarından okuyan modernler tarafından verilsin, düpedüz bir yanılgıdır.[12] Marx ve Engels, farklı zaman ve mekânlardaki insanların "ebedi adalet"in doğasıyla ilgili birbirinden farklı görüşleri olduğunu söylerken, rölativizmi desteklemezler; aksine, zaman ve koşullara uygulanabilirliğini hesaba katmayan, "ebedî" rasyonel prensipler ya da formel adalet kriterleri olmadığını iddia ederler. Engels'in de belirttiği gibi ahlâk hakkındaki hakikatler "insanlık tarihi alanına aittir". Bunlar, edim ve pratiklerin, içinde yer aldıkları toplumsal yapılarla olan işlevsel ilişkilerine dair nesnel, ampirik hakikatlerdir.[13]

Marx kendi adalet anlayışına dair bir argüman sunmaz, ancak değerlendirmesi muhtemelen şu şekildedir: Adalet standartları toplumun mevcut üretici güçlerine tekabül eden üretim ilişkilerini olumladığı için tarihsel materyalizm adalet kavramının toplumsal olarak önemli ve tesirli olduğunu kabul eder. Ayrıca tarihsel materyalizme göre bu standartlar belirli bir zaman aralığındaki içeriği barındırırlar, çünkü söz konusu içerik o verili zamanda hâkim olan belirli bir üretim tarzını olumlar. Materyalistler bu iddialarını açıklamakta başarılı oldukları ölçüde, bir toplumun, mevcut olanları adaletsiz, diğerlerini adil olarak görüp güncel olanlardan farklı adalet standartlarını benimsediğinde, mevcut koşullar altındaki üretimin her zaman yaptığı gibi ve –şayet tarihsel materyalizmin varsayımları benimsenecekse– yapmaya meyilli olmak zorunda olduğu gibi, sorunsuz ve etkili bir şekilde işlevini yerine getiremediğini gösterebilirler. Sonuç olarak, mevcut üretim tarzına tekabül eden pratikleri onaylayan bu adalet standartlarının hâkim olması için, materyalist değerlendirmeleri temel alan güç-

12 Engels oldukça benzer bir eleştiriyi antik dönem köleliğini adaletsiz bulanlara da yöneltir. Bkz. *Anti-Dühring*, s. 250.

13 MEW 20:86, *Anti-Dühring*, s. 130. Krş. *Selected Works*, 2 cilt, Moskova, 1951, 1:564-565.

lü bir eğilim söz konusudur. Üstelik ahlâki standartlar da sadece toplumsal ilişkileri olumlama işlevine hizmet ettikleri sürece var olurlar. Hâkim ilişkilerle çelişen standartlar, ahlâki standartlara özgü işlevi de yerine getiremezler. Dolayısıyla bu standartlar, ahlâkın uygun toplumsal işleviyle çeliştiğinden, sadece toplumsal olarak güçsüz değil aynı zamanda yanlıştır da. Yani maddi üretim ahlâki standartlar için bir temel teşkil eder; Marx'ın söz konusu standartların sahip olabileceğini düşündüğü tek temel budur. Ona göre, Hegel'in de düşündüğü gibi, ahlâki anlamda rasyonel olan, toplumsal anlamda fiilî olan tarafından belirlenir.

Kapitalizm ve meta mübadelesi

Marx'ın, artı değere sermayenin el koymasının işçilere yönelik bir adaletsizliği ya da onların haklarına bir tecavüzü içerip içermediği sorusuna nasıl yaklaştığına baktığımızda, onun adalet kavramının nasıl işlediğini de görebiliriz. Marx'ın zamanındaki (Pierre Proudhon, Thomas Hodgskin, John Bray gibi) bazı sosyalistler, kapitalizmin işçi ve kapitalist arasında eşitsiz (ve haliyle adaletsiz) bir meta mübadelesine yol açtığını iddia etmişlerdi. Bu düşünürlerin iddiası, Ricardo'nun dile getirdiği şekliyle emeğin mübadele değerinin biricik yaratıcısı olduğu ve "bir metanın değerinin (...) üretimi için gerekli nispi emek miktarına bağlı olduğu"[14] prensibine dayanmaktaydı; ki Marx da az çok değiştirilmiş biçimiyle bu prensibi benimsemişti. Bu sosyalistlerin işaret ettiği üzere, işçiler belirli bir ücret karşılığında kapitalist için çalışırlar ve kapitalist de emek sürecinde verimli bir şekilde tüketilecek olan üretim araçlarını onlara tedarik eder. Ancak bu sürecin sonunda, bir işçi, ödenen ücretlerin birleşik değerlerinden ve tüketilen üretim araçlarından daha büyük bir değerde meta üretmiştir. Bu "artı değer"in (Marx'ın tabiriyle) kapitalist tarafından temellük edilmesi, bu sosyalistlere göre bir adaletsizliktir. Çünkü Ricardo'nun prensibine göre, iş-

14 David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, ed. P. Sraffa, Cambridge, 1951, 1:11 Bkz. MEW 21:76.

çinin emeği sadece ücretlerle ödenen değerin değil, artı değerin de müsebbibidir. Dolayısıyla kapitalistler işçilerine emeğinin ederinden daha düşük bir ücret ödedikleri için artı değer de ortaya çıkmak zorundadır. Kapitalistler işçilere emeklerinin tam değerini öderse, ortaya artı değer çıkmaz ve meta mübadelesindeki adalet ve eşitlik talepleri de karşılanmış olur.[15]

Marx gerek artı değerin kökenine dair bu açıklamayı, gerekse artı değerin işçi ile kapitalist arasında eşit olmayan bir mübadeleyi içerdiği iddiasını kabul etmez. Artı değere yönelik bu açıklamanın, Sir James Steuart ve fizyokratlardan öncekilerin, artı değerin metaların daha düşük bir fiyata satılmasından doğduğu şeklindeki izahından bir farkı olmadığını düşünmektedir.[16] Bu sosyalistler tamamen etrafında dönerek emeğin kendi değerinin altında satın alındığını varsayarak açıklamaktadırlar artı değeri. Her iki açıklama da artı değeri tamamen rastlantısal bir sonuç olarak ortaya koymakta ve haliyle tatmin edici olamamaktadır.

Yukarıdaki argümandaki temel sorun, yani artı değerin eşitsiz bir mübadeleyi içermesi meselesi, Marx'a göre "emek değeri" ifadesiyle ilişkilidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, ona göre emeğin tek başına bir değere sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.[17] Bahsedilen sosyalistlerin argümanlarında, "emek değeri" ifadesi iki farklı değere işaret eder. Bu ifade, bir yandan *emek tarafından yaratılan değere*, yani meta üzerinde sarf edilen ve o metayı yapmak için tüketilen üretim araçlarının değerine eklenen, toplumsal olarak gerekli iş zamanına işaret eder. Bu açıdan kapitalist, işçiye "emeğinin değeri"nden azını ödemektedir. Fakat Marx'ın da belirttiği gibi, kapitalistin karşılığında ödeme yaptığı şey, emek tarafından yaratılmış değer değildir. Kapitalist işçiden ne mamul mal satın alır ne de üretim araçlarının tüketim tutarını talep eder. Aksine kapitalistler Marx'ın "emek gücü" (*Arbeitskraft*) dediği şeyi, yani işçinin meta üretme kapasitesini, meta biçiminde satın alırlar. Kapitalist emek sürecinde, sermaye yalnızca bu süreçten önce satın aldıklarını kulla-

15 Bkz. CW 6:138-144.

16 *Theories of Surplus Value*, Moskova, 1971, s. 1:41-43.

17 Bkz. *Capital* 1:537.

nır. "[İşçinin] emeği işe koyulduğu an, o artık ona ait bir şey değildir; dolayısıyla artık satabileceği bir şey de değildir."[18]

Emek gücünün değeri, tıpkı herhangi bir metanın değeri gibi, üretimi için toplumsal olarak gerekli emeğin miktarına bağlıdır. Diğer bir deyişle, emek gücünün değeri bir işçinin hayatta kalıp çalışabilmesi veya ölen ya da çalışmayı bırakan işçinin yerine bir diğerinin ikâmesi için gerekli emeğin miktarına bağlıdır. Marx'ın artı değer teorisi, emek gücü de dahil olmak üzere tüm metaların kendi değerleri üzerinden satın alındığını *varsayar*.[19] Dolayısıyla Marx'ın artı değer teorisi, kapitalist ile işçi arasındaki mübadeleyi birbirine eş değerlerin mübadelesi ve tam da sosyalistlerin argümanında ileri sürülen adalet prensibine göre *adil* bir işlem addeder. Elbette, artı değer (Marx'ın sıklıkla söylediği gibi) karşılığı işçiye ödenmeden kapitalist tarafından temellük edilir.[20] Ancak bu alışveriş dahilinde böyle bir ödemeyi gerektiren bir durum zaten yoktur. Emek gücü için yapılan ücret mübadelesi sadece işçi ile kapitalist arasından yapılan bir mübadeledir. Bu, eşit bir mübadeledir ve üretilen metanın satılması ve artı değerinin ortaya çıkması ilgili sorular baş göstermeden önce tamamlanmıştır.[21] Kapitalist, bir malı (emek

18 MEW 23:559, *Capital* 1:537.

19 Bu Marx'ın kendine özgü bilinçli bir basitleştirmesini içeren bir postüladır. Marx tüm metaların (emek gücü de dahil olmak üzere) genellikle toplumsal olarak gerekli iş zamanı tarafından belirlenen değerlerinin altında ya da üstünde bir fiyattan satıldığını bilir. (Bkz. *Capital* 1:166). Ancak yine de, Marx'a göre, emek gücü, değerinin altında satıldığında, bu durum işçi açısından bir adaletsizlik içermez. Toplumsal olarak gerekli iş zamanı da, Marx açısından, Aristotelesçi "adil ücret"ten başka bir şey değildir. Elimdeki metanın (ne tür bir meta olursa olsun) arz fazlası, ürünün fiyatını değerinin altına düşürüyorsa, Marx'a göre, müşteriden daha fazla bir ücret talep etmeye hakkım yoktur ya da bana metanın karşılığı olan ücreti ödemeyi kabul etmediklerinde bana haksızlık yaptıklarını iddia edemem. Dolayısıyla emek gücünün değerinin altında satın alındığı her zaman için doğru olsa bile (Marx'a göre) bu, sermayenin emeğe karşı bir haksızlık yaptığını göstermez.

20 Örneğin, *Capital* 1:176, 611; *Theories of Surplus Value* 3:533.

21 Ziyad I. Husami, "Marx on Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs* 8 (1978), s. 53-54. Husami "ücretlerin işçilerden çalınan artı değerin bir parçası olduğu" yerde sermaye ile emek arasındaki mübadelenin de Marx'a göre eşitsiz olacağını iddia eder. Bu iddiasını desteklemek için de *Kapital*'den şu pasaja atıfta bulunur: "[Ücretler] kapitalistler sınıfının işçi sınıfından her yıl aldığı haracın parçalarından başka bir şey değildir. Kapitalist sınıf, işçi sınıfın-

gücü) satın almış ve (Marx'ın iddiasına göre) tam karşılığını ödemiştir; sermaye, bu malı kullanarak, ondan istifade ederek başlangıçtakinden daha büyük bir değer elde eder. Artı değer kapitaliste aittir ve hiçbir zaman da bir başkasına ait olmamıştır. "Bu durum," der Marx "[emek gücünün] alıcısına özgü bir şans olmakla beraber, satıcısına karşı kesinlikle bir yanlış ya da haksızlık *(Unrecht)* değildir."[22]

Yine de Ricardo'nun prensibi hâlâ, artı değerin kapitalist tarafından temellük edilmesinin işçi için bir adaletsizlik olduğunu ileri sürmek için kullanılabilir görünmektedir. Bu prensip, emeğin biricik yaratıcı olduğunu ve değerin gerçek cevherini oluşturduğunu söyler; öyle ki üretim araçlarının değeri ancak emek zamanı bu araçlar üzerinde harcandıkça artar. Dolayısıyla bütün bu artış, tek başına işçinin emeğiyle ortaya çıktığı için, işçiye gitmelidir. Locke'un da belirttiği gibi, "Bir insanın bedeninin emeği ve elinin işi tamamen kendisine aittir."[23] Kapitalistler artı değeri temellük ederek işçilerle eşitsiz bir mübadeleye girişmemiş olabilir; ancak işçilerin "ödenmemiş emeğinin" semeresini alarak hâlâ (Marx'ın kendi ifadesiyle) onları "sömürüyor" ve hatta onları "soyuyor"dur. Şüphesiz, Marx'ın bu sömürü ve soygunu adaletsiz olarak görmesi gerekir. Sanırım onun kapitalizme yönelik suçlamalarını adaletsizlik suçlamaları olarak görme cazibesine kapıldığımızda, bizim de Marx'a atfettiğimiz asıl argüman budur.

Bu argümanın iki öncülü vardır. İlkine göre, artı değer, işçinin karşılığını alamadığı emeği tarafından yaratılmış değerin bir kısmının sermaye tarafından temellük edilmesinden doğar. İkinci öncüle göre, her insanın mülkiyet hakları o insanın eme-

---

dan aldığı haracın bir kısmı ile ek emek gücü satın aldığı zaman, bunun tam fiyatını ödediği için, burada bir değer, tam eş değeri olan bir değerle değiştirilmiş olur; ne var ki, burada uygulanan yöntem hiç de yeni bir yöntem değildir: Yenen, yenik düşenin mallarını onun zorla elinden aldığı kendi parasıyla satın alır." (*Capital* 1:182) [*Kapital I. Cilt*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılgan, Yordam Kitap, Istanbul, 2011, s. 563]. Ne var ki mübadelenin eşitler arasında olmadığı iddiasını desteklemekten oldukça uzak olan bu pasaj, bariz bir biçimde, söz konusu iddianın tam da tersini söylemektedir.

22 MEW 23:208, *Capital* 1:194.

23 John Locke, *Second Treatise on Government*, Indianapolis, 1952, s. 17.

gine dayanır; dolayısıyla her insan, emeğiyle yarattığı değerin tamamını temellük etme hakkına sahiptir ve işçiyi bu değerden mahrum bırakan kişinin işçiye karşı adaletsizlik yapmış olduğu söylenebilir. Marx birinci öncülü açıkça kabul eder. Peki ama ya ikinciyi? Üçüncü bölümde de gördüğümüz gibi, Marx, tıpkı Locke gibi, temellük etmeyi, sahiplenmeyi insan emeğinin temel işlevlerinden biri olarak görür. Ancak Locke'tan farklı olarak, bu sahip olma durumunun belirli bir toplumsal mülkiyet biçimini ya da (aynı şeyin hukuki ifadesi olan) mülkiyet hakkını belirlediğini düşünmez.

Marx, şüphesiz mülkiyet haklarının kişinin kendi emeğine dayandığı fikrinin burjuva ideologları arasında yaygın olduğunun farkındadır ve hatta bu fikrin neden makul göründüğüne dair gerekçeleri de kabul eder.

> Başlangıçta mülkiyet hakkı, bize insanın kendi emeğine dayanıyormuş gibi gelmişti. En azından, bir meta sahibi, ancak kendisiyle aynı durumda ve aynı haklara sahip bir başka meta sahibiyle karşı karşıya geldiği için ve bir kimse ancak kendi malını bir başkasının malıyla alışverişe sokarak başkalarının metalarına sahip olabileceği için, ve ancak bu yolla emek yerine konabileceği için böyle bir varsayım gerekliydi.[24]

Bireysel üreticilerin kendi üretim araçlarına sahip oldukları bir üretim tarzında, mülkiyet hakları yalnızca kişinin kendi emeğine dayanırdı ve artı değer de ortaya çıkmazdı. Emek üretim araçlarından ayrılmadığı için bu araçların toplumsal sermaye biçimi almasına ve emeğin de meta biçimine, emek gücüne dönüşmesine ihtiyaç olmazdı.

Ancak kapitalizmde emek gücü giderek artan ölçüde meta haline gelmektedir. Bununla birlikte emek gücü sadece kullanılmak üzere satın alınır ve müşterisinin işine yaramıyorsa bir meta olarak işlev gösteremez. Sermaye, üretilen metanın tüm değerini ücretlere ve üretim araçlarına harcasaydı, satın aldığı emek gücünden fayda sağlayamazdı ve satın alma gücünü tüketebileceği metalara dönüştürmek onun için daha iyi bir yol

24 MEW 23:609-610, *Capital* 1:583-584. (*Kapital I. Cilt, a.g.e.*, s. 564-565).

olurdu. Yine aynı şekilde, sermaye artı değer ortaya çıkarmasaydı, kapitalistlerin de üretim güçlerini geliştirecek şevki olmaz ve Tanrı ya da insan tarafından ödüllendirildiği şey için kendini ihtiyatlı bir sakınma haline kaptırmasına gerek kalmazdı. Bu yüzden emek gücünün bir meta olarak ortaya çıkması, Marx tarafından önceden varsayılan mülkiyet haklarının "diyalektik tersine çevrilebilirliği" olarak adlandırılan duruma yol açmaktadır. Kapitalizmde,

> ... mülkiyet, kapitalist açısından, başkasına ait karşılığı ödenmemiş emeğe ya da bunun ürününe el koyma hakkı, işçi bakımından ise kendi ürününe sahip olma olanaksızlığı olarak ortaya çıkıyor. Mülkiyetin emekten ayrılması, görünüşte sanki bunların özdeşliğinden doğmuş olan bir yasanın zorunlu sonucu halini alıyor.[25]

Sermaye adil bir şekilde sömürür

Marx'ın adalet kavramı göz önüne alındığında, sermayenin işçiyi sömürmesi adildir. Kapitalist üretimde işlemlerin adil olması, bunların kapitalist üretim tarzına uygunluğuna ve mütekabiliyetine bağlıdır. Emeğin sermaye tarafından sömürüsü kapitalist üretim tarzıyla uyumlu olmakla kalmaz, bu sömürü olmadan kapitalizmin kendisi de mümkün olamaz. Dolayısıyla, kapitalist sömürü adildir.

Marx bu konuda gayet nettir. *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde, Program'ın "adaletli bölüşüm" talebine birtakım retorik sorular sorarak cevap verir.

> "Adaletli biçimde bölüşüm" nedir?
>
> Burjuvalar bugünkü bölüşümün adaletli olduğunu iddia etmiyorlar mı? Ve aslında bu, mevcut üretim tarzı temelinde tek adil bölüşüm değil midir? Ekonomik ilişkiler, hukuki kavramlar (*Rechtsbegriffe*) tarafından mı düzenlenir, yoksa aksine, hukuki ilişkiler ekonomik ilişkilerden mi doğar?[26]

25 MEW 23:610, *Capital* 1:584. (*Kapital I. Cilt, a.g.e.*, s. 565).

26 MEW 19:18, SW, 321-322.

İkinci ve üçüncü sorulara olumlu cevap verildiğini kabul ediyorum. Burjuvalar bugünkü bölüşümün adil olduğunu iddia *ederler* ve bu aslında mevcut üretim tarzı temelinde *tek* adil bölüşümdür. Bir bölüşüm sisteminin adaletinin ya da adaletsizliğinin başka bir temel üzerinde değerlendirilebileceğini düşünmeyelim diye, dördüncü retorik soruya verilen zımnî cevap, bize hukuki kavramların ekonomik ilişkileri *düzenlemediği*, aksine hukuki ilişkilerin (üretimin tarafları arasında gerçekleşen işlemlerin fiilen adil olup olmadığı) ekonomik ilişkilerden *kaynaklandığını* hatırlatmaktadır.

Adolph Wagner'in Marx yorumu, onu bu konuda daha da pekiştirici ifadeler kullanmaya sevk etmiştir:

> Bu obskürantist, tek başına işçiler tarafından üretilen "artı değer"in, *hatalı* bir şekilde (*ungebührlicher Weise*) kapitalist girişimcilere kaldığı görüşünü bana yutturmaya çalışıyor. Ben ise tam tersini söylüyorum: Belli bir noktada, metaların üretimi zorunlu olarak "kapitalist tarzda" meta üretimine dönüşür ve üretimi düzenleyen *değer yasasına* göre "artı değer" işçinin değil kapitalistin hakkıdır (*gebührt*).[27]

> Sunuşumda, kapitalizmin hâsılatının aslında [Wagner'in iddia ettiğinin aksine] "sırf, işçiden yapılan bir kesinti ya da 'hırsızlık'" anlamına gelmediğini söyledim. Bilakis, kapitalistin, kapitalist üretim tarzının önemli bir unsuru olduğunu ortaya koyup onun sadece "kesinti yapmadığını" ya da "çalmadığını", aynı zamanda artı değerin üretimini zorladığını ve böylece kesinti yapılacak olanı yarattığını uzun uzadıya anlattım; üstelik meta mübadelesinde bile *yalnızca eşitlerin* mübadele edildiğini, kapitalistin –işçiye emek gücünün gerçek değerini ödediği sürece– *artı değeri* tamamen hakkıyla, yani bu üretim tarzına tekabül eden hakla kazandığını detaylı bir şekilde gösterdim.[28]

Bu pasajları okurken, Marx'ın aslında kapitalist sömürünün gerçekten adil olduğunu değil, sadece yaygın bir şekilde adil ad-

27 MEW 19:382.

28 MEW 19:359.

dedildiğini veya sadece (hatalı) burjuva standartları bakımından adil olduğunu kastettiğini düşünmek isteyebiliriz. Ancak bunu düşünmek demek, hâkim üretim tarzına uygunluğun ya da mütekabiliyetin gerektirdiğinden "daha doğru" adalet standartlarının var olduğu varsayımını yapmak anlamına gelir. Ya da pratiklerin, fiili ekonomik işlevlerince şekillendirilmiş zemin dışında, adaletli ya da adaletsiz olarak adlandırılabileceği başka (ve daha iyi) bir zeminin olabileceğini varsaymaktır. Oysa Marx'ın adalet kavramı tam da bu varsayımları dışarıda bırakır.

Adolph Wagner Üzerine Notlar, Marx'ın (genç Proudhon'u anımsatan bir dille) kapitalist sömürüyü "soygun" ve "hırsızlık" olarak tarif etmesinden dolayı bu sömürünün yanlış ve adaletsiz olduğunu düşünmesi gerektiği şeklindeki fikri de bertaraf eder. Zira yukarıdaki pasajlarda, Marx, sermayenin işçiyi soyduğunu kabul etmekle birlikte, kapitalistin "artı değeri tamamen hakkıyla kazanması" üzerinde (tam da aynı cümle içinde) ısrarla durur. Marx, sermayenin işçiyi sömürüşündeki "soygun" türünü, işçilere karşı bir yapılmış yanlış ya da adaletsizlik olarak görmez. Peki, bu nasıl bir hırsızlık türüdür? Marx birçok metinde, kapitalist sınıf ile proletarya arasındaki ilişki ile fetih yapmış bir halkın sürekli talan ettiği ya da (bunun yerine) haraca bağladığı, daha az örgütlenmiş ve silahlanmış (fakat daha üretken) bir halk arasındaki ilişki arasında benzerlikler görür.[29] Marx'ın adalet kavramı açısından bakacak olursak, eğer benzetme buysa, soygunun zorunlu olarak adaletsiz olması gerektiği o kadar da sarih değildir. Marx'a göre yağmacılar ve fatihler ile bunların kurbanları ve haraca bağladıkları arasındaki ilişki, ekonomik bakımdan rastlantısal değildir; aksine bu ilişki, kurbanların üretici güçlerinin gelişim aşaması tarafından belirlenen düzenli bir üretim ilişkisini tesis eder.[30] Dolayısıyla yağmacılar ve yağmalananlar arasında gerçekleşen (askerî istilalardan vergi toplamaya kadar uzanan) alışverişlerin hâkim üretim tarzına tekabül ettiği ve Marx'ın adalet anlayışına göre adil olduğunu düşünmek için geçerli nedenimiz vardır. Aynı şekilde, *Adolph Wagner Üzerine*

29 *Capital* 1:162, 582; bkz. 21. dipnot.

30 CW 5:84-85.

Notlar'ın da söylediği gibi, kapitalistlerin, işçilerini aşağı yukarı benzer bir şekilde yağmalarken tamamen kendi hakları dahilinde hareket ettiğini düşünmek de gayet makuldür.

On altıncı bölümde, baskının her tür ekonomik sömürünün asli bir niteliği olup olmadığı üzerinde duracağız. Marx'a göre kapitalist ile işçi arasındaki gönüllü sözleşmenin *hukuki kurgusu* kapitalist sömürüdeki zoru sıklıkla maskeler. Bu, sermayenin işçiyi sadece soymadığı, aynı zamanda onu kandırdığı ve dolandırdığı yönündeki alışılmış imaların temelindeki fikirdir. Ancak Marx hiçbir suretle bu fikirden sermayenin işçiye adaletsiz davrandığı sonucunu çıkarmaz ve böyle bir sonuç çıkarması için bir sebep de yoktur. Çok az insan bu tür bir cebrin adaletsiz olduğunu düşünecektir ve Marx'ın da aksini düşündüğüne dair bir işaret yoktur. Marx kapitalist üretim dahilinde üretilen yanılsamaları, özellikle de ücretli işçilerin köleler, serfler ya da ezilen diğer sınıflardan daha özgür olduğu yanılsamasını aşındırmayı amaçlar. Marx'ın sermaye-emek ilişkisinin hukuki kavramsallaştırılışını hedef almasının nedenlerinden biri de, bu kavramsallaştırmanın söz konusu yanılsamayı yaratmakta başlıca araç olmasıdır. Ancak buradaki yanılsama işçi ve kapitalist arasındaki alışverişlerin adil olduğu fikrinden kaynaklanmaz (çünkü bu fikir gayet doğrudur). Söz konusu yanılsama, bu adaletin işçilerin özgürleşmesini sağladığı, onları sömürülmekten koruduğu ve paylarına düşenle yetinmek için onlara bir gerekçe sunduğu yönündeki yanlış, ahlâksal fikirdedir.

Marx'ın, kapitalist sömürüyü kapitalizm sonrası bir üretim tarzına uygun olacak standartlar üzerinden adaletsiz bularak mahkûm edebileceğini varsaymak da bir başka ayartıcı argüman olabilir. Şüphesiz kapitalizm bu şekilde de mahkûm edilebilir ancak Marx bu tür standartların kapitalizme uygulanabileceğine inanmadığından, onun ortaya çıkan ahlâki yargılarla hemfikir olacağını düşünmek için de bir neden yoktur. "Hak hiçbir zaman toplumun ekonomik örgütlenmesinden ve bu örgütlenme tarafından koşullanan kültürel gelişmeden daha üstün olamaz."[31] Marx komünist bir devrimin yeni bir üretim tarzını ve bununla birlikte

31 MEW 19:21, SW, 324.

yeni hak ve adalet standartlarını –ya da daha ziyade, kapitalizm sonrası toplum kendini geliştirdikçe ortaya çıkacak olan bir dizi standardı– uygulamaya koyacağını varsayar. Marx bu standartların burjuva toplumundakilerden daha "yüksek" olduğunu söylerken bunların ahlâki olarak aşkın bir ideale daha yakın olduğunu değil, üretici güçleri ve bu güçlerin insanlara sağladığı ahlâki olmayan iyiler bakımından bir bütün olarak daha yüksek bir topluma ait olduklarını kastetmektedir. Yeni ahlâki ve hukuki standartlar yeni bir üretim tarzı yaratmazlar; bunlar sadece tıpkı eski standartların eski toplum için yaptığı gibi o üretim tarzını ifade eder ve desteklerler. Daha yüksek bir üretim tarzı, kendinden öncekilerden "daha adil" değildir; sadece kendi tarzında adildir.

Şüphesiz Engels "geleceğin proletarya ahlâkı"ndan ve onun "Hıristiyan feodal" ve "modern burjuva" ahlâkıyla rekabetinden bahseder. Engels, birbirine rakip ahlâki kodları "ya yönetici sınıfın hâkimiyetini ve çıkarlarını meşrulaştıran ya da ezilen sınıfın yeterince güçlü hale gelmesiyle birlikte bu hâkimiyete duyulan öfkeyi ve ezilen sınıfın gelecekteki çıkarlarını temsil eden" sınıf ideolojileri olarak yorumlar. Hatta "insan bilgisinin tüm alanlarında olduğu gibi ahlâkta da büyük ölçüde ve bir bütün olarak bir ilerlemenin" yaşandığını söyler.[32] Bu yorumlar, Marx ve Engels'in, kapitalist topluma uygulanması halinde proleterlerin kendi koşullarına duydukları öfkeyi ifade edecek ve sınıf çıkarlarını geliştirmeye yarayacak "proletaryaya özgü" adalet standartlarını tasavvur ettiklerini sanmamıza neden olabilir. Ancak Engels, "proletaryaya özgü geleceğin ahlâkı"nın, feodal ve burjuva seleflerine kıyasla daha "doğru" olacağını açık bir şekilde reddeder. Ne Marx ne de Engels "müstakbel" veya "proletaryaya özgü" standartları mevcut toplumsal düzeni mahkûm etmek için kullanırlar.

Peki ama neden? Sanırım nedeni şudur: (Kapitalist üretime uygun standartlara göre) kapitalizmin adil olması durumu aslında kapitalist toplum için gerçek bir savunu değildir. Benzer şekilde, bazı harici standartlara başvurarak kapitalizmi adil olmamakla suçlamak da kapitalist ilişkilere karşı geçerli bir eleştiri

32 MEW 20:88, *Anti-Dühring*, s. 131-132.

oluşturmaz. Proletaryaya özgü ahlâki ideolojilerin rasyonel içeriği, proletaryanın bu ideolojiler tarafından temsil edilen hakiki çıkarlarıyla ve bu çıkarların tarihsel mücadeledeki zaferinin bir sonucu olarak ortaya çıkacak "ahlâki olmayan iyi"lerle ilişkilidir. Marx kapitalizmi doğrudan bu rasyonel içerik üzerinden eleştirmeyi tercih eder ve eleştirilerini, ahlâki bir ideoloji olarak ortaya çıkacak gizemli bir biçim altında sunmayı anlamlı bulmaz.

Marx, bir fikrin sadece proletaryaya özgü olması durumunda doğru olacağını savunmaz. Marx, kapitalizmi "proletaryaya özgü" adalet standartlarına göre mahkûm etseydi bile, yine de söz konusu standartların rasyonel temelini ve onları kapitalizme uygulanabilir addedebilmek için gerekli dayanakları soruşturmak gayet yerinde bir tutum olurdu. Marx'a göre bu sorular söz konusu standartları "proleter" sıfatıyla adlandırmakla, hatta bu standartların yaygınlaştırılmasının veya karşılanmasının proletaryaya hizmet ettiğini göstermekle çözülmez. Ona göre, kaynağını ancak hâkim üretim tarzıyla mütekabiliyetinde bulan ahlâki standartlar bir tür rasyonel temel kazanabilir. "Proletaryaya özgü" alternatif standartlar bunu yapamazlar. Bu standartlarla ilgili olarak olsa olsa, kafası bu türden ideolojik hatalarla dolu insanları proleter davaya tahvil etmenin daha kolay olduğu söylenebilir. Ancak Marx'ın da resmettiği gibi, bu davanın başlıca amaçlarından biri de insanların ideolojik yanılsamalardan kurtulmalarını mümkün kılmaktır. İşçi sınıfı ajitatörlerinin siyasi olarak avantajlı bulacakları bir fikirler bütününü ortaya koyarak "proleter ahlâkı" ya da "proletaryaya özgü bir adalet anlayışı" yaratmak, Marx açısından, hareket adına dar görüşlü ve kendi kendini engelleyen bir güzergâh yaratmak anlamına gelirdi. Uzun vadede, insanların eski ve insani olmayan bir toplumsal sistemi alaşağı etmek ve onu daha üst seviyedeki bir sistemle değiştirme isteklerini, özgün (yani ahlâki olmayan) gerekçelere dayandırmak daha güvenli ve tesirli olacaktır.[33]

33 Lenin'in, "bir komünist için, ahlâk her şeyi proletaryanın sınıf mücadelesine tâbi kılmakla ilişkilidir" sözleri, Marx ve Engels'in görüşlerinin kapsamı genişletilmiş ve büyük olasılıkla tadil edilmiş halidir. Bkz. Lenin, *Selected Works*, New York, 1971, s. 614-616.

10

İdeoloji Olarak Ahlâk

Ahlâkın toplumsal işlevi

Marx'ın adalet kavramını göz önüne aldığımızda, ona göre kapitalist sömürünün lağvedilip edilmemesi sorununun, bu sömürünün adil olup olmadığı sorununa bağlı olmadığı noktası gayet açıktır. Buna karşılık, kapitalist sömürünün lağvedilip edilmemesi sorunu, kapitalist toplumsal ilişkilerin toplumun üretici güçlerinin mevcut aşamasına tekabül edip etmediği ve bu ilişkilerin üretici güçlerin daha ileri bir gelişim aşamasına uygun olup olmadıkları sorusuna bağlıdır. Şayet (Marx'ın düşündüğü gibi) kapitalizm hızla hükmünü yitiriyorsa ve insanlığın gelişiminde çoktandır bir engele dönüşmüşse ne kadar süratli ve acısız bir şekilde tasfiye edilirse, insanlık için o kadar iyi olacaktır. Ancak mevcut düzenin yasa ve ahlâki öğretileri, o düzeni muhafaza etme işlevinden sorumludur ve düzeni alaşağı etmek için gerekli bazı adımların atılmasına muhtemelen engel olacaktır. Yine de bir kez kapitalizmin ahlâki savunularının böyle bir maddi temeli olduğunu fark ettiğimizde, bu savunuların artık aklımızı karıştırma gücü de pek kalmayacaktır. Böylece bizler de, Marx'a göre "yasaların, ahlâkın ve dinin, ardında belli bazı burjuva çıkarlarının saklandığı burjuva

önyargılarından başka bir şey olmadığı"nı[1] düşünen proleterler gibi olacağız.

Marx'a göre devrimci durumlarda ahlâk, insanın ilerlemesinin bir silahı olmaktan ziyade bu gelişimin önündeki bir engeldir. Marx, Proudhon'a karşı, tarihte "kötü taraf[ın] iyi olan taraf karşısında daima zafer kazan[dığı], zira kötü taraf[ın] mücadelenin gerçekleşmesini sağlayarak harekete can veren, tarihi yapan taraf [olduğu]"[2] konusunda ısrar eder. Bu konuda Engels'in de açıkça ortaya koyduğu gibi, Marx Hegel'in izinden gitmektedir: Hegel'e göre "Kötülük, tarihsel gelişimin itici güçlerinin kendini ortaya koyduğu biçimdir. (...) Her yeni gelişme, zorunlu olarak, kutsal sayılan bir şeye karşı işlenmiş bir suç; eskimiş, vadesini doldurmuş ancak gelenek sayesinde hâlâ takdis edilen koşullara bir isyan olarak öne çıkar."[3]

Engels'in Hegel yorumu doğru bir yorumdur. Hegel, ahlâkı her şeyden önce muhafazakâr bir toplumsal güç, tarihsel devinim tarafından belli aralıklarla ihlal edilmesi ve yeni, daha üstün ve daha rasyonel olana yer açmak için ortadan kaldırılması gereken, insan kültürünün bir veçhesi olarak görür. Ona göre ahlâkın asli işlevi; bir tini, bir kültürü, bir halkı ve bir yaşam biçimini muhafaza etmektir. Tarih, bir tinsel biçimi hükümsüz kıldığında, onu, daha üstün olana yer açmak için yok etmelidir:

> Mevcut ödevler, yasalar ve haklar ile bu sisteme karşıt, onu ihlal eden ve hatta onun temellerini ve gerçekliğini yok eden olasılıklar arasındaki büyük ihtilafın çıktığı yer tam da burasıdır. (...) Bu olasılıklar şimdi tarihin kendisine dönüşüyor; halkın ya da devletin mevcudiyetinin temelini teşkil eden evrensel'den ziyade başka bir türün evrensel'ini içeriyor.[4]

Hegel'e göre, dünya-tarihsel olasılıklar ancak "dünya-tarihsel bireyler" tarafından yani Büyük İskender, Julius Sezar, Napoléon

1 MEW 4:472, CW 6:494-495.

2 MEW 4:140, *Œuvres* 1:89, CW 6:174. Krş. CW 4:201, SW, 617.

3 MEW 21:287, SW 615.

4 Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, s. 96-97; *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Cambridge, 1975, s. 82.

Bonaparte gibi "daha yüksek seviyedeki evrenseli idrak eden ve onu amaç edinip tinin daha yüksek seviyedeki yasasıyla uyumlu olarak gerçekleştiren", olağanüstü ve muhteris insanlar tarafından kavranıp değerlendirilir. Tarihsel aklın araçları olarak bu bireylerin verimliliği büyük ölçüde "yasa ve ahlâkın kendilerine dayatacağı hiçbir sınırlamaya itibar etmeyen" ve dolayısıyla dünya tininin gelişimsel devinimini akamete uğratmaya çalışan zorlu muhafazakâr güçler tarafından engellenmeyen güçlü tutkularla hareket etmeleri gerçeğine dayanır.[5] Engels'in de (yine Hegel'e şerh düşerek) söylediği gibi, "tam da insanın kötücül tutkuları, tahakküm hırsı ve aşkı, tarihsel dönüşümün manivelasıdır".[6]

Kuşkusuz, Marx "akıl", "tin" ya da "tarih"i tarihsel aktörler olarak görmez ve tekil "büyük insanlar"ın, tarihin devindirici güçleri olduğunu düşünmez. Ancak insanlık tarihinin bir dönemler silsilesinden müteşekkil olduğu ve bir dönemden diğerine, toplumun temelinden sarsıldığı çalkantılı bir geçiş dönemiyle ilerlediği konusunda Hegel'le hemfikirdir. Marx ayrıca fiilî olarak benimsendiği ve yaşandığı şekliyle ahlâki standartların bu tür bir tarihsel mücadelede çoğunlukla muhafazakâr tarafta yer aldığını düşünür. Marx'a göre, gelişen bir toplumsal sınıfı yönlendiren elbette "tutkular" değil, sınıf çıkarlarıdır. Gerçi bu çıkarlar da ahlâki olmayan iyiler için duyulan tutkulardır; bu tutkular (tıpkı Hegel'in büyük adamlarının hırsları gibi) esasen her şeyden önce eski toplumsal düzenin ahlâki ve hukuki üstyapısının karşısında yer aldığından ve ondan daha güçlü olduğundan, önemli toplumsal değişimleri sonuçlandırmaya muktedirdir.

Komünist Manifesto, "feodalizmin dinî ve siyasi yanılsamalarının" burjuvazi tarafından nasıl lağvedildiğini ve "dinî bağnazlığın, şövalye ruhunun, cahil duygusallığının ilahi vecde gelişlerini bencil hesabın buzlu sularında [nasıl] boğduğunu" gösterirken, burjuva devriminin bu "ahlâkçı olmayan" veçhesinin de altını çizer.[7] Marx, "burjuva önyargılarının, gizli burjuva çı-

5 Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, s. 79, *Lectures*, s. 69-70.

6 MEW 21:287, SW, 615.

7 MEW 4:464-465, CW 6:487. (*Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, Istanbul, 2013, s. 43).

karlarının" işçi sınıfı hareketinin gözünü korkutamayacağını söylerken ve proletaryanın kendi tarihsel amaçlarına yönelik kavrayışını "adil bölüşüm", "eşit hak" gibi "ideolojik hileler" ile "modası geçmiş sözlü ıvır zıvırlar"a dayandıranları suçlarken aynı tutumu devrimci proletarya adına da sergiler.[8] Marx'a göre, toplumsal olarak etkili olan hak ve yasa normları (şayet gerçek toplumsal işlevleri dahilinde anlaşılırlarsa) büyük ölçüde hâkim sınıfın silahlarıdır. Proletarya devrimi, bu nosyonlar adına yapılmak şöyle dursun, ancak "mülkiyet haklarına zorbaca el konmasıyla" başarılı olabilir.[9]

Marx ahlâki bilinci genellikle ideoloji, ahlâkçıları da ideolog olarak görür. Marx'ın bu bakış açısını kabul edecek olursak, ahlâk, yedinci bölümde ayırdığımız şekliyle üç anlamda "ideoloji" olarak tanımlanabilir. Engels, kapitalizm sonrası toplumda "toplumsal adalet"e kavuşma fikrini "idealist" bularak küçümser.[10] Sanırım Marx ve Engels ahlâki normlara dayalı toplumsal eleştiriye bir "tarihsel idealizm" biçimi olarak bakmaktadır. Marx ve Engels, toplumsal eleştiriye ahlâki yaklaşımın, bireylerin doğru ahlâki kaidelere içten bağlılığının, toplumun üretici güçlerinin ya da ekonomik ilişkilerinin durumu ne olursa olsun, ilerici toplumsal gelişimi gerçekleştirmeye ve toplumsal baskıyı kaldırmaya en uygun yol olduğu inancını esas aldığını düşünürler. Toplumsal eleştirilerin, eleştirilerini "adalet" ya da diğer ahlâki kavramlara dayandırması, mutlaka bu inancı taşıdıkları anlamına gelmese de, bu inancın çoğunlukla toplumsal meselelere ahlâki bir yaklaşımı benimseyen kişilerce (genellikle zımnî şekilde ve farkında olmadan) desteklendiği de inkâr edilemez. Ve şüphesiz, bu inanç tarihsel materyalizmin bazı temel ilkeleriyle de bağdaşmaz.

Marx aynı zamanda ahlâki düşünce, fikir ve duyarlılıkların ideolojik işlevi olduğunu da düşünür. Ayrıca, daha önce de değindiğimiz gibi, kabul edilmiş ahlâki normların içeriğinin de bunların mevcut toplumsal ilişkileri olumlamalarıyla açıklana-

8 MEW 19:22, SW, 325.

9 MEW 4:481, SW 6:504.

10 MEW 37:436, *Selected Correspondence*, s. 415.

bileceğine inanır. Öyle ki ahlâki bilincin devrimci nitelik taşımaya başladığı yerde bile, bu bilincin içeriği, kutsadığı sınıf çıkarları üzerinden belirlenir. Ve nihayetinde ahlâki bilinç, insanların genellikle benimsedikleri ahlâki kanaatlerin yerine getirdiği toplumsal işlevin farkında olmadıkları ve onları harekete geçiren âlicenap duyarlılıkların gerçek dayanağından bihaber oldukları, tipik bir ideolojik yanılsamadır. Bu bilmezliğin bir sonucu olarak da ahlâki bilinç çoğunlukla yanılsamaları ihtiva eder: Ahlâki ödev ve dürtülerinin gerçek dayanağından bihaber olan bu insanlar, kısa vadeli toplumsal biçimlerden ve sınıf çıkarlarından daha kutsal, daha rasyonel bir temele sahip olan bu ödev ve dürtüleri temsil eden felsefi ve dinî fikirler açısından kolay bir avdır.

Bu noktada açıkça görülüyor ki, Marx'ın ahlâki bilinç eleştirisi, ampirik olarak ne kadar başarılı olursa olsun, tarihsel materyalizmin asla tam olarak gerekçelendiremeyeceği birtakım varsayımlar içerir. Tarihsel materyalizm belki Hıristiyan, Kantçı ya da faydacı ahlâk teorilerinin, taraftarlarının farkında olmadığı birtakım toplumsal işlevleri olduğunu ortaya koyabilir ve hatta bu işlevlerin lehine sunulmuş, onların geniş çaplı toplumsal cazibesini açıklayan felsefi ispatlarından ziyade bizzat bu toplumsal işlevlerin esas mesele olduğunu gösterebilir. Ancak tarihsel materyalizm kabul edilmiş ahlâki ödevlerin, Tanrı'nın ya da saf aklın buyruğu veyahut haz peşinde koşan, acıdan kaçınan ve doğuştan toplumsal varlıklar olarak kendi doğamızdan imal edilen bir prensibin emri *olmadığını* (tek başına) gösteremez. Benzer şekilde, sınıf tahakkümüne dayalı toplumsal düzene sistematik olarak katkıda bulunduğu ortaya konsa bile adil ve erdemli eylemlere atfedilen çıkarsız bir iyiliğin varolmadığını da gösteremez. Tek başına tarihsel materyalizm, çıkarsız ahlâki iyiliklerin önünde sonunda tarihsel olarak etkisiz olduğunu göstererek en fazla ahlâkçıların kafalarını karıştırabilir; zira bu iyilik, en nihayetinde temel tarihsel eğilimleri yöneten, insan gelişiminin uzun vadeli, ahlâki olmayan çıkarlarına aykırıdır.

Alman İdeolojisi tarihsel materyalizmin "tüm ahlâkçılığın bel kemiğini kırdığını" iddia ederken, *Komünist Manifesto* da in-

sanların tüm fikirlerinin onların maddi koşullarının bir sonucu olduğunu göz önünde bulundurarak, "komünizme yönelik, kaynağını dinî, felsefi ya da genel haliyle ideolojik bir bakış açısında bulan suçlamaların detaylı bir soruşturmayı hak etmediğini" söyler.[11] Bu pasajlarda, Marx ve Engels belki de uzun ve engin ahlâki düşünce geleneğini küçümseyen reddedişlerini gerekçelendirmeye tek başına tarihsel materyalizmin yeteceğine dair yanlış inancı dile getiriyordur. Yine de bu tutumları, her ne kadar ahlâkın toplumsal işlevine yönelik materyalist bir açıklamayla çok daha makul hale gelmiş olsa da, hâlâ *felsefi* bir savunmaya ihtiyaç duyar. Marx, yasa ve adalet standartlarının kendi materyalist teorisinin imkân tanıdığından daha kapsamlı bir faaliyet alanına ve daha güçlü rasyonel zemine sahip olduğunu düşünenlere bir argüman sunmaya (aslında hiçbir zaman bunu tam anlamıyla yapmamıştır) borçlu olabilir. Elbette, Marx'ın görüşünün savunusu, böyle bir zemini sunuyormuş gibi yapan felsefecilere de cevap olacaktır. Yine de Marx, şayet ahlâkın içeriğini toplumsal işlevi bakımından materyalist bir bakış açısıyla açıklayabilirse bunun ahlâkçılar açısından ciddi ve sıkıntılı sorulara yol açacağını ve ahlâki değerler ile ahlâki bilince yönelik radikal bir yeniden değerlendirmeyi beraberinde getireceğini düşünmekte haklıdır.

Marksizm ve faydacılık

Sıklıkla dile getirilen iddia, Marksizmin ahlâki zemininin bir tür faydacılık olduğu yönündedir. Bu iddiaya katılmasam da, sanırım Marx'ın ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ahlâk felsefesi dahilindeki diğer tanıdık tutumlardan ziyade faydacılarla birçok ortak nokta barındırdığı doğrudur. Bu düşünceler faydacılıktan ayrılan yönleri ortaya konarak aydınlatılabilir.

Fakat Marx'ın faydacılık hakkındaki ifadeleri bu konuda bize pek de yardımcı olmaz. Bu ifadeler söz konusu öğretinin küçümseyici bir reddini barındırır; ancak Marx'ın reddettiği şeyden ne anladığı konusunda çok az şey ifade eder. *Alman İdeo-*

11 MEW 4:479, CW 6:503.

lojisi'nin Stirner'in faydacılığına ve ardındaki İngiliz ve Fransız düşünce geleneğine yönelik suçlamaları, ağırlıklı olarak Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde eleştirdiği "faydacı bakış açısı"na dayanır. Ancak bu eleştiriler faydacı düşüncenin sadece karikatürlerini hedef alır ve faydacılığın aslında ne olduğuna (en azından Bentham, Mill, Austin ve Sidgwick'e göre ne olduğuna) dair temel birtakım yanlış yorumlamaları açığa vurur.[12] Marx'ın, *Kapital*'de yer alan, Bentham ("sıradan burjuva anlayışının yavan, ukala ve sıkıcı dilli kâhini") ve onun faydacılık prensibi ("böylesi basit beylik laflar hiçbir zaman ve hiçbir yerde bu kadar kendinden emin biçimde ve ukalaca dile getirilmemiştir") hakkındaki herkesçe malum yorumları aslında yeterince kötüleyicidir; ancak bu yorumlar yakından incelendiğinde Bentham'ın ilkesinin kapsamından hayli az özsel uyuşmazlık olduğu göz önüne serilir.[13]

Faydacılık, asıl arzu edilebilir olanın tüm insanlar için ahlâki olmayan iyi olduğunu ve ahlâki iyinin de, bu ahlâki olmayan iyinin maksimuma çıkarılmasını sevk ve idare eden unsurlar tara-

12 Marx'ın faydacılığa yönelttiği temel eleştiri, "çok sayıdaki çeşitli ilişkinin hepsinin tek bir yararlılık ilişkisi içinde eritilmesi"nin "saçmalığını" kabul etmemesinden kaynaklanır. (MEW 3:394, CW5:409). Hegel, faydacılığın bakış açısının "her şeyin başka bir şey için", "başka her şeyin insafına kalmış" olduğunu savunur; "kişi kendini nerede bulursa orası doğru yerdir; başkalarını kullanır ve kendisi de kullanılır." (G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg, 1952), 399, 400, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 342-343). Marx, Hegel'in izahatını takip ederek, Bentham'a insanların birbirleri için sadece kullanılacak ya da sömürülecek şeyler olduğu bir "karşılıklı sömürü teorisi" atfeder. Marx bu saçma teorinin ya da "sözlü maskaralığın" ardındaki gizli hakikatin, bu teorinin "fayda ilişkisinin belirli bir anlama, yani başkalarına zarar vererek kendime yarar sağladığım anlamına geldiği" karşılıklı sömürünün gerçek toplumsal ilişkilerin "maksatlı ya da bilinçsiz bir ifadesi" olmasında yattığını söyler. (MEW 3:395, CW 5:409). Marx'ın savunmasıyla ilgili olarak söylenmesi gereken, Marx'ın resmettiği haliyle fayda teorisinin, onun bu pasajdaki birincil hedefi olan Max Stirner'ın görüşünün yanlış bir betimlemesi olmadığıdır. Ancak Stirner'a dair bu tartışmanın, Bentham ve takipçilerinin ortaya koyduğu haliyle faydacılığa uygulanabilirlik alanı dardır.

13 MEW 23:636, *Capital*, New York, 1967, 1:609. Belki de Engels, Feuerbach'ın "mutluluk ahlâkı"nı eleştirirken, Marx'ın faydacılığa yönelttiği itirazlara tercüman olmaya çok yaklaşır. "Mutluluk ahlâkı tüm zamanlar, tüm insanlar ve tüm durumlar için biçilmiş kaftan gibidir, ama tam da bu nedenden dolayı hiçbir zaman, hiçbir yerde uygulanamaz. Gerçek dünya karşısında, Kant'ın kategorik buyruklarının kaldığı gibi, güçsüz kalır" (MEW 21:289, SW,617).

fından belirlendiğini savunur. Ahlâki iyinin, ahlâki olmayan tarafından belirlenimi muhtelif şekillerde düşünülebilir (doğrudan belirli edimler biçiminde ya da kurallar, ahlâki kodlar, yaptırımların uygulanması aracılığıyla) ve bu çeşitlilik, faydacılığın aldığı belli başlı biçimlerin sınırlarını çizer. Kimileri benimsemese de, çoğu faydacı düşünür (bilhassa öğretinin erken dönemlerinde) ahlâki olmayan iyinin hedonist teorisini kabul etmiştir. Ancak bütün faydacılar ahlâki olmayan iyinin ölçülebilir ve toplanabilir olduğunu kabul eder; dolayısıyla edim ya da ilkeleri, ortaya çıkaracakları bütünsel ahlâki iyinin sahih bir değerlendirmesi temelinde karşılaştırmak en azından prensipte mantıklıdır.

Marx ve faydacılar, en yüksek değeri insanlar için "ahlâki olmayan iyi"ye atfetmek ve bu iyinin –bizim için sözde daha yüksek bir bağlayıcılığa sahip olan ahlâki değerlendirmelerle– hükümsüz kılınamayacağı konusunda hemfikirdir. Sanırım Marx'ın faydacı olduğu iddiasındaki temel doğruluk payını da bu mutabakat teşkil eder. Lakin bundan başka yakınlıklar da söz konudur. Faydacılar gibi Marx da, ahlâkı, bireylerin toplumsal zorunluluklara riayet etmesini garantileyen bir aygıt olarak düşünür. Marx'ın, mevcut üretim biçiminin ihtiyaçlarına tekabül eden kavramlar olarak hak ve adaletin ne olduğuna yönelik açıklaması ile ahlâkın, insan refahını azami seviyeye çıkarmayı şart koştuğunu söyleyen faydacı açıklama arasında bir benzerlik mevcuttur.

Ancak Marx faydacı değildi. Marx'ın ahlâki olmayan iyi kavramının hedonistik olduğuna dair en ufak bir emare yoktur. Üstelik Marx, ahlâki olmayan iyinin, faydacı teorilerce ihtiyaç duyulan şekillerde niceliksel olarak ölçülebilir ve toplanabilir olduğunu kabul etmek konusunda isteksiz görünür. Sanırım bu, *Alman İdeolojisi*'nin, tüm ilişkileri "soyut bir fayda kategorisi"nde eritmekle ya da ona indirgemekle faydacıları eleştirirken ifade etmeye çalıştığı şeyin bir parçasıdır.[14] Şüphesiz, Marx'a ahlâki olmayan iyi olarak düşündüğü unsurları (kendini-gerçekleştirme, refah, komünite, özgürlük) daha *fazla* barındıran bir toplumu, bunları daha *az* barındırana tercih

14 CW 5:409-411.

edip etmeyeceği sorulsaydı, cevabı muhtemelen olumlu olurdu. Hatta Marx bir pasajında, "Gelecek toplumda, farklı nesnelere vakfedilmiş üretim sürelerinin, bu nesnelerin toplumsal faydaları tarafından belirleneceğini" söyler.[15] Bununla birlikte *Kapital*'de, farklı metaların faydasının niceliksel olarak hiçbir suretle karşılaştırılamayacağını ileri sürerek, bunların kullanım değerinin mübadele değerleri için prensip teşkil etmediğini kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ifade eder: "Metalar, kullanım değeri olarak, her şeyden önce farklı niteliklere sahiptir; mübadele değerleri olarak ise, yalnızca farklı niceliklerde olabilirler."[16] *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin de açıkça ortaya koyduğu üzere, Marx farklı kullanım değerlerinin ancak, nitelik olarak aynı olan ve uzunluk, ağırlık ve hacim gibi brüt fiziksel özellikleri bakımından birbirleriyle kıyaslanabilen başka metalarla göreli olarak karşılaştırılabilir olduğunu düşünür: "Farklı kullanım değerleri fiziksel özelliklere göre farklı ölçülerle değerlendirilir: bir ölçü buğday, bir deste kâğıt, bir endaze keten."[17] Faydacılara göre, bu yorumlar felsefi olarak hiç şüphesiz naif görünür. Ama bence bu yorumlar, Marx'ın, faydacılığı faydacı bir şekilde ele alma isteksizliğinin kesin bir kanıtıdır.

Bununla birlikte, Marx'ın faydacılıkla en ciddi ihtilafları kendisinin ahlâki olmayan iyi anlayışından değil, ahlâk anlayışın-

15 *Oeuvres* 1:37, CW 6:134. Bununla birlikte, bağlamıyla birlikte okuduğumuzda, bu pasajı faydacılığın bir tasdiki olarak ele almak zordur. Marx, Proudhon'un, "kurulu değer"i (bir metaya içkin toplumsal olarak gerekli iş zamanı) metaların üretimini ve bu anlamda metaların "toplumsal yarar"ını düzenlemesi gereken "doğal bir bedel" olarak kabul etmesini eleştiriyordur. Buna karşılık Marx ise sadece, bir metanın kullanım değerinin onun emek-maliyetinden bağımsız olduğu ve bugünkü toplumda "sosyal fayda"nın, düşük maliyetli metaların (örneğin etten ziyade patates) üretimine göre ayarlandığı, zira işçilerin ucuz-emekli metalarla yaşamını sürdürdüğü zaman yönetici sınıfının işçileri daha büyük bir ölçüde sömürebildiği konusunda ısrar eder. Marx'a göre, geleceğin toplumunda, üretim bu kötücül aldatmacayla yönetilmeyecektir (ki Proudhon hâlâ böyle düşünür). "Toplumsal fayda" terimi Marx'ın eleştiriyor olduğu teoriden çekip çıkarılmıştır ve onun bu terimi kullanış biçimi herhangi bir faydacılık tarzına belirli bir gönderme yapma niyeti taşımaz.

16 MEW 23:52, *Capital* 1:37-38. (*Kapital I. Cilt*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, s. 51).

17 MEW 13:15, *Critique of Political Economy*, çev. S. Ryazanskaya, New York, 1972, s. 27.

dan kaynaklanmaktadır. Marx (örneğin hak ve adalet gibi) ahlâki normlara, en üst ahlâki olmayan iyiye imkân tanıyan şeyler tarafından değil hâkim üretim biçimine mütekabiliyetle belirlenmiş olgular olarak bakar. Marx'ın toplumsal değişim teorisi düşünüldüğünde, bu yaklaşım bilhassa toplumsal devrim dönemlerinde ahlâkın talep ettikleri ile faydacı bir bakış açısının talepleri arasında sistematik farklılıklar yaratır.

Marx'a göre, ahlâki standartların öncelikli işlevi, toplumsal istikrar dönemlerinde, toplumun üretici güçlerinin halihazırdaki gelişim aşamasında en etkili şekilde kullanılabileceği ve geliştirilebileceği toplumsal koşulları tesis eden mevcut üretim ilişkilerini tasdik etmektir. Söz konusu istikrar dönemlerinde (her ne kadar kesin olmasa da) ahlâk, insanlığın bütünsel refahını azamiye çıkaracak toplumsal koşulları belirliyor olabilir. Böyle olduğunu varsaysak bile, ahlâk, sınıf tahakkümüne dayalı toplumlarda ezilen sınıfın refahının ezen sınıfın refahına sistematik bir şekilde tâbi kılınmasını öngören koşulları belirler. Faydacılık sadece toplam iyiyi ya da "genel mutluluğu" hesaba katarak ve böylece ahlâki ideolojilerin, hâkim sınıfın çıkarlarını evrensel insan çıkarları olarak sunma eğilimine bariz bir biçimde örnek oluşturarak, bu gerçeğin üstünü örter – ki ezilen sınıfın bile bunun desteklenmesinde payı vardır. Mevcut üretim ilişkilerinin insani gelişimin önündeki engellere dönüştüğü toplumsal devrim dönemlerindeyse, Marx'ın teorisine göre ahlâk prensipleri insanlığın bütünsel iyiliğinin salık verdiği yoldan sistematik olarak sapacaktır; Marx'ın ahlâka dair yorumları da faydacılığın yorumlarıyla tamamen tezat oluşturacaktır. Elbette bu tür durumlarda, insanlığın ahlâki olmayan iyiliğinin (Marksiyen düşüncenin tasavvur ettiği gibi hâkim üretim biçimine tekabül eden bir şey olarak) ahlâkın buyruklarına tercih edilmesi konusunda Marx ve faydacılar mutabıktır. Ancak Marx bu buyrukların hâlâ *ahlâki olarak geçerli* olduğunu kabul ederken, faydacıların bu geçerliliği reddetmesi bu iki yaklaşımı birbirinden ayırır.

Marx'ın bu konudaki pozisyonunun birçok kişiye pek hoş görünmeyeceğine eminim. Faydacılar, hiç kuşku yok ki, bir

üretim biçiminin miadı dolduğunda (bu, faydacılar için söz konusu üretim biçiminin insanlığın genel mutluluğunu teşvik etmeyi bırakmasıdır) o üretim biçimini tasdik eden ahlâki kodun da geçerliliğini yitireceğini ve dolayısıyla yeni bir ahlâki kodun (belki de bir sonraki toplum biçimine uygun olan ve ezilen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir kodun) muteber kabul edilmesi gerektiğini iddia edecektir. Çoğu faydacı (Mill gibi), eylemlerin genel mutluluk üzerindeki etkileri hakkında insanların hâlâ öğrenecek çok şeyi olduğunu kabul edecek, daha doğrusu bunu samimiyetle savunacaktır. Ayrıca geçerli ahlâki kodların ilahi olmadığı konusunda da Marx'la hemfikirdirler. Faydacılıkları, sadece en yüce iyiye uygun ahlâki standartların, bugüne kadar öyle olsun ya da olmasın, yürürlükte olması *gerekliliğinden* gücünü alır.

Bu noktada, faydacılık Marx'ın tarihsel materyalizmiyle açıkça çelişen kendi temel varsayımlarına olan bağlılığına ihanet etmektedir. İlk olarak, faydacılar genellikle ahlâkın toplumsal işlevinin her zaman için genel mutluluğu geliştirmek olduğunu ve geçmişte bunun hakkıyla yerine getirilememesinin, daima cehalet ve batıl inancın talihsiz etkilerinden kaynaklandığını düşünürler. (Muhalifler kendilerine faydacılıktan kaynaklanıyor olduğu düşünülen ahlâki açıdan çirkin sonuçları işaret ettiğinde, onlar hemen her zaman korkakça geçerli ahlâkın faydacı olduğu yönündeki muhafazakâr varsayıma sığınma eğilimi gösterirler.) İkincisi, faydacılar daha yenilikçi hallerinde bile, Marx'ın "ideolojik" ya da "idealist" olduğuna hükmedeceği fikirlere hemen sırt çevirirler. Faydacılar bize en yüce iyiye imkân tanıyan ahlâki standartların hâkim olması gerektiğini söylediğinde, bu "gereklilik" ahlâki olarak yorumlanmamalıdır. Bu şekilde yorumlansaydı, faydacılar ahlâki olmayan bir zemin oluşturduğunu iddia ettikleri ahlâki standartları temellendirecek (henüz gerekçelendirilmemiş) ahlâki standartlara başvuruyor olurlardı. Öyleyse, faydacılar neden ahlâktan bahsetmek zorundadırlar? Toplumsal ilişkileri, insanların ahlâki olmayan iyisini geliştirmek amacıyla (fiilî olarak geçerli olan ahlâki standartların tekabül ettiği ilişkiler de dahil olmak üzere), kökten

değiştirmek "gerektiğini" neden doğrudan (Marx'la birlikte) söylemezler? Sanırım bunun asıl nedeni, faydacıların hâlâ ekonomik değişimi sağlayacak en doğru yolun insanların kafasındaki ahlâki fikirleri yeniden biçimlendirmek olduğunu düşünmeleridir. Buna karşın Marx, verili bir toplumda gerek hâkim ahlâki ideolojilerin gerekse ahlâki ya da hukuki ilişkilerin, o toplumun üretim biçimiyle ilişkili olan ekonomik ilişkilerden kaynaklandığını savunmaktadır. Hâkim hak ve adalet standartlarındaki değişimler toplumsal devrimlere neden olmaz, ancak onlara refakat ederler.

Elbette bu, Marx'a göre, toplumun ahlâki, hukuki ve siyasi üstyapısındaki değişimlerin devrimci pratiğin önemli bir tâli uğrağı olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Daha önce de gördüğümüz gibi, üstyapı kurumları da ekonomik güce sahiptir ve Marx'ın teorisine göre, tekabül ettikleri üretim biçiminin ihtiyaçlarını karşılamalarından dolayı varolurlar. Bu yüzden ekonomik bir devrim muhtemelen politik ve ideolojik alanda yaşanacak bir devrim olmadan gerçekleşemez. Bununla birlikte, Marx'ın teorisi uyarınca, yeni hak ve adalet standartları, ekonomik ilişkilerde devrimci değişimlerin ortaya çıkması *sayesinde* geçerli olmaya başlar. Yani devrim sonrasının ahlâki standartları devrim öncesi toplum için çoktan geçerli olduğu için devrimlerin ortaya çıktığını ya da ortaya çıkması gerektiğini *söyleyemeyiz*.

Marx'ın anlatmak istediği şey, ahlâkın bize iyi görünen her tür buyruğu kaydettiğimiz boş bir levha olmadığıdır. İnsanlık tarihinin diğer her ürünü gibi ahlâk da insanlar tarafından belirli koşul ve ön kabuller altında imal edilmiştir. Belirli bir edimi *ahlâken* buyurmak, talep etmek ya da yasaklamak demek, o edimi belirli bir şekilde buyurmak, talep etmek ya da yasaklamak ve o edim hakkında belirli bir toplumsal anlam ifade etmek demektir. Adil, erdemli ya da ahlâki olarak doğru olan şeyin, enine boyuna düşünüldüğünde yapılması gereken şey olduğu, analitik bir önerme ya da kendinden menkul bir hakikat değildir. Aslına bakılacak olursa, Marx'a göre, bu kimi zaman tehlikeli bir yanılgı da olabilir. Marksizm, ahlâki standartla-

rın (hak ve adalet gibi) "tüm toplumun asli prensibini", "insana dair olan her şeyi ölçecek bir standardı", "tüm ihtilaflar için başvurulacak nihai karar merciini" oluşturduğunu kabul eden tüm görüşlerden bariz bir biçimde ayrılmaktadır.[18]

Ahlâki kavramların (hak, adalet, ödev, erdem) ve duyarlılıkların (erdeme duyulan sevgi, ödev bilinci, adalet duygusu) mevcudiyeti, Marx'ın materyalist teorisince, tam da icra ettikleri toplumsal işlevler üzerinden açıklanır. Daha spesifik olmak gerekirse, teori, ahlâki normların özgül içeriklerini onların hâkim üretim biçimine mütekabiliyetleri üzerinden açıklamayı öngörür. Marx'a göre, hakkaniyetli ve adil olan, o esnada bu işlevi yerine getirendir; geçerli hak ve adalet normları insanlığın uzun vadeli çıkarlarına hizmet ediyor olsa da olmasa da ve hatta bu çıkarlar söz konusu normları yok saymayı ve ihlal etmeyi gerektirse dahi... Faydacıların yaptığı gibi ahlâki bir normun ya da kodun, fiilen en yüce ahlâki olmayan iyiye en çok katkıda bulunması halinde geçerli bir norm olacağını varsaymak, (Marx'ın toplumsal teorisine göre) ahlâkın insan toplumlarında oynadığı role dair yanlış ya da hayalî bir kavrayış geliştirmek anlamına gelecektir. Ve yine Marx'ın teorisine göre, herhangi bir toplumsal faktörün doğası onun toplumsal işleviyle belirlendiği için, bu, ahlâkın *ne olduğuna dair* yanlış ya da hayalî bir kavrayış geliştirmek olacaktır.

Marx, ahlâk karşıtı mıydı?

Şu ana kadar Marx'ın "ahlâk dışı", hatta "ahlâk karşıtı" yönüne vurgu yaptım. Sanırım Marx'ın ahlâk üzerine söylediği sayısız şeyle beraber, hak ve adalet kavramlarıyla ilgili ifadelerini açıklamanın en iyi yolu, onun ahlâki ve ahlâki olmayan değer arasında bir ayrım gözettiğini ve (Hegel'i takip ederek) ahlâki değerlerin devrimci durumlarda, doğal olarak, muhafazakâr tarafta yer aldığını düşündüğünü kabul etmektir.

Marx'ın ahlâka bakışı belki Nietzsche'ninkiyle de verimli bir şekilde karşılaştırılabilir. Gerek Marx gerekse Nietzsche, ah-

18 MEW 18:274.

lâka, onun insan yaşamında fiili olarak oynadığı rolü tanımlamaya çalışarak yaklaşırlar ve ahlâki değerleri de insanın ahlâki olmayan potansiyellerinin gelişimini teşvik etme ya da onlara sekte vurma biçimlerine göre değerlendirirler. Nietzsche örneğinde, söz konusu ahlâki olmayan değerler; güç, yaratıcılık ve verimli bir yaşamdır. Bu ahlâki olmayan değerlere zararlı (hatta düşman) olduğunu düşündüğü için ahlâkın temel kavramlarını ve şimdiye değin ahlâk olarak addedilen her şeyi eleştirir. Nietzsche gibi Marx da bir ahlâk eleştirmenidir. O da kemikleşmiş göreneklere kör bir teslimiyeti temsil ettiği ve köhne toplumsal yapıları muhafaza ederek insan gelişiminin önünde durduğu ölçüde ahlâkı reddeder.[19]

Nietzsche'nin ahlâka yönelik en sert eleştirilerinin bazıları, ahlâkın insana özgü duygu ve eylemlerin anlamıyla ilgili yanılsama ve yanılgıları ifade ve teşvik etme biçimini hedef alır. Marx'ın teorisi insanlara zorunlu olarak bilinçdışı psikolojik motivasyonlar ya da motivasyonlarıyla ilgili olarak kendi kendini aldatma hali atfetmez. Lakin ahlâki ideolojilerin, toplumsal işlevlerini genellikle bu işlevleri insanlardan saklayarak ve ahlâki buyruklara uyulması için dinî, metafizik ya da düzmece bir insancıl mantık sunarak icra ettiklerini savunur. Bu ideolojiler, yanlış bir şekilde, tek bir toplumsal sınıfın çıkarlarını evrensel insani çıkarlar olarak ya da tek bir sınıfın çıkarlarına hizmet eden unsurları nesnel iyi olarak temsil ederler ve

19 Marx ve Nietzsche'nin daha tikel ahlâki temaları ele alış biçimlerinden bazıları çarpıcı bir şekilde birbirine benzer. Bu benzerlik özellikle Marx'ın, *Kutsal Aile*'de yer alan, Eugène Sue'nin *Les Mystères de Paris* adlı romanına dair oldukça eleştirel tartışmasında kolayca görülebilir. Nietzsche'nin "Mücrim insan, olumsuz şartlar altında yaşayan en güçlü insandır" (Walter Kaufmann, ed., *The Portable Nietzsche*, New York, 1954, s. 549) iddiası ile Marx'ın, Sue'nin romanındaki Chourineur karakterine yönelik analizi gayet uyumludur. (Nietzsche'nin, ahlâki "gelişim"i, "ehlileştirme" ya da "evcilleştirme" olarak betimlemesi ile [*Portable Nietzsche*, 501-505], Marx'ın, Chourineur'un, Sue'nin kahramanı Rodolphe'un ellerindeki dönüşümünü "kurdun kuzuya dönmesi" olarak betimlemesini, CW 4:163, karşılaştırınız). Marx'ın fahişe Fleur de Marie'nin "kurtuluşu"na dair açıklamaları, Nietzsche'nin, Hıristiyanlığın ama bilhassa Hıristiyan saflık ve tövbe erdemlerinin sinsi, gayritabii ve yaşamı-olumsuzlayan etkilerine yönelik sert eleştirilerine delalet eder. Marx "kurtarıcı" Rodolphe'u, Fleur de Marie'nin "özgür ve güçlü doğası"nın "dinî riyakarlık" ve "kuruntulu bir kendine işkence"yle yer değiştirmesi olarak görür (CW 4:169-174).

ekseriyetle ilerlemeci toplumsal değişimin içeriği ile buna nasıl ulaşılacağı hususlarında yanlış, idealist inançları teşvik ederler. Marx'a göre, ahlâk tüm bunları yaptığı ölçüde, tarihsel materyalizm ve işçi sınıfı hareketinin en önemli görevlerinden biri, kafa karıştırıcı diğer ideolojilerle birlikte ahlâki bilincin de altını kazımaktır.

Bununla birlikte, Marx'ın "ahlâk karşıtlığı" hikâyenin tamamı değildir. Toplumsal teorisi ahlâka dair ne söylerse söylesin, Marx belli bireyler ve genel olarak kabul edilmiş toplumsal tutumlar hakkında ahlâki hükümler vermekten sakınmaz. Yazıları bariz bir şekilde burjuvazi ve onun savunucularını hedef alan ahlâki infialle dolup taşar. Onu sıklıkla burjuva yönetimlerini ve kendi politik hasımlarını zalim, vicdansız ve dürüst olmamakla suçlarken ya da tasvip ettiği bireylerin ve hareketlerin onurunu savunurken görürüz. Çoğu kişi gibi Marx da, ahlâki bir tavırla, politikacıları dolandırıcılık, martavalcılık ve rüşvetçilikle suçlarken radikal yoldaşlarını da sadakatsizlik ve oportünizmle itham eder. Hatta Ferdinand Lassalle'in Kontes Hatzfeldt'le olan gönül ilişkisi sebebiyle şaşkınlığa düşer.[20]

Peki, bu durumda bizler Marx'ın toplumsal teorisinin açıkça "ahlâk karşıtı" yönü ile onun da hepimiz gibi ahlâk dersi verdiği gerçeğini nasıl yan yana getireceğiz? Şüphesiz, bu sorunun bir çözümü Marx'ın ahlâk anlayışına yönelik yorumlarımın yanlış olmasıdır. Ancak bu çözümü benimsersek, ahlâkın doğası ve ahlâki normların içeriği ile ahlâki bilincin tarihsel materyalizmle ilişkisiyle ilgili olarak Marx'ın açıkça ifade ettiği neredeyse her şeyi yok saymamız ya da bunlara dair zorlama bir yorum yapmamız gerekecektir.

Bir başka seçenekse –ki bu bana da daha makul geliyor– Marx'ın görüşlerinin tutarsız olduğunu söylemek olacaktır: Daha iyi bir ifadeyle diyebiliriz ki onun teorik bakış açısıyla ahlâka dair söylediği şeyler, genel ahlâki yargılarını baltalamaktadır. Marx'ın ahlâk üzerine teorik düşünceleri, yazılarında kap-

20 Sadece Marx ve Engels arasındaki mektuplaşmalardaki sayısız ahlâki methiye ya da kınamalardan birkaç örnek için bkz. *Selected Correspondence*, s. 72, 123, 147, 152, 157, 160, 164,167-168, 170, 174, 185, 188, 269-270, 278, 329, 429-430.

samlı ve gelişkin biçimde ifade bulmaz. Marx'ınki gibi güçlü bir zihnin bile, bu teorik düşüncelerin istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi halinde, kendisinin çoğu zaman benimsediği genel ahlâki bilinçle uzlaşamayacağını fark edememiş olması olasıdır. Bu çözüm, Marx'ın metinlerinden bir düşünce çizgisi olarak çıkardığım fakat kendisinin pek geliştirmediği ahlâk yorumunu onun özgün öğretisinin bir parçası saymamamızı meşru kılabilir. Ancak bunu yaparsak, Marx'ın ahlâki görüşlerine ya da onun kapitalizm eleştirisinin "ahlâki temelleri"ne yönelik tahkikten bütünüyle vazgeçmemiz gerekecektir. Zira bu, Marx'ın ahlâka dair bir görüşü olmadığı, konuyla ilgili dile getirdiklerinin kesin bir öğreti oluşturmaya yetecek kadar tutarlı olmadığını kabul etmek anlamına gelecektir.

Yine de bu türden sonuçlara ulaşmak zorunda olduğumuz konusunda emin değilim. Çünkü Marx'ın gündelik ahlâki yargıları ile ahlâka dair teorik beyanları arasında herhangi bir tutarsızlık olduğundan da emin değilim. Marx, bizzat kapitalist üretim ilişkilerini adaletsiz ya da bir bakıma ahlâken yanlış olmakla suçlamayı ısrarla reddeder. Marx'ın her zaman öncelikli hedefi olmuş olan bu ilişkiler, daima ahlâki olmayan dayanaklar üzerinden ve bunların işçilere dayattığı ahlâki olmayan marazlar (yoksulluk, yabancılaşma, tutsaklık) yüzünden eleştirilir. Şüphesiz, kapitalist ilişkilere içkin "tahakküm", "sömürü" ve hatta "hırsızlık", Marx'ın eleştirinde öne çıkan konulardır. Ancak Marx'ın, kapitalizmin bu özelliklerini ahlâken yanlış ya da adaletsiz olarak gördüğüne dair herhangi bir emare de yoktur; aksine Marx tam da bunların ahlâken yanlış ya da adaletsiz oldukları varsayımını reddeder. Marx'ın, toplumsal tahakküm ve sömürüyü, bunları ahlâki olmayan marazlar ya da onların bir sonucu olarak kabul ettiği için eleştirdiği varsayımı üzerinden gittiğimizde, Marx'ta bir çelişi ya da tutarsızlık bulamayacağımızı düşünüyorum.

Peki, bu durumda Marx'ın yazılarına açıkça sinen ahlâki üsluba ne demeli? *Komünist Manifesto*, komünistlerin, "burjuvazi ile proletarya arasındaki düşmanca karşıtlığa dair mümkün olabilecek en sarih bilinci işçilere kazandırmaktan bir an için

bile vazgeçmeyecekleri"ni[21] açıkça dile getirir. Marx'ın ifade ettiği şekliyle, bu düşmanlığın en azından bir kısmı açıkça burjuvaziye ve onun tutumlarını paylaşanlara karşı yönelmiş ahlâki öfke ve suçlamayı içerir görünmektedir. Fakat bu suçlamanın hedefi ezenler değilse nedir ve şayet yaptıklarında yanlış ve adaletsiz bir şey yoksa Marx nasıl olur da ezenleri bundan sorumlu tutar?

Marx, sınıf tahakkümü gibi bir toplumsal olgu nedeniyle bireysel burjuva ahlâkını suçlama yönelimini açık bir şekilde reddeder. Ayrıca onların, adaletsizlikler nedeniyle suçlu olduklarını kabul etmediği gibi menfaat sağladıkları toplumsal sömürüden ahlâki olarak sorumlu olduklarını da kabul etmez. *Kapital*'in önsözünde şöyle der:

> Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için bir noktayı belirtmek isterim: Kapitalisti ve toprak sahibini, kesinlikle pembe gözlüklerle bakarak resmetmiyorum. Ama burada bireyler, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettikleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde ele alınıp incelenirler. Toplumun iktisadi biçimlenişinin gelişimini doğal bir tarihsel süreç olarak kavrayan görüşüm, bireyi, o kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne denli çok çıkarırsa çıkarsın, toplumsal açıdan varlığını borçlu olduğu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten daha az sorumlu tutar.[22]

Burada Marx, kapitalist ve toprak sahiplerini menfaat sağladıkları toplumsal sömürüden dolayı bireysel olarak suçlamaz; çünkü sömürüye dayalı toplumsal ilişkileri bireyler olarak bu insanlar yaratmazlar, sadece bu ilişkilerin onlara biçtiği rolü oynarlar. Yine de bu pasaj çok dikkatli okunmalıdır. Zira Marx burada, sömürenlerin "ne yaptıklarını" bilmemeleri *nedeniyle suçsuz olduklarını söylemez*. (Marx bilakis "öznel olarak kendi sınıf pozisyonunun üstesinden gelenleri", içinde bulundukları toplumsal ilişkilerin korkunç sonuçlarının farkında olanla-

21 MEW 4:493, CW 6:519.

22 MEW 23:16, *Capital* 1:10. ("Almanca Birinci Basıma Önsöz," *Kapital I. Cilt* içinde *a.g.e.*, s. 20).

rı tenzih eder.) Bunun dışında bana kalırsa Marx, bütün eylemleri (ekonomik olgular tarafından) nedensel olarak belirlendiği için sömürenlerin başka bir seçeneği olmadığını söylemez. Sanırım Marx'ın üzerinde durduğu husus, kapitalizmde ekonomik sistem bireysel sömürücülere sömürmek dışında başka bir seçenek bırakmadığından, bu insanların suçlanmaması gerektiğidir. Birey olarak bir kapitalist, sömüren biri olmamak için sermayesini üretimden çektiğinde (anladığım kadarıyla bu, Marx'ın söz konusu sermaye sahibinin yapmakta özgür olduğunu inkâr etmediği bir seçimdir) elde edeceği tek sonuç, sermayesine dayalı kârını kaybetmek ve uygulamayı reddettiği toplumsal iktidarın daha az prensip sahibi (ve daha etkili) bir başkası tarafından kullanılması olacaktır. Marx hiçbir şekilde kapitalistleri bu türden bir "gönüllü yoksulluğu" uygulamaya ya da ekonomik sistemin onlara biçtiği rol yüzünden suçluluk duymaya teşvik etmez. Aynı şekilde Engels'i de Manchester'daki dokuma fabrikalarından vazgeçirmeye çalışmamış ya da bunlar hakkında vicdanına seslenmemiştir. Kimi yazarlar, Engels'in kapitalist sömürünün meyvelerinden sonuna kadar istifade ederken her iki düşünürün bu sömürü biçimini suçlamalarında riyakârca bir yan bulduklarını açıkça söylemişlerdir. Belki de Marx ve Engels bu yazarlar tarafından savunulan ahlâki ilkeleri gerçekten de çiğnerler, ancak kendi savundukları ilkeleri çiğnediklerine dair herhangi bir delil yoktur.

Marx, gelir kaynağı ne olursa olsun, kapitalizmin marazlarını gören ve onun devrimci bir yolla alaşağı edilmesi için zamanını, enerjisini ve kaynaklarını tahsis eden insanları övmekten başka bir şey yapmaz. Benim kanaatime göre Marx böylesi sömürücüleri değil, menfaatleri yüzünden sistemin insan dışılığı karşısında körleşmiş, sistemin yarattığı gereksiz sefalet ve yabancılaşmaya duyarsız ve kayıtsız kalan sömürücüleri suçlar. Sanırım Marx'ın öfkesinin öncelikle, "insanlığın ıstıraplarına sırt çeviren ve sadece kendi postunu kurtarmaya bakan" bu "öküzler"e yönelik olduğunu varsaydığımızda, yazılarındaki ahlâki üslubu da gayet iyi bir şekilde açıklayabiliriz.[23] Acı çek-

23 MEW 31:542, *Selected Correspondence*, s. 185.

mek, ahlâkla ilgisi olmayan bir maraz olsa dahi, acı karşısındaki duyarsızlık ahlâki bir marazdır. Marx ahlâki olmayan marazların kendisini ahlâken suçlamayı reddetmesine rağmen kitlesel ve çaresi bulunabilecek ve ahlâkla ilişkisi olmayan marazlar karşısındaki kayıtsız tutumu ahlâken suçladığında tutarsızlığa düşmez.

Bir Marksist neden ahlâklı olmalıdır?

Gelgelelim, bizi kaygılandıran şey Marx'ın ahlâk hakkındaki teorik beyanları ile spesifik yargılarının birbiriyle çelişmesi tehlikesi değildir. Asıl kaygı verici olan, teorisinin genel anlamıyla ahlâkın altını oyması ve bizzat Marx'ı, tam da ideolojik saçmalık olarak eleştirdiği şeye boyun eğmediği sürece duyarsızlık, sahtekârlık ve oportünizm (ya da başka bir şey) karşısında hiddetleneceği temelden yoksun bırakmasıdır.

Fakat bu kuşkunun sağlam bir temele dayandığını gösterecek argümanlar sunmak gerekiyor. Marx'a göre, ahlâki inanç ve tutumlarımıza uygun rasyonel zemin, tabii böyle bir zemin varsa, bu inanç ve tutumların hâkim üretim biçimine hizmet etme ve belirli bir toplumsal sınıfın çıkarlarını destekleme biçimiyle ilişkilidir. Bunun nasıl işlediğini bir kez anladığımızda, ahlâkın bazı kodlarını gereksiz ve itiraz edilebilir bulabiliriz. Ancak materyalist kişisel farkındalığın ahlâki bilincimiz üzerindeki yıkıcı etkisinin sınırlı ve seçici değil de radikal ve bütüncül olması gerektiğini göstermek için ek bir argüman gerekir.

Bu tür bir argüman, "Her tür ahlâk sınıf ahlâkıdır" şeklindeki iddia ile "Geçerli ahlâki standartlar (örneğin hak ve adalet) hâkim üretim biçimine tekabül eden ahlâka dayanır" şeklindeki Marksiyen görüşten çıkarılabilir. Bu tür fikirlerin, kapitalist toplumdaki tüm geçerli ahlâk standartlarının burjuva sınıf çıkarlarını desteklediğine ve Marx'ın insanlık dışı olarak gördüğü sisteme sahip çıktığına işaret ettiği düşünülebilir. Marx'ın kendisi de, burjuva toplumunda ahlâkın sadece "burjuva çıkarları"nı maskeleyen bir "burjuva taraftarlığı" oldu-

ğunu söyler. Bir proleterin ya da kapitalizmi Marx'ın gördüğü şekilde görecek kadar açık görüşlü birinin, burjuva çıkarlarını desteklemesi ya da kapitalist toplumun istikrarına katkıda bulunması için bir neden yoktur. Dolayısıyla bu bireyin geçerli ahlâki standartlara riayet etmesi için de bir neden yoktur. Bu standartlar da ona, kapitalizmin kendisi gibi itiraz edilebilir görünmelidir.

Bu, yanıltıcı bir argümandır. Marx her tür ahlâkın sınıf ahlâk olduğunu ve adaletin, hâkim üretim biçimine tekabül ettiğini söylerken, bir bütün olarak ahlâki standartların amacının hâkim üretim ilişkilerini muhafaza etmek olduğunu ve genel geçer ahlâki fikirlerin (örneğin, burjuva ahlâkında bireyselliğin yüceltilmesi ya da bu ahlâkın, özel mülkiyetin kutsallığına yaptığı vurgu) kendine has bazı özelliklerinin, sınıf çıkarlarını nasıl desteklediklerini göstererek açıklanabileceğini kasteder. Ancak burjuva ahlâkının tek tek her unsurunun, bütünden ayrı addedilerek, ayırt edici bir şekilde burjuvaziye özgü olarak görülebileceği ya da burjuva toplumunda vaaz edilen kaidelere her riayet edildiğinde bunların burjuva çıkarlarını destekledikleri sonucu buradan çıkarılamaz. Örneğin burjuva ahlâkı bizlere nezaket, cömertlik, sadakat ve verilen sözlerin tutulması gibi erdemleri de öğretir. Ancak yalın ve ruhsuz genellikleri içinde bu öğretilerin burjuva toplumuna has olduğunu ya da zorunlu olarak burjuva çıkarlarına hizmet ettiğini düşünmek için bir neden yoktur. Bu öğretiler ancak diğer fikir ve pratiklerle birleştiklerinde (örneğin, "cömertlik" toplumdaki sistematik yoksulluğa karşı hakiki, devrimci bir çare olmak yerine toplumsal olarak etkisiz bir "özel hayırseverlik" haline büründüğünde ya da "sadakat" kendini burjuva devletine veya "serbest girişim sistemi"ne vakfediş anlamına geldiğinde) spesifik olarak burjuvaziye özgü hale gelirler. Marx elbette proleterlerden birbirlerine cömert ve sadık olmalarını bekler ve bu ahlâki erdemler olmadan, işçi sınıfı hareketinin ne başarılı ne de desteklenmeye değer olabileceğinin farkındadır.

Engels, Bakunin hakkında şunları söyler: "Bakunin'in temel ilkelerinden biri de sözüne sadık olmanın ve buna ben-

zer şeylerin burjuva önyargıları olduğu ve gerçek bir devrimcinin, davanın menfaati için her koşulda bunları hor görmesi gerektiğidir."[24] Engels burada Bakunin'in (sözde) ilkesini açıkça onaylamaz. Marksiyen teoride de, Engels'i aksini yapmaya yöneltecek bir durum yoktur.

Komünist Manifesto, ahlâkın proletaryanın gözünde sadece burjuva çıkarlarını maskeleyen bir burjuva taraftarlığı olduğunu söylediğinde, proleterlerin tüm ahlâki söylemleri kendi sınıf çıkarlarını burjuvanınkilere feda etmelerini gerektirecek ya da bunu yapmaya teşvik edecek şekilde yorumlamaları gerektiğini ya da ahlâki endişeleri kapitalist sistemi alaşağı etmenin önüne engel olarak koymamaları gerektiğini söylemiş olur. Marx elbette ahlâk ya da hukuk dışı her eylemi baskıya karşı bir tokat olarak görecek kadar aptal değildir ve kendi eylemlerini bu şekilde gören akılsız teröristleri de sadece küçümser.[25] Tıpkı burjuva suç ve ahlâksızlıkları gibi, proletar suç ve ahlâksızlıklarını da onaylanacak bir şey olmaktan ziyade kapitalizmin çöküşünün nahoş bir semptomu olarak ele alma eğilimindedir. Marx'ın, sınıf mücadelesi içinde özgün bir amaca hizmet etmediği sürece özel mülkiyete saygı gibi gayet burjuva olan ahlâki bir kaidenin ihlalini bile tasvip etmesinin herhangi bir mantığı yoktur.

Marx'a göre ahlâk, toplumların içinde yer aldıkları spesifik tarihî koşullar altında işlevlerini yerine getirmek için duydukları ihtiyaçlar üzerinde temellenir. Toplumların varolması ve ahlâkın da toplumların başarısına kendi yöntemleriyle katkıda bulunması olgusu, insanların bu gereklilikleri gerçekleştirmek için doğal bir kapasiteleri olduğuna ve kişisel heves ya da çıkarlarına ters düşse bile ahlâkın onlardan talep ettiklerine karşı doğal bir hassasiyetleri olduğuna bariz bir kanıttır. Gayet açık nedenlerden ötürü, Marx sınıflı toplumlarda ahlâkın yanlış bilinç içerdiğine ve sıklıkla insanlara kendi gerçek sınıf çıkarla-

24 MEW 33:393, *Selected Correspondence*, s. 278.

25 Engels Sergey Neçayev hakkında şunları söyler: "Neçayev ya bir Rus *ajan provokatör*dür ya da en azından öyleymiş gibi davranır." (MEW 33:392, *Selected Correspondence*, s. 278).

rına ters düşecek şekilde davranmalarını buyurduğuna vurgu yapar. Ancak ahlâkın cazibesinin, üzerinde temellendiği insani eğilimin, yani insanların toplumsal yaşamın kendilerine yüklediği talepleri yerine getirme eğiliminin mantığını sorgulamaz.

Tabii ki bu, "Neden ahlâklı olunmalı?" sorusuna Marx'ın kendine özgü bir cevabı olduğu anlamına gelmez. Marx ahlâki olanın daima yapılması gereken olduğunu savunmaz; dolayısıyla ondan zaten genel bir cevap beklememeliyiz. Marx'ın görüşleri bu soruya verilecek birtakım standart teolojik ile metafizik cevapların reddini gayet net bir şekilde içerdiğinden, bu soruyu Marx herhangi başka bir felsefeciden daha zor cevaplayacaktır. Yine de "Neden ahlâklı olunmalı?" sorusunun, ahlâkın esaslarının tanrısal ya da aşkın olandan ziyade insana özgü hamurdan mamul olduğunu düşünen çoğu kişiye kıyasla bir Marksisti daha fazla rahatsız etmesi için bir neden de yoktur. Marx'ın görüşleri insanlara ahlâkın esasını gerçekleştirmeye, bir başka deyişle üretici güçlerinin gelişim aşamasına tekabül eden toplumsal yaşamın taleplerini karşılamaya yönelik doğal bir eğilim atfeder. Sınıflı toplumlarda bu talepleri yerine getirmek sıklıkla yanılsamalara tâbi olsa da sadakat, dürüstlük, cömertlik ya da kendini feda gibi edimlerin tamamının da söz konusu yanılsamalara tâbi olduğunu düşünmemiz için bir gerekçe yoktur. Hatta bu edimlerin kimi zaman kendi çıkarlarımız aleyhine olması gerçeği de bir sorun oluşturmaz. Marx'a göre, benmerkezci eylemlerin kendini adamaya dayalı ya da topluma dönük eylemlere kıyasla içkin biçimde daha doğal olmadığını hatırlayalım. Ahlâkın tasdik ettiği eylemlerin kimi zaman aktörün çıkarına hizmet etmemesi, bu eylemlerin mantıklılığıyla ilgili özel bir sorun olduğunu göstermez.

Marx tarihsel materyalizme, ahlâki ideolojilerin insanlara neden çekici göründüğünü göstererek "ahlâkın bütün malzemesini darmadağın eden" bir düşünsel yapı olarak bakar. Tarihsel materyalizm bu yolla insanlara kendilerini esir alan yanlış ve aldatıcı fikirlerden kaçma imkânı tanır. Bu yeni özgürlük, insanlara ahlâkın rasyonalitesini yeniden düşünme kudreti verdiği için, kendisinden de, geleneksel ahlâkın dayattıkları-

na karşı gözü daha az kapalı bir kabul ve ideologların icat ettiği fantastik güdü ve duygulara karşı daha az hassasiyet gibi, insan davranışlarında birtakım değişikliklere yol açması beklenecektir. Bu anlamda, Marx "yeni bir ahlâk anlayışı geliştirmek yerine ahlâkı tasfiye etmiş" olan, ideolojiden azade bir gelecek toplum düşünmüş olmalı. Ancak ahlâkın ekonomik temeli kendi içinde esasen rasyonel olduğundan, ahlâkı materyalist yolla yorumlamanın sonucunda, insanların belli bir ölçüye kadar gerçek sebeplerini anlamadan önce gerçekleştirdikleri faaliyetleri bu sefer "bilinçli" ve "insanca" gerçekleştireceklerini düşünebiliriz. Dolayısıyla, geleceğin toplumunda, sınıflı toplumun yanlış ve ideolojik ahlâklarının yerini "fiili insan ahlâkı"nın alacağını söylemek de (Engels'in de yaptığı gibi) aynı şekilde mantıklıdır.[26]

Marx'ın ahlâk karşısındaki tutumu ve bizim tutumuz

Marx kapitalizmi adalete ya da başka bir ahlâki esasa dayanarak mahküm etmez. Bunu yapanların konumunu da onaylamaz çünkü bunun ahlâk üzerine yanlış ve hayal ürünü fikirlere dayandığını düşünür; kaldı ki onun materyalist tarih anlayışı bunların yanlış ve ideolojik olduğunu gözler önüne sermiştir. Aslına bakılırsa ahlâki kavram ve dayanakların çok da cazip gelmeyeceği toplumsal düzenleme eleştirmenlerine ya da en azından rasyonel ve açık fikirli olanlara göre, Marx ahlâki değer ve prensiplere yönelik gayet indirgemeci ve sönük bir kavramsallaştırma öne sürer. Rasyonel ve açık fikirli insanlar, Marx'a göre toplumsal yanılsamanın ve sınıf tahakkümünün hizmetindeki habis birer aldatmaca olan din, milliyetçi vatanseverlik ve birtakım başka geleneksel değerlere bağlılık göstermeyecekleri gibi, ahlâka da bağlılık göstermeyeceklerdir.

Marx'ın ahlâk üzerine görüşleri gayet radikaldir. Marx ve Engels'in, *Alman İdeolojisi*'nde doğrudan Max Stirner'i hedef alan küçümseyici polemiklerine rağmen Marx, bireyin tümüyle kendisine ait bir bakış açısına olan sadakati adına, alışılma-

26 MEW 20:88, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 132.

dık bir biçimde (bazıları *delice* olduğunu bile düşünebilir) her türlü ahlâkı reddeden Stirner'den oldukça güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Stirner'in ahlâk karşıtlığı sıklıkla tutarsızdır; hatta kimi zaman tutarsızlığı memnuniyetle kabul eder görünür. Bu kitabın üçüncü kısmı boyunca, radikal ve tamamen mantıksız görünse de, Marx'ın ahlâkı reddetmesinin bir tutarsızlık olmadığını tartışmaya çalıştım. Bu tartışma Marx'ın tarihsel materyalist tezlerini ahlâki düşünceye, toplumsal adalet gibi ahlâki kavramlara uygulamanın ikna edici bir biçimini temsil etmektedir. Marx'ın ahlâki kavram ve değerlere yönelik eleştirisi üzerine çalışmanın, bu eleştiri ile Marksiyen tarihsel materyalizm anlayışı arasındaki rabıtayı anlamanın ve ortaya çıkan durumun genel tutarlılığını takdir etmenin bize çok şey öğreteceğini düşünüyorum.

Ancak Marx'ın dar ahlâk kavrayışının, tarihsel materyalizmi geliştirmenin tek yolu olup olmadığı ise tamamen ayrı bir sorudur. (Muhakkak ki tek yolu değildir.) Aynı şekilde, Marx'ın indirgemeci ve dışlayıcı ahlâk kavrayışının en nihayetinde kendi adımıza savunulabilir bir pozisyon olup olmadığı da tamamen ayrı bir sorudur. Marx'ın radikal ahlâk eleştirisi tam bir hakikat olarak ele alındığında, birçok insanın –Marx'ın toplumsal eleştirisini ve kapitalizm hakkındaki görüşlerini benimsesin yahut benimsemesin– bu eleştiriyi muteber ve cazip bulacağını sanmıyorum. Materyalist tarih anlayışı hukuk ilişkilerini üretimin ekonomik altyapısı üzerinde yükselen üstyapısal bir unsur ve hâkim adalet anlayışlarını da toplumsal ideolojinin özellikleri olarak izah etmeye davet eder. Ancak bu, (örneğin) ekonomik bir işlemin hakkaniyetinin, onun hâkim üretim biçimine mütekabiliyetinden *başka bir şey olmadığı* anlamına gelmez. Sermayenin emeği sömürdüğü ve işçileri insanlığından çıkardığı iddiasında Marx'ın haklı olduğunu düşünenlerin çoğu için, bunları yapan bir toplumsal sisteme *ahlâki* bir öfkeyle karşı koymak gayet doğal bir tepkidir ve bizler de, kapitalizmin son derece *adaletsiz* olduğunu söyleyerek, öfkemizi dile getirmeyi gayet doğal bulmaktayız. Marx da besbelli ki bizimle aynı şeylere kızgındır; fakat kızgınlığına ahlâki bir içerik kazandırmayı red-

dederek kendi görüşleriyle çeliştiğini düşünmek için de bir neden yoktur. Marx'ın adalet ve ahlâk hakkındaki açıklamaları, bizde ahlâki bir biçim almış tepkiyle uyuşmuyorsa, bu analizlerin fazlasıyla indirgemeci bulmamız ve adalet ya da diğer ahlâki niteliklerle kastettiğimiz her şeyi yakalamakta başarısız olduğunu söyleyerek onları reddetmemiz de normaldir.

En nihayetinde, bu belki de Marx'ın ahlâk hakkındaki düşüncelerine karşı en mantıklı tepkidir. Ya da en azından, benim tepkim bu yöndedir. Bu meseleyi daha önceki bölümlerde dillendirmemiş olmamın nedeni esas olarak, Marx'ın ahlâk üzerine fikirlerinde gördüğüm radikal yenilik ile müthiş tutarlılıktan etkilenmiş olmam ve nihayetinde bu fikirlere katılamayacağımıza karar verdiğimiz için onları çarçabuk ekarte etmenin büyük bir hata olacağını düşünmemdir.

Şüphesiz Marx'ın kapitalizme dair eleştirilerine ahlâki temeller atfetmeden onun pozisyonunu tutarlı bir şekilde anlamlandıramazsak, kapitalizme yönelik itirazlarını, öyle olmadıklarına dair kendisinin açık ifadelerine rağmen, ahlâki itirazlar olarak yorumlarız. Ancak ben bu bölümde, Marx'ın ahlâkçılık karşıtlığının, sonuç olarak bu tutumun kabul edilemeyecek kadar radikal olduğunda karar kılsak dahi, tamamen tutarlı ve iyi gerekçelendirilmiş bir görüş olduğunu ileri sürdüm. 16. Bölüm'de sermayenin emeği sömürdüğü iddiasına daha detaylı bakacağız ve her ne kadar kapitalizme yönelik ahlâki eleştirilere sebep olsa da, bu iddianın, aynı zamanda Marx'ın kapitalizm eleştirilerinin ahlâki değerlendirmelerle güdülenmediği varsayımını da doğruladığını ileri süreceğiz.

Marx'ın ahlâkçılık karşıtlığını görmezden gelmenin olası en zayıf gerekçesi, ahlâkçılık karşıtı yorumlar bir şekilde arka plana atıldığında Marksizmin daha savunulabilir ya da daha popüler olacağı düşüncesidir. Bir o kadar kötü diğer bir gerekçeyse, Marx'ın metinlerinin herhangi bir hatadan azade olması gerektiği düşüncesiyle, bu metinlerin doğru addedilmesi için gereken şeyi söyleyecek şekilde yorumlanması olacaktır.

Çoğu dindar insanın kutsal metinleri tam bir ikiyüzlülükle okuduğunu düşünen dürüst, akılcı insanlar uzunca bir süredir

bu son hususun farkındadır. Öyle ki bir metin gerçekten güvenilir bir yazar tarafından yazılmış olsa bile, onun öyle olduğunu bilecek kadar yanılmaz olduğumuzu asla kesin olarak iddia edemeyiz. Dolayısıyla, okuduğumuz her şeye, metnin söyledikleri içinde neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu ayırt etme amacıyla yaklaşmalı ve bunu da her zaman hatasız bir biçimde yapamayabileceğimizin bilincinde olmalıyız. Bir metne, insanın metinden anladığı şeyin aynı zamanda o insanın hakikati olduğu varsayımıyla yaklaşmak, kişinin entelektüel bütünlüğüne daha en başından zarar verir. Bu şekilde okumaktansa hiç okumamak daha iyidir.

DÖRDÜNCÜ KISIM

FELSEFİ MATERYALİZM

11

Materyalist Natüralizm

Materyalizm nedir?

Marx kendi toplumsal düşüncesini mutlak gerçekliğin doğası, insan bilgisinin kaynağı ve normalde filozofların "metafizik ve bilgi felsefesi (epistemoloji)" alanları altında inceleyeceği diğer meselelerle ilgili birtakım fikirleri dahil ederek düşünür. Böyle yapar çünkü kendi düşüncesini işçi hareketinin bir aracı olarak görür ve tam anlamıyla "materyalist" bir dünya görüşünün, proletaryanın özgürlüğünü mümkün kılacak tarihsel pratikle ve çağdaş bilimsel teknolojinin üretken güçleriyle uyum içerisinde olduğuna inanır. Marx'ın özellikle erken dönem (1844-1846 arası) yazılarında kendi "materyalizminden" ne anladığına dair, dağınık da olsa, bazı göstergeler bulunabilir. Ancak kendisi konu hakkında hiçbir zaman uzun uzadıya kalem oynatmamış ya da kendi materyalizmine sistematik bir şekilde yaklaşmamıştır. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de *kendi* materyalizmini önceki materyalistlerden ayırmak konusunda özellikle çaba harcar, ancak bizzat "materyalizmin" ne olması gerektiği konusuyla ilgili çok az şey söyler.

Bu konuyla ilgili daha bilgilendirici olanlar Engels'in sonraki dönem yazılarıdır; özellikle de Feuerbach hakkındaki makalesi

ve *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*'in İngilizce ilk baskısına yazdığı giriş bölümü. Her iki yazı da Marksiyen materyalizmin bazı ayrıntılarıyla ilgilenir fakat Marx'ın açıkça söylediklerinden pek de uzaklaşmaz (örneğin Giriş bölümünde, Marx'ın *Kutsal Aile* için yazdığı modern materyalizm anlatımından çokça alıntı bulunmaktadır). Ancak Marx'ın aksine Engels materyalist dünya görüşüne sistemli bir şekilde yaklaşır ve merkezî bir önem verir. Ona göre "Her felsefenin ve özellikle de modern felsefenin en temel sorunu, düşünce ve varlık arasındaki ilişkidir" ya da (kendi deyişiyle) "tin ve doğa" arasındaki ilişki. "Hangisi esastır ya da önce gelmektedir (*das Ursprüngliche*), tin mi doğa mı? Filozoflar bu soruya verdikleri cevaba göre iki büyük kampa ayrılmaktadır": "idealistler" ve "materyalistler".[1] Materyalistler varlığın ya da doğanın önce geldiğini iddia ederken idealistler düşünce ya da tinin önce geldiğini öne sürer. Fakat hangisine inanılırsa inanılsın bu ne anlama gelmektedir? İlk bakışta Engels'in cevapları şaşırtıcı derecede çeşitlilik arz eder. Engels, materyalistlere göre "Doğa tek gerçektir", "Her tür felsefeden bağımsız bir şekilde varolmaktadır", "Hiçbir şey doğanın ve insanın dışında var olamaz" der.[2] İdealistler dünyayı Tanrı'nın yarattığını iddia ederken materyalistler ise dünyanın ezelden beri varolduğunu savunurlar.[3] İdealistlere göre "Düşünceler bedenin değil bedende yaşayan ve ölünce onu terk eden ruhun bir ürünüdür"; oysa materyalistlere göre "Madde zihnin ürünü değil, zihin maddenin en yüksek ürünüdür" ve "Düşünce düşünen maddeden ayrılamaz".[4] Dahası, materyalistlere göre hareket maddeye içkindir ve bütün dünya doğa kanunları tarafından yönetilmektedir; dışarıdan mucizevi bir müdahale söz konusu değildir. Son olarak, materyalizmin ilk biçiminin skolastik nominalizm olduğunu söyler.[5]

---

1 MEW 21:274-275, SW, 603-604.

2 MEW 21:272, SW, 602.

3 MEW 21:275, SW, 604.

4 MEW 21:274, SW, 603-604; MEW 21:277-278, SW, 607; SW, 383. Bu sonuncular Marx'ın *Kutsal Aile*'sinden yapılmış doğrudan alıntılardır (CW 4:127-129).

5 Marx'tan daha fazla doğrudan alıntı için bkz. SW, 382, 384. Metindeki bağlamda bu iddia net bir şekilde skolastik nominalizmin modern Avrupa'da ortaya çıkan materyalizmin ilk biçimi olduğudur. Antik Çağ'da ya da bundan ön-

Şurası gayet açık ki bu "idealizm" ve "materyalizm" tanımlamaları birçok felsefi meseleyi içinde barındır. Engels'in anlatımına göre bütün bu meselelerle ilgili aslında uygulanabilecek sadece iki görüş vardır ve bu görüşler tek bir basit felsefi soruya verilen muhtemel iki cevabı içerirler. Öyle görünüyor ki Engels Fichte'nin *Wissenschaftslehre* adlı eserinin İlk Giriş kısmındaki "idealizm" ve "dogmatizm" karşıtlığını tersine çevirmektedir. Ancak ben Engels'in bu önerisinin nasıl anlaşılabileceğini kestiremiyorum. Birçok filozof bariz bir tutarsızlık olmaksızın bazı konulardaki "idealist" görüşleri başka konular hakkındaki "materyalist" görüşlerle birleştirmiştir. Hegel doğanın zihne bağlı olduğunu iddia eder fakat düalist bir zihin-beden ilişkisi yorumunu da reddeder. Nominalistler hem Tanrı'ya hem de ruhların münferit olarak varolduğuna inanmıştır. Teistler hareketin (yaratılmış) maddenin doğasına içkin olduğunu öne sürerken ateistler dünyanın hep varolduğu görüşünü reddetmişlerdir.

Yine de Engels'in olguları ortaya koyma yönteminde dikkate değer bir şey olabilir. Temel Marksiyen materyalizm öğretisini benim *natüralizm* olarak adlandırdığım şekliyle ele aldığımızı farz edelim (ki Marx da kendi görüşünü tarif ederken bu terimi kullanmaktadır). Natüralizm yegâne gerçekliğin doğal dünya olduğunu ve bu dünyanın tümüyle maddeden oluştuğunu söyler. Natüralistler ateist olmak durumundadır çünkü Tanrı'nın doğaüstü ve maddi olmayan bir varlık olduğu kabul edilir. Natüralistler tabii ki dünyanın dışarıdan bir şey aracılığıyla yaratıldığını ve doğal hareketin başlangıç olarak Tanrı'ya (ya da başka bir doğaüstü aracıya) gereksinim duyduğunu reddedecektir. Ayrıca natüralizm, gerçekçiliği de barındırır. Gerçekçilik, maddi şeylerin varlığının ya da mahiyetinin herhangi bir zihne ya da zihinlere bağlı olmadığına yönelik bir tezdir. Zira böyle zihinler, kendilerine bağlı nesnelere göre dışsal ya

---

ce Avrupalı olmayan kültürlerde materyalistlerin olmadığını söylemez. Bizzat Marx'ın nominalizmi savunduğunu da iddia etmez. Nominalizm, Marx'ın savunduğu genel görüşün ilk modern Avrupalı biçimidir ve bu da Marx'ın bu görüşü bu biçimiyle savunduğu anlamına gelmez.

da başka bir mahiyete ait olmak zorunda olacaktır. Natüralistler düşünmeyi ve algılamayı doğaüstü veyahut maddi olmayan tözlerin faaliyetleri olarak gören her türlü zihin kuramını reddedecektir zira natüralizm böyle şeylerin varlığını inkâr eder. Nominalizm de Platoncu biçimleri ya da benzer soyut varlıkları inkâr ettiği ölçüde (ki bunlar da büyük olasılıkla doğaüstü ya da maddi olmayan varlıklardır) natüralizmin bir türü olarak kabul edilebilir.

Tabii ki materyalist natüralizmin olası birçok çeşidi vardır ve ondan uzaklaşmak için de sonsuz sayıda yol söz konusudur. Engels'in açıklaması bunun tersini öne sürdüğü ölçüde, materyalist natüralizm felsefi açıdan naif ve yanıltıcı olacaktır. Fakat Engels'in asıl amacı, natüralizme dayalı materyalist bir bakış ile onun en bilindik, nüfuzlu ve hoşgörüsüz rakibi olan ve doğal dünyanın dünya dışı bir Tanrı tarafından yaratılmasını ve ruhların ölümsüzlüğünü en önemli ilke kabul eden geleneksel dinî bakış arasındaki karşıtlığa dikkat çekmektir. Eğer bir "idealist" bir bütün olarak dünyanın zihne bağlı olduğuna inanan (diğer bir deyişle gerçekçiliği reddeden) biriyse, o zaman Engels bu baskın materyalizm karşıtı görüşü "idealizm" olarak tanımlamakta kesinlikle haklıdır. Çünkü geleneksel teizm, Tanrı'nın bir zihin olduğunu ve Tanrı dışındaki her şeyin tüm varlığı ve mahiyeti bakımından bütünüyle onun zihinsel ameline (O'nun yaratıcı bilgisine ve iradesine) bağlı olduğunu iddia eder. Engels'in idealizm ve materyalizm arasında yaptığı bir bakıma maniheist ayrım basit ve felsefi açıdan üstünkörü olabilir ama tamamen yanlış değildir.

Engels bilgi felsefesiyle ilgili meselelere döner dönmez materyalist dünya görüşünün idealistlerden başka hasımları olduğunu da fark eder. "Düşünce ve varlık ilişkisi sorununun başka bir tarafı da var: Bizi çevreleyen dünya hakkındaki düşüncelerimiz, bizzat o dünyayla nasıl ilişkileniyor? Gerçek dünyayla ilgili temsil ve kavrayışımızda gerçeğin doğru bir yansımasını yaratabilir miyiz?"[6] Engels bu meseleyle ilgili olarak, birçok idealistin (örneğin Hegel'in) olumlu bir cevap verirken Mark-

6 MEW 21:275, SW, 605.

siyen materyalizmle birlikte hareket ettiğini kabul eder. Burada anti-materyalistler derken şeylerin gerçek doğasına erişebileceğimiz fikrini reddeden ya da "kendinde şeylerin" bilinemeyeceğini öne süren (Hume ve Kant gibi) kuşkucular ve "bilinemezciler" kastedilmektedir.

Bilgi hakkında başlıca Marksiyen görüş (insanların bilgiyi elde edebileceğine yönelik ısrarlı görüş hariç) bunlardan hiçbirinin *önsel* (*a priori*) olmadığıdır. *Kutsal Aile*'de Marx modern materyalizmin bütün geleneğinin "metafiziğe karşı açık ve belirgin bir mücadele" olageldiğini belirtir; ki metafizik, öyle görünüyor ki bilim ya da felsefeyi içkin ve *önsel* (*a priori*) bilgi üzerine inşa etme girişimi anlamına gelmektedir. 17. yüzyıl materyalizmi metafiziğe karşı "Bacon'ın temel ilkesi üzerine, insanlığın bilgi ve fikirlerinin duyum dünyasından geldiği fikri" üzerine kurulmuştur. Bacon "İngiliz materyalizminin ve deneye dayalı bütün modern bilimlerin atasıydı" çünkü ona göre bilim tamamen "deneyi temel alıyordu" ve "deney bütün bilgilerin kaynağıydı".[7] *1844 El Yazmaları*'nda Marx bunları kendi görüşleri olarak sunar: "Duyu algısı tüm bilimin temeli olmalıdır. Bilim ancak (...) duyu algısından yola çıktığı zaman *gerçek* bilimdir." Marx'a göre mantık ve matematiğin önermeleri bile ampirik bilgidir; gerçekliğin yapısının insan düşüncesinde "yansıtılma" ve "yeniden üretilme" biçimidir. "En saf" matematik kavramları bile "doğanın özelliklerinden gelen soyutlamalar"dan başka bir şey değildir.[8]

Ancak her ne kadar bütün bilginin duyulara bağlı olduğunu söyleseler de Marx ve Engels kendilerini hiçbir zaman ampirist olarak tanımlamazlar. Onlara göre ampirizm rastgele gözleme naifçe güvenmek anlamına gelir; şeylerin dış görünümleriyle ilgilenen ve eleştirel olmayan, bu görünüşlerin altındaki gerçekliğin özünü kavrayamayan (hatta görmezden gelen) bir uğraştır bu, çünkü "düşüncede somut olanı yeniden yaratmak için" gerekli olan kavramlara ve kuramsal yapılara yeterince dikkat

7 MEW 2:133-134, CW 4:128-129.

8 MEW Erg. 1:543, CW 3:303; MEW Erg. 1:587, CW 3:345. Krş. *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 58, 464.

etmez. İşte bütün bunlar ampirizmi "sınırlı, metafizik", "kısıtlanmış bir düşünme yöntemi" haline getirir. Ampiristler dünyayı düzenden ve karşılıklı diyalektik bağlantılardan yoksun, "cansız olguların bir derlemesi" olarak görür.[9] Sanırım Marx'ın ampirizmi reddinin manasını şöyle belirtebiliriz: Günümüzün bilimsel gerçekçileri gibi Marx da ampiristleri kuramdan ziyade gözleme aşırı önem vermekle ve bilimsel kavram ve kuramları gerçekliğin yapısını yansıtmak için gerekli girişimler olarak değil de yalıtılmış olguları nakleden birer düzenek olarak görmekle eleştirir. Sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi bu epistemolojik kanıların Marx'ın *Kapital*'de kurduğu kuramsal yapı açısından önemli sonuçları olmuştur.

Engels bazen *tarihsel* materyalizm "varlığın düşünceden önce geldiğini" kabul etmenin diğer bir doğrudan sonucuymuş gibi yazar. Tabii ki Marx ve Engels için tarihsel materyalizmi (ya da en azından işlevsel ideoloji teorisini) ifade ederken insanların varlıklarını belirleyen şeyin bilinçleri değil, tam aksine bilinçlerini belirleyen şeyin toplumsal varlıkları olduğunu söylemek oldukça doğaldır.[10] Tarihsel materyalizm, insanların en derin ve tarihsel olarak en güçlü çıkarının dünyayı şekillendirmek adına doğal güçlerini geliştirmekte yattığı (ve ruhlarını kurtarmakta olmadığı) fikrine dayandığı sürece, bir idealist ya da geleneksel teiste nazaran bir natüralist açısından biraz daha makul sayılacaktır. Ancak tarihsel materyalizmin natüralizm ve onunla alakalı öğretilerle arasındaki ilişki gerçekten de oldukça mesafelidir. Birçok felsefi materyalist net bir şekilde tarihsel materyalizmi kabul etmez; aksine, onlara göre Marksiyen toplumsal değişim kuramıyla Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe olan inancı birleştirmek hiçbir tutarsızlığa ya da muhtemelen hiçbir önemli entelektüel gerilime yol açmayacaktır.

"Tarihsel materyalizmin" Marx ve Engels tarafından bu şekliyle adlandırılmasının bir sebebi de, beşeri toplumsal davranışların insanların "tin"e değil de doğaya ("madde") olan yönelişi

9 MEW 3:27, CW 5:37; MEW 20:14, *Anti-Dühring*, 22. Krş. *Dialectics of Nature*, New York, 1940, s. 113.

10 SW, 182; CW 5:37.

ile açıklanabilmesidir. Fakat öğretilerini bu şekilde tanımlamalarının diğer (belki de daha iyi) bir sebebi de tarihsel materyalizmin toplumsal ilişkileri veya "biçimleri" izah etme iddiasında olmasıdır: İnsanlar bu biçimlerin içeriğine (ya da "maddesine") göre –[bireylerin] *neyi* ve *nasıl* ürettiğine göre– bu ilişki ya da "biçimler" içerisinde üretim faaliyetlerine devam ederler.[11] İnsanları harekete geçiren güç bu olduğu sürece, tarihsel materyalizmdeki "madde"; "bilinç" ya da "tin" ile değil, (toplumsal) "biçim" ile tezat halinde olacaktır ve varlığın düşünceden ya da doğanın tinden "üstünlüğü"ne dair görüşleri tarihsel materyalizmle ilişkilendirmenin hiçbir gereği yoktur.

Marx ya da Engels'in metafizik ya da epistemolojik konularla ilgili hiçbir görüşü titiz bir şekilde keskinleştirilmemiştir. Örneğin Marx ve Engels, düşüncenin kimi canlı organizmalarda doğal bir şekilde oluşan bir süreç olduğunu net bir şekilde iddia eder. Fakat bu ne tür bir süreçtir? Engels'in "Bilinç ve düşünce; maddi, bedensel bir organın yani beynin bir ürünüdür" şeklindeki ısrarı, herhangi bir fizikalizm ya da mekanik materyalizmin kabulü olarak algılanabilir; hem de dille ilgili "düşüncenin duyusal öğesi" ve "sayesinde bilincin kendini gösterdiği madde" gibi bazı bilindik atıflar bir tür dilsel davranışçılık önermesinde bulunabilirken.[12] Fakat burada söylenecek en akla yatkın şey bu metinlerin Marx ve Engels'e mutlak bir zihin kuramı atfetmek için yeterli olmadığıdır.

Ancak Marx ve Engels'in felsefi görüşlerinin gerçekten de bazı karakteristik (ve bazen de şaşırtıcı) pürüzleri vardır. Yine materyalist zihin kuramı, en azından Engels'in ifadesinde, bu durum için iyi bir örnektir. Düşüncenin "maddi hareketin bir biçimi" olduğunda ısrar ederken Engels düşünceyi mekanik, fiziksel ya da kimyasal süreçlere "indirgeyen" her türlü girişimi reddeder. Mekanik indirgemenin mekanik olmayan hareket biçimlerinin "asıl özelliğini" ve "niteliksel farklarını yok ettiği-

11 MEW 3:21, CW 5:31. Bkz. *Grundrisse*, 304e, *Capital*, New York, 1967, 1:177. Krş. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 98-102.

12 MEW 21:277, SW, 607; MEW 3:30, CW 5:43-44. Krş. *Dialectics of Nature*, s. 228, CW 3:304 ve *Anti-Dühring*, s. 55.

ni" söyler. Düşüncenin "özünün", düşünceye "eşlik eden" ve düşüncenin "geliştiği" mekanik, kimyasal, termal ve elektriksel hareketler ile "tükenmediğinde" ısrar eder.[13] Engels'in indirgemeciliğe karşı yaptığı tenkitler, doğal süreçlerin teleolojik hiyerarşi ya da "içkin diziler" oluşturduğuna yönelik (Schelling ve Hegel'in *Naturphilosophie*'sinden türeyen) görüşe bağlılığında yatmaktadır. Bu "içkin dizilerde" madde mekanik hareket biçimlerinden kalkıp kimyasal ve biyolojik biçimlerden geçerek "maddenin" en yüksek meyvesi olan düşünen zihne yükselerek, "kendi hareketinin bütün zenginliğini ortaya koyar".[14] Her bir hareket biçimine, kendi özgül yöntemleri ve kavramları olan farklı bir bilim denk gelir ama her bilim kendi konusunun diyalektik gelişimiyle diğer bilimlerle bağlantılıdır: Bir hareket biçimi başka bir hareket biçiminden geliştiği için onların yansımaları olan farklı bilimler de zorunlu olarak birbirlerinden oluşmalıdır.[15]

Bu kitabın dördüncü ana başlığının geri kalanında Marx'ın felsefi görüşleri, ayırt edici ve yorumlanması tartışmalı olabilecek bazı noktalardan keşfedilecektir. Bu bölümün geri ka-

---

13 *Dialectics of Nature*, s. 174-175, 166-167, 228.

14 MEW 20:327, *Dialectics of Nature*, s. 25; MEW 20:514, *Dialectics of Nature*, s. 178; MEW 20:325, *Dialectics of Nature*, s. 21.

15 MEW 20:515, *Dialectics of Nature*, s. 179. Engels, bu doğa bilimlerinin ve konularının hiyerarşisiyle ilgili birkaç farklı yorum denemesinde bulunur. Tüm bunların kabataslak özeti aşağıdaki gibidir:

1. Mekanik hareket
   a. Gökcisimlerinin mekaniği
   b. Her bir gökcisminin üzerindeki daha küçük kütlelerin mekaniği
2. Moleküler hareket
   a. Fizikte
      i. Isı
      ii. Işık
      iii. Elektrik
      iv. Manyetizma
   b. Kimyasal hareket
3. Organik hareket
   a. Hayat
   b. Bilinç

Bu liste tek basılmış nüshaya (*Anti-Dühring*, s. 95) en yakın olanıdır. Ayrıca bkz. *Dialectics of Nature*, s. 21, 35, 156, 165-168, 186, 260-261, 267, 269, 320.

ları Paris el yazmalarında bulunan ateist natüralizm ile alakalı iki argümana ayrılacaktır. On ikinci bölüm, insan düşüncesinin hakikatinin pratiğe bağlı olduğunu belirten Marx'ın ünlü iddiasını tartışacak ve bir grup modern yoruma karşı Marx'ın nesnel dünyanın doğasının insan düşüncesinin onun hakkında ne dediğinden bağımsız olduğuna inandığına yönelik iddiayı savunacaktır.

Marx'ın ateizmi

Marx'ın bir yazar ve devrimci olarak kariyerinin başından itibaren ateist olduğundan şüphe yoktur. İnançsızlığının gerekçelerinin genel doğası da yine aynı şekilde açıktır. Modern ampirik bilimin keşifleri, doğaüstü her şeye olan inancı batıl inanç sınıfına sokar. Dünyanın bilimsel resminde Tanrı ya da herhangi başka tanrılara yer yoktur; böyle varlıkların soyut olasılığına bile yer yoktur. Marx bu konuları rasyonel şüphenin öylesine ötesinde görür ki tartışmaya bile değmeyeceğini düşünür. Ancak Paris el yazmalarında kendi ateizminin felsefi bir savunusuna yönelik bazı yaklaşımlarda bulunur. Argümanları muğlaktır, net değildir ve bu argümanlarda Marx tek bir tutarlı duruş geliştirir. Ancak bu argümanlarda dikkat çekici şekilde Hegelyen metafizik fikirler ve bu fikirleri temel alan bazı ilginç mantık yürütmeler sezilebilir.

"Hegelyen Diyalektiğin Eleştirisi" adlı kısımda Marx'ın asıl meselesi Hegel'in "bilinç nesnesini en tepeye koyan", "dışsallığı ve nesnelliği oldukları haliyle hükümsüz kılan" "mutlak bilgi" mefhumuna saldırmaktır.[16] Marx'ın başlıca hedefi, Hegel'in dışsal, duyumsanabilir nesnelere yönelik ayrıcalıklı tavrının – nesneleri, bilen zihnin fenomenal dışavurumları olarak gören tavrının– yabancılaşmış bir tavır olduğunu, yabancılaşmış bir hayat tarzının belirtisi olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bunu yapmak için Marx büyük bir ihtimalle bu tavrın gerçekdışılığı temsil ettiğini savunmalıydı. Ayrıca Hegel'in mutlak gerçekliğin her şeyi saran ve her sonlu nesneyi kendi yaratıcı gücünün

16 MEW Erg. 1:575, CW 3:333; MEW Erg. 1:581, CW 3:339.

tezahürü olarak kabul eden ve bu kabulle nesnelerinin "dışsallık" ya da "ötekilik"lerini ortadan kaldıran ya da hükümsüz kılan ilahi bir zihin ya da tin olduğuna yönelik iddiasına da saldırması gerekiyordu. "Nesnel" olan ve hatta "kendi öz belirlenimlerinde nesnellik" taşıyan insanların aksine, Hegel'in Tanrısı ya da mutlak tini Marx tarafından "nesnel olmayan bir varlık" olarak tarif edilir. Marx'a göre yalnızca "nesnel varlıklar" gerçekten vardır; "nesnel olmayan varlık, hiçliktir (*Unwesen*), bir soyutlamadır".[17]

Bu bağlamda Marx'ın kastettiği "nesnel varlık" aslında "kendisi dışında nesnelere sahip" bir varlıktır. Ayrıca "ihtiyaç duyduğu nesnelere sahip" olan bir varlığın bu nesneler karşısında "edilgen" (*leidend*) olduğunu ve bu nesnelerde "kendisi dışında doğası olan" bir varlığı da kastetmektedir.[18] Başka bir deyişle nesnel bir varlık, olağan etkinlikleri ve hatta yegâne varoluşu dışsal şeylere bağlı olan bir varlıktır; bu dışsal şeylerin nedensel etkisine açık bir varlıktır. Eğer Marx varolan her şeyin "nesnel bir varlık" olduğunu, "nesnel olmayan varlığın bir hiçlik olduğunu" gösteriyorsa, o halde Hegel'in evrensel tini diye bir şeyin olmadığını göstermiştir. Ancak kendisi ayrıca göstermiştir ki "kadir-i mutlaklık", "hissizlik" [impassibility], "kendiliğinden meydana gelme" ya da "varlığın kendinden menkul olması" gibi geleneksel Tanrı mefhumunun parçası olan sıfatlara sahip hiçbir varlıktan söz edilemez. Dolayısıyla eğer Marx başardıysa ortodoks monoteist anlamda bir Tanrı da olmadığını ortaya koymuştur.

Marx'ın "Nesnel olmayan varlık, hiçliktir" argümanı aşağıdaki metinde ortaya konulmuştur:

> Kendisi nesne olmayan ve nesnesi de olmayan bir varlık düşünün. Böyle bir varlık, ilkin *biricik* varlık olacak; onun dışında hiçbir varlık olmayacak, o, *yalnızlığı* içinde, tek başına varolacaktır... Dolayısıyla bir başka varlığın nesnesi olmayan bir varlık *hiçbir* nesnel varlığın varolmadığını varsayar. Ben bir nes-

17 MEW Erg. 1:577-579, CW 3:336-337.

18 MEW Erg. 1:578, CW 3:336-337.

neye sahip olur olmaz o nesne de bana nesne olarak sahip olur. Ama *nesnel olmayan* bir varlık, gerçek olmayan, duyulabilir olmayan, sadece düşünülmüş, yani sadece imgelenmiş bir varlıktır, bir soyutlama varlığıdır. Örneğin *duyulabilir* olmak demek gerçek olmak, duyuların nesnesi olmak, duyulabilir nesne olmak, dolayısıyla kendi dışında duyulabilir nesnelere sahip olmak, duyularının nesnelerine sahip olmak demektir. Duyulabilir olmak *edilgen* olmaktır.[19]

Bu argümanı okurken metne tamamen bir Hegel eleştirisinin hâkim olduğu anlaşılır: bizzat kendisinin kabul ettiği düşünülen ilkelerden yola çıkılarak yapılan onun teistik monizmine karşı bir argüman. Bu argümanın temel yapısı oldukça basittir:

(A) Eğer nesnel olmayan bir varlık olsaydı, tek varlık o olurdu; nesnel varlıklar olmazdı.
(B) Ama nesnel varlıklar vardır.

O yüzden de (C) nesnel olmayan varlık yoktur.

Bu argüman biçimsel olarak geçerlidir. Burada anlamamız gereken, (A) ve (B) öncüllerinin anlamı ve Marx'ın bunları öne sürme sebepleridir.

Yukarıda gördük ki nesnel bir varlık diğer varlıklara ihtiyaç duyan, kendi varoluşu onlara bağlı olan ve onların nedensel etkilerine açık olan varlıktı. Öyleyse bunun aksine nesnel olmayan bir varlık da diğerlerine ihtiyaç duymayan, onlara bağlı olmayan ve nedensel olarak onlardan etkilenmeyen varlıktır. Dolayısıyla (A)'da söylenen şudur: Eğer kadir-i mutlak, hissiz ve kendiliğinden meydana gelen bir varlık varsa, o halde tek varolan o olacaktır; doğası başkalarına ihtiyaç duyan, onlara bağlı ve onlardan etkilenen varlıklar olmayacaktır. Hegel bir bakıma (A) öncülünü gerçekten kabul etmektedir. Zira en nihayetinde gerçek olanın sadece Tanrı ya da tin olduğunu, sonlu şeylerin tinin basit tezahürleri olduğunu, içlerinde niteliksiz gerçeklik veya hakikat olmadığını düşünmektedir. Metafiziksel alandan

19 MEW Erg. 1:578-579, CW 3:337.

soyutlanarak dikkate alınan bu varlıklar "fenomenal" bir varlığa sahiptir; hiçlik ya da yarı-varlık âlemini oluştururlar, tıpkı Platon'un duyumsanabilir geçici tikellikler dünyası gibi. Ancak (A) öncülü için daha ortodoks teistlerin ikna edilmesi gerekecektir. Çünkü onlara göre Tanrı gerçek şeyleri kendinden farklı yaratır ve bu şeyler hem Tanrı'ya hem diğer sonlu şeylere nedensel olarak bağlı, onlardan nedensel olarak etkilenen ve her ikisine ihtiyaç duyan şeylerdir.

Marx'ın (A) öncülünü öne sürme sebepleri Hegelyen sebeplerdir. Hegel'e göre dünya organik bir sistemdir; her sonlu şey bu sistemin bir parçası ya da organıdır; bütüne ve dolayısıyla diğer sonlu şeylere çok yakından bağlıdır. Çünkü herhangi iki şeyden biri diğerine en nihayetinde ihtiyaç duyar, ona bağlıdır ve ondan etkilenir. Marx'ın tabiriyle konuşulacak olursa, her biri "diğerini kendi nesnesi yapar". Herhangi iki şey olan *a* ve *b* için, eğer *a b*'yi kendi nesnesi yaparsa o halde *b* de *a*'yı kendi nesnesi yapar. "Ben bir nesneye sahip olur olmaz o nesnenin de nesnesi ben olurum." "Duyumsanabilir" olmak (diğer şeylerin duyumsanma melekelerini etkileyebilmek) "edilgen" olmaktır (karşılığında onlar tarafından da etkilenmektir). Bu fikre *karşılıklılık ilkesi* diyelim.

(A) öncülü karşılıklılık ilkesine dayalıdır. Zira öncelikle farz edin ki birden fazla nesnel olmayan varlık var. O zaman karşılıklılık ilkesi der ki her nesnel olmayan varlık organik bir sistemin parçasıdır ve o sistemde karşılıklı olarak diğerlerine bağlıdır. Ancak bu durum söz konusu bu varlıkların nesnel olmadığı hipotezine uymamaktadır. Yine farz edin ki *n* adında nesnel olmayan bir varlık ve *o* adında da nesnel bir varlık olsun. Karşılıklılık ilkesine göre *n* ve *o* karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olmalıdır ve dolayısıyla eğer *o*, *n*'ye ihtiyaç duyar, bağlı olur ve ondan etkilenirse aynı şekilde *n* de *o*'ya ihtiyaç duyar, bağlı olur ve ondan etkilenir. Dolayısıyla *n* en nihayetinde nesnel olur; ki bu durum bahsi geçen hipoteze zıttır. O yüzden nesnel olmayan bir varlık ne başka nesnel olmayan bir varlıkla ne de nesnel bir varlıkla bir arada varolabilecektir. "Yalnız ve tek başına" var olmak zorunda kalacaktır.

Hegel sonlu şeyler için karşılıklılık ilkesini kabul eder ancak tabii ki mutlak tinin sonlu şeylere nedensel olarak bağlı olduğunu ve onlardan etkilendiğini reddedecektir. Ancak yine de aralarında bir çeşit karşılıklılık olduğunu düşünür. Tin, sonlu şeylerin asıl varlığıdır ve bunlar tin olmadan bir hiçtir. Ancak tin de bu şeylere kendi tamlığı (*self-completeness*) için ihtiyaç duyar çünkü ancak onlar sayesinde açıklık, gerçeklik ve somut bir varoluş kazanır. Hegel'in de dediği gibi: "Dünya olmadan Tanrı, Tanrı olmazdı."[20] Hegel'in (A) öncülünde sorgulayacağı şey, Marx'ın ("nesnel varlıkta" yer alan) hem karşılıklılık ilkesini hem de bağımlılığı dar bir şekilde nedensel olarak yorumlaması olurdu herhalde. Böyle bir yorum Marx'ın şeyler arasındaki karşılıklı bağımlılık meselesinde duyumsanabilirliği paradigma olarak kabul etmesinden anlaşılmaktadır.

Aynı tepki daha ortodoks teistler için açık olmayacaktır. Çünkü onlar sonlu şeylerin nedensel olarak Tanrı'ya bağımlı olduğuna ve nedensel olarak Tanrı'dan etkilendiğine; Tanrı'nın ise kendinden varolan, kadir-i mutlak ve hissiz olduğuna inanmayı tercih eder. Tek çareleri karşılıklılık ilkesini toptan reddetmektir. Marx'ın argümanının etkisi, Hegel metafiziğinin belirli kısımlarında (örneğin karşılıklılık ilkesinde) örtük bir şekilde bulunan ciddi teolojik farklılığa, hatta örtülü natüralizme dikkat çekmek olmuştur.

Marx'ın "nesnel varlık" ile ne kastettiğini anladığımız anda, (B) öncülü inkâr edilmesi zor bir hal alır; elbette eğer duyulabilir dünyanın basit bir gölge ya da yanılsama olduğu görüşü benimsenmezse... Marx'ın Hegel'e atfettiği bir nevi mistisizmdir bu. Ancak bu, pek de adil olmayabilir, çünkü Hegel duyulabilir dünyanın tinin bir veçhesi ya da alameti olarak görüldüğü sürece gerçek olacağını; (kaba gerçekçi tarzda) kendi başına varolan şeylerden mürekkep bir alan olarak yorumlanırsa yanıltıcı olacağını söylerdi. Ancak belirtmekte fayda var, Marx (B) öncülünü öne sürerken Hegel'e karşı yine Hegel'in bazı öğretilerini kullanır. Hegel gerçekten de der ki, kendini ancak sonlu, duyulabilir şeyler içinde göstermek şartıyla Tanrı basit bir

20 G. W. F. Hegel, *Begriff der Religion*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1925, s. 148.

"soyutlama" olmaktan çıkar ve sahici bir "gerçeklik" halini alır. Marx nesnel olmayan varlığı bir "soyutlama" olarak küçümseyince ve "gerçek" olanı "duyulabilir" olanla eşitleyince, her ne kadar uyumlu olmadığını düşündüğü bazı kısımlarını bilerek görmezden gelse de söylediklerini Hegel'in öğretisine yaslamış olur.

İnsanlığın özselliği ve doğa

Marx teizme *1844 El Yazmaları*'nda, "Özel Mülkiyet ve Komünizm" adlı kısmın sonlarında bir kere daha saldırır. Yine burada da asıl meselesi teistik dünya görüşünü yabancılaşmanın bir belirtisi olarak göstermektir ve kendisini harekete geçiren başlıca şey (özellikle) Hegel felsefesidir. Ancak Marx'ın bu seferki hedefi doğal "yaratılmış olma"nın (*creatureliness*) dinî anlamıdır; insanlar ve bütün doğal dünya Tanrı'ya bağlıdır ve Tanrı'nın varlığının bu kozmolojik kanıtı içinde dinî anlam felsefi ifadesini bulur. Marx dinî bağımlılık sezgisini, kapitalist toplumda insanların deneyimlediği özgürlük noksanlığına dair gizemli bir farkındalık ifadesi, hayatlarının gidişatının kendileri tarafından belirlenmeyip insan denetiminin ötesindeki toplumsal güçlerin insafında olduğuna dair bir bilinç olarak yorumlar.

> Bir varlık ancak kendi ayakları üzerinde durduğu zaman kendini bağımsız sayar ve ancak kendi varoluşunu kendine borçlu olduğu zaman iki ayağı üstünde durabilir. Bir başkasının lütfuyla yaşayan insan kendini bağımlı bir varlık olarak görür. (...) Bu nedenle *yaratma,* insanların bilincinden silinmesi zor bir fikirdir. Doğanın ve insanın kendinden doğmuş varlığını kavrayamaz, çünkü böyle bir şey pratik hayatta elle tutulur her şeye aykırıdır.[21]

Marx'ın dinî anlamdaki "yaratılmış olma" ve olumsallık kavramları bir nebzeye kadar birçok dinî düşünür tarafından paylaşılmaktadır. Bu düşünürler ayrıca Tanrı'nın varlığına dair en derin farkındalığın, doğanın (özellikle de kendi varlığımızın)

21 MEW Erg. 1:544-545, CW 3:304.

güçsüz ve yetersiz olduğu duygusundan, Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyma ve ondan uzak bir hayatın nafile olacağı hissinden kaynaklandığına vurgu yapmaktadır. Maritain ve Tillich gibi çağdaş ilahiyatçılar, dünyanın Tanrı'ya bağımlı olduğuna dair duygumuzun kaynağının, kendi varoluşumuzun "yalnızlık ve zayıflığı" ile ilgili ilkel sezgimizde, bu varoluşun eksik ve elverişsiz, anlamsızlıkla tehdit edilmiş ve (bu düşünürlerin severek belirttikleri üzere) "yokluk" ya da "hiçlik" ile dolu olduğu duygusunda bulunduğunu söyler.[22]

Marx'ın bu ilahiyatçılarla tek gerçek anlaşmazlığı, yaratılmış olmaktan kaynaklanan dinî bağımlılık duygusunun gerçekliği üzerinedir. Marx'a göre dinî sezgiler evrensel çıkmazımıza rehber olduğu zaman zarar verici şekilde yanlıştır ve ancak insanların hayatlarının halhazırda tâbi olduğu toplumsal şartların bir ifadesi olarak yorumlandıklarında hakikat içerirler. Bu durumun savunulması doğal olarak Marx'ı kozmolojik kanıtın eleştirisine götürür. Bu kanıt, der Marx, tikel doğal şeylerin nedenleri hakkındaki rasyonel sorulardan yola çıkarak bir bütün olarak doğanın nedeniyle ilgili kozmolojik sorgulamaya doğru bir "ilerlemeyle" ilgilidir. Ancak bu soru "soyutlamanın bir ürünüdür". "Saptırılmış bir bakış açısından yola çıktığı için cevaplanamaz," zira;

> rasyonel düşünce açısından var olmayan bir gelişmeye dayanmaktadır. Doğa ve insanlığın yaratılmasıyla ilgili bir soru sorduğunuzda, onları *varolmayan* şeyler olarak öne sürmüş olursunuz ve benden onların varlık olduğunu size kanıtlamamamı istemiş olursunuz. Fakat ben de size şöyle derim: Soyutlamanızdan vazgeçin, böylece sorunuzdan da vazgeçeceksiniz. Ama eğer soyutlamanızda ısrarcıysanız, o zaman tutarlı olun. Siz, insanlığın ve doğanın varolmayan şeyler olduğunu düşünüyorsanız, kendinizin de varolmadığına inanmalısınız; çünkü siz de doğa ve insansınız.[23]

---

22 J. Maritain, *Approaches to God*, New York, 1954, s. 4-5; P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, 1950, 1:209.

23 MEW Erg. 1:545, CW 3:305.

İlk bakışta bu sözler saçma gelebilir. Kozmolojik kanıtın savunucuları "doğayı ve insanlığı *varolmayan* şeyler olarak öne sürmez". Tersine, ısrar ettikleri şey doğal şeylerin varlığa sahip olduğu, fakat ontolojik dayanağa ya da nedensel izahata ihtiyaç duyduğudur. Ayrıca sadece tikel doğal şeylerle ilgili değil, doğanın bütünüyle ilgili de kapsamlı bir açıklama isterler. Bu alıntıda Marx'ın düşüncesini anlamak için onun ardında yatan Hegelyen varsayımları idrak etmemiz gerekir. Hegel'e göre yalnızca evrensel tin en nihayetinde gerçektir; çünkü yalnızca o "özgür" ya da "kendi içinde tam" (*bei sich selbst*) ya da "özsel" (*wesentlich, wesenhaftig*) yani varlığı kendine bağımlı bir şey ya da (Marx'ın deyişiyle) "kendi aracılığıyla varlığa sahip" bir şeydir (*Durchsichselbstsein*). Geri kalan her şey, tinin fenomenal bir varlığa ya da kısmi gerçekliğe sahip basit bir tezahürüdür.

Yukarıda alıntılanan metinde sanırım Marx, sadece özsel olanın ya da varlığına kendi aracılığıyla sahip olanın sahiden ya da en nihayetinde gerçek olduğuna yönelik Hegelyen teze katılır. Bu teze de *özsellik ilkesi* diyelim. Özsellik ilkesi derken doğanın bütünü için doğaüstü bir zemini şart koşmanın aslında "doğayı varolmayan bir şey olarak öne sürmek", yani duyularımızın nesnelerinin (hatta sonlu, doğal varlıklar olduğumuz ve mutlak tine özdeş olmadığımız sürece kendimizin de) nihai olarak gerçek olmadığını kabul etmek olduğu sonucu çıkıyor. Marx'ın kozmolojik teizme karşı argümanı, zorunluluk ilkesini kabul etmeye hazır ancak doğa ve insanlığın varlığının sadece fenomenal olduğuna dair Hegelyen "gizemli" inancı kabul edemeyenlere yöneltilmektedir.

Marx "insanlık ve doğa" "özseldir" ya da "kendileri sayesinde vardırlar" diye iddia ederken ne kasteder? Oldukça açıktır ki bu iddiaya göre doğal dünya rastlantısal veya bir ihtimal olarak varolmuş değildir ama bir anlamda kendini varetmiş ya da metafiziksel bir gerekliliktir. Bir materyalistin varoluş zorunluluğunu kabul etmesi bizi şaşırtabilir ancak maddi dünyanın varloşunun zorunluluğu fikri, çoğunlukla Descartes ve Spinoza okumuş olan 18. yüzyıl materyalistleri arasında hiç

de ender rastlanır bir fikir değildir.[24] Bu görüşün en açık avantajı, bir kişinin, hem kozmolojik teistlere faydalı olacak kadar güçlü bir biçimde yeterli sebep ilkesini kabul etmesine hem de ateist ve materyalist olmasına olanak sağlamasıdır. Kozmolojik teistlerin iddiasına göre oluşun zorunluluğu olmazsa, şeyler, anlaşılabilir bir evrenin parçası olduklarında sahip olacakları cinsten eksiksiz bir açıklamayı edinemezler. Bir materyalist, maddi dünyanın kendisinin zaruri olduğunu ya da kendinden varolduğunu savunabilirse, bunu da tamamen kabul edebilir.

Ama neden "özsel olarak" ya da "kendi aracılığıyla varolan" varlık "insanlık ve doğa" olarak tanımlanmaktadır? Neden özellikle "insanlık" buna dahil edilmiştir? Marx'ın düşüncesi yine burada da gayet Hegelyen bir düşüncedir. Hegel'e göre doğadaki süreçler bir çeşit hiyerarşi oluşturur ve bu hiyerarşide tin, nesnelliğin ve duyulabilir dünyanın (mekanik hareket, fiziksel ve kimyasal süreçler) en basit biçimlerinden kalkıp hayat ve bilinçten geçerek insan düşüncesine yükselir ve bu insan düşüncesinde dünya tini rasyonel bir anlam kazanır. *1844 El Yazmaları*'nda paralel bir öğreti söz konusudur ancak Marx insanların dünyayı kuramsal olarak yorumlamalarına değil onu insanların amaçlarına göre pratik olarak şekillendirmelerine vurgu yapmıştır. "Yaratıcı emek sayesinde", der Marx, "insan doğanın bütününü gerek kendi hayatının birincil vasıtası gerekse hayattaki faaliyetinin nesnesi ve aleti olduğu ölçüde kendi inorganik bedeni haline getirir. (...) İnsan doğanın tamamını yeniden yaratır".[25] Gerçekten insancıl ya da komünist bir toplumda, "nesnel gerçeklik her yerde insanın özsel güçlerinin gerçekliği, bir insani gerçeklik" ya da "nesnel insanlık haline gelir".[26] Ancak böyle bir toplumda, der Marx, "insanın *do-*

24 "Doğa her şeyin nedenidir. Kendiliğinden vardır. Daima da var olacaktır. Bu, onun kendi nedenidir. Hareketi de zorunlu varoluşunun zorunlu bir sonucudur." (Baron d'Holbach, *Système de la nature*, Paris, 1821, 2:155). Krş. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. H. D. Aiken, New York, 1969, s. 59.

25 MEW Erg. 1:515-516, CW 3:275-276.

26 MEW Erg. 1:541, CW 3:301.

ğal varoluşu kendi *insani* varoluşu haline gelir ve doğa da onun için insanlığa dönüşür".[27]

Marx'ın dili burada bir hayli eğretileme ve abartılarla doludur. Doğanın "insanın kendisi" ya da "nesnel insanlık" haline geldiğini söylerken aslında açıkça insan emeğinin nesnelere yeni bir biçim vereceğini, onları insanların kullanımına hazırlayacağını ve insanların kendini ifade etmesinin birer aracı haline getirmesini kasteder. Açıkçası "doğanın tamamının" "insanlaştırılması" ya da insanlık tarafından "yeniden üretilmesi", bir abartıdır. Tabii ki insan emeğiyle doğal evrenin ancak küçük bir noktası şekillendirilebilir ve Marx da bunun farkındadır. Ama ayrıca Marx, modern sanayinin doğanın güçlerinden insanlığın yararına faydalanabilme ve insanların yaşaması için insan yapımı bir dünya üreterek çevreyi yeniden şekillendirebilme kudretinden de etkilenmiştir. Doğanın süreçlerinin insanların ihtiyaçlarıyla daha uyumlu olduğu ve böylece erkek ve kadınların hem doğayla hem de doğal varlıklar olarak kendilerini evlerinde hissettikleri bir geleceğe bakar. Marx'ın kullandığı abartılarda ve eğretilemelerde bu tarz umutların ifadesini görmek pek zor değildir.

Marx'a göre insanlık ile doğa arasında bir çeşit karşılıklı bağımlılık söz konusudur; ancak bu bağımlılık her iki yönde nedensel değildir. Erkekler ve kadınlar doğanın bir parçasıdır; onun içinde yaşarlar ve gerek fiziksel bekaları gerekse kendilerini gerçekleştirme ve ifade etme araç ve nesneleri bakımından ona bağımlıdırlar. Fakat aynı zamanda insan emeği doğayı "insanlaştırmak" suretiyle "yeniden canlandırır"; insan emeği sayesinde doğa, kendi için anlam kazanan bir şeye dönüşür. "İçkin standardı nesneye nasıl uygulayacağını" ve dolayısıyla da "güzellik yasalarına göre onu nasıl biçimlendireceğini bilen" yalnızca insandır.[28] İnsan doğanın bir parçasıdır ve varoluş ve güç için ona bağımlıdır; doğa da tamamlanması ve anlam kazanması noktasında insana bağımlıdır. Birlikte ele alındıklarında "insanlık ve doğa" kendine yeten ya da "özsel" bir bütün-

27 MEW Erg. 1:538, CW 3:298.

28 MEW Erg. 1:517, CW 3:277.

lük oluşturur. Bu bütünlük, doğal süreçler sistemini açıklamak ya da doğaya anlam kazandırmak ve onu tamamlamak için, içkin bir tin ya da aşkın bir Tanrı gibi dışarıdan hiçbir şeye gereksinim duymaz.

Marx, insanlık ve doğa arasındaki bu karşılıklılığın modern bilimin ve sanayinin mümkün kıldığı yaşam faaliyetine iştirak eden bütün erkek ve kadınların pratik bilincinde saklı olduğundan emindir. Kozmolojik teizmle ilgili tartışmasının son hedefi bu bilinci belirgin hale getirmek ve onu insancıl olmayan bir toplumun eski batıl inançlarından ve yabancılaşmış bilincinden kaynaklanan atalet duygusundan türettiğimiz bir kavram olan "önemsizlik/özsel olmama" ile savaşım içine sokmaktır.

> Doğadaki insanın *özsel varoluşu* pratik olarak ve duyularla sezilebilir hale geldiğinden, yani insan, insan için doğanın varlığı ve doğa insan için insanın varlığı olduğuna göre, *dışlanmış* bir varlık, yani doğanın ve insanlığın üzerinde bir varlık sorunu (doğanın ve insanlığın önemsizliğini kabul etmeyi ima eden sorun) pratikte imkânsız hale gelmiştir.[29]

İnsanlığın ve doğanın "özselliği" pratik bilince girdiği andan itibaren eski kozmolojik soruları ancak bu bilinçten uzaklaşırsak, kendimizi ondan "soyutlarsak" sorabiliriz. Bu yüzden Marx soyutlamadan vazgeçilir geçilmez bu soruların yok olacağında ısrar etmektedir. Bu soruları ısrarlı bir şekilde sormak her an her duyumsamamızda, her eylemimizde, her bilinçli düşüncemizde şüphesiz onaylamamız gereken şeyi inkâr etmektir:

> Eğer soyutlamanızda ısrarcıysanız, o zaman tutarlı olun. Siz, insanlığın ve doğanın varolmayan şeyler olduğunu düşünüyorsanız, kendinizin de varolmadığına inanmalısınız; çünkü siz de doğa ve insansınız. Düşünmeyin, bana soru sormayın çünkü düşünüp sorduğunuz anda doğa ve insanlığın varlığından ürettiğiniz *soyutlama* anlamını yitirecektir.[30]

29 MEW Erg. 1:546, CW 3:306.

30 MEW Erg. 1:545, CW 3:305.

Marx'ın görüşlerinin 20. yüzyıl dinî düşüncesinde bir kez daha güçlü yankıları olmuştur. Modern insanlığın geleneksel teist dinin görüşleriyle temelden farklı bir dünya görüşünü seçemeyeceğini, ama edinebileceğini ona söyleyen görüş, Rudolf Bultmann ve Paul Tillich gibi saygın akademisyenlerden Bishop Robinson, Leslie Dewart ve "Tanrının ölümü" okulu gibi daha ünlü yazarlara kadar modern ilahiyatçıların ve dinî düşünürlerin büyük bir kısmı için bir belittir. Dinci muhafazakârlar bile bilincimizin bu özelliğine pek karşı çıkmazlar, sadece modernistlerin ona karşı anlayışlı tutumunu reddederler. Bu durum C.S. Lewis'in İncil'le ilgili günümüz akademik bilgisinin üstü kapalı natüralizmiyle alakalı şu sözlerinde güzel bir şekilde anlatılmıştır:

> Yeni Ahit'ten günümüz akademisyenlerine döndüğünüzde kurtların arasında bir kuzu olduğunuzu unutmayın. Natüralist varsayımlar (...) her köşede sizi bekliyor olacak – din adamlarının kalemlerinde bile. Bu, (benim de bir zamanlar şüphelendiğim gibi) bu din adamlarının gizlice dinden döndükleri anlamına gelmiyor. [Daha ziyade] natüralizm hepimizin iliklerine kadar işlemiş durumda ve din değiştirmek bile bu hastalığı bünyeden hemen atamıyor. Ayrıca bu demek oluyor ki kendinizi gerçekten yeniden eğitmelisiniz: "Birlikte büyüdüğümüz bu düşüncelerin tamamını zihnimizden silmek için sıkı ve azimli bir şekilde çalışmalıyız.[31]

Bu bölümde Marx'ın teizme karşı Paris el yazmalarında yer alan iki farklı argümanına baktık. İkisinin de açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da Hegel'in metafizik fikirlerine yaslandıkları söylenebilir. Ancak benim bu argümanları yorumlayışım konuyu ıskalamıyorsa, içerdikleri iki düşünce hattının oldukça net bir şekilde birbiriyle uyumsuz olduğunu ifade edebiliriz. "Hegel Diyalektiğinin Eleştirisi" adlı kısımdaki argüman, "nesnel olmayan varlığın" yani başkalarına nedensel olarak bağlı olmayan ve onlarla karşılıklı hiçbir ilişkiye girmeyen bir varlığın varolamayacağını göstermeye çalışır. "Özel Mül-

31 C. S. Lewis, *Miracles*, New York, 1947, s. 197-198.

kiyet ve Komünizm" kısmındaki argümana göre ise "insanlık ve doğa" "özsel olarak" varolmaktadır ya da *Durchsichselbstsein*'a sahiptir. Önceki argüman kendinden menkul ya da zaruri herhangi bir varlığın varolma olasılığını reddederken sonraki argüman "insanlık ve doğanın" böyle bir varlık olduğunu iddia eder.

Birisi çıkıp Marx'ı bu aleni çelişkiden kurtarmak isteyebilir ve bunun dünyanın bir bütün olarak "varlık" sayılıp sayılmayacağı konusunda yaşanan (gayet anlaşılabilir) basit bir kararsızlıktan kaynaklandığını iddia edebilir. Belki Marx da özsellik ilkesine göre dünyanın bir varlık sayılması gerektiğini, ama karşılıklılık ilkesine göre ise dünyanın bir varlık sayılmaması gerektiğini kastediyor olabilir. Marx'ın Hegel eleştirisi için şu önemlidir: Ne kadar özgün olursa olsun hiçbir varlık karşılıklılık ilkesinden muaf değildir. Zira "insanlık ve doğa" bu ilkeden muaf tutulursa Hegel'in evrensel tininin neden bundan muaf tutulmayacağına cevap veremeyiz. Benim gördüğüm kadarıyla burada temel sorun tutarsızlık olmaksızın hiç kimsenin karşılıklılık ilkesini, özsellik ilkesini ve sonlu şeylerin en nihayetinde gerçek şeyler olduğu görüşünü aynı anda savunamayacağıdır. Tabii ki bu tutarsızlıktan kaçınmanın birçok yolu vardır; fakat bence bu yolların hepsi de Marx'ın Paris el yazmalarında ifade ettiği görüşlerden biraz farklılık gösterecektir.

12

Materyalist Gerçekçilik

Bilgi ve pratik

Marx'ın yazıları bilgi felsefesi hakkında çok az şey söyler. Bu konuda bir şeyler bulabileceğimiz az sayıda metnin ana teması insan "düşüncesi" ya da "teori" ve pratik hakkındadır. Bununla ilgili en bilindik parça Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı ikinci tezdir:

> Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği meselesi bir teori sorunu değil pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait olduğunu pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.[1]

Bu muğlak sözler yaratıcı bir yorum için verimli bir zemin oluşturmuştur. Belki de bunlar arasında en yaygın yorum "pragmatist" olandır. John McMurtry'ye göre bu metin şu şekilde "doğrudan bilginin doğasını tanımlamaktadır": "Bir kavram olan *x* ancak ve ancak dünyayı maddi bir şekilde insan ihtiyaçla-

1 MEW 3:5, CW 5:3.

rına göre değiştirmek için kullanılırsa bilgidir."[2] Ancak Marx'ın bu metinde "bilgi"yi tanımladığını söylemek tabii ki yanlış olur zira "bilgi" ya da "tanımlamak" anlamına gelen bir sözcük yoktur burada. Öyle görünüyor ki Marx gerçekten de "düşüncenin hakikati" ile onun "gerçekliğini ve gücünü" *eş tutmaktadır*. Eğer bu denklem bir tanım olarak düşünüldüyse o halde bu tanım "bilginin" değil "hakikatin" ya da "düşüncenin hakikatinin" tanımıdır. Leszek Kolakowski de metni bu şekilde yorumlar ve der ki, Marx'a göre "Bir yargının hakikati, onun kabulünün ya da reddinin faydasının pratik bir işlevi olarak tanımlanır".[3]

Marx'ın bu tanımı kabul edebilme olasılığını dışlamak zordur ancak daha zoru bunu Feuerbach üzerine ikinci tezde dile getirdiği konusunda birini ikna etmektir. Marx düşüncenin hakikatini onun gerçekliği ve gücüyle eş tutar ve insanların bu gerçekliği ve gücü pratikte kanıtlamaları gerektiğini söyler. Söz konusu denklemde vurgu kabaca "gerçeklik" üzerinde olup "güç" üzerindeki vurgu sonradan düşünülmüştür. "Güç" derken kastedilen muhtemelen düşüncenin "gerçekliği" elde etmesini sağlayan her neyse odur ve ancak Marx'ın hakikat kuramının pragmatik olduğuna karar verilmişse bu "pratik fayda" olarak da tanımlanabilir. Bu metni bir hakikat tanımı olarak değil de düşüncelerimizin "hakikate" mi yoksa "gerçekliğe" mi (bu terimler nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar) sahip olduğuna karar verirken nasıl ilerlememiz gerektiğini söyleyen bir tavsiye olarak okumak en doğalı gibi görünüyor. Bu tavsiye, düşüncelerimizin pratik etkisi temelinde buna karar vermemiz gerektiği yönünde bir tavsiyedir. Marx "pratikten yalıtılmış düşünce" ile ilgili soruları "skolastik sorular" olarak küçümserken bize böyle sorularla başımızı ağrıtmamamız gerektiğini tembihler. Ama hakikat kavramının pratikten yalıtılmış düşünceye nazaran hiçbir anlam ifade etmediğini de söylemez. Söylediği şey, onu önemsiz, saçma, anlamsız veyahut hakikat içeriği taşımadığından pratik getirisi olmayan yargıların peşinen pragmatist bir biçimde reddine götürmez.

2 McMurtry, *The Structure of Marx's Worldview*, Princeton, N.J., 1978, s. 70.

3 L. Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, New York, 1968, s. 40.

Kolakowski'nin Marx'a "pragmatist bir hakikat anlayışı" atfetme amacı aslında Marx'ın idealist bir şekilde yorumlanmasını desteklemektir; ki bu idealist yoruma göre Marx "şeylerin varoluşu insan zihnindeki bir resim olarak kendi tezahürleriyle aynı anda meydana gelir" görüşünü savunmaktadır.[4] Söz konusu görüşe göre (Kolakowski'nin iddiasına göre) "pragmatik hakikat kavramı, düşüncelerimizin ya da yargılarımızın onlardan bağımsız olan bir gerçeklikle uyuşması biçimindeki klasik 'hakikat' tanımıyla kesinlikle uyumlu olmadığı için" Marx böyle bir gerçekliğin olduğuna inanmıyor olmalıdır.[5] Daha sonra bu bölümde Marx'ın idealist olup olmadığını ele alacağız. Şimdilik belirtmeliyiz ki eğer Marx gerçekten pragmatik bir hakikat anlayışına sarılıyorsa, Kolakowski'nin argümanı bu noktadan itibaren bir bakıma şüpheli hale gelir. Pragmatik bir hakikat teorisinin bir uygunluk teorisiyle çelişkili olduğu aşikar değildir. William James, yargılar ve gerçeklik arasındaki uygunluk için bir ölçüt sunduğundan kendi pragmatik hakikat teorisini uygunluk kuramının bir çeşidi olarak görür.[6] James bu konuda yanılıyor olsa bile hakikatin, bağımsız bir gerçeklikle düşüncelerin birbirine uygunluğunu içermediğine yönelik öncülden yola çıkarak böyle bir gerçekliğin varolmadığı sonucuna varılamaz. Her halükarda Marx'ın bu yollardan herhangi birini izleyerek mantık yürüttüğüne dair bir işaret yoktur.

Feuerbach üzerine ikinci tezde Marx bir bakıma felsefi kuşkuculukla, "nesnel hakikatin düşünceye ait olup olmadığı" üzerine yapılan "skolastik" tartışmalarla ilgilenmektedir. Bu açıkça Engels'in düşüncenin pratikle ilişkisi hakkındaki Marx'a ait fikirlerini yorumladığı tutumdur. Engels bu fikirleri bütün bilgilerin duyulara bağlı olduğunu kabul eden "agnostik" birine verilmiş bir cevap gibi görmektedir ancak "duyularımızın

---

4 *A.g.e.*, s. 42.

5 *A.g.e.*, s. 41.

6 W. James, *Pragmatism*, New York, 1955, s. 132. Marx'ın pragmatizmini tahlil etmenin en iyi yolu bu gibi görünüyor; tabii eğer Marx hakikat konusunda bir pragmatist ise.

bize yine kendileri aracılığıyla algıladığımız nesnelerin doğru suretlerini verdiği" konusunda şüphelidir. O yüzden "Her ne zaman nesnelerden ya da onların özelliklerinden bahsetse de gerçekte o nesneleri ya da özellikleri değil (...) sadece o nesne ve özelliklerin duyularımız üzerinde yarattığı izlenimleri kastetmektedir." Engels itiraf etmektedir ki:

> (...) bu mantık yürütme şeklini sadece müzakereyle alt etmek zordur. Ancak müzakereden önce eylem vardı [diye cevap verir]. *Im Anfang war die Tat.* İnsan eylemi bu zorluğu insan zekâsı onu icat etmeden çok önce çözmüştü.

Şurası gayet açık ki Engels'in kuşkuculuğa verdiği yanıt pragmatik bir hakikat tanımının üstüne kurulu *değildir*. Çünkü o zaman bu durum kuşkucuların şüphelerini anlamsız diye reddedecek ve böylece kuşkuculuğu "sadece müzakereyle" alt edecektir. Üstelik pragmatik hakikat tanımlarının insan eylemleri tarafından icat edildiğine ya da kuşkucu zorluklardan daha eski olduğuna Engels'in inandığını düşünmek akla yatkın değildir. Engels'in kuşkuculuğa yönelik yanıtı daha çok şöyledir:

> Bu nesneleri kendi yararımıza kullanmaya başladığımız andan itibaren onlarda algıladığımız özelliklere göre duyusal algılarımızın doğruluğunu ya da yanlışlığını şaşmaz bir teste tâbi tutmuş oluruz. Eğer bu algılarımız yanlışsa bir nesnenin onlara göre kestirdiğimiz kullanım yolunun da yanlış olması ve çabamızın boşa gitmesi gerekir. Ancak amacımıza ulaşmayı başarırsak (...) işte o zaman bu, [o nesneye] ve özelliklerine yönelik algımızın o ana kadar bizim dışımızdaki gerçekle uyuştuğunun olumlu kanıtıdır.[7]

Engels'in son cümleye niteleyici "o ana kadar" sözünü eklemesi iyi bir şey zira gerçekle çok zayıf bir şekilde uyuşan teoriler bile belirli sınırlar içerisinde düzgünce bir şekilde pratik kılavuz görevi görebilir. Fakat bu zaruri tanımlamayla birlikte pratiğin algılarımız için "şaşmaz bir test" sağladığına yönelik

7 SW, s. 385.

Engels'in iddiasından herhangi bir şeyin dışarıda kalıp kalmadığı net değildir. Bir teorinin pratik uygulamaları her halükarda onun tâbi tutulabileceği yalnızca bir çeşit teste tekabül eder ve bu test çoğunlukla laboratuarda düzenlenebilecek olan bir testten daha az iddialıdır.

Tabii ki biz bir teori için daha geniş ve daha çeşitli kanıtlar bütünü topladıkça (buna sıradan pratik uygulamalarla elde edilmiş kanıtlar da dahildir) felsefi kuşkucuların o teoriyle ilgili öne sürdüğü şüpheler sıradan birinin ciddiye alamayacağı kadar zor hale gelmektedir. Bence Engels başka bir çalışmasında gerçek özlerin, birincil niteliklerin, nedensel güçlerin ve kendinde şeylerin bilinemezliğini öne süren ampirist argümanların cazip olmasından kısmen 17. ve 18. yüzyıllardaki doğa bilimlerinin nispeten gelişmemiş halinin sorumlu olduğunu öne sürerken haklıdır.[8] Fakat kuşkuculuk bizzat genel kanıya bir itiraz olduğu sürece Engels'in buna yanıtı isabetli olmayacaktır. Marx'ın Feuerbach üzerine ikinci tezinde kuşkuculuğa yönelik felsefi açıdan hâlâ ilginç bir yanıt varsa eğer, bunun ne olduğunu ortaya çıkarmak zorundayız.

Tefekkür

Marx'ın Feuerbach üzerine ikinci tezi diğer tezlerin, özellikle de birincinin ışığında okunmalıdır. Marx, *Hristiyanlığın Özü*'nde Feuerbach'ın "sadece kuramsal tutumu gerçek insani tutum olarak gördüğünden, pratiği ise iğrenç Yahudice görünümü içerisinde kavrayıp sabitlediğinden" şikayet eder.[9] Feuerbach'ın asıl eleştirildiği şey, "dinin bakış açısıdır"; zira bu bakış açısının dünyaya yönelik tutumu taraflı, "pratik" ve dolayısıyla "önyargılı", "bencil" ve "gayri estetiktir" ve şeyleri salt "görüntüden" yola çıkarak sadece "öznel" bir şekilde kavrar. Bu noktada Museviliği (ve Hıristiyanlığı) antik paganizm ile olumsuz şekilde mukayese eder ve Feuerbach tarafından onların temsil ettiğini düşündüğü kuramsal ya da pür düşünsel tu-

8 SW, s. 605-606.

9 MEW 3:5, CW 5:3.

tumun "nesnelliğini" ve "saflığını" savunur.[10] (Sonuç olarak Marx Feuerbach'ın görüşündeki muhtemel antisemitizme iğneleyici –ve bence kesinlikle haksız– bir gönderme yapmaktadır. Feuerbach'ın burada tek söylemek istediği, insanların inandıkları şeyin sadece kanıta uyması gerektiği, hislerle ya da arzularla belirlenmemesi gerektiğidir. Bu konuda Marx'ın Feuerbach'la aynı fikirde olmaması için hiçbir gerekçe yoktur.) Marx bunu reddeder çünkü ona göre insanın özündeki güçlerinin tümüyle hayata geçirilmesi, emek harcayan ve kendini ifade eden varlıklar olarak erkek ve kadınların doğayla pratik ilişkileri olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal emek insan hayatının temel ifadesidir. Ancak "Hayatın bir temeli olduğu, bilimin ise başka bir temeli olduğu görüşü, daha başından itibaren yalandır."[11] İnsanlar özünde pratikse, o halde bilgi de onların dünyayla pratik ilişkisinin içsel bir parçası olarak yorumlanmalıdır ve bu ilişkinin askıya alınmasını gerektiren bir tutuma bağlanmamalıdır.

Marx'a göre pür düşünüş hakiki insani pratiğin bir özelliğidir ve insan "kendini sadece tıpkı bilinçte olduğu gibi entelektüel bir biçimde değil; etkin, gerçek bir biçimde, kopyaladığı ve yarattığı bir dünyada kendini temaşa ettiği (*anschaut*)" zaman bu pratik gerçekleşir.[12] Diğer taraftan Feuerbach'a göre ise "teori" ya da "pür düşünüş" (*Anschauung*) pratikten ayrı ve ona karşıdır. Marx "pratikten yoksun düşünceyi" küçümserken hakikatin ya da bilginin pragmatik tanımını önermez; insani öze dair parçalı bir görüşü reddeder: Bu parçalı görüş doğal dünyada "hakiki insan" tutumunu, insanların doğanın yaşayan bir parçası olarak doğayla kurdukları zaruri pratik ilişkiye karşıt bir biçimde yorumlamaktadır. Eğer ikinci tezin kuşkuculuğun "skolastik" soruları hakkında söyleyeceği herhangi bir şey varsa, bu, söz konusu soruların bilen varlıklar olarak erkek ve kadınları parçalı bir biçimde yorumlayan hatalı bir görüşten hareket etmesidir.

---

10 Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ed. F. Jodl and W. Bolin, Stuttgart, 1959, 6:223-227, *The Essence of Christianity*, New York, 1957, s. 185-192.

11 MEW Erg. 1:543, CW 3:303.

12 MEW Erg. 1:517, CW 3:277.

Kuşkuculuk insani öze dair hatalı bir görüşe nasıl yönelmiştir? Marx bize bununla ilgili çok az şey söyler ama biz bazı olası kestirimlerde bulunabiliriz. Öncelikle, hayatın pratik işleriyle meşgulken kuşkucu şüpheleri ciddiye almak bilindiği üzere zordur. (Bu nokta Descartes ve Hume gibi tanınmış kuşkucular tarafından özellikle vurgulanmaktadır ve yukarıda incelediğimiz alıntıda yer alan Engels'in kuşkuculuğu reddinde önemli bir unsur gibi görünmektedir.) Dolayısıyla (kuşkucu argümanların ikna edici göründüğü) mesafeli, pür düşünsel (tefekkürî) tutumu (bu tarz argümanların sahte ve gülünç göründüğü) pratik tutuma nazaran bir anlamda bilgi felsefesi açısından ayrıcalıklı, "daha saf", daha "hakiki anlamda insani" olarak görmeye meyilli olduğumuz sürece bizim açımızdan kuşkuculuğu ciddi bir felsefi duruş olarak görmek mümkündür. Eğer bu ayrıcalıklı konumu tefekkürcü tutumla bağdaştırmazsak, eğer aslında pratik tutumu tek hakiki insani tutum olarak görme kararı alırsak, o zaman bütün kuşkucu soruları yersiz ve "skolastik" oldukları gerekçesiyle reddetmemiz sorun oluşturmaz.

Sanırım gerek Marx gerek Engels'in yazılarında bulduğumuz en temel kuşkuculuk eleştirisi budur. Ancak şimdi sunduğumuz biçimiyle bu eleştiri kaba ve entelektüellikten yoksun olduğu suçlamasına maruz kalabilir. Kuşkucu argümanları sundukları temsillere, mefhumlara veyahut epistemolojik önceliklerine saldırarak eleştirmek meşru olabilir. Ancak Marksiyen eleştiri kuşkucu argümanların sezgisel tutumu nasıl varsaydığını ya da bu tutumun neden yanlış olduğunu bize açık biçimde göstermez. Öyle görünüyor ki bizden kuşkucu argümanlara kulağımızı tıkamamızı ya da en azından onları ciddiye almanın psikolojik olarak imkânsız olacağı bir tutum takınmamızı istemektedir.

Ben bu suçlamaların mantıklı bir biçimde çürütülebileceğine inanıyorum. Marx'ın kuşkuculuk eleştirisi, Schiller ve Hegel gibi filozofların öncülük ettiği bir genel fikre dayanmaktadır. Bu fikre göre insanlar ancak kendi güçlerini ve işlevlerini bütünlüklü olarak idrak ederlerse kendilerine karşı sağlıklı bir tutum içerisinde olabilirler. Bu fikir daha belirgin olarak, bu bü-

tünlüğün, emek ya da toplumsal pratik kavramıyla elde edilebileceğini söyleyen özgün Marksiyen fikre dayanmaktadır. Dolayısıyla (Feuerbach'ınki gibi) "hakiki insani" tutumu bu pratikten yalıtılmış bir şey olarak gören her türlü bakış açısı hastalıklı, hatta yabancılaşmış bir bakış açısıdır. Marx bu fikirlerin hiçbiri için kesin kanıtlar ileri sürmez, ancak onları akla yatkın ve cazip görünmelerini sağlayacak şekilde sunar. Eğer kuşkucuların Feuerbach'ın savunduğu sezgisel tutuma nasıl kök saldığını gösterebilseydi, sağlam bir kuşkuculuk eleştirisi ortaya çıkarmış olabilirdi.

Marx'ın pür düşünsel tutuma, yabancılaşmış ya da sağlıksız yaftası yapıştırarak kuşkucuların sorusunu cevaplamaktan kaçındığı iddia edilebilir. Zira Marx'ın tasavvur ettiği şekliyle "pratik" tutum, aslında insanların diğer maddi varlıklarla etkileşimde bulunan maddi varlıklar olduğunu ve bu etkileşimlerdeki pratik başarılarının çoğunlukla sahip oldukları bu şeylerin bilgisine bağlı olduğunu baştan kabul eden bir tutumdur. Fakat iddia edilebilir ki asıl mesele bu varsayımlara epistemolojik bir dayanak oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Marx'ın adına cevap verirsek, diyebiliriz ki sağlıklı bir insani işleyiş kavramından bağımsız olarak "epistemolojik dayanaklar" gibi bir mefhuma sahip olup olamayacağımız net değildir. Bir şeye inanmak için gerekli olan dayanaklar, sağlıklı bilince sahip ve bu sağlıklı bilincin düzgün işlediği erkek ve kadınları ikna eden dayanaklardır. Normal, sağlıklı bir insanın inanacağı dayanaklar mefhumunu varsaymadan, inanmak için geçerli sebepler mefhumuna sahip olamayız. Marx'ın sağlıklı insani işleyiş mefhumu pek tabii ki kuşkucuların epistemolojik ilkelerini en başından reddedebilir fakat bununla ilgili meşru olmayan bir şeyin olup olmadığı ya da sorudan kaçınılıp kaçınılmadığı net değildir. Bu, basitçe felsefi meselelere makul önceliklerin uygulandığı bir durum olabilir.

Marx ve Engels'in saldırdığı asıl kuşkuculuk türü maddi nesnelerin varoluşu ve doğasıyla ilgili olan kuşkuculuktur. İnanıyorum ki Feuerbach üzerine birinci tezi dikkatlice okuyunca bu kuşkuculuğun bazı standart biçimlerinin kökeninde

pür düşünsellik tutumunu nasıl bulmuş olabileceklerini görebiliriz.

> Feuerbach'inki de dahil olmak üzere daha önceki tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin (*Gegenstand*), gerçekliğin, duyulabilir olanın duyusal insan faaliyeti, pratiği olarak, öznel olarak değil yalnızca nesne (*Objekt*) ya da görünüm (*Anschauung*) olarak kavranmasıdır. Böylece *etkin* yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu... Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyulabilir nesneler (*Objekte*) istiyor: Ama insan faaliyetinin kendisini nesnel (*gegenständliche*) faaliyet olarak kavramıyor.[13]

Bu metindeki en önemli şey Marx'ın *Gegenstand* ve *Objekt* arasında koyduğu ayrımdır. Sanırım Marx'ın burada yaptığı şey kendisinin başka bir yerde tanımladığı gibi "gerçekten var olan bir şey için Cermen kökenli, onun yansıyanı için de Latin kökenli bir sözcük kullanmaktır".[14] Burada söylediği şey şudur: Gerçek, duyulabilir bir nesne salt pür düşünüşün (*Anschaung*, sözcüğün tam anlamıyla, izleme) bakış açısıyla değerlendirildiğinde sadece *Objekt* yani gerçeğin zihindeki yansıması olarak kavranır. Tefekkürün pratikle olan ilişkisi kesildiği anda onun nesneleri de gerçek dünyadan koparılır ve bilincimizde o dünyanın imgeleri, epistemolojiye uygun olarak gerçeklerden ayrılan o bilinç içindir artık (ki o imgelerin asli işlevi o gerçekleri temsil etmektir). Bu yüzden genel olarak ampiristlerin yanı sıra duyumcu materyalistlere göre de bilenler [bilme yetisine sahip olanlar] olarak bizim tek alışverişimiz *Objekte* yani gerçek, maddi nesnelerin (*Gegenstände*) zihinsel yansımaları ya da hayali tezahürleri ile gerçekleşir. Dolayısıyla kendilerini gerçek dünyadan sonsuza dek epistemolojik olarak kopmuş görebilirler. Kendileri şöyle bir sonuca varma eğilimindedir: Sahip oldukları bilgi yalnızca şeylerin tezahürlerini kavramayı kapsamalıdır ve hiçbir zaman şeylerin kendisine ya da "içsel" doğasına uzanmamalıdır.

---

13 MEW 3:5, CW 5:3.

14 MEW 23:50, *Capital*, New York, 1967, 1:36.

Tabii ki Marx ve Engels fikirlerimizden "yansımalar" ve maddi şeylerin "kopya imgeleri" ya da "yeniden basımları" (*Abbilder*) olarak bahseder. Her iki düşünüre göre standart bilginin tanımı, gerçeğin yapısını "yansıtan", ona "ayna tutan", onu "yeniden üreten" düşüncedir.[15] Ancak kendileri bu şekilde konuşmanın olası kuşkucu sonuçları konusunda bizi asla tehdit etmezler ve hiçbir zaman bize zihindışı şeyleri bileceğimizin ya da onlara aşina olacağımızın söylenemeyeceği gibi bir çıkarımda bulunmazlar (en azından zihinsel yansıma doğru şekilde ortaya çıktığında). Zira Marx ve Engels daima gerçeğin zihnimizdeki yansımasını onunla pratik alışverişimizin bütüncül bir parçası olarak görürler ve bu yüzden düşüncelerimizin onların pratik işlevini yerine getirme yetisiyle ilgili genel sorular ortaya atamazlar. Pür düşünsel tutum takınırsak ve düşüncemizi pratikten yalıtırsak ancak o zaman gerçek şeyler ve onların zihnimizdeki yansımaları arasındaki ilişkiyi canlı bir karşılıklılık olmak yerine kayıtsızlık olarak görmeye başlayabiliriz. Pür düşünsel tutum açısından, düşünce ve gerçek arasında pratikte tecrübe edilen doğal uyum, doğal olmayan bir yabancılaşma olan kuşkusal şüpheye yerini bırakabilir.

O yüzden Marx tefekküre ve onun sebep olduğu epistemolojik sorunlara yabancılaşmanın dışavurumu olarak bakar ve duyumcu materyalizmi "burjuva ya da sivil (*bürgerliche*) toplumun bakış açısı" olarak tanımlar.[16] Pür düşünsel tutum yabancılaşmayı dışa vurur çünkü gerçek şeylerle onlar hakkındaki düşüncelerimiz arasındaki basit ve doğal farkı Marx'ın adlandırdığı "öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığa", bilincimiz ve tecrübe ettiğimiz gerçek şeyler arasındaki yıkıcı gerginliğe ya da köprü kurulamaz bir uçuruma dönüştürür. Tefekkür, dışımızdaki nesnelerle doğal ve olumlu ilişkisi olan bilişsel güçlerimizi doğrulamak yerine, düşüncelerimiz ve onların gerçek nesneleri arasındaki ayrımı, güçlerimizi sorgulamak ve onlardan şüphelenmek için bir fırsat olarak görür. Bu şekil-

15 Bkz. SW, 605, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 56, *Capital* 1:19, *Grundrisse*, 101e.

16 MEW 3:7, CW 5:8.

de yabancılaşmış erkeklerin ve kadınların gerçek hayatta tecrübe ettikleri öfke ve kendinden şüphe etme duyguları için bir çıkış yolu sağlar.

Duyulur dünyayı pratik şeklinde kavrayabilen yeni bir materyalizm; yeni bir toplum, "insani toplum ya da toplumsal insanlık" perspektifi gerektirmektedir. Yabancılaşmış dinî bilinç gibi, yabancılaşmış felsefi bilinç de onu mümkün kılan hayat şartları değiştirilmedikçe altedilemez.

> Öznelcilik ile nesnelciliğin, tinselcilik ile maddeciliğin, etkinliğin ve edilgenliğin karşıtlıklarını ve böylece karşıtlar olarak varoluşlarını nasıl yitirdiklerini ve bunun sadece toplumsal şartlarda olduğunu görüyoruz. *Teorik* karşıtlıkların çözümünün nasıl sadece *pratik* bir biçimde mümkün olduğunu ve böylece bu çözümün katiyen bilginin görevi değil *gerçek* hayatın görevi olduğunu ve bu görevi felsefenin onu *sadece* teorik bir görev olarak kavradı diye çözemeyeceğini görüyoruz.[17]

Bu alıntıdaki "teori" ve "pratik" arasındaki ayrım Feuerbach'ın "tefekkür" ile daha kapsayıcı ve bütüncül bir "pratik" tutum arasındaki farkı değildir sadece. Burada "teori"den kastedilen, yabancılaşmanın (ve onun felsefi karşıtlık ve karmaşıklıklardaki entelektüel ifadesinin) sadece doğru düşünceyle, "dünyayı farklı bir şekilde yorumlayarak" üstesinden gelinebileceği fikridir. "Pratik" ise gerçek hayatta yabancılaşmaya sebep olan toplumsal koşulları değiştirmeye kendini adamaktır. Kozmolojik teizme yaklaşımında olduğu gibi Marx burada –Wittgenstein vb. günümüze daha yakın kimi filozoflar gibi– birçok felsefi sorunun argümanlarla ve teorilerle çözülmemesi gerektiğini, daha ziyade o sorunları yaratan yanlış görüşleri terk ederek yok edilmesi gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Ancak Marx'a göre yanlış bir perspektifi terk etmenin, felsefi bir dönüşüm geçirmek ya da "dünyayı doğru bir şekilde görmek" ile alakası yoktur; daha ziyade gündelik yaşantımızdaki değişiklikle, toplumsal ilişkilerimizi temelden değiştirmekle alakalıdır.

17 MEW Erg. 1:542, CW 3:302.

Marx'ın kuşkuculuk teşhisinin maddi dünyanın bilinebilirliği hakkındaki kuşkucu şüphelerin arkasında yatan bütün ya da en azından başlıca nedenleri görüp görmediğini pek tabii ki sorabiliriz. Örneğin insanların kuşkucu şüpheleri ciddiye almalarının arkasındaki motivasyonun en azından bir kısmı, bütün bilgiyi kesinliği su götürmeyen bir şeyin üstüne kurmaya hevesli Kartezyen eğilim ve bu tarz sabit temeller verilemeyecek bilgiye yönelik bütün iddiaları bertaraf etme kararlılığıdır. Marx'ın teşhisinin bu motivasyonu anlamamıza ya da (varsa eğer) yanlışlığın ne olduğunu görmemize yardımcı olup olmayacağı net değildir. Ancak Marx'ın duyumcu materyalizme yaklaşımı gerçekten de benzer epistemolojik meselelerin toplumsal ve insani önemine ve onları ciddiye alan felsefi tutuma yönelik bir perspektif kazandırmaktadır. Özellikle İngilizce konuşan filozoflar bu perspektifi kendi işlerine daha ciddi bir şekilde ekleme konusunda iyi iş çıkarabilirler.

Bilgi felsefesi söz konusu olduğunda, Marx'ın yeni ya da pratik materyalizminin içeriği şaşırtıcı ya da devrim niteliğinde değildir. Bu içerik yaygın anlamıyla gerçekçiliğin bilindik ilkelerini barındırıyor gibi görünmektedir. Marx için yeni olabilecek olan şey insanların kendileri ve doğa hakkında sağlıklı bir bakış açısına sahip olabilme ve kendilerini evlerinde gibi hissedebilme yeteneği; ayrıca bu bakış açılarını idealist fikirlerle bulandırmaya ihtiyaç duymamaları ve kuşkucu şüphelerle zayıflatma arzusu duymamalarıdır.

Marx bir idealist midir?

Yaygın anlamıyla gerçekçilik, maddi nesnelerin ve doğal dünyanın insanların bilinçlerinden bağımsız biçimde varolduklarını ve özelliklerinin de onları algılayan veya bilen zihinsel faaliyetlere bağlı olmadığını belirtir. Marx'ın "idealizm"in bütün biçimlerine sürekli ve şiddetli saldırıları ışığında, kendisinin pek tabii ki yaygın anlamda bir realist olduğu söylenebilir. Ancak şaşırtıcı şekilde Marx'ın yazılarıyla alakalı birçok yorum söz konusudur ve bu yorumlarda Marx'ın insanın pratik bilin-

cinden bağımsız bir gerçeğe inanmadığı iddia edilmektedir. Bu tarz yorumlamaların membaı Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabıdır. Bu kaynaktaki muğlak ve pek de Marksiyen olmayan pratik kavramı, "düşünce ve varoluş" arasındaki ayrımı "yanlış ve katı bir ikilik" olarak lanetler.[18] Marx'ın sonraki dönem gerçekçilik karşıtı yorumlarının ağırlıklı olarak Paris elyazmalarına dayandığı düşünülürse, 1930'da Lukács'ın onlarla ilk tanışmasında önceki bakış açısının temelde Marksiyen olmadığını fark etmiş olması şaşırtıcıdır; zira o sıralar reddettiği "doğanın ontolojik nesnelliği" Marx'ın pratik kavramının dayanağıydı.[19]

Aslında Marx'ın idealist yorumları artık yaygın ve bazı çok tanınmış yorumcular tarafından da savunuluyor. Örneğin Shlomo Avineri, Marx'a göre "gerçekliğin dışsal, nesnel bir veri olmadığını" söyler. O yüzden Marx'ınkinin aksine Engels'in materyalizminin "hiç de diyalektik olmadığını" çünkü "[doğayı] bilincin dolayımından ayırdığını" ileri sürer. Avineri'ye göre "Marx'ın bilgi felsefesi, gerçeği tanıma sürecinin hem gözlemlenen nesneyi hem de gözlemleyen özneyi değiştirdiğini iddia eder". Sidney Hook "İdealistler, bilgiye-ne-verildiyse onun içerisinde o-bilginin-verildiği-özneyle ilgili bir şey dahil edildi derken haklıydılar" görüşünü Marx'a atfetmektedir. Nathan Rotenstreich'a göre Marx'ta "Gerçek verilmez. (...) İnsan gerçeği kendi varlığının gücü ile yaratır. (...) Marx'ın kuramı insan ve gerçek arasında temel bir benzerliğin olduğuna yönelik varsayıma dayanmaktadır". Marx'a göre, der A. James Gregor, "Öznesi olmayan bir nesne tıpkı nesnesi olmayan bir özne gibi kavranılamazdır". Jean-Yves Calvez "İnsansız doğanın anlamı yoktur, hareketi yoktur, kargaşadır, sıradan ve önemsiz maddedir ve dolayısıyla hiçbir şeydir" görüşünü Marx'a atfeder.[20]

---

18 G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass., 1971, s. 204.

19 *A.g.e.*, s. XVII.

20 S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968, s. 65, 136; S. Hook, *From Hegel to Marx*, New York, 1936, s. 275; N. Rotenstreich, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, New York, 1965, s. 48, 52; A. J. Gregor, *A Survey of Marxism*, New York, 1965, s. 21; J. -Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1957, s. 380.

Bu yazarların hiçbiri Marx'ın idealist olduğunu doğrudan söylemez (ki bu çok saçma olurdu). Fakat öyle görünüyor ki hepsi de Marx'ın pratik varlıklar olarak insanlardan ve onların öznelliğinden kopuk doğal bir dünyanın olmadığını ya da insandan kopuk şekilde doğal şeylerin kati özelliklerinin olmadığını düşündüğüne inanır. Bu tarz görüşler bazı yönlerden yeni ve sınıflandırması zor olabilir fakat bence hem Marx'ın zamanındaki hem de günümüzdeki filozoflar tarafından kabul edildiği anlamda "idealist"tir.

Marx'ın böyle yorumlanmasında kanıt görevi gören metin sayısı azdır. Şu bir gerçek ki Marx'ın doğa için insanın "yaratımı" ya da "nesnelleştirmesi" demesi, Hegel'e ait olan "doğanın kozmik tin tarafından kendi 'dışsallaştırması' olarak 'sunulması' düşüncesini" çağrıştırmaktadır. Fakat bu benzerlik Marx'a idealist fikirler atfetmeyi pek de haklı çıkarmaz. Marx insanların doğayı "yarattığı" ya da kendilerini o doğanın içerisinde nesneleştirdiği sürecin emek olduğunu üstüne basa basa söyler ve bu emeği "soyut zihinsel emeğe" indirgediği için Hegel'e saldırır.[21] Şüphesiz Marx'ın doğanın ya da onun özelliklerinin insanlara bağlı olduğunu düşünmesi, doğal nesnelerin özelliklerinin insan zekâsı tarafından yönlendirilen insan parmakları (ya da diğer uzuvları) tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak değiştirilmesi şeklindedir. Bunların insan emeği tarafından dönüştürülmesinden gerek önce gerek sonra, doğal nesneler insanların varlığından bağımsız olarak varolmuşlardır ve sahip oldukları özellikler de birinin bu özelliklerin (pratik ya da başka türlü) bilincinde olmasına bağlı değildir.

Paris el yazmalarının idealist bir şekilde yorumlanmasına destek niteliğinde olan ve sıkça alıntılanan bir pasaj da el yazmalarının sonlarına doğru yer alır ve der ki "Kendi içinde soyut bir şekilde ele alınan, insandan koparılarak durağan hale getirilen doğa, insan için *hiçbir şey* ifade etmez".[22] Bu sözün bağlamı (ki bunu kullananlar tarafından hiç dikkate alınmaz) Hegel'in doğa felsefesinin genel bir eleştirisidir ve Marx'ın nerede ken-

21 MEW Erg. 1:574, CW 3:333.

22 MEW Erg. 1:587, CW 3:345.

disi hakkında konuştuğu ve nerede Hegel'in yanlış bakış açısını yansıttığı net değildir. Marx'ın bir paragraf sonra ikinci bakış açısından konuştuğu nettir ve şöyle der: "*Doğa olarak* doğa, örneğin, kendi içinde saklı olan gizli anlamdan duyusal olarak hâlâ ayırt edilebildiği sürece, yani bu soyutlamalar tarafından koparılan ve ayırt edilen doğa *hiçliktir*, ... *anlamsızdır*."[23] Fakat Marx "doğa (...) insandan koparılınca insan için *hiçbir şey* ifade etmez" derken kendi görüşünü yansıtsa bile en fazla söyleyebileceği şey insanın kendi nesnelleştirmesinden ayrı olarak düşünülen doğanın, insanlar *için* hiçbir anlamının olmadığıdır. İnsan bilincinin ya da emeğinin yokluğunda, doğanın varlığının sona ereceğini ya da "hareket olmadan sıradan bir kargaşa" haline gelebileceğini söylemez. Aynı el yazmasında, daha önceki bir pasajda Marx insan bilincinin nesnelerinin ve insan dürtülerinin "insandan bağımsız nesneler olarak dışarıda [insanın dışında]" varolduğunu söylerken açık bir şekilde kaba bir realist duruş takınır.[24]

Marx'ın idealist şekilde yorumlanmasını savunanlar Marx'ın gerçekçiliği reddinin arkasında yattığı varsayılan mantık yürütme biçimini nadiren açığa çıkarırlar. Bu tarz yorumlamaları harekete geçirdiğini düşündüğüm düşünce zincirini günışığına çıkardığı için Kolakowski'ye müteşekkiriz. "Marx'ın bütün epistemolojik düşüncesinin temel hareket noktası," der Kolakowski, "insanla çevresi arasındaki ilişkilerin türler ile o türlerin ihtiyaç nesneleri arasındaki ilişkiler olduğunu söyleyen düşüncedir; bu düşünce şeylerle bilişsel teması da kapsamaktadır." Dolayısıyla:

> Doğa insan dürtülerinin yüz yüze geldiği karşıtlıklar olarak ortaya çıkar ve olası bütün biliş türleri, bilinçli insan ve onun dışsal karşıtlığın farkındalığı arasındaki teması gerçekleştirmesidir. (...) Bu da insanın saf "dışsallığı" ve dolayısıyla kendinde varoluşu (...) bilebileceğini umut etmenin (...) temelde beyhude olduğu anlamına gelir.

23 MEW Erg. 1:587, CW 3:346.

24 MEW Erg. 1:578, CW 3:336.

Kolakowski bu düşüncelerden yola çıkarak, "hiç kimseye verilmeyen" "kendinde şeylerin" değil sadece "bizim için şeylerin" varolabileceği sonucuna ulaşır. Şeylerin asıl "varoluşu", der:

> (...) insan zihnindeki bir resim gibi kendi tezahürleriyle aynı anda varlığa kavuşur. Bu bakımdan dünyanın ürünleri yapay kabul edilmelidir. Bu dünyada güneş ve yıldızlar vardır çünkü insan onları kendi nesneleri yapabilmektedir. (...) Şeylerin nitelikleri "kendinde" gerçeğin biçimleri ya da atıfları değildir (...) dünyayı faydalı bir şekilde dönüştürmek için kendisine gerekli olan bu tarz bakış açılarından gören (...) insanın düzenleyici gücünün damgasını taşıdıkları sürece özneldirler – ya da toplumsal olarak özneldirler. Hiçbir ayrım (alıştığımız ayrıma nazaran en fantastik olanı da dahil) gerçekte kabul ettiğimiz ayrımdan kuramsal olarak daha az haklı ya da daha az "doğru" değildir.[25]

Bu yorumlarda sanırım oldukça net bir şekilde Marx'ın nasıl bir idealiste (hatta çıldırmış bir idealiste) dönüştürülebileceğini görüyoruz – tabii yorumcular kendi felsefi kafa karışıklıklarının bir miktarını ona atfediyorlar. Marx gerçekten de insani bilginin insanların kendi bilişsel becerilerini doğaya uygulamasının bir sonucu olduğunu düşünür. Ayrıca, ampiristlerin ve "duyumcu materyalistlerin" aksine, insanların bilmede etkin olduğunu düşünür; bilme, insanların dünyayı pratik olarak dönüştürmesinin bütünsel bir parçasıdır ve bilme, kavramlar ve kuramlar (ki gerçeğin yapısı bu kavram ve kuramlar çerçevesinde ideal olarak yeniden üretilir ya da yansıtılır) oluşturduğumuz yaratıcı bir süreci içinde barındırmaktadır. Ancak bunların hiçbiri gerçeğin kendisinin bilişsel etkinliğimiz tarafından yaratıldığına ya da yapılandırıldığına işaret etmez. Yine insani bilgi –gerçeği algıladığımız tarzdan bağımsız olarak– varolan, olduğu gibi olan bir gerçekliğin yapısını yansıtma, kopyalama ya da yeniden üretme çabası asla değildir. Büyük bir ihtimalle Marx "kendinde" gerçekliğin neye benzediği sorusunu sormayı anlamsız bulurdu. Tabii eğer bu soru "biz gerçek-

25 Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, s. 42-49.

liği bilişsel melekelerimizi kullanmadan ya da kavramlarımızı ya da kuramlarımızı devreye sokmadan bilseydik, o gerçekliğin neye benzediğiyle ilgili ne bilebilirdik?" sorusuyla ilgili olsaydı... Çünkü bu bağlamda "kendinde gerçeklik", neredeyse kendisiyle çelişen bir açıklama atfedilmiş bir "bilgi" türünün nesnesi olarak tanımlanır. Ancak hakiki bilgi, gerçeğin bir imgesini ya da kavramsal kopyasını üretmek için melekelerimizin ve kavramlarımızın etkin kullanımıdır. Ayrıca eğer bu gerçeklik "kendinde" varoluşa ya da yapıya sahip olmasaydı hakiki bilginin anlamı olmazdı. Tabii ki kuşkucular temsil ettikleri şeylerden farklı düşünceler aracılığıyla gerçekliğin doğasını nasıl bilebileceğimizi uzun zamandır merak etmektedir. İdealistler ise gerçekliğin ya da en azından tüm bilinebilir gerçekliğin zihindeki düşünceler ya da fikirlerle aynı olduğunu söyleyerek bu sorundan kaçınmaya çalıştılar.

Hegel, "Bilmek, bilinen kavramını yaratan etkin bir süreçtir" öncülünden yola çıkarak "Bilinenin kendisi, bilen öznenin yaratımıdır" sonucuna varmaktadır: "Nesnenin hakiki doğası, yansıtıcı düşüncede aydınlığa kavuştuğu için ve bu düşünce benim etkinliğim olduğu için denilebilir ki bu doğa, düşünen bir özne olarak benim zihnimin bir ürünüdür."[26] Marx o öncüle katılır fakat farklı bir sonuca varır. Doğru bilimsel yöntem, der kendisi,

> (...) somutun düşünce aracılığıyla yeniden üretimini içermektedir. O yüzden Hegel gerçek olanı kendiliğinden hareket eden düşüncenin bir sonucu olarak görmek yanılgısına düşmüştür (...) oysaki soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşüncenin somutu zihinsel olarak yeniden üretmek marifetiyle kendine mal etmesinden başka bir şey değildir. Önceden olduğu gibi bu süreçten sonra da gerçek özne, zihnin dışında kendi bağımsızlığı içinde varlığını sürdürür.[27]

Marx'ın idealist bir şekilde okumasını yapan birçok yorumcuya göre Marx Engels'in "yansıtmacı" bilgi mefhumunu sa-

26 G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, 8:80, *Hegel's Logic*, Oxford, 1975, s. 35.
27 *Grundrisse*, 22g, 101e.

hiplenmiş olamazdı çünkü böyle bir mefhum "diyalektik dışıdır" ve bileni "edilgin" olarak sunmaktadır.[28] Metinler bunu desteklememektedir. Marx hem bilgimizden gerçekliği düşüncede "yeniden üreten" olarak bahseder, hem de kendi "diyalektik yöntemini" "maddenin hayatını olması gerektiği gibi yansıtan" diye tanımlar.[29] Ayrıca bu yorum, Marx ve Engels'in kullandığı şekliyle kopyalamak ve yansıtmak eğretilemelerinin hiçbir mantıklı okumasıyla da güvenilirlik kazanmıyor. Anlayabildiğim kadarıyla bu eğretilemeler, (Marx *doğruluğun pragmatik kuramını* desteklesin ya da desteklemesin) Marx'ın gayet net bir şekilde desteklediği bir çeşit geleneksel *hakikatin uygunluğu teorisiyle* birlikte, gerçek dünya ile bizim onunla ilgili düşüncelerimiz arasındaki farkı gösteren bir örnekten (dolayısıyla idealizmin reddinden) başka bir şey değildir. Bu eğretilemelerdeki hiçbir şey ne insani bilginin insani pratiğin bütüncül bir parçası olduğu fikriyle, ne de düşüncedeki gerçeğin yansımasının bilişsel yeteneklerimizin yaratıcı bir şekilde uygulanmasıyla ortaya çıktığı fikriyle uyumludur.

28 Bkz. Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, s. 39; Avineri, *Social and Political Thought of Karl Marx*, s. 67, 86; Rotenstreich, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, s. 47, 68.

29 MEW 23:27, *Capital* 1:19.

BEŞİNCİ KISIM

DİYALEKTİK YÖNTEM

13

Hegelyen Diyalektik

Hegel'in gerçeklik anlayışı

Marx'ın düşüncesinin belki de en çetrefil veçhesi onun "diyalektik yöntemi" kullanıyor olmasıdır. Peki nedir bu yöntem? Marksiyen diyalektik yöntemle onun Hegelyen öncüleri arasındaki ilişki nedir? Marx aslında ne ölçüde Hegelyendir?

Marx, *Kapital*'de, "muazzam bir düşünürün [Hegel] öğrencisi olduğunu açıkça beyan eder."[1] Kimi Marx okurları bu beyanın, tıpkı Marx'ın kendi fikirlerini ifade etmede Hegelyen jargonu sıklıkla kullanmasında olduğu gibi, büyük bir jest olduğuna inanırlar (ve kimileri de böyle olmasını umarlar). Buna rağmen Lenin ve Karl Korsch gibi birbirinden hayli farklı Marksistler, Marx'ın düşüncesindeki Hegelyen bileşenlerin onun için asli olduğunda diretmiş ve hatta kimileri Hegelyen felsefeyi anlamadan Marksizmin tam manasıyla anlaşılamayacağını savunmuşlardır.

Her tür özgün entelektüel yaratı gibi Marx'ın sosyal teorisi de kendi içinde ele alınmalıdır ve Hegelyen felsefeyi bilse de bilmese de, teoriyi öğrenmek isteyenler nezdinde anlaşılabilir olmalıdır. Fakat Marx'ın Hegel'e borcu aslında yüzeysel de de-

1 MEW 23:27, *Capital*, New York, 1967, 1:19.

gildir. Bunun muhasebesini yapmak, bilhassa Marx'ın düşüncesindeki felsefi veçheye odaklanmayı amaçlıyorsak, aydınlatıcı olabilir. Sakınılması gereken hata, Hegelyen diyalektiği bir tür batını hikmet (*esoteric wisdom*) ya da müphem bir lakırdı (*obscure hokum*) gibi görmek ve meseleyi, kişinin Marx'ı anlamadan önce anlaşılması güç metafizik öğretiler kütlesine tamamen vakıf olması (ya da bunları sindirmesi) olarak telakki etmektir. Hegel'in felsefesi zordur ve bunun bazı parçalarının ağırbaşlı bir zihin tarafından ciddiye alınması zor olabilir. Fakat bunun ana ilkeleri, onlara sabırla ve açık bir zihinle yaklaştığımızda, umutsuzca anlaşılmaz değildir. Buradaki fasıla dayanak sağlayan bu kısa taslak, Hegel'in felsefesinin karmaşıklığı ve inceliğine tam hakkını verme iddiasında değildir. Amacım Hegel'in felsefesinde Marx'ın diyalektik yöntemini anlamada en kullanışlı olabilecek noktaları, olabildiğince basit ve apaçık bir biçimde ortaya koymaktır.

"Diyalektik yöntem" ve "diyalektik mantık" terimleri yanlış anlaşılmaya açık kavramlardır. Diyaklektik düşünme, ne Hegel'de ne de Marx'ta inceleme için uygulanacak bir prosedürler bütünü olmadığı gibi, ortaya konan sonuçları meşrulaştırmaya ve türetmeye dair bir kurallar bütünü de değildir. Bu bakımdan diyalektiği formel mantık ya da matematik gibi yansıtmak ona zarar vermek olacaktır (bu noktada, Alexander Herzen'in meşhur fakat ahmakça bir şekilde Hegelyen diyalektiği "devrimin cebiri" olarak tanımlamasına bakılabilir). Aksine, diyalektik, en doğru şekliyle, dünyanın sunabileceği anlaşılabilir yapının genel bir kavramsallaştırması olarak görülmelidir ve böylelikle onu en iyi şekilde yakalayan bir tür teorik yapıya dair bir program olarak ele alınabilir. Öte yandan bu, Hegelyen diyalektiğin Hegel'in gerçeklik görüşünden ayrılamayacağı ve en iyi şekilde onun terimleriyle ifade edilebileceği anlamına da gelmektedir.

Hegel kuşağı Alman idealistleri genelde Kant'ın takipçileri olarak düşünülürler (ve onlar da kendilerini öyle görürler). Bununla beraber bu kuşağın felsefesini anlamada geç 18. yüzyıl Alman düşünürleri arasında Lessing, Mendelssohn, Jacobi, Herder ve Goethe'nin eserleri üzerinden Spinoza'ya olan ilgi-

nin yeniden uyanışı da yabana atılamaz. Alman idealistleri Spinoza'yı, mutlak cevheri kendisinin gerçek varlığı ya da metafizik temeli olarak telakki eden saf görüngüler alemini sınırlı, tekil ve sezilebilir şeylerin çokluğu olarak ele alan, nihai gerçekliği de tekil ve bölünemez bir ilahi cevher olarak gören spekülatif bir monist olarak okur (ya da yanlış okurlar). Alman idealistleri Spinoza'nın tekçiliğini (monism) benimserler ve onlar için felsefenin temel sorusu metafizik mutlağın nasıl nitelendirildiği ve tahayyül edildiğidir.

Fichte, temel meseleyi, bu soruya yönelik iki olası cevap arasındaki bir seçim olarak ele alır. Burada bir cevap (ki Fichte bunu dogmatizm olarak adlandırır), doğası gereği her şeyi nedensellik bağlamında belirler ve belirleyen mutlağı, nesne ya da töz olarak kavramsallaştırır. Diğer cevap ise kendini ve nesnelerini özgürlük üzerinden yaratan mutlağı, özne ya da ego olarak idrak eden idealizmdir. Burada seçim, kendimizi (ve dünyanın geri kalanını) ruhsuz nesnelliğin ürünleri ya da özgür yaratıcı kendiliğin ya da egonun tezahürü olarak görmek arasındadır. Fichte, pek tabii ki, idealizmi tercih eder; çünkü (Fichte'nin iddiasına göre) yalnızca idealizm bilen özneler olarak kendiliğindenlik tecrübemizin ve özgür etik aktörler olarak haysiyet duygumuzun hakkını verebilir. Her ne kadar Kant Fichte'nin sorusunu ve bu soruya verdiği cevabı tehlikeli felsefi aşırılık olarak görüp reddetse de, Fichte kendi idealizmini temelde Kantçı olarak yorumlar.

Schelling ve Hegel mutlağı temelde aklın özgür yaratıcı faaliyeti olarak gören "Kantçı" geleneği sürdürür, fakat her ikisi de Fichte'nin idealizmini fazlasıyla tek taraflı bir biçimde öznelci olduğu için kabul etmezler ve nihai gerçekliğin nitelendirilmesinde nesnelliğin rolüne daha çok vurgu yaparlar. Schelling'in mutlağı, öznelliği ve nesnelliği kaynaştırır ya da onların ötesine geçer; bu mutlak, özne ile nesne arasındaki özgün ikiliği ortaya çıkaran nihai "kimlik/özdeşlik" ve "farksızlık"tır. Spekülatif temaya dair Hegelyen çeşitleme ise daha da karmaşık ve özgündür. Hegel'e göre, mutlak, "bir kendini olumlama hareketi"dir; yani, "kendisi bizzat özne olan, yaşayan tözün" kendine nes-

ne olarak kendini gerçekleştirdiği ve ardından kendiyle birliğini bu nesneyi kendinin özgür ifadesi ve tezahürü olarak farketmesiyle yeniden tesis ettiği bir süreçtir. Hegel'e göre, akıl ya da tin (*Geist*) "kendini yeniden tesis eden benzerlik"in devinimi anlamına gelir.[2]

Birçoğumuz için, "idealizm" salt zihinlerin ve onların içeriklerinin gerçekten varolduğunu ileri süren Berkeleyci görüştür; bu görüş maddesiz ya da zihinden bağımsız gerçeklik olmadığını ve ayrıca zihnin dışında var olan şeylerin hatalı bir biçimde bir tür zihnin içinde yer alan bir fikir ya da imge olduğunu ileri sürer. Hegelyen idealizmin bu tasvirinin bu şekilde uygulanışı kesin olarak yanlış olmayabilir fakat gerçeğin yalnızca bir parçası olması nedeniyle yanıltıcı olabilir. Hegel, (muhtemelen Fichte'yi kastederek) rasyonel egonun tüm gerçekliği oluşturduğu gibi boş bir "iddia" ortaya atıp bu iddianın ne anlama geldiğini "kavramada" başarısız olması nedeniyle "idealizm"e karşı çıkar.[3] Hegel'e göre zihin ya da tin, temelde kendini ifadeyi, kendini gerçekleştirmeyi ve kendini bilmeyi de içine alan bir eylem ya da süreçtir. Tinin tüm gerçeklik olduğunu ya da mutlak olanın tin olduğunu söylemek, söz konusu sürecin, gerçekliğin en temel özelliği olması demektir. İdealizmin gerçeğini "kavramak", tinin hareketinin, dünyanın ayrıntılarında kendini nasıl dışa vurduğunu, tinin tüm nesnelerinin yaratıcı sürece dayandığını ve onun birer ifadesi olduğunu görmektir. Hegel'in idealizminde önemi vurgulanan şey bu dünya görüşüdür.

Hegel'in tin kavramı karmaşıktır ve pek çok önemli felsefi fikri, tek bir bakış açısında zorlar. Tin tıpkı Aristotelyen "ruh"a benzer; onun şekillendirici prensip ya da şeylerin özündeki potansiyel olması gibidir. Tinin "kendini olumlaması", kısmen de olsa kendisini ifade etmesi, somutlaşması ve kendi gerçekliğini sunması demektir; tıpkı Aristoteles için yaşayan bir organizma içinde canlı türlerin yaptığı gibi. Tinin "biçimleri", felsefecile-

2 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, s. 20, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 10.

3 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 176-177, *Phenomenology of Spirit*, s. 140-141.

rin soyut düşünce aracılığıyla bildikleri evrensel doğalar, "kavramlar" ya da "saf özlülük"tür ve (Platoncu gelenekte) onları örneklendiren mantıklı, muvakkat özelliklerden çok daha doğru ve gerçektirler.[4] Hegel'e göre duyarlı tikellikler, tin tarafından, kendini geçekleştirme için zorunlu araç olarak yaratılmış ya da "olumlanmıştır"; onlar olmadan tinin düşüncesi "soyut", mükemmel biçimde ifade edilmemiş ve tamamen gerçekleşmiş olmaktan yoksun bir potansiyel olarak kalır. Kavramlar, tamamen gerçek olandır; ancak, tam olarak gerçekleşmeleri için örneklendirmeye ihtiyaç duyarlar. Hegel'in metafiziği, Platon'un, biçimlerin ya da tümellerin tikellerden daha gerçek olduğu yönündeki, Aristoteles'in vurguladığı haliyle biçimlerin yalnızca tikellerde varolabileceği teziyle mahirane şekilde bağdaşır.

Çok şey, Hegel'in tinin düşünme eylemi kavramına ve onun nesnelerde kendini ifade etmesinin karakteristik tarzına bağlıdır. Hegel'deki tinin eylemi kavramı, Kant'ın düşünmenin sentetik bir süreç olduğuna ve deneyimin bilgisine bütünlük ve anlaşılabilirlik verdiği mefhumuna dayanır. Bu model için Hegel, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ya da "kavrama" yetisine değil de, Hegel'in deyişiyle "Kantçı felsefenin kurgusallığını gösteren, *Yargı Gücünün Eleştirisi*"ne bakmıştır.[5] Kant, sadece burada "hayat, idea kavramlarını açmış, böylelikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, eksik, dolaylı ve olumsuz bir yolla ne yaptığının felsefesini yapmıştır."[6] Hegel'in gönderme yaptığı kavram Kant'ın doğal teleoloji fikrini öne sürmesini sağlayan yaşayan organizma ya da "örgütlenmiş yaşam" kavramlarıdır.

"Yaşayan bir şeyde," der Kant, "herhangi bir parçanın muhafazası, karşılıklı olarak diğer parçalara bağlıdır", yani, "organizmanın parçaları karşılıklı olarak birbirlerini üretirler."[7] Aynı karşılıklılık, organizmayı ve parçalarını bir arada tutar. Şeyin organizma olması için, "gereken şey, *öncelikle* parçaların (va-

4 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 101, *Phenomenology of Spirit*, s. 78.

5 G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, 8:140, *Hegel's Logic*, Oxford, 1975, s. 88.

6 Hegel, *Werke* 6:440-441; Hegel, *The Science of Logic*, Londra, 1969, s. 736.

7 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Academy Edition, 5:371, *Critique of Judgment*, New York, 1951, s. 218.

roluşlarının ve biçimlerinin) ancak bütünle ilişki içinde varolmasının mümkün olmasıdır. (...) *ikinci olarak*, parçalar, birbirlerinin biçimlerinde, neden sonuç karşılıklılığı içinde bütünlük oluşturmalıdır." Bunun sayesinde, yaşayan şey sadece "örgütlenmiş" olmakla kalmaz, "kendi varoluşunu da örgütler".[8]

Hegel'in örgütlenmiş yaşam kavramını niçin kendi tinin eylemi kavramı için elverişli bir model saydığını görmek çok da zor değil. Yaşayan şeyin örgütlenmesi, tam da Hegel'in tinin temel niteliği olarak aldığı, Aristotelesçi kendini gerçekleştirme ve biçim verme ilkeleridir. Dahası, organizmanın yapısı, zihnin sentetik eyleminin ve onun şeylere verdiği rasyonel anlaşılabilirliğin en iyi örneği olarak görünür. Organik bir bütünlük, Hegel'in tinin kendini olumlaması olarak aldığı, iç gerekliliğini ve kendine yeterliliğini göstermez sadece, sonsuz olası biçimleri kabul eder ve böylece tinin özgür yaratıcılığını da içine alır.

Son olarak, Kant'ın organik bütünsellik için sunduğu kavram, Hegel'in dünyanın kaynağının zihinsel ya da tinsel olduğu idealist fikrini açıklamak için ve hatta onun, tinin kendini en yüksek gerçekleştirme biçiminin kendisi ile önermiş olduğu nesnesi arasındaki özdeşliğin kavranılmasına dayandığı tezine tamamen uygundur. "Organizmanın parçaları," der Kant, "karşılıklı olarak bir diğerine bağlıdır; böylece kendi nedenselliklerileyle bir bütün üretirler." Diğer taraftan "Bütünlük kavramı, bir ilkeye bağlı olarak kendi nedeni olarak görülebilir" ve bu, "organizmaların idealar bütünü *a priori* olarak (...) sentezin biçimleniş zeminini belirler."[9] Kant, doğal maksatlılığı, düşünsel yargımız tarafından doğaya irca edilen düzenleyici bir ilke olarak ele aldığı için, daha da ileriye giderek, bir organizmaya "neden olan" ya da "gerekçe sunan" "ideanın", bilen kişinin zihninde bulunduğunu söyler; çünkü "belirli bir materyalde bulunan tüm düzeneklerin biçim ve kombinasyonlarının sistematik bütünlüğünün bilgisine bir gerekçe" işlevi görür.[10] Bu noktalar (Hegel'in yorumunda) birlikte, öznenin ve nesnenin nihai öz-

8 Kant, *Gesammelte Schriften* 5:373-374, *Critique of Judgment*, s. 219-220.

9 Kant, *Gesammelte Schriften* 5:373, 377, *Critique of Judgment*, s. 220, 223.

10 Kant, *Gesammelte Schriften* 5:373, *Critique of Judgment*, s. 220.

deşliğini, bilen zihnin yaratıcı faaliyetiyle dünyanın düzeninin bilinebilirliğini ifade eder.

Nihai gerçekliği tin olarak anlamak, gerçekliği örgütlenmiş bir sistem, tüm parçalarında sayısız yaşam biçimleri sergileyen canlı bir bütünlük olarak anlamak demektir. Örgütlenmiş herhangi bir varlığın dayanağı, kati bir biçim ortaya koyma ve koruma eğilimi olduğuna göre, tini ve onun dışavurumlarını anlamanın en iyi yolu onu teleolojik açıdan açıklamaktır. Gerçekliği tin olarak kavramak, tinin diyalektik sürecini onun kendini gerçekleştirme eğilimi aracılığıyla açıklamak anlamına gelir. Dolayısıyla bu açıdan Hegel'in felsefesi, bir teodisedir; dünyayı Tanrı'nın yaratıcılığının dışavurumu olarak görür ve onun tamamen zorunlu oluşu, aynı zamanda en kusursuz özgürlüktür.

Bu yolla dünyayı kavramak, tini gerçekleşmiş olarak kavramaktan ibaret değildir, bu aynı zamanda tini gerçekleştirmek demektir. Çünkü tinin diyalektik süreci, önce dünyayı kendi doğasının ifadesi olarak kendi yerine koyar ve ardından onun kendi yaratımı olduğunu kavrayarak onunla bütünleşir. Tin, temelde kendisinin farkındadır, ancak bu kendinin farkında olma durumu ancak kendilerini rasyonel olarak tinin dışavurumları olarak gören sonlu zihinler aracılığıyla gerçekleşir.

Kısacası tin, kusursuzluğu yalnızca yarattığı dünyayla sınırlı olan, kusursuz bir Tanrı'dır ve dolayısıyla insanların zihninin onunla ilgili rasyonel algısına bağlı olan bir ilahtır (*Deity*). Kendini tamamen gerçekleştirmiş Tanrı, Hegelyen kurgusal felsefecidir. Hegel'in tabiriyle: "Tanrı, ancak kendini bildiği kadar Tanrı'dır. Onun kendini bilmesi, insanın kendinin farkında olması ve insanın Tanrı'yı bilmesidir; ki bu, insanların kendilerini Tanrı'da bilmeleri sayesinde gerçekleşir."[11]

Organik gelişme ya da diyalektik

Hegel'deki tinin yaratıcı eylem modeli, canlının örgütlenmesidir. Ama yaşayan organizma, bize sadece tine ilk yaklaşımı verebilir ya da daha doğrusu sadece tinin rasyonel olarak anlaşıla-

11 Hegel, *Werke* 10:374, *The Philosophy of Mind*, Oxford, 1971, s. 298.

bilirliğinin kendini ifade ettiği tamamen uygun olmayan bir biçimdir. "Hayat", Hegel'in de dediği gibi, "ancak sezgi (ya da bilinç) yoluyla kavranabilen bir ideadır."[12] Bitkilerde ya da hayvanlarda tin ya da rasyonel ilke, sürekli olarak, onu şekillendirmiş olan maddenin bu "dolayımsız" oluş özelliği ile çatışmak zorundadır. "Yaşam süreci, hâlâ etrafını saran dolayımsızlığı yenmeye dayanır" ve yaşayan bir organizmanın "sonul oluş"u bundan ötürüdür.[13] Gerçek biçiminde tin, onu şekillendirmekle birlikte onun hayat ilkesinde direneceği hiçbir şey bulamayan bir canlı organizmanın mutlak efendisi gibidir. Daha gerçek bir biçim Hegel'in "kavram" dediği şeydir: yani "içinde her bir momenti bütünlük ve bozulmaz bir birlik gibi belirlenmiş bir totallik."[14] İlk elde kavram, gerçek dünyanın özündeki rasyonel anlaşılabilirlik ilkesidir ve bilen zihnin düşünme eylemi, bu anlaşılabilirliği kavrayabilir.

Kavram, ancak rasyonel bir öz farkındalıkla mümkündür. Bu Hegel için daima ve aynı zamanda canlı insan kişiliğinin hem dünya ile kendi alışverişi ve hem de kendini bilme ve kendini gerçekleştirme için verdiği mücadeledir. Belki de yaşayan organizmanın tin için bir model olmaya elverişli olmadığını göstermenin en iyi yolu, bunun karşısına öz farkındalıkla yaşayan organizmayı çıkarmaktır:

> Doğal yaşamla sınırlı olan, (der Hegel) kendisi dolaysız varlığının ötesine geçemez. Onun ötesine ancak başka bir şeyle geçebilir, o da ölümdür. Yine de bilinç, kendisi için, kendi kavramıdır. Sınırları kendisi koyduğu için sınırlı olanın ve kendisinin ötesine dolaysızca geçer.[15]

Bitki ya da hayvan organizması, olgunluğa bir kez erişince, yegâne, değişmez organik bir yapıya kavuşur. Tüm hayatı, bu yapıyı maddesine uygulama mücadelesidir ve bu son bulduğunda da ölür. Hegel, kişiliği, değerleri ve insanın yaşam planı-

12 Hegel, *Werke* 6:470, *Science of Logic*, s. 761.

13 Hegel, *Werke* 8:374, *Hegel's Logic*, s. 280.

14 Hegel, Werke 8:307, *Hegel's Logic*, s. 223.

15 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 69, *Phenomenology of Spirit*, s. 51.

nı, kendisinin farkında olan bir organik yapıyı inceler gibi inceler. Kendinin bilincinde kişilik, artık yapısını ya da ideasını bilinçli bir şekilde kendine kabul ettirmiş bir organizmadır. (Kendisi için kendi kavramıdır bu.) Fakat, belli bir kişilik kavramıyla, amaçlar ve değerler dizisiyle sonuna kadar yaşayabilen, düşünen insan bununla birlikte bu kavramda, amaçta ve değerlerde değişiklikler yapabilir. Buna binaen, öz bilince sahip varlık organik yapısındaki radikal değişikliklere rağmen bir organizma gibi yaşamına devam edebilir, hatta bu değişiklikleri başlatabilir. (Doğası "sınırlı olanın ötesine ilerlemek" ve böylelikle "kendi ötesine geçmektir".)

Nitekim öz bilince sahip varlık, eğilimleri yalnızca olgunlaşmak ya da yapısının öz savunusu ile sınırlı olmayan bir organizma gibidir ama yapısını, bilinç sayesinde bozma ve dönüştürme yönünde sistematik eğilimler barındırır. Bu eğilimlerin yaşam süreci, yalnızca "dolaysızlık"la ya da "sınırlılık"la mücadele halinde değil, kendileriyle de mücadele halinde geçer. Temel unsurları ve işlevsel parçaları arasında bir çatışma oluşturma eğilimine girer, ardından bu çatışmayı çözümlemek için (en azından geçici olarak) organizmaya yeni bir yapıyı empoze ederek, önceki yapıyı savunulmaz olana dönüştürürler. Kişiliğin değişimi ve gelişimi için sunulabilecek model, aynı anda kendisi için bir ideali gerçekleştirmeye çalışması ve gerçekleştirmeye çalıştığı bu ideali keşfetmeyi denemesidir. Kişilik, amaçlarını yerine getirmeye çabalarken, hem kendisi hakkında hem de hangi amaçlar için çabalaması gerektiği hususunda daha çok şey öğrenir. Böyle olunca kendi kavramı ve amaçları değişir, bazı yoğun ruhsal çatışmaların ve krizlerin içine girer.

Hegel, bu organik gelişmenin modelini, tinin doğasını ifade eden bütün değişimlerin, örneğin tarihte bir ulusun ya da insanlara ait kültür ve geleneklerin dönüşümünün temeli olarak görür. "İnsanlar, geleneklerinin (*Sittlichkeit*) dayandığı evrenseli bilmeliler. (...) Bir toplumun kültüründe (*Bildung*) en üst nokta onun hayatının ve durumunun, yasalarının ve geleneklerinin bilimsel bilgisinin düşünülüşündeki bu kavrayıştır. Ama bu kendi hakkında bilgi, bunu edinmiş halkın yeni ve da-

ha yüksek bir hayat tarzına dair bildiklerinin ve ihtiyaçlarının altüst olmasıdır da: "Evrensel biçimindeki düşünce, eritici güce sahiptir. (...) Tin tam da budur, tüm sınırlı içeriği bozmak." Gelenekleri hakkında düşünen ve onları meşrulaştıracak esasları arayan insanlar, bunların sınırları hakkında bilinçli hale gelir ve böylesi bir bilinç onlardan vazgeçirecek nedenler keşfeder. Bu, nedenlerin aranışında zaten sözkonusudur." Bununla birlikte, aynı zamanda, "düşüncedeki bu çözülme, zorunlu olarak yeni bir temelin yükselmesidir. (...) Tin, kendi içinden hareketle, daha fazla, daha ileri ilgi ve amaçlara yönelir."[16]

Tinsel varlığın tüm doğası (insan kişiliği, tarihsel halk, bir felsefi görüş) tek bir organik yapıdan ya da ideadan değil de, yapının belli dizilerinden, içsel, organik gelişmenin belirli aşamalarından meydana gelir. Bu aşamaların her biri, kendinden öncekini nihai eğilim olarak içerir. Böyle bir varlığı kavramak için, eşzamanlı olarak iki farklı, hatta birbirine zıt şey yapmalıyız: Birincisi, her bir ayrı aşamayı, kavramına ya da kendi kendine devam eden organik yapıya göre kavramamız; ve ikincisi, her bir yapının zaman içinde kendi işleyişi sayesinde bir sonraki aşamaya nasıl geçtiğini incelemeliyiz. Bu, her bir aşamayı iki bakış açısıyla, iki teleolojiyle gözlemlememiz anlamına gelir. Kendini devam ettirmek yönündeki kısa vadeli eğilimlerini; çatışma, bozulma ve üst aşamaya geçiş yönündeki uzun vadeli eğilimleri görmek durumundayız.

Bu, Hegel'in "diyalektik" dediği organik yapının gelişim sürecidir. Bu terimi seçmesi doğaldır. Pek çok bilindik felsefi jargon içinde diyalektik, tartışma argümanlarının ideaları kurması ya da çürütmesine işaret eder. Hegel, organik gelişme sürecini temel olarak kozmik mantığın süreci olarak tasarlar. Bu süreçte tin, simgesindeki eksik biçimleri dener ve "çürütür", üst biçimlere başarılı bir şekilde yükselir. Kant için diyalektik, mantığın kaçınılmaz olarak kendisiyle çatışmaya düştüğü ve çözünen bir süreçtir. Hegel, tinsel organizmanın böyle bir

16 G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, s. 177-179, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Cambridge, 1975, s. 145-147.

süreçte her bir aşamayı terk ederek bir sonrakine geçtiğini düşünür. (Kant için diyalektik çelişkilerin çözülmesi, yüksek bir içgörüden gelmez, hilenin yerini bilgiye bırakmasından gelir; Hegel'e göre bu, Kant'ın diyalektik yaklaşımındaki kusurdur kuşkusuz.)[17] Platon ve Aristoteles'te diyalektik mantığın özelliği, kendinden menkul prensiplerden değil, tümüyle "hipotezlerden" ya da ortak kanılardan hareket etmesidir. Diyalektik, bu kanıların arasındaki çatışmaları ortaya çıkarmak ve felsefi varsayımlarını ifşa etmek suretiyle güçlü rasyonel temellerle ilk prensipler doğrultusunda ilerler. Aynı şekilde organik gelişme de tinsel organizmanın dolaysızlığıyla başlar. Bu süreç, organizmanın, kendi doğasında süregelen çatışmaların ve bu çatışmaları çözmesini sağlayacak, yeni organik yapıları edinerek kendini kusursuzluğa yükseltmesinin sürecidir.

Hegel'in tüm önemli çalışmalarının ve derslerinin yapısı diyalektiktir. Her birinde ana fikrinin içeriğini, gelişimsel dizilere yerleştirir, başlangıç noktası en düşük ya da "doğrudan" aşamasıdır ve her bir başarılı aşamanın talep edildiğini ya da içsel çatışmalardan ya da bir öncekinin eksikliklerinden zorunlu olarak yükseldiğini göstermeye çalışır. Hegel'in de vurguladığı gibi, bu yöntemin tüm amacı "içeriğin özünde varolan tini" sunmaktır. Gerçek olmayan ve "biçimciliğe" düşen, "tek bir formülün şekilsiz bir tekrarı, harici olarak farklı materyallere uygulanmış" diyalektik yöntemlere şiddetle karşı çıkar (Schelling bu eleştirilere karşı çıkacaktır).[18] Hegel'in bu tehlikelerden ne kadar kaçındığı şüphe götürür. Ama onun esas niyeti, evrensel "diyalektik mantığın" kural dizilerini takip etmekten ya da her şeyi aynı diyalektik çerçeveyle okumaktan ziyade, ele aldığı her bir ana fikrin içsel bağlantılarını tartışmaktır. Bu niyet, diyalektiği aynı nakaratı tekrarlayan ve bilgi vermeyen üstünkörü tez-sentez-antitez jargonuna indirgeyen yüzeysel tartışmaların içinde çarpıtılmıştır. (Daha doğrusu, bu özel jargon sadece bilgi vermiyor ve çarpıtılmış olmanın yanı sıra hatalıdır ve He-

17 *Hegel's Logic*, s. 77.

18 Hegel, *Werke* 5:17, *Science of Logic*, s. 28; *Phänomenologie des Geistes*, s. 17-18, *Phenomenology of Spirit*, s. 8.

gel bunu *asla* kullanmamıştır. Marx ise sadece bir kez kullanmıştır; o da parodi amaçlıdır. Kullanan asıl filozoflar ise Fichte ve Schelling'dir.)[19]

Kabaca söylemek gerekirse, Hegel'de iki tür diyalektik vardır: Bunlar sırasıyla *zamansal* ve *hiyerarşik* diyalektik olarak adlandırılabilir. Şimdiye dek resmettiğimiz haliyle organik gelişme tam anlamıyla zamansal bir süreçtir. Tarih okumalarında Hegel, toplumsal gelenekleri, siyasi kurumları, sanatı, dini ve felsefeyi, diyalektik diziler olarak sunar; bunlar belirli bir konu etrafında, tinin gelişiminin zaman içerisindeki birbiri ardından gelen evrelerini temsil ederler. *Tinin Görüngübilimi*, Hegel'in kurgusal mantığının görüş açısından hareketle en dolaysız formları içinde felsefi bilgi kavramını geliştirir. Bu formlar, hakikati arayan bir felsefi zihnin farklı evrelerine ait felsefi görüşler olarak sunulur. Diyalektik, tam anlamıyla zamansal bir sürecin izini sürmez, ancak sunumu neredeyse zamansaldır. *Görüngübilim*, bu tarihi Hegel'in yorumladığı felsefi görüşlerin birbirini izleyen doğal dizisi olarak gösterdiği varsayılan Batı felsefesine, din ve kültürüne kapsamlı göndermeler içerir.

Ansiklopedi, Hukuk Felsefesi ve *Mantık Bilimi*'nde farklı bir diyalektik türü vardır. Bu çalışmalarda Hegel, zamansal gelişme süreçleriyle ilgilenmemiştir. Onun olguları diyalektik olarak sunmaktaki amacı konunun rasyonel yapısını gözler önüne sermek ve onun sistematik biçimde ele alınmasını sağlamaktır. Burada diyalektik aşamalar, zamansal süreçlerin evreleri olarak değil, daha ziyade tekil bir ideanın dünyada kendini gerçekleştirmesinde konuya dair bakış açılarının giderek daha uygun hale gelişinin veya daha uygun formların ardarda gelişinin hiyerarşisi biçimindedir. Hegel'in mantık sistemi, düşüncenin gerçekliği kavramasını sağlayan kavramlar dökümüdür (Hegel bize bu kavramların "Tanrı'nın metafizik tanımları, mutlağın bir tanımı" olduğunu söyler).[20] Bu döküm diyalektiktir çünkü

19 Bkz. CW 6:164, 172, 194-195. Bu mitin tuhaf tarihinin şeceresi şurada bulunabilir: G. E. Mueller, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'", *Journal of the History of Ideas*, 19 (1958).

20 Hegel, *Werke* 8:181, *Hegel's Logic*, s. 123.

kavramların ya da tanımların tümü eşit ölçüde gerçekliğe uygun değildir; ama en zayıf ve boş olandan (*varlık* ya da *hiçlik* gibi) en hakiki ve eklemlenmiş olana (*hayat*, *bilgi*, *mutlak idea* gibi) bir hiyerarşi oluştururlar. Hegel'in yöntemi, bunların her birini ortaya koyarak bunlara içkin zorlukları çözen zengin tanımlamalar üretmek üzerine kuruludur. Böylece Hegel'in mantığı bize gerçeklik üstüne görüş açısı dizileri sunar ve bunların her biri diğerine göre hakikate daha da yaklaşır. Böyle bir hiyerarşik diyalektik Marx için bir ölçüde önemlidir çünkü (tüm detaylarıyla olmamakla birlikte) genel anlamıyla *Kapital*'in teorik yapısıyla sıkı sıkıya benzerlik gösterir. (Bu benzerliğin rastlantı olmadığına yönelik kesin deliller de mevcuttur.)[21]

Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin son iki bölümü, doğa ve sonlu zihni ya da tini kozmik tinin nesnel dünyanın dışında kendine geri dönüş aşamaları olarak sunar. Her ne kadar doğanın çeşitli süreçleri (mekanik, fiziksel, kimyasal, biyolojik) eşzamanlı var olmasına ve zamansal bir gelişim göstermemesine karşın (Hegel bu açıdan kesinlikle Darwinci değildir) bir hiyerarşi oluştururlar ve felsefe onları tin ideasını dışsal nesnellikte gerçekleştirme girişimleri olarak sunabilir. Aynı şey öznel zihinsel yaşamın evrelerine (seziş, bilinçlilik, arzu, bilgi, pratik akıl) ve "nesnel tin" veya toplumsal hayatın evrelerine de yapılabilir. *Hukuk Felsefesi*, modern devleti, evrelerin hiyerarşisindeki özgür irade ilkesinin gelişimi olarak sunar: soyut hakların öznesi olarak özgür insan, bu hakların mülkiyette, sözleşmede, suç ve cezada aldıkları biçim; niyetler, sorumluluklar ve vicdanla ilişkili olan ahlâki özne; ahlâkın kendi yerini aldığı, aile, ekonomik dünya, (sivil toplum) ve siyasi devlet. Hegel, devletle yan yana duran bu ahlâki ve sosyal yapıları, aynı temel ilkenin gelişimsel evreleri olarak işlemiştir. Bu ilkenin her bir ardışık (ve daha "somut") ifadesi, kendisinden önce gelenin zaruri gelişimi olarak anlaşılır, talepleri karşılayan ya da zorlukları çözen, bu aşamayı yukarı çıkarır. (Göreceğimiz gibi, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* ile Marx'ın *Kapital*'indeki "soyut" ile "somut" arasındaki benzerlik, rastlantısallıktan daha fazlasıdır.)

21 *Selected Correspondence*, s. 100. Krş. *Selected Correspondence*, s. 187.

Açıkça görülüyor ki, Hegel'in özel diyalektik teorisinin değeri, belli unsurlar ile ana fikrinin evreleri arasında kurduğu iç bağlantılardan ve gelişimsel yönelimlerden meydana gelmektedir. Hegel, üçlü modele göre ya da Yunan jargonundaki taslaklaştırmada, belirli bir ana fikrin düzenlenişinde değer olmadığında ısrar eder. Diyalektik sistemin genel kavranışı anlamlı, aydınlatıcı, hatta ilham verici (Marx'ta olduğu gibi) olabilir. Ancak, şimdiye kadar diyalektik sistemin felsefi ya da bilimsel değeri söz konusu olduğu sürece, her şey onun uygulanmasının ayrıntılarıyla, "içeriğin yaşamı"nın gerçekten diyalektik içsel bağları ve yönelimleri gösterdiğiyle ve diyalektik yöntemi uygulayanın nasıl belli bağlar ve geçişler içeren, iyi argümanlar kurmasını sağlayabildiğiyle ilgilidir.

Engels, bunu Marksiyen diyalektikle ilişkisi içinde vurgular. Diyalektik, der, deliller inşa etmek ya da belli durumları genel yasalarla açıklamak için bir teknik değildir. Diyalektik "yasalar"ın işlevi, Engels'e göre bütünüyle betimleyicidir; diyalektik içsel bağları gösteren açıklama ve yaklaşımlar, her durumun "kendi spesifik doğasına bağlıdır".[22] Marx, *Kapital*'de küçük sanayinin bireysel özel mülkiyetinden kapitalist özel mülkiyet üzerinden geçip sosyalist mülkiyete giden tarihî süreci diyalektik "yasa"nın olumsuzlamasının olumsuzlaması olarak açıklar. ("Mülkiyetin kapitalist biçimi ... kişinin kendi emeğinde bulunan bireysel özel mülkiyetin ilk olumsuzlamasıdır. Ancak kapitalist üretim, kendi olumsuzlamasını doğal bir gereklilik olarak üretir.")[23] Engels, Eugen Dühring'in, Marx'a bir "diyalektik yasa" olarak "bu sürecin tarihsel olarak zaruri olduğunu kanıtlama" niyetini yüklemesini eleştirir. "Aksine, o tarihsel olarak bu sürecin zaten gerçekleştiğini ve kısmen hâlâ gerçekleşmekte olduğunu gösterdikten sonra bunu kesin bir diyalektik yasayı takip eden süreç olarak tanımlar. Hepsi budur."[24]

---

22 MEW 20:132, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 195.

23 MEW 23:791, *Capital* 1:763.

24 MEW 20:125, *Anti-Dühring*, s. 185.

Diyalektik ve formel mantık

Hegel felsefesinin belki de en akıl karıştırıcı tarafı filozofun geleneksel mantığı yadsıması; özdeşlik, zıtlık ve zıtların uzlaşmazlığı ilkelerini reddetmesidir. Marx ve Engels de Hegel doktrininin bu yönünü onaylıyor göründükleri ve bu durum diyalektik düşünceyi anlamanın ve kabul etmenin önüne engeller çıkardığı için, Hegel'in formel mantığa reddiyesi burada en azından kısa bir tartışmayı hak etmektedir.

Bu bölümde Hegel'in aslında mantıkçıların kastettikleri anlamıyla formel mantık ilkelerini reddetmediğini (veya kendini onları reddediyor gibi görmediğini) savunmaya çalışacağım. Hegel'in formel mantığa karşı itirazı daha ziyade bir ayrışım (*disjunction*) olarak yorumlanmalıdır. Mantık ilkelerini ya formel mantıkçıların kastettikleri biçimde yorumlayacağız; ki bu durumda sözkonusu ilkeler doğrudur, ancak ehemmiyetsiz, aptalca ve felsefi değerden yoksun olurlar; zira şeylerin gerçek tabiatını ifade etmeyen özdeşlik ve fark kavramlarına dayanmaktadırlar; ya da bu kavramları daha az yapay kavramlarla ikâme ederek mantık ilkelerine felsefi açıdan ilginç bir yorum kazandıracağız, fakat bu durumda da "yanlış" bir hal alırlar zira kurgusal Hegel metafiziğinde sunulan gerçeklik vizyonuyla uyumsuzluk içindedirler. Formel mantık ilkeleri doğru olduklarında gayri felsefi; felsefi bakımdan ilginç olduklarında ise yanlıştırlar.

Hegel felsefesinin önemli bir savı, şeylerin doğasının temelinde yatan "zıtların birliğine" uygun olmaktır. Hegel, "kurgusal" ya da "diyalektik" için sıklıkla "zıtları birliklerinde kavramak" tanımını kullanmaktadır.[25] Zıtlar nedir? Diyelim ki siz ve ben aptalca bir oyun oynuyoruz – birimiz bir sözcük söylüyor ve diğeri de bunun "zıddını" ifade eden sözcükle yanıt veriyor. Pek çok sözcük için ("sıcak", "uzun", "yukarı") tek bir doğru yanıt var gibi görünüyor, diğerleri içinse hiç doğru yanıt olmayabilir ya da çeşitli yanıtlar söz konusu olabilir. Diyelim "kırmızı" dedim. Eğer bunu bir renk sistemi bağlamında düşünür-

25 Hegel, *Werke* 5:52, *Science of Logic*, s. 56.

seniz, yanıtınız "yeşil" olacaktır. Ama tek seçeneğiniz bu olmaz. Mesela eğer Fransız şaraplarını, Güller Savaşı'nı veya Rus Devrimi'ni düşünüyorsanız "beyaz" diye yanıtlayabilirsiniz; eğer şu sıralar kart oyunları oynuyor veya Stendhal okuyorsanız ise "siyah" diye yanıtlayabilirsiniz. Bu gibi çeşitli alternatifleriniz mevcuttur çünkü iki şeyi zıt olarak tasavvur ettiğimizde bunu bir nispi kategoriler ve mukayeseler sistemine atfen yaparız ki bu durumda o iki şey birbirini dışlayan ve benzerini kapsayan tamamlayıcılar olarak ya da sistemi tanımlayan uçlar ve kutuplar olarak görülürler. Birbirini tamamlayıcı renkler sisteminde yeşil kırmızının zıddıdır çünkü kırmızının mahrum olduğu tüm renk özelliklerini (ve yalnız onları) içerir. Rus Devrimi'ni düşündüğümüzde ise kırmızının zıddı beyazdır çünkü bu bağlamda kırmızının temsil ettiği hareketin karşı kutbunda yer alan hareketi beyaz simgelemiştir.

Organik bütünlük ve organik gelişme sistemleri zıt çiftlerinin ortaya çıkışı için oldukça verimli bir zemin oluştururlar. Organik yapılar genellikle kendilerini dengeleşim içinde tutarlar; organizmanın bütünlüğüne izafen fonksiyonel zıtlar olarak görülebilecek, birbirini tamamlayıcı veya dengeleyici faaliyetler ve süreçler vasıtasıyla yaparlar bunu. Üstelik bu zıtlar karşılıklı olarak birbirlerini destekler ve koşullar. Örneğin sıcakkanlı canlılar hem vücut ısısını artırmak hem de ısıyı çevreye salmaya yönelik mekanizmalara sahiptir. Soyut olarak bakıldığında da iki zıt eğilim var gibi görünür; birbirini yadsıyan ve birbirlerinin etkilerini yok eden eğilimlerdir bunlar. Ne var ki organizma bütünlüğü içinde hayvanın vücut sıcaklığını hayati süreçler için gerekli azami noktada tutarak birbirini tamamlayacak şekilde düzenlenmişlerdir. Her biri organizmanın yaşamı için gereklidir ve bizatihi kendi zıttı için de en nihayetinde gereklidir. Organik gelişme içerisinde, bir şeyin gelişmemiş ya da dolaysız biçimi ile tamama ermiş biçimi bir sürecin zıt kutuplarında yer alır. Şeyin doğası bütün süreci kapsar ki bunun için her iki kutup (ve aralarındaki ara aşamalar da) gereklidir.

Hegel gerçekliğin organik bir yapıya sahip olduğuna inanmaktadır çünkü gerçeklik tinin düşüncesinin bir ifadesidir. Bu-

na uygun olarak, bir zıtlar çiftinde her üyenin diğerinin varlığını mantıken ve kavramsal olarak gerektirdiğini göstererek gerçeklik vizyonunu *a priori* olarak düşüncede doğrulayabileceğine inanmaktadır. Tüm zıtlar, der Hegel, "birbirleri ile koşullanmıştır ve ancak birbirlerine izafen vardırlar".[26] En "bayağı örnekler" dahi, der Hegel, bunu doğrular: "Yukarıda olan aşağıda olmayandır; yukarı ancak aşağısı olmayan olarak içerik bulur. Fakat yukarısı ancak bir aşağısı kadar vardır. Her belirlenimde onun zıttı da bulunur."[27]

Pek çok durumda Hegel'in bu savı doğrudur. Pek çok zıtlık çifti (yukarı/aşağı, yengi/yenilgi, ön/arka) aynı şeyin ya da durumun bütünleyici yönlerinden ibarettir. Her bir zıttın diğeri olmadan var olması mantıken imkânsızdır. Önü olmayanın arkası da olamaz. Heraklitos'un dediği gibi, yukarı çıkan ve aşağı inen yol, bir ve aynıdır. Bir diğer zıtlar sınıfı ise mukayese çiftleridir (büyük/küçük, hızlı/yavaş, aydınlık/karanlık). Her mukayese sıfatı ancak zıddının örneklerine izafen bir referans bulabilir. Dünyanın bunlardan birine diğeri olmadan sahip olabileceğini düşünmek –yani yavaş şeylerin bulunmadığı yalnız hızlı şeylerin bulunduğu, küçük şeylerin bulunmadığı yalnız büyük şeylerin bulunduğu bir dünyanın olabileceğini düşünmek– anlam ifade etmez.

Fakat şu da açık ki Hegel'in savı her zaman doğru değildir. Erkek ve dişi de zıttır, ancak her bir cinsiyetin diğerini gerektirmesi durumu en fazla biyolojik bir gerçekliktir. Sağlak ve solak da zıttır, ancak yalnızca solakları barındıran bir dünya içkin olarak imkânsız değildir. Ölümlü şeylerin varlığı ölümsüz bir şeyi gerektirmez. Kanımca Hegel bu gibi örnekleri görmezden gelir çünkü asıl derdi bir kavramsal sav ileri sürmek değil, zıtların birliğinin bir yönünü teşkil ettiği organik gerçeklik anlayışını açıklamaktır.

Hegel'in yorumuna göre zıtların birliği ilkesinin bazı şaşırtıcı sonuçları vardır. Bu ilke şeylerde çelişkiler bulunduğu ve her şeyin esasının içerdiği çelişkilerce teşkil edildiği anlamını ortaya

26 Hegel, *Werke* 8:245, *Hegel's Logic*, s. 173.

27 Hegel, *Werke* 6:77, *Science of Logic*, s. 441.

çıkarır. Ayrıca hiçbir şeyin kendisi ile özdeş olmadığını ve her şeyin kendinden başka, zıddıyla özdeş ve kendi zatının yadsıması olduğu anlamına gelir. Bir organik bütün, farklı, fonksiyonel olarak karşıt ve karşılıklı olarak birbirini yadsıyan süreçlerin bütünleşme ve dengelemeleriyle oluşur. Bu süreçler yalnızca zıt olmayıp doğrudan birbirlerini yadsıma veya ilga etme eğiliminde oldukları için Hegel onları "çelişikler" olarak adlandırır ve şeylerin doğasının çelişkiler tarafından oluşturulduğu sonucuna varır. Ayrıca, organik biçimde gelişen bir şeyin doğası farklı aşamalar barındırır ki bunların her biri kendisini önceleyen aşamayla mücadele ve onu ilga eder. Bu aşamaların her biri şeyin esasına aittir ve birbirleriyle çelişirler. Gelişen şeylerin çelişkiler barındırmasının bir diğer nedeni de gelişimlerinin bir aşaması diğerine yer bıraktıkça çöken aşamanın unsurlarının artık bir uyum içinde işleyemez olmasıdır. Aralarındaki ilişki bir bütünleşme ve karşılıklı bağımlılık değil, bir çatışma, uyumsuzluk ve (bu anlamda) bir çelişki halini peyderpey alır. Elbette ki çatışan unsurlar uzun bir süre bir arada var olamama anlamında birbirleriyle uyumsuz değillerdir. Ama aralarındaki zıtlık yapının istikrarını tehdit ve sonunda (onu oluşturan çelişkilerle birlikte) imha edecektir – bu anlamda uyumsuzlardır.

Bir organik bütünün içindeki zıt ve karşıt unsurlar birbirlerine bağımlıdır ve bir diğeri olmadan var olamazlar. Üstelik her bir çift içinde iki unsur da aynı esasın, bütüne can veren aynı organik biçim veya ilkenin tecellisidir. Bu anlamda zıtlar özdeştir; her biri esasında kendi zıttı neyse odur. Yine de, organik olarak gelişen bir şeyin aşamaları farklı, zıt, birbirini yadsıyan ve çelişen şeylerdir. Fakat hepsi de kendisini onlarda tecessüm ettiren, kendisiyle özdeş bir esasa aittir. Bu şekilde, doğası bir gelişim süreci gösteren her şeyin esasını kendinden farklılık ve kendini yadsıma teşkil eder. Hegel metafiziğine göre böyle bir (zamansal veya hiyerarşik) gelişim tinin her ifadesinde, demek ki gerçekliğin tamamında, vardır.

> Var olan her şeyi düşündüğümüzde görebiliyoruz ki her şey kendi ile aynılığında kendinden farklı ve kendiyle çelişki için-

dedir; bu fark ve çelişkide ise kendisiyle özdeştir ve kendinde şeyler bu determinasyonların her birinin bir diğerine geçişidir.[28]

Hegel'in dili burada kasıtlı olarak paradoksaldır. Fakat eğer onu çok isabetsiz bir şekilde yorumlamıyorsam, şurası açık görünüyor ki aynılık ve çelişki ilkelerini geleneksel mantıkçıların kullandığı anlamda reddediyor değildir. Keza, Hegel'in paradoksal ifade biçemlerini kavrayabildiğimizde, tamamıyla açık veya tartışmadan uzak olmasalar da, ifadelerinin bu ilkeler bazında tutarsızlık ya da anlamsızlıkla malul oldukları söylenemez.

Formel mantıkçıların genelde anladığı çelişki ilkesi, şeylerin farklı parçalardan ya da zıt fonksiyonel değerlere sahip unsurlardan oluşabileceğini ve organik süreçlerdeki doğal dengeleşim gerçeğini reddetmez. İlke, şeylerin yapılarını değiştiremeyeceğini söylememekte, hatta şeylerin bu gibi değişimlere eğilimli olduklarını reddetmemektedir. Şeylerin arasındaki ya da aynı şeyin farklı unsurları arasındaki gerçek çelişkilerde, ya da şeylerin farklı zamanlar ve farklı açılardan farklı yapılar ve özellikler arz edebileceği düşüncesinde –formel mantık anlamında– "çelişkili" bir durum yoktur. Çelişki ilkesi yalnızca şu demektir ki eğer bir özne hakkında bir yargıyı doğrulamışsak, aynı yargıyı aynı öznenin aynı zamanı ve aynı yönüne ilişkin olarak reddettiğimizde doğru konuşmuş olamayız.

Keza, özdeşliğe ilişkin mantıki ilke ancak şu demektir ki; eğer bir şeyin kendisiyle aynı şey olduğunu reddedersek veya onun kendinden tamamen farklı bir şeyle aynı şey olduğunu söylersek doğru konuşmuş olmayız. Bu ilke farklı şeylerin veya eğilimlerin daha büyük bir bütünlüğe ait olamayacakları, ya da aynı esası ve açıklayıcı ilkeyi arz edemeyecekleri demek değildir. Aynılık ilkesi bir ve aynı olan şeyin farklı parçaları ve yönleri ve aşamaları olduğunu reddediyor değildir. Formel mantık, şeylerin organik bütünlüğü ve gelişim eğilimlerinin tutarlı bir açıklamasını dışlamaz ve organik esaslar ile eğilimleri te-

28 Hegel, *Werke* 6:40, *Science of Logic*, s. 412.

mel açıklayıcı ilkeler olarak varsayan bir metafiziğe itiraz etmez. Bazı filozoflar (Bertrand Russell gibi) formel mantık sevdasını Hegel'in şüphesiz cansız, soyut, atomistik bulacağı türden bir metafizik ile birleştirdiler. Fakat formel mantık ilkeleri Hegel ile o türden bir metafizik arasındaki tartışmalarda tarafsız kalacaktır.

Kanımca Hegel tüm bunların farkındadır. Formel mantık ilkelerine dair sunduğu metafizik yorum (ya da yanlış yorum) bilgisizliğe veya yanlış anlamaya dayanmaz. Hegel formel mantıkçının bu ilkeleri tartışılmaz olarak "anladığı"nı oysa bunların, "boş totolojilerden" ibaret olduklarını kabul etmektedir.[29] Ne var ki, Hegel bu şekilde anlaşılacak formel mantık ilkelerini yanlıştan da kötü olarak addetmekte; onların ehemmiyetsiz, "boş", "hiçbir yere varmayan teferruat" olduklarını düşünmektedir.[30] Daha derin bir yorum, bu kanunların onlarla kastedilenin fazlasını içerdiğini, bunun yanlış da olsa en azından felsefi tartışmaya değer metafizik bir içerik olduğunu keşfeder. Formel mantığın ilkelerini yanlış olduklarını ortaya çıkaracak bir biçimde yeniden yorumlayarak Hegel formel mantığa bir iyilik yaptığını düşünür.[31]

Hegel'e göre formel mantığın yüzeyselliği kullandığı yapay aynılık ve farklılık (çelişki, yadsıma) kavramlarından ileri gelir. Bir şeyin ne olduğuna dair formel mantık nosyonu Hegel'in "soyut kimlik" dediği şeydir. Bu nosyon "onun dışında olanların göreli yadsınmasından, sadece tefrik edilenin ayrılmasından ve tamamen o olduğu şeyin öncesindekilerin terkiyle bir başka şey olma"[32] işlemlerinden geçerek oluşur. Bu ayrılık nosyonuyla, gerçekliğin herhangi bir parçasını ele alıp onu hem diğer şeylerle olan organik bağlantılarından hem de kendi gelişim eğilimlerinden soyutlayabiliriz, onu yalnızca bir kimliğe sahip bir şey olarak ele almakla kalmayıp onun kimliğinin baş-

29 Hegel, *Werke* 6:41, *Science of Logic*, s. 413.

30 Hegel, *Werke* 8:244, *Hegel's Logic*, s. 172; Hegel, *Werke* 6:73, *Science of Logic*, s. 438.

31 Hegel, *Werke* 6:45, *Science of Logic*, 416.

32 Hegel, *Werke* 6:39, *Science of Logic*, 411.

ka herhangi bir şeyin kuruluşuyla ya da bu seçili gerçeklik parçasının içinde rol oynamış olabileceği değişim süreçleriyle herhangi bir ilgisi olmadığını ileri sürebiliriz. Fakat bu (Hegel'in bakış açısından) gerçekliğin edepsizce saptırılması olur. Bir şeyin kimliği ("ne"liği) onu olduğu şey yapandır, onun gerçek doğasını belirleyendir. Formel mantıkçının soyut kimlik nosyonuna varabilmemiz için ya şeyin içinde bulunan "somut çok katmanlı şimdinin bir parçasını" *dışarıda bırakacağız*, ya da "farklılıklarını görmezden gelerek çok boyutlu belirleyicilerini bir tekinin içinde *işbirliğine sokacağız*."[33] Her halükarda gerçekliğe hiçbir uygulanabilirliği olmayan tekil kimlik kavramını bozmuş, tahrif etmiş oluruz. Öte yandan, eğer formel mantıkçının ilkesini doğru bir kimlik kavramıyla ikame edersek, ilkenin söylediği şu olur ki her şey gerçek doğasında durağandır, yalnızca kendisine bağımlıdır, başka şeylere olan bağımlılığıyla veya kendi gelişim eğilimleriyle kurulmaz. Bu sav, her ne kadar yapay ise de, önemli ölçüde yanlıştır ve (formel mantıkçının orijinal olarak anladığının aksine) filozofun dikkatine değerdir.

Hegel'in mantıkçının fark, yadsıma ve çelişkiye dair soyut kavramlarına da benzer eleştirileri vardır. Hegel için bir şeyin zıttı, bir organik sistem bütünlüğü bağlamında onunla tamamlayıcılık ve zıtlık ilişkisi içinde bulunan bir başka belirli şeydir. Bir şeyin yadsıyanı veya çelişiği onunla mücadele içinde olan bir başka belirli şeydir – ateşin ısısının bir tencere suyun serinliğiyle mücadele ettiği gibi, bir bitkinin olgun formunun içinden çıktığı tohumla mücadele ettiği gibi. Fakat burada da formel mantıkçı gerçek dünyayı birtakım yapay soyutlamalar için terk eder. Bir özelliğin "yadsıyanı" veya "çelişeni" onunla gerçek bir ilişki içinde olan belirli bir şey değil, fakat "soyut negatiften", veya özelliğin her şeye tekabül edebilecek olan yokluğundan ibaret olur. "Çelişen kavramlar doktrininde bir kavram "mavi" ve diğeri "mavi değil" ise, bu diğer şey belirli bir şey (mesela "sarı") olmayıp bir soyut negatif olarak hazır tutulur."[34] Bu kavramlaştırma çelişki ve üçüncünün olmaz-

33 Hegel, *Werke* 8:236, *Hegel's Logic*, 166.

34 Hegel, *Werke* 8:244, *Hegel's Logic*, 172.

lığı ("bir sav ya doğrudur ya da onun yadsıyanı doğrudur") ilkelerinin doğruluğunu kurtarır, fakat çocuksu bir ehemmiyetsizlik pahasına. Bu ilkelerle, "zıt yalnızca bir yokluğu veya belirsizliği ifade eder, sav o kadar önemsizdir ki onu dile getirme zahmetine değmez."[35] Soyut yadsıma nosyonu tamamıyla yapaydır; asla şeylerin gerçek kuruluşunun içine girmez ya da süreçlerini açıklamaz: "Aslına bakılırsa hiçbir yerde, ne yerde ne gökte, bu tür bir anlayışın ileri sürdüğü cinsten soyut bir "ya/ya" bulunmaz."[36]

Bir kez daha, eğer çelişki ilkesini daha az boş nosyonlar kullanarak ifade edersek, o zaman felsefi bakımdan daha kayda değer bir şey demiş oluruz. Demiş oluruz ki hiçbir şey birbirine karşıt veya zıt olan parçalardan, süreçlerden, eğilimlerden ve aşamalardan oluşamaz. Bu, organik bağlantılardan yoksun, özsel ilkeler ve gelişim eğilimleri arz etmeyen, etkileşimleri yalnızca dışsal ve tesadüfi olan cansız ve durağan atomlardan mürekkep bir dünya görüşünü ifade eder. Bu gerçeklik görüşü felsefi olarak kayda değer, çünkü bu tam da Hegel'in reddetmeye niyetli olduğu görüştür.

Öyleyse, benim anladığım kadarıyla Hegel'in (formel mantıkçıların kast ettiği biçimiyle) formel mantığa yönelik şikayeti onun ilkelerinin yanlış olmasına değil, felsefi açıdan kısır olmasına dairdir. Formel mantık tekniklerinin, gerek Hegel'in onları bildiği şekilleriyle gerekse o zamandan bu yana gelişerek geldikleri noktada, Hegel metafiziğini açıklamada bir rol oynamadıkları muhtemelen doğrudur. Fakat felsefi değere sahip olmadıkları buradan çıkarılamaz. Belki Marx ve Engels'in zamanında formel mantığın felsefenin geleceğiyle ilgisiz kuru ve skolastik bir disiplin olduğuna dair Hegel'in görüşünü bilgili ve açık görüşlü bir kişinin paylaşması hâlâ mümkündü. Fakat günümüz Hegelyenleri ve Marksistleri, formel mantığa karşı Hegel'in 19. yüzyıldaki polemiklerini tekrarlamaya kalktıklarında yalnızca bilgisizlik ve dogmatizm ortaya seriyorlar. Şimdi geriye baktığımızda görebiliyoruz ki Hegel aynılık, yadsıma

35 Hegel, *Werke* 6:73, *Science of Logic*, 438.

36 Hegel, *Werke* 8:174, *Hegel's Logic*, 246.

ve benzer "soyut" kavramlara dayanan bir mantığın potansiyel felsefi önemini hayli hafife almıştır. Formel mantığın temel ilkeleri (Hegel'in düşündüğü gibi) teferruat olsa dahi, bunların "ehemmiyetsiz" veya "hiçbir yere çıkmayan" cinsten olmadıkları defalarca gösterilmiştir. Aksine, 20. yüzyıl formel mantığı, matematik ve semantiğin temellerine dair bazı son derece ilginç, sezgiye ters ve hatta devrimsel bulgular ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte, bu gelişmeler Hegel yazarken daha ufukta bile görünmüyorlardı ve onları öngöremediği için Hegel bilgisizlik veya felsefi körlükle suçlanamaz. Formel mantığa dair görüşleriyle ilgili tek talihsiz mesele şudur ki bunlar yanlış anlaşılmalara yol açarak gereksiz biçimde Hegelyenler ve formel mantıkçıları birbirlerine karşı önyargılı olmaya itmiştir.

14

Marksiyen Diyalektik

"Mistik kabuk" içindeki "rasyonel öz"

Marx'ın Hegelyen diyalektiğe karşı tutumuyla ilgili şüphe götürmez biçimde kesin olan, onun bu diyalektiğin hepsini olmasa da bazı yönlerini kabul ettiğidir. Marx, *Kapital*'in iktisat teorisini inşa ederken Hegel'in felsefesinin (özellikle mantık sisteminin) kendisine büyük yardımı dokunduğunu teslim eder. Hatta Hegelyen diyalektiği, "tüm felsefenin son sözü" olarak tanımlar.[1] Hegel'i bu şekilde övmesine rağmen, Marx hiçbir şekilde Hegel'in yönteminin "mistisizmini" eleştirmekten ya da Hegelyen diyalektiğin mevcut haliyle yeterli olmadığının altını çizmekten geri durmaz. Marx asla, "Hegel'in keşfettiği yöntemde neyin *rasyonel* ve aynı zamanda mistik olduğunu, sıradan insanlara iki üç sayfada anlatma" gayesini gerçekleştirmeye de çalışmaz.[2] Bunun yerine, ne yapmaya niyetlendiğine dair iki imge ve metaforla bizi baş başa bırakır. Hegel'in diyalektiği, bir taraftan "mistisizmle" çevrelenmiş ya da üstü örtülmüştür. Bu diyalektiğin "mistik kabuğu içindeki rasyonel özü ortaya çıkarmak için" yanlış biçimden "sıyrılması" gerekir. Diğer taraf-

1 MEW 29:5.

2 MEW 29:260, *Selected Correspondence*, s. 100.

tan, Hegel'in diyalektiği "baş aşağı" durmaktadır. Rasyonel bir şekil almadan önce "tersyüz" ya da "altüst" edilmelidir.[3] Bu iki imge etkilidir; fakat tek başlarına Hegel'in felsefesindeki "rasyonel özün" ne olduğuna karar vermemizde ve Marx'ın hangi Hegelyen doktrinleri benimsediğini ve reddettiğini belirlemede bize pek de yardımcı olmazlar.

Hegel'in felsefesinde iki şeyi ayırt edebiliriz: İlki, gerçekliğin nasıl yapılandığına dair bir görüş ve bunun sonucunda, o yapıyı layıkıyla kavrayan teori türü için bir program ve ikincisi gerçekliğin neden bu şekilde yapılandığını açıklamayı öneren ve (Hegel'in bakışında) gerçekliğin yapısını kavramış teoriler için belli bir epistemik statüye işaret eden bir metafizik. Hegel, gerçekliği organik ve gelişimsel anlamda yapılandırılmış olarak görür. Şeyler gerçek doğalarını ancak örgütlü bütünler ya da sistemler haline geldiklerinde veya bütünlerin ve sistemlerin bir unsuru olduklarında ortaya koyarlar. Bu sistemler sadece kendi içlerinde uyum ve kendini idame temayülleriyle değil, aynı zamanda hem zamansal hem de hiyerarşik olarak gelişme temayülleriyle de karakterize edilmişlerdir. Varolan şeyler uzun vadede mütemadiyen değişerek ya da organik yapılarını kökten dönüştürerek gelişmeye, kendi doğalarını ortaya çıkarmaya yönelik eğilimler gösterirler. Organik yapıların, tam somutluğa doğru gelişen ya da belli bir soyut özü ya da temel bir prensibi ortaya çıkaran bir hiyerarşileri vardır. Gerçekliğin yapısını kavrayabilen bir teori, şeyleri örgütlü bütünlükler olarak düşünmelidir. Bütünlüklerin zamansal gelişime yönelik eğilimlerine dikkat etmeli ve organik yapılarını, doğasına ait tüm düzey ve aşamaları açığa çıkaran bir bütünselliğe dair bir kavramlar ya da bakış açıları hiyerarşisi üzerinden analiz etmelidir.

Hegel, gerçekliğin tümüyle metafizik temellere dayanan bir yapıya sahip olduğundan emindir. Mutlak gerçekliğin, kendini-olumlayan tin olduğuna inanır. Düşüncenin izleri ve onun

3 MEW 32:538, *Selected Correspondence*, s. 199; MEW 23:27, *Capital*, New York, 1967, 1:20. Krş. SW, 619; "Baş aşağı durma" metaforunun bizzat Hegel'den gelmesi de ayrıca ironiktir. (Bkz. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1977, s. 15).

yaratıcı kendini-ifade edişi, organik olarak birbirine bağlı olma hali ve gelişmişliktir. Dolayısıyla, fiili (*actual*) gibi görünen ya da olan her neyse, bu tinin bir ifadesi ya da tezahürü olmalıdır ve tinsel kaynağının izlerini sergilemelidir. Üstelik düşüncenin yaratıcı faaliyeti, eşzamanlı olarak Tanrı'nın özgün yaratım faaliyetidir; böylece düşünmenin fıtri yapısını idrak eden insani düşünce faaliyeti, Tanrı'nın düşüncelerini kendilik-bilincine sevk eder. Düşünmenin diyalektik yapısı algılarla değil akılla idrak edildiğinden, gerçekliğin yapısına uygun anahtarımız nedensel algıya dayalı gözlemler değil, felsefecilerin kendi zihinlerinden üretebilecekleri düşüncenin zorunlu devinimidir. Felsefenin görevi bu gözlemlere nüfuz etmek ve "gözlemlerin içeriklerine, düşüncenin (malum *a priori*) *özgürlüğünün* asli biçimini kazandırmak"tır.[4]

Benim okuduğum şekliyle Marx, Hegel'in gerçekliğe dair görüşünü kabul eder, ancak bu görüşün Hegelyen metafizik dayanaklarını, bu dayanakların neticesinde çıkması beklenen epistemolojik sonuçlarla birlikte reddeder. Marx'a göre dünya, içkin olarak gelişme eğilimleriyle karakterize olan, organik olarak birbirine bağlı bir süreçler sistemidir ve dönemsel olarak organik yapıda radikal değişimler yaşanır. Marx dünyanın bu şekilde yapılanmış olduğunu düşündüğünden, bu yapıya ayna tutmanın en iyi yolunun yapının ana fikrini organik olarak gören, bu ana fikrin hiyerarşik yapısının izini somutluk aşamaları üzerinden süren ve bu yapıdaki sistemik değişimleri ona içkin gelişimsel temayüllerle açıklayan diyalektik teori olduğuna inanır. Hegel bu gerçeklik anlayışını savunan ve şeyleri bu açıdan anlayabilen teorik programı tasarlayan ilk kişi olduğundan, Marx onun "hareketin [diyalektiğinin] genel formlarını kapsamlı ve bilinçli bir biçimde ortaya koyan ilk kişi" olduğunu teslim eder.[5]

Bununla birlikte, Marx için dünyanın diyalektik yapısı, maddi gerçekliğin doğasıyla ilgili karmaşık bir ampirik olgudur; Tanrı'nın yaratıcı cevherinin bir kalıntısı değildir ve *a prio-*

4 G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, 1970, 8:58, *Hegel's Logic*, Oxford, 1975, s. 18.

5 MEW 23:27, *Capital* 1:20.

ri kurgusal esaslar aracılığıyla açıklanamaz ya da anlaşılamaz. Bilhassa da bu, organizasyon ve gelişim fenomenleri ile düşünme süreçlerinin doğası arasında herhangi bir özel ilişki olduğu için, şeylerin yapısının diyalektik olması meselesi değildir. Aksine, diyalektik düşünme sadece üzerine düşündüğü dünyanın diyalektik yapısını yansıtır. Şayet insanlar diyalektik olarak düşündüğünde en iyi şekilde düşünüyorlarsa, düşünce gerçek dünyaya ayna tuttuğunda en iyi şekilde düşündükleri içindir. Şayet insanlar evrensel kavramlar üzerinden düşünüyorlarsa, düşünmenin doğası tikellerden soyutlamalar yapmak ve onların müşterek niteliklerini idrak etmek olduğu içindir. Ve şayet, insan düşüncesinin kendisi diyalektik ise, bunun nedeni, insani melekelerinin zaman içinde (belki de doğal seçilim yoluyla) düşünceden bağımsız gerçek dünyayla uyumlu hale gelmiş olmasıdır. Marx'a göre, Marksiyen diyalektiği Hegelyen diyalektikten farklı, hatta "onun tam tersi" kılan şey tam da bu ayrımdır:

> Hegel için düşünce-süreci (o, bunu "fikir" [idea]) adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürür), ideanın sadece dış görünüşünü şekillendiren fiili gerçekliğin yaratıcısıdır (*demiurge*). Benim açımdan ise idea, tam tersine, insan aklında yeri değiştirilmiş ve dönüştürülmüş maddi gerçeklikten başka bir şey değildir.

Engels'in de ifade ettiği gibi: "Marx, şeylerin ve ilişkilerin altında yatan müşterek içeriği, düşüncedeki en evrensel ifadesiyle kavrar (*zusammenfasst*). Onun soyutlaması, sadece şeylerde halihazırda bulunan içeriği, düşünce formunda geri verir."[6]

Bu durumda, Hegel'in diyalektiğinin "rasyonel özü", organik olarak yapılandırılmış ve içkin gelişme temayüllerince karakterize edilmiş olan gerçeklik anlayışıdır. "Mistik kabuk" ise, Hegel'in, gerçekliğin diyalektik yapısını düşünen tinin yaratıcı faaliyetinin bir sonucu olarak temsil eden mantıksal panteist metafiziğidir. Marx'ın Hegel'i "tersyüz" edişi, düşüncenin diyalektik yapısını, gerçekliğin diyalektik yapısı için bir sebep ya

6 MEW 23:27, *Capital* 1:19; MEW 36:209, *Selected Correspondence*, s. 379.

da izah olarak değil, tamamen düşüncenin işlevinin diyalektik olarak yapılanmış bir dünyaya ayna tutmak olmasının bir sonucu olarak görmekten ibarettir.

Hegel ve Marx, gerçekliğin diyalektik olarak yapılandırılmış olduğu, dünyanın gelişme eğilimiyle beraber organik bütünlüklerden müteşekkil olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bizler, bu tezin dünya hakkında ne söylediğini ya da herhangi bir şey söyleyip söylemediğini merak edebiliriz. "Organik bütün" ve "gelişme eğilimi" gibi kavramlar bir hayli muğlak kavramlardır. Herkesin bildiği üzere, teleolojinin felsefi yorumları, "organizma" ve "hedef yönelimli sistem" mefhumlarını analiz etmede çok az başarı sağlamıştır. Bunun, filozofların felsefi açıdan ilginç kavramların karşı-örneksiz analizlerini üretmedeki genel başarısızlıklarının bir örneği olduğunu düşünebiliriz. Organik bütün, diğer organik bütünlerle belirli nitelikleri paylaşmasından ötürü değil belli bir içsel anlaşılabilirliğe sahip olması nedeniyle bu şekilde adlandırılır. Bu sebeple Kant, teleolojik örgütlenmenin keşfinin, aklın yaratıcı bir eylemini gerektirdiğini düşünür; tıpkı "verili olan hiçbir belirleyici kurala tâbi olmayan bir şey üretme yeteneği"ne tekabül eden sanatsal dehadaki gibi.[7] Tüm organik bütünlerin sahip olduğu müşterek bir niteliği belirleme girişimi, muhtemelen bu girişim sadece bilgilendirici olmamayı becerebildiği ölçüde başarıya ulaşacaktır.

Bu kavramın uzantıları bile muğlaktır ve belki de bunlar özünde öyledir. Örgütlenme, derecelere imkân tanıyan bir şeydir. Omurgalı bir hayvan tek hücreli bir organizmadan ve herhangi bir canlı da, münferit bir geri bildirim mekanizmasını içeren insan yapımı basit bir aletten daha fazla örgütlenme gösterir. Bir örgütlenme, onun mevcudiyetini reddetmemiz için ne denli ilkel olmalıdır? Bu soruya kesin bir cevap verilebileceğinden şüpheliyim. Bir şeyin ne zaman organik bütün olarak kabul edileceği noktasındaki asıl mesele, son kertede, onun organik bütün olup olmadığı sorusu değil, bizim onu bir organik

7 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Academy Edition, 5:307, *Critique of Judgment*, New York, 1951, s. 150.

bütün olarak görmemizin bizim için ne denli açıklayıcı olduğudur. Belki de, "organik bütün" ve "gelişme eğilimleri" mefhumlarını yeterince cömert bir şekilde yorumladığımız ve bunların örneklendiğini görme yönünde yeterince güçlü bir arzu duyduğumuz takdirde, hemen hemen her şey "gelişme eğilimi" olan "organik bir bütün" olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla gerçekliğin diyalektik yapılı olduğu yönündeki, sözümona radikal ve kapsamlı iddianın, aslında bir anlamı olup olmadığı konusunda kuşkulanmaya başlayabiliriz.

Yine de bu tür kaygılar, bence, ekseriyetle yanıltıcıdır. En azından Hegel için, gerçekliğin diyalektik yapılı olduğunu söyleme amacının bir bölümünü, rasyonel anlayışa elverişli paradigmalar olarak organik bütünlük ve gelişim nosyonlarını düzenlemek oluşturur.[8] Gerçekliğin aşağı yukarı diyalektik ya da başka bir yapısı olduğunu söylemek ampirik olarak anlamsız olsa bile, belli bir ölçüde rasyonel anlaşılabilirlik içeren herhangi bir dünyanın örgütlenme ve gelişim motifleri sergilemesi gerektiği iddiası felsefi olarak önemli olabilir.

Ancak gerçekliğin diyalektik yapılı olduğu tezinden neşet eden çıkarımları incelemeye niyetlenirsek, bu tezin herkesçe açıkça bilinen bir gerçek olmadığını anlayabiliriz. Örneğin sosyal yapılardan bahsedilirse, bunların organik bütünler olduğunu söylemek teleolojik olarak incelebileceklerini önermektir. Toplumların içkin gelişme eğilimi yoluyla değiştiğini söylemek, onları nedensel yasalardan ziyade bu türden temayüller bakımından anlamaya çalışmamız gerektiğini ima etmektir. Her ne olursa olsun bu önermeler önemsiz ya da tartışma götürmez değillerdir. Bu önermelere uyulmasının tavsiye edileceği olası herhangi bir dünyada, birçok sosyal kuramcının ger-

8 Engels diyalektiği, "[Bilimsel] deneyimlerin anlaşılmasının sonucu olan kavramlarla çalışma sanatı" olarak açıklarken bununla mutabık kaldığını ifade ediyor olabilir (MEW 20:14, *Anti-Dühring*, Moskova, 1962, s. 21). Deneyimleri anlamak, bunlara kavramsal olarak vakıf olmak demektir. Kavramlar diyalektik bir yapıya sahiptir. Bu iddialar, bilimsel anlayışın kendine özgü hedefleri üzerine gözlemler olarak yorumlanabilir. Tabii ki bu hedeflerin bir anlam ifade etmesinin tek nedeni, kavramların yansıttığı gerçekliğin yapısının diyalektik olmasıdır.

çek dünyada olduğunu düşündüğünden muhtemelen çok daha büyük bir örgütlenme derecesi ve içsel gelişme olmak zorunda olurdu. Bu şekilde bakıldığında, gerçekliğin diyalektik yapılı olduğu tezi muğlaklığına rağmen şüphesiz ampirik önemi haizdir.

Bu değerlendirmeler, Marx'ın tarif ettiği durumu, bir "yöntem" olarak dünyaya dair bir görüşün temelde ne olduğunu izah etmeye yardımcı olabilir. Diyalektik denen şey, bir dizi inceleme kuralları ve prosedürleri anlamında bir yöntem, ya da bilgi nesnelerimizin kurulma biçimini hesaba katmadan bilişsel melekelerimizi doğru kullanma biçimini reçetelemeye çalışan Baconcı veya Kartezyen türden bilim için bir genel mantık programlama dili değildir. Diyalektik, bilimin dünyaya nasıl yaklaşması gerektiğine, içinde ne türden bir düzenin aranması gerektiğine, ne türden açıklamaların kullanılacağına ve hatta nasıl bir teorik programın takip edileceğine dair kimi öneriler içerir. Bu anlamda diyalektik, bir yöntemdir ve belki de gerçekliğe dair diyalektik görüşün ampirik önemi, diyalektiğin yöntembilimsel bir önermeler seti olarak inşa edilmesi durumunda anlaşılır.

Hegel'i "tersyüz etmek"

Benim yorumladığım şekliyle Marx, Hegel'in gerçekliğin yapılanma biçimine dair görüşünü kabul eder, ancak Hegel felsefesinde bu görüşü harekete geçiren metafiziği reddeder. Sanırım bu yorumun negatif ve pozitif her iki yönü de Marksiyen metinlerle ikna edici bir biçimde belgelenebilir. Marx'ın Hegel hakkındaki ilk eleştirel denemesi, 1842 ya da 1843'de yazdığı, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerine (§261-313) yayımlanmamış eleştirel bir şerhtir. Marx'ın sonraki yazıları da onun bu Hegel eleştirisinden hiç vazgeçmediğini, hatta bu eleştiriyi kendi diyalektik yöntemi için geçerli bir hareket noktası olarak saymaya devam ettiğini gösterir. Her ne kadar sonraki yazıları Marx'ın harikulade nüktedanlığıyla incelik kazansa da, Hegelyen felsefeye dair *Kutsal Aile* ve *Felsefenin Sefaleti*'ndeki eleşti-

rileri, bu erken dönem metninde sunulan eleştirilere muhteva olarak aslında küçük bir katkı yapar.[9]

Hukuk Felsefesi üzerine eleştirisi, Marx'ın hücumunun temelde metafiziğe yöneldiğini, Hegel'in "mantıksal panteist mistisizmini" hedef aldığını açık bir biçimde gösterir.[10] Hegel'in tezinin asıl meselesi devlet ve onun politik inşasıdır. Hegel'in tartışmasında kıymetli olan, bu yapıyı inşa eden karşılıklı organik bağlantılara dair içgörüsüdür. "Politik devleti bir organizma olarak addetmek ve farklı otoriteleri, [...] yaşayan ve rasyonel ayrımlar olarak görmek, ileriye dönük büyük bir adımdır."[11] Hegel'in vahim hatası ise, değerlendirmesinde ampirik olguların organik bağını "olgunun kendisinden farklı olan öznel bir fikrin edimi olarak" ifade etmesidir. (...) Ampirik gerçeklik olduğu gibi alınır; rasyonel bir şey olarak ifade edilir, ancak rasyonel olmasının nedeni kendinden menkul olması değil, ampirik olgunun ampirik mevcudiyetinden başka bir öneme sahip olmasıdır."[12]

Hegel'in yönteminde Marx'ı rahatsız eden kısım Hegel'in savunmacı taraf girliğidir. Mevcut toplumu "ideanın edimi" olarak görmekle Hegel bu toplumu "olduğu gibi" ele almakta, *a priori* olarak onun rasyonel olduğuna karar vermektedir. Bu, Marx'ın Hegel eleştirisinin bir veçhesidir.[13] Marx modern devlette rasyonalitenin olduğunu reddetmez ve Hegel'i özellikle bunu gün yüzüne çıkardığı için över. Marx'ın asıl eleştirisi, Hegel'in doğası ve kaynağını yanlış yorumlayarak bu rasyonaliteyi mistik hale getirmesidir.

---

9 SW, 181-182; *Capital* 1:19; CW 4:57-61; CW 6:162-165.

10 MEW 1:206, CW 3:7.

11 MEW 1:210, CW 3:11.

12 MEW 1:207-208, CW 3:9.

13 Ben bunun ayrıca haksız bir eleştiri olduğunu düşünüyorum. Zira Hegel mevcut devletleri, yalnızca tüm modern devletlere içkin olan rasyonel yapıya örnek teşkil ettikleri derecede ele aldığı iddiasında bulunurken, Marx'ın *Kapital*'i İngiltere'ye sadece modern burjuva ekonomisinin en genel tipteki örneği olarak ilgi duyar. Hegel mevcut herhangi bir devlette bahsettiği rasyonel formun ya da "gerçeklik"in (hakikat) kusurlu bir şekilde temsil edileceğini baştan kabul etmiştir. Bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 258A ve *Hegel's Logic*, 9-10.

Marx'ın ünlü "tersyüz etme" metaforunun kaynağı, Hegel'in "özne ile fiilin sırasını değiştirdiğine", yani gerçekliğin diyalektik yapısını ifade eden rasyonel kavramları o yapıyı meydana getiren bir faile dönüştürdüğüne dair eleştiridir.

> [Hegel'in] dahice fikri: Devletin gelişimi [...] organiktir. *Politik* yapının *fiili ayrımları* ya da *farklı yönleri* önkoşuldur, öznedir. Fiil ise, onların *organik* olarak belirlenimidir. Bunun yerine, idea özneye dönüştürülmüş ve kendi gerçekliğindeki ayrımlar ve gelişme fikrin sonucu olarak kavranmıştır.[14]

Bu eleştiri, *Kutsal Aile ve Felsefenin Sefaleti*'nde Marx'ın istihza nesnesine dönüşen, Hegel'in Platonculuğuna yapılan bir eleştiriyle yakından ilişkilidir. Ona göre Hegel'in Platonculuğu, gerçek diyalektik failin soyut evrensel kavramı ya da ideadır ki idea, gerçekliğine ve somutluğuna tikellerin organik gelişimindeki "kendi kendine hareket eden" ve "kendi kendine farklılaşabilen" tezahürüyle erişir. Marx için ise, bilakis, diyalektik düşüncede kullanılan kavramlar, işlevleri sadece ayna tutmak olan tikellerin gerçek niteliklerinden yapılan soyutlamalardır. *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx, kurgusal felsefecinin hatasını, kesin ve en temel soyutlamaları içinden çıkarıldıkları gerçekliğin nihai unsurları sanmak olarak tanımlar.

> Özneden, bütün sözde arızalarını (...) soyutladığımızda, son soyutlamadan geriye kalan yegâne tözün mantıksal kategoriler olduğunu söylemekte haklı oluruz. Dolayısıyla metafizikçiler bu soyutlamaları yapmakla analiz yaptıklarını; kendilerini nesnelerden ayırdıkça, onlara daha fazla yaklaştıklarını ve nüfuz ettiklerini sanırlar.[15]

Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerine eleştirisinde, onun bu noktadaki metafiziksel hatasının aynı zamanda diyalektik yönteminde doğru olan şeyi de tahrif ettiğini ileri sürer. Devletten bir organizma olarak söz ettiğinde, Hegel'in çıkış noktası kendini devlette farklılaştırdığı ve gerçekleştirdiği varsayılan bir

14 MEW 1:210, CW 3:12.

15 *Œuvres* 1:76, CW 6:163.

organizmanın "soyut ideası"dır. Sadece devletin bir organizma olduğunu söylemek bile, "politik oluşumun spesifik ideasına dair hâlâ hiçbir şey bilmiyorum; aynı önerme *politik* organizma hakkında olduğu gibi *hayvani* organizma hakkındaki benzer hakikatle de ifade edilebilir" demektir.[16] Hegel Platonculuğunu ciddiye aldığı sürece, diyalektik yöntemi de asıl mevzusunun rasyonalitesini kavrayamayacak ve sadece dayanaksız soyutlamalarla uğraşmak zorunda olacaktır: "İstediği asıl sonuç, *organizmayı politik oluşum* olarak belirlemektir. İnsanın *evrensel organizma fikrinden*, *politik oluşum* ya da *devlet organizmasının kesin fikrine* geçebileceği hiçbir köprü yoktur ve sonsuza dek de olmayacaktır."[17] Hegel'e inanacak olursak, yöntemini uyguladığı gerçek özneler "salt *isimlere* dönüşür, böylece bizler de sadece gerçek bilginin görünüşüne sahip oluruz. Spesifik özlerinin belirlenimleri içinde idrak edilmediklerinden, bu özneler kavranılamazdır ve kavranılmaz olarak kalırlar."[18] Hegel'in yöntemi, kurgusal hareket noktasına ısrarcı bir şekilde sadık kalmayıp kendini ampirik olarak gösteren diyalektik ilişkilerle ilgilendiği ve kendi teorik genellemelerini bu genellemelerin dışındaki ampirik bir konunun soyutlamaları olarak gördüğü sürece işe yarar.

Marx yorumumun pozitif yönü söz konusu olduğunda, gerekli ispat, eğer Marx, Hegel'in diyalektiğinin "rasyonel özü"nü sarih biçimde tanımlamış olsaydı çok daha doğrudan olurdu. Ancak hem Marx'ın hem de Engels'in yazılarında ispatlar mevcuttur. Sanırım en güçlü ispat, şimdi ele alacağımız, Marx'ın *Kapital*'de tasarladığı kendi-bilincindeki diyalektik teorinin yapısıdır. Bununla birlikte Marx, Hegel'in diyalektik görüşüne bağlılığının açık göstergelerini yazılarının genelinde de bize sunar.

Hukuk Felsefesi üzerine olan şerhinde de gördüğümüz üzere, Marx sosyal yapılara *organizma* ya da *organik bütünler* olarak bakma fikrini şevkle destekler ve bu yapıları sıklıkla bu şekilde

16 MEW 1:210, CW 3:12.

17 MEW 1:212-213, CW 3:1.

18 MEW 1:211, CW 3:12.

tasvir eder.[19] Marx açıkça, sosyal fenomenler arasındaki "içsel karşılıklı bağlantılarla", bunların "gelişim biçimlerinin takibiyle", tarihlerine hükmeden içkin "yasalar" ya da "temayüller" ile ilgilenir. O, bu temayülleri verili bir sosyal bütünü kuran antagonizmalar ve "çelişkiler"den doğacak şekilde betimler. Marx, kendini-devam ettirmenin ve geçiciliğin, herhangi bir organizmanın karşılıklı zorunlu veçheleri olduğunu ve diyalektiğin meselesinin bunları kendi bütünlüklerinde idrak etmek olduğunu sıklıkla vurgular. "Diyalektik yöntem, olumsuzlanmayı ve zorunlu bozuluşuna dair bir kavrayışı da içinde barındıran olumlu kavrayışı içerir; bu yüzden hareketinin akışı içinde oluşun (*becoming*) her formunu kavrar."[20]

Marx'ın tarihsel materyalizmi toplumun diyalektik teorisidir. Sosyal düzeni, tarihsel gelişimin belli aşamalarından geçen ve temel değişim temayülleriyle hareket eden organik bir ekonomik ilişkiler bütünü olarak görür. Bu eğilimlerin dinamiğini, toplumu kuran temel ekonomik ilişkilerden doğan sınıflararası antagonizma olarak anlar. Kabul ettiği açıklayıcı faktörler bakımından özel olarak Hegelyen olmasa da, tarihsel materyalizme hayatiyetini veren Hegel'in felsefi görüşüdür.

Engels, ekseriyetle diyalektiğin felsefi bir izahına daha fazla ilgi gösterdiğinden, Hegel'in diyalektik bakışını onaylama konusunda daha nettir. Engels için Hegel felsefesindeki en önemli şey, niyetlendiği *vazife*, yani "tüm doğal, tarihsel ve tinsel dünyayı bir süreç, bir diğer deyişle sürekli bir hareket, değişim, dönüşüm ve gelişim içinde sunması" ve "bu hareket ve gelişim içindeki içsel bağlantının planını çizmeye çalışması"dır.[21] "Bizim için erişilebilir olan doğanın tamamı bir sistem, ilişkili bir bütünsellik teşkil eder". Diyalektik, bu sistem içindeki "karşılıklı bağlantıların bilimi"dir; "doğal süreçleri tek bir büyük bütüne bağlayan", "şeyleri kendi ilişkileri, ardışıklıkları, hareketleri, meydana geliş ve yok oluşları içinde kavrayan", "öncelik-

19 "Organik bütünler" ve gelişimlerine dair en önemli birkaç referans için, bkz. CW 6:166, *Grundrisse*, 100e, 278e, 483e ve *Capital* 1:8-10, 18-20.

20 MEW 23:28, *Capital* 1:20.

21 MEW 20:22-23, *Anti-Dühring*, 41.

li olarak düzenleyici bilim"dir.[22] On birinci bölümde, Schelling ve Hegel gibi Engels'in de doğayı "süreçlerin teleolojik bir hiyerarşisi" ya da "hareket biçimleri" olarak düşündüğünü görmüştük.[23] Ayrıca Engels'in, tıpkı Schelling gibi, olaylar arasında daha temel, organik bir mütekabiliyet üzerine tesis edilmiş etkin nedenselliği hesaba kattığına dair güçlü emareler de mevcuttur; öyle ki nihai nedensellik ya da teleoloji, "asli neden"den çok daha temel bir açıklama kategorisidir. Engels'in meşhur üç "diyalektik yasası" (karşıtların birliği, niceliğin niteliğe dönüşmesi, olumsuzlamanın olumsuzlaması) neredeyse doğrudan Hegel'den alınmıştır ve en iyi biçimde onun organik ve gelişimsel olarak yapılandırımış dünya anlayışını açıklamada kullanılan araçlar olarak ortaya çıkar.

Kimi yazarlar Marx'ın diyalektik kategorileri doğaya uygularken Engels'i takip etmediğini iddia eder. İlk defa Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde popülerleşen bu iddia, Marx ve Engels'in arasını felsefi olarak açmak için yapılan diğer girişimler gibi ekseriyetle Marx'ın aslen idealist bir okumasıyla desteklenir ve Marx'ın metinlerinde bunun dayanağını bulmak imkânsızdır. Marx'ın, Engels'in doğa felsefesine dair (*naturphilosophische*) kurgularından çoğunlukla pek hoşlanmadığı ve neredeyse tüm ilgisini sadece diyalektik düşüncenin sosyal teoriye uygulanmasına verdiği doğrudur. Marx, diyalektik prensiplerin "tarihte ve doğa bilimlerinde aynı ölçüde doğrulandığını"

22 MEW 20:355, *Dialectics of Nature*, New York, 1940, s. 36; MEW 20:348, *Dialectics of Nature*, s. 27; MEW 21:294, SW, 620-621; MEW 20:21, *Anti-Dühring*, s. 36.

23 Engels'e göre doğanın nihai yapısı, maddi şeylerin "karşılıklı eylemleri", "şeylerin birbirlerine koşullandırılmış olmaları" halidir. Dolayısıyla karşılıklı eylem, "şeylerin en hakiki *causa finalis*'idir (amacıdır). Biz karşılıklı eylemin bilgisinden öte bir yere gidemeyiz, çünkü ötesinde bilinecek hiçbir şey yoktur." (MEW 20:497, *Dialectics of Nature*, s. 71). Etkili neden kavramı bu karşılıklılık ile kurulan pratik ilişkiden ortaya çıkar. "Onun koşullarını yaratarak belirli bir hareket üretebileceğimizi (...) bulduk. Bu sayede, insanların bu faaliyeti sayesinde, nedensellik fikri –bir hareketin başka bir hareketin nedeni olabileceği fikri– bulundu." (MEW 20:499, *Dialectics of Nature*, s. 173). Bunu F. W. J. Schelling'in "Transandantal İdealizmin Sistemi"nde ele aldığı nedensellik ve karşılıklılık yaklaşımı ile karşılaştırın. *Werke*, ed. O. Weiss, Leipzig, 1907, 2:141-165.

açık bir biçimde birçok kez söylemiştir.[24] Hiçbir yerde aksini söylemez ya da imâ etmez. Marx, Giambattista Vico'nun "Bizler ikincisini değil ilkini yaptığımız için, insan tarihi doğa tarihinden ayrılır" yönündeki fikrini destekler ve bu bağlamda "doğa bilimlerinin tarihsel süreci dışlayan soyut materyalizmi"ni eleştirir.[25] Ancak bu, özellikle, organik gelişmenin diyalektik kategorisini doğanın dışında tutan materyalizme yönelik bir eleştiridir. Lukács'ın "sadece bilinçli insan eylemi şeylere diyalektik bir yapı kazandırır" yönündeki idealist görüşüyle mutabık değildir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Marx'ın tam tersinin söz konusu olduğunu savunduğu yerde Hegel düşüncenin diyalektik doğasını gerçekliğin diyalektik yapısının esası haline getirdiği için, Marx açık bir biçimde Hegel'le yollarını ayırır.

Kuşkusuz Engels de Marksiyen diyalektiği Hegelyen olandan ayırmak konusunda kendi yöntemine sahiptir. Engels'e göre Marx Hegel'in "yöntem"ini kabul eder, ancak "sistem"ini reddeder.[26] Bu, yanlış olmak zorunda değildir; ama yüzeysel ve muhtemelen yanıltıcıdır. Bir yandan Marx'ın, Hegel felsefesini (Engels'in de dediği gibi, detaylarında "çoğu şey baştan savma, yüzeysel, zorlama, kısacası yanlıştır") bütün olarak kabul etmediğine (ki bu, ortadadır) vurgu yapar.[27] Ancak diğer yandan, diyalektik "yöntemin" Hegel'in dünya görüşünden ayrılabileceğini de (ki bu da yanlış olandır) söyler. Engels, "sistem"i "yöntem"den ayırırken, Marksizmin herhangi bir "mutlak hakikat"i reddettiğini; ya da daha az yanıltıcı olmak gerekirse, Marksizmin bilimsel bilgimizin daima nihai ve tam olacağını reddetmiş olmasını, bilimin her zaman sürekli değişime ve dönemsel teorik devrimlere tâbi olan gerçekliğin en iyi ihtimalle yaklaşık bir yansıması olabileceği yönündeki ısrarını vurgulama kaygısını taşır. Hegel'in bununla karşıt görüşleri benimseyip benimsemediği cevaplanması zor bir sorudur, ancak sistematik bir düşünürün, kendi sistemini değeri her zaman baki

24 MEW 31:306, *Selected Correspondence*, s. 189; ayrıca *Capital* 1:309.

25 MEW 23:393, *Capital* 1:372-373.

26 *Anti-Dühring*, s. 37-40, SW, 598-602.

27 MEW 20:23, *Anti-Dühring*, s. 38.

kalacak ve revizyondan muaf bir şey olarak gördüğünü düşünmek de kolaycılık olacaktır. Marx *Kapital*'de inşa ettiği sistemle ilgili hiçbir zaman bu şekilde düşünmemiştir.

Somut olanı düşüncede yeniden üretmek

Kapital'in yanlış anlaşılmasının en yaygın nedeni, okurların kitapta önerilen teorik tasarıyı kavrayamaması ve Marx'ın kimi temel iddialarını (değer yasası ve mutlak değer teorisi gibi) onun sorduğu sorulardan başka şeylerin soru ve cevapları olarak yorumlamasıdır. Bu yanlış anlamalar kimi zaman kasıtlıdır; Marx'ın kitabını açtığımızda birincil amacımız, tehlikeli fikirlerini bir tarafa bırakabilmek adına sebepler bulmak istememizdir. Ama her zaman değil. Marx, *Kapital*'de teorisini geliştirmekle öyle meşguldü ki kitabın gerçek amaç ve yapısını okurlarına yansıtamamıştır. Bunların farkına varmamız için (Marx bizi bu konuda uyarır) duygudaş bir okura gerek duyulur; "yeni bir şey öğrenmek isteyen ve ayrıca kendisi için de düşünmek isteyen" bir okur gereklidir.[28]

Marx'ın *Kapital*'deki temel yöntemsel düşünceleri, ikinci basıma sonsözde bulunmaktadır. Bu düşüncelerin ortaya konmasına, Rus bir eleştirmenin yorumları neden olmuştur; kendisi Marx'ın "araştırma yöntemini katı bir biçimde gerçekçi" bulmuş, ancak "sunuşunu (*Darstellung*) maalesef Alman tarzı bir diyalektik" olarak yorumlamıştır. Marx, yönteminin diyalektik olduğuna katılır ve "sunuş şeklinin, araştırma şeklinden biçim olarak ayrı olduğunda ısrar eder". Marx'ın da tanımladığı gibi, *Kapital*'de kullanılan "sunuş şekli" ve "araştırma şekli" fark edilir biçimde diyalektiktir. Araştırmanın amacı, "malzemeyi ayrıntılı olarak ayırmak, farklı gelişme biçimlerinin ve aralarındaki bağın izini sürmek"tir. Bu, malzemenin diyalektik olarak biçimlendirildiğini, kapitalizmin ekonomik yapısının bir "gelişme biçimleri" hiyerarşisi olduğu ve bunların arasında organik "içsel bir bağ" olduğunu varsayar. Araştırma bir defa bu yapıyı ortaya koyduğunda, Marx, "buna tekabül eden

28 MEW 23:12, *Capital* 1:8.

gerçek devinim sunulabilir (*dargestellt*). Eğer bu başarıya ulaşırsa ve malzemenin hayatı uygun biçimde yansıtılırsa, o zaman bir *a priori* inşa ile karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkabilir" demiştir.[29]

Marx'ın aklındaki "inşa"nın daha da ayrıntılı bir tasviri, *Grundrisse*'de, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* için yazılan (ama o kitapla birikte yayımlanmayan) önsözünde bulunmaktadır. Bu metinde kabataslak çizilen ekonomik sistem, ayrıntıya inildiğinde *Kapital*'de sunulan sistemden farklı olsa da biçim açısından genel teorik program aynıdır. Marx, ekonomi alanında "gerçek ve somut" olanı öncelikle göz önüne almanın, bir ülkenin nüfusunu, bu nüfusun farklı üretim kanalları arasında nasıl dağıldığını, ithalatını, ihracatını, yıllık üretimini ve tüketimini, meta fiyatlarını incelemenin doğal olduğunu söyler. Çoğu ekonomi politik uzmanının buradan işe başladığını söyler. Fakat somut, gerçek bir toplumun işleyişini kavramak için "analitik olarak daha basit bir biçimde ilerlemek", "ince ve daha ince soyutlamalara başvurmak" zorundadırlar ve sonunda soyut iktisadi kavramlara ulaşırlar. Marx'a göre, ancak bu yapıldığında gerçek bir iktisat teorisi geliştirilmeye başlanabilir: Böylece güzergâhlarında basit soyutlamalardan (emek, işbölümü, değer ve mübadele gibi) başlayıp somuta, en baştaki somut ekonomiye geri dönerler. Marx, iktisatçıların somut olandan ve dolaysız olarak gözlemlenebilir olandan "yola çıktıkları ilk güzergâhı" teorik olarak hatalı bulur. "Bilimsel açıdan doğru olan yol" ise "ikinci güzergâh"tır: Bu güzergâh, dikkatlice seçilen soyutlamalarla başlar ve gözlemlenebilir olanın, sundukları temel ekonomik yapılardan çıktığını gösterir.

> Somut olan somuttur, çünkü o pek çok belirlenimin kombinasyonu, katmanlı bir bütünlüktür. Dolayısıyla zihinde bir kombinasyon süreci, bir sonuç olarak ortaya çıkar; gözlem ve sunuş için bir hareket noktası olsa da bir hareket noktası teşkil etmez. İlk güzergâhta temsil, soyut saptamalar haline geti-

29 MEW 23:27, *Capital* 1:19.

rilmiştir. İkincisinde ise soyut saptamalar, somutun düşünce yoluyla yeniden üretimine götürmüştür.[30]

Bu, "sunuş şekli"ni "araştırma şekli"nden ayıran bir tanım gibi görünmektedir.[31] Marx'ın, iktisadi sistem araştırmalarımızın, somut ve ampirik gözlemle başlamasına itiraz edeceğini varsaymamız için bir sebep yoktur. Marx'ın sakındığı şey, kendi teorik sunumu için doğrudan gözlenebileni hareket noktası olarak almaktır. Hegel için olduğu gibi Marx'ta da bilimin amacı, ampirik gözlemlere nüfuz etmek, onları "kavramlar" biçiminde ifade etmek ve "düşüncede somut olarak yeniden üretmektir". Marx, "sıradan iktisatçıları", "görünüşe aldanmakla" "zihinlerinde yalnızca ilişkilerin bir görüntüsünün yansıması olduğundan daha içsel olan ilişkilere inememekle" sıkça eleştirmiştir. "Bilim," der Marx, "eğer şeylerin görüntüsü, özleriyle dolaysız biçimde çakışırsa gereksiz olacaktır."[32] Marx'ı Hegel'den ayıran nokta, sadece düşünce sürecine "bilinen gerçekliği kavramdan yola çıkarak yaratan" bir süreç olarak değil, bağımsız bir gerçekliğin ampirik olarak sunulan içsel bağlarını yansıtan bir süreç olarak bakmaktır.[33]

Marx için uygun biçimde inşa edilmiş bir iktisat teorisi, bir "kategoriler sistemi"dir; en basitten, toplum için en soyut ve en temel olandan yola çıkar, bunların etrafında, toplumsal bütünün daha somut bir kavrayışına doğru ilerler ve dolaysız olarak gözlemlenebilecek "gelişim biçimleri"ni yansıtır. Marx, burada "gelişme biçimleri"nin geçici olmadığını, teorideki kategorilerin düzeni ile ilgili toplumsal yapıların tarihsel olarak ortaya çıkışının ya da tarihsel anlamda belirleyici hale gelme düzeninin birbirinden farklı olduğunu vurgular. Marksist teorinin nihai amacı, burjuva toplumunun doğasında var olan yö-

30 *Grundrisse*, 21g, 100e.

31 Marx, yazışmalarında *Grundrisse* teorisini burjuva ekonomik sisteminin eleştirel şekilde sunuluşu (*dargestellt*) ve bilimsel bir sunum (*Darstellung*) olarak nitelendirir. (MEW 29:550-551, *Selected Correspondence*, s. 103).

32 MEW 32:553, *Selected Correspondence*, s. 210; MEW 31:313, *Selected Correspondence*, s. 191; MEW 25:825, *Capital* 3:817.

33 *Grundrisse*, 22g, 101e, CW 6:165.

nelimleri su yüzüne çıkarmaktır kuşkusuz. Ama onun kategoriler sisteminin hedefi, toplumun içsel yapısını kavramaktır; onun tarihin izini sürmek değil: "Buradaki mesele, iktisadi ilişkilerin farklı toplumsal biçim dizilerini tarihsel olarak varsayması değil, (...) burjuva toplumu içerisinde bu ilişkilerin birbirine eklemlenmesidir."[34]

Marx'ın açıkça kabul ettiği iktisadi teori modeli, Hegel'in mantık sisteminde ya da *Hukuk Felsefesi*'nde bulunan hiyerarşik diyalektiktir. Marx elbette bunun ayrıntılarını değil, genel anlamda sistemi örnek alır. (Engels'in, Marx'ın metadan sermayeye geçişi ile Hegelyen mantıktaki varlıktan öze geçiş arasında paralellik araması saçmadır.)[35] Çünkü Marx, Hegel'in idealist metafiziğini reddeder, diyalektik teorisindeki geçişlerin de farklı bir anlamı vardır: Onlar *a priori* bilinebilecek kavramsal zorunluluklardan ziyade olgusal ya da nedensel zorunlulukları temsil ederler ve bunlar sayesinde birbiriyle ilişkili birçok unsur ya da eğilim bir sonuç meydana getirir. Yine de *Kapital*'in Hegelyenliği, teorinin temel anlayışında ve yapısında mevcuttur; kimi yazarların inanmak istediğinin aksine, yalnızca jargon meselesi olarak kalmamıştır.

34 *Grundrisse*, 28g, 107-8e.

35 *Selected Correspondence*, s. 439.

15

Kapital'de Diyalektik

Kapital'in yapısı

Marx'ın iktisadi teorisinin diyalektik yapısı modern burjuva toplumda bulunan temel toplumsal biçimleri temsil eden çok soyut modellerden toplumun daha dolu ve detaylı modellerine doğru adım adım yaklaşan bir teorik model hiyerarşisi olarak görülebilir.[1] Buradaki fikir, doğrudan gözlemleyebildiğimiz bazı şeyleri açıklamak için daha soyut olan modelleri kullanmak ve bunların işleyişlerinin, teorimize eklemlediğimiz zaman gözlemlenebilir gerçekliğin diğer yönlerine yaklaşan daha zengin modelleri inşa etmemizi sağlayan karmaşık özellikleri nasıl oluşturduklarını göstermektir. Ancak daha soyut olan modeller, bu nedenle daha az gerçekçi değillerdir; bir açıdan Marx için daha gerçekçidirler, çünkü dış görünümlerin ardında yatan temele daha yakındırlar. Marx'ın teorisi ampirik olguları somut detaylarıyla yansıtan bir modele erişmeye çalışır; ama Marx, iktisadi teorilerini ya da teorik modelleri gözlemleri

1 Marx'ın yönteminin bu yorumu Ronald L. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, Londra, 1973, s. 299-318 ve Thomas Sowell, "Marx's *Capital* after One Hundred Years", M. C. Howard ve J. E. King (ed.), *The Economics of Marx*, New York, 1976, s. 49-75 eserlerinde ileri sürülmüştür.

özetlemek veya tahmin etmek için araç olarak görmez. Marx'ın teorisinin görevi, somutun yapısını düşüncede tekrar oluşturmaktır. Daha soyut olan modellerin işlevi ise karmaşık görünümlerin ardına geçebilmek, iç eğilimleri gözlemlenebilir olgulara neden olan temel toplumsal biçimlere varmaktır.

Hiçbir diyalektik teori, incelemekte olduğu konunun doğasında olan bağlantıları ve eğilimleri ele alma yolunun dışında anlaşılamaz ve değerlendirilemez. Marx'ın *Kapital*'deki diyalektik sunuş yöntemi, bu kitabın kapsamı dışında kalan iktisadi analizinden ayrı anlaşılamaz. Fakat Marx'ın yöntemiyle ilgili dediklerime biraz açıklık kazandırmak için, Marx'ın değer yasasını, artı değer yasasını ve nispi fiyat teorisine yaklaşımını vurgulayarak Marx'ın teorisinin kabataslak bir portresini sunmaya çalışacağım. Ortodoks akademik iktisatçıların bu Marksiyen öğretileri yaygın bir şekilde yanlış anlamaları, Marx'ın diyalektik yönteminden habersiz olmanın, onun iktisadi teorisini yanlış okumaya ve temelsizce eleştirmeye nasıl yol açabileceğine çarpıcı bir örnektir.

Kapital, metanın analizi ile başlar. Marx'ın kullandığı anlamıyla "meta" gereksinimleri karşılayan ve takas edilmesi amacıyla insan emeğiyle üretilmiş herhangi bir nesnedir.[2] Adam Smith gibi Marx da bir metanın "kullanım değeri" (onun belirli bir tür gereksinimi karşılama kapasitesi) ile "mübadele değeri" (belirli oranlarda başka metalarla takas edilebilme yönündeki toplumsal kapasitesi) arasında ayrım yapar.[3] Üçüncü başlıkta inceleyeceğimiz nedenlerden dolayı, Marx'ın temel kapitalist üretim modeli, bir metanın mübadele değerinin Marx tarafından onun "değeri" diye adlandırılan, o belirli türde kullanım değeri üretmek için toplumsal olarak gerekli olan toplam iş zamanıyla doğru orantılı olduğunu öne sürer. Marx bu ilkeyi "değer yasası" olarak adlandırır.[4]

Bu model oldukça soyuttur. Esasen, tam rekabeti ve üretimin

---

2 *Capital*, New York, 1967, 1:35, 39-41.

3 *A.g.e.*, 1:35-36.

4 *A.g.e.*, 1:38-41; bkz. *Selected Correspondence*, s. 209 ve *Theories of Surplus Value*, Moskova, 1971, 2:57.

emek maliyetlerine tam uyumunu varsayan, ancak emek dışındaki tüm üretim maliyetlerinin etkilerini kasten göz ardı eden ve bütün metaların özgürce yeniden üretilebileceğini varsayan, özel mülkiyete dayalı bir meta üretim modelidir.[5] Marx'ın nihai amacı, mevcut kapitalizmde bu modelin en önemli sistematik farklarını, bunları üreten faktörleri açıklamak amacıyla bizzat bu modeli kullanarak anlatmaktır. Değer yasası, kapitalist toplumun yüzeydeki tüm karmaşıklıklarını açıklayabilecek bir genel nispi fiyat teorisi olarak ortaya *konmamıştır*. Marx'ın açıkça belirttiği gibi, onun diyalektik yöntemi böyle bir teoriye kalkışmamasını *zorunlu* kılmaktadır: "Eğer biri en baştan bütün değer yasasıyla çelişir gibi görünen olguları 'açıklamak' istese, bilimden *önce* bilimi sağlamak durumunda olurdu." "Eğer ben bütün bu noktaları önceden *kestirme yoldan* geçseydim, bütün diyalektik gelişim yöntemini mahvetmiş olurdum."[6]

Marx, bunun ardından basit yöntemini kullanarak "değerin biçimi"nin uzunca bir izahatını yapar: Buradaki amacı, modele uyan bir toplumda "evrensel değer ölçüsü" ihtiyacının doğal olarak nasıl ortaya çıktığını göstermek ve dolayısıyla "para biçiminin doğuşunun izini sürmek" ve "para bilmecesini" bertaraf etmektir.[7] Para üzerinden mübadele mefhumunu modeline ekledikten sonra Marx paranın nasıl sermayeye dönüştüğünü, yani paranın değeri artacak şekilde nasıl tedavül sürecine sunulduğunu açıklama görevini üstlenir.

Kapitalistler parayı temelde iki şey ile mübadele eder: (1) üretim araçları ve (2) çalıştırdıkları işçilerin emek gücü. Kapitalist üretim süreci kısaca kapitalistlerin satın aldıkları şeylerden kullanım değeri elde etmelerini sağlayan süreçtir.[8] Bu kullanım değerinin özelliği, kapitalistin metalarının mübadele değerinin, dolayısıyla (değer yasasına göre) içindeki değer ve emek süre-

5 Bazı yerlerde Marx, değeri bir metanın yeniden üretimi için gereken emek miktarı olarak ifade ederek yeniden üretilebilirlik koşulunu daha açık hale getirir. Bkz. *Grundrisse*, 673e ve *Capital* 3:870.

6 MEW 32:553, *Selected Correspondence*, s. 209; MEW 31:313, *Selected Correspondence*, s. 191.

7 *Capital* 1:47-48.

8 *A.g.e.*, 1:185.

sinin artmasıyla ilintili olmasıdır. Bu nasıl gerçekleşir? Üretim araçlarının değeri halihazırda onlar için harcanmış emek zamanıdır. Emek sürecinde bu değer artmaz, ancak ürüne aktarılır. Emek gücünün değeri ise işçilerin kendilerine ödenen ücretlerle satın alabilecekleri geçim araçlarını onlara sağlayacak gerekli emek zamanıdır. Emek gücünün kullanım değeri ise, ürüne dahil edilmiş olan ve emek sürecinde tüketilen üretim araçlarındaki değere eklenen emek zamanının kendisidir. Marx'ın teorisinde, sermayenin değeri artar, çünkü işçiler tarafından eklenen emek zamanı, onların ücretlerinin temsil ettiği emek zamanını aşar. Diğer bir deyişle sermaye büyür çünkü işçiler (Marx'ın "gerekli emek" dediği) günlerinin sadece bir kısmını emek güçlerinin değerini yeniden üretmekle geçirirken, günün geri kalanını (ücretsiz) "artık emeği" üretmek için geçirirler.[9]

Burjuva toplumunda üretim araçları çoğunluk bir sınıfın elinde olduğu için, dolayısıyla çalışma (sonuç olarak yaşama) fırsatını ancak emek güçlerini emekleriyle yarattıkları değerden daha az bir ücrete satarak elde edebilen çok daha kalabalık bir sınıf karşısında bu sınıfın belirleyici bir pazarlık avantajına sahip olması gibi toplumsal-tarihsel bir olgu nedeniyle, sermaye işçilerden artık emek sağlayabilir.[10] Devamında Marx bu tarihsel olguyu materyalist bir biçimde, bir toplumun gelişim sürecinin belirli bir aşamasında üretici güçlerin ancak bu güçler birkaç kişinin elindeyse verimli olarak kullanılabileceğini ve geliştirilebileceğini göstererek açıklar.[11] Üretim araçlarına harcanan sermayenin değeri emek sürecinde artmazken, emek gücüne harcanan sermayenin değeri arttığı için Marx ilkine "sabit sermaye" (c), diğerine "değişken sermeye" (v) der.[12] Artık emek tarafından yaratılan değere de "artı değer" (s) adını verir.[13] Kapitalist emek süreci dolayısıyla sermayenin değerini $v+c$'den $v+c+s$'ye yükseltir.[14]

9 *A.g.e.*, 1:217.

10 *A.g.e.*, 1:167-170.

11 *A.g.e.*, 1:761-763.

12 *A.g.e.*, 1:209.

13 *A.g.e.*, 1:195.

14 *A.g.e.*, 1:213.

Marx ilk ve soyut modelinin temeline dayanarak, değerin kendisini para ile nasıl ifade ettiğini ve paranın basit meta üretiminin tarihsel bir çeşidi sayesinde nasıl sermayeye dönüştüğünü göstermiş olur. Modeline, araçları ile açıkladığı etkenleri ekleyerek Marx'ın şimdi daha az soyut, burjuva toplumun gözlemlenebilir gerçekliklerine daha çok benzeyen ve bu gerçekliklerin daha fazlasını açıklamaya izin veren bir modeli vardır. Marx'a göre sermaye, emek karşısındaki üstünlüğünü "artı değer oranını" (s/v) olabildiğince arttırmak için kullanır.[15] Bunu iki yolla yapar: işgününü uzatarak (Marx'ın deyimiyle "mutlak artı değer" üreterek) ve ücretleri kısmak suretiyle gerekli emek zamanını kısaltarak (Marx'ın deyimiyle "nispi artı değer" üreterek).[16] Sermayenin mutlak artı değer üretme eğilimi üzerinden, Marx, sermayenin işgününü insanlık dışı uzunluklara çekmesine vurgu yapar ve bunu yasal yollardan sınırlandırma yönündeki siyasi mücadeleyi irdeler.[17] Nispi artı değer üretme eğilimi üzerinden de sermayenin işbölümünü genişletmesini ve makineleşmiş emeği devreye nasıl soktuğunu anlatır.[18] Marx'a göre sermaye aynı zamanda toplumsal gücü mülk sahibi sınıfların elinde biriktirip yoğunlaştırma eğilimindedir. Marx bu eğilimi belgelendirir ve bunun nüfus artışı ve işsizlik üzerindeki gözlemlenebilir etkilerini irdeler.[19]

Şu ana kadar Marx sadece sermayenin değer ve artı değer *üretimiyle* ilgilenmiştir. *Kapital*'in ikinci cildinde sermayenin "dolaşımına" yani sermayenin emtia satışları aracılığıyla artı değer "gerçekleştirmesine" ve gelirlerini yeniden yatırıma çevirerek kendini "yeniden üretmesine" odaklanır. Marx artı değer üretme koşulları ile onu gerçekleştirme koşulları arasındaki "ayrışmayı", ticaret döngüsünü ve kapitalizmin başına bela olan periyodik krizleri açıklamaya çalışmak için kullanır.[20]

---

15 *A.g.e.*, 1:216.

16 *A.g.e.*, 1:315.

17 *A.g.e.*, 1:213-302.

18 *A.g.e.*, 1:322-507.

19 *A.g.e.*, 1:612-712.

20 *A.g.e.*, 3:244; bkz. *a.g.e.*, 2:76-79, 185-189, 316-322, 396-415, 453-473, 496-500.

Marx *Kapital*'in üçüncü cildinde üretim ve artı değer gerçekleştirme modellerini, "üretim ve dolaşım sürecini birlikte ele alan" ve "bir bütün olarak kapitalist üretimden ortaya çıkan somut biçimlerin" bir modelini oluşturmak için birleştirir.[21] Artı değerin nasıl sermayenin kârı olarak göründüğünü gösterir; kârın faize ve "girişim kârına" bölünmesini değerlendirir ve artı değerin bir kısmının nasıl toprak rantına dönüştürüldüğünü gösterir. Marx'ın kâr üzerine tartışması, onun meşhur (çokça da yanlış anlaşılmış) "kâr oranlarının düşme eğilimi yasasını" da içerir.[22] Ayrıca Marx'ın ilk modelindeki "değer yasası"ndakinden daha karmaşık bir nispi fiyat teorisi kurmasına izin veren, meta değerleri ile onların "üretim fiyatları" arasındaki ilişkiyi irdelemesini de içerir.[23]

Değerler ve üretim fiyatları

Marx'ın teorisine göre bir kapitalistin parasının üretim sayesinde artması, emeğin harekete geçirilmesini sağlayan değişken sermayenin miktarına (v) ve girişimle ilgili artı değer oranına (s/v) bağlıdır. Ancak hiçbir kapitalist, doğrudan bu değerlerle ilgilenmez. Bir kere kapitalistler gerçekleştirebildikleri artı değerle ilgilenirler, ürettikleri ile değil. Bu göz ardı edilse bile, alakadar oldukları şey, artı değerin onu üretmek için harcanan ücretlere oranı değil, artı değerin Marx'ın metanın "maliyet fiyatı" dediği yatırılan toplam sermayeye ($v+c$) oranıdır.[24] Marx buna ($s/[v+c]$) "kâr oranı" adını verir. *Kapital*'in üçüncü cildinin ikinci bölümünde Marx, s/v'nin bütün sanayi kolları için aynı olduğunu varsaysak dahi, değişik üretim teknikleri, sabit sermayenin değişken sermayeye farklı oranlarını (Marx'ın "sermayenin organik bileşimi" dediği c/v) gerektireceğinden, kâr oranının değişik sanayilerde farklı olacağını not

21 MEW 25:33, *Capital* 3:25.

22 *Capital* 3:211-266. Bu konuda bkz. Meek, "The Falling Rate of Profit", *Economics of Marx*, s. 203-218.

23 *Capital* 3:157.

24 *A.g.e.*, 3:26.

eder.[25] Artı değer maliyet fiyatından çok değişken sermayeye dayandığından, (diğer her şeyi eşit varsayarsak) *c*/*v* değeri daha düşük olan bir sanayi kolu, *c*/*v* değeri daha yüksek olan bir sanayiden daha yüksek kârlılık sağlayacaktır.[26]

Kâr oranlarındaki bu farklılık, ancak kapitalistlerin yatırımı farklı sanayilere kaydırma yollarının olmadığını, yani kapitalistler arasında rekabetin sadece her sanayi kolunun kendi içinde olduğunu ve farklı sanayiler arası rekabet olmadığını varsayarsak doğru olacaktır. Üçüncü ciltte Marx modelini bu gerçekçi olmayan varsayımı da kaldırarak geliştirir.[27] Rekabet nedeniyle, kapitalistlerin kendi ürünlerinin satışından *gerçekleştirebilecekleri* kâr oranlarının *ürettikleri* kâr oranlarından sistematik olarak ayrıştığını iddia eder. Eğer rekabetli bir durumda, düşük *c*/*v*'ye sahip olan sanayilerin ürettikleri tüm artı değeri gerçekleştirmeye çalıştıklarını hayal edersek, yüksek kâr oranlarının yatırımı yüksek *c*/*v*'li sanayilerden buraya çekmeye başladığını görürüz; bu da düşük (değerinin altına satılacak) *c*/*v*'ye sahip emtianın arz fazlasına ve (değerinin üstüne satılacak) yüksek *c*/*v*'ye sahip emtianın düşük arzına neden olur: Rekabet, artı değeri bütün sanayiler arasında eşit dağıtacaktır.

Marx'ın üçüncü ciltte geliştirdiği model üzerinden gerçekleşen şey esasen şudur: "Üretimin değişik dallarında hâkim kâr oranları, esasen birbirinden çok farklı olsa da rekabet tarafından değişik kâr oranlarının ortalaması olan bir genel kâr oranına eşitlenir."[28] Tabii ki bunun meta fiyatlarının nispi denge-

25 *A.g.e.*, 3:144-145.

26 *A.g.e.*, 3:154.

27 Marx'ın teorisinde farklı sermayelerin farklı devir hızlarından kaynaklanan farklı meta fiyatlarını içeren bir ara model var gibi görünüyor. (bkz *Capital* 2:129, *Capital* 3:144, *Grundrisse*, 546-7e). Meta fiyatları açısından, Marx teorinin bu aşamasını üçüncü cilteki fiyat teorisi tarafından ortadan kaldırılmış olarak görür, ancak devir hızı, ortalaması üretim fiyatlarını belirleyen, değişik sanayilerce elde edilen değişik kâr oranları için önemini korur. (bkz. *Capital* 3:161).

28 MEW 25:167, *Capital* 3:158. Bana bu pasaj Marx'ın daha az gelişmiş modelinde sermayelerin farklı sanayi kolları arasında rekabet etmediği ve değişik sanayi kollarında organik bileşimlerin aynı olmadığı yönündeki Meek'in fikrini onaylar gibi görünüyor (*Studies in the Labor Theory of Value*, XVI). Ayrıca bkz. *Grundrisse*, 760e ve *Selected Correspondence*, s. 206.

si üzerinde sistematik bir etkisi vardır. Üçüncü ciltte sunulan modelde, "[düşük *c/v* oranına sahip meta] değerinin ne oranda altında satılıyorsa, yüksek *c/v* oranına sahip meta da bir o kadar kadar değerinin üstünde satılır". Meta fiyatları da haliyle değerlerine (maliyet fiyatı+üretilen artı değer) değil, "maliyet fiyatı+ortalama kâr"a denk gelir: "Değişik üretim alanlarından edinilen kâr oranlarının ortalamasına değişik alanların maliyet fiyatlarını ekleyerek ulaşılan fiyatlar, *üretim fiyatlarıdır*."[29]

Marx'ın birinci ciltteki "ortalama fiyatlar metadaki değerle doğrudan çakışmaz" uyarısını göz ardı eden (1896'da Eugen von Böhm-Bawerk ile başlayan) uzun bir neoklasik eleştiri geleneği, üçüncü ciltteki teoriyi Marksiyen sistemde temel bir tutarsızlık ya da Marx'ın birinci ciltle üçüncü cilt arasında yaptığı temel bir revizyon olarak görür. Revizyon ya da Marx'ın fikir değiştirdiği tezi, bizzat kendi yazdığı metinler tarafından kesin olarak (ve çok toplu bir şekilde) çürütülür. Üçüncü cildin teorisi, birinci ciltte ipuçları taşımasının yanı sıra, Marx'ın beş yıl önceki yazışmalarında zaten ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir. Ortalama kâr oranı ve üretim fiyatlarına *Artı Değer Teorileri*'nde, hatta (birinci ciltten neredeyse on yıl önce yayımlanan) *Grundrisse*'de çok sayıda atıf vardır.[30]

Tutarsızlık iddiası ancak Marx'ın teorisinin diyalektik yapısının yok sayılması ve değer yasasının nispi değerlerin tam teşekküllü bir teorisi olarak ele alınması halinde mantıklı olacaktır. Birinci cilt ve üçüncü cilt, bize birbiriyle çelişen fiyat teorileri sunmaz; sadece biri daha temel ve soyut, diğeri daha karmaşık ve somut olgulara daha yakın, iki farklı meta mübadelesi modeli sunar. Marx üretim fiyatlarının değerlere "dayandığı" ve değerler tarafından "düzenlendiği" hatta "belirlendiği" konusunda ve üretim fiyatlarının değerden farklılaşmasının, değer yasasıyla sadece "görünüşte" tezat oluşturduğu konusunda ısrarcıdır.[31] Bununla demek istediği şey, fiyatların değerlerden

29 MEW 25:167, *Capital* 3:157.

30 Bkz. *Capital* 1:166, *Selected Correspondence*, s. 128-131; *Theories of Surplus Value* 1:416, 2:25-30, 206-213, 3:463-464; *Grundrisse*, 434-6e, 546e, 657e.

31 *Capital* 3:188, 862, 870-871; *Theories of Surplus Value* 2:56-57.

yola çıkarak "geliştirilebileceği", değer yasasıyla başlayan diyalektik bir teorinin mevcut kapitalizmde fiyatların değerlerden sapmasına neden olan etkenleri açıklayabileceğidir.[32] Marx'ın ele aldığı diğer meseleleri dışarıda bırakarak sadece nispi fiyat teorisiyle uğraşan bir iktisatçı, onun fiyat teorisine yaklaşımını biçimsiz ve dolambaçlı bulabilir. Ama Marx'ı tutarsızlıkla itham etmek kısaca onun ne dediğini anlamamaktır.

Marx'a getirilebilecek daha uygun bir itham, üçüncü ciltteki teorisinin hatalı olduğudur. Marx açıkça metaların değerlerini fiyatlara "çevirmeye" ya da "dönüştürmeye" çalışmaktadır ve bunu yaparken bazı zorlukların farkında olduğu ortadadır.[33] Ama Marx "dönüşüm sorununu" fiilen çözmez. Kendisinden sonraki bazı denemeler, bu sorunu çözmek için Marx'ın bazı doktrinlerini terk etmek gerektiğini gösteriyor. *Kapital*'de Marx hem bir ekonomideki metaların toplam değerlerinin toplam fiyatlara eşit olduğunu, hem de toplam artı değerin toplam kâra eşit olduğunu söyler gibi görünmektedir.[34] "Dönüşüm sorununa" çözüm sunan ilk kişi olan Ludwig von Bortkiewicz, bu iki tezin aynı anda kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Konuyu iyi bilenler, Marx'ın üçüncü ciltte sunduğu teorinin olduğu haliyle hatalı olduğunu, ama onu tamamlamak için gereken revizyonların, birinci ciltteki değer analizini bırakmayı gerektirmediğini ileri sürmektedir. Ancak, bu revizyonların değer analizinin ne kadarını anlamsız kılacağı, dolayısıyla onu bir kenara bırakmayı gerektireceği konusunda farklı fikirler vardır. Ama burada "dönüşüm" değerlendirmelerini, Marx'ın değer meselesine yaklaşımının artı ve eksileriyle ilgili diğer sorulardan ayırmak imkânsızdır.[35]

32 *Theories of Surplus Value* 3:164.

33 Marx'ın dönüşüm probleminin farkında oluşuna dair bkz. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, s. 188-194.

34 *Capital* 3:159-160; *Capital* 3:167.

35 Ludwig von Bortkiewicz, "On the Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of *Capital*", Paul Sweezy (ed.), E. von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of his System*, New York, 1949 eserine ek ve R. Hilferding, *Böhm-Bawerk's Critique of Marx*, New York, 1949, s. 205. Bortkiewicz'in çözümü W. K. Dmitrieff tarafından 1904'te öngörülür (bkz. M. Dobb, "Marx's Capital and its Place in Economic Thought", *The Economics of*

Değer yasası

Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde değer meselesini ele alışı, iki ana fikirden başlar. İlki, Marx'ın "değer tanımı"dır: Bir metanın *değeri*, o türden metaları üretmek için toplumsal olarak gerekli emek zamanının miktarı ile ölçülür.[36] İkinci olarak, Marksiyen "değer yasası" vardır: Bir metanın mübadele değeri, emek zamanı (onun değeri) tarafından belirlenir.[37] Bu fikirler yaygın olarak yanlış anlaşılmıştır. Başlangıç olarak, bunlar herhangi bir şekilde normatif ya da "değerlendirici" fikirler değildir. Marx emeğin "değerli" tek şey olduğuna inanmaz.[38] Değer teorisi, bir "adil fiyat" teorisi değildir. Marx insanların kendi ürettikleri metaların (emek zamanınca ölçülen) değerine sahip olma *hakları* olduğunu veya metanın değerine göre takas edilmesi *gerektiğini* iddia etmez.[39] Malların gelecek toplumlarda değe-

Marx, s. 137). Dönüşüm probleminin daha yakın zamandaki değerlendirmeleri için bkz. J. Winternitz, "Values and Prices: a solution of the so-called 'transformation problem'", *Economic Journal* 58 (1948) ve F. Seton, "The Transformation Problem", *The Economics of Marx*, s. 162-176. Bu çözümlerin geleneksel akademik bir bakış açısından eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Paul Samuelson, "Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called 'Transformation Problem'", *Journal of Economic Literature* 9 (1971). Ayrıca bkz. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, xxiii-xxviii ve Ian Steedman, *Marx After Sraffa*, Londra, 1977, s. 29-36. Steedman *Kapital*'in 3. cildinin teorisinin hatasını bir "tutarsızlık" olarak tanımlar, dolayısıyla Böhm-Bawerk'in eleştiri geleneğini, yine de revize edilmiş bir şekliyle sürdürür. Ama tam anlamıyla konuşursak, bu tanım yanlıştır. Marx'ın teorisinin, Marx'ın sunduğu şekliyle kendi içerisinde bir tutarsızlığı yoktur. Doğru olan şu ki, dönüşüm problemi için yeterli olacak bir çözüm, eğer Marx öyle bir çözüm sunsaydı, Marx'ın kabul ettiği öğretilerin bir kısmıyla çelişirdi. Eğer Marx, teorisini bu şekilde tamamlasaydı, tutarsızlığı ya toplam fiyatların toplam değerlere eşit olduğu ya da toplam kârın toplam artı değere eşit olduğu iddialarını bir yana bırakarak tutarsızlığı ortadan kaldırırdı.

36 Marx buna "değerin bir tanımı" der, bkz. MEW 29:315, *Selected Correspondence*, s. 105. Marx'ın ara sıra sunduğu "değerin emek sürecince belirlendiği" önermesi, ya "değeri" böyle tanımlamadığına ya da "değeri" bazen "mübadele değeri" anlamıyla kullandığına kanıttır. Böyle pasajları ikinci şekliyle okuma eğilimindeyim. Bkz. 51. dipnot.

37 *Capital* 1:38-40; *Critique of Political Economy*, New York, 1972, s. 30-31.

38 Marx bu yanlış anlamayı Wagner'in ders kitabı üzerine olan notlarında uzun uzadıya düzeltir: MEW 19:357-370.

39 Bu hatalı yorum, başkalarının yanısıra, A. D. Lindsay, *Karl Marx's "Capital"*, s. 57-58'de öne sürülmüştür. Marx, Pierre Proudhon ve Karl Rodbertus'un bu

rine göre takas edileceğini de düşünmez, öyle olması gerektiğini de öne sürmez.[40] Değer yasası, kapitalizmde fiilen neler olduğunu açıklamak için kullanılan bir iktisat bilimi önermesidir. Ama gördüğümüz üzere, kapitalizm için bir nispi fiyat teorisi olarak değil, sadece Marx'ın diyalektik teorisinin başlangıcını oluşturan temel ve aşırı soyut bir meta teorisi modeli önermesi olarak tasarlanmıştır.[41]

Marx'ın değerle ilgili temel iddialarının anlamını ve teorik rolünü anlar anlamaz onun "emek-değer teorisine" yöneltilen birçok bilindik itirazı kenara koyabiliriz.[42] Bir grup itiraz, iddia edilen değer yasasına "zıt örnek"ler, yani nispi fiyatları emek maliyetleri ile açıkça orantılı olmayan meta örnekleri sunar.[43] Örnek-

---

Ricardocu değer konseptinin kullanımını bilir ve açıkça reddeder. Bkz. CW 6:126-132 ve MEW 21:175-187.

40 "Marx sosyalizmde emek-değer teorisinin hak ettiği yere geleceğine inanırdı" görüşüne sahip olanlar arasında Joan Robinson da (*An Essay on Marxian Economics*, Londra, 1969, s. 23) vardır. Marx (meta üretiminde olduğu gibi bilinçsizce düzenlenmek yerine) sosyalizmde üretimin bilinçli olarak ürünlerin maliyetleri düşünülerek düzenleneceğini kabul eder (bkz. *Selected Correspondence*, s. 199, 209 ve *Capital* 3:851). Ayrıca sosyalizmin başlangıçtaki aşamalarında bölüşümün, emek zamanı ile (birikim, sigorta, çalışamayanlar vs. göz önüne alınarak kesintiler yapıldıktan sonra) orantılı olacağını kabul eder görünüyor (bkz. SW, 321-325). Ama Marx (yine Proudhon ve Rodbertus tarafından öne sürülen) sosyalizmde malların değerlerine göre alınıp satılacağı fikrini reddeder. Ona göre sosyalist bölüşümün ilk aşamalarında dahi ürünler meta olarak değerlendirilmeyecek ve dağıtım mübadele temelli (dolayısıyla değer veya bir versiyonu temelli) olmayacaktır. Bkz. SW, 321-325 ve *Capital* 1:78-79, 2:362.

41 Dolayısıyla Engels değer yasasını sadece "soyut teori alanında" "doğru" olan "bir iktisatçı varsayımı" olarak tanımlar. (MEW 16:289, *Engels on Capital*, New York, 1965, s. 14). Krş. *Theories of Surplus Value* 3:72-73.

42 Marx asla "emek-değer teorisinden" bahsetmez. Aslında *Kapital*'deki değer formunun geliştirilmesinin tümünü kendi "değer teorisi" olarak görür. Marx mübadele değerini emek zamanına (ya da değere) "indirgemekten" bahsetse de, Wagner'in "Marx'ın değeri emeğe indirgediği" önermesine direnir (MEW 19:357-358). Marx, Smith ve Ricardo'daki "emek-değer teorisinden" açıkça etkilenmiştir ama mübadelenin çok soyut modellerini "arabulucu koşulları (*Mittelglieder*) atlayıp *hemen* iktisadi kategoriler arası denklik göstermeye çalışarak" doğrudan ampirik gerçeklere uygulamaya yönelik Ricardocu eğilime çokça eleştirel bakar. Marx tabii ki bunu Ricardo'nun (diyalektik olmayan) *Darstellungsart* (MEW 26.2:161-162, *Theories of Surplus Value* 2:164-165) eserine atfeder. Bkz. *Capital* 1:307.

43 Bu "karşı örneklerin" klasik katalogu E. von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest* (South Holland, Ill., 1959) 1:298-301 eserinde bulunabilir.

lerin bazıları, toplumsal olarak gerekli emek ile fiili emek maliyetini birbirine karıştırır (Böhm-Bawerk'in evde sevgiyle ama verimsizce yapılan örgü ve nakış örneği). Diğerleri ya Marx'ın anladığı şekliyle "meta" sayılmayan (örneğin işlenmemiş toprak ve "doğanın hediyeleri") ya da Marx'ın basit modelinin tüm metalar için varsaydığının aksine kolayca yeniden üretilemeyen ve mübadele edilebilen şeylerdir (örneğin heykeller, resimler, diğer "nadir mallar").[44] Neoklasik eleştirmenler, Marx'ın değer yasasının bunları kapsamadığını bilseler dahi sık sık bu örnekleri öne sürerler. Bence böyle yapmalarının nedeni neoklasik geleneksel-ciliğin fiyat teorisinin genel niteliğinden daima gurur duymuş olması ve bu akımın takipçilerinin, örnekleri Marx'ın değer yasasını "yanlışlamasa" dahi kendi teorilerinin bu genelleyici avantajına dikkat çekmek istemesidir.[45] Marx ilk modelini yeniden üretilebilir metayla sınırlandırır, çünkü bu türden metaların üretimini burjuva toplumun hâkim iktisadi biçimi olarak görür. Dolayısıyla meta mübadelesi yasalarını; toprağın, nadir malların ve diğerlerinin mübadele nesnesi haline geldiği toplumsal biçimleri anlamanın temeli olarak görür. Marx neoklasik teorilerin genelliğinden kasten sakınır, çünkü bu genellikte bir teori, kapitalizmin temelini oluşturan özgül toplumsal biçimlere keskince odaklanamaz.

Diğer bir grup eleştiri, Marksiyen değer kavramının kullanışlı bir kavram olmadığını, çünkü metaların değerlerinin emeğin üretkenliğindeki farklılaşmalarla sürekli değiştiğini, değerin pratikte hassasiyetle ölçülemeyeceğini ve ilkesel olarak dahi talepten bağımsız belirlenemeyeceğini öne sürer.[46] İlk iki eleştiri de Marx'ın teorisinde değerin işlevini yanlış yorumlamakta

44 Bkz. *Capital* 3:759. Meşhur emek harcanmadan fiyatı artan yıllanmış şarap örneği Marx tarafından farklı metaların (değişik yaşlardaki şarap) farklı kullanım değerine sahip olması ve farklı üretim tekniklerini gerektirmesi (üretimle satış arasında farklı bekleme süreleri olması) durumu olarak değerlendirilir: "Bu soru sadece kâr oranlarının eşitlenmesindedir... Doğal bir durumun, bir metanın değerini *arttırabileceği* kesinlikle reddedilmelidir ve esasında bayağı bir iddiadır." (*Grundrisse*, 561g, 669e).

45 Bkz. George Stigler, "The Development of Utility Theory", A. N. Page (ed.), *Utility Theory*, New York, 1968, s. 134-135.

46 Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, s. 14-15, 19-20.

ve esasen onu sadece akademik iktisatçılardan farklı yöntemlere ve önceliklere sahip olmakla suçlamaktadır. (Oysa) Marx için değerin yeri meta üretiminin temel, soyut bir modelindedir, nispi fiyatları belirleyen etkenlerin ampirik ölçümünde değildir. Klasik geleneği takip eden Marx, sonuç olarak talepteki değişikliklerin kendi kendilerine metaların denge fiyatlarında değişikliğe sebep olmayacaklarını varsayar ve ilk modeli, emek tahsisatının her zaman tam olarak toplam talebi karşılayacağını kabul eder.[47] Ama bu Marx'ın değer yasasının taleple ilgili herhangi bir spesifik varsayıma dayandığı anlamına gelmez. Marx'ın teorisinin nihai amaçlarından biri, kapitalist toplumdaki fiili talebi yöneten gelir dağılımı şablonlarını anlamaktır.[48]

Marksiyen değer yasasını neden kabul etmemiz gerektiği sorusu hâlâ önümüzde durmaktadır. *Kapital*'de Marx bu yasayı, eleştirmenlerinin onun "ispatı" (ya da "diyalektik ispatı") dedikleri bir açıklamayla ayrıntılandırır.[49] Marx'ın sunumu tümdengelimsel bir argüman görünümündedir ve şu alıntılarla özetlenebilir:

(1) "[Meta] mübadele değerinin maddi taşıyıcısıdır."
(2) "[İki meta arasındaki] mübadele ilişkisi, her zaman bir denklem biçiminde sunulabilir."
(3) "[Bu denklem] bize bu değişik şeylerin her birinin içinde eşit niceliklerde bir şey bulunduğunu ... ve bu ikisinin de bir üçüncü şeye eşit olduğunu ve mübadele değeri olarak alındıkları sürece bu üçüncü şeye indirgenebileceklerini [söyler]."
(4) "Dolayısıyla geçerli mübadele değerleri eşit bir şeyi ifade eder ve mübadele değeri sadece bir ifade biçimi ya da bir içeriğin kendisinden ayırt edilebilir bir 'görünüm biçimi' olabilir."
(5) "O halde, metaların mübadele değeri aşağı yukarı sundukları ortak bir şeye indirgenebilir."

47 *Capital* 1:43-44, 3:192, 635-636.

48 Bkz. *a.g.e.*, 3:877-384.

49 Bkz. Böhm-Bawerk, *Capital and Interest* 1:284, 286, 291, 297.

(6) "Bu ortak şey, metaların doğal bir özelliği olamaz; çünkü bu özellikler kullanım değeri oldukları ölçüsünde değerlendirmeye alınırlar."
(7) "Eğer metaların kullanım değerini göz ardı edersek, tek bir özellikleri kalır, emek ürünü olmaları ama somut bir emek biçiminden çok soyut bir insan emeği biçimi olmaları."
(8) "Eğer metaları bu ortak toplumsal tözün kristalleri olarak görürsek, metalar değerdir."
(9) "O halde, kendini metanın mübadele değerinde gösteren ortak şey, onların değeridir."[50]

(1)-(5) arası maddeler, metaların mübadele değerlerinin, birbirleri ile mübadele edilebilir herhangi iki metanın eşit nicelikte sahip olması gereken belirlenebilir bir şeye indirgenebileceğini göstermeyi hedefler; (6) bu bir şey için birçok adayı eler ve (7) onu "soyut insan emeği" olarak belirler. (8) numaralı alıntıyı, Marx'ın değeri, toplumsal olarak gerekli emek zamanı biçiminde "tanımlaması" olarak görüyorum. "Soyut emeği" bu anlamda "değere" eşitleyen (9) numaralı alıntı, metaların mübadele değerlerinin emek zamanı (veya değeri) ile ölçülebileceğini iddia ederek Marx'ın değer yasasıyla sonuçlanır.[51]

Eğer sadece bu argümanı takip edersek, Marx'ın eleştirmenlerini hem değer yasasını hem de onu öne sürme nedenlerini yanlış anlamakla suçlamakta zorlanırız. Bu argüman bize yasanın kısıtlı kapsamını ya da değerle (ya da emek zamanıyla) ölçülen "mübadele değerlerinin" metanın denge fiyatlarıyla denk olması gerekmediğini hatırlatmaz. Bu argüman meta mübadelesinin genel doğası üzerine *a priori* birkaç soyut tezden evrensel bir fiyat teorisine ulaşmaya çalışır gibi görünüyor.

Argüman şaşırtıcı olmayan şekilde birçok şüpheli adım içerir. (6) Kullanım değeri kavramının mübadele değeri kavramın-

50 MEW 23:51-53, *Capital* 1:36-38.

51 Alternatif olarak, Marx'ı (kapalı bir biçimde) "değeri" mübadele edilen iki metada eşit miktarda bulunması gereken "ortak şey" (her ne ise) tanımlar olarak yorumlayabilir ve (8)'i bir sonuç (esasen (9)'a eşit) olarak okuyabiliriz. Hangi okumayı yaparsak yapalım çok önemli bir fark ortaya çıkmaz.

dan farklı olduğu önermesinden, mübadele değerinin kullanım değerine ya da onunla ilintili herhangi bir "doğal" özelliğe bağlı olamayacağı sonucuna varır görünüyor. Fayda teorisyenleri, zaten önermeden çok net bir şekilde ulaşılamayacak olan sonucu sorgulamakla yükümlüdürler. (7) ise aşikar değildir. Soyut insan emeğinin ürünü olmanın yanı sıra, emtianın birçok "doğal dışı" özelliği olabilir (tanımca emek ürünü olmak dışında tüm özelliklerin dışarıda bırakılacağı varsayılmadıkça). Ama en göze çarpan belirsiz önerme (3)'tür. Neden birbirleriyle mübadele edilebilir metaların herhangi bir yönden (belki birinin onlar için ödemeyi kabul edebileceği para dışında) "eşit" olduğunu varsaymalıyız? Tabii ki (3) (Jevons ve Edgeworth gibi) erken marjinal fayda teorisyenlerinin, "belirli bir kişinin iki nesne arasında tercihi yoksa, o kişi için bu iki nesnenin manevi bir şeylere ("zevk", "değer" ya da "fayda") eşit miktarda sahip olduğu" sonucuna varabiliriz fikriyle paralellik taşır. Ama Marx'ın önermesi bu inancın üstüne pek de inandırıcılık eklemez.[52]

Kapital'de önemli bir yer tutmasına rağmen, Marx'ın değer yasasının "ispatı" yazarı tarafından çok da ciddiye alınmaz. Bence bu ispat en iyi Marx'ın *Kapital*'deki değer tartışmasını "popülerleştirme" gayretinin bir parçası olan açıklayıcı bir araç olarak görülebilir.[53] Ludwig Kugelmann'a önemli bir mektubunda, Marx argümanının değer yasasının bir "ispatı" olma-

52 (3) Herhangi bir fiyat teorisinin kendini "herhangi bir durumda sistemdeki diğer herhangi bir değişkenden bağımsız olarak bilinebilen bir niceliğe" dayaması gerektiğine inanan Marksistler üzerinde etki sahibi olmaya devam etmektedir (Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism*, Londra, 1937, s. 6; krş. Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, s. 100, 253-256). İktisadın sadece bireysel tercih ve kaynak sistemlerinden nispi fiyatların nasıl ortaya çıktığıyla değil, aynı zamanda bu sistemlerin üretim maliyetleri ve toplumsal ilişkiler gibi etkenlere nasıl dayandıklarını incelemesi gerektiğinde ısrarcı olmak meşrudur. Dahası, bu neoklasik fiyat teorisine karşı önemli bir noktadır. Ama bunun bizi ya (3)'e inanmaya ya da "piyasa fiyatlarının metanın mübadele değerlerinin üzerinden ifade edilebileceği, kendisi bir [mübadele] değeri olmayan bir düzenli niceliğe" kadar dayandırılması gereken bir "değer teorisini" sahiplenmemizi gerektirdiğini görmekte zorlanıyorum (Dobb, *Political Economy and Capitalism*, s. 12).

53 *Capital* 1:7. Bu, Marx argümanı kabul etmiyor demek değildir. Özellikle, önemli (ve kuşkulu) bir önerme olan (3)'e diğer bağlamlarda da destek verir (*Theories of Surplus Value* 2:164, 3:134).

dığını ve bu yasanın böyle bir ispata gerek duymadığını vurgular: "Değer kavramını ispatlamanın gerekliliğiyle ilgili gevezelik hem eldeki konuya, hem de bilim yöntemine dair cehalete dayanıyor." Aynı zamanda Marx bize yasanın ardındaki gerçek gerekçeyi verir: Bir yandan "Kitabımda 'değerle' ilgili bir bölüm olmasaydı dahi, sunduğum gerçek ilişkilerin analizi fiili değer ilişkisinin hem ispatını hem onayını içerirdi" diye ısrar eder. Diğer yandan da onu meta fiyatlarının en temelde değerlerine yaklaşık olmaları gerektiğine ikna eden çok soyut değerlendirmeleri özetler: "Değişik toplumsal gereksinimlere denk gelen ürünler nicelik olarak belirli kolektif toplumsal emeği talep eder" der. Bu "toplumsal emeği belirli oranlara bölme gerekliliği"nin "belirli bir toplumsal üretim biçimiyle geride bırakılamayacak, sadece görünüm şekli değiştirilebilecek doğal bir yasa" olduğunda ısrar eder: Emeğin toplumsal karakterinin kendini ürünlerin mübadelesiyle ifade ettiği bir toplumda, bu yasa etkisini ürünlerin mübadede değerinde gösterir. Marx, bilimin "sadece değer yasasının kendisini nasıl ortaya koyduğundan ibaret olduğu" sonucuna varır.[54]

Marx'ın değer yasasının gerekçelendirilmesinin, iki görevi olduğu tesbit edilebilir. İlki, belirli bir soyut meta üretimi modelindeki nispi fiyatlar ile ilgili bir varsayım ya da önermeyi gerekçelendirmek, ikinci olarak ise, bu modelin kapitalist üretimin diyalektik bir teorisinin başlangıç noktası olarak alınmasını gerekçelendirmek. Marx'ın kullandığı model, bütün metaların özgürce yeniden üretilebildiği ve emeğin mevcut talebi tam olarak karşılayacak şekilde dağıtıldığı bir basit meta üretim sistemidir. Böyle bir sistemde, meta, barındırdığı toplam emek zamanı ile orantılı olarak mübadele edilmelidir. Eğer edilmezse, emek değerinden düşük metadan, değerinden yüksek metaya doğru kaçar; mevcut talep ("toplumsal gereksinim") tam olarak karşılanmaz.[55]

54 MEW 32:552-553, *Selected Correspondence*, s. 208-209. Ayrıca bkz. *Selected Correspondence*, s. 199.

55 Bu bağlamda "toplumsal gereksinim" her zaman "toplam talep" anlamına gelir ve üreticilerin insani ihtiyaçlarıyla ilgili hiçbir şeye işaret etmez (bkz. *Capital* 3:181). (Böhm-Bawerk'i takiben) bazı eleştirmenler üretim araçları örneğinde,

Marx, bu modelin başlangıç noktası olarak alınmasının gerekçesinin, ona dayanarak yapılan "gerçek ilişkilerin analizinde" bulunacağını öne sürer. Bu, görünüşte fiyatların değerlerden sapmasına neden olan etkenleri ve eğilimleri "geliştirmek" ve açıklamak için bu basit modeli kullanmak anlamına gelir. Ama bu yapılmadan önce, Marx bize meta üretiminin hâkim iktisadi biçim olduğu *herhangi* bir toplumda, fiyatın *temel belirleyicisinin* değer (toplumsal olarak gerekli emek zamanı) olduğunu düşünmemiz için bir neden verir. Toplumsal gereksinime göre emeğin dağılımı bütün toplumlar için geçerli temel bir "doğa yasasıdır". Değer yasası sadece bu yasanın meta üretiminde etkisini gösterdiği spesifik "görünüm biçimidir".

Buradaki "doğa yasası" aslında tarihsel materyalist bir yasadır. Metalar arasındaki mübadele ilişkisi, gerçekte üreticiler arası toplumsal bir ilişkinin gizli biçimidir. Dolayısıyla mübadele değerinin toplumsal olarak gerekli emekçe belirlenmesi, aslında toplumsal işbölümüne, yani üreticiler arası maddi iş ilişkilerine katkı sağladığı için varolan toplumsal bir üretim ilişkisi örneğidir. Değer yasası, o halde, toplumun üretici güçlerine denk gelen maddi iş ilişkileri tarafından toplumsal üretim ilişkilerinin belirlenmesinin özel bir örneğidir.

Şimdi Benedetto Croce gibi bir eleştirmene Marksiyen cevabın nasıl olabileceğine bakabiliriz. Croce emeğin mübadele değerinin belirlenmesi "bir olgudur; ama başka olgular arasında varolan bir olgu; yani, bize ampirik olarak başka olgularca karşı çıkılmış, kısıtlanmış, tahrif edilmiş görünen bir olgu. (...) Tamamıyla baskın bir olgu değil" der. Bundan dolayı Croce, Marx'ın teorisine ek olarak, "Marx'ın özel ilkelerinden çok farklı ve daha kapsayıcı ilkelerden yola çıkarak bir değer kav-

---

tahsisatın emeğin sarf edildiği belirli bir "an" için ayrılması gerektiğini öne sürerler (Bkz Walker, *Marx*, s. 126). Tabii ki üretim araçlarının birikiminin maliyeti, meta fiyatlarında bir şekilde yer bulacaktır. Ama Marx'ın başlangıç modeli bu maliyetten soyutlanır (ya da bu maliyeti metanın emek maliyetinin bir parçası olarak görür) çünkü teorisinin amacı, bu maliyetin kapitalizmde ortaya çıktığı spesifik toplumsal biçimleri araştırmaktır. Toplumun belirli üreticilere bu maliyetleri ödemesi gerektiğini varsaymak, üretim araçlarını, sermaye olarak kendini gösteren *toplumsal* form ile tanımlamak hatasına düşmektir.

ramına varacak genel bir iktisadi bilime" ihtiyaç duyduğumuzu öne sürer.[56] Croce nispi fiyatların emek zamanı tarafından belirlenmesinin "başka olgular arasında bir olgu" olduğu konusunda haklıdır. Ama hem tarihsel materyalizmin temel bir gerçeğini ifade ettiğinden, hem de (eğer Marx'ın *Kapital*'deki projesi başarılı olursa) bu olgu üzerine kurulan bir teori, nispi fiyatların belirlenmesinde devreye giren ve görünürde emek zamanınca belirlenmesine "karşı çıkan, kısıtlayan ve tahrif eden" diğer olguları açıklayabileceğinden, temel ve hatta "baskın" bir olgudur. Daha "genel" bir iktisadi teori, ancak Marx'ın teorisince vurgulanan bu "olgunun" temel önemini gölgelemediği sürece arzulanabilir.

Marx'ın değer yasası, onun meşhur "meta fetişizmi" fikriyle yakından ilintilidir. Unutmamalıyız ki *Kapital*'in ilk cildinde meta fetişizmi tartışması değer faslını yakından takip eder, çünkü Marx uzun "değer biçiminin gelişmesini" araya eklemeye tereddüt etmiştir.[57] Aslında, meta fetişizmi faslı Kugelmann'a mektuptaki aynı muhakeme yolunu geliştirir. Burada değer yasasının ardındaki öncelikli değerlendirmelerden birine işaret edilir: meta biçimi ardında meta üretiminin gerçek toplumsal ilişkilerinin yattığını ifşa eder:

> Toplumun her halinde yaşamın kaynaklarını üretmek insanları ilgilendirmelidir, ama her gelişim aşamasında eşit derecede değil. (...) Ürünler arası tesadüfi ve sürekli değişen mübadele ilişkilerinde, malların üretimleri için toplumsal olarak gereken emek zamanı, kendisini doğanın yönetici bir kanunu olarak kabul ettirir. (...) Değerin emek zamanı tarafından belirlenişi, metanın nispi değerlerindeki görünür değişimlerin arkasında yatan bir gizemdir. (...) Meta biçiminde gizemli olan şey, bu biçimin içinde insan emeğinin toplumsal karakterinin insanlara ürünlerinin nesnel bir özelliği olarak görünmesidir. (...) Burada insanlar açısından şeyler arasındaki tuhaf ilişki biçimi ola-

56 Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, Londra, 1966, s. 60-62, 68.

57 Bkz. *Capital* 1:12, *Selected Correspondence*, s. 186-188.

rak görünen şey, aslında sadece insanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişkidir. (...) Onlar açısından, kendi toplumsal hareketleri kendilerince kontrol edilmek yerine kendilerini kontrol eden bir nesnelerin hareketi biçimini alır. (...) Buna ben emek ürünleri meta olarak üretilir üretilmez üzerlerine yapışan ve dolayısıyla meta üretiminden ayrılamayacak olan "fetişizm" diyorum.[58]

Marx'ın değer yasasının önemli bir işlevi, bu fetişizme dikkat çekmek, onun bize dayattığı toplumsal yanılsamaları delip geçmek ve ürettiğimiz şeyin meta formunu terk ederek kendimizi toplumsal ilişkilerin baskısından özgürleştirmek için motive etmektir. Değer yasasının bu yönü, Paul Sweezy tarafından "Marx'ta mübadelenin niteliksel analizi" olarak adlandırılan, *Kapital*'de "nicel" değer ve fiyat teorisiyle yan yana varolan analizdir.[59]

Değer ve sömürü

Marx değer kavramının toplumsal olarak gerekli emek zamanı olarak ele alınışının kapitalist üretim teorisi için kaçınılmaz olduğuna açıkça ikna olmuştur. Emek-değer teorisini temel alan klasik fiyat teorisinin ise ana-akım iktisatçılar tarafından yüz yılı aşkın bir vakittir reddedildiği de açıktır. İktisatçılar bu durumu, bilim-öncesi fikirlerin bilimsel fikirlerce alaşağı edildiği, bilimsellik öncesinin hata ve kafa karışıklıklarına karşıt olarak iktisatı gerçek bir bilim olarak kuran bir durum olarak görürler. Ama iktisat hiçbir zaman bu iddiaları gerekçelendirecek anlamda bir "bilim" olmamıştır. Marksiyen değer teorisinin reddi, hep en az "iyi bilim" endişesi kadar ideolojiden ve siyasetten de kaynaklanmıştır.

Marx'ın emek-değer kavramının neoklasik eleştirilerinin ardındaki (ve hatta genel olarak neoklasik değer teorisinin birçoğunun ardındaki) az çok açık niyet, Marx'ın artı değer te-

58 MEW 23:85-89, *Capital* 1:71-75.

59 Paul Sweezy, *Theory of Capitalist Development*, New York, 1970, s. 34.

orisinin altını deşmek ve sermayenin kârının emek sömürüsünden geldiği fikrini reddetmektir. Bu çabaların arkasında, Marx'ın, sermayenin emeği sömürdüğüne inancının gerekçesinin onun değer analizine dayandığı ve özellikle metaların "değeri"nin sadece emek tarafından belirlendiği varsayımı vardır. Bu varsayımın temelinde, Marx'ın sermayenin kârının "artı değer"den –Marx'a göre emek tarafından yaratılan ama sermaye tarafından zaptedilen değerden– kaynaklandığını ileri sürdüğü yönündeki algı ve onun bu zaptedişin sermayenin emek sömürüsünü oluşturduğunu düşündüğü varsayımı yatar. Sermayenin emeği sömürdüğü tezi, dolayısıyla (bu eleştirmenlere göre) neyin metanın "değer"ini oluşturduğu (toplumsal olarak gerekli emek zamanı), neyin o değeri yarattığı (emek) ve hangi üretim aracılarının hangi parçalara sahip olduğu (emekçi sadece ücretlerce temsil edilen kısmı elde ederken, kapitalist geri kalan her şeyi elde eder) ile ilgili belirli bir anlayışa dayanır. Değerin üretilmesi için gerekli emek hariç diğer etkenlere ve bu etkenlerin bir araya gelmesinin sadece işçilerin ücretlerinin ödenmesini değil, kapitalistlerin yatırımları üzerinden kâr elde etmesini de gerektirdiğine dikkat çekerek değerin ne olduğunun yeniden kavramsallaştırılmasıyla bu yanıltıcı ve tahrik edici resme karşılık verilebileceği düşünülmüştü.

Ancak, bir sonraki bölümde, sermayenin emeği sömürdüğü ithamının emek-değer teorisine (ya da herhangi bir değer teorisine) dayandığını varsaymanın yanlış olduğunu öne süreceğim. Bu varsayım, hem Marx'ın sermayenin emeği sömürdüğü iddiasının nedenlerinin yanlış yorumlanmasına, hem de onun klasik değer teorisinin üzerine gidişinin ve metanın değerini toplumsal olarak gerekli emek zamanı olarak tasavvur edişinin nedenlerinin yanlış okunmasına dayanır.

Marx'a mesafeli bakanlar, Paul Sweezy'nin Marx'ın teorisinin hem "niteliksel" hem de "niceliksel" adını verdiği görevlerinin, fiyatları ya da (Piero Sraffa'nın girdi-çıktı analizini takiben) fiziksel metayı daha ortodoks bir biçimde değerlendiren bir teoriyle eşit ölçüde iyi gerçekleştirilebileceğini iddia eder-

ler.[60] Bu konuda kesinlikle haklılar ve diğer yaklaşımların fiyat teorisi karşısındaki başarısı, (tarihsel olarak bakıldığında, en az herhangi bir tür "bilimsel" gelişme olduğu kadar yerleşik toplumsal kurumların radikal eleştirmenlerine karşı siyasi bir başarı) bize (teoriyi) yeniden şekillendirmek için geçerli nedenler sunabilir.

Ama amacı Karl Marx'ın düşüncesini anlamak olan bir kitapta, amacımız Marksiyen iddiaları kendisinden sonra gelen teorilere tercüme etmek değil, Marx'ın kendi teorisinin nasıl tasavvur edildiğini, motivasyonunu, önüne koyduğu sorunları nasıl çözmeye çalıştığını anlamaktır. Bu bölümde öne sürmeye çalıştığım şey şudur: Marx'ın yöntemleri ve teorik yaklaşımı, basit meta üretiminin bir biçimi olarak kapitalizmin teorisini kurmayı ve meta üretimini tarihsel materyalist bakımdan anlamayı içeren teorik amaçlarına yeterince uygundur. Nispi fiyatların aslında mübadele değerinin ölçüsünün toplumsal olarak gerekli emek zamanı olduğuna yönelik temel bir analizden çıktığını anlamak, meta üreticisi bir toplumdaki toplumsal üretim ilişkilerini, temelde üretici güçlerin durumunun bir işlevi ve karşılıklı olarak ürettikleri malların mübadele ilişkileriyle belirlenen toplumsal emekçilerce kullanımı olarak anlamanın bir yoludur. Şüphesiz Marx'a göre sermaye emeği sömürür ve bu tez, meta üretimi ve mübadelesinin emek-değer analiziyle savunulabilir. Ama Marx kapitalist üretim koşulları altında kapitalistin üretim sürecinin gerekli bir unsuru olduğunu asla reddetmez: İşçinin ücret karşılığı çalışması gibi onun artı değere el koyması da kapitalist sistemdeki toplumsal ilişkilerin önemli bir parçasıdır.

60 Bkz. Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, s. 20; Meek, *Studies in the Labor Theory of Value*, s. XXIII-XLIV; Steedman, *Marx After Sraffa*, s. 65-67, 205-207.

16

Kapitalist Sömürü

Sömürü nedir?

Sermayenin emeği sömürdüğü ithamıyla ilgili tartışma genellikle iki fikir ile kendini gösterir: (1) Bu ithamın savunulması için Marx'ın "emek-değer teorisinin" kabul edilmesi gerekir ve (2) "sömürü" kelimesinin kendisi, haksızlık veya adaletsizlik anlamına geldiğinden ya da bunları ima ettiğinden, bu itham ile Marx'ın ahlâki retoriği reddi ve kapitalizmin işçiye herhangi bir adaletsizlik yapmadığına dair ısrarı arasında ciddi bir gerilim vardır. Bu bölümde bu iki fikre de karşı çıkacağım. Bunlar genellikle sömürü kavramının felsefi anlamda yanlış yorumlanmasından kaynaklanan Marx'ın görüşlerinin hatalı yorumlarından ileri gelir.

İkinci fikirle başlayalım. Birçok sözlük "sömürünün" "ahlâk harici" anlamıyla "ahlâki" anlamı arasında bir ayrım yapar ve ikinci anlam, bir kişinin veya bir şeyin adaletsizce ya da etik dışı kullanımı fikrini içerir.[1] Sömürüyü tartışan filozoflar, top-

1 "Sömürmek" fiilinin karşılığı olarak *Webster's* sözlüğü (1996) "Doğal bir kaynağı iktisadi bir sonuca dönüştürmek, kullanmak" anlamını "Kendi avantajı ya da kârı için kötü niyetle ya da adaletsizce kullanmak" anlamından ayırır; *American Heritage* sözlüğü (1983) "Mümkün olan en büyük avantaj için kullanmak" ile "Bencilce ya da etik dışı kullanmak" anlamlarını birbirinden ayırır.

lumsal eleştirmenlerin kelimenin genellikle sadece pejoratif anlamıyla ilgilendiğini düşünür, böylece sömürünün "ahlâkileştirilmiş" diye adlandırdığım bir açıklamasını verir ya da sömürüyü *ahlâki* bir kavram olarak değerlendirirler. Dolayısıyla "sömürü" teriminin halihazırda anlamının haksızlık ya da ahlâki kötülük içerdiğini varsayarlar. "Cinayet" bu anlamda "*haksız yere* adam öldürmek" anlamına geliyorsa, ahlâki bir kavramdır. Eğer "cinayet" "*haksız yere* adam öldürmek" demekse, bir eyleme "cinayet" demek onun halihazırda yanlış olduğunu söylemek demektir. Ahlâki olarak gerekçelendirilmiş cinayetler olabileceğini düşünmek çelişkili bir şey olacaktır, ama tabii ki ahlâki olarak gerekçelendirilebilen adam öldürme örnekleri olabilir. Bir adam öldürme eyleminin cinayet olduğunu göstermek için önce haksız olduğunu göstermek gerekir. O halde bir eylemin cinayet olduğunu, onun haksız olduğunu iddia eden bir argümanın parçası olarak kullanamayız. (En fazla bunun cinayet olduğu gerçeğini olayın hangi haksız eylem kategorisine girdiğini söylemek için kullanabilirsin – "*haksız yere* adam öldürme".) Benzer şekilde, eğer "sömürü" ahlâki bir kavramsa, bir şeye sömürü demek halihazırda onun adaletsiz ya da ahlâki olarak kötü olduğunu söylemektir. Filozoflar Marx'ı bu varsayımdan hareketle okuduklarında, ilkesel olarak kapitalizmin sömürü içerdiği *için* adaletsiz olduğunu iddia etmekten men edilmiş olurlar. (En fazla, sermayenin emeği sömürmesi olgusunun kapitalizmde halihazırda bulunduğunu gösterdikleri adaletsizliğin *türünü* belirtmek için kullanabilirler.) Dahası, Marx, sömürünün anlamının adaletsizliği kapsadığı varsayımıyla okunduğunda, Marx'ın sermayenin emeği sömürdüğü iddiasının sermayenin emeğe adaletsiz davranmadığına dair beyanlarıyla çeliştiği sonucuna varmak doğaldır. Bu, en son bahsettiğimiz iddiaları, kafası karışmış, tutarsız ve Marx'ın gerçek görüşlerini ifade etmeyen iddialar olarak bir tarafa bırakmamızın gerekçesini sunar.

Ancak kuşkusuz masum hatta takdire şayan gördüğümüz, ama hiçbir şekilde adaletsiz görmediğimiz sömürü örnekleri vardır. Kimse bir satranç oyuncusunun maçı kazanmak için ra-

kibinin anlık dikkat kaybından faydalanmasının adaletsiz olduğunu düşünmez. Haklı bir davayı kazanmak için rakibinin iddialarındaki bir zayıflığı kullanan bir avukata iltifat edip, onu tebrik ederiz. Yani sıkça yapılan varsayımlarla, bu ifadeler "sömürüyü", Marx'ın sermayenin emeği sömürmesi ifadesindekinden farklı (ahlâk harici) bir anlamda kullanıyor olmalılar; çünkü Marx açıkça sermayenin emeği sömürüsünü bir şekilde itiraz edilebilir bulur. Bu itirazı anlamanın tek yolu Marx'ın kapitalist sömürüyü adaletsiz gördüğünü düşünmektir.

Ama "sömürü" ve kökteşlerinin, adil görünen eylemler için ve adaletsiz görünen eylemler için kullanıldığında farklı anlamlar kazandığını neden varsaymalıyız ki? "Elde etme", "işlem", "el koyma" ve "anlaşma" gibi terimler bazen haksız ve adaletsiz eylemler için, bazen de öyle olmayan eylemler için kullanılır; ama "işlemin" haksız veya etik dışı işlemlere uygulanırkenki anlamının, doğru ve düzgün işlemlere uygulandığı anlamından farklı ve pejoratif bir *anlamı* olduğunu varsaymayız. Eğer bize "sömürü", "işlem"e kıyasla daha sık haksız eylemler için kullanılıyor gibi görünüyorsa, bu, sömürü eyleminin ne tür bir şey olduğuyla birlikte bizim kendi bağımsız ahlâki inançlarımızca açıklanabilir.

Platon'un *Gorgias*'ında, Kallikles güçlülerin zayıflar üzerinde hüküm sürmesinin ve kendinden aşağı gelenlere ait olanları zorla almasının doğal olarak adil olduğunu iddia eder.[2] "Sömürü" olarak tercüme edilebilecek herhangi bir kelimeyi doğrudan kullanmaz, ama Kallikles'in güçlünün zayıfı sömürmesini doğal gördüğünü söylemek, onun görüşünün makul bir yansımasıdır. Nietzsche benzer fikirler ifade ederek modern (kapitalist) toplumun "insanlığın sömürüsündeki (*Ausbeutung*) maksimumu ifade ettiğini" öne sürer; hemen üstüne sömürücülerin (şu anda kapitalizm ile kitleleri sömüren hakir görülesi cahiller değil de) soylu ve ruhani *Üstinsanlar* (*Übermenschen*) olmaları halinde, bunun gayet iyi olacağını düşünür.[3]

---

2 Plato, *Gorgias*, 488b5.

3 F. Nietzsche, *The Will to Power*, ed. W. Kaufmann, Random House, New York, 1967, §866, 463-464.

Kallikles ve Nietzsche tam da birçok insanın adaletsiz ve yanlış olduğunu düşündüğü türden sömürülerin adil ve takdire şayan olduğunu düşünür. Onları, "sömürüyü" adaletsizlik içeren ya da ima eden ahlâki veya pejoratif bir anlamda kullanırmış gibi okumak hiç mantıklı değildir, ki bu, da onları kendileriyle çelişirmiş gibi yorumlamak anlamına gelir. Ama "sömürüyü" birçoğumuzun zayıfın güçlü tarafından sömürüsünü adaletsiz olarak kınarken kullanacağı sömürüden farklı bir anlamda okumak da anlamsızdır. Çünkü bu Kallikles'in ve Nietzsche'nin, zayıfların güçlü tarafından sömürülmesiyle ilgili ahlâki fikirlerini bizim genel ahlâki fikirlerimizle tutarlıymış gibi değerlendirmek anlamına gelir; halbuki Kallikles'in ve Nietzsche'nin yorumlarının esası, genel ahlâki fikirlerin *reddedilmesidir*. Bu yorumları algılamanın tek mantıklı yolu, onların "sömürüyü" bizim güçlünün zayıfı sömürüşünü kınarken kullandığımız anlamda kullandığını ama aynı zamanda (bizim aksimize) bu sömürünün adaletsiz ve yanlış *olmadığını*, aksine adil ve takdire şayan olduğunu iddia ettiklerini görmektir. Ama bu durumda "sömürü" terimi (içindeki yanlışlıkla birlikte) ne ahlâki bir terim ne de (masumiyeti ya da adaletsizliğin olmadığını işaret eden) ahlâk harici bir terim olarak ele alınabilir. Bilakis, "sömürü" teriminin (insanların üzerinde uzlaşmayabileceği şekilde) bir eylemin adil ya da adaletsiz oluşu meselesinin ucunu açık bırakacak türden bir eylemden söz ettiğini düşünmek gerekir.[4] Ve bu terim, sömürünün bizim adaletsiz olduğuna inandığımız (Kallikles ile Nietzsche'nin ise inanmadığı) anlamıyla ilgili olmalıdır.

4 Sömürüyle ilgili bu yorumların beni G. E. Moore'un ahlâki özelliklerin doğallık dışılığı üzerine "ucu açık soru" argümanını kabul etmeye zorladığına dair tepkiler aldım. Ama bu tepki çılgınca. Bu tepki –tam da öne sürdüğümün aksine– "sömürünün" ahlâki bir terim olduğunu varsayıyor. Aslında, Moore'un ucu açık soru argümanının kötü bir argüman olduğunu düşünüyorum, çünkü eğer geçerli olsa, bence gerçekten göstereceği şey hiçbir ahlâki terimin ahlâki bir terim olmadığı olacaktır (dolayısıyla tabii ki geçerli olamayacağıdır). Moore'un argümanının vardığı sonuç da doğru değildir. Tabii ki ahlâki özellikler doğal özelliklerdir, çünkü doğal özellikler vardır ve tüm özellikler doğal özelliklerdir. Burada vurgulamak istediğim nokta sadece "sömürünün" bu ahlâki özelliklerden olmadığıdır.

Marx, adaletsiz olmayan bir sömürüden bahsedilebileceği noktasında Kallikles ve Nietzsche'nin görüşlerini paylaşır. Kapitalizmin birçok ahlâk temelli eleştirisinin adaletsiz gördüğü kapitalist sömürüyü, birçok yerde adil addeder. Ancak Marx'ın iddialarının esası (Kallikles ve Nietzsche gibi) bizim sömürü hakkında daha iyi şeyler düşünmemizi sağlamak değildir. Daha ziyade, Marx adalete dair daha indirgeyici bir algıya sahiptir ve bizim bir toplumsal düzenin adil veya adaletsiz olup olmadığı sorusunun önemiyle ilgili fikrimizi tersyüz etmek niyetindedir. Marx kapitalist sömürünün adaletsiz olduğunu düşünmez, ama bu sömürüyü nefret edilesi bir şey olarak görür ve sona erdirilmesi gerektiğini düşünür. Ama burada da eğer Marx'ı "sömürüyü" ya "ahlâkileştirici" veya pejoratif bir anlamda ya da bu terimi sömürünün tamamen kabul edilebilir olduğunun ima edildiği ahlâk harici bir anlamda kullandığı şeklinde anlarsak, Marx'ın sözlerine bir saçmalık ya da çelişki eklemiş oluruz. Ancak "sömürünün" adil olup olmadığı ya da alkışlanması, mazur görülmesi veya sona erdirilmesi gerekip gerekmediği gibi sorularla ilgili olmayan bir tür eylemi ifade ettiğini varsayarsak bu anlamlı hale gelecektir. Marx elbette kapitalist sömürünün nefret uyandırıcı olduğunu ve sona erdirilmesi gerektiğini düşünür, ama bunun nedeni adaletsiz olması değildir.

O zaman ilk soru şu olmalı: "Sömürü" nedir? Bazen adil bazen adaletsiz olabilen ve adilliği ya da adaletsizliği, arzulanabilirliği ya da arzulanamazlığı ile ilgili farklı fikirler ortaya atılan bu eylem türü nedir?[5]

"Sömürünün" eşanlamlısı "kullanım"dır. Sömürücü, hedef belirleyebilen ve o hedefler için uygun araçları kullanabilen bir insan, bir grup insan ya da insansı özne olmalıdır. Sömürülen şey de bu araçlardan biridir. Bir sömürü nesnesi, kullanılan herhangi bir şey olabilir: Bunlar, insanlar ve etkinlikleri, kapa-

5 Bu bölümdeki açıklama şu makalemde daha ayrıntılı açıklanmıştır: "Exploitation", *Social Philosophy and Policy* 12, 2 (Yaz, 1995), s. 136-158; Tekrar basım: Kai Nielsen and Robert Ware (ed.) *Exploitation* Humanities Press, New York, 1997.

siteleri ve özellikleri, aynı zamanda doğal kaynaklar ve olaylar ve fırsatlar gibi insan-dışı şeyler de olabilir. Her kullanım sömürü sayılmaz. Bir şeyin kullanımı, düzensiz ya da tesadüfi olabilir, ama sömürüsü, sömürücü tarafından kontrol ya da manipüle edilen bir plana işaret eder. Tahmin edilemez fırsatları ve şansımıza denk geldiğimiz olayları da sömürürüz, ama bu durumlarda sömüren kişi, bu tesadüfi şansı onu avantaja çevirecek bir plana dahil etmek için bir şey yapmalıdır.

İnsanları ve onlarla ilgili şeyleri birçok şekilde sömürebiliriz. İnsanların hem güçlü yönlerini hem de zayıflıklarını sömürürüz ama tam da aynı anlamda değil. Bir kişiyle ilgili bir şeyi sömürdüğümüz zaman genellikle onlarda kullandığımız ve kendimize yarar sağladığımız bir şey –bir yetenek ya da bir etkinlik– vardır. Buna "faydaya dayalı sömürü" ya da kısaca "f-sömürü" diyelim. Ama sistematik olarak alakalı olsa da, onların zayıflıklarını veya açıklarını başka bir anlamda sömürürüz; onları "f-sömürmemizi" sağlayan avantajı bize veren şey anlamında. Bu ikinci tür sömürüye de "avantaj sömürüsü" ya da kısaca "a-sömürü" diyelim. Adlarının ifade etmeye çalıştığı gibi a-sömürü ve f-sömürü birbirini tamamlayan bir çift oluşturur ve a-sömürü f-sömürüden önce gelir (ve onun temelidir). Yani bir kişiyi ya da bir kişiyle ilgili bir şeyi sömürdüğümüz zaman, o kişinin bir yeteneğini, etkinliğini ya da özelliğini, belirli bir hedefimize ulaşmak için kullanırız (onu f-sömürürüz). Ama bu kullanımı mümkün kılan ve kişiyi veya onunla ilgili şeyi *sömürmeyi* sadece kullanımından ayırt eden şey, o kişinin veya onunla ilgili olan şeyin bize karşı bir açığı olması gerçeğinden kaynaklanır. Bu açığı a-sömürürüz ve bu bizim için kişinin f-sömürmekte olduğumuz etkinliğini ya da yeteneğini (ya da herhangi bir şeyini) f-sömürmemizi mümkün kılan şeydir. Bir kişinin ya da emeğinin sömürüsü, dolayısıyla, söz konusu kişinin bize karşı bir tür zaafı olması sayesinde mümkün olan kullanımımızdır.

Marx sermayenin, işçinin sadece emeğini değil, işçinin kendisini de sömürdüğünden (f-sömürdüğünü kastederek) bahseder. Bence bir sömürücünün, kişinin yeterince geniş bir

etkinlik alanından ya da o kişinin esasında ne olduğuyla yakından ilintili bir şeyden faydalanıp, onu kullandığını düşündüğümüz anda bir kişiyi sömürdüğünü söylemeye alışkınız. Bu ayrımı kesinleştirmenin bir yolu ve gereği yok. Bir "kişiyi" sömürmekten bahsetmek (örneğin emeğini sömürmekten farklı olarak) sömürülen insan için bu sömürünün büyüklüğünü ve önemini –bunun mağduru için ne kadar genel olarak yaralayıcı ve derinden aşağılayıcı olduğunu– vurgulamak için bir yöntemdir. Marx sermayenin işçiyi sömürmesinden bahsetmeyi doğal bulur; çünkü sermayenin sömürdüğü şey, hemen hemen işçinin bütün verimli etkinliğidir – Marx'ın görüşüne göre işçinin hayatının en temel öğesidir. Ücretli emekçi, kölenin tersine, sömüren kişinin malı değildir ve dolayısıyla kapitalistin aksine köleyi hayatta tutmak köle sahibinin menfaatinedir, ücretli emekçi ise her zaman başka bir işçiyle değiştirilebilir. Ama kölelik örneğindeki gibi, Marx ücretli emekçinin tüm hayatının günden güne saatten saate satıldığını, bu şekilde işçinin tüm varlığının sermayeye köle edildiğini görür.

Emeğin sermaye karşısındaki korunmasızlığı

Marx'ın emeğin sermaye karşısındaki bu korunmasızlığını nasıl anladığı çok açıktır. Kapitalist, üretim araçlarına sahiptir; işçiler ise sadece kapitalistin sahip olduğu araçları kullanarak o anki toplumsal üretim güçlerine denk gelen belirli bir biçimde uygulayabildikleri kendi emek kapasitelerine sahiptir. Dahası, Marx, kapitalist sistemin kendisinin, tarımsal nüfusun topraktan zorla koparılarak tek hayatta kalma yollarının kapitalistlere emek güçlerini satmak olduğu şehirlere göç ettirilmesiyle yaratılmış olduğunu düşünür.[6] Dolayısıyla bu nüfusun sadece sermayenin üretim araçlarını kullanan emekleri sayesinde hayatta kalabileceği gerçeği, yaşam koşulları yüzünden maruz kaldıkları yaygın bir korunmasızlık türüdür. Marx aynı zamanda sermayeye kesin bir pazarlık avantajı sağlayan yedek bir işsiz pro-

6 MEW 23: 744-769; *Capital* 1: 717-741.

leterler ordusunun ortaya çıkmasını, kapitalist üretime hâkim olan genel bir "yasa" olarak görür.[7]

Kapitalizmin bu tarihsel özelliklerinin, sermayenin emeği sömürmesi ithamı için vazgeçilmez olduğunu fark etmek önemlidir. Eğer fark etmezsek ve onun yerine sömürünün, ücret pazarlığından ya da ondan kaynaklanan bir bölüşüm meselesinin biçimsel özelliklerinden ileri geldiğini düşünürsek, bu ithamın esasını gözden kaçırmış oluruz. Sermayeyeyi, işçilerin bir zayıflığını a-sömürüyor ve dolayısıyla emeklerini f-sömürüyor olarak görmek, ancak bu olguları işçilerin kapitalistler karşısında (ve kolektif olarak işçi sınıfının kapitalist sınıf karşısında) sistematik korunmasızlığına dayandırınca anlamlı hale gelir.

Eğer bu korunmasızlığı göz ardı eder ve kapitalistler (üretim araçlarının sahipleri) ile işçiler (o araçları kullanan emek gücünün sahiplerinin) arasındaki ilişkiyi biçimsel bir mübadele ilişkisi olarak (örneğin emek gücüne karşılık para) değerlendirirsek, formel olarak değerlendirildiğinde, o mübadele ilişkisinin tabiatında bu ilişkiyi zorunlu olarak sömürüye dayalı bir ilişki haline getirecek herhangi bir şey bulamayız. Üretim için bir makine alma sürecinde haliyle fakirleşenlerin, bu makineleri kullanmaya yetkin insanların sınırlı arzına muhtaç kaldığı bir durumu hayal edebiliriz. Bu durumda makine sanayisindeki kapitalistlerin makine sanayisindeki işçilere bariz bir zaafı olur ve ortaya çıkan ücret pazarlıkları, işçiler için yüksek ücretlerle ve zavallı kapitalistler için sattıkları üründe hemen hemen sıfır kârla sonuçlanabilir. (Burada iktisatçılar arasında yaygın görülen o hafife alıcı üslupla, kapitalist bir ekonomide, bu koşullarda nasıl böyle bir sanayininin var olabileceği gibi gerçekçi soruları göz ardı ediyoruz.) Usta işçiler bundan sonra kapitalistlerin zaaflarına oynayabilirler, tıpkı gerçek hayatta yıldız sporcuların spor takımlarının onların hizmetine ihtiyacını sömürdükleri gibi... Böylece, konuları formel olarak ve kapitalizmin gerçeklerinden soyutlayıp ele aldığımızda, işçilerin kapitalistleri sömürdüğü bir durumu tahayyül edebiliriz. Ancak Marx için gerçek hayatta sermayenin sistematik olarak

7 MEW 23: 657-677; *Capital* 1: 628-647.

emeği sömürmesi, kapitalizmin temel ve hatta tanımlayıcı bir özelliğidir. Dolayısıyla bu özellik kapitalist ile işçi arasındaki formel mübadele ilişkilerinden –neyin neyle mübadele edildiğinden ya da mübadele sonucunda ne çıktığından– başka bir şeyle ilgili değildir.

Bence bu, kapitalist sömürüyü örneğin sadece B'nin sahip olduğu varlıkların A tarafından emek sarf edilerek kullanılması ve o varlıkların kullanımı için A'nın B'ye bir "faiz" ödemesi gerektiği bir mübadele ilişkisi olarak tanımlamaya çalışan açıklamaların hatasını gösteriyor. John Roemer sömürünün böyle bir sözde "Marksist" açıklamasını sunar ve Marksistlerin sömürüye (bu anlamıyla sömürüye) ilgisinin kuşkulu olduğunu doğru olarak not düşer. Roemer, Karl ve Adam adında iki kişi hayal eder: Karl az emek ve düşük tüketimi tercih eder ve dolayısıyla varlıklarının bir kısmını, kendisiyle tam zıt tercihleri olan ve Karl'a bunların kullanımı için "faiz" ödemeye hazır olan Adam'a kiralar. İkisi de emek sarf eder: Karl daha az zamanda daha az sonuç alarak, Adam ise daha çok zamanda daha çok sonuç alarak... Her ne kadar Adam'ın başta Karl'dan daha çok varlığı olduğu ve giderek işlemlerinin sonucu olarak Karl'dan adım adım daha fazla zenginleştiği hayal edilebilse de Roemer'in burada kullandığı teknik-Marksist anlamda Karl, Adam'ı "sömürür".[8] Ancak Roemer'in anlatımıyla, iki tarafta da tespit edilebilir bir zaaf bulunmamaktadır – sadece her iki aracının varlıklarını ve emeklerini kullanarak tercihlerini gerçekleştirdikleri gönüllü bir işlem söz konusudur. Dolayısıyla, eğer sömürü bir önceki bölümde yaptığımız gibi tasavvur edilecekse, Karl'ı ya da Adam'ı bir diğerini sömürür gibi görmenin bir anlamı yoktur. Şu kesin ki, sadece birinin diğerinin varlıklarını kullanarak emek sarf ediyor olması gerçeği, ikincinin birinciyi sömürdüğü anlamına gelmez. Roemer'in teknik Marksist sömürü kavramı da sermayenin emeği sömürmesi fikrinin esasını tümden gözden kaçırmaktadır.

---

8 Bkz. John Roemer, "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", Roemer (ed.) *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 260-282.

Her ihtiyacı veya arzuyu bir zaaf, bir korunmasızlık nedeni olarak görmek ve dolayısıyla bu ihtiyaçların karşılandığı *her* toplumsal ilişkiyi, ihtiyacı karşılayan kişinin diğerleri tarafından "sömürülmesi" olarak görmek daha da kötü olacaktır. Marx erken döneminde her piyasa işleminin "karşılıklı yağma" içerdiği fikriyle (sanıyorum ki bu karşılıklı sömürü gibi bir şey demektir) oynamıştır.[9] Ama bence Marx'ın kapitalist ilişkileri ona göre "ekonomi politikçilerin" (bu pasajda James Mill'in) gösterdiği şekliyle sunması önemlidir. Temel olarak dediği, ekonomi politikçilerin her toplumsal işbirliğine esasında sömürü perspektifinden baktıklarıdır. Bir açıdan, Marx bunun doğru ve aydınlatıcı olduğunu düşünür, çünkü ona göre bu ekonomi politiğin bizzat kendisinin, kapitalist sistemin üzerine kurulduğu, temelde sömürücü olan sermaye-emek ilişkilerinin nasıl farkında olduğunu gösterir. Ama diğer bir açıdan da ekonomi politiği –birbirlerinin ihtiyacını karşılamak için kendilerini başkalarını sömürür ya da başkalarınca sömürülür olarak görmeden insanların nasıl işbirliği yapabileceklerini tasavvur edemeyen bir görüşü– at gözlüklü gaddarlığından dolayı eleştirmeye niyetlenir.

Marx, insanların kendini gerçekleştirmesinin (hatta "egoizmlerinin" der) ayrılmaz şekilde başkalarının ihtiyaçlarına duyarlılık ile birleştiği ve insanların "insan olarak bir şeyler ürettiği" bir güzergâh ile ekonomi politiğin resmettiği "karşılıklı yağma" arasındaki farklılığı açıkça gösterir. Gerçek insani üretimde, üreticiler diğerlerinin ihtiyaçlarına sömürülecek zaaflar olarak değil, hem üreticinin kendi türsel varlığını hem de ih-

9 MEW Erg 1. 460; SW 3: 226. Sömürü, burada anladığım kadarıyla, karşılıklı olabilir. Eğer benim sana bir yönden zaafım varsa ve senin bana diğer bir yönden zaafın varsa ve her birimiz diğerinin zaafından faydalanıyorsak, o zaman ikimiz birbirimizi karşılıklı olarak sömürdüğümüz bir ilişkiye girebiliriz. Marx sermayenin ve emeğin birbirlerini karşılıklı olarak sömürdüklerini düşünmez çünkü bu durumdaki korunmasızlıkta, sadece işçinin kapitalist karşısında korunmasız olduğunu düşünür. Kapitalistler sistematik olarak çalıştırdıkları ücretli emekçilere karşı korunmasız değillerdir. Kapitalistler hem kendilerini hem işçiyi destekleyebilecek satın alma gücüne sahip oldukları ve ücret pazarlığını reddeden herhangi bir işçinin yerine işe alınahilecek bir "yedek işsizler ordusu" olduğu sürece, işçi kapitaliste karşı korunmasız olacak ama kapitalist işçiye zaaf taşımayacaktır.

tiyaçları üretim sayesinde karşılananların varlığını onaylamak için bir fırsat olarak bakarlar.[10] Açıkça, eğer ekonomi politikçiler her karşılıklı fayda sağlayan toplumsal etkileşime sömürü olarak bakarlarsa, bu ancak onları kapitalist sömürüde neyin farklı ve itiraz edilebilir olduğu konusunda kör kılar. Marx'ın erken dönemde "karşılıklı yağma" kavramına atıflarının da bu noktayı vurguladığı düşünülmelidir. Her tür piyasa mübadelesinin daha tasavvurundan başlayarak sömürüye dayalı olduğu tezi, pek makul değildir ve Marx'ın fikri olarak görülmemelidir.

Buradaki esas nokta, sömürü kavramında önemli bir rol oynayan "korunmasızlık/zaaf" kavramlarının sonsuz esnekliğe sahip olmamasıdır. Bir kişiyi başkalarıyla iktisadi ilişkilere girmeye iten her şey zaaftan sayılmaz ve bu tarz ilişkilerden elde edilen her fayda, bir zaafın sömürüsü sayılamaz. Eğer sömürü kavramını anlamlı bir şekilde kullanmak istiyorsak, içindeki "zaaf" kavramı, sömürünün gerçekleştiği iddia edilen bağlama makul ve mantıklı bir şekilde uygulanmalıdır. Marx'ın *Kapital*'inin kayda değer bir kısmı, onun (gerçek hayatta varolduğu biçimiyle) kapitalizmde emeğin sistematik bir biçimde sermaye karşısında korunmasız olduğu ve bu zaafın ücret pazarlıklarının koşullarında genel olarak belirleyici olduğu iddiasının ampirik kanıtlarının ayrıntılı bir sunumuna ayrılmıştır. Marx'ın –"artı değer" ve "sömürü oranı" gibi mefhumların teknik formülasyonlarını destekleyen– sermayenin emeği sömürmesi ithamı, bu iddiadan ve bu iddianın ayrıntılı ampirik kanıtlarından bağımsız soyutlamalar üzerinden değerlendirilirse, doğru yorumlanamaz.

Marx'ın bazı yorumcularına göre Marksiyen sömürü kavramı açısından elzem olan şey, fayda ve zararların, faydanın sömürülenden sömürene doğru aktığı bir yeniden bölüşüme konu olmasıdır.[11] Sermayenin emeği sömürüsünün Marksiyen açıklamasında, ilişkiyi sömürüye dayalı kılan şey, kapitalistin

10 MEW Erg 1. 461-463; SW 3: 226-229.

11 Örneğin bkz. Jeffrey Reiman, "Exploitation, Force and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen", *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987), s. 3-41.

herhangi bir karşılığını ödemeden emekçinin artı değerine el koymasıdır. Bu bazen haksız ya da eşit olmayan mübadele olarak yorumlanır ve bu açıdan işçinin sömürüsü tabiatında adaletsiz görülür. Ama bu yorum, hem Marx'ın sermaye ile emek arasındaki işleme dair açıklamasını, hem de kapitalist ilişkide işçinin ne açıdan sömürüldüğünü yanlış anlamış olur.

Marx'ın devrinde kapitalizmin sosyalist eleştirmenleri, Marx'ın formüle ettiğine benzer bir "emek-değer teorisini" kullanarak, sermayenin işçiyle eşit olmayan bir mübadele ilişkisine girerek kâr elde ettiğini öne sürdüler. Kapitalist, içinde emeği ya da değeri halihazırda bulunduran üretim araçlarını ve işçinin ücretlerinde bulunan değeri sağlar. İşçi daha çok emek sarf eder, ücretlerin içindeki değeri geçen bir değer ekler ve kapitalistin sahip olduğu ve mübadele sayesinde işçinin eklediği değer de dahil olmak üzere tüm değere el koyarak sattığı bir ürün üretir. İşçi emeği sayesinde ücret olarak ifade edilenden daha fazla bir değer yarattığı için, bu sosyalistler, kapitalizmin eşit olmayan (dolasıyla adaletsiz) bir mübadele içerdiğini düşündüler: Burada kapitalist, üretim araçlarının barındırdığı değerin üretim sırasında tüketilen kısmı ile işçiye ödenen ücretin barındırdığı değerin toplamını aşan kısmını, işçiden çalmakta ya da onu dolandırmaktadır. Bu sosyalistler "emeğin değerini" ürüne emek tarafından eklenen değere, yani işçi tarafından harcanan tüm emek zamanına denk olarak değerlendiren klasik ekonomi politiğe dayanıyorlardı.[12]

Bu açıklama ve ortaya çıkan eşitsiz mübadele ithamı, Marx'ın kendi açıklamasıyla açıkça birçok ortak noktaya sahiptir: Marx

12 Bkz. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Random House, New York, 1937, s. 33. Bu fikri kullananlar Smith'in bu fikri sadece henüz sermayenin birikmediği ve toprak mülkiyetinin var olmadığı "toplumun erken ve ilkel durumu" modeli için geliştirdiğini fark etmemiş olmalılar. Bu gelişmeler olduktan sonra, Smith işçilerin ürünlerinin bir kısmını sermaye sahibine ve bir kısmını da kullandığı toprağın sahibine bırakmaları gerektiğini söyler (*Wealth of Nations*, s. 48-50). Buradaki tahrif, tabii ki, Marx'ın bakış açısından, bu iddianın bize kapitalizmin üretim sürecini kontrol edenin ve ücret pazarlığının koşullarını dikte etme pozisyonunda olanın sermaye sahibi olduğu gerçek resmini vermek yerine, ücretli emekçiyi üretim sürecini organize eden bir girişimciymiş gibi sunmasıdır.

da bitmiş üründe barındırılan değeri şöyle ayırır: (1) üretim sürecinde üretim araçlarının, üretim sırasında tüketilen değeri (buna sabit sermaye der), (2) işçiye ödenen ücretlerin barındırdığı değer (buna değişken sermaye der) ve (3) işçi tarafından emek süreci sırasında yaratılan ve sabit ve değişken sermaye tarafından temsil edilen değeri aşan değer (buna da artı değer der).[13] (2)'ye değişken sermaye der, çünkü harcanan şey – emek– üründe barındırılan değeri değiştirme (arttırma) özelliğine sahiptir, (1)'de ise bu değer sabit kalır, arttırılmaz. (3)'e artı değer der, çünkü bu ürüne, karşılığında işçiye ödeme yapılmayan bir değer eklenmiştir. Marx, artı değerin değişken sermayeye oranına "sömürü oranı" der, çünkü ona göre bu, kapitalistin üründe işçiyi sömürerek elde ettiği değer oranını gösterir.[14] Artı değeri "ücretsiz emek" olarak tarif eder ve sermayenin emeği sömürüsünü "soygun" ya da "hırsızlık" olarak niteler.[15]

Ancak Marx kesinlikle ücret pazarlığının kapitalistle işçi arasında eşit olmayan bir mübadele içerdiğini iddia *etmez*. Kârın mübadele sürecinde değil (dolayısıyla eşit olmayan bir mübadeleden değil) üretim sürecinde ortaya çıktığı konusunda ısrar eder. O halde Marx artı değer bilmecesini tatmin edici bir çözüme kavuşturmak için gerekli koşulun (kendi açıklamasının karşıladığı bir koşul olan), kapitalist üretim sürecindeki tüm mübadelelerin eşit değerlerin mübadelesi olduğu varsayımıyla hareket etmek olduğunu görür.[16] Marx, kapitalistin işçiden satın aldığı şeyin emek ya da emeğin ürünü değil, emek gücü olduğunu öne sürer. Emek gücünün değeri, her metanın değeri gibi onun üretimi için gerekli olan toplumsal açıdan gerekli emek zamanıdır. Dolayısıyla, işçilere ücret biçiminde ödenen emek gücünün değeri, işçileri hayatta ve çalışır tutmak ya da ölürler ya da ayrılırlarsa onları ikame etmek için gereken her neyse odur. Emek süreci başladığı anda, işçilerin emeği artık kendilerine ait değildir ve emeğin ürünü

13 MEW 23: 214-225, 230; *Capital* 1: 199-211, 215.

14 MEW 23: 226; *Capital* 1: 212.

15 MEW 19: 359.

16 MEW 23: 170-181; *Capital* 1: 162-166.

kapitalistin mülküdür. Artı değerin sırrı, emeğin sermaye karşısındaki korunmasızlığı ve sermayenin emek üzerindeki kesin pazarlık avantajı yüzünden emek gücünün değerinin sistematik olarak emek tarafından son ürüne eklenen değerden daha az olmasıdır. Marx'ın açıklamasına göre, eşitlerin mübadelesinden ileri gelen bu fark, sermaye üzerinden kârın kaynağıdır.[17] Sermaye, artı değeri, işçiye bunun için bir karşılık ödemeden elde eder. Ama işlemde herhangi bir karşılık ödemeyi gerekli kılan hiçbir şey yoktur. Marx, emek gücünün bir meta olması durumuyla ilgili olarak, yani kullanım değeri artı değerin üretimini içeren bir meta olması durumuyla ilgili, "Bu metayı alan kişi için şanstır, ama satıcı açısından adaletsizlik barındırmaz" der.[18]

Ücretsiz emeğin icrasının doğasında sömürüye dayalı bir şey yoktur. Diyelim ki yan komşudaki tatlı ihtiyar hanım için ufak tefek şeyler yapıyorum ve saatlik ücret neyse bana onu ödüyor. Ama biliyorum ki sabit bir geliri var ve ben sık sık ona çalıştığımı söylediğim süreden daha uzun çalışıyorum ve dolayısıyla bana yaptığımdan daha az iş için ödeme yapıyor. Burada herhangi bir sömürü yoktur, çünkü benim ücretsiz emek sarf etmem, benim bir zaafımın onun tarafından a-sömürülmesi ile sağlanmaz. (Eğer benim komşuma olan cömertliğimi ya da sevgimi bana karşı kullandığı bir zaaf sayıyorsanız, bir burjuva ekonomi politikçi gibi düşündüğünüz için utanmalısınız.) Bu örnek, bir işçinin artı değer içeren koşullarda bir işi kabul etmesini gerektiren veya aç kalacağı bir örnekle (ya da sömürü kavramıyla ilintili herhangi bir örnekle) hiçbir benzerlik taşımaz. Marx'ın sömürüye dayalı olarak gördüğü ücretsiz emek icrası, bu ikincisidir; çünkü kapitalist, işçinin hayatta kalmak için emek sarf etmesi gerekliliğini, işçinin emek gücünün değerine karşılık gelen emeği aşan emeğini f-sömürmek için a-sömürebilecek durumdadır. İlişkiyi sömürücü kılan, ücretsiz emeğin sarf edilmesi değil, kapitalistin bu icrayı işçinin zaafını kullanarak zorunlu kılmasıdır.

17 MEW 23: 559; *Capital* 1: 537.

18 MEW 23: 208; *Capital* 1: 194.

Bir sömürücü, sömürüleni kendi amacına ulaşmak için kullanır. Eğer bu amaç mübadele değeri olan bir şeyin elde edilmesi ise ve f-sömürülen işçinin emeğiyse, sömürü işçinin emeğinden gelen bir faydanın kapitaliste aktarılmasını içerir. Bu, kapitalist sömürünün, sömürülenden sömürene akan bir faydanın yeniden bölüşümünü içerdiği iddiasına dair gerçektir. Ama toplamda kapitalistin işçiyle ilişkisinden daha fazla fayda sağlar görülmesi gerektiği, en basit ifadesiyle doğru değildir. Eğer bu ilişki olmasaydı, kapitalist başka birini işe alabilir ve almasa dahi çok az bir kâr kaybına uğrardı. Diğer yandan işçinin açlık riski vardır. Aslında, bu tam da beklememiz gerekendir. Çünkü korunmasız olmanın ve pazarlığın zayıf tarafında olmanın doğal bir sonucu olarak seni sömüren kişinin seni sömürmemesi halinde kaybedeceğinden çok daha fazla kaybedecek şeyin vardır. *Tabii ki* senin sömürülerek elde edeceğin şey, sömüren kişinin seni sömürerek elde edeceğinden daha fazladır. Buna göre, sömürü denen olgunun, aslında sömüren kişinin sömürüden sağladığı kazanımdan ve sömürülen kişinin kaybettiklerinden oluştuğunu düşünmek *tamamen yanlıştır*. Sömürünün doğası öyle ki, durum genel olarak bunun tam tersidir.

Marx sıkça ücretli emeği "zorunlu emek" olarak tanımlar ve dolayısıyla bu Marx'ın kapitalist sömürüde işçinin emek sarf etmeye bir şekilde mecbur bırakıldığını düşündüğü fikrine yol açabilir.[19] Şu kesin ki Marx'ın ampirik olarak belgelediği şekliyle kapitalist fabrika işçilerinin yaşam ve çalışma koşulları, işçilerin genel olarak zalimce baskıcı koşullarda çalıştığı ithamını kuvvetli biçimde destekler.[20] Dahası, Marx'ın sunduğu şekliyle işçilerin sermaye karşısındaki korunmasızlığı, eğer yaşamak istiyorlarsa emek güçlerini kapitalistlere satmaktan başka tercihleri olmaması gerçeğinden oluşur. Marx bazen de işçi sınıfının durumunu burjuvazinin eylemlerinin toplam sonucu olarak sunar: kitlelerin zorla mülksüzleştirilmesi yoluyla ve ka-

19 Bu açıklamayı yapan iki yazar için bkz. Reiman, "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism", s. 3; Richard Arneson, "What's Wrong with Exploitation?", *Ethics* 91 (1981), s. 202-227.

20 MEW 23: 245-320, 359-380, 416-460; *Capital* 1: 231-278, 339-370, 394-437.

pitalist sınıfın elinde zenginliğin zamanla birikmesine yol açan piyasa mekanizmaları aracılığıyla. Bu anlamda, kapitalist sınıf kolektif olarak proletaryayı baskı altında tutuyor gibi görülebilir. Ama bundan daha önemli bir nokta şudur ki, kapitalist sömürünün esasen zorlama içerdiği doğru değildir. Örneğin birey olarak kapitalistler genellikle tikel işçileri onlara sundukları ücret pazarlıklarını kabul etmeye zorlamazlar. Eğer işçilerin bu pazarlığı kabul etmeye zorlandığı söylenebilirse, bu baskı belirli işverenlerin eylemlerinden değil, kapitalist toplumun genel koşullarından (böyle bir toplumun emek gücü hariç satacak hiçbir şeyi olmayan insanları maruz bıraktığı hayat koşullarından) ileri gelir. İşveren açısından işçilerin ücret pazarlığını kabul etmesi, en az kendisininki kadar gönüllüdür.

Gönüllü olarak bir sömürme ilişkisine girmek, genel olarak sömürü için ve özelde kapitalist sömürü için tipiktir. Aynı anlamda ve aynı nedenden dolayı, işçinin sömürülmekten elde edeceği şey, kapitalistin sömürmekten elde edeceğinden daha fazladır; işçi sömürüye dayalı ilişkiye kapitalistten daha çok ihtiyaç duymaktadır ve eğer bu ilişki olmazsa daha çaresiz duruma düşecektir. Bundan dolayı, bu ilişkiye girmek sık sık işçi açısından gönüllüdür – hatta doğal olarak öyle olması beklenir. Şüphesiz, işçi sömürülmek ile açlık arasında bir seçim yapmayı tercih etmez, dolayısıyla *o durumda bulunmak*, işçi açısından gönüllü olmaktan çok uzaktır. Ama işçinin bulunduğu halde, işçinin sömürücü ücret pazarlığını kabulü tipik olarak gönüllü olacaktır.

Sömürünün kapitalist savunuları

İşçilerin kapitalistler karşısında korunmasız olduğu, ücret pazarlığında kapitalistlerin sistematik olarak bundan faydalandığı ve kârın sistematik olarak bu olgudan kaynaklandığı gibi iddiaların mevcut kapitalizmin elzem ya da yapısal bir özelliği olmadığı ve bunun *genel olarak* doğru olmadığı gösterilebilirse, Marx'ın sermayenin emeği sömürdüğü ithamı ampirik düzlemde çürütülebilir. Belki bu iddiaların doğru olmadığına cid-

den inanan kapitalizm savunucuları olabilir. Öyleyse, gerçekle bağları kopmuş olsa dahi, Marx'ın ithamının reddine dürüst bir şekilde ulaşırlar. Marx *Kapital*'in birçok sayfasını bu iddialar için emek-değer teorisiyle ilgisi olmayan ayrıntılı ampirik kanıt sunmaya ayırır. Ve kapitalizm son bir buçuk yüzyılda ne kadar değişmiş olursa olsun, bu iddialar Marx'ın bildiği kapitalizmden bugünkü kapitalizme dek aynı kalmıştır. Bu iddialar halen açıkça doğru olduğundan, sermayenin emeği sömürdüğü ithamı da hâlâ doğrudur.

Kapitalizmi bu ithama karşı savunmanın en yaygın yolu, bana göre ya bu ithamı çürütmeye yarayacak iddiaların içi boş savunmalarını ya da doğru dahi olsalar ithamı çürütemeyecek iddiaların savunmalarını içerir. Bu bölümde bu kapitalist savunuların bir kısmını kısaca değerlendirmek istiyorum.

Kapitalist üretim, kapitalistlere ait üretim araçları ve bu araçlarda çalışacak işçiler olmasa süremezdi. Bu biçimsel bir açıdan üretim için hem sermayenin hem emeğin gerekli olduğu anlamına gelir. İşçilerin sermaye olmadan ücret alamayacağı, sermayenin de işçisiz kâr elde edemeyeceği eşit derecede doğrudur. Ancak bu hiçbir şekilde kapitalistlerden ve işçilerden herhangi birinin sürece katılmaması halinde eşit derecede korunmasız oldukları anlamına gelmez. Bazen, halihazırda işaret ettiğim gibi, işçilerin özel yetenekleri ya da maharetleri olduğundan, işverenlerin işçilere zaafı olabilir. Toplu sözleşme, işçilerin kapitalistlerle aralarındaki pazarlık pozisyonlarını iyileştirmeye çalıştıkları bir araçtır ve bazen bir ölçüde başarılıdır. Gerçek dünyada, bu aracın işçilere kapitalistlerin işçiler üzerinde var olan temel pazarlık avantajını ortadan kaldıracak kadar güç verip vermediği ampirik bir meseledir. Bence bu sorunun cevabı açıkça hayırdır. İşçi sendikaları 20. yüzyılın sonlarında ekonomik ve siyasi güçlerini kaybetmeye devam ederken ve devletin kaynakları emeğin aleyhine sermayeye fayda sağlamak için kullanılırken, bu negatif cevap giderek daha da doğru hale gelmiştir.

Bir işçinin bir kapitalist için çalışmayı bırakıp diğer biri için çalışma seçeneğine sıklıkla sahip olduğu da doğrudur. Daha

nadir durumlarda, işçiler borç alıp kendi işlerini kurma, küçük burjuva işadamı olarak veya tam anlamıyla bir kapitalist olarak kendi adına çalışma seçeneğine de sahip olabilirler. Eğer tüm işçiler ya da işçilerin çoğunluğu bu seçeneklere sahip olsaydı, işçilerin kapitalistin ücret pazarlığına zorlanmadığı ve o pazarlığın koşullarının işçilerin korunmasız olması durumundan ortaya çıkmadığına dair bir iddia ileri sürülebilirdi. Ama buradaki mesele, tekil olarak işçilerin hayatlarında karşılaştıkları fırsatlarla ilgili bir mesele değildir; temelde tüm kapitalist ekonomi ve bu ekonomi dahilindeki ücretli emekçilerin genel veya kolektif durumlarıyla ilgili yapısal bir meseledir. G. A. Cohen bu noktayı vurgulamış ve ikna edici bir şekilde kapitalizmin tarihi boyunca proletaryanın (toplu olarak bir sınıf biçiminde değerlendirildiğinde) emek gücünü kapitalistlere sömürücü koşullarda satmak dışında bir seçeneği olmadığını öne sürmüştür.[21]

Kapitalizmin savunucularınca öne sürülen iddiaların birçoğu, (iddiaları öne sürenler tersini düşünseler de) Marx'ın ithamının çürütülmesine hiçbir şekilde varmaz. Kapitalistlerin üretim sürecine işçiler kadar vazgeçilmez bir katkı sunduğunu, dolayısıyla "kârlarını haklarıyla kazandıklarını" gösterme gayretlerinin tümünü bu kategoriye koyuyorum. Sömürü ithamını çürütmek için kullanılan bu tür iddiaların ardında belki de (halihazırda reddettiğim) sömürünün temelde ahlâki bir kavram olduğu ve adaletsizliğin ya da haksızlığın sömürünün anlamına içkin olduğu fikri yatar. Eğer "sömürü" (yukarıda açıklanan anlamıyla) ahlâki bir kavram olsaydı, sermayenin işçilerle olan ilişkilerinin adil ve hakkaniyetli olduğunu göstermek, sermayenin emeği sömürmediğini ispatlamak için yeterli olurdu.

Ancak eğer Y'nin emeğinin X tarafından sömürülmesi, sadece Y'nin X'e karşı X'in a-sömürebileceği şekilde korunmasız olmasını ve Y'nin emeğini f-sömürmesini sağlayan bir zaafı olmasını gerektiriyorsa, o zaman X'in Y'ye bu süreçte adaletsiz davranmadığı gerçeği X'in Y'nin emeğini sömürmediğini gösterme eğilimi taşımaz. En fazla X'in Y'nin emeğini Y'ye

21 G. A. Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom", *Philosophy and Public Affairs* 12 (1983), s. 3-33.

bir adaletsizlik yapmadan ya da adilce sömürdüğünü gösterir. Aslında, dokuzuncu bölümde sermayenin emeği sömürürken ona bir adaletsizlik yapmadığı görüşüne Marx'ın da katıldığını gördük; dolayısıyla Marx bu iddialara itiraz dahi etmez. Marx'ın bakış açısından, sermayenin emeği sömürmesi ithamı, sermayenin emeğe adaletsiz davrandığını gösterme amacı taşımaz. Marx'ın ithamının en büyük kuvvetini bir sonraki bölümde ele alacağız.

Kapitalizmi sermayenin üretici işlevi üzerinden gerekçelendirmeye çalışanlar, sıkça Marx'ı (ve özellikle emek-değer teorisini) emeği tek gerçek üretici unsur olarak değerlendirmekle suçlarlar (çünkü bu teoriye göre sadece emek "değer" yaratmaktadır). Daha sonra, üretim sürecinde emek dışındaki etkenlerin de gerekli olduğuna işaret eder ve kapitalistlerin kârının onların emek dışı diğer üretici işlevleri gerçekleştirmeleri sonucu hak ettiklerini öne sürerler. Bu tür tüm argümanlara karşı verilecek tek cevap şu olacaktır: Kapitalist, üretim sürecinde başka ne yaparsa yapsın (örneğin danışmanlık ya da neye yatırım yapılacağına dair bilgiye dayanan karar almak), sermayenin kârı, *sadece* kapitalist, bir sermayeye *sahip olduğu için* kapitalistte birikir. Joan Robinson'ın kısaca ifade ettiği gibi: "Sermayeye *sahip olmak*, üretken bir etkinlik değildir."[22]

Bu noktanın etrafından dolanan geleneksel bir yol, kapitalistlerin gerçekten katkı sağladığı şeyin "tutumluluk" –ya da Alfred Marshall'ın daha kurnaz ve uyanık deyimiyle "bekleme"– olduğunu söylemektir. Kapitalistler kârlarını hak ederler, çünkü üretimin devam etmesi için gereken ürünleri tüketmeyip, bunların üretime aktarılmasına izin verirler. Diğer bir savunma, kapitalistin işlevinin risk almak olduğu iddiasıdır; kapitalistler kârı hak ederler çünkü bu onların satın alma güçlerinin bir kısmını, güvenli bir şekilde biriktirmek ya da tüketmek yerine girişim için kullanmalarının adil geri dönüşüdür. An-

22 Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Macmillan, Londra, 1942, s. 18. Bu nokta sermayenin kârının "denetim ve yönetim" emeğiyle herhangi bir biçimde ilintili olduğunu reddeden Adam Smith tarafından halihazırda görülmüştü (*Wealth of Nations*, s. 48).

cak kendi koşullarında dahi bu savunma hamleleri gayet dağınık görünüyorlar.

Toplum, hemen tüketilmeyecek mallara emeğin bir kısmını ayırmadığı sürece, dolayısıyla bir tür "tutumluluk" ya da "bekleme" pratiği göstermediği sürece, üretim araçlarının birikiminin sağlanamayacağı doğrudur. Ama bunun olması için toplumun bütün üyelerinin eşit derecede "tutumluluk göstermesi" ya da "beklemesi" gerekir. Belirli bir toplumsal sınıf, bu gerekli işlevi gerçekleştirmek adına özel bir yoksunluk yükümlülüğüne girmeye veya birikim amacıyla kazancını ertelemeye katlanabilirse, bir şekilde ayrı tutulabilir. Aksine, toplumsal zenginliğin büyük kısmına sahip olan kapitalistler sıklıkla bu yükümlülüğü, kendileri ücretli emekçilerin tüketebileceğinden hatırı sayılır derecede daha fazla tüketirken diğerlerinin üzerine yüklerler. Kapitalistlerin tutumluluk ve beklemelerinin ödülünü hak etme konusunda ayrı tutulmalarının tek nedeni zenginlikleri sayesinde tutumluluk ve bekleme yükümlülüğünü diğer herkesin üstüne yüklemeleri ve herkesin mecburi yoksunluğunun ve sabrının semeresini toplamalarıdır. Tutumlulukları veya bekleyebildikleri için kâr elde ettikleri iddiası, işçilerin korunmasızlığından faydalanma konumunda oldukları olgusunu gözlerden kaçırmanın sapkın ve incitici derecede örtülü bir yoludur.

"Riske" gelince, kapitalistler başarısızlık riskini aldıkları kadar, işçiler de işsizlik riskini taşımaktadır. Kapitalistlerin tabii ki kaybedecek daha çok şeyi vardır; ama bu, sadece baştan daha çok şeyleri olmasından kaynaklanır – oldukları yerden açlık seviyesine düşüş, işçi açısından kapitalistin yaşayacağı kadar büyük bir düşüş değildir. Ayrıca, kurnaz kapitalistler risklerini asgariye indirgemek için birçok strateji uygularlar ve bu stratejileri başarılı olarak uygulayanlar, genellikle daha az risk almalarına bağlı olarak daha az kâr elde etmezler. Genellikle daha riskli girişimlerin daha kârlı olduğu doğrudur. Bu gerçek, kapitalistin hayatına acıklılık ekler ve kapitalistler bu gerçeği (parlak yatırım ve fakülte dergilerinde yer bulan "iş felsefesinin" daha az yaygın meseleleri ile birlikte) derin felsefi düşüncele-

re değer görebilirler. Ama bu sermayenin kârının, genel olarak sermaye ile emek gücü satın alımındaki risk derecesiyle kayda değer bir seviyeye kadar açıklanabileceği anlamına gelmez. Bir kez daha tekrar etmek gerekirse, kapitalistler, savunucuları tarafından risk yükümlüğünü emeği sömürme pozisyonunda oldukları için taşıyorlarmış gibi gösterilirler; ki bu, genel olarak toplumun ekonomik yaşamı içerisindeki toplumsal risklerden orantısız olarak faydalanacak pozisyonda olmalarını da içerir.

Bu yüzden, standart savunma argümanları, kapitalistlerin üretim sürecinde kâr sağlamaya hakları olduğunu ortaya koyan (emek harcamaya benzer, ama ondan farklı) bir şey yaptıklarını göstermekte sefil derecede başarısız olurlar. Bu argümanlar başarılı olsaydı dahi, Marx'ın söylediği herhangi bir şeyle çelişmezdi. Sadece (Marx'ın halihazırda açıkça söylediği gibi) kapitalist sömürünün kapitalizmde uygulanabilecek adalet veya hukuk standartlarını ihlal etmediğini gösterirlerdi. Marx dolayısıyla kapitalist sömürünün açıklamasını şöyle yapar:

> Kapitalisti, kapitalist üretimin gerekli bir görevlisi olarak sunuyorum ve onun artı değeri "çalmasının" ve ondan "kesinti yapmasının" yanı sıra artı değerin üretimini de zorunlu kıldığını, dolayısıyla [işçiden] yapılan kesintinin yaratılmasına da yardım ettiğini uzun uzadıya gösteriyorum.[23]

"Tutumluluk", "bekleme" veya "risk alma" savunmaları, sermayenin emeği sömürmediğini göstermek konusunda faydasızdır. En fazla bu savunmalar Kallikles veya Nietzsche tarafından öne sürülen (ve Marx'ın dahi itiraz etmeyeceği) önermelere benzer şu önermeyi onaylama eğilimi gösterirler: İşçinin kapitalist sömürüsü haklı ve adildir.

Kapitalist sömürüde kötü olan nedir?

Genel olarak sömürünün neden kötü olduğu sorusu bir gizem değildir – özellikle sömürünün mağduruysanız. Zaaflarınızdan birinin faydalanması, aşağılayıcı ve küçük düşürücüdür, aynı

23 MEW 19: 359.

zamanda zaafınızı –korunmasızlığınızı– gerçek bir zarara dönüştürerek de size zarar verir. İnsani bir bakış açısından, söz konusu durumun sırf bundan fayda sağlayacağı gerekçesiyle bir başka insanın eylemlerinin neticesinde gerçekleşmesi, özellikle inciticidir. Sizin korunmasızlığınızı bir başkasının kullanması sizin için daha iyi olacaksa dahi, sizi zayıf bir konumda bulanların sizi kullanmak yerine size yardım etmesi her zaman daha iyi olacaktır. Daha insani bir dünyada, zaaftan korkmak zorunda kalmazdık, çünkü bu sadece insanların birbirinin yardımına koşarak insanlıklarını bir kez daha ispat edebildikleri bir fırsat yaratmış olurdu ve dolayısıyla böyle bir dünyada zaaflarımızdan kurtulmak zorunda hissetmezdik. Ama kapitalizm tarafından yaratılan toplumsal hayat koşullarında, başkaları karşısındaki korunmasızlığımız, en büyük korkumuzun nesnesi ve en büyük utancımızın kaynağı olmaya mecburdur.

Bazı zaaflar, tabii ki, onlardan faydalanılmasının kötü olmadığını düşüneceğimiz türdendir – örneğin, satranççının bir anlık dikkat eksikliği ya da kaybedilmesi gereken bir davadaki zayıflıklar. Yaşamak için başka bir yolu olmadığı için emek güçlerini satması gerekenlerin korunmasızlığı, dikkatsiz satranççının ya da zayıf bir davayı savunan avukatın zaafına benzemez. Bu zaaf, bundan faydalandığı için birinin tebrik edilmesini gerektiren bir zaaf değildir. Ama birinin zayıflık durumundan faydalanmanın sorun olmadığını düşündüğümüz anlarda dahi, sömürü, mağduru memnun etmez. Mağdur hem zaaftan faydalanılmamış olmasını, hem de en baştan zaafın var olmamış olmasını arzulayacaktır.

Sömürü mağdurlarının, birinin onların zaaflarından faydalanmasını engellemeye çalışmak için, hatta dahası, eğer becerebiliyorlarsa o zaaftan kurtulmak için (toplumsal ilişkilerin onlara esasen düşman kıldığı etraflarındaki diğer yaratıklarla yaşadıkları sürece) her zaman haklı nedenleri vardır. Marx'ın en öncelikli hedefi, her zaman işçi sınıfının kendini örgütlemesi ve güçlendirmesi ve ardından sömürüye maruz kalmayacağı şekilde toplumu değiştirmesi için uyandırmaktır. Marx için sermayenin emeği sömürdüğü ithamının temel gücü, işçilere ör-

gütlenmelerini, kendilerini güçlü kılmalarını, burjuvaziye karşı kendilerini korumalarını, toplumu sömürüye artık müsait olmayacakları şekilde dönüştürmelerini salık vermesindedir.

Bu bakımdan Marx'ın kapitalist sömürüyü neden kötü ve kurtulunması gereken bir şey olarak gördüğü gayet açıktır. Bu açıdan bakıldığında, sömürünün kötü olduğu fikri –açlık çeken bir insanın neden yemek isteyeceği ya da zincirlenmiş bir insanın onlardan kurtulmayı neden isteyeceğinden fazla– ahlâki hiçbir soruya yol açmaz. Marx'ın yaptığı gibi, işçilerin tarafını tutunca, kapitalist sömürünün neden kötü olduğu çok açıktır ve işçilerin neden ondan kurtulması gerektiği de en az onun kadar açıktır.

Kapitalist sömürünün nesinin kötü olduğuyla ilgili soruları, konuya sömürünün mağdurları açısından değil de tarafsız bir açıdan ya da hatta sömürenlerin bakış açısından yaklaşırsak, cevaplamamız daha zor olabilir. Bu açıdan, kapitalist sömürünün (sömürülenler için) sadece nesinin kötü olduğunu değil, sömürünün nesinin *yanlış* olduğunu (Kapitalistler bunu neden yapmamalıdır; en azından neden bundan suçluluk duymaları gerekir?) ya da ahlâki bakış açısıyla hareket eden toplumsal reformcuların, onların bunu yapamayacakları bir düzenlemeyi neden kurmak istediklerini kendimize sorabiliriz. Not düşmeye değer –ve Marx'ın yazılarını okurken kabullenmemiz gereken– gerçek şudur ki, *Marx neredeyse hiçbir zaman kapitalist sömürüye bu iki bakış açısından biriyle yaklaşmaz.* Hatta bu açılardan bakmaya ilkesel olarak karşıdır. (Bu olgu, dokuzuncu ve onuncu bölümlerde değerlendirdiğimiz üzere Marx'ın ahlâkı bir ideoloji olarak eleştirmesiyle bağıntılıdır.) Dolayısıyla Marx'ı konuya bu açılardan bakar gibi değerlendirirsek, doğal olarak onu yanlış anlamış oluruz. Ve Marx, hem sempatizanları hem karşıtları tarafından tam da bu açıdan sıkça yanlış anlaşılmıştır.

Bu böyle olsa da, Marx kapitalist sömürünün nesinin "yanlış" olduğunu sormamış olsa dahi, bizim bunu sormamız gayet doğal olabilir. Ve burada da cevap çok açık görünmektedir. Eğer başka birinin senin zaaflarından kendi amaçları için fay-

dalanması seni küçük düşürüyorsa ve sana zararlıysa, birçoğumuz birini zafiyet halinde bulduğunda, bu fırsatı kendi amaçlarımız için kullanmanın (özellikle de bu zaafı olan kişiyi hazin ve korunmasız bir durumda bırakıyorsa) utanç verici ve hatta ahlâki olarak şeytani olduğunu düşünürüz. Bunun yerine, o insanın zafiyet durumundan çıkmasına yardım etmemiz gerektiğini düşünürüz. Tekrar etmek gerekirse, bunu bazı zaaflar için düşünmeyiz – dikkatsiz satranççının ya da adil olmayan bir davanın peşinde koşan avukatın zaafları gibi. Ama korunmasızlığının nedeni fakirlik olan, özellikle de sırf fakirliğin içine doğma şanssızlığını yaşadıkları için ya da ataları açgözlü girişimcilerce mağdur edildikleri şehirlere zorla sürüldüğü için o koşulda olanlarla ilgili böyle düşünmeye yatkınızdır. Bu tam da Marx'ın teorisinin, tarihini ve koşullarını gösterdiği işçi sınıfının büyük çoğunluğunun durumudur.

Kapitalizme gerçekten inananlar, zaafı olan işçileri ("fakirleri") sırf tembel, tutumsuz veya çeşitli günahlara açık oldukları için zaafları varmış gibi gösterirler. Emeğin ucuz olması olgusu, bazen (örneğin Malthus tarafından) alt sınıfın cinsel hazza olan düşüncesiz ve tiksindirici aşırı düşkünlüğünün sonucu olarak açıklanır. Makul herhangi bir kişiye bu tür sınıf tiplemeleri, bazen de fırsat olunca bu sınıf tiplemeleriyle birleştirilen ırksal ve etnik tiplemeler kadar itici gelir. Ama bunlarla ilgili öne sürülecek esas nokta, bu argümanların işçilerin sömürülmediğini gösterme eğilimi olmadığıdır. Bunlardan varılacak geçerli tek sonuç, bu sömürünün hak edildiği veya hiçbir şekilde herhangi birinin pişmanlık duyması ya da önlemesi gereken bir şey olmadığıdır. Sömürünün ahlâkileştirilmiş bir açıklamasını kabul edenler tarafından, işçilerin hiçbir şekilde ("sömürünün" pejoratif herhangi bir anlamıyla) sömürülmediklerini göstermek için dahi kullanılabilir.

Ancak işçilerin korunmasızlığı kendi hataları olsa da olmasa da, işverenlerin işçileri sömürmesi makul insanlara utanç verici ve insanlık dışı görünür. Ortak insanlık, onların zayıflık durumlarının kullanılmasını değil düzeltilmesini gerektirir. Ama bu insanlığa ve nezakete çağrı, bazılarına naif ve gerçek dışı ge-

lecektir. Eninde sonunda, sadece en güçlülerin hayatta kalabildiği ve insanlar arasında, kendilerine yapılmasını istemedikleri şeyleri başkalarına yapan kan emicilerin en güçlü olduğu soğuk, zalim bir dünyada yaşıyoruz.

Marx'ın olayları iki görüş açısından birden gördüğünü fark etmek ve özellikle de modern kapitalist toplumda şu son bahsettiğimiz türden duygusuz bakış açısını hayli gerçekçi bulduğunu fark etmek önemlidir. Bu duygudaşlık, kapitalizme ahlâki bir zeminden saldırmayı reddetmesinde önemli bir rol oynar, çünkü bu kadar vahşi bir toplumda yaşayan insanların yüce erdem ilkelerine bağlı kalmasını beklemek mantıklı olmaz. Diğer yandan, ilk bakış açısını takiben, Marx toplumsal dünyanın neden bu kadar kötülük dolu olması gerektiğine dair bir cevap bulamaz. Eğer kapitalist toplumsal ilişkiler dünyayı çetin ve berbat kılan şeylerin bir parçasıysa, komünizmde insanlar birbirlerine daha insancıl ve cömert tavırlar takınmakta özgür olacaklardır; o halde bu, komünizmi tercih etmemiz için bir nedendir. Bu daha insancıl düşünme yöntemi, Marx'ı kapitalist sömürünün ahlâki bir kınamasına götürmez; en azından onu duygusuz "sosyal Darwinist" bakış açısının zorladığından daha fazla zorlamaz. Bu kınamaya doğal olarak yönlendiren yaklaşımlara daha sempatiyle yaklaştığını gösterir.

Eğer kapitalist sömürünün ahlâki olarak itiraz edilebilir olduğunu gerçekten düşünüyorsak, itirazlarımızı ifade etmenin doğal bir yolu kapitalist sömürünün *haksız* ya da *adaletsiz* olduğunu söylemektir. Ama şunu fark etmek önemlidir ki, bir kişi, sömürünün adaletsiz olduğunu ya da birinin haklarını ihlal ettiğini iddia etmeden de güçlü ahlâki itirazlara sahip olabilir. Çünkü hakkın olsa bile ya da karşındaki kişinin, senden onu sömürmemeni bekleme hakkı olmasa da, onun zaafından faydalanmak utanç verici ve ahlâki olarak incitici olabilir. Belki de böyle bir insanı kullanmak yerine ona yardım etmen *gerekir* ve yardım etmek yerine sömürmek tercihinde *adaletsiz* bir şey olmasa dahi ona yardım etmek yerine onu kullandığın için *kınanabilirsin*. Sömürünün adaletsiz olduğunu veya bir hak ihlali içerdiğini düşündüğümüz zaman, bana göre bu, zaafı olan-

ların toplumca bu zaaflarının başkalarınca kullanımından korunması gerektiğini düşünmemizden ileri gelir. Her durumda, eğer adaletin veya bir kişinin haklarının, topluma yöneltilen bir korunma talebinden oluştuğunu kabul eden J. S. Mill'in hak ya da adalet analizini kabul edersek buna ulaşırız.[24] Ama insanların kapitalist sömürüden toplumca korunup korunmaması, onları korumanın ne kadar mümkün ve ne kadar masraflı olduğuna dayanıyor olmalıdır. Marx'ın görüşüne göre şu andaki toplumsal üretim ilişkileri içinde, insanları kapitalist sömürüden korumak imkânsızdır çünkü bu tür bir sömürünün, bu ilişkilerin iç mekanizmalarının temeli olduğunu düşünür. Diğer yandan, komünizmde insanların *kapitalist* sömürüden korunmasını istemek gereksiz olacaktır çünkü bu tür bir sömürüyü içeren toplumsal ilişkiler artık var olmayacaktır. Dolayısıyla her iki durumda da, insanların adalet zemininde kapitalist sömürünün mağduru olmamaya hakkı ya da iddiası olduğunu söylemek anlamsızdır.

Genel olarak bir toplumun bir üyesini sömürüden korumasının esasen iki yolu vardır. Birincisi daha güçlü konumdakilerin diğerlerinin zaaflarından faydalanma olanaklarını önlemektir (ya da müdahale etmektir). Toplumun insanları sömürülmekten korumak için kullandığı bu tekniğe *müdahale* genel adını verelim. Bazen taşıyıcı annelerle evlat edinen çiftler arasındaki sözleşmelerin, eğer anne fakirse, gençse ve kendi taşı-

---

24 J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. G. Sher, Hackett, Indianapolis, 1979, s. 52. Ancak Mill'in analizinde akla ters gelen bir şey var, o da şu ki normalde senin bir şeye sahip olmanı, buna hakkın olduğu için toplumun koruması gerektiğini düşünürüz, toplum senin mülkiyetini korumak zorunda olduğu için buna hakkın olduğunu düşünmeyiz. Aynı şey Mill'in, bir edimin yanlışlığı ve ayıplı bulunabilirliği (ya da suçlu bulunabilirliği) ile ilintili nosyonlarını açıklamasında da geçerlidir:

> "[Mill] kulağını tersinden gösteriyor gibi görünüyor. Çünkü biz genellikle suçluluk hislerinin gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini, birinin ahlâksızca davranıp davranmadığını sorarak belirlemeyi düşünürken, Mill bir eylemin yanlış olup olmadığına önce öyle bir eylem için iç yaptırımların gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini hesaplayarak karar veriyor. (David Lyons, 'Human Rights and the General Welfare'. Lyons (ed.) *Mill's Utilitarianism: Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.,1997, s. 36)."

dığı çocuğu başkasına vermenin tam ne demek olduğunu anlamadan bu sözleşmeye imza atmışsa sömürüye dayalı olduğu ileri sürülür.[25] Taşıyıcı anneleri böyle bir sömürüden bir müdahale aracılığıyla korumanın bir yolu, taşıyıcılık sözleşmelerini yasal olarak uygulanamaz kılmaktır. İşçileri kapitalist sömürüden korumanın standart yollarından bazıları da asgari ücret yasaları, iş gününün uzunluğunu sınırlayan yasalar ve sağlıklı çalışma koşullarını ve güvenliği garanti eden düzenlemelerin ortaya konup uygulanması olmuştur.

Müdahale her zaman insanları sömürüden korumanın etkili bir yolu değildir. İnsanın zaaflarının sömürülmemesinin, sömürülmesinden daha kötü bir hale düşmesine neden olduğu noktada, kuşkulu bir ikilem yaratabilir. Bu yüzden yasal asgari ücreti arttırmaya karşı sık kullanılan bir argüman, bunun işsizliği arttıracağı, dolayısıyla en çok korunmasız işçilerin olduklarından daha kötü bir duruma düşecekleridir. Bu argüman olgusal olarak aslında yanıltıcıdır hatta dahası, hem işsizlikteki hem asgari ücretteki artış, bir bütün olarak işçileri önceki hallerinden daha iyi duruma getirir. Ama prensipte argüman geçerli bir noktaya işaret eder ve en azından müdahalenin insanları sömürüden korumanın mükemmel olmayan bir yolu olduğunu gösterir.

Sömürünün tek radikal toplumsal çaresi, *yeniden bölüşüm* diyebileceğimiz şeydir. Bu önceden korunmasız konumda olanların (dolayısıyla başkalarınca sömürülmeye müsait olanların) artık olmayacakları şekilde gücün güçlüden güçsüze (sıkça zenginliğin ya da mülkün transfer edilmesini de içeren) transferinden oluşur. Marx açıkça sosyalist veya komünist devrimin kapitalist sömürüyü tam da bu yolla önleyeceğini düşünür. Ama devrimi varolan (yani burjuva veya kapitalist) toplumun sömürüye karşı işçileri (zengine vergi ve fakire hibeler-

25 Bu konunun iyi değerlendirmeleri için örneğin bkz. Heidi Malm, "Paid Surrogacy: Arguments and Responses," *Public Affairs Quarterly* 3 (1989), s. 57-66; George G. Annas, "Fairy Tales Surrogate Mothers Tell", Larry Gostin (ed.) *Surrogate Motherhood*, Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1990; Elizabeth Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?", *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), s. 71-92.

le zenginliği yeniden dağıtarak) koruyacağı bir mekanizma olarak değil, bütün iktisadi ilişkilerin temelindeki radikal bir değişiklik olarak düşünür. Diğer bir deyişle devrimi, korunmasız olanları sömürenlerden koruyan bir toplumsal eylem olarak değil, daha ziyade onları koruma ihtiyacının (sömüren ve sömürülen rollerini barındırabilen güç ilişkilerinin sona erdirilerek) ortadan kalktığı yeni toplumsal koşulların oluşturulması olarak düşünür. Bu Marx'ın yeniden bölüşüm aracılığıyla *adalete* ulaşmanın bir yolu olarak devrimi önerdiği iddiasının doğru olmamasının bir başka nedenidir. İşçileri kapitalist sömürüden, zenginliğin ve fakirliğin uç noktalarını yok etmeyi hedefleyen kademeli artırılmış vergi oranlarıyla korumayı umanlar, doğal olarak insanların kapitalist sömürüden korunma haklarını yeniden bölüşüm aracılığıyla mecbur kılan bir şeyi savunuyor olabilirler. Marx'ın bu tür fikirlere tavrı pek olumlu değildir çünkü ona göre toplumun bir kutbunda bir zenginlik birikimi olması ile diğer kutbunda sefaletin ve aşağılanmanın olması arasındaki büyük (belki de sürekli büyüyen) uçurumun var olması gerekliliği, fiili hayattaki kapitalizmden ayrı düşünülemez.[26] Kapitalist sömürü, ona göre kapitalist toplum *dahilinde* gerçekleşebilecek herhangi bir değişiklikle değil, ancak kapitalist üretim sisteminin ortadan kaldırılmasıyla önlenebilir.

Kapitalist sömürüyü nasıl düşünmeli?

Bugün birçok insanı ikna eden kapitalizm savunuları, önceki iki bölümde değerlendirilen geleneksel (bayağı ve karmaşık) savunular değildir. Birçok insanın kapitalizmi kabul etmemesinin nedeni işçilerin sermaye karşısında korunmasız olduğunu veya ücret karşılığı çalışmakta özgür olmadıklarını düşünmeleri değildir. Kapitalistlerin kâr sağlamasını gerekçelendirecek değerli toplumsal katkılardan da bahsetmiyorlar. Genellikle sömürülen işçilerin hak ettiklerini aldıklarını söyleyen çirkin tiplemelere de başvurmuyorlar. Bence birçok insanı ka-

26 Örneğin bkz. MEW 23: 674-675; *Capital* 1: 645.

pitalizme bağlayan şey daha pratik bir noktada, daha genel ve daha az ahlâki içeriği olan bir fikir kümesidir. Bu insanlar şuna inanıyorlar: Eksikleri ya da hataları ne olursa olsun, kapitalizm hâlâ var (ve sahasını sınırsızca genişletecek gibi görünüyor) çünkü insan ırkının şimdiye kadar geliştirdiği en üretken iktisadi düzen budur; insan doğasıyla en iyi uyum gösteren düzen bu gibi görünüyor ve onu yıkmaya ve başka bir temele dayanan bir toplum kurmaya dair tüm girişimler iktisadi olarak başarısız olmuştur ve öyle görünüyor ki aşırı baskıcı ve temelde demokratik olmayan bir siyasi sistem olmadan bu girişimler mümkün olmamıştır.

Kapitalizmin bu savunusunun esas noktası, söylediği her şeyin kapitalizmin temelde sömürücü bir toplumsal düzen olduğu ithamıyla tutarlı olmasıdır. Bu savunma kapitalizmde birçok insanın birkaç insana karşı korunmasız olduğunu ve bu birkaç insan tarafından aşırı derecede zararlı ve küçük düşürücü şekilde kullanıldıklarını reddetmez. Kapitalizm o kadar yaygın şekilde sömürücüdür ki, kapitalizmin toplumsal ilişkileri insanların hayatın her alanında, en azından iktisadi ve üretken hayatlarının her alanında birbirlerine karşı temelde sömürücü bir tavır takınmasını teşvik eder. Belki de kapitalizm dünyanın gördüğü en sömürücü toplumsal sistemdir. Kapitalizmin "alternatifi olmadığı" görüşü, bunların hiçbirini reddetmez; ancak konuyu değiştirip kapitalizmi daha iyi bir şeyle değiştirme kalkışmalarının başarısızlıklarının korkunç ayrıntılarını tarif ederek dikkatimizi bunlardan öteye çekmeye çalışabilir. Ama bunların hiçbiri kapitalizmin sömürücü olup olmadığı konusuna dokunmaz bile ve kapitalist sömürüyü insanlık dışı veya utanç verici ve küçük düşürücü veya haksız ve adaletsiz görenlere kapitalist sömürüyü daha kabul edilebilir kılmak adına hiçbir şey yapmaz.

Tabii ki, eğer Kallikles ve Nietzsche gibilerin, öne sürdüğü gibi, bazılarının diğerlerine karşı korunmasız olması olgusunun, doğal düzenin bir parçası olduğu fikrine katılıyorsanız ve insanların zaaflarının, onlardan faydalanacak kadar akıllı ve kalpsiz olanlarca kullanılması için varolduğunu düşünüyorsa-

nız, kapitalizmin yaygın biçimde sömürüye dayalı, tarihteki en sömürücü toplumsal düzen olduğunun kabulü sizi rahatsız etmez. Ama eğer diğer yandan –ya sömürülenlerden olduğunuz ya da Kallikles ve Nietzsche'nin kendilerini sundukları gibi insani nezaketten tamamen yoksun olmadığınız için– bir önceki bölümde bahsettiğim gibi sömürüye karşı –ahlâki ve ahlâki olmayan– itirazların herhangi birine katılıyorsanız, kendinizi rahatsız bir durumda bulmuş olmalısınız. Kapitalizmin iddia edilen erdemleri listesine ve onu daha iyi bir şeyle değiştirme kalkışmalarının talihsiz tarihine rağmen, kapitalizme büyük bir sadakat göstermemek için kuvvetli nedenlerimiz olduğunu teslim etmeye hazır olmalısınız. Daha iyi bir toplumsal sistemi henüz bulmamış olsak dahi, kapitalizmin sömürücülüğünün bize, şu anki sistemi kaçınılmaz ve sonsuz olarak görmektense, öyle bir sistemi bulmak ve kapitalizmin göklere çıkarılan avantajlarını emek verenlerin mülk sahiplerince bu denli sömürülmediği bir toplum biçimine ulaşmak adına riske etmek için iyi ve yeterli bir sebep sunduğunu kabul etmeye razı olmalısınız.

Bu noktayla ilgili olarak, 20. yüzyılda yaşanan hiçbir şey, hiçbir şeyi değiştirmez. Burada Marx onu temelde haklı çıkaracak bir kapitalizm var olduğu sürece haklı çıkmaya devam edecektir.

Sonsöz

Marx, birçok felsefi ve tartışmalı fikir ortaya atmıştır. Hem diyalektik yöntemi hem de insanlık anlayışı, şeylerin bir öze sahip olduğunu ve bilimin görevinin bu şeylerin özelliklerini ve tutumlarını bu özler açısından kavramak olduğunu söyleyen Aristotelesçi düşünceye yakındır. Marx'ın yabancılaşma kavramı da, kadın ve erkek için tatmin edici yaşamın, insanın kapasitesini farklı biçimlerde gerçekleştirmesinden geçtiğini söyleyen Aristotelesçi düşünceyi içerir. Marx'ın tarihsel materyalizmi, teleolojik açıklamalardan yararlanır ve bunların toplumsal örgütlenmelere uygulanabilir, meşru, bilgilendirici açıklamalar olduğunu varsayar. Şeylerin görünüşlerinden öteye geçip nüfuz etmeyi ve onların içsel, gelişimsel yapılarına ayna tutmayı hedefleyen diyalektik yöntem, Marx'ı, bilimsel teorileri sadece gözlemleri kaydetme, öngörme ve düzenleme aygıtları olarak gören kimi bilindik ampirizm biçimlerinin aksine bir tür bilimsel gerçekçiliğe yakınlaştırır. Açıkça Marx, ahlâk konusunda tartışmalı görüşlere sahiptir; toplumsal pratiklerde, ahlâki yargılara, alışılmış olandan daha sınırlı bir alan ve daha az önem atfeder. Dahası Marx, maddenin varoluşu ya da gerçekliği gibi konularda, teizm, metafizik idealizm ve kuşkuculuk gibi felsefelere kesin bir karşı duruş sergiler.

Tüm bunlara rağmen, Marx'ın toplum teorisinin herhangi bir ciddi felsefi itiraza karşı korunmasız olduğu konusunda şüphelerim bulunuyor. Bu, tüm felsefi meselelerde teist, idealist, ahlâkçı, kuşkucu, ampirist ve anti-özcülerin tümü haksızken, Marx'ın haklı olduğu inancına dayanmıyor. Öncelikle, Marx'ın tüm felsefi görüşleri, kendi toplumsal teorisi açısından önemli değildir. Ateizm ve genel gerçekçilik, Marx'ın toplumsal eleştiri için ahlâksal kategorileri önemsememesi ve hatta yabancılaştırma kavramı, tarihsel materyalizmin ve Marx'ın iktisat teorisinin merkezî prensipleriyle ilgisizdir. Öte yandan, Marx'ın teorisini yorumlamak ya da Hegelyen organikliğin "mistik kabuğundan", tözcülükten, bilimsel gerçekçiliğin ve natüralizmin "ampirik içeriği"nden kurtarmak adına onu yeniden formüle etmek mümkündür. (Bu projeyi başkalarına bırakıyorum; çünkü bunun Marx'ın teorisindeki birçok şeyi gözden çıkarmak anlamına geleceğini ve felsefi anlamda Hegelyen ve Marksiyen hakikatleri ampirist hatalarla ikame etmek olacağını düşünüyorum.)

Marx'ın toplum teorisinin felsefi açıdan kırılgan olmasından endişe etmemin asıl nedeni (yukarıda da tartışmaya çalıştığım gibi) ona yöneltilen temel felsefi itirazların başarısız olmasıdır. Çoğunlukla Marx'ın teorisinin, iddialarının ya da amaç ve yöntemlerinin yanlış anlaşılmasına dayanmaktadırlar. Mesela, Marx "ekonomik belirlenimci" değildir; tarihsel materyalizm de belirlenimci bir bakış açısı olmak zorunda değildir. Marx'ın değer analizi, *a priori* Hegelyen lafza dayanmaz. Marx, bunu sadece kapitalizmi kötü göstermek için kullanmaz; sermayenin emeği sömürdüğünü söyleme nedenleri, geliştirdiği değer kavramından oldukça bağımsızdır. Marx'ın diyalektik yönteme bağlılığı ve maddi üretim yönelimlerine dayalı bazı değişimlerin tarihsel olarak kaçınılmaz olması, bir dünya görüşüyle ilişkilidir, fakat bu görüş ne metafizik dogmalardır ne de metafizik dogmaları temel alırlar. Marx'ın iktisadi analizlerinin evreleri arasında ya da materyalist tarih teorisi ile ampirik bir tarihçi olarak pratikleri arasında "tutarsızlık" olduğu suçlamaları ise asılsızdır. Tüm bunlar Marx'ın görüşlerini yanlış anlamanın bir sonucudur.

Marx'ın teorisindeki esas *tartışmalı* nokta, gerçek dünyayı nasıl tanımladığıyla ilgilidir. Tarihsel materyalizm tutarlı, hatta mantıklıdır; fakat geniş kapsamlı toplumsal değişimler nereye kadar onun varsaydığı eğilimler ve etkenler tarafından açıklanabilir? Diyalektik bir iktisat teorisi fikri genel anlamda çarpıcı olabilir; ama *Kapital*, kapitalizmin somut gerçekliğini zihinde canlandırmada ne derece başarılı olabilmiştir? Marx'ın değer analizi, kapitalist meta üretimi konusunda, onun içerdiği ekonomik biçimler ve değişim eğilimleri açısından gerçekten bir anlam ifade ediyor mu ya da zorunlu mu? Marx'ın düşüncesi üstüne bu elinizdeki türden felsefi bir çalışma, bizi onun görüşleri hakkında önemli yanlış anlamalardan koruyabilir ve böylece bunlarla ilgili hatalı sorular sormamızın önüne geçebilir. Fakat asıl mesele, Marx'ın teorilerinin gerçek dünyada ne ölçüde karşılık bulduğu ve burada neler olup bittiğini ne ölçüde açıklayabildiğidir. Bu mesele, nihayetinde ayrıntılı ampirik çalışmalarla çözümlenmelidir.

Kaynakça Hakkında Not

Almanca edisyonda, Dietz Verlag tarafından yayımlanan *Marx Engels Werke*'yi (Berlin, 1961-66) kullandım. Bu baskı dipnotlarda MEW. olarak kısaltılmıştır. Erg. kısaltması ise *Ergänzungsheft*'i ifade etmektedir. Birkaç yerde ise daha eski olan *Marx Engels Gesamtausgabe* ve diğer metinlerden alıntı yapmak icap etti.

Fransızcadaki Marx çalışmaları için kaynağım Maximilien Rubel'in Gallimard'dan yayımlanan *Œuvres de Karl Marx* (Paris, 1963) *adlı çalışmasıdır*. (*Œuvres* olarak kısaltılmıştır.)

İngilizce metinler içinse, mümkün olduğunca, International Publishers'dan çıkan *Marx Engels Collected Works* adlı kaynağı kullandım. (CW olarak kısaltılmıştır.) Ayrıca International Publishers ve Foreign Languages Publishing House'un (Moskova) yayımladığı diğer edisyonları da kullandım. Özellikle International Publishers'tan çıkan *Marx Engels Selected Works in One Volume*'ü (New York, 1968) kullandım. (SW olarak kısaltılmıştır.)

Marx'ın *Grundrisse*'sinden yapılan Almanca alıntılar için *Europäische Verlagsanstalt* (Frankfurt) edisyonu ile kitabın Sovyet Rusya edisyonunun (1939) foto grafik bir reprodüksiyonu olan *Europa Verlag*'ın (Viyana) edisyonunu kullandım. İngilizce alıntılar ise Martin Nicolaus'un Penguin Books'tan çıkan tercümesindendir (Harmondsworth, 1973). *Grundrisse*'ye gönderme yaparken, Almanca baskıdan alıntıların sayfa numarası "g" harfiyle, İngilizce baskıdan alıntıların sayfa numarası ise "e" harfiyle gösterilmiştir. (Örneğin Almanca baskıda s. 12'den yapılan bir alıntı –İngilizce baskıda s. 90'a tekabül eder– şöyle gösterilecektir: *Grundrisse*, 12g, 92e.)

Marx and Engels, Selected Correspondence: 1846–1895 (New York, 1965) ise *Selected Correspondence* olarak kısaltılmıştır.

Seçme İleri Okumalar

Aşağıdaki eserler bir "Marx Bibliyografyası" olarak düşünülmese de kitapta ele alınan tema ve bahislere ilişkin ileri okumaları içeren kısa bir seçme eserler listesi olarak değerlendirilebilir. Bu liste, elinizdeki kitapla (1981) aynı yahut yakın zamanda yayımlanmış ya da yeni baskısı yapılmış eserlerle sınırlandırılmıştır.

Brudney, Daniel. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Callinicos, Alex. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Bookmarks, Londra, 1983. (*Marx'ın Devrimci Fikirleri*, çev: Atilla Turgay, Antikapitalist, İstanbul, 2009).

Carver, Terrell. *Marx's Social Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

— (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2000. (*Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev.: Ahmet Fethi, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998).

— *History, Labor and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Elster, Jon. *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985. (*Marx'ı Anlamak*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2005).

Giddens, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1981. (*Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ü. Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.)

Levine, Andrew. *Arguing for Socialism*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1988.

— *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, New York, 1993.

Little, Daniel. *The Scientific Marx*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

Megill, Allan. *Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market)*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md, 2002.

Miller, Richard W. *Analyzing Marx: Morality, Power and History*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1987.

Nielsen, Kai. *Marxism and the Moral Point of View. Boulder*, Westview Press, 1989.

Nielsen, Kai ve Robert Ware (ed.) *Exploitation*, Humanities Press, New York, 1997.

— *Analyzing Marxism: New Essays on Analytical Marxism*, University of Calgary Press, Calgary, 1989.

Nove, Alec. *The Economics of Feasible Socialism*. George Allen & Unwin, Londra, 1983. (*Uygulanabilir Bir Sosyalizmin İktisadı*, çev.: Osman Akınhay, Belge Yayınları, İstanbul, 1991).

Peffer, Rodney G. *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1990. (*Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, çev.: Yavuz Alogan. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001).

Przeworski, Adam. *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Roemer, John (ed.) *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Rotenstreich, Nathan. *Alienation: The Concept and its Reception*, Brill, Leiden, 1989.

Schmitt, Richard. *Alienation and Freedom*, Westview Press, Boulder, Col., 2002.

Wertheimer, Allan. *Exploitation*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1996.

Wheen, Francis. *Karl Marx*, Fourth Estate, Londra, 1999. (*Karl Marx*. E Yayınları, İstanbul, 2009).

Wolff, Jonathan. *Why Read Marx Today?* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Wright, Eric Olin, Andrew Levine ve Elliott Sober, *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*, Verso, Londra, 1992.

Zizek, Slavoj. *The Spectre is Still Roaming Around! An Introduction to the 150th Anniversary Edition of The Communist Manifesto*, Arkzin, Zagreb, 1998.

Karl Marx, iktisattan siyaset felsefesine modern düşüncenin birçok alanını derinden etkileyen, son iki yüzyıla damgasını vurmuş filozoflardan biri. Allen W. Wood, Marx'ın felsefesini teferruatlı ve analitik bir çalışma çerçevesinde ele aldığı bu kitabında yaygın yanlış anlamalar ve hatalı eleştiriler karşısında nesnel bir Marx analizi sunuyor.

Marx'ın yapıtlarındaki temel felsefi meseleleri yabancılaşma kavramı, tarihsel materyalizm, toplumsal sınıflar, ahlâkın doğası ve toplumsal işlevi, Marx'ın felsefi materyalizmi ve ateizmi, Hegelci diyalektikle ilişkisi ve Marksist değer teorisi başlıkları altında inceleyen Wood, kapitalist sömürünün her ne kadar biçim değiştirse de olanca şiddetiyle devam ettiği günümüzde, Marksizmi 20. yüzyılın reel-sosyalizm deneyimleri ışığında değerlendirmek kadar onu bir felsefi ütopya olarak yeniden inşa etmenin de bir zaruret olduğunu hatırlatıyor.

"Sadece Marx'ın düşündüğü gibi bir dünyayı tasavvur eden insanlardan müteşekkil dünya çapındaki bir hareket, insanlığın gidişatındaki mevcut sürekli düşüşü tersine çevirmeye muktedir olacaktır. Bu türden bir hareketin önündeki fırsatlar ancak daha fazla insan Marx'ın üzerine yazdığı meselelere yeniden vakıf olduğunda, Marx hakkında hem empati kurarak hem de eleştirel biçimde düşünmeye başladığında artabilir. Bu da, Karl Marx *gibi bir kitabı 21. yüzyılın başında yeniden yayımlamak için yeterli bir nedendir."*



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2297-0