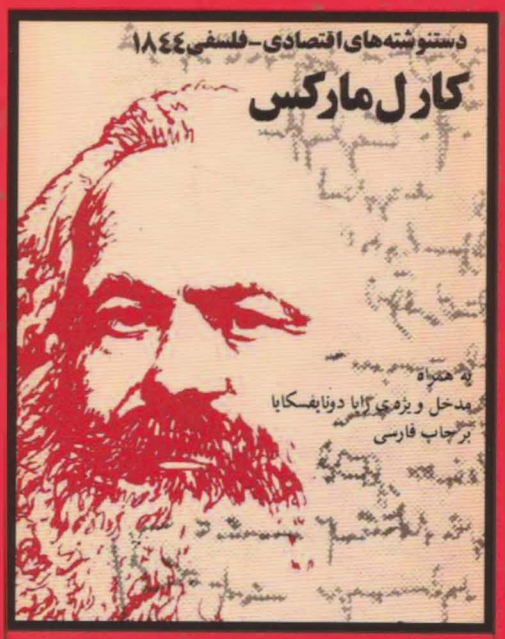
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:14 | SAYI:55 | KASIM, ARALIK, OCAK 2010-11 | ISSN: 1303-7242



KARL MARX

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

KARL MARX

55

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 55
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Cansu Özge Özmen, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 5000 adet
Ocak 2011
Sertifika No: 15036

Ön kapak resmi: 1844 El Yazmaları'nın ilk Farsça çevirisinin kapağı.
Arka kapak resmi: *'La Komunista Manifesto'* Fotoğraf: Dave Umberger, Purdue Üniversitesi Özel Koleksiyonu.

İÇİNDEKİLER

MARX MI DÜNYAYA, DÜNYA MI MARX'A YABANCILAŞTI?
Nur Betül Çelik 11
Marx'ın Ontolojisi ve Siyasal Öznelik Sorunu

Önder Kulak 33
Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları

Zeliha Burcu Yılmaz 63
Marx ve "İnsanî Varoluş"

MARX'IN MUSAHABELERİ: PLATON-ROUSSEAU-HEGEL
Metin Becermen 79
Dünyayı Değiştirmeye Dair: Marx'ın On Birinci Tezi Üzerine Bir Deneme

Doğan Barış Kılınç 93
Marx'ın Hegel'le Diyaloğu

Gökhan Demir & Dünya Ahtem Öztogay 111
Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum

Yıldız Silier 139
Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük

MARX VE ORYANTALİZM
Lütfi Sunar 157
Marx'ın Doğu'ya Bakışı: Batı'nın Tanımlanmasının Bir Aracı Olarak Doğu

Aytek Soner Alpan & Efe Peker 181
Marksizm, Şarkiyatçılık ve "Komünizm Fikri"nin Evrenselliği

MARX VE DİN
Vefa Saygın Öğütle 199
Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm: Kendinde-Gerici ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var mıdır?

Şener Aktürk 223
Marx'ın "Yahudi Sorunu": Laik Devlet-Dindar Sivil Toplum Eleştirisi

MARKSİST İKTİSAT
Ata Devrim 243
Marx'ın Değer ve Fiyat Teorisi

Ozan İşler 269
Kullanım Değerinin Belirsizliği Üzerine Elzem Notlar

MARKSİZM: TAHMİNLERİN ÖTESİ
Sevim Hacıoğlu 283
SSCB'nin Başarısızlık Sebebi Marksist Felsefe miydi?

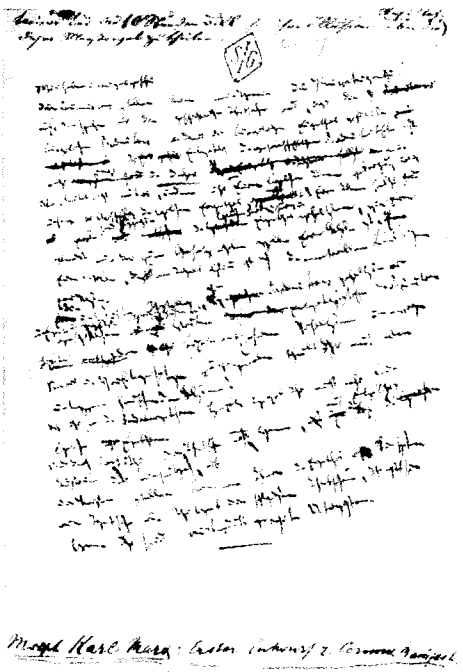
Ahmet Özkiraz 295
Marx, Marksizm ve Tahminsel Tarihçilik



1



2



3



4

1. Karl Marx, 21 yaşında, 1839.
2. Friedrich Engels, 20 yaşında, 1839.
3. Komünist Manifesto'nun el yazısı nüshası. 1847. International Instute of Social History arşivi. www.iisg.nl
4. Marx'ın Brüksel'de tutuklanışının tasviri. Çizim: N Khukov, 1930'lar.

"İNSANÎ OLAN HİÇBİR ŞEY BANA YABANCI DEĞİLDİR"

Doğu Batı dergisi, Karl Marx dosyasıyla sayfalarını ilk kez bir isme tahsis etmektedir. Marx'm tarihten ekonomiye sosyolojiden felsefeye insana dair "işte senin hikâyen!" dediği düşünce sistemi, hemen her alanda derin izler bırakmıştır. Birçok kaynaktan beslenen bu büyük ve geniş anlatı, elbette başka bir düşünürün kısmî hakikat modelleriyle kıyaslanamaz.

Marx, modern zamanların sis perdelerini aralayan ilk kişi olmasıyla önemini daha en baştan kazanmıştı. Ve bugün de tüm güncelliğini korumaktadır. Marx'ın düşünce yapısına eğilmeksizin modern hayatın bütüncül bir resmini çizmek imkânsızdır. Günümüzde siyasî ve sosyal bir dizi tartışma, kaynağını ve akıl yürütme tarzını Marx'a borçludur. Marx ile düşünsel akrabalık kurmayan çok az felsefeci, tarihçi, sosyolog ve ekonomist zikredilebilir.

Marx'a daima dönmek durumundayız... Bir Marksist ya da en kötü ihtimalle bir *anti Marksist* olarak... Çünkü insanlık komedyasının büyük dramını, –elbette işçilerin safında ve de daha çok sefâlet yönüyle– tahlil eden bir kalemi eleştirel ve yaratıcı kılan şey insanın tarih sahnesinde hangi koşullar altında yer aldığını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermesidir. Bir dizi yanılsamalar zincirini kıran son derece çarpıcı bir bakıştır bu... Çok az kimse, Marx'ın sahip olduğu keskin realite duygusuyla tarihin akışına ve toplumsal ilişkilere bakabilmiş, kitlelerin neredeyse mahkûm oldukları gayriinsanî durumları sorgulayabilmiştir. Marx'ın çözümlemelerinin her aşamasında daima kötü giden bir şeyleri değiştirebilme iradesi ve bu noktadaki değişimci hümanist karakteri son derece belirgindir. Marx'ın hümanist içsel sesine kulak vermeksizin anlaşılamayacağı, aksi takdirde herhangi bir bilinçten yoksun, kalıplaşmış Marx portrelerinin çoğalacağı malûmdur. (Nitekim, Türkiye'de genel olarak Marx'ın sığ bir dogmacılığa ve düşünsel azgelişmişliğe terk edilişinin nedeni de bu olmalıdır.)

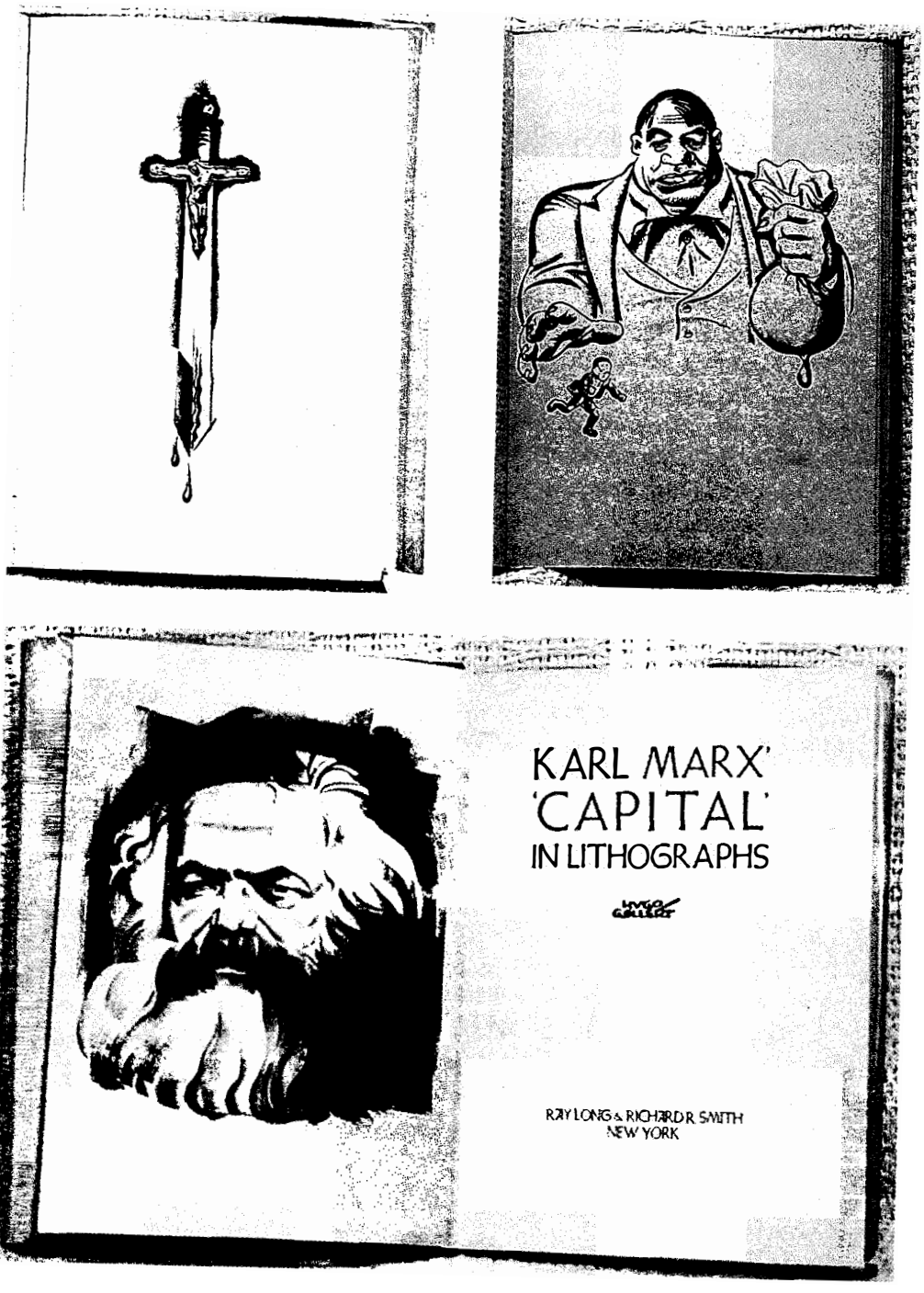
Marx'a göre, on birinci tezde ifade ettiği şekliyle, insanın tarih sahnesinde gerçek bir "özne" olarak yer alabilmesi için düşünce ve eylemlerin tam bir uyumu, yani kusursuz bir praksis gerekmektedir. Ütopik gibi duran kavramlar sözgelimi devrim ideali kitlelerin içlerine gömüldükleri derin uyku hallerine yapılan şiddetli bir uyarıdır. Marx, kılı kırk yaran tahlilleriyle kapitalizmin görünmeyen büyük günahlarını açığa sermiştir. Çözümlemelerinde en ağır darbeler kapitalizmin doymak bilmeyen iştihasına yöneliktir. Sanayi toplumunun sınırsız kâr güdüsü, hakikî değerin eşit mübadele imkânını ortadan kaldırmıştır. Üretim ilişkilerindeki derin uçurumlar kitleleri ne yapacaklarını bilemedikleri ağır bir enkazın ortasında bırakmıştır. Güçlülerin güçsüzlere uyguladığı bu oyunun kuralları bellidir: Gizli bir el soframızdaki yiyeceği alıp götürürken, din, ideoloji, politika, kültür vb. üstyapı kurumları, eylemlerini meşrulaştırmak adına yarattıkları bir takım "iyi" ve "kötü" hayaletlerle hakkı gasp edilenleri teskin etmektedir. Marx'ın ekonomik ve maddî süreçlerin belirleyiciliğine yaptığı vurguyu kavrayabilmek için elbette yaşadığı dönemi, bilhassa modern yaşamın kuruluşunda hiç de âdil olmayan denklemleri, sözgelimi Liverpool dokuma tezgâhlarında on iki saat çalışan çocukları ya da bugüne geldiğimizde benzer şekilde süre giden ağır koşulların dünyanın her köşesinde yığınla felaket üretmeye devam ettiğini tahayyül etmek gerekecektir.

Öyleyse, Marx'ın dünyaya değil de dünyanın Marx'a yabancı kaldığını söylemek herhalde daha doğru olacaktır. Tıpkı dinlerin kendi varoluş nedenlerini unutmaları, ahlâkî ilkelerin iç gıcıklayıcı bir sesle her şeye kayıtsız kalabilmesi ve insanın özgürlük arayışına sırt çevirerek vicdanına boyun eğmesi gibi... Gelinen noktada uygarlık yarattığı çelişkilere teslim olmuş vaziyettedir. Öz ve görünüş arasındaki ayrımlar, sahte olanın egemenliği karşısında boyun eğmektedir. Böylelikle yeryüzüne gelmiş olmakla yaşam dediğimiz şey arasında anlamlı bir ilişkinin ne şekilde kurulabileceği sorusu bir kez daha sinirleri yıpratmaktadır.

Bu durum, kuşkusuz Marx'ı haklı çıkarır. Düstûru olan Publius Terentius sözüne göndermeyle, 'insanî olan hiçbir şey O'na yabancı değildi'...

Taşkın Takış

MARX MI DÜNYAYA, DÜNYA MI MARX'A YABANCILAŞTI?



Hugo Gellert'in Marx'ın Das Kapital'i için hazırladığı litografi çalışmasından sayfalar. Ray Long-Richard R. Smith/New York.

MARX'IN ONTOLOJİSİ VE SİYASAL ÖZNELİK SORUNU

Nur Betül Çelik*

> Marx'ı –aynı zamanda birkaç başka düşünürü de– okumamak, yeniden okumamak ve tartışmamak, akademik "okuma"nın ve "tartışma" nın ötesine geçmemek her zaman bir hata olacaktır. Kuramsal, felsefi, siyasal sorumluluk üstlenmemek çok daha fazla hatadır. Dogma makinesi ve "Marksist" ideolojik aygıtlar (devletler, partiler, hücreler, sendikalar ve öteki doktrin üretim mekânları) kaybolma süreci içindeyken bu sorumluluğa yüz çevirmek için artık hiçbir mazeretimiz yok, yalnızca kanıtlarımız var. (...) Marx'sız olmaz, Marx olmaksızın bir gelecek yok, Marx'ın anısı ve mirası olmadan bir gelecek yok: her halükârda belli bir Marx, onun dehası, hiç değilse onun ruhlarından biri. (Jacques Derrida, *Specters of Marx*, 1994, s. 13)

Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* adlı eserinde kapitalizmin yerinden edici gücünün ivme kazandığı şu günlerde, aktivist siyaseti ve demokrasiyi motive edecek bir etik enerjiyi Marx

* Doç. Dr. Nur Betül Çelik, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

eşliğinde arar.[1] Marx'a döner, çünkü Marx, içinde yaşadığımız toplumsal düzenlemelerin olumsallığını ve tarihselliğini göstermiştir. Bu hepimiz adına bir umudun ifadesidir, siyasal mücadeleyi anlamlı kılan bir umuttur bu: Kendisi de dönüştürücü bir toplumsal sürecin sonucu olan bu toplumsal düzen yeniden dönüştürülebilir. Marx'm kapitalizmin yerinden edici mantığına dair analizi, onun eserinin hakikatidir. Genç Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirirken kullandığı adlandırmayla "hakikî demokrasi"nin, demokratik mücadelenin siyasal öznelerinin ve siyasetin eyleme geçiricilik temelinde yeniden tasarlanmasının gerekli hale geldiği, "dünyanın çivisinin çıktığı" şu günlerde Marx zorunlu bir uğraktır. Bu yazı, Critchley'in "hakikî demokrasi" arayışından esinlenerek yazıldı ve Marx' ın yeni siyasal öznelikler hakkında düşünmenin zorunlu bir uğrağı olduğunu kabul ederek, farklı siyasal olanaklar üzerinde düşünmeye Marx'ın ontolojisinden başlamayı hedefledi. Neden ontoloji? Çünkü siyasal öznelik meselesi, bir ontoloji eleştirisini davet eder. Burada sorunumuz, kapitalizmin yerinden edici sonuçlarına bağlı olarak, Marx'ın devrimci öznesi proletaryanın geçerli bir toplumsal karşılığının olmayışıdır. Siyasetin aktif öznesinin yeri bugün boştur. Burada kuramın başarısızlığı açıktır: siyasal öznelik meselesi, Marx'ın ontolojik proletarya kategorisiyle bir açmaza sürüklenmiştir. Dolayısıyla bu yazıda öncelikle Karl Marx'ın felsefesinin ontolojik unsurunun ne olduğu açığa çıkarılacaktır. Amaç, Marx' ın eserlerinde dünyanın ontolojik boyutuna dair kabullerin izini sürerek "Marx'ın ontolojisi"nin sınırlarını ortaya koymaktır. Marx'ın ontolojisi üzerine yazmak, her şeyden önce Marx'ta bir *insan varlığı anlayışı* olduğunu kabul etmek demektir. Hümanizm tartışmalarının dışında kalabilmek için, hemen daha başında bu insan varlığı anlayışının bizi soyut bir insanî öz kavramına taşımadığını kabul etmek gerekiyor. Bu bağlamda, bu yazı boyunca denenecek olan, Marx'ın ontolojik iddialarını, hümanizm etiketlemesi dışında, daha çok günümüzde geçerli olabilecek bir siyasal öznelik ve eylemlilik tarzının kaynağı olabilmeleri ya da olamamaları bağlamında tartışmaya açmaktır.[2]

---

[1] Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çeviren: Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2010).

[2] Ancak burada hiç değilse bir noktanın aydınlığa kavuşturulması yerinde olacaktır. Marx'ın özellikle olgunluk döneminde soyut bir "insan özü" anlayışına sahip olmamasına bağlı olarak felsefesinin anti-hümanist olduğu biçimdeki Althusser'e ait vurgunun hatırlatılması gerekir. Ancak yine Marx'ın, emeği ile insanın kendini üretmesi/yaratması/dönüştürmesi kavrayışı çerçevesinde, bu dönüştürücü gücün onun felsefesinde insana dair özsel bir kategori olduğu biçimindeki fikrin de, Gramsci üzerinden Althusser'e karşı savunulmakta olduğu belirtilmelidir. Hümanizm tartışmasına girmeden de, Marx'ın felsefesinin dünyaya ve insan varoluşuna dair ontolojik kabulleri olduğu varsayılabilir. Dünyanın ontolojik boyutu, Sidney Hook'un da işaret ettiği gibi, aslında belki de yalnızca verili bir durumda bir şeyin/konunun/materyalin nitelikleri

Marx'ın ontolojisi, her biri birbirine içeriden bağlı üç kavram üzerinde inşa edilmiştir. İnsan varlığına dair bu kavramlardan ilki, *türsel varlık* (*Gattungwesen*)tır. Kavram Hegel'indir, ama Marx onu Feuerbach'ı izleyerek bütün çözümlemelerinin zeminine yerleştirir. Marx'ın eserleri insanın özü sorununun yanıtını, soyut kuramsal düzlemde değil *üretim* faaliyeti içinde arar. Üreticiliği ve yaratıcılığı insanın türselliğinin ve türsel yaşam faaliyetinin temelidir. İnsan kendi yaşam araçlarını üretmekle kendini diğer canlı varlıklardan ayırmıştır. Kendi yaşam araçlarını üreten insan, eşzamanlı olarak kendi maddî hayatını da yaratır. Buradan hareketle analizin ikinci uğrağı, *üretim olarak varlık* olmalıdır. Son uğrak, Marx'ın "öznenin zaten daima başlamış olup sonsuzca kendisini izleyen bir *pratikten başka bir şey olmadığı*"[3] savıyla bağlantılı olarak *praksis olarak varlık*'tır. Yazı, bu uğraklardan geçerek Marx'ın ontolojisini üç başlık altında inceleyecektir. Bu üç bölüm, yapıları itibarıyla betimleyicidir. Yazılış amaçları, Marx'ın ontolojisinin sınırlarının belirlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda, bu ontolojinin uğrakları ve eksenleri irdelenecektir. Yazının son bölümü ise, Marx'ın ontolojisinin eleştirisine ve bu ontolojinin günümüzde siyasal öznelik sorununa yanıt olup olamayacağı sorusunu yanıtlama çabasına ayrılmıştır.

TÜRSEL VARLIK OLARAK İNSAN

Marx'ın ontolojisinin ilk uğrağı, türsel-varlık anlayışıdır. Bu anlayışa göre insan, türsel varlık ya da türsel öz (*Gattungwesen*)dür. İfade, Marx tarafından farklı ama birbirleriyle ilintili pek çok anlamı birden ifade edecek biçimde kullanılır. Allen Wood, Almanca *Gattungwesen*[4] sözünün muğlaklığına işaret eder. Terim, tek bir insana uygulanabileceği gibi, her kadın ve erkekte bulunan ortak bir doğaya ya da öze dair bir adlandırma olarak da anlaşılabilir. Feuerbach ve Marx'ın kullanımlarında ise terim, ya insanlığın tekil bir kolektif varlık olarak anlaşılmasıyla insan ırkının

---

hususunda çıkarımlarda bulunmamıza elveren bir kabulün dışında bir şey olmamasındadır. Bu kabuller sayesindedir ki, dünyanın belli bir biçimde olduğunu, içinde bunun, şunun ya da onun şöyle ya da böyle niteliklere sahip olarak var olduklarını, böylece de bir anlamda dünyanın ve varlığın hakikatini iddia edebiliyoruz. Bkz. Sidney Hook, "The Quest for 'Being'", *The Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 24 (Nov. 19, 1953), 709-10, 730.

[3] Etienne Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, çeviren Ömer Laçiner, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2003), s. 38-39.

[4] Feuerbach, *tür, çeşit* anlamına gelen *Gattung* ile *Gatte* (koca) ve *Gattin* (karı) arasında etimolojik bir benzeşme yoluyla cinsel birleşmeyi insanların karşılıklı bağımlılıklarının ilksel örneği olarak ele almaktadır.

tamamına uyarlanmaktadır ya da insanlığı oluşturan ve onu kendi başına ayrı bir şey kılan özsel bir niteliğin ifadesi olarak görünmektedir.[5]

> Her iki filozofun terimi kullanırken niyetleri, aslında, her bir kadın ve erkek ve bütün diğer insanlar arasında belli bir tür içsel bağlantı olduğuna işaret etmektir. Aynı zamanda niyetleri, bu bağlantının kaynağının, her bir bireyin özünü oluşturan niteliklerin tekil kolektif bir varlık olarak anlaşılan türün bütününe özgü olan niteliklere bir biçimde bağlı olduğu gerçeği olduğuna işaret etmek gibi görünmektedir.[6]

Wood'un belirttiği gibi, Marx'ın türsel varlık kavramına yüklediği anlamlardan biri, insanın özünde kendi türüne bağlı oluşu ile ilgilidir. İnsan doğası gereği "toplumsal bir hayvan" ya da bir "sürü hayvanı"dır; hayatta kalabilmek için başkalarıyla ortaklaşa yaşamalı ve üretmelidir. Marx'ın özellikle 1845'ten sonraki eserlerinde, türsel varlığın ortaklaşmacılık ve toplumsallık vurgusuyla kullanıldığı görülmektedir. Bazen cemaat veya komün (*Gemeinwesen*) ya da toplum (*Gessellschaft*) terimleri, türsel varlık teriminin yerini almaktadır.[7]

Marx'ın insanın türsel varlığından bahsettiği her yerde ve durumda, aklında insanın toplumsallığı vurgusu olduğunu iddia etmek, terimi metinler boyunca izlenebilen bir çeşitlilik içinde kullanmış olduğu gerçeğini göz ardı etmek olur. İnsanın türsel bir varlık olduğunu söylediğinde Marx'ın kastettiği şeylerden hiç değilse bir tanesi, insanın kendi türselliğini kendisi için nesneleştirmesidir. Buradaki anlamıyla insan, var olan bütün türlere yönelen, onlarla ilişki içinde olan ve bu ilişki içinde kendi türsel varlığının farkında olan bir varlık durumundadır:

> İnsan, yalnızca kendi türünü ve diğerlerini pratik olarak ve teorik olarak kendi nesneleri haline getirmesiyle türsel bir varlık değildir. Aynı zamanda –ki bu aynı şeyin sadece farklı bir biçimde ifade edilmesidir– kendi kendisiyle var olan, yaşayan bir tür olarak temas etmekle, yani kendi kendisine evrensel, dolayısıyla özgür bir varlık olarak bağlanmakla da türsel bir varlıktır.[8]

Marx, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda, insanın doğayla ve insanın insanla ilişkisini, doğal ve genel (türsel-*generic*) kavramlarıyla tanımlar.

---

[5] Allen W. Wood, *Karl Marx*, second edition, (New York: Routledge&Keagan Paul, 2004), s. 17.
[6] Wood, *Karl Marx*, s. 17.
[7] Wood, *Karl Marx*, s. 18.
[8] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, içinde David McLellan (der.), *Karl Marx: Selected Writings*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), s. 89. (Çeviri bana aittir.)

Marx, son derece soyut bir türsel ilişki ve bir türsel bilinç kavramına başvurmaktadır. Öyle görünüyor ki, insanın bilinci kendi türselliğinin genelliğine yönelmiştir. Eserde, türsel varlık, genel-türsel ilişki kavramları, natüralist ve daha çok Marx'a özgü bir terminolojiyle, Ricouer'ün sözleriyle ifade edecek olursak, "garip bir karışım oluşturacak biçimde" birlikte kullanılmaktadır. İnsan, bu terminoloji sayesinde hem doğal saflığını koruyan hem de evrensel olanın taşıyıcısı olan bir varlık olarak resmedilebilmiştir. "Türün bireye içkin oluşu, bireysel öznelerin tecridini azaltmıştır."[9] İnsanla insan arasındaki tikel ilişkiler, temel türsel işlevi destekleyicidir: insanî türsellik ve ortaklık, biraradalık duygusunu besler. Tikel ve genel türsel işlev arasındaki bu bağıntı, Hegelci felsefenin evrensel ve tikel arasındaki ilişkiyi kavramlaştırma biçimini bir model olarak korumaktadır.

> Türsel-yaşam, hem insan hem de hayvanlar için fiziksel anlamda şu gerçeği kapsar: insan (tıpkı hayvanlar gibi) inorganik doğadan beslenir; insan hayvanlara göre ne kadar evrensel olursa, beslendiği inorganik doğa alanı da o kadar evrensel olur. Nasıl ki bitkiler, hayvanlar, taşlar, hava, ışık vs. kuramsal olarak insan bilincinin bir bölümünü oluşturmaktadır, kısmen doğal bilimlerin nesneleri, kısmen sanat nesneleri olarak –ki bunlar, insanın inorganik entelektüel doğasıdır, entelektüel geçim araçlarıdır, kullanıp özümsemeden önce insanın bunları hazırlaması gerekir. Pratik alanda da, bunlar insan yaşamının ve faaliyetinin bir bölümünü oluşturur. Fiziksel olarak insan yalnızca doğanın bu ürünlerinden, yiyecek, ısı, giysi, barınak olarak ortaya çıktıklarında, yaşam desteği alır. İnsanın evrenselliği, pratik içinde, tam olarak bütün doğayı kendi inorganik bedenine ait kılan evrensellikte görünür hale gelir ki, burada doğa, hem (i) onun dolaysız geçim kaynağıdır, hem de (ii) onun yaşamsal aktivitesinin maddî nesnesi ve aletidir. Doğa bir insanın inorganik bedenidir; bizâtihi bir insan bedeni olmadığı sürece öyledir. Bu insanın doğadan beslenmesi demek, doğanın, ölmemek için onunla sürekli bir alışveriş halinde olduğu kendi bedeni olması demektir. Bu insanın fiziksel ve entelektüel yaşamının doğaya bağlı olması demek, basitçe doğanın kendi kendisine bağlı olması demektir çünkü insan, doğanın bir parçasıdır.[10]

Marx, doğanın bir parçası olan ve kendi geçim kaynaklarını doğadan edinirken doğayı kendine mal eden bir varlık olarak insanı diğer hayvanlar-

---

[9] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 33.
[10] Marx, *Manuscripts*, s. 89-90. Çeviri bana aittir.

dan ayıran temel niteliğe soyut bir türsellik bilinci çerçevesinde değinmektedir. "Pratikte nesnel bir dünyanın yaratılması –inorganik doğanın işlenmesi–, insanın bilinçli bir türsel varlık, yani türle kendisi olarak ve kendisiyle tür olarak bağ kuran bir varlık olduğunun kanıtıdır."[11] Ancak burada bilincin, yaşamsal faaliyetin bilinci olarak anlaşılması gerektiğini, Kartezyen *cogito* ya da Kantçı "anlağın birliği" anlamında soyut bir bilinç ya da öz-bilinç kavramının Marx'ın felsefesi için geçerli kategoriler oluşturmadıklarını hatırlamak gerekir. Marx'ın niyeti, insanı kendi evrenselliğine ve toplumsallığına, üretkenliğine bağlayan bir kavram olarak türsellik bilincini vurgulamaktır. İnsan, kendisini kendi geçim araçlarını üreterek diğer hayvanlardan ayırır, bu "yaratıcı toplumsal faaliyetin" farkında olmakla da kendi türselliğinin ve evrenselliğinin kavrayışına sahip olur:

> Her şeyden önce, Marx, bir erkek ya da kadının yalnızca insan türüne ait olmadığına, fakat aynı zamanda böyle olduğunun farkında olduğuna ve bu farkındalığın kendisinin insanın ayırt edici özelliği olduğuna işaret etmektedir. Hiç kuşku yok ki, öteki hayvanlardan bazıları da, kendi türünün üyelerini potansiyel eşler, yardımcılar veya rakipler olarak tanırlar, fakat bunlardan herhangi birinin bizâtihi kendi türlerine ya da bir türün üyesi olarak kendilerine dâir bir kavrama sahip oldukları kuşkuludur. Ancak Marx açısından, insan olmak için, bizlerin insanın türselliği ile ilgili bir kavrayışa ve bu türün üyeleri olarak kendimize ilişkin bir farkındalığa sahip olmamız esastır.[12]

Wood, özbilincin türsellik bilincine, insanın türselliğinin doğallığının ve aynı anda da insanlığın kolektif bir varlık olduğunun farkına varmasıyla sıkı sıkıya bağlandığını belirtmektedir. Yabancılaşma, bilinç ile ilişkisi çerçevesinde, Marx'ın ontolojisinin eksenlerinden birini oluşturur. *Elyazmaları*'nda hem Hegel'in (yabancılaşma, nesneleştirme) hem de Feuerbach'ın (türsel varlık, genel-türsel yetiler) kavramları, emeğin yapısına ilişkin çözümlemeye emek süreci temelinde yeniden tanımlanarak sokulmuştur. Marx, *Elyazmaları*'nda yabancılaşmayı, insanın yaratıcılığının kısıtlanması süreci olarak görür. Yabancılaşmış insan, kendisi için önemli olmayan nesneler üretmeye veya özgürce yaratmış olduğu nesneleri pazarlanabilir mala dönüştürmeye zorlanmıştır. Marx'a göre bunun anlamı, doğal olmayan yarışmacı ilişkilerin, insanın doğal toplumsal bağlarını bozması, dağıtmasıdır. Emek süreci, türsel varlık olan insanın kendisini

---

[11] Marx, *Manuscripts*, s. 90.
[12] Wood, *Karl Marx*, s. 18-19.

nesne olarak üretmesi sürecidir. Bu süreç, insanın kendini bir nesnede, bir üründe nesneleştirmesi, sonra kendisini üründe tanıması yoluyla anlam kazanır. Bu anlamda emek süreci, nesneleştirme ve yabancılaşma sürecidir:

> Yabancılaşmış emek, (1) doğayı insandan ve (2) insanı kendisinden, kendi faal işlevinden, yaşamsal faaliyetinden yabancılaştırırken, aynı zamanda da türü insandan yabancılaştırır; onun türsel yaşamını bireysel yaşama yönelmiş bir araca dönüştürür.
>
> ....
>
> Böylece, insanın türselliğinden çıkarsadığı bilinç, kendisini yabancılaşma boyunca değiştirir ki türsel yaşam insan için bir araç haline gelsin.
>
> Sonuç olarak yabancılaşmış emek:
>
> (3) insanın türsel varlığını, yani hem doğayı hem de türün entelektüel yetilerini, kendisine yabancı bir varlığa, bireysel varoluşu için bir araca dönüştürür. İnsanı kendi bedenine, dışarıdaki doğaya ve entelektüel varlığına, insanî özüne yabancılaştırır.
>
> (4) İnsanın çalışmasının ürününe, kendi yaşamsal faaliyetine ve türsel varlığına yabancılaşmasının hemen ortaya çıkan sonuçlarından biri, insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan kendisine karşıt olduğunda, ona karşıt olan bir başka insandır. İnsanın çalışmasıyla, çalışmasının ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan şey, insanın diğer insanlarla ve onların emekleriyle ve emeklerinin nesneleriyle ilişkisi için de geçerlidir.[13]

Görüldüğü gibi yabancılaşma birbirini izleyen dört aşamada ortaya çıkmaktadır. Üründe yabancılaşma, üretim içinde yabancılaşma ve türsel varlığın çekirdeğinde yabancılaşma aşamalarının ardından gelen dördüncü yabancılaşma, özneler arası düzlemde ortaya çıkmaktadır. "Yabancılaşmanın bu boyutu önemlidir, zira türsel varlık kavramını çok daha somut biçimde yeniden uyarlamaktadır."[14] İnsanın insanla ilişkisi veya insanın insan için olması anlamında Feuerbach'ın *Gattunwesen* kavramı ilişkiseldir. Marx da, insan özü anlayışını bu ilişkiselliği koruyarak ve onu daha vurgulu hâle getirerek oluşturmuştur.

Marx, insanî öz sorunu çerçevesinde, kendisine kadar olan felsefenin "insan"ın kendisine değil, daha derinlerdeki bir "öz"ü kavramaya yönelmiş ilgisini eleştirirken, bu ilgiyi doğrudan "insan"a doğru kaydırmayı

---

[13] Karl Marx, *Manuscripts*, s. 90-91.

[14] Ricouer, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 44.

denemektedir. Bu filozoflar için "öz" öncelikle düşünce ya da soyut (tümel evrensel) bir kavramdır. Bütün bireysel farklar ve özgül farklar, genelden özele giden bir sırayla bu tümel kavramın altında kümelenmektedir. İkinci öz anlayışı, bu türsel soyutlamayı, aynı türün bireylerinde "yerleştirilmiş" olan ve onları benzer kılan bir güç ya da biçime bağlamaktadır. Marx, bu iki anlayışı da eleştirir.[15] Balibar, Marx'ın eleştirisinin kapsamını şöyle açıklamaktadır.

> Her ikisi de insanî varoluşta gerçekten temel, özsel olan şeyi, yani bireylerin birbirleriyle kurdukları etkin ve çeşitli *ilişkileri* (dil, çalışma, aşk, yeniden üretim, egemenlik, çatışma vb.) ve "tür"ü, ortak olanı tanımlayan şeyin bu ilişkiler olduğu olgusunu düşünebilmekten acizdirler. İlişkiler türü tanımlar, çünkü onu her an çeşitli biçimler altında inşa eder. Dolayısıyla ilişkiler, insana (yani insanlara) uygulanan öz kavramının yegâne "etkin" içeriğini üretir.[16]

Sonuç olarak, insanın üretici faaliyetinin Marx'ın ontolojik kategorilerinden biri olarak değerini tartışmaya geçmeden önce, türselliğin kolektif doğasını bir kez daha vurgulamak gerekir. Marx'ın ontolojisi, Balibar'ın da işaret ettiği gibi, bir ilişki ontolojisidir. Türün ve bireyin bağlantıları üzerine bir tartışma, ilişkilerin çeşitliliğine dayanan bir ontolojiye bağlanır. Toplum, bu ilişkiler içinde, "bireylerin bağlarının kurulup bozulduğu durum değiştirmeler, aktarmalar kadar geçişlerdir de."[17] Bu ilişkilerse, bizâtihi toplum tarafından inşa edilmektedir.

ÜRETİM VE ÜRETEN VARLIK OLARAK İNSAN

Marx'ın ontolojisinin sacayaklarından ikincisi, "üretim"dir, daha yerinde bir deyişle insanın üretimidir. Marx, özellikle *Alman İdeolojisi*'nde, Balibar'ın deyişiyle, bir "üretim ontolojisi" oluşturmaktadır. Bu ontoloji kendisini, üretimin insanın varoluşunu şekillendirdiği savına dayandırır. Üretim ontolojisiyle kastedilen, "insanın dönülmez biçimde doğayı ve aynı zamanda bizzat kendisini değiştirdiği, hem bireysel, hem de kolektif (aşkın bireysel) etkinliği, kendi varoluş araçlarının üretimidir"[18]. Üretim ontolojisi, son derece soyut ve genel türsel varlık, türsel yaşam ve türsel bilinç kavramlarının üretim pratiği içinde somutlaştırılması girişimidir. İnsanın kendi kendisini üretmesinin başlangıç noktası, Lefebvre'in de

[15] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 43-44.
[16] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 44.
[17] a.g.e., s. 46.
[18] a.g.e., s. 51.

belirttiği gibi, "içerdiği bütün bilinmez ve trajik öğelerle beraber", "biyolojik ve maddî doğadır."[19]

> Her doğal varlık gibi insanın da doğması gereklidir. İnsanın tarihi onun doğuşunun tarihi, doğanın içinde –ama aynı zamanda da onun dışında ve ona karşı– hayat bulmasının tarihidir. Bu tarih boyunca, insan kendisini doğanın üstüne yükseltir ve adım adım onu tahakküm altına alır. "Tarih, insanın doğal tarihidir" der Marx; ancak bu tarih bir aşma süreci, giderek daha bilinçli hale gelen bir aşma sürecidir. Aktif insan, gerek etrafındaki gerek kendi içindeki doğayı değiştirir. ... Doğayı kendi ihtiyaçları doğrultusunda biçimlendirerek, kendi etkinliği içinde kendisini değiştirir ve kendisine yeni ihtiyaçlar yaratır. Nesneler, "ürünler" yaratırken, kendisini de oluşturur ve bir güç olarak kavrar. Bizzat kendi eylemi sonucunda karşısına çıkan problemleri aktif bir biçimde çözerek ilerler.[20]

Emek ve üretim, insanın yaşam faaliyetini diğer canlılarınkinden ayırır. Bunun ilk nedeni, emek süreci içinde insanın kendi yaşam faaliyetini iradesinin ve bilincinin nesnesi kılabilmesidir. Dolayısıyla, bilinçli yaşam faaliyeti insanın türsel niteliğidir.[21]

Emek sürecinin veya üretimin ayırıcı bir diğer özelliği, aletlerin veya "üretim araçlarının" kullanımıdır. Üretim araçlarının tarihsel gelişimi, Marx'a göre, insanlık tarihinin anahtarıdır. Ancak, üretim araçlarının kullanılması kadar, belki de daha fazla yaratılması veya üretilmesi, emek sürecini nitelemektedir.

Üretim süreci insanın kendini üretmesidir. Marx'a göre, insanın tarihte kendi üretmesi, aslında insanın üretici güçlerinin emek süreci içinde gelişip genişlemesidir. İnsan, doğayla mücadelesinde, doğayı işlerken onu değiştirir; bu süreç, insanın aynı zamanda kendi doğasını da yeniden yaratıp değiştirmesiyle sonuçlanır. Emek, özünde, doğa üzerinde bilinçli güç kullanımıdır. Wood, bu noktada Marx'ın, emek süreci içinde insanın aynı anda hem kendi bireyselliğini hem de türsel varlık olarak insanî özünü olumlayarak gerçekleştirdiği vurgusunu hatırlatmaktadır.[22] Bu öz, tekrar etmek gerekirse, insanın evrenselliğini ve türsel ilişkinin kolektifliğini içermektedir.

---

[19] Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, çev. Barış Yıldırım, (İstanbul: Kanat, 2006), 81.
[20] a.g.e., s. 84-85.
[21] Bilinç kavramı burada yalnızca "farkındalığa" işaret etmektedir. İnsanın üretirken nesneleştirdiği doğanın ve kendisinin, "ürünün" farkında olması anlamını içermektedir. Bu anlamda bilinç her zaman pratiğin bir parçasıdır. Marx'ın ifadesiyle, "Bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz, insanların varoluşu onların gerçek yaşam süreçleridir."
[22] Wood, *Karl Marx*, s. 34-35.

Toplumun bir bütünlük olarak kuruluşunun gerçek insanın üretici eyleminin bir sonucu olduğu ve insanın tarihsel bir varlık olarak modern toplumu eylemiyle üretirken bu üretimin koşulları tarafından eşzamanlı olarak belirlendiği varsayılmaktadır. Marx, gerçek insanın eyleminin kuruculuğuna duyarsız materyalist felsefeye, insanı soyut bir varlığa indirgeyen idealizme olduğu kadar karşıdır. Bu nedenle, aktif özne, bir başka deyişle, Hegel'in deneysel bireylere karşı geliştirdiği "özne"den farklı olarak özü toplumsal ilişkilerinin toplamı olarak tanımlanan gerçek faal birey, Marx'ın toplumsal felsefesi ve ontolojisi açısından merkezî bir önem taşımaktadır.

Alman İdeolojisi, gerçek aktif öznenin kendini yaratma sürecini idealizmin baş aşağı gerçeklik anlayışına karşı tarihsel materyalizmin öncüllerini ortaya koyduğu sayfalarda tartışmaya başlar. Metinde tarihsel materyalizm kavramı kullanılmaz, ancak tarihin maddî koşullara bağlı olarak var olabileceği ifade edilir. Tarih, insanın eyleminin maddî koşulları temelinde yazılmalıdır. İdealist Alman felsefesinin baş aşağı gerçeklik kavrayışı, ancak bu şekilde düzeltilebilecektir.

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, materyalist bir tarih anlayışının insanın ilk toplumsal eylemlerini tarihsel gelişmenin başlangıcına yerleştirmesi gerektiğini vurgular. Bundan yola çıkarak, insanın ilk tarihsel toplumsal eylemini öğelerine ayrıştırmayı denemektedirler. Tarihi yapabilmek için insanın her şeyden önce hayatta kalmayı başarmış olması gerekir. Dolayısıyla ilk eylem, insanın hayatta kalabilmek için temel ihtiyaçlarını karşılayacak araçları üretmesidir. İnsanın maddî yaşamını üretmesi, bu ilk eylemle birlikte tarihsel gelişmenin ilk momenti olur. O halde belli bir noktaya kadar maddî yaşamın üretiminin tarihsel, buna karşılık ihtiyaçların kendi başlarına doğal olduklarını, insanın türsel karakteristiğine uygun olarak doğayı nesneleştirmeye bu doğal ihtiyaçların giderilmesiyle başladığını varsaymamız yerinde olacaktır.

İlk üretici eylem yeni ihtiyaçları ortaya çıkardığında, ilk tarihsel eyleme yeni bir öğe eklenmiş olur: yeni ihtiyaçların üretilmesi. Böylece başlangıçta verili ihtiyaçların giderilmesiyle sınırlı kalan üretimin alanı genişlemekte, üretim araçları ise çeşitlenmektedir. Yeni ihtiyaçların üretilmesi, tarihsel gelişimin ikinci öğesini ortaya çıkartır. Bu andan itibaren "arzunun tarihiyle" karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.[23]

Tarihsel gelişmenin üçüncü öğesi, en başından beri oradadır: kendi yaşamlarının yaratıcısı olan insanların türün devamı için aynı zamanda başka insanları yaratması, kısacası üreme eylemi veya cinsel eylem. Bu

[23] Ricouer, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 76.

eylemin sonucu, ana-baba ve çocuklar arasındaki ilişkilerin bir toplamı olarak *ailedir*. Aile, aynı zamanda bu eylemin gerçekleştirilebilmesinin *meşru* aracı olmuştur. Marx ve Engels, ailenin yapısını üretim tarihinin bir parçasını oluşturan ihtiyaçların üretimiyle ilişkili sayar. Aile, ekonomik amaçlı ilk toplumsal örgütlenmedir.

İlk toplumsal eylemler, tarihin başlangıcında yer alan eşzamanlı momentlerdir, birbirini izleyen aşamalar olarak görülemezler.[24] Marksizmin kurucuları, bu eylemlerin doğal ve toplumsal iki boyuta sahip olduklarını belirtmektedir. Toplumsallık, bireylerin ortak hareket etmelerini gerektirir. Ortak eylem, belli bir üretim tarzının (endüstriyel aşama) her zaman belli bir ortaklık tarzıyla (toplumsal aşama) birlikte düşünülmesi gerektiği ve ortaklık tarzının kendisinin üretici bir güç olduğu sonucunu doğurur. İnsan tarafından erişilebilir üretici güçlerin çoğulluğu toplumun doğasını oluşturmaktadır. O hâlde Marx'ın toplumu, esas olarak insanların dâhil oldukları çok sayıda farklı ortak eylemin bir toplamıdır. Bu eylemlerin belirleyici özelliği ise, hemen tamamının üretici faaliyetler olmalarıdır. Tek bir cümleyle toplum, özünü üretici pratiğin oluşturduğu ve bu pratiğin belirleyiciliğinde gelişen insan ilişkilerinin bir toplamıdır. Bu noktada toplumsalın bir merkez etrafında örgütlendiği düşüncesi fark edilebilir hale gelmektedir. Üretim, bütün toplumsal ilişkilerin ve dolayısıyla toplumun merkezine yerleştirilen asıl belirleyici faaliyettir. Tarihsel gerçeklik, üretimsel süreçlerin tamamını kapsamaktadır. Bunlardan dolayıdır ki üretimin, Marx ve Engels tarafından ontolojik bir statüye kavuşturulduğu iddia edilebilir:

> [İ]lk önce, çalışma, yaşamsal faaliyet ve üretken yaşamın kendisi insana yalnızca bir ihtiyacın, kendi fiziksel varoluşunu koruma ihtiyacının karşılanmasının bir aracı gibi görünür. Fakat üretken yaşam, türsel yaşamdır. Yaşamı üreten yaşamın kendisidir. Türün bütününün karakteri, onun genel karakteri, yaşamsal faaliyet tarzında içerilir ve özgür bilinçli faaliyet insanın türsel niteliğidir. Yaşamın kendisi, yalnızca yaşamın aracı olarak görünür.[25]

Türsel yaşamın temel karakteristiği olan üretim, yalnızca insanın maddî yaşamının üretimini içermez. Marx ve Engels, "bilincin üretimi"ni de, aynı ontolojik ilkeye dayandırır:

---

[24] K. Marx ve F. Engels, *The German Ideology*, der. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970, s. 48- 50. Çeviri bana aittir.
[25] Marx, *Manuscripts*, s. 90.

> Düşüncelerin, kavramların, bilincin üretimi, ilk önce maddî faaliyetle ve insanlar arasındaki maddî etkileşimle, gerçek yaşamın diliyle dolaysız biçimde iç içedir. Anlamak, düşünmek, insanların zihinsel etkileşimleri, bu aşamada onların maddî davranışlarının dolaysız akışı [*Ausfluss*, e-menation] olarak görünür. Aynı durum, bir halkın siyasetinin, hukukunun, ahlakının, dininin vb.nin dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de geçerlidir. İnsanlar, [bu zihinsel üretimin] en ileri formlarına [ulaştığı noktaya] kadar kendi kavramlarının, düşüncelerinin vb.nin üreticisidir –gerçek, aktif insanlardır, çünkü üretici güçlerinin ve bunlara karşılık gelen etkileşimin [*Verkehrs*] geçirdiği belirli bir gelişmeyle koşullanmaktadırlar.[26]

Bu alıntıda bilincin üretimi, insanın özsel faaliyetinin, *üretkenliğinin*, ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanmakta ve üretim ontolojisi böylece tamamlanmaktadır. Marx ve Engels, yabancılaşmadan önce, insanın maddî davranışlarıyla zihinsel etkileşimleri arasında dolaysız bir akışın olduğunu varsaymaktadırlar. Henüz kapitalizmin yabancılaşmış emeğinin ve ideolojik dolayımın ortada olmadığı bu dönemde, insanlar, türsel yaşamlarının özüne uygun olarak, düşüncelerinin kendi yaratıları olan bir *ürün* olduğunun bilincindedir. Gerçek ve aktif insanlar, zihinsel etkileşimin ve üretici güçlerinin paralel gelişiminin koşullandırması altında, zihinsel üretimin en ileri formlarına ulaştıkları bir noktaya vardıklarında bu bilinci yitirmişlerdir. Bu, düşüncelerimizin üretimle ilişkisini unuttuğumuz ve ideolojik olanın gerçekliğin karşısında yerini aldığı andır. O hâlde bilinç, tarihseldir ve gerçek insanın bilincidir. Ancak burada *bilinç tarihseldir* sözünü, *tarih bilincin tarihi değildir, ancak bilinç, gerçek aktif insanın bilinci olarak tarihseldir* biçimde anlamak yerinde olacaktır. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki şu cümlesi, bunu yeterince açık biçimde ortaya koymaktadır: "Bilinç, asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanların varoluşları onların gerçek yaşam süreçleridir."[27] Bilinçle ilişkisi çerçevesinde düşünüldüğünde, "üretim" gerçek yaşam süreçlerinin ontolojik merkezi olması nedeniyle, bilincin tarihselliğinin de ontolojik koşulu haline gelmektedir:

> Ahlâk, din, metafizik, tüm diğer ideoloji ve onların kendilerine karşılık gelen bilinç formları bu nedenle artık bağımsızlık görüntüsüne sahip değildir. Bunların tarihi yoktur, gelişimi yoktur; fakat insanlar, kendi maddî üretimini ve maddî etkileşimini [*Verkehr*] geliştirirken,

[26] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.
[27] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 47.

gerçek varoluşları, düşünme faaliyetleri ve bu faaliyetin ürünleriyle birlikte farklılaşırlar.[28]

Marx'ın *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz*'ünde geçen ve ideoloji yazınında çok sık alıntılanan şu sözlerini bu bağlamda okuyalım:

> Varoluşlarının toplumsal üretiminde, insanlar kaçınılmaz olarak, kendi iradelerinden bağımsız, belirli ilişkilere girerler; bunlar, onların maddî üretim güçlerinin gelişimi içinde belli bir aşamaya uygun düşen üretim ilişkileridir. Üretim ilişkilerinin tamamı, toplumun ekonomik yapısını, yani gerçek temelini, oluşturur. Bu temel üzerinde yasal ve siyasal üstyapı yükselir ve toplumsal bilincin belli formları bu temele karşılık gelir. Maddî yaşam koşullarının üretim biçimi, genel toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanın varoluşunu belirleyen bilinci değildir, tersine insanın bilincini belirleyen onun toplumsal varoluşudur.[29]

Bu alıntı çerçevesinde, Marx'ın, nesneleştirmenin yabancılaşmaya dönüştüğü, toplulukların "doğallıklarının" yitirilmesiyle sonuçlanan süreci, üretim ilişkilerinin gelişim sürecini, işbölümünün dolayısıyla mülkiyet biçimlerinin evrimi olarak göstermeye yöneldiğini belirtmek gerekir. Sınıflar toplumsal yapının temel öncüllerindendir ve üretici güçlerle üretim biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkinin bir sonucudur. Her üretim biçimi, tarihsel bir sahiplenme veya mülkiyet biçimine denk düşmektedir. Balibar'ın ifadesiyle, "[g]elişmenin başlangıç noktası, insanların doğayı ele alarak giriştikleri üretim faaliyeti idi. ... Varış noktasına gelince, bu da, birbirleriyle rekabet halinde özel mülk sahipleri arasındaki farklı ticaret biçimleri üzerine kurulmuş olan *"burjuva-sivil" (bürgerliche Gesellschaft)* toplumdur."[30] İşbölümü, böylece, tarih içinde farklılaşarak ortaya çıkan ve giderek doğallıklarını yitiren toplumsal grupların oluşumlarının ve elbette çözülüşlerinin de, bir başka deyişle sınıfsallığın oluşumunun veya çözülüşünün temel kuralı olarak kuramlaştırılmış olur. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde sınıfsallıktan ne anladıklarını şöyle dillendirirler:

> Üretimsel olarak belirli bir biçimde aktif olan belirli bireylerin, o halde, belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girdikleri bir gerçektir. Deneysel gözlem, toplumsal ve siyasal yapıyla üretim arasındaki ilişkiyi,

---

[28] a.g.e.

[29] Karl Marx, 'Preface to a *Contribution to the Critique of Political Economy*', içinde Karl Marx, *Selected Writings*, derleyen David McLellan, (Oxford: Oxford University Press, 2000) s. 425. Çeviri bana aittir.

[30] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 53.

> her bir ayrı kertede herhangi bir mistifikasyon ve spekülasyon olmadan deneysel olarak ortaya koymalıdır. Toplumsal yapı ve Devlet, sürekli olarak belirli bireylerin yaşam süreçlerinden evrilmektedir, fakat kendilerinin ve başka insanların temsillerinde (*Vorstellung*) göründükleri gibi değil, *gerçekte* oldukları hâllerinde, yani işleyen, üreten ve elbette kendi iradelerinden bağımsız belirli maddî sınırlılıklar, gerekirlikler ve koşullar altında çalışan hâllerindeki bireylerin [yaşam süreçlerinden].[31]

Toplumsal ve siyasal yapı esas olarak sınıfsaldır. Bu sınıfsallık, bireylerin imgesel bir tasarımı değildir. İnsanın üretici güçlerinin gelişmesi ve genişlemesinin bir sonucu olarak oluşmuştur. Bu noktada Ricoeur'e katılarak Marx'ın, sınıfsallığa bireylerin *gerçekte* ne olduklarından kaynaklanan bir olgu olarak –ki bunu türe özgü bir faaliyet olarak üretim biçiminde anlamak gerekir– ontolojik bir statü atfettiği söylenebilir.[32] Sınıf, anonim bir varlık olarak *gerçek* bireylerin, ortaklaşa eyleyen ve üreten bireylerin varlığını gereksinir ve esas olarak bu ortaklaşa eylem ve üretimin bir sonucudur. Ancak sınıfsallık, aynı zamanda bu eylemin ve üretimin belirleyici koşulu durumundadır. Sınıflar, "egemen" ya da "tâbi" olduklarına bakılmaksızın, "iki cepheli, çelişik bir gerçeklik olarak, yani hem göreli bir evrenselleştirme biçimi, hem de insanî ilişkilerin (özgülleştirilmesi) ayrıntılanması veya sınıflanması biçimi olarak" anlaşılmalıdır.[33] Bu ifadede, kuramda daha sonra bir altyapı-üstyapı ilişkisi olarak karşımıza çıkacak olan ontolojik *gerçek temel* ve bunun türevleri ayırımının varlığı dikkat çekicidir. Marx'ın toplum anlayışı bu ontolojik ayrım etrafında şekillenmiştir. *Louis Bonapart'ın 18inci Brumaire'i*nde mülkiyet biçimlerinin oluşturduğu maddî temel üzerinde yükselen üstyapıya dair ifade aynen şöyledir:

> Farklı mülkiyet biçimleri üzerinde, toplumsal varoluş koşulları üzerinde, belirgin ve kendine özgü biçimlenmiş duygular, yanılsamalar, düşünce biçimleri ve yaşam görüşlerinden oluşan bütün bir üstyapı yükselir. Bütün bir sınıf, bunları, kendi maddî temelleri ve uygun toplumsal ilişkiler üzerinden yaratır ve biçimlendirir. Bunları gelenekten ve yetiştirilişinden edinen tekil birey, onların kendi eyleminin gerçek nedenini ve başlangıç noktasını oluşturduğunu sanabilir.[34]

---

[31] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 46- 47.
[32] Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, s. 75.
[33] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 53.
[34] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (London: ElecBook, 1998), s. 46. Çeviri bana aittir.

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi Marx, mülkiyet biçimlerini toplumsal varoluşun koşullarına özdeş saymaktadır. Bütün bir üstyapıyı şekillendiren, onun üstünde yükseldiği mülkiyet biçimleri ve dolayısıyla sınıfın etkinliğidir. Üstyapının unsurları aralarında özdeşlik olmayan bir birlik oluşturmaktadır. Her bir üstyapısal öğe, özgünlüğü ve farkı vurgulanarak anılmıştır. Ancak üstyapıyı oluşturan düşünsel ve duygusal öğeleri toplumsallaşma yoluyla edinmiş bir bireyin, bu öğeleri kendi eyleminin motifi ve başlangıcı sayabilecek eşzamanlı bir yanılsama içinde olabileceği de varsayılmaktadır. Bu yanılsamanın, söz konusu bireyin toplumsal ilişkilerin gerçek niteliğini eksik ya da hatalı tanımasıyla ilişkisi açıktır. Birey, üstyapının maddî temellerini ve belli bir toplumsal ilişki formuna denk düşmekte olduğunu ve yönetici sınıfla ilişkisini sahip olduğu "duygular, yanılsamalar, düşünce biçimleri ve yaşam görüşlerinden oluşan bütün bir üstyapının" *ideolojik* etkisi nedeniyle görememektedir. Burjuva-sivil toplumunu taşıyan çelişkinin kendisi bu ideolojik etkide görünür kılınır: "Burjuvanın mülk sahipliği kitleler açısından genelleştirilmiş bir mülksüzleşmeyi, bireysellik ise pratikte iğretilik ya da varoluş koşullarının mutlak olumlanması"nı ifade etmektedir.[35] *Alman İdeolojisi*, çelişkinin en görünür olduğu anda, burjuva toplumunun kendi dönüşümünün öncüllerini de içerdiğini göstermeyi denemektedir. Bu toplum, "üretici güçleri bütünleştirme aşamasına kadar" geliştirmiş toplumdur:

> Tarih boyunca, teknikten bilime ve sanata kadar her alanda ifadesini bulan toplumsal "üretici güçler" asla çeşitli bireylerin üretici güçlerinden başka bir şey değildirler. Ama bundan böyle onlar *yalıtık* bireylerin güçleri olarak sonuçsuzluğa mâhkumdurlar, kendilerini ancak insanlar arası karşılıklı eylemlerin potansiyel olarak bitimsiz ağı içinde biçimlendirebilir ve uygulamaya koyabilirler. ... çelişkinin "çözüm"ü, insanî hayat ve etkinliğin daha "sınırlı", "indirgenmiş" biçimlerine bir *dönüşe* değil, ancak ve sadece "üretici güçler bütünlüğü"nün kolektif bir egemenlik biçimine dayanır.[36]

Burjuva toplumunun olumsuz evrenselliğini olumlu evrenselliğe çevirecek olan, Marx tarafından, tarihin evrensel sınıfı, burjuva toplumunun gerçek ürünü veya gerçek devrimci sınıf olarak adlandıran proletaryadır. Her tür mülkiyetten ve statüden yoksun bırakılmış olan proletaryanın, potansiyel olarak bütün insanların eylemleriyle var olduğu ve insanlığa, bütün bireylerin yaratıcı gelişimine kaynaklık ettiği varsayılır: Bu sınıf,

---

[35] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 53.
[36] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 54.

insanlığın kendini bütünsel olarak gerçekleştirmesinin evrensel öznesi olarak kutsanır. Bu devrimci sınıfın burjuva sınıfıyla mücadelesinin bir sonucu olarak sınıfların ve sınıfsal antagonizmaların toplumu olan burjuva toplumunun yerine, "her bir bireyin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir ortaklık", *komünizm* ortaya çıkacaktır.[37] Bu yeni ortaklık, insanın üretim ilişkilerinin gelişimi içinde belirginleşen yabancılaşmanın ve ideolojinin etkilerinden sıyrılarak, türsel ve üretken bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesinin koşulu ve bir sonucu olarak okunabilir.

Aslında proletarya nasıl ontolojik bir kategoriyse, komünizm de ontolojik bir kategoridir. Varoluşu kapitalizmin içkin yasalarının belirleyiciliğine bırakılmış olmakla komünizm, farklı siyasal aktivizmlerin yönlendiricisi olmaktan uzak bir kategoriye dönüşmektedir. Marx'ın sınıflı toplumlarda üretim ilişkilerinin antagonistik bir doğaya sahip olduğu varsayımı, aslında antagonizmayı tarihsel değişim yasalarına içkin bir çelişkiye indirgeyen kuramsal ve mantıksal bir tutarlılık çerçevesinin içine yerleştirilmiştir. Bu antagonistik doğanın bir ürünü olması, komünizmi gerçek bir siyasal olanak olmaktan çıkartarak, ontolojik bir kategoriye indirger. Kuramın gerilimi, ontolojinin üçüncü terimi olan *praksis* ile özdeşleşen özne kavrayışıyla belirginleşecektir.

Praksis Olarak Özne veya "Öznenin Pratik Öz-faaliyeti Olarak Varlık"[38]

Marx'ın ontolojisinin üçüncü uğrağı, eylemin birliği (praksis) olarak özne veya başlıktaki ifadeyi tekrar edecek olursak, "öznenin pratik öz-faaliyeti olarak varlık" fikridir. Marx'm ontolojisinin bu uğrağını, onun *Feuerbach* üzerine ünlü on birinci tezine atıfla tartışmaya başlamak gerekiyor: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir."[39] Marx'ın kastettiği, pratik aklın gerçek *praksise*, özünde pratik olan ortak hayatın içine yerleştirilmesi gereğidir. Marx'ın arayışı, felsefeyi pratiğe, pratiği felsefeye dönüştürecek bir öznellik formudur. Bu öznenin bakış açısı, özünde pratik olan "insan toplumudur" veya "toplumsal insanlık" olmalıdır.

Karşı karşıya olduğumuz Marx'ın felsefî projesidir. Jean Hyppolite'e referansla belirtecek olursak, Marx'ın eserlerinin temelini oluşturan bu

---

[37] Karl Marx, *The Communist Manifesto*, içinde David McLellan (der.), *Karl Marx: Selected Writings*, s. 262.

[38] Başlıktaki ifade, Simon Critchley'den ödünç alınmıştır. Bkz. Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 112.

[39] Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, içinde Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çeviren Sevim Belli ve Ahmet Kardam (Ankara: Sol Yayınları, 1992), s. 22.

felsefî proje, idealizmle materyalizmi daha yüksek bir sentezde uyumlaştırırken "eylemi" merkeze yerleştirir, öznel eleştiriyi gerçeklikle yaratıcı biçimde ilişkilendiren bir temelin zorunluluğunu vurgular:

> Bu sentez artık felsefe değil, eylemdir ve eylem, gerçekliğin eleştirisi olduğu sürece, eşzamanlı olarak eleştirinin ve aklın gerçekleştirilmesidir de. Böylece, (öznel) eleştiri, artık her engelle yapay biçimde yüzleşen özbilincin boş ironisi değildir, bilincin çelişkilerini bu süreç içinde açığa vuran ve kendi dönüşümünün gerçek temelini inşa eden gerçeklikle yaratıcı ilişkisidir.[40]

Marx'ı *Feuerbach Üzerine Tezler*'den izlemeye devam ettiğimizde, onun yeni felsefesinin (materyalizminin) Feuerbach'ın sezgisel materyalizminin, gerçekliği bir nesne ya da bir form olarak kavramakla, gerçekliğin kurucusu olarak duyumsal insan faaliyetine, insanın toplumsal pratiğine duyarsız kalmış olduğu eleştirisi üzerine yükseldiğini görürüz. Feuerbach'ın eski tarz materyalizmini reddederken Marx, buna karşılık idealizmin aktif bir özne tasarımına sahip olduğunun farkındadır; ancak ona göre idealizmin aktif öznesi soyuttur ve bu nedenle, insan eyleminin, pratiğin nesnelliğinin kavranmasında o da yetersiz kalmaktadır. Marx, insan düşüncesine atfedilebilecek herhangi bir nesnel gerçekliğin kuramsal değil, pratik bir sorun olduğunu düşünmektedir.[41] Ona göre, düşüncenin doğruluğu, ancak pratik içinde gösterilebilir.

Marx'ın felsefe eleştirisi, felsefenin *praksis* içinde asıl anlamıyla gerçekleştirilmesini de eşzamanlı olarak içermektedir. Hegel'inkinin tersine eleştirinin hedefi, dünyayı dünya felsefesine indirgemek değildir. Yapılması gereken, "dünyanın gelecek felsefesini, felsefenin gelecek dünyasına dönüştürmektir."[42] Bu anlamıyla felsefî bilincin, kendisi aynı zamanda eylem olan bir düşünceye içkinleşmiş hedefi, insanın toplumsal yabancılaşmasının önündeki engelleri kaldırmak olmalıdır. Toplumsal insanın yabancılaşmadan kurtularak gerçekleştirilmesi, tarihin de nihaî hedefi olmak durumundadır.

> Ekonomik olguları kavramak demek, bunların nesnel, maddî sürecini incelemek ve aynı zamanda, bu mutlak maddiyatı insanların pratik etkinliğinin tezahürü (praksis denen bütün) olarak görüp, onu olumsuzlayıp yok etmektir. Gerçek içerik ve bu içeriğin hareketi, insanların arasındaki canlı ilişkilerden müteşekkil olduğundan, insanlar ekono-

---

[40] Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, derleyen ve İngilizce'ye çeviren John O'Neill (New York: Harper Torchbooks, 1973), s. 98.
[41] Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, s. 121.
[42] Hyppolite, s. 100.

> mik gerekirlilikten kurtulabilirler; ilişkilerinin geçici bir doğaya sahip olduğunun bilincine vararak bu ilişkileri aşabilirler; ilişkilerinin getirdiği çelişkileri geçmişte olduğu gibi şimdi de "pratik yoluyla, pratik enerjiyle" çözebilirler.[43]

Ancak mücadele iki yönlüdür: Toplumun bütün olarak özgürleşmesini sağlayacak güç, kendi tikel konumundan kaynaklanan bir devrimci potansiyele sahip olan proleter sınıftır. Felsefe, bu özgürleşme mücadelesinde, maddî silahlarını proletaryada, proletarya ise entelektüel silahlarını felsefede bulacaktır. Felsefenin kendini gerçekleştirebilmesi proletaryayı aşmasına, proletaryanın kendini aşması felsefeyi gerçekleştirmesine bağlıdır. Tarihsel toplumsal varoluşa özgü çelişkiler, devrimci ve dönüştürücü bir bilincin (proletaryanın bilinci) pratiği sonucunda çözülecektir. İnsanlığı özgürleştirici eylem, devrimci içeriği görünür olan, özgür ve şeffaf bir eylemdir. Bu proletaryaya ontolojik bir statü atfeden ve buradan insanlığın ortaklaşa özgürlüğünü çıkarsayan bir düşüncedir. Critchley, proletaryanın ontolojik konumunu şöyle açıklamaktadır:

> Marx'a göre, yerine getirilmesi gereken felsefî ve siyasal görev, felsefeyi pratik, pratiği de felsefi kılacak bir grubun tespiti, tasviri ve kendi kendini özgürleştirmesidir. Evrensel sınıf ve insanlığın nişanı (*index*) olarak adlandırılan proletaryaya atfettiği rol budur. Hegel özerkliği toplumsallaştırmışsa, Marx ortaklaştırmıştır, onda Kant'ın amaçlar krallığı pratik aklın bir koyutlaması olmaktan çıkıp yeryüzündeki gerçek bir yer, kralların olmadığı bir yer haline gelir. Bu elbette, Marx'ın materyalizm savunusunun onu, özerklik meselesini odak alan idealist gelenekten çıkardığı anlamına gelmez. Aksine, Marx'taki "pratiğin materyalizmi" diyebileceğimiz şey, söz konusu geleneğin tamamına erişi olarak görülebilir ki burada özerklik Etienne Balibar'ın deyimiyle "halkın halkı" (*peuple du peuple*), yani insanlık partisi olan proletaryanın hayat pratiğine yerleştirilir.[44]

O hâlde Marx'ın ontolojisinin bu üçüncü uğrağında, bir yanda bizâtihi praksis'in, diğer yanda da praksis (özgürleştirici eylem) ile özdeşleştiren bir kolektif öznelliğin, proletaryanın konumlarının *özsel* bir nitelikle tanımlandığı söylenebilir. Balibar'a göre bu ontoloji, Marx'ın felsefesinin paradoksuna işaret etmektedir. Marx'ın felsefe eleştirisi her tür özcülüğün ötesine geçmeyi hedeflemişken, praksis ya da devrimci/özgürleştirici eylem kavramının kendisi insanî özün bir başka adı olmaktadır. Paradoks,

---

[43] Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 65.
[44] Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 46.

Marx'ın üretici faaliyeti özselleştiren *üretim* analizinde belirginleşir. Balibar'a göre üretim analizinin böylesi bir paradoksun kaynağı olması, Marx'ın "özellikle felsefenin en eski tabularından birini, *praksis* ve *poièsis* arasındaki köklü farklılığı (mesafeyi) ortadan kaldırmış olması"na bağlıdır.[45]

Antik Yunan felsefesi, bu iki kavramı efendiler ve köleleri arasındaki, yurttaşa, yani efendiye üstünlük tanıyan hiyerarşik ilişkiye dayandırarak tanımlamışlardı. Onlar açısından *praksis,* içinde insanın salt kendisini gerçekleştirdiği *ideal* "özgür" eylemdi. *Praksis*, insanın mükemmelliğine erişmek için aradığı şeydi. Yapmak, üretmek anlamına gelen *ponein* fiilinden türetilen *poièsis* ise, kölelere özgü sayılan, doğayla ilişkilerin gerekirliklerine, maddî koşullara bağlı bir etkinlikti. Burada erişilebilecek tek mükemmellik ise, faaliyetin ürününün, şeylerin, nesnenin mükemmelliğiydi.[46] Antik Yunan'dan beri felsefenin bağlı olduğu *praksis* ile *poièsis* arasındaki bu ilişki, Marx'ın aralarındaki hiyerarşik mesafeyi kaldırmasıyla karşılıklılık temelinde yeniden tanımlanmaktadır. Söz konusu olan bu ikisinin sürekli birbirlerinin içinde gerçekleşmeleri, karşılıklı bir ilişki temelinde birbirlerine bağlanmalarıdır.[47]

Bu noktada soru, birliğin üçüncü teriminin, yani teorinin (*theôria*) birlik içindeki konumunun ne olduğu sorusudur. Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, pratiği üretimle özdeşleştirmiş ve düşünümün pasif öznesinin karşısına, hakikatin ölçütünü pratikte bulan gerçek faal bireyi koymuştur. Pratikle üretim arasındaki denklik, *Alman İdeolojisi*'nde teorinin "bilincin üretimi" ile özdeşleştirilmesi ile birlikte bir adım öteye taşınmış olmaktadır.

Bilincin üretiminin de eklenmesinden sonra eylem birliği ya da *praksis*'in Marx'ın ontolojisindeki yerini Lefebvre'i izleyerek biraz daha açalım. Lefebvre, insan için yaratıcı enerjinin praksis olarak, yani eylem ve

---

[45] Balibar, *Marx'ın Felsefesi*, s. 57.

[46] a.g.e.

[47] Hannah Arendt, Marx'ın *praksis* ile *poièsis* arasındaki mesafeyi ortadan kaldırdığı görüşünü paylaşmaz. Ona göre, Marx, "özgürlük alanı" olarak *praksis'i* ancak "zorunluluğun alanı" olan *poièsis* ortadan kalktığında var olabilecek bir alan olarak tasarlamıştır. Emek, zorunlu ihtiyaçların belirlediği bir şey olmaktan çıkıp, tümüyle isteğe bağlı hale geldiğinde özgürlük mümkün olabilecektir. Arendt, bu anlamda, Marx'ın *praksis* ile *poièsis* arasında rahatsız edici bir hiyerarşi kurmuş olduğunu iddia eder (Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 104-105). Arendt, Marx'ın felsefesindeki emekle tanımlanmış olan toplumsallığın bu dünyalılığı konusunda da kuşkuludur. *İnsanlık Durumu*'nda şöyle der: "Marx'ın "toplumsallaşmış insanlıktan" bahsettiğinde aklında olana benzer bir emekçiler kitlesi toplumu, bu örnekler ister başkalarının şiddetiyle kendi açmazlarına çekilmiş olan ev içi köleleri veya isterse işlevlerini gönüllü olarak yerine getiren özgür [yurttaşlar] olsunlar, türsel insanlığın dünyasız örneklerinden ibarettir." (s. 118)

düşüncenin, maddî emek ile bilginin birliği biçiminde tezahür ettiğini belirttikten sonra, Marx'ın diyalektik materyalizmi için *praksis*'in yaratıcılığının çift yönlülüğüne işaret eder. *Praksis*, ilkin, gerçeklikle teması ölçüsünde yaratıcıdır; sonra da keşfedici bir etkinlik olarak: "Diyalektik materyalizm, hem tinin tüm etkinliğini olmuş bitmiş olayların bilgisini edinme işine indirgeyen öğretileri hem de tinin kendini boşluğa bırakıp mistik keşiflerde bulunması gerektiğine inanan öğretileri aşma çabasındadır."[48] Deneyim ve akıl, zekâ ve sezgi, bilgi ve yaratıcılık birbirinin karşıtı değildir; bunların ayrılamazlığı *praksis* kavramı ile vurgulanmaktadır.

> Praksis, diyalektik materyalizmin hem çıkış hem varış noktasıdır. Bu kelime, gündelik dilde "gerçek hayat" denen şeyi (...) ifade eder. Diyalektik materyalizmin amacı, yalnız ve yalnız, Praksis'i –hayatın gerçek içeriğini– berrak bir ifadeye kavuşturmak ve bununla beraber mevcut Praksis'i bilinçli, tutarlı ve özgür bir toplumsal pratiğe dönüştürmektir. Teorik amaç ile pratik amaç –yani bilgi ile yaratıcı eylem– birbirinden ayrılamaz.[49]

Sonuç olarak, Marx'ın *praksis* ontolojisi, insanın özgürleşmesi sorununu, nesnel hakikati insanın toplumsal pratiğine içkinleştirerek çözmeye çalışmaktadır. "İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Disseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır." Özgürleştirici eylem, bu pratiğin öznesinin, proletaryanın, teorik (eleştiri) ve pratik (devrim) öz faaliyetinin ta kendisidir.

MARX'IN ONTOLOJİSİ VE SİYASETİN ÖZNESİ SORUNU

Marx'ın ontoloji ile siyasal faaliyet arasında kurduğu bağ, proletaryayı devrimci bir özne olarak, insanın özgürleşmesinin siyasal ifadesi biçiminde tasarlamasına olanak sağlamıştır. Kapitalist toplumun yol açtığı derin yerinden edişler, kapitalist üretimin içsel yasalarına bağlı olarak işbölümünü aşacak ve komünizmi gerçekleştirecek bu sınıf olmayan sınıfı, "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmelerinin"[50] faili olacak proletaryayı yaratmıştır. Ancak, Marksizm eleştirilerinde sıklıkla vurgulandığı gibi, proletaryanın artık gerçek bir sosyolojik kategori olarak kabulü güçtür ve proleter sınıf, radikal, "hakikî demokrasi" etrafında şekillenmiş bir siyasetin öznesi olabilme potansiyelini yitirmiş bir kategori olarak görülmektedir. Buna ek olarak, Marx'ın özgürleştirici siyasal etkinliği verili evrèn-

[48] Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 78-79.
[49] Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, s. 79.
[50] Karl Marx, *Capital: A New Abridgement*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 380.

sel bir öze ve evrensel rasyonel yasalara dayandıran ontolojisinin toplumsal ilişkilerin antagonistik doğasını kavramaktan ve özgül siyasal mücadelelerin siyasal öznesini tanımlamaktan uzak olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, Marx'ın siyasal projesinin günümüzün siyasal kuramı için hâlâ bir esin kaynağı olduğunu da belirtmek gerekir. Marx'ın sınıf vurgusunu önemseyerek sınıfsallığı radikal siyasetin siyasal öznesinin kaynağı olarak gören kuramların yanısıra, Marx'ın projesini bir tür yapısöküme uğratarak siyasal öznellik sorununu Lacancı bir eksiklik ontolojisine dayandıranlar veya siyasal özneyi özgül toplumsal mücadelelerin içinden çıkarsamaya çalışan kuramlar da vardır. Sonuç olarak Marx, önerdiği gibi proletarya özgürleştirici, devrimci *gerçek* siyasal özne olsun olmasın, siyasal öznelik sorunu üzerinde kuramlaştırma çabalarının zorunlu uğrağı olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

Arendt, H. *The Human Condition,* Chicago: Chicago University Press, 1958.

Balibar, E. *Marx'ın Felsefesi,* çeviren Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim Yayınları, 2003.

Critchley, S.. *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti,* çeviren Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2010.

Derrida, J. *Specters of Marx,* İngilizce'ye çeviren Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge, 1994.

Hook, S. "The Quest for "Being"", *The Journal of Philosophy,* Vol. 50, No. 24 (Nov. 19, 1953), 709-731.

Hyppolite, J. *Studies on Marx and Hegel,* derleyen ve İngilizce'ye çeviren John O'Neill New York: Harper Torchbooks, 1973.

Laclau, E. *New Reflections on the Revolution of Our Time,* Londra: Verso, 1990.

Lefebvre, H. *Diyalektik Materyalizm,* çeviren Barış Yıldırım, İstanbul: Kanat, 2006.

Marx, K., *Capital,* Oxford: Oxford University Press, 1999.

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (London: ElecBook, 1998).

Marx, K. ve Engels, F. *Alman İdeolojisi [Feuerbach],* çevirenler: Sevim Belli ve Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1992.

The German Ideology, der. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970.

McLellan, D. (der.) *Karl Marx: Selected Writings,* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Ricouer, P.. *Lectures on Ideology and Utopia,* derleyen George H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986.

Wood, A. W. *Karl Marx.* second edition. New York ve Londra: Routledge, 2004.



'Bir tatlı huzur' Fotoğraf: Jose Téllez, www.josetellez.com ve flickr.com

KARL MARX'TA YABANCILAŞMA, META FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME KAVRAMLARI

Önder Kulak*

GİRİŞ

Bir düşünür olarak Karl Marx'ın onlarca eserinde ortaya koyduğu çaba, içinde yaşadığımız doğayı ve toplumu anlamak, olan bitenin arkasındakileri açığa çıkarmak ve değiştirmek olarak görülebilir. George Novack, Marx'ın fikirlerini anlamak için düşünülebilecek en iyi örneklerin gündelik yaşamdan seçilebileceğini söyler.[1] Novack'ın önerisini dikkate alırsak, Marx'ı anlamanın en iyi yolu gündelik yaşama bakmaktır. O zaman Marx'ı, "epik bir görünüme, maskelere, kostümlere ve dekorlara bürünmüş olarak sahneye"[2] çıkan gündelik yaşamın arkasındakileri açığa çıkarmaya çalışan bir dedektif gibi düşünebiliriz.

Öyleyse şimdi, gündelik yaşamın bir kesitini ele alalım, ve herhangi bir müşteri olarak bir kafeye girdiğimizi ve oturup garsondan bir fincan kahve istediğimizi varsayalım. Bunu yaparak aslında istediğimiz ürün ve

---

* Önder Kulak, Sussex Üniversitesi, Tarih, Sanat Tarihi ve Felsefe Okulu, Felsefe Bölümü.

[1] E. Mandel ve G. Novack, *The Marxist Theory of Alienation*, (London: Pathfinder Press, 2009), s.28.

[2] H. Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), s. 11.

hizmet karşılığında belirli miktarda para ödeyeceğimizi sessiz bir anlaşmayla önceden kabul ettiğimizi belirtiriz. Birkaç dakika sonra garson elinde istenilen kahveyle gelir. Garson için biz sadece "para veren kişiyizdir" ve garson da bizim için sadece "kahve getiren kişidir." İki insan da birbirlerine *yabancı*dır; birisi kendi yaptığı ama içemediği kahveyi hiç tanımadığı birine, kendisine ait olmayacak bir miktar para karşılığı verir, ve diğeri de hiç tanımadığı bir insandan kahve ister. Onları karşılaştıran ise temsil ettikleri ortak tanıdıklarıdır; para ve kahve. Bu *yabancılaşmış* ve aynı zamanda *şeyleşmiş* ilişkiler örgüsü neler olduğunun farkında olmayan sayısız insanın bilmeden yaptığı bir eyleme dönüşür, ve her gün defalarca tekrarlanır. Bu ilişkilerin açığa çıkarılmasında Marx'ın kilit kavramları ise *yabancılaşma, meta fetişizmi* ve *şeyleşme*dir.

Kimi yazarlar bu kavramları kullanırlarken, yeterli özeni göstermediklerinden dolayı çeşitli sorunlar yaşamakta, ve bu ilişkileri eksik olarak kavramaktadırlar. Bu sorunlardan bir tanesi Marx'ın metinlerinin çevirileri sırasında ortaya çıkmaktadır.[3] Diğer konuları bir tarafa bırakırsak, yabancılaşma kavramı açısından söz konusu sorun oldukça büyüktür.

Marx tarafından yabancılaşma kavramı iki farklı boyutu kapsar şekilde iki farklı sözcük [*entäusserung* ve *entfremdung*] aracılığıyla dile getirilmektedir. Ancak Almanca ana metinden diğer dillere yapılan çevirilerin önemli bir kısmında, söz konusu boyutlardan biri veya diğeri ya göz ardı edilmekte ya da yeterince açığa çıkarılamamaktadır. Örneğin İngilizce yazında söz konusu etimolojik sorun ciddi bir tartışma konusu olmuştur.[4] Bu sorun özellikle Istvan Meszaros ve Chris Arthur gibi isimlerin katkılarıyla büyük ölçüde aşılmıştır. Diğer yandan Türkçe yazındaki Marx çevirilerinin önemli bir kısmı aracı diller üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı Türkçe yazında yabancılaşma kavramı üzerine gerçekleştirilen etimolojik tartışmalar ancak söz konusu dildeki tartışmaların bir uzantısı olabilmektedirler. Örneğin, Marx'ın yabancılaşma fikrini anlamak açısından en önemli eserlerden *1844 Elyazmaları* henüz Almanca'dan doğrudan doğruya yapılmış bir çeviriye sahip değildir. Bu çevirilerin bir önceki çevirmenleri ise yabancılaşma kavramı etrafındaki tartışmalardan haberdar durumdadırlar.[5] Ancak hiçbiri Marx'ın yabancılaşma

[3] Bu noktada Selahattin Hilav'ın Marx metinlerinin çevirileri üzerine yaptığı uyarılar ve eleştiriler kesinlikle dikkate alınmalıdır: S.Hilav, *Felsefe Yazıları*, (İstanbul: YKY, 2008), s. 115-129.

[4] Bkz: C. Arthur, 'Problems of Translation', *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, ChrisArthur.net, 2010 <http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/appendix.html> [01.07.2010].

[5] Örnek için bkz: K. Marx, *Yabancılaşma*, çev. K. Somer ve diğerleri (Ankara: Sol Yayınları, 2003), s. 20.

kavramını farklı sözcük kullanımlarıyla dile getirmesini yabancılaşmanın farklı boyutları açısından görememiştir. Buna bağlı olarak, çeviriden dolayı yabancılaşmanın birbirinden farklı iki boyutu ya tek bir boyuta indirgenmiş ve diğer boyut yabancılaşma kavramından kopartılarak dışlanmış ya da iki boyut ayırım yapılmadan "yabancılaşma" sözcüğü kullanılarak geçiştirilmiştir. Bu şekildeki aktarımlar yanlış değil ama eksiktir.

Bu çalışmada söz konusu eksikliğin giderilmesi için yabancılaşma, ve yine sorunların sık yaşandığı şeyleşme kavramı[6] Marx'taki etimolojik kökenleri açısından ayrıntılı bir şekilde irdelenmiştir.[7] Böylelikle, Marx'ın yabancılaşma fikri İngilizce, Almanca ve Türkçe yazındaki önceki tartışmaları ve katkıları da kapsar şekilde, kimi anlam kayıplarının giderildiği düşünülerek tekrar ele alınmıştır.[8]

MARX'TA YABANCILAŞMA

Bu bölümde, (1) Marx'ın yabancılaşma fikri açıklanacak, ve (2) ikinci bölümdeki meta fetişizmi ve şeyleşme tartışmasına zemin hazırlanacaktır.

Bilindiği gibi Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*[9] ve *Alman İdeolojisi*[10] gibi kimi çalışmalarında insanlığın tarihsel dönemlerinden

---

[6] Buradaki sorun çoğunlukla *nesneleşme* [vergegenständlicht] ve *şeyleşme* [versachlichung] kavramları arasındaki karıştırmalardan kaynaklanmaktadır. Hilav bu noktaya çok önceden dikkat çekmiştir: S. Hilav, *Felsefe Yazıları*, (İstanbul: YKY, 2008), s. 124.

[7] Marx'ın metinleri İngilizce ve Almanca karşılaştırılmalı olarak okunmuştur. Referans ve alıntılar İngilizce kaynaklarla sağlanmıştır. Marx'ın İngilizce metinleri için çoğunlukla *Marxists.org*'dan, Almanca metinler içinse *Mlwerke.de*'den yararlanılmıştır. Marx dışındaki çeviriler bu çalışmanın yazarına ait olup, Marx'ın Türkçe çevirileri içinse Sol Yayınları'nın ilgili kitapları kullanılmıştır. Bunun yanında çevirilerdeki söz konusu eksikliklerin giderilmesi, ve özellikle yabancılaşma kavramının metinlerde hangi anlamda kullanıldığının gösterilebilmesi için, çalışma boyunca çevirilerdeki yabancılaşma, meta fetişizmi, şeyleşme ve nesneleşme kavramlarının yanlarına, köşeli parantez içerisinde Almancalarını ekledim.

[8] Özellikle İngilizce yazında, yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme arasındaki ilişkiler üzerine ciddi bir tartışma yürütülmektedir. Buna bağlı olarak, kimi yorumlara göre meta fetişizmi ve şeyleşme yabancılaşmanın özel görünümleridir, ancak kimi yorumlara göre de bunların her biri ayrı birer fenomendir. Örneğin Richard Schmitt, *Marx's Concept of Alienation* isimli çalışmasında yabancılaşmayı ve meta fetişizmini birbirinden ayırırken, Amy Wendling *Karl Marx on Techonology and Alienation* isimli eserinde meta fetişizmini yabancılaşmanın özel bir görünümü olarak düşünür. Bunların dışında bir başka yorum da şeyleşmeyi meta fetişizmi içerisinde düşünerek yabancılaşma ile beraber sadece iki fenomenden bahsetmektedir. Bu çalışmanın sınırlandırılması açısından tartışmalarda bir taraf bildirilmemiştir. Buna bağlı olarak tüm yorumların ortaklaştıkları 'meta fetişizmi ve şeyleşme yabancılaşmanın sonucudur' önermesi çerçevesinde fenomenler birbirleriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan ancak ayrı fenomenler olarak ele alınmıştır.

[9] K. Marx, 'A Critique of Political Economy', *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 425.

[10] Bkz: K. Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, çev. Progress Publishers, Marxists.org,2000

bahseder. Bu noktada, Marx tarafından *sınıflı toplumlar* ve *sınıfsız toplumlar* da birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin, insanlık tarihi ilkel-komünal toplumun (sınıfsız bir toplum) gerilemesinin ardından köleci topluma (sınıflı bir toplum) doğru ilerlemiştir.[11] Marx toplumların ilerlemesinin ve gerilemesinin *üretim güçleri* ve *üretim ilişkileri* arasındaki çok yönlü ilişkiye bağlı olduğunu düşünür. Bu ilişkiye dayanarak, ilkel-komünal toplum çözülmüş ve sınıflı toplumlar doğmuştur. Özellikle *1844 Elyazmaları*'nda görülebileceği üzere ilkel-komünal bir toplumda *yabancılaşma*dan[12] bahsedebilmek mümkün değildir, çünkü toplumsal ilişkiler sınıflı toplumlarda bulunan farklı çeşitlilikteki insan varoluşlarını içermezler. Bundan dolayı yabancılaşma kavramı her zaman sınıflı ve sınıfsız toplumlar arasındaki bir karşılaştırmaya da işaret eder. Öyleyse yabancılaşma, sınıflı toplumlardaki insanlar arası ilişkilere karşılık gelir ve sınıflar var olduğundan bu yana insan yaşamında yer alır.

Marx'ın farklı çalışmalarında açıkladığı üzere, *işbölümü*nün sınıfsız toplumdan sınıflı toplumlara doğru gelişmesinin ardından, farklı özelliklere sahip toplumsal sınıflar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda ise toplum, *egemen sınıflar* ve *ezilen sınıflar* olarak iki temel insan varoluşuna bölünmüştür. Buradaki egemenler *yabancılaşmış emeğin* mülkiyetine sahip olan sınıflardır ve yabancılaşmış emek söz konusu sınıfların karakterlerini belirleyen *üretim biçimi* tarafından şekillendirilir. Bu noktada egemen sınıfların yabancılaşmayı üreten ve sürdüren özneler olduklarını farketmek gerekir. Örneğin kapitalist toplum biçiminde bu sınıf *burjuvazi*dir.

Bu noktadan sonra işçi ve burjuvazi arasındaki ilişki temel alınarak, yabancılaşma ve yabancılaşma ile ilgisi içerisinde yukarıda ismi geçen kimi kavramlar açıklığa kavuşturulabilir.[13] Ancak daha öncesinde, sık tekrarlanan bir hatadan kaçınmak için, Marx'ın yabancılaşma kavramına

---

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf> [20.06.2010], s. 6-12.

[11] *İlerleme* burada Aydınlanmacı bir anlamda değil, tıpkı *gerileme* gibi tarihsel bir hareket olarak düşünülmüştür.

[12] Bu çalışmada yabancılaşma kavramını *1844 Elyazmaları* ve Marx'ın sonraki çalışmalarında yer alan genel anlamıyla kullanıyorum. Marx'ın *1844 Elyazmaları* ve takip eden çalışmaları arasında bir *kırılma* olduğunu düşünmemin yanısıra, aynı zamanda bu çalışmalar arasında bir süreklilik olduğunu düşünmekteyim. Marx,*1844 Elyazmaları*'ndan sonraki kimi çalışmalarında yabancılaşma kavramını kullanmasa da, ona karşılık gelen başka sözcükler kullanmaktadır ve bu sözcükler Marx'ın konuya dair anlayışını genişletmektedirler. *1844 Elyazmaları* üzerine gerçekleştirilen tartışmalarda, kendi adıma Mandel'in ve Novack'ın *The Marxist Theory of Alienation* ve Istvan Meszaros'un *Marx's Theory of Alienation* çalışmalarındaki anlayışlara yakın bir görüş savunmaktayım.

[13] Yabancılaşma sınıflı toplumların doğuşundan kapitalist topluma kadar tartışılabilirdi, ancak belirli bir sınır getirmek için bu çalışmada sadece kapitalist toplum ele alınmaktadır.

nasıl ve hangi sözcük kullanımlarıyla çalışmalarında yer verdiğini görmek gerekmektedir.

Marx'ın çalışmalarında yabancılaşma kavramı iki farklı sözcük kullanımı altında yer almaktadır; *entäusserung* ve *entfremdung*.[14] Bu sözcük kullanımları yabancılaşmanın iki farklı boyutuna işaret ederler; *dışsallaşma/dışsallaştırma* ve *ayrışma/ayrıştırma*.[15]

Birincisi, dışsallaşma, fiziksel nesnelerin insanlara karşı yabancı ve dışsal bir varlığa bürünmesini ifade eder. Oysa dışsallaşmanın söz konusu olmadığı ilişkilerde, nesnelerin her biri öznenin parçası olan (ona ait olan) veya özne ile tamamlanan şeylerdir. Örneğin böylesi dışsallaşmanın olmadığı toplumsal ilişkilerde, özne ürettiği nesnenin söz sahibi ve kullanıcısıdır. İnsana içselleşmiş olan nesnenin bir başkası tarafından zorla koparılmasına ve hem koparan hem de koparılan açısından dışsallaşmasına olanak yoktur. Ancak bu olanağın olduğu sınıflı toplumlarda durum farklıdır; nesne, nesneyi bir başkasından koparana karşı dışsallaşır çünkü nesne o kimse tarafından üretilmemiştir ve ona yabancıdır, diğer yandan koparılana karşı da dışsallaşır çünkü nesne üretenden koparılarak ona yabancı bir hale getirilir. Böylece sınıfların olduğu bir toplumda var olmak öznelere dışsallaşmayı/dışsallaştırmayı dayatır ve dışsallaşmış fiziksel nesneler insan elinden çıkmış olmalarına rağmen, hem nesneyi bir başkasından koparan hem de nesneden koparılan özneleri kontrol eden güçler[16] haline gelirler.

---

[14] Bu ayırımın yapılması gerektiği konusunda Chris Arthur ile aynı fikirdeyim; *entäusserung* (externalization: dışsallaştırma) ve *entfremdung* (separation veya estrangement: ayrışma). Arthur'un da savunduğu gibi, bence de buradaki sözcük kullanımları Marx'ın yabancılaşma teorisinde iki farklı boyutu temsil etmektedir. Bundan dolayı yabancılaşmayı açıklarken her iki kavramın da kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Bkz: C. Arthur, 'Problems of Translation', *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, ChrisArthur.net, 2010 <http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/appendix.html> [01.07.2010].

[15] Kaynakça ve dipnotlarda yer alan tüm yazar ve çevirmenlerin yabancılaşma kavramını kullanırken *entäusserung* mu yoksa *entfremdung* mu veya her ikisini birden mi tercih ettiklerine her zaman dikkat ettim. Bence sadece birini kullanmak Marx'ı eksik ve tek bir yönüyle anlamak demektir. Bundan dolayı çalışma içerisinde her kime referans veriyorsam veya alıntı yapıyorsam, bu yazar veya çevirmenlerin yabancılaşmanın hangi boyutunu veya boyutlarını kullandığına dikkat ettim ve sonrasında referans verdim veya alıntı yaptım. Ayrıca tüm alıntılarda yabancılaşmanın hangi bağlamlarda kullanıldığını göstermek için köşeli parantez içerisinde sözcüklerin Almancalarını ekledim.

[16] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. M. Milligan, Marxists.org, 2000 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf> [10.05.2010], s. 30: 'İşçinin, yabancı [fremden] ve kendi üzerinde egemen nesne olarak emek ürünü ile ilişkisi. Bu ilişki aynı zamanda duyulur dış dünyaya, onun karşısına yabancı [fremden] ve düşman bir biçimde çıkan dünya olan doğa nesneleri ile de ilişkidir.'

İkincisi, ayrışma ise dışsallaşmanın nedeni veya sonucu olarak özne, doğa ve diğer özneler arasındaki ilişkilerin birbirlerinden koparak ayrı ayrı varlıklar durumuna gelmeleri anlamını taşır. Ayrışmanın sonucu olarak özneler birbirlerinden ayrışır ve ayrık özneler olmalarının yanısıra doğa da özneden ayrı bir gerçeklik haline gelir. Oysa ayrışmanın olmadığı toplumsal ilişkilerde, insanlar arası ilişkiler, antagonist (uzlaşmaz) ilişkiler olmaması itibarıyla bir bütünlük taşır. Bu bütünlüğe doğayla insanın uyumunu ve ayrışmadan uzak ilişkilerini de eklemek gerekir.

Bu noktada, ortaya konan yeni kavramların da yardımıyla, yabancılaşma için bir başka tanım daha yapabilmek mümkündür; yabancılaşma özne, doğa ve diğer özneler arasındaki ayrışmış ilişkilerden ve fiziksel nesnelerin dışsallaşmasından oluşan toplumsal gerçekliğe işaret eder.

Önceki paragraflarda yabancılaşmanın sınıflı toplumlar ve toplumsal sınıflarla olan ilgisi kuruldu ve ardından yabancılaşmanın iki farklı boyutu açıklandı. Bundan sonra ise, Marx'ın kendi sözcüklerine sık sık başvurarak, işçi ve burjuva arasındaki ilişkiler açısından yabancılaşmanın iki boyutu açıklığa kavuşturulacaktır.

İşçi, kapitalist bir toplumda, *emek gücü*nü[17] burjuvaya satmak zorundadır, çünkü yaşamını sürdürmek için ihtiyaçlarını karşılaması gerekir. İşçinin emek gücünden başka sahip olduğu başka hiçbir şey yoktur ve emek gücünü satması ona söz konusu ihtiyaçlarını karşılama olanağı verir. Bu noktada emek gücünü satın alan kimse, işçinin üretimde harcayacağı, önceden saptanmış *emek zamanı* karşılığında işçiye ücretli-emek verir ve işçi de ücretli emeği ihtiyaçları için *tüketim metaları*yla değiştirir. Burjuva işçiye üretimde harcadığı emek-zamanı için ödeme yapmış olsa da, aslında işçi üretimde onun ödediğine karşılık daha fazla zaman harcamış ve dolayısıyla daha fazla üretimde bulunmuştur. Bu durum *kullanım değeri* ve *değişim değeri* arasındaki karşıtlığa dayanır, buradaki fazla üretim ise *artı değer*[18] olarak tanımlanır. Burjuva, yani artı değerin sahibi, üretimde harcanan emeğin fazlasına işbölümü içerisindeki yerine uygun olarak el koyar. Böylece, işçi tarafından yaratılmasına rağmen fazla olan kısma bir başkası tarafından *özel mülkiyet*[19] adı altında el konulur. Bu

---

[17] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 34: "Sonuç olarak ücret ile özel mülkiyetin özdeş olduklarını da görüyoruz: çünkü ürünün, emek nesnesinin, içinde emeğin kendisini ödüllendirdiği ücret, emeğin yabancılaşmasının [entfremdung] zorunlu bir sonucundan başka bir şey değildir ve ücret içinde emek, artık kendiliğinde erek olarak değil, ama ücret köleliği olarak görünür."

[18] Bunlar sonraki bölümlerde açıklanacaktır.

[19] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 33: '[Ö]zel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış [entäusserten] emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun

durum işçinin kendi emeğinden ayrışmasına ve buna bağlı olarak da işçinin kendi emeğinin işçi karşısında dışsallaşmasına işaret eder. Marx işçi açısından dışsallaşmayı şöyle açıklar:

> İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması [entäusserung], sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş durumuna geldiği anlamına değil, ama emeğinin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı [fremd] ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak varolduğu ve nesneye çevirdiği yaşamın, hasım ve yabancı [fremd] bir yaşam olarak, ona karşı çıktığı anlamına da gelir.[20]

İşçi üretim sırasında harcadığı tüm emeğin sadece ücretli-emek olarak tanımlanan, küçük bir kısmında söz sahibi olur ve burjuva, işçiye bu küçük kısmı ödedikten sonra emeğin geri kalanına el koyar. Ardından, burjuva, geride kalan kısmı yeniden-üretim için kullanır, buna *sermaye* ismi verilir. Sermaye, yabancılaşmış emeğin, yani işçiden ayrıştırılmış olan emeğin bir sonucudur. İşçiden ayrıştırılmış olan emek veya emek ürünü burjuvanın sermayesini de içeren özel mülkiyetini oluşturmaktadır. Sermaye, ücretli-emekten ayrı olarak, *hammadde* ve *üretim araçları* olarak da varlığını sürdürür ve her şekliyle işçinin kendi emeğinin dışsallaşmanın bir sonucudur. İşçinin, işçiden koparılmış ve ayrıştırılmış emeği, işçiye yabancı ve âdeta düşman bir nesne olarak burjuva tarafından dışsallaştırılır. Marx burjuvaziden bahsederek şunları söyler:

> Eğer emek ürünü işçiye ilişkin değilse, eğer bu ürün işçi karşısında yabancı [fremde] bir erk ise, bu, ancak o ürün işçi dışında bir başka insana ilişkin olduğu için olanaklıdır. Eğer işçinin etkinliği onun için bir işkence ise, bir başkasının zevki ve bir başkası için yaşama sevinci olmalıdır. İnsan üzerindeki bu yabancı [fremde] erk, ne tanrılar olabilir, ne de doğa; ancak insanın kendisidir bu.[21]

Böylece, nesnelerle farklı şekillerde ilişkilenen özneler birbirlerine yabancı gözlerle bakarlar. Marx buradaki gibi, özneler arası ayrışmayı şöyle açıklar: "Genel bir biçimde, türsel varlığının [22] insana yabancılaştığı [entfremdeten] önermesi, bir insanın öbürüne olduğu gibi, onlardan her birinin de insansal [Gattungswesen] öze yabancılaştığı [entfremdeten]

---

bir sonucu olduğu çıkar, tıpkı tanrıların başlangıçta insan anlığındaki sapıncın nedeni değil, ama sonucu olmaları gibi. Daha sonra, bu ilişki, karşılıklı etki durumuna dönüşür.'

[20] A.g.e., s. 29.

[21] A.g.e., s. 33.

[22] Marx'ın *insan doğası* üzerine fikirleri açısından bir çalışma için bkz: S. Sayers, *Marxism and Human Nature*, (London: Routledge, 2003).

anlamına gelir."[23] Dahası, özneler kendilerine ve doğaya da ayrışma boyutunda yabancılaşırlar:

> Yabancılaşmış [entfremdet] emek, 1° doğayı; 2° kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi dirimsel etkinliğini insana yabancılaştırırken [entfremdete], türü de yabancılaştırır [entfremdet] ona: türsel yaşamı, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlkin, türsel yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır [entfremdete], ve ikinci olarak da soyutlamaya indirgenmiş bulunan bireysel yaşamı, gene soyut ve yabancılaşmış [entfremdeten] biçimi altında alınmış bulunan türsel yaşamın ereği durumuna getirir.[24]

Marx'ın da gösterdiği gibi, insan kavramı yabancılaşma söz konusu olduğunda bağdaşık bir şekilde kullanılamaz, çünkü insan diğer insanlara yabancıdır ve ancak bir sınıfın üyesi olarak diğerleriyle ilişki halindedir. Buna bağlı olarak işçi ve burjuva da, hem pratikte hem de teoride farklı varoluşlara sahiptirler. Hattâ, işçinin ve burjuvanın yabancılaşmaları da birbirlerinden farklı şekillerde deneyimlenir. Bu farklılığa Marx şu sözcüklerle işaret eder:

> Demek ki, yabancı kılınmış [entfremdete], yabancılaşmış [entäusserte] emek aracılığıyla, işçi bu emek ile ona yabancı [fremden] ve onun dışında bulunan bir insanın ilişkisini oluşturur. İşçinin emek karşısındaki ilişkisi, kapitalistin, kendisine verilen ad ne olursa olsun, emeğin efendisinin ilişkisini oluşturur. Özel mülkiyet, demek ki yabancılaşmış [entäusserten] emeğin, işçinin doğa ve kendi kendisi ile dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu zorunlu vargısıdır.[25]

Bu durumda işçinin varlığı, burjuvanın varlığını ve özel mülkiyete dayalı ilişkilerin kaynağını oluşturur. Aynı şekilde, burjuvanın varlığı da işçinin varlığını sağlar ve emek gücünü satın alması ile egemen ilişkileri sürekli yeniler. Bunlara bağlı olarak yabancılaşmış ilişkiler altındaki her iki öznenin hem birbirlerine antagonist hem de birbirlerine bağımlı oldukları görülür. Ancak '[i]şçide yoksunlaşma [entäusserung], yabancılaşma [entfremdung] etkinliği olarak görünen şeyin, işçi-olmayanda yoksunlaşma [entäusserung], yabancılaşma [entfremdung] durumu olarak göründüğüne dikkat etmek gerek.'[26] Marx'ın alıntıda anlatmak istediği Friedrich

---

[23] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 32.
[24] A.g.e., s. 31.
[25] A.g.e., s. 33.
[26] A.g.e., s. 35.

Hegel'in köle-efendi diyalektiği[27] ile benzerlikler taşır: Köle efendi olmadan köle olamaz ve efendi köle olmadan efendi olamaz. Ancak her iki durumda da ilişkinin varlığını kölenin köle olması sürdürür, çünkü efendi kölenin köle olmasında nesneyle ilişkisi açısından pasiftir, ama köle efendiye efendi olmanın nesnel koşullarını etkin olarak sunduğu için diğeri efendi olur. Marx "köleyi" ve "efendiyi" gözeterek toplumsal ilişkilerin yeniden-üretimini şu şekilde açıklar:

> Canlı emek gücünün nesnel koşulları bu süreç karşısında bağımsız varlık olarak, canlı emek gücünden farklı ve onun karşısında bağımsız halde duran bir öznenin nesnelliği olarak varsayılmıştır; bundan dolayı yeniden-üretim ve değerlerlendirme, yani bu nesnel koşulların genişletilmesi, aynı zamanda emek gücü karşısında ilgisiz ve bağımsız duran yabancı [fremden] bir öznenin serveti olarak bunların yeniden-üretimi ve yeni üretimidir. Yeniden-üretilen ve yeni üretilen, hem canlı emeğin bu nesnel koşullarının varoluşu, hem de bağımsız, yani yabancı [fremden] bir özneye ait olan, bu canlı emek gücü karşısında bağımsız değerler olarak canlı emeğin varoluşudur.[28]

Bu öznelerden biri olan işçi için kendi emeğinin yanında doğa da dışsallaşmıştır, çünkü burjuva, üretim için doğa nesnelerini kendine mülk edinir. Burjuva, işçinin doğa nesnelerini önce hammaddelere ve daha sonra da metalara dönüştürmesi için emek gücünü satın alır. Bunlar olurken, işçinin ürettiği tüm bu nesneler hâli hazırda burjuvazinin mülkiyeti içerisindedir ve nesneler işçi üretime başlamadan önce dışsallaşmıştır. Böylece doğa ve çevre işçiye dışsaldır, çünkü nesnelerin çoğunluğu, tümü işçi tarafından üretilmesine rağmen işçi tarafından değil burjuva tarafından mülk edinilmiştir. Buradaki gibi bir dışsallaşmaya ve bunun bir sonucu olarak ayrışmaya dair Marx şunları söyler: "Demek ki, yabancılaşmış [entfremdete] emek insandan kendi üretim nesnesini çekip alırken, ondan türsel yaşamını, onun gerçek türsel nesnelliğini de koparıp alır ve insanın hayvan karşısında sahip bulunduğu üstünlüğü, örgensel-olmayan bedeninin, doğanın, elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür."[29] Bunun sonucunda insanı sarmalayan doğa ve çevre onu üretenler için değil ama onu mülk edinenler için sınırsız bir alan oluşturur.

---

[27] F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, (Oxford: Oxford University Press, 1997), Φ180.

[28] K. Marx, *Grundrisse*, çev. S. W. Ryazanskaya, Marxists.org, 1999 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf> [10.07.2010], s. 239.

[29] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 32.

İşçinin kendisine dışsallaşmış bu "şeyler dünyasını" hiç durmadan genişletmesi ve zenginleştirmesi bir ironidir, çünkü

> [i]şçi ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi erk ve hacim bakımından ne kadar artarsa, o kadar yoksul duruma gelir. Ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta olur. İnsanların dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artar. Emek sadece emtia üretmekle kalmaz; genel olarak emtia ürettiği ölçüde, kendi kendini ve işçiyi de meta olarak üretir.[30]

Daha önce, işçinin emek gücünün burjuva tarafından nasıl satın alındığı ve buna bağlı olarak, yine burjuva tarafından işçinin üretimdeki fazla emeğine nasıl el konulduğu gösterildi. Peki "şeyler dünyası"nın efendisi burjuva ile işçi arasındaki ilişki değişim koşullarında nasıl bir biçim almaktadır?

Bu ilişkinin kökleri ilkel-komünal toplumun dağılmasından kapitalist topluma kadar gelişen işbölümünün irdelenmesiyle anlaşılabilir. Bunun anlamı emek gücünün burjuva tarafından herhangi bir meta gibi satın alınabilmesi için mevcut koşulların hâlihazırda uygun olduğudur ve bu koşullar işbölümündeki gelişimin sonucudur. İnsana dair bir olanak olmasına karşın emek gücü sıradan bir doğa nesnesi gibi alınabilir ve satılabilir. Ancak emek gücü bir nesnenin *metalaştırılma*sından farklıdır çünkü özneye dair birşey metalaştırılmaktadır. Bir nesneden farklı olarak emek gücü *değer*[31] yaratır. Daha önce de söylendiği gibi emek gücü işçinin ihtiyaçları için değişime sokulur ve emek gücünün değişim değeri işçinin ihtiyaçlarının değişim değerine eşittir. Ancak emek gücü karşılık geldiği değişim değerine göre daha fazlasını oluşturur. Bu noktada işçinin *nesneleşmiş*[32] [vergegenständlicht] emeği ondan koparılır, ayrıştırılır çünkü üretmesi için ona başka bir özne tarafından ödeme yapılmıştır. Bundan dolayı artı değer daha baştan bir başkası tarafından mülkiyeti altına alınmıştır. Artı değer üretim sürecinde oluşturulmasına ve yine ona üretim sürecinde el konulmasına rağmen, değişim sürecinde mülkiyet altına alınmıştır. Bu durumda, işçi kendi ücretli emeğini de yine aynı üretim sürecinde oluşturmasına karşın, ne zaman ki üretime başlar o andan itibaren burjuvazi için üretir.

---

[30] A.g.e., s. 28.

[31] Emekçi doğa nesnelerini, emek gücü ve üretim araçlarıyla metaya dönüştürür. Değer metaya aktarılmış olan, yani doğa nesnesini dönüştürmek için harcanan emektir. İki farklı biçime sahiptir: kullanım değeri ve değişim değeri.

[32] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 29: "Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesneleşmesidir [vergegenständlicht]. Emeğin edimselleştirilmesi, onun nesnelleştirilmesidir [vergegenständlicht]."

MARX'TA META FETİŞİZMİ VE ŞEYLEŞME

Bu bölümde, meta fetişizmi ve şeyleşme fenomenleri yabancılaşmanın sonucu olarak düşünülerek, önceki bölümde oluşturulan zemin üzerinden açıklanacaktır. Bunun yanında, meta fetişizmi ve şeyleşme üzerinden deneyimlenen yanılsamalar, yine yabancılaşmanın sonucu olarak, yabancılaşmayla paralelliği içinde açıklanacaktır.

Meta fetişizmi ve *şeyleşme*nin bir yönünü oluşturan *teorik şeyleşme*,[33] yabancılaşmanın bir boyutu olan fiziksel nesnelerin dışsallaşması ile belirgin bir parallelliğe sahiptir. Bu paralellik, fiziksel nesnelerin insana dışsal birer varlık haline gelmeleri gibi insan düşüncelerinin de aynı şekilde öznelere dışsal varlıklar haline gelmeleri üzerinden kurulur.

Hem fetişizmde hem de teorik şeyleşmede insan bilinci gerçekliği anlamada yanılsama içerisindedir ve insan eylemleri söz konusu yanılsamanın etkisi altında sürdürülmektedir. Bu noktada insan, düşüncelerinde olanın gerçeklikte karşılığı olduğunu sanmaktadır. Oysa düşünmenin deneyimlediği yanılsamalardan ibarettir. Ancak bilinç yanılsamaların farkında değildir ve gerçekliği söz konusu yanılsamalar içerisinde kavrar. Böylece bilinçteki her ne ise, özneyi sanki gerçeklikte karşılığı varmış gibi yönlendirir. Bir başka şekilde söylenmek istenirse, bilinç bilincin içerisindeki yanılsamalı düşünceleri dışsallaştırır.[34] Bu Ludwig Feuerbach'ın Tanrı üzerine fikirlerine[35] benzemektedir: Tanrı Ben'in bir parçasıdır ancak insanlar Tanrı'yı kendilerine dışsal bir özne gibi düşünürler ve buna bağlı olarak eylemlerini oluştururlar. Gerçekte ise Tanrı sadece anlakta vardır. Meta fetişizmi ve teorik şeyleşme Feuerbach'ın Tanrı fikri ile bilincin dışsallaşması bağlamlarında ortak noktalara sahiptirler. Marx'ın meta fetişizmi ve dinî fetişizm arasında kurduğu analoji bu fikri destekleyen bir görüş olarak düşünülebilir:[36]

---

[33] Şeyleşme kavramı çerçevesinde teorik açından şeyleşme ve pratik açıdan şeyleşme şeklinde bir ayırım yapıyorum; çalışma boyunca iki terimin (teorik ve pratik şeyleşme) ne anlama geldiklerini açıklığa kavuşturacağım.

[34] Paralelliği göstermek için *dışsallaştırma* sözcüğünü her iki durum için de kullandım, ancak ek sözcüklerle de iki fenomen arasındaki ayırımları oluşturdum.

[35] Bkz: L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. Z. Hanfi, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/ec01_1.htm> (par. 4) ve <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/ec01_2.htm> (par. 3, 13, 22, 25) [25.06.2010].

[36] Marx bu örneğe benzer başka analojiler de yapmaktadır: K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 29, 30, 40, 66, 70; K. Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, s. 46; K. Marx, 'Theses on Feuerbach', *Selected Writings*, D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 172.

> Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din âleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu âlemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler.[37]

Marx, "insan beyninin ürünlerinin" nasıl "bağımsız canlı varlıklar gibi" göründüklerine ve nasıl toplumsal ilişkileri düzenlediklerine işaret eder; anlağın parçaları olan bilişsel nesneler[38] öznenin kendisinden ayrı gerçeklikler gibi düşünülür ve özne bu dışsallaşmış varlıklar tarafından belirlenerek eylemlerini oluşturur.[39] Dinî fetişizm, meta fetişizmi ve teorik şeyleşme açısından özne, fiziksel nesnelerin dışsallaşmasına paralel olarak bilişsel nesnelerin dışsallaştığı bir deneyim yaşar.

Bu çalışmanın bundan sonraki kısmında meta fetişizmi ve teorik şeyleşme, yabancılaşmanın bir boyutu olan dışsallaşmaya paralel olarak tartışılacak ve *pratik şeyleşme* dışsallaşmış fiziksel nesnelerle ilişkisi içerisinde açıklanacaktır. Birincisi için söz konusu edilen paralellik fiziksel nesnelerin dışsallaştırılması ile bilişsel nesnelerin dışsallaştırılması arasındadır. Bu noktada diğer ayırıcı sözcüklerle birlikte, bilişsel nesnelerin dışsallaştırılması anlamında *dışsallaşmış bilinç* iki fenomeni birbirlerinden ayırmak için kullanılacaktır. Böylece "dışsallaşmış fiziksel nesneler tarafından belirlenme" ile "dışsallaşmış bilincin bilişsel nesneleri tarafından belirlenme" herhangi bir karışıklığa izin vermeden ayrılır. Burada birincisi yabancılaşmanın bir boyutu olan dışsallaşmayla bağlantısı içerisinde pratik şeyleşmeye ve ikincisi de fiziksel nesnelerin dışsallaşmasına paralel olarak meta fetişizmi ve teorik açıdan şeyleşmeye karşılık gelir.

Kapital I'de yer alan *Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı*[40], meta fetişizmini anlamak üzere dikkate alınacak en önemli çalışmadır. Bu çalışmanın hemen başında Marx şunları söyler: "İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey

---

[37] K. Marx, *Capital Volume One*, çev. S. Moore ve E. Aveling, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> [20.05.2010], s. 45.

[38] Bu noktada *bilişsel nesneler* sözcüğü, sadece insanın iç dünyasında düşünülebilen ve dış dünyada varlığı bulunmayan nesneler, hareketler veya durumlar için kullanılmıştır. Burada örnek olarak, Marx'ın da bir çalışmasında örnek olarak gösterdiği *pegasus* (uçan at) ve bir atın uçması, bir atın uçabilme durumu düşünülebilir.

[39] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 414: "Tıpkı bir dinde insanın kendi beyninin ürünü olan şeylerin yönetimine girmesi gibi, kapitalist üretimde de insanoğlu, kendi elinden çıkma ürünler tarafından yönetilir."

[40] A.g.e., s. 44-56.

olduğunu göstermiştir.'[41] Bu cümlede Marx, insan bilincinde bir şeylerin yanlış gittiğine işaret eder. Bu işaret etme metanın gerçekliğine ve onu anlamada yanılsama içerisinde olan bilince gönderme yapar. Marx çalışmanın sonraki kısmında tahtadan yapılmış bir masa üzerine örnek verir.[42] Ona göre masa bir ağaçken hiçbir mistik[43] yanı yoktur. Hattâ insanlar bir parça tahtayı kullanımları için bir masaya dönüştürdüklerinde de hâlâ şaşıracak bir durum görülmez. Marx burada masanın kullanım değerine işaret eder; masa onu masa yapan niteliğinden dolayı insanlarca kullanılır. Masa, üzerine eşyaların konulabileceği bir meta durumundadır, Marx'ın da söylediği gibi burada anlaşılması güç bir durum yoktur. Öyleyse Marx neden metanın anlaşılmasıyla ilgili bir soruna işaret eder?

Bir önceki paragrafta Marx metanın anlaşılmasında deneyimlenen bir yanılsamaya işaret etmiştir. Buradaki yanılsama sözcüğü meta fetişizmi kavramını ilgilendirir. Bu bağlamda Bertell Ollman'ın meta fetişizmi üzerine yaptığı tanım anımsanmalıdır: "'Metaların fetişizmi' emek ürünleri bir kere değişime girdiklerinde insanlarda oluşan yanılsamaya karşılık gelir, yaşam sahnesindeki başrol hâlâ değerin bu formlarına uyan bir yanılsamadadır."[44]

Peki söz konusu yanılsamanın oluşum nedenlerini nerede aramak gerekir?

Daha önce söylendiği üzere bir meta kullanım değeriyle ele alındığında herhangi bir mistik veya şaşırtıcı duruma rastlanmaz. Öyleyse mistifikasyon başka bir nedenin sonucudur. Marx bu noktada toplumsal gerçekliği anlamak ve açıklamak için değişim değerine dikkatleri çeker.[45]

Marx *Kapital I*'in ilk bölümünde[46] değişim değerini, kullanım değeri ile beraber ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Masa örneğiyle açıklanan kullanım değerinden farklı olarak değişim değeri, meta üzerinde harcanmış insan emeğinin niceliğidir, ve nicelik emek zamanı ile sağlanır. Marx insan emeğinin farklı biçimlerde var olmasını şu şekilde açıklar: "[D]eğerin nicel belirlenmesi için temel oluşturan şey, yani bu harcananın süresi, ya da emeğin niceliği dikkate alınırsa, emeğin niceliği ile niteliği arasındaki farlılık apaçık olarak görülür."[47] İnsanlar karşılıklı olarak metaları

[41] A.g.e., s. 44.
[42] A.g.e., s. 44.
[43] Marx *Kapital, Grundrisse* ve *Artı değer Teorileri* boyunca mistik ve mistifikasyon sözcüklerini kullanır. Bunlar sermaye ve metaya dair gerçek veya gerçek-olmayan gizlenmiş ilişkilere karşılık gelirler, ve çoğunlukla olumsuzlama anlamında kullanılırlar.
[44] B. Ollman, *Alienation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 195.
[45] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 44-46.
[46] A.g.e., s. 25-96.
[47] A.g.e., s. 44.

değişim değerleri üzerinden değiştirerek, her metayı bir diğeri açısından emek zamanına göre eşitlerler. Örneğin, bir parça altın tonlarca suya eşittir. İnsanların yaşamlarını sürdürmeleri açısından su daha önemli olmasına rağmen, onları üretmek için harcanan zaman, değerlerini belirler. Değişimin ardından ise kullanım önem kazanır ve söz konusu değer insanlar için farklı bir biçimin, kullanım değerinin ağırlığına bürünür.

Daha önce açıklandığı üzere insanlığın toplumsal üretim süreci, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki çok yönlü ilişkilerle gerçekleşir. Üretim ilişkileri olarak tanımlanan insanlar arasındaki ilişkiler örgüsü üretim, değişim, tüketim ve bölüşüm süreçlerini kapsar. Bunlardan değişim kapitalist bir toplumda ancak değişim değerinin ağırlığı altında söz konusu olabilir. Marx değişim süreci ve değişim değeri üzerine şunları söyler:

> Her türlü insan emeğinin eşitliği, bu emek ürünlerinin hepsinin eşit değerde olmaları ile nesnel olarak ifade edilir; harcanan emek gücünün, bu harcanma süresi ile ölçümü, emek ürünlerinin değerinin niceliği biçimini alır; ve ensonu, üreticilerin içerisinde emeklerinin toplumsal niteliğinin kendini gösterdiği karşılıklı ilişkiler, ürünler arasında bir toplumsal ilişki biçimini alır.[48]

Meta fetişizmi ancak değişimin, değişim değerinin ağırlığı altında gerçekleştiği yabancılaşmış bir toplum biçimde görülebilir. Böylesi bir toplumda her bir özne (1) dışsallaşmış fiziksel nesnelerce, ve (2) diğer insanlardan ayrışmış öznelerce adeta kuşatılmış durumdadır. Bu yabancılaşmış ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olarak, ne zaman ki özne değişim değeri üzerinden bir nesneyle ilişkilenir, o zaman gerçeklikte olanlar, olduğundan farklı bir biçimde anlaşılır. Özne burada meta fetişizmini deneyimleyerek anlağında yanılsama içerisine girer.

Bu noktada neler olduğunu şu önerme ile doğru bir şekilde açıklayabilmek mümkündür: Bilinç (1) metanın gerçekliğini ve (2) metanın oluşma kaynağını anlama olanaklarına sahip değildir[49], çünkü özne üretim ve değişim arasındaki ayrışmış ilişkilerin bir parçasını oluşturur. Buradaki en önemli ayrışma ise; üretimin sonucunda işçiden ayrıştırılan metanın, daha sonra tekrar işçiye dışsallaşmış bir nesne olarak, değişim değeri üzerinden, metanın üzerinde hiçbir emeği olmayan burjuva tarafından tekrar geri verilmesidir. Görülebileceği gibi değişime getirilen meta hem işçi hem de burjuva açısından dışsaldır /yabancıdır. Metanın, üretimden değ-

[48] A.g.e., s. 44.

[49] Meta fetişizmi ve şeyleşmeyi açıkladıktan sonra bu noktayı açıklığa kavuşturacağım.

şime kadar getirilmesi sırasındaki kimi süreçler burjuva açısından, kimi süreçler ise işçi açısından karanlıktır. Bundan dolayı da metanın değeri, ayrışmanın farkında olunamaması, ve böylece üretim ve değişim arasındaki ilişkinin görülememesinden dolayı değişim sürecinde aranır. Marx bu durumu, üretimin sonucu olan ürünün toplumsal karakterinin üretimde gerçekleşememesi ve sadece değişimde ortaya çıkması şeklinde açıklar.[50] Bunun üzerine Cohen şu formülasyonu yapar: "Mistifikasyon ortaya çıkar çünkü ürünün toplumsal karakteri kendini üretimde değil sadece değişimde açığa çıkarır."[51] Marx ve Cohen'in de işaret ettikleri gibi üretim sırasında işçi tarafından üretilen ve sadece burjuvaya ait olan ürün, değişim ilişkilerinde herkesin değişim değeri üzerinden sahip olabileceği bir nesne durumundadır. Ürünün üretimden değişime doğru ilerleyen hareketi ise ayrışmalar içerir, ve meta, öznelerin değişim sırasında karşı karşıya kaldıkları "ne olduğundan habersiz oldukları bir nesne" durumundadır.

Buraya kadar neler anlatılmak istendiğini kavramak açısından, altın iyi bir örnek olacaktır.

Marx'a göre değişim değerini veya kullanım değerini maddenin doğadan getirdiği içkin bir özellik[52] olarak düşünmek mümkün değildir: "Şeylerin, quâ metaların varlığı, ve bunlara meta damgasını vuran emek ürünleri arasındaki değer ilişkisi ile bunların fiziksel özellikleri ve bu özelliklerden doğan maddi ilişkiler arasında mutlak olarak bağ yoktur."[53] Bunları söylerken Marx, değerin, herhangi bir toplumsal ilişki olmaksızın metanın bir özelliği olarak düşünülemeyeceğini savunur. Ancak dışsallaşmış bilinç, değeri, metanın varlığında taşınıyor olarak ona atfeder. Örneğin altın doğada saf olarak bulunan bir elementin ismidir ve bu element insanlar tarafından değişik amaçlar için kullanılır. Fetişizmi deneyimleyen dışsallaşmış bir bilinç, altının içkin bir özellik olarak kendi değerini taşıdığını düşünür. Bu durumda (1) altının değeri bir doğa nesnesinin metaya dönüştürülmesinin bir sonucu olarak görülemez ve (2) değerin kaynağı olan insan emeğinin değerle ilişkisi de anlaşılamaz olur.

Eğer meta insanlarla ilişkisi olmaksızın, kendisine içkin bir çeşit değer taşıyor olarak düşünülürse, öznenin, metanın değeri açısından hiçbir anlamı olmayacaktır. Oysa, metanın gerçekliği sadece nesnelere dayalı değildir. Örneğin doğadaki saf altın, bir parça işlenmiş altına dönüştürüldükten

[50] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 44.
[51] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), s. 119.
[52] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 49: "Şimdiye kadar hiçbir kimyager, ne incide ne de elmasta, değişim değeri keşfedemedi."
[53] A.g.e., s. 45.

sonra insan tarafından meta olarak üretilmiş olur. Bunun anlamı işçinin işlenmemiş altını bir mücevhere dönüştürmek için emek zamanı harcadığıdır. İşlenmemiş altın bir meta haline gelir çünkü işçi tarafından üretilir ve yine toplumun bir üyesi tarafından mülk edinilir. Bu durumda metanın varlığı hem nesneye hem de özne olarak insana bağlıdır. Öyleyse bir doğa nesnesi ancak bir parça insan emeğini içselleştirdikten sonra meta haline gelir. Aksi durumda bir doğa nesnesi insandan ayrı olarak değer taşıyamaz çünkü değerin kendisi her şeyden önce toplumsal ilişkilerin bir sonucudur. O zaman buradaki örneğe göre, kullanım değeri insan emeğinin niceliğinin sonucudur ve değişim değeri de mücevher üretmek için harcanan insan emeğinin niceliksel olarak ortaya konuluşudur.

Dışsallaşmış bilinç değeri nesnenin doğadan gelen bir özelliği olarak anladığında, metanın gerçekliği toplumsal ilişkilerden ayrı ve yalıtılmış olarak düşünülür. Oysa, yukarıda açıklandığı gibi, gerçeklik dışsallaşmış bilincin gördüğünden tamamen farklıdır. Ancak dışsallaşmış bilinç yanılsamayı sanki gerçeklikte oluyormuş gibi dışsallaştırır; sadece kendi anlağında var olabilen yanılsamayı kendinden ayırarak gerçekliğin kendisi gibi düşünür. Örneğin değer metanın içsel bir özelliği olmamasına karşın dışsallaşmış bilinç insan varoluşunu dikkate almaksızın altına doğal bir değer atfeder. Böylece altın mistik bir nesne olarak gerçekliğinden farklı bir şekilde anlaşılır. Hattâ altın atfedilen değerden dolayı sanki mücevher üretmek için doğada var olan bir nesne olarak düşünülür. Bu durumda hem kullanım değeri hem de değişim değeri altının söz konusu atfedilmiş özelliklerine bağlanır. Marx dışsallaşmış bilinci ve meta fetişizmini şöyle açıklar:

> Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor. Bu nedenle, benzer bir örnek vermek için, din âleminin sislerle kaplı katlarını dolaşmamız gerekir. Bu âlemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür, ve hem birbirleriyle, hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar âleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye, ben, Fetişizm [Fetischismus] diyorum.[54]

Meta fetişizmi, metanın değerinin öznelerle ilişkisiz, maddî varlığına içkin ve doğal bir özellik olduğu yanılsaması sonucu bilincin dışsallaşması olarak tanımlanabilir. Fetişizmin oluşmasının en önemli nedeni insan

[54] A.g.e., s. 45.

emeğinin ve buna bağlı olarak fiziksel nesnelerin dışsallaşması ve işçinin üretimden değişime kendi ürettiği üründen ayrışmasıdır. Daha önce de değinildiği gibi dışsallaşmış bilinç yanılsama içerisindeyken kendi iç dünyasındaki "gerçekliği" dış dünyadaki gerçekliğe dayatır. Kısacası, insan pratiği dışsallaşmış bir bilinç ile gerçekleştirilir. Böylece insan pratiğinden doğan dışsallaşmış bilinç sonrasında teorideki dışsallaşmayla pratiği olumsuz yönde etkiler.

Bu bölümün gelinen şu noktasına kadar meta fetişizmi açıklandı, bundan sonra ise meta fetişizmi ile ilişkili olarak şeyleşme konu edilecektir.

Marx şeyleşme kavramını[55] hem teorik hem de pratik anlamlarda kullanarak, şeyleşmenin iki farklı yönüne/boyutuna işaret eder. Bu durumda şeyleşme üzerine yapılacak kapsayıcı bir tanım her iki boyutu da içermelidir. Bu açıdan Gajo Petrovic'in şeyleşme tanımı anımsanabilir:

> İnsan özelliklerini, ilişkilerini ve hareketlerini insan ürünü olan, insandan bağımsızlaşmış (ve gerçekten bağımsız olduğu düşünülen) ve yaşamına hükmeden özelliklere, ilişkilere ve hareketlere dönüştürme eylemi (veya eyleminin sonucu). Aynı zamanda insan varlığını, insan gibi değil ama şeyler dünyasının yasalarına göre davranan bir şey varlığına dönüştürmektir.[56]

Teorik açıdan şeyleşme, meta fetişizminin yanılsamalarına doğrudan bağlıdır. Daha önce ayrıntılı olarak açıklandığı gibi buradaki yanılsama toplumsal ilişkilerden önce geldiği düşünülen "doğal değerler" üzerinedir. Bu yanılsamaya bağlı olarak teorik şeyleşme, insanlar (özneler) arası ilişkilerin metalar (nesneler) arası ilişkiler olarak yanılsama içerisinde düşünülmesi olarak tanımlanabilir. Teorik açıdan şeyleşme, "'doğal değerler toplumsal ilişkilerden önce gelir" yanılsamasıyla, yani meta fetişizmiyle doğrudan ilişkilidir. Marx teorik şeyleşmeyi, "insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor" şeklinde ifade eder ve epistemolojik bir boyut içerisinde şeyleşmeyi, meta fetişizmiyle ilgisi açısından şöyle gösterir:

> Şeylerin, quâ metaların varlığı, ve bunlara meta damgasını vuran emek ürünleri arasındaki değer-ilişkisi ile bunların fiziksel özellikleri ve bu özelliklerden doğan maddi ilişkiler arasında mutlak olarak bağ

---

[55] Marx şeyleşme kavramı için şu sözcükleri kullanır: *verdinglicht, verdinglichen, verdinglichung* ve *versachlicht, versachlichung, versachlichen*.

[56] G. Petrovic, *Reification*, Marxists.org, 2010, <http://www.marxists.org/archive/petrovic/1965/reification.htm> [25..05.2010] (par. 1).

yoktur. Burada, insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünüyor.[57]

Nesnelere "doğal değerler" atfeden bilinç, değişim ilişkilerini de "özneler arasında değil nesneler arasında olur" şeklinde düşünür. Bu anlayışın gerekçesi ise oldukça yüzeyseldir; her insan nesneler ne taşıyorlarsa[58] onu değiştirir. Böylesi bir düşünmede insanın hiçbir rolü yoktur, çünkü herkes nesneleri "doğal değerleri" üzerinden değiştirir. Bundan dolayı da özneler arası ilişkiler yerine nesneler arasındaki ilişkiler görülür. Hattâ nesneleri kimin, kiminle değiştiği önemsizdir, önemli olan değişim için gereken olmazsa olmaz koşul olan "doğal değerler"dir. Bu durumda meta fetişizmine bağlı olarak dışsallaşmış bilinç nesnelerin bir araya gelerek değişimi gerçekleştirdiklerini, bireyleri "doğal değerleri" ile belirlediklerini yanılsamalı olarak düşünür. Buna dayalı olarak nesneler özneleri değil, özneler nesneleri temsil ederler; kapitalist yerine kapital ve emekçi yerine emek gibi. Marx böylesi anlayışlara yönelik bir örnekten bahseder:

> Demek ki, kapitalistlerin ve ücretli emekçilerin üretimi, sermayenin değerini artırma sürecinin başlıca bir ürünüdür. Yalnızca üretilen nesneler üzerinde duran sıradan iktisat, bunu tamamıyla unutuyor. Mademki, bu süreç, nesneleşmiş [vergegenständlicht] emeği, aynı zamanda, emekçinin nesnelliği-olmayan, emekçiye karşıt bir öznelliğin nesnelliği, kendisine yabancı [fremden] bir iradenin mülkiyeti olarak koymaktadır, öyleyse sermaye aynı zamanda zorunlu olarak bir kapitalisttir ve bazı sosyalistlerin, kapitalistlere değil, sermayeye gereksinim vardır yolundaki düşünceleri tamamıyla yanlıştır. Sermaye kavramı, emeğin nesnel koşullarının –ve bunlar onun kendi ürünleridir– emek karşısında bir kişilik kazanmaları, ya da aynı şey demek olan, bunların emekçilerinkinden ayrı [fremden] bir kişiliğin mülkü olarak bulunmaları demektir. Sermaye kavramında kapitalist de vardır.[59]

Oysa toplumsal gerçeklikte olanlar dışsallaşmış bilincin yanılsamalarından çok farklıdır. Gerçeklik pratik şeyleşme olarak tanımlanan şeyleşmenin diğer bir boyutundan oluşur. Bu, teorik şeyleşmeden farklı olarak ontolojik bir kategoridir. Pratik açıdan şeyleşme her şeyden önce dışsallaşmış fiziksel nesnelerle ilişkilidir ve oluşmasının nedeni insanların nesneleri dışsallaştırmaları ve bu durumun özneler arası ayrışmış ilişkilerin nedeni veya sonucu olmasıdır. Bu yabancılaşmış ilişkiler sonucunda öz-

[57] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 44.

[58] Bu nokta meta fetişizmi ve şeyleşme arasındaki ilişkiyi görmek açısından en önemli noktadır.

[59] K. Marx, *Grundrisse*, s. 266.

neler kendilerini dışsallaşmış fiziksel nesnelere bağımlı kılarlar, çünkü antagonist varoluşlara sahip insanlardan egemenler, nesneleri ezilenlere karşı dışsallaştırır ve mülk edinirler. Bu noktada insanların dışsallaşmış fiziksel nesnelerce belirlenerek veya bağımlı olarak deneyimledikleri[60] tüm eylemler pratik şeyleşmeye karşılık gelir.

Peki, pratik şeyleme açısından toplumsal gerçeklik nasıl açıklanabilir?

Özneler değişim ilişkilerine dışsallaşmış bir bilinçle girseler de, her birinin deneyimlediği kendi "dışsallaşmış dünyasından" tamamen farklıdır. Gerçekte, her özne, metaları "doğal değerlerle" değil işçinin emek gücünden kaynaklanan değer aracılığıyla değişir. Buna bağlı olarak, dışsallaşmış nesnelerin belirleyiciliğine rağmen karşılıklı değişimi, nesneler nesnelerle değil özneler öznelerle gerçekleştirirler. Belirleyiciliğin nedeni daha önce açıklandığı gibi fiziksel nesnelerin dışsallaşmasından kaynaklanmaktadır. Buradaki sorun yabancılaşmadan dolayı öznelerin dışsallaşmış nesnelere *sahip olan* veya *olmayan* insanlar haline gelmeleridir. Bu aynı zamanda değişim ilişkilerinin nesnelerce belirlendiği çünkü bir öznenin sahip olduğu ve diğerinin olmadığı anlamına gelir. Öyleyse sorun nesneler arasında değil özneler arasındadır; sahip olan veya olmayan nesneler değil öznelerdir. Bu durumda değişim ilişkileri öznelerin doğrudan değil, dolaylı olarak dışsallaşmış fiziksel nesneler aracılığıyla karşılaşmalarına tanık olur. Öyleyse değişim ilişkileri özneler arasında, ancak dolaylı olarak dışsallaşmış fiziksel nesnelerin belirleyiciliğinde deneyimlenir. İnsan bir nesneyi değişilmek üzere pazara getiren bir *şey* haline gelmiştir, çünkü her birey diğeri için sadece *bir şeyin sahibi* veya *bir şey yapabilen şey* olarak görülmektedir.[61] Marx ontolojik bir boyutla söz konusu dolaylı ilişkileri şu sözcüklerle açıklar:

> Kullanım değeri ve değer; antitez; ... ; nesnelerin kişileştirilmesi ve kişilerin şeyler tarafından temsil edilmesi [Versachlichung] arasındaki çelişki; işte metalarda var olan bütün bu antitezler ve çelişkiler su yüzüne çıkarlar ve bir metanın başkalaşımının karşıt evrelerinde hareket biçimlerini geliştirirler.[62]

---

[60] Bu noktada yabancılaşma ve şeyleşme arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir: Yabancılaşma için, öznelerin deneyimledikleri, kendilerinin veya başka öznelerin denetimi altındadır. Örneğin, özneler bir diğerini veya bir nesneyi kendilerinden ayrıştırırlar; yani her ne oluyorsa özne yapar. Diğer yandan, şeyleşme için, öznelerin deneyimledikleri nesnelerin denetimi altındadır. Örneğin, özneler hâlihazırda dışsallaşmış ilişkilerin temsilcileri olarak değişim ilişkilerine katılırlar; burada ise her ne oluyorsa özneden dolayı değil nesneden dolayı olur.

[61] Bu noktada giriş kısmındaki garson ve müşteri örneği anımsanabilir.

[62] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 71.

Marx bu ilişkileri *'nesnelerin kişileşmesi ve kişilerin şeyler tarafından temsil edilmesi* [Versachlichung] *arasındaki çelişki'* veya *'nesnelerin kişileşmesi ve kişilerin şeyleşmesi* [Versachlichung]'[63] olarak tanımlar. Bunlar Marx'ın pratik şeyleşme üzerine düşündüklerine karşılık gelmektedirler. Marx bir başka yerde pratik açıdan şeyleşmeyi şöyle tanımlar:

> Üreticiler ürünlerini değişinceye kadar, birbirleri ile toplumsal temasa gelmedikleri için, her üreticinin emeğinin özgül toplumsal niteliği, kendisini ancak değişim işinde ortaya koyar. Başka bir deyişle, bireyin emeği, toplum emeğinin bir parçası olarak, kendisini, ancak, doğrudan doğruya ürünler arasında, ve dolaylı olarak bunlar aracılığıyla üreticiler arasında kurulmuş olan değişim eylemi olan ilişkiler aracılığıyla açığa vurur. Bunun için, bir bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak değil, tersine, kişiler arasında maddi ilişkiler ve şeyler arasında toplumsal ilişkiler olarak görünür.[64]

Böylece, "[h]er birey bir şey biçiminde toplumsal güce sahiptir".[65] Bu durumda işçi ve burjuva yerine metalar, para ve emek gücü birbirleriyle "karşı karşıya kalırlar." Aslında bu ilişkide özneler karşı karşıya kalmışlarken söz konusu ilişki öznelerin neye veya nelere sahip olduklarına bağlıdır. Bir başka deyişle, özneler diğerleriyle doğrudan doğruya ilişkilenemezler ancak dışsallaşmış nesnelerin aracılığıyla birbirlerine erişebilirler. Yabancılaşmış ilişkilere bağlı olarak işçi ve burjuva arasındaki farklılıklardan bir tanesi de satılabilecek metalara sahip olmamak ve olmaktır. Öyleyse dışsallaşmış fiziksel nesnelere işaret eden mülkiyet özneler arası ilişkiyi belirler, çünkü insanlar değişimde ancak bu dışsallaşmış nesnelerle yer alabilirler. Bu değişim ilişkileri de meta veya para şeklinde *canlı olmayan emeğe* sahip olanlar ve ücretli emeğe veya *canlı emeğe* sahip olanları kapsar. Marx bu ilişkiyi şu şekilde açıklar:

> Ürünün toplumsal karakteri, bireyin üretimdeki payı gibi etkinliğin toplumsal niteliği de, burada, bireyler karşısında yabancı [fremdes] ve nesnel bir şey gibi görünür; bireylerin birbirine karşı davranışı olarak değil, onlardan bağımsız olarak var olan ve birbirleriyle ilgisiz bu bi-

---

[63] Bkz: K. Marx, *Grundrisse*, s. 234; K. Marx, *Capital Volume One*, s. 56, 71, 106; K. Marx, *Capital Volume Three*, çev. S. Moore ve E. Aveling, Marxists.org, 1999 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Capital_Vol_3.pdf> [20.05.2010], s. 256, 261, 561, 565, ve 599.

[64] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 45.

[65] K. Marx, *Grundrisse*, s. 64.

> reylerin birbirleriyle çatışmasından oluşan ilişkiler çerçevesinde uyuşması ortaya çıkar. Etkinliklerin ve ürünlerin genel değişimi, her birey için yaşam koşulu olduğuna göre, onların karşılıklı ilişkisi durumunda, onların kendisine yabancı [fremdes], bağımsız, bir nesne olarak görünür. Değişim değerinde kişilerin toplumsal ilişkisi, nesnelerin toplumsal bir davranışına dönüşür; kişisel servet nesnel servete dönüşür.[66]

Böylece "şeylerin dünyası" insanların dünyasını denetimi altına alır ve *şeyler kişileşirken insanlar şeyleşir.*

YANILSAMA, TOPLUMSAL GERÇEKLİK VE BİLİNÇ

Bir önceki bölümde meta fetişizmi ve teorik şeyleşme açıklanırken öznenin deneyimlediği yanılsamadan da ayrıntılı olarak bahsedilmişti. Bundan dolayı bu bölümde yapılacak olan bir tekrar değil, öne sürülen argümanları iki temel soru etrafında daha iyi anlatabilmektir:

(1) Bilinçte yanılsama nasıl oluşur?

(2) Toplumsal gerçekliğe bağlı olarak yanılsama nasıl açıklanabilir?

Anımsanabileceği gibi Marx'ın meta fetişizmi ve dinî fetişizm arasındaki analojisi ikinci bölümde alıntılanmıştı. Marx orada şu noktanın altını çizmektedir: "[İ]nsan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür." Marx *Kapital*'in aynı bölümünde şunları söyler: "Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir."[67] Bu sözcükler Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki[68] din üzerine düşündüklerini anımsatmaktadır. Marx'm düşünceleri izlenerek dışsallaşmış bilincin de aynı şekilde "gerçek dünyanın yansıması" olduğu öne sürülebilir. Peki bu durumda yansıma[69] nasıl gerçekleşir? Bunun yanında Marx'ın sürekli eleştiriye tuttuğu dar kafalı (vülger) ekonomistler[70] neden toplumsal gerçekliği anlamada yanılsama içerisindedirler?

---

[66] A.g.e., s. 64.

[67] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 48.

[68] Örnekler için bknz: K. Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, s. 9, 12, 17, 18, 30, 46.

[69] Marksist epistemoloji üzerine bir çalışma için bkz: D. Hillel-Ruben, *Marksizm ve Materyalizm: Marksist Bilgi Kuramı Üzerine Bir Çalışma*, (İstanbul: Versus Yayınları, 1989), s. 139-157.

[70] Marx'dan Engels'e 27 Haziran 1867, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/67_06_27.htm> [20.06.2010]: 'Orada, dar kafalının ve sıradan iktisatçının kafasında, bu ilişkilerin *içsel bağlantılarının* değil, ilk bakıştaki görüntülerine değin *biçimlerinin* yansıdığı, *sorunlara bakışlarının* böylece biçimlendiği ortaya çıkacaktır. Hem yeri gelmişken, öyle olmasaydı, *bilime* ne gerek olurdu?'

Marx'ın görme duyusu üzerine verdiği örneği[71] anımsamak soruların yanıtlarını bulmak açısından yararlı olacaktır. İnsanın görme duyusu dış dünyadaki nesnelerden, göz aracılığıyla insanın iç dünyasına doğru hareket eden ışığın yansımalarıyla ilişkilidir. Bu yansıma insan bilincinden bağımsız olarak var olan dış nesneleri göstermektedir. Ancak, bilinç, görme duyusu aracılığıyla elde ettiği algıyı (1) sanki algının kendisi nesneymiş gibi veya (2) nesnenin gerçekliği algının yansıttığıyla sınırlıymış gibi anlayabilir. Bunu *basit yanılsama* olarak tanımlayarak bir örnekle açıklamak mümkündür. Örneğin basit yanılsama, bir kaşığın bir bardak su içerisinde kırık ve iki parça görülmesi olarak düşünülebilir.[72] İlk bakışta gerçekliğin özü/içeriği düşünülemediği için görünüş kafa karıştırıcı olabilir; özne gerçekliği (kaşık) kırık ve iki parça olarak algılayabilir. Bardağa yandan değil de içerden bakıldığında ise yanılsama dağılır. Böylece yukarıda belirtilen koşullar ortadan kalkar ve öz/içerik elde edilir, çünkü buradaki yanılsama görünüşe bağlıdır. Bunun yanında yanılsamanın basit oluşu sadece nesneye bağlı olmasındandır. Yanılsama, gerçekliğin, elde edilen algıyla sınırlıymış gibi anlaşılması sonucunda olur, ve ne zamanki öyle olmadığına dair bir başka algı elde edilir (bardağa bir başka açıdan bakılması) o zaman yanılsama dağılır.

Diğer yandan dışsallaşmış bilinç gerçekliği yanılsamalar üzerinden yansıtır. Bu az önce tanımı yapılan basit yanılsamaya benzer, ancak ikisi arasında önemli bir fark vardır. Basit yanılsamanın aksine, dışsallaşmış bilincin deneyimlediği *karmaşık yanılsama* sadece nesnenin görünüşünün belirleyiciliği altında değildir. Bilinç, gerçekliği (dışsallaşmış fiziksel nesnelerden ve ayrışmış ilişkilerden oluşur) basit bir yanılsamadan daha fazlası ile yansıtır. Örneğin dışsallaşmış bilinç dinî fetişizm aracılığıyla Tanrılar yaratır, çünkü o fiziksel bir yanılsamadan daha karmaşıktır. Ancak aynı zamanda ona paraleldir de. Buradaki ayırımın nedeni gerçekliğin basit yanılsamada olduğu gibi sadece nesnelere değil aynı zamanda toplumsal gerçekliği değiştiren öznelere de bağlı olmasıdır. Bilinç, gerçekliği toplumsal ilişkilere (teori ve pratik) bağlı olarak nasılsa öyle veya yanılsamalı, dışsallaşmış olarak yansıtır.[73] Marx bu noktada şunları söyler:

> Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki camera obscura'daymış gibi baş aşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün, ağ tabakası

[71] Örnek için bknz: K. Marx, *Capital Volume One*, s. 45.
[72] Bknz: <http://library.thinkquest.org/22915/refraction.html>
[73] Bknz: K. Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, s. 6, 9, 11-12, 17, 21-23, 38, 46-47, 52, 58.

üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.[74]

İnsan kendini sarmalayan koşulları anlamaya çalışırken *öz ve görünüşün birbirleriyle uyumsuz olduğu bir gerçeklik*le karşılaşabilir.[75] Bu durum bilinçte yanılsamaya neden olabilecek olanaklara zemin hazırlar. Örneğin işçiyi uzaktan seyreden birisi onun üretimde bulunmak için belirli bir ücret aldığını görür, ve buna bağlı olarak da işçinin "emeğinin karşılığını aldığını" düşünür. Sadece görünüşe bakılırsa, işçi ücretini alır ve burjuva da zaten kendi mülkü olan nesneler üzerinde bir değişim elde eder. Oysa olanlar bu kadar basit değildir. İşçi emek gücünü değişim değeri üzerinden burjuvaya satar, ve burada emek gücü işçinin karşılaması gereken ihtiyaçların değişim değeri toplamına eşittir. Böylece işçi emek gücünü kullanım değeri açısından burjuvaya vermiş olur ve değişim değeri üzerinden sattığı emek gücünü kullanım değeri ile üretime getirir. Bu noktada görünüşü aşan bir durum vardır: İşçi söz konusu nesnelerin değişimi için zaman harcar, nesnelere emeğini katar ve böylece değer yaratır. Bu yarattığı değer aldığı ücretten, yani ihtiyaçlarının değişim değeri toplamından daha fazlasıdır. Sonuç olarak işçi emeğinin tümünü alamaz, çünkü fazla kısım burjuva tarafından daha önce mülk edinilmesi dolayısıyla işçiden koparılır.[76] Görünüşle sınırlı kalınarak görülemeyen bu "emeğinin karşılığını alamama" durumu ancak görünüşün arkasındakini görebilmekle mümkündür, aksi takdirde işçinin "emeğinin karşılığını aldığı" düşünülerek yanılsama oluşur. Öyleyse öz ve görünüş arasında toplumsal gerçeklik açısından bir uyumsuzluk vardır. Buradaki uyumsuzluğun nedeni yabancılaşmış ilişkilerdir ve buna bağlı olarak dışsallaşmış bilinç de farklı boyutlara sahip olan yabancılaşmanın sonucudur. Bilinç kendi kendisine dışsallaşmış bir şekilde, öz ve görünüşün uyumsuz gerçekliğine neden olan dışsallaşmış fiziksel nesneler ve ayrışmış ilişkileri kapsayan bir toplumsal yaşantıyı yansıtır. Böylece bilinçteki yansıma, yabancılaşmanın nedenleri ve sonuçları dolayısıyla, dışsallaşma olmadan gerçekleşemez, ve yansıma yabancılaşmadan dolayı gerçekliği *baş aşağı* şekilde gösterir.

Yanılsamalar içeren yansıma ile toplumsal gerçeklik ilişkisi nasıl açıklanabilir?

Bu noktada Marx'ın yaptığı bir sorgulamaya dikkat çekmek gerekir:

---

[74] A.g.e., s. 9.

[75] Önceki paragraflarda açıklanan *yansıma*, *yanılsama* ve *öz ve görünüş arasındaki ilişki* için bkz: K. Marx, *Capital Volume One*, s. 33, 46, 49, 54, 55, 59, 209, 357, 364, 379; K. Marx, *Capital Volume Three*, s. 17, 115, 228, 557, 564. K. Marx, *Grundrisse*, s. 71.

[76] Tüm bu süreci Marx'tan dinlemek için bkz: K. Marx, *Capital Volume One*, s. 118-207.

> Demek ki, metanın gizemli bir şey olmasının basit nedeni, onun içinde insan emeğinin toplumsal niteliği, insana, bu emeğin ürününe nesnel bir nitelik damgalamış olarak görünmesine dayanmaktadır; üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmesindedir. Emeğin ürünlerinin, metalar haline, niteliklerinin duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz toplumsal şeyler haline gelmelerinin nedeni budur.[77]

Marx'ın "duyularla hem kavranabilir hem de kavranamaz" diye nitelediği meta, öz ve görünüşün uyumsuz gerçekliği ve dışsallaşmış bilinç açısından irdelenmelidir. Böylece az önce sorulan sorunun yanıtını bulmak mümkündür.

Marx gibi Aristoteles de[78] nesnelerin insan etkinlikleri için kullanmak üzere üretildiklerine işaret eder. Örneğin bir masa farklı amaçlarla, üzerine birşeyler koymak amacıyla üretilir. İnsan emeği doğa nesnelerini toplumsal ihtiyaçlar için metalara dönüştürür.[79] Bu noktaya kadar kullanım değeri açısından meta açıkça anlaşılabilirdir. Öte yandan değişim değeri her zaman kullanım değeri kadar açıkça duyular üzerinden anlaşılabilecek durumda değildir. Örneğin bir işçiyi mücevher üretirken izleyebilmek mümkündür. Bir üretim sırasında, üretim aşamalarını görmek için izleyici olmak alışılmadık bir durum değildir. İzleyici üretim aşamalarını seyrederken insan emeğinin nasıl adım adım işlenmemiş altını bir mücevhere dönüştürdüğünü görebilir. Ancak mücevher bitirilmiş bir ürün, bir meta olarak tamamlandığında tüm süreci duyumlar aracılığıyla görebilmek artık olanaklı değildir. Bu durumda değişim değeri, yani meta üzerinde harcanan insan emeğinin niceliği, izleyici için bir *heyula* veya bir *hayalet*[80] durumuna gelir. Böylece kullanım değerinin aksine, değişim değeri çıplak gözlerle görülemez ve gerçekliği ancak üretimi de kapsayan tüm sürecin farkında olmakla anlaşılabilir.

Ancak, yabancılaşmış toplumsal ilişkilerden dolayı özne yanılsamalardan uzak kalamaz. Öyle ki, yanılsamayı oluşturan aynı zamanda kendi toplumsal gerçekliğidir. Kendi toplumsal gerçekliğini sürekli yenileyerek

---

[77] A.g.e., s. 44.

[78] Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. R. Crisp, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 132 [1133a].

[79] Bu konu farklı bakış açılarından daha önce defalarca açıklanmıştı.

[80] "Heyula", "hayalet", "gizlenmiş" sözcükleri için bkz: K. Marx, *Capital Volume One*, s. 32, 46, 54, 209, 357, 359; K. Marx, *Capital Volume Three*, s. 556. K. Marx, *Grundrisse*, s. 265.

yanılsamaları da aynı şekilde yenilemiş olur. Bu gerçekliği özneler açısından kısaca anımsamak gereklidir:

Burjuva;

(1) kendini üretimden ayrıştırır, bundan dolayı meta üretebilmek için üretken emeğe sahip değildir. Böylece meta burjuva için kendisine dışsallaşmış bir nesnedir çünkü bir başka öznenin emeğiyle üretilmiştir.

(2) doğaya ve insan çevresine dışsallaşmıştır, çünkü onları dönüştüren ve değiştiren özne kendisi değildir; bu bağlamda doğaya da çevreye de yabancıdır. Burjuva sadece üretken olmayan emek ile onları mülk edinir.

(3) işçi için ayrışmış bir öznedir çünkü her ikisi de toplumda farklı varoluşlara sahiptirler. Burjuva işçinin emeğine el koyar, onu sömürür.

İşçi;

(1) metayı kendi emeği ile üretir. Ancak, küçük bir kısmı kendisinde kalır ve geriye kalan kısım burjuva tarafından ondan ayrıştırılır. Burjuva bu kısmı sermaye ve tüketim metaları olarak mülk edinir.

(2) meta biçimindeki yabancılaşmış emeği, yine para biçimindeki emeğin diğer kısmıyla değiştirir. İşçi doğaya ve insan çevresine dışsaldır çünkü metalarla çevrili tüm alanların büyük bir kısmı onun kullanımı dışındadır.

Bu argümanlardan da görülebileceği gibi toplumsal gerçeklik, dışsallaşmış fiziksel nesnelerin ve öznelerin birbirlerinden ve nesnelerden ayrışması sonucu oluşmaktadır. Bunların tümü sınıflı bir toplumun yabancılaşmış ilişkilerini gösterir. Öyleyse toplumsal gerçekliğin kendisi sınıfsız bir topluma kıyasla *bozulmuştur*.[81] Böylesi bir gerçeklik insanlara nasıl bir toplumsal gerçeklik içerisinde olduklarını anlamalarına imkân tanımaz. Dahası, insanları, *bozulmuş bir gerçeklik* içerisinde *bozulmuş bir bilinç* oluşturmaya iter.

Tüm çalışma süresince üzerinde durulan *öz ve görünüş arasındaki uyumsuz gerçeklik*, *yabancılaşmış toplumsal ilişkiler* ve *dışsallaşmış bilinç* bir arada gözetilerek bir örnek vermek tüm bu fenomenlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Değişim ilişkilerinde insanlar sadece karşılarında duran bir nesneyi algılarlar ve biri kullanımı için bu nesneyi satın alır. Örneğin 100 Lira'ya değişilebilecek bir masa düşünülebilir. Hattâ ücretli emek ile değiştirile-

[81] "Bozulmuş" sözcüğünü sınıflı toplumlardaki yabancılaşmış toplumsal ilişkileri sınıfsız toplumdaki ilişkilerden ayırmak için kullandım. Bunun yanında "bozulmuş" sözcüğünü gerçek toplumsal ilişkilerden farklı olan yansımaya işaret etmek için dışsallaşmış bilinç için de kullandım. Aynı sözcüğü kullanmamın nedeni dışsallaşmış bilinci yabancılaşmış toplumsal gerçekliğin sonucu olarak vurgulamaktır.

cek emek gücü de akla getirilebilir. Bu değişim ilişkilerinin tümünde görünüş aldatıcıdır çünkü görünürde ne emek ne değer ve ne de sömürüye dair birşeyle karşılaşılır.[82] Ancak her durumda değişim değeri bir hayalet gibi meta içerisinde saklanmaktadır, çünkü meta, üzerine harcanan nicelikten sonra mevcut halini almıştır. Hans-Georg Backhaus'un da tartıştığı[83] gibi değişim değeri en az insanın kendisi kadar gerçektir, ama tam şu anda duyumlar aracılığıyla kavranamaz. Bununla beraber metanın meta olmasının kaynağını üretimi düşünmeden bulabilmek için herhangi bir ipucu da yoktur ve dışsallaşmış fiziksel nesneler ve ayrışmış ilişkiler bu farkındalığa olanak da vermezler. Bu durumlar bilincin, metanın gerçekliğini ancak sınırlı koşullarda aramasını getirirler; örneğin sadece değişim ilişkilerini gözeterek. Böylece bir nesnenin değeri sadece değişimde görünür olur. Oysa özde olan işçinin emeği tanıdıktır ancak görünüş her şeyin anımsanmasını gizlemektedir.

Görünüş aldatıcıdır; çünkü toplumsal gerçekliğin kendisi öz ve görünüş arasında uyumsuz bir gerçeklik oluşurur. Bu noktada yanılsamanın dağılması, basit yanılsamadaki gibi "bardağın içerisine bakmakla" çözümlenemez, çünkü insan kendinden bağımsız bir gerçekliği değil, tam da kendisinin etkin olduğu bir gerçekliği anlamaya çalışmaktadır. Bu durumda insan eğer yanılsamayı dağıtmak istiyorsa, yanılsamayı oluşturan kendi koşullarını da değiştirmek zorundadır. Oysa basit yanılsamada yanılsamanın aslî nedeni insandan bağımsız ve ayrı duran nesne gerçekliğidir. Burada ise öznenin yabancılaşmış varoluşu, tam da yanılsamanın nedenidir.

Sonuç

Marx sokağa iner, gördüğü savaşların, açlığın, sömürünün, yozlaşmanın nedenlerini ve sonuçlarını araştırır. Düşünür, insanlar arası yabancılaşmanın küçük bir azınlığa zenginlik ve diğer çoğunluğa yoksulluk getirdiğini görür. Marx gördüklerini şöyle anlatır: "[B]ir kutupta servet birikimi, diğer kutupta, yani kendi emeğinin ürününü sermaye şeklinde üreten sınıfın tarafında, sefaletin, yorgunluk ve bezginliğin, köleliğin, bilisizliğin, zalimliğin, akli yozlaşmanın birikimi ile aynı anda olur."[84]

Kimi düşünürler, Marx'ın gördüklerini küçük bir grup insanın "ahlâkî sorumsuzluğu" ve "kötü yönetimi" ile açıklamayı tercih ederler. Bu du-

---

[82] Bkz: N. Geras, 'Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital', *New Left Review*, 65 (1971), s. 69-85.

[83] H. Backhaus, 'On the Dialectics of the Value-Form', *Thesis Eleven*, 1 (1980), s. 101, 107, 112.

[84] K. Marx, *Capital Volume One*, s. 426.

rumda Büyük Buhran ve diğer krizler, Irak ve Afganistan Savaşları gibi yüzyılımızdaki savaşlar, Haiti'deki kolera salgını ve dünyadaki diğer felâketler nasıl olurlar da "birkaç tarihi aktörün" ahlâkî sorumsuzluğu ve kötü yönetimi ile açıklanabilirler ki? Bu ve bunun gibi açıklamalar artık insanlara inandırıcı gelmemektedir, bu durum özellikle kriz dönemlerinde daha da derin hissedilmektedir. Sokaktaki insanın deneyimlediği gündelik yaşama dokunamayan açıklamalar, âdeta gerçek olmadığı daha baştan kabul edilen masallar gibidir. Bundan ve daha pek çok nedenden dolayı, kimilerinin sandığının aksine gözler Marx'tan hiç ayrılmamıştır. Marx "geri dönmüş" bir düşünür değil, hem düşünce dünyasında hem de sokaklarda her zaman yerini koruyan ve sık karşılaşılan bir düşünür olmuştur. Bugün insanlığın karşılaştığı sorunları, az önce söz edilen örnekten ve benzerlerinden farklı olarak anlamak ve açıklamak isteyen her kimse, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisini özenle anlamaya girişmiştir. Bu çalışma boyunca yapılmak istenen de Marx'ın *yabancılaşma, meta fetişizmi* ve *şeyleşme* kavramlarını açıklığa kavuşturarak gündelik yaşamdan tüm toplumsal gerçekliğe neler olup-bittiğine dair bir ışık tutmaktır.

Marx'ın yabancılaşma üzerine fikirleri insanın kendisine, diğer insanlara ve doğaya karşı nasıl yabancılaştığını anlatırken, şeyleşme üzerine fikirleri insanın nasıl nesnelerin bir uzantısı haline geldiğine işaret eder. Bugün, inanılmaz boyutlardaki zenginlik ve yoksulluğun nasıl bir arada durduğunu, insanların nasıl bir parça ekmek için kendilerini bir nesne gibi satabildiklerini, doğanın nasıl adım adım daha fazla kazanmak uğruna katledildiğini, insanların nasıl makinelerin birer parçaları haline geldiklerini ve nicelerini anlamak için Marx'ın durduğu yere bakmak gerekmektedir.

Kaynakça

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. R. Crisp, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Arthur, C., "Marx's Theory of Alienation", in *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*, ChrisArthur.net, 2010 <http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/> [erişim tarihi: 16.05.2010].

Axelos, K., *Alienation, Praxis and Techne in the Thought of Karl Marx*, çev. B. Brewster (Austin and London: The Penguin Press, 1969).

Backhaus, H., "On the Dialectics of the Value-Form", *Thesis Eleven*, 1 (1980), s. 99-120.

Bewes, T., *Reification or the Anxiety of Late Capitalism*, (London: Verso, 2002).

Burris, Val, "Reification: A Marxist Perspective", *California Sociologist*, 10.1 (1988), s. 22-43.

Dunayevskaya, R., *Reification of People and The Fetishism of Commodities*, <http://www.marxists.org/archive/dunayevskaya/works/1943/reification.htm> [erişim tarihi:

27.05.2010].

Geras, N., "Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital", *New Left Review*, 65 (1971), s. 69-85.

Feuerbach, L., *The Essence of Christianity*, çev. Z. Hanfi, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/> [erişim tarihi: 25 Haziran 2010].

Hegel, F., Phenomenology of Spirit, çev. A. V. Miller, (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Hilav, S., "Yanlıştan Yanlışa", *Felsefe Yazıları*, (İstanbul: YKY, 2008), s. 115-129.

Hillel-Ruben, D., *Marksizm ve Materyalizm: Marksist Bilgi Kuramı Üzerine Bir Çalışma*, (İstanbul: Versus Yayınları, 1989).

Honneth, A., *Reification*, (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Lefebvre, H., *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

Mandel, E. and G. Novack, *The Marxist Theory of Alienation*, (London: Pathfinder Press, 2009).

Markus, G., "Alienation and Reification in Marx and Lukacs", *Thesis Eleven*, 5/6 (1982), s. 139-161.

Marx, K., "A Critique of Political Economy", *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2010).

— *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. by M. Milligan, Marxists.org, 2000 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf> [erişim tarihi: 10.05.2010].

— *Grundrisse*, çev. S. W. Ryazanskaya, Marxists.org, 1999 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf> [erişim tarihi: 10.07.2010].

— Capital *Volume One*, çev. S. Moore and E. Aveling, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> [erişim tarihi: 20.05.2010].

— *Capital Volume Three*, çev. S. Moore and E. Aveling, Marxists.org, 1999 <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Capital_Vol_3.pdf> [erişim tarihi: 20.05.2010].

— *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Yabancılaşma, çev. K. Somer ve diğerleri (İstanbul: Sol Yayınları, 2003).

— "Theses on Feuerbach", in *Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2010), s. 172.

Marx, K. and Friedrich Engels, *The German Ideology*, çev. Progress Publishers, Marxists.org, 2000

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf> [erişim tarihi: 20.06.2010].

— *Felsefe Metinleri*, çev. K. Somer ve diğerleri (İstanbul: Sol Yayınları, 1999).

Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, (London: Merlin Press, 1975).

Ollman, B., *Alienation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Petrovic, G., *Reification*, Marxists.org, 2010, <http://www.marxists.org/archive/petrovic/1965/reification.htm> [erişim tarihi: 26.05.2010].

Rubin, I. I., *Marx'ın Emek Değer Teorisi*, (İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2010).

Sayers, S., *Marxism and Human Nature*, (London: Routledge, 2003).

Schmitt, R., "Marx's Concept of Alienation", *Topoi*, 15 (1996), s. 163-176.

Wendling, A. E., *Karl Marx on Technology and Alienation*, (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

Wood, A., *Karl Marx*, (New York and London: Routledge, 2004).



Nietsche: Kaderini sevmelisin Karl!
Marx: Çeneni kapa da satışını yap Friedrich!
'Tarihsel Müzakereler': Graffiti sanatçısı Stencil Sr.X'in bir çizimi. flickr.com

MARX VE "İNSANÎ VAROLUŞ"

Zeliha Burcu Yılmaz*

Marx'a göre insan en çok modern kapitalist dönemde "insanî varoluş" undan uzaklaşmış, daha önce hiç olmadığı kadar kendisine, hayatına ve çalışmasına yabancılaşmıştır. Modern dünyanın ve de kapitalizmin sınıf çatışmalarını yoğunlaştırıp, proletaryanın sınıf bilincini kazanması açısından sosyalizme ve komünizme geçiş aşamasında önemli katkılar sunduğunu söylese de, Marx'ın modern kapitalist sistemin insan hayatına etkilerine dair görüşleri genellikle olumsuzdur. Bu yazının amacı, kapitalizmin sosyalizme geçiş için gerekli olup olmadığı ve Marx'ın insan doğasına ya da özüne dair bir görüşü bulunup bulunmadığı soruları dışında, onun insanî varoluş kavramını, kendi dönemini daha öncekilerden ayırdığı önemli noktalar çerçevesinde tartışmaktır.

Marx, "insanî varoluş" kavramı üzerinde fazla durmamıştır. Yine de daha çok ilk dönem eserlerinde yer alan bu kavramı açıklamak onun düşüncesini anlamak açısından önemlidir. Çünkü kapitalizmin ve modern dönemin insanların hayatına getirdiği değişiklikleri açıklamak genel olarak üzerinde durduğu konuların başında gelir ve bu konular "insanî varoluş" açısından önemlidir. Alman soyutlamacılığını ve genel olarak iktisatçıların ve filozofların takip ettiği soyutlamacılığı eleştirisi, kapitalist iktisadın genel olarak eleştirisi ve paranın bir değer belirleyen olarak çözümlenmesi konularının hepsi Marx'ın "insanî varoluş" kavramıyla ilişkilidir.

* Zeliha Burcu Yılmaz, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Dolayısıyla, Marx'ın modern dönemde yaşayan insanların varoluşuna dair yaptığı çözümlemeler iktisâdi ve felsefî açıklamalarıyla iç içedir.

Özellikle Alman felsefesi ekseninde eleştirdiği soyutlamacı yaklaşım ona göre filozofların ve politik iktisatçıların genelde düştükleri bir hatadır. Böyle bir bakış açısıyla insanlara tepeden bakan ve gerçek gündelik yaşama ya da gerçek iktisâdi olgulara[1] dayanmayan bir yaklaşımla bilimsel temeli olmayan açıklamalar yapılmaktadır. Bu yolla paranın diğer bütün belirleyenlerin ötesinde saltanatını sürdürdüğü bir değer ontolojisine –kapitalist iktisada– hizmet edilmektedir. İnsanların ve geri kalan her şeyin değerini paranın belirlediği bir sistemde insan, "insanî varoluş"undan uzaklaşmaktadır. Soyutlamacı yaklaşım ise bu sistemi rasyonalize etmeye ve doğal göstermeye çalışır. İnsanî varoluşu daha iyi açıklayabilmek için ilk olarak bu kavramın geçtiği metinlerine bir göz atmak gerekir.

İNSANÎ VAROLUŞ

Marx'a göre kapitalizm ve modern dönem insanın bütünselliğini parçalamıştır. Bu parçalanmışlığı açıklamak, "insanî varoluş" kavramı açısından büyük bir önem taşır. İlkçağ ve Ortaçağ'dan farklı olarak modern kapitalist sistemde insanların iş hayatı, siyasî belirlenimleri ve özel hayatı birbirinden keskin sınırlarla ayrılmıştır. Marx bu yarılmayı daha çok modern burjuva devletinde sivil toplum ve siyasal alanın ayrılmasıyla birlikte incelemiştir. Ona göre daha önceki dönemlerde devlet ya da siyasî otorite ilke olarak doğrudan insanı alır ve halkın yaşamı ve devletin yaşamı özdeş yaşamlardır.[2] Bu alanlar birbirinden modern dönemdeki kadar ayrılmamış ve soyutlanmamıştır. Doğrudan hedef alınan insan köle ya da serf olsa da, insanlar İlkçağ ve Ortaçağ'da soyut bir özgür yurttaş kavramından daha açık ve belirli bir konumdadır. Devlet, siyasî ve toplumsal otorite açısından insanın yeri, yaptığı işi ve özel yaşantısı bellidir ve soyut bir özgür yurttaş olmak gibi çetrefilli ve aldatıcı bir belirlenim taşımayan İlkçağ ve Ortaçağ insanı, kendi hayatına daha bütünsel ve geniş bir açıdan bakabilir. İnsanlar arasındaki eşitsizlik açıktır ve insan soyut bir belirlenime sahip değildir. Oysaki insanların kendi hayatına dair böyle bütünsel bir bakış açısı modern kapitalist sistemde yalancı bir özgür yurttaşlık söylemi yüzünden pek mümkün olamaz.

İş hayatı ve özel hayatın ayrılması ya da sivil toplum ve siyasal alan arasındaki ayırımlar da Marx'm yeterince açıkladığı kavramlar değildir. Ancak bütünselliğin parçalanması veya insanın kendi konumuna bakar-

[1] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 75.
[2] Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 50.

ken yarılması açısından, Marx'ın en çok üzerinde durduğu nokta, kapitalizmin görünmeyen ama her zaman insanların üzerinde hissedilen ve insanları yalancı bir özgürlük söylemine alıştıran etkisidir. Paranın değer ifadesi olarak sırrı ve insanların emekleri ve toplumsal konumları açısından eşitliği birbiriyle bağlantılı kavramlardır. Marx'a göre, eşitlik düşüncesi insanların önyargıları arasına yerleşmedikçe, kapitalist değerin sırrı çözülemez.[3] Başka bir ifadeyle, kapitalizmin gerçek yüzü eşitlik aldatmacasına dayanır.

Oysaki durum, burjuva-demokrat devletinin iddia ettiği gibi, insanî özgürleşme ve herkesin istediği, yetenekli olduğu işi yapıp istediği hayatı yaşaması için hiç de uygun değildir. Modern kapitalist sistemde insan, yaşantısının bütün alanlarında belli sınırlarla çevrilidir ve kapitalizm her ne kadar insanın bütünselliğini parçalamayı hedeflese de kendisi bütüncül bakış açısı ve egemenliğiyle insanın bütün yaşamını etkileyip kontrol altında tutmaktadır.[4] İnsan hayatındaki yarılma daha çok bununla ilişkilidir ve Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda yaptığı özgürlük tanımı, bu konunun insanî varoluşla ilişkisini anlamak açısından önemlidir;

> Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda cinsil varlık olursa, ne zaman insan kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insanî özgürleşme tamamlanmış demektir.[5]

Buradaki cinsil varlık bu yazının konusu olan, insanî varoluşa denk düşmektedir. Kapitalizmde insanın burada sayılan günlük yaşam, iş, özel hayat gibi alanlarda cinsil varlık olarak kalması, insanın "insanî varoluş" unu, bütünselliğini ve farkındalığım kaybetmemesi ve bu alanların herhangi birinde yabancılaşma yaşamaması anlamına gelir. Böyle bir durumun sağlanması için, alıntıda belirtildiği gibi, insanın toplumsal gücü ve kendi gücünü ayırmaması gerekir. Toplumsallık, Marx için önemli bir kavramdır, çünkü özgür bir insan olmak, toplumsallığımızla ilişkilidir.[6]

---

[3] Marx, *Kapital I*, s. 71.

[4] Bertell Ollman'a göre bu bütüncül bakış açısı kapitalizmi diğer sistemlerden ayırır: "Kapitalizm bütün genel yaşam faaliyetlerini değer yasasının ve bu yasanın beraberinde getirdiği paranın gücü ilkesinin hâkim olduğu tekil bir organik sistem altında birleştirmesi ve aynı zamanda bu 'muazzam' başarısını gizlemeye veya yadsımaya çalışması ölçüsünde kendinden önceki sınıflı toplumlardan ayrılır", *Diyalektiğin Dansı*, s. 18.

[5] Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 36.

[6] Marx birçok yerde toplumsallık vurgusu yapar, özellikle ilk dönem eserlerinden *Yahudi Sorunu*'nda –yukarıdaki alıntıda– ve *1844 El Yazmaları*'nda insanın toplumsal yönünü geliştirme-

Yoksa politik iktisatçıların tanımladığı gibi, sınırsız ihtiyaçlarla çevrili, herkesin kendi bencilliğini tamamlamaya çalıştığı bir sistemde, tek başına kurtuluşu ve mal edinmeyi hedefleyen bir soyut vatandaşın ne özgürlükle ne de insanî varoluşla bir ilişkisi olabilir. Kendi gücümüzü toplumdan ayırmamak ya da siyasî ve toplumsal otoriteyi bizim çok ötemizde ve hatta bize karşıt bir şey olarak düşünmemek Marx'a göre insanî varoluşun ve özgürlüğün tamamlanması için şarttır.

Siyasî otoriteyi kendimizin çok dışında görmemek konusu, Marx'a göre burjuva demokratik devletin öne sürdüğü politik özgürlük kavramıyla yani, insanın dinî, siyasî ve medenî haklarının devletin anayasası tarafından tanınması ile sınırlı değildir. Hatta bu konuda Bauer'i eleştirir, onun politik ve insanî özgürlük kavramlarını birbirine karıştırdığını söyler.[7] Politik özgürlük, insanın tam olarak özgürleşmeden devletin özgür olması ve insana siyasî ve toplumsal haklarını sağlaması noktasında ortaya çıkar.[8] Öte yandan, Marx insanî özgürlük kavramını fazla açmaz. Onun değerlendirmelerinden çıkarılabilecek insanî özgürlük kavramı, insanın potansiyellerini geliştirme olanağının olması[9] ve toplum içinde sadece güvenlik ihtiyacının karşılanması noktasında sınırlı kalmayacak bir şekilde kendini gerçekleştirme imkânına sahip bulunmasıdır. Daha açıkçası burjuva devletinin sağladığı güvenlik ve istikrar Marx'ın özgürlük için yeterli gördüğü şartlar değildir. Özellikle toplumsal sözleşmecilerin temelini attığı anayasal burjuva devletinin en önemli ölçütü insanların birbirine zarar vermeyeceği ve karşılıklı çıkarlara dayanarak bir arada yaşayabileceği şartları aramaktır. Toplumsal sözleşmecilerin büyük bir bölümü ve politik iktisatçılar, bu konularda sağlanan bir eşitlik ve özgürlüğün insanlar için yeterli olduğu görüşündedir. Ancak Marx için bu şekilde bir çıkar ilişkisi insanî özgürlük için yeterli değildir. İnsanî özgürlük, daha çok toplumsal ilişkiler, çalışma koşulları, gündelik yaşantı ile alakalıdır ve bu alanlarda insanın kendini gerçekleştirmesi sağlanmalıdır.

Sonuç olarak, toplumsallık, iş yaşantısı, yeni insan ilişkileri ve ekonomik ilişkiler gibi alanlarda insan varoluşunu açıklayarak Marx'ın "insanî varoluş"tan ve insanî özgürleşmeden ne kastettiğini inceleyebiliriz. Bütün bu alanlarda yeni kapitalist modern dönemin getirdiği farklılıkları açıkla-

---

den ya da toplum içinde yaşamadan "insan" veya "özgür" olamayacağını belirtir. *Alman İdeolojisi*'nde de insanın zihinsel zenginliğinin toplumsal ilişkilerine bağlı olduğunu anlatır (bkz s. 85). Ayrıca Engels, *Feuerbach ve Alman İdealizminin Sonu* adlı çalışmasında gerçek mutluluğun toplumsallıktan ve toplumsal ilişkilerden geçtiğini söyler (bkz s. 34-35)

[7] Marx, *Yahudi Sorunu*, s. 12.

[8] *A.g.e.*, s. 15.

[9] Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 124.

mak için öncelikle yeni dönemin düşünsel ve felsefî altyapısından kaba bir şekilde bahsetmek yararlı olabilir.

MODERN KAPİTALİST DÖNEMİN EKONOMİK VE DÜŞÜNSEL ALT YAPISI

Marx'a göre bir toplumun üretim biçimlerini ve üretici güçler arasındaki ilişkileri incelemek o toplumu açıklamak için en önemli unsurlardır. Diğer konular bunların yanında ikincildir. Doğrudan modern döneme dair yaptığı herhangi bir açıklama olmasa da bu dönemdeki üretim biçimini daha karmaşık bulur, ona göre "...eski toplumsal üretim biçimleri burjuva toplumundan daha basit ve daha saydamdır."[10] Modern burjuva toplumunda karmaşıklaşan üretim biçimlerinde ise, temelde yer alan eşitsizlik ve çelişkiler saklanmaktadır.

Modern dönemdeki karmaşıklaşmanın çeşitli sebepleri vardır. Her ne kadar burada bunları derine inerek açıklamak mümkün olmasa da kabaca birkaç neden sıralayabiliriz. Marx için, İlkçağ ve Ortaçağ'da emek ve emek ürünleri daha çok kendi gerçekliğinde görünür, kendi gerçeklikleri dışında hayalî bir biçime bürünmelerine gerek yoktur.[11] Burada hayalî biçime bürünmeyle kastedilen emek ürünlerinin ve emeğin birer meta hâline dönüşmesidir. Henüz çok karmaşıklaşmamış üretim biçimlerinde, Marx'ın üzerinde çok durduğu metalaşma ve meta olarak emeğin ve emek ürünlerinin şeyleşmesi diye bir durum söz konusu değildir. Eski toplumlarda emek ürünlerinin hepsi değil ama ihtiyaç fazlası ticarî dolaşıma girmektedir[12] ve ticaretin belli birkaç şehirde kurulan ortak pazarlarda gerçekleşmesi, emek ürünlerinin birer meta hâline gelme sürecini kesintiye uğratır. Marx'ın ürünün kendi gerçekliğinden çıkması dediği şey, meta hâline gelmesidir. Bir ürünün meta hâline gelmesi için bir değişim değerine sahip olması ve herhangi bir ihtiyacımızı karşılaması gerekmektedir. Modern kapitalist sistemde değişim değerinin belirlenmesi ihtiyaçlardan öte çok karmaşık süreçlerin etkisi altındadır ve kullanım değeriyle arasına bir uçurum yerleşmiştir. Bu yüzden metalaşma ve şeyleşmeden kastedilen olgu, kapitalist sistemin anlaşılması için önemlidir.

"Burjuva üretiminde üretim süreci insan tarafından denetlenemez, insan bunun denetimi altındadır."[13] Marx'ın burada bahsettiği insanın denetleyememesi durumu ürünlerin meta hâline gelmesi ve üretimin artık

[10] Marx, *Kapital I*, s. 89.
[11] A.g.e., s. 87.
[12] Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 34.
[13] Marx, *Kapital I*, s. 90.

insan için değil, metalar ve sermaye için yapılmasından kaynaklıdır. Metalaşma süreci toplumsal ilişkilerle bağlantılıdır ve ürün bir kere meta hâline geldi mi artık kendi gerçekliğinden fazlasıyla uzaklaşır ve emekçinin karşısına ona dışsal bir şey olarak çıkar. Artık emekçi ve emek ürünü arasında doğrudan bir ilişki söz konusu olamaz, çünkü bunun önüne metaların kendi aralarındaki ilişkiler geçmiştir.[14] İnsan beyninin ürünleri insanların karşısına bağımsız ürünler olarak çıkar ve Marx burada fetişizm kavramını ortaya koyar:

> Bu âlemde, insan beyninin ürünleri, bağımsız canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle hem de insanoğlu ile ilişki içine girerler. İşte metalar âleminde de, insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta olarak ayrılması olanaksız olan şeye, ben, fetişizm diyorum.[15]

Marx'a göre, ürünlere sonradan eklenen ve değişmez zannedilen toplumsal özellikler ürünün meta hâline gelmesine ve meta fetişizminin oluşmasına yol açar. Artık ihtiyaçlar veya yaşantımız için önemli olan her şey, farklı bir anlam kazanmış ve emek ürünleri ancak meta olarak değerlendirilebilir hâle gelmiştir. Meta ilişkileri diğer toplumsal ve bireysel ilişkilerin önüne geçmiş ve artık insanlar arasındaki ilişkileri de yönlendirmeye başlamıştır. Lukacs bu durumu şu şekilde özetler:

> Meta ilişkisinin "hayalet benzeri bir nesnellik"e dönüşmesi, ihtiyaçları tatmin konusu veya hedefi olan tüm nesnelerin meta hâline gelmesiyle sona ermez. Bu dönüşüm insanın tüm bilincine damgasını vurur: İnsanın özellikleri ve yetenekleri artık kişiliğin organik birliği hâlinde birbiriyle bağlantı kurar olmaktan çıkar, insanın dış-dünyada sahip olduğu veya tersine, "feragat edip elden çıkardığı" nesnelere benzer şeylerin kılığına bürünürler. Ve ortada insanların birbiriyle ilişki kurabilecekleri hiçbir doğal biçim kalmaz.[16]

Marx için meta ilişkileri ve bir değer biçici olarak paranın ortaya çıkıp egemenliğini kurması, modern kapitalist dönemin en önemli karakteristiğidir. "Etkin ve var olan değer kavramı olarak para her şeyi değiştirdiğine ve dönüştürdüğüne göre, her şeyin evrensel değiştirici ve dönüştürücüsüdür."[17] Paranın bütün değerleri belirlemesi ve kendisinin de değer belirle-

---

[14] A.g.e., s. 82.
[15] A.g.e., s. 83.
[16] Gyorgy, Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 175.
[17] Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 152.

yen bir meta hâline dönüşmesi kapitalist sistemin temel çelişkisidir.[18] Bu durum, emek ürünlerinin ve emeğin gerçek "değer"[19]lerinden fazlasıyla uzaklaşmasına ve sistemin içerisindeki eşitsizliklerin gizlenmesine yol açar. Marx'a göre daha önce hiç bu kadar karmaşık ve dolambaçlı bir yoldan eşitsizliklerin ve üretim güçleri arasındaki çelişkinin gizlendiği bir dönem olmamıştır. Çünkü modern dönemin düşünürleri ve politik iktisatçıları sürekli sermaye, emek ve işbölümünün ayırımına ve çelişkisine dayanan bu eşitsizlikler sistemini rasyonelleştirip doğal göstermeye çalışmaktadır. Aslında politik iktisatçının temellendirmeye çalıştığı ve savunduğu, her şeyin emekle satın alınması ve sermayenin birikmiş emekten başka bir şey olmamasıdır, ama bu söylemlerin arkasında toplumun büyük bir kesimini oluşturan işçilerin herhangi bir şey satın almak için insanlığını satması gerektiği gerçeği de vardır.[20]

Bunun ötesinde daha önceki dönemlerde İlkçağ'da ve Ortaçağ'da insanlar arasındaki eşitsizlikler, siyasî otorite ve halk arasındaki ilişki daha açık seçiktir ve "gerçek ikilikler" mevcuttur. Bir kesimin başka bir kesime ait olduğu açıkça bellidir ve var olan yasalar da bu açık seçik durumu temellendirmeye yarar. Ancak modern dönemle birlikte özellikle Hegel düşüncesiyle bir geçerlilik kazandırılmaya çalışılan burjuva devleti "soyut ikilikleri" barındırır ve bunları çeşitli yollardan gizlemeye çalışır.[21] Devletin yurttaşlarına sağladığı haklar ve Fransız devriminden kalan eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi kavramlar kapitalist ekonominin getirdiği dengesizlik, çelişki ve eşitsizlikleri gizlemeye yarar. Aksine daha önce hiçbir zaman insan hayatı ve emeği bu kadar değer kaybetmemiş ve insan ekonomik ilişkiler batağına hiç bu kadar saplanmamıştır. Çünkü modern kapitalist dönemde paranın tek değer belirleyen olması ve metalaşma insanların hayatındaki her şeyi ele geçirmiştir. Ekonomik olarak bu belirleyen dışında hiçbir şey emek ve emek ürünleri üzerinde bu kadar etkili değildir. Mülk ve mülk sahibi, toprak ve serf, köle ve efendi arasındaki ilişki artık sadece para ile mal edinme ilişkisine dönüşmüştür. Toprakla beraber gelen soyluluk, kan bağı, akrabalık gibi ilişkilerin hepsi ekonomik ilişkilere ve para ilişkilerine evrilmiştir. "Gezginci şövalyeliğin toplumun her türlü ekonomik biçimleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptı-

---

[18] Bu noktada en önemli kaynaklar *Grundrisse* ve *Kapital*'in para üzerine olan bölümleridir. Marx buralarda emek-paraya dayanan bir sistemi getirmeyi öneren ekonomik iktisatçıları eleştirir ve sorunun temelini göstermeye çalışır.

[19] Gerçek değer oldukça sorunlu bir kavramdır, ancak burada kaba bir şekilde kullanmak zorunda kaldım.

[20] A.g.e., s. 24.

[21] Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 50.

ğı yanılgının cezasını Don Kişot uzun zaman önce çekmiş"[22] ve bütün var olma biçimlerini paranın belirlediği bir döneme girilmiştir.

Yukarıda sayılan ekonomik alt yapının yanısıra Aydınlanmacılığın mirası olan modern dönemin düşünsel altyapısı farklı bir rasyonelleştirmenin etkisi altındadır.[23] Daha önceki dönemlerde filozoflar kendi dönemlerini rasyonelleştirme ve aklın diğer bütün dönemlerden daha iyi çalıştırıldığı bir dönem olduğunu bu kadar çok vurgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Aklın mitlerden, Ortaçağın skolâstik otoritelerinden, dinî otoritelerden tamamen arındırıldığı sloganı, daha başka bir otoritenin, bir rasyonelleştirme otoritesinin yerleşmesine yol açmıştır. Lukacs'a göre modern rasyonalizmin otoritesi öteki dönemlerden biraz daha farklıdır:

> Modern rasyonalizmde yeni olan yan, onun –gelişimi sırasında giderek artan ölçülerde– insanoğlunun doğada ve toplumda karşılaşacağı tüm fenomenlerin birbiriyle ilişkilerini bir bütün hâlinde bağlama ilkesini keşfetmiş olduğu iddiasıdır. Buna karşılık önceki rasyonalizmlerin her biri sadece birer kısmî sistemdi. Bu gibi sistemlerde insanın yaşamsal varlığına ilişkin "nihaî" sorunlar insan aklının ermediği bir irrasyonellik içinde yüzüyor.[24]

Modern rasyonalizmin ve modern felsefenin hayatın tüm alanlarını kapsaması ve her alanı rasyonelleştirme etkisi, o dönemde Kant'la birlikte yeni anayasaya dayanan burjuva-ulusal devletin ve kurumlarının rasyonelleştirilmesinde ve paraya dayanan ekonomik sistemin temellendirilmesinde de etkili olmuştur. Kant, yurttaş kavramının ve sorumluluklarının rasyonelleştirilmesine uğraşmış, "Aydınlanma Nedir?" makalesinde kendi döneminin rasyonelleştirilmesine çalışmıştır.[25] Ona göre Aydınlanma aklın bütün zincirlerinden kurtulup en özgür kullanıldığı döneme denk düşer.

---

[22] Marx, *Kapital I*, s. 91, 34. alıntı.

[23] Aydınlanma ve modernite kavramları tartışmalıdır ve çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar gerekmekle birlikte tartışmayı sınırlamak açısından modernite yi en kaba olarak bağdaştırıldığı kavramlar çerçevesinde ele almaya çalıştım. Modernitenin kapitalizm ya da rasyonelleşmeyle tam olarak özdeşleştirilemeyeceğinin farkındayım, ancak buradaki tartışmada çok genel bir konu olarak bırakmak zorunda kaldım. Bununla ilgili daha ayrıntılı kaynaklar için, E. M. Wood'un "Modernite, Postmodernite, ya da Kapitalizm" makalesine, Durkheim ve Weber'in moderniteyi rasyonelleşme ve sanayileşme çerçevelerinde açıkladıkları çalışmalarına ve Giddens'ın *Modernliğin Sonuçları* kitaplarına bakılabilir.

[24] Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 181.

[25] Foucault, Kant'ın bu makalesine yaptığı yorumda Kant'ın kendi dönemi hakkında bu şekilde bir tavır alan ilk düşünür olarak kabul edilebileceğini söyler.

Marx'ın doğrudan Kant'a dair yaptığı yorum çok sınırlıdır, ancak bunlardan en açık olan doktora tezindeki[26] dipnotlardan birindedir. Bu yorum, Kant'ın görünen şey ve kendinde şey ayırımına ve klâsik metafiziğin kendinde şeye dair yaptığı doğrudan yorumları eleştirirken dile getirdiği kafamızdaki tasarım ve asıl gerçeklik arasındaki farka dairdir. Marx, Kant'ın burada söylediği şeyin tam tersini yaptığını iddia eder. Kant, klâsik metafiziğin yaptığı hatalara düşmemek ve aydınlanma dönemi aklının en meşru ve en doğru şekilde çalıştığını göstermek için, özellikle Ortaçağ düşüncesinde yer alan kafamızdaki şeyin varlığını kafamız dışındaki asıl varlığıyla özdeşleştirme hatasını eleştirmektedir.[27] Kant'a göre, bir şeyin kafamızdaki tasarımından bunun dışındaki varlığına geçiş yapamayız. Ancak Marx'a göre, Kant bu noktada kafamızdaki varlık kavramının önemini azaltmayı hedeflerken tam tersini yapar. İki varlık alanı arasındaki ayırımı açan Kant, aynı zamanda asıl varlık olarak kabul edileni yine ulaşılmaz ve soyut olarak bırakır. Marx için, bu iki alan arasındaki fark üzerinden hareket etmek soyut olanın daha soyut kalmasına yol açar. Kendisi ise bu eleştiriyi yaptığı yerde, ilkçağlardan beri toplumların kendi kafalarında yarattıklarının da herhangi bir somut gerçekliğe sahip olmadan var olmaları üzerinde durur. Yunanlılar'ın tanrıları ya da para gibi kavramlar buna örnek gösterilebilir. Bütün bunlar Yunan toplumu üzerinde etkili bir biçimde varlığını sürdürdükçe, Marx'a göre Kant'ın eleştirisinin çok da anlamı olmaz. Yalnız Marx'ın bu konudaki görüşleri çok sınırlıdır, Kant üzerinde fazla durmaz. Kant'a dair yaklaşımını toparlayacak olursak, O'nun formel biçimde geliştirmeye çalıştığı ve salt düşünsel düzlemde var olan biçimsel öznesini, bilgi kuramını ve de ahlâk kuramını eleştirir. Muhtemelen "gökten yeryüzüne inen"[28] Alman düşüncesine dâhil edebileceği Kant'ın felsefesi Marx'ın yaklaşıma göre soyutlamacı ve biçimsel kalır. Gerçek olgulardan hareket etmez ve insanlar hakkında soyut, tepeden bakan belirlemeler yapmakla sınırlıdır.

Hegel ise, Marx'ın en çok üzerinde durduğu modern dönem düşünürüdür. Diyalektik yönteminin ters çevrilmesi gerektiğini düşündüğü Hegel, Marx'a göre Alman idealizmi ve soyutlamacılığının zirvesidir. Hegel'in felsefesi gerçek bireyler ve öznelerden hareket etmez, tersine belirsiz bir ideadan yola çıkar ve yine ona dayanır.[29] Gizemli bir idea dayanağı, Marx'ın *Kutsal Aile*'de eleştirdiği Alman eleştirelciliğinin de sık sık baş-

---

[26] Marx, *Demokritos ve Epicuros Felsefeleri Arasındaki Ayrım*, s. 149, dipnot 9.
[27] Bu eleştiri Kant'ın klâsik metafiziğe dair yaptığı temel eleştiridir ve bu konuya *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Prologemena*'da değinmiştir.
[28] Marx, *Alman İdeolojisi*, s. 45.
[29] Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 38.

vurduğu bir yöntemdir ve Marx'a göre bizi gerçek olgular ve gerçek öznelerden uzaklaştırır, bilimsel olarak temellendirilemeyecek, herhangi bir pratik işlerliği ve geçerliliği olmayan, soyut, gizemli teorilere götürür. Soyutlamacı yaklaşım, her şeyin kendi gerçekliğinden uzaklaşıp belirsiz ve yanılsamalı bir değerlendirmeye tabi tutulduğu modern dünyada Marx'a göre duyuyla ruh arasına da soyut bir düşmanlık sokmuştur. Bu durumu insanın doğayla ilişkisini göz önünde bulundurarak *1844 El Yazmaları*'nda şöyle özetler;

> Fetişe tapanın duyusal bilinçliliği, Yunanlımnki'nden ayrıdır, çünkü duyusal varoluşu da ayrıdır. İnsanın doğa duygusu, doğanın insanca anlamı ve dolayısıyla insanın doğal anlamı insanın kendi emeğiyle yaratılmadıkça duyuyla ruh arasındaki soyut düşmanlık zorunludur.[30]

Marx'ın modern dönemde insanın bilinçliliği ve toplumsal koşulları üzerine yaptığı yorumlar sınırlı olsa da, kabaca yapılan bu değerlendirmeye göre, modern dönemde para ve meta ilişkileri arasında kuşatılmış bir insan tarih sahnesine çıkmıştır. Modern kapitalist sistem, insanî varoluşu zayıflatmış ve modern özneyi ekonomik bir sıkışmışlık içinde bırakmıştır. Doğayla, diğer insanlarla ve kendisiyle ilişkisi ekonomik ilişkilerin egemenliğindedir. Modern kapitalist sistemin baş öğretisi; "kendini ezme, yaşamın ve bütün insanca gereksemelerin yadsınması"[31]dır, çünkü tek amaç sermayenin artmasıdır;

> Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan, vb., o kadar fazla sermaye biriktirirsin –güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar büyür.[32]

Modern dönemin insanî varoluş üzerindeki etkilerine vâkıf olabilmek için, bunların dışında yabancılaşma kavramının da yakından incelenmesi gerekir.

YABANCILAŞMA

Yabancılaşma öznenin karşısındaki şeyden uzaklaşması ve onu anlamakta güçlük çekmesi, onu tam karşıtı olan bir anlamıyla benimseyip değiştirilmeyeceğine inanması yaklaşımından kaynaklanır. Modern dünyada insan, içinde yaşadığı hayata diğer dönemlerden daha çok yabancılaşmıştır.

---

[30] Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 133.
[31] A.g.e., s. 128.
[32] A.g.e., s. 129.

İnsanın kendisiyle, doğayla, çevresiyle ya da diğer insanlarla ilişkileri doğal hâlinden veya gerçekliğinden uzaklaşmıştır. Yabancılaşma, insanî varoluş için temel bir kavramdır, çünkü genel olarak modern insanın sıkışmışlığının, yalnızlığının ve çaresizliğinin ne olduğu en çok bu kavramla açıklanabilir. Marx, yabancılaşma açısından modern kapitalist dönemin diğer dönemlerden çok daha olumsuz etkileri olduğunu düşünmektedir. Modern insanın yabancılaşması en çok çalışma aşamasında kendini gösterir:

> Bir kere çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkâr eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihinsel enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar ve zihnini yok eder. Onun için, işçi olarak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendinde değildir.[33]

Daha önceki dönemlerde de insanların bir kısmı zorunlu olarak çalışmıştır, ama emeğiyle arasına bu kadar farklı ve karmaşık bir ilişkiler ağı girmemiştir. Kapitalist sistemden önce, insan emeği artı değer üretmeyi hedefleyen sistematik bir değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır. İşçi, çalıştığının karşılığını daha önceki zamanlardan daha az almaktadır, hep daha fazla artı değer üretmesi gerekmekte ve emeğinin değeri öncekinden farklı bir şekilde ölçülmektedir. İnsan daha önce de söylendiği gibi, artık ekonomik ilişkileri denetleyemez ve kendisi, fazlasıyla bunların kontrolündedir. Bundan başka, yaptığı işin seri hâlde sadece bir kısmını yapıyor olmak ve tamamını görememek insanın emeğine yabancılaşma sürecini hızlandırmaktadır. İşçi artık Ortaçağ'daki gibi ustalaşma sürecine girememekte ve yaptığı işi eskisi gibi benimsememektedir. Bu konuyu en iyi özetleyen pasajlardan biri *1844 El Yazmaları*'ndadır:

> Her emekçi, bütün bir çalışma seyrini tamamlamaya elverişli olmalıydı; kendi avadanlıklarıyla yapılabilecek her şeyi yapabilecek durumda olmalıydı; değişimlerin sınırlı oluşu, çeşitli kentler arasındaki ilişkilerin azlığı, nüfusun seyrekliği ve gereksinmelerin sınırlılığı da, işbölümünün, daha ileri gitmesine elverişli bir durum yaratmıyordu ve bunun için ustalığa geçmek isteyen her kimse mesleğini tam anlamıyla bilmeliydi. Bu yüzden gene ortaçağ zanaatçılarında, dar anlamda belli bir artistik düzeye kadar yükselebilen kendi özgül işinde ustalaşmaya bir ilgi görülür. Ve gene bunun içindir ki, ortaçağın her zanaatçısı kendini tamamıyla işine veriyordu; işiyle ilgisi bakımından duygusal bir

[33] A.g.e., s. 78.

> kölelik ilişkisi içindeydi ve o, kendi işine, işine karşı ilgisiz modern emekçiden çok daha bağlıydı.[34]

Bunun dışında işçinin yabancılaşması, yaptığı işle sınırlı değildir. Oturduğu evi, giysileri, eşi ve çocukları ile ilişkileri gibi unsurlar da ekonomik belirlemelerin etkisi altındadır. Bu konuda da *1844 El Yazmaları*'nda ünlü bir pasaj vardır:

> Mağarasındaki vahşi kendini sudaki balıktan daha yabancı saymaz, ya da o kadar doğal bir durumdadır. Ama yoksul bir insanın oturduğu izbe, düşman bir konuttur, 'ancak alın terini ve kanını ona adadığı oranda kendisine ait olan dışsa, kısıtlayıcı bir güçtür' – 'işte evimdeyim' diyemez burada, kendini başka birinin evinde, her gün onu pusuda bekleyen ve kirayı ödemediği zaman dışarı atan bir yabancının evinde bulur.[35]

Grundrisse ve *Kapital*'de işçilerin yaşamına dair kötü örnekleri sıralayan Marx, kapitalist sistemin işçilerin sadece bedensel ihtiyaçlarını sağlamayı amaçladığını ve emek gücünü sonuna kadar sömürmeyi hedeflediğini vurgular. İş yaşamında her gün böyle bir durumla karşılaşan insan, ayrıca kendi evinde de fazlasıyla bir belirlenmişlik ve ekonomik sıkışmışlık arasında kalmaktadır. Hem işçi hem de patron yabancılaşmanın etkisi altındadır, ancak işçinin yaşadığı koşullar göz önüne alındığında yabancılaşma ve ekonomik sistemin getirdikleri daha dramatiktir ve işçi için daha insanlıktan uzaklaşmış bir yaşantıya yol açmaktadır.

Modern insanın var olan şeyleri anlamlandırması ve kendi hayatı ile dışarıdaki şeyle ilişkisi de mal edinme ve yabancılaşma üzerinden kurulmaya başlamıştır. Bir şeyleri ancak mal edindiği sürece bilebilmekte ve tanımaktadır; daha çok mal edindikçe daha çok yalnızlaşıp yabancılaşmakta ve insan olmaktan çıkmaktadır. İş saatlerinin uzunluğu, çalışma ve yaşam koşullarının bu şekilde belirlenmesi insanın yok olmasına ve değerinin iyice azaltılmasına yol açar;

> Zaman her şey, insan hiçbir şeydir, insan olsa olsa zamanın kutusudur. Nitelik artık önemli değildir. Her şeyi belirleyen yalnızca miktardır, saate saat, güne gün; ama emeğin bu eşitlenişi asla M. Proudhon'un sonsuz adaletinin eseri değildir; bu, yalnızca modern sanayinin bir olgusudur.[36]

---

[34] A.g.e., s. 84-85.
[35] A.g.e., s. 135.
[36] Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 53.

İnsanı hiçbir şey hâline getiren modern kapitalist sistemdeki öznelerin en önemli sorunu kendilerini gerçekleştirememeleri ve yabancılaşmalarıdır. Yaşanan koşullarda, insanların bu konular üzerine düşünmek için bile zamanları ve mekânları sınırlıdır. Yaşamın en büyük amacı, bir şeyleri mal edinmek ve para biriktirmek hâline gelmiştir. Mal edinme ve sahip olma ise, insanın kendi gerçekliğinden uzaklaşmasına neden olur. Sahip oldukça insanlığından bir şey yitirir ve hayatına karşı daha çok yabancılaşır.

Sonuç yerine

Marx'ın, insan olmak ve "insanî varoluş" deyince en çok vurguladığı, insanın toplumsal yönüdür. Ona göre, ortak bir amaç edinmek ve beraber hareket etmek toplumsal yönümüzü geliştirmenin ve "insanî varoluş"a yaklaşmanın çözümü olabilir. Bu yüzden kapitalist sistemde çözümü ve açılımı yapacak sınıfın işçi sınıfı olduğuna inanır. İşçi sınıfının sınıf bilinci kazanıp, beraber hareket etmesi, emeklerinin sonucunda sadece sermayenin kazandığını fark edip kendi haklarını aramaya çalışmaları toplumun genel olarak yararınadır. Çünkü kapitalist sistemin çelişkisinin anlaşılması ve çözülmesi böyle sağlanacaktır.

Öte yandan Marx için toplumsallaşmanın farklı boyutları da söz konusudur. Bireysellik ve bireycilik arasında ayırım yapan Marx'a göre korunması gereken, politik iktisadın ve sosyal bilimlerin desteklediği bireycilik değil, bireysellik olmalıdır. Bireysellik, insanların farklı ve yaratıcı yönlerinin, yeteneklerinin geliştirilmesine tekabül eder. Marx gerçek özgürlüğün bireyselliğin korunması yoluyla sağlanacağını ve "insanî varoluş"un bu şekilde gerçekleşip zenginleşeceğini düşünür. Ama bütün bunları insanın tek başına yapamayacağının altını çizer, bu yüzden bireysel kurtuluş ya da varoluş teorilerinin yetersizliğini vurgular. Eğer toplumsal şartlar bütün potansiyellerimizi geliştirmemize fırsat vermiyorsa özgürlük ve insanî varoluşun gerçekleşmesi mümkün değildir. İnsanlar toplum içerisinde kendilerini var edemiyorsa tek başına herhangi bir şeyi gerçekleştirmeleri sağlanamaz. Bu anlamda Marx'a göre özgürlük sadece fiziksel sınırlandırmalardan kurtulmakla değil, asıl kendi bencil hissiyatımızdan, tek başına kurtulabileceğimiz düşüncesinden, kendi gücümüzü toplumsal güç olarak benimseyememek unsurlarından kurtulmakla sağlanır. Bu bağlamda, Marx'ın etiğini Kant'ınki gibi bir "görev etiği" yaklaşımıyla değil, İlkçağlılar'a benzer bir "erdem etiği" tutumuyla açıklayabiliriz.[37] Marx sadece güvenlik ve kişisel çıkarların sağlandığı bir yaşam biçimiyle yetinmez, insanların bu korkuları ve tek başına sermaye biriktirme kaygıların-

[37] Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 89.

dan ve de sürekli bir şey satın alma hissiyatından tamamen kurtuldukları bir toplum biçimi arayışındadır. İnsanî varoluşun koşullarının sağlanabilmesi için, içinde bulunduğumuz sistemin ve ekonomik şartların eksikliklerinin yeniliklerle giderilmesi yeterli değildir, sistemin tamamen çözülüp dağılması gereklidir.

KAYNAKÇA

Brenkert, George G. (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Engels, Frederick (2009), *Feuerbach ve Alman İdealizminin Sonu*, Sol Yayınları, Ankara.

Foucault, Michel (2000), "Aydınlanma Nedir?", *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı içinde.

Giddens, Anthony (2004), *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn, Stanford University Press, London.

(1996), *Prologemona Gelecekte Bilim Olarak Çıkabilecek Her Türlü Metafiziğe*, çev. TFK, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Lukacs, Gyorgy (2006), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Belge Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl, (2000), *1844 El Yazmaları*, Birikim Yayınları, İstanbul.

(2001), *Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, Ayraç Yayınları, Ankara.

(2007), *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara.

(2008), *Grundrisse*, Birikim Yayınları, İstanbul.

(2009), *Kapital I*, Sol Yayınları, Ankara.

(2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Sol Yayınları, Ankara.

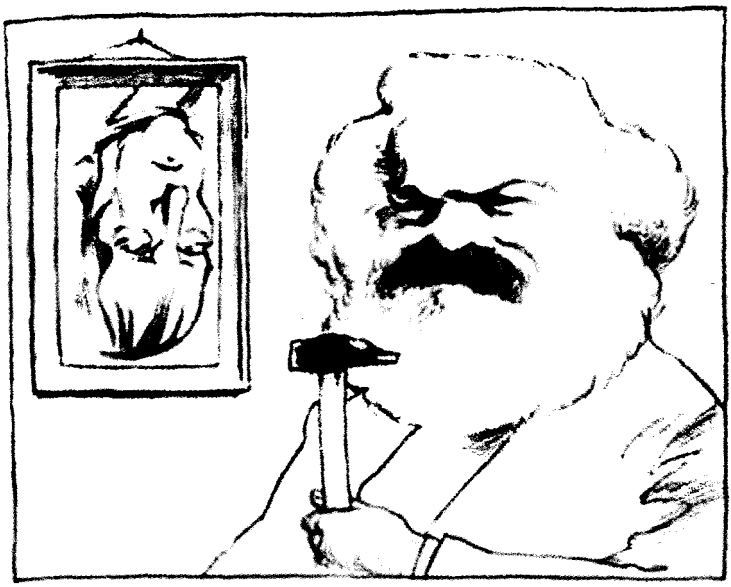
(2009), *Yahudi Sorunu*, Sol Yayınları, Ankara.

(2009), *Kutsal Aile*, Sol Yayınları, Ankara.

Ollman, Bertell, (2006), *Diyalektiğin Dansı*, Yordam Kitap, İstanbul.

Wood, Ellen Meiksins (2004), "Modernity, Postmodernity, or Capitalism", *Review of International Political Economy*, vol. 4, No. 3, The Direction of Contemporary Capitalism (Autumn, 1997), pp. 539-560.

MARX'IN MUSAHABELERİ: PLATON-ROUSSEAU-HEGEL



1



2

1. Marx'ın Hegel yorumu. Çizim: Rodolfo Mendez
2. Diyalektik dersi. Çizeri bilinmiyor.

DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEYE DAİR: MARX'IN ON BİRİNCİ TEZİ ÜZERİNE BİR DENEME

Metin Becermen*

> Anlattıklarım akla uygun görünür, olup bitenlerin gösterdiğim nedenleri de yeterli bulunursa, ben de öykümü akla uygun ve yeterli sayarım (352 a).
>
> Devlet gerektiği gibi doğru yolda yürür de kendisini ilgilendiren bir nokta üzerinde öğüt isterse, aklı başında bir adam ona bu öğüdü verir; ama doğru yoldan tümüyle uzaklaşan, bunun izinden bile gitmek istemeyen, kendisine öğüt verenleri ölümle korkutarak yönetim düzenini olduğu gibi bırakmalarını, hiçbir şeye dokunmamalarını söyleyen devletlere gelince; bu devletler, kendilerine öğüt verenlerin hırs ve isteklerine boyun eğmelerini, bunları her zaman en kolay, en çabuk yolla doyurmak için yollar bulmalarını isterlerse, onlara bu yolda öğüt veren kimseler bence birer alçaktan başka bir şey değildirler; bu isteklerine boyun eğmeyen kimseleri de gözüpek sayarım (330 e-331 a).

GİRİŞ

Üzerine çok konuşulan ve tartışılan on birinci tezde şöyle der Marx: "Filozoflar dünyayı sadece değişik yollarla yorumladılar; ancak, önemli olan onu değiştirmektir" (Marx 1969). Aslında, filozofların söylediklerıyle dünyanın değişimine katkı yaptıklarının farkındadır. Ancak, daha çok, çağında olup-bitenlerden, –Avrupa başta olmak üzere– insanların içinde bulundukları durumdan, yoksulluktan, baskı ve terörden rahatsızlık duy-

* Dr. Metin Becermen, Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

maktadır. Emekçilerin durumu ise oldukça kötüdür. Kapitalist sistem ve kâr güdüsü emekçileri onursuz bir yaşama mahkûm etmiştir. Kendi döneminde yaşayan filozoflar ve düşünürlerin ve özellikle Hegel ile Hegelcilerin "somut" gerçeklikten giderek uzaklaştıklarını düşünen Marx, daha çok bu "somut" gerçeklik üzerine düşünmek ve onu dönüştürmek gerektiğinde ısrar etmektedir. Bunun yolu da, kapitalist sistemi çözümlemek ve değiştirmekle, aşmakla mümkün görünmektedir ona. Marx'ın mevcut yapıyı, dünyayı değiştirme düşüncesi kendi yaşadığı dönemden yaklaşık iki bin yüz yıl önce Platon tarafından da, farklı bir bağlamda, hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Platon, *Devlet* kitabında filozofların ne yaptığına ve hakikate ilişkin konuşurken, mevcut yapıyı değiştirecek ve "hakikî" bir toplumsal yapının inşa edilmesini sağlayacak kişilerin filozoflar olduğunu söylemektedir.[1] Bu düşüncesini hem *Devlet* kitabının her kesiminde hem de mektuplarında dile getirir. Burada, Platon'un filozofa biçtiği rol, Marx'ın filozofa biçtiği rol bağlamında ele alınacak ve Marx'ın on birinci tezde söyledikleri Platon örneğinde sınanacaktır.

Platon: Filozof-Kral ve Dünyayı Değiştirmek Üzerine

Platon'un *Devlet* (*Politeia*) kitabının adalet idesinin tartışıldığı ve adalet idesi bağlamında bir devlet tasarımının ortaya konduğu bir metin olarak okunduğu ve ele alındığı bilinmektedir (Demirdöven 1991: 105-106). Bu bağlamda, Platon'un felsefe ve politika arasındaki yarığın kapanamayacağını dile getirdiği söylenmekte ve bu tür bir düşüncenin –yani bu yarığın kapanabileceğini söylediğinin– *Devlet*'ten çıkarılamayacağı iddia edilmektedir.[2] Ancak, özellikle mektuplarda bizatihi Platon'un söyledikleri *Devlet*'i farklı bir gözle okumamızı ve *Devlet* kitabının –sanki– bundan daha fazlasını dile getirdiğini düşünmemizi sağlamaktadır.

Mektuplar'da politika ve felsefe konusuna değinen Platon'a göre, bilgelik veya basiretle güç veya iktidar, doğa yasalarına bağlı olarak birleşmekte; birbirinin ardı sıra gitmekte, birbirini aramakta ve hep bir araya gelmektedirler (310e). Platon yaşamına yön veren şeyin aklı olduğunu ve bu sayede kendini güçlü bulduğunu söylemektedir (310c). Öte yandan,

[1] Platon, *Devlet* kitabında dile getirdiği düşünceleri Syrakusa deneyiminden sonra gözden geçirmiş ve Yasalar kitabını daha katı bir tutumla kaleme almıştır. Ancak *Devlet* kitabında dile getirilenler Platon'un 'samimi' istemleridir. Bu nedenle, kitap, her yönüyle dikkate değer ve üzerinde durulması gereken argümanları dile getirmektedir. *Devlet* kitabı, Marx'ın on birinci tezde söylediklerinin sınanması için eşsiz bir metindir. Böyle olduğu için de, bu yazıda, özellikle bu metin üzerinde durulmuş ve *Mektuplar*'da söylenenler de ihmal edilmemiştir.

[2] Örneğin, Arnhart'a göre, Leo Strauss ve öğrencileri, "Platon'un asıl niyetinin, felsefi bilgelik ile siyasal iktidarı birleştirme çabasının ne kadar gerçekdışı bir çaba olduğunu göstermeye çalışmak" olduğunu ifade etmektedirler (Arnhart 2008: 50).

bilgiye/bilgisine ve dile getirdiği düşüncelere saygı duyulmasını istemekte ve bu yönde bir beklenti içinde bulunmaktadır (312c). Birinci mektupta bu beklentisinin gerçekleşmediğini açıkça ifade etmekte ve bu konuda yaşadığı hayâl kırıklığını dile getirmektedir (309a-b).

Platon, kendi başına karar vermeye başladığı zaman devlet işlerine ilgi duyduğunu belirtir. Otuzlar'ın eski yönetimi yıkarak kurdukları yeni yönetimine tanıklık ettiğini ve birçok kişinin umut bağladığı yönetimin – birçok haksız uygulamayla birlikte– Sokrates'i öldürdüğünü belirtir (324d). Platon, gençliğinde olduğu gibi, devlet işlerinde ve kentin yönetiminde pay almak isteğini –biraz daha zayıf olmakla birlikte– yeniden duyduğunu söyler (325c).

Bu söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Platon, yaşamı boyunca politikaya ilgi duymuş ve bu ilgiye bağlı olarak bazı girişimlerde bulunmuştur. Ancak, Platon'un ne yapmak istediğini anlayabilmek için, *Devlet* kitabında felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi ele alışını incelemek gerekmektedir.

Platon, *Devlet* kitabında var olan devlet yapılarından farklı bir devlet tasarımını gündeme getirir. Bu devlette, filozoflar kral ya da kral veya önder denilen kişiler gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, dertler son bulmaz; insanoğlu da bunları yapmadıkça tasarlanan bu devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, gün ışığına kavuşamaz. Platon'a göre, bu devletin dışında, ne teklerin ne de toplumun mutluluğa kavuşacağı kolay kolay düşünülemez (473 d). Daha sonra şöyle der:

> Geçmiş bütün yüzyıllar içinde, bugün bizim gözlerimizden uzakta, yabancı bir memlekette, ya da gelecek zamanlar içinde bir defa olsun gerçek filozoflar devletin başına gelmiş veya gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor veya kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz. Çünkü, böyle bir şeyin olması imkânsız değildir. Tasarladıklarımızın zorluğunu biliyoruz, ama olmayacak şeyler tasarlamıyoruz (499 c-d).

Burada söylenenlere paralel bir dile getirişi yedinci mektubunda da görmekteyiz. Buna göre Platon mevcut durumu analiz ederek onu değiştirme niyeti içinde olduğunu ifade eder. Buna bağlı olarak filozofların yönetici olması gerektiğini söyler.

> Bununla birlikte, bu durumu iyileştirmek ve tüm yönetim biçimini değiştirmek için yollar aramaktan geri kalmıyor, eyleme geçebileceğim anı bekliyordum. Ama sonunda, o zamanki bütün devletlerin kötü yö-

> netildiğini anladım; çünkü yönetim, uygun koşullar altında yetkin olarak yeniden düzenlenemezse, yasalarının iyileşmesine hemen hemen olanak yoktur. İşte bunun için, felsefeyi överken, ancak felsefenin yardımıyla devletlerin ve kişilerin yönetiminde doğruluk gösterilebileceğini söylemiş; bundan ötürü de, insan soyunun, başına çöken belalardan ancak tam ve gerçek filozofların yönetimi ele almasıyla ya da devletin başında olanların, Tanrı'nın iyicilliğiyle gerçekten filozof olmaları durumunda kurtulabileceğini belirtmiştim (326 b-c).

Bu bağlamda, Platon'a göre, doğa kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yaratmıştır (474b-c). Filozofların bilgisever veya bilimsever olduklarını (475c) söyleyen Platon, kesinlikle var olan şeyin kesinlikle bilinebileceğini ve hiçbir türlü var olmayan şeyin ise hiçbir türlü bilinemeyeceğini belirtir (477a). Buna bağlı olarak, bir sürü güzel şeye bakıp da yalın güzelliği görmeyen, onu görenin ardından gidemeyen, bir sürü doğru şeye bakıp doğruluğun kendisini göremeyenlerin her şey üstüne sanılarının var olduğunu, ama sanıların arkasındaki gerçeği bilemeyeceklerini ifade eder. Platon'a göre, hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyredenler sanıyla yetinmeyip bilgiye ulaşırlar. Bunlar bilimin konusu olan şeyleri kavrar ve severler. Böyle olmayanlar da sanının konusu olan şeyleri sever ve sayarlar. Platon'a göre, onlara bilgi dostları değil, sanı dostları demek gerekir. Öz varlığı arayanlara da, sanı dostu yani filodoks değil, filozof demek doğru olacaktır (479e-480a). Böylece, istekleri bilimlere ve onlarla ilgili her şeye çevrilmiş olan, gerçekten filozofsa, sadece ruhun zevkini arar ve bedene ait zevkleri bir yana bırakır (485d). Böylece, ruh, bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam anlayışa varır. Ama karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevirdiğinde, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar; aklını işletemez olur. Platon'a göre, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsun, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir (508d-e). İyinin kendisi, iyi ideası, en yüksek bilimin konusudur (505a). Birçok güzel şeyin yanında kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır. Dile getirilen birçok şeyin her birinin de değişmez bir tek varlığı, ideası olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca birçok şey görülür, kavranmaz; idealar ise kavranır, görünmez (507b-c).

Filozofa dair bu belirlenimlerden sonra Platon, şöyle demektedir: "Filozoflar, hiç değişmeden kalabilen şeylere varan insanlarsa, ona varamayan ve bir sürü değişken şeyler içinde kaybolanlara bu adı veremezsek,

devletin başına getireceğimiz kimler olacak?" (484b). Filozof kendi başına güzelin peşindedir. Değişik güzel şeyleri değil, güzelin kendisini arar. Güzel olan ise, ayrı ayrı bir sürü şey değil, kendiliğinden var olan bir şeydir. Böyle bir güzeli halka anlatmanın yolunu bulmak ise çok güçtür. Bu nedenle, Platon'a göre, halktan filozof olmaz (494a).

Öte yandan, filozofa göre devlet şeklinin kendi döneminde var olmadığını belirten Platon, bu yüzden de filozofun bozulduğunu iddia eder. Bu belirlemeyi, dönemindeki devlet yapılarına ve filozofların yaptıklarına bakarak yapar. Bu şekilde filozof "kötü yola" gitmektedir. Yeni bir toprağa atılan yabancı bir tohumun soysuzlaşması gibi, bu yeni toprağın özelliklerine uyduğunda, filozofun doğası da olduğu gibi kalmamakta, değişmektedir. Ama bir gün, kendi yaradılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa, kendisinin gerçekten Tanrısal bir varlık olduğu, geri kalanlarınsa hem doğuştan, hem de gördükleri işlerde sadece birer insan oldukları ortaya çıkar (497b-c). Platon'a göre, bir devlet başkanı, tasarlanan kanunları ve kurumları, günün birinde ortaya koyarsa, yurttaşların bunlara uymaları imkânsız değildir (502b). Böylece, yeterince gerekçe gösterilirse ve tasarlanan devletin herkesin yararına ve akla uygun olduğu ortaya konursa, herkes bu devletin yaşamak için en uygun devlet olduğunu görecektir.

Bütün bunlara bağlı olarak Platon bölünmüş dünya analizini ortaya koyar. Platon'un bu çerçevede ortaya koyduğu bilgi ve varlık görüşü tam olarak devlet görüşünü desteklemek ya da, daha doğru bir ifadeyle, filozofun neden yönetici olması gerektiğini ortaya koymak için bir zemin oluşturur. Bunu mağara benzetmesi ile farklı bir şekilde ifade eder. Mağara benzetmesi, tam olarak filozofun hakikate ulaşmasını ve hakikati tecrübe etmesini anlatır. Filozof olma yolundaki kişiye eşlik eden hakikate ulaşmış bir filozofun ya da diyalektikçinin eşliğinde sanılardan hakikate, "idealar dünyası"na bir yolculuk gerçekleşir.[3] Bu yolculuk aynı za-

[3] Platon'un, *Mağara Benzetmesi*'nde, ortaya koyduğu bölünmüş çizgi düşüncesine bağlı olarak ele aldığı bilgi görüşünü açık kılmaya çalışır. Burada filozofun bilgiyi elde ederken geçtiği aşamalar mağaradaki yürüyüşle gösterilir. Buna göre, filozof hakikate, ideaların kendisini görme düzeyine belirli aşamaları geçerek ulaşır. Ulaştığı bu noktada ideaları seyre dalan, bütün her şeyin onun/onların sayesinde olduğunu gören filozof, kendisini kitleye, halka anlatmakta zorlanır, sıkıntı duyar (514a-518b). İşte bu sıkıntı, birçok yorumcuyu Platon'un felsefe ve politika arasındaki yarığın hiçbir şekilde kapanmayacağını dile getirdiğini iddia etmeye götürmüştür. Ancak, Platon'un hem burada hem de *Devlet* kitabı boyunca ve *Mektuplar*'da söylediklerini dikkate alarak, tam da, onun "negatif diyalektik" yoluyla karşısındakileri "iyi organize olmuş" bir devlet yapısının olabileceğine ikna etme çabası içinde olduğunu söyleyemez miyiz? Platon, elbette, tartışmalarda felsefe yapmaya yatkın kişileri ikna etmeye çalışmaktadır. Ancak *Devlet*'te daha geniş kesime derdini anlatmanın yolunu da arar. Elbette halkı, kitleyi, toplumu -her ne denmek istenirse onu- ikna etmek demek bütün halkı, bütün kitleyi veya bütün toplumu ikna etmek demek değildir. Hiçbir politik çaba bütün bir toplumu ikna etmeye yönelik olamaz. Ama filozofun çabasının her şeyden önce ikna etmek değil, devletin ne olduğunun ve hangi ilkeye

manda bir eğitim sürecidir; filozofun geçtiği, yürüdüğü yoldur; bir eğitim yoludur.

Bu şekilde, filozof kendi yaradılışına uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır. Ancak bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse, veremeyeceği kötülük kalmaz. Bir Tanrı onu korumadıkça, kimse bunun önüne geçemez (492a). Platon, felsefeye gerçekten yeteneği olan, ona yakınlık duyan ve uygun olan kimsenin, tanrısal olduğu için, kendisine gösterilen yolu hayranlıkla karşılayacağına ve var gücüyle bu yola atılmak gerektiğine, başka türlü davranırsa yaşayamayacağına inandığını söyler. Böylece yola atılır, kılavuzunu sürükler ve amaçlarına ulaşmadan ya da artık bu yolda öğretmeninin yardımına ihtiyaç duymadan, kendi kendisine yürüyebilecek kadar güç elde etmeden durmaz. Böyle bir adam, hep böyle bir ruh durumu içinde yaşar; gündelik işleriyle uğraşsa da, her zaman ve her şeyde felsefeye ve kendisine ölçülü davrandığı için, öğrenmek, bellemek ve düşünmek yetilerini en iyi sağlayacak olan yaşayışa bağlı kalır. Bunun tersi olan bir yaşayış, bu adamda tiksintiden başka bir duygu uyandırmaz. Ancak gerçekten filozof olmayan, yalnızca yüzeysel düşünceleri olan kimseler, öğrenecek çok şey olduğunu, çok çalışmak gerektiğini ve ancak böyle bir yaşayışla amaca erişileceğini görünce, böyle bir çalışmayı güç, dahası, olanaksız bulurlar; bu yolda çalışma yetisini de yitirirler. Bazı kimselerse, öğrendikleri şeyleri zaten bildiklerine, yeni güçlüklere katlanmaya gereksinmeleri olmadığına inanırlar. Kendini gevşekliğe bırakan, hiçbir çaba göstermeyen kimseleri denemek için bundan daha açık, bundan daha güvenilir bir yol olamaz. Bu gibi kimseler, felsefenin istediği şeyleri yapamazlarsa, suçu öğretmenlerinde değil kendilerinde bulmalıdırlar (339a-c).

Platon'a göre, eğitim, ruhun bu gücünü "iyi"den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir (518d). Doğanın böyle yarattığı bir ruh daha çocukluktan itibaren değiştirildiğinde; zevklerin, keyiflerin, heveslerin, her türlü isteklerin ruhu sardığı, zamanla geliştirdiği ağırlıklar kesip atıldığında; bunlardan kurtulan ruh hakikatten yana çevrildiğinde; bu ruh kimde olursa olsun, eğrilikleri gördüğü açıklıkla hakikati de görecektir.

O halde, seçkin insanları en yüksek sayılan şeyin bilgisine doğru yöneltmek, onları karanlıklardan ışığa çıkarmak, devletin kurucularına düşer. Platon'a göre, o yüce kata yükselip de iyiyi doyasıya seyretmiş kim-

---

göre yapılanması gerektiğinin araştırılması olduğu konusunda hiçbir sıkıntı yoktur. Filozof bunu sadece bilme isteğini tatmin için mi, yani bilme isteğinden dolayı mı yapmaktadır? Asıl soru budur.

seleri bugünkü gibi kendi hallerine bırakmamak gerekir. Öyle ki, onlar, yukarıda durakalmasınlar, mağaradaki mahkûmlar arasına dönsünler, onların işlerini üzerlerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsemesinler[4] (519c-d).

Bu bağlamda, yasaların amacı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak ya da zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırmak, böylece bütün toplumu hep birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların istedikleri gibi yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir (519e-520a).

Bu nedenle, Platon'a göre, bu devletteki filozoflara karşı haksız davranmamak gerekmektedir. Onlara durumlarını değiştirip, başkalarına koruyuculuk etmelerini isterken haklı sebepler gösterilmelidir. Diğer devletlerde filozofluğa yükselen kişilerin politika gürültülerine karışmamaları anlaşılır bir şeydir Platon için. Çünkü onlar, devletlerinin isteğine aykırı olarak kendi kendilerini yetiştirmişlerdir. İnsan kendi kendini yetiştirip de ekmeğini kimseye borçlu olmadığı zaman, hiç kimseye hesap vermek zorunda değildir. Ancak, burada, filozofların kendi yararı için olduğu kadar, devletin yararı için de yetiştirilmesi söz konusudur. Onlar, öteki filozoflardan daha geniş, daha olgun bir eğitim alırlar burada. Böylece, bu devlette, felsefenin devlet işleriyle uzlaştırabilir bir hale getirildiği görülür. Filozoflar sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek, karanlık köşelere gözlerini alıştırmak zorundadırlar.

> Karanlığa alışınca, siz onlardan bin defa daha iyi göreceksiniz. Çünkü, güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş olduğunuz için, karşınıza çıkan her yansının aslını bileceksiniz! Böylece bizim devlet düzenimiz sizin için de, bizim için de gerçek bir varlık olacak –bugünkü devletlerin çoğunda olduğu gibi– bir rüya değil. Bu devletlerin başındakiler, gölgeler üstüne birbirleriyle cenkleşmekte, sanki başa geçmek büyük bir nimetmiş gibi, kim başa geçecek diye birbirleriyle çekişmektedirler. Doğru olansa şudur: Bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu, dirliğin de, düzenin de en iyisi orada var demektir. Baştakilerin böyle olmadığı yerdeyse, tam tersine, ne dirlik vardır, ne düzen... Başa geçecekler, baş olmaktan daha yüksek bir değere yükselmişler mi? Yükselmişlerse, bil ki, o devlet iyi yöneti-

[4] Platon'un Devlet'i farklı sınıflardan veya tabakalardan oluşmaktadır. Ancak bu sınıflara ayrılmış veya tabakalaşmış yapı maddî koşullara göre belirlenmemiştir. Daha çok kişilerin özlerinde var olan özelliklerden ya da olanaklardan kaynaklanan bir sınıfsal ayrımlaşma veya tabakalaşma söz konusudur.

> len bir devlettir. Çünkü böyle bir devletin başındakiler gerçekten zengin kişilerdir. Altın zengini değil, akıl ve erdem zengini. İnsanları mutluluğa ulaştıracak da zenginliğin bu türlüsüdür. Kendi yararlarına düşkün, açgözlü kimseler başa geçer ve başta olmayı keselerini doldurmak için bir yol sayarlarsa, orada artık iyi bir düzen arama. Çünkü herkes başa geçmek için birbirini ezecek ve bu iç kavgada hem kendilerinin, hem de devletin başını yiyeceklerdir... Peki başa geçmeyi küçümseyecek kişi, gerçek filozoftan başka kim olabilir? (520b-521b).

Platon, burada, filozofun devleti yönetme heveslisi olmadığını, ancak tasarlanan "ideal" devletin yönetiminde "zorunlulukla" filozofların bulunması gerektiğini dile getirmektedir.

Platon'a göre, gerçek felsefe, ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme işidir (521c). Bu işi gerçekleştiren kişi de filozoftur. Filozof, diyalektikle, duyuların hiçbirine başvurmadan yalnız aklı kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da, kavranan dünyanın da sonuna varır. İşte "diyalektik yürüyüş" denilen şey de budur.

> Mağara insanını hatırla şimdi. Zincirlerinden kurtulmuş, gölgelerden kuklalara ve ışığa dönüyor; sonra dışarı, gün ışığına çıkıyor. Orada da henüz canlıları, bitkileri değil, onların sudaki yansılarını, gerçek varlıkların gölgelerini görmektedir. Daha önce gördükleriyse, güneşin benzeri olan bir ışığın yarattığı gölgelerdi sadece. Bizim gözden geçirdiğimiz bilimlerin varacağı sonuç da budur. Bu bilimler içimizin en üstün yanını, bütün varlıkların en üstün yanlarını seyre götürür, tıpkı bedenin en keskin organı olan gözün, görülen madde dünyasının en parlak, en ışıklı varlığını seyre yükselmesi gibi (531e-532c).

Platon'a göre, yalnızca diyalektik metot, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve bilimleri kullanarak onları yüceltir (533b). Platon her şeyin özünün bilgisine ulaşana diyalektikçi der (534d). Ona göre, geniş bir görüşe yükselebilenler diyalektikçi olur (537c).

Platon, *Devlet*'in birçok yerinde, kendi devlet tasarımının, açık bir şekilde anlatıldığı zaman, kitlenin büyük oranda ikna olacağını, söylenenlere itiraz edemeyeceklerini belirtir. Bu bağlamda, Devlet'ini en ince ayrıntısına kadar irdeler ve gelebilecek bütün itirazları sınar. Bu şekilde filozofların neden yönetici ya da kral olmaları gerektiğini gerekçelendirir, yani kendi "devlet" tasarımına bir temel oluşturur.

Öte yandan Platon tasarladığı devletin bir hayâl ürünü olmadığının, insanda var olan olanakların hayata geçirilmesiyle gerçekleştirilebileceğinin farkındadır. Şöyle der:

> Bizim devletimiz ve anayasamız birer hayal değildir. Onu gerçekleştirmek ne türlü zor da olsa olağandır. Ama dediğimiz gibi, devletin başına bir veya birkaç filozofun gelmesi şartıyla. Bugün aranan şerefleri küçümseyecek, onları özgür bir insana yakıştırmayacak olan bu filozoflar, ödevlerini yapmanın getirdiği şerefi her şeyden üstün tutacaklar ve doğruluğu en önemli, en yararlı şey sayarak onun hizmetine girecekler, onu yeşertecekler; toplumun yasalarını ona uyduracaklar (540 d-e).

Marx ve Dünyanın Devrimsel Dönüşümü

Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de hakikate ve felsefeye dair belirlemelerde bulunur. Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorununun, bir teori sorunu değil, ancak bir pratik sorun olduğunu belirten Marx'a göre, insanın, düşüncesinin gerçekliği ve gücü, yani bu dünyaya ait olması demek olan hakikati pratikte kanıtlaması gerekmektedir. Pratik ise, koşulların insanlar tarafından değiştirilmesi demektir. Koşulların değişmesiyle insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin akılsal olarak anlaşılabilmesi için, devrimci pratik biçiminde kavranması gerektiğini belirten Marx, her toplumsal yaşamın özünde pratik olduğunu söyler. Bütün gizemli teoriler de, akılsal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur (Marx 2004: 22-3).

Marx, bu söylediklerine bağlı olarak, on birinci tezde düşüncelerini, yani filozofların şimdiye kadar hep dünyayı yorumladıklarını, ama önemli olanın dünyayı değiştirmek olduğunu ifade eder. Bu çerçevede, insan pratiğinin, yani toplumsal yaşamın ve onun dinamiklerinin kavranması ve değiştirilmesi gerekmektedir. Bu ise devrimci bir dönüşümle olur; bizatihi bu pratiğin içinde kalarak ve bu pratiği değiştirerek olur. Burada, değişimi sağlayacak güç toplumun, toplumsal yaşamın bağrından çıkacaktır. Bu güç de proletaryadır. Ancak proletaryaya öncülük edecek bir yapıya, bir oluşuma, bir partiye –yani komünist partiye– ihtiyaç vardır. Var olan egemen yapıyı değiştirmek için, komünist partinin öncülüğünde proletaryanın harekete geçirilmesi gerekmektedir.

Marx için egemen düşünceler, egemen maddî ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir; egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddî ilişkilerdir. Öyleyse egemen düşünceler bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidir; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridir. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka

şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, sınıflarının bütününe egemendirler ve onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir (Marx 2004: 75).

Marx çağındaki insanın durumuna bakar ve bu noktada insanın kendisine, emeğine, emeğinin ürününe ve diğer insanlara yabancılaştığını iddia eder. Bu bağlamda, yabancılaşma, insanın kendisiyle ve başka insanlarla olan ilişkilerinde gerçekleşir ve dile gelir. Bu nedenle, yabancılaşmış emek ilişkisi içinde her insan ötekini bir işçi olarak kendini bulduğu durum ve ölçüte göre görür. Bununla birlikte Marx, yabancılaşmanın Proleter bir devrimle başlayıp komünist bir toplumla son bulacak bir süreçten sonra tam anlamıyla aşılabileceğini iddia etmektedir (Kızıltan 1986: 35). Marx'a göre işçilerin kurtuluşu insanlığın kurtuluşunu içerir, çünkü işçinin üretimle ilişkisinde insanın köleliğinin bütünü bulunmaktadır ve köleliğin her ilişkisi bu ilişkinin sadece biraz değişik bir şeklidir (Marx 2004: 68).

Marx komünizmi ortadan kaldırılmış özel mülkiyetin olumlu anlatımı olarak belirler. Bu da, özel mülkiyeti, evrensel özel mülkiyete dönüştürmek demektir (Marx 2000: 108). Marx komünizmin ne yaratılması gereken bir durum ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir ülkü olduğunu söyler. Ona göre, komünizm, bugünkü duruma son verecek gerçek harekettir. Bu hareketin koşulları da, şu anda var olan öncüllerden doğmaktadır (Marx 2004: 62).

Marx'a göre, sosyalizm insanın olumlu şekilde kendi bilincine varışıdır; komünizm ise, olumsuzlamanın olumsuzlaması –yani bir olumlama– olarak insanın kurtuluşu sürecinde tarihî gelişmenin bir sonraki aşaması için zorunlu evredir. Böylece,

> gelişiminin akışı içerisinde sınıf ayrımları kalktığında ve üretim tüm ulusun geniş bir birliğinin ellerinde yoğunlaştığında, kamu gücü siyasal niteliğini yitirecektir. Gerçek anlamda siyasal iktidar, bir sınıfın bir başka sınıfı ezmek amacıyla örgütlenmiş iktidarıdır. Eğer proletarya, burjuvaziyle savaşımında, koşulların zorlamasıyla, kendisini bir sınıf olarak örgütlemek zorunda kalacak, bir devrim yoluyla kendisini egemen sınıf durumuna getirecek ve egemen sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zor kullanarak ortadan kaldıracak olursa, o zaman, bu ilişkilerle birlikte, sınıf karşıtlıklarının ve genel olarak sınıfların varoluş koşullarını da ortadan kaldırmış ve böylelikle bir sınıf olarak kendi egemenliğini ortadan kaldırmış olacaktır. (Marx 1998: 142)

Öte yandan, bütün sorunlar aşıldığında, bireyler işbölümüne bağımlılıktan kurtulup, kendilerini çok yönlü olarak gerçekleştirebileceklerdir.

> Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne köleleştirici bağımlılıkları ve bu arada zihinsel emek ile bedensel emek arasındaki karşıtlık sona erdiği zaman; emek yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi yaşamsal gereksinim olduğu zaman; bireylerin çok yönlü gelişmeleri, üretken güçlerini de artırdığı ve kooperatif zenginliğin bütün kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman –ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılabilir ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre" (Marx 2002: 30).

Böylece bireyler tam anlamıyla özgürleşecek ve kendilerini ortaya koyabileceklerdir. Bu nedenle, Marx, özgürlüğün, toplumun üstüne yerleştirilmiş olan devleti, topluma bütünüyle bağımlı bir organa dönüştürmek olduğunu, bugünkü devlet biçimlerinin "devletin özgürlüğü"nü sınırlandırdıkları ölçüde az ya da çok özgür olduklarını iddia eder (Marx 2002: 37-38).

> Buna göre, devlet ve toplum ilişkisinde, devletin topluma tabi kılınması ve son noktada devletin toplum içinde erimesi, yok olması söz konusudur. Devletin olduğu yerde özel mülkiyet ilişkileri söz konusudur ve yabancılaşma hâlâ devam etmektedir. Bu nedenle devletin ortadan kalkması ve "gerçek anlamda" bir özgürlüğün hayat bulacağı toplumun kurulması gerekmektedir. Bu toplum da komünist toplumdur. Komünistler, komünist topluma, ancak, mevcut toplumsal düzenin zorla yıkılmasıyla ulaşabileceklerini açıkça ilan ederler" (Becermen 2010: 51-2).

Marx, sınıflı toplumun temeli olarak gördüğü özel mülkiyete karşı çıkar ve son tahlilde devletin ortadan kalkması gerektiğini, çünkü devletin olduğu yerde özel mülkiyet ilişkisinin süreceğini belirtir. Çünkü devletin olduğu bir yerde sınıfsal yapı her zaman vardır ve egemenlerin hukuku burada geçerlidir. Bu nedenle, devletin ortadan kalkması gerekir. Ancak bu, bir anda olmayacaktır. Bunun için belirli bir zamanın geçmesi, koşulların olgunlaşması ve devlete duyulan ihtiyacın ortadan kalkması gerekmektedir. Devletin içinde olmadığı bir toplumsal yapı özgürleşmenin güvencesi olacaktır. Bu yüzden, devletin "oyunun dışına" itilmesi lazımdır. Ancak böylesi bir ortamda insanlar kendi yeteneklerini ortaya koyabilecek ve geliştirebileceklerdir.

Öte yandan, Marx'ın felsefe ile politika arasındaki yarık düşünüldüğünde politikadan yana tavır aldığı görülmektedir. Bu nedenle filozofların yapması gereken de politikadan yana tavır alıp felsefeyi politikaya dönüştürmektir. Yani politik hayatın belirlediği bir teorik etkinlik çerçevesinde

hareket etme ve felsefe yapma söz konusu olur. Dolayısıyla filozofların ayrıcalıklı bir konuma sahip olmaları mümkün değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Platon, filozofların bir devlette kral veya yönetici ve kralların veya yöneticilerin de filozof olmaları gerektiğini dile getirmektedir. *Devlet* tam anlamıyla bu düşüncenin hayat bulduğu bir tasarımı bize sunmaktadır. Platon'un tasarladığı devlette sınıfların yerleri ve işlevleri oldukça net bir şekilde belirlenmiştir. Bu sınıfsal yapıda devletin yöneticileri olacak kişiler, filozoflar yoğun bir eğitimden geçerler. Hakiki filozofun yetişmesi doğru ve sağlam bir eğitime bağlıdır.

Öte yandan, filozof, kavramsal düşünen, kavramlarla iş gören, tekte bütünü görebilen kişidir. Bu şekilde düşünebilen birisi, yani hakikate ulaşabilen birisi de, bu yapısıyla, diğer kişilerden ayrı bir yerde durur ve farklı bir bakışa sahip olur. Bu bakışla o, diğer kişilerden daha üstün bir konumdadır. Hakikate, hakikatin özüne ulaşmak filozofa ayrıcalıklı bir yer sağlar. Bu ayrıcalık sayesinde filozof, devlet yönetiminde söz söyleme hakkına sahip olur.

Filozof hakikate sahip olduğunu söyleyerek başkalarını da bu hakikate göre yaşamaya çağırmakla onların yaşam alanlarına müdahalede bulunur; en azından müdahalede bulunmayı ister. Bu bağlamda, kendisinden başka olanların yaşam biçimlerinin yanlış olduğunu dile getirerek, doğru/hakikî bir yaşam biçiminin bilgisine, hakikate sahip olduğunu ve insanların yaşamlarını bu bilgi ya da hakikat doğrultusunda biçimlendirmeleri gerektiğini söyler. Ancak bu hakikat isteminin kendisi –Nietzsche'nin de bildirdiği üzere– bir güç istemidir; bu güç istemi, aynı zamanda, bir iktidar istemidir. Filozof burada, hakikate sahip olmakla ve bunun sağladığı güçle birlikte başkaları ve onların yaşam alanları üzerinde egemenlik kurma hakkını kendinde görmektedir. Filozof hakikate, hakikî varlıkların bilgisine sahip olduğunu düşünmekle, kendisine gereken saygının, önemin ve ayrıcalığın gösterilmesini beklemektedir. Bu bağlamda, filozof, dikkate alınmak, saygı görmek ve hakikate ulaşmış olmakla egemenliği paylaşmak ve hattâ kendi başına veya başka filozoflarla birlikte egemen olmayı, egemen olamasa bile fikirlerinin egemen olmasını istemektedir. Bunun en açık ifadesini Platon'un mektuplarında görmekteyiz.

Marx ise, özel mülkiyeti sınıfların kaynağı olarak görür ve özel mülkiyete bağlı olarak sınıfların ortadan kalkması gerektiğini düşünür. Sınıfların ortadan kalkması ise ancak devletin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bu nedenle, sınıfsal bir yapıya dayalı bir sisteme karşıdır ve bu sistemin ortadan kalkmasını istemektedir. Buna göre, öncelikle, proleter devrimden sonra gerçekleşecek sosyalist aşamada bütün sınıflar tek bir sınıfa

indirgenecektir. Daha sonraki aşamada ise devlet, (sivil) toplum içinde eriyecek ve bütün sınıflar ortadan kalkacaktır. Platon'un aksine Marx sınıflı toplumun ifadesi olan devleti ortadan kaldırmayı düşünmektedir. Oysa Platon, adil bir yönetimin hüküm sürdüğü bir devlet yapısını oluşturmanın peşindedir. Marx sınıflı toplumsal yapı bağlamında devleti ortadan kaldırarak dünyayı değiştirmek isterken, Platon adil bir yönetimin hüküm sürdüğü bir devlet yapısını gerçekleştirmeyi isteyerek ve bu bağlamda bir eylem biçimi geliştirerek dünyayı değiştireceğini düşünmekteydi. Bunu yaparken de, istediği şey, filozofa gereken saygının ve güvenin gösterilmesiydi.

Platon, "dünyayı yorumlama ve değiştirme işi"ni –bu değiştirme düşüncesi, *Devlet* kitabı ve *Mektuplar* bağlamında, her ne kadar bir imkânı dile getiriyor olsa da– filozoflara verirken ve gerçek/hakikî filozoflarda dünyayı değiştirme istek ve gücünü görürken; Marx dünyayı değiştirme görevini proletaryaya ve proletaryanın öncü gücü olan komünist partiye vermektedir. Platon, değişimin tasarlanan bir devlette, bütün sınıfların yerli yerine oturduğu ve her sınıf kendi işini yaptığı bir yapı sayesinde mümkün olacağını düşünürken; Marx, değişimin devrimci bir dönüşümle, bütün sınıfların tek bir sınıfa, yani proletaryaya indirgenmesiyle mümkün olacağını düşünmektedir. Platon, kendi devlet modelinin taşıdığı imkânın bütün devlet yapılarında aynı uygulamanın hayat bulması sonucu mümkün olacağını imâ ederken; Marx, devletin ortadan kalkacağı bir toplumsal yapının kurulmasının peşindedir. Platon, felsefe ve politika arasındaki yarığın farkında olarak, felsefî bir bakış ve "öngörü" ile politika konusuna eğilirken; Marx felsefe ile politika arasındaki yarığı politikadan yana ortadan kaldırma niyetindedir. Bu nedenle, Platon'un *Devlet*'ini, sadece, adalet idesini tartışması bağlamında, bir imkânı dile getirdiğini söyleyerek okumak yeterli olmamaktadır. Platon, *Devlet* kitabında bundan daha fazlasını söylüyor gibidir. Bu da bizi, farklı okumalar yapmaya götürmektedir.

Kaynakça

Arnhart, L. (2008), *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev.: Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres Yayınları.

Becermen, M. (2010), "Popper'ın Marx'ın Tarih, Toplum ve Siyaset Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme", *Kaygı*, Sayı 15, ss. 45-59.

Demirdöven, İ. (1991), *Model Kavramı ve Karl R. Popper'ın Platon Eleştirisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kızıltan, G. S. (1986), *Çağımızda Yabancılaşma Sorunu*, İstanbul: Metis Yayınları.

Marx, K. (1969), *Thesen über Feuerbach*, Seitenzahlen verweisen auf: Marx-Engels Werke,

Band 3, Seite 5ff. Dietz Verlag Berlin, www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm.

— (2000), *1844 El Yazmaları*, (Çev.: Murat Belge), İstanbul: Birikim Yayınları.

— (2004), *Alman İdeolojisi*, (Çev.: Sevim Belli-Ahmet Kardam), Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K.-Engels, F. (1998), *Komünist Manifesto*, (Çev.: Muzaffer Erdost), Ankara: Sol Yayınları.

— (2002), *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, (Çev.: Barışta Erdost), Ankara: Sol Yayınları.

Platon, (1999), *The Republic Books I-V*, (Trans.: Paul Shorey), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

— (2000), *The Republic Books VI-X*, (Trans.: Paul Shorey), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

— (1999), "Epistles", (Trans.: R.G. Bury), *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles IX*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

— (1997), "VII. Mektup", (Çev.: Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), *Platon VII. Mektup-Plutark Dion*, İstanbul: İdea Yayınları.

— (1999), *Mektuplar*, (Çev.: İrfan Şahinbaş), İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi.

— (2008), *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

MARX'IN HEGEL'LE DİYALOĞU*

Doğan Barış Kılınç**

İnsanın zihni ve tini sağlamsa eğer,
hakikatin adını duyar duymaz
kalbi daha hızlı atmaya başlamalıdır.
G.W.F. Hegel

Biri gelmiş geçmiş en büyük idealist, diğeri gelmiş geçmiş en büyük materyalist... Biri dini felsefede temellendirmekle suçlanıyor, diğeri amansız bir din düşmanı olmakla... Birinin metinlerini 'İdea' sözcüğü sarmalıyor, diğerinde bundan eser yok... Biri devletin resmî filozofu, diğeri üniversitenin kapısından bile sokulmayan iflah olmaz bir devlet karşıtı... Biri felsefenin gücüne inanıyor, diğerinin felsefeden vazgeçtiği söyleniyor... Biri sakin, diğeri hırçın... Biri uzlaşmacı, diğeri kavgacı... Biri teorisyen, diğeri eylem adamı... Biri derslerini üniversitede veriyor, diğeri işçi derneklerinde...

Bu iki insan arasında kurulabilecek tek ilişki, onların birbirlerine son derece karşıt olmaları gibi görünüyor. Ama durum hiç de göründüğü gibi değil. Marx ve Hegel arasında ilişki kurmak için sayısız girişimde bulunuldu; "materyalist" Marksistler tüm uzlaşmaz tavırlarına karşın "idea-

** Dr. Doğan Barış Kılınç, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

* Bu yazının hazırlanma sürecinde görüş ve önerilerini esirgemeyen hocalarım Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a ve Doç. Dr. Doğan Göçmen'e sonsuz teşekkürler.

list" Hegel'e başvurmaktan, onu önemli bir filozof olarak görmekten vazgeçmediler. 1840'larda Hegel'e dönük eleştirilerini tamamlamış ve bundan nerdeyse 30 yıl sonrasına kadar da yüzünü felsefî tartışmalardan ziyade politik ve iktisadî tartışmalara çevirmiş olan Marx, düşünce dünyasındaki Hegel'i görmezden gelme çabaları karşısında bir kurtarıcı edasıyla bu büyük filozofun hakkını vermek gerektiğini söylediğinde onu, bir idealist filozofu, bir nevi yeniden diriltmiş olacağını büyük olasılıkla biliyordu. Ama tereddüt etmeden bir politik iktisat kitabında, başyapıtı olan *Kapital*'de, kendisinin 'çırak', Hegel'in 'hoca' olduğunu açıkça ilân ederek[1] Hegel'e yapılan "ölü köpek" muamelesi karşısında "ruhunu kurtarmış" oldu. Dolayısıyla bizzat Marx kendisiyle Hegel arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuş oldu, hem de tuhaf bir biçimde bir politik iktisat eleştirisi olarak ele alınmış bir kitapta. Ama böylelikle de hem uzmanlar için hem de takipçileri için geride çetin bir sorun bıraktı: Marx ve Hegel ilişkisinin izini nerelerde sürmeliyiz? Hegel'in Marksizm için ne önemi olabilir? Hegel'in felsefesinin Marksizmde bir rolü varsa, onu derinleştirmek mi, yoksa silip atmak mı gerekir? Marx'ın Hegel'le ilişkisinin incelenmesi salt bu sorularla sınırlı kalmadı; öyle mecralarda tartışıldı ki bu kimi zaman Hegel'in materyalist olduğunu, en azından felsefesinde materyalist öğeler bulunduğunu,[2] kimi zaman da Marx'ın aslında idealist olduğunu ileri sürmeye dek vardı.[3]

Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunu özellikle Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nden bu yana büyük tartışmalara yol açtı. Lenin Rusya'da devrim koşullarında Hegel'in eserlerini incelemek için ciddi bir emek harcadı ve kimi notlar tuttu. Eylül-Aralık 1914'te kaleme aldığı ve ilk defa ancak 1929 yılında yayımlanabilen bu oldukça meşhur notlarından birinde şunu söylüyor: "Marx'ın *Kapital*'ini ve özellikle de onun birinci bölümünü anlamak, Hegel'in *Mantık*'ının bütününü adamakıllı incelemiş ve anlamış olmaksızın tamamen imkânsızdır."[4] Lenin'in incelemelerinden birkaç yıl sonra, Georg Lukacs diyalektiği, bütün kategorisini, praksis kavramını, tarihin özdeş özne-nesnesini, sınıf bilincinin önemini ön plana çıkartarak 1922 yılında kaleme aldığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* eseriyle –Lenin'in bu

---

[1] Karl Marx, *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 27.

[2] Bu konumu benimseyenler arasında Engels, Lenin, Lukacs ve Marcuse sayılabilir. Engels örneğin şöyle diyor: "Hegel'in sistemi, yöntemi ve içeriğine göre, idealist bir biçimde başüstü konulmuş bir materyalizmden başka bir şey değildir." Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, ss. 23-4.

[3] Tom Rockmore, *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002, ss. 30, 70, 161, 179, 180.

[4] V.I. Lenin, "Philosophical Notebooks", *Collected Works*, Cilt 38, ing. çev. Clemence Dutt, Progress Publishers, Moskova, 1976, s. 180.

notlarından habersiz olarak– bu tartışmayı 20. yüzyılda derinleştiren ilk isim oldu. Lukacs *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yıllar sonra, 1967'de, yazdığı "Önsöz"de Marx-Hegel tartışmasının salt felsefî bir çaba olmanın dışında politik amaçlar için de son derece büyük bir önemi olduğunu belirterek Marksizm içindeki Hegelci yönü güçlendirmenin bir görev olduğunu belirtti. Böylece kendi eserinin tarihsel anlamını ortaya koymuş oluyordu:

> Marksizmin devrimci geleneğine dönmek isteyen herhangi biri için Marksizmin Hegelci geleneklerini tazelemek en büyük görevdi. O nedenle, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Marx'ın devrimci yanını, Hegel'in diyalektiğini ve yöntemini yenileyerek sürdürme yoluyla bir kez daha güncelleştirmek amacıyla o zamanlar yapılan belki de en radikal girişim rolünü oynuyor.[5]

Aynı şekilde, Antonio Gramsci de "Praksis Felsefesi" olarak adlandırdığı Marksist felsefenin gelişiminde Hegel'in felsefesinin oynadığı rolün büyük olduğunu vurguladı: "Bir anlamda, praksis felsefesi Hegel felsefesinde meydana getirilen bir reform ve bir gelişmedir."[6] Ama Marx'ın Hegel' le ilişkisi sorununu, Marx'ın düşüncesinin Hegel'in felsefesindeki köklerini bilimsel bir titizlikle inceleyen ve Hegel'e yönelik yeni perspektifler sunan çalışmalar, 1940'ların başlarında neredeyse eşzamanlı olarak yayımlanan Lukacs'ın *Genç Hegel*'i[7] ve Herbert Marcuse'nin *Us ve Devrim*'i[8] oldu. Her iki eser de özellikle Hegel'in erken dönem yazılarının önemini vurgulayarak Marx'ın düşüncesinin gelişiminde Hegel'in etkisinin yadsınamaz olduğunu belirtir. Yine Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni Fransızcaya çeviren ve Fransa'da Hegelci düşüncenin yayılmasını sağlayan Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*'da, Hegel ve Marx arasındaki ilişkileri konu edinir ve özellikle Hegel'in *Fenomenoloji*'si ile Marx'ın *Kapital*'i arasında önemli yakınlıklar olduğunu ileri sürer: "Özellikle, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı*'yı ve *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nı önceden okumuş olmadan, hattâ Hegel'in *Fenomenoloji*'sini okumuş olmadan *Kapital*'i okumak bizi kaçınılmaz

---

[5] György Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1998, s. 21.

[6] Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 111.

[7] Georg Lukacs, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, ing. çev. Rodney Livingstone, Merlin Press, Londra, 1975.

[8] Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000.

şekilde bir dizi yanlış yoruma götürecektir."[9] Marx'ı Hegel'den uzaklaştırmaktan çok ona yaklaştıran ve bir anlamda da Hegel'deki devrimci unsurları vurgulayan, açığa çıkarmaya çalışan bu girişimlere en büyük tepki, bilindiği üzere, 20. yüzyılda en az Lukacs, Gramsci ve Marcuse kadar etki bırakmış olan Louis Althusser'den geldi. Althusser Marx'ın entelektüel gelişim seyrinde bir "epistemolojik kopuş" yaşandığını ileri sürer ve bu kopuşun gerçekleştiği metinlerin *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Althusser o dönem üzerinde oldukça verimli tartışmalar yapılan ve önemli ölçüde Hegel'in idealizminin etkisi altında kaldığı düşünülen Marx'ın gençlik dönemi eserleri üzerine şu ilginç iddiada bulunur: "Genç Marx asla Hegelci değildi, önce Kantçı-Fichte'ci, sonra Feuerbach'çıydı. Yaygın bir kanı olan Genç Marx'ın Hegelciliği tezi, genel olarak, bir mittir." Buna göre, "Marx, Hegel'e yaklaşmak bir yana, *Hegel'den uzaklaşmaya* devam etmişti."[10] Lucio Colletti de Althusser'le benzer bir görüşü paylaşır. Ona göre, Marx, Feuerbach'tan esinlenerek, Hegel eleştirisiyle işe başlamıştı ve Hegel'in felsefesine yönelik tavrı ta doktora tezinden itibaren eleştirel bir biçimde gelişmişti. Marx, bu anlamda, Engels'ten ve diğer Genç Hegelcilerden farklı olarak, "Hegelciliğin devrimci ilkeleri" ile "Hegel'in Prusya Devleti'yle kişisel uzlaşması" arasında bir ayırım yapmaz; tersine, sürekli olarak, Hegel'de özne ve nesnenin tersine çevrilmesinin ve düşüncenin bağımsız bir özneye dönüştürülmesinin neden olduğu mistifikasyona dair eleştirisini yineler.[11] Ayrıca "Colletti diyalektik materyalizmin yerine, Hegel'den ziyade Kant'a gönderme yaparak bilimde temellenen daha materyalist bir bilgi teorisi ortaya koymaya girişir."[12] Hegel-Marx ilişkisine dair bu farklı değerlendirmelerin ışığında son otuz yılda da Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorununa dair bolca çalışma yapıldı ve bu çalışmalar hâlen sürmektedir.

Aslında sorun, yukarıda aktarıldığından daha eskidir. Marx'ın ölümünden daha birkaç yıl sonra, Marx'ın neredeyse bir ömür boyu çalışma arkadaşı olan Friedrich Engels bu tartışmalar açısından ana kaynaklardan birisi olan denemesini kaleme aldı. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, Marksizmin felsefî kökenlerini ve içerimlerini, ta

---

[9] Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, ss. 138-9.

[10] Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002, s. 46.

[11] Lucio Colletti, "Introduction", Karl Marx, *Early Writings*, ing. çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin Books, Londra, 1992, s. 12, 22.

[12] Ian Fraser ve Tony Burns, "Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection", *The Hegel-Marx Connection*, ed. Tony Burns ve Ian Fraser, MacMillan Press, Londra, 2000, s. 16.

Marx'la beraber çalışmaya başladıkları 1840'lı yıllardan itibaren göstermeye girişti. Engels bu çalışmasında özellikle Hegel'in hem o dönem Almanya'da egemen olan entelektüel atmosferdeki hem de Marx'ın ve kendisinin düşünceleri üzerindeki etkisine dikkat çekiyor ve bu konuda artık net bir şeyler söylemenin zamanının geldiğini belirtiyordu: "Hegel ile olan ilişkilerimiz konusunda çeşitli nedenlerle düşüncelerimizi açıkladık, ama bu açıklamalar, hiçbir yerde sorunu tamamlayıp, konuyu kapatıcı nitelikte değildi."[13] Ona göre, Marx kuşkusuz Hegel'in felsefesini geride bırakmış ve kendi yolunu çizmişti, ama Hegel Marx'ın elinin tersiyle ittiği birisi değildi. Hegel'in felsefesi idealist ya da mistik kılık altında devrimci bir içeriğe işaret ediyordu; onun sistemi her ne kadar muhafazakâr olsa da yöntemi devrimciydi.[14] Dolayısıyla Engels, Marx'ın Hegel'i geride bırakırken bile onu sahiplenmiş olduğunu ileri sürerek aslında Hegel'in Marksizm için yadsınamaz önemini vurguluyordu. Bu, tam da Hoca'nın bıkıp usanmadan kullandığı, bir yandan muhafaza etmeyi bir yandan da öteye geçmeyi içeren "aşma" kavramına işaret etmektedir. Tüm bu Hegel övgülerinin gerisinde yatan esas tartışma alanının, her ne kadar Hegel kendi yöntemini diyalektik olarak adlandırmamış olsa da "diyalektik yöntem" olduğunu belirtmeye bile gerek yok. Engels denemesini hiçbir sakınca görmeksizin "Alman işçi hareketi, klasik Alman felsefesinin mirasçısıdır"[15] diyerek sonlandırır. Engels'in tartışmayı başlatan ve bir anlamda da nerdeyse 40 yıl boyunca "kapatan" denemesinin Hegel'in önemini ve vazgeçilmezliğini ileri sürmesine karşın daha o zamanlarda karşıt bir bakış açısı da mevcuttu. Eduard Bernstein, Marx'ın *Kapital*'inde kusur olarak görülebilecek şeylerin onun Hegelci kökenine ait olduğunu, bilimsel olmadığını düşündüğü Hegelci diyalektiğin Marx'ı yanlış iddialarda bulunmaya sürüklediğini ve Marksistlerin Marx'ı Hegel'den kurtararak Immanuel Kant'a dönmeleri gerektiğini ileri sürmüştü.[16]

Fakat daha da geriye gitmek gerek. Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunu, üçüncü kişilerin, yorumcuların başlattığı bir sorun değildir, bu sorunu bizzat Marx başlatmıştır. Marx öğrencilik yıllarında kendi yolunu çizme-

---

[13] *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 8.
[14] A.g.e., s. 14.
[15] A.g.e., s. 58.
[16] "Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection", ss. 15-6. Lukacs da Bernstein'ın bu tavrına dikkat çekmektedir: "Hegel diyalektiğinin yeniden canlandırılması revizyonist geleneğe büyük bir darbe indiriyor; en başta Bernstein, Hegel diyalektiğinden kalan ne varsa 'bilimsellik' adına hepsini Marksizmden kovmak istiyordu", *Tarih ve Sınıf Bilinci*, s. 21. Yine başka bir yerde şunu söylüyor: "Diyalektik yönteme karşı çıkan en açık en keskin ses, kısmen de felsefi bilgilerle hiçbir şekilde dizginlenmemiş 'cüretkarlığı' yüzünden olacak Bernstein'den yükseldi", a.g.e., s. 58.

ye çalışıyorken Hegel'siz olmayacağını, Hegel'in önceki tüm filozoflar karşısında üstün olduğu sonucuna ulaşmıştı. 1837 yılında babasına yazdığı mektupta, "olan" ve "olması gereken" arasındaki karşıtlığın kafasını kurcaladığını, bu karşıtlığın daha çok Kant'ın ve Fichte'nin sistemleriyle özdeşleştirdiği idealizme özgü olduğunu ve kaçınılmaz bir şekilde felsefeye ve Hegel'e sürüklendiğini bildiriyordu.[17] Henüz 19 yaşındayken yazdığı bu mektupta Marx bir ömür boyu ilgisini koruyacağı kimi meseleleri şimdiden tespit etmiş oluyordu. İlk olarak, Marx'ın zihninde bir hayalet dolaşmaya başlamıştı ve bu ansızın dadanan hayalet ömrünün sonuna dek peşini bırakmayacaktı: Hegel'in hayâleti. İkinci olarak, "olan" ile "olması gereken" arasındaki karşıtlığın aşılması, "İdeayı real olanın kendi içinde" bulma çabası Marx'ın tüm entelektüel çalışmaları açısından merkezî bir rol oynayacaktı: Hem gerçekliğe kendi tikel isteklerini dayatmaya çalışan öznelcilikten kurtulma hem de tüm insan eylemini kör bir zorunluluğa feda eden belirlenimcilikten kaçınma. Bu mektubunda yöntemin nasıl olması gerektiğine dair de bir şeyler söylüyordu: "Hukuk, devlet, doğa, bir bütün olarak felsefe gibi düşüncenin canlı dünyasının somut ifadesinde konunun kendi gelişimi içinde incelenmesi gerekir; rastgele hiçbir sınıflandırma olmamalıdır; şeyin kendi mantığı tüm çelişkileri içinde açığa çıkarılmalı ve birliğini kendisinde bulmalıdır."[18] Bu mektuptan yaklaşık 40 yıl sonra *Kapital*'in birinci cildine yazdığı "Sonsöz"de yöntemini aynen böyle tarif edecekti ve onu "diyalektik yöntem" olarak adlandıracaktı. Mektupta konumuzla alâkalı olarak önemli bir tarihsel bilgi de veriyordu: Hegel'e dair kapsamlı bir bilgi edinmek için o dönem Genç Hegelcilerin Berlin'deki mekânı olan Doktorlar Kulübü'ne üye olmuştu. Marx, Hegel'le bu tanışıklığın sonucu olarak yönünü hukuk eğitiminden felsefe eğitimine çevirecekti.

Marx gençlik yıllarını henüz Hegel'in felsefesinin egemen olduğu bir entelektüel atmosfer altında geçirdi, arkadaşları her ne kadar Hegel'e eleştirel bir şekilde yaklaşsalar da yine de Hegelcilerdi. Kuşkusuz Marx'ın Hegel'le kurduğu ilişki salt hâkim entelektüel çerçeveye boyun eğme, eleştirmeksizin kabul etme biçiminde gelişmiyordu. O dönem akademiye egemen olan ve Hegel'i genellikle din çerçevesinde yorumlayan çevreye karşı militan bir tavır takınan gençler söz konusuydu. 1830'lu yılların sonlarına doğru David Strauss, Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach Hegelci gelenek içerisinden gelen, ama hâkim çevreye karşıt olan Hıristi-

[17] Karl Marx, "Letter to His Father: On A Turning-Point in Life (1837)", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. ve çev. Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997, ss. 42, 46.
[18] A.g.e., s. 43.

yanlık karşıtı bir felsefî mücadele başlattılar. Marx bu gelenekle ilişkiliydi ve hareketin en radikal ismi olan Bruno Bauer'in yakın arkadaşıydı.

Marx'ın 1841 yılında tamamladığı "Demokritosçu ve Epikürosçu Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark" başlıklı doktora tezi de Hegel sonrası felsefenin durumunu ve yerini tespit etmek amacıyla kaleme alındı. Mevcut felsefî durum açısından oldukça ilgisiz görünen bu tezin konusu, o dönemde genel olarak Hegel'in Aristoteles'le kıyaslandığı ve modern dünyanın Aristoteles'i olarak görüldüğü olgusunu göz önünde tuttuğumuzda anlam kazanacaktır. Marx'ın biri Aristoteles öncesi dönemde biri de Aristoteles sonrası dönemde yaşamış olan bu iki atomcu filozofu karşılaştırmaya yönelik çabası, bu nedenle, Hegel sonrası dönemde yaşayan kendisinin ve arkadaşlarının durumuna ışık tutma amacını taşır. Şu soruyu soruyor Marx:

> Kapsam bakımından evrenselliğe ulaşan Platon ve Aristoteles felsefelerinden sonra, bu zengin düşünme biçimlerine bağlanmayıp daha gerilere giden ve en basit okullara –fizik bakımından doğa felsefecilerine, ahlâk bakımından Sokrates okuluna– yönelen yeni sistemlerin ortaya çıkması dikkat çekici değil mi?[19]

Marx dikkati Aristoteles'in büyük felsefe sisteminden sonra ortaya çıkan ve pratik bir doğrultuya giren Epikürosçuluk, Stoacılık ve Kuşkuculuk gibi felsefî okullara ve "felsefe sistemlerinin öznel biçimine, manevî taşıyıcısına" çeker. Doktora tezine yazdığı notlarda Marx'ın ulaştığı sonuç şöyledir: Büyük felsefe sistemi, kendi içerisinde, her ne kadar ideal ile gerçeğin birliğini sağlamış olsa da var olan dünya karşısında ideal durumunda bulunur. Birliğin mevcut dünyaya da getirilmesi gerektiğinden "felsefe gözünü dış dünyaya çevirir."[20] Evrensellik yerini bilincin öznel formlarına bırakır. Marx'a göre, bu tarihsel zorunluluğu kavramaksızın "Aristoteles'ten sonra bir Zenon'un, bir Epiküros'un, hattâ bir Sextus Empirikos'un ya da Hegel'den sonra yakın zamanlardaki filozofların özünde temelsiz ve önemsiz çabalarının nasıl ortaya çıkabildiği anlaşılamaz."[21] Felsefeyle dış dünyanın karşı karşıya gelmesinin sonucu da bir yandan felsefenin dünyasallaşmasını bir yandan dünyanın felsefîleşmesi-

---

[19] Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, Ankara, 2000, s. 17.

[20] Karl Marx, "Notes to the Doctoral Dissertation (1839-41)", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 52.

[21] A.g.e., s. 53.

ni getirecek olan "felsefenin gerçekleşmesi"dir.[22] Marx böylece daha sonra *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* için kaleme alacağı "Giriş"te proletarya dolayımına başvurarak zenginleştireceği "felsefenin gerçekleşmesi" idealini ilk kez formüle etmiş oluyordu.[23] Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Marx'ın felsefe içerisindeki kendi pozisyonunu Hegel'in felsefesini göz önünde bulundurarak belirlemiş olmasıdır.

Marx'ın doktora tezini tamamladıktan sonra kaleme aldığı felsefî metinler polemik tarzındaydı. Ortak çalışmalara ve kısmen de ortak amaçlara karşın Marx, Genç Hegelcilerle anlaşmazlığa düşmekten ve onları hedef tahtasına oturtmaktan kaçınmadı. Önce David Strauss karşısında Feuerbach'ı savundu ve onu "şimdiki zamanların *âraf*'ı ilân etti.[24] Daha sonra Bruno Bauer'le arası açıldı ve onu eleştirmek için Engels'le birlikte son derece sert bir eser kaleme aldı: *Kutsal Aile*.[25] Bu eser özellikle Bauer'in öznelciliğine ve kitlelerin rolünü küçümseyen tavrına karşı bir saldırıydı. *1844 Elyazmaları*'nda, bu neredeyse bir yüzyıl yayımlanmadan kalan eserde, Feuerbach'ı göklere çıkararak onu "eski felsefenin gerçek yeneni"[26] ilân eden Marx kısa bir süre sonra *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ve *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'a da eleştiri oklarını yöneltti. Bauer ne kadar öznelciliğe kaçıyorsa Feuerbach da o kadar doğaya, duyusal kesinlik dediği şeye hapsoluyordu. "Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor."[27]

Bu arada Bauer ile Feuerbach arasındaki tartışmadan da bahsetmek gerek. Bauer açıkça ateist bir tavır alırken Feuerbach bu şekilde adlandırılmak istemiyordu. Feuerbach dinde insanın olumlu niteliklerinin belirişini görüyor ve Tanrıyı insansal niteliklerin aşkın bir güce yansıtılması olarak ele alıyorken, Bauer tam tersine dinin özü olarak insansal olmayan nitelikleri görüyordu. Bu temel farklılık birbirlerini suçlamalarına neden

---

[22] A.g.e., s. 62. Ayrıca bkz. Doğan Barış Kılınç, "Prometheus, Marx ve Proletarya", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 4, 2009, ss. 116-7.

[23] "Felsefe proletarya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremiyor, proletarya felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramıyor." Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997, s. 209.

[24] Karl Marx, "Luther as Arbiter between Strauss and Feuerbach", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 95.

[25] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile: Ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2003.

[26] Karl Marx, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993, s. 214.

[27] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004, s. 52.

oldu. İkisi de birbirlerini Hegelci olmakla suçluyorlardı.[28] Hegel'in 19. yüzyılda önemli çalışmalara imza atmış olan öğrencileri hocalarıyla anılmak istemiyor, Hegelci olmayı olumsuz bir şey olarak görüyorlardı. Bu oldukça tuhaf durum, Marx için de geçerlidir. *1844 Elyazmaları*'nda Feuerbach'ı dışarıda tutarak Genç Hegelcileri ciddi anlamda kapsamlı bir Hegel eleştirisi geliştirmemiş olmakla ve onun sınırları içerisinde kalmakla suçlar.[29] Yine yayımlanmamış olan *Alman İdeolojisi*'nde bu eleştirisini tekrarlar, ama bu defa Feuerbach'ı dışarıda tutmaz:

> En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terketmedi. Kendi genel felsefî öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorunlar, tersine, belirli bir felsefî sistemin toprağından, Hegel sisteminden fışkırmıştır. Yalnızca yanıtlarında değil, kendi sorunlarında bile bir aldatmaca vardı. Her ne kadar herbiri Hegel'i aştığına yemin ediyorsa da, bu modern eleştirmenlerden bir tekinin bile, Hegelci sistemin hiç değilse toplu bir eleştirisini yapmaya kalkışmamış olmasının nedeni, Hegel'e olan bağımlılıklarıdır.[30]

Marx kuşkusuz kendisini bu eleştiriden muaf tutuyordu; 1843 yılında Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Devlet" bölümüne dair kapsamlı bir eleştiriye girişmişti. Her ne kadar bu çalışmanın sadece "Giriş" bölümü yayımlanmış olsa da Marx bu çalışmayla Hegel'i eleştirmek ve aşmak gerektiğini göstermiş olduğunu ve bunu da kendi payına kısmen yapmış olduğunu düşünüyordu. Ayrıca yayımlanmamış ve tamamlanmamış olsa da *1844 Elyazmaları*'nda bir bütün olarak Hegel'in felsefesini eleştirmeye girişmiş ve bu konuya özel bir bölüm ayırmıştı.

Ama Colletti'nin haklı olarak vurgulamış olduğu gibi Marx'ın Hegel'le ilişkisi, diğer Genç Hegelcilerin Hegel'le ilişkisinden farklı olarak baştan itibaren eleştirel bir şekilde gelişmişti. Marx daha doktora tezini hazırlarken bile –ki o dönem Genç Hegelcilerin yanındadır ve Bauer'in yakın arkadaşıdır– Hegelciliğin devrimci ilkeleri ile Hegel'in kişisel uzlaşmacılığı arasında bir ayırım yapmayı reddetmişti. Colletti yukarıda da aktardığımız bu olguyu Marx'm Hegelci olmadığını göstermek ve onu Hegel'le ilişkilendirme çabalarına karşı koymak için öne sürer. Ama mesele bu kadar basit değildir. Marx'ın Hegel'i bütünüyle kabul etmek iste-

---

[28] Feuerbach ve Bauer arasındaki bu tartışma için bkz. Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1977, ss. 96-102.

[29] *1844 Elyazmaları*, s. 212.

[30] *Alman İdeolojisi*, s. 36.

memesi, ondaki "mistik kabuk içerisindeki usa-uygun özü"[31] çıkarmaya çalışması başka bir şeydir, Hegel'den baştan itibaren kopmuş olduğunu ileri sürmek başka bir şeydir. Hegel'le olan ilişki sancılı bir ilişkidir ve Marx çeşitli vesilelerle Hegel'e tekrar döner ve onunla olan diyalogunu sürdürür. Hegel'e dönük eleştirisinin özü genelde değişmeden kalmışken, Hegel'den yararlanma, özellikle de yöntemini ve mantığını kullanma konusundaki yaklaşımı değişkenlik gösterir. Ve nihayetinde *Grundrisse*'de ve başyapıtı olan *Kapital*'de bu durumu bir karara bağlamıştır: Hegel'in yöntemi ve genel olarak mantığı politik iktisadın eleştirisinde kullanılabilir. Bu yüzdendir ki Hegel'le olan bağını daha 1840'larda koparmış *görünen* Marx, "gerçeği, kendi kendini yoğunlaştıran, kendi derinine inen, kendini kendinden kendiyle açındıran düşüncenin sonucu olarak kavramakla"[32] suçladığı bir idealistin, Hegel'in öğrencisi olduğunu ilân eder.

Marx'ın Genç Hegelcilerle olan tartışma sürecinde dikkat çekici bir nokta da Marx'ın onlardan farklı olarak politik iktisat incelemesine girişmesidir. Politik iktisadın eleştirisi Genç Hegelciler arasında neredeyse sadece Marx ve Engels'e özgüydü ve onların bir ömür boyu sürecek yoldaşlıkları da bu konudaki ortak tavırlarından kaynaklanıyordu. *1844 El yazmaları* bu anlamda Marx'ın politik iktisatla tanışıklığının ve politik iktisada dair eleştirisinin gelişmesinin belgesidir. Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'ne yazdığı "Giriş"te felsefeyle gerçeklik arasında dolayımı sağlayacak unsuru proletarya olarak belirlediğinden söz etmiştik. O dönem diğer Genç Hegelciler gibi daha çok politik özgürleşme üzerinde duran Marx, politik özgürleşmeyi gerçekleştirecek olan gücün proletarya olduğunda karar kılmıştı; *Elyazmaları*'nda ise bu sınıfın iktisadî koşulları üzerinde durmaktadır. Burada ulaştığı sonuç, politik özgürleşmenin iktisadî özgürleşmeye bağlı olduğuydu. İnsanın kurtuluşu için, proletaryanın kurtulması gerekiyordu; insanın kurtuluşu proletaryanın kurtuluşuydu.

Aslında Marx'ın politik iktisadın eleştirisine yönelmiş olmasında Feuerbach'ın payının bulunduğu söylenebilir. Aynı eserde Marx'ın Feuerbach'ı Hegel üzerinde ilerleme gösterebilmiş tek kişi olarak ilân ettiğini belirtmiştik. Feuerbach'ın materyalist felsefesi, İdeadan ya da Tanrıdan değil insanın kendisinden yola çıkmak gerektiğini ileri sürüyordu; dolaysızca gerçek olan, insanın maddî varlığıydı. Marx bu materyalist bakış açısını hemen benimser ve insandan yola çıkmak gerektiğini ısrarla vur-

[31] *Kapital*, s. 28.
[32] Karl Marx, *Grundrisse*, Birinci Kitap, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 38

gular. Kuşkusuz böyle bir başlangıç noktası benimsemek, bu maddî varlığın maddî yaşamını nasıl sürdürdüğünü ele almayı doğal olarak beraberinde getirir. İnsanların yaşamlarını kolektif bir biçimde nasıl ürettikleri, toplumsal yaşamın örgütlenmesi sorunu ise iktisadî olguları göz önünde bulundurmayı gerektirir. Ama yine de Feuerbach'ın rolünü abartmamak gerekir. Marx kendisini politik iktisatla ilgilenmeye götüren sürecin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirmekle başladığını açıkça belirtir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya (1859) yazdığı "Önsöz"de şöyle diyor:

> Kafamda biriken kuşkuları gidermek için ilk giriştiğim çalışma, Hegelci *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirici bir gözle yeniden gözden geçirmek oldu. Bu çalışmanın girişi, Paris'te, 1844'te yayımlanan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de çıkmıştır. Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukukî ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak "sivil toplum" adı altında topladığı maddî varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı.[33]

Marx böylece adım adım iktisadî olguların belirleyiciliği düşüncesine ilerledi. İktisadî olgular kuşkusuz insanlar kolektif bir biçimde yaşamaya başladıkları andan itibaren belirleyici bir rol oynamıştı, ama kapitalist üretim ilişkileri geri kalan diğer üretim biçimlerine göre iktisadî etkene, üretime dayalı olduğundan bu olgunun görünür olması, kendisini hissettirmesi bu toplumsal örgütlenme biçiminde daha dolaysız bir biçimde ortaya çıkıyordu. Marx *1844 Elyazmaları*'nda bu sistemin yapısını politik iktisadın kurucularının görüşlerine dayanarak kavramaya çalışarak özellikle emeğin ve üreticinin rolü üzerine odaklandı. Sistem kendi içerisinde çelişkiler barındırıyordu ve bu çelişkiler onu kendisinin ötesine geçmeye zorluyordu. Marx bu sistem içerisindeki yabancılaşma olgusunu tespit etti ve "tarihin çözülmüş bilmecesi"nin "komünizm" olduğunu ilân etti.[34]

Tüm bu süreçte konumuzla ilgili olan nokta, Marx'ın iktisadî olguları incelemeye ve politik iktisadı eleştirmeye koyulurken çarpıcı bir biçimde Hegel'i de eleştirmeye girişmesidir. Genel kanı, Marx'ın felsefeden uzaklaşarak iktisat alanına geçtiği, Genç Hegelcileri ve Hegel'i bir daha geri

---

[33] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993, ss. 22-3.

[34] *1844 Elyazmaları*, s. 172.

dönmemek üzere geride bırakarak ve felsefeyi elinin tersiyle iterek politik iktisadın eleştirisine giriştiği yönündedir: Sanki büyük bir paradigma değişikliği gerçekleşmiştir. Kuşkusuz bu oldukça indirgemeci bir yaklaşımdır ve sorun göründüğünden çok daha karmaşıktır. Marx felsefeden hareketle politik iktisatla ilgilenmeye başlamış, Hegel eleştirisinin zorunlu bir sonucu olarak politik iktisadın eleştirisine girişmiştir ve politik iktisat eleştirisinde de sürekli olarak Hegel'e geri dönmüştür. Chris Arthur' un vurguladığı gibi, *Elyazmaları*'ndaki Hegel eleştirisi, bu eserin önceki bölümlerinde ele alınmış olan olguları ve ortaya konulmuş tespitleri, özellikle insanın kendi emeği tarafından yaratılması ve doğanın insan için ortaya çıkışı olgularını, "açıklamak ve doğrulamak için"[35] kaleme alınır.[36] Bu, daha önce Marx'tan başka hiçbir düşünürün dikkat çekmediği bir durumdur. Marx politik iktisatla Hegel'in felsefesi arasında büyük paralellikler görür: "Hegel, modern ekonomi politiğin bakış açısında yer alır."[37] Bu anlamda, Marx'ın politik iktisat çalışmış olması, ömrünün geri kalanını politik iktisadın eleştirisine hasretmesi özünde felsefi içerimler taşır ve felsefeden ayrı olarak düşünülemez. Dolayısıyla mesele Marx'ın filozofluktan bilim insanı olmaya, felsefeden iktisada geçmesi değildir; Marx'ın gözünde politik iktisat çalışması zaten felsefe açısından ilgisiz değildir, felsefeyle politik iktisat iç içe geçmiştir.

Marx'ın politik iktisatla ilgili olarak kaleme aldığı üç önemli metin de bir şekilde Hegel'le ilişkilidir. Bunlardan ilki, Marx'ın 1847 yılında Proudhon'a karşı kaleme aldığı *Felsefenin Sefaleti*'dir. Marx bu eserinde Proudhon'un politik iktisat incelemesinde Hegel'in yöntemini kullanmaya kalkışmasını hedef tahtasına oturtur. "M. Proudhon, gerçek bir filozof gibi, şeyleri başaşağı tuttuğundan, gerçek ilişkilerin içinde ... [ekonomik] kategorilerin cisimleşmelerinden başka bir şey görmüyor."[38] Bu durum ironiktir, çünkü Marx *Grundrisse*'de ve *Kapital*'de Hegel'in yöntemine övgüler düzecek ve politik iktisat incelemesinde kullanılabileceğini iddia edecektir. Marx 1857 yılında *Grundrisse*'yi kaleme alırken, 10 yıldan fazla bir zaman önce eleştirmiş olduğu Hegel'in yöntemine tekrar döner, ama bu defa onu eleştirmekten ziyade sahiplenmek ve kendi çalışmasında kullanmak üzere. Marx'ın "bilimsel bakımdan doğru yöntem" dediği ve çalışmasında kullandığı "soyuttan somuta çıkma yöntemi"[39] Hegel'in

[35] A.g.e., s. 211.
[36] Chris Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/chapter-04.html, [Son güncelleme tarihi: 15.12.2010].
[37] A.g.e., 220.
[38] Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 100.
[39] *Grundrisse*, ss. 37-8.

yöntemidir.[40] Yine yukarıda bahsettiğimiz 1873 yılında *Kapital*'e yazdığı "Sonsöz"de bir Rus yorumcunun Marx'ın yöntemine dair kaleme aldığı değerlendirmelerden uzun alıntılar aktararak kendi diyalektik yöntemini ortaya koyar. Ve her ne kadar Hegel'in idealist sistemine dair daha önceki eleştirilerini yinelese de diyalektiğin esas olarak Hegel'e ait olduğunu söyler ve ona olan borcunu belirtir: "Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez."[41]

Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndan sonra kaleme aldığı yukarıda belirttiğimiz üç eser de esas olarak politik iktisat üzerine çalışmalar olmasına karşın Hegel'le olan diyaloğu sürdürür; Marx Hegel'siz bir politik iktisat eleştirisine girişmez. Bunun nedeni, Marx'ın diyalektiği "özünde eleştirel ve devrimci" olarak görmesinin yanı sıra politik iktisat ile Hegel'in felsefesi arasındaki paralelliği tespit etmiş olmasıdır. Bu durum, diyalektik ile iktisat arasındaki ilişkilerin incelenmesine davetiye çıkarır. Marx'ın ve Hegel'in kendilerinin yayımlamadığı gençlik dönemi çalışmalarını hemen hemen aynı zamanda inceleme fırsatı bulan Georg Lukacs'ın önüne koyduğu hedef de budur. Kapsamlı bir Hegel çalışmasına girişerek gençlik dönemi eserleri ışığında Hegel'in entelektüel gelişimini gözler önüne sermeye çalıştığı *Genç Hegel* adlı eserine verdiği altbaşlık "Diyalektik ve İktisat Arasındaki İlişkiler Üzerine Çalışmalar"dır. Lukacs, Hegel için şöyle diyor:

> ... idealist diyalektiğin görkemli yapısını tamamlayan insanın, kapitalist toplumun iktisadî yapısıyla boğuşmak için *ciddi* bir girişimde bulunmuş olan çağının *tek* filozofu olması kuşkusuz tesadüf değildir. Daha doğrusu, onun tarafından geliştirilen diyalektiğin *özel* formu, kapitalizmin ve iktisadın problemleriyle meşguliyetinden kaynaklanmıştır.[42]

---

[40] Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde şöyle diyor: "Niçin en yüksek olanla, eşdeyişle somut olarak gerçek olanla başlamıyoruz? Yanıt tam anlamıyla gerçek olanı bir sonuç biçiminde görmeyi istediğimiz ve bu yüzden ilk olarak soyut Kavramın kendisini kavramanın özsel olduğudur. Edimsel olan, Kavramın [somut] şekli, bizim için böylece ancak sonuç ve daha öte olandır, üstelik edimselliğin kendisinde ilk olan olsa bile." G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, § 32, s. 66. Yine *Mantık Bilimi*'nde de şunları söylüyor: "Amaç düşünme yoluyla bilgilenme olduğu zaman gerçeklik ile başlanamaz, çünkü gerçeklik başlangıcı oluşturduğu zaman salt inanca üzerine dayanacaktır, oysa düşünsel gerçeklik kendini düşünme yetisinin önünde gerçeklik olarak gerçeklemelidir." G.W.F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, § 159, s. 252.

[41] *Kapital*, ss. 27-8.

[42] *The Young Hegel*, ss. 564-5; Türkçesi için bkz. Georg Lukacs, "*Tinin Fenomenolojisi*'nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak *Entäusserung* ('Dışsallaşma')", çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 2, ss. 127-161, 2008, s. 159.

Marx'ın görebilme şansına sahip olmadığı Hegel'in gençlik dönemi eserleri onun iktisada ilgisiz kalmadığını gösterir. Hegel özellikle *Realphilosophie* olarak adlandırılan eserinde emekçinin durumuna dair değerlendirmelerini aktarır ve daha bu erken tarihte, yoksulluğun modern toplum için ciddi bir problem olduğunu belirtir. Bilindiği üzere çok daha ileri bir tarihte, *Hukuk Felsefesi*'nde de yoksulluğa dair bu düşüncesini tekrarlayacaktı.[43] Birçok yorumcunun dikkat çektiği[44] gibi, Hegel *Realphilosophie*'de emeğin modern toplumdaki durumunu eleştirel bir biçimde gözler önüne serer:

> Aynı şekilde, emeği basitleştirme, başka makineler icat etme vb. yollarını aramanın ardı arkası kesilmez. Bireyin varoluşunu sürdürme olanağı, becerilerinde bulunur. Bu, [toplumsal] bütün içinde, tümüyle karışık ve karmaşık olumsallığa tâbidir. Bu nedenle, çok sayıda insan, becerilerini azaltan, –işyerlerinde, fabrikalarda, maden ocaklarında, vb.– bütünüyle aptallaştırıcı, sağlıksız ve güvenliksiz bir emeğe mahkûm olur. Ve büyük bir insan sınıfına destek olan sanayinin bütün dalları, moda[daki değişiklikler] ya da diğer ülkelerdeki müdahalelerin neden olduğu fiyatlardaki düşüş yüzünden bir anda topu atar.[45]

Dolayısıyla Hegel'in kendi felsefî sistemini kurarken politik iktisatla da ilgilendiği ve önemsediği açıktır. Bilindiği üzere, Hegel'in sisteminin üç temel ayağı bulunur: Mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi. Ama Hegel sistemini entelektüel gelişiminin hemen başında kurabilmiş değildi, sistemini ancak uzun ve çetin bir kuşku yolundan geçerek kurabildi. Hegel'in gençlik yıllarında esas ilgisini din oluşturuyordu, özellikle Hıristiyanlık üzerine denemeler kaleme almıştı ve bu dönemde dinin felsefeye, inancın akla, sezginin kavrama üstün olduğu düşüncesindeydi. Bunun en önemli nedenlerinden biri, aklın (ing. *reason*) anlak (ing. *understanding*) düzeyinde ele alındığında, canlı ve dinamik gerçekliği bir bütün olarak kavrama yeteneğinden yoksun olmasıdır. Çünkü anlak canlı gerçekliği parçalara ayırarak öldürür ve ulaştığı sonucun tek yanlılığında diretir; karşıtları karşıtlar olarak bırakır, onların birliğiyle ilgilenmez. Dolayısıyla gerçekliği bütünlüklü bir biçimde, bir bütün olarak kavrayamaz. Bunun sonucu

---

[43] "Yoksulluğa bir çarenin nasıl bulunacağı yolundaki önemli soru modern toplumu karıştıran ve rahatsız eden başlıca sorunlardan biridir." *Tüze Felsefesi*, § 244, s. 270.

[44] Georg Lukacs, *The Young Hegel*, ss. 319-337; Herbert Marcuse, *Us ve Devrim*, ss. 68-80; Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, ss. 118-123; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, ss. 81-114.

[45] G.W.F. Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, çev. Leo Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983, s. 139-140.

olarak, klasik mantık da gerçekliğin kavranmasında pek bir işlev görmez; gerçeklik hareketliyken mantık donuktur. Ama Hegel daha sonraki yıllarda Kant'ın anlak (alm. *Verstand*; ing. *understanding*) ve akıl (alm. *Vernunft*; ing. *reason*) arasında yaptığı ayırımı olumlu bularak aklın tıpkı gerçeklik gibi diyalektik bir biçimde hareket ettiği sonucuna ulaşır. Öyleyse yapılması gereken, gerçekliği kavramaya olanak verecek yeni bir mantık kaleme almak olacaktır ve Hegel de bu işi önüne ödev olarak koyar. Konumuzla ilgili olarak dikkat çekici olan nokta, Hegel'in mantık konusunda ilk çalışmalarına başladığı yılların aynı zamanda politik iktisatla da ilgilendiği yıllar olmasıdır. 1804-5 yıllarında mantık üzerine ilk çalışmalarının bulunduğu *Jena Sistemi*'ni kaleme alır; genel olarak politik düşünce alanında değerlendirilebilecek olan ve politik iktisatla belli bir meşguliyeti yansıtan erken dönem eserlerini de benzer tarihlerde (*Etik Yaşam Sistemi*'ni 1802-3'te, *İlk Tin Felsefesi*'ni 1803-4'te ve yukarıda önemine dikkat çektiğimiz *Realphilosophie*'yi de 1805-6'da) tamamlar. Tarihlerdeki bu çakışma doğal olarak Hegel'in mantık kavrayışı ile politik iktisat arasında bir bağ olup olmadığı sorusunu akla getirir. Buna yıllar sonra Marx'ın politik iktisadın eleştirisinde Hegel'in *Mantık*'ından faydalanmış olduğu olgusunu[46] eklediğimizde soru daha da ilgi çekici bir hâle gelmektedir.

Tüm bu olguları göz önünde bulundurduğumuzda yazının başında aktardığımız, Lenin'in değerlendirmesi daha da büyük bir anlam kazanıyor. Marx'ın entelektüel gelişim seyrinin tâ başından beri, neredeyse yüz elli yıldan fazla bir zamandır devam eden ve pek çok yorumcunun üzerinde kafa patlattığı Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunu bu nedenle verimli bir tartışma alanı olmaya devam ediyor ve daha da devam edecek gibi görünüyor. Bu yazının sınırları içerisinde kısaca ve kabaca bu sorunun önemini vurgulamak için bir anlamda sorunun tarihini sergilemeye çalıştığımızdan sadece kimi önemli noktaları belirtebildik. Kuşkusuz Marx'ın Hegel'le ilişkisi salt bu noktalardan ibaret değildir, daha pek çok önemli nokta bulunabilir: Tarih kavrayışı, özgürlük anlayışı, ilerleme düşüncesi, epistemoloji, insanın doğayla ve toplumla ilişkisi sorunu, özne-nesne ilişkisi, praksis, yabancılaşma, felsefenin statüsü vb.

Bugün, Türkiye'de uzun süredir felsefe alanından ve genel olarak düşünce dünyasından dışlanmış olan Marx'ın felsefeyle ve özellikle de

[46] Marx 14 Ocak 1858 tarihinde Engels'e yazdığı mektupta bunu açıkça belirtir: "Salt bir rastlantı sonucu, Hegel'in yeniden göz attığım *Logik*'i [*Mantık*] (Freiligrath, Hegel'in, Bakunin'e ait bazı ciltlerini bulmuş, bana armağan olarak gönderdi) eldeki materyali kullanma *yöntemi* konusunda bana büyük ölçüde yardımcı oldu." Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yazışmalar I: 1844-1869*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 113.

Hegel'le ilişkisine dair çalışmalar, tıpkı dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi, giderek artıyor.[47] Son derece verimli bir tartışma alanı sunan Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunu her ne kadar nihaî bir karara bağlanamayacak gibi görünse de üzerine yapılacak çalışmaların düşünce dünyamızı zenginleştireceği ve yeni perspektifler sunacağı açık.

Kaynakça

Althusser, Louis, *Marx İçin*, Çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.

Arthur, Chris, Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel, http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/chapter-04.html, [Son güncelleme tarihi: 15.12.2010].

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Colletti, Lucio, "Introduction", *Karl Marx, Early Writings*, ing. çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Penguin Books, Londra, 1992.

Fraser, Ian ve Tony Burns, "Introduction: An Historical Survey of the Hegel-Marx Connection", The Hegel-Marx Connection, ed. Tony Burns ve Ian Fraser, MacMillan Press, Londra, 2000.

Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 1997.

Hegel, G.W.F., *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.]

— *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.

[47] Türkçede son birkaç yıldır bu sorunla ilişkili olarak kimi makaleler kaleme alındı. Bunlardan bazıları şunlardır: Eyüp Ali Kılıçaslan, "Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm", *Felsefe Yazın*, Sayı 13, ss. 41-47, 2008, "Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm II: 4. Tez'de (Tarihsel) İdealizm", *Felsefe Yazın*, Sayı 14 ss. 25-31, 2009, "Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm III: Cins' ten Tin'e", *Felsefe Yazın*, Sayı 16, ss. 51-58, 2010, "'Halkın Afyonu', 'İnsanın Hayalgücünün Ürünü', 'Devletin Amaçları İçin Araç', 'Sınıfsal Baskı ve Toplumsal Kontrol Aracı' Olarak Din Üzerine Hegel", *Felsefe Yazın*, Sayı 17, ss. 10-27, 2011; Doğan Göçmen, "Marx'ın Felsefesinin Kaynağı ve Tipolojisi Üzerine", *Felsefe Yazın*, Sayı 13, ss. 25-33, 2008, "Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme", *Monokl*, Sayı 4-5, 2008, ss. 245-252, "Hans Heinz Holz ve 'Lenin'in Felsefi Kavrayışı'", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 4, ss. 211-220, 2009; Ersin Vedat Elgür, "Diyalektik: Düşünmenin Gözü", *Felsefelogos*, Sayı 35-36, ss. 71-92, 2008; Doğan Barış Kılmç, "Prometheus, Marx ve Proletarya", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 4, ss. 111-126, 2009. Bu konuda ayrıca birçok çeviri kitap ve makale de yayınlandı. Kitaplardan bazıları şunlardır: Henri Lefebvre, *Diyalektik Materyalizm*, çev. Barış Yıldırım, Kanat Kitap, 2006; Ian Fraser, *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, çev. Beyza Sumer Aydaş, Dost Kitabevi Yayınları, 2008; Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılmç, Doğu Batı Yayınları, 2010.

Hyppolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.

Kılınç, Doğan Barış, "Prometheus, Marx ve Proletarya", *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 4, 2009.

Lenin, V.I., "Philosophical Notebooks", *Collected Works*, Cilt 38, ing. çev. Clemence Dutt. Progress Publishers, Moskova, 1976.

Lukacs, Georg, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, ing. çev. Rodney Livingstone, Merlin Press, Londra, 1975.

— "*Tinin Fenomenolojisi*'nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak *Entäusserung* ('Dışsallaşma')", çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı 2, ss. 127-161, 2008.

— *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1998.

Marcuse, Herbert, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000.

Marx, Karl, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, Ankara, 2000.

—*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

—*Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1992.

— *Grundrisse*, Birinci Kitap, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1999.

— *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1997.

— *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2004.

— "Letter to His Father: On A Turning-Point in Life (1837)", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. ve çev. Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997.

— "Luther as Arbiter between Strauss and Feuerbach", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. ve çev. Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997.

— "Notes to the Doctoral Dissertation (1839-41)", *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. ve çev. Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, Hackett Publishing Company, Indiana, 1997.

— *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 1993.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2004.

—*Kutsal Aile: Ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2003.

— *Seçme Yazışmalar I: 1844-1869*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları, Ankara, 1995.

Rauch, Leo, *Hegel and the Human Spirit*, Wayne State University Press, Detroit, 1983.

Rockmore, Tom, *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

Rosen, Zvi, *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1977.

HEGEL VE MARX'TA SİVİL TOPLUM

Gökhan Demir* – Dünya Ahtem Öztogay**

Sivil toplum kavramının tartışmasız uzun bir tarihi vardır: Antik Çağ'da Aristo ve Cicero, erken ve modern dönemde Thomas Hobbes, John Locke, Charles de Montesquieu, Jean Jacques Rousseau ve doğal hukuk kuramı. Erken modern dönem boyunca, en azından Hobbes'tan Rousseau' ya kadar, doğal toplum ve sivil topum ya da daha ziyade doğa durumu ve sivil toplum arası ayrım siyasal düzeni kuran ve meşrulaştıran düalizm olarak önemli bir rol oynar.[1] 18. yüzyıl öncesi siyasal düşüncede, sivil toplum terimi devlet veya siyasal toplum ile eşanlamlı veya birbirlerini ikame edebilir kavramlar olarak kullanılıyordu.[2] Sivil toplum tarihsel bir olgu olarak erken modern Avrupa'da, geç Ortaçağ'da biçimlenmeye başladı. Modern ticarî merkezlerin ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişen kentsel unsurların (esnaf, tüccar gibi burjuvazinin habercilerinin) feodal sistem içinde ekonomik özerkliklerini, meclislerde temsil hakkını, yerel egemenlik ayrıcalığını elde ederek feodalizmin ve mutlakiyetçiliğin kurallarından özgürleşmeleri sonucu ortaya çıkan durumu tanımlıyordu.[3]

---

* Gökhan Demir, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.
** Dünya Ahtem Öztogay, Yüksek Lisans Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

[1] Michael Hardt, "The Withering of Civil Society", *Social Text*, c. 14, no. 4, 1995, s. 28.

[2] Krishan Kumar, "Civil society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term", *British Journal of Sociology*, c. 44, no. 3, 1993, s. 376; John Keane, "Despotizm ve Demokrasi: Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Levent Köker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993, s. 47-8.

[3] Michael H. Bernhard, *The Origins of Democratization in Poland*, New York: Columbia University Press, 1993, s. 2.

Avrupa'da sivil toplumun tarih sahnesine çıkışını sağlayan siyasal-toplumsal-iktisadî dönüşümler bütününe meşru otorite alanı üzerinde meydana gelen monarklar ve baronlar arasındaki mücadeleler, aşırı vergi ve toplumsal yükümlülüklere karşı köylü isyanları, ticaretin yayılması ve pazar ilişkileri, klâsik siyasal fikirlere (Yunan şehir devletleri ve Roma hukuku) ilgiyi canlandıran Rönesans, merkezî Avrupa'da (İngiltere, Fransa, İspanya) ulusal monarşilerin güçlenmesi, dinsel mücadeleler, Katolikliğin iddialarına karşı çıkılması, devlet ile kilise arasındaki mücadeleler katılmaktadır.[4] Geç 17. yüzyılda sivil toplum düşüncesinin ortaya çıkışı toplumsal düzendeki bir buhran veya düzen düşüncesine dair mevcut paradigmalarının çöküşünün sonucudur. 17. yüzyılın genel buhranı – toprak, emek ve sermayenin ticarileşmesi, pazar ekonomilerinin büyümesi, keşifler çağı, İngiliz ve Kuzey Amerika ve kıta Avrupası devrimleri – tüm bunlar toplumsal düzen ve otoriteye dair mevcut modellerin varlığını sorguladı. Toplumsal düzenin temelinin veya matrisinin toplumsal dünyaya dışsal –Tanrı, Kral– bir varlıkta ikamet ettiği düşünülüyordu, bu düzen ilkeleri 17. yüzyılın sonunda sorgulanmaya başlandı.[5]

18. yüzyılla birlikte, sivil toplum ve devlet toplumsal yaşamın farklı, ayrı alanlarını oluşturan varlıklar olarak görülmeye başlandılar. İskoç Aydınlanmasıyla (David Hume, James Steuart, Adam Ferguson ve Adam Smith) beraber sivil toplum terimi Batı siyasal felsefesinde yeniden canlandı. N. Chandhoke'a göre devleti sivil toplumdan ayıran ilk kuramcılar klâsik siyasal iktisatçılardır, bu ayrımın kökeninin İskoç aydınlanması olduğunu söyler.[6] İskoç aydınlanmacıları, muntazam, düzenli ve kendi kendini yöneten bir toplum kuramı geliştirmeye çalıştılar; bu toplumda bireyler kendi özel çıkarlarının peşinden giderken aynı zamanda kamusal refaha katkıda bulunacaklardır.[7] Sivil toplum Alman, İskoç, Fransız Aydınlanmalarının farklı kuramcıları tarafından farklı bir biçimde tanımlanmasına rağmen özel ve kamusal, bireysel ve toplumsal, kamusal etik ve

---

[4] David Held, *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*, Stanford: Stanford University Press, 1989, s. 11-2; Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-making", *The Formation of National States in Western Europe*, ed. Charles Tilly, Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1975, s. 3-83; Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2002.

[5] Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York: Free Press, 1992, s. 5.

[6] Neera Chandhoke, *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*, London: Sage, 1995, s. 117; ayrıca bkz. John Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York: New York Univ. Press, 1999, s. 96-108.

[7] Victor M. Perez-Diaz, "The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges", *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. John A. Hall, Cambridge: Polity Press, 1995, s. 95.

bireysel çıkar, bireysel tutkular ve kamusal aidiyet arasındaki sorunlu ilişkiyi eklemleme çabası ortak tema olarak kalır.

Klâsik siyasal iktisatçılar bireylerin ihtiyaçlarını doyurmak için karşılaştıkları yere sivil toplum dediler. Klâsik siyasal iktisatçılara göre sivil toplum, tarihin nihaî ve en ileri evresidir. Sivil toplumun yapay ve yaratılmış olduğu anlayışından, sivil toplumların büyümè ve gelişmenin üst evresine erişmiş halkların özelliği olduğu anlayışına varmışlardı. Bireycilik, mülkiyet ve serbest piyasanın kurulması, sivil toplumun yapılandırıcı özellikleri, klâsik siyasal iktisadın ve bütün liberal projenin esaslı ilkeleridir. Klâsik siyasal iktisatçılar, sivil toplumu imtiyazlı kılarken, sivil toplumun baskıcı yönünü sorgulamadılar. Onlar, böylelikle, hakim burjuva toplumunu rasyonalize ettiler ve meşrulaştırdılar. Sivil toplum kavramının, klâsik siyasal iktisatçılar iktisâdî alanın sınırları içinde olduğunu iddia etmeye başlayana kadar, kesin tanımı, kavramsal sınırları yoktu. Bu iktisâdî alana sivil toplum dediler, sivil toplum klâsik siyasal iktisatçıların çalışmalarında kavramsal açıklık, içerik, kesinlik edindi.[8]

Batı'da, geçmişi uzun süre öncesine hattâ klâsik antik döneme kadar uzanan entelektüel gelenekte, farklı yollardan bir insan ilişkileri alanı ve bir tür "toplum" kavramı tarif edilmiştir: Bu kavram siyasî iktidardan ayrı, devletin otoritesinden bağımsız, bazen de bu otoriteye muhalif ahlâkî tepkileri olan bir topluluğu tanımlar.[9] Sivil toplum kavramı, toplumda yeni bir dönem açan değişimlere ayrılmaz biçimde bağlıdır. Bunlar seküler otoritenin doğuşu, özel mülkiyet kurumunun gelişmesi, kentsel bir kültürün ortaya çıkışı, mutlakçı devletlerin ölümü, 19. yüzyıl demokratik hareketlerinin doğuşu, modern anayasacılık, hukukun üstünlüğüdür. Her şeyden önce, kapitalist ekonominin ve bunun sonucu olan iktisat-siyaset ayrılığının gelişmesiyle ve tartışmasız biçimde kapitalizmin doğuşu ve güçlenmesiyle bağlantılıdır bu kavram. Gayrişahsî siyasal iktidarın doğuşuyla, toplumun kapitalist biçimde düzenlenmesi koşulları altında iktisâdî yaşamın merkezileşmesiyle yakından ilgilidir.[10]

Sivil toplum, özel sermaye ile ücretli emeğin 'siyaset dışı' ilişkisinde ifadesini bulan, burjuvazinin proletarya üzerinde tarihsel olarak kurulmuş egemenliğini anlatır. Sivil toplum devlet garantisindeki meta üretimi ve mübadelesi –özel mülkiyet, açgözlü pazar rekabeti ve özel haklar– alanı-

---

[8] Chandhoke, *State and Civil Society*, s. 91-114.

[9] Ellen Meiksins Wood, "The Uses and Abuses of 'Civil Society'", *The Socialist Register*, eds. Ralph Miliband, Leo Panitch, John Saville, London: Merlin Press, 1990, s. 61; Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 238-9.

[10] Chandhoke, *State and Civil Society*, s. 77-8.

dır.[11] Toplumsal gücün ayrı ve özerk bir alanı olarak özel mülkiyetin gelişimi ile bağlantılı, kapitalist üretim tarzının gelişmesiyle yakından ilişkili bir toplumsal kategori olarak sivil toplumun özgüllüğünü tayin eden dönüşüm, hâlâ mutlakiyetçi devleti karakterize eden 'siyasal' ve 'ekonomik' in birliğinden özerk bir 'ekonomi'nin ortaya çıkmasını sağlayan dönüşümdür. Sivil toplum, devletten farklılaştırılmış, fakat ne kamusal ne özel veya aynı anda her ikisi olan ayrı bir insan ilişkileri ve etkinlikleri alanını temsil eder. Özel iktisadî ilişkileri, piyasayı, üretim, dağıtım ve mübadeleyi kapsayan ayrı bir toplumsal etkinlik alanıdır.[12]

Kapitalist üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği bütünlük içinde doğan sivil toplum heterojen, bölünmüş, karmaşık ve asimetrik, eşitsiz ilişkilerin boy gösterdiği bir mücadele alanıdır. Bu bölümde sivil toplum ile devleti ilk defa bir karşıtlık içinde kurgulayan Hegel'in düşünce sistemine ve izleyen sayfalarda bu ikiliği Hegel'den devralan fakat kendi sistemi içinde farklı içerik ve anlamla kullanan (birbirine dışsal olarak kurgulanan ikiliğin ötesine geçme çabası) Marx'ın bu meseleye ilişkin teorik yaklaşımına değinilecektir.

19. yüzyılda sivil toplum-siyasal toplum ayrımını tam olarak ortaya koyan filozof Hegel'dir. Sivil toplum-devlet ilişkisinde bu iki alanı birbirine dışsal olarak kurgulayan Hegel ile birlikte düşünce tarihinde bir kopuş, teorik bir kırılma ortaya çıkmakta, devlet ve sivil toplum kavramları birbirinden ayrılmaktadır.

G. W. F. HEGEL: İHTİYAÇLAR SİSTEMİ VE KAMUSAL OTORİTE

Hegel, *Bürgerliche Gesellschaft* veya sivil toplumu üçe ayırır: ihtiyaçlar sistemi (piyasa ekonomisi), hukuk sistemi (medenî özgürlükler ve keyfilikten korunmayı sağlayan yargı gücü) ve birlikler ve kamu idaresini (korporasyonlar ve polis), çoğulluklar sistemini içeren bir ilişkiler ağı.

Hegel'e göre, sivil toplum şu üç momenti içerir: 1. İhtiyacın dolayımı ve bireyin, hem kendi emeği hem de bütün diğer bireylerin emeği ve ihtiyaçlarının tatmini aracılığıyla tatmin bulması: İhtiyaçlar sistemi. 2. Bu sistemin içerdiği evrensel unsurun realitesi: Mülkiyetin yargı gücü vasıtasıyla korunması. 3. İlk iki sistemdeki olağanlık kalıntılarına karşı alınan

[11] John, Keane, "Ölüleri Anmak: Hobbes'tan Marx'a Sivil Toplum-Devlet ve Ötesi", *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. Necmi Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994, s. 56.

[12] Wood, "The Uses and Abuses of 'Civil Society'", s. 61; Wood, *Democracy Against Capitalism*, s. 239-40.

tedbirler ve özel menfaatlerin kamu yönetimi (polis) ve korporasyon vasıtasıyla, ortak çıkarlar olarak korunması.[13]

Hegel, sivil toplumu, etik yaşamın momentlerinden biri olarak kavramsallaştırır. Hegel'in kavramsallaştırmasmda etik yaşam, karmaşık kavramlar, kurallar, ilkelerdir. Etik yaşam, dil gibi, tekil bireylerin özelliği veya ürünü değildir; bir bütün olarak topluluğun ürünü ve sonucudur. Dil gibi, etik yaşam, neredeyse bilinçdışı yollarla geliştirilebilir ve aktarılabilir. Hegel'in etik yaşamı, ulusal bilinç veya dilsel, etnik ve kültürel birliği varsayan ulusalcılıkla kimi benzerlikler gösterebilir; fakat ondan farklıdır. Etik yaşam asla bütünüyle statik değildir. Koşullar değiştiğinde etik yaşam da değişir ve gelişir.[14]

Etik yaşamın üç uğrağı vardır: Bu uğraklardan ilki ailedir. Ancak Hegel'e göre aile ilişkileri toplumsal yaşamın temelini sağlayacak evrenselliğe sahip değildir. Çünkü her aile çocuklar, anne baba olunca çözülür. Böylece aile dağılarak birbirleriyle olan ilişkileri kendine yeten somut insanlar arasındaki ilişkiye dönüşür. Bu da etik yaşamın ikinci uğrağı olan sivil toplumdur. Sivil toplumdaki ilişkilerden farklı olarak aile bir sözleşme ilişkisi değildir. Sözleşme ilişkileri sivil toplumun aracıdır ve bu ilişkiler istendiği zaman sonlandırılabilecek bir niteliğe sahiptir. Aile veya devleti sözleşmesel terimlerle görmeye çalışmak, her şeyi sivil toplum çatısı altında sınıflandırmak anlamına gelir.[15]

Hegel, büyük bir kavramsal sorunla yüz yüze gelir: Geleneksel siyaset felsefesinin ve doğal hukuk kuramının bütünüyle açıklayamadığı ya aile ya da devlet olarak anlaşılan 'toplumsal' ilişkilerin nasıl anlaşılması gerektiği meselesi. Hegel öncesi ayrım, 'devlet' ve 'sivil toplum' arasında değil, 'devlet ve sivil toplum' ile 'doğa durumu' arasındaydı. Hem Hegel' e hem Marx'a göre devlet ve sivil toplumun ayrılması, modernitenin ayırt edici siyasal özelliğidir. Bu ayrılma sonucu siyasal ilişkiler ayrı bir devlet otoritesi formu alır, bu otorite aracılığıyla icra edilir. Hegel'e göre bir dizi *tarihsel* gelişme devlet ve sivil toplum arasında *kavramsal* bir ayrım yapmayı zorunlu kılar. 1. Fransız Devrimi; 2. Modern üretim tarzı, sanayileşme; 3. Siyasal-olmayan bir görünüm arz eden, ne aile, ne devlet olan bir alanda iradelerin çatışmasını, antagonizmaları ve gerilimleri içeren özel bireylerin bir araya gelişi. Bu alandaki ilişkiler, çatışmalarla doludur ve

[13] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 226.

[14] Z. A. Pelczynski, "The Hegelian Conception of the State", *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 20-29.

[15] Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. 139.

bu ilişkilerin kamusal otoritece düzenlenmesi gerekir. Çünkü toplum siyasal olarak düzenlenmediği ve idare edilmediği müddetçe sivil olamaz.[16]

Sivil toplum, siyaset felsefesinde köken itibari ile modern emek kavramına bağlıdır. Bu bağlantıyı en açık kılan düşünür de Hegel'dir. Hegel'in siyaset kuramını geliştirdiği dönemde bu temel toplumsal ayrımın ekseni yön değiştirmişti, böylelikle Hegel dikkatini birincil olarak doğa toplumu ve sivil toplum arasındaki karşıtlığa değil, sivil toplum ve siyasal toplum, yani sivil toplum ve devlet arasındaki karşıtlığa çevirdi. Hegel'de sivil toplum artık toplumsal sözleşme hipotezine dayanan açıklamalardaki gibi durumunun kavramsal karşıtı değildir. Sivil toplum, modern ekonominin (geniş anlamda ekonomi) üretken yeridir; başka bir deyişle, mallar, arzular, bireysel ve kolektif kimlikler ve diğerlerinin üretildikleri alandır. Toplumsal güçlerin kurumsal diyalektiğinin, devlete yol açan ve onu sigorta eden toplumsal diyalektiğin alanıdır.[17]

Hegel, sivil toplumu, ekonomi alanında rekabete girmek için aile birliğini terk eden bireylerin dünyası olarak tanımlar. Başlangıçta, bireyin ihtiyaçlarını karşılamak, tözsel (substantial) bütün olan aileye düşen bir görevdir. Aile bu görevini, bireye, evrensel kaynaklardan payını alabilmesi için gerekli bilgi ve becerileri vererek ya da kendi yapamaması durumunda, onun bakımını ve geçimini sağlayarak yerine getirir. Fakat sivil toplum bu bağı kopartıp atar, aile üyelerini birbirlerine yabancılaştırır ve onları kendi kendine yeten kişiler olarak görür. Bireyin geçimini sağladığı baba toprağının ve cansız dış doğa kaynaklarının yerine kendi öz toprağını koyar ve tümüyle ailenin geçimini kendine, kendi olağanlıklarına bağımlı kılar. Böylece, birey sivil toplumun çocuğu olur.[18] Sivil toplumun diyalektiği, insanın insana evrensel bağımlılığını yaratır. Hiçbir insan artık bir ada değildir ve her biri kendini geri çevrilemez biçimde üretim, değişim ve tüketimin iç içe geçmiş dokusu içinde bulur.[19] İşbölümünün, özel mülkiyet ve mübadele sisteminin ve bunlara eşlik eden ihtiyaçların toplumsal olarak belirleniminin sivil toplumun üyelerinin birbirlerine evrensel olarak karşılıklı bağımlılığıyla sonuçlandığını savunan[20] Hegel'e göre, sivil toplumun yaratılması modern dünyanın başarısıdır.[21] Hegel, sivil toplumun zaman ve mekânın dışında var olan, önceden verili ve

---

[16] Mark Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, London: Macmillan, 1996, s. 1-7.
[17] Hardt, "The Withering of Civil Society", s. 27-32.
[18] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 263.
[19] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 146.
[20] Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1982, s. 25.
[21] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 220.

değişmez bir öz olmadığını vurgular. Sivil toplum, önceden belirlenmiş doğal ve meta-tarihsel bir gerçeklik değildir; tarihsel gelişmenin bir nesnesidir, uzun ve karmaşık bir tarihsel dönüşüm sürecinin ürünüdür.[22]

Sivil toplum, kapitalist piyasada görülen 'herkesin herkese karşı savaşı' anlamına gelmektedir. Sivil toplum bireylerin kendi çıkarlarının peşinden koştukları, çıkarcı, rekabetçi, bencil ilişkilerin yaşandığı bir alandır. Hegel'e göre, sivil toplum, zıtlıkları ve karmaşıklıkları içinde, hem sefahat, hem de bu ikisi için ortak olan fizik ve moral yozlaşma manzaraları gösterir.[23] Bu bağlam içinde düşünüldüğünde Hegel yorumcularından Avineri, Hegel'in sivil toplumu piyasa mekanizmasıyla özdeşleştirdiğini söylemektedir.[24] Bireysel çıkarların birbiriyle çatıştığı bir savaş alanı olan sivil toplumdaki ilişkiler kutuplaşma yaratan, bütünleşme ve dayanışma süreçlerinin altını oyacak bir dinamiğe sahiptir. Bu dinamik, etik yaşamın bozulmasına neden olur, çünkü sivil toplum evrensel çıkarı sağlayacak rasyonaliteye sahip değildir. Evrensel çıkara sadece rasyonaliteyi bünyesinde taşıyan devlet aracılığıyla ulaşılabilir.

Sivil toplumdaki tikelliğin yıkıcı etkilerini azaltmak için Hegel siyasal dolayımlar sistemini devreye sokar. Sivil toplumda konumlandırılan bu siyasal dolayımlardan bireyle (tikelle) devleti (evrenseli), özelle kamusalı, bireysel tutkularla, kamusal angajmanı birbirleriyle ilişkilendirme görevini yerine getirmesi beklenmektedir.

Polis ve Korporasyonlar

Hegel, bir bütün olarak topluluğun iradesinin öznel özgürlüğe baskın geldiği şehir devletinin klâsik ideali ile çıkarların, bireysel hakların peşinden koşmanın kamusal otoriteye baskın geldiği bireyciliğin burjuva ideali arasında sentez yaratmaya çalışır. Antik ethos kavramıyla, bireyin modern özgürlük kavramını birleştirme çabasına girişen Hegel, modern devlet kavramıyla da antik dönemin homojen siyasal topluluğu ile geç ortaçağın özerk toplumsal kurumlarının çoğulluğunu uzlaştırmaya çalıştı.[25]

---

[22] Keane, "Ölüleri Anmak", s. 76; Keane, "Despotizm ve Demokrasi", s. 67; John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 50; Seligman, *The Idea of Civil Society*, s. 50.

[23] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 222.

[24] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 12; Edward Shills, "The Virtue of Civil Society", *Government and Opposition*, no. 26, 1991, s. 5-6.

[25] Bob Fine, *Democracy and Rule of Law: Liberal Ideals and Marxist Critiques*, London: Pluto Press, 1984, s. 51; Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1992, s. 91; Sunil Khilnani, "The Development of Civil Society", *Civil Society: History and Possibilities*, eds. Sudipta Kaviraj, Sunil Khilnani, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 23.

Polisin ilk kertede vazifesi, sivil toplumun tikelliği içinde içerilen evrenselliğin gerçekleşmesini sağlamak ve bu örtük evrenselliği korumaktır. Polis, varlıklarını sadece evrenselin içinde sürdürebilen özel amaçların, çıkarların himayesini ve güvenliğini sağlar.[26] Hegel'e göre polis, bireysel ve evrensel arasındaki dolayımlayıcı kurumlar bütünüdür, görevi hukuku tatbik etmek değildir.[27] Hegel bireylerin iradelerine dışsal sınırlamalar getirme gereksinimini Polizei olarak adlandırır. Polis kavramının hâlihazırdaki kullanımıyla ilgili olarak olası yanlış anlaşılmalar söz konusu olabilir. Polizei kavramının 'Politeia'dan, kamusal yaşamdan ve kurallardan, bütünün kendisinin eyleminden geldiğini hatırlarsak bu yanlış anlamaları giderebiliriz. Bireyin kendisine tek başına bakması ve mülkiyet haklarının sessiz saadetinin tadını çıkartması için kamusal otoriteye gereksinim vardır.[28] Polis veya genel kamusal otoritenin suçun ve haksızlığın önlenmesi ve siyasal düzenin sürdürülmesinden daha fazla bir anlamı vardır. Polis veya kamu otoritesi, kişinin mülkiyet haklarını korumak ve güvenliğini sağlamak, üretici ve tüketici arasında uyum sağlamak, suç ve haksızlıkla ilgili gözetleme/denetim yapmak, fiyat kontrolü biçiminde ekonomiye müdahale etmek ve ana sanayi dallarını düzenlemek, kamusal refah, hayırseverlik, eğitim vb. faaliyetlerde bulunmak gibi bir bütün içinde sivil toplumun düzenlenmesiyle ilgilidir. Tikellikler alanı olan sivil toplumun evrensellik rotasına doğru hareketinin önündeki engelleri kaldırmakla yükümlü bir kurumsal dolayımdır. Hegel polisin ayrıca 'sokak ışıklandırmasını, köprü inşasını, günlük gereksinimlerin fiyatlandırılmasını ve kamu sağlığını' sağlamaktan da sorumlu olması gerektiğini ileri sürer.[29] Polis, adalet ve düzen sağlamak için devletin sivil topluma nüfuzudur, sivil toplumun içine sızmasıdır.[30]

Polis, tüm bireylerin refahını temin etmek üzere piyasa sisteminin serbest işleyişine müdahale etme sorumluluğuna sahiptir.[31] Hegel burada, kimi görüşlerinin paralel olduğu klâsik siyasal iktisatçılardan ayrılmaktadır. Hegel, klâsik siyasal iktisatçılardan farklı olarak sivil toplumu ekonomiyle özdeş olmaktan çıkarıp, onun alanını genişletmiştir. Hegel'e göre sivil toplum kapitalist ekonomi mantığının kurduğu ve piyasanın ethosunu yansıtan toplumsal pratikler setidir, fakat ekonomiden ayrı bir mevcudiyete sahiptir. Klâsik siyasal iktisatçılardan farklı olarak Hegel kendili-

---

[26] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 269-70.
[27] Neocleous, *Administering Civil Society*, s. 3.
[28] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 102.
[29] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 223.
[30] Cohen ve Arato, *Civil Society and Political Theory*, s. 104-5.
[31] Ian Fraser, *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Dost Yay., 2008, s. 106.

ğinden ahenkli, arızasız biçimde işleyen bir düzen olduğu düşünülen piyasayı 'görünmez el'e teslim etmez. İnsanın özgürlük bilincini gerçekleştirmesine doğru gerekli bir moment olan sivil toplum, klâsik iktisatçıların serbest piyasa modelini takip eder. Ancak sivil toplum daha yüksek bir evrensellik olarak devlete tâbi kılınmıştır. Bir yandan görünmez el benimsenirken öte yandan bu görüşün iyimser ahenkçi içerimleri benimsenmez. Adam Smith korunarak aşılmıştır. Dolayısıyla Hegel'in A. Smith'in 'görünmez eli'nin negatif tarafını, piyasanın yabancı bir iktidar olduğunu kavradığı söylenebilir.[32]

ZÜMRELER

Hegel'in, sivil toplumdan devlete geçişi sağlamak ve böylece de sivil toplum/devlet kopukluğunu aşmak üzere önerdiği ikinci temel dolayım zümrelerdir.[33] Zümrelerin ana işlevi, ihtiyaçlar sistemine içkin olan fizikî bağımlılığı iktisadî erkin kaba gücünün siyasal örgütlenmeye yönlendirildiği karşılıklı bağımlılığın etik bir ilişkisine dolayımlamaktır.[34] Zümreler Hegel'e göre sadece ekonomik gruplaşmalar değil, bireyi ortak toplumsal yapılara dâhil etme işlevi gören özgül bilinç biçimlerine sahip bütünlüklerdir. Zümreler bireyin toplumsal ve siyasal olarak tanınmış bir grubun üyesi olarak bir statüye sahip olmasını sağlar.[35] Bir dolayım organı olarak ele alındığında zümre meclisleri, bir yanda genel olarak hükümet (yürütme gücü), öbür yanda tikel alanlar ve bireylere bölünmüş halk arasında yer alırlar. Belirlenimleri gereği olarak, bunlar, hem devlet anlayışına ve devlete sadakat duygusuna hem de özel gruplara ve bireylere özgü çıkar duygusuna sahiptirler.[36]

Zümre meclislerinin rolü evrensel çıkara, yalnız *kendinde* değil, aynı zamanda *kendisi için* mevcudiyet kazandırmaktır, yani öznel biçimsel evrensel özgürlük momentine, çoğunluğun görüş ve düşüncelerinin ampirik evrenselliği olarak kamu bilincine mevcudiyet kazandırmaktır.[37] Genel refaha ve kamu özgürlüğüne katkı yapan dolayım organlarından biri olarak devreye sokulan zümre meclisleri modern devlet iktidarının hayati

---

[32] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 142-7; Chandhoke, *State and Civil Society*, s. 117-8; Fine, *Democracy and Rule of Law*, s. 55.
[33] Gülnur Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yay., 2003, s. 158.
[34] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 105.
[35] Cohen, *Class and Civil Society*, s. 54.
[36] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 342.
[37] *Ibid*, s. 339.

bir parçasıdır, zira zümreler aracılığıyla devlet, insanların öznel bilincine girer ve insanlar devlete katılmaya başlarlar.[38]

Hegel, sivil toplumdan devlete bir korporasyon sistemi aracılığıyla geçmeyi düşünür. Sivil toplum içinde oluşan birlikler olarak korporasyonlar Ortaçağ'daki loncalara benzemektedir, sivil toplumdaki sosyo-ekonomik grupların kendi iç işlerini idare etmelerini sağlayan örgütlenmelerdir. Hegel korporasyonlar aracılığıyla bireyin toplumsal yaşama katılmasını, kolektif yaşama dâhil olmasını beklemektedir. Diğer bir deyişle, işlevi, tikelden evrensele geçişi sağlamaktır.

Korporasyonlar tikel çıkarları, ihtiyaçları ve tatminleri evrensel, soyut haklar olarak örgütlerler.[39] Hegel'e göre korporasyon, ailenin yanında devletin ikinci nesnel ahlâkî kökünü, sivil toplumda temellenen kökünü oluşturur.[40] Moral sosyalleşme tarzları olarak korporasyonların üç boyutu vardır. İlk olarak, sivil toplumun atomize bireylerinin hem kimlik hem de aidiyet duygusu kazanmalarını sağlayan araçlardır. İkinci olarak, çatışan birçok çıkarı bütünleştirecek biçimde işlerler. Son olarak, toplumda üyelerinin çıkarlarını teşvik ederler.[41]

Korporasyon, kamu otoritesinin gözetimi altında, kendi alanı içinde kendi çıkarlarını kollamak, üyelerini korumak, üye olmak için gerekli nitelikleri edinebilmeleri için dışarıdan kimseleri eğitmek haklarına sahiptir. Kısaca korporasyon adeta ikinci bir aile gibi davranır. Hâlbuki, bütün herkesi içine alan ve bireylere ve onların özel ihtiyaçlarına uzak kalan sivil toplum, ancak belirlenmemiş (indetermine) bir tür aile kimliği taşıyabilir.[42]

Tıpkı, polisin varlığıyla piyasa sistemine içkin olan sorunların üstesinden gelmesinin amaçlanması gibi, korporasyonların varlığıyla da ailenin ötesine geçip sivil toplumun üyesi olunca ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmesi amaçlanmaktadır.[43] Polis, devletin sivil topluma nüfuzudur, sivil toplumun içine sızmasıdır; benzer biçimde zümre meclisleri, sivil toplumun devlete nüfuzudur, sivil toplumun devletin içine sızmasıdır.[44]

Bu organların devreye konulmasının nedeni, sivil toplumda görülen tikel çıkarların çatışmasını aşarak evrenselliğe ulaşmaktır. Bu organlardan, tikel (sivil toplum) ve evrensel (devlet) arasındaki mesafeyi, aralığı, kopukluğu azaltması beklenmektedir.

---

[38] *Ibid*, s. 339-42.
[39] Seligman, *The Idea of Civil Society*, s. 49.
[40] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 272.
[41] Chandhoke, *State and Civil Society*, s. 125-8.
[42] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 270-1.
[43] Neocleous, *Administering Civil Society*, s. 3.
[44] Cohen ve Arato, *Civil Society and Political Theory*, s. 109.

SİVİL TOPLUMUN YAPISAL BİR SORUNU: YOKSULLUK

Hukuk felsefesinin bütünlüğü içinde öznellik momentine tekabül eden sivil toplumdaki sınıfsal bölünmenin ve artı-değer temellükünün sonucu olan yoksulluk olgusu, Hegel'in sivil toplum ile devlet arasına yerleştirdiği (polis, korporasyonlar) kurumsal dolayımların da üstesinden gelemeyeceği bir sorundu. Refahın yoğunlaşması, mübadele ve meta üretimi sisteminin genişlemesi aracılığıyla gerçekleşir. Bu eğilimin karşıt kutbu, toplumsal kutuplaşma, belli işlerin sınırlanması, nüfusun bir bölümünün mülksüzleşmesidir. Hegel'e göre yoksulluk, refahın büyümesine orantılı bir ilişkide büyür. Eğer kamu otoriteleri yoksullar için refah yardımı sağlayarak yoksulluğu azaltmaya çalışırlarsa, bu, sivil toplumda çalışarak yaşamını kazanmaya çalışan kişilerin onurunu zedeler. Eğer öte yandan yoksullara çalışma fırsatı verilirse, üretimin miktarı artacaktır. Bu, endüstriyel aşırı üretime yol açar, çünkü yeterli satın alma gücüne sahip tüketiciler bulunamayacaktır. Sivil toplumun içsel diyalektiği kendi sınırlarının ötesine gitmeye ve piyasalar aramaya zorlar. Emperyalist yayılma, sivil toplumun içsel çelişkilerinin kaçınılmaz bir sonucudur. Bir sivil toplum, her şeyden önce, kendi dışında tüketiciler aramak, fazlasıyla sahip bulunduğu kaynaklar veya genellikle sanayi bakımından, kendisinden geri durumda olan halklar arasında kendisine geçim yolları bulmak zorundadır. Tümüyle gelişmiş sivil toplum, düzensiz veya sistemli bir şekilde sömürgeler kurmaya yönelir. Sivil toplum sömürgeler kurarak nüfusunun bir kısmına yeni bir ülke üzerinde aile ilkesine dönmek, kendisine de endüstrisi için yeni bir pazar sağlamak imkânını elde eder.[45]

Yoksulluk Hegel'e göre sivil toplumun tesadüfî bir türevi, bir yan ürünü değildir; sivil topluma içkindir, tam da üretim ve ihtiyaçların genişlemesinin sonucudur. Sivil toplumun içsel ilişkilerinin sistematik biçimde ürettiği bir olgu olan yoksulluk sonucu varolan bir sınıfın varlığı, sivil topluma Hegel'in dolayımlar sisteminin çözemeyeceği temel bir tehdit oluşturur.[46] Sivil toplumun iktisadî olarak genişlemesi, toplumsal kutuplaşmaya ve bu kutuplaşmanın yoğunlaşmasına yol açar. Modern yoksulluğa, yeterli satın alma gücüne sahip olmayan tüketicilerin varlığı nedeniyle, endüstriyel aşırı üretim eşlik eder. Yoksulluk, sivil toplumun arızalı işlemesinin sonucu değildir; yoksulluğa neden olan tam da bunun karşıtı-

[45] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 267-9.

[46] Polisin burada işlevi, sivil toplumda üretim ve bölüşüm ilişkilerine içkin çelişkilerin sonucu olarak oluşan yoksul sınıfların mülkiyete ve ticarete yönelik oluşturabileceği tehditleri, sivil toplumun 'emniyetsiz' yapısını bertaraf etmektir. Mark Neocleous, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, London: Pluto Press, 2000, s. 45.

dır, piyasa güçlerinin arızasız işlemesidir.[47] Yoksulluk, sivil toplumun işleyişinin yapısal, organik sonucudur. Eski olanın, azgelişmiş toplumun bir kalıntısı olmak bir yana, yoksulluk, modern toplumun olgusudur; meta üreten toplumun kendisinin yapısına dair bir sorundur. Böylece yoksulluk diyalektik bir kavram haline gelir, yoksulluk, sivil toplumun yarattığı ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçları tatmin etmedeki yetersizliği arasındaki gerilimin dışavurumudur. Bu noktada karşımıza Hegel'in açmazı çıkmaktadır: Eğer devlet iktisadî etkinliğin dışında bırakılıyorsa, sivil toplumun üyesi bir grup bu alanın dışında bırakılacaktır; eğer Hegel, devleti sorunları çözecek biçimde getirirse, kendisinin sivil toplum ve devlet ayrımı ortadan kalkacak ve bütün dolayımlar sistemi ve bütünleşmeye doğru olan diyalektik ilerleme çökecektir.[48]

İşte bu özel toplumun kendi kendini kötürümleştirme dinamiklerini ortaya koyduktan sonra Hegel, etik yaşamın üçüncü uğrağı olan devletin sivil toplumun çatışmalarını içermesi ve uyumlu hale getirmesi bakımından gerekli olduğunu savunur.

TİKELCİLİĞİN AŞILMASI: DEVLET

Devlet ile sivil toplum kavramını, belli bir karşıtlık ve dışsallık içinde ele alan Hegel devleti özgürlüğün gerçekleştiği moment, sivil toplumu ise özgürleşme sürecinin sonucu olan fakat bu sürecin kesildiği bir moment olarak görür. Hegel, devleti, etik yaşamın diğer momentleri olan aile ve sivil toplumun üstünde konumlandırır. Devlet, sivil toplumdaki tikellik ilkesi olarak bireyler arasındaki çatışma, çıkar savaşından âzâde bir mevcudiyete sahiptir. Kendinde (in-itself) bir evrensellik düzeni olan sivil toplum, kendinde ve kendi için yani daha yüksek derecede bir evrensellik düzeni olan[49] devlet tarafından düzenlenmelidir.

Ahlâkî çöküntü, yabancılaşma, çatışma, rekabet, bencillik, sefalet, kutuplaşma, yoksulluk gibi yapısal sorunlara sahip bir alan olarak sivil toplum kendi kendini yok etme dinamiklerini bünyesinde taşır. Tikel çıkarlar alanı olan sivil toplum ve bu alandaki ilişkiler etik birliğin altını oyan çatışma ve eşitsizlikler içerir. Hegel, modern dünyanın bir başarısı olduğunu söylediği sivil toplumun sorunlar içeren bir alan, ilişkiler seti olduğunu kabul etmektedir. Sivil topluma içkin olan, dolayım organlarının (polis, korporasyon, zümre meclisleri) da üstesinden gelemediği bu yapı-

---

[47] Cohen, *Class and Civil Society*, s. 55-6; Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 48-9.

[48] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 148-51.

[49] Victor M. Perez-Diaz, *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx*, London: Macmillan, 1978, s. 13.

sal sorunların çözümü için Hegel evrensellik momenti olan devletin müdahalesini önerir. Yüksek bir kamu otoritesi olarak devletten beklenen, sivil toplumu korumak (bu alanın özgüllüğü korumak) ve aşmaktır. Hegel'de devlet, sivil toplumun çatışan unsurlarını içeren, koruyan ve bunlardan daha yüksek düzeyde bir ahlâkî varlığı temsil eden bir uğraktır.

Devlet, ahlâkî İdea'nın gerçekliğidir (actuality). Kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için yapan tözsel irade olarak ahlâkî tindir (the ethical spirit as substantial will). Devlet, örf ve âdetlerde dolaysız bir mevcudiyete sahiptir. Bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde ise dolaylı bir mevcudiyete sahiptir.[50] Devlet uğrağını diğer uğraklar (aile, sivil toplum) karşısında ayrıcalıklı konuma yerleştiren Hegel'in siyasal tasarımında özel-tikel çıkarlar dünyası olan sivil toplum, genel-evrensel çıkarın temsil edildiği devlet uğrağının karşıtıydı. Özel hak ve çıkar alanları (aile ve sivil toplum) karşısında devlet, bir bakıma, *dışsal* bir zorunluluk ve daha yüksek bir otoritedir; onların kanunları ve çıkarları, devlete bağımlı durumdadır.[51] Hegel'in aile ve sivil toplumu müştereklik ve evrensellik içinde koruyarak aşan nesnel ve zorunlu bir etik alan olarak[52] tasavvur ettiği evrensel devlet, 'sorgulanamaz ve meydan okunamaz olan bir laik tanrısallık olarak görülmelidir'.[53]

Marx ise Hegel'in devlet tahayyülüne karşı çıkar. Marx'a göre bilincin özerkliği, yüce bir devlet hayatı inancı tamamen yanılsamadır. Tarihin devindiricisi, ancak toplumun ve onu oluşturan bireylerin maddî yaşamının üretimi ve yeniden üretimi koşullarının tümü olabilir.[54] Sivil toplumun içsel çelişkilerinin, dinamiklerinin ve kriz yaratan potansiyellerinin güçlü biçimde farkında olsa bile, Hegel, sivil toplum olgusunu toplumsal üretim ve yeniden üretim sistemi içinde temellendirmez. Hegel'in mübadele ve üretimin birliğini açıklayacak birleştirici bir sermaye kavramı yoktur.[55]

Devletten bağımsız olan ve devletin koruduğu bir varlık olarak sivil toplum, tikelliğini aşıp evrenselliğe kendiliğinden erişemez, çatışan tikel çıkarların alanı olarak kalır. Burada sivil toplumun çelişkilerinin çözümü

---

[50] Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 275.
[51] *Ibid*, s. 283.
[52] John Ehrenberg, "Civil Society and Marxist Politics", *Socialism and Democracy*, c. 12, no. 1, 1998, s. 27.
[53] Keane, "Ölüleri Anmak", s. 79.
[54] Karl Marx ve Friedrich Engels, "The German Ideology", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 165.
[55] Seyla Benhabib, "The Logic of Civil Society: a Reconsideration of Hegel and Marx", *Philosophy and Social Criticism*, c. 8, no. 2, 1981, s. 153.

için etik yaşamın son uğrağı olan devlet devreye sokulur. Açıkça görüldüğü gibi Hegelci tasarım içinde mutlaklaştırılan, rasyonalize edilen devlet, toplumsal ilişkilerin üstünde ve dışında konumlandırılır. Yaşanan çatışma, çelişki, mücadelelerden bağımsız, bunları dışarıdan düzenleyen üst ve üstün ahlakî bir içerikle donatılan metafizik bir varlıktır.

Hegel'in devleti, sivil toplum alanındaki mücadelelerden bağımsız bir mevcudiyete sahip bir evrensellik uğrağı, en yüksek normatif kurum olarak tarif etmesi, Hegel'deki sivil toplum-devlet ikiliğini benimseyen Marx ile temel ayrılık noktalarından birisidir. Marx, tarihsel olarak mevcudiyet kazanan bir toplumsal kurum olarak devleti, toplumsal ilişkilerden ayrı (üstünde ve dışında) olarak düşünmez, ona göre devlet sınıf iktidarının bir biçimidir. Devlet, toplumun üstünde duran, bu alandaki çelişkili/çatışmalı karmaşık süreçler bütününden âzâde, sınıf ilişkilerine dışsal değildir, tersine, devlet bu ilişkilerin maddî nesnel yapısından kaynaklanır/türetilir. Devlet, toplumsal süreç, yapı ve mekanizmaların doğrudan sonucu olarak ilişkisel, tarihsel ve bütüncül bir toplumsal gerçekliğin görünümlerinden biridir. Bu nedenle devlet ne özgürlüğü gerçekleştirecek bir kurum, ne de aklın tarihsel gelişmesinin varacağı nihaî sonuçtur. Marx'ı Hegel'den ayıran bir diğer nokta ise, Hegel'in bu iki alanı birbirine dışsal-düalist olarak tasarlamasından farklı olarak, Marx'ın sivil toplum-devlet ayrımının aşılmasına yönelen bakış açısıdır. Hegel'in devlete atfettiği işlev, sivil toplumun özgüllüğünü ortadan kaldırmadan çelişkileri çözmek, bu iki alan arasında bütünsellik oluşturmaktır: Sivil toplumu korumak ve aşmak. Marx da Hegel'in teorik modelindeki bu noktayı sorunsallaştırmaktadır. Marx'a göre Hegelci düşüncenin çare olarak önerdiği devlet çözüm olamazdı.

KARL MARX: SİYASAL DEVRİM, ÖZEL MÜLKİYET VE İKTİSAT-SİYASET AYRILIĞI

Marx'a göre mülkiyet ilişkilerinin, herkesin herkese karşı savaşının, bencilliğin alanı olan sivil toplum, Ortaçağ toplumsal düzeninin çözülmesi sonucunda ortaya çıktı. Bu çözülme sonucunda kapitalizm öncesi dönemdeki gibi devlet ve sivil toplum iç içe geçmiş halde varlıklarını sürdüremeyeceklerdi.

Marx'a göre politik özgürleşme, eski toplumun *çözülmesi*dir. Eski toplum (feodalite) *doğrudan politik* bir karakter taşıyordu, yani, örneğin, mülkiyet ya da aile ya da çalışma tarzı gibi medenî hayatın unsurları, öğeleri senyörlük, zümreler, korporasyon biçiminde, politik yaşamın öğeleri düzeyine yükseliyordu. Bu biçim altında, bu öğeler bireyin, bir bütün olarak devletle ilişkisini, politik ilişkisini, yani toplumun öteki bileşenlerin-

den ayrılma ve dışlanma ilişkisini belirliyorlardı.[56] 'Özel mülkiyetin, ortaklaşa mülkiyetten kurtulması sonucunda, devlet, sivil toplum yanında ve onun dışında özel bir varlık kazanmıştır'.[57]

Marx için sivil toplum/devlet ikiliğinin tarihi, feodalizmin çözülmesinin tarihidir. Kapitalizm öncesi dünyada her şey tikel ve somut kalır. Toplumsal ilişkiler kişiselleşmiştir. Ne emek ne de zenginlik genel, soyut bir biçim alır.[58] Feodal toplumun ayırıcı niteliği, ekonomik egemenlik ile siyasal egemenlik arasında ayrılık değil, iki egemenlik biçimi arasında bir birliğin var olmasıdır. Feodalizmde artı-değere el koyan toplumsal kesimler ile siyasal iktidarı fiilen elinde tutan toplumsal kesimler bir ve aynıydı. Siyasal iktidarın ekonomiden (kurumsal) ayrılığı kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Feodalizmde insanların maddî yaşamını belirleyen tüm bireysel-toplumsal ilişkiler ve etkinlikler doğrudan bir siyasallık taşıyordu, mülkiyetin siyasal bağlardan 'kurtulmasıyla' beraber siyasallık özel bir alanda toplanmakta, sivil toplum da bu özel alanın diyalektik karşıtı olarak oluşmaktaydı.[59] Böylece politik boyunduruğun sökülüp atılması, aynı zamanda, sivil toplumun egoist tinini engelleyen bağların sökülüp atılmasıydı.[60] 'Sivil toplumun tini, egoizm alanının, herkesin herkesle savaşının (bellum omnium contra omnes) tini haline gelmiştir'.[61] 'Sivil toplumun tini, insanın insandan kopuşunun ve uzaklaşmasının dışavurumudur'.[62]

Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*'de özel mülkiyetin topluluktan özgürleşmesi aracılığıyla devletin sivil toplumun yanında ve dışında ayrı bir varlık haline geldiğini savundu. Siyasal devletin kurulması ve sivil toplumun bağımsız bireylerinin ortaya çıkışının, bir ve aynı eylemin farklı veçheleri olduğunu savundu. Marx'a göre, bu eski toplumun çözülmesi sonunda ortaya çıkan sivil toplumun egoist insanı artık *ortaklığın* (community) değil *farklılığın* özüdür. Sivil toplum insanın *topluluğundan*, kendisinden ve diğer insanlardan *ayrılmasının* tezahürüdür.[63]

Kapitalist üretim biçimi ise kendisini basit meta üreten önceki biçimlerden ayıran özgül bir sınıf ilişkisine dayanır. Marx'ın sözcükleriyle,

---

[56] Karl Marx, "On the Jewish Question", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 44-5.
[57] Marx ve Engels, "The German Ideology", s. 187.
[58] Derek Sayer, *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*, London-New York: Routledge, 1991, s. 19.
[59] Gülnur Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt*, no. 5, 1984. s. 35.
[60] Marx, "On the Jewish Question", s. 45.
[61] *Ibid*, s. 35.
[62] *Ibid*, s. 39.
[63] *Ibid*, s. 35.

'bütün kapitalist üretim sistemi çalışanın emek-gücünü bir meta olarak satması olgusuna dayanır'.[64] Kapitalist toplumdaki sınıf egemenliğinin önemli bir ayırt edici özelliği, onun meta değişimi aracılığıyla dolayımlanmış olmasıdır. Kapitalist üretim ilişkilerinin, onu bütün kapitalizm-öncesi üretim ilişkilerinden ayıran temel özelliğiyse doğrudan üretici ile üretim araçları sahipliğinin birbirinden ayrılması sonucunda emek gücünün bir metaya dönüşmesidir. Emek gücü bir meta olarak, piyasadaki diğer metalar gibi alınıp satılan, devredilen özel mülk haline gelir. Emek gücünün metalaşması, mübadele sırasında herhangi bir doğrudan (siyasal) zor (iktisat-dışı cebir) kullanımını dışlamaktadır. Emek gücü her iki tarafın da özgür iradesini varsayan sözleşme aracılığıyla satılır. Üretimin yapıldığı alanda, kurumsallaşmış zora dayalı ilişki yoktur. Her şeyden önce, artı-emeğin temellükü 'ekonomik' alanda 'ekonomik' araçlarla gerçekleşir. Başka bir deyişle, artığın temellükü, üreticinin çalışma koşullarından bütünüyle ayrılması ve temellük edenin üretim araçları üzerindeki mutlak özel mülkiyeti tarafından belirlenen biçimlerde gerçekleştirilir. Doğrudan 'ekonomi dışı' baskı ya da açık zor kullanımı, ilkesel olarak, gerekli değildir. İşçi kapitaliste doğrudan, fiziksel olarak tâbi değildir; onun bu tabiiyeti emek gücünü bir mal gibi piyasada satması yoluyla dolayımlanır. Emekçi, 'özgür'dür, bir bağımlılık ya da kölelik ilişkisi içinde değildir. Artı-emeğin temellükü böylesi bir 'ekonomi dışı' ilişki tarafından koşullanmış değildir. Marx, bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Para sahibi parasını sermayeye dönüştürmek için özgür emekçiyle pazarda karşı karşıya gelmelidir. Burada emekçi çifte anlamda özgürdür: özgür bir insan olarak kendi emek-gücünü, sahip olduğu bir metaymış gibi elden çıkarabilmesi bakımından; diğer yandan ise başkaca satacak hiçbir şeyi olmaması, kendi emek-gücünü gerçekleştirmek için gerekli olan her şeyden yoksun olması bakımından".[65] İşçinin üretim araçlarının denetiminden koparılması nasıl fiziksel gücün doğrudan kullanımının mevcut sömürü sürecinden soyutlanmasını *mümkün* kılıyorsa, benzer şekilde, emek-gücünün serbestçe alınıp satılması yoluyla gerçekleşen sömürü de bu doğrudan güç ilişkilerinin mevcut üretim sürecinden soyutlanmasını gerekli hale getirir. Zor öğesi, siyasal alana kaymıştır. Böylece, kapitalizmde toplumsal ilişkiler ekonomik ve siyasal ilişkiler olarak ayrı biçimlere bürünür.[66] Doğrudan ve fizikî gücün icrâsının bireysel kapita-

[64] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*, çev. Samuel Moore, Edward Aveling, New York: The Modern Library, 1906, s. 470.
[65] *Ibid*, s. 187-8.
[66] Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 191; John Holloway ve Sol Picciotto, "Capital, Crisis and the State", *Capital and Class*, no. 2, 1977, s. 79; Ellen Meiksins Wood, "The Separation of

listlerden ayrı kurumsallaşması ve bunun egemen sınıftan ayrı kamu otoritesi biçimini alması kapitalist üretim biçiminin açık bir özelliğidir.

Güç (iktidar) ilişkilerinin mevcut üretim sürecinden soyutlanması ve bu ilişkilerin bireysel sermayelerden kopuk bir kerteye zorunlu olarak oturması ekonomik ile siyasalı kapitalist egemenliğin tikelleşmiş-farklı biçimleri olarak oluşturur. Söz konusu egemenlik biçimlerinin bu şekilde tikelleşmesi, kurumsal ifadesini, görünüşte özerk bir kendilik olarak devlet aygıtında bulur. Gene bu tikelleşme, kendisini, bireyin devletle olan ilişkisinin onun sermayeyle olan ilişkisinden kopartılmasında, işçinin işçi ve yurttaş diye ikiye ayrılmasında bulur.[67]

HUKUK VE SİVİL TOPLUM: İKTİSAT-SİYASET BİRLİĞİ

Kapitalizmde egemen sınıfın temsilcilerinden ayrılmış, tekil kapitalistlerin üzerinde konumlanan ve nesnel bir güç olarak görünen bir özel aygıt söz konusudur. İşçi, belirli bir sermaye sahibi için çalışmaya siyasal veya hukuksal olarak zorlanamaz, emek gücünü biçimsel olarak özgür sözleşme temelinde satar. Sömürü ilişkisi, 'bağımsız' ve 'eşit' meta sahibi iki taraf arasındaki bir ilişki, işçinin emek gücünü sattığı ve kapitalistin de bunu satın aldığı bir ilişki şeklinde gerçekleştiği oranda sınıfın siyasal iktidarı, kamusal iktidar biçimi olarak hukuksal bir nitelik kazanır.[68]

Hukuku ve hukuk sistemini, devlet aygıtından veya herhangi bir toplumsal kurumdan bağımsız, tarafsız, boş bir kazan olarak değil, sınıflar arasında yaşanan bir toplumsal ilişki olarak ele almalıyız. Hukuku, toplumsal bütünlük içinde bağımsız veya özerk bir mevcudiyete sahipmiş gibi ele almak hukuku şeyleştirmektir.[69] Hukuk sadece bir maske değildir, nesnel bir toplumsal temele sahiptir.[70] Hukuk, sınıf iktidarının gerçekliğini örtbas eden ideolojik bir maske, aldatma ve ideolojik bir takiye (hypocrisy) öğelerini içermesine rağmen salt bunlarla açıklanamaz. Hukuku egemen sınıfın manipüle ettiği bir araç veya aygıt olarak görmek de

---

the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, no. 127, 1981, s. 80-1; Joachim Hirsch, "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State", *State and Capital: A Marxist Debate*, eds. John Holloway, Sol Picciotto, London: Edward Arnold, 1978, s. 57-107; Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens ve Hans Kastendiek, "On the Current Marxist Discussion of the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State", *State and Capital: A Marxist Debate*, eds. John Holloway, Sol Picciotto, London: Edward Arnold, 1978, s. 108-147.

[67] Holloway ve Picciotto, "Capital, Crisis and the State", s. 79.

[68] Evgeny B. Pasukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: Birikim Yay., 2002, s. 145.

[69] Alan Hunt, *Explorations in Law and Society: Towards a Constitutive Theory of Law*, London-New York: Routledge, 1993, s. 47.

[70] Fine, *Democracy and Rule of Law*, s. 39.

eşit biçimde yetersizdir. Her iki yaklaşım da hukuku sınıfa dışsallaştırarak hukukun kendisinde vücut bulan sınıf ilişkilerini görememektedir. Dolayısıyla tarafsız ve tarihsel olarak sabit devlet aygıtı olarak hukuk resmini sağlamlaştırmaktadırlar. Hukukun tarafsızlık özelliği genel olarak kapitalist toplumdaki özerkliğine atfedilir. Kapitalizmde özgür ve eşit bireyler arasındaymış gibi görünen toplumsal ilişkiler doğrudan iktidar veya güç ilişkileri değildir.[71]

Kapitalizmin toplumsal ilişkileri, özellikle kapitalist toplumsal işbölümü, bireyleri görünüşte özerk, özgürce sözleşme yapan bireyler (ya üretim araçları sahibi ya da emekgücü sahibi) olarak kurar.[72] Marx'ın 'siyasal' devletin bizâtihi kuruluşunun bir yanılsama, ideal topluluğun bir ideolojik kurgu olduğu iddiası birey ve yurttaş olarak eşit derecede hayâlî bir toplumsal kimliğin inşasına dayanır.[73] Devlet ve sivil toplum arasındaki dışsal ikilik insanın kamusal ve özel insana bölünmesi olarak içselleştirilir. Her birey 'insan' ve 'yurttaş' olarak bölünür, devlet ve toplum birbirinden ayrılır, yalıtılır, birey bir yandan hayâlî (imaginary) bir egemenliğin, devletin hayâlî üyesi olur, öte yandan sivil toplumda atomize olup nesnelleşmiş toplumsal iktidara tâbi olur. Marx, bu 'hukuksal kişi'nin, burjuva düzeninin soyut öznesinin tanınmasının, meta değişimi etkinliğinin kendisinde örtük olarak var olduğunu savunur.[74] Kapitalizm öncesi dönemde artı-emeğin temellükü hiçbir özel hukuksal değerlendirme gerektirmez. Kapitalizmde ücretli işçi pazarda emek gücünün özgür satıcısı olarak görünür ve bu nedenle kapitalist sömürü, sözleşme hukuksal biçimi altında dolayımlanır.[75] Bu durum da kapitalist toplumda devlet iktidarı ve sınıf iktidarının birbirinden ayrılmasıyla, zor unsurunun üretim sürecinden siyasal alana kaymasıyla, siyasal alanın da sermaye sahibi sınıflardan ayrı bir alan olarak oluşmasıyla ilgilidir.

Bir sınıfın egemenliği, yani nüfusun bir kısmının diğerine tâbiiyeti neden olduğu gibi kalmaz? Bu egemenlik neden resmî devlet egemenliği biçimi kazanır? Veya aynı anlama gelmek üzere, devletin baskı aygıtı neden egemen sınıfın özel bir aygıtı olarak yaratılmaz? Neden, devletin toplumdan yalıtılmış gayrişahsî kamu otoritesi biçimi alarak egemen sı-

---

[71] Sol Picciotto, "Theory of the State, Class Struggle and the Rule of Law", *Capitalism and the Rule of Law*, ed. Bob Fine et. al., London: Hutchinson, 1979, s. 166.
[72] Derek Sayer, *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Cambridge: Blackwell, 1987, s. 99.
[73] *Ibid*, s. 104.
[74] Sayer, *Capitalism and Modernity*, s. 58; Richard Marsden, *The Nature of Capital, Marx after Foucault*, London-New York: Routledge, 1999, s. 53.
[75] Pasukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, s. 110.

nıftan bağlarının koparılmasıdır.[76] Evgeny Pashukanis, doğrudan egemenliğinin yanısıra, toplumdan ayrılmış özgül bir iktidar olarak resmî devlet iktidarı biçiminde, dolaylı bir iktidar ve yansıtılan bir egemenliğin oluştuğunu söyler.[77]

Bu gayrişahsî kamusal otoritenin (devletin) ortaya çıkışı hukuk fetişizmini en üst noktasına vardırır, çünkü sınıf ilişkileri bir sınıfın diğeri üzerindeki hâkimiyeti biçimini almaz, devletin dolayımladığı dolaylı bir hâkimiyet biçimini alır. Bu dolayım, sınıf hâkimiyeti artık kendini olduğu gibi ortaya koymadığı için iktidarı mistifiye eder.[78] Dolayısıyla temel mesele kapitalizmde iktisat ve siyasetin neden ve nasıl ayrı bağımsız alanlar olarak göründüğüdür. Pashukanis'in tartıştığı gibi, sömürü ilişkisinin ve sınıf egemenliğinin nasıl bağımsız ve tarafsız gayrişahsî kamusal/hukukî görünüm kazandığı sorusu can alıcı önem sahiptir.

Burjuvazi, kişiselleşmiş ilişkiler aracılığıyla yönetmediği için, kamusal iktidarın gayrişahsî biçimler alması gerekir. Modern zamanlarda, devlet, tıpkı ekonomi gibi, bağımsız bir alan olarak kavramsallaştırılmaya başlanmıştır. Devletin bağımsız görülüşünün zeminini hazırlayan, kamusal iktidarın sivil/medenî yaşamdan biçimsel ayrılığıdır. İktidar dışsallaşmıştır, insanların farka dayalı öznel kimliklerinde değil, insanların dışında nesnel biçimlerde yaşar. İktidar, kelimesi kelimesine somutlaştığı, vücut bulduğu bir bedenden kurtulmuştur.[79]

Hukuk özneleri olarak bireylerin eşitliği ve özgürlüğü, mübadele alanında artı-değerin kapitalizme özgü biçimde temellük edilmesini dolayımlar. Sömürü, eşitlik ve özgürlük aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu bağlam içerisinde, hukuk, artı-değerin temellükünü veya sömürüyü mümkün kılan bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Hukuk aracılığıyla dolayımlanan sömürü ilişkisi özgür ve eşit bireylerin alanı sivil toplumda gerçekleşmektedir. Acar-Savran'ın deyişiyle, sivil topluma özgü toplumsal ilişki biçimleri, hukuk aracılığıyla, doğal ve sonsuz ilişkiler olarak mutlaklaştırılmaktadır.[80] Üretim ve mübadele alanları arasındaki içsel ilişki, hukuku kapitalizmin en ayrıcalıklı ideolojisi haline getirir: Meta üretiminin öncülleri olan eşitlik ve özgürlük hukuk biçimi altında sistemleşir ve evrenselleşir. İşte, üretim, dolaşım ve bölüşüm kategorilerinin ya da başka bir deyişle, 'altyapı' kavramının *yanısıra*, 'sivil toplum'

---

[76] *Ibid*, s. 143.
[77] *Ibid*, s. 142.
[78] Fine, *Democracy and Rule of Law*, s. 157.
[79] Sayer, *Capitalism and Modernity*, s. 67-74.
[80] Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 197.

kategorisini kullanmayı gerekli ve anlamlı kılan da, her şeyden önce hukukun kapitalizmdeki bu temel rolüdür.[81]

Sivil toplumun tarihsel özgüllüğü, kapitalizmde artı-değerin temellük edilme biçiminde yatmaktadır. İktisat ve siyasetin ayrılması bireyin, mülk sahibi (burjuva) ve yurttaş olarak kurulmasına ve kamusal ve özel insan olarak bölünmesine eşlik eder.[82] Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, *egoist* ve *bağımsız* bireye, diğer taraftan da *yurttaşa*, hukuksal kişiye bölünmesidir.[83] Böylece kapitalizmin egemen bireyi[84] modern toplumun temeli olan paradoksal insan olarak ortaya çıkar.

Bu hukuksal kişi soyut yurttaş olarak sivil toplumdan kaynaklanan bir dizi 'insan hakları'na, sahiptir. *Yahudi Sorunu Üzerine*'de Marx, Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin başarılarını çözümleyip eleştirirken eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet haklarını içeren insan haklarının sivil toplumun üyelerinin hakları, yani diğer insanlardan ve topluluğundan ayrılmış egoist insanın hakları olduğunu savunur.

Bu haklardan olan özgürlük dünyadan elini eteğini çekmiş, kendi içine kapanan, yalıtık monad olarak insanın özgürlüğüdür.[85] Özgürlük esasında mülkiyet hakkıdır. İnsanın özel mülkiyet hakkı, diğer insanlarla bağı koparılmış, toplumdan bağımsız biçimde, dilediği gibi servetinden yararlanma ve onu tasarruf hakkıdır, özel çıkar hakkıdır. Bu bireysel özgürlük ve onun kullanımı sivil toplumun temelini oluşturur.[86] Mülkiyet, hukuk ve devletin bütün içeriğidir[87] ve aynı zamanda sivil toplumun temelidir. Güvenlik ise sivil toplumun en yüce toplumsal kavramıdır, toplumun tümünün yalnızca, üyelerinin her birinin kişiliği, hakları ve mülkiyetinin korunmasını garanti altına alma durumunda oluşuna ilişkin polis kavramıdır. Güvenlik kavramı, sivil toplumun kendi egoizmini aşmasını getirmez. Güvenlik tersine, egoizmin sigortasıdır.[88] Bu haklar sivil toplumun egoist, yalıtılmış bireyinin, toplumun diğer kesimleri karşısında haklarının korunmasıdır. Bu haklarla sivil toplumun sorunları aşılamaz. İnsan hakları denen hakların hiçbiri, egoist insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın, yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınır-

---

[81] *Ibid*, s. 194.
[82] Marx, "On the Jewish Question", s. 35.
[83] *Ibid*, s. 46.
[84] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ve Bryan S. Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism*, London: Allen & Unwin, 1986.
[85] Marx, "On the Jewish Question", s. 46.
[86] *Ibid*, s. 42.
[87] Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 21.
[88] Marx, "On the Jewish Question", s. 43.

larına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bireyin ötesine gitmez. İnsan haklarında insan bir türsel-varlık olarak görülmez, tersine türsel-yaşamın kendisi; toplum, bireylere dışsal bir sistem olarak, asıl bağımsızlıklarının bir sınırlanması olarak görünür. Onları birarada tutan tek bağlantı, doğal gereklilik, gereksinim ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunmasıdır.[89]

Marx'ın çalışmalarında sivil toplum kavramının izi sürüldüğünde kabaca iki farklı aşama, pozisyon karşımıza çıkmaktadır.[90] İlk aşamada, Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde devlet ve sivil toplumun birbirinden ayrılmasının genel eleştirisini geliştirdi ve devlete dair Hegelci evrensellik savının yanıltıcı olduğunu savundu. Bu ayrılığın ne hukukun üstünlüğü aracılığıyla evrensel ve tarafsız bürokrasi tarafından ne de dolayım sistemleri tarafından çözülebileceğini savundu. İkinci aşamada ise, siyasal iktisat alanındaki çözümlemeye dayanarak, sivil toplumun maddeci bir açıklamasını hedefledi. Sivil toplumu, artı-değer sömürüsünün gerçekleştiği, sınıfsal bölünmelere göre biçimlenen içinde tarihin gerçek mücadelelerinin oynandığı bir alan olarak tarif etti.[91] İlkine göre, sivil toplum tarihsel maddecilik düzeyinde yer alan bir kategoridir, ikincisine göre ise, kapitalist toplumsal formasyona ilişkin, tarihsel olarak özgül bir kategori.[92]

---

[89] *Ibid.*

[90] Marx'ın düşüncesinde sivil toplum kavramının gelişim aşamalarının tartışıldığı bir makale için bkz. Geoffrey Hunt, "The Development of the Concept of Civil Society in Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments, Vol. IV*, eds. Bob Jessop ve Charlie Malcolm-Brown, London-New York: Routledge, 1990, s. 21-35. Hunt, Marx'ta sivil toplum kavramının izini sürerken Marx'ı üç dönemde ele almıştır. Buna göre 'erken dönem' çalışmalarında (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Yahudi Sorunu Üzerine*) Marx, sivil toplumu, Hegelci bir anlayışla devlete karşı konumlandırmıştır. 'Geçiş dönemi' çalışmalarında ise (örn. *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları, Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi, Felsefenin Sefaleti*) sivil toplum genel anlamıyla toplumsal ilişkiler bütünlüğüne referans verir. Marx'ın emek ve emek-gücü arasındaki ayrımı vurguladığı 'olgun dönem' eserlerinde (*Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Kapital*) sivil toplum, eleştirel bir şekilde ele alınır ve bu çalışmalarda ikili bir karaktere bürünmüştür. 'Görüngüsel içeriğinde' kapitalist toplumsal formasyonlarda metanın değişim ve dolaşım alanını ifade ederken, 'ideolojik biçiminde' özgür, eşit, kişisel çıkarlarını düşünen, 'hakları olan' mülk sahibi bireylerin oluşturduğu topluluğa tekabül eder. Bu anlamda sivil toplum hem altyapıdır hem de üstyapı. Ancak sivil toplum, altyapının sadece yüzeysel olarak deneyimlenen bir boyutunu oluşturur. Sivil toplumun 'görüngüsel içeriği' de aynı zamanda artı-değere el koyulan kapitalist üretim ilişkilerinin 'görüngüsel biçimini' oluşturur. Hunt, "The Development of the Concept of Civil Society in Marx", s. 21-2, 31.

[91] Chandhoke, *State and Civil Society*, s. 134-5; Wood, "The Uses and Abuses of 'Civil Society'", s. 61; Neocleous, *Administering Civil Society*, s. 15.

[92] Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 188; Mehmet Yetiş, "Marx ve Sivil Toplum", *Praksis*, no. 10, Yaz-Güz 2003, s. 35.

Marx ve Engels'e göre, 'bütün tarihin temeli'ni[93] oluşturan sivil toplum, maddî üretim, üretim ilişkileri ve üretim tarzı kavramlarıyla yakından ilişkiliydi, kapitalizmin gelişimi ile sivil toplumun gelişimi arasında doğrudan bağlantı bulunmaktaydı. Marx (ve Engels) sivil toplumu, içinde bulunduğumuz aşamadan önceki bütün tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçlerin koşullandırdığı ilişki biçimi olarak tanımlamışlardır. Sivil toplum, bütün tarihin gerçek kaynağı, gerçek sahnesidir.[94] Sivil toplum burada, siyasal-ideolojik üstyapının temelini oluşturan (ekonomik) altyapıyla eşanlamlı kullanılmaktadır. Alman İdeolojisi'nde sivil toplumu-iktisadî temelle, yapıyla özdeş haline getiren başka bir yorum karşımıza çıkar. Bu yoruma göre, sivil toplum terimi, 18. yüzyılda, mülkiyet ilişkileri, ilkçağ ve ortaçağ topluluklarından kurtulur kurtulmaz ortaya çıktı. Sivil toplum, sivil toplum olarak ancak burjuvazi ile gelişir; böyle olmakla birlikte, üretimin ve karşılıklı ilişkinin doğrudan sonucu olan ve her zaman devletin ve ayrıca idealist üstyapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenme de her zaman aynı adla belirlenmelidir.[95]

Sivil toplum, üretim ilişkilerinin gelişimiyle ilişkili, tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal ilişkiler alanı olarak tarif ediliyordu: "Sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşaması içinde, bireylerin maddî karşılıklı ilişkilerinin tümümü kapsar. Verili bir aşamanın tüm ticarî ve endüstriyel yaşamını içine alır ve bu bakımdan da, her ne kadar dış ilişkilerinde kendini milliyet biçiminde ileri sürmek ve içeride kendini devlet olarak örgütlemek zorunda ise de, devleti ve ulusu aşar".[96]

Sivil toplumu doğal, verili bir durum olarak değil, tarihsel bir olgu olarak ele alan Marx, sivil toplum-devlet ilişkisinin birbirine karşıt ve dışsal bir kopukluk, bağlantısızlık olduğunu düşünmez. Geleneksel yorumlar, Marx'ın maddî ve ideal, sivil toplum ve devlet arasındaki nedenselliğin yönünü tersine çevirerek Hegel'in devlete dair idealist kavramsallaştırmasını basitçe 'maddileştirdiğini' söylüyorlar. Fakat Marx'ın eleştirisi tam da bu ayrılığın yanlışlığına dairdir. Marx için sorun kötü niyetli bir devletin iyi kalpli bir sivil toplum üzerinde egemen olması değil, tam da bunların ayrılabileceği düşüncesidir. Üretim ilişkileri üstünde konumlandırılan, ayrı sosyo-ekonomik, siyasal kurumlar ve ilişkiler alanı olarak

[93] Marx ve Engels, "The German Ideology", s. 164.
[94] *Ibid*, s. 163.
[95] *Ibid*.
[96] *Ibid*.

düşünülen sivil toplum ve devletin ayrılabileceği fikri bir mistifikasyon olarak tasavvur edilmektedir.[97]

Marx, modern burjuva sivil toplumun en önemli niteliğini artı-değerin temellük edilmesi biçimi üzerinden ele alır. Siyasal zoru içermeyen dolaşım alanı veya meta mübadelesi alanı Marx'a göre değerin varlığını ve sömürünün doğasını gizler. Bu sömürü ilişkisi kendini safî bir ekonomik ilişki olarak sunar. Marx'a göre "karşılığı ödenmeyen artı emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alındığı özgül ekonomik biçim, yönetenler ve yönetilenler ilişkisini belirler...Bütün bir toplumsal yapının en içteki sırrını, gizli temelini ve bununla birlikte egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasal biçimini...ortaya seren şey daima üretimin koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki doğrudan ilişkidir."[98]

Marx'ın bu eleştirisi 'sonsuz' ve 'doğal' olduğu düşünülen toplumsal ve tarihsel olarak oluşturulmuş ilişkileri yerli yerine oturtmaya yöneliktir. Marx açıkça sivil toplumun belirlenimlerini toplumsal ilişkilerin meta biçimiyle ilişkilendirmektedir. "Sınırları içinde emek gücünün alınıp satıldığı dolaşım ya da meta mübadelesi alanı, aslında insanın doğuştan gelen hakları için bir cennettir. Bu alan, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın ayırt edici alanıdır. Özgürlüktür, çünkü bir metanın, emek gücünün, hem alıcısı hem de satıcısı, yalnızca kendi özgür iradesi tarafından sınırlandırılabilir. Bunlar her ikisi de yasa önünde eşit olan özgür failler olarak sözleşme yaparlar. Bu sözleşme, onların ortak iradelerinin ortak bir yasal ifadesidir. Eşitliktir, çünkü her ikisi de, basit meta sahipleri olarak ilişkiye girerler ve eşdeğer ile eşdeğeri mübadele ederler. Mülkiyettir, çünkü her ikisi de yalnızca kendisinin olanı kullanırlar. Ve Bentham'dır, çünkü her ikisi de yalnızca kendi çıkarını gözetir".[99]

'Sivil toplum, dolaşım alanıyla hukuk ilişkilerinin belirlediği ve üretim ilişkilerinin dolayımlandığı bir alan olarak düşünülebilir',[100] 'ekonomi alanı ile siyasal alan arasında bir 'köprü' olarak kavramlaştırılabilir'.[101] Aynı zamanda sivil toplum, salt devletin ortaya çıkmasına neden olan çelişkilerin belirginleştiği çatışma alanı değil, aynı zamanda çelişki-

[97] Marsden, *The Nature of Capital*, s. 50; Richard Marsden, "'The State': A Comment on Abrams, Denis and Sayer", *Journal of Historical Sociology*, c. 5, no. 3, 1992, s. 359-61; Sayer, *The Violence of Abstraction*, s. 88.

[98] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 3*, çev. David Fernbach, London: Penguin Books, 1991, s. 927.

[99] Marx, *Capital, Vol. 1*, s. 195.

[100] Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", s. 42.

[101] Acar-Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi*, s. 192-3.

lerin diyalektik bir biçimde aşılmasını sağlayacak olan süreç ve öznelerin de açığa çıktığı toplumsal ilişkiler örüntüsüdür.[102]

DEĞERLENDİRME

Sivil toplum kavramı veya sivil toplumun ne olduğuna ilişkin tartışmalar siyasal düşünce tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Kuşkusuz kavramın içinin nasıl doldurulduğu dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarıyla ve tartışanların konumuyla doğrudan ilgilidir. Örneğin klâsik siyasal iktisatçılar liberal bir politik proje çerçevesinde sivil toplumu burjuva toplumsal düzenini meşrulaştıracak şekilde kurgulamışlardır. Üretim ve mülkiyet ilişkilerinde yaşanan değişimler ve sosyo-politik ve kültürel formasyonların yeni biçimler oluşturması, sivil toplumun anlamlandırılmasının belirleyenleri olmuşlardır. 19. yüzyıl düşünce dünyasında da sivil toplum kavramını yeniden kurgulamaya yönelik çabalar, tam da tarihsel olarak radikal dönüşümlerin yaşandığı sürece tekabül etmektedir. Kıta Avrupası'nda kapitalizmin egemen üretim tarzı haline gelmeye başladığı ve prekapitalist dönemi niteleyen faktörlerden biri olarak iktisat-siyaset birliğinin görünürde ayrışma yaşadığı bu dönemde sivil toplum, karmaşık ve eşitsiz toplumsal ilişkilerin alanı olarak görülmüştür.

Sivil toplumu bu 'çelişki, mücadele, eşitsizlik' içeren yapısı içinde yeniden kuramsallaştırmaya yönelik radikal bir kopuş Hegel tarafından gerçekleştirilmiştir. Hegel için sivil toplum, toplumsal tahayyülündeki nihaî evre olarak etik yaşamın temelini oluşturacak ve aynı zamanda temelini yıkacak öğeleri bir arada bulunduran tikellikler alanıdır. Sivil toplum üretken alandır; metanın, arzunun, kimliğin üretildiği, ihtiyaçların karşılandığı, insanların birbirine bağımlı hale geldiği, aynı zamanda çıkar çatışmaları ve kutuplaşmalarını da içinde barındıran, kendi başına evrenselliğe ulaşamayacak alandır. Evrensel çıkara ulaşılabilecek rasyonalite sadece devletin bünyesinde vardır. Bu noktada Hegel sivil toplumdaki tikelliğin yıkıcılığını soğurmak ve sivil toplumu devlete dolayımlamak için polis veya kamu otoritesi ile zümreler sistemini devreye sokar. Bu siyasal dolayımlardan beklenen tikelle evrenseli, özelle kamusalı ilişkilendirerek sivil toplum ve devlet arasındaki kopukluğu azaltmak ve böylece tikel çatışmaları aşarak evrenselliğe ulaşmaktır. Ancak bu dolayım sistemleri üretim ve ihtiyaçların genişlemesiyle sivil toplumun yapısal bir sonucu olarak ortaya çıkan yoksulluk gibi sorunları çözmekte yetersiz kalırlar. İşte burada Hegel sivil toplumdan dışsal olan devletin, sivil top-

[102] Yetiş, "Marx ve Sivil Toplum", s. 35.

lumun çatışmalarını içermesi ve uyumlu hale getirererek evrensel etik yaşama ulaşılması açısından gerekli olduğu sonucuna varır.

Hegel'de devletin, sivil toplum alanındaki mücadelelerden bağımsız ve sivil toplumun üstünde olarak kurgulanması Marx ile temel ayrılık noktalarından birini oluşturmaktadır. Marx'ın devleti sivil toplumdaki sınıf mücadelelerine içkin, bu mücadelelerin yapısından türeyen, sınıf iktidarının somutlaştığı bir alandır. Mülkiyet ilişkilerinin dönüşümü aşamasında devlet, "sivil toplumun yanında ve onun dışında" yeniden konumlanmıştır ve bu yapıda sömürü ilişkileri doğrudan politik müdahaleye uğramaksızın, sivil toplum içinde, hukukun dolayımladığı bir alanda eşitlik ve özgürlük aracılığıyla gerçekleşmektedir. Marx, Hegel'deki devlet ve sivil toplumun birbirinden ayrılmasını eleştirerek, evrensellik savının yanıltıcı olduğunu ve bu ayrılığın ne hukukun üstünlüğü ile, ne evrensel ve tarafsız bürokrasi ile, ne de dolayım sistemleri tarafından çözülebilir olduğunu savunmuştur. Artı-değere el koymanın gerçekleştiği, sınıfsal bölünmelere göre biçimlenen mücadele alanı olarak sivil toplum Marx'ta toplumsal ilişkilerin meta biçimiyle ilişkilidir ve "üretim ilişkilerinin dolayımlandığı bir alan"dır. Sivil toplumun çelişkili ve çatışmalı yapısı bu ilişkilerin doğurduğu bir sonuçtur ve bu yapının aşılması sınıflı devlet vasıtasıyla gerçekleşmez. Son olarak, sivil toplum aynı zamanda barındırdığı çelişki ve çatışmaların diyalektik olarak aşılmasını sağlayacak süreç ve özneleri de içermektedir.

Kaynakça

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill ve Bryan S. Turner. *Sovereign Individuals of Capitalism*, London: Allen & Unwin, 1986.

Acar-Savran, Gülnur. *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Belge Yay., 2003.

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Benhabib, Seyla. "The Logic of Civil Society: a Reconsideration of Hegel and Marx", *Philosophy and Social Criticism*, c. 8, no. 2, 1981, s. 152-166.

Bernhard, Michael H. *The Origins of Democratization in Poland*, New York: Columbia University Press, 1993.

Blanke, Bernhard, Ulrich Jürgens ve Hans Kastendiek. "On the Current Marxist Discussion of the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State", *State and Capital: A Marxist Debate*, eds. John Holloway, Sol Picciotto, London: Edward Arnold, 1978, s. 108-147.

Chandhoke, Neera. *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*, London: Sage, 1995.

Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 1992.

Ehrenberg, John. "Civil Society and Marxist Politics", *Socialism and Democracy*, c. 12, no. 1, 1998, s. 15-46.

Ehrenberg, John. *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York: New York Univ. Press, 1999.

Fine, Bob. *Democracy and Rule of Law: Liberal Ideals and Marxist Critiques*, London: Pluto Press, 1984.

Fraser, Ian. *Hegel ve Marks: İhtiyaç Kavramı*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Dost Yay., 2008.

Hardt, Michael. "The Withering of Civil Society", *Social Text*, c. 14, no. 4, 1995, s. 27-44.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

Hirsch, Joachim. "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State", *State and Capital: A Marxist Debate*, eds. John Holloway, Sol Picciotto, London: Edward Arnold, 1978, s. 57-107.

Holloway, John ve Sol Picciotto. "Capital, Crisis and the State", *Capital and Class*, no. 2, 1977, s. 76-101.

Hunt, Alan. *Explorations in Law and Society: Towards a Constitutive Theory of Law*, London-New York: Routledge, 1993.

Hunt, Geoffrey. "The Development of the Concept of Civil Society in Marx", *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments, Vol. IV*, eds. Bob Jessop ve Charlie Malcolm-Brown, London-New York: Routledge, 1990, s. 21-35.

Keane, John. "Ölüleri Anmak: Hobbes'tan Marx'a Sivil Toplum-Devlet ve Ötesi", *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. Necmi Erdoğan, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994, s. 55-100.

—— "Despotizm ve Demokrasi-Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Levent Köker, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1993, s. 47-91.

—— *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Khilnani, Sunil. "The Development of Civil Society", *Civil Society: History and Possibilities*, eds. Sudipta Kaviraj ve Sunil Khilnani, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 11-32.

Kumar, Krishan. "Civil society: An Inquiry into the Usefulness of a Historical Term", *British Journal of Sociology*, c. 44, no. 3, 1993, s. 375-395.

Marsden, Richard. "'The State': A Comment on Abrams, Denis and Sayer", *Journal of Historical Sociology*, c. 5, no. 3, 1992, s. 358-377.

— *The Nature of Capital, Marx after Foucault*, London-New York: Routledge, 1999.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*, çev. Samuel Moore, Edward Aveling, New York: The Modern Library, 1906.

— *Capital: A Critique of Political Economy Vol. 3*, çev. David Fernbach, London: Penguin Books, 1991.

— "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 16-25.

— "On the Jewish Question", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 26-52.

Marx, Karl, Engels, F. "The German Ideology", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, London-New York: W. W. Norton & Company, 1972, s. 146-200.

Neocleous, Mark. *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, London: Macmillan, 1996.

— *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, London: Pluto Press, 2000

Pasukanis, Evgeny B. *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: Birikim Yay., 2002.

Perez-Diaz, Victor M. *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion of the Political Theory of Karl Marx*, London: Macmillan, 1978.

— "The Possibility of Civil Society: Traditions, Character and Challenges", *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. John A. Hall, Cambridge: Polity Press, 1995, s. 80-109.

Picciotto, Sol. "Theory of the State, Class Struggle and the Rule of Law", *Capitalism and the Rule of Law*, ed. Bob Fine, et. al., London: Hutchinson, 1979, s. 164-177.

Pelczynski, Z. A. "The Hegelian Conception of the State", *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, s. 1-29.

Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut, Binnaz Toprak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2002.

Savran, Gülnur. "Sivil Toplumun Eleştirisi", *Yapıt*, no. 5, 1984. s. 31-49.

Sayer, Derek. *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Cambridge: Blackwell, 1987.

— *Capitalism and Modernity: An excursus on Marx and Weber*, London-New York: Routledge, 1991.

Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society*, New York: Free Press, 1992.

Shills, Edward. "The Virtue of Civil Society", *Government and Opposition*, no. 26, 1991, s. 3-20.

Tilly, Charles. "Reflections on the History of European State-making", *The Formation of National States in Western Europe*, ed. Charles Tilly, Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1975, s. 3-83.

Wood, Ellen Meiksins. "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, no. 127, 1981, s. 66-95.

——"The Uses and Abuses of 'Civil Society'", *The Socialist Register*, eds. Ralph Milliband, Leo Panitch, John Saville, London: Merlin Press, 1990, s. 60-84.

Wood, Ellen Meiksins. *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Yetiş, Mehmet. "Marx ve Sivil Toplum", *Praksis*, no. 10, Yaz-Güz 2003, s. 35-72.

MARX VE ROUSSEAU: EŞİTSİZLİK VE ÖZGÜRLÜK

Yıldız Silier*

Marx'ın ve Rousseau'nun fikirleri arasındaki ilk göze çarpan benzerlikler özel mülkiyet eleştirisinden yola çıkarak, liberalizmin temelindeki özgürlük kavramını topa tutmaları ve eşitlikçi bir özgürlük anlayışı geliştirmeleridir.[1] Marx'ın eserlerinde Rousseau'dan çok az bahsetmesi ve ona atıfta bulunduğu yerlerde Rousseau'yu sadece laf arasında eleştirmesi oldukça şaşırtıcıdır. Wokler, makalesinde bunun iki olası nedeninden söz eder: Ya Marx, eserlerinde genellikle zıt'görüşteki düşünürlerle polemiğe girmeyi tercih ettiği için, kendisini etkileyen düşünürlerden fazla bahsetmemiştir; ya da Marx'ın Rousseau yorumu, Hegel'inki üzerine inşa edildiği için, Hegel'in Rousseau'yu Fransız Devrimi'nin "hata"larından sorumlu tutmasına paralel olarak, Marx da Rousseau'yu sadece burjuva devriminin teorisyeni olarak ele alıp, eleştirmiştir. Oysa Engels, *Anti-Dühring*'de Marx'ın *Kapital*'inin diyalektik yapısının tamamen Rousseau'nun *İnsan-*

* Y. Doç.Dr. Yıldız Silier, Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] Foti Benlisoy, Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* kitabından yola çıkarak, devrimci geleneğin esin kaynaklarından Rousseau ve Marx'ın totalitarizmle suçlanmalarının tarihsel arka plânını ele alır: "1990'lı yıllara ve 2000'lerin büyük bölümüne egemen olacak muzaffer *zeitgeist*, yani 'zamanın ruhu' bütün ihtişamıyla hüküm sürmektedir artık: Kapitalizm demokrasinin bir önkoşulu, gerekli şartıdır; faşizm ile komünizm ise liberal demokrasiye doğru doğal ve kaçınılmaz gelişimi sekteye uğratan geçici kazalar, kapanmaya mahkûm parantezlerdir. Rousseau ve Marx'ın radikal ütopyaları totalitarizme kaynaklık etmiş ve giyotin ile Gulag kamplarını doğurmuştur." Benlisoy, F. (2010), "Liberal Anti-Totalitarizm ve 'Soykırımcı' Sol", *Birgün*, 15 Ekim 2010.

lar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma kitabının yapısına benzediğini iddia eder; bu eseri yayınlanmadan önce okumuş olan Marx da Engels'in bu iddiasına ilişkin hiçbir yorumda bulunmaz. Rousseau'nun sözü geçen kitabı, Marx'la benzerliğinin en belirginleştiği eseri olduğu hâlde, Marx bu kitaba bir kez bile atıfta bulunmamıştır.[2]

Rousseau-Marx karşılaştırmaları en yoğun 1955-1975 arasında İtalya'da, Bobbio, Cotta, Mondolfo, Marramao, özellikle de Galvano della Volpe ve öğrencisi Lucio Colletti tarafından yapıldı.[3] Marx'ın görüşlerinin Hegelci temellerini vurgulayan Lukacs ve Gramsci gibi düşünürleri eleştiren Della Volpe'ye göre Marx'ın Rousseau'ya olan "bilinçsiz" borcunun temelinde "eşitlikçi özgürlük" kavramı yatar; iki düşünür de eşitlikçi bir toplum tasarımı kurarak, "liberal sivil özgürlük" anlayışına güçlü bir alternatif sunarlar. Della Volpe, "çağdaş demokrasinin iki ruhu" olarak betimlediği liberal sivil özgürlük ve sosyalist eşitlikçi özgürlükten yola çıkarak, ikisini de kapsayan bir sosyalist demokrasi anlayışını savunur.[4]

Bu yazıda, Marx ve Rousseau'nun toplumsal eşitsizlikleri eleştirirken kullandıkları farklı kavramsal çerçevelere odaklanacağım; "özgürlük", "insan doğası" ve "insan ihtiyaçları" anahtar kavramlarım olacak. Modern burjuva toplumunun ilk eleştirmeni olan Rousseau, toplumsal sorunu bir "ahlâk" meselesi olarak ortaya koyar ("yozlaşma") ve "politik" bir çözüm önerir. Oysa, Marx'ın kapitalizm eleştirisi ("yabancılaşma") ahlâkî bir eleştiri değildir ve sadece politik değişimlere dayalı çözümlere şüpheyle bakar. Rousseau ve Marx'ın ahlâk ve politikaya dair farklı görüşlerini açığa çıkarmak için öncelikle, bu iki düşünürün mevcut iktisadî ve politik güç ilişkilerini eleştirirken hangi noktaya kadar beraber ilerlediklerini ve hangi noktada ayrıştıklarına göz atmak yararlı olabilir.

TOPLUMSAL EŞİTSİZLİKLERİN KAYNAĞI: ÖZEL MÜLKİYET VE İŞBÖLÜMÜ

Rousseau genel bir "uygarlık eleştirisi" yaparken, Marx'ın eleştirisinin asıl hedefi kapitalizmdir. Bu yüzden, Marx'ın analizinin temelinde "artı

---

[2] Wokler, R. (1983), "Rousseau and Marx", *Nature of Political Theory* (ed. Miller, D.; Siedentrop, L.), Clarendon Press, s. 220-225. Wokler, Marx'ın tüm eserlerinde, sadece 22 yerde Rousseau'ya atıfta bulunduğunu iddia eder.

[3] Bu iki düşünürü karşılaştıran Türkçe kaynaklar şunlardır: Della Volpe, G. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, Belge Yayınları; Acar Savran, G. (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları; Silier, Y. (2006), *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, Yordam Kitap.

[4] Della Volpe (1991), s. 9, 51, 66, 82.

ürün" yerine "artıdeğer" ve "meta fetişizmi" kavramları öne çıkar. Dolayısıyla, toplumsal eşitsizlik sorununu ele alırken, Rousseau'nun aksine, fakir-zengin gibi sosyolojik terimler kullanmak yerine sınıfsal ve iktisâdî bir analiz yapar.

Rousseau'ya göre toplumsal eşitsizliklerin kaynağı, Locke gibi liberal kuramcıların iddia ettiklerinin aksine bireyler arasındaki "doğal eşitsizlikler" (farklı yetenekler ve çabalar) değildir. Özel mülkiyet ve toplumsal işbölümü ortaya çıktıktan sonra "artı ürün"ün belirmesiyle, fakir çoğunluğun çalışması üzerinden bir avuç insanın zenginleşmesi mümkün olmuştur. Rousseau, toprak üzerindeki özel mülkiyetin ortaya çıkışını ele alırken, "uyanık" birileri toprakların etrafına çit çekerken, "uysal" çoğunluğun ortak mülkiyetin gaspına göz yumduğunu öne sürer.[5] Böylece, zımnen de olsa, ezilenlerin de ezenler kadar "suçlu" olduğunu iddia etmiş olur. Toplumsal eşitsizliklerin kalıcılaştırılmasında son noktayı koyan, devletin ortaya çıkışı ve kendini meşrulaştırma yöntemidir. Devlet, özel mülkiyeti koruyan yasalar aracılığıyla gerçekte sadece zenginlerin çıkarını savunduğu halde, bu siyasî düzenin herkesin yararına olacağını (yasaların herkese özgürlük ve güvenlik sağladığını) iddia ederek, kitleleri manipüle etmiştir.[6]

Rousseau, toplumsal eşitsizliklerin artmasını ele alırken, iki açıdan psikolojik etkenleri vurgular. İlki "doğal" bir süreçtir; insan doğasında var olan kendini mükemmelleştirme yeteneğinin toplumsallaşma sürecinde gelişmesiyle, insanlar kendilerini başkalarıyla kıyaslamaya başlamış, bunun sonucunda artan kıskançlık ve rekabet duyguları yüzünden herkes başkalarından üstün olmaya çabalamış; zengin-yoksul ayırımının temel motivasyon kaynağı ortaya çıkmıştır.[7] Rousseau'nun kullandığı diğer yaklaşım, zengin-fakir uçurumunu birbirini destekleyen iki manipülasyona (bir toprak parçasını ilk kez özel mülküne geçiren bireyin, toplumun saflığından yararlanması ve ilk devletler oluşurken, toplumun bunun kendi çıkarına olacağına inandırılması) dayandırmaktır.

Temel toplumsal çelişkiyi birey ile toplum arasında gören Rousseau, bireyin şahsî çıkarı ile toplumun ortak yararının uzlaştırılmasını hedefler; bu hedefi liberal düşünürler de benimser. Liberaller, özel alan-kamusal alan ayırımıyla birey-toplum çelişkisini aşmaya çalışırken, Rousseau bunu "genel irade" kavramıyla yapmayı dener. Oysa, Marx'a göre temel çelişki birey ile toplum arasında değil, ezen ve ezilen sınıflar arasında

---

[5] Rousseau, J. J. (1988), "Discourse on Inequality", *Rousseau's Political Writings*, Norton & Company, s. 34.
[6] *Ibid.*, s. 44.
[7] *Ibid.*, s. 16-17, 38, 53.

aranmalıdır. Birey-toplum çelişkisi evrensel bir olgu değil, kapitalizm içindeki yabancılaşmiş toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür.

> Çeşitli toplumsal bağlar bireyin karşısına salt kişisel amaçları uğruna kullanılacak araçlar olarak, dışsal bir zorunluluk olarak ancak 18. yüzyılda, burjuva toplumunda çıkarlar. Ama bu görüş açısını, yalıtılmış bireyin görüş açısını üreten çağ aynı zamanda bizzat gelmiş geçmiş en ileri toplumsal (bu görüş açısına göre evrensel) ilişkilerin de çağıdır. İnsan kelimenin tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur –salt bir sürü hayvanı değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan.[8]

Marx toplumdaki temel çelişkiyi Rousseau'dan farklı kavramsallaştırması nedeniyle, tarihsel maddeci tarih anlayışını ilk geliştirdiği eseri olan *Alman İdeolojisi*'nde, toplumsal eşitsizliklerin kaynağını da O'ndan farklı betimler. Marx'a göre yeni gereksinimlerin yaratılması, Rousseau'nun öne sürdüğü gibi yozlaşmanın değil, tarihsel ilerlemenin başlangıç noktasında yer alır.[9] Ayrıca, Marx'a göre ilk mülkiyet biçimi toprak üzerindeki mülkiyet değil, aile içindeki "gizli kölelik", yani aile reisi erkeğin, karısının ve çocuklarının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir.[10] Marx, bu ilk dönem eserinde üretim tarzı, iktisadî temel, üstyapı, artıdeğer ve sermayenin yeniden üretim mekanizması kavramlarını henüz yeterince geliştirmemiş olduğu için, işbölümü ve özel mülkiyeti özdeş terimler olarak ele alır; özel çıkar ile ortak çıkar arasındaki bölünmenin doğrudan toplumsal işbölümünün sonucu olduğunu iddia eder.[11] Bu nedenle, komünizmde yabancılaşmanın aşılmasını, işbölümünün ortadan kaldırılmasına bağlar ve şu çok bilinen sözleriyle bunu ifade eder.

> Gerçekten de, iş paylaştırılmaya başlar başlamaz herkesin kendine dayatılan, onun dışına çıkamadığı, yalnızca kendine ait belirli bir faaliyet alanı olur; o kişi avcıdır, balıkçıdır ya da çobandır ya da eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını yitirmek istemiyorsa bunu sürdürmek zorundadır –oysa herkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmadığı, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirmen olmak

---

[8] Marx, K. (2008), *Grundrisse* (çev. Nişanyan, S.), Birikim Yayınları, s. 123.
[9] Marx, K.; Engels, F. (2008), *Alman İdeolojisi* (çev. Belli, S.), Sol Yayınları, s. 53.
[10] *Ibid*, s. 58.
[11] *Ibid*, s. 58-59.

> durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır. Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitleşmesi, kendi ürünümüzün bize hükmeden, bizim denetimimizden kaçan, beklentilerimize karşı koyan, hesaplarımızı boşa çıkaran maddî bir güç halinde bu toplaşması, zamanımıza kadarki tarihsel gelişmenin belli başlı uğraklarından biridir.[12]

Bu görüşler ilk bakışta, Rousseau'nun kırsal alanda yaşayan ve kendine yeterli bir hayat süren insan idealini anımsatsa bile, Marx'a göre bu idealin gerçekleşmesi kapitalizm öncesi zanaatkâr-köylü toplumunda değil, ancak teknolojinin sağladığı olanaklar sayesinde insanların daha az çalışmasının mümkün olabileceği, kapitalizm sonrası bir toplumda mümkün olabilir. Öte yandan, *Kapital*'de bu konudaki fikrini değiştirerek, gereksinimlerin artmasıyla "zorunluluk alanı"nın da genişleyeceğini, bu alandaki kısmî özgürlüğün herkesin sermayenin çıkarı için çalışmak yerine, üretimi kendi ortak ihtiyacına yönelik planlamasıyla ilişkili olduğunu, "gerçek özgürlük alanı"nın ise çalışma saatlerinin azaltılıp, boş zamanın genişletilmesiyle elde edilebileceğini savunur.[13] Başka bir deyişle, yabancılaşmanın aşılması için, toplumsal işbölümünün yok edilmesi değil, meta üretiminin ortadan kaldırılması ve boş zamanın artırılması gerekir.

On sekizinci yüzyıl Fransası'nda kapitalist üretim ilişkileri yaygınlaşmamış olduğu için Rousseau, kapitalizmin kendine özgü sömürü biçimlerinin tam olarak ayırdına varmamıştır. Ama o da eşitsizliği yeniden üreten bir toplumsal işbölümünün doğurduğu "yabancılaşma"yı fark eder ve bunu şöyle ifade eder:

> İnsanlar sadece tek bir kişinin yapabileceği, işbölümü gerektirmeyen işlerde çalıştıkları sürece özgür, sağlıklı, iyi ve mutlu yaşadılar (...) Ama diğerlerinin yardımına ihtiyaç duydukları andan itibaren, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama aracına sahip olmasının yararlı olduğunu fark ettikten sonra, eşitlik yok oldu, mülkiyet ortaya çıktı, çalışmak zorunlu hale geldi; geniş ormanlar, insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin çok geçmeden filizlenip, ekinlerle birlikte yeşerdiği hoş kırlar haline geldi. Madencilik ve tarımın bulunması, bu büyük devrimi tetikledi.[14]

---

[12] *Ibid*, s. 59-60.

[13] Marx, K. (2005), "Capital, cilt 3", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 534-535.

[14] Rousseau (1988), s. 40.

YÖNTEM SORUNU: FARKLI İNSAN DOĞASI VE ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞLARI

Marx'ın eleştirel yönteminin Rousseau'nunkinden farkına odaklanırsak, Rousseau'nun eleştirisinin neden sadece "ahlâkî" bir perspektifle sınırlı olduğunu ve Marx'ın bu kısıtlı çerçeveyi nasıl aşabildiğini görebiliriz. Rousseau'nun düşüncesi, uygarlığın hem toplumu, hem de bireyi "yozlaştırdığı" teması üzerinden ilerlediği için, Romantizm'in Aydınlanma eleştirisinin habercisi olarak ele alınabilir. Yozlaşma kavramını açıklarken, yozlaşmamış/sahici bireyi, "doğal durumdaki insan" üzerinden tanımlayarak, tüm tarihsel dönemleri eleştirirken dışsal ve evrensel bir ahlâkî kriter kullanır. Oysa, Marx her çağı eleştirmek için kullanılacak evrensel ahlâkî değerlerin olmadığını düşünür.[15] Hegel'in diyalektik yönteminden beslenen *içeriden eleştiri* (immanent critique) yöntemini kullanan Marx, her çağın yarattığı yeni sorunlar, değerler ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak, evrensel değil, tarihsel çözümler üretilmesinin gerektiğini savunur. Kendi yarattığı yeni ihtiyaçların karşılanmasını engelleyen bir üretim sistemi, bir zamanlar "ilerici"yken sonraları "gerici" hâle gelince yerine başka bir üretim tarzının geçmesi gerekli olur.[16] Başka bir deyişle, Rousseau tarihsel ilerlemenin trajedisini sezmiş olsa da, kavramsal çerçevesinin yetersizliği nedeniyle bunu Marx kadar net ifade edememiştir. Rousseau'ya göre uygarlık insanın "doğal özgürlüğü"nü elinden almış, ama yerine yeni özgürlükler vermemiştir. Bu yüzden, Rousseau'nun yazılarında, yaşadığı toplumsal düzene isyan ve nostaljik özlem duyguları ağır basar. Oysa, Marx'a göre kapitalizm hem yeni özgürlükler, hem de yeni özgürsüzlükler yaratmıştır. Kapitalizmin en sıkı eleştirmeni olarak bilinen Marx'ın özellikle *Komünist Manifesto*'da onun uygarlaştırıcı etkisini sayfalarca övmesi, sadece sistemin dışından ahlâkî bir eleştiri yapmadığını gösterir.[17] Marx, kullandığı bu yeni yöntem sayesinde, Rousseau'

---

[15] Marx'ın görüşlerinin temelinde belirli bir ahlâk anlayışının yatıp yatmadığı konusunda geniş bir literatür mevcuttur. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Truitt, W. H. (2005), *Marxist Ethics: A Short Exposition*, International Publishers; Lukes, S. (1998), *Marksizm ve Ahlak* (çev. Akınhay, O.), Ayrıntı Yayınları.

[16] Marx-Engels (2008), s. 105; Marx, K. (2005a), "Grundrisse", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press s. 406.

[17] Marx'ın diyalektik eleştirisinin, ahlâkî eleştirilerden farkının çok net bir açıklaması için, bkz. Sevan Nişanyan'ın *Grundrisse*'ye Sunuş yazısı. Burada Nişanyan, açıkça Rousseau'nun adını kullanmasa da, onun yaptığı eleştiri biçimini diyalektik olmayan bakış açısına örnek olarak gösterir. "Diyalektik olmayan bakış açısı, bir çelişki bulduğu yerde onu yok edecek çelişkisiz, yani 'doğru' temeli bulmaya çalışır (...) özel mülk insan topluluğunun iradesine rağmen onu yöneten bir güç olarak gözüküyorsa, bu ancak toplumun sersemliğinin ya da zenginlerin kurduğu kumpasların (propaganda, zorbalık, örgütlü siyasî güç vb.) eseri olabilir. Dolayısıyla yapıl-

nun farkına varamadığı, iktisadî ilerlemenin mümkün kıldığı yeni özgürlükleri de görünür kılmayı başarır.

Rousseau, bir kez yozlaşmış olan halkların özgürleşmesinin çok zor olduğunu düşünür.[18] Bu yüzden, *Emile* kitabında bireyi özgürlüğe hazırlayacak olan eğitmen ve *Toplum Sözleşmesi* eserinde halkı özgürleştirecek yasalar yapan tarafsız, erdemli yasa koyucu figürü önemli yer tutar.[19] Başka bir deyişle, Rousseau, insanların üstten özgürleştirilmesini, hattâ fazlasıyla yanlış anlaşılmış bir terim kullanarak, insanların "özgürlüğe zorlanmasını" savunur.[20] Öte yandan Marx, kullandığı içeriden eleştiri yöntemi sayesinde, her üretim biçiminin karşılayamadığı yeni ihtiyaçlar, talepler ve değerler ("radikal ihtiyaçlar") yarattığını söyleyerek, "kurtarıcı"lara gerek kalmadan halkın bilinçlenip, toplumun alttan özgürleşebileceğini öne sürer:

> Emeğin ürünleri kendi eseri olarak kavraması ve kendi gerçekleşme koşullarından koparılmışlığını bir sakatlık, bir zor eseri, bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi muazzam bir bilinçtir ve bizzat sermayeye dayalı üretim tarzının ürünü olan bu bilinç, tıpkı kölenin *bir başkasının mülkü olamayacağının* bilincine, bir Kişi olma bilincine varmasıyla kölelik kurumunun salt yapay ve yozlaşmış bir varlık haline gelmesi ve üretimin temeli olma niteliğini uzun süre sürdürmesinin imkânsızlaşması gibi, aynı zamanda bu üretim tarzının çanlarının çalmaya başlaması demektir.[21]

Bu noktada, Marx'ın özgürlük anlayışının hangi açılardan Rousseau'nunkinden farklı olduğunu incelersek, Marx'ın özgürleşme fikrinin neden ahlâkî ve politik perspektiflere indirgenemeyeceğini de açığa çıkartabiliriz. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" diyerek söze başlar ve üç tür özgürlükten bahseder: İnsanların tarihin ilk dönemlerinde sahip olduğu, başlangıç noktası olarak "doğal özgürlük", yozlaşmış bir toplumda bile bireyin kendi çabalarıyla elde edebileceği "ahlâkî özgürlük" ve ancak ideal devletin kurulmasıyla

---

ması gereken, bir yandan özel mülkiyetin mantığını kırarak mülkün gücünü yok etmek, en azından azaltmak, öbür yandan da mülk sahiplerine hadlerini şu ya da bu ölçüde bildirmektir." Oysa Marx, diyalektik yöntemi kullanarak, "somut"a, yani "maddi hayatın yeniden üretimi"ne odaklanarak, mülkiyetin üretimini inceler ve "kendi kendini temellendiren varlık" olan sermayeyi bir toplumsal ilişki biçimi olarak ele alır. Marx (2008), s. 86-89.

[18] Rousseau, J. J. (2008), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (çev. Yerguz, İ.), Say Yayınları, s. 98.

[19] *Ibid.*, s. 93.

[20] *Ibid.*, s. 71.

[21] Marx (2008), s. 427.

kazanılabilecek olan "politik özgürlük".[22] Rousseau'ya göre doğal özgürlüğün önkoşulu, kişinin yetenekleri ile arzuları arasındaki dengedir; bu sayede bireyin arzuları az sayıdaki temel ihtiyacıyla örtüştüğü için, yeteneklerini kullanarak tüm arzularını tatmin edebilir. Henüz toplumsal düzenin olmadığı, hem iktisâdî hem de psikolojik olarak başkalarına bağımlı olmayan bireylerin, kendilerine yeterli hayatlar sürdüğü "doğa durumu" nda tüm bireyler özgürdür.[23]

Oysa Marx şöyle der: "Tarihte ne kadar geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üretim yapan birey de o kadar bağımlı olarak, daha büyük bir bütünün parçası olarak belirir."[24] Marx'a göre, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi toplum sözleşmesi kuramcılarının varsaydığı "doğa durumu" gerçekdışı bir varsayımdır. *Feurbach Üzerine Tezler*'in altıncısında "İnsan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür"[25] diyerek, tarihin bütün evrelerinde insanın toplumsal bir varlık olduğunun altını çizer. Rousseau'nun yozlaşmamış ("sahici") insanın özelliklerini bulmak için, tüm toplumsal etkileşimlerden arınmış bir insanı tasvir etmesi, olsa olsa henüz tarih ve kültür dolayımlarından yoksun olduğu için, insanlaşmamış bir varlığı imleyebilir; böyle bir durumdaki insanlar, hayvanlar kadar serbest olsa bile, özgür olduklarından bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca eğer insanın yetenekleri ve arzuları dengede olsaydı, insanın tarihi olamazdı. Marx'a göre insanın ihtiyaçlarının çeşitlenmesi onun tarihselliğini mümkün kılar. Az sayıda temel ihtiyacı olan diğer hayvanların aksine, insan sürekli yeni ihtiyaçlar geliştirir, bu da hem yeteneklerinin hem de arzularının tarih içinde artmasına ve insan doğasının dönüşmesine yol açar.

Aslında Rousseau da benzer bir noktanın altını çizerek, insanı hayvandan ayıranın "kendisini mükemmelleştirme yeteneği" olduğundan bahseder, ama bundan çıkardığı sonuç, Marx'tan çok farklıdır.

> Koşulların yardımıyla bir yetenek peşi sıra diğer yetenekleri geliştirir (...) oysa, hayvan birkaç ayın sonunda, yaşamının sonuna kadar sahip olacağı becerileri elde eder ve hayvan türü bin yıl sonra nasıl olacaksa, bin yılın başında da öyledir (...) İşte insana özgü ve neredeyse sonsuz olan yetenekler, insanın bütün mutsuzluğunun kaynağıdır (...) Bu yetenekler insanı, sakin ve masum günler geçirdiği ilk durumdan çekip çıkarır. Yüzyıllar boyunca bilimleri geliştirir, aydınlanır, hatalar

[22] Rousseau (2008), s. 72.
[23] Rousseau (1988), s. 32.
[24] Marx (2008), s. 122.
[25] Marx-Engels (2008), s. 23.

yapar, kötülükleri ve erdemleri ortaya çıkar ve sonunda kendisinin ve doğanın egemeni olur.[26]

Liberal düşünürler, insan doğasını tanımlarken genellikle modern insanın özelliklerini (sınırsız arzular, kendi çıkarını düşünmek, vs.) evrenselleştirip tüm bireylerin doğal özellikleriymiş gibi sunarlar. Öte yandan, hem Rousseau, hem de Marx, insan doğasının tarihsel olarak değiştiğini öne sürer. Rousseau'nun insan doğasının tarihsel dönüşümünü ele alırken insan psikolojisindeki değişimleri vurgulaması, uygarlığın "ahlâkî" bir eleştirisinin de zeminini hazırlar.

Rousseau'ya göre insan doğasının dönüşümündeki kırılma noktası (bir başka deyişle masumiyet çağının bitip, yozlaşmanın hâkim hale gelmesi), özel mülkiyetin ortaya çıkışı ve toplumsal işbölümünün sonucunda, bireylerin bağımsızlıklarını yitirmesi ve toplumsal eşitsizliklerin artmasıdır. Böylece, bireyin kendisiyle ilişkisi kendisini sevmekten, kendini beğenmişliğe; ötekilerle ilişkisiyse, merhametten kıskançlığa doğru evrilir.[27] Bencillik ve hasetin insanlar arasındaki ilişkilerde belirleyici olduğu bir toplum, "gerçek bir toplum" değildir. Çünkü herkesin diğerlerini araç olarak gördüğü bir toplumda, bireyleri bir arada tutan güç "ortak yarar" değil, "kişisel çıkar"dır. Üstelik, herkes kendi "kişisel çıkar"ını iyi bildiğini zannederken aslında yanılgı içindedir, çünkü haset duygusu tarafından güdülenmiş olan bireyin arzuları kendisinin değildir; fazlasıyla artıp gerçek ihtiyaçlarının ötesine geçen "özenti" arzulardır.[28] Rousseau'ya göre "ahlâksal özgürlük", ancak gerçek ihtiyaçlarının farkında olan ve arzularının manipüle edilmesine izin vermeyecek kadar güçlü iradeli, bir başka deyişle, "sahici" bireyler tarafından elde edilebilir. Yozlaşmış bir toplumda, böyle bir bireyin ("zorlu" pedagojik bir yöntemle) nasıl yetiştirilebileceğini *Emile*'de ele alır.

Bencillik ve hasetin toplumsal çözümü ancak "politik özgürlük"e ulaşılırsa, yani devlet zenginlerin çıkarını kollayan bir yapı olmaktan çıkıp, "ortak yarar" ekseninde kurulursa mümkün olabilir. "Ortak yarar"dan söz edebilmek için zengin ile fakir arasındaki uçurumun giderilmesi şarttır; Rousseau "ideal devlet"in zenginlerden daha çok vergi almasıyla, bunun sağlanabileceğini düşünür. Fakat Rousseau'nun, özel mülkiyetin kapsamlı bir eleştirisini geliştiren ilk düşünür olmasına rağmen, ideal devletin olduğu toplumsal düzende bile özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını savunmaması ilgi çekicidir.

---

[26] Rousseau (1988), s. 16.
[27] *Ibid.*, s. 28-29, 33, 40.
[28] *Ibid.*, s. 42.

Sınıfsal Boyut: İktisadî ve Politik Özgürlüğün Sınırları

Marx, Rousseau'nun başlattığı özel mülkiyet eleştirisini mantıksal sonucuna götürür. Bunun ilk adımı, özel mülkiyet kavramıyla, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin birbirinden net biçimde ayrılmasıdır. Bireyin, kendi ihtiyaçlarını giderecek tüketim nesnelerine sahip olması ile başkalarının emek gücünü satın alarak bu sayede onların yarattığı artıdeğeri özel mülküne geçirmesi birbirinden çok farklıdır. Sömürü ve toplumsal eşitsizlikler tüm sınıflı toplumlarda mevcuttur ve muhtemelen insanlık tarihi kadar eskidir. Oysa, "yabancılaşmış emek", "meta üretimi", "artıdeğer" ve paranın sermayeye dönüştürülmesi olguları kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetin sebebini araştıran Rousseau'nun aksine, Marx "üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti" bir sebep olarak değil, "yabancılaşmış emek"in sonucu olarak ele alır.[29]

> Esas açıklanması gereken, eylemli insanla, bu insanın varlığının inorganik koşullarının birbirinden *ayrılmasıdır*; ve bu ayrılış, bu kopuş, ilk kez ücretli emek-sermaye ilişkisinde vazedilmiştir. Kölelik ve serflik ilişkilerinde böyle bir ayrılma söz konusu değildir; sadece toplumun bir kesimi, ötekisine kendi yeniden üretiminin salt *inorganik* ve *doğal* bir koşulu olarak muamele eder. Köle, kendi emeğinin nesnel koşullarıyla hiçbir ilişki içinde değildir; gerek köle, gerekse serf biçiminde, *emek*, üretimin *inorganik bir koşulu* olarak, çift öküzleriyle beraber ya da toprağın bir eklentisi gibi, öteki varlıklarla bir tutulur.[30]

Marx'a göre, "yabancılaşmış emek" terimi köle ve serften ziyade ücretli emeği tasvir eder; ücretli emek, sermayeyi yeniden üreten emektir. Kölenin ve serfin sömürülmesi efendinin ve lordun onların ürettiklerinin hepsine, ya da bir kısmına zorla el koymasıyla gerçekleşir, oysa ücretli işçi, "gönüllü olarak" girdiği "değiş tokuş alanı"nda yaptığı işin karşılığını ücret olarak alır. Bu nedenle, ücretli emekçi, bir yandan kölenin ve serfin sahip olmadığı yeni bir özgürlük kazanmıştır, öte yandan ne kadar çok çalışırsa, sermayeyi o kadar güçlendirdiğinden dolayı, kendisi için bir şey yaparken, aslında kendisini ezene güç kattığının genellikle farkında değildir.

---

[29] Marx, K. (2005b), "Economic and Philosophical Manuscripts", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 94.
[30] Marx (2008), s. 463.

> Sınırları içerisinde işgücü alım satımının sürüp gittiği bu değiş tokuş alanı, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cennetiydi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü, herhangi bir metanın, diyelim işgücünün, hem alıcısı, hem de satıcısı yalnızca kendi özgür iradesiyle karar verir. Özgür bireyler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle sadece meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnızca kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnızca kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.[31]

Kapitalizmi savunan liberal düşünürler, kapitalizmin daha önceki toplumlara kıyasla bireyin özgürlüğünü artırdığını iddia ederlerken kısmen haklı olsalar bile, bireyci analizlerinde sınıfsal boyut tamamen eksik olduğu için, "değiş tokuş alanı"ndaki bireysel özgürlüklerle eşzamanlı olarak, "üretim alanı"nın temelinde sınıfsal özgürsüzlükler yattığını göremezler. Rousseau'nun cumhuriyetçi özgürlük anlayışı da, iktisadî altyapıda hiçbir değişim gerçekleştirmeden, sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir özgür vatandaşlar kitlesini hedeflediği için, sınıfsal boyuttan yoksundur.

Marx, bir yandan kapitalizmin getirdiği yeni iktisadî özgürlüklerin nasıl yeni sömürü biçimlerini gizlediğini açığa çıkarırken, öte yandan Rousseau'nun fikir babalığını yaptığı Fransız Devrimi'nin politik özgürleşme anlayışının, aslında sivil toplum-devlet ve birey-vatandaş ikiliklerini yeniden üreterek, "insan hakları" kavramı aracılığıyla toplumdan kopuk, bencil bireyin haklarını nasıl meşrulaştırdığını açıklar. "Yahudi Sorunu Üzerine" makalesinden özetlediğimiz şu bölüm, yukarıdaki alıntıyla birlikte ele alındığında Marx'ın hem liberal, hem de cumhuriyetçi özgürlük anlayışlarını benzer biçimde eleştirdiğini de gösterir.

Marx'a göre, en radikal anayasa olan 1793 anayasasının insan hakları beyannâmesinin ikinci maddesinde, insanın doğal ve vazgeçilmez hakları, eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet olarak belirtiliyor. Özgürlük, başkalarına zarar vermeden istediğini yapmak olarak tanımlandığı için, kendi

[31] Marx, K. (2005c), "Capital, 1. cilt", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 492.

içine çekilmiş bireyin ötekilerden ayrılma hakkı olarak ele alınıyor ve pratikte özel mülkiyet hakkıyla (toplumu kaale almadan kendi mülkünü dilediğince kullanma hakkı, bencillik hakkı) ilişkilendirilmiş oluyor. Eşitlik, yasalar önünde eşitliğe indirgeniyor; güvenlik hakkı ise bireyin bencilliğini daha da pekiştiriyor. Böylece sözde insan hakları, aslında sivil toplumda mevcut olan bencil bireyin, kendini toplumdan ayrıştırarak şahsî çıkarlarının peşinde koşmasının ötesine geçemiyor. Kendilerini politik olarak özgürleştirmeye başlayan, değişik gruplar arasındaki ayırımları ortadan kaldırıp, yeni bir politik topluluk kuran insanların, sadece toplumdan bağımsızlığını ilân eden bencil bireyi meşrulaştırmış olmaları bir paradoks içeriyor. Böylece özel ve kamusal alanların ayrılmasıyla, insan da dünyevî ve uhrevî iki hayat sürmeye başlıyor. İnsanın toplumsallığını ve türünün bir üyesi olarak evrensel yönünü içeren "vatandaş" pasif, uhrevî ve "hayâlî" hale getiriliyor; başkalarını sadece araç olarak gören, kontrol edemediği güçlere tâbi olan sivil toplumdaki birey, "gerçek" ve aktif hale geliyor. Böylece politik yaşam, sadece sivil toplumun bir aracı olarak sunuluyor. Politik özgürleşmenin sonucunda esasen sivil toplum, politikadan özgürleşiyor.[32]

Marx'ın bu düşünceleri, yabancılaşmanın (yani, insanın kendi ürettiği malların ve koşulların, onun kontrol edemediği güçler tarafından yönetilmesinin) kaynağında yatan iktisâdî düzenin, politik yaşamı tahakküm altına alıp, etkisizleştirerek, kendini nasıl meşrulaştırdığını açığa çıkarır. Ayrıca, yabancılaşmanın aşılıp bireylerin özgürleşmesi için politik özgürlüğün, ya da insan haklarının kapsamının genişletilmesinin neden yetersiz olduğunu netleştirir.

İHTİYAÇLAR: BİREYSELLİK VE TOPLUMSALLIK

Rousseau, antik felsefede yaygın olan ve özellikle Platon'un vurguladığı, erdemli bireyler ve adaletli bir toplum yaratma projesini modern bir çerçeveye taşıyarak, sahici (otantik) bireyler ile özerk vatandaşlar geliştirmeyi hedefler. Ama *Emile*'de açıkladığı ahlâkî eğitim yoluyla yozlaşmamış, sahici bireylerin yaratılması (ahlâkî özgürlük) ve *Toplum Sözleşmesi*'nde konu edindiği "ortak iyi"ye göre organize olmuş bir politik düzenin oluşturulması (politik özgürlük) hedefleri arasındaki çelişkiyi çözemez. Çünkü ilk hedef, toplumsallaşmamış bir bireysellik, ikincisi ise bireyselliği dışlayan bir toplumsallık varsayımına dayanır.[33] Oysa Marx, bireyselleş-

[32] Marx (2005d), "On the Jewish Question", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press, s. 53, 60-63.

[33] Rousseau, insanın ya birey ya da vatandaş olarak eğitilmesi gerektiğini, çünkü ikisi birden yapılmaya çalışılırsa, ne tam bir birey ne de tam bir vatandaş yetiştirilebileceğini öne sürer.

me ve toplumsallaşmanın bir arada geliştiği bir toplumsal düzeni hedefler.[34]

Rousseau ile Marx arasındaki bu temel ayırımı, "ihtiyaç" kavramına yükledikleri zıt anlamlara odaklanarak ele alabiliriz. Rousseau'ya göre, insanın yozlaşması tarih içinde ihtiyaçlarının artmasıyla paraleldir. Az sayıda ihtiyacı olan insan, kendisini başkalarıyla daha az kıyaslayacağı için daha bağımsız olacaktır; ihtiyaçlarımız bizi başkalarına bağımlı hâle getiren zincirlere benzer. Toplum içinde yaşayan birey, neye ihtiyacının olduğunu, başkalarının neye sahip olduğuna bakarak anladığı için, kimliğini ancak ötekilerin kendi hakkındaki görüşü üzerinden kurgulayabilir. Bu da onu özgüven kazanmak için başkalarının onayına muhtaç hale getirir ve "psikolojik bağımlılık"a yol açar. Ayrıca, bu "yapay" ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla çalışmak zorunda kaldığı için, "iktisadî bağımlılık"m kökeni de gereğinden fazla artan ihtiyaçlardadır. Oysa "sahici" birey, bu iki açıdan başkalarına bağımlı değildir. Bu yüzden, Rousseau'ya göre ideal birey, şehirden uzak, izole bir hayat yaşadığı için son moda arzulardan etkilenmemeyi başarabilen, kendi temel ihtiyaçlarını karşılayabilen, küçük mülk sahibi köylüdür.

Öte yandan, Marx'a göre küçük köylü, sınırlı toplumsal ilişkileri nedeniyle ufku, bilinci, hayal gücü gelişmemiş olan "yerel insan"dır; insanın özgürleşmesi için yerellikten kurtulup, "evrensel insan"a ulaşması gerekir. Yabancılaşmanın (yabancılaşmış emeğin) olmadığı kapitalizm öncesi bir toplum biçimine geri dönmek çözüm değildir. Çünkü özgürleşmenin özneye ilişkin önkoşulu, yabancılaşmayı aşma mücadelesinin içine giren bireylerin, bu sayede hem toplumu, hem de kendilerini radikal/ devrimci bir şekilde dönüştürmeleridir. Marx'ın kapitalizmin sağladığı iktisâdî ve teknolojik ilerlemeleri övmesinin sebebi, bunun yol açtığı yabancılaşmaya rağmen, insanlığın gücünü muazzam derecede geliştirmesi ve herkesin maddî refah düzeyinin artmasını mümkün kılmasıdır. Marx bu açıdan, insanın özgürleşmesinin (kendini gerçekleştirmesinin) en önemli nesnel önkoşullarından birinin, gelişkin bir üretim biçimi olduğundan bahseder. Ona göre sorun, insanlığın yarattığı bilimsel, kültürel, sanatsal, vb. birikimin meyvelerinin emekçilerin erişiminden koparılması ve sermayenin hizmetinde olmasıdır.[35]

Ortaya çıkan kişi, kişisel arzuları ve toplumsal görevleri arasında çelişkiye düşen, kendisiyle savaş halinde, yani tam bir orta sınıf üyesi olur. Rousseau, J. J. (1998), *Emile*, Everyman's Library, s. 8. Rousseau, ideal devletteki toplumsal anlaşmanın özünü şöyle ifade eder: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz." Rousseau (2008), s. 68.

[34] Bkz. 8. dipnot.

[35] Marx-Engels (2008), s. 65.

Marx'a göre insanın yabancılaşmasının doruk noktası kapitalizmde tüm ihtiyaçların tek bir ihtiyaca (para ihtiyacına) indirgenmesidir. Yani sorun ihtiyaçların fazla artması değil, tam tersine birbirine indirgenemeyecek farklı ihtiyaçların (estetik, entelektüel, toplumsal, vs.) karşılanamaması, böylece tüm insanların körelmesi ve tek boyutlu hale gelmesidir. Marx, bu durumun panzehirini "ihtiyaçların zenginleşmesi" ve "duyuların özgürleşmesi" kavramlarıyla açıklar.[36]

> Özel mülkiyetin aşılması tüm insanî duyuların ve niteliklerin özgürleşmesidir (...) Bunun sonucunda ihtiyaç ya da tatmin bencil özelliğini kaybeder ve doğa insanî bir şekilde kullanıldığı için sadece yararcı terimlerle değerlendirilmez (...) Müzik kulağı olmayan birisi için en güzel müzik bile bir anlam taşımaz (...) çünkü bir nesnenin anlamı benim duyarlılıklarımın kapsamına bağlıdır (...) Sadece insan doğasının zenginliğinin açığa çıkmasını sağlayan nesnel koşullar olursa, insan duyarlılıklarının öznel zenginliği de (müziğe duyarlı bir kulak, güzelliği gören bir göz, vs.) serpilebilir (...) Beş duyunun *oluşması*, tüm geçmiş tarihin işidir. Henüz kaba pratik ihtiyaçların tutsağı olan *duyunun*, ancak *sınırlı* bir anlamı vardır. Açlıktan ölmek üzere olan biri, yiyeceği insanî biçimiyle değil, sadece soyut bir yiyecek olarak algılar; bu açıdan onun yiyeceğe saldırarak beslenmesi, bir hayvanınkine benzer (...) değerli maden ticareti yapan biri, madenin güzelliğini ya da kendine özgü doğasını değil, sadece ticarî değerini görür.[37]

Kapitalist üretim biçiminin yıkılması, sadece sınıfsal eşitsizlikleri çözmek için değil, yeni toplumu kuracak, yeni insanları yaratmak için de gereklidir. Marx'ın özgürlük anlayışı, hem Aristoteles'in insanın serpilmesi (*eudaimonia*) anlayışıyla önemli benzerlikler içerir, hem de, sabit bir insan doğasının varlığını reddettiği için, ereksellik kavramını dışlayan okumalara açıktır. Marx'a göre insanın kendini geliştirmesi, "bireysel ihtiyaçların, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin, evrensel mübadeleyle yaratılan evrenselliği (...) insanın doğa güçleri üstündeki, hem dış 'doğa', hem

---

[36] Marx (2005b), s. 103, 118-120.

[37] *Ibid.*, s. 99-100. Marx'ın ilk dönem eserlerinde belirgin olan, etik, estetik ve iktisadî üretim biçimini birbiriyle ilişkilendiren bu tema, *Grundrisse* gibi *Kapital*'in habercisi sonraki eserlerinde de devam eder. Örneğin: "Nesne herhangi bir nesne değil, üretimi tarafından dolayımlanan, kendine özgü bir âdâba göre tüketilecek, özgül bir nesnedir. Açlık açlıktır, ama çatal bıçakla yenilecek pişmiş etle giderilen açlık başka, eller tırnaklar dişler yardımıyla çiğ eti mideye indiren açlık başkadır. O halde üretim yalnızca nesneyi değil, aynı zamanda tüketim tarzını da; sadece nesnel olarak değil, aynı zamanda öznel olarak da üretmektedir. Üretim, öyleyse tüketiciyi yaratmaktadır." Marx (2008), s. 133.

de kendi doğası üzerindeki egemenliğinin sonuna kadar gelişmesi (...) kendi bütünlüğünü üretmesi"dir.[38]

İhtiyaçlar konusunda Marx'ın Rousseau'dan ikinci farkı, bunu ideal toplumda (komünizm) bir dağıtım ilkesi olarak görmesidir ("herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre"). Böylece, bireyselliğin gelişmesinin farklı insanların, farklı ihtiyaçlarını karşılayan bir toplumsal yapı sayesinde mümkün olduğunu iddia eder. Oysa, Rousseau'nun ideal devletindeki iktisâdî paylaşımın temeli herkesin "ortak yarar"a katkısı, yani devlete ne kadar hizmet ettiğiyle orantılıdır. Rousseau farklı bireysel ihtiyaçların önemini görmediği için, toplumsallıkla, bireyselliği uzlaştırmakta zorlanır.

Rousseau'nun aksine, Marx'a göre ihtiyaçlar, zayıflığımızın değil, gücümüzün göstergesidir. Peki neden? Rousseau, içini fazla doldurmadan, "gerçek" ve "yapay" ihtiyaçları birbirinden ayırır. Modern insanın hissettiği çoğu ihtiyacın yapay olduğunu, başkalarının onu manipüle ettiğini ve sahiciliğini yitirmesine yol açtığını iddia eder. Oysa Marx, gerçek-yapay ihtiyaçlar ayrımını kullanmaz. Tek ihtiyacının para olduğunu düşünen bir birey, mantıksal bir hata içinde değildir; sadece insanları köreltip, değersizleştiren bir sistemin ürünüdür. Ne yeterince toplumsallaşmıştır ne de bireyselleşebilir. Marx'a göre ihtiyaçlar, insan-doğa-toplum ilişkisinin niteliğini belirleyen en önemli unsurlardandır. İhtiyaçların artması, doğa ve toplumla daha derin ve çok yönlü ilişkiler kurabilmenin, başka bir deyişle gelişkin bir bireyselliğin göstergesidir. Marx, bu düşünceden yola çıkarak ihtiyaç kavramı aracılığıyla toplumsallık ile bireyselliğin sentezini yapar. Ancak toplumsallığın "ileri" biçimlerinde, yani insanlık kendi toplumsal gücünü elinden alan meta fetişizminden kurtulursa, bireyselliğin tam anlamıyla gelişmesi de mümkün olabilir.

Rousseau'nun göremediği ve Marx'm fark ettiği noktanın bireyselleşme ile bireyciliğin farkı olduğunu iddia edebiliriz. Rousseau, bireyselleşmeden korkuyordu; çünkü bunun bireyciliği körükleyeceğini, böylece toplumsal bütünlüğün ve dayanışmanın zedeleneceğini düşünüyordu. Kent yaşamının karmaşası yerine kırsal yaşamın dinginliğini tercih etmesinin sebebi de buydu. Oysa Marx'a göre kent yaşamı ve teknolojinin nimetleri, kâr hırsına dayalı bir iktisadî sistemden kurtarılırsa, insanların bireyci olmadan bireyselleşmesi olanağı da ortaya çıkar.

[38] Marx (2008), s. 461.

KAYNAKÇA

Acar Savran, G. (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Belge Yayınları.

Benlisoy, F. (2010), "Liberal Anti-Totalitarizm ve 'Soykırımcı' Sol", *Birgün*, 15 Ekim 2010.

Della Volpe, G. (1991), *Sosyalizm ve Özgürlük: Rousseau ve Marx ve Diğer Yazılar*, Belge Yayınları.

Lukes, S. (1998), *Marksizm ve Ahlâk* (çev. Akınhay, O.), Ayrıntı Yayınları.

Marx, K. (2005), "Capital, cilt 3", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.

— (2005a), "Grundrisse", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.

— (2005b), "Capital, 1. cilt", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.

— (2005c), "On the Jewish Question", *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press.

— (2008), *Grundrisse* (çev. Nişanyan, S.), Birikim Yayınları.

Marx, K.; Engels, F. (2008), *Alman İdeolojisi* (çev. Belli, S.), Sol Yayınları.

Rousseau, J. J. (1988), "Discourse on Inequality", *Rousseau's Political Writings*, Norton&Company.

Rousseau, J. J. (1998), *Emile*, Everyman's Library.

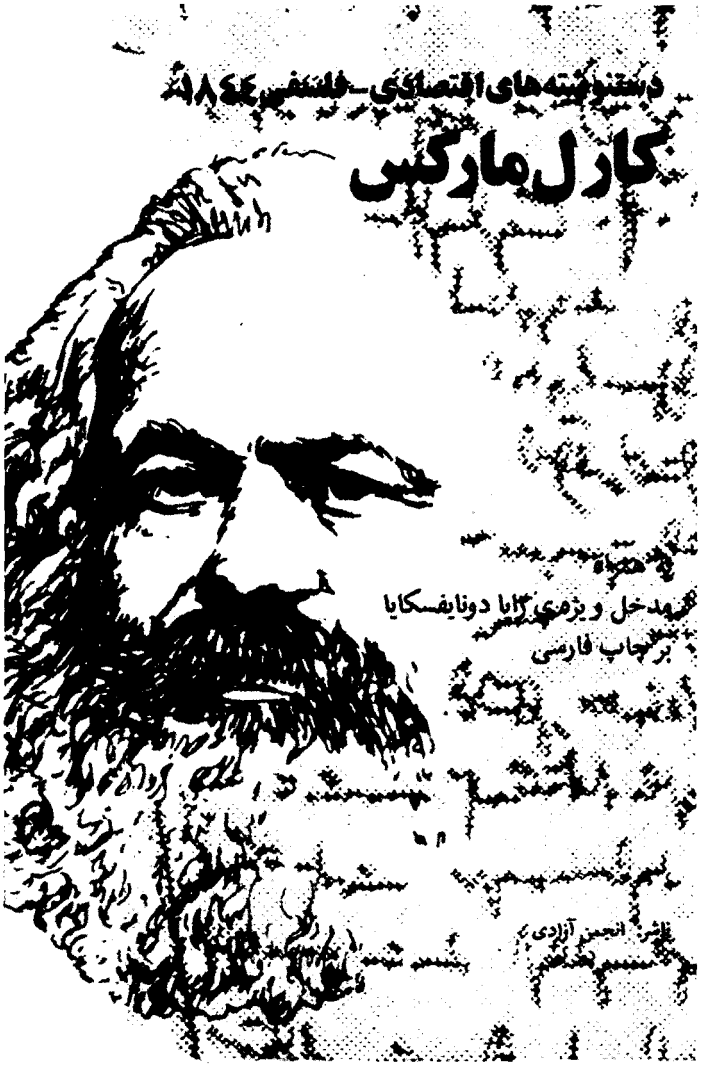
Rousseau, J. J. (2008), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri* (çev. Yerguz, İ.), Say Yayınları.

Silier, Y. (2006), *Özgürlük Yanılsaması: Rousseau ve Marx*, Yordam Kitap.

Truitt, W. H. (2005), *Marxist Ethics: A Short Exposition*, International Publishers.

Wokler, R. (1983), "Rousseau and Marx", *Nature of Political Theory* (ed. Miller, D.; Siedentrop, L.), Clarendon Press.

MARX VE ORYANTALİZM



1844 El Yazmaları'nın ilk Farsça çevirisinin kapağı.

MARX'IN DOĞU'YA BAKIŞI: BATI'NIN TANIMLANMASININ BİR ARACI OLARAK DOĞU*

Lütfi Sunar**

Marx'ın Doğu toplumlarına yaklaşımı etrafında geniş bir literatür bulunmaktadır. Daha çok ATÜT etrafında şekillenen bu tartışmalar esasen tarihsel aşamalar çerçevesinde sosyalizme geçiş bağlamında gerçekleşmektedir.[1] Bu meyanda Marx'ın Doğu toplumlarına dair çözümlemeleri hakkındaki incelemeler genellikle içinde bulunulan dönemin siyasî atmosferine göre şekillenmiş, Marksizm içi bölünmelerden ve Batı'daki genel bilimsel ortamlardan hayli etkilenmiştir. Bu sebeple Doğu toplum-

---

**Y. Doç. Dr. Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

* Bu makale İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde Prof. Dr. İsmail Coşkun'un danışmanlığında hazırlanan *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlarına Yaklaşımları* başlıklı doktora tezinin bir kısmının gözden geçirilmesiyle kaleme alınmıştır.

[1] Dünyada ATÜT etrafındaki tartışmaların dört aşamalı bir seyri mevcuttur. İlk olarak 1920'lerde devrim sonrası Sovyetler'in egemenliğindeki toplumları tanımak amacıyla başlayan tartışmalar, 1931'de ATÜT'ün literatürden çıkarılması ile sona ermiştir. İkinci aşamada Marx'ın böyle bir kavramının ve yaklaşımının olmadığı görüşü benimsenmiştir. *Grundrisse*'nin yeniden yayımı, Stalin'in ölümü ve uluslararası siyasette yaşanan değişimlerle tartışmalar yeniden başlamıştır. 1960'lardan 1980'lere kadar ATÜT tartışmaları en canlı dönemini yaşamış ve modernleşme, sosyalizme geçiş ve üçüncü dünya tartışmaları içerisinde önemli bir yer tutmuştur. 1980'lerden sonra ise Marx'ın Doğu toplumları teorisi ve ATÜT tartışmaları gittikçe sönümlenmiştir. Marx'ın ATÜT tezleri etrafındaki literatür hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Lütfi Sunar, *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlarına Yaklaşımları*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2010, s.63-83.

ları incelemesinin Marx'ın teorik modelindeki yeri genellikle ele alınmamıştır. Bu makalede Marx'ın Doğu toplumları çözümlemesinin onun teorik modelindeki yeri incelenmekte ve Marx'ın Batı toplumlarını açıklamak üzere Doğu toplumlarına başvurduğu, Doğu'yu kendi açıklamasında bir karşıt öğe olarak inşa ettiği iddia edilmektedir.

MARX'IN DOĞU TOPLUMLARINA GENEL YAKLAŞIMI: TARİHSEL AŞAMALAR VE ÜRETİM BİÇİMLERİ

Marx'ın Doğu toplumlarına yaklaşımı onun üretim biçimleri ekseninde oluşturduğu tarihsel aşamalandırma ve her bir aşamaya tekabül eden toplum biçimleri çerçevesinde şekillenmektedir. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ndeki el değirmeninin feodal beyli toplumu; buharlı değirmenin ise sanayi kapitalistli toplumu doğuracağı şeklindeki[2] ünlü cümlesi farklı üretim güçlerinin farklı üretim biçimlerine ve dolayısıyla farklı toplumsal biçimlere yol açtığı düşüncesini göstermektedir. *Ücretli Emek ve Sermaye*'deki daha kapsamlı bir değerlendirmede ise "Üretim ilişkileri bir bütün hâlinde toplumsal ilişkiler denilen şeyi, toplumu ve özellikle belirli bir tarihsel gelişme aşamasındaki bir toplumu, özgün, ayırt edici nitelikte bir toplumu oluşturur" demektedir.[3]

Marx ilk eserlerinden itibaren modern toplum biçiminin ortaya çıkışı problematiği bağlamında çeşitli tarihsel dönemleştirmeler ve toplum tasnifleri yapmıştır. Bu anlamda ilk dönemleştirmeyi *Alman İdeolojisi*'nde bulmaktayız. Buradaki dönemleştirmenin temel ilkesi Marx tarafından şöyle açıklanmaktadır: "İş bölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, iş bölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler."[4] Bu temel ilke üzerinden üç tür mülkiyet biçimi (aşiret mülkiyeti ve onun dönüşmüş şekli ortak mülkiyet, feodal zümre mülkiyeti ve özel mülkiyet) üzerinden üç

---

[2] Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, MECW Vol. 6, New York: International Publishers, 1976, pp.105-206, s.166; Karl Marx, *Felsefe'nin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1999, s.109. Bu cümlenin aynı eserdeki farklı bir ifadesi de şöyledir: "Eldeğirmeni buharlı değirmenden ayrı bir iş bölümünü öngörür." bk. Marx, *The Poverty of Philosophy*, s.183; Marx, *Felsefe'nin Sefaleti*, s.132. Okuyucunun daha kolay takip edebilmesi açısından Marx'ın eserlerindeki referanslar hem İngilizce hem de Türkçe kaynaklara verilmiştir.

[3] Karl Marx, *Wage Labour and Capital*, MECW Vol. 9, New York: International Publishers, 1976, pp.197-229, s.211-212; Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2008, s.37.

[4] Karl Marx, Frederick Engels, *German Ideology*, MECW Vol. 5, New York: International Publishers, 1976, pp.19-584, s.32; Karl Marx, Frederick Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2004, s. 20.

tarihsel aşamanın (antik, feodal, modern) doğuşu genel hatlarıyla açıklanmaktadır.

Komünist Manifesto'daki dönemleştirmede ise kapitalizmin merkezîliği belirginlik kazanmıştır. Burada dönemler arasında geçiş ve değişim mekanizması doğrudan sınıf çatışması ile ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır. Burada tarihsel dinamiğin ilkesi "Tüm toplumların tarihi sınıf çatışmalarının tarihidir."[5] şeklinde açıklanmaktadır. Üç aşamalı tarihsel dönem fikri (köleci, feodal ve modern burjuva toplumu) *Komünist Manifesto*'da da devam etmektedir.

Marx'ın ekonomi politik çalışmalarının ilk neticesi olan *Grundrisse*'de antik ilkel toplumlar iki ayrı başlık altında ele alınarak farklı bir model oluşturulmuştur. *Grundrisse*'nin en önemli yeniliği klâsik üçlü zincirin dışında Asyatik toplum diye ayrı bir toplum biçimini devreye sokmasıdır.[6] Bu şemada dinamik bir yapıya sahip Batılı üretim biçimlerinin karşısına değişmeyen Doğulu üretim biçimi konmaktadır. Böylece dünya tarihi başlangıcından beri oluşan bu dinamik ve pasif toplum ikilemi çerçevesinde ele alınmakta ve kapitalizmin Batı'da ortaya çıkışı açıklanmaktadır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ü bu açıklama biçimi üzerinden üretim biçimleri çerçevesinde dört üretim ve toplum biçimini (Antik üretim biçimi, Feodal üretim biçimi, Asya tipi üretim biçimi, Kapitalist üretim biçimi) ortaya koymaktadır[7]. *Kapital*'de de sürdürülen bu şema Marx'ın aşamalandırma girişimlerinin olgun hâlini temsil etmektedir.

Marx'ın üretim biçimleri çerçevesinde dört aşamalı olarak şekillendirdiği bu tarihsel gelişim şeması Avrupa'da aydınlanma sonrasında sık sık rastlanan klâsik üç aşamalı tarih tezi üzerine bina edilmektedir. Marx klâsik üç aşamaya bu aşamaları önceleyen ve onlara paralel bir biçimde varlığını devam ettiren bir Asyatik biçim eklemekte ve böylece Antik Batı

---

[5] Karl Marx, Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party*, MECW Vol. 6, New York: International Publishers, 1976, pp.477-520, s.482; Karl Marx, Frederick Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2005, s.116

[6] Dönemin Aryancı fikirlerinde etkilenen Marx, Grundrisse'nin son cümlesinde "köklü bir tarih araştırması, bütün uygar halkların çıkış noktası olarak bu topluluğu yeniden bulur" diyerek Hindistan'ı kökene yerleştirmektedir. Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, MECW Vol. 29, New York: International Publishers, 1986, s.253; Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 2*, Çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 2003, s.339

[7] Karl Marx, *Preface (A Contribution to the Critique of Political Economy)*, MECW Vol. 29, New York: International Publishers, 1987, pp.261-265, s.262-264; Karl Marx, "Önsöz," *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1993, pp.21-26, s.24.

ile Antik Doğu'yu birbirinden ayırmaktadır.[8] Evrensel ilerlemeci bir tarihi oluşturan Batılı üç aşama korunmakta buna paralel bir biçimde değişmeden devam edegelen Asyatik biçim formüle edilmektedir.

Bu aşamalandırma dâhilinde Marx'm Doğu toplumlarına dair çözümlemeleri, Batı'da 18. yüzyılın sonlarından itibaren Doğu ile ilgili yaygın bir değerlendirme olan Şark despotizmi tezlerinin üretim biçimi çözümlemesi çerçevesinde ele alınması ile ortaya çıkmıştır. Marx, Doğu ve Batı üretim biçimlerini ve dolayısıyla toplumsal biçimlerini birbirinden ayıran iki temel etkenden bahsetmektedir: (1) Üretim araçlarında (toprakta) özel mülkiyetin olmaması, (2) buna bağlı olarak üretim ilişkilerinde bireyin özgürlüğünü kazanmaması ve dolayısıyla tarihin motoru olan sınıf mücadelesinin ortaya çıkmaması.

MARX'IN DOĞU TOPLUMLARI ÇÖZÜMLEMESİ

Marx'ın Doğu toplumlarına yaklaşımlarının temelinde sulama ve toprak mülkiyetinin karakteri ile ilgili çözümlemeleri bulunmaktadır. Bunu tamamlar mahiyette tarım ve zanaatkârlığın birlikteliği çerçevesinde kendi kendine yeten köy topluluklarının içe kapanıklığına dair incelemeler gelmektedir. Bu çerçevede Marx, Doğu toplumlarında şehrin doğası ve mevcudiyetini sorunsallaştırmaktadır. Böylesi bir toplumsal yapıda toplumsal durağanlık ve bu toplumların tarihin başından beri değişmeden kalması konuları ekseninde Doğu toplumlarının karakterine dair çözümlemeler getirmektedir. En sonunda ise bütün bu çözümlemeler çerçevesinde Marx'ın sömürgeciliğin konumuna dair görüşleri şekillenmektedir.

Despotik Devlet, Sulama ve Toprak Mülkiyeti

Marx, Doğu toplumlarına dair görüşlerini onsekizinci yüzyıldan miras kalan Şark despotizmi tezlerini iktisadî bir çözümlemeyle zenginleştirerek kurmuştur.[9] Marx'a göre Doğu'da nehirlerin biçimi, verimli nehir

---

[8] Burada Marx'ın bahsettiği dört üretim biçiminden AÜB, FÜB, KÜB Batı toplumlarının tarihsel gelişmesinde yer alan üretim biçimleri iken dördüncüsü tarihin ilk dönemlerinden beri Doğu'da geçerli olan ATÜT'tür. Marx'ta başka herhangi bir yerde fiziksel çevrenin etkisine Doğu toplumlarında olduğu kadar vurgu bulunmamaktadır. Diğer üretim biçimleri iktisadi terimlerle isimlendirilirken ATÜT coğrafi bir yer ile ilişkilendirilmiştir. Bkz. Padelis Lekas, *Marx on Classical Antiquity: Problems of Historical Methodology*, New York: St. Martin's Press, 1988, s.67.

[9] Marx, Şark despotizmi fikrini başlangıçta Engels'ten almıştır. Fakat Engels sulamanın köylerin, toplulukların ya da devletin işi olduğunu yazarken Marx diğerlerini görmezden gelip sadece sulamanın değil tüm kamu işlerinin devlet tarafından yapıldığını iddia etmiştir. Zira sulama ile ilgili bilgiyi mülkiyet ilişkileri ve sosyal ilişkilere yansıtabilmesi ve kafasındaki Şark despotizmi tanımlamasına uygunluğu açısından bu gerekliydi. Frederick Engels, *Engels to Marx in London, 6 June 1853*, MECW Vol. 39, New York: International Publishers, 1983, pp.335-342,

tabanlarının hemen yanı başında yükselen dağlar ve çöller birbirinden farklı verimde toprakların oluşmasına neden olmuştur. Nehirlerin derin vadilerde akması ve ovalarda yılın belli mevsimlerinde taşkınlarla etrafını sular içerisinde bırakması buralarda tarım yapılabilmesi için yapay sulamayı gerektirmektedir. Buralarda yerleşik yaşama geçilmesi ancak suyla ilgili bu tür sorunların çözümü ile mümkündür. Tek tek bireyler tarafından çözülemeyecek olan bu sorun ancak bir örgütlenme etrafında bir araya gelinerek çözülebilecektir. Bu çerçevede barajların ve kanalların yapılması ihtiyacı merkezî devleti doğurmuştur. Marx'a göre devlet bu sorunun çözümü karşılığında toprağın tek sahibi olarak ortaya çıkmaktadır[10]: "Devlet, bu durumda en yüksek beydir. Burada, egemenlik, ulusal çapta yoğunlaşmış olan toprağın sahipliğinden oluşur. Öte yandan, toprağın gerek özel, gerek ortaklaşa zilyetliği ve tasarrufu söz konusu olmasına karşın, toprağın özel mülkiyeti yoktur."[11]

Bu sistem içerisinde toplumun devletle girdiği özel ilişki sebebiyle birey toplumun bir parçası olarak belli bir toprak parçasının mülkiyetine değil sadece kullanım hakkına sahip olur. Dolayısıyla bu toplumlarda birey ile toplum arasındaki ilişki özel mülkiyetin olduğu Batı toplumlarında olduğu gibi değildir. Marx'ın çok önem verdiği "otonom birey" bu toplumlarda ortaya çıkmaz. Kişi topluma bağımlıdır ve bu bağımlılık toplumda bir durağanlık yaratır.

Bu bağlamda köleliğin değişik şekilleri Marx için önemli bir çözümleme konusudur. Ona göre Batılı kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde üretim ilişkileri bireyseldir ve kölelik iktisadî üretim sürecinde bir araç olarak kullanılmaktadır. Örneğin Roma'da kölelik ve iktisadî sistemin parasallaşması bireyin toplumdan bağımsızlığını sağlamış ve neticesinde bu üretim biçiminin ilerlemesine yol açmıştır.[12] Marx buradan Şark despotizmi tezlerinin temel bir iddiası olan Doğu'da halkın despotun kulları olduğu ve genel bir köleliğin mevcut olduğu noktasına varmaktadır. Ona göre ATÜT'te üretim ilişkileri toplumsaldır ve "birey asla bir mâlik olamadığı, sadece kullanıcı olduğu için aslında kendisi toplumun bütünlüğü

---

s.339-340; Friedrick Engels, "Engels'ten Londra'daki Marx'a, 6 Haziran 1853,"*Seçme Yazışmalar 1*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1995, pp.90-92.

[10]Karl Marx, *Capital Vol. 1*, MECW Vol. 35, New York: International Publishers, 1996, s.515, 2 nolu dipnot; Karl Marx, *Kapital Cilt 1*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1986, s.525, 7 nolu dipnot.

[11]Karl Marx, *Capital Vol. 3*, MECW Vol. 35, New York: International Publishers, 1998, s. 777; Karl Marx, *Kapital Cilt 3*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1990, s. 694-695.

[12] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.410-411; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 378-379.

içinde yaşayan köle olarak bir mülktür."[13] Dolayısıyla Doğu'da emek toplu bir biçimde kısıtlıdır[14] ve sınıf mücadelesi söz konusu değildir.

Bu anlamda Marx kapitalizmin bir şartı olarak gördüğü özgür emeğin Doğu toplumlarında ortaya çıkmadığını düşünmektedir. Zira Doğu toplumlarında emeğin serbestleşmesi için gerekli toplumsal üretim ilişkileri mevcut değildir. Dolayısıyla bu toplumlarda kendi süreçleri dâhilinde kapitalizmin ortaya çıkması beklenemez. Bunun için önce emeğin serbestleştirilmesi; "doğal atölyesi konumundaki topraktan ayrılması, Doğulu topluluğun üzerine temellenen küçük mülkiyetlerin ve ortak mülkiyetin ortadan kalkması"[15] gerekmektedir. Bunun temel şartı da toprağın özel mülkiyete alınmasıdır. Marx'a göre her ne kadar bazı sosyal yıkımları içerse de –ve İngiliz ve İrlanda toprak sisteminin birer karikatürü olan uygulamalar şeklinde gerçekleşse de– İngilizler Hindistan'da işe buradan başlayarak doğru yapmışlardır.[16]

Marx, Doğu'da toprakta mülkiyeti olmadığı için doğal ekonominin olduğunu düşünmektedir. Adam Smith'ten alarak Doğu'da toprak rantı ile verginin aynı şey olduğunu dile getiren Marx'a göre bunun nedeni toprağın sahibi olan devletin vergi değil kendi topraklarından kullanım karşılığında rant almasıdır. Smith bunun verimsizliğe neden olduğunu dile getirirken Marx da onu takiple bunun iktisadî sistemi durgunlaştıracağını belirtmektedir.[17] Zira böyle bir iktisadî yapıda parasal bir ekonomi oluşmaz ve dışarıya yönelik bir üretim gerçekleşmez.[18] Böylece değişimin olmadığı, durağan bir hayat başlar ki bu aynı zamanda Şark despotizminin devamının da koşuludur.

---

[13] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.417; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 384-385.

[14] Marx, *Capital Vol. 1*, s.339-340; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 348-349.

[15] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s. 399; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 367.

[16] Marx, *Capital Vol. 3*, s.332 50 nolu dipnot; Marx, *Kapital Cilt 3*, s.293 50 nolu dipnot.

[17] Özellikle Çin, Mısır, Hindistan ve Mezopotamya'da yapay sulamanın merkeziliği için bkz. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. II, Ed. R. H. Campbell and A. S. Skinner, New York: Oxford University Press, 1976, s.35-36; aynî vergi ve toprak sistemi hakkında bkz. A.e., s. 683, s. 729-731 ve s. 837-840. Smith burada Asya ülkelerini ünlü Fransız seyyâh Bernier'ye atıfla ele almaktadır.

[18] Marx'a göre Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde iktisadî sömürü, iktisadî araçlar dışındaki araçlarla (din, hukuk, siyaset ve akrabalık) doğrudan zora dayalı olarak gerçekleştirilmekteydi. Bu sebeple Marx bu toplumlardaki birikimi "ilkel birikim" olarak nitelemektedir. Marx, *Capital Vol. 1*, s. 739; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 769-770

Toplumsal İşbölümü, Köy Toplulukları ve Şehir

Marx'ın Doğu toplumları çözümlemesini üzerine temellendirdiği diğer bir nokta ise köy toplulukları ve şehir çözümlemeleridir. Marx, Doğu'da toplumsal hayatın merkezinde köyün olduğunu düşünmektedir. Zira zayıf toplumsal işbölümü oryantal despotizmin siyasal karakteri ile birleşerek şehrin ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Tarım ve zanaatın bir arada yürütüldüğü bu köy toplulukları kendi kendine yeten bir iktisadî çerçeve içerisinde içe kapanık bir hayat sürmektedirler. Şark despotizmi çerçevesinde temellendirilen durağanlığın sürdürülmesinde toplumsal işbölümündeki bu zayıflık, köy topluluklarının içe kapanıklığı ve şehrin yokluğu önemli bir rol oynamaktadır. Neticesinde binlerce yıldan beri devam edegelen toplumsal biçim aynı durgunluk içerisinde kendisini sürdürme olanağını yakalamaktadır.

Kendi kendini yöneten köy toplulukları fikri 18. yüzyılda Jean Chardin (1699-1779) tarafından ortaya atılmıştır.[19] Buna göre Doğu'da merkezî hükümet ile köyler arasındaki uzaklık, egemen güç ile köylerin birbiriyle düşük dereceli ilişkisi kendi kendini idare eden otonom köy topluluklarını doğurmaktadır. Bu fikir daha sonra Avrupa düşüncesinde yerleşmiştir. Marx, değişmeyen ve otonom, içe kapanık köy topluluğu ile ilgili genel fikri Bernier'den aldıktan sonra detayları Wilks, Metcalfe, Elphinstone, Campbell, Beşinci Rapor ve Raffels'tan aktarmaktadır. Wilks, Güney Hindistan'da kendi gözlemleri ve antik metinlerden yola çıkarak her Hint köyünün kendi içinde bir cumhuriyet olduğunu yazmaktadır.[20] Ancak Wilks, Hint köyünde toprakta özel mülkiyetin olmamasından değil, köy topluluğunun tüm topraklar üzerinde otorite sahibi olmasından bahsetmektedir. Köy topluluğu tartışmalarında sıklıkla atıfta bulunulan Seçilmiş Komite'nin 1812'de yayımladığı *Beşinci Rapor* tamamen Wilks'in yazdıkları ve hattâ üslûbu üzerine bina edilmiştir.[21] Rapordaki köy tanımı tamamen Wilks'e aittir. Seçilmiş Komite'nin 7 Kasım 1830'da Avam Kamarası'na sunduğu başka bir rapora Sir Metcalfe, 5. Raporu ve dolayısıyla Wilks'i takip ederek köylerin kendi içindeki otonomluğunu eklemiş-

---

[19] Chardin'in seyâhati ile ilgili şu eserlere bakılabilir: Ronald W. Ferrier (ed. & tr.), *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-Century Empire*, London&New York: I.B. Tauris Publishers, 1996.

[20] Mark Wilks, *Historical Sketches of the South of India: In an attempt to Trace the History of Mysoor; From the Origin of the Hindoo Government of That State, to the Extinction of the Mohammedan Dynasty in 1799, Vol. 1*, Madras: Higginbotham, 1869, s. 73vd.

[21] Great Britain Parliament House of Commons Select Committee on the East India Company, *The Fifth Report from the Select Committee on the Affairs of the East India Company Vol I. & Vol II*, Madras: J. Higginbotham, 1866.

tir. Metcalfe'nin görüşleri olumlanarak Elphinstone tarafından alınmış[22] ve Campbell tarafından geliştirilmiştir.[23]

Bu dönemde Batı'da özellikle Britanya'da Köy toplulukları ile ilgili tartışmalar genelde içerideki iktisadî durumla ya da sömürge yönetimi ile ilişkilidir. Muhafazakârlar *mahalwari* (köy tarzı) sistemini, faydacılar da *ryotwari* (çiftçi tarzı) sistemini savunuyordu. Bunun neticesinde birbirine zıt iki köy resmi ortaya çıkmıştır. Örneğin muhafazakâr kanatta yer alan ve *mahalwari* uygulamasını savunan Metcalfe, 1832'de Doğu Hint Kumpanyasının ana sözleşmesini hazırlayan seçilmiş komiteye köy topluluklarının kendi içine kapalı cumhuriyetler olduğunu yazmaktadır. Ona göre nesiller geçmekte, krallıklar değişmekte, savaşlar olmakta ama köy topluluğu aynen devam etmektedir. Köy topluluğunun toplumu kaostan koruması, faydacıların gözünde bir durağanlık işaretidir. Faydacıların amacı düzen değil, ilerlemedir. İlerleme ise ancak bireyin topluluğun kısıtlarından kurtulması ile mümkündür.[24]

Marx köy topluluklarını genel olarak faydacıların perspektifinden görmekte ve toprakta ortak mülkiyet ekseninde tanımlamaktadır.[25] Yukarıda dile getirildiği gibi Marx coğrafî faktörlerden hareketle Doğu toplumlarında despotik devletin bütün mülkiyete sahip olduğunu ve toprakta özel mülkiyetin olmadığını düşünmektedir. Ona göre toprağın mülkiyeti değil sadece zilyetliği köylüye devredilmektedir. Bu sebeple ona göre değişik yerlerde değişik köy toplulukları ve değişik uygulamalar mevcut olsa da en basit şeklinde topluluk ortak ekip biçmekte ve ürünü bölüşmektedir. Marx'a göre büyük kamu işlerinin görülmesi için güçlü bir merkezî idareye ihtiyaç duyan bu köy toplulukları doğa tarafından izole edilmiş oldukları için siyasî işlere pek ilgi duymazlar. Kralın yaşıyor ya da ölü olması, ya da kralın değişmesi onları çok fazla ilgilendirmez. Kendi sınırları içine hapsolmuş köy toplulukları aynı zamanda geleneksel olarak bireyi kısıtlayan sistemin de esas aktörleridir. Mensuplarını köyde tutmakta, hareket alanını kısıtlamakta ve bir bağımlılık oluşturmaktadırlar. ATÜT'teki köy topluluğuna olan bu bağımlılık feodalite (Orta Çağ Avrupası) ve kölelikte (Antik Roma-Yunan) olduğu gibi açıktan açığa ortaya çıkmaz, mensupla-

---

[22] Mountstuart Elphinstone, *The History of India: The Hindú and Mahometan Periods*, London: J. Murray, 1889, 68vd.

[23] George Campbell, *Modern India: A Sketch of the System of Civil Government*, London: J. Murray, 1852, s.84 vd.

[24] 19. yüzyılda Batı'da köyle ilgili tartışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Recep Ertürk, *Türk Sosyolojisinde ve Cumhuriyet Döneminde Köy Tartışmaları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997, pp.10-15.

[25] Marx, *Capital Vol. 1*, s.362-363; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 371-372.

rını gelenekler aracılığıyla görünmez bağlarla bağlar.[26] Dolayısıyla bu köy topluluklarında bir toplumsal değişim imkânı kalmamaktadır.

Marx'a göre izole yapısı ve kendi kendine yeten ekonomisi ile bu köy toplulukları devlet gibi, devletimsidirler. Köy topluluklarının kendi kendilerine yetmelerinin arka planında tarım ve zanaatın doğrudan bağlantılı olması vardır. Marx'a göre köy topluluğunda her ailede kendine yetebilecek şekilde yapılan eğirme ve örme işlerine ek olarak tarım dışındaki ihtiyaçları da her köyde bulunan 12 meslek dalından zanaatkârlar görürler:

> Tek ve aynı işle uğraşan yığınların yanısıra hem yargıç, hem polis ve vergi toplayıcı görevlerini yerine getiren "mukim-başı", toprağın ekimi ve bununla ilgili her şeyi kaydeden bir muhasip; suçluları kovuşturan ve gezgin yabancıları koruyarak bitişik köye kadar bunlara yoldaşlık eden bir görevli memur; sınırları komşu topluluklara karşı koruyan bir sınır koruyucusu; sulama işleri için ortak depolardan su dağıtan bir su-gözcüsü; dinsel hizmetleri yürüten bir Brahman; kum üzerinde çocuklara okuma-yazma öğreten bir öğretmen; tohum ekme ile hasat ve her türlü tarımsal işler için uğurlu ve uğursuz günleri ilân eden bir takvim rahibi ya da müneccim; tarım araçlarını yapan ve onaran bir demirci ile marangoz; köyün bütün toprak kaplarını yapan bir çömlekçi; bir berber ile giyecekleri yıkayan bir çamaşırcı; bir kuyumcu ile bazı topluluklarda kuyumcunun, bazılarında öğretmenin yerini alan bir ozan bulunur. Bu bir düzine insanın bakımı, bütün toplum tarafından sağlanır.[27]

Marx köydeki bu sadeliğin Doğu'daki sürekli durağanlığın ana nedeni olduğunu düşünmektedir.

> Durmadan kendisini aynı biçim içerisinde üreten ve rastlantısal olarak yok edildiği zaman da aynı yerde ve aynı adla yeniden türeyen bu kendi kendine yeterli topluluklardaki üretim için örgütlenme sadeliği –bu sadelik, Asyatik toplumların değişmezliğinin sırrının anahtarını verir– bu değişmezlik, Asyatik devletin sürüp giden dağılmaları, yeniden ku-

---

[26] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.417; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 384-385.

[27] Marx, *Capital Vol. 1*, s.362-363; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.371-372. Marx, değişik eserlerinde birkaç kez kullandığı köy ekonomisi ve köydeki meslekleri doğrudan 5. Rapordan (aslında Raffles'tan) aktarmaktadır. Louis Dumont, 3 farkla aynen Hegel'de de mevcut olan bu meslek listesinin asıl kaynağının 1806'da yazan Munro olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Louis Dumont, "The 'Village Community' from Munro to Maine," *Contributions to Indian Sociology*, Vol 9. 1966, pp.67-89.

rulmaları ve bitip tükenmez hanedan değişiklikleri ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturur."[28]

Marx'a göre nüfusun artması bile bu köy topluluklarında bir değişim ya da köydeki mesleklerde bir çeşitlenme meydana getirmez. Zira eğer nüfus artarsa kullanılmayan topraklarda diğerlerinin aynısı bir topluluk (köy) daha oluşturulur. Böylece üretimin maddî temeli ve üretim ilişkileri değişmeden üretim biçimi devam ettirilir.[29]

Marx köy topluluklarında meta üretiminin olmadığını, değişim değeri değil kullanım değeri üretildiğini düşünmektedir. Köyde meydana gelen artı ürün toprağın kirâsı olarak aynî olarak devlete aktarılmaktadır. Devlet topladığı bu artı ürünün bir kısmını kullanmakta, bir kısmını da lüks malların ithalâtı için değişime sokmaktadır. Yani toplumda üretilen kısıtlı bir artı ürün ancak hâkim sınıfların lüks tüketimi için değişime sokulmaktadır. Bu sebeple de Doğu toplumlarında serveti sonradan kapitalist sermayeye dönüşebilecek bağımsız bir tüccar sınıf ortaya çıkmamaktadır. Dış ticaret sadece sarayın ihtiyacı olan lüks malların temini için yürütülmektedir.

Marx'a göre ATÜT'te köydeki işbölümü doğası gereği bir uzmanlaşmaya yol açmamaktadır.[30] Zira kısıtlı bir pazar için üretim yapıldığı ve dışarıya yönelik bir değişim söz konusu olmadığı için olsa olsa sadece zanaatkârların sayısı artmakta ancak bir uzmanlaşma ortaya çıkmamaktadır. Bir değişimin meydana gelebilmesi için gerekli olan artı ürün üretilmemekte ya da üretim sadece köy dâhilindeki anlık taleplere yönelik olarak sürdürülmektedir. Değişimin ve uzmanlaşmanın olmaması Marx'a göre Doğu toplumlarında şehrin ortaya çıkmamasına neden olmuştur. Zira bir pazarın ortaya çıkmaması zanaatkârın sürekli tarıma bağımlı olmasını getirmiş ve bu sebeple bağımsız zanaatkâr ortaya çıkmamıştır. Bu sebeple Doğu'da "şehirler bu köylerin yanı başında sadece dış ticaret için uygun olan yerlerde veya devletin başının ve satraplarının gelirlerini (artık ürün) emekle değiştirdikleri, emek karşılığı harcadıkları yerlerde ortaya çıkar."[31]

---

[28]Marx, *Capital Vol. 1*, s.363-364; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.372-373.

[29]Marx, *Capital Vol. 1*, s.363; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.372.

[30] Hâlbuki Marx, Doğu toplumlarında daha Antik dönemde gelişmiş bir işbölümü olduğunu Platon, Ksenefon ve İsokrates'e referansla bilmektedir. Marx, *Capital Vol. 1*, s.371-372; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.380-381.

[31]Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.401-402; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s.369.

Şehirlerle köyler arasında kurulan bu ilişki ve şehirde bağımsız bir zanaatkâr sınıfın ortaya çıkmaması sebebiyle toplumsal ilişkiler despotun denetimi altındadır. Marx'a göre Doğu toplumlarında birey toplumla bağımsız bir ilişkiye geçmediği için bu bağ ancak bir işgâl, yağma gibi dışsal etkenler tarafından değiştirilebilirdi. Bunun dışında toplumun içsel dinamiklerle bireyin topluma ve toplumun da despota olan bağımlılığını ortadan kaldırması söz konusu değildir.[32]

Marx sürekli Kapitalist üretim biçiminin kökenlerini açıklama peşindedir. Marx'm şehre olan ilgisi de doğrudan iktisadî ve toplumsal gelişmenin imkânları ile ilişkili bir şekilde gündeme gelmiştir. Ona göre kapitalizm klâsik ve feodal toplumlardaki değişmelerden kaynaklanarak modern burjuva toplumunda ortaya çıkmıştır. Bu toplumlarda kapitalizmi ortaya çıkaran en önemli şey tarihsel ilerlemenin temel şartı olan toplumların farklı sınıflara ayrılmış olması ve bunun bir dinamizm oluşturmasıdır. Bunun en önemli dayanağı ise kır ile kentin ayrışması, bağımsız zanaatkârlarm ortaya çıkması ve toplumsal işbölümünün gelişmesidir. Marx'a göre "Kapitalist üretim, tarım ile imâlatı çocukluk çağlarında bir arada tutan eski birlik bağını kopartıp atmıştır."[33] Hâlbuki Doğu'da bu ayrışma gerçekleşmediği için şehirler ortaya çıkmamıştır.

Marx şehri Batı'ya özgü bir sosyal form olarak kabul etmektedir. Ona göre Antik üretim ilişkilerinin bir uzantısı olarak Batı'da şehrin ortaya çıkması tarım ve imâlat arasındaki ilişkiyi de belirler hale gelmiştir. Antik dünyanın şehirlileri kazançlarını halen kırdan, tarım temelli olarak elde etseler de Antik şehirler köylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş olan Doğu şehirlerinden farklıdır:

> Klâsik antikitenin tarihi toprak mülkiyeti ve tarım üzerine bina edilen şehirlerin tarihidir; Asyatik tarih şehir ile kırın birbirinden farklılaşmamış birlikteliğini içerir (buradaki gerçekten büyük şehirler mevcut iktisadî yapının yapay bir ifadesi olan hükümdarın kampları olarak görülmelidir); Orta Çağlar (Cermenik zaman dilimi) daha sonra kır ile kentin çatışmasına evrilecek olan toprağın tarihin yörüngesi olmasıyla başlar; modern [tarih] antik zamanlarda olduğu gibi kentin kırlaşması değil, kırın kentleşmesidir.[34]

---

[32] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.418; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s.386.

[33] Marx, *Capital Vol. 1*, s.506-507; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.516.

[34] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.406; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s.375.

Doğu Toplumlarında Değişim ve Durağanlık

Marx, tarihin sürekli bir devinim ile gelişme olduğunu ve üretimin gelişmesi temelinde toplumların sürekli yeni aşamalar kat etmesi gerektiğini düşünmektedir. Marx'ın art arda gelen üretim biçimlerinin oluşturduğu tarihsel gelişim aşamaları Hegelci tarih şemasının içinin ekonomi politikle doldurulması ile meydana gelmiştir. Marx evvelâ ekonomi politikçilerden modern toplumun iktisadî bir temel üzerine oturduğu fikrini almış, ardından da bu temel etrafında toplumsal biçimlerin nasıl evrildiğini tanımlamaya girişmiştir. Ona göre toplumsal değişimin *temeli* üretim ilişkilerinde yatmaktadır. Bu çerçevede bir toplumsal biçimde değişmenin olması ancak altyapıdaki bir değişimin gerçekleşmesi ile mümkündür.

Tarihsel gelişmede Hegel'in "Aklın kurnazlığı"na, Adam Smith'in "görünmez el"e atfettiği rolü Marx da sınıf çatışmasına vermektedir.[35] Marx'a göre tarihin motoru olan sınıf karşıtlıkları tarihsel ilerlemeyi gerçekleştirmektedir. Bu anlamda üretim güçlerinin gelişmesinin doğal bir sonucunda tarihin temel dinamiği olarak sınıflar ortaya çıkmaktadır. İnsanın doğayla mücadelesi ve onu denetimine alma mücadelesindeki her ilerleme üretim araçlarını geliştirmekte ve bu da sosyal üretimin bir sonucu olarak sınıf çatışmasını çeşitlendirmektedir.[36]

Marx, sınıfların ortaya çıkma şartı olarak özel mülkiyeti ve serbest üretim ilişkilerini görmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında sınıflar ancak Batı'da ortaya çıkmışlardır. Doğu'da ise özel mülkiyet olmadığı için sınıflar ortaya çıkmamış despotik devlet tüm toplumu kendi egemenliğine almıştır. Sınıfların olmadığı böylesi bir toplumsal biçimde bir devinimin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Doğu toplumları durağandır. Değişim sadece siyasî alanda söz konusudur. Ancak gerçek bir toplumsal değişimi oluşturacak üretim biçiminde bir değişim gerçekleşmemektedir.[37]

---

[35] Engels *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinde Hegel'in "kötülüğün tarihsel rolü" fikrini benimsediklerini belirtmektedir. Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, MECW Vol.26, New York: International Publishers, 1990, pp.353-398, s.378; Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2006, s.42. Marx da bu fikir ekseninde Felsefenin Sefaleti'nde ütopiklerin yoksulluktaki devrimci potansiyelin farkına varmadığını dile getirmektedir. Marx, *The Poverty of Philosophy*, s.177-178; Marx, *Felsefe'nin Sefaleti*, s.124.

[36] Marx'a göre "tüm geçmiş toplumlarm tarihi, sınıf karşıtlıklarının, farklı dönemlerde farklı biçimler almış karşıtlıkların gelişiminden ibarettir." Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 482; Marx ve Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, s.116.

[37] Marx, *Capital Vol. 1*, s. 363-364; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 372-373. Başka bir yerde de Marx, İslâm dünyasında dinî elit ile siyasî elit arasında bir çatışma olmadığı için bu toplumlarda bir ilerlemenin söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Karl Marx, *Declaration of War. – On*

Marx'a göre siyasî alanda sürekli değişimler yaşansa da Doğu toplumlarının temel yapılarının değişmeden kalmasının başta gelen sebebi toplumsal biçimin temeli olan kendine yeten köy topluluklarının kapalı yapısıdır. Bu köy toplulukları bireyi topluma bağlayan geleneksel bağların durmadan devam etmesine sebep olmaktadırlar. Zira tarım ile zanaatkârlığın birleşimi ile bu köy toplulukları mevcudiyetlerini sürdürmenin içsel şartlarına sahiptirler ve kendilerini durmadan aynı biçim içerisinde üretmektedirler. Bir afet ya da fetih neticesinde "rastlantısal olarak yok edildikleri zaman da aynı yerde ve aynı adla yeniden türeyen"[38] bu köyler nüfus artışı karşısında da benzer bir duyarsızlık içindedirler. Burada nüfus artışı aynı yapıda yeni bir köyden başka bir netice doğurmamaktadır. Zira toplumun temel üretim biçimi aynen devam etmektedir.

Bu yapıların değişmeden kalmasında Marx'a göre Asya'nın fatihlerinin de rolü mevcuttur. Fatihler kendilerinden önceki despotun yerini almakta, aynı siyaseti devam ettirmektedirler. Böylece toplum aynı koşullar içerisinde mevcudiyetini sürdürebilmektedir. Bu anlamda ilk defa, daha yüksek bir üretim biçimini temsil eden İngilizler toplumun üretim biçimine müdahil olmuşlar, böylece toplumsal değişimi mümkün hâle getirmişlerdir. Batılı sömürgecilik Doğu'nun yüzyıllardan beri devam edegelen toplumsal yapısını kırarak tarihin akışına hizmet etmiştir.

Marx'a göre Doğu'nun durağanlığının bir sebebi de iktisadî sistemin değişim değeri üretmemesidir. Ona göre Doğu toplumlarında ticaret gelişmediği ve meta üretimi olmadığı için kendi kendine yeten küçük topluluklar kullanım değerine yönelik bir üretim gerçekleştirmektedirler. Marx değişim değeri üreten toplumların dinamik olacağını öngörmektedir. Zira bu üretimden bir süre sonra sermaye ortaya çıkar ve üretim biçimi buna göre değişir. Kullanım değeri üreten toplumlarda ise durağanlık vardır, değişim yavaştır ve buna göre bir üretim biçimi oluşur. Bu sistemde artı değer sermaye birikimini oluşturacak kadar yoğunlaşmaz.

Bireye dayalı Batılı sistemin rekabetçi olduğunu bu rekabetçiliğin de toplumsal dinamizmi ürettiğini dile getiren Marx, Doğu toplumlarında bireyin, dolayısıyla rekabetçiliğin ortaya çıkmadığını dile getirmektedir. Bunun en önemli sebebi Doğu toplumlarında toplumsal bağların ve geleneksel kapalılığın güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmesidir. Marx'a göre kapitalist el birliği özgür bireylerin rekabetine dayanırken, Doğulu el birliği "bir yandan üretim araçları üzerindeki ortak sahipliğe, öte yandan

---

the History of the Eastern Question, MECW Vol. 13, New York: International Publishers, 1979, pp.100-108

[38] Marx, *Capital Vol. 1*, s.363-364; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.372-373.

bu gibi durumlarda bireylerin tıpkı arının kovanıyla olan bağından kendisini kurtaramaması gibi hâlâ kendisini kabilesine ya da topluluğuna bağlayan göbek bağından kopartamaması gerçeğine"[39] dayanmaktadır. Bireyin ve rekabetin yokluğu neticesinde birisi üretken iken diğeri değildir; biri gelişmeye açık ve dinamik, diğeri gelişmeye kapalı ve durağandır.

Rekabetçi bir yapının ortaya çıkmaması Doğu'da parasal olmayan doğal ekonominin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu doğal ekonominin en önemli yansıması işte uzmanlaşmanın ve değişime yönelik üretimin gerçekleştirilmemesidir. Marx'a göre Doğu'da zanaatkârlar uzmanlaşmamıştır.[40] Zira ondan böyle bir şeyi talep eden bir iktisadî ve sosyal yapı söz konusu değildir. Hâlbuki Batı'da rekabetçi sosyal yapı sebebiyle zanaatkârlıkta uzmanlaşma hayatî önemi hâizdir. Daha fazla ve daha kaliteli üretimin yapılması ve dışarıya karşı daha rekabetçi bir sistemin kurulması Batı toplumsal sistemini dinamik yapmış, bunun neticesinde bireyi tüm toplumsal bağlardan koparan ve rekabetçiliğin zirvesini teşkil eden kapitalist üretim biçimi ortaya çıkmıştır.

Marx bu bağlamda tüccar serveti ile kapitalist sermayeyi karşılaştırmakta ve tüccar sermayesinin ancak sömürünün bir aracı olduğunu ve toplumun üretim koşullarını değiştirecek bir dinamizme sahip olmadığını savunmaktadır. Ona göre iktisadî değişimin olmadığı Doğu ekonomisinin tüccar serveti Batı'da olduğu gibi kapitalist sermayeye dönüşmemiştir. Zira Doğu'da despotik siyasî yapı iktisadî alanı egemenlik altına almış, tüccarın kendi sermayesini dönüştürücü bir biçimde kullanmasının önüne geçmiştir. Ayrıca özel mülkiyetin olmaması sebebiyle de tüccarlar servetlerini anında saklayabilecekleri ya da kaçırabilecekleri külçe altında tutmakta, parasal olarak dolaşıma sokmamaktadırlar. Yeniden yatırıma dönüşmeyen servet sadece lüks tüketimine harcanmakta ve dolayısıyla topluma iktisadî bir dönüşüm sağlamamaktadır. Dolaşıma girmeyen tüccar sermayesi karşısında kapitalist sermaye "toplumdaki üretken güçlerin gelişmesini zorlar, daha yüksek bir toplum şeklinin gerçek temelini atabilecek maddî koşulları yaratır ve bu toplumda, her bireyin kişiliğini tam ve özgürce geliştirmesi artık temel ve yön verici ilke olur."[41] Dolayısıyla Batılı kapitalist sermaye dinamik bir toplumsal yapının oluşturucusu iken, miktarı ne kadar büyük olursa olsun Doğulu tüccarın serveti böyle bir yapıyı sağlamamıştır.

---

[39]Marx, *Capital Vol. 1*, s.339-340; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 348-349

[40]Marx, *Capital Vol. 1*, s.344; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 354.

[41]Marx, *Capital Vol. 1*, s.587-588; Marx, *Kapital Cilt 1*, s. 608-609.

Marx kapitalizm öncesi üretim biçimleri arasında yaptığı karşılaştırmalarda ATÜT'ü diğerlerine göre değişmez ve durağan bir biçim olarak görmektedir. Diğer kapitalizm öncesi üretim biçimleri iç gelişmeleri neticesinde daha yüksek bir üretim biçimine dönüşürlerken bir tek ATÜT gerekli olan dinamiklere sahip olmadığı için böylesi iç gelişmeyi gösteremez. Ona göre,"Asyatik biçim zorunlu olarak en uzun ve en inatçı yaşayanıdır. Bu onun varsayımlarına içkindir, birey topluma karşı bağımsız olamaz, üretimde kendine yetme döngüsü, tarım ve imâlâtın birlikteliği vb. mevcuttur."[42]

Bu bağlamda Marx'a göre Doğu toplumlarının bir tarihi yoktur.[43] Zira Marx tarihin ilerlemesini üretim biçimini değiştirecek olan üretim ilişkilerinin değişimi ile bir görmektedir.[44] Marx'a göre Doğu'da sadece siyasî alanda yaşanan ve üretimin toplumsal koşullarına yansımayan bir değişim söz konusudur. Ancak sadece fatihlerin ya da despotların değişmesi anlamına gelen bu değişim gerçek bir ilerleme ortaya çıkarmaz.

Sömürgecilik ve Kapitalizme Geçiş Sorunu

Marx'ın genel toplumsal gelişme teorisi aynı zamanda sömürgeciliğin bir açıklamasıdır. Marx'ta sömürgecilik çoğu kez kapitalizmin genişlemesi ve yayılması, kapitalizmin yayılmacı doğası ile birlikte gündeme gelmektedir. Kapitalizmin doğal sonucu olan sömürgecilik aynı zamanda Doğu toplumlarının değişimi için de bir imkân olarak düşünülmektedir.

Marx'ın çalışmalarında kapitalizm insanlık tarihinde eşi benzeri olmayan ilerlemeci bir adım olarak değerlendirilmektedir:

> Burjuvazi, bütün üretim araçlarındaki hızlı iyileşmeyle, son derece kolaylaşmış haberleşme araçlarıyla, bütün ulusları, hattâ en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor... Kırı nasıl kentlere bağımlı kıldıysa, barbar ve yarı-barbar ülkeleri de uygar olanlara, köylü ulusları burjuva uluslara, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı.[45]

---

[42] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.410; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 478-479.

[43] Karl Marx, *The Future Results of British Rule in India*, MECW Vol. 12, New York: International Publishers, 1979, pp.217-222, s.217; Karl Marx, "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları", *Marks-Engels: Seçme Yapıtlar Cilt I*, Ankara: Sol Yayınları, 1976, pp.597-603, s.598.

[44] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.24; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 24.

[45] Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s.488; Marx ve Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, s.121.

Ona göre kapitalizm sömürgecilik aracılığıyla Doğu'yu içinde bulunduğu durgunluktan kurtaracak, tarihin akışına katacaktır. Bu bağlamda *Hindistan'da İngiliz Egemenliği* başlıklı çok tartışılan makalesinde Marx İngilizler'in toplumun iktisadî temellerini sarsarak Hindistan'da ilk ve biricik toplumsal devrimi gerçekleştirdiğini ve onları yarı-barbar durumdan çıkararak uygarlığa doğru ilerlettiğini söylemektedir.[46]

Marx genel olarak sömürgeciliğin Doğu toplumlarmda meydana getirdiği hasarın farkındadır;[47] ancak tarihsel gelişmede en son gelen toplum biçimi en ileri seviye olduğu için bir önceki aşamadan bir sonraki aşamaya geçiş için sömürgecilik gibi dışarıdan bir hızlandırıcıyı olumlu karşılamaktadır. Zira önceki bölümlerde çözümlediğimiz gibi Marx'ın Doğu toplumlarma atfettiği özelliklere göre bu toplumların kendiliğinden bir ileri aşamaya geçmesi mümkün değildir.

Marx, tarihin bir seyri olduğunu ve bu seyrin akılcı bir şekilde gerçekleştiğini düşünüyordu. Bu sebeple tarihsel materyalizmi geliştirmiş ve insanlığın genel ilerlemesinin genel ilkelerini tespit etmeye çalışmıştır. Marx, Hegel'den aldığı tarihî olayların objektif ve subjektif boyutları düşüncesi ile bir olayın kendi içindeki görünümü ile tarihsel akış içindeki yerini ayırt ediyordu. Böylece sömürgecilik, sömürülenler açısından acı verici ve yıkıcı da olsa tarihin genel akışı için olumlu bir şey olarak değerlendirilebilmektedir.[48] Buna göre tarihin normal bir seyri vardır ve bu seyrin işlemesinde neticeleri ne olursa olsun her tür olayın etkisi vardır.

---

[46] Marx, Hindistan'ı daha önce fetheden Arap, Türk ve Moğollar'ın askeri bakımdan Hindistan' dan üstün olduğunu ancak medeniyet bakımından geri olduğunu ve bu fatihlerin zamanla Hindulaştıklarını dile getirmekteydi. Ona göre Hindistan'ın her bakımdan daha üstün ilk fatihi ise İngiltere'dir. Dolayısıyla üretim sistemi ve toplumsal ilişkileri dönüştürebilmiştir. Gerçekte ise Hindistan'ı daha önce fetheden topluluklar sadece yönetmeye talip olmuşlar ve sömürgecilik yapmamışlardı. Dolayısıyla Hindistan daha önce defalarca işgâle uğrasa da toplumsal olarak kendi karakterini muhafaza edebilmişti. Hindistan'ın ilk sömürgecisi İngiltere'ydi. Burada Batılı emperyalist sömürgecilik ile daha önce Doğu'da görülen fetihler arasındaki fark bir kez daha açığa çıkmış oluyor. Marx içinde bulunduğu iklim sebebiyle ve meselelere medeni/gayrimedeni ikilemi içinden baktığı için bunu anlayamamıştır. Bkz. Karl Marx, *The British Rule in India*, MECW Vol. 12, New York: International Publishers, 1979, pp.125-133, s.131; Karl Marx, "Hindistan'da İngiliz Egemenliği", *Marks-Engels: Seçme Yapıtlar Cilt I*, Ankara: Sol Yayınları, 1976, pp.589-596, s. 594.

[47] Marx, *Capital Vol. 1*, s.515 2 nolu dipnot ve s.740; Marx, *Kapital Cilt 1*, s.525, 7 nolu dipnot ve s.770-771; Marx, *The Future Results of British Rule in India*, s.221-222; Marx, *Hindistan' da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*, s. 602-603.

[48] Bu durum bize Hegel'in "tarihin kurnazlığı" (cunning of history) terimini hatırlatmaktadır. Dellaloğlu, Hegel'in tarihin kurnazlığını açıkladığı yerin onun en vurucu paragrafı olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Besim Dellaloğlu, *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, İstanbul: Versus Kitap, 2008, s.136-139. Aynı yerde Dellaloğlu bu düşüncenin Marx'a yansımasını da ele almaktadır.

Toplumun serbest gelişimine ve her bireyin kendi kapasitesine göre gelişmesine imkân sağlayan iktisadî ve teknolojik altyapıyı yaratacak yegâne sistem olduğu için Marx'a göre kapitalizm nihaî kurtuluşa doğru atılması gereken gerekli bir adımdır.

Bu bakış sebebiyle Marx, İngiltere'nin Hindistan'da yerine getirmesi gereken ikili bir görevi olduğunu düşünmektedir. Biri yıkıcı, öteki yapıcı olan bu görevler esasen "eski Asyatik toplumun ortadan kaldırılması ve Asya'da Batı toplumunun maddî temellerinin atılması" için gereklidir.[49] Bu sebeple en iğrenç çıkarlara göre hareket etse ve bunları kabul ettirmede aptalca davransa bile İngiltere "tarihin bilinçsiz aleti olmuştur."[50] Zira köklü bir devrim olmaksızın ilerlemesini gerçekleştiremeyecek olan Asya'nın toplumsal durumunda farkına varmaksızın bir değişikliği başlatmıştır.

Burada Marx'ın tarihin bir seyri olduğuna dair düşüncesini görmekteyiz. Zira Marx, kapitalist üretim biçiminin (endüstrinin, bilimsel yeniliklerin vs.) zamanla yeryüzünün her tarafında aynı üretim sürecini yaşayan evrensel insanı geliştireceğini düşünmektedir. "İnsanlığın *yerel gelişmeleri ve doğaya tapma* (doğa karşısında güçsüzlük) olarak kalan önceki aşamalarındaki toplumlarla karşılaştırıldığında" "sermayenin, büyük medenîleştirme etkisi" ortaya çıkmaktadır. Zira sermayenin bilim ve teknolojiyi üretimin emrine vermesi ile insanlık ilk defa doğaya egemen olmuş; "doğa ilk defa insanın bir fayda aracından başka bir şey olmayan salt bir nesnesi" hâline gelmiştir. Bu sebeple insanlığı ilerlemesi gereken yola sokmak üzere "üretimin değişmesinin ve tüm doğal ve manevî güçlerin kullanımının önündeki engelleri yıkan" devrimci sermayenin egemenliği Doğu toplumları için kısa vadede acılara sebep olsa da uzun vadede faydalı olacaktır.[51]

Sömürgecilikle ilgili Marx'ın bakışı dönemin yaygın görüşlerinden farklı değildir. Marx'ın Doğu toplumları hakkında söyledikleri sömürgeciliğin meşrulaştırılması olarak görülebilir. Örneğin Marx eğer egemenlik doğrudan değilse hafif ve yüzeysel ise "Şark despotizminin" sosyo-ekonomik temellerini kazımak için yeterince güçlü olmayabileceğini iddia etmektedir.[52] Bu bağlamda Marx, Hindistan'ı Çin ile kıyaslamakta ve

---

[49] Marx, *The Future Results of British Rule in India*, s.217-218; Marx, *Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*, s. 598.

[50] Marx, *The British Rule in India*, 1979: 132; Marx, *Hindistan'da İngiliz Egemenliği*, s.595.

[51] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.337-338; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s. 310-311.

[52] Marx, *The Future Results of British Rule in India*, s.218; Marx, *Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları*, s. 598-599.

Avrupa'nın iktisadî egemenliği doğrudan siyasî egemenlikle desteklenmediği için Çin'in geleneksel toplumunun yeterince hızlı dağılmadığını belirtmektedir.[53] Marx, Batılı sömürgecilerin bu ilerletici gücüne olan inancı sebebiyle sömürgelerde Batılı kapitalist güçlere karşı bir bağımsızlık başkaldırısını onaylamamaktadır. Zira, isyân Doğu'nun geleneksel egemenlerinin idareyi tekrar ele almasına, ATÜT'ün devam etmesine ve Batı'nın modernleştirici etkisinin sona ermesine neden olacaktır.[54] Marx tarafından Batı'ya verilen bu tarihsel rol Doğu'nun Batı'nın egemenliğine verilmesini öngörmektedir.

SONUÇ: BİR KARŞILAŞTIRMA ARACI OLARAK MARX'TA DOĞU TOPLUMLARI

Marx modern toplumun gelişimi ekseninde Doğu toplumlarına dair çözümlemeler yapmıştır. Doğu toplumlarının doğrudan değil de, modern toplumun gelişimi bağlamında ele alınmaları onların Marx'taki yerini göstermektedir. Bu bağlamda Marx'ın Doğu toplumları incelemesinin mahiyeti onun teorik yaklaşımı tarafından belirlenmektedir. Zira Marx'ın benimsediği diyalektik yönteme göre bir şey ancak karşıtı ile açıklanabilir. Bu sebeple temelde Batı toplumlarının gelişimini açıklayan Marx, bir karşıt model olarak da Doğu toplumlarına başvurmaktadır. Bunu Marx'ın eserlerinde Doğu toplumlarına dair ifadelerden açıkça görebileceğimiz gibi Doğu toplumlarına dair örnek ve incelemelerin içinde bulunduğu metinsel bağlamdan da tespit edebiliriz. Bu örnek ve incelemeler genelde Batı toplum biçimine dair ya da kapitalist üretim biçimine dair tartmalar bağlamında metne dâhil edilmektedir.

Modern toplum karşısında Doğu toplumlarının bu tür bir ötekileştirilmesi 19. yüzyıl şarkiyatçılığının temel vasıflarından biridir. Şarkiyatçılar Doğu toplumlarını çevresel ve coğrafî etkenler, ırksal bileşim veya evrim skalasındaki düşük konumu gibi noktalara atıfla gelişmiş ve medenileşmiş Avrupa'nın gelişmemiş ve barbar karşıtı olarak kurmaktadır. Bu bağlamda öteki üzerinden bir değilleme ile modern Batı toplumsal biçimi tanımlanmaktadır. Böylece Batı, "Doğu olmayan" şeklinde tarif edilmekte, Doğu'nun ötekileştirilmesi ve ilkelleştirilmesi ile Batı'nın gelişmişliği garanti altına alınmaktadır.

---

[53] Marx, *Capital Vol. 3*, s.332; Marx, *Kapital Cilt 3*, s.293. Ayrıca bkz. Karl Marx, *Trade With China*, MECW Vol. 16, New York: International Publishers, 1980, pp.536-539, s.539.

[54] Karl Marx, *The Revolt in the Indian Army*, MECW Vol. 38, New York: International Publishers, 1986, pp.297-300; Karl Marx, "Hindistan Ordusunda Ayaklanma", *Sömürgecilik Üzerine*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1997, pp.143-147.

Doğu toplumları hakkında Şarkiyatçı kaynaklara dayanan Marx da benzer yargı ve kanaatlere sahiptir.[55] Bu anlamda daha sonraki gelişmelerin ışığında değerlendirildiğinde Marx'm kaynaklarının zayıf olduğu dile getirilebilir. Bu kaynaklar Doğu toplumlarını incelemek için yeterli bilgiyi sunmamaktadır. Zira bu dönemde Doğu toplumlarına ilgi mevcuttur ancak henüz derinlikli bir bilginin üretimi söz konusu değildir. Devrinin Doğu hakkındaki genel geçer düşüncelerini alarak çözümlemelerine dâhil eden Marx da kaynaklarını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Hâlbuki aynı kaynakların (örneğin İngiliz ekonomi-politikçilerin) modern topluma dair incelemeleri söz konusu olduğunda onları yoğun bir eleştiri süzgecinden geçirerek kullanmaktadır. Marx, böylesi bir ele alışla despotizm, sulama, toprak mülkiyeti ve köy toplulukları gibi konuları zayıf olduğunu bildiği kaynaklardan alarak ve hattâ onlarda olmadığı şekilde genelleştirerek kullanmaktadır.

Marx'ın kaynaklarıyla ilgili ikinci önemli nokta ise seçmecilik sorunudur. Marx, Doğu toplumlarını müstakil bir incelemeye konu edinmediği, onu kendi teorisi içerisinde bir doğrulama noktası olarak tesis ettiği için yararlandığı kaynaklarda ve kaynaklardaki fikirler arasında seçmeci davranmaktadır. Bu çerçevede döneminde Doğu toplumlarını tarafsız bir şekilde inceleyen eserler bulamasa da birbirine zıt argümanları savunan çeşitli eserlere ulaşma şansına sahip olan Marx mevcut literatür arasında kendi tezlerini destekleyen birkaç eseri alıp onlar üzerinden değerlendirme yapmayı tercih etmiştir. *Kapital*'in kaynakçasını inceleyen birisinin kolayca göreceği gibi modern toplum ile ilgili incelemelerinde gösterdiği titizliği Doğu toplumları ile ilgili argümanlarda göstermemiş, konuyla ilgili sınırlı sayıda birkaç eser üzerinden kolay genellemeler yapabilmiştir.

Aynı zamanda Marx yararlandığı kaynaklar içerisinde de kendi tezlerini destekleyen verileri bazen çarpıtarak almakta bir sakınca görmemiştir. Örneğin önemli bir kaynağı olan Bernier'den toprağın tek sahibi olan, bu topraklarda merkezî sulamayı idare eden ve bunun karşılığında toprak kirâsı türünden bir vergi toplayan despotik devlet tezini ve şehirlerin olmadığına dair tezleri tamamen seçmeci bir bakışla elde etmiştir. Bernier'nin eserinin dikkatli bir incelemesi onun doğrudan bunlardan bahsetmediğini ya da aksine bu tezleri yanlışlayacak olaylardan da söz ettiğini gösterecektir.[56] Marx, Bernier'den aldığı fikirleri genelleştirerek tüm Doğu'da

[55] Marx'ın kaynakları hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Bkz. Sunar, *Karl Marx ve Max Weber'in Doğu Toplumlarına Yaklaşımları*, s. 83-101.

[56] Marx'ın önemli kaynaklarından olan Bernier'yi seçmeci bir biçimde kullanışı hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. S. Naqvi, "Marx on Pre-British Indian Economy and Society", *Socialist Digest*, 1973, no.7, pp.36-70.

geçerli olduğunu iddia ettiği bir yapay sulama ve despotik devlet tezine dönüştürür.

Benzer bir durum Marx'ın faydalandığı resmî raporlar için de geçerlidir. Marx parlamento raporlarından 1812 tarihli *Select Committee Fifth Report*'a atıf yapar. Marx'ın bu raporu görmediği ve onu, andığı pasajda atıf verdiği Mark Wilkes ya da Sir George Campbell'den alıntıladığı düşünülmektedir. Zira rapor *Kapital*'de hiç geçmemesine rağmen kaynakçada mevcuttur ve metinde sadece Mark Wilks'e atıf vardır. Böylece raporda geçen fikirleri Marx'ın Wilkes'ten alarak kullandığı ortaya çıkmaktadır. Zira bu rapor Marx'm aldığı köy toplulukları ve köyde işbölümü iddialarına ek olarak Marx'ın genel yaklaşımını desteklemeyecek şeylerden de bahsetmektedir. Tahsildarların raporlarının toplamı olan bu *Rapor*'un içerisindeki diğer raporlarda toprakta özel mülkiyete dair pek çok ifade mevcuttur. Örneğin Canara'nın baş tahsildarı 31 Mayıs 1800 tarihli raporunda toprak satışları ve kirâlarının ödenmemesi konusuna değinmekte ve böylece toprakta özel mülkiyeti ortaya koymaktadır.[57] Ayrıca raporun Marx'ın alıntıladığı kısmında[58] sadece Güney Hindistan' daki köy ilişkilerinin ele alındığı belirtilmektedir. Dolayısıyla buradan edinilen bilgileri genelleştiremeyeceğini Marx'ın bilmesi gerekir. Ancak Marx raporun kendisini değil de Wilks'in alıntıladığı kadarını bildiği için bu noktalardan haberdar değildir. Benzer bir nokta ise Marx'ın Campbell' den alarak genelleştirdiği köy toplulukları fikrinde mevcuttur. *Beşinci Rapor*'a atıfta bulunarak köy toplulukları fikrini ortaya atan Campbell, Marx gibi bu fikri genelleştirmez. Dolayısıyla Marx'ın söylediklerinin yanlış olup olmadığını bilmesi için dayandığı kaynakları tam olarak değerlendirmesi veya okuduğu seyâhatnâmeleri çeşitlendirmesi gerekirdi.

Kaynakların bu zayıflığı devrin entelektüel ortamı ile ilişkili olduğu kadar Marx'm Doğu toplumlarına kendi teorisinde verdiği yerle de ilişkilidir. Doğu toplumlarının teorisindeki işlevi göz önüne alındığında kaynakların bu zayıflığının Marx için pek önemli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Marx'ın sonradan diyalektik materyalizm olarak adlandırılacak metodolojisine göre bir sosyal biçimin açıklanabilmesi için karşıtı bir sosyal biçime ihtiyaç vardır. Bu çerçevede metinlerinde Doğu toplumlarının geçtiği bağlamı inceleyen birinin kolayca görebileceği gibi Marx, Doğu toplumlarına dair çözümlemeleri Batı toplumunu daha iyi açıklamak üzere kullanmıştır. Marx, Doğu toplumlarını sürekli bir değilleme, bir karşı örnek olarak açıklamaya dâhil etmektedir.

---

[57] *The Fifth Report from the Select Committee*, s.120.

[58] A.e, s.13

Marx'a göre toplumlara karakterini veren asıl faktör altyapıyı oluşturan üretim biçimidir. Böylece değişik toplumlar baskın üretim biçimi çerçevesinde daha genel kategoriler oluşturmaktadırlar. Bu da Doğu ve Batı ayrımlarının teorik ve ampirik olarak ortaya çıkmasına imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede Marx 18. ve 19. yüzyıl Avrupası'nda yaygın olarak bulunan üç aşamalı tarihsel dönemlendirme anlayışını izleyerek aşamalar şeklinde birbirini takip eden çeşitli toplumsal biçimler olduğu neticesine varmıştır. Ancak Marx bu tasnifleri dâhilinde Avrupa tarihine uyguladığı üç aşamaya paralel, tarih boyunca değişmeden gelen dördüncü bir toplumsal biçim olarak ATÜT'ü belirlemiştir. Marx, böylece Batılı toplum biçimlerini evrenselleştirmektedir.

Bu ayırım Marx'ın bir üretim biçiminin temel karakterini belirlediğini söylediği iki temel etkenin farklı şekillerde gelişmesine bağlıdır. Marx'a göre bir üretim biçiminin karakterini belirleyen faktörler, üretim araçlarının mülkiyeti ve üretim ilişkilerinin mahiyeti, yani emeğin toplumsal koşullarıdır. Batı'da üretim araçlarında özel mülkiyet gelişmiş, emek zaman içerisinde toplumsal bağlardan kurtularak serbestleşmiştir. Bunun neticesinde ilerlemeci bir şekilde Antik üretim biçiminden Feodal üretim biçimine, oradan da Kapitalist üretim biçimine geçilmiş, modern toplum ortaya çıkmıştır. Ancak Doğu'da coğrafî şartların oluşturduğu özel koşullar sebebiyle ortaya çıkan Şark despotizmine bağlı olarak üretim araçlarında –toprakta– özel mülkiyet oluşmamış[59] ve kapalı toplumsal yapı sebebiyle de serbest emek ortaya çıkmamıştır. Hâlbuki Marx'a göre benzer sulama örgütlenmesi ihtiyacı Avrupa'da da görülmüş, ancak buralarda despotizm meydana gelmemiştir. Ona göre İtalya ve Flander'da oluşturulan sulama kanalları merkezî devlet tarafından değil, toplum tarafından gönüllü birliktelikle idare edilmektedir. Marx, burada açıkça gönüllülük üzerine şekillenmiş medenî Avrupa[60] ile gönüllü birlikteliğin olmadığı,

---

[59] Aslında Marx, Doğu toplumlarmda toprakta özel mülkiyetin olmadığı konusunda emin değildir. Engels'e yolladığı 14 Haziran 1853 tarihli mektupta, Asya'da toprakta özel mülkiyetin olmamasını ilk olarak Müslümanlar'ın getirdiğini söylemektedir. Marx, Hindistan'da toprak mülkiyeti konusunun İngiliz yazarlar arasında halen tartışmalı olduğunu ve Kistna'nın güneyinde toprakta özel mülkiyetin var olduğunu belirtiyor. Ancak Sir Stamford Raffles'tan ise Java'da egemenin toprağın mutlak sahibi olduğunu aktarıyor. Ancak Marx kendi bakış açısını doğrulaması ve tezlerine uygun olması sebebiyle toprakta özel mülkiyetin olmadığı yönündeki görüşü benimsemektedir. Karl Marx, *Marx to Engels in Manchester*, 14 June 1853, MECW Vol. 39, New York: International Publishers, 1983, pp.344-348, s.348; Karl Marx, "Marx'tan Manchester'deki Engels'e, 14 Haziran 1853", *Seçme Yazışmalar 1*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1995, pp.92-96, s.94.

[60] Marx bu noktaya Kapital'in 3. Bölümünde tekrar döner ve gönüllü birlikteliğin Avrupa'daki yerini ele alır.

barbar Doğu'yu birbirinden ayrıştırmaktadır.[61] Bu açıklama ve karşılaştırma bize Marx'ın despotizmin doğrudan nedenleri olarak sadece coğrafî ve iklimsel nedenleri görmediğini, aynı zamanda bazı kültürel etkenleri de işin içine kattığını göstermektedir.

Marx'ın tarihsel aşamalandırması ve toplum tiplerini tasnifi onun insan doğası ve insanî gelişmeye verdiği anlamla yakından ilişkilidir. Marx'a göre tarih insan ile doğa arasındaki mücadelenin ilerleyen aşamalarından müteşekkildir. Tarihin ilerlemesinin temel koşulu insanın doğa üzerinde egemenlik tesisidir. Marx, Batı'da gelişen üretim biçimlerini doğa üzerinde egemenlik kurdukları ve dolayısıyla tarihsel ilerlemeye katkı sağladıkları için olumlamaktadır. Ancak aynı tavrı binlerce yıl önce barajlar kuran, yağmuru tahmin eden, kanallar kurarak verimliliği artıran Doğu toplumları söz konusu olduğunda göstermemektedir. Marx, bu gelişmeleri insanın doğa üzerindeki egemenliği ve dolayısıyla ilerleme olarak görmemekte, doğa karşısındaki bütün bu başarılara karşı bu toplumların durağan olduğunu iddia edebilmektedir.

Ona göre bu gelişmeler üretim ilişkilerinde bir değişime yol açmadığı için bir ilerleme oluşturmazlar. Zira tarihsel ilerleme ancak sınıfsal çelişkilerin ortaya çıkması ile gerçekleşebilir. Toplumsal dinamizmi toplumun sınıflara ayrışmış olması temin etmektedir. Bu bağlamda toplumda sınıfların belirmesine sebep olan özel mülkiyetin ortaya çıkması tarihin ilerlemesi açısından son derece önemlidir. Özel mülkiyetin, sınıfların ve toplumsal dinamizmin ortaya çıkmadığı Doğu'da toplumsal değişim yoktur. Aslında Marx'ın kendisinin dahi Doğu'da hiçbir değişimin olmadığı tezlerinden emin olmadığı görülebilir. O'nda çeşitli yerlerde Doğu'da temel değişimlere dair ifadeler bulunmaktadır. Örneğin Hindistan'da toprakta özel mülkiyetin olmamasını İslâm hukukuna bağlamaktadır. Bu iddianın kendisi dahi binlerce yıllık değişmezlik iddiasını çürütmektedir.[62]

Marx kaynaklarının zayıflığı ve tutarsızlığı ile kendisinin bu kaynakları kullanma biçimi sebebiyle bütün bu yargılara ampirik bilgilerle ulaşmış değildir. O'nun Doğu toplumlarına dair çözümlemesi tarihsel ve sosyal verilere dayanmaktan ziyade soyut ve mantıkî bir çerçevede şekillenen bir düşüncenin bazı ampirik örneklerle açıklanmasıdır. Engels, Marx'ın yönteminin salt soyutlama alanını aşıp tarihsel örneklerle, gerçekle sürekli teması gerektirdiğini ancak kaynak eksikliğinden dolayı biricik elverişli

[61] Marx, *The British Rule in India*, s.127; Marx, *Hindistan'da İngiliz Egemenliği*, s.591-592.

[62] Bkz. Marx, *Marx to Engels in Manchester, 14 June 1853*, s. 348; Marx, "Marx'tan Manchester'deki Engels'e, 14 Haziran 1853," s. 94.

tarzın, mantıkî tarz olduğunu dile getirmektedir.[63] Marx da kendi yöntemine dair benzer bir değerlendirmede bulunmakta ve kapitalizmin tarihinin eleştirel bir incelemesinin önceki aşamaların açıklanmasını sağlayacağını dile getirmektedir. Marx'a göre insanın anatomisi maymunun anatomisi için bir anahtar olduğu gibi burjuva iktisatı da bize önceki aşamalarla ilgili anahtar sunmaktadır.[64] Zira en son aşama olan kapitalist biçim, bünyesinde diğer biçimlerin aşılmış formlarını da barındırmaktadır. Dolayısıyla Marx, kapitalizm öncesindeki ve dışındaki her şeyi kapitalizmden hareketle ele almış ve kapitalizmle sonlanacak şekilde kurgulamıştır.

Bu yaklaşımda kapitalizm Hegelci bir biçimde tarihsel gelişimin *gayesi* olarak kurgulanmaktadır. Evrimci bir düşüncenin özü olan bu yaklaşım tarihsel vakaları bu *gaye*nin gerçekleşmesi yolunda evrimsel bir adım olarak değerlendirir. Bu bağlamda Marx, *Alman İdeolojisi*'nde idealist tarih anlayışını tarihi geriye doğru açıklama ve bir sonraki aşamayı bir öncekinin amacına dönüştürme hatasına düşmekle itham ederken[65] kendisi de aynı şeyi yapmaktadır.

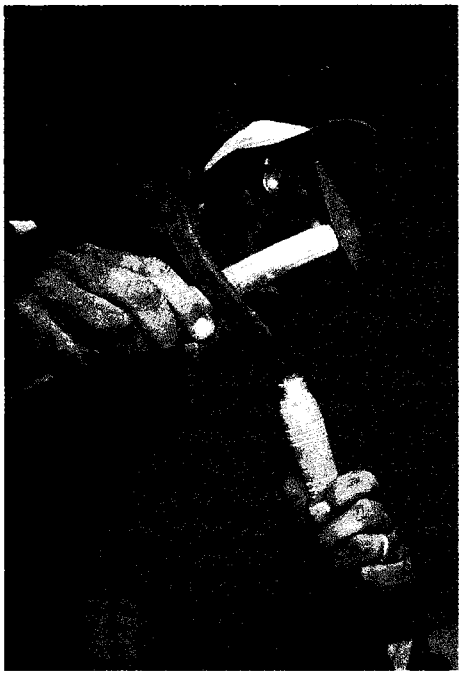
Marx'ın Doğu toplumları hakkında yazdıklarının esas anlamını çıkarabilmek için onun hangi sorulara cevap olarak bunları yazdığını bilmemiz gerekir. Marx'm temel sorusu modern toplumun doğuşu ve doğası ile ilişkilidir. Bu kapsamda Marx, Doğu toplumlarına dair çözümlemeleri, genel teorik ve özel ampirik noktalardan kendi tarihsel gelişim şemasını açıklamak için kullanmaktadır.

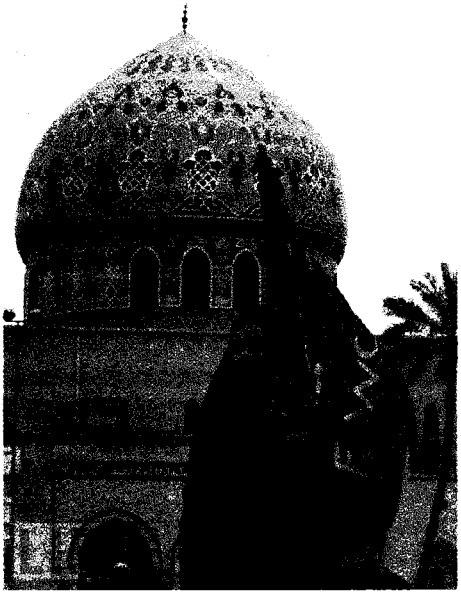
---

[63] Frederick Engels, *Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy*, MECW Vol. 16, New York: International Publishers, 1980, pp. 465-477, s.475-477; Friedrich Engels, "Karl Marks'ın Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'sı", *Marks-Engels: Seçme Yapıtlar Cilt 1*, Ankara: Sol Yayınları, 1976, pp.613-623, s.620-623.

[64] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58 (Grundrisse)*, s.42-43; Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri Cilt 1*, s.41-42.

[65] Marx ve Engels, *German Ideology*, s.53-54; Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 38, 40.







Irak Komünist Partisi yanlıları, 1 Mayıs İşçi Bayramı kutlamalarında.
Fotoğraflar; Wathiq Khuzaie/Getty Images/Life.

MARKSİZM, ŞARKİYATÇILIK VE "KOMÜNİZM FİKRİ"NİN EVRENSELLİĞİ

Aytek Soner Alpan[*] & Efe Peker[**]

"Saygıdeğer biçimler aldığı kendi ülkesinden, çırılçıplak dolaştığı sömürgelere yönelen burjuva uygarlığının derin ikiyüzlülüğü ve içsel barbarlığı gözlerimizin önünde apaçık yatıyor".
Karl Marx, 22 Temmuz 1853

"Eşitlikçi bir özgürlük anlayışı, evrensel değere sahip olan yegâne düsturdur ... Bu evrensellik olmasaydı, yayımlanan bu metinlerin ve yaptığımız yorumların en ufak bir anlamı kalmazdı".
Alain Badiou'nun Slavoj Žižek'e yazdığı mektuptan

Bu makale, Marksizm ve şarkiyatçılık arasındaki ilişkiye, özellikle de Marksizm'e yöneltilen neredeyse artık ezber halini almış şarkiyatçılık ithamlarına ve bu konuda klâsikleşmiş olan eleştirilere taze bir bakış açısı sunmayı hedefliyor. Bu amaçla, ilk bölümde, Marksizme dönük şarkiyatçılık ithamlarına literatürde verilen yanıtların kısa bir değerlendirmesini

[*] Aytek Soner Alpan, California Üniversitesi San Diego, Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi.
[**] Efe Peker, Simon Fraser Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi.

sunuyor; söz konusu şarkiyatçılık eleştirilerinin bağlamından koparılmış, izlenimselci ve tarihdışı Marksizm okumalarına dayandığını göstermeye çalışıyoruz. İkinci bölümde ise, şarkiyatçılık tartışmalarında Marksizm'in düşünsel ve pratiğe dayalı özünün ayrılmaz bir parçası olarak gördüğümüz Komünizm Fikri'nin gözden kaçırıldığını söylüyor; tarihsel bir olasılık olarak Komünizm Fikri'nin keskin bir Doğu-Batı ayırımına dayanan şarkiyatçılığa herhangi bir düzlemde cevaz vermeyecek kadar evrensel saiklerden oluştuğunu iddia ediyoruz.

Marksizm ve Şarkiyatçılık

Fransız Marksist filozof Louis Althusser, Marksizm'i temel alan siyasî hareket ve örgütlerin özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde içine düştükleri tarihsel çelişki ve açmazları nitelemek için "Marksizm'in Krizi" kavramını kullanmıştı (1978: 215). Bu kavram, kesinlikle muhaliflerinin iddia ettiği gibi Marksizm'in ölümü ya da çöküşü anlamına gelmiyordu, ancak aynı dönemde Marksizm "içindeki" söz konusu tartışmalara ek olarak, Marksizm'e dönük "dışarıdan" gelen eleştiriler de hız kazanmaya başladı. Bu tartışma ve eleştiriler bütünü içinde, Marksizm'in Avrupadışı toplumlara dönük çözümleme yeteneğini sorgulayan ve Marksizm'i Avrupamerkezcilik ve şarkiyatçılık ile itham eden yaklaşımların, entelektüel nüfuzunu günümüze en kalıcı biçimde taşıyanlardan olduğunu iddia etmek mümkündür[1]. Buna göre Marksizm, tüm eşitlikçi ve özgürlükçü iddialarına rağmen özünde şarkiyatçılığı muhafaza eder. Teshale Tibebu'nun ünlü deyişiyle, Marksizm "kızıla boyanmış şarkiyatçılıktır" (1990: 83-85). Çalışmamızın bu bölümünde, söz konusu yaklaşımlar içinde önemli bir yere sahip olan Edward Said'in Marksizm'e yönelik şarkiyatçılık ithamına odaklanacağız. Burada amacımız Saidci paradigmanın bütünlüklü bir çözümlemesini sunmak değil, onun Marksizm'e dönük eleştirilerini mercek altına almak olacaktır.

Said, *Şarkiyatçılık* kitabının ilk üç sayfasında sunduğu tanımlardan birinde, kitaba adını veren kavramı şu şekilde açıklar: "Şarkiyatçılık, Doğu ve (genellikle) Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayırıma dayanan bir düşünce biçimidir" (1978: 2). Said, şarkiyatçılığı bu şekilde tarif ettikten sonra Batı yazınındaki şarkiyatçı ekolün Eshilos, Victor Hugo, Dante ve Marx'ı içinde barındırabileceğinden bahseder (1978: 3). Said'e göre Marksist kuram için Batı'nın biricik ve gelişimsel bir tarihi vardır ve tarihin bu yapısı Doğu'da gözlenmez. Bu genel değerlendirmenin ardından

[1] Bu literatürün önde gelen örneklerinden bazıları için bkz.: Said (1978), Abu-Lughod (1989), Tibebu (1990), Blaut (1993; 2000), Frank (1998), Hobson (2004), Goody (2006).

Said, Marx'ın sömürgecilik üzerine olumlamalarını okuyucuya sunmaya başlar; zira Marx'ın Batılı olmayan toplumların ilerlemeye dayalı bir tarihinin olmadığı yönündeki görüşlerini yüksek sesle ifade ettiği doğrudur. Marx'ın bu tezi esas olarak doğu toplumları (özellikle de Hindistan) üzerine yazılarında yer almaktadır, ki eleştiriler de genellikle bu yazılar üzerine odaklanır. Söz konusu metinler pek çok gazete yazısından ve kimi broşürlerden oluşur. Bu yazı ve broşürlerden yola çıkan eleştiriler (Said, 1978: 153-6), Marx'ı doğudaki kapitalizm öncesi toplumsal formasyonların hazin biçimde yok oluşunu ilerleme için elzem sayan modernist Avrupa yazınının bir parçası olmakla itham eder.

Bu ithamlar önemli sayıda Marksist tarafından yanıtlanmıştır. Bunlardan biri olan Hindistanlı yazar Aijaz Ahmad (1992), bize göre Marksizm'e ilişkin şarkiyatçılık suçlamalarına dönük en kapsamlı ve etkili eleştiriyi yapan isimdir. Ahmad, sömürgecilik sonrası çalışmaların önemli bir unsurunu oluşturan bu yaklaşımların, "Marksizm ile derinlemesine ilişkiye girmeksizin" onu tarihsici, ampirist ve şarkiyatçı bir "üretim biçimleri anlatısı" olarak yaftaladığını belirtir ve bu iddiaların işi Marksizm'in kökten reddine kadar vardırmak isteyen girişimleri de içinde barındırdığının altını çizer (1992: 4). Ahmad, bir edebiyat eleştirmeni olarak, eleştirilere konu olan orijinal metinlere yönelir. Söz konusu metinler çoğunlukla Marx'ın *New York Daily Tribune*'da (NYDT) yayımladığı, bir kısmı da yakın dostu Joseph Weydemeyer'in kısa ömürlü *Die Revolution*'unda[2] çıkan gazete yazılarından oluşmaktadır.

Bu makalelerin içeriklerine değinmeden önce belirtilmesi gereken nokta, özellikle de *NYDT*'de 1853-1858 yılları arasında yayımlananların, Marx'ın maddî sıkıntılarla boğuştuğu bir dönemde para kazanmak için kaleme aldığı makaleler olduğudur. Marx'ın bu yazıların iktisadî çalışmaları için "büyük bir kesintiye" yol açtığından yakındığı, bunlara çok az önem atfettiği, *NYDT*'den "pespâye gazete" şeklinde bahsettiği, dolayısıyla yaptığı işten memnun olmadığı belgelenmiştir[3]. Kaynaklara ilişkin bu girizgâhın ardından Ahmad, Marx'ın konuya ilişkin yazılarını 1850'lerdeki yazım koşullarını göz önüne alarak tarihsel bağlama yerleştirir ve dört noktanın bu yazıların değerlendirilmesinde dikkate alınmasını önerir. Bunlar, sömürgeciliğin o dönemdeki henüz gelişmemiş yapısı, Marx'ın Asya toplumları konusundaki bilgisinin eksikliği ve ulaşabileceği kaynakların niteliği, Marx'ın o dönemdeki kavramsal çerçevesinin gelişkin-

[2] Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ismi ile kitaplaştırılan gazete yazıları bu dergide yayımlanmıştır.

[3] Konu ile ilgili bkz. Kiernan (1967: 159), Ahmad (1992), Anderson (2010: 12).

lik seviyesi ve aynı dönemde açıkça tesiri altında kaldığı Avrupamerkezci felsefî soyutlamaların yaygınlığı başlıkları altında özetlenebilir[4].

Ahmad çıkış noktası olarak bunları saptadıktan sonra, Said'e dönük eleştirilerinden ilkini dillendirir. Ahmad'a göre, Said'in Marx'ı ele alışı tarihsel ve metinsel bağlamdan kopuk ve yüzeysel bir okumaya dayanır. Bağlamsal verilerin üzerinden atlayarak Said, bütün savını Marx'ın bu yazılarındaki en çok bilinen birkaç ibaresiyle temellendirmeye çalışmaktadır (Ahmad, 1992: 232). Söz konusu ibarelerden biri, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'i adı ile kitaplaştırılan çalışmasındaki "onlar kendilerini temsil edemezler, dolayıyla temsil edilmelidirler" ifadesidir. Said'in *Şarkiyatçılık* kitabının henüz başında böyle bir alıntıya yer vermesi başka yazarlar tarafından da eleştirilmiştir. Örneğin Hindistanlı Marksist tarihçi İrfan Habib, bu alıntıyı ve buna dayanarak yapılan Marx çözümlemesini sert biçimde eleştirir (2005: 41). Habib, Marx'a âşina olmayan okurların haklı olarak söz konusu alıntıda Doğu halklarından söz edildiğini zannedilebileceğini söyler. Hâlbuki Marx, bu alıntıda Doğu halklarından değil, 1850'lerde fakirlikten kırılan Fransa'daki küçük mülk sahibi köylülükten bahsetmektedir. Marx, sınıf çıkarlarını savunmak için örgütlenemeyip dağınık kalan bu grubun o dönemdeki koşullarını betimlemektedir. Aynı alıntının Said tarafından birkaç "hatalı" yorumlama ile sanki doğu toplumlarmdan söz ediliyormuş gibi kitapta yer bulması, Habib'in "Acaba Said bu pasajı orijinal metninden okudu mu?" sorusunu meşru kılmaktadır (2005: 42). Habib'e göre bu tür bir kullanım "hem etik dışı hem de sorumsuzcadır".

Sömürgecilik sonrası kuramın bağlamından kopuk bir Marx okuması ile şarkiyatçılık ithamları savurduğuna yönelik bir diğer saptama da Neil Lazarus'tan gelmektedir. Lazarus'a göre bahse konu durum yalnızca Said ve *Şarkiyatçılık*'tan ibaret değildir. Lazarus, Dipesh Chakrabarty'in de bağlamından kopuk değerlendirme yapmakla kalmayıp, aynı zamanda metinleri Marx'tan bir şarkiyatçı çıkarmak için tahrif ettiğini iddia etmektedir (Lazarus, 2002: 62):

> ...Marx, *Grundrisse*'nin Önsöz'ünde şöyle yazar: "burjuva toplumu, üretimin en gelişkin ve en karmaşık tarihsel örgütlenmesidir". Chakrabarty ise tersten okumayı tercih eder: "Ben 'sermaye' ya da 'burjuva' yerine 'Avrupa' ve Avrupalı' kelimelerini koyacağım" der. Dolayısıyla Chakrabarty, Marx'ın 'sermaye' ve 'burjuva toplumu' kategorilerinin evrensel bir fenomeni imlediği, kapitalizmle birlikte tarihin sona

[4] Marx'ın etkilendiği 19. yüzyıl Avrupamerkezci düşüncesinin kısa bir özeti için, bkz. Gareth Steadman Jones (2007: 191-96).

> ermeyeceği ... aksine bunun için henüz öngörülemeyen bir geleceği beklememiz gerektiği yönündeki ısrarlarını görmezden gelir.

Bu ve benzeri örnekler göstermektedir ki, Marx'ın bu şekilde bağlamından kopuk ve neredeyse maksatlı okuması literatürde istisnaî olarak nitelenemeyecek kadar yaygın biçimde gözlemlenebilecek bir örüntü arz etmektedir. İddia edilebilir ki, genel olarak toplumsal bilimlere önemli katkılar yaptığı yadsınamayacak şarkiyatçılık çalışmaları, Marksizm söz konusu olduğunda belirli titizsizlik, ön yargı ve hatta istismardan uzak durmayı yeterince başaramamıştır. Bunun bir diğer boyutu da, meselenin belki de üzerine en fazla söz söylenen yanı olan "Marx'm sömürgecilik güzellemeleri" konusunda ortaya çıkmaktadır. Marx'ı klâsik bir "Batılı sömürgeci" olarak gösteren bu değerlendirmeler, Marx'ın çalışmalarının yüzeysel okumaları olmalarının yanısıra, aynı zamanda tek yönlüdürler. Marx'ın siyasî ve felsefî söylemini oluşturan "Batılı değerler"in altı kalınca çizilip, köken birliği vurgusu ile Marksizm ve liberalizm aynı kefeye konmaya çalışılır. Bu noktada Ahmad, Marx'ın yazılarında sömürgeciliğe atfedilen o meşhur "ikili misyon"u; yani bu politikaya biri yıkıcı, diğeri canlandırıcı olmak üzere çift yönlü bir etki atfetmesini incelemeye başlar. Said bu yaklaşımı, romantik ve şarkiyatçı bir bakış açısının sonucu olarak görür ve konu Doğu'ya geldiğinde Marx'ın insanlığa yönelik genel sempatisinden eser kalmadığını iddia eder. Ahmad'a göre, bu suçlama iki nedenle yersizdir. İlk olarak, Marx'm sömürgecilik karşısındaki duruşu şarkiyatçı görüşün tam tersidir. Zira Marx, sömürgeciliği ne Hindistan'ın altın çağı olarak görür, ne de bu politikaya insancıl ve merhametli bir boyut atfetmeye çalışır. Tam aksine, Marx'a göre "Hindistan'ın İngiltere'nin elinden çektiği acılar, bu ülkenin daha önceki çektiği ıstıraplardan hem özü itibariyle farklıdır hem de muazzam biçimde daha yoğundur" (1853/2007: 213). Dolayısıyla Marx, sömürgeciliği bir medeniyet açılımı olarak gören modernist ve romantik bakış açısının tam da karşısında konumlanır. Hattâ bu durum Marx'ın (Said'in *Şarkiyatçılık* kitabında da alıntılamış olduğu) 22 Temmuz 1853 tarihli NYDT makalesinde öyle açıktır ki, Marx bu metinde hiçbir dolayıma başvurmadan Hindistan'ın "İngiliz boyunduruğundan kurtulmasını" beklediğini yazar. Benzer şekilde, Engels'in Çin'deki İngiliz sömürgeciliğini anlatmak için kullanmış olduğu "medeniyet bezirgânları" (1974: 127) tabirini bu noktada hatırlatmak anlamlı olacaktır. İkinci olarak, Ahmad'a göre (1992: 237-8), Marx'ın sömürgeciliği nasıl değerlendirdiğinin yanısıra, Hindistan'da sömürgeciliğin nasıl algılandığı konusu da tartışmayı belli bir bağlama kavuşturmak açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla Ahmad, Marx'

ın çağdaşı olan Hindistanlı aydınlardan başlayarak daha çağdaş yazarlara (örneğin Gandhi'ye) kadar uzanan yazını analiz eder ve anılan yazarların da Hindistan tarihi ve sömürgecilik deneyimi konusunda romantik ve şarkiyatçı sözcük dağarcığından en az Marx kadar etkilendiğini gösterir. Bu durum, konuya ilişkin değerlendirmelerin ve Marx'a dönük eleştirilerin tek yönlü olduğunu göstermektedir.

***

Ortadoğu ve özellikle de Osmanlı tarihyazımı üzerine en yetkin isimlerden biri olan Rifat Abou-Al-Haj (2000: 68), Said'in *Şarkiyatçılık* kitabını, "şarkiyatçı" olarak yaftaladığı çalışmaları ve kişileri aynı sepete koyup onları yekpare bir bilgi dağarcığı şeklinde takdim etmekle ve bilimin geçirdiği tarihsel dönüşümleri hesaba katmayıp tarihdışı bir okuma yapmakla itham eder. Bu tarihdışı konumlanış, başka yazarların da belirttiği üzere, şarkiyatçılık kavramının aslında hem çok geniş hem de çok dar olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Said'in kavramsallaştırması adeta söz konusu "sepete" toplayacağı isimler üzerinden oluşturulmuş; diğer bir deyişle incelenecek metinlerin seçimi kavramsallaştırmadan önce yapılmıştır (Habib, 2005). Benzer şekilde Şerif Mardin de (2002), "Said'in geniş, fakat edebiyata inhisar eden bilgilerinden çıkararak cımbızla yan yana dizdiği yönelmeler"den söz ederek, kendisinin tarihdışı bir soyutlamaya gittiğini belirtir. Meseleye bu şekilde yaklaşan Said'in Marx okuması da benzer bir sorunla malûldür. Ahmad'a göre bu tür bir okuma, Marx'ın yaklaşımı konusunda gerçek bir kronoloji oluşturamayacak kadar izlenimselcidir (1992: 228). Ahmad, Said'in Marx'a baktığında şöyle bir tablo gördüğünü yazar: Marx, yola "zavallı Asyalılar" için üzüntü duyan biri olarak çıkmış; ancak daha sonra modernist, romantik ve şarkiyatçı bakış açısına kendisini kaptırarak onların acı ve deneyimlerine sırt çevirmiş, bunları görmezden gelmiştir.

Oysa dikkatli bir kronolojik inceleme neticesinde, sömürgeciliğin sonuçlarının daha açık seçik görülebilir hâle gelmesiyle birlikte Marx ve Engels'in sömürge halklarına artan bir sempati ve destekle yaklaştığı kolaylıkla saptanabilir. Ahmad bu evrimi oldukça ikna edici bir biçimde ortaya koyarken, Prinav Jani de (2002) Marx'ın 1857 Hindistan İsyanı konusunda yazdıkları üzerinden benzer sonuçlara ulaşır. Jani'ye göre, Marx'ın kapitalizm incelemesinin aynı dönemde giderek daha yetkin kavramsal araçlarla donanmaya başlaması da burada göz önünde bulundurulmalıdır (2002: 82). Diğer bir deyişle, sömürgeleri de içine alan daha kapsamlı ve nitelikli bir kapitalist üretim biçimi çözümlemesine girişen Marx, daha önce ağırlıklı olarak İngiltere ve İngiliz burjuvazisine odak-

lanmış ilgisini giderek sömürge halklarının failliğini ve mücadelesini de kuramsallıştırmaya doğru kaydırmaya başlamıştır. Bunun sonucunda da Marx'ın düşüncesindeki "Asya tipi üretim tarzı" paradigması ile sömürgeleştirilmiş Hindistan halkının mücadelesi arasındaki kavramsal çelişki, sömürgecilik karşıtı bir çözümlenmeye doğru evrilmiştir (Jani, 2002: 82). Çin'in İngiliz sömürgeciliğine karşı vermiş olduğu "gayrmizamî" savaşı konu alan NYDT makalesinde Engels de (20 Mayıs 1857) Doğu halklarının Batı'ya karşı mücadele süreci içinde dönüştüğünü vurgularken, Çin' deki ulusal kurtuluş mücadelesini Batılı aydınların ahlâkçı yaklaşımlarına karşı korumuş ve bu mücadelede ileride sömürgeciliğe karşı başlayacak olan "ulusal kurtuluş hareketlerinin" nüvesini görmüştür. Marksizm'in kendi içsel dinamiğinin altını çizen Ahmad ve Jani'nin bu açıklamalarıyla bağlantılı olarak, Marksizm'e dönük şarkiyatçılık suçlamaları ile ilgili bir başka noktanın da üzerinde durulmalıdır. O da yöntemsel açıdan doğru bir Marx eleştirisinin nasıl yapılacağı ile ilgilidir, ki bu aslında şarkiyatçılık literatürünün Marksizm eleştirisinin zayıf karınlarından birini daha görünür kılacaktır.

***

Ahmad, burada alıntıladığımız yazılarında Marksizme dönük bir savunu ortaya koyarken, aynı zamanda Marx'a ciddi eleştiriler getirmekten de geri durmaz (1992: 241-2). Öncelikli eleştirilerinden biri Marx'ın kaynaklarına ve verilerine ilişkindir. Marx'ın Hindistan'a yönelik yaptığı "kendi kendine yeter köy toplumu, su tekeline sahip devlet, toprakta devlet mülkiyetinin olmayışı ve tarım iktisadının gelişme göstermeyen bitkisel yaşamı" gibi kavramsallaştırmalar, tarihsel verilerin de ortaya koyduğu üzere büyük ölçüde gerçek dışıdır. Marx'taki bu sorun, Marx'ın elinin altındaki kaynaklar ile doğrudan alâkalıdır (Brewer, 1990: 49-50, Ahmad, 1992: 241). Marx'ın kullanımına açık olan kaynakların hemen hemen tamamı ya şarkiyatçı yazından gelmektedir ya da doğrudan sömürge yönetiminin raporları ve yazışmalarından oluşmaktadır. Dolayısıyla, Marx bunları yazarken bölgeye ve konuya ilişkin nispeten tarafsız kaynaklara sahip değildir. Ancak bu kaynakların yeterli sorgulamadan geçirilmeden kullanılması ciddi bir sorundur ve bu bizi konuya ilişkin bir diğer eleştiri noktasına getirir. Söz konusu kaynakları kullanarak ve sınırlı sayıda veriye dayanarak evrensellik arz etme amacı güden kavramlar ve tezler öne sürülmesi, neresinden bakılırsa bakılsın Marx'ın kendi tarihsel materyalist yöntemi ile çelişmektedir. Ahmad'a göre Marx'ın Hindistan üzerine yazılarında bu yöntemsel boşluğu görememesi, konuyla ilgili iddialarının spekülatif kalmasına sebep olmuştur. Demek ki, Ahmad'm deyişiyle

"toplumsal bilimlerde materyalist yöntemin geliştirilmesine herkesten çok katkı yapmış" olan Marx'ı kendi koyduğu yüksek ölçütlere dayanarak kıyasıya eleştirmek Marksizm için olmazsa olmazdır.

Şarkiyatçılık literatürünün sâfî metinsel ve izlenimselci bir çözümlemeye yaslanmaya çalışan Marx eleştirisi ise, Marksizm'in bu konuda kendi kendini eleştirebilecek ve hatta yanlışlayabilecek kavramsal araçlarının yanında sönük kalmaktadır. Örneğin, György Lukács'a göre (1972: 1), Marx'ın her bir tezi yeni araştırmalar ışığında yanlışlanmış bile olsa, bu yeni bulgular ve Marx'ın hataları herhangi bir çekince belirtilmeden yine Marksizm çerçevesinde kabul edilebilir. Zira Lukács, Marx'ın tikel görüşlerinin eleştirel aklın süzgecinden geçirilmeden kabulüne değil, aksine bunların yeni bulgular ışığında ve yine bizzat Marx'ın tarihsel materyalist yöntemi ile tarihsel süreç içinde aşılabileceğine işaret eder. Buna paralel olarak, Avustralyalı sosyolog Bryan S. Turner (1978) da Marksizmin şarkiyatçılıkla olan çetrefilli ilişkisinin çözümüne yönelik araçları yine Marksist yöntemsel çerçevede bulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Turner'a göre Marksizm, kendi içinde barındırıyor olabileceği şarkiyatçılık nüvelerine karşı girişeceği bir mücadelede, bu eğilimlerin ortadan kaldırılması konusunda tam manasıyla donanımlıdır; ancak söz konusu mücadele esnasında Marksizm de kendi sorunları ile yüzleşecektir ve belli Marksizm yorumları bu mücadelede sağ kalamayacaktır (1978: 85). Bu son derece normal bir süreçtir ve Althusser'e göre (1978) Marksizm bu tür tartışmalardan ve "krizlerden" güçlenerek çıkmıştır.

MARKSİZM'İN VE KOMÜNİZM FİKRİ'NİN EVRENSELLİĞİ

Buraya kadar Said'in *Şarkiyatçılık*'ı ve onu takip eden bir bilgi kuramına dayanan literatürün Marksizm'e getirdiği eleştirilere değindik. Buna cevap olarak, söz konusu literatürün Marx'ın üretiminde nispeten önemsiz yer tutan eserlerine odaklandığını, üstelik de bu eserleri hem tarihsel hem de düşünsel bağlamından koparan ve hatta yer yer tahrif eden yüzeysel bir yaklaşımla ele aldığını ortaya koymaya çalıştık. Ardından da Marksizm'in birincil üstünlüğünün tarihsel materyalist yöntemsel çerçevesi olduğunu, şarkiyatçılık literatürünün yaptığı gibi Marx'ın münferit tespitlerinden büyük genellemeler çıkarmanın yöntemsel olarak doğru olmayacağından söz ettik; ve Marx'ın yazılarında bulunabilecek şarkiyatçılık nüvelerini yine kendi yöntemsel ölçütlerine göre çözümlemenin mümkün (ve dolayısıyla zorunlu) olduğunu belirttik. Bu bölümdeki temel iddiamız ise, Marksizm'in düşünsel ve pratiğe dayalı özünün ayrılmaz bir parçası olan Komünizm Fikri'nin evrenselliği ve tarihsel olasılık olarak güncelliğinin, şarkiyatçılık eleştirilerine karşı önemli bir direnç noktası oluşturdu-

ğudur. Bundan kastımız, Marx'ın Komünizm Fikri'ni toplumsal ve kendilik bilincine sahip bir varlık olarak algıladığı insanın evrensel birikimine dayandırıyor olmasının, Doğu-Batı gibi coğrafî ya da düşünsel ayırımları aşmaya yönelik bir çerçeve sunmasıdır.

Buna göre ilk ifade edilmesi gereken, Marx'ın yazılarının hiçbir zaman var olan toplumsal düzenin saf bir betimlemesi şeklinde anlaşılamayacağıdır. Bir diğer deyişle, Marx'ın kapitalizm üzerine yazıları kuantum fiziğindeki Heisenberg İlkesi ile birlikte düşünülebilir. Nasıl ki Heisenberg'e göre elektronların konumunu belirleme işleminin bu parçaların hızını değiştirmesi kaçınılmaz ise, Marx için de kapitalizmin üzerinde durduğu temel varsayımları köklü bir biçimde sarsmadan kapitalizmin işleyiş biçimini kavramak ve açıklamak olanaklı değildir. Dolayısıyla Hegel'in (1807/1977: 73) kavramsallaştırma ve değişim arasında kurduğu sıkı ilişki, yani herhangi bir olguyu incelerken kullandığımız kavramların kaçınılmaz olarak incelediğimiz olgunun kendisini de değişikliğe uğratacağının altını çizmesi, burada Marx için geçerlidir. Bu açıdan bakılınca, Marx'ın (2004: 10) 1837'de henüz yirmi bir yaşındayken babasına yazdığı mektupta sözünü ettiği "olan" ile "olması gereken" arasındaki çetrefilli ilişkinin onun tüm eserlerinin alt metnini oluşturduğu görülecektir. Marx'ın sıklıkla tekrarlanan "filozoflar dünyayı farklı biçimlerde yorumladılar, ancak esas mesele dünyayı değiştirmektir" şeklindeki on birinci tezi, ancak kavramayla değiştirme arasındaki bu ilişki bağlamında anlam kazanabilir.

İşte Komünizm Fikri, Marx'ın, toplumsal ve tarihsel değerlendirmelerine içkin olan bu değişim ögesinin ne yönde "olması gerektiği" noktasındaki en önemli dayanağını oluşturur. Bu kavram ile tarihdışı romantik bir idealden söz edilmemekte, burjuva toplumunun somut eleştirisi bağlamında şekillenen güncel bir *tarihsel olasılığa* işaret edilmektedir. Marx'ın 1843'te Arnold Ruge'a yazdığı mektupta da dediği gibi, "yapmamız gereken var olan her şeyin acımasızca eleştirisidir ... Ancak bunun anlamı dünyayı hariçten gazel okuyan kuramlarla karşımıza alıp "gelin gerçeğin önünde diz çökün" demek değildir. Dünyanın hâlihazırdaki ilkelerinin eleştirisinden yola çıkarak yeni ilkeler geliştirmeliyiz" (2004: 43-44). Dolayısıyla Marx için burjuva toplumunu incelemek hareketsiz bir betimleme şeklinde değil, düzenin Komünizm Fikri'nin ışığında evrilme olasılığı göz önünde bulundurularak gerçekleşir. Alain Badiou'ya (2008: 34-35) göre söz konusu Fikir, Marx'ın *Manifesto*'da ortaya koyduğu en geniş hâliyle, öncelikle sınıflı toplum mantığının, yani emeğin egemen bir sınıfın sömürüsüne tâbi kılınmasının kaçınılmaz olmadığının, aksine bunu ortadan kaldırmanın bugün daha önce hiç olmadığı kadar mümkün oldu-

ğunun altını çizmektedir[5]. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda (1988: 102) belirttiği üzere Komünizm, "insanın kendine yabancılaşmasının kaynağı olan özel mülkiyetin olumlu biçimde aşılması ve dolayısıyla ... toplumsal bir varlık olarak insanın, tüm geçmiş birikiminin kazanımlarını muhafaza eden bilinçli bir şekilde kendini bulmasıdır".

***

Şimdi bu yeni tartışmaları tekrar Marx'a yönelik şarkiyatçılık ithamları bağlamında değerlendirelim. *Marksist Emperyalizm Kuramları* kitabının yazarı Anthony Brewer (1990: 55), Marx'ın Hindistan'daki İngiltere işgali güzellemelerini, *Manifesto*'daki burjuvazi övgüsüyle tamamen aynı düzlemde değerlendirmek gerektiğini belirtir. Zira ikisinde de olağanüstü bir maddî ilerleme ile korkunç bir insanî sefalet birbirini tamamlar nitelikte sunulmaktadır. Anderson (2010: 10) tarafından da yinelenen bu yaklaşım üzerinden biraz daha ilerlemek gerektiğini düşünüyoruz. Örneğin bilindiği gibi Marx, *Manifesto*'da "burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynadı ... Yüz yılı ancak bulan sınıf egemenliği süresinde, daha önceki kuşakların toplamından daha kitlesel ve daha muazzam üretim güçleri oluşturdu" (1848/1988: 211, 214) diye yazmaktadır. Ne var ki bu satırları "iktisadî literatürde dengi olmayan bir burjuvazi methiyesi" olarak değerlendiren Schumpeter (1949: 209) de dâhil hiç kimse, buradan yola çıkarak Marx'ı burjuva iktisatçısı olmakla itham etmemiştir. Bunun birinci sebebi, burjuvazinin bu fevkalade ilerlemesinin ancak ve ancak işçi sınıfının sefaleti üzerine inşa edilebilecek olduğunun, Marx'ın tüm eserlerinde altının çizilmesidir: "İşçiler, ... burjuva devletinin köleleri olmakla kalmaz, her gün ve her saat ... şahsen burjuvanın kendisinin kölesi durumuna düşerler" (1848/1988: 216) ve "gerçekten de vampir, sömürülecek tek bir adalesi, siniri, bir damla kanı olduğu sürece onu elinden bırakmayacaktır" (1867/1977: 416). İkinci sebep ise, Marx'ın söz konusu burjuva gelişimine yukarıda bahsettiğimiz Komünizm Fikri çerçevesinde bakarak, bunun işçi sınıfı için yıkım yaratan bir süreç olsa da (hatta tam da böyle bir yıkım yaratmasından dolayı) işçi sınıfının burjuvazinin "mezar kazıcısı" rolünü üstlenen bir devrimci özne olarak tarih sahnesine adım atacağını öngörmesidir. Diğer bir deyişle, burjuvazinin ilerlemesi

[5] Komünizm söz konusu olduğunda tarihsel olasılık temasının üzerinde duran bir diğer yazar da Ellen Meiksins Wood'dur. Wood (1995: 144), eğer teleoloji değil de tarihten bahsedeceksek bu fikrin bir *olasılık* olduğunu teslim etmemiz gerektiğini söyler. Ancak bu olasılık "rastlantısal, arızî ya da dışsal bir olasılık" değil, tarihseldir. Çünkü "daha önce *imkânsız* olanı, şimdi *mümkün* kılan belirli toplumsal ve maddî koşullar vardır" ki bu koşullar sosyalizmi "siyasî bir proje olarak olanaklı kılar".

Marx için olumlu bir gelişmedir, zira attığı her ileri adım burjuvaziyi kendi ölümüne bir adım daha yaklaştıracaktır. Étienne Balibar'ın (1995: 84) çok yalın biçimde ifade ettiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl ilerlemeci geleneği içinde "yalnızca Marx için ilerleme; modernlik ya da liberalizm değildir, hele ki kapitalizm hiç değildir. Yahut, daha doğru bir deyişle, kapitalizm ancak "diyalektik olarak" sosyalizmi kaçınılmaz kıldığı sürece ilerlemedir".

Marksizm'i şarkiyatçılık ile itham eden literatürün gözden kaçırdığı en önemli nokta, Marx'ın Hindistan ile ilgili yazılarında, yukarıda sözünü ettiğimiz mantığın aynen iş başında olmasıdır. Brewer'ın (1990: 55) dediği gibi, bu metinlerdeki "İngiliz hâkimiyeti/müdahalesi" ifadesini "kapitalizm/burjuvazi" ile değiştirince anlamda çok önemli bir kayma olmamaktadır. Örneğin Marx, aynı *Manifesto*'daki gibi yine tarihsel ilerlemeden yola çıkar: "İngiliz müdahalesi, [Hindistan'daki] küçük ... toplulukların iktisadî temellerini ortadan kaldırarak bunları dağıtmış ve, böylece, Asya'da o zamana dek görülmüş en büyük ve doğruyu söylemek gerekirse, biricik toplumsal devrimi yaratmıştır" (1853/2007: 217-218). Ayrıca Marx, İngiliz müdahalesinin getirdiği telgraf iletişimi, demiryolları ve diğer teknolojilerin Hindistan'ın siyasî birliğini oluşturma noktasında önemli katkı koyduğunu belirtir (1853/2007: 220-1). Ancak aynı zamanda Marx, tıpkı *Manifesto*'da işçi sınıfının sefaletine değindiği gibi, bu gelişmelerin Hindistan halkında yol açtığı yıkımdan söz eder: "Saygıdeğer biçimler aldığı kendi ülkesinden, çırılçıplak dolaştığı sömürgelere yönelen burjuva uygarlığının [Hindistan'daki] derin ikiyüzlülüğü ve içsel barbarlığı gözlerimizin önünde apaçık yatıyor" (1853/2007: 224). Burada ilginç olan noktalardan biri, Marx'ın pek çok kere "İngiltere" ismini bile kullanmadan doğrudan "burjuvaziden" bahsediyor olmasıdır: "Zaten ... burjuvazinin herhangi bir ilerlemeyi, bireyleri ve halkları kan, pislik, sefalet ve aşağılanma içinde süründürmeden sonuçlandırdığı görülmüş müdür ki?" (1853/2007: 223). Demek ki burjuvazinin getirdiği ilerlemelerin Avrupa'da işçi sınıfı üzerinde yarattığı yıkım, aynı şekilde Doğu'da Hindistan halkı için gerçekleşmektedir. Burjuvazinin "Batı"yı ve "Doğu"yu en gelişkin sömürü zincirinin halkaları ile bağlaması, yani üreticilerin evrensel biçimde üretim araçlarından koparılması, Marksizm'in temelinde olan sınıfların ilgâsı ve doğrudan üreticiler ile üretimin maddî koşullarının yeniden birliğinin sağlanması fikrine evrensel karakterini vermektedir (Wood, 1995: 144). "Batı" ve "Doğu" bu evrensellik içinde çözünür.

Marx'ın Doğu'daki bu süreç hakkında olumlu ifadeler kullanabiliyor olması şarkiyatçılığından değil, Avrupa'daki söz konusu "yaratıcı yıkımdan" olumlu biçimde bahsetmesiyle aynı sebeptendir. O da, tüm dünyayı

saran burjuvazinin Avrupa'daki işçi sınıfına ve Doğu halklarına çektirdiği ortak sömürü ve eziyetin karşısına, Marx'm Komünizm Fikri'nin evrenselliği ve tarihsel olasılığı ile çıkmasıdır. Bu tarihsel olasılık, Doğu-Batı ayırmaksızın burjuvazinin getirdiği ilerlemeleri bir ölçüde gerekli görür; zira "tarihin burjuva dönemi, yeni dünyanın maddî temelini yaratmak zorundadır: Bu bir yandan insanlığın karşılıklı bağımlılığı üzerine tesis edilmiş evrensel münasebetine ... öte yandan, insanlığın üretici güçlerinin ... geliştirilmesine işaret eder" (Marx, 1853/2007: 225). Ancak tüm bu ilerlemeler yalnızca Komünizm Fikri'nin evrensel olasılığına evrildiği ölçüde Marx için bir anlam ifade etmektedir. Kendisinin aynı metinde sorduğu, "insanoğlu Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın yazgısını tamamlayabilir mi?" sorusu, bu evrensel bakış açısını yansıtması açısından anlamlıdır.

Komünizm Fikri'nin tarihsel olasılık olarak Doğu ve Batı'yı kucaklayan evrenselliğinin kaynağı, burjuva toplumunun hem doğum yeri olan Avrupa'daki, hem de işgal edilen diğer ülkelerdeki insanların emeği ve sömürüsü üzerine şekilleniyor olmasıdır. Örneğin Marx, "Hintliler ... kendilerini İngiliz boyunduruğundan kurtaracak kadar güçlenene dek, İngiliz burjuvazisi tarafından saçılmış yeni toplum öğelerinin meyvelerini toplayamayacaklardır" diye yazar. Bu tıpkı Batı'daki işçi sınıfının kendisini burjuvazinin boyunduruğundan kurtarmadan burjuva toplumunun yarattığı zenginlik ve olanakların meyvelerini toplayamaması gibi değil midir? Bu noktada Marx'ın, Avrupa'daki işçi sınıfı ile Doğu'daki ezilen halklar arasında doğal bir yoldaşlık imasında bulunması söz konusudur. Manifesto'daki ünlü deyişi hatırlarsak: "Bir bireyin başka bir bireyi sömürmesi ortadan kalktığı ölçüde, bir ulusun da bir başka ulusu sömürmesi ortadan kalkacaktır. Bir ulusun kendi sınıfları arasındaki karşıtlık yok olduğu ölçüde, bir ulusun bir başka ulusa duyduğu husumet de yok olacaktır" (1848/1988: 228). Demek ki Marx için sınıfsal ve ulusal sömürü (ve dolayısıyla özgürleşme), ilkesel olarak birbirinden ayrılamaz. Kendisinin Engels'e 1858 yılında yazdığı (ve ilk kez 1986 yılında yayımlanan) mektupta "Hindistan halkı bugün bizim en iyi müttefikimizdir" demiş olması bu bağlamda son derece önemlidir (Anderson, 2010: 41).

Dolayısıyla Marx'ın Komünizm Fikri'nin taşıdığı mesaj, keskin bir Doğu-Batı ayırımına dayanan şarkiyatçılığa herhangi bir düzlemde cevaz vermeyecek kadar evrenseldir. Burjuva iktidarının Avrupa'da başlayıp Doğu'da dâhil tüm dünyaya yayıldığını hatırlarsak, *Komünist Manifesto*'nun "*Avrupa'nın* üzerinde bir hayalet dolaşıyor, komünizmin hayaleti" sözleriyle açılıp "İşçilerin ... kazanacakları bir *dünya* var. *Bütün dünya-*

nun işçileri, birleşin!" ifadesiyle bitmesinden daha anlamlı ne olabilir? Komünizm Fikri'nin bu evrenselliği, Doğu'da ve Batı'da burjuva iktidarını hem var edip hem de bundan hiçbir şekilde yararlanamayan grupların, yani en geniş anlamıyla proletaryanın evrenselliğinin doğrudan yansımasıdır. Dolayısıyla Marx'ın proletarya tanımı (2004: 81), herhangi bir coğrafyaya sığmayacak bir evrenselliği içinde barındırmaktadır:

Zincirlere vurulmuş, burjuva toplumunda olup da burjuva toplumunun unsuru olamamış bir sınıf; bütün toplumsal katmanların yıkılmasına tekabül eden bir toplumsal katman, acılarının evrenselliği dolayısıyla evrensel niteliğe sahip olan, kendine mahsus değil de umumî bir haksızlığa uğratıldığı için kendine özel bir hak iddia etmeyen bir tabaka... Bu sınıf artık tarihsel değil, yalnızca insanlığa dair bir hak iddia edebilir. Bu öyle bir zümredir ki diğer tüm zümreleri özgür kılmadan kendini özgürleştiremez. Kısacası, insanlığın tümden yitimini temsil eden bu sınıf, insanlığın tamamını kurtarmadan kendini kurtaramaz. Toplumun bir sınıf özelinde çözülmesini sağlayan bu sınıf, proletaryadır.

Sonuç yerine

Bugün, Marx'ın burada sözünü ettiğimiz yazılarından yaklaşık yüz elli yıl sonra, Komünizm Fikri'nin geçerliliğini yitirmiş olduğu iddiasının egemen sınıfların tüm sözcülerince yinelendiği bir dünyada yaşıyoruz. ABD'li tarihçi Howard Zinn'in yazdığı *Marx Dönüyor* adlı ünlü tiyatro oyununda günümüze dönen Marx'ın kendisinin de dediği gibi (2009: 2): "Hepsi fikirlerimin öldüğünü ilân ediyor. Bu yeni bir şey değil ... Hiç merak etmediniz mi peki, ölmüş olduğumu neden tekrar tekrar açıklamaya gerek duyuyorlar?" Fransız filozof Alain Badiou, egemen sınıfların bu iddiayı gerekçelendirmek için sıklıkla Komünizm Fikri'nin başarısızlıkla sonuçlandığını vurguladıklarını yazar ve ekler (2010: 6-7): "Peki bu yüzden hipotezimizi terk mi etmeliyiz, yani [eşitlikçi] özgürleşme meselesini tümden red mi etmeli?" Slavoj Žižek buna olumsuz cevap verir (2009: 6): "Acaba Komünizm Fikri bugün hâlâ geçerli mi, hâlâ bir çözümleme aracı ve siyasî uygulama olarak kullanılabilir mi?" gibi bayat sorular sormak yerine, bugün bunun tam tersini sormalıyız: "Acaba dünyanın bugün içinde bulunduğu berbat durum Komünizm Fikri'nin gözünden nasıl görünüyor?" Yukarıdaki kendi sorusuna cevap olarak Badiou ise, matematikteki Fermat Kuramı'ndan söz eder ve on yedinci yüzyılda ortaya atılan bu hipotezin ancak birkaç yıl önce nihayet kanıtlanabildiğini hatırlatır. Peki üç yüz yıl boyunca bu kuramı kanıtlamaya girişenler boşuna mı uğraşmıştır? Badiou'nun cevabı olumsuzdur, zira "Tüm bu kanıtlama girişimleri, soruyu çözemedilerse de, çok önemli diğer matematiksel gelişmelere

başlangıç noktası oluşturdular ... Tüm bu başarısızlıklardan çıkarılan dersler ve bunların incelenmesi matematik için can damarı görevi gördü". İşte Badiou'ya göre Komünizm Fikri de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Komünizm Fikri'nin yirminci yüzyıldaki "başarısızlıkları" hipotezi yanlışlamaz, zira "başarısızlık" dedikleri, hipotezin kanıtlanmasının uzun soluklu tarihinden başka bir şey değildir. Egemen sınıfların Marx'ın öldüğünü tekrar tekrar ilân etmeye gerek duymaları da, yalnızca hipotezin doğruluğundan duydukları korkuyla açıklanabilir. Zira Tarık Ali'nin de dediği gibi (2009: 113, 97-8), "Sömürü, eşitsizlik, nükseden krizler ve çevreyi tahrip etme üzerine kurulu bir düzen olan kapitalizm ... devam ettikçe, Komünizm Fikri asla yok olmayacak".

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, Rifat A. (2000) "Historiography in West Asian and North African Studies since Said's Orientalism", in *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, edited by Arif Dirlik, Vinay Bahl and Peter Gran. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

Abu-Lughod, Janet L. (1989) *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.

Ahmad, Aijaz (1992) *In Theory: Nations, Classes, Literatures*. London: Verso.

Ali, Tarıq (2009) *The Idea of Communism*. London: Seagull.

Althusser, Louis (1978) "The Crisis of Marxism", *Marxism Today*, July: 215-20, 227.

Anderson, Kevin B. (2010) *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press.

Badiou, Alaine (2010) *The Communist Hypothesis*. London: Verso.

Balibar, Étienne (1995) *The Philosophy of Marx*. London: Verso.

Blaut, James M. (1993) *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford Press.

Blaut, James M. (2000) *Eight Eurocentric Historians*. Colonizer's model of the world v. 2. New York: Guilford Press.

Brewer, Anthony (1990) *Marxist Theories of Imperialism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Chandavarkar, R. (1997) "'The making of the working class': E. P. Thompson and Indian history." *History Workshop Journal* 43: 177-197.

Frank, Andre Gunder (1998) *Reorient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, California: University of California Press.

Goody, Jack (2006) *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habib, Irfan (2005) "In Defence of Orientalism: Critical Notes on Edward Said", *Social Scientist* 33(1): 40-46.

Hegel, Georg W. Friedrich (1807/1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University

Press.

Hobson, John M. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jani, Pranav (2002) "Karl Marx, Eurocentrism, and the 1857 Revolt in British India", in *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, edited by Crystal Bartolovich and Neil Lazarus.Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, Gareth S. (2007) "Radicalism and the extra-European world: the case of Karl Marx", in *Victorian visions of global order: empire and international relations in nineteenth-century political thought*, edited by Duncan Bell. Cambridge: Cambridge University Press.

Kiernan, Victor G. (1967) Marx and India, in *Socialist Register* 4: 159-189.

Lazarus, Neil (2002) "The fetish of 'West' in postcolonial theory", in *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, edited by Crystal Bartolovich and Neil Lazarus. Cambridge: Cambridge University Press.

Lukács, György (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: MIT Press.

Mardin, Şerif (2002) "Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri", *Doğu Batı* 20(1): 111-116.

Marx, Karl (1844/1988) *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*. Amherst: Prometheus Books.

— (2004) *Selected Writings*, edited by David McLellan. Oxford: Oxford University Press.

— (2007) *Dispatches for the New York Tribune*, edited by James Ledbetter. London: Penguin Books.

— (1867/1977) *Capital: A Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books.

Marx, Karl, and Friedrich Engels (1974). *On Colonialism*. Moscow: Progress.

Said, Edward W. (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schumpeter, Joseph A. (1949) "The Communist Manifesto in Sociology and Economics", *Journal of Political Economy* 47(3): 199–212.

Tibebu, Teshale (1990) "On the Question of Feudalism, Absolutism, and the Bourgeois Revolution", *Review* 13(1): 49-152.

Turner, Bryan S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.

Wood, Ellen Meiksins (1995) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

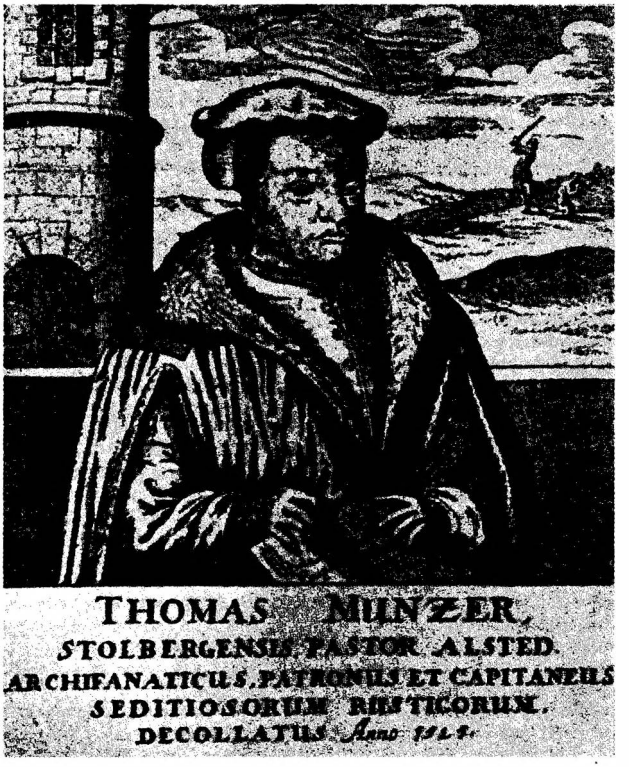
Zinn, Howard (1999) *Marx in Soho: A Play on History*. Cambridge: South End Press.

Žižek, Slavoj (2009) *First as Tragedy, then as Farce*. London: Verso.



Marx ve Obama, Texas ve İsa'ya karşı....İllüstrasyon:Buzzsawmonkey

Marx ve Din



1



2

1. Thomas Müntzer, Oxford Art Journal Arşivi.
2. Thomas Müntzer'in güzergâhı, 1989'da Doğu Almanya'da Müntzer onuruna basılan hatıra pul

Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm:

Kendinde-Gerici ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç var mıdır? *

Vefa Saygın Öğütle**

Giriş

Devrimci düşünceler ve hareketler tarihinde, özelde dinlere karşı geliştirilen ama genele de damgasını vuran üç temel teorik tutumun söz konusu olduğunu söylersek yanlış olmayacaktır: Ateist, Mesihçi ve Marksçı-realist tutumlar. Bu çalışmada, esas olarak, Marksçı realizm ile Mesihçilik (ama özellikle Marksçı Mesihçilik) arasındaki ilişkiyi sosyo-tarihsel,

** Vefa Saygın Öğütle, Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

* Oldukça erken biçimiyle Kocaeli Üniversitesi VII. Uluslararası Felsefe Günleri'nde tebliğ olarak sunulmuş olan bu metin, elinizdeki hâline ulaşması için epeyce geliştirilmiş ve temel hatları korunmuş olsa da, yeni bir metin hâline gelecek derecede dönüştürülmüştür.

empirik bir tarzda ele almak amaçlanmaktadır. Bir başka deyişle; devrimci nitelik gösteren dinsel inanç formülasyonlarının felsefî içerikleri üzerine değil, sosyo-tarihsel bağlam ve rolleri üzerine yoğunlaşmak ve buradan hareketle teorik çıkarsamalar yapmak niyetindeyiz. Ancak bunu yerine getirebilmek için, öncelikle, Marksizm ile ateizm arasındaki (olmayan) ilişkiyi belirlemek lâzım gelir. Zira Marksist düşünce tarihi içinde oluşmuş ve bu yazının temel konusu olmadığı için sadece dipnotlarda değineceğimiz Marksçı ateizmin varlığı göz önüne alındığında, Marksizm'in Mesihçilikle tam olarak ne tür bir ilişki içinde olduğunu belirlemenin ilk adımının bu olduğu görülmektedir. İkinci adımda ise, dinsel inançlara ve pratiklere ilişkin tartışmadan hareketle, Mesihçi tutumun (ateizmle kıyaslandığında çok daha incelikli olmasına karşın) düştüğü hataları sergileyecek ve bu tutumun, "devrimci"nin kendine dönük yaptığı tanımlamada cisimleşen, bugünkü varlığının sebepleri üzerine kafa yoracağız.

Dinsel inançların bazılarının ya da tümünün tarihsel zaman ve sosyal bağlam dışında, yani "kendinde" bir öze sahip olduğunu iddia eden yaklaşımların dinsel hareketlere ilişkin sosyo-tarihsel soruşturmayı engelliyor olmaları, bu çalışmanın temel kalkış noktasıdır. Buradan türettiğimiz iddiaları, yazının içinde sırası geldiğinde maddeler hâlinde serimleyeceğiz. Dolayısıyla ateizmi ve Mesihçiliği ele alırken, derin felsefî polemik ve hesaplaşmalara girmeksizin, meselenin bu boyutuna yoğunlaşacağımızı vurgulamak gerekir. Dahası, bizi skolastik tartışmalara gark edecek aksi bir tutumun, yani örneğin Marx'ın neden ateist olduğunu ya da olmadığını tartışmanın, Marksçı-realist bir sosyo-tarihsel analiz açısından çok da anlamlı ya da en azından verimli olmadığını, hele sosyo-tarihsel analizi mezkûr skolastik tartışmaların üzerine bina etme çabalarının açıkça yanlış olduğunu düşünmekteyiz. Bu çalışmaya felsefî bir temel sağlamak için şu önerme bizce yeterlidir: Hiçbir sosyal fenomen *özü itibarıyla* bir şey değildir.

Bu yazının amaçları içerisinde, Marksizm ile herhangi bir dinsel inanç sistemi arasında kurulmuş/ kurulabilecek teorik-ilkesel ya da konjonktürel-politik sentez teşebbüslerinin varyasyonları üzerine mülahazalar sağlamak bulunmamaktadır. Yazının temel amacı; Marksizm'in bir felsefe sistemi olarak değil de bir sosyo-tarihsel analiz yöntemi olarak *dinsel pratikler* karşısındaki (bu demektir ki, *genel olarak din(ler)* karşısındaki değil) tutumunu netleştirmektir (Zâten bizim bu konu özelinde, Marx'ın teorisinin ya da *bir teori olarak* Marksizm'in temel katkısı addettiğimiz şey de budur). Bunun politik içerimleri olacağını yadsıyor değiliz kuşkusuz; aksine yazının olası bir hedefi de, bu yöndeki vukufları geliştirmek-

tir. Gelgelelim bu yazıda sözkonusu politik verimler, odak noktasına alınmayacaktır.

Burada altını çizeceğimiz son bir teknik husus da şu ki; başta "kendinde-gerici" ya da "kendinde-devrimci" kavramları olmak üzere yazının içindeki kimi kavramsallaştırmalar okura yabancı gelebilir. Bunların, tüm teori düzeylerinde hesabı verilmiş felsefî kavramlar olmaktan çok, sosyalbilimsel incelemelerde sıklıkla yapıldığı gibi, üzerine odaklanılan sosyal fenomenin empirik kavranışını kolaylaştırmak için üretilmiş geçici kavramsallaştırmalar olarak anlaşılması temennimizdir. Bu kavramsallaştırmalar üretilirken, anlaşılır ve açıklayıcı olmalarına elden geldiğince ve konu elverdiğince azamî dikkat gösterilmiştir.

ATEİZMİN MARKSİZM'LE (OLMAYAN-) İLİŞKİSİ VE DİNLERİN SOSYAL ANALİZİNİ İMKÂNSIZLAŞTIRAN TUTUMU

Marksizm, ateizm değildir. Marx bunu daha *1844 Felsefe Yazıları*'nda net bir biçimde belirtmiştir:

> İnsanın ve doğanın *gerçek varoluşu* pratik, duyusal ve algılanabilir olduğuna göre –insan insan için doğanın varlığı ve doğa insan için insanın varlığı olduğuna göre– *dışlaşmış* bir varlık, doğanın ve insanın üzerinde bir varlık sorunu –doğanın ve insanın önemsizliğini kabul etmeyi imâ eden bir sorun– pratikte olanaksızlaşmıştır. Bu önemsizliğin yadsınması olarak *ateizm*, artık bir anlam taşımamaktadır, çünkü ateizm *Tanrının olumsuzlanmasıdır* ve *insanın varoluşunu* bu olumsuzlama yoluyla ortaya koymaktadır; ama sosyalizm olarak sosyalizmin böyle bir aracılığa gereksemesi yoktur (...) Sosyalizm artık dinin ortadan kaldırılması aracılığıyla meydana gelmeyen, insanın *olumlu şekilde kendine varışıdır* (Marx, 1975: 115-116).

Bu pasajı, ateizmin içerilip aşılması olarak okumak yanlış olacaktır. Marx'ın ateizm karşısındaki tutumunu Feuerbach'a ve genel olarak Alman İdealizmine yönelttiği eleştiriler üzerinden izleyebiliriz. Bunun için, Marx'ın kendisini ateizmin karşısında nasıl konumlandırdığını netleştirmek üzere, ilkin Feuerbach üzerine 6. ve 7. tezlere bakmak kanımızca faydalı olacaktır:

> Feuerbach, dinsel özü, insan özünde çözüyor. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içinde, o, *toplumsal* ilişkilerin bütünüdür.
> Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1. soyut –*yalıtılmış*– tek bir insansal bireyi önceden kabul ederek, tarihsel gelişmeden ayrılmak ve dinsel duyguyu *kendinde bir gerçeklik* [italik bana ait] gibi saptamak,
2. özü, bu nedenle, ancak "tür" olarak, birçok bireyi *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kabul etmek, zorunda kalır.

İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmüyor (Marx ve Engels, 1987: 21).

Marx'a göre tüm bir Alman felsefî eleştirisi "*dinsel* tasarımların eleştirisiyle sınırlı kalmış", dolayısıyla eleştiriyi teolojiden yola çıkarak geliştirmiştir. Dinin egemenliği sayıltı olarak konduğunda, geriye sadece dogmalarla uğraşmak kalıyordu. Zira onlara göre insanların elini ayağını bağlayan zincirler, yine onlarca kendinde özerkliğe yükseltilen tasarımlardan, fikirlerden, kavramlardan, kısacası bilinç ürünlerinden oluşmaktaydı: Dolayısıyla insan toplumunun gerçek bağları da bunlardı. Ve "kurtuluş", onlara göre, mevcut toplumun temelinde yer alıyor olup insanı yekdiğerine ve bizzat kendisine hapseden dogmaların parçalanmasıyla ulaşılacak, zihinsel bir meseleydi. Oysa ki Marx'a göre:

> Bizim hareket ettiğimiz öncüller, keyfî temeller, dogmalar değillerdir; bunlar gerçek temellerdir, ancak imgelemde soyutlamaları yapılabilecek olan gerçek temellerdir. Bunlar, gerçek bireylerdir, onların eylemidir, onların maddî varlık koşullarıdır, hazır buldukları ve onların kendi eylemlerinden doğan koşullar gibi koşullardır. Bu temeller, demek ki, salt *empirik yolla kanıtlanabilirler* (Marx ve Engels, 1987: 37, italikler bana ait).

Marx, Alman felsefesiyle ve onun felsefî ateizmiyle arasındaki ayrımı, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde koymaktadır:

> Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak üzere, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan hareket edilir; hayır, gerçek faaliyetleri içindeki insanlardan hareket edilir (...) Bu dirimsel faaliyet süreci ortaya konur konmaz, tarih, empiristlerde olduğu gibi kendileri de soyut olan cansız olayların bir dermesi olmaktan, ya da idealistlerde olduğu gibi hayalî öznelerin hayalî eylemi olmaktan çıkar (Marx ve Engels, 1987: 45, 46).

Bu açık pasajlardan hareketle şu sonuçlara ulaşabiliriz: Ateizmin Tanrı'nın yerine "insan"ı koyarak ve onu aynı spekülatif akıl yürütme eşliğinde kutsayarak yaşama geçirdiği düşünme biçimi, bir tür *negatif teoloji*ye[1] dayanır:

> [Stirner] modern zamanların tüm eleştirel spekülatif felsefecilerinde bulunan bir inancı paylaşarak, düşüncelerin, bağımsızlaşmış, nesnelleşmiş düşüncelerin (bu demektir ki, hayaletlerin) dünyayı yönettiğini ve yönetmeye de devam ettiğini ve bugüne kadarki tüm tarihin teoloji tarihi olduğunu düşünmektedir; ona kalsa, tarihi bir hayaletler tarihine çevirmekten daha kolay bir şey olmazdı (Marx'tan aktaran Toscano: 2010: 10).

Oysa ki Marx'ın deyişiyle fikirlerin insana ve bu dünyaya aitliği, ancak ve ancak bu dünyadaki gerçek mücadelelerden çıkarılabilir. Dolayısıyla kurumsallaşmış dinler, Tanrı inançlarından ve oluşturdukları inanç sistemlerinden dolayı değil, egemenlere koltuk değnekliği yaptıkları ve ezilenlerin gerçek çıkarlarını bulandırdıkları ölçüde Marksist eleştirinin konusu olurlar ve kurumsallaşmış dinlere karşı geliştirilecek en yıkıcı eleştiri de budur.

Şu hâlde, Marx'ın ya da herhangi bir Marksistin, kişisel olarak, bu türden bir *dışlaşmış varlığın* varlığına inanıp inanmadığı meselesi, başta dinsel hareketler olmak üzere sosyal fenomenlerin analiziyle alâkasız olup, yalnızca *biyografik* bir meseledir. Başka bir deyişle bu, "Marksist"in *bir birey olarak* teorik iç-tutarlığını sağlamasında rol oynayabilecek (ki pratik düzlemde asla bir zorunluluk değildir) ama "Marksist"in *bir toplumsal aktör olarak* iç-tutarlılığını sağlamasında hiçbir *a priori* işlevi olmayan bir tutuma işaret etmektedir. İlerleyen sayfalardaki analizlerimizi ve bizzat kendi konumlanmamızı netleştirmek adına, bu husus üzerinde biraz daha durmakta fayda vardır; zira bir toplumsal aktör olarak "Marksist"e

---

[1] "Negatif teoloji" Augustinus'ta ve onun öncesinde Plotinos'ta, burada kullandığımızdan farklı bir anlama sahiptir. Augustinus, Tanrı'nın insanî bilme yetisi araçlarıyla bilinemeyeceğini, onun herhangi bir sıfatla tavsif edilemeyeceğini, onunla ilgili aklımıza gelebilecek en mükemmel tanım söz konusu olduğunda bile "hayır Tanrı bu da değil" diyerek onunla ilgili sürekli bir "negasyon" yapmak gerektiğini söyler. Bu yüzden Augustinus'un Tanrı'yı kanıtlama yöntemine "negatif teoloji" denir. Buradaki amaç Tanrı'nın mutlak aşkınlığını vurgulamak ve onun varlığını tasdik etmek için tek doğru tutumun ona "iman etmek" olduğunu göstermektir. Bizim burada "negatif teoloji"den kastımız ise, ateizmin yerleşik teolojiyi temel alarak mevcut toplumsal durumun sorumlusu olarak "dinsel duygu"yu göstermesi ve muhalefetini Tanrı'nın olumsuzlanması şeklinde negatif bir teoloji olarak sergilemesidir. Başka bir deyişle, iddiamız odur ki, Tanrı'nın varlığına ilişkin olduğu kadar yokluğuna ilişkin tartışmalar da teolojik bir karakter taşımaktadır: Ateizm, en ileri formlarında dahi, dinleri birer sosyal kurum olarak değil, hattâ bir duygu olarak bile değil, ancak birer inanç sistemi olarak kavrayabilmektedir.

yaptığımız vurgu, onun tarihselliğini de açığa çıkarır. Örneğin Sandinistler, Marx'ın kişisel ateizminin kendi çağındaki deneyimin ürünü olduğunu ama bunun Marksizm'in kalıcı bir özelliği olmadığını söylerken (bkz. Berryman, 1984: 38), kendi tarihsel deneyim bağlamları içersinde "Marksist kimdir?" sorusuna cevap vermektedirler.[2] Ancak bu çalışma boyunca inşâ etmeye çalışacağımız teorik konumlanmanın önemi, bizzat burada da, yani "Marksist"in tarihsel tanımında da açığa çıkmaktadır. Zira örneğin, "Hanefî iktidar teknolojileri"nin[3] gündelik hayatlarımıza dek nüfuz etmiş tahakkümcü pratiklere tarihsel olarak sahip olageldiği ve aynı Hanefî inanç sistemi içerisinde (Latin Amerika'dakine benzer) karşı duruş geleneklerinin hiç olmadığı (ya da en azından, çok cılız olduğu) ülkemiz açısından yapılacak bir "Marksist" tanımının, Sandinistler'in yaptığı tanımla birebir örtüşmesi çok mümkün gözükmeyebilir. Nitekim bu tanıdık örnekten devam edersek, tarihsel deneyimler açısından meseleye bakıldığında, bilhassa orta-küçük burjuva Hanefî ailelerden gelip "Marksist"leşen insanların içine girdikleri ilk hesaplaşmalardan birisinin, tam da bu aile yapısının bizzat yukarıda sözünü ettiğimiz "Hanefî iktidar teknolojileri"nin toplumsal yeniden-üretiminde oynadığı başat rolle bağlantılı olarak, mezkûr inanç sistemine yönelik olması, Türkiye'de *oldukça sık rastlanan* bir örüntüdür.[4] Dolayısıyla "Marksist"in kim olduğuna dair bu çeşitli deneyimsel gözlemlerden hareketle, şöylesi bir metodolojik çıkarımda bulunmak bizce pekâlâ mümkündür: Sosyal nedensellikteki etkiler ilişkiseldir, yani buradaki anlamıyla karşılıklıdır. Dolayısıyla Türkiye'deki "Marksist"in Sandinistler'in mi yoksa Pozitivist Marksizm'in[5] mi tanımladığı gibi olması gerektiğine dair (Mesihçilik ile ateizm arasındaki) skolastik tartışma, burada yerini, somut sosyo-tarihsel bağlamdaki top-

---

[2] Nitekim Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisinin önde gelen teologlarından Gustavo Gutiérrez de, tersten, "Hıristiyan kimdir?" diye sormakta ve Sandinistler'in "Marksist kimdir?" sorusuna verdikleri cevapla neredeyse birebir örtüşen bir cevap vermektedir. Bkz. Gutiérrez, 1984: 97.

[3] Bu kavramsallaştırma için sevgili Emrah Göker'e teşekkür ederim.

[4] Fakat başka ülkenin "Marksist"i şöyle dursun, bizzat Türkiye açısından dahi bunun *genel* örüntü olduğunu söylemek elbette mümkün değildir; bunu görmek için sadece, Türkiye'deki sol hareketin Alevi dinsel pratikleriyle kurduğu (hattâ kimi zaman, 7. dipnotta örneklediğimiz Mesihçi hataya düşen) ilişkiyi hatırlamak bile yeterlidir.

[5] Pozitivist Marksizm kavramsallaştırmasını, felsefî-politik içerimleri ve gerekçeleriyle birlikte, daha önce başka bir yerde geliştirmiştik (bkz. Öğütle, 2005). Nitekim orada, Marksçı realizmin doğa ve toplum kavrayışının diyalektik ve ilişkisel niteliğini ve bunun epistemolojideki yansımalarını da açığa çıkarmaya çalışmıştık. Öte yandan, Pozitivist Marksizm kavrayışının, konumuzla ilgili spesifik görünümünü *Marksçı ateizm* olarak adlandırmamız mümkündür. Dolayısıyla burada, "Marksçı realizm"den söz ederken, çalışma boyunca temel dikkatimizi yönelteceğimiz *Marksçı Mesihçiliğin* yanı sıra, söz konusu tutumdan da tefrik etmeye çalıştığımız bir Marx ve Marksizm kavrayışı geliştirme amacındayız.

lumsal aktörlerin içine girdiği (ya da içine girme potansiyeli taşıdıkları) bağlaşımların somut analizine bırakır.

İddiamız odur ki ateizmin maddesi ile Marksçı realizmin maddesi birbirinden tamamen farklıdır: Marksçı realizmin maddesi, *tarihsel ve toplumsal bir madde*dir. Dolayısıyla ilkesel düzeyde şunları kesinleştirelim: Marksçı realizmin ontolojisi (başta doğa, insan ve toplum kavrayışı olmak üzere) ateizminkinden tamamen farklıdır. Marksçı realizmin kendi bilgi nesnesiyle kurduğu bağ, yani epistemolojisi de ateizminkinden tamamen farklıdır. Şu hâlde Marksçı realizmin metodolojisi de ateizminkinden tamamen başkadır. Ateizm; ontolojide idealist (Marx ve Engels'in yaptığı ironik benzetmeyi meâlen aktarırsak, kafamızdaki ağırlık fikrinden kurtulduğumuzda artık suda boğulmayacağımıza inanan[6]), epistemolojide Kartezyenist, sosyal bilimler metodolojisinde ise pozitivist bir düşünce sistemine açılır ya da daha doğrusu, bu özellikleri taşıyan sistemlerin tamamlayıcı bir bileşenidir.

Koyduğumuz bu ayırım, dinsel inançlara yönelik sosyal analiz açısından iki hususu açık hâle getirir:

a) Hiçbir dinsel inanç, kendinde-gerici değildir. Dinsel inançların hangi sosyo-politik bağlama oturduğu, sosyo-tarihsel analizin konusudur.

b) Devrimci ve hattâ sınıfsal mücadeleler, tarihsel süreç içerisinde dinsel inançlar vasıtasıyla sürdürülebilir ve sürdürülmüştür.

Dolayısıyla teolojik bir tartışmanın tarafı olan ve dinsel duyguyu *kendinde bir gerçeklik* olarak görüp bu kendinde gerçekliği tarihsel zamanın ve toplumsal bağlamın sınamasına tâbi tutmaksızm gerici addeden ateizm, dinsel inançların kimi tarihsel, toplumsal ve mekânsal bağlamlarda alabileceği değişik biçimleri empirik olarak kavramayı engeller mâhiyettedir.

Nitekim Mesihçi tutum tam da bu iki husus üzerinden kendine yer açar. Bir başka deyişle; dinsel inançların kendinde-gerici olmadıkları haklı çıkarımından hareket ederek, kimi inançların kendinde-devrimci olduğu sonucuna varır. Bu tutum, başta Mesihçi vizyona sahip dinsel inançlar (yani kurtuluş teolojileri) olmak üzere bazı dinsel inançların *kategorik olarak*, özleri gereği devrimci olduklarını vurgular.[7] Üstelik, pek çok

---

[6] Bkz. Marx ve Engels, 1987: 30.

[7] Pek çok (Marksist ya da değil) sosyalist tarafından sıkça savunulan ve bizzat aşağıda ele alacağımız Köylüler Savaşı örneğini de kapsayan bir tutumun örneği olarak, Dorothee Sölle'nin kilise tarihi içinde Konstantinci gelenek-kıyametçi gelenek ayrımı yapması ve bu ayrımdan hareketle, kıyametçi geleneğin "Jan Hus'tan tutun da Latin Amerika'daki çağdaş Hıristiyan sosyalist harekete kadar ayaklanmalara esin kaynağı olduğunu" (Sölle, 1984: 24) söylemesi, söz konusu geleneğe kendinde-devrimci bir nitelik atfetmesi bakımından, aşağıda ayrıntılandıracağımız Mesihçi hatanın karakteristiğidir. İçinde bulunduğumuz coğrafyadan örnek verirsek,

örnekte, işçi sınıfına Mesih rolü biçmek suretiyle, Marksizm'i de bir tür Mesihçilik olarak inşâ etme eğilimine girer. Nitekim Pozitivist Marksizm'e yönelik Marksist eleştiri, kimi yazarlara göre, Mesihçiliği Marksist teori için meşrû bir kaynak olarak tanımayı beraberinde getirmelidir.[8] Bu tutum ile Marksçı realizm arasındaki ayrımı kesinleştirmek için, her iki düşünce geleneğinin de dikkat gösterdiği tarihsel bir olay olarak Köylüler Savaşı'na ve buradaki kesişme figürü olan Thomas Münzer'e yoğunlaşacağız. Ancak Münzer'e teoride biçilen statüyü netleştirmek için, öncelikle, Mesihçi vizyonun temel veçhelerini ve kendisini Marksizm'le ilişkilendirdiği yeri saptamamız lâzım gelir.

20. YÜZYIL YAHUDİ-HIRİSTİYAN MESİHÇİLİĞİNİN TEMEL VEÇHELERİ VE MARKSÇI MESİHÇİLİK ARAYIŞLARINDAKİ TEMEL SORUNLAR[9]

I. Dünya Savaşı'nın ardından, büyük ölçüde savaş sonrası yıkımın etkisiyle, özellikle Marksizm'den etkilenen bazı Yahudi kökenli yazarlarda, Mesihçi vizyonun ön plana çıktığı görülmektedir: Bir bakıma, bugünün kesif karanlığından sıyrılmak için, adımlarını geçmişe basıp bugünün üzerinden atlayarak geleceğe sıçramaya çalıştıkları söylenebilir. Kuşkusuz Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin ayrıntılı olarak tartışılacağı yer burası değildir. Bu akımın konumuzla bağlantılı yanı, Ernst Bloch'un 1921'de kaleme aldığı *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (Devrim Teologu Olarak Thomas Münzer) adlı çalışmadır. Ancak bu çalışmanın içeriğini tam olarak anlayabilmemiz için, sözkonusu akımın bazı temel veçhelerine göz atmamız gerekmektedir.

Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğini Marksizm ile özgün bir biçimde harmanlayan düşünürler, Ernst Bloch ve Walter Benjamin'dir. Nitekim Bloch'un temel eserlerinden birisi olan 1918 tarihli *Geist der Utopia*

İran ve Irak açısından Şii inanışının, ülkemiz açısından ise Alevi-Bektaşi inanışının bu türden bir kendinde-devrimci nitelik gösterdiğini savunan yazarlar bulunmaktadır. Şii ya da Alevi-Bektaşi inanışlarına özleri gereği başkaldırı niteliği atfeden ve bazı tarihsel olayları (ilk durumda İran Devrimi'ni ya da Irak'taki direnişi, ikinci durumda ise Anadolu'daki Baba İshak, Baba Zünnun vb. ayaklanmaları ve hattâ bizzat modern sosyalist solu) buradan hareketle açıklamaya uğraşan özselci eğilimlere karşı geliştirilmiş sağlam sosyal analizlerin birer örneği olarak, sırasıyla bkz. Zubaida, 1994 ve Ocak, 2008.

[8] Örneğin Roberts (2008: 77), Alvin Gouldner'ın "Bilimsel Marksizm" ile "Eleştirel Marksizm" arasına koyduğu ayrımı, bizzat Gouldner'ın kendisine rağmen, Marksizm içi Mesihçi eğilimlere temel kılmaktadır. Oysa ki, daha önce değindiğimiz ve etraflıca ele alacağımız üzere, Pozitivist Marksizm'in (konumuz özelinde, Marksçı ateizmin) Marksist eleştirisi kendiliğinden Marksçı Mesihçiliği beraberinde getirmez.

[9] Bu başlık altındaki bazı tezler ve kimi pasajlar, daha önce şurada geliştirilmiştir: Öğütle, 2007: 90–92.

(Ütopyanın Tini) adlı kitabın "sonuç bölümü, buna uygun olarak, 'Karl Marx, Ölüm ve Kıyâmet Vahyi'dir. Savaş, Bloch'un radikal Mesihçi vizyonunun döl yatağıdır" (Rabinbach, 1985: 109). Bloch'a göre, "Kıyâmet vahyi *(apocalypse)*, tüm politika ve kültürün *a-priori*'sidir" (aktaran Rabinbach, 1985: 110).

Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin anatomisini özet bir biçimde ortaya koymak için, Rabinbach'ın (1985) ayırt ettiği dört veçheyi temel alacağız. Bunlar sırasıyla şöyledir:

a) *Restore edici veçhe*: Mesihçi düşünce, Scholem'in dikkat çektiği üzere, "geçmişin ideal içeriğini restore eder ve aynı zamanda bir gelecek imgesi için temel sağlar" (aktaran Rabinbach, 1985: 84). Bu düşünce içinde, geçmişin bu ütopyacı içeriği, insan türünün geleceğine ilişkin bir vizyonun maddî temeli ve Düşüş'ten önceki altın çağın bulanık hayali hâline gelir. Bu yüzden Mesihçilik, bir aslî duruma dönüş nosyonuna sahiptir ki bu, hem geçmişte hem de gelecekte yatmaktadır. Bloch'un sözleriyle, "Bu dünya doğru değildir; ama insanların ve doğruluğun aracılığıyla başarılı bir biçimde *eve dönecektir*" (aktaran Rabinbach, 1985: 85, vurgular bana ait).[10] Bu durumda geçmiş, artık gerçek geçmiş değildir; "ütopyanın parlaklığı ile üzeri kaplanmış" ve "bir rüya ile dönüştürülmüş" bir geçmiştir (Scholem'den aktaran Tiedemann, 2006: 268).

Mesihçiliğin bu veçhesi, geçmiş kuşaklarla kurulan mistik bir bağa da işaret eder. Benjamin'e (2007: 38) göre, "geçmiş kuşaklarla bizimkisi arasında gizli bir anlaşma var[dır]... O zaman, bizden önceki her kuşağa olduğu gibi, bize de zayıf bir Mesih gücü verilmiştir ve bu güç üzerinde geçmişin de hakkı vardır". Nitekim Bloch, Münzer'le tam da buradan bağ kurmaktadır.

b) *Kefâretçi ütopyacı veçhe*: Mesihçi anlayışta ütopya, temel ideal olarak, önceki hiçbir çağda olmayan yeni bir birlik ve şeffaflık açısından kavranır: "Ütopyacı vizyon, sürgün koşullarında umut edilebilecek ama gerçekleştirilemeyecek olan her şeyin gerçekleşmesi demek olan bir geleceğe dairdir. Kefâret *(redemption)*, hem *tarihin sonu* olarak hem de tarihin *içindeki* bir olay olarak görülür ama asla tarihin ürettiği bir olay olarak değil" (Rabinbach, 1985: 85).

c) *Güçlü bir kıyâmetçi öğe*: Kıyâmetçi öğe, özellikle ilerleme karşıtlığı ile karakterize olur. Tarihselde içkin ilerlemeci ya da evrimci bir kurtuluş arayışı, özellikle Benjamin'e göre, bizzat katastrofinin kendisidir: İlerleme, Benjamin'de (2007: 42), "yıkıntıları birbiri üzerine yığ[an]... bir

[10] Bu durumda bilginin, kefâretin zaferi ile bağlantılandırıldığı ve dolayısıyla ezoterik bir tını taşıdığı söylenebilir.

felaket" olarak görülür, enkaz yığını o kadar büyüktür ki, "göğe doğru yüksel[ir]".[11] Böylesi bir reddiye, "Mesih çağının gelişini, ister tarihsel ister tarih-üstü olsun, alenen ortaya çıkan bir olay olarak kavrar. Buradaki vurgu, daima Mesih çağı ile geçmişi ayıran bir *durak* üzerinedir" (Rabinbach, 1985: 86). Tam da burası, tarihte bir sıçrama ya da kırılma gerekliliğine işaret edilen yerdir.[12] Öngörülen şey, "oluşun mesihçi kesintiye uğraması"dır (Tiedemann, 2006: 277). Tarihsele gömülü olarak kurtuluşa ulaşmak mümkün değildir ve bu anlamıyla kurtuluş, geçmişin *tümden* yıkımı demektir; nitekim kefâret de, "günah"tan arınma anlamıyla, burada geçmişten arınmaya tekabül eder.[13]

d) *Derin bir ahlâkî karmaşa*: Tarihsel gündeliklik ile kefâret arasındaki uçurum, derin bir ahlâkî karmaşaya delâlettir. Max Weber'e göre "Yahudi Mesihçiliği, (...) eskatolojinin özgürleştirici potansiyeline bağlılık ile tevazû, sabır ya da edilgenlik şeklinde kendini gösteren şimdiye dönük ahlâkî tutum arasında bocalamaktadır... Weberci terimlerle söylersek, daim olan 'bu dünyalık' ethos, 'öte dünyalık' kurtuluş imgesi ile çatışma hâlindedir" (Rabinbach, 1985: 87). Edilgenlik ile ahlâk-dışı şiddet arasındaki bu gerilim, modern anlamıyla, ezoterik entelektüalizm ile devrimci nihilizm arasındaki gerilim şeklinde tezahür eder; ve bu kutuplar, sıklıkla aynı figürde vücûda gelir ya da 'getirilir'. Diğer yandan, bu gerilimin sürekli yaşanan bir gerilim olmadığını da belirtmek gerekir. Zira Mesihçilik, ancak *belirli koşullar altında* 'bu dünya'ya (ya da aynı anlama gelmek üzere 'dış dünya'ya) yönelmektedir.

Mesihçi düşünceye dair kısaca yaptığımız bu çözümleme, Bloch'un Münzer'le kurduğu bağ hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bloch, Münzer'i, Mesihçi bir figür olarak görmektedir. Hem ezoterik entelektüalizmi hem de devrimci nihilizmi bağrında taşıyan Münzer'le kurulan mistik bağ sonucu, Thomas Münzer, kurtuluşun vaizi, tüm insanlık tarihine yayılan bir umudun duru sesi hâline gelmektedir.[14]

---

[11] "Benjamin'e göre tarihin sürekliliği, katlanılamaz olanın sürekliliğidir; ilerleme, katastrofinin ebedî döngüsüdür" (Habermas, 1979: 38).

[12] "Kefâret, 'sürgit katastrofideki küçük bir sıçramaya ya da kırılmaya' tutunmalıdır" (Habermas, 1979: 38).

[13] Mesihçi vizyon açısından en büyük "temel günah", bireysel değil kurumsal günahtır ve bu, içinde yaşanılan adaletsiz topluma işaret eder. Bu, modern anlamıyla, başta kapitalizm olmak üzere, bugüne kadarki tüm sömürücü ve mütehakkim yaşam koşullarının, velhasıl tüm bir geçmişin ilgâsı fikrine yol açar. Nitekim tarihte kısmî hattâ günlük başarılara ulaşmış her ayaklanmadan sonra görülen (çan çalma, dans etme ya da tahakkümü şahsında cisimleştiren insanların cezalandırılması gibi) isyan ritüellerinin, bu türden bir arınma saikine dayandığı pekâlâ söylenebilir.

[14] Kuşkusuz Ernst Bloch'a ilişkin böylesi bir yargıda bulunurken, eserinin bütününe yönelik bir değerlendirmede bulunmamaktayız. Bloch'un, özellikle dekadans döneminin ardından, kam-

Dört madde hâlinde koyduğumuz veçheler arasında, özellikle kıyâmetçi öğenin taşıdığı "sıçrama" ya da "kırılma" nosyonunun Marksizm' de de içerildiği söylenebilir. Gerçekten de Marksist "geçiş" fikrinde bir *tarihsel-yerinden-çıkma* gerekliliği sözkonusudur. Nitekim Mesihçiliğin Marksizm'le kurduğu en sağlam bağ burasıdır.[15] "Bloch'un politika ile Mesihçiliği kaynaştıran devrimci Mesihçilik damarı" (Rabinbach, 1985: 118), büyük ölçüde kaynağını buradan alır. Ancak vurgulanması gereken can alıcı farklılıklar söz konusudur: Her şeyden önce Marksizm'de devrim, Mesihçiliğin aksine, tarihsel fâillerin ve edimlerinin ürünüdür. İkincisi, Marksizm'de devrim, yine Mesihçiliğin aksine, kendi başına bir amaç değildir. Marksist devrim kuramının, "insanlığın gerçek tarihi"nin başlayabilmesi için bir *yerinden-çıkma* öngörmesine karşın, bir tûfan kuramı olmadığını bu noktada vurgulamak gerekir: " 'Kurtuluş', tarihsel bir olgudur (...) ve bunu, tarihsel koşullar meydana getirir" (Marx ve Engels, 1987: 48). Bu ne kadar vurgulansa azdır; zira burası, Marksizm' in mistifikasyona açık yumuşak karnıdır.

KÖYLÜLER SAVAŞI VE THOMAS MÜNZER'E YÖNELİK MESİHÇİ ANLAYIŞIN DÜŞTÜĞÜ YANILGILAR VE BUNUN MESİHÇİ TUTUMDA İÇKİN TEMEL SEBEPLERİ

Yukarıda irdelemeye çalıştığımız türden yönelimlere sahip Mesihçi tutum, Köylüler Savaşı'nın temelinde "yeryüzünde Tanrı krallığı" inanışının olduğunu, bu devrimci inanca sahip olan köylülerin yine bu inancın vaizliğini yapan Thomas Münzer önderliğinde ayaklandıklarını öne sürer. Buradan da, Mesihçi inançların öz itibarıyla devrimci bir karaktere sahip oldukları sonucuna varır.

Oysa tarihsel empirik kanıtlar bize bunun tam tersini göstermektedir: İlk kez Fioreli Joachim'in 12. yüzyılda formüle ettiği "yeryüzünde Tanrı krallığı" fikri, tâ 16. yüzyılın başlarına kadar hiçbir devrimci ayaklanmaya ilham kaynağı olmamıştır. Dahası, bu öğretinin ortaya çıkardığı yaşam pratiği, çok büyük ölçüde bir inziva pratiğidir. Köylüler Savaşı'na dair

---

püslere kapanan Marksizm'i canlandırmak ve teori ile pratik bağını yeniden kurmak amacıyla özgün çabalar harcadığı aşikârdır. Nitekim başka açılardan benzer bir durum Walter Benjamin için de geçerlidir. Üstelik Benjamin'e ilişkin yapacağımız çıkarımların son dönemlerde "Benjamin kültü" üzerinden geliştirilen "Benjamin endüstrisi"nin (bkz. Greenberg, 2008) dümen suyuna girmemesi için, onun içinde bulunduğu tarihsel, sosyal ve entelektüel bağlamın niteliklerini vurgulamak, bugün belki de her zamankinden daha büyük bir önem arz etmektedir. Gelgelelim, Marksçı Mesihçiliğin tarihsel bağlamına ve bu bağlamda üstlendiği role ilişkin bir tartışma, bu çalışmanın kapsam ve niyetini aşacaktır.

[15] "Sınıfsız toplum kavramında Marx, mesihçi çağ kavramını sekülerleştirdi. Ve bu olması gerektiği gibiydi" (Benjamin'den aktaran Tiedemann, 2006: 280).

gerek Mesihçi gerekse de Marksist tarihyazımlarında devrimci bir tarikatın mensupları ve Münzer'in mesajlarını taşıyan elçiler olarak tasvir edilen Anabaptistlerin büyük çoğunluğu, münzevî yaşam biçimini seçmiş insan topluluklarıdır ki bu pratiği görmek için, Anabaptist gelenekten gelen ve günümüzde ABD'nin çeşitli eyaletlerinde yaşayan Amish topluluklarına bakılabilir. Dolayısıyla Köylüler Savaşı'na katılanlar, yani iç dünyalarından çıkıp "dış dünya"ya, "bu dünya"ya yönelenler arasında, o zamanki Anabaptistler'in çok çok küçük bir kısmı (sadece Zwickau-Saksonya Anabaptistleri) yer almaktadır. Mesihçi öğretiye inananların ezici bir kısmı, Mesihçi tutumun iddia ettiği gibi İsa'nın dünyevî krallığını kurmaya çalışmamıştır; onlar sadece kendi iç dünyalarına çekilerek bunu *beklemişlerdir*. Üstelik, Köylüler Savaşı'yla aynı dönemdeki pek çok köylü ayaklanmasının da devrimci değil, tam aksine gerici olduğu söylenmelidir. Tüm bunları toparlarsak, Köylüler Savaşı'na katılan köylüler ve diğer sosyal sınıflardan insanlar, Mesihçi öğretiye inandıkları için devrimcileşmiş değillerdir: Nesnel koşulları içerisinde doğan devrimci hareket, içinde bulunduğu dönemde, bu öğreti vasıtasıyla (ve bu öğretiye rağmen) dile gelmiştir ve bu bizzat söz konusu öğretinin içeriğini de dönüşüme uğratmıştır. Dolayısıyla "yeryüzünde Tanrı krallığı" inanışı, bu ayaklanmada, Weber'in tâbirini kullanırsak bir "demiryolu makası" işlevi görmüştür.

Mesihçi tutumun Köylüler Savaşı'na ilişkin kurgusunu yanlışlayan bir diğer empirik tartışma da Thomas Münzer'in biyografisine ve ayaklanmadaki yerine dairdir. Zira bilhassa son otuz yıldaki tarih çalışmaları gösterir ki; ilk olarak Münzer, sözgelimi onu "küçük insanların oğlu" olarak gören Bloch'un inandığının aksine, hem mâlî hem de idarî açıdan nüfuzlu akrabalara sahip bir kasabalıdır ve Luther'le aynı meslekî ve eğitimsel fırsatlardan yararlanmıştır. İkinci olarak ise, hem Mesihçi hem de Marksist tarihyazımlarındaki yaygın kanının aksine, Köylüler Savaşı hiçbir biçimde Thomas Münzer'in eseri değildir. O dönemde, Münzer'in etkisiyle patlayan tek ayaklanma Thüringen'de olmuştur ve burada da, düzenli birlikler hâlinde davranan köylülerin devrimci hareketinin aksine, keşişhane ve manastırları yağmalayan küçük ve örgütsüz gruplar sözkonusudur. Diğer yandan, Köylüler Savaşı'nın başındaki kişilerin Münzer'in tilmizleri olduğu iddiası da, konuyla ilgili tarihsel belge ve bilgilerdeki son yıllarda gerçekleşen artışa karşın, hiçbir biçimde tarihsel-empirik olarak kanıtlanmış değildir.[16] Bilhassa ülkemizdeki birçok Marksistin neden

[16] Köylüler Savaşı'na ve Thomas Münzer'in bu savaştaki yerine dair yaptığım kapsamlı bir inceleme ve tartışma için bkz. Öğütle, 2007.

hâlâ ısrarla bu yanılgıları savunduğu ise, burada giremeyeceğimiz bambaşka bir tartışmanın konusudur.

Bu başlık altındaki temel saptamalarımıza geçmeden önce, okurun kafasında uyanabilecek bazı sorulara açıklık getirmek gerekebilir. Örneğin okur, Mesihçi tutum ele alınırken, neden empirik olarak Köylüler Savaşı'na ve Thomas Münzer'e gidildiğini sorabilir. Bu soruya vereceğimiz cevapları birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan en önemsizi olan ilki, öznel bir sebep olup, (16. dipnotta aktarıldığı üzere) elinizdeki çalışmanın yazarının bu konuda ayrıntılı denebilecek bir çalışma yapmış olmasıdır.

İkinci olarak; yaklaşık 150 yıllık bir sosyo-tarihsel inceleme nesnesi olması anlamında (ki başta Luther'inkiler olmak üzere, ayaklanmanın çağdaşı olan tarihsel anlatıları saymıyoruz), Köylüler Savaşı'na dair devâsâ bir araştırma külliyatı birikmiştir. Bu külliyat içerisinde, olayların kronolojik anlatımından, dönemin sosyo-kültürel ve iktisâdî yapısına, ayaklanmaya katılanların sınıfsal aidiyetlerinden, karşılarında buldukları sınıfsal ve ideolojik ittifaklar bloğuna, ayaklanmaya katılanların öznel hedeflerinden, ayaklanmanın nesnel sonuçlarına değin uzanan ve birbiriyle empirik düzlemde çarpışmış çok sayıda araştırma söz konusudur. Bu, bazı ilgili tarafların hayatî hatası sonucu göz ardı ettikleri bir şey olarak, konuya ilişkin sağlam bir metodolojik duruş noktası sağlamaktadır.

Üçüncü olarak; (Latin Amerika'da görüldüğü ve bu coğrafyada görülmesi umulduğu üzere) güncel bir kurtuluş teleolojisinin yerine, görece uzak dönemdeki bir örneğin alınması, meseleyi soğukkanlı bir biçimde irdeleme olanağı sağlamaktadır. Buradaki "soğukkanlılık", kesinlikle gayriinsanîliğe işaret etmemektedir. Bunu vurgulamamızın sebebi; bir yandan, çağdaşı olduğumuz olayları yaratan sosyo-tarihsel süreçlerin ve mekanizmaların henüz tümüyle ortaya çıkmamış olması, öte yandan ve buna bağlı olarak, güncel bir durum karşısında tavır alma sorumluluğunun dikte ettiği âciliyetin, bizi hızla (bir "bilgi" değil de) bir "kanaat" üretmeye ve ilgili tarafların herhangi biriyle kolayca özdeşleşmeye götürebilecek olmasıdır. Bunların her ikisi de, eğer ilgili somut sürecin aktif bir öznesi değilseniz, pratikte, *güncel gelişmelerin arkasından sürüklenme deneyimi* olarak tezahür eder ki bu, bilimsel olarak bir yana, politik olarak da çıkmaz bir sokağa delâlettir.

Dördüncü sebep ise; bu sürüklenme deneyiminin işaret ettiği ve tarihten çıkarılması gereken bir ders olarak, ele alınan olaydaki aktörlerin kendi eylemlerine dönük taşıdıkları vehim ve düşüncelerle dolaysızca özdeşleşmenin, kaçınılmaz bir tehlikeye işaret ediyor olmasıdır. Bunun Mesihçi tutumla ilgili veçhesine birazdan değineceğiz ama yine de şu soruyu

sormak elzemdir: Ortada bu denli engin bir araştırma külliyatı varken, Köylüler Savaşı'na ilişkin yanlış kavrayışların hâlâ savunuluyor olması, çıplak gözle görülen (güncel) bir olaya ilişkin algıyı dahi bozulmaya uğratacak bir tutuma işaret etmez mi?

Öte yandan okur, bugünün aslen Latin Amerika deneyimlerinde cisimleşen Mesihçiliği ile, anatomik yapısına kısaca değindiğimiz Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin birebir aynı şeyler olup olmadıklarını ve neden ona değil de Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliği üzerine odaklandığımızı sorabilir. Kuşkusuz bu ikisi kesinlikle aynı şeyler değildir ve her şeyden önce, metodolojik bir hataya (homojenleştirme hatasına) düşmemek adına, bunu özellikle vurgulamamız gerekir. Zira en basitinden, pek çok ortak temadan söz etmek kuşkusuz mümkünse de, Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin "Hıristiyan" ayağını, Köylüler Savaşı tartışmasında da gördüğümüz üzere, Protestanlığın alt-mezhepleri oluştururken, Latin Amerika'daki kurtuluş teolojileri, o coğrafyadaki birkaç Protestan kilisesinin aktif desteğine karşılık, aslolarak Katolik teologların geliştirdiği formülasyonlardır. Ancak öte yandan, çalışmamızın amacıyla bağlantılı olarak üzerine odaklandığımız, *Marksizm'den teolojiye* giden Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin aksine, Latin Amerika'daki kurtuluş teolojileri (kıtadaki Marksist gerilla hareketlerinin ve aslen Küba Devrimi'nin etkileri sonucu), *teolojiden Marksizm'e* giden bir hattı izlemektedir. Dolayısıyla burada, politik düzlemlerde süren kesintisiz diyaloga rağmen (veya tam da bu diyaloğu sağlayan bir şey olarak), "paradigmatik bir fark"[17] sözkonusudur. Nitekim bu "paradigmatik fark", tartışmanın Marksizm-içi boyutuna dönük

[17] Konuyla ilgili özel sohbetimizde bu kavramsallaştırmayı bana kazandıran Mehmet Kuyurtar'a teşekkür ederim. Öte yandan, bu "paradigmatik fark" geçerliliğini korumakla birlikte, Latin Amerika kurtuluş teolojilerinde Mesihçi devrim fikrinin sekülerleştiğini, yani sözcüğün Latin Amerika'daki anlamıyla "Marksist"leştiğini söylemek mümkündür. Zira kefâreti (seküler anlamıyla, devrimi ve yeni toplumu) tarihin ürettiği bir olay olarak değil, "günah"tan, yani geçmişten arınma anlamında oluşun Mesihçi kesintiye uğraması olarak gören Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinin aksine, sözgelimi Gutiérrez (1984: 104–105), "Krallığın büyümesinin, kurtuluşun *içinde* tarihsel olarak vukû bulan bir süreç olduğunu" söylerken, son derece bilinçli teorik/teolojik hamlelerde bulunmaktadır. Gutiérrez, Mesihçi vizyona uygun olarak, zamansal ilerleme (ya da insanın kurtuluşu) ile Krallığın büyümesinin aynı hedefe hizmet ettiklerini ama farklı anlam düzlemlerine ait olduklarını söyler. Ona göre "tarihsel, politik özgürleştirici [*liberating*] olay, krallığın büyümesi*dir* ve kutlu/kurtuluşçu [*salvific*] bir olay*dır*; ama o, krallığın *gelişi*, yani kurtuluşun [*salvation*] *tümü* anlamına gelmez". Ancak Gutiérrez şunu da ekler: "Özgürleştirici tarihsel olaylar olmaksızın, krallığın büyümesi sözkonusu olmayacaktır". Burada, sözkonusu pasajların gerek teolojik gerekse de politik-stratejik içerimlerine girmemiz mümkün değildir; ama en azından, *alâmetler* beklemek yerine, örgütlenerek krallığı büyütmeye ve böylelikle Krallık'ın (İsa Mesih'in) gelişini sağlamaya dönük bir teorik çabadan söz etmek mümkündür. Yine de bir spekülasyonda bulunursak, "özgürleşme"nin [*liberation*] "kurtuluş"un [*salvation*] önkoşulu olduğu fikri, sosyalizmden komünizme geçiş fikrini andırıyor gibi değil midir?

ilgimiz açısından, temel dikkatimizi neden Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğine yönelttiğimizin de açıklamasını vermektedir.

Bununla bağlantılı olarak, günümüzün Mesihçi külliyatının, teorik bakımdan ve özellikle *akademik radikalizm* içersinde, Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliği başlığı altında ele aldığımız yazarlardan geniş ölçüde yararlandığını vurgulamak gerekir (Michael Löwy gibi yazarların kurduğu teorik bağlantılar bir yana, 14. dipnottaki "Benjamin endüstrisi" kavramsallaştırmasını hatırlayınız). Bir başka vurgulanması gereken nokta şudur: Bu çalışmada neden Köylüler Savaşı örneğinin ele alındığı sorusunun da olası bir cevabı olarak, Mesihçiliğin Marksizm içine enjekte edilmesi teorik hamlesinde, sözünü ettiğimiz Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğinden gelen argümanlar hâlen temel öneme sahiptir. Ve son olarak, Yahudi-Hıristiyan Mesihçiliğine ilişkin analizlerimiz, meseleye "soğukkanlı" bir biçimde yaklaşmamızı sağlamaktadır.

Sonuç olarak; Mesihçi tutuma ilişkin tüm bu tartışma ve çıkarımlarımızdan hareketle, dinsel inançlara yönelik sosyal analiz açısından, yukarıdakilere benzer iki temel saptamada bulunabiliriz:

a) Hiçbir dinsel inanç, kendinde-devrimci değildir. Dinsel inançların hangi sosyo-politik bağlama oturduğu, sosyo-tarihsel analizin konusudur.

b) İnsanlar inançları gereği devrimcileşmezler; sosyal koşul ve çıkarlardan temellenen devrimci eylem, inançların yarattığı *dünya imgelerinde* kendi dilini bulur. Şu hâlde bu dünya imgeleri, devrimci eylemin belirleyici sebebi değil, "demiryolu makası"dırlar. Öte yandan, bir tarihsel bağlamda devrimcileşen insanların bizzat verili inançlarını da devrimcileştirdiklerini vurgulamak gerekir.[18]

Dolayısıyla bir teolog olan Münzer'e ayaklanma önderi misyonu biçerek bir bütün olarak hareketi dinsel vizyonuyla açıkladığını gördüğümüz Mesihçi tutum da, tıpkı kendisini *tam karşısında* konumlandırdığı ateist tutum gibi, dinsel inançların kimi tarihsel ve mekânsal bağlamlarda alabileceği değişik biçimleri empirik olarak kavramayı engeller mâhiyettedir.

SONUÇ VE TEZLER: TEORİ İLE PRATİK ARASINDAKİ ÖRGÜTLÜ BAĞI *REALİSTÇE* KURMAK

Bu başlık altında ilkin, başkaldırı ya da devrime ilişkin sosyal bilim literatüründe biriken bilgi türlerini ve Marksçı-realist kavrayışın buradaki

[18] Nitekim ayrıntılı bir teolojik inceleme, "yeryüzünde Tanrı krallığı" inanışının 12. yüzyıldaki içeriği ile 16. yüzyıldaki içeriği arasındaki farklılıkları ortaya çıkarabilirdi ki en temel farklılıklardan birini şimdiden söyleyebiliriz: 16. yüzyıldaki inanışta, 12. yüzyıldakinden farklı olarak, sermayenin gelişimi sürecine paralel bir özel mülkiyet düşmanlığı vurgusu ortaya çıkmıştır. Bunun, sözkonusu inancın devrimcileşmesinde önemli bir etken olduğu öngörülebilir.

üstün karakterini ele alıp sergileyeceğiz. Bu, Mesihçi kavrayıştaki temel bir problemi görmemizi sağlayacaktır. Son olarak, bu tartışmalar içerisinde yapılmış çıkarımlardan hareketle, "devrim"in kendisine ilişkin tezler geliştirmek amaçlanmaktadır.

Başkaldırı ya da devrime dair sosyal bilimlerde biriken bilgi, kabaca üç başlık altında toplanabilir.

Devlet-odaklı bilgi, esasen siyaset bilimi literatüründe birikir. Buradaki temel soru, "Neden bazı hükümetler, kendi halkları üzerindeki denetimi kaybeder?" sorusudur. Dolayısıyla bu bilginin biriktiği literatürün, meseleyi büyük oranda yönetme/yönetememe meselesi olarak gördüğü ya da en azından bu bağlamda ele aldığı söylenebilir. Diğer yandan, meseleye politik stratejiler açısından bakıldığında, tek başına devleti odağa alan yaklaşımların, bir yanda devlet-merkezli bir demokratik alan tahayyülüne (ki liberal ve/veya sol-liberal bir anlayışa tekabül eder), öte yanda da tam tersine (ve belki de paradoksal bir biçimde), değişik biçimlerde Jakoben stratejilere yol açtığı ve açacağı da pekâlâ söylenebilir.

Birey-odaklı bilgi ise psikolojik temelli açıklama çabalarıyla birikir ve bu iki yönde olur.[19] İlk durumda, kitlelere yönelik bir açıklama çabası sözkonusudur. Buradaki temel soru, "Kitleler, şiddet araçlarını neden politik seçkinlere yöneltir?" sorusudur. Nüfusun önemli bir kesiminin kendi durumunu katlanılamaz bulduğu ve üzerinde baskı hissettiği söylendiğinde, gerekli açıklamanın yapıldığı düşünülür. Beklentiler ile hissedilen gerçeklik arasındaki farkın açılması olarak tanımlayabileceğimiz Mertoncı "anomi" kavramı ya da Sorokin'in "yersiz-yurtsuz içgüdüler" kavramsallaştırması, bu hususta verilebilecek örneklerdendir. Bu son türden açıklama denemelerinin, sosyolojik görünümlü ama aslen psikolojist girişimler olduklarına dikkat etmek gerekir. Kitlelere, sanki bağımsız organik varlıklarmış gibi bir psikoloji atfetmenin yol açacağı kaçınılmaz teorik sorunlar ise, sosyal bilimlerde sürekli karşımıza çıkan bir metodolojik yanlış olarak, başlı başına bir tartışma konusudur. Psikolojik temelli açıklama, ikinci durumda birey-devrimcilere yönelik geliştirilir. Buradaki temel soru ise, "Bir birey, neden bir devrimci hâline gelir?" sorusudur. Cevap, bireyin çocukluk dönemine dönük sözüm ona tahlil ve teşhislerden tutun da anlamı ve kıymeti kendinden menkûl "adalet duygusu"na dek uzanır.

Gerek devlet-odaklı gerekse de birey-odaklı açıklama çabalarında, "devrim"in aslında açıklanmadığını ve büyük oranda bir bağımsız değiş-

[19] "Birey"i burada sadece birey-kişiler için değil, bir psikoloji ve bağımsız bir varlık atfedilen her türlü kendilik için kullanıyoruz. "Ulus", "sınıf" ve bilhassa "kitle" gibi terimlerin felsefe ve sosyal bilimler literatürü içerisinde kimi zaman bu anlamda kullanıldıkları malûmdur.

ken olarak görüldüğünü fark etmenin hayatî önemde olduğunu düşünmekteyiz. Benzetme yerindeyse, her iki durumda da yapılan, semptomların sıralanmasından ibarettir. Bu hâlleri, "grip nedir?" sorusunu burun akıntısı, boğaz kuruluğu, öksürük vb. ile cevaplamaya benzer. Dolayısıyla bu açıklama çabalarında sorulan sorular, kendi başlarına ilginç ve hattâ önemli olabilir ama "devrim neden vukû bulur?" sorusuyla aynı soru değildirler.

Sosyal bilimlerde "devrim"e dâir biriken üçüncü tür bilgi ise *toplumsal-odaklı bilgi*dir. Bu bilgi, esasen sosyoloji literatüründe birikir. Bu çaba içerisinde, bir tarafta işlevselci teori vardır. Saf hâliyle işlevselcilik, "devrim"i bir anomali olarak kavrar. Bu saf hâlin *sosyal değişme* olgusunu açıklayamaması sonucu daha inceltilmiş versiyonlarında ise, 'çatışmanın işlevselliği' diyebileceğimiz bir kavramsallaştırmaya yönelir. Ancak her hâlükârda, sosyal değişmeye yol açan çatışmaların sebep ve kaynaklarını gerçek anlamıyla ortaya koyabilmesi mümkün olmaz.

Diğer tarafa ise Marksçı realizmi koymaktayız. Bu anlayış, "toplumsal olan"ı ne (birey ya da kitle psikologlarının yaptığı gibi) psikolojikleştirir ne de (pozitivist sosyolojinin yaptığı gibi) şeyleştirir; ama "toplumsal"ın hem bireye hem de devlete indirgenemez olduğunu savunur. "Devrim"in kaynağına sosyal ilişkileri ve bunların yol açtığı sosyal süreçleri, yani *ilişkisel süreçleri* koyar. Böylelikle de, ilişkisel süreçlerin istikrar kazanma ve yapısallaşma eğilimlerini ortaya koyarken, aynı zamanda onları şeyleştirme tehlikesinden de kaçınarak, mevcut sosyal yapıların ilişkisel ve tarihsel karakterini açığa çıkarmış olur. Bu anlayışın konumuz özelindeki konumlanmasını ortaya koymak için, şu pasaj verimli bir girizgâh sağlayacaktır:

> Marx ve Engels, dini, yabancılaşma olarak tanımlarlar; ama bunun sebebi esasen, dinin "gayrı-bilimsel" ya da "pre-modern" olması değil, kendi ifade tarzını biçimlendirip kalıba döken sosyo-ekonomik koşulları çoğunlukla gözden kaçırması ve bu yüzden de, bu koşulları dönüştürmeye dönük insanî güç ve çabaları kısıtlıyor olmasıdır (...) Dinin klâsik Marksist eleştirisi, dine yönelik *a priori* felsefî bir reddiye değildir; aksine, bu eleştiri, dinsel pratiklerin sosyal bir analizi, bunlar hakkında tarihsel bir yargıdır (West, 1984: 10).

Marksçı-realist yaklaşım açısından, bu pasaj bizi birbiriyle bağlantılı iki ayrı bağlama götürür. Bunlardan ilki, hangi soyutlama düzleminde konuştuğumuzla ilgilidir. Ateist hata, metafizik önermelerin bilimsel prosedürler işletilerek yanlışlanması sonucu (ki tarihsel bağlamdan hareketle soyutlanmış, "ideal" anlamıyla "Marksist"in bunu onaylaması beklenir), bu

metafizik önermelere yönelik *inancın* giderilebileceği yanılgısından ileri gelir.[20] Başka bir deyişle, dinsel inançların "insan düşüncesinin keyfî ürünleri" (Marx'tan aktaran Toscano, 2010: 12) olarak görülmesinden kaynaklanan bu hata sonucu ateistler, inancın kendisine, "bir kilise komplosu, ya da salt pedagoji aracılığıyla tedavi edilebilecek psikolojik bir yanılgı" (Toscano, 2010: 12) olarak atıfta bulunmaktadır. Ne var ki, verili bir sosyo-tarihsel bağlamda, dışlaşmış varlığın varlığına *inanmanın*, o dışlaşmış varlığın yokluğundan bağımsız toplumsal işlevlere sahip olduğunu görmek her hâlükârda mümkün olmaz. Dolayısıyla burada aslında, analitik bir hatadan daha fazla bir şey, ontolojik bir hata sözkonusudur. Marksçı realizm, bu hatayı gidermek adına, "toplumsal"ın, (ister rasyonel *a-tomos* olarak isterse de özgün bir genetik-biyolojik terkip olarak) "birey"e indirgenemez olan ontolojik statüsünü vurgular.[21] "Toplumsal", belirli bir anlamda (yani, gözlemlenebilirlik şeklindeki empirist anlamıyla değil, *gerçek etkide bulunabilirlik* şeklindeki realist anlamıyla) bir *gerçeklik* kipine sahiptir. Bu, en basit anlamıyla, sadece bireylerin fikirlerini ya da genlerini değiştirerek, bildiğimiz anlamıyla toplumsal bir değişim yaratılamayacağı anlamına gelir (bilmediğimiz anlamıyla nasıl bir değişim yaratılabileceği ise, bir kâbûs senaryosu olarak, bilim-kurgu literatürünün zihnini meşgûl edecek cinstendir). Bilimsel anlamıyla ise, poziti-

---

[20] *Marksçı-ateist* hata ise, doğanın ve toplumun evrensel yasaları fikrinin bir sosyal mühendislik projesinin dayanağı hâline getirilmesi sonucu kendini gösterir. Kuşkusuz bu hatanın eleştirisi, burada girmeyeceğimiz bambaşka bir eleştiri hattını gerekli kılar. Bu eleştiri hattının felsefî art-alanını kısmen aydınlatmaya uğraştığımız bir çalışmayı 5. dipnotta zikretmiştik. Meseleye sosyo-ontolojik açıdan bakıldığında ise, bu yönde geliştirilecek bir eleştirinin, buradaki gibi bireyci değil, kolektivist bir sosyal ontoloji anlayışının eleştirisine tekabül edeceğini, şimdilik sadece belirtmekle yetinelim.

[21] Emrah Göker'in bana konuyla ilgili özel sohbetimizde hatırlattığı, Richard Dawkins gibi biyoevrimcilerin geliştirdiği ve 11 Eylül sonrası köktencilik-karşıtı dalganın da etkisiyle önemli karşılık bulmuş militan "yeni-ateizm" anlayışı da, tam da bu ontolojik düzeyler ayrımını görememekten, yani "toplumsal"ın ontolojik statüsüne ilişkin kesif bir bilgisizlikten mustariptir. Bu anlayış, klâsik ateizmle ilgili kısımda da tartıştığımız üzere, *dışlaşmış varlığa* yönelik inanç önermelerini analitik-felsefî bir düzlemde, dolayısıyla rasyonalizm temelinde yanlışlamak (ve klâsik ateizm karşısında "yeni" olarak, bu duygunun kötücül bir "gen"in ya da "mem"in sonucu olduğunu iddia etmek) suretiyle, "dinsel duygu"nun insanların içinden sökülüp atılabileceğini, yani 'ağırlık geninden/meminden' kurtulduğumuzda artık suda batmayacağımızı düşünmektedir. Dolayısıyla bu anlayış, sözünü ettiğimiz rasyonalist yanlışlamaya dayanan argümanların, dinsel inanç ve pratiklerin sosyal-ilişkisel içeriğini açıklayamayacağını görememektedir. Burada, öznel bakımdan, bu kötücül inançların savunusu sona erdiğinde, insanlığı daha güzel bir yaşamın beklediğine dair liberal-hümanist (aynı anlama gelmek üzere, ateist-idealist) bir tutum sözkonusudur. Ama bu tutum, toplumsal nesnellikteki yeri açısından meseleye bakıldığında (ki "toplumsal"ın ontolojik statüsünü göremeyen eski/ yeni ateistlerin, kendi öznel tutumlarının bu yönünü kavramaları, yani kendi etkinliklerine dönük self-refleksif bir tavır geliştirmeleri mümkün değildir), mevcut kapitalizmin her türlü gelecek inancını piyasa mantığı karşısında erittiği ideolojik sürece payanda olan, sinik/alaycı bir konumlanmaya işaret etmektedir.

vist bilim kavrayışının genetikteki gelişmeler sonucu yeniden depreşen şu kadim indirgemeci programının aksine, sosyal bilimlerin bir bilgi alanı olarak doğa bilimleri karşısındaki özerkliğine işaret eder. Bunun konumuz açısından anlamı; dinin hem bir *kültür* olarak hem bir *kurum* olarak hem de bir *duygu* olarak, "toplumsal"ın ontolojisinde hesabının verilmesinin bir gereklilik olduğudur. Ve "toplumsal"m (konumuz özelinde, dinsel inanç sistemlerinin), (bireyci-pozitivizmin tam aksi olan) bütüncü-pozitivizmin yaptığı gibi şeyleştirilmesini engelleyen şey de, onun tarihselliğine, dolayısıyla *dönüştürülebilirliğine* yapılan vurguda kendini gösterir.

İkinci teorik bağlantı yeri ise, bizzat "yabancılaşma" kavramının içeriğinde kendini gösterir. Zira Marx'ın, ateizm eleştirisini Feuerbach eleştirisinden hareketle geliştirdiğini düşünürsek, Feuerbach'm evrensel "insanî öz"den uzaklaşma anlamındaki "dinsel duygu" üzerinden tanımladığı yabancılaşma teorisinden kopması gerektiği aşikârdır.[22] Bu noktada Marx'ın, 1845'te kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'le birlikte, sadece Feuerbach'ın felsefî söyleminden ("insan özü", "türsel-varlık" gibi kavramlardan) değil ama bir bütün olarak Feuerbach'ın özcü antropolojisinden koptuğunu vurgulamak gerekir. Bu demektir ki Marx, bundan sonra, "insan doğası"nı asla tarih-üstü, değişmeyen bir "soyut şey" olarak görmemiş, onu, sosyal bir ürün, belirli bir çağdaki "toplumsal ilişkiler toplamı"nın tarihsel bir yoğunlaşması olarak kavramıştır. Marx, Vandenberghe'nin (2009: 34) Torrance'dan aktardığı kavramsallaştırmayı ödünç alırsak; insanî özden yabancılaşma anlamındaki antropolojik bir "içkin yabancılaşma" teorisinden koparak, sömürüyle ya da emek gücünün ve emek ürünlerinin temellüküyle bağlantılı ve daha sosyolojik bir "dışsal yabancılaşma" teorisine varmıştır. Bu dönüşümün daha genel bağlamdaki anlamı ise; Marx'ın, "Hıristiyanlık karşıtı daha geniş sol Hegelci kampanyadan doğan sivil toplum ve devlet eleştirisinden uzaklaşarak, sosyolojik ve iktisâdî analize ait özerk seküler bir söylemin hedefi olarak sosyo-politik eleştiriyi [tesis etmesidir]" (Warren Breckman'dan aktaran Toscano, 2010: 7). Bu noktada yabancılaşma, artık, evrensel/tümel "birey" ideasından pay almış bireylerin zihinlerinde mevcut bir şey olmaktan çıkıp, toplumsal bir mekanizmanın (sömürü mekanizmasının) işleyişinin

[22] Burada sözkonusu olan, "yabancılaşma"nın Marx'ın teorisinden tamamen tahliye edildiği iddiasına dayanan, Althusserci anlamıyla bir "kopuş" değildir. Bir kopuştan söz edilecekse bu, kavramın tüm içerimleriyle birlikte tahliyesi anlamında değil, köklü bir dönüşüme tâbi tutulması anlamında bir kopuştur. Bu bakımdan, insanlara kendilerini çepeçevre saran toplumsal yapıları çırılçıplak göstermek için basit hümanizmi alabildiğine hırpalayan, acımasız bir *hümanist hile* devrededir.

bir sonucu hâline gelmiştir. Dolayısıyla dinsel inanç ve pratikler, Marx' taki klâsik anlamıyla dahi, bu mekanizmanın işleyişine katkıda bulundukları ölçüde bir yabancılaşmaya tekabül ederler. Tersinden söylersek, dinsel inanç ve pratikler, sözkonusu toplumsal mekanizmanın kendisini hedef alan sosyo-tarihsel eylemlerde rol oynamışlardır ve oynayabilirler. Kuşkusuz bu, analitik açıdan, sözkonusu dinsel inançları taşıyıp pratikleri yaşama geçiren insanları, politik ya da ekonomik fâiller olarak görmenin yanı sıra, *kültürel fâiller* olarak da görmeyi gerektirir ve Marksçı-ateist hattın yarattığı sıkıntılar bir yana konursa, Marksçı-realist hattın bu husta özsel bir sıkıntısı yoktur.[23]

Öte yandan Mesihçi tutum, dinsel inanç ve pratiklerin (ateist duruş noktasından görmenin imkânsız olduğu) bu veçhelerini görmüş olmasına rağmen, devrimi tarihin içinde, yani insan kitlelerinin eseri bir toplumsal fenomen olarak kavrayamaz ve bunun sonucu olarak devrim fikrini metafizikleştirirken "devrimci"yi de ahlâkî bir figür hâline getirir. Nitekim "devrimci"de gördüğü bir inancı, dolaysızca "kendinde-devrimci" bir inanç olarak tanımlaması da bundandır. Dolayısıyla bu tutumu benimsemiş birisi, belirli bir sosyo-tarihsel bağlamda başkaldırı unsurları sergileyen bir dinsel inanç ve pratikler örüntüsüne dönük empirik bir inceleme içerisine girdiğinde dahi, metodolojik bir hatayla malûl olacaktır. Mantıkta döngüsel akıl yürütme (*circular reasoning*) olarak tanımlanan bir hatadır bu. Biraz kaba bir örnekle göstermeye çalışalım:

1. *X* inancı devrimci bir inançtır. [Peki, nereden bilelim?]
2. Çünkü metinlerde böyle deklare ediliyor. [Peki, o metinlere neden inanalım?]
3. Çünkü başkaldıranlar o metinlere inandıklarını söylüyorlar. [Peki, onlara neden inanalım?]
4. Çünkü onlar başkaldırıyorlar. [Peki, onlar neden başkaldırıyorlar?]
5. Çünkü onlar *X* inancına sahipler ve *X* inancı devrimci bir inançtır.

Bu akıl yürütmede çok daha fazla ara-önerme olabilirdi kuşkusuz; ama ne denli sağlam bir belâgatle ve edebî söz ustalığıyla sergilenirse sergilensin (ki bizzat ele alınan metinlerin edebî içeriği buna oldukça müsaittir), sonuç değişmez. Çünkü her hâlükârda, bir şeyin empirik kanıtının yine kendisi olduğu söylenmektedir.

Bizce bunun en önemli sebeplerinden biri, Mesihçi tutumun, başkaldırınm/devrimin fiilî öznelerinin yani âsîlerin/devrimcilerin kendilerine dair

[23] Marksist gelenek içinde gerek Antonio Gramsci'den gerekse de başta Edward P. Thompson olmak üzere İngiliz Komünist Partisi Tarihçiler Grubu'ndan gelen, bu hususta (hem teorik hem de empirik açıdan) oldukça zengin bir malzeme sözkonusudur.

inanç ve yargılarını temel hareket noktası olarak almasıdır. Bu demektir ki; Mesihçi tutuma sahip olanların bazı inançları kendinde-devrimci olarak görmelerinin sebebi, çoğu zaman bu inançlara koşulsuzca iman göstermeleri değil ama inanç sahiplerinin kendilerine dair fikirlerine koşulsuzca güvenmeleridir. Dolayısıyla devrimcilerin ya da başkaldıranların kendi misyonlarına dair besledikleri inanç ve yargıların buraya kadar çözümlediğimiz gibi dinsel nitelikte olması ya da böyle olmaması, bundan sonraki çıkarımlarımız açısından temel bir farklılık yaratmayacaktır. Marksçı realizmin bundan farkı ise, sosyal ve tarihsel olayların somut analizinde Marx'ın şu pasajını temel kabûl etmesidir:

> Nasıl ki bir birey hakkında, kendisine dair taşıdığı fikre bakarak bir yargıda bulunulmazsa, böylesi bir dönüşüm süreci hakkında da, kendi bilinci aracılığıyla yargıda bulunulamaz; tam tersine, bu bilinci, maddî yaşamın çelişkilerinden kalkarak açıklamak gerekir (Marx, 1970: 21).

Bu noktada, devrimcilerin kendilerine dair inanç ve yargılarının teorik statüsünü kesinleştirmek faydalı olur. Bu, Mesihçi vizyonun süregelen direngenliğini de açıklayabilmemizi sağlayacaktır. Kierkegaard, "inanan, ne de olsa, âşık olmuş kişidir" demişti bir keresinde. O hâlde şunu söyleyerek başlayabiliriz: Nasıl ki bir aşk yaşayan her insanın, farklı bilgi alanlarından veçheler barındıran 'bir fenomen olarak aşk'ı kendi(liği)nden bilmesi mümkün değilse, devrimcinin de çoğu zaman 'devrim'i böylece kendinden bilmesi mümkün değildir. Kuşkusuz insan, bu bilgiye vakıf olmaksızın devrimci olabilir. Hattâ bazıları, bireysel tecrübe olarak devrimciliğin ancak böylesi bir bilgisizlikten doğduğunu bile öne sürebilir. Ancak tek başına buradan, darkafalı-romantik ve bazen de isyan ettirecek kadar budala figürlerden başka bir şey çıkmamıştır. Şu hâlde;

1. Tez: "Devrim"in bilgisi, sadece devrimci pratiğin dolaysız kendiliğinden türetilemez.

Dolayısıyla "devrim"e dair kaba hatlarıyla iki tür bilginin biriktiğini söyleyebiliriz: Tecrübî bilgi ve Teorik bilgi. Bu noktada bir tez daha öne sürelim:

2. Tez: Bunlar, gerilimli bilgi alanlarıdır; özellikle üreticileri arasında tarihsel olarak kesin bir işbölümü oluşmuşsa.

Teorik bilginin sosyalbilimsel türüne dair yukarıda çıkarımlarda bulunmuştuk. Bunlar arasında, Marksçı realizmin açtığı patika izleri, çiğnenerek genişletilmeyi beklemektedir. Türkiye sol hareketinin kimi bileşenlerine bilhassa son dönemlerde damgasını vuran entelektüel etkinlik karşıtı temayüllerin aksine, bunun özgürleştirici bir pratik olduğu kanısındayız. Zira toplumsal yapıların ancak *sınırları zorlandıkça görünür hâle*

geldiklerini ve belirginleştiklerini düşünmekteyiz. Bu sınırları zorlayan toplumsal eylem ise, ancak onların bilgisine vakıf olmakla mümkündür. Şu hâlde son tezimizi formüle edelim:

3. Tez: "Devrim"in self-refleksif karakteri tam anlamıyla tesis edilecekse, tecrübî ve teorik bilgi alanlarının kaynaşması, en azından diyaloga girmesi gerekir.

Bu gerçekleşmezse ne olur? Bizce olası iki şey olur. Öncelikle, tecrübî etkinlikten kopan teorik (ya da sosyalbilimsel) bilgi, akıl yürütmenin soğuk dehlizlerinde kaybolur ve gayrıinsanî bir hâl alır. Hattâ günümüz akademik piyasasında sıkça görülen bir şey olarak, kendi ezoterik radikalizmini üretmeye başlar.

Konumuzla ilgili olarak asıl önemlisi; sosyal süreçlerin teorik ve empirik bilgisiyle pratik bağını yitiren tecrübî bilgi de, kaçınılmaz biçimde değişik türlerde mistisizmlere sıçrar. Mesihçi vizyonun beslendiği ana damar işte tam da burasıdır. Zira devrimci, bizzat kendi pratiğini ve kendi misyonunu teorileştirmek, yani yapıp ettiklerini anlamlandırmak zorundadır. Bu zorunluluğun yarattığı boşluğu, bireysel tecrübe açısından kimi zor zamanlarda kesif bir karamsarlık ve melankoli yaratabilecek olan *tarihsel misyon* doldurmazsa, insanı darkafalı-romantik avuntu ve hezeyanlara ve nostaljiyle beslenen hülyalara gark eden *Mesihçi misyon* dolduracaktır. Böyle olduğunda, yine ama bu sefer başka türlü bir ezoterik radikalizmin ortaya çıkmış ve çıkacak olması, bizce oldukça anlamlı bir paradokstur.

Sonuç olarak, şu hususlaki ısrarın hayatî değer taşıdığını düşünüyoruz: Genel olarak Marksist geleneğin en önemli özgünlüklerinden birisi, isyan durumunun içine aklı ve sosyal gerçekliğin bilimsel bilgisini sokmasıdır. Bu demektir ki; *değiştirmek için reddetmek ve direnmek önemlidir ama yetmez, açıklamak gerekir.*

Cehalet, bir argüman olmadığı gibi, bir erdem de değildir...

Kaynakça

Benjamin, Walter (2007) *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları (6. Baskı), İstanbul.

Berryman, Phillip (1984) "Basic Christian Communities and the Future of Latin America", *Monthly Review*, cilt 36, sayı 3, s. 27–40.

Greenberg, Udi E. (2008) "The Politics of the Walter Benjamin Industry", *Theory, Culture and Society*, cilt 25, sayı 3, s. 53–70.

Gutiérrez, Gustavo (1984) "A Theology of Liberation", *Monthly Review*, cilt 36, sayı 3, s. 93–106.

Habermas, Jurgen (1979) "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin", çev. P. Brewster ve C.H. Buchner, *New German Critique*, sayı 17, s. 30–59.

Marx, Karl (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, International Publishers, New York.

(1975) *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yayınevi, İstanbul.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (1987) *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (2008) *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Öğütle, Vefa Saygın (2005) "Pozitivist Marksizm ve Felsefî-Politik İçerimleri", *Praksis*, sayı 13, s. 203-222.

Öğütle, Vefa Saygın (2007) "Köylüler Savaşı ve Thomas Münzer Tarihyazımında Temel Gelenekler ve Marksist Yol İzleri", *Praksis*, sayı 17, s. 69–112.

Rabinbach, Anson (1985) "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, sayı 34, s. 78–124.

Roberts, John (2008) "The 'Returns to Religion': Messianism, Christianity and the Revolutionary Tradition. Part I: 'Wakefulness to the Future'", *Historical Materialism*, sayı 16, s. 59–84.

Sölle, Dorothee (1984) "The Christian-Marxist Dialogue of 1960s", *Monthly Review*, cilt 36, sayı 3, s. 20–26.

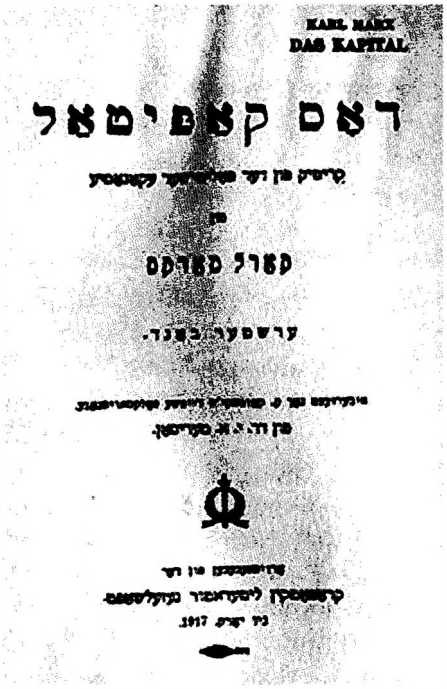
Tiedemann, Rolf (2006) "Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik? 'Tarih Kavramı Üstüne' Tezlerin Bir Yorumu", çev. H. E. Bağçe, *Frankfurt Okulu* (ed. H. Emre Bağçe) içinde, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

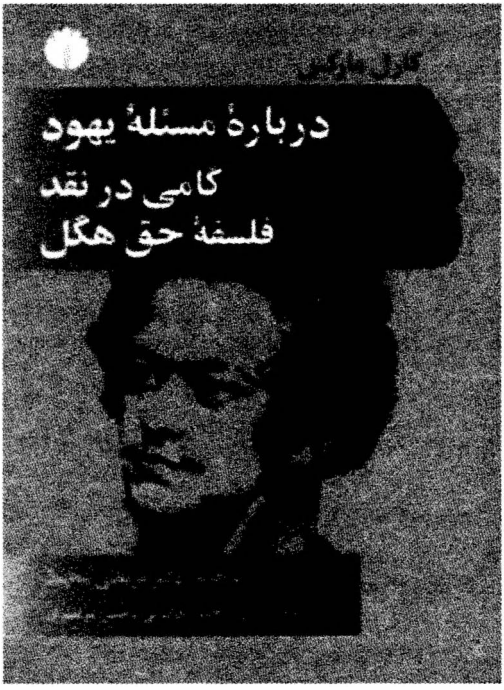
Toscano, Alberto (2010) "Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion", *Historical Materialism*, sayı 18, s. 3–29.

Vandenberghe, Frédéric (2009) *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge, London.

West, Cornel (1984) "Religion and the Left: An Introduction", *Monthly Review*, cilt 36, sayı 3, s. 9–19.

Zubaida, Sami (1994) *İslâm, Halk ve Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul.





1. 'Das Kapital' İbranice baskısı. Wikipedia arşivi-Joystick.
2. 'Yahudi Sorunu' 2005 Farsça baskısı, Akhtaran Yayınevi, Tahran.

MARX'IN "YAHUDİ SORUNU": LAİK DEVLET-DİNDAR SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Şener Aktürk *

Marx'ın 1843 yılında yazarak *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımladığı "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı makalesi, doğrudan doğruya din hakkında yazdığı belki de en önemli eseridir.[1] Bu eserinde Marx, her ne kadar genelde din ve özelde modern burjuva toplumunda Yahudiler'in siyasal özgürlükleri sorunu üzerinde dursa da, Yahudi sorunu üzerinden burjuva demokratik devrimi ve sivil toplum fikrini, siyasal/kamusal alan-bireysel alan ayrımları temelinde eleştirir. Yine bu eserde, Marx'ın din karşıtlığı en radikal bir biçimde öne çıkar. Tarihsel süreçte iyiden iyiye militan ateizmle özdeşleşen Marksizm'in dine bakışında şüphesiz Marksizm'in babası Marx'ın bu eserinde ortaya koyduğu din ve ideoloji, siyaset ve sivil toplum çözümlemesinin payı büyük olmalıdır.

Bunlara ek olarak, eserin, bilhassa son (ikinci) kısmında çok belirgin bir Yahudi-karşıtı (Anti-Semitik) söylem olması iki açıdan şaşırtıcı ve

---

* Yrd. Doç. Dr. Şener Aktürk, Koç Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Karl Marx, "On the Jewish Question," Robert Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader*, New York: W. W. Norton, 1978, s.26-52. Bu makalede sadece sayfa numarası verilerek yapılan alıntıların tümü Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı eserinin bu dipnotta künyesi verilen (Robert Tucker tarafından derlenen) baskısına atıfta bulunmaktadır.

ilginçtir: Birincisi, bu Yahudi karşıtı söylemin sosyalizmin enternasyonalizmiyle bir tezat oluşturur görünmesidir. İkincisi, Marx'ın kendisinin de Yahudi kökenli oluşudur. Dahası, Marksizm, ortaya çıktığı 19. yüzyıl ortalarından sosyalist rejimlerin dünyaya hızla yayıldığı 20. yüzyılın ortalarına kadar Yahudiler arasında bilhassa popüler bir ideolojik akım olmuş, Marx başta olmak üzere Marksist düşünürler ve siyasî aktörler arasında Yahudiler, bu makale boyunca örneklerini vereceğimiz üzere, pekçok ve en önde gelenler arasında olmuşlardır.[2] Bu da bazı çevrelerde Marksizm'in yeni bir çeşit laik Yahudi ideolojisi olduğu iddiasına yol açmış, bu iddia İkinci Dünya Savaşına giden süreçte Nazi Almanyası'nın en çok başvurduğu propaganda unsurlarından birisi olmuştur.

Temelde, Marx'ın dinî ayrımcılığın çözümü olarak bütün dinlerin ortadan kaldırılmasını önermesi Marksist teori ve pratik üzerinde derin izler bırakmış, Marksist rejimlerin uygulandığı ülkelerde (SSCB, Çin, Polonya, Vietnam, Küba, vs.) yaşayan 2 milyara yakın insanın hayatını doğrudan, Marksist hareketlerin çok güçlü olduğu başka ülkelerde de (Fransa, İtalya, Brezilya, vs.) yüzmilyonlarca insanın dinle ilişkisini dolaylı yollardan etkilemiştir. Bu tarihsel olgu ve saptamalar da Marx'm Yahudilik ve Hıristiyanlık örneklerine yoğunlaşmakla birlikte genel olarak din-devlet-toplum ilişkileri üzerine yazmış olduğu bu kısa fakat en önemli eserini incelemenin önemini arttırıyor.

Burada Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine," adlı metnini ayrıntılı bir şekilde, bireysel, tarihsel ve teorik çerçevesine oturtarak inceleyeceğiz. Marx'ın, dinî ayrımcılığı yok etmek için dinleri ortadan kaldırma önerisi, Yahudi kökenli bir kimse olarak yaşadığı Batı Avrupa'nın tarihî, kültürel, ve siyasî bağlamından ayrı düşünülemez. Marx'ı sonuç olarak bu öneriye götüren sebeplerden birisi de Katolik/Hıristiyan Batı Avrupa tarihinde din ve devlet arasında, yani bilhassa Katolik kilisesi ve siyasî otoriteler arasında, kurulan özgün ilişki ve bu ilişkinin toplumsal düzene yansımasıdır. Marx'ın "Hıristiyan Devleti" konsepti ve sonrasında ortaya çıkan laik devlette sivil toplum eleştirisi, yine bilhassa Fransa, Almanya, ve ABD örneklerinin ampirik arkaplanını oluşturduğu bir düşünce dünyasına işaret etmektedir.

MARX'IN HAYATINDA "YAHUDİ SORUNU"NUN YERİ

Karl Heinrich Marx, her ikisi de Yahudi olan, Heinrich Marx adlı bir Alman avukat babanın ve Henrietta Pressburg adlı Hollandalı bir annenin çocuğu olarak 1818 yılında Prusya'nın Fransa sınırındaki aşağı Ren eya-

[2] Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

tinde yer alan Trier şehrinde doğdu. Avukat olan babası, Karl'ın doğumundan evvel, Prusya'da egemen olan Protestan Hıristiyanlığın Lutheran mezhebine geçti. Annesi de ailesinin (Karl'ın anneannesi ve dedesinin) vefatını müteakip Protestan Hıristiyanlığı seçti. Kısacası, Marx, Yahudi olarak doğup büyüdükleri halde her ikisi de hayatlarının ileri bir safhasında Almanya'da egemen Protestan Hıristiyanlığını seçen birer anne ve babanın, altı yaşında vaftiz edilerek –kâğıt üzerinde bile olsa– Hıristiyan olarak yetiştirilen oğlu olarak hayata başladı. Hayatının hiçbir döneminde dindar olmayan ve hattâ en azından 20'li yaşlarından itibaren tavizsiz bir ateist olan Marx'ın bununla birlikte Yahudi kökeninin farkında olduğuna şüphe yoktur.

Marx'ın "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı eserini 1843 yılının sonbahar ve kış aylarında, yani 25 yaşındayken, yazdığı kabul edilmektedir.[3] Her hâlükârda, bu eser takip eden yılda, yani 1844'te *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayımlanmıştır. Marx'ın bazı önemli eserlerini kendi hayatı boyunca yayınlamadığı düşünülecek olursa,[4] "Yahudi Sorunu Üzerine" Marx'ın hayatının erken bir döneminde yazdığı ve hemen yayınlama fırsatı bulduğu ve sonrasında da tekzip etmediği bir eser olma özelliğine sahiptir. Marx, hayat boyu arkadaşı, para kaynağı ve ideolojik yoldaşı olacak olan Friedrich Engels'le bu eseri yazmadan ancak bir yıl önce, 1842 yılı Kasım ayında, ilk defa görüşmüştür.[5] Dolayısıyla Marx'ın bu eserinde ortaya koyduğu fikirlerinde Engels'in çok derin ve kalıcı bir etkisi olduğunu söylemek zordur. Eserin yazıldığı 1843 yılının Haziran ayında Marx'ın Jenny von Westphalen'le evlendiğini, Kasım ayında da yeni evli çiftin Prusya'dan Fransa'ya, Paris'e, taşındığını hatırlatarak, eserin yazımının Marx'ın biyografisindeki bir başka bağlamına da işaret edelim.

Marx'ın biyografisinde bu eser üzerinde konusu itibariyle etkisi olabilecek unsurlar arasında Yahudi kökenli bir aileden olup, Hıristiyan olarak yetiştirildiği halde, hiçbir dine bağlı olmayışı, Kuzeybatı Avrupa'nın Protestan ve Katolik egemen toplumlarında yaşamış olması ve gelecekte din-ideoloji-aile-kapitalizm konularında eserler üretecek olan arkadaşı Engels'le[6] de daha yeni tanışmış olması gösterilebilir.

---

[3] Tucker (der.), *Marx-Engels Reader,* s. xvi.

[4] Meselâ, eserlerinin en önemlilerinden *1844'ün Ekonomik ve Felsefi Yazıları* ve *Alman İdeolojisi*, ancak Marx'ın ölümünden yarım yüzyıl sonra yayınlanabilmiştir.

[5] A.g.e., s. xvi.

[6] Meselâ, Friedrich Engels'in 1884'te yazdığı, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* [*Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*], adlı eseri. Tucker (der.), *The Marx-Engels Reader*, s.734-759.

MARX'IN BRUNO BAUER'E CEVABI VE TARTIŞMANIN SİYASAL TARİHSEL BAĞLAMI

Marx, "Yahudi Sorunu Üzerine" adlı çalışmasını Genç Hegelcilerden Bruno Bauer'in Alman Yahudileri'nin siyasî özgürlük arayışı üzerine yazdığı yazılarına cevaben kaleme almıştır.[7] Esasen erken Hıristiyan teolojisi üzerine çalışmalarıyla öne çıkan tarihçi, filozof ve teolog Bauer, bahsi geçen yazılarında, Yahudiler'i kendilerine özel bir siyasî özgürlük istemekle itham ediyor. Bauer'e göre Yahudiler Hıristiyan devletin önyargılarından kurtulmasını talep ediyor fakat kendileri Yahudilik'ten gelen dinî önyargılarından kurtul(a)muyorlar.[8] Yine Bauer'e göre Yahudiler siyaseten özgürleşmek konusunda Hıristiyan vatandaşlara göre daha geri bir durumdadırlar. Yahudiler'in önce kendi Yahudiliklerini aşmaları ve daha sonra yeni gelişen laik devlet çerçevesinde özgürleşmeyi başarmaları gerekiyor. Bauer, Yahudiler'in dinlerini terk etmedikleri sürece gerçek anlamda özgür olamayacaklarını iddia ediyordu.[9] Bu mantığa göre Yahudi, Yahudi kalmayı seçerek kendisini insanlığın geri kalanından ve tarihin akışından kendi isteğiyle ayırmış ve dolayısıyla farklılığının bedelini ödemeyi haketmiştir.[10] Oysa burada "insanlık" lafzıyla kastedilenin Hıristiyan kökenli toplum olduğu aşikârdır. Bauer'in yazılarına Yahudi-karşıtı (Anti-Semitik) temalar hâkimdir.

Yahudi azınlıkların özgür ve eşit vatandaşlar olamayışlarından yine kendi dinlerini, Museviliği sorumlu tutan ve suçlayan Bauer'in aksine Marx, sorunun çözümü konusunda gene de karamsar olmakla birlikte hem Hıristiyan devleti hem de Yahudiler'i aynı anda sorunun parçaları ve sorumluluk sahipleri olarak sunar. Marx'a göre, "Devlet Hıristiyan, Yahudiler de Yahudi kaldığı sürece, her iki taraf da eşit ölçüde acizdir; bir taraf özgürlük bahşetmekten, diğer taraf da bahşedilen özgürlüğü kabul etmekten (âcizdir)."[11] Bauer'e göre de, "Bir Yahudinin siyasî hayatta Yahudi olarak kalabilmesi ancak yüzeysel ve safsata kabilinden bir şekilde

---

[7] Marx kendi eserinde, Bruno Bauer'in *Die Judenfrage* (Yahudi Sorunu) ve *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* (Günümüz Yahudilerinin ve Hristiyanlarmın özgür olma kapasitesi) adlı eserlerine referans vermektedir.

[8] Marx, "On the Jewish Question," s.27.

[9] Bauer'in Yahudi azınlığın maruz kaldığı ayrımcılığın sebebi olarak yine kendi dinleri olan Museviliği göstermesi 21.yüzyılda pekçok Avrupalı sağcı siyasetçinin Müslüman azınlıkların maruz kaldığı ayrımcılık ve eşitsizliklerden yine kendi dinleri olan İslâmiyeti sorumlu tutarak azınlıkları suçlamalarıyla benzerlik arz etmektedir.

[10] Marx, s. 27.

[11] Marx, s. 27. Bu makale boyunca İngilizce'den Türkçe'ye yapılan tüm çeviriler, aksine bir belirtme olmadıkça, yazara aittir.

olabilir."[12] Marx, Bauer'i Yahudi sorununa teolojik bir açıdan yaklaşmakla eleştiriyor. Bauer'in Museviliğin "seçilmiş kavim" düşüncesini vurgulayarak Yahudiler'e yapılan ayrımcılıktan dolayı bizzat Museviliği suçlaması da işte bu din-merkezli, teolojik yaklaşımın bir tezahürüdür. Oysa Hıristiyan devletin egemenliğinde yaşayan Yahudiler'in (bunlara o dönem için "vatandaş" demek biraz zordur) problemlerine diyalektik bir açıdan yaklaşan Marx, bu noktada en meşhur olacak cümlelerinden birini sarfeder: "Bir sorunun soruluş şekli, onun çözümünü de içerir."[13] Bununla beraber, Marx da, Bauer gibi, Hıristiyan ve Yahudi arasındaki en çetin çelişkinin dinî çelişki olduğu ön kabulüyle yola çıkarak, "bir çelişki nasıl çözülür," diye sorduktan sonra cevabını da kendisi verir: O çelişkiyi imkânsız hale getirerek. Ve devamla, Marx, dinî çelişkiyi imkânsız hale getirmenin ancak dini tümden ortadan kaldırmakla mümkün olduğunu ifade eder.[14]

Çelişkinin, Marx tarafından, bu şekilde ortaya konulması da ancak bu tarz bir sonuca cevaz veriyor. Oysa çelişki Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında değil de sadece Hıristiyan devlet ve Yahudi bireyler ya da azınlık arasında tanımlanmış olsaydı, devletin dinden arındırılması, yani genel anlamıyla laik bir devlet, böylesi bir çelişkinin çözümü olarak önerilebilirdi. Oysa makalenin geri kalanında da görüleceği üzere, Marx laik bir devleti kesinlikle yeterli bir çözüm olarak görmediği gibi, tam tersine, dinî inançların daha da artacağı, daha dindar bir topluma yol açabilecek bir siyasî yapı olarak görüyor. Bu açıdan bakıldığında Marx'ın bu eseri aynı zamanda bir laik devlet eleştirisidir.

Hıristiyanlar'ın ve Museviler'in dini kimliklerini kaybetmeden eşit yurttaşlar olarak yaşaması olasılığını Marx neden gözardı ediyor? Marx'ın doğumundan ölümüne dek tüm hayatını geçirdiği kuzeydoğu Avrupa ülkelerinde (Almanya, Fransa, İngiltere, vs.) tarih boyunca Yahudiler'e karşı ayrımcılık, sürgün ve katliamlara sıklıkla rastlanmıştır.[15] Hattâ geneli itibariyle Batı Avrupa coğrafyasında, İspanya, İngiltere ve Fransa örneklerinde görüldüğü üzere, ulus devlet yapısı, dinî azınlıkların ülkeden sürülmesi ve ortaya çıkan modern ulus kimliğinin dışına itilmesiyle oluşmuştur.[16] Bu anlamda Marx'ın çok iyi bildiği Batı Avrupa'nın siyasal ve

---

[12] Bauer'den aktaran, Marx, s.28: "It is only in a sophistical and superficial sense that the Jew could remain a Jew in political life."

[13] Marx, s.28: "To formulate a question is to resolve it."

[14] Marx, s.28: "And how is *religious* opposition resolved? By abolishing religion."

[15] Bunun örnekleri için, bkz. Şener Aktürk, "Osmanlı Toplumunda Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?", *Doğu Batı*, Sayı 51 (Kasım-Aralık-Ocak, 2009-2010).

[16] Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2005).

toplumsal tarihine 1843 yılından geriye doğru nesnel olarak baktığında Yahudi azınlıkların Hıristiyan çoğunlukla eşit ya da en azından benzer statüde görüldüğü, siyasî-toplumsal kimliğin bir parçası sayıldığı örnekleri bulması çok zordur.[17]

Roma İmparatorluğunun ikiye ayrılıp Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını müteakip ortaya çıkan meşruiyet krizi ilginç bir şekilde Batı Avrupa ülkelerinin Katolik/Hıristiyan kimliğini pekiştirdi. Çünkü Batı/Katolik Avrupa hükümdarları bu meşruiyet krizini ancak Roma'daki Papa tarafından taçlandırılarak ve böylece bir anlamda Batı Roma mirasını devam ettirdiklerini tescil ederek, aştılar. Papa tarafından ve Roma'nın devamı üzerinden sağlanan bu meşruiyetin karşılığında hükümdarlar Hıristiyan bir devlet ve Hıristiyan bir toplum düzeni sağlayarak devam ettirme yükümlülüğü altına girmiş oldular. Burada Hıristiyan'dan kastın Roma Katolik Kilisesi'nin vaaz ettiği doktrinler bütünü olduğunu da unutmayalım. Kilise ve devletin, dinî ve siyasî kimliğin bu iç içe geçmişliği sonucudur ki hükümdarın dini neyse halkın dininin de o olacağı anlamına gelen meşhur Latince söz, *"Cuius Regio, Eius Religio,"* fiilen tüm Batı (Katolik) Avrupa'da uygulanmış, siyasî anlamda halkın (body politic) dinî anlamda Hıristiyan halkıyla eşdeğer olduğu kabul edilmiştir. Dinî ve siyasî toplumu eşdeğer tutan bu denkleme tehdit, Katolik Hıristiyan olmayan unsuların, yani Müslümanlar'ın, Yahudiler'in, ve yeni ortaya çıkan Hıristiyan mezheplerin periyodik olarak yok edilmesini beraberinde getirmiştir. İspanya'dan İngiltere'ye, Fransa'dan İtalya'ya, bu yok etme/edilme süreci sürgün, zorla din değiştirme, veya doğrudan öldürme gibi değişik şekiller alabilmiştir. Bu dışlanma süreçlerine rağmen hemen hemen tüm Batı Avrupa toplumlarında demografik olarak çok ufak da olsa Musevi cemaatleri açık yada gizli şekillerde varlığını sürdürmüştür. Bu makalemizin ana teması Ortaçağ Avrupası'nda din, devlet, ve toplum arasındaki ilişki olmadığından, özetle şu kadarını vurgulamak olabilir: Marx'ın içinde yaşadığı ve tarihini çok iyi bildiği Kuzeybatı Avrupa'da Hıristiyanlık siyasî toplumun bir parçası olmanın önkoşulu sayılmış, Hıristiyanlık dışında görece sürekli bir varlık gösterebilen tek dini azınlık olan Yahudilerse Marx'ın yaşadığı 19. yüzyıla değin sistematik bir şekilde siyasî, kültürel, ve toplumsal kimliğin dışına itilmişlerdir. İçinde yaşadıkları topluma en bütüncül şekilde asimile olmuş Yahudilerin bile dışlanması 19.

[17] Hattâ Marx'ın kendisi gibi vaftiz edilip Hıristiyan olarak yetiştirilmiş, asimile olmuş Yahudiler'in toplum hayatında ve siyasette üst noktalara gelişi dahi 19. yüzyılda hızlanan bir fenomendir. Buna en güzel örnek, İngiltere'nin Yahudi kökenli (ama dinen Hıristiyan) başbakanı Benjamin Disraeli'dir. Disraeli'nin Maliye Bakanlığı (1866-1868), Muhafazakar Parti liderliği (1868-1874), ve Başbakanlığı (1874-1880), Marx'ın bu eserinden 20-30 yıl sonraya rastlar.

yüzyıl sonunda Theoder Herzl'in başlattığı bir Yahudi milliyetçi hareketine, Siyonizm'e, yol açacaktır.[18]

Buradan hareketle şu soruyu sormak mümkün: Marx eğer Kuzeybatı Avrupa'da değil de Güneydoğu Avrupa'da (Balkanlar'da), Ortadoğu'da, Doğu Asya'da, ya da ABD'de yaşamış olsa Yahudiler'in maruz kaldıkları ayrımcılığı ve dışlanmayı ve bu sorunun çözümü, yani Yahudiler'in modern toplumda diğerleriyle her alanda eşit haklara sahip olmaları ihtimalini ve yöntemini, aynı şekilde tarif eder miydi? Bu soruların kesin bir cevabını vermek mümkün değilse bile, Marx'ın içinde yaşadığı Kuzeybatı Avrupa toplumlarının kendine özgün siyasal tarihinden ve bu tarihi süreçte belirgenleşen Batı Hıristiyanlığına özgün bir din-devlet ilişkisi modelinden etkilendiği muhakkaktır. Eğer Batı Avrupa kadar tek-dinli, tek-mezhepli bir siyasal geleneğe sahip bir coğrafyada değil de çok dinli, çok mezhepli bir coğrafyada yaşamış olsaydı belki de Marx, Yahudi ve Hıristiyan arasındaki eşitsizliğin giderilmesi için tek yolun dinin toptan ortadan kaldırılması olduğunu iddia etmeyecekti.

MARX'IN YAHUDİ SORUNU: BAUER'E CEVAPTAN LAİK DEVLET VE SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİNE

Her ne kadar ortak bir Batı/Avrupa siyasî tarihine gönderme yapıyor olsalar da, elbette Marx'ın ve Bauer'in Yahudi sorununa bakışı birbirinden çok farklıdır ve Marx'ın özgün teorik katkısı işte bu farklılıklarda kendini gösterir. Marx'ın, Bauer'e cevaben kaleme aldığı eleştirisi, kademeli olarak topyekûn bir laik devlet ve sivil toplum eleştirisine evriliyor. Marx, Bauer'in aksine, laik bir devleti dinin yok olması için yeterli görmediği gibi, devletin laikleşmesinin sonucu olarak dinin sivil toplum sahasına çekileceğini ve sivil toplumun dindarlaşması yoluyla laik bir devlette dinin bilhassa daha da güçleneceğini iddia etmiş, ABD örneğinden yola çıkarak ampirik olarak da desteklediği bu iddialarıyla çağının çok ilerisinde bir teorik katkı ortaya koymuştur. Dolayısıyla, laik devletin dinin zayıflaması ve nihayetinde yok edilmesi için yeterli olmadığı sonucunu çıkaran Marx, ancak aktif olarak dine karşı savaş açan bir devletin, yani militan ateist bir devletin, toplumu dinden arındırabileceğini, ya da kendi sözleriyle ifade edecek olursak, dinden "kurtarabileceğini" (*emancipate*)

[18] Theodor Herzl, *The Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question* (New York: The Maccabacan publishing co., 1904. [Sylvia d'Avigdor'un İngilizce çevirisinin gözden geçirilmiş yeniden baskısı, özel bir önsöz ve notlar ile]).

iddia etmiştir. Bu mânâda 20. yüzyılın militan ateist Komünist rejimlerinin Marksizme sâdık kaldığı söylenebilir.[19]

Bauer, Fransa'da Yahudi sorunu ne zaman çözülebilir, sorusuna cevaben, devletin resmî ve ayrıcalıklı statü verdiği Katolik Kilisesi'nin ayrıcalıkları ortadan kaldırıldığında, dinin de ortadan kalkacağını iddia etmiştir. "Ayrıcalıklı dinin olmadığı yerde din de yoktur. Dinin elinden aforoz etme yetkisini aldığınızda din artık yaşayamaz."[20] Bu iddiada açıkça belli olduğu üzere Bauer dinin başlıca ve hattâ tek güç kaynağının siyasî otorite, yani devlet tarafından kendisine verilen destek olduğunu iddia ediyor. Bu varsayımın doğrudan bir mantıksal çıkarımı olarak da devlet desteği ve siyasî otoriteden kaynaklanan yaptırım gücü ortadan kaldırılan bir dinin yaşayamayacağını, yok olacağını iddia ediyor.

Oysa Bauer'in bu iddiasının ne kadar temelsiz olduğunun anlaşılması için tartışmanın odağında olan Musevi cemaatinin Avrupa'daki yüzlerce yıllık tarihine bakmak yeter. Batı ve Orta Avrupa'da hiçbir zaman bir Yahudi Devleti olmadığı ve Musevilik hiçbir yerde resmî düzeyde ayrıcalıklı din olarak muamele görmediği halde varlığını korumuş ve yok olmamıştır. Musevilik örneğinde Bauer'in devlet desteğinden yoksun kaldığında dinin yok olacağına dair iddiasının zayıflığı açıkça görülüyor. Açıkça anlaşılan o ki Bauer'in iddiasında bahsettiği din Katolik Hıristiyanlığı ve Katolik Kilisesinin Avrupa tarihinde sahip olduğu devletlerüstü resmî statü ve ayrıcalıklardır. Bu da akla Bauer'in tezinin belki de sadece Katoliklik için geçerli olabileceği ihtimalini getiriyor. Oysa Bauer'in bile gözlemleyebileceği üzere, Katolikler bile azınlık olarak yaşadıkları, siyasî ayrıcalıklara sahip olmadıkları yerlerde büsbütün yok olmamışlar, varlık-

---

[19] Bu makalenin sınırları içerisinde 20. yüzyıl Marksistlerinin dine bakışlarını incelemek elbette mümkün olamayacaktır. Fakat Marksizmi tatbik eden ülkelerde ve Marksist devlet adamı, siyasetçi ve düşünürlerde, bu konuda ortak bir kanaat olmadığını örnekleriyle belirtmekle yetinelim. Arnavutluk'ta Enver Hoca Marksist rejimler arasında en katı militan ateist pozisyonu benimseyerek dini 'resmen' yasaklarken, Latin Amerika'da "Kurtuluş Teolojisi" (Liberation Theology) adı altında papazlar Katolik Hıristiyanlığıyla sosyalizmi harmanlıyor ve Libya'da Kaddafi İslâm sosyalizmi doktrinini devletin resmî ideolojisi haline getiriyordu. "Reel sosyalizmin" kurucusu ve 1991'deki çöküşüne kadar önderi olan Sovyetler Birliği'nde ise din, sıkı bir şekilde denetlendiği ve Komünist Parti hiyerarşisine tâbi olduğu halde yasak değildi ve sayıları radikal bir şekilde azaltılmış olsa da işler halde olan resmî kilise, cami, sinagog ve diğer dinlere ait ibadet yerleri bulunmaktaydı. Geoffrey Hosking, *The First Socialist Society: A History of the Soviet Union from Within* (Cambridge: Harvard University Press, 2003); Natalia Sadomskaya, "New Soviet Rituals and National Integration", Henry R. Huttenbach (der.), *Soviet Nationality Policies: Ruling Ethnic Groups in the USSR* icinde (New York: Mansell, 1990); Shireen T. Hunter, *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security* (Armonk: M.E. Sharpe, 2004).

[20] Bauer'den aktaran Marx, s.29: "There is no longer any religion when there is no longer a privileged religion. Take away from religion its power to excommunicate and it will no longer exist."

larını muhafaza etmişlerdir. Bu duruma örnek olarak Bauer'in döneminde dahi var olan (Ortodoks) Rusya'nın ve (Müslüman) Osmanlı Devleti'nin egemenliğindeki Katolik azınlıkları verilebilir.[21]

Marx'ın Bauer'e cevabı hem teorik hem de ampirik olarak çok zengin ve ikna edicidir. Marx, laik bir düzende devlet desteğini kaybeden dinin yok olacağı varsayımına şiddetle karşı çıkar ve aksine, dinin devletten ayrılmasının sadece devleti değil dini de özgürleştireceğini ve dolayısıyla dinin zayıflamak bir yana muhtemelen daha canlanarak güçleneceğini iddia eder. Marx'a göre kendisini dinî otoriteden büsbütün ayırmamış bir devlet siyasî özgürlüğüne kavuşamamıştır ve dolayısıyla tam anlamıyla "devlet" değildir çünkü 'Hıristiyan Devlet' kavramı aslında dinî referansı üzerinden devletin varlığını inkâr eder: "Hıristiyan devlet, devlet değildir."[22] Marx, teoriden pratiğe yöneldiğinde din-devlet ilişkilerindeki farklılaşmayı ve bunun sonucu olarak Yahudi sorununun aldığı değişik şekilleri, üç ülke üzerinden örnekler: Almanya, Fransa ve ABD.

Almanya, Marx'ın yaşadığı dönemde siyasî birliğini halen sağlayamamış, irili ufaklı pekçok devletçiğe bölünmüş olduğundan, Almanya'da Yahudi sorunu, Marx'a göre sadece teolojik boyuta indirgenmiş, birey ve cemaat olarak Musevi/lik, Hıristiyanlığı kendi temeli sayan bir Kutsal Roma Cermen devletler topluluğu olarak Almanya'ya karşı tamamiyle dinî bir karşıtlık içinde olmuştur. Buna mukabil Fransız Devrimi'yle ve Kilise karşıtı Jakoben şiddet ve dinî hayatı dışlayıcı bir laiklik uygulamasıyla öne çıkan Fransa'da "Yahudi sorunu," halihazırda anayasal düzene geçmiş bir ülkede bir etnik-dinî azınlığın, Yahudi/Museviler'in, yasal düzlemde tam anlamıyla eşitliğe kavuşması, siyasî özgürleşmenin (political emancipation) vatandaşların tümünü kapsayacak şekilde genişletilmesi sorunu olarak ortaya çıkar. Fakat Marx için Yahudi sorununda dinî-teolojik ve yasal boyutlar tâli kalmakta, dolayısıyla Alman ve Fransız Yahudileri'nin durumu Yahudi sorununun esasına dair açık bir fikir vermemektedir. Oysa "sadece Kuzey Amerika'nın hür eyalet/devletlerinde, ya da en azından bunların bazılarında, Yahudi sorunu *teolojik* mânâsını kaybeder ve tam anlamıyla *laik* bir sorun haline gelir."[23] Bu sınıflandırma önemlidir, çünkü Marx, kapitalistleşme sürecinin bir parçası olarak burju-

---

[21] Rus Çarlığı'nın egemenliğinde Batı Ukrayna'da yaşayan Katolik "Uniate" cemaatleri veya Osmanlı egemenliğinde Lübnan ve Suriye'de yaşayan Maruniler ve Keldaniler gibi.

[22] Marx, s. 36: "The state which is still theological, which still professes officially the Christian creed, and which has not yet dared to declare itself a *state*... The so-called Christian state is simply a *non-state*... The so-called Christian state is the Christian negation of the state, but not at all the political realization of Christianity."

[23] Marx, s. 30: "It is only in the free states of North America, or at least in some of them, that the Jewish question loses its *theological* significance and becomes a truly *secular* question."

va toplumunda, yani geleceğin bir aynası olarak gördüğü ABD'de, dinî, siyasî ve kurumsal boyutlarından sıyrılmış olarak Yahudi sorununu teşhis ve tarif eder. Almanya'nın aksine dinî temelli olmayan ve devletleşmesini tamamlamış, Fransa gibi laik ve anayasal bir devlet olduğu halde onun da ötesinde değişik din ve mezhepteki vatandaşların anayasal haklarının ve eşitliğinin kâğıt üzerinde kalmadığı ve gerçekten de temin edildiği bir ülke olarak gördüğü ABD'de bile Yahudi sorunu olduğuna göre, demek ki bu sorun dinî-teolojik ve yasal-kurumsal ayrımcılığın ötesinde bir sorundur.

MARX'IN LAİK DEVLET VE (DİNDAR) SİVİL TOPLUM ELEŞTİRİSİ: ABD ÖRNEĞİ

Marx'ın işaret ettiği ABD örneğinde görüldüğü üzere, Yahudi vatandaşların anayasal eşitliği ve tüm hakları temin edildiği halde devam eden "sorun" ne olabilir? Marx tarafından burada "sorun" olarak kavramsallaştırılanın dinin kendisi olduğuna ve dinî inancın ortadan kalkmamış oluşunu başlıbaşına bir sorun olarak gördüğüne şahit oluyoruz: "Fakat dinin varlığı bir eksikliğin (*defect*) varlığı olduğuna göre, bu eksikliğin kaynağı bizzat devletin *doğasında* aranmalıdır."[24] Bu minvalde Marx'ın ABD örneğinden çıkardığı sonuçların neler olduğuna bakmakta yarar var. "Tam anlamıyla siyasî özgürlük (*complete* political emancipation) ve din arasında nasıl bir ilişki var," diye soran Marx, ABD'yi işte tam da böyle bir siyasî özgürleşmenin sağlandığı ülke olarak tasvir ettikten sonra, ünlü Fransız sosyal bilimci Alexis de Tocqueville'den naklen, "Birleşik Devletler'de hiçkimse dini olmayan birisinin dürüst birisi olacağına inanmaz" gözlemini aktarıyor ve ABD'nin tam bir "dindarlık ülkesi" (a country of religiosity) olduğuna dair Tocqueville, Beaumont ve Hamilton'ın ortak fikrine atıfta bulunuyor.[25] ABD'de dinin varlığını sürdürmesi ve hattâ dindarlığın Avrupa'da olduğundan çok daha derin ve canlı bir şekilde seyretmesi, Marx için, burjuva demokrasisi koşullarında sağlanmış bir laik düzende din-devlet-toplum ilişkileri açısından çok önemli bir teorik sonuca işaret etmektedir: "Eğer tam siyasî hürriyete kavuşmuş olan ülkede (ABD'yi kastediyor, Ş.A.) dinin var olmaya devam edişi bir yana, *canlı* ve *dinç* olduğunu gözlemliyorsak, bu, dinin varlığının devletin kemale ermesiyle çelişki içinde olmadığını gösterir."[26] Oysa daha önce işaret

[24] Marx, s. 31: "But since the existence of religion is the existence of a defect, the source of this defect must be sought in the *nature* of the state itself."
[25] Marx, s. 31.
[26] Marx, s.31.

edildiği gibi, birincisi, Marx için dinin varlığı başlıbaşına bir problemdir; ikincisi, Marx'ın Yahudi sorunu üzerinden polemiğe girdiği Bauer hiçbir dinin ayrıcalıklı olmadığı laik bir devlet düzeninde dinin yok olacağını iddia etmiştir. Bu durumda Yahudi sorunu ve Yahudi sorunu yoluyla genel olarak dinin varlığı sorunu, Marx için en verimli şekilde ancak ABD örneği üzerinden incelenebilir, açıklanabilir ve çözümlenebilir.

Özetle söylemek gerekirse, Marx'ın burjuva demokratik bir geleceğin aynası olarak gördüğü laik ABD'de din yok olmamış, tam tersine burjuva düzende 'sivil toplum' adı verilen sahaya çekilerek sivil toplum üzerinden daha canlı ve diri bir 'dindarlaşma' sürecini başarıyla gerçekleştirmiştir. ABD örneği, laik devletin dinin yok olması için yeterli olmadığı sonucuna varmaktadır. Bu saptamasıyla Marx, 19. ve 20. yüzyılda siyaset bilimi ve sosyolojiye egemen olacak olan 'laikleşme tezini' reddetmiş ve böylelikle de din-devlet-toplum ilişkilerine bakışta çağının çok ilerisinde bir perspektif ortaya koymuştur. Sosyoloji alanında en çok Avusturya-doğumlu Amerikalı sosyolog Peter Berger'le özdeşleşen 'Laikleşme Tezi' (*secularization thesis)* veya teorisi, şehirleşme, sanayileşme ve genel olarak modernleşme süreçlerine paralel olarak dini aidiyetin etkisini yitireceğini ve gitgide daha fazla ateist ve agnostik görüşlü insanlardan kurulu bir toplum oluşacağı iddiasıdır. 1960'lardan itibaren bu doğrultuda yayınlarıyla tanınan ve halen hayatta olan Berger, kariyerinin sonuna doğru tanık olduğu küresel dinî uyanış ve dindarlaşma trendi karşısında kendisi de 'laikleşme tezi'ni reddetmiştir.[27] Berger örneğinde olduğu gibi, laikleşme tezi 1970'lerden bu yana gözlenen dindarlaşma trendiyle beraber reddedilmeye başlanmış olsa da, Nietzsche'nin meşhur "Tanrı öldü" iddiasıyla "müjdelenen," hem Durkheim'ın *anomie* fikrinde, hem de Weber'in *Entzauberung* kavramında kendisini gösteren, modern laik toplumların gitgide dinsiz toplumlar olacağına dair varsayım, son onyıllara değin sosyal bilimlerdeki hegemonik üstünlüğünü korudu. Eğer bu durumu göz önüne alacak olursak, Marx'ın "Yahudi Sorunu"nda ABD örneğinden yola çıkarak din, devlet ve sivil toplum üzerine yaptığı saptamaların yaşadığı dönemin neredeyse 150 yıl ilerisinde olduğu görülecektir.

Laik bir devletin yönetimi altındaki burjuva toplumda dinî hayatın daha güçlü ve canlı oluşunun diyalektiğini çözümleyen Marx, yine yaşadığı çağın en az bir-birbuçuk asır ilerisinde bir öngörüde bulunarak, devletin laikleşmesinin dini sivil toplum alanına iterek bir anlamda onu devletten özgürleştirdiği için bilakis dinî hayata ve akımlara can vereceğini savu-

[27] Peter L. Berger (der.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999).

nur, ki bu iddasını 20. yüzyıl deneyimi doğrulamıştır. Burada "laiklik" ve laik devletten kasıt Amerikan tarzı, gerçek anlamda tarafsız (neutral), Türk siyaset bilimci Ahmet Kuru'nun tabiriyle "pasif" bir laiklik anlayışıdır.[28] Bütün dinlere eşit mesafede fakat dinî hayata düşman olmadığı gibi dinî özgürlüklerin sağlanması konusunda hassas olan bu laiklik anlayışı Fransız jakoben geleneğinden (ve Fransız laikliğinin takipçisi olan Türkiye, Tunus, Cezayir, Suriye ve Meksika gibi diğer örneklerden) kalm çizgilerle ayrılır.

Marx'a göre devletin dinden arındırılmasıyla beraber siyasî/devlet ve sivil/toplum arasında laik bir kopuş (*schism*) yaşanır.[29] Çünkü "bir *burjuva* olarak insan için devlette (yani siyasî toplumda, Ş.A.) yaşam normal ve esas olan hayata nazaran ancak geçici bir istisna ve görüntüden ibarettir." Aslolan, sivil toplum hayatıdır. Burjuva toplumun bir bireyinin kamusal alanın siyasete ayrılmış kısmına yaptığı katkı genellikle hayatının ağırlık noktasını oluşturmaz. İkili bir hayat yaşayan bu bireylerin gerçekten tutku, heves ve coşkularını sivil toplum hayatına kanalize ettikleri görülür. Devlet ve onun izdüşümü olan siyasî hayat, burjuva insan hayatının resmî ve renksiz fakat zorunlu bir kısmını teşkil etmekle beraber, sivil toplum aynı burjuva kimseler için hayatın gerçek ve anlamlı faaliyetlerini içerir. Aynı doğrultuda, devletin laikleşerek dinden arındığı ve böylelikle ortalama vatandaşla ruhanî, manevî ve duygusal bağlarını iyiden iyiye zayıflatarak devlet hayatına renksiz ve resmî bir görüntü verdiği ölçüde, din, sivil toplum hayatında kendi ağırlığını hissettirir ve gündelik, gayriresmî, 'sivil' hayatı dindarlaştırır. Bu süreç, yani devletin ve siyasî hayatın laikleşmesine koşut olarak sivil toplum hayatında dinin etkisinin artması, diyalektik bir süreç olup, siyasal laikleşmenin ironik bir şekilde toplumun daha dindarlaşmasına yol açtığını gösterir. Marx, ABD'de gözlemlediği bu laik devlet-dindarlaşan sivil toplum diyalektiği üzerinden laikleşme tezine çağının ilerisinde esaslı bir teorik ve empirik eleştiri getirmiş oluyor.

Laik devlet-dindar sivil toplum modeli esasen modern ekonomide gözlemlenen uzmanlaşma (specialization) süreçlerine paralel olarak insan hayatının da segmentasyonu, kamusal/resmî hayatın laikleşmesinin tamamlayıcısı olarak özel/sivil hayatın gitgide dinin alanı hâline gelmesi olarak da yorumlanabilir. Bu da, modern laikliğin bir parçası olarak görülen 'dinin kişilerin özel hayatıyla sınırlandırılması' prensibini tamamlayıcı niteliktedir. Elbette dinin özel hayatla sınırlandırılması onun kolektif

[28] Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009).

[29] Marx, s.34: "...the *secular* schism between the *political* state and *civil* society."

ritüellerinden ve organizasyonlarından mahrum kalması anlamına gelmemekte olup, Marx'ın ABD'den verdiği örnekler de bu noktayı pekiştirmektedir. Yine aynı doğrultuda, Marx, ABD örneğinde devletin laikliğinin sivil toplumda değişik dinler ve dinlerin değişik mezhepleri ve yorumları arasında rekabetçi bir yarışın başlamasını tetiklediğini de gözlemlemiştir.[30] Bu da eski ve yeni din ve mezheplerin sürekli olarak bölünerek çoğalmasına ve bunların rekabetinin dinî hayatı sürekli olarak canlı ve diri tutmasına yol açmaktadır. Sonuç olarak bu süreçler burjuva toplumların bireylerinde kamusal kişi ve özel kişi, laik/siyasal kişi ve dindar/sivil kişi olarak ikili bir yaşam formu oluşmasına yol açmaktadır. "İnsanın *kamusal kişi* ve *özel kişi* olarak bölünmesi, dinin devletin alanından sivil toplum alanına *çıkarılması* (displacement) –tüm bunlar siyasal kurtuluşun bir safhasını değil tümden siyasal tamamlanmayı ifade eder. Böylelikle siyasî kurtuluş insanın *gerçek* dindarlığını ortadan kaldırmadığı gibi ortadan kaldırmaya çalışmaz bile."[31] Laiklik öncesi dönemde devletin ruhu olarak tanımlanan (resmî) din, laikleşme sonrası burjuva düzende "sivil toplumun ruhu" (spirit of civil society) olmuştur.[32]

"Yahudi Sorunu"nun ilerleyen bölümlerinde Marx laik devlet-dindar sivil toplum konusundaki tezlerini mantıksal sonucuna kadar götürür ve "gerçekten Hıristiyan" olan devletin resmî dini Hıristiyanlık olan devlet değil de resmî dinsiz (ateist) olup da dinî hayatı sivil toplum sahasında serbest bırakan devlet olduğunu iddia eder. "Hakikatte, kemale ermiş Hıristiyan devlet, Hıristiyanlığı kendi temeli, resmî devlet dini olarak tanıyan ve dolayısıyla diğer dinlere karşı dışlayıcı bir tavır takınan sözde Hıristiyan devlet değildir; (gerçek Hıristiyan devlet) bilakis, dini sivil toplumun diğer unsurları arasına havale eden, *ateistik*, demokratik devlettir."[33] Ve nihayet, "sözde Hıristiyan devlet, esasen devletin Hıristiyanlık yoluyla inkârı olup, hiçbir şekilde Hıristiyanlığın siyasî tahakkuku değildir."[34]

Marx'ın bu eseri boyunca dinî ruh (religious spirit) ve sivil toplumun ruhu (spirit of civil society) gibi göndermelerinde Hegel'in ruh/tin (*Geist*) kavramının etkilerini görmek de mümkün. İnsanlığın gelişme safhalarında dinî ruhun kendini gerçekleştirmesinin ancak demokratik bir devlet

---

[30] Marx, s.35.

[31] Marx, s.35: "The division of man into the *public person* and the *private person*, the *displacement* of religion from the state to civil society — all this is not a stage in political emancipation but its consummation. Thus political emancipation does not abolish, and does not even strive to abolish man's *real* religiosity."

[32] Marx, s. 35. Ayrıca, dinin "sivil toplumun ruhu" olduğuna dair başka bir doğrudan referans için, bkz. s. 39.

[33] Marx, s.36.

[34] Marx, s.36.

düzeninde dinin kendini laik bir formda ifade etmesiyle mümkün olacağını iddia eden Marx, örneklerini her zaman Batı Hıristiyanlığından seçtiği için, böylesi bir demokratik, laik devletin temelinin de Hıristiyanlık değil fakat Hıristiyanlığın *insanî temeli* olacağını iddia eder.[35] Bu minvalde siyasî demokrasinin Hıristiyanlığın özüyle neden uyumlu olduğunu anlatmaya girişerek, Hıristiyanlık ve demokrasi arasında çatışma değil uyum olduğunu göstermeye çalışır. Onun bu örneklerinin de tamamen Hıristiyanlığa özgü bir din anlayışının etkisinde olduğunu görüyoruz. Çünkü dinin devletten, siyasetten ve dahi dünyevî amaçlardan ve uğraşlardan (terrestrial aims) çekildiği zaman dinin aslına dönüşün ve gerçek Hıristiyanlığın inkişâfının gerçekleşeceğini iddia eder. Oysa, yasal ve siyasî sahalar da dâhil olmak üzere dünyevî amaç ve uğraşlarla iç içe olan Musevilik ve İslamiyet gibi dinler için Marx'ın vazettiği dünyevî olana sırtını çevirmiş ve sadece ahirete yönelmiş bir din modeli dinin inkişafına değil zayıflamasına tekabül eder.

Museviliği "bütünüyle ve kesinlikle reddetmeden siyasî özgürlüğe kavuşmak" mümkün olduğu için ve bu da siyasi özgürleşmenin dinin birey üzerindeki hâkimiyetini kıramayabileceğini gösterdiği için, Marx siyasî özgürlüğün kendisinin insanı gerçek anlamda özgürleştirmeye yeterli olmadığı iddiasında ısrarcıdır.[36] Çünkü Marx için, bir insan dini inanç sahibi oldukça, insanın özgürlüğünden söz edilemez. Fransız İnsan Hakları Beyannamesi'nde, Pennsylvania ve New Hampshire eyaletleri anayasalarında din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alan bölümlere atıf yapan Marx,[37] somut sivil insan ve soyut siyasal vatandaş arasında var olduğunu ileri sürdüğü ayrımı bir kez daha vurguladıktan sonra, burjuva demokratik düzende insanın dinden, mülkiyetten ve iş hayatının egoizminden kurtulmadığını, sadece bu unsurlara sahip olma hakkını edindiğini (din ve vicdan hürriyeti, mülkiyet hakkı, özel teşebbüs hürriyeti, gibi) iddia eder.[38] Siyasî özgürlüğün, bir yandan insanın sivil toplumun bağımsız ve egoist bir bireyine, diğer yandan da soyut bir siyasal ve ahlâkî özne olarak vatandaşa indirgenmesi olduğunu iddia eder.[39] Burjuva demokratik toplumda gerçek özgürlük olarak sunulan bu bölünmüş kişilikli ikircikli yapıdan tam anlamıyla "insanî özgürleşmeye" geçiş ancak "gerçek birey

[35] Marx, s. 39: "The religious spirit can only be realized if the stage of development of the human spirit which it expresses in religious form, manifests and constitutes itself in its *secular* form. This is what happens in the *democratic* state. The basis of this state is not Christianity but the *human* basis of Christianity."
[36] Marx, s.40.
[37] Marx, s.41.
[38] Marx, s.45.
[39] Marx, s.46.

olan insanın, soyut vatandaşı kendi içine çekmesiyle olur," der.[40] Tek tek bireylerin tüm insanlığın birer aynası olması, bireyin kendini toplum içinde eriterek bütünle bir fakat birey olarak yok olması, Marx için insanî özgürleşme ve insanlık ölçeğinde bir kitle bilincinin zuhur edişi demektir.

MARX'IN YAHUDİ KARŞITLIĞI: YAHUDİLİK VE KAPİTALİZMİN ÖZDEŞLİĞİ SUÇLAMASI

Marx'ın "Yahudi Sorunu"nda doğrudan Bruno Bauer'in *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*[41] adlı eserine yönelik olarak yazdığı kısa ikinci ve son bölüm,[42] Yahudi karşıtı ırkçı öğelerle bezenmiş olup, kapitalizmi handiyse Yahudilik'le özdeşleştirmesiyle göze çarpar. Bu doğrultudaki pek çok pasajından birinde Marx aynen şöyle der: "Museviliğin kutsal olmayan temeli nedir? *Pratik ihtiyaç, kişisel çıkar.* Yahudi'nin dünyevî ibadeti nedir? *Kıyasıya pazarlık etmek* (huckstering). Onun dünyevî Tanrısı nedir? *Para.*"[43] Devamla, sosyalizmin gelişini imâ ederek, toplumun kıyasıya pazarlıktan ve paradan kurtuluşuyla beraber gerçek ve pratik anlamda Musevilik'ten de kurtulacağını söyler ve kıyasıya pazarlık imkânını ortadan kaldıran bir toplum düzeninin Yahudi'nin varlığını da imkânsız hale getireceğini iddia eder.[44] "Onun [Musevi'nin] dinî bilinci toplumun gerçek, hayat veren havasında tatsız tuzsuz bir tütsü gibi buharlaşıp yok olacaktır."[45] Yahudiler'in dünyevî ibadetini kıyasıya pazarlık etmek, Museviliğin özünü de para olarak ifade eden Marx, şüphesiz en bayağı, ırkçı ve nefreti körükleyen Yahudi-karşıtı söylemlerle ortak bir noktada buluşmuş görünmektedir.

Marx'ın Yahudi-karşıtı söylemi esasen mecazî ve hattâ kuramsal olmakla birlikte, hem kapitalizmi hem de geneli itibariyle modernizmi Yahudilikle özdeşleştirmesi, sosyalizm kisvesi altında ister istemez Yahudi-karşıtı bir ırkçılığın da fikrî temelini atıyor. Komünist rejimlerde zaman zaman Yahudiler'e karşı işlenen suçlar bir yana, Hitler'in Nasyonal "Sosyalist" rejiminin Alman alt sınıflarına dayanarak, sosyalizme ve ekonomik sömürüye gönderme yaparak, Yahudiler'in soykırıma tâbi tutulmasını meşrulaştırma çabası, Marx'ın bu söyleminin ne kadar tehlikeli olduğunu ortaya koyuyor.

---

[40] Marx, s.46.
[41] "Günümüz Yahudileri'nin ve Hıristiyanları'nın özgür olma kapasitesi."
[42] Marx, s.47-52.
[43] Marx, s.48.
[44] Marx, s. 48: "An organization of society which would abolish the preconditions and thus the very possibility of huckstering would make the Jew impossible."
[45] Marx, s.48.

Musevilik'te modern çağın evrensel "anti-sosyal unsuru"nu gören Marx,[46] kapitalizmin yükselişi ve paranın bir dünya gücü olmasıyla, "pratikteki Yahudi ruhunun Hıristiyan ulusların da pratikteki ruhu haline geldiğini" iddia eder. Kısacası, Marx'a göre, kapitalizm Yahudilik'le paralel ve hattâ özdeş olduğu gibi, kapitalizmin yükselişiyle beraber Hıristiyan toplumlar da Yahudileşmişlerdir. Hattâ Marx, "Hıristiyanlar'ın Yahudileştiği ölçüde Yahudiler kendilerini özgürleştirmişlerdir," der.[47] Modernleşme ve kapitalistleşmeyi Yahudileşme olarak tasvir eden ilginç bir Yahudi-karşıtı mantıktır Marx'ın geliştirdiği. Oysa bundan yüzelli yıl sonra, kendisi de Yahudi kökenli olan meşhur Rus-Amerikalı Sovyet tarihçisi Yuri Slezkine, 20. yüzyılı "Yahudi yüzyılı" olarak tanımlarken, kısmen benzer mecazlar kullanmakla beraber, çok daha dikkatli davranmış ve ticaretle uğraşan Yahudi, Lübnanlı, denizaşırı Çinli, Parsî/Zerdüşt gibi toplulukların adaptasyon kapasiteleri ve uluslararası iletişimi sağlayan unsurlar olarak geliştirdikleri yetenekleri (çok dil konuşma ve yazma, şehirli olma, vs. gibi) sayesinde modernizme ve kapitalizme daha yatkın ve hattâ zamanından önce modernleşmiş gruplar olarak ortaya çıktığını iddia etmiştir.[48] Münhasıran ticaretle ve uluslararası aracılıkla meşgul olan şehirli ve hareketli azınlıkların modern kapitalizme daha yatkın olduğunu söylemek başka, bu azınlıkların ve bilhassa bunlardan biri olan Yahudiler'in 'dininin para', ibadetinin kıyasıya pazarlık olduğunu iddia ederek tüm bir etnik-dinsel topluluğu kapitalizmin ve modernizmin hem de en menfî özellikleriyle özdeşleştirmek bambaşka bir iddiadır ve bu ikincisi şüphesiz nefreti körükleyen ırkçı bir söyleme tekabül eder.

Marx'ın eserindeki birkaç cümlenin burada bağlamı dışında ele alınıp abartıldığı sanılmasın. 'Yahudi sorunu'nun son kısmı yukarıda pek azını alıntıladığımız örneklerle aynı doğrultuda Yahudi-karşıtı iddia ve suçlamalarla bezelidir. Bu iddiamızı birkaç tane daha doğrudan alıntıyla destekleyelim: "Yahudi dininin kendi esas temeli neydi? Pratik ihtiyaç, egoizm (ben-merkezcilik)."[49] "Para, İsrail'in kıskanç Tanrısı, ki onun yanında başka hiçbir Tanrı var olamaz."[50] "Yahudiler'in Tanrısı laikleştirildi ve bu dünyanın Tanrısı oldu. Yahudi'nin gerçek Tanrısı kağıt paradır."[51] "Yahudiler'in asılsız milliyeti tüccarın ve bilhassa finansçının milliyeti-

---

[46] Marx, s.48.
[47] Marx, s.49: "...the practical Jewish spirit has become the practical spirit of the Christian nations. The Jews have emancipated themselves in so far as the Christians have become Jews."
[48] Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).
[49] Marx, s.50.
[50] Marx, s.50.
[51] Marx, s.50.

dir."[52] "Yahudilik sivil toplumun kemale ermesiyle zirveye ulaşır; fakat sivil toplum ise Hıristiyan dünyada mükemmeliğe ulaşır."[53]

Yahudiler'in milliyetsiz ve vatansız olduğu iddiası 20. yüzyılda pekçok devlet tarafından Yahudi azınlıkların vatandaşı oldukları hiçbir devlete sâdık olmadıkları, "köksüz kozmopolitler" oldukları suçlaması şeklinde kullanılmış ve bu azınlıklara karşı saldırıları, ayrımcılığı, vatandaşlıktan çıkarma ve ülke dışına sürme gibi cezaları meşrulaştırmakta kullanılan söylemsel bir araç görevi görmüştür. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden birisi olarak, Stalin'in vefatından hemen önce, 1952-1953 yıllarında yürüttüğü, "Doktor Komplosu" olarak anılan, Yahudi doktorların Stalin'i öldürmeye çalıştığına dair sözde planların ifşa edilmesiyle başlayan "Anti-kozmopolitanizm kampanyası"nın neredeyse tamamen Sovyet Yahudileri'ni hedef aldığını ve bu tarihten sonra Yahudiler'in Sovyet siyasetinde (1920'lerdeki ve hattâ 1930'lardaki son derece seçkin statülerinin tam aksine) hiçbir üstdüzey siyasî konuma getirilmediklerini hatırlatabiliriz.[54]

Marx'ın teolojik ve tarihsel anlamda bir din olarak Musevilik ve Hıristiyanlığa dair fikirleri de her iki dine karşı düşmanlık içermekle birlikte, bir anlamda asıl suçu tüm dinlerin kökeni olarak Musevilik'te görmeye yatkındır: "Hıristiyanlık Musevilik'ten türedi. Ve şimdi tekrar Musevilik tarafından yutuldu. Başından beri Hıristiyan, kuramcı bir Museviydi; dolayısıyla, Musevi de pratik bir Hıristiyan'dı. Ve şimdi pratik Hıristiyan tekrar Musevi oldu. Hıristiyanlık sadece zahirî olarak gerçek Museviliğin üstesinden gelebilmişti."[55] Bu görüşleriyle Marx, koyu bir Hıristiyanlık-karşıtı, Yahudi karşıtı ve tanrıtanımaz olan Nietzsche'nin daha sonraları dile getireceği, "Hıristiyanlık bir Yahudi aldatmacası(y)dı(r)," mealindeki görüşlerine paralel saptamalar, ya da Yahudi-karşıtı "saplantılar" ortaya koymuştur.

Dinî Çelişki ve Eşitsizliklerin Çözümü Dinlerin Ortadan Kaldırılması mıdır?

Her hâlükârda, Marx'ın din olgusuna geneli itibariyle, Museviliğe ise özel olarak yaklaşımını değerlendirirken, diğer faktörlerin yanısıra Kato-

[52] Marx, s.51.
[53] Marx, s.51.
[54] Frank Grüner, *Patrioten und Kosmopoliten: Juden im Sowjetstaat 1941-1953* (Köln: Böhlau, 2008). Bu kitabın yorum ve eleştirisi için, bkz. Şener Aktürk, "Book Review of Frank Grüner, Patrioten und Kosmopoliten: Juden im Sowjetstaat 1941-1953," *Journal of Cold War Studies*, Vol.12, No.4 (Güz 2010).
[55] Marx, s.52.

lik Batı Avrupa'da din-devlet, azınlık-çoğunluk ilişkilerinin kendine özgü yapısını ve Marx'ın Yahudi olarak doğmuş olup küçük yaşta vaftiz edilmiş ve fakat erişkin hayatını pratikte inançlı bir ateist olarak geçirmiş olduğunu göz önüne almak gerekir. Bu makro-sosyal, tarihsel ve bireysel-biyografik verilerin yanısıra, Marx'ın laik fakat burjuva devlette dinî duyguların sivil toplum yoluyla daha da derinleşerek artacağı saptaması, dini doğası gereği menfî bir unsur olarak görüşüyle birleştirildiğinde, onun dinin yok olması için laik bir devleti yeterli görmeyip militan ateist bir devlet politikasına meyletmesi daha iyi anlaşılabilir.

Marx'ın dinî çelişki ve ayrımcılığın ortadan kaldırılmasının ancak dinlerin büsbütün ortadan kalkmasıyla mümkün olacağı doğrultusundaki çözüm önerisi de ancak bu bağlamda anlam kazanır. Fakat gerek liberal demokratik, gerekse muhafazakar bakış açılarından değerlendirildiğinde Marx'ın dinsel ayrımcılığa ve eşitsizliğe karşı geliştirdiği bu çözüm, kaba bir benzetmeyle, bir pastayı paylaşamadığı için sürekli kavga eden iki kişinin çelişkisini pastayı çöpe atarak çözmeye benziyor. Bu şüphesiz kavganın doğrudan etrafında geliştiği düşünülen objeyi ortadan kaldırır, fakat çelişkiyi ortadan kaldırır mı? Eğer çelişki hakikaten dinî bir çelişkiyse belki evet, fakat eğer siyasî bir çekişmenin dinî meşruiyet arayışından ibaretse muhtemelen hayır.[56]

[56] Hegel'i eleştirisine ait meşhur bir yazısında da Marx, dinin kitlelerin afyonu olduğunu belirtmeden evvel, dinin aynı zamanda somut bir ezilmişliğe ve sömürüye karşı tepkinin söylemi ve "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olarak devrimci bir potansiyeli olduğunu hatırlatır. Marx, s.54: "*Religious* suffering is at the same time an *expression* of real suffering and a *protest* against real suffering. Religion is the sigh of the oppressed creature, the sentiment of a heratless world, and the soul of a soulless conditions. It is the *opium* of the people." Bu minvalde, Marksist tarihçi Nikki Keddie'nin de İran İslâm Devrimi'ni anlatan kitabının başına da bu alıntıyı koyduğunu hatırlatalım. Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981).

MARKSİST İKTİSAT









'Para'nın Marx'a oyunu': 1990'daki birleşmeye kadar Doğu Almanya'da kullanılan 100 marklık banknotlar. Deutsche Demokratische Republik Banknote Gallery. www.banknotes.com

MARX'IN DEĞER VE FİYAT TEORİSİ

Ata Devrim

GİRİŞ

Tarih sahnesine Marx gibi kişiler ender olarak çıkar ve bu kişilerin söylemleri, yazdıkları, eylemleri ve genel olarak vermek istedikleri mesaj çoğunlukla anlaşılmaz. Karmaşık ama tutarlı sistemlerin kurucuları bu ortak yazgıyı paylaşırlar. Aceleci eleştirmenlerin bir çırpıda okuyup ya da eklektik bir okuma ile üzerine yazı yazabilecekleri bir yazar değildir Marx. *Kapital* ilk kez yayımlandığında burjuva basınının tepkisizliği, bilinçli bir suskunlukla eseri gözlerden uzak tutma stratejisinden çok, travma ile oluşan bir katatoniydi. Onların açısından bakıldığında başka bir seçeneğe yer yoktu; savunduğunuz sistemin eleştirisine yanıt verebilmeniz için önce eleştirinin içeriğini doğru kavramanız gerekir. Bu ihtiyatlı sayılabilecek suskunluk bozulduğunda da onun nedeni ortaya çıktı: Marx'ın teorisi anlaşılmamıştı. Belirli bir üne kavuşan eleştirmenleri bile ya teorileri görece kolay görünen Karl Rodbertus ile ya da David Ricardo ile özdeşleştirdi onu.[1] William Stanley Jevons ve Carl Menger'in, Engels'in de gözünden kaçmayan çabalarının ardında bile Marx'ın serbest bıraktığı kuşkuyu kovmak için Ricardo'nun emek-değer teorisinin yerine bir

[1] Gramsci, "praksis felsefesi" olarak isimlendirdiği Marx'ın entelektüel sistemini Ricardocu İktisat ve Hegelci Felsefe'nin bir kaynaşması olarak görmüştü. Althusser'e göre böyle bir yorumlama son derece hatalıydı. Bu yorumlamanın mantığına göre, Marx'ın tek yaptığı, Klâsik İktisat'ın tarihsel-olmayan, soyut ve her-durumda-geçerli varsayımlarına Hegelci "tarihselcilik" ile karşı çıkmaktı. Söz konusu yorumlama bu durumda, en başta Marx'ın Hegelcilikten kopuşunu yadsımak zorundaydı. Kuşkusuz, bundan çok daha önemli olan, bu yorumlama, Marx'ın birbiriyle kaynaştırmaktan özenle kaçındığı tarihe ait ve somut olanla, düşünsel ve soyut olanın buluşabileceğini, birbirleriyle "bir biçimde" ilişkilendirilmelerinin olası olduğunu kabul eder. (Louis Althusser ve Étienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, New York: Verso, 2009, s. 122-6.)

başka sistem kurma amacı vardı, Ricardo'nun reddedilmesi beraberinde umdukları kurtuluşu getirecekmiş gibi. Bugün bile Neo-Liberal iktisat tarihçileri, Marx'ın, Ricardo'nun tezlerini "sömürdüğünü" iddia etmektedirler. Oysaki Jevons ve Menger'in farklı bir değer teorisini yapılandırma yönündeki girişimleri, aynı zamanda, Ricardo'nun emek-değer teorisinin yetersizliklerini ve yanlışlarını ortaya çıkaran Marx'ın sessizce onaylandığı anlamına gelmektedir.

Althusser'e göre, Marx'ın Adam Smith ve David Ricardo başta olmak üzere Klâsik İktisatçılar üzerine yaptığı okumalar, eleştirel olmalarına karşın onun bu iktisatçılardan ayrı bir yere konmasına çok da katkı sağlamadı. Marx; Smith ve Ricardo'nun göremediklerini gören ve yetersiz kaldıkları noktada devreye giren bir teorisyen olarak algılanıyordu.[2] Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ile amacı tam olarak buydu. Burjuva basınının, çalışmasının ilk kısmını olağan bir polemik yapıtı olarak algılamasını istiyordu. 1857'de Artı-değer Teorisi'ni de içeren *Grundrisse* olarak bilinen elyazmalarını kaleme almaya başladı. 1859'da yayımlanan *Katkı*'da kapsamlı çalışmasının salt meta ve para ile ilgili kısımları yer alıyordu. Burjuva basını üzerinde soğuk duş etkisi yapacak olan, *Katkı*'yı izleyen devam çalışması olacaktı. Bu amaçla 1861'de *Artı-değer Teorileri*'ni yazmaya başladı. Çalışmasının kapsamı üzerinde yeniden bir değerlendirme yaptıktan sonra bir devam çalışması yerine *Kapital*'i hazırlamaya karar verdi. Sonuç olarak, Marx, eleştirmenlerinin tutumunu öngörmüştü. Engels'e yazdığı 27 Haziran 1867 tarihli mektupta açıkladığı gibi amacı, *Kapital*'de izlediği yöntem ile aceleci eleştirmenlerini fark edemedikleri bir tuzağın içine doğru çekmekti.[3] Marx'ın amacında başarılı olmasının en önemli nedeni, argümanını Politik İktisat'ın sınır çizgileri içerisinde değil, bu sınırın ötesinde yürütmesiydi. Ortaya koyduğu, teorinin kendi mantığına bağlı kalarak onun içeriği ile ilgilenen bir eleştiri değil; "meta-teorik" ve metodolojik bir eleştiriydi.[4]

Marx, farklı açılardan yola çıkarak elde ettiği çıkarımlarla bir sistem kurmuştur. Özellikle "sistem" sözcüğünü kullanıyorum; sistemin bütününün tek bir parçası ele alınarak kavranması olası değildir ve bu yöntemi izleyenlerin yorumlarında hataya düşmeleri kaçınılmazdır. Dahası, Marx'ın sistemi; sosyoloji, tarih ve iktisat gibi alanların birbirleriyle ilişkilendi-

---

[2] *Ibid.*, s. 18.

[3] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yazışmalar I: 1844-1869*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1995, s. 223-5.

[4] Belirtmek gerekir ki, Marx'm ortaya koyduğu eleştiri ideolojik değil, bir ideoloji eleştirisiydi; ideolojik sınırları bir an aşabilmeyi başaran Ricardo'yu Marx, "bilimsel dürüstlüğü" nedeniyle övmüştü. Ricardo'nun, hayatının son günlerinde Cenova'da görüştüğü Sismondi de benzer bir övgüde bulunmuştur.

rildikleri bir bütün olduğu gibi, onun iktisat teorisi de iktisatın çeşitli alt-konularının birbirleriyle ilişkilendirildikleri bir alt-sistemdir. Bu makalede salt değer ve fiyat teorisi üzerinde odaklanabilmek için teorinin beslendiği ve ilişkili olduğu başka alt-konuları dipnotlarında göstermekle yetindik. Bu nedenle bu çalışmanın, bir dizi çalışmanın yalnızca bir parçası olduğunu belirtmeliyiz. Makalede Marx'ın yöntemini izledik; önce belirli bir konunun serimini yaptıktan sonra bu konuda Marx'a yöneltilen eleştirileri ele aldık.[5] Böylece okurun konuyu daha rahat izleyebileceğini ve eleştirilerin kaynaklarına ilişkin net bir kavrayışa sahip olabileceğini düşündük. Önce teorinin bütün hatlarıyla okura sunulmasından sonra eleştirilere geçmenin okur açısından yorucu olacağı söylenebilir.

Meta

Kapital'de Marx, "meta"nın ne olduğunu açıklamak için diyalektik yöntem ile "meta"dan "meta-olmayanı" türetir. Meta-olmayan, bireyin kendisinin ürettiği ve yine kendisinin tükettiği ürün ya da maldır. Bu mal, yalnızca üreticisine fayda sağlar, dolayısıyla yalnızca üreticisi için bir kullanım-değerine sahiptir. Meta ise kullanım-değeri yanında bir de değişim-değerine sahiptir. Bunun nedeni, metanın, üreticisinin kendi tüketimi için değil, bir diğer ekonomik birimin –birey ya da Marx'ın belirttiği gibi kronolojik olarak önce gelen toplumun– tüketimi için üretilmesidir. Meta-olmayanın üretimi ile amaç, tüketim ya da kullanım-değeri elde etmektir, meta üretiminin amacı ise değişim-değeri elde etmektir.

Marx'a göre Merkantilistler, değeri yalnızca para biçimi içerisinde, *id est* değişim-değeri olarak, Fizyokratlar ise tarımsal maddî ürün, *id est* kullanım-değeri olarak ele aldılar. Bu iki değer biçimini birlikte alan Adam Smith oldu.[6] Althusser'e göre çiftçilerin elinde kalan ile diğer sınıfların tüketimine ayrılan ürün, fizikî olarak *görünebilir* olduğundan Fizyokratlar bir artı-değer teorisini oluşturabildiler.[7] Sanayi burjuvazisi, hem fiziksel ürün hem de bu fiziksel ürünün değerini temsil eden para ile pratik bir ilişki içerisindeydi ve bu pratik ilişki Smith'in teorik sentezinde bir yansımaya kavuştu. Ne var ki, Klâsikler, değişim-değeri ve kullanım-değeri arasında herhangi bir ilişki kurabileceklerini düşünmüşlerdi. Marx'

[5]Marx'ın ilk planına göre *Artı-değer Teorileri*'nin önemli bir kısmının *Kapital*'in II. cildinde yer alması gerekiyordu. Marx'm *Artı-değer Teorileri*'ni ayrı bir cilt olarak basma tasarısı, onun genel sunum alışkanlıkları –önce konunun sunumu ve ardından önceki teorilerin diyalektik bir değerlendirmesi– ile çelişmektedir. Polemiklerin ayrı bir kitaba alınması, konunun bütünlüğünü bozduğu için bu tasarım talihsiz bir değişikliktir.

[6]Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, New York: Promethous Books, 2001, s. 170.

[7]Althusser ve Balibar, *op. cit.*, s. 133 vd.

a göre bu olası değildir; kullanım-değeri, *somut* emek-gücünün ürünüdür ve bu değer biçimi ancak tüketim etkinliği sırasında ortaya çıkabilir.[8] Değişim-değeri ise kullanım-değerinden bağımsız olarak sosyal ilişkiler tarafından tarihsel olarak belirlenmektedir. Metaların birbirleriyle kıyaslanmalarını sağlayan ve böylece metaların birbirlerine olan oranlarından elde edilebilecek değişim-değerleri, kuşkusuzdur ki, ortak bir ölçütü gerektirir. Bu ölçüt, tüketicinin meta ile olan ilişkisinde ortaya çıkan kullanım-değeri olamaz. Metaların her biri, *soyut* emek-gücü cinsinden ifade edilir ve bu, emek-gücünün nicelik olarak kabul edildiği anlamına gelir. Diğer bir deyişle, metaları farklı nitelikleri, *id est* kullanım-değeri bağlamında kıyaslamak olası değildir. Metalar ancak niceliksel olarak, değişim-değeri bağlamında kıyaslanırlar. Bunların arasında bir kıyaslama yapılmasını sağlayan, farklı emekçilerin farklı somut emek-güçleri değil, türdeş soyut emek-gücüdür.[9]

ARTI-DEĞER

Marx'ın yaklaşımında iki tür dolanım söz konusudur: a) M – P – M (Meta – Para – Meta); b) P – M – P'. Birinci dolanımda birey, metasını satarak bir miktar para edinir ve sonra bu parayla bir başka meta alır. Bu basit dolanımdır ve belirli bir eşdeğerin biçim değiştirmesinden başka bir şey değildir. İkinci dolanım bundan farklı olarak, tamamlandığında bireye eşdeğerin yanında bir de artı-değer sağlar. İlk dolanımda hiçbir değer artışı görülmezken, ikinci dolanımda bir değer artışı söz konusudur. Birinci dolanımda birey sıradan bir tüketicidir ve tüketim amacıyla söz konusu işlemleri gerçekleştirir. İkinci dolanımda ise birey bir kapitalist olarak hareket eder; bu kez amacı dolanıma soktuğu paranın artarak yine para biçiminde kendisine dönmesidir.[10]

Literatürde bu paradan para üretmenin, P – P' sürecinin özüne ilişkin sayısız teori üretilmiştir. Teorilerin çeşitliliğine karşın artı-değer ya da kârın kaynağı önünde sonunda piyasadaki fiyat dalgalanmalarına dayan-

[8]Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1997, s. 42.

[9]Karl Marx, *Kapital*, c.I, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1995, s. 47-53.

[10]Marx'ın iki tip dolanım yaklaşımında iktisat literatüründeki üretken tüketim ve üretken-olmayan tüketim biçimindeki ayırımın etkisi olduğu söylenebilir. Bu ayırıma göre bireyler, bir metayı salt satın alıp üretken-olmayan biçimde –metanın değerini yerine koymadan, dönüşsüz olarak– tüketebilirler. Ne var ki, aynı zamanda bireyler, bir metayı, bu metanın değerini yerine koymakla kalmayıp bir artı-değer yaratacak "üretken" bir biçimde de tüketebilirler. Üretken tüketim biçiminde, meta üretim sürecinde, bir başka meta üretmek amacıyla tüketilmektedir. Bu yaklaşım Quesnay'nin ünlü Tablo'sunda da içkindir: Tarım kesimi üretken tüketimden, kent kesimi ise üretken-olmayan tüketimden sorumludur.

dırılmış, meta değişimine, dolanıma giren değeri arttıran gizemli bir güç bağışlanmıştır. Marx'a göre artı-değer, metaların değişiminden elde edilemez; meta değişimi, eşdeğerlerin el değiştirmesinden, değerin biçim değiştirmesinden başka bir içeriğe sahip değildir. Bu noktada metaların birbirine eşitlenmesini ya da kıyaslanmasını sağlayan evrensel değer ölçütünün ne olduğu sorusu önem kazanır. Klâsik İktisatçılara göre bütün metalar, emek ürünüdürler, her biri farklı emek miktarları içermektedirler ve birbirleriyle olan değer bağlamındaki ilişkileri, içerdikleri emek miktarı sayesinde kurulabilir. Peki ama bu farklı "emek miktarları" birbirleriyle nasıl karşılaştırılır ya da ilişkilendirilir? Temel ölçüt, üreticilerin metaları üretmek için harcadıkları zamandır ve bu ölçüte "emek-zamanı" denir. Bir birey, bir diğer bireyin 2 saatlik emeğinin ürününü satın alabilmek için karşılığında kendisinin 2 saatlik emeğinin ürününü vermelidir.[11]

Üretim araçlarının kapitalistin mülkiyetinde olduğu bir ekonomi sistemi söz konusu olduğunda, olgu bu denli yalın değildir. Kapitalist üretim biçiminin davranışsal yapısını oluşturan kâr güdüsü ve rekabet, makinelerin el-emeğinin yerini aldığı bir sürece hayat vermektedir.[12] Bu süreç içerisinde fabrikanın ya da çiftliğin dışına fırlatılmış olan işsizler ordusu, kapitalisti, işçinin karşısında mutlak bir pazarlık gücüyle kuşatır. İşçi, dışarıdaki herhangi bir işsiz ile konumunu takas etmemek için kendisine ödenen son derece düşük ücrete razı olur. Özetle, herhangi bir soyut değişimden farklı olarak, kapitalist ile işçi arasındaki değişimde eşdeğerler el değiştirmez. İşçi, biricik metası olan emek-gücünün yarattığı 100 birimi, kapitaliste teslim eder, karşılığında ise yalnızca 10 birim alır. Bu durumu şöyle açıklar Marx: "...emek-gücünün üretimi için gerekli günlük tüketim aracı, yarım günlük emeğe mâloluyor. Ama, emek-gücünde somutlaşmış geçmişteki emekle bunun harekete getirdiği canlı emek, emek-gücünün günlük muhafaza ve bakım giderleri ile bunun iş başında harcanması, birbirinden tamamen farklı iki şeydir. Bunlardan ilki, emek-gücünün değişim-değerini belirler, ikincisi ise onun kullanım-değeridir. İşçiyi 24 saat süreyle canlı tutmak için yarım günlük emeğin gerekli oluşu, onun bütün

[11]Bir birey 2 saatte 10 birim, diğeri ise 5 birim değer yaratmış olabilir. Aynı zaman diliminde farklı nicelikte değer üreten bu iki bireyin emekleri arasında vasıf açısından bir fark olduğu ortadadır. Ne var ki, sorunun çözümü basittir: 10 birim üreten birey, 2 saatlik emeği ile 2 saatte 5 birim üreten bireyin 4 saatlik emeğinin ürününü alabilir. Bu nedenle temel ölçüt, vasıfsız emek-gücü kabul edilebilir ve bütün değerler, vasıfsız emek-gücü cinsinden ifade edilebilir. Örneğimizde bu ölçüt, saat başına 5:2'den 2,5 emek birimidir. Ve 10:4'ten yine 2,5.

[12]Kapitalist üretim biçiminin en önemli özelliklerinden biri, üretim hacminin sürekli genişlemesidir. Kapitalist, daha fazla artı-değer üretmek için, pazar payını artırmak zorundadır ve bunu gerçekleştirebilmek için de ya metaların fiyatlarını ucuzlatmalı ya da metalarını pazara rakiplerinden önce ulaştırmalıdır. Bu nedenle, emekçiye yüklenen iş yükü günden güne arttığı gibi üretim sürecini hızlandıran makinelerin üretim içerisindeki payı da büyümektedir.

gün çalışmasına engel oluşturmaz. Bu nedenle, emek-gücü değeri ile bu emek-gücünün emek-süreci içerisinde yarattığı değer, birbirinden tamamen farklı büyüklüklerdir; kapitalistin, emek-gücünü satın alırken gözönünde bulundurduğu şey, işte bu iki değer arasındaki farktır. (...) Emek-gücünün kullanım-değeri ya da bir başka deyişle emek, satılmış bulunan yağın kullanım-değeri, ne ölçüde yağcıya ait bulunursa, o kadar satıcısına ait olur. Para sahibi bir günlük emek-gücünün değerini ödemiştir, bunun için onun bir günlük kullanımı, bir günlük emek ona aittir."[13]

Artı-değer, emek-gücünün değişim-değeri ile kullanım-değeri arasındaki farktır. Diğer bir deyişle, emek-gücü için ödenen ücret, emekçinin temel gereksinimlerini karşılamaktadır ve bu emek-gücünün değişim-değeridir. Emek-gücünün kullanım-değeri ise metaların içerdiği emek-değerdir. Zaman bağlamında olgunun açıklaması ise şöyledir: Üretim zamanı, gerekli emek-zamanı ile artı-zamanın toplamıdır. Emekçi, gerekli emek-zamanı boyunca kendisi için çalışır ve bu süre içerisinde yarattığı değer, ücretine eşittir. Üretim zamanının geri kalan kısmı, *id est* artı-zaman boyunca ise kapitalist için çalışır ve bu süre içerisinde sarfettiği emek-gücüne, karşılığı ödenmediğinden, "artı-emek" terimi uygun görülmüştür.

MÂLİYET-FİYATI VE DEĞER

Kapitalistin emek-gücünün değişim-değeri yanında ödeme yaptığı diğer üretim öğesi; makine, alet, hammadde vs.yi kapsayan *değişmeyen sermaye*dir. Emek-gücünün ücret olarak ödendiği kısım ise *değişen sermaye*dir. Mâliyet-fiyatı (*MF*), aşağıdaki denklemde gösterildiği gibi, bu iki üretim öğesine yapılan ödemenin toplamıdır. Artı-emeği kapsamaz; kapitalist tarafından artı-zaman süresince harcanan emeğin karşılığı ödenmemiştir. Diğer bir deyişle, artı-emek zamanı kapitaliste hiçbir mâliyete neden olmamıştır. Mâliyet-fiyatı ve metanın değeri arasında ödenmeyen artı-emek nedeniyle bir fark, *vis-â-vis* artı-değer oluşur. *M*, metanın değeri; *s*, değişmeyen sermaye; *d*, değişen sermaye; *a*, artı-değer; *MF*, mâliyet-fiyatı olmak üzere, bunların arasındaki ilişkiler aşağıdaki denklemler yardımıyla gösterilebilir:

$$MF = s + d \qquad (1)$$

[13]Marx, *Kapital*, c.I, *op. cit.*, s. 195.

$$M = MF + a \qquad (2)$$

$$M = (s + d) + a \qquad (3)$$

Marx'ın değer teorisinde, değişmeyen sermaye ve değişen sermaye toplamı ($s + d$) metanın mâliyet fiyatıdır (MF). Ödenmemiş emek değeri (a) bu denkleme eklendiğinde metanın toplam değeri (M) elde edilir. Marx, görüldüğü gibi, değer ve mâliyet arasında bir ayırıma giderken, Ricardo için "mâliyet ve değer aynı şeylerdir."[14] Değer ve mâliyetin özdeş kabul edilmesi, bütün emek-zamanının karşılığının ödendiği postülasına dayanmaktadır.[15]

DEĞİŞEN SERMAYE VE DEĞİŞMEYEN SERMAYE

Adam Smith'in emek-değer teorisinde metanın değeri, yalnızca değişen sermaye ile artı-değeri içerir. Smith'e göre değişmeyen sermayenin değeri de her meta gibi değişen sermaye ve artı-değer olmak üzere iki öğeden oluştuğu için değişmeyen sermayenin denklemde yeniden belirtilmesi totolojiden ötesi olmayacaktır. Bortkiewicz de öne sürdüğü denklemde metanın değeri içindeki değişmeyen sermaye öğesini, bu değişmeyen sermayeyi üreten emek cinsinden ifade eder.[16] Dahası Marx'ın değişen sermaye-değişmeyen sermaye ayırımını bir "kusur" olarak görür.[17] Bortkiewicz, Ricardocu mantığa göre bir dizi denklem yazıp Marx'ın haksız olduğunu söylemektedir. Cebir açısından hiçbir kusur olmasa bile tutum açısından kusur büyüktür. Marx ile Ricardo'nun görüşlerinin uymadığı ne kadar açıksa, sayfalar dolusu cebirin amacı da o kadar açıktır.

Smith'in formülasyonu iki soruna neden olmuştur: Birincisi, değişen sermaye ve değişmeyen sermaye arasındaki nitelik bağlamındaki ayırımın ortadan kalkması, ikincisi ise değişmeyen sermayenin içerdiği sabit sermaye öğelerinin yanlış biçimde gelir biçimlerine ayrılmasıdır. Bunlara sırasıyla değinelim. *Birinci olarak*, Smith'in hatası metanın üretiminde harcanan *güncel* emek-gücü ile değişmeyen sermayenin üretiminde har-

---

[14]David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 1997, s. 55.

[15]Karl Marx, *Artı-değer Teorileri: İkinci Kitap*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1998, s. 152-170.

[16]Ladislaus von Bortkiewicz, "Value and Price in the Marxian System", *International Economic Papers*, No. 2, London: MacMillan and Company Ltd., 1952, s. 13-4.

[17]*Ibid.*, s. 20.

canan *geçmiş* emek-gücünü ekonomik açıdan eşit görmesidir. Meta üreticisi, değişmeyen sermayenin üretiminde harcanan emek-gücü için ödeme yapar. Kendisinin ürettiği metaların içerdiği artı-emek için ise hiçbir ödeme yapmaz. Sonuç olarak, metanın değerine, değişmeyen sermaye tamamen parasallaşarak girerken, emek-gücü, biri karşılığı ödenmiş ya da parasallaşmış, diğeri ise karşılığı ödenmemiş ya da parasallaşmamış olmak üzere iki biçimde girer. Bu konuya dönüşüm sorunu ile ilgili kısımda yeniden döneceğiz.

İkinci olarak, Smith'in formülasyonu, metanın değerinin iki gelir biçimine ayrıldığı anlamına gelir. Değişmeyen sermaye, işçilere ödenen ücret, artı-değer ya da kâr ise kapitalistin geliridir. Buna göre M şu biçimde de yazılabilir:

$$M = \text{Ücret} + \text{Kâr} \qquad (4)$$

Sıra değişmeyen sermayenin katkısına geldiğinde, onun da aynı gelir biçimlerine ayrılacağı savunulmaktadır. Değişmeyen sermayeyi üreten kapitalist için bu değişmeyen sermaye, bir metadır ve bu metanın değeri de ücret ve kârdan oluşmaktadır. Ne var ki, değişmeyen sermaye içerisinde yer alan sabit sermaye öğeleri, döner sermaye öğelerinin tersine, kullanım-değerlerini bir üretim sürecinde tamamen yitirmemektedirler.[18] Sabit sermaye olarak bir makine bir t_1 dönemi boyunca metaların üretimine katkı sağladıktan sonra, bunu izleyen t_2, t_3, t_4 dönemlerinde de katkısını sürdürür. Makine, t_1, t_2, t_3 ve t_4 dönemleri boyunca, aşınarak, kullanım-değerini yavaş yavaş yitirir ve ancak 4. dönemin sonunda hurdaya çıkar. Hammadde gibi döner sermaye öğeleri ise üretim sürecinde *in toto* tüketilirler, diğer bir deyişle, bütün kullanım-değerlerini bir t_1 döneminde tamamen yitirirler. Sonuçta, kapitalistin elindeki sabit sermaye öğeleri, diyelim ki bunların toplam değeri 1000 birim olsun, bir t_1 döneminde üretilen bütün metalara toplamda 1000 birim değer eklemez. Bir t_1 döneminde 500, t_2 döneminde 300, t_3 döneminde 150 ve t_4 döneminde 50 birim olmak üzere bu 1000 birimi 4 döneme yayarak ömürlerini tamamlarlar. Döner sermayenin tersine, sabit sermaye kendisine ödenenin karşılığını zaman içerisinde, parça parça geri verir.

[18]Marx'ın gösterdiği gibi Klâsik İktisatçılar, sabit sermaye ve döner sermaye ayırımını, çoğunlukla da değişen sermaye ve değişmeyen sermaye ayırımıyla karıştırdıklarından, yapamamışlardır. Son derece ayrıntılı olduğundan bu ayırım konusuna, bir başka çalışmada ayrı olarak ele almak koşuluyla, bu makalede değinmeyeceğiz.

Olgunun bir de gelir yönüne bakabiliriz. Döner sermaye öğelerinin bir t_1 döneminde tamamen tüketildiğini varsayalım. Makine ya da alet üreticisi, t_1 döneminde 1000 birim kazanır. Makineyi sermaye olarak kullanan kapitalist, t_1 döneminde bu 1000 birimin 500 birimini ürettiği metaların toplam değerine ekleyebilir. Bu durumda t_1 döneminde üretilen toplam meta değerini katkıda bulunan üretim öğelerine gelir olarak dağıtmak istediğimizde makine üreticisinin payına 500 birim düşer –ki bu yanlıştır, makine üreticisi t_1 döneminde 1000 birim kazanmıştır. Meta üreticisinin elinde kalan ve makinenin fizikî görünümüyle somutlaşmış olan 500 birim ise t_1 döneminde kapitaliste gelir olarak dönmemiş, servetin diğer öğesi, *vis-á-vis* sermaye olarak kalmıştır.[19] Smith'in belirttiği gibi t_1 döneminde üretilen bütün değer, gelir biçimleri olarak çözülseydi, t_1 döneminde yaratılan bütün değer, yine aynı t_1 döneminde tüketilir ve böylece sermaye birikimi söz konusu olmazdı.[20]

Artı-değer oranı ve kâr oranı

Bortkiewicz'in, "ustası" Ricardo'yu her adımda ısrarla izlemesi takdiri hak eder. Ama, bu sadakat, ustasının hatalarını yinelemesine neden olur. Ricardo, değişen sermaye ve değişmeyen sermaye arasında net bir ayrıma gidemediği için kâr oranı ile artı-değer oranını birbirinden ayıramamıştır. Artı-değer oranı, değişen sermayenin, artı-değere olan oranıdır. Diğer bir deyişle, ödenmemiş emek-gücünün ödenmiş emek gücüne olan oranı. Kâr oranı ise, artı-değerin değişen sermaye ile değişmeyen sermayeye olan oranıdır. *Ut supra*, değişen sermaye ve değişmeyen sermayenin toplamı mâliyet-fiyatını verdiğine göre, kâr oranı, kapitalistin elde ettiği kazancın (artı-değer) katlandığı toplam mâliyetlere olan oranıdır. Artı-değer oranı *a'*, kâr oranı *k'*, karşılığı ödenmeyen emek-gücü ya da artı-değer *a*, karşı-

---

[19]Smith ve Ricardo'nun bu konudaki yanlışlarını halen savunmak için, Ramsay'den Frank Fetter'e kadar sayısız iktisatçının katıldığı "servet teorisi" üzerine yapılmış tartışmaların tamamen yadsınmış olması gerekir.

[20]Marx, Miktar Teorisi ile ilgili argümanında da zaman bağlamındaki farklılıktan teorik bir araç olarak faydalanmıştır. Ona göre para, gündelik dolanımı dışında, bir de ödeme aracı olarak ayrı bir dolanıma sahiptir. Borçlanma, aynı işleme konu olan mal ve paranın farklı zaman dilimlerinde dolanıma girmesine neden olur. Diğer bir deyişle, denklemin PQ (fiyat × mal miktarı) kısmı, M'den (para miktarı) önce gerçeklik kazanır. Bu durumda, dolanımdaki cari para miktarı ile cari fiyat düzeyi arasında kesin bir ilişki kurmak olası değildir. (Marx, *Kapital*, c. I, *op. cit.*, s. 141-4.) Denklem açısından eşitliğin sağlanması için malın alındığı ve borcun ödendiği dönemlerin iki ayrı denklem olarak ele alınması gereklidir. İlk döneme ilişkin denklemde, eşitlik ancak ödeme taahhütlerinin de M'ye eklenmesiyle sağlanabilir. İzleyen döneme ilişkin denklemde ise yeni ödeme taahhütleri dışında bir değişiklik yapmaya gerek yoktur, çünkü borcun ödenmesinde kullanılan para, yeniden dolanıma girerse, zaten M'nin içerisinde yer alacaktır.

lığı ödenen emek-gücü ya da değişen sermaye d ve değişmeyen-sermaye s ile gösterildiğinde bu oranlar şöyle dile getirilebilir:

$$a' = \frac{a}{d} \qquad (5)$$

$$k' = \frac{a}{d+s} \qquad (6)$$

$$k' = \frac{a}{MF} \qquad (7)$$

Marx'a göre, artı-değer oranının sabit kalması koşuluyla, değişen sermaye ile değişmeyen sermayeden oluşan *sermayenin organik bileşimi*ndeki değişim, kâr oranları üzerinde etkilidir.[21] Emek-gücü artı-değer yaratan bir üretim öğesi olduğundan ve ekonomik gelişim zorunlu olarak değişen sermaye yerine değişmeyen sermayeyi istihdam ettiğinden, değişen sermayenin, sermayenin organik bileşimindeki payı küçüldükçe kâr oranı da küçülecektir. Peki ama çeşitli sektörlerdeki sermayelerin organik bileşimlerindeki farklılığa karşın nasıl bir ortalama (genel) kâr oranı oluşmaktadır?

ÜRETİM-FİYATI VE METANIN DEĞERİ

Kapitalist ekonominin devindirici gücü olarak rekabet, miktar ya da değer bazında bütün fazlalıkları ortadan kaldırır. Teoride, metanın arzındaki artış nedeniyle metanın fiyatı düşer ve bunun nedeni olarak, Klâsik İktisat'ın birey prototipi söz konusu olduğunda, üretim olanaklarındaki gelişmeden çok üretici güçlerin sayısındaki artış gösterilir. Metalar, arz ve talebin dengelendiği noktada "doğal fiyatları" üzerinden satılırken, bunların üreticileri de eş düzeyde kâr elde ederler. Ekonominin farklı sektörleri söz konusu olduğunda ise, sermaye ve emek, sektörler arasında en uygun biçimde dağıldığında bütün sektörlerde kapitalistler eş kâr oranı üzerin-

[21] Ücret düzeyindeki yükseliş, yani değişen sermayenin artması, artı-değer oranını düşürür; ücrette hiçbir artış olmamasına karşın işçinin sözgelimi 11 saat yerine 12 saat çalışması, diğer bir deyişle artı-zamanın 1 saat artması ise artı-değer oranını arttırır.

den kâr elde ederler. Hiçbir sektör, diğerinden daha fazla kâr oranı ile etkinliğini sürdüremez; yüksek kâr oranının söz konusu olduğu sektöre, diğer sektörlerden kısa sürede sermaye ve emek akını başlar ve sonunda bütün sektörlerde kâr oranları eşitlenir. Yine de, rekabetin etki alanı ekonomi ile sınırlıdır; üretim tekniklerinin zorunlu farklılığı üzerinde etki edemez. Kimi sektör emek-yoğun, kimi sektör de sermaye-yoğun üretim teknikleriyle etkinlik gösterirler. Bundan dolayı, farklı sektörlerdeki sermayeler, birbirlerinden farklı organik bileşimlere sahiptirler. Ne var ki, farklı organik bileşimlerin beraberlerinde farklı bireysel artı-değer oranlarını ve kâr oranlarını getirmesine karşın yine de bütün sektörlerde eş bir kâr oranı oluşur.

TABLO – 1

Sermayeler	Bileşim	a'	a	k'	A_s	M	MF
I	80S + 20d	100%	20	20%	50	90	70
II	70S + 30d	100%	30	30%	51	111	81
III	60S + 40d	100%	40	40%	51	131	91
IV	85S + 15d	100%	15	15%	40	70	55
V	95S + 5d	100%	5	5%	10	20	15
Toplam	390S + 110d	-	110	110%	-	-	-
Ortalama	78S + 22d	-	22	22%	-	-	-

Marx, genel kâr oranının oluşumunu açıklamak için, örnek olarak tablo-1'de gösterilen, farklı organik bileşimlere sahip beş sermayeyi ele alır. Her birinde artı-değer oranı (a') %100 olduğundan, yine her birindeki değişen sermaye miktarı, artı-değer ve kâr oranı ile eşit büyüklüktedir. Bunun gibi her sektörde $s + d$'nin değeri 100'e eşittir. Değişmeyen sermaye, içerdiği sabit sermaye nedeniyle, metaya değerinin bir kısmını aktarır; ki bu tablo-1'de A_s ile gösterilmektedir. Üretim sürecinde sabit sermaye, kullanım değerini tamamen yitirmez. Bu nedenle Smith'in metanın değeri içindeki değişmeyen sermayeyi de gelir biçimlerine ayırmasının doğru olmadığını yukarıda belirtmiştik. Örnekte görüldüğü gibi, I no'lu sermayenin toplam değeri 80 birim olmasına karşın, ilgili üretim döneminde toplam meta değerine 50 birim katkıda bulunmuştur. Doğal olarak, metanın değeri ($50s + 20d + 20a$) ile toplam yatırılan sermaye değeri ($80s + 20d + 20a$) arasında bir fark vardır.

TABLO – 2

Sermayeler	Bileşim	*a*	*MF*	*MF + a = M*	*k*	*MF + k = ÜF*	*e = ÜF - M*
I	80S + 20d	20	70	90	22	92	2
II	70S + 30d	30	81	111	22	103	-8
III	60S + 40d	40	91	131	22	113	-18
IV	85S + 15d	15	55	70	22	77	7
V	95S + 5d	5	15	20	22	37	17

Marx, sektörlere ait bireysel sermaye bileşimlerinin toplamından *toplumsal* sermaye bileşimini ve bu toplamdan ortalama sermaye bileşimini elde eder. İlgili örnekte toplumsal sermayenin ortalama organik bileşimine göre ortalama kâr oranı %22'dir. Ortalama kâr oranı, toplumsal artı-değerin organik bileşimlere göre dağılımıyla belirlenmektedir. Öyle ki, tablo-2'de görüldüğü gibi, yalnızca 5 birim artı-değer elde etmesi gereken V no'lu girişim, 22 birim kâr elde etmektedir. Bu 5 birim ve diğer bütün girişimler için *a* sütununda gösterilen değerler, bireysel artı-değerlerdir. Toplam artı-değer bölüşümünden V no'lu girişime düşen pay, 17 birimlik bir fazlalık (*e*) içermektedir. III no'lu girişim ise bireysel olarak 40 birim artı-değer üretmiştir, ne var ki, ortalama kâr oranı 22 birim kâr kitlesine izin verdiğinden, 18 birimlik fazlalık, bireysel artı-değerleri düşük olan diğer girişimlerin arasında bölüştürülmüştür. Bu durumda, II ve III'teki 8 + 18'den toplam 26 birimlik fazlalık I, IV ve V arasında pay edilmiştir. (2 + 7 + 17 = 26).

Gerçekte çok farklı sektörlerin artı-değer kitlelerinin toplanıp ortalamasının alınması yoluyla ortalama ya da genel kâr oranını elde etmek olası değildir. Pratik söz konusu olduğunda, hangi sektör ya da girişimin genel kâr oranı üzerinde görece etkili olduğu önemlidir. Değişen sermaye ve değişmeyen sermaye arasındaki teknik ilişki de sektörden sektöre değişmektedir. Marx, bunu belirttiği için onun ortalama kâr oranını ele alışı tamamen teoriktir. Burada özellikle iki nokta önemlidir: Kâr oranı ortak olmasına karşılık, sermayelerinin organik bileşimlerindeki farklılık nedeniyle a) bireysel kâr kitleleri farklıdır, b) kimi girişimler metalarını değerinin üstünde, kimisi de metalarını değerinin altında satmaktadır. Metaların değeri, mâliyet-fiyatı ile bireysel artı-değerin toplamından oluşurken,

üretim-fiyatı, mâliyet-fiyatı ile ortalama kârın toplamıdır.[22] Bunları denklem (8) ve (9)'da gösterelim. Bu denklemlere tablo-2'de yer verildi.

$$M = MF + a \qquad (8)$$

$$\ddot{U}F = MF + k \qquad (9)$$

İşte bu iki denklem, ünlü "dönüşüm sorunu" tartışmasının temelidir. Bortkiewicz'e göre Marx, değer/üretim-fiyatı dönüşümü ile ilgili hesaplamalarında değişen sermaye ve değişmeyen sermaye değerlerini, üretim-fiyatlarına dönüştürmemiştir.[23] Denklemler (8) ve (9)'da görüldüğü gibi *MF* sabit değişkendir ve *a*'nın *k*'ye dönüşümünden başka, iki denklem arasında bir fark yoktur. Marx, örnekteki meta gibi değişmeyen sermayeyi oluşturan üretim araçlarının ve değişen sermayeyi oluşturan emekgücünün de değerleri ve üretim-fiyatları arasında bir fark olabileceğini belirtir. Ne var ki, bunlara ait olan *k* ve *a* arasındaki farkların bir yerde pozitif bir yerde negatif değerler alarak birbirlerini dengelediklerini ve kapitalist sistemde bir değer karmaşasının her zaman varolduğunu ileri sürmüştür.[24]

Ricardo'yu rehber edinmiş Bortkiewicz'in Marx'ın formülasyonlarında bir "sorun" görmesi ve bununla kalmayıp bu "sorun" için bir de "çözüm" önermesi, daha baştan bir sistemin yerine diğer bir sistemi koyma girişiminden ötesini vadedemezdi. Kendisi de belli belirsiz bunun farkında olmasına karşın ısrarla ilerlemeyi sürdürmüştür. Çözüme gelince: Sektörlerden birini, para ya da altın üreticisi olarak kabul etmemiz istenir. Böylelikle bu varsayım yardımıyla Bortkiewicz, toplam fiyat ile toplam değer arasındaki eşitliği ortadan kaldırır. Ona göre sektörlerden biri, değer ve fiyat arasında denklik kurmalıdır. Böylece diğer sektörlerdeki öğelerin değerleri ile fiyat arasında bu sektör bir köprü görevi üstlenecektir. Aynı zamanda bu varsayım yardımıyla 4 bilinmeyenli denklem serisinden bir bilinmeyeni çıkarabilmektedir.[25] Değer ve fiyat arasında köprü kuran

---

[22]Karl Marx, *Kapital*, c.III, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1997, s. 141-7.

[23]Paul Sweezy, "Editor's Introduction", s. xxiv; Ladislaus von Bortkiewicz, "On the Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of *Capital*", Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* / Rudolf Hilferding, *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, New York: Augustus M. Kelley, 1949, s. 199-220.

[24]Marx, *Kapital*, c.III, *op. cit.*, s. 146.

[25]Ladislaus von Bortkiewicz, "On the Correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of *Capital*", Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of*

para otoritesi, kendisinin de belirttiği gibi Miktar Teorisi ışığında dönüşüm sorununu ele almaktan ötesi değildir. Toplam artı-değer yerine, bir para otoritesini koymak, dönüşüm sorunu ile ilgili bir çözüm üretmek değildir, burada düpedüz bambaşka bir yaklaşım önerilmektedir.

DÖNÜŞÜM SORUNU

Bazı Marksist yazarlar, Bortkiewicz'e yanıt olarak Marx'ın modelinde değişmeyen sermaye ve değişen sermayenin veri olarak kabul edildiğini, bu nedenle bir "dönüşüm sorununun" söz konusu olmadığını, Marx'ın bunlara ilişkin değerleri, fiyatlara dönüştürmek gibi bir kaygısının olmadığını belirtmişlerdir.[26] Bortkiewicz'in bu yanıtla yetinmeyeceği açıktı.[27] Ernest Mandel'e göre Bortkiewicz, iki farklı zaman dilimine ait işçevrimlerini tek bir zaman dilimi içerisinde ele almıştır. Mandel, girdi olarak değişen sermaye ve değişmeyen sermayenin, metanın fiyatı içine ancak üretim-fiyatları cinsinden girebileceğini önemle belirtir.[28] Mandel'in konuya yaklaşımı ilgiyi hak eder ve dahası, Smith'in metanın değerine ilişkin hatalı formülasyonu ile yakından ilgilidir. Yukarıda bu formülasyonun değişen sermaye ve değişmeyen sermaye arasındaki niteliksel ayırımı ortadan kaldırdığını belirtmiştik. Biz de yine denklemlere başvurarak Smith'in formülasyonunu ele alalım:

$$M = s + d_m + a_m \qquad (10)$$

Denklem(10)'da d_m ve a_m ile *meta üreticisinin* değişen sermayesini ve bireysel artı-değerini gösteriyoruz. Değişmeyen sermayeyi, Smith'in söylediği gibi, *sermaye üreticisinin* değişen sermayesi ve bu üreticinin artı-değeri olarak ikiye ayıralım. Aynı açılımı sayısız kez yinelememek için sermaye üreticisinin hiç değişmeyen sermaye kullanmadığını varsayıyoruz. Bu iki öğeyi de Smith'in mantığına göre sırasıyla d_s ve a_s ile ifade edelim:

His System / Rudolf Hilferding, *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, New York: Augustus M. Kelley, 1949, s. 201-2; Bortkiewicz, "Value and Price in the Marxian System", *op.cit.*, s. 7.

[26]Carchedi, Guglielmo, "The Logic of Prices as Values", *Economy and Society*, 1984, Vol.13, no.4, s. 431-55; Ramos, Alejandro, "Value and Price of Production: New Evidence on Marx's Transformation Procedure," *International Journal of Political Economy*, 1998-99, Vol.28, no.4.

[27]Bortkiewicz, "Value and Price in the Marxian System", *op.cit.*, s. 10.

[28]Ernest Mandel, "Karl Marx", *Marxian Economics*, John Eatwell, Murray Milgate & Peter Newman (ed.), London: MacMillan, 1990, s. 17.

$$s = d_s + a_s \qquad (11)$$

Bu değerleri denklemde yerlerine koyalım:

$$M = (d_s + a_s) + d_m + a_m \qquad (12)$$

Smith için artı-değer ve kâr arasında bir fark söz konusu değildi. Bu nedenle o, denklem(11) ve (12)'de olduğu gibi sorunsuz bir biçimde bütün meta değerlerini ücret ve kâra –ya da onun için aynı anlama gelen artı-değere– ayrıştırabiliyordu. Ne var ki, ilgili denklemlerde a_s'nin yer alabilmesi olası değildir. Yine Smith, metanın değeri ve metanın üretim-fiyatı arasında bir ayırıma gitmediği için sermaye üreticisinin ürettiği metanın değerinin, tamamen meta üreticisinin ürettiği metanın değeri içerisinde yer alabileceğini savunabilirdi. Meta üreticisi açısından metanın değeri, henüz parasallaşmamış a_m'yi içermektedir ama onun metasının değeri içine sermaye üreticisinin metasımn değeri giremez. Meta üreticisi, sermaye üreticisinin metası ile değer cinsinden değil, üretim-fiyatı cinsinden bir ilişki kurabilir. Diğer bir deyişle, meta üreticisi için sermaye üreticisinin metası salt üretim-fiyatı olarak anlamlıdır. Meta üreticisinin metasının değeri içine sermaye üreticisinin metası *parasallaşarak*, üretim-fiyatı cinsinden girebilir. Sermaye üreticisi, metasını yukarıda ayrıntılı olarak gösterilen nedenlerle ya değeri altında ya da değerinin üstünde satar. Onun metasımn üretim-fiyatı da tıpkı diğerleri gibi, mâliyet-fiyatına eklenen ortalama kâr kitlesi tarafından belirlenir ve meta üreticisi de onun metasını bu üretim-fiyatını ödeyerek satın alır. Bu durumda hatalı olan denklem(12) yerine denklem(13) yazılmalıdır.

$$M = (d_s + k_s) + d_m + a_m \qquad (13)$$

Denklem(13)'te de görüldüğü gibi sermaye üreticisinin metası ya da meta üreticisinin değişmeyen sermayesi, sermaye üreticisinin değişen sermayesi (d_s) ve payına düşen kâr kitlesinden (k_s) oluşur. Demek ki, Bortkiewicz'in düşündüğü gibi, her işçevriminde artı-değer kitlelerinin kâr kitlelerine "dönüşümleri" dikkate alınmadan metanın ekonomik atomlarına dek inebilmek olası değildir. Açıkça görülüyor ki, Bortkiewicz de Smith ve "ustası" Ricardo gibi metanın değeri ve üretim-fiyatı arasında bir ayrım yapmamaktadır. Böyle bir ayrımı ihmâl eden bir denklem kurması,

değerlerin fiyatlara dönüşümü konusunda başka bir yaklaşımı kabul ettiğini gösterir. Bu da fiyatı, salt değerin parasal dile getirimi olarak tanımlayan Ricardocu yaklaşımdan başka bir şey değildir. Önerdiği çözüm de bu nedenle, değerleri parasallaştırmanın ötesinde bir anlam taşımamaktadır ve şimdi göstereceğimiz gibi bu çözüm, bir "matematiksel olanaksızlık sorununu" da beraberinde getirir. Bunun için Bortkiewicz'in başlangıç noktası olarak aldığı denklem(14)'e bakalım.

$$Sx + Dy + Az = S + D + A \qquad (14)$$

Denklem(14)'ün ortaya koyduğu amaç bellidir: Toplam değişmeyen sermaye (S), toplam değişen sermaye (D) ve toplam artı-değeri (A), bunları üretim-fiyatına "dönüştürecek" x, y ve z gibi katsayılarla çarpacağız ve sonuç S, D ve A'nm toplamına eşit olacak. Totolojik çözüm, bu katsayıların hepsinin 1'e eşit olmasıdır. Totolojik olanın dışındaki çözümler içinse belirli koşulların yerine getirilmesi gereklidir. Öncelikle x, y ve z' nin toplamının 3'e eşit ya da 3'ten az olması gerekir. Buna ek olarak, en küçük katsayının S, D ve A değişkenlerinden en iyi olasılıkla en büyük değere sahip olana denk gelmesi zorunludur ve *vice versa*. (15), (16) ve (17)'de verilen örnek bu koşulları karşılamaktadır.

$$(50)\,x + (20)\,y + (10)\,z = 50 + 20 + 10 \qquad (15)$$

$$(50)(0.9) + (20)(1.5) + (10)(0.5) = 80 \qquad (16)$$

$$45 + 30 + 5 = 80 \qquad (17)$$

Bunlar salt basit bir örnek için gereken koşullar. Bortkiewicz'in matematiksel olarak başarması gereken ise çok daha karmaşık hesaplamaları daha fazla sayıdaki koşulu yerine getirecek biçimde yapmaktı. Bir 3x3 matristeki I, II ve III. sektöre ait s_1,d_1,a_1; s_2,d_2,a_2 ve s_3,d_3,a_3 verileri yine diğer bir 3x3 matristeki x_1, y_1, z_1; x_2, y_2, z_2 ve x_3, y_3, z_3 verileri ile eşzamanlı olarak çarpılacak ve bu değişkenlere ait tüm veriler, ortalama kâr oranını her bir sektör için eş kılacağı gibi, girdi-çıktı eşitliği de sağlanacaktı. Bu tür bir formülasyonun matematiksel olarak çekici olduğu gibi tam bir çözümü olamayacağı da açıktı. Bortkiewicz'in elde ettiği verileri

tablo-3'te veriyoruz. Tabloda da görüldüğü gibi x, y ve z değerlerinin toplamı, III. sektör dışında 3'ten büyük olduğu gibi s, d ve a içinde ortalama olarak ve toplamda en büyük olan s'ye ilişkin değerler; x, y ve z içinde en büyük değere sahip olan x verileriyle çarpılıyor. En basit denklem için gereken koşullar bile karşılanmadığından sonucun ne olacağı zaten bellidir ve bunun için sayfalarca cebire gerek yoktur.

TABLO – 3

	s	d	a	M	x	y	z	$x + y + z$	sx	dy	az	$sx + dy + az$
I	225	90	60	375	1,28	1,06	1,6	3,9	288	96	96	480
II	100	120	80	300	1,28	1,06	0,8	3,1	128	128	64	320
III	50	90	60	200	1,28	1,06	0,6	3,01	64	96	40	200
Toplam	375	300	200	875	3,84	3,2	3,06	10,1	480	320	200	1000

Bu noktada dönüşümün ileri doğru yapılması, koşullar ve matematiksel mantık hiçbir çözüm vadetmediğine göre hatalı bir seçimdir. Marx'ın bir dönüşümü gerekli gördüğü açıktır. Ne var ki, Mandel'in belirttiği gibi, üretim araçları ve emek-gücüne ilişkin değişimin, üretilen metaların değişiminden önce gerçekleştirilmiş olmasından dolayı tabloda yer alan değişmeyen sermaye ve değişen sermaye verileri zaten dönüştürülmüş biçimleriyle, *id est* üretim-fiyatları cinsinden ifade edilmektedir. "İleri-doğru" dönüşümün matematiksel olanaksızlığı ve Marx'ın da dönüşüme ilişkin onayı ile bir dönüşüm söz konusu ise bu ancak "geriye-doğru" yapılabilir. Bu da zaten yapılmış olan dönüşümün içeriğini aydınlatmaktan öte bir şeyi ifade etmez. Yine de belirtmek gerekir ki, aşağıdaki tabloda yanyana bulunmalarına karşın bu iki dönüşüm birbirini izleyen iki ayrı işçevrimine aittir.

TABLO – 4

	s_{MF}	s_a	s_D	$s_{MF}+k=s_{ÜF}$	s_e	d_{MF}	d_a	d_D	$d_{MF}+k=d_{ÜF}$	d_e	$s_{ÜF}+d_{ÜF}$	a'	a	k'	A_S	M	MF	$MF+k$	e
I	58	30	88	80	-8	-2	5	3	20	17	100	100%	20	20%	50	90	70	92	2
II	48	5	53	70	17	8	15	23	30	7	100	100%	30	30%	51	111	81	103	-8
III	38	15	53	60	7	18	30	48	40	-8	100	100%	40	40%	51	131	91	113	-18
IV	63	40	103	85	-18	-7	20	13	15	2	100	100%	15	15%	40	70	55	77	7
V	73	20	93	95	2	-17	40	23	5	-18	100	100%	5	5%	10	20	15	37	17
Toplam		110		390	0		110		110	0	500	-	110	110%	-	-	-	422	0
Ortalama											100		22	22%					

Tablo-4'de bu "geriye-doğru" dönüşümü gösteriyoruz. Değişmeyen sermaye ve değişen sermaye verilerini, Marx'ın üretim-fiyatları cinsinden sunduğunu göz önünde tutarak bunları $s_{ÜF}$(üretim-fiyatı cinsinden değişmeyen sermaye) ve $d_{ÜF}$(üretim-fiyatı cinsinden değişen sermaye) sütunlarında veriyoruz. Marx'ın örneğinde 22 birim olarak belirlenmiş olan eş ortalama kâr kitlesini (k), $s_{ÜF}$ ve $d_{ÜF}$ verilerinden çıkarak bunlara ilişkin mâliyet fiyatlarını (s_{MF} ve d_{MF}) elde ettik. Sözgelimi II. sektör için 70 – 22 = 48. Denklemler (18) ve (19)'da yaptığımız işlemleri özetleyelim.

$$s_{ÜF} - k = s_{MF} \qquad (18)$$

$$d_{ÜF} - k = d_{MF} \qquad (19)$$

Denklemler (20) ve (21)'de de sıradaki işlemleri gösterelim.

$$s_{MF} + s_a = s_D \qquad (20)$$

$$d_{MF} + d_a = d_D \qquad (21)$$

s_{MF} ve d_{MF} verilerinden bunların değerlerine (s_D ve d_D) ulaşmak için bireysel artı-değer kitlelerine gereksinimiz var. Bu artı-değer verilerini de girdi-çıktı mantığına göre *a* sütunundaki verilerin sırasını değiştirerek ve her ikisinde –buna ek olarak *a* sütunundaki verilerle çakışmayacak biçimde– sıralamaların farklı olmasını sağlayarak s_a ve d_a sütunlarına yerleştirdik. Bir yerde çıktı olarak yer alan bireysel artı-değer kitleleri, böylelikle bir başka yerde girdi olarak bulunabiliyor. Bunları s_a ve d_a sütunlarına yerleştirdiğimizde, tam olarak Marx'ın belirttiği gibi değişmeyen sermaye ve değişen sermayeye ilişkin üretim-fiyatı verileri ($s_{ÜF}$ ve $d_{ÜF}$) ile değer verileri (s_D ve d_D) arasındaki bireysel farklar, s_e ve d_e sütunlarında gösterildiği gibi birbirlerini götürüyor.[29] Görüldüğü gibi s_e ve d_e sütunlarındaki verilerin toplamlarının sonucu 0. Marx'ın verdiği rakamlara sadık kalarak "geriye-doğru" bir dönüşüm yaptık ve Marx'ın betimlediği durumun sayısal olarak gerçekleştiğini gördük. Sonuçların tam olarak Marx'ın öngördüğü biçimde ortaya çıkması, kurmuş olduğu sistemin tutarlılığını göstermektedir. Tersini düşünmek olası değildir; sektörler arasında hem girdi hem de çıktı olarak dağıtılan bireysel artı-değer kitleleri, metaların değerlerini belirledikleri gibi, bunların toplamlarının ortalamasından elde edilen kâr oranı da metaların üretim-fiyatlarını belirlemektedir. Bortkiewicz'in önerdiği "çözüm" ise bu tür bir tutarlılık içermemektedir.

TABLO – 5

	s_{MF}	s_a	s_D	$s_{MF}+k=s_{ÜF}$	s_e	d_{MF}	D_a	d_D	$d_{MF}+k=d_{ÜF}$	d_e	$s_{ÜF}+d_{ÜF}$	A	a	k	A_s	M	MF	$MF+k$	e
I	53	30	83	75	-8	3	5	8	25	17	100	80%	20	20%	50	95	75	97	2
II	48	5	53	70	17	8	15	23	30	7	100	100%	30	30%	51	111	81	103	-8
III	38	15	53	60	7	18	30	48	40	-8	100	100%	40	40%	51	131	91	113	-18
IV	53	40	93	75	-18	3	20	23	25	2	100	60%	15	15%	40	80	65	87	7
V	53	20	73	75	2	3	40	43	25	-18	100	20%	5	5%	10	40	35	57	17
Toplam	245	110	355	355	0	35	110	145	145	0	500	-	110	110%	-	-	-	457	0
Ortalama											100		22	22%					

Tablo-4'teki bazı d_{MF} verilerinin eksi değer almasının nedeni tamamen matematikseldir. Sözgelimi I. sektör için $d_{ÜF}$ değerini 25'e çıkaralım ve eşzamanlı olarak $s_{ÜF}$ değerini de 75'e indirelim. Tablo-5'te görüldüğü gibi, benzer uygulamayı diğer sektörler için de yaptığımızda bireysel artı-

[29] *Bkz.* Marx, *Kapital*, c.III, *op. cit.*, s. 141-7.

değer oranları değişmekle birlikte temel ilişkiler değişmemektedir. Diğer bir deyişle, varsayımlardaki değişikliklere karşın ana önermenin geçerliliği hiçbir biçimde değişmemektedir. d_{MF} verilerini düzenlediğimize göre tıpkı metaların toplam değerlerinin toplam üretim-fiyatlarına eşit olması gibi değişmeyen sermaye ve değişen sermayeye ilişkin toplam değer ve toplam üretim-fiyatlarının eşitliğini daha net gösterebiliriz. s_D ve $s_{ÜF}$ verilerinin toplamı birbirine eşittir. Aynı durum, d_D ve $d_{ÜF}$ verileri için de geçerlidir.

Keynezyen iktisatçı Paul Samuelson'ın bile söz hakkı talep ettiği[30] ve Meek'in Neo-Ricardocu Sraffa'nın[31] yeniden-üretim formülasyonları ile çözüm arayışına girdiği "dönüşüm sorunu" konusunda "geriye-doğru" dönüşüm dışında başka mantıklı bir yaklaşım olası görünmemektedir. Dahası bütün bu "bir-sorun-ortaya-koyma" ve "bu-soruna-bir-çözüm-getirme" edimlerinin en önemli nedeni Marx'ın anlaşılmamış olmasıdır. Eleştirmenlerinin pek tuhaf bir iştahla Marx'ın kendi sistemini *Kapital*'in III. cildinde yıktığını iddia etmeleri, onun vermek istediği mesajın anlaşılmadığını gösterir. III. cildin ilgili bölümlerinde Marx, kendi sistemi ile Klâsiklerin sistemi arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Amacının açıklığına karşın eleştirmenleri onu Klâsik İktisat'ın paradigmaları çerçevesinde değerlendirmeyi sürdürdüler. Bununla ne ifade etmek istediğimizi Böhm-Bawerk'in eleştirileri üzerinden açıklayabiliriz. İzleyen kısımlarda amacımız bu olacak.

FORMÜLASYON FARKLILIKLARI

Böhm-Bawerk, genel kâr oranı ile emek-değer teorisi arasında bir çelişki görür; genel kâr oranı, gerçekte farklı sermaye bileşimlerinin farklı bireysel kâr oranlarına karşın metalarını, içerdikleri emek-değerden farklı bir değer ile satabilmektedir. Kimi girişimler, *bireysel* meta değerlerinin altında, kimisi de üstünde satış yapabilmektedir.[32] Ne var ki, Böhm-Bawerk, arada bir ayırım yapmadan "metanın değeri" ile hâlen Marx'ın

---

[30]Paul A. Samuelson, "Understanding the Marxian Notion of Exploitation: A Summary of the So-Called Transformation Problem Between Marxian Values and Competitive Prices", *Journal of Economic Literature*, Vol. 9, No. 2, 1971, ss. 399-431. Bu makale ile ilgili değerlendirme için *bkz.* Paul Mattick, "Samuelson's 'Transformation' of Marxism into Bourgeois Economics", *Science and Society*, Vol. 36, no. 3, 1972, ss. 258-273.

[31]Pierro Sraffa, *Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960; Ronald Meek, *Economics and Ideology and Other Essays*, London: Chapman & Hall, 1967; Maurice Dobb, *Theories of Value and Distribution Since Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

[32]Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System* / Rudolf Hilferding, *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, New York: Augustus M. Kelley, 1949, s. 29.

değil, Klâsiklerin formülasyonunu kastetmektedir. Oysaki bu iki formülasyon arasında önemli farklar vardır.

Birinci olarak, yukarıda belirttiğimiz gibi mâliyet-fiyatının formülasyonu açısından bir farklılık vardır. *İkinci olarak*, Marx, değer ve üretim-fiyatı arasında bir ayırıma giderken, Klâsikler için üretim-fiyatı; metanın değerine ve doğal fiyatına eşittir.[33] Marx'a göre metanın değeri, ortalama kâr kitlesini içermez, metanın değeri içerisinde bireysel artı-değer vardır. Üretim-fiyatı da bireysel artı-değeri içermez, onun bileşiminde ortalama kâr kitlesi vardır. Klâsikler için metanın değeri ve fiyatı mutlak bir eşitlik içinde tamamen özdeş kabul edilir, Marx için ise değer ve fiyat arasındaki ilişki her bir sektördeki sermayelerin organik bileşimlerinin toplam sermayenin organik bileşimine yakınlığı tarafından belirlenir. Diğer bir deyişle, Klâsiklerin *a priori* kabul ettikleri $a = k$ eşitliği, Marx'a göre ancak çok özel koşullar söz konusu ise olasıdır. Eğer bütün bireysel sermayelerin organik bileşimleri ve elde ettikleri artı-değer kitleleri birbirine eşit olursa, $a = k$, *id est* bireysel artı-değer kitleleri, toplumsal artı-değere eşit olur. Sermayelerin organik bileşimlerinin ve artı-değer oranlarının eşitliği, beraberinde bireysel kâr oranları ile ortalama kâr oranının eşitliğini getirir.

Klâsiklere göre kâr, kapitalistin tüketiciden talep ettiği kendi ücretidir. Kapitalist, metanın mâliyet-fiyatı üzerine kendi kârını koyar. Kapitalistin "ücreti" piyasadaki meta sayısı tarafından belirlenmektedir. Yani piyasadaki meta sayısı, her bir kapitalist için ortak olan genel kâr oranının belirleyicisidir. Üretilen meta kıt ise üretim-fiyatı (doğal fiyatı) ile piyasa fiyatı arasında bir fark söz konusu olur. Demek ki, *üçüncü olarak*, klâsiklerin paradigmasında *metanın değeri üzerinden satılması ile kastedilen, metanın kıt olmasından dolayı, bir miktar artı-kâr kitlesinin piyasa fiyatına eklenmesinden ötesi değildir.* Marx'ın paradigmasında *metanın değeri üzerinden satılması ile kastedilen, toplumsal artı-değer kitlesinin sermayelerin organik bileşimlerine göre bölünerek metaların mâliyet fiyatlarına eklenmesidir.* Bu eklenen toplumsal artı-değer kitlesinin, bireysel artı-değer kitlesinden büyük olduğu metalar, değerleri üzerinden satılmaktadırlar.

Burjuva iktisatı, değer ve mâliyet-fiyatı arasında bir ayırım yapmadığından yalnızca ortalama kâr oranını algılayabilmekte ve yine aynı nedenden dolayı bu ortalama kâr oranının kökenini araştırma gereği duymadan teoriyi postülalar üzerine kurmaktadır. Böylesi tek yönlü bir yaklaşımda metanın mâliyet-fiyatı üzerinde satılabilmesinin tek nedeni, kayna-

[33]Marx, *Artı-değer Teorileri: İkinci Kitap*, *op. cit.*, s. 378; Marx, *Kapital*, c.III, *op. cit.*, s. 177.

ğı aydınlatılmayan, piyasada oluşmuş ortalama kâr oranıdır.[34] Marx'a göre neden, toplumsal üretim olanakları, yani toplumsal artı-değer ve sermayelerin organik bileşimleri, özetle yine reel üretim koşullarıdır. Bu farkı ısrarla görmezden gelen Böhm-Bawerk, bireysel meta-değerlerinin ne kadar emek-zamanı içerdiğine bakılmaksızın toplumsal meta-değerlere sahip olduklarını, dolayısıyla metaların değerlerinin emek-değer teorisine göre belirlenmediğini, metaların içerdikleri emek-zamanma göre eşitlenmediklerini ya da kıyaslanmadıklarını söyler.[35] Açıktır ki, Böhm-Bawerk, emek-değer teorisi söz konusu olduğunda da Marx'la Ricardo arasındaki teorik farklılıkları dikkate almamaktadır.

Emek-değer teorisi

Böhm-Bawerk, Marx'ı Ricardo'yla bir tutarak emek-değer teorisine saldırı oklarını yöneltir. Ne var ki, Marx, bu konunun muhatabı değildir. *Birinci olarak*, Marx'a göre doğa ürünleri, emek-değer içermemektedirler ama bunları tinsel dünyaya dahil etmek için emek-gücü gereklidir. Bir ürün yalnızca sosyal bir görüngü olan ekonomik ilişkiler içerisinde meta biçimine girebilir. Bir ürünü meta biçimine sokan emek-gücü, sosyal bir sözleşme ile belirlenir. Bu sözleşme çerçevesinde emeğin katkısı, ücret ve karşılığı ödenmeyen emek değeri olmak üzere ikiye ayrılır. Emek-değerinin bu biçimde iki kısma ayrılması, tarihsel bir görüngüdür. Hilferding, Böhm-Bawerk'e verdiği yanıtta, Marx'ın metodolojik açıklık sağlanması için yalnızca emek-gücü içeren malları ele aldığını belirtir.[36] Hilferding, kullanım-değerinin mal ile birey arasında, *bireysel* bir ilişki olduğunu önemle belirtir. Değişim-değeri ise *evrensel* bir ölçüt olan emek-zamanı tarafından belirlenir. Marx, olgunun bu arz-yönüyle ilgilenmiştir. Böylelikle iktisâdî analiz, toplumsal-tarihsel bir boyut kazanmıştır.[37]

İkinci olarak, Marx, kapitalist değişim sisteminin emek-değer teorisine uygun olarak işleyebileceğini hiçbir zaman iddia etmemiştir. Burjuva iktisadı için piyasadaki girişimlerin metaların fiyatlarını tek başlarına

[34]Marx, *Kapital*, c.III, *op. cit.*, s. 132-154.
[35]Böhm-Bawerk, *op. cit.*, s. 33-38.
[36]Böhm-Bawerk, *op. cit.*, s. 124. Burjuva iktisatçılarının Marx'ı eleştirme girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasının nedeni, salt Marx'ın değil, Klâsik İktisatçılar'ın metinleri üzerine de derinlemesine okumalar yapmamış olmalarıdır. Tersi söz konusu olsaydı, Hilferding'in, Böhm-Bawerk'e, Marx'ın özel bir "meta" tanımlaması yaptığını anımsatması gerekmeyecekti; Böhm-Bawerk, Ricardo'nun da –doğru ya da yanlış– özel bir "meta" tanımı olduğunun farkında olacaktı. Ricardo'ya göre kıt bulunan metalar, gündelik değişimin nesneleri değildir. O zaman genelde değişime konu olan metalar kıt değildir, emek miktarları tarafından belirlenirler ve sayıları arttırılabilir. Ricardo'nun analizinde "meta" olarak kabul ettiği ve ele aldığı nesneler bu özelliktedir. (Ricardo, *op. cit.*, s. 28.)
[37]Böhm-Bawerk, *op. cit.*, s. 131.

etkileme gücü yoktur. Bunun için metaları olabildiğince ucuza üretmeleri gerekmektedir. Vülger bakış açısı piyasadaki rekabet nedeniyle girişimlerin bir metayı eş emek-değer cinsinden üretmeye iteceğini söyler. Marx, bu bakış açısında iki eksiklik görür: 1) ölü emeğin cisimleştiği sermayenin metanın toplam değeri içerisindeki payı, 2) ödenmiş emeğin ödenmemiş emeğe olan oranı - i.e., artı-değer oranı. Metanın değeri, emek-gücü tarafından belirlenir, doğru *ama ölü ve canlı emek tarafından* ve yine metanın değeri emek-gücü tarafından belirlenir, doğru *ama bu değerin tümü ücret olarak parasallaşmaz.*

Marx, değer ve fiyat arasındaki ayrımı kapitalist üretim biçiminin zorunlu bir sonucu olarak görür. Piyasa bir üretim anarşisi tarafından yönetilmektedir. Kullanım-değerine sahip olan bir mal, piyasada bir fiyat edinir ve dahası bu fiyatı yitirebilir de. Bunun gibi, değeri olmayan bir nesne de piyasada bir fiyata sahip olabilir. En başta para, üretimde kazandığı değerden bağımsız bir değerin ölçütüdür.[38]Bunları görmeyen Böhm-Bawerk, Marx'ın ilk defa *Kapital*'in III. cildinde değer ve fiyat arasında bir ayırımdan söz ettiğini ileri sürer. Bunları görmediği için, Marx'm genel kâr oranları ile ilgili düşüncelerini I. ciltten sonra geliştirdiği gibi bir iddiayı ortaya atar. Henüz 1857-1861 yılları arasında yazmış olduğu elyazmalarında Marx, toplumsal artı-değer kitlesinin kapitalistler arasında ortalama bir değer üzerinden paylaşılacağını belirtmiştir. Böylelikle kapitalistlerin hiçbiri ürettikleri metalarm içerdiği emek-değerini fiyata eşitleyememektedir.[39]

Özetle Marx, I. ciltten itibaren kapitalist sistemde değer ve fiyat arasındaki uçurumun nedenlerinden bazılarını ortaya koyar, II. ciltte dolanım zamanının metanın mâliyeti üzerinde yaratabildiği etkiden söz eder ve III. ciltte özellikle ilgili olduğu kısımda sunmak üzere ertelediği bu nedenlerden birini ayrıntılı olarak ele alır, bu da *ut supra* bireysel sermayelerin organik bileşimlerinin ortalama bileşimden, dolayısıyla bireysel kâr oranlarının ortalama kâr oranından farklı olmasıdır. III. ciltte Marx, değer ve fiyat arasındaki ilişkinin deneyim-bilgi bağlamında tarihsel-bilişsel bir boyutu olduğunu da ortaya koyar. Ona göre metaların fiyatları ile değerleri arasında denklik kuran tarihsel-bilişsel etmenler şunlardır: "1) çeşitli metalarm değişimi, salt raslansal ya da ancak ara sıra olmaktan çıkmalıdır; 2) metaların doğrudan değişimleri söz konusu olduğu sürece, bu metaların, karşılıklı gereksinmeleri karşılamak üzere, aşağı yukarı yeter miktarlarda üretilmeleri gerekir; bu, ticarette karşılıklı deneyimlerden öğreni-

[38]Marx, *Kapital*, c.I, *op. cit.*, s. 116-117; Hilferding'in yanıtı için *bkz.* Böhm-Bawerk, *op. cit.*, s. 127.

[39]Karl Marx, *Grundrisse*, trans. by Martin Nicolaus, UK: Penguin Books, 1993, s. 546.

len bir şey olup, sürüp giden alışverişin doğal bir ürünüdür; ve 3) satışı ilgilendirdiği kadarıyla, taraflardan hiç birisine, metalarını kendi değerlerinin üzerinde satmalarını sağlayacak ya da bu değerlerin altında satmaya zorlayacak doğal ya da yapay bir tekel kurulmamış olmalıdır."[40] İlk iki neden *in toto* değişimde bulunan ekonomik aktörlerin deneyimleri yoluyla edindikleri bilgiyle ilişkilidir. Sonuç olarak, Böhm-Bawerk'in eleştirilerini öne sürmek için III. cildi beklemesi, ilk iki cildi de dikkatle okumadığını gösterir.

DEĞERLENDİRME

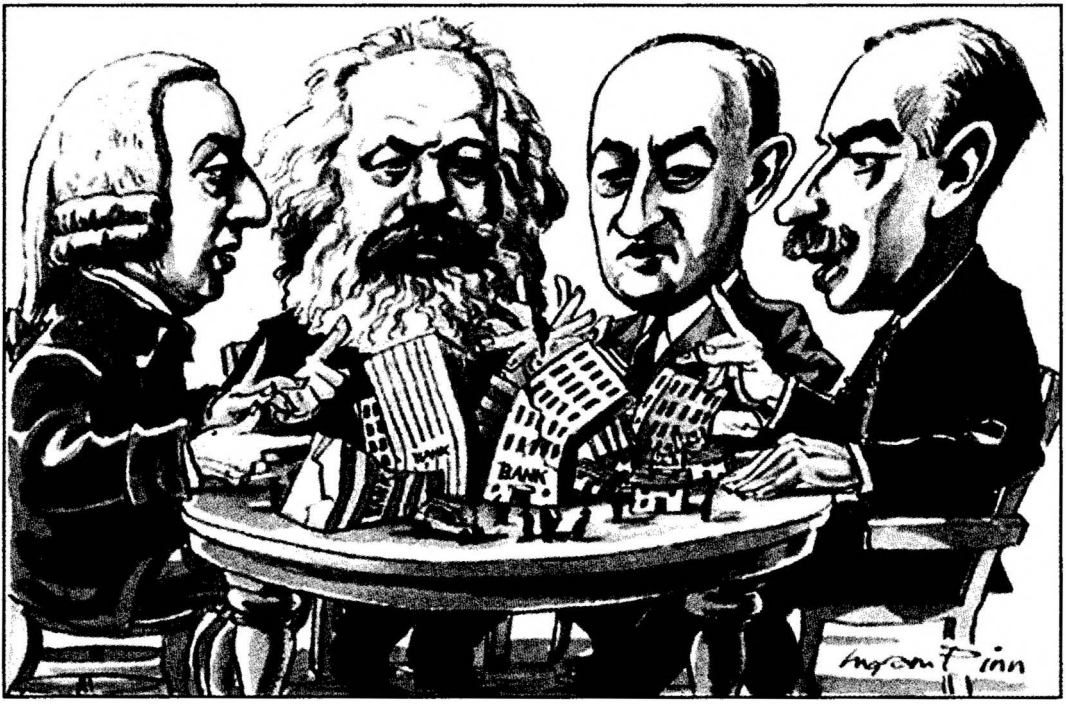
Makalede ilk olarak Marx'ın, Klâsikler'den farklı olarak, değer ve mâliyet arasında bir ayırım yaptığını saptadık. Değer ve mâliyet arasındaki ayırımın, karşılığı ödenmemiş ya da parasallaşmamış artı-emekten kaynaklandığını belirttik. Artı-emeğin Klâsikler'in iktisat teorilerinde yer almaması, değer ve mâliyeti özdeş kabul etmelerine yol açtığı gibi, değişmeyen sermaye ve değişen sermaye arasındaki niteliksel farklılığı kavramalarını da engellemiştir. Onlara göre üretilmiş metanın içerdiği değer, ilk olarak bu metanın üreticisi konumundaki kapitalist tarafından üretim güçlerine *in toto* ödenmiştir. Mâliyet olarak parasallaşan meta, ikinci olarak bir de dolanımda parasallaşarak dolanımı terk edecektir. Klâsikler için değerin tümü mâliyet olarak parasallaştığından, P – M – P' sürecinde gerçekleşen değer artışının tek açıklaması, mâliyete ek olarak ödenen kârdır. Marx ise metanın değerinin tamamen parasallaşarak dolanıma girmediğini ve üretici güçlere yapılan ödemede ödenmeyen, dolayısıyla parasallaşmayan kısmın dolanımda parasallaşarak kapitalistin elde ettiği artı-değeri oluşturduğunu söylemiştir.

Bu noktada Marx ve Klâsikler'in teorileri arasında bir başka farklılık kendisini gösterir. Klâsikler, değişmeyen sermaye-değişen sermaye ayırımını yapmadıklarından artı-değer ve kârı, tıpkı değer ve mâliyet gibi, özdeş kabul etmişlerdir. Bortkiewicz'in mâliyet-fiyatı ile artı-değer verilerini eşzamanlı olarak dönüştürme girişimi, bu hatalı varsayımların mirasıdır. Eşzamanlı dönüştürme, P – M – P' dolanımı sırasında dolanımdaki değerin her aşamada tamamen parasallaştığını varsaydığı gibi, artı-değer ve kâr arasındaki farkı da yadsımaktadır. Ricardocu Bortkiewicz için "dönüşüm", hangi biçim ve aşamada olursa olsun son derece kolaydır: Mâliyet, değerin parasal biçimi olduğu gibi, kâr da artı-değerin parasal biçimidir. Tıpkı Klâsikler gibi, Bortkiewicz de P – M – P' sürecinin her iki ucunda da parasallaşmanın, farklı nedenlerle, tam olarak gerçekleşme-

[40] Marx, *Kapital*, c.III, *op. cit.*, s. 160.

diğini görememiştir. Sürecin başında, kapitalist satacağı metaya değeri kadar ödeme yapmaz. Sürecin sonunda ise bireysel sermayelerin organik bileşimlerindeki farklılık nedeniyle toplam artı-değerin yeniden-dağılımı sonucunda kapitalistin elindeki meta yine değeri üzerinden işleme konu olmaz. Bu bağlamda anlaşılıyor ki, Bortkiewicz'in en önemli başarısı, değer ile mâliyet; artı-değer ile kâr arasındaki ayırımların farklı oluşumlara ve devinimlere dayandığını yadsıyarak, bunlar üzerinde aynı "dönüşüm" yöntemini uygulamasıdır.

Eleştirilerin isabetsizliği hasebiyle, hele de bu isabetsizliğin asıl nedeni entelektüel sistemler arasındaki farklılık ise ve burjuva iktisatçıları sürekli olarak Marksist iktisatçıların herhangi bir dönüşüm girişiminden kaçındıklarını iddia ettiklerine göre, sahneye mutlaka bir gösterinin konması zorunluydu. Biz de bu makalede ısrarla talep edilen "dönüşümü" Marx'ın sisteminin işlediği mantığa göre gerçekleştirdik. Bortkiewicz'in çözümünün arka planında keşfettiğimiz matematiksel olanaksızlık, "dönüşümün" ancak "geriye-doğru" yapılabileceğinin en önemli göstergelerinden biriydi. Mandel'in belirttiği gibi işçevrimlerinin farklı zaman dilimlerine ve yukarıda belirttiğimiz gibi farklı sosyal ve teknik oluşumlara ait olduğu algılandığında, yine "dönüşümün" ancak "geriye-doğru" yapılabileceği açıktı.



'Bankalar nasıl kurtulur?' Smith, Marx, Schumpeter ve Keynes acil toplantıda.
Ingram Pinn/Financial Times

KULLANIM DEĞERİNİN BELİRSİZLİĞİ ÜZERİNE ELZEM NOTLAR

Ozan İşler

Kapitalizmin (yol) açtığı ekonomik ve kültürel yara(r)lar derinleşmeye ve yayılmaya devam ederken, bu değişken süreci anlama ve eleştirme ihtiyacımız da önemini koruyor; öte yandan, yerleşik anlamıyla kullanılan artı değer kuramının bu ihtiyacımıza eskisi kadar cevap veremediğini, inandırıcılığını yitirdiğini görüyoruz. Bu deneme yazısında, artı değer kuramının günümüz kapitalizmini açıklamada neden yetersiz kaldığı anlaşılmaya çalışılıyor, bu zayıflık *kullanım değeri* kavramının kuramda küçümsenmiş olmasına yoruluyor ve Marx'ın artı değer kuramından ilham alan yaklaşımların günümüzdeki geçerliliğini artırabilmek için bu kavramın yeniden tanımlanması ve işlevselleştirilmesi gerektiği savunuluyor. Kullanım değerlerinin belirli ve sabit ilişkilerden oluştuğunu varsayan klâsik Marxçı kuramdaki modernist yaklaşımın yerine, kullanım değerlerinde özellikle de söylemsel olan belirsizlik ve değişkenliği ön plana çıkarmayı, bu yeni tanımlamaya artı değer kuramı içinde işlevsellik kazandırmak için de Marx'ın kendi çözümlemelerine bakmayı öneriyor.[1]

[1] Bu yazıdaki fikirlerin bir kısmının temelleri, yazarın Kasım 2009'da Massachusetts Üniversitesi'nin Amherst Kampüsü'nde düzenlenen "Marxçılığı Yeniden Düşünmek" (*Rethinking Marxism*) adlı konferansta verdiği sunumda atılmış ve doktora tezinde not edilmiştir. Bu konu-

Marx'ın yazılarında, bu durum genelde böyle ortaya konulmasa da, biri genel biri özel olmak üzere, iki farklı kullanım değeri tanımı buluyoruz: (1) Genel anlamıyla kullanım değeri, tüketim esnasında kişiye yarar sağlayan tüm nesnelerin özelliği iken, (2) özel anlamıyla kullanım değeri, iş gücü metasının emek üretme potansiyeliyle ilgilidir. Önerim, artı değer kuramında iş gücüne ayrıcalıklı bir yer sağlayan bu ikinci tanımın içeriğini genel kullanım değerlerini de kapsayacak şekilde genişletmek. Bu yeni bakış açısıyla, artı değeri sahiplenme, dağıtma ve kullanma süreçlerine akılcı şekillerde müdahale edebileceğimiz alternatif siyasal bir alanın kuramsal altyapısını düşünmeye başlayabiliriz.

MARX SONRASI TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KONJONKTÜR

Neoliberalizmin toplumsallık karşıtı mantığının derinlerimize nüfuz eden kültürel varlığı ve kapitalizmin giderek şiddetlenen krizlerine rağmen, Marxçı düşünce geleneğinin bizleri bir zamanlarki gibi heyecanlandıramadığını, bizlere başka alternatiflerin de olabileceğine ikna edemediğini görüyoruz. Komünizm adı altında yaşanan fiyasko ve felaketlerin zihnimizdeki yeri şüphesiz bu sonucun önemli bir nedeni. Ancak, kapitalizmin iktisâdî ve kültürel alanlardaki sürekli değişen etkiselliği karşısında kendini yenileyememiş olan artı değer kuramı da bu duruma yadsınamaz katkılar yapmakta.

Artı değer kuramının yetersiz kalmasının en önemli nedenlerinden biri, yerleşik anlamıyla üretim sürecinin dışında kalan *ücretsiz iş gücünün* artı değer üzerindeki etkiselliğini göz ardı etmesiyle ilgili; Marx'ın yaşadığı zamanlar için de geçerli olan bilindik bir örnekle başlarsak, çocuk bakımı, yemek yapımı ve temizlik için evlerde harcanan ücretsiz emeğin de ücretli iş gücünün tekrar yaratılması için gerekli olan kullanım değerlerini sağladığını, bu sayede üretim sürecindeki iş gücünün değer üretkenliğine katkıda bulunduğunu, ancak buna rağmen artı değer kuramında "değersiz" sayıldığını görüyoruz. Ücretsiz iş gücü ile değer yaratımı arasındaki bu "gizli" ilişkinin yoğunluğu Marx sonrası kapitalizmde giderek artarken artı değer kuramında yol açtığı kırılmalar da giderek derinleşir. Kapitalizmin zaman içerisinde "tüketim toplumları"na olanak sağlamış olması, yani, iş gücünün yeniden yaratılması için sosyal olarak şart olan kullanım değerlerinin üzerinde bir tüketimi olası kılması, artı değerin ka-

---

yu daha geniş bir bağlamda – özellikle de kullanım değeri kavramının anaakım iktisattaki yerini ve artı değere kattığı mecazi boyutu – incelemek isteyen okur, yazarın Aralık 2010'da California Üniversitesi'nin Riverside Kampüsü'nde iktisat alanında tamamladığı *From Scarcity to Surplus: A Contribution to the Critique of Neoclassical Foundations* adlı doktora tezine bakabilir.

pitalist sınıfın tekelinden çıkıp (her ne kadar kapitalizmin egemenliğini sarsacak boyutta olmasa da) *toplumun geneline sızması* olarak değerlendirilebilir; bu "beklenmedik" durum artı değer kuramını yetersiz kılan bir diğer önemli nedendir.[2] Artı değerden alınan bu pay sonucunda sosyal olarak şart olanın üstünde kullanım değerlerine sahip olan günümüz toplumlarında, kapitalizm sadece iktisâdî değil aynı zamanda *kültürel* bir sorun olarak yaşanmakta; tüketim yoğunluğuyla tanımlanabilen bu dönemde, sosyal ilişkiler ve hayatı anlamlandırma süreçleri metaları kullanım şekilleri tarafından biçimlendirilmekte. Bu güncel bağlamda, ücretsiz iş gücü ile kullanım değerleri arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek artı değer kuramını güncelleştirmek için şart görünüyor.

Marx'tan etkilenmiş ama bu tarihsel gelişmeler karşısında artı değer kuramını yetersiz bulmaya başlamış düşünürler arasında kullanım değeri kavramının yeniden tanımlanması ve siyasal öneminin vurgulanması gerektiğini söyleyen önemli isimler var. Örneğin, Gayatri Spivak, "Marx'ın Derrida'daki Limitleri ve Açılımı" adlı makalesindeki "Marx, kullanım değeri adlı kaygan kavramı kuramsız bıraktı" sözüyle bizi bu konuyla ilgilenmeye çağırırken (Spivak, 1993), daha yakın bir tarihte, *Marxçılığı Yeniden Düşünmek* (*Rethinking Marxism*) hareketinin içinde olan Joseph Childers ve Stephen Cullenberg, "Kullanım, Değer ve Estetik: Farklılıkla Kumar/Değerle Spekülasyon" adlı makalelerinde, kullanım değeri kavramını vurgulayıp değerin kökenlerinin üretim sürecindeki emekle sınırlı olmadığını savunuyorlar; bu düşünürlere göre, değer aynı zamanda üstbelirlenmiş (*overdetermined*) bir şekilde kültürel etkilerin, öznel ve kimliksel oluşumların bulunduğu sembolik bir sürecin sonunda ortaya çıkar (Childers ve Cullenberg, 2008). Yine benzer bir biçimde, Jean Baudrillard, "Kullanım Değerinin Ötesi" adlı makalesinde ve benzerlik (*simulacra*) kuramlarında, kullanım değerinin belirsizliğini ve sembolik özelliklerini vurguluyor, bu özellikleri metaların tüketim esnasında birbirleriyle olan ilişkilerini oluşturan dili incelemek için kullanıyor (Baudrillard, 2000). Richard MyIntyre, "Günümüz Kapitalizminde Tüketim: Marx ve Veblen'in Ötesi" adlı makalesinde Baudrillard'ın kullanım değeri kavramına verdiği önemi değerlendirirken, bu yazıda savunulan düşünceyle örtüşen fikirler öne sürüyor:

[2] Bu "sızıntı" sonucunda sınıf kavramı, her ne kadar hâlâ önemli ve geçerli olsa da, oldukça belirsiz ve karmaşık bir hâl almış bulunuyor; teknik anlamıyla "sömürülen" iş gücüne baktığımızda, "orta sınıf" diyebileceğimiz bir kısmın, örneğin hisse senetlerine yaptıkları yatırımlar sonucunda, aynı zamanda sermaye gücünün bir parçası haline geldiğini görüyoruz.

> Öteki geleneksel bilgi [Marx ve Veblen'in kuramları] her ne kadar neoklâsik [iktisâdî] kuramın eleştirisini yaparken geçerli olsa da, kişilerin kendini ne işçi ne de gösterişli tüketici olarak tanımladığı, daha ziyade, kendi insanî potansiyellerini meta sistemi aracılığıyla gerçekleştirdiklerini düşündükleri bir dünyada, siyasal olarak daha az yararlıdır.[3] (McIntyre, 1992, köşeli parantezler bana ait)

Öte yandan, kullanım değeri kavramının "stratejik" önemine yapılan bu vurgular sadece kapitalizmin değişen dinamiklerinin değil aynı zamanda Marx'daki modernist felsefî yaklaşımın eleştirisinin bir sonucudur. Kısaca özetlemeye çalışırsak, doğruyu gerçeğin yanıltıcı görünümü arkasında gizlenen tek, genel geçer, belirli ve ölçülebilir bir öz olarak ele alan modernist yaklaşım bu yazarlar tarafından eleştirilmiş, bunun yerine sosyal ilişkilerin karmaşıklığı, belirsizliği, merkezsizliği ve söylemsel boyutu ön plana çıkarılmıştır; özellikle Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı kitabı toplumsal süreçleri öznesi belli olmayan geçici söylemsel hegemonyalar olarak kurgulayarak bu eleştiriye önemli katkılar yapmıştır (Laclau ve Mouffe, 2001). Sonuç olarak, doğruyu somut gerçeklik ile soyut bilgi arasında kurulan bağlar olarak kurgulayan klâsik epistemolojinin dar kalıpları aşılmış, bu bağlantıyı söylemsel bir kurgulama süreci olarak gören yeni bir bilgi felsefesi kullanılmaya başlanmıştır; bilgiyi ontolojik açıdan inceleyen bu yeni bakış açısı doğrultusunda, (bilimsel) dil somut ile soyut arasındaki bağlantıyı kurmak için kullanılan saydam ve tarafsız bir tercüme aracı olmaktan çıkmış, dilin doğrunun kurgulanması sürecindeki yanlı etkiselliği tartışmaya açılmıştır.

Yazının devamında, bu gözlem ve eleştirilerden yola çıkılarak, ücretsiz iş gücünün, yani günlük hayatta harcadığımız emek potansiyelinin, artı değerin sağladığı yeni kullanım değerlerini *belirsiz* kıldığı ve bunun sonucunda da, artı değerin kimin tarafından ve nasıl kullanılacağı hakkında farklı olasılıklar barındırdığı savunuluyor. Özellikle de *söylemsel emek* ile *bilginin kullanım değeri* arasındaki ilişkide ortaya çıkan bu belirsizlik üzerinde düşünülerek bu farklı olasılıklar amaçlarımız doğrultusunda yönlendirebilir, böylece artı değer kavramının günümüzdeki etkinliği artırılabilir.

KULLANIM DEĞERİ, BELİRSİZLİK VE ARTI DEĞER

Marx'taki kullanım değeri kavramına neden gerekli önemin gösterilmediğini açıklamaya çalışan az sayıdaki yazı arasında iki makale öne çıkıyor:

[3] Bu yazıda yapılan tüm alıntılar, belirtilen İngilizce kaynaklardan yazarın kendi yaptığı çevirilerden oluşuyor.

Steve Keen'in "Marx'ın Değer Kuramının Yanlış Yorumlanması" (Keen, 1993) ve Shalom Groll'un "Marx'ın İktisâdî Analizinde 'Kullanım Değeri'nin Aktif Rolü" (Groll, 1980). Keen ve Groll, bu kavramın kuramsal olarak gözardı edilmesinin nedenini Marx sonrası düşünürlerin Marx'ı yanlış okumasında buluyor. Keen, ilginç bir şekilde, bu "ihmali," fayda (*utility*) kavramı etrafında gelişen ve neoklâsik akımın temelini oluşturan yeni iktisâdî fikirlere verilen tepkiye bağlıyor; Keen'e göre, Marx'ın kuramını öznel değer teorisinin hızla yayılan tesirinden keskin çizgilerle ayırmak uğruna, Rudolf Hilferding, Louis Boudin, Isaac Rubin ve Paul Sweezy gibi etkili düşünürler, kullanım değeri kavramına aktif bir rol biçmeyen teknik bir emek değer teorisi kullanmayı seçtiler (Keen, 1993). Bu tez doğru olsa bile, sorunun nedenini Marx sonrası düşünürlere indirgemeden önce, böyle bir yoruma imkân verdiği için, Marx'ın kendi düşüncelerine bakmak daha doğru olacaktır.

Zamanın "burjuva iktisatçıları" genel kullanım değerlerini kişiye özel ve toplumdan bağımsız ilişkiler olarak kurgularken, Marx, kullanım değerini bir nesnenin fiziksel özellikleriyle insan ihtiyaçları arasında kurulmuş *sosyal* bir ilişki olarak kabul eder:

> Ama eğer Rodbertus, kişinin önünde kullanması için duran nesnenin kişinin önünde bireysel bir kullanım değeri olarak durduğu gibi gereksiz bir açıklama yapmak istiyorsa, zaten bu önemsiz bir totoloji veya yanlıştır, çünkü bir kişi için, bir profesörlük unvanına, kralın danışmanlığı sıfatına veya nişanlara duyulan ihtiyaç, pirinç, darı, mısır veya (Hintliler için besin kaynağı olmayan) ette olduğu gibi, oldukça belirli bir 'sosyal düzen' içinde olasıdır. (Marx 1996, 247)

Ancak, genel kullanım değerlerinin sosyal boyutu hakkında yaptığı bu vurguya rağmen Marx, *artı değer kuramında* kullanım değerini nesnenin fiziksel özelliklerinden kaynaklanan *sabit* bir ilişki olarak ele alır:

> Bir şeyin kullanışlı olması ona kullanım değeri kazandırır. Ama bu havada asılı duran bir kullanışlılık değildir. Metanın fiziksel özellikleri tarafından koşullandırılır ve bunlardan bağımsız var olamaz. Kullanım değeri veya kullanışlı şey bu yüzden metanın, mesela demir, mısır veya bir elmasın, fiziksel vücudunun kendisidir. Metanın bu özelliği kullanışlı niteliklerini ele geçirmek için gereken emek miktarından bağımsızdır. Kullanım değerlerini incelerken, her zaman belirli miktarlarla ilgilendiğimizi varsayarız, düzinelerce saat, yardalarca bez ve tonlarca demir gibi... Kullanım değerleri sadece kullanım veya tüketim esnasında gerçekleşirler." (Marx 1990, 126)

Bilindiği gibi bu durum, Marx'ın sosyal ilişkilerin önemine yaptığı vurgudan ödün verdiği anlamına gelmez; tam tersine, *Das Kapital* boyunca metaların birbirleriyle olan sosyal ilişkilerinden bahseden Marx, metaların birbirleriyle değiş tokuşunu sağlayan temel sosyal değerin emek olduğunu savunur. Emek ile değer ve artı değer arasındaki kuramsal bağı netleştirmek uğruna, iş gücünün yeniden yaratılması için sosyal olarak şart olan kullanım değerleri toplamının tarihsel bir bağlamda "aşağı yukarı" sabit olduğunu varsayıp, artı değeri bu kullanım değerlerinin üretiminden arta kalan emek değeri olarak tanımlar. Ancak Marx, bu varsayım sonucunda, meta değerindeki *değişiklikleri* metaların genel kullanım şekillerinden bağımsız olarak kurgulamış, tüketim süreçleriyle ilgili sosyal ilişkilerin değer üzerindeki etkisini sınırlamış olur. Örneğin, "Bu, piyasa fiyatlarının değerin etrafında azalıp artması gibi bir basitliğe denk düşer..." derken, kullanım değerinin talep aracılığıyla fiyatlar üzerindeki olası etkisinin az ve uzun vadede göz ardı edilebilir olduğunu savunur (Marx 1996, 249). Dolayısıyla, Steve Keen'in tespitinde olduğu gibi sadece Marx sonrası düşünürlerin değil, Marx'ın kendisinin de bu kısıtlayıcı tanımlamayı genel kullanım değerinin artı değer kuramındaki yerini sabitlemek için kullandığını söyleyebiliriz:

> Bir kullanım değeri olması metanın belli ki bir ön şartıdır, ama kullanım değeri için meta olup olmaması önemsizdir. Böylece kullanım değeri, belli bir iktisâdî yapıdan bağımsız olduğu için, politik iktisadın araştırma alanı dışında kalır. Sadece kendisi de belirli bir yapıda olduğunda bu alana aittir. Kullanım değeri, içinde belirli bir iktisâdî ilişki olan piyasa değerinin açığa çıktığı dolaysız fiziksel varlıktır. (Marx 1999, 27)

Kullanım değerini basit bir tüketim ânı olarak gösteren bu tanımlamalar, kullanım şekillerinin değişkenlik gösteren sosyalliğini de göz ardı eder; tabii, Marx'ın bu varsayımını 19. yy. kapitalizminin endüstriyel üretim odaklı bağlamında göreceli olarak geçerli sayabilir, bunun sonucunda kuramını kullanım değerlerinin belirsizlik ve etkiselliğinden soyutlamasını da "bilimsel" bilgi üretme sürecinin bir parçası olarak görebiliriz. Ancak kullanım değeri, eğer günümüz kapitalizminin değişen işleyiş mantığını anlamamıza ve eleştirmemize yardım edecekse, metaların fiziksel özellikleri ile yerleşik sosyal insan ihtiyaçları arasındaki sabit ilişkileri temsil eden, örneğin, iktisâdî boyuta toplam tüketici talebi şeklinde nicel olarak tamamen indirgenebilen bir kavram olarak kalamaz.

Marx'taki genel kullanım değeri tanımının bu sorunlarına karşın, kullanım değeri kavramını artı değer kuramı içinde işlevselleştirebilmenin

ilk ipuçlarını, şaşırtıcı bir şekilde, yine Marx'ta buluyoruz; buna göre, iş gücünün emeğe dönüşümü de (özel) bir tür tüketim olarak düşünülebilir:

> Emek, maddî yapısını, nesnelerini ve araçlarını kullanırken harcar. Onları tükettiği için bir tüketim sürecidir, yaşayan bireyin hayatta kalmak için ürünleri kullanması gibi; önceki ise, emeğin hayatta kalması içindir, yani, yaşayan bireyin iş gücünün yansıması olan aktivite için. Bu yüzden, bireysel tüketimin ürünü tüketicinin kendisidir; üretken tüketimin sonucu ise tüketiciden ayrı bir ürün. (Marx 1990, 290)

Marx'ın ücretli iş gücünün tek "üretken tüketim" olduğunu savunması bugün artık fazla sınırlayıcı gözüküyor; daha önce de bahsettiğim gibi, klâsik anlamıyla sermaye döngüsünün dışında kalan emek ve tüketim şekillerindeki değişikliklerin de değere katkı yapıp artı değeri kullanım şekillerimize yön verdiğini görüyoruz. Bu bağlamda, eğer "üretken tüketim" kavramını genişletebilirsek, yukarıdaki alıntının geçerliliğini de koruyabiliriz; bunun için de, ücretsiz iş gücünün kullanım değerleri üzerindeki değer üretkenliğine odaklanabiliriz.

Bu eleştiri doğrultusunda, Marx'ın değer ile artı değer arasında kurguladığı değişken ilişkiyi kullanarak kuramına kazandırdığı işlevselliğin yanına eklenebilecek bir bakış açısı önerebilirim; bu alternatif tanıma göre, üretilen toplam emek değerinin sabit olduğunu varsayarken sosyal olarak şart olan kullanım değerleri belirsiz ve değişken olarak kurgulanabilir, böylece, artı değerdeki değişimler kullanım değerlerindeki değişimlerle ilişkilendirilebilir. Böylece, kullanım değerlerinin belirsizlikleri "politik iktisadın araştırma alanı" içine dahil edilebilir.

Marx'ın artı değer kuramını bu doğrultuda incelemeye devam ettiğimizde, ikinci bir kullanım değeri tanımı ile karşılaşıyoruz. *Das Kapital*'in ilk cildinde, piyasa alışverişlerindeki değer eşitliğini, yani ticarette uzun vâdede artı değer yaratmanın imkânsızlığını vurguladıktan sonra, Marx, artı değerin kaynağını metaların kullanım değerlerinde aramaya başlar ve sonunda özel bir meta olan *iş gücünün* yapısında "garip" bir kullanım değeri bulur; Marx'ın ikinci tanımını oluşturan bu ayrıcalıklı durum, üretim sürecini kutsallaştırırken elimizdeki soruna da gizli bir çözüm getirir:

> Bu yüzden değişim sadece metanın kullanım değerinden kaynaklanabilir, yani tüketiminden. Bir metanın tüketiminden değer elde etmek için, para sahibi arkadaşımız, devinim alanı olan pazarda, kullanım değeri değer kaynağı olmak gibi garip bir özelliğe sahip olan, tüketiminin kendisi bu yüzden emeğin nesnelleşmesi, yani değer yaratımı olan bir meta bulacak kadar şanslı olmalıdır. Para sahibi böyle özel bir

> metayı piyasada bulur: emek kapasitesi, diğer bir değişle, iş gücü. (Marx 1990, 270)
>
> İş gücünün kullanım değeri emeğin kendisidir. İş gücünü satın almış olan bunu satanı işe koyarak tüketir. Hareketteki iş gücü, yani bir işçi, daha önce sadece potansiyel olarak kalanı gerçekleştiren olur. (Marx 1990, 283)

Bu iki alıntı şöyle okunabilir: "İş gücünün kullanım değeri emeğin kendisidir" diyen Marx, bu kullanım değerinin istisnaî özelliğinin (emek) değer yaratma kabiliyeti olduğunu öne sürer. Bu özelliğin önemli bir nedeni, sıradan kullanım değerleri cansız nesnelerin fiziksel özelliklerinde "kesinleşmiş" iken, iş gücünün kullanım değerinin insamn üretkenlik ve yaratıcılık kapasitesinde gizlenmesi, diğer bir değişle, bir *potansiyel* olan iş gücü ile bu potansiyelin gerçekleşme süreci olan meta üretimi arasındaki ilişkinin *belirsizliğidir*. Marx, iş gücünün emek olarak gerçekleşmesini iş gücü metasının "tüketimi" olarak görür. Artı değer üretme sürecini iş gücü ile emek arasındaki ayrıma, yani iş gücünün potansiyeli ile kullanım değerinin gerçekleşmesi arasındaki ayrıma dayandırır. İş gücünün bir meta olarak değeri ile ürettiği metaların değeri arasındaki fark artı değeri oluşturur:

> Ama iş gücünde vücut bulan geçmiş emek ile uygulayabileceği canlı emek ve iş gücünü sürdürmek için gerekli günlük mâliyetler ile bunun işteki günlük kullanımı iki apayrı şeydir. Önceki, iş gücünün piyasa değerini belirlerken, sonraki, kullanım değerini belirler. Bir işçiyi 24 saat hayatta tutmak için yarım gün emeğin şart olması kişinin tüm gün çalışmasını hiç bir şekilde engellemez. Bu yüzden, iş gücünün değeri ile bu iş gücünün üretim sürecinde ortaya çıkardığı değer tamamıyla farklı iki miktardır; iş gücünü satın alırken kapitalistin aklında olan da bu farktır. (Marx 1990, 300)

İş gücü potansiyelinin ne kadarının açığa çıktığı, örneğin, çalışma şartlarına ve uygulanan disipline göre değişirken, buna bağlı olarak değer ve artı değer üretimi de artıp azalabilir. Bu açıdan baktığımızda, artı değerin kaynağını (özel) bir metanın kullanım değerindeki belirsizlik olarak tanımlayabiliriz.

Marx'ın bu ikinci tanımı, artı değer kuramının belkemiğini oluşturur; emeğin kullanım değerinin potansiyeli ile gerçekleşmesi arasındaki fark değerin kaynağını oluştururken anlaşılır şekilde üretim süreci içindeki ücretli iş gücüne kuramda ayrıcalıklı bir yer sağlar; ancak bu, potansiyel ile aktüel arasındaki farkın kullanım değerlerinin geneli için neden geçerli

olamayacağı sorusuna da tatmin edici bir cevap veremez. Öyle ki, herhangi bir nesnenin kullanım değerinin sadece üretilmesi için değil açığa çıkması ve tüketilmesi için de insan emeği ile bir şekilde bir araya gelmesi şarttır; örneğin, ağaçtan düşen sahipsiz bir elmayı yiyebilmek için bile eğilip yerden kaldırmamız, ısırmamız, çiğnememiz ve yutmamız gerekir. Bu soruya verebildiğimiz en tatmin edici cevap ücretli iş gücünün kapitalizmin belirleyici özelliği, temel işleyiş mantığının odağı olmasıdır. Ancak, daha önce de tartıştığımız gibi, ücretsiz iş gücü ve genel kullanım değerleri de, ücretli iş gücünün yerini alacak derecede olmasa da, kapitalizmin işleyişinde giderek artan bir önem kazanmışlardır. Dolayısıyla, klâsik anlamıyla üretim süreci dışındaki emeğin giderek artan önemini, örneğin, ev işlerinin ve sosyal ilişkilerin sürdürülebilmesi için gereken iş gücünü ve özellikle de bilginin günlük hayattaki kullanım değerini düşündüğümüzde, bu ikinci cevabın Marx sonrası kapitalizmde önem kazanan başka kullanım değerleri için de giderek daha geçerli olduğu savunulabilir, bu durumun artı değer ile ilgili olarak yarattığı kuramsal ve pratik olasılıkları takip etmeye çalışabiliriz.

Bilginin Kullanım Değeri ve Söylemsel Emek

Üretim sürecindeki iş gücü kullanım değerinin artı değer kuramındaki ayrıcalıklı yerini sarsan nedenlerden yazının başında bahsetmiştim; bu nedenler ücretsiz emek ile kullanım değerleri arasındaki belirsiz ilişkinin önemine işaret ediyor. Bu sorunu biraz daha irdelediğimizde, bir nesneyi kullanabilme şekillerimizin ürettiğimiz ve kullandığımız bilgiler doğrultusunda değiştiğini, yani üretim süreci dışındaki emeğin bilginin kullanımını şekillendirerek artı değer üzerinde bir etki oluşturduğunu görüyoruz. Örneğin, bir zamanlar hiç kullanım değeri olmayan petrolün kullanım şekilleri ürettiğimiz bilgiler doğrultusunda giderek değişip çeşitlenirken, tütünün kullanım değeri gözümüzde giderek azalmakta ve *Facebook* gibi sosyal paylaşım ağlarında topluca harcanan "boş zaman" emeği bu sitelerin piyasa değerini artırmaktadır.

Yine benzer bir biçimde, günümüz kapitalizmindeki düzen ve düzensizliğin sadece klâsik anlamıyla üretim sürecinden değil, bilginin belirsiz kullanım değerinden ve spekülatif finansal sermayenin gücünden kaynaklandığına şahit oluyoruz. Mesela, halen süregelen evrensel iktisâdî krize yola açan nedenlerin arasında "bilimsel bilgi"nin kullanım şekillerini buluyoruz. Bunlar arasında neoklâsik iktisâdî bilginin neoliberal kültür ve politikaları beslemesi gibi geniş bağlamlı etkilerinin yanında bilginin daha dar ama bir o kadar da etkili kullanımları da var. ABD'deki ipotekli konut finansmanı (*mortgage*) türevlerinden oluşan kredi temerrüt takasla-

rı (*credit default swaps*) sistemi ve bunların spekülatif ticareti, bilginin kullanım değerindeki belirsizliği açıkça ortaya seriyor. Yeni üretilen, örneğin, Gaussçu Kopula Fonksiyonları (*Gaussian Copula Functions*) adlı matematiksel formüller üzerine inşa edilen bu modeller, daha önceleri piyasalarda var olmayan değerleri ölçmeye başlamış, bu yeni bilgiler vadeli işlem piyasalarındaki spekülasyonları artırmış ve tüm dünyayı hâlâ etkilemeye devam eden *Büyük Durgunluğa* (*Great Recession*) yol açan en önemli nedenlerden biri olmuşlardır (Salmon, 2009). Artı değerden sağladıkları pay ve bilimsel görünümleri yüzünden sosyal olarak kabul görmeye başlayan bu spekülasyonları söylemsel emeğin yarattığı yeni kullanım değerleri olarak düşünebiliriz. Detaya girmeden, bu örnekte, bilginin kullanım değerinin artı değeri tekrar ele geçirmede ve tekrar dağıtmada nasıl önemli bir rol oynayabildiğini görüyoruz. Ayrıca burada, bilginin kullanım değerinin sosyal değerlendirme süreçleri içindeki belirsizliğini de fark ediyoruz; bu ve benzeri finansal araçların kullanım değerleri, hem sınıf ayrımları ile olan bağlantıları açısından (işveren olmayan hisse senedi sahipleri ve yatırımcılar olması gibi) hem de yol açtığı öngörülemeyen (finansal yatırımların değerlerindeki spekülatif artıştan balon benzeri patlayışlara kadar giden) sonuçlar açısından, son derece belirsizdir.

Sonuç yerine

Kullanım değerleri ile artı değer arasındaki ilişkinin söylemsel boyutunu inceleyebilmek için Marx'taki modernist dil algısını yeniden değerlendirmek gerekir. Marx, modernist yaklaşımın dili soyut ile somut arasında saf bir temsil aracı olarak kurgulamasına dayanarak, dilin söylem sürecindeki etkiselliğinden kuramını soyutlar. Marx okurken hitâbet sanatına verdiği değeri açıkça görebilsek, hatta bazı postmodern ve postyapısalcı düşüncelerin köklerini onda bulabilsek bile, bu hassasiyeti artı değer kuramında kullanım değerlerinin yerini belirlerken uygulamadığını görüyoruz. Örneğin, Marx, son siyasal yazılarından biri olan "Adolph Wagner Üzerine Notlar"da kullanım değeri kavramına gereken özeni göstermediği iddiasına yanıt ararken, Wagner'e göre "insan, dış dünyadaki şeylerle ihtiyaçlarını tatmin etme araçları olarak ilişki kurar" der ve devam eder, "Ama, hiç bir sebeple insanlar '*dış dünyadaki şeylere,* kuramsal bir ilişkide durarak' başlamazlar..."

> Her hayvan gibi, yiyerek, içerek, vs. yaparak başlarlar, yani, bir ilişkide 'durarak' değil, kendilerini aktif bir şekilde ilişkilendirerek, dış dünyadaki birtakım şeyleri hareketleri sonucunda ele geçirerek ve böylece ihtiyaçlarını tatmin ederek. (Bundan dolayı, üretimle başlar-

> lar). Bu sürecin tekrarlanması sonucunda, bu şeylerin özellikleri, 'ihtiyaç karşılama' özellikleri, beyinlerinde izlenim bırakır... Bu evrimin belirli bir safhasında, ihtiyaçları ve bunları karşılayan hareketleri bu sırada çoğaldıktan ve daha da geliştikten sonra, bu şeyleri, dış dünyanın geri kalanından ampirik olarak ayrılacak şekilde dilsel düzeyde vaftiz eder, isimlendirir ve sınıflandırırlar... Ancak bu dilsel tayin sadece tecrübede yinelenerek onaylanan şeyi fikir olarak ifade eder, yani, belirli dış şeyleri zaten sosyal bir bağda yaşayan insanlara... ihtiyaçlarını karşılamak için... hizmet ettiğini. İnsanlar bu şeylerin ihtiyaçlarını karşıladığını zaten bildikleri için bunlara belirli (cins) isimler tayin ederler... (Marx 1996, 235-236)

Bir kez daha gördüğümüz gibi, Marx, kullanım değerleri ile ücretsiz emek arasındaki ilişkileri, sosyal yapılarına rağmen, belirli ve sabit olarak ele alır. Bu alıntının önemi, Marx'ın bu görüşünün modernist dil anlayışındaki saf temsil varsayımından kaynaklandığını göstermesinde yatar; Marx'a göre dil, ancak sosyal ilişkiler yerleştikten sonra ortaya çıkan, ikincil ve önemsiz bir rol oynar. Postyapısalcı düşüncenin özellikle de artı değer ekonomilerindeki belirsiz söylemsel süreçlerin önemini ortaya çıkarmasından sonra bu bakış açısını kabul etmek artık mümkün gözükmüyor. Sosyal pratikler ve bunların söylemsel "temsili" arasındaki olası ilişkilerde ikiden fazla seçenek var; dil sadece pratiklerden önce veya sonra gelmek zorunda değil, bunlarla aynı zamanda da var olabilir. Bu durumun en önemli nedeni, hareketlerimizi şekillendiren amaç-araç ilişkilerinin tümünün sonu belirsiz bir anlamlandırma ve söylem üretme süreci içerisinde oluşmasıdır. Yaşadığımız sorunsallar sürecinde kurguladığımız söylemler, kendimize ve birbirimize anlattığımız ve ikna etme amacı güden hikâyeler, hem varmak istediğimiz sonuçları hem de kullanabileceğimiz bilgi ve nesnelerin neler olabileceğini ve nasıl kullanılabileceklerini ortaya çıkarırken, hiç bir zaman kesin çizgilerle tanımlanamayan bu anlamlandırma süreçleri, kullanım değerlerine de söylemsel bir belirsizlik katarlar.

Artı değeri belirleyen sosyal şartların bir toplum ve birey tarafından algılanması için bir söylem süreci içinde anlamlandırılması gerekir. Bu söylemsel süreçlerin kendileri de yerleşik anlamıyla üretim sürecinin dışında kalan bir tür emek tarafından beslenir; bu durum, anlamlandırma süreçlerinde bir tür *söylemsel iş gücü* olduğunu ve bu iş gücünün artı değerin kullanım şekillerini değiştirme potansiyelini içerdiğini gösteriyor. Bu yüzden, kullanım değerlerini birinci tanımda olduğu gibi yerleşmiş ve önceden bilinebilir ilişkiler olarak değil, kesin bir sonu olmayan ve sos-

yal, kültürel ve siyasî değerlendirme ve anlamlandırma süreçleri içinde ortaya çıkan söylemsel hegemonyalar olarak kurgulayabiliriz. Kullanım değerlerinin potansiyelleri ile gerçekleşmeleri arasındaki fark, bu söylemsel süreçlere bağlı olarak ve tıpkı üretim sürecindeki ücretli iş gücünde olduğu gibi, değişkenlik ve belirsizlikler gösterebilir ve üretim sürecinin dışında kalmalarına rağmen, artı değerin dağılımı ve kullanımını etkileyebilir. Kullanım değerlerini söylemsel ve belirsiz olarak kurgulamak, Marx'ın artı değer kuramına mecâzi ve normatif bir boyut katarak bu kuramın günümüz kapitalizminin siyasal ve demokratik söylemleri içindeki inandırıcılığını ve etkisini artırıp artı değerin kullanım şekillerini etkileyebilecek yeni siyasal pratiklerin önünü açabilir.

KAYNAKÇA

Baudrillard, J. "Beyond Use-Value," *The Consumer Society Reader* Ed. Lee, M. Wiley-Blackwell, 2000, 19-30.

Butler, J., Laclau, E., ve Zizek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*. New York: Verso, 2000.

Childers, J. ve Cullenberg, S. "Use, Value, Aesthetics: Gambling with Difference/Speculating with Value," *Sublime Economy* Ed. Amariglio, J., Childers, J. ve Cullenberg, S. UK: T&F, 2008, 82-91.

Groll, S. "The Active Role of 'Use Value' in Marx's Economic Analysis," *History of Political Economy*, 12.3 (1980): 336-371.

Isler, O. *From Scarcity to Surplus: A Contribution to the Critique of Neoclassical Foundations*. PhD Thesis. University of California, Riverside, 2010.

Keen, S. "The Misinterpretation of Marx's Theory of Value," *Journal of the History of Economic Thought*. 15(1993): 282-300.

Laclau, E. ve Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso, 2001.

Marx, K. *Capital Volume I*. England: Penguin, 1990.

Marx, K. "'Notes' on Adolph Wagner," *Later Political Writings* Ed. Carver, T. Cambridge: CUP, 1996, 227-257.

Marx, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. New York: International, 1999.

McIntyre, R. "Consumption in Contemporary Capitalism: Beyond Marx and Veblen." *Review of Social Economy*, 50, (1992).

Salmon, F. "Recipe for Disaster: The Formula That Killed Wall Street" *The Wired*. March 17th, 2009. Web

Spivak, G. "Limits and Opening of Marx in Derrida," *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993, 97-119.

MARKSİZM: TAHMİNLERİN ÖTESİ



1



2

1. Rusya Komünist Parti üyeleri 'Vatan Savunucuları Günü'nde meydanlarda. Natalia Kolesnikova-AFP/Getty Images
2. V.I.Lenin, Marx ve Engels için yapılan bir anıtın açılış töreninde konuşurken, 7 Kasım 1918.

SSCB'NİN BAŞARISIZLIK SEBEBİ MARKSİST FELSEFE MİYDİ?*

Sevim Hacıoğlu

İlginç ve eski bir başlık; yanlış soru. Böyle bir soruyla yola çıktığımızda, "Marksist felsefenin hayata geçmiş halini arıyorsak, eski SSCB tecrübesini incelemeliyiz" cevabıyla karşılaşırız. Bu sorunun ekseni etrafındaki tartışma 1930'lara dayanmakla birlikte, Rus yazarların 1990 sonrası eserlerinde göz gezdirdiğimizde bir kavram ve anlam yitirilmişliğiyle karşılaşıyoruz. İnsanoğlunun, Marksist veya başka bir idealin peşinden koşup buna yetişememesi; daha doğrusu, koştuğunu ifade edip ifadesinin dahi gerisinde kalması, zaaf olmasa gerek –insanoğlu bu. Ama sözcüklerin ardına gizlenmesi, kendini ille de haklı çıkarmaya çalışması, teorinin teorisinde kaybolması, gündelik faydacı ihtiyaçlar uğruna fikirlerin yönünü umarsızca değiştirmesi, sonuçlardan dolayı ilk *varsayımları* itham etmesi mahzun manzaradır.

Marksist felsefe, toplum yapılanmasına ilham olalı yüzyıla yakın zaman geçti. Buna kesin başarısızlığa mahkûmiyet yakıştırılalı ise 20 yıl oldu. Doğu bloğunun 1990'lardaki dağılma süreci, Marx'ın fikirlerini eleştirmenin tecrübî dayanağı olarak ele alındı. Bu yeni eleştiri dönemi-

---

* Bu başlık kaynak olarak kullanılan makalelerden esinlenerek belirlenmiştir; özgün değildir.

nin XX. yüzyılda Marksizm'in kalesi görünümündeki eski SSCB'nin devamı olan Rusya'daki seyri ilgi çekicidir.

Sosyalizmi, insanın insan tarafından sömürülmediği; hükümetin olmadığı; toplumun, özgürce bileşmiş üretici kesimler tarafından idare edildiği bir örgütlenme[1] olarak düşünürsek, tarihte ve özelde XX. yüzyılda böyle bir toplum düzeninin var olmadığı sonucuna ulaşıyoruz. Aynı sonuç Marx'ın felsefesi konusunda da geçerlidir. SSCB proletaryanın başkaldırısıyla kurulmamıştı. Sadece bu keyfiyet, bu ülkede Marksist felsefenin uygulandığı düşüncesinin doğal reddidir. Bu sebepten başlıktaki soru kadar bunun neden sorulduğu merak konusudur. Anlaşılan yazar ve fikir adamları bir varsayımdan yola çıkmışlardır. Bu bakımdan, bir varsayıma dayalı "Sorun Marksizm'de midir, Rusya'da mıdır?" konusu ve tartışmasıyla meşgul olmada bir anlamsızlık sezinleniyor. Nitekim SSCB'nin en bilinen sloganı "Dela, dela, dela" (İşler, işler işler), sosyalizm idealinin salt sözlerde kalmasına atfen düşünülmüş olmalıdır.

Yıllar sonra, hayata geçmemiş olan bir fikrin tam olarak neden hayata geçmediğini Rus bilim adamlarının söylemlerinden okumak anlamlı görünmese de başlığımızdaki soru bizleri, Marksist felsefenin değil ama insanoğlunun kendisiyle yüzleşme öyküsüne vardırıyor. Bu aynı zamanda Marksizm konulu yorumların ve bu felsefeden ilham alarak geliştirilen sosyolojik kuramların, ülkelerin siyasi yönelimleriyle farklılaşabileceğinin öyküsüdür. Makalemizde konu genel hatlarıyla incelenmiştir.

* * *

1990 yılına ait "Sotsiologiçeskiye İssledovaniya" (Sosyolojik İncelemeler) adlı dergide "Sosyalizm fikrinin tarihsel kaderi" alt-başlığına rastlıyoruz. Akıl, alışkanlıktan, öyle öğrenmiş olmadan dolayı doğrudan algılanan kalıp anlamın dışına çıkmak istercesine, tarihsellikle kaderi birbirinden ayırmaya yöneliyor. Bireyi ezen, sömüren, uyuşturan eski düzene (ya da sıklıkla "mukadderat" olarak adlandırılan şeye) karşı çıkmak ve tarihin bizzat bu birey tarafından belirleneceğini dile getirmek Marx'a özgüyken; bununla birlikte yine Marx tüm toplumlar için *olması gereken bir mukadderatın* şemasını çizmişken, bir yüzyıl sonra tarihsellikle kaderin bütünleşmiş algılanması ilginçtir. Kim bilir yukarıdaki ifade, Sovyet döneminin şiirsel, aynı zamanda politik düşünme ve ifade tarzıdır. Belki de bu yüzden kalıplardan kaçmaya yönelir akıl. Kim bilir, Marx'ın hür irademukadderat-tarihsellik anlayışında algılanan çelişki, zamanla somut gerçekliğe bürünmüştür...

---

[1] Tanım için bkz. Daniel Guérin, "Socialisme falsifié et socialisme libertaire" (Yapay sosyalizm ve özgürlükçü sosyalizm), in Karl Marx, Friedrich Engels, Michel Bakounine, etc., *Le Communisme, Textes choisis*, Editions Entremonde, Lausanne, 2008, s. 18.

İnsanoğlu, fikirleri lehine çevirmeye, bildiği gibi yorumlamaya meyillidir. Yorumlar yetersiz kaldığında, gelen yeni zamanlar kendiliğinden, üstelik görünürde de olsa *yine ihtilâl yoluyla* yeni fikirlerle bezenir. İ.İ. Antonoviç'in 1990'da sarf ettiği sözlerden bunu anlıyoruz:

> Bugün insanlık tarihinin en dramatik dönemlerinden birini yaşamaktayız. Bu dönemi, sosyalist dünyayı kapsayan ve tüm gezegenin toplumsal ve siyasi hayatını ciddi biçimde etkileyen, derin devrimci değişim süreçleri taçlandırmaktadır. Eski sosyalizm ölmekte, büyük çileler içinde yenisi doğmaktadır ve büyük olasılıkla bu, pek çok özelliğiyle eskisine benzemeyecektir; yer yer ve tamamıyla, toplumsal örgütlenmenin sosyalist biçimlerinin küçük ya da büyük ölçüde, kesin olarak reddedilmesiyle "sosyalizm-olmayan"la yer değiştirecektir[2].

Yazara göre eski SSCB perestroykaya ve otoriter bürokratik sistemin gevşetilmesine yöneldiğinde "sosyalist" toplumdaki çoğu işlerin, hükümetin iradesi ve yaptırım gücüyle yürütüldüğü ve bu yönetim tarzının, hayat deneyimleri ve emeğiyle "sosyalizmi" asıl var eden vatandaşların beklentileri ve menfaatleri aleyhinde korunup devam ettirildiği gözler önüne serilmişti. *"Reel sosyalizmin trajedisi* –diyordu Antonoviç– *hükümran idarecilikten başka tarihsel varoluş biçimlerini günümüze dek tanımamış olmasındadır"*. Ona göre bu trajik özellik, yeni düzenin yani (1990'lara gelindiğinde eskiyen) sosyalizmin hayatta kalışını tehlikeye atmıştı. Doğal olarak eski sosyalizmin sunduğu yaşam koşulları toplumdaki mutsuzluğu artırınca perestroykanın "insancıl" ideallerine duyulan inanç da çabucak yitmişti[3].

Diğer yandan Antonoviç, Stalinizm'in uzun süreli hâkimiyetini, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemin sosyo-politik ve tarihsel koşullarıyla ve söz konusu koşullarda devlet işlerini yürütebilmede *ancak* hükümran idareciliğin geçerli olacağının *anlaşılmasıyla* izah etmiştir. Bu açıklama doğrultusunda sosyalizm; Marksizm'in kurucularınca öngörülene kıyasla *yetersiz* sosyo-ekonomik temeller üzerinde tesis edildiğinden "tarihsel üstünlüklerini" sergileyememişti. O sebeple 1990'lara gelindiğinde bazı düşünürler sosyalizmin böyle üstünlüklere haiz olup olmadığını sorgulamaya başlamıştı –tezahür edeceği kayıtlanmış fakat tezahür etmeyen niteliklerin gerçekleşebilirliği şimdi reddediliyordu.

Antonoviç'in sözleriyle Rusya'da sosyalist ihtilâller, Marksist kuramın *kurallarına* göre değil; komünist partilerin siyasi iradeyi ellerine alma fırsatı bulduklarında gerçekleşmişti. Diğer yandan sosyalist dönem

---

[2] İvan İvanoviç Antonoviç, "Sotsializm na ishode XX veka" (XX. yüzyıl sonlarında sosyalizm), *Sotsiologiçeskie İssledovaniya*, 1990, No: 7, s. 3.
[3] *A.e.*, s. 5-6.

boyunca tüm uygulamaların kuramdan *beslenmesiyle* pek çok başarı elde edilmişti fakat bu keyfiyet, (Marksist) teorinin ideolojiye dönüşmesine yol açmıştı. O sebeple 1990'ların başında sosyalizmin "reel" durumuna, içinde bulunduğu krize bakarak ve değerler eksenini milyonlarca bireyin gereksinimleri ve umutları doğrultusunda oturtarak, (Marksist) teoriyi yenilemek (daha doğrusu yeni koşullara uygun düşen başka bir teoriyle değiştirmek) ihtiyacı doğmuştu[4].

Yazarın ifadesiyle bu ihtiyacın asıl kaynağı (milyonlarca bireyin gereksinim ve umutlarından ayrışan) *"...insanlığın ortak medeniyetinin ilerlediği yönle belirlenen ve tüm gezegeni kapsayan değişim süreci..."*ydi. Gorbaçov'un sözleriyle, XXI. yüzyılın eşiğinde işte *bu ortak medeniyet gerçeği, farklı toplumsal sistemlerin*; barış, güvenlik, hürriyet, toplumların kendi kaderlerini tayin hakkı gibi *insanlığın ortak değerleri çerçevesinde evrildikleri* düşüncesini doğurmuştu. Sosyalist dünya, özgün niteliklerini koruyarak ve bunları *devrimci* perestroyka yolunda geliştirerek, bu "bileşik insanlık medeniyeti" hedefine ilerlemekteydi. Antonoviç'e göre böyle bir sentez ancak sosyalizm ile kapitalizmin birbiriyle zıtlaşmadığı koşullarda oluşturabilirdi. Tüm insanların etkileşimde olacağı böylesine çok yönlü, çok düzeyli küresel bir yapılanmanın geliştirilmesi, kuramsal düşüncenin, tarihî seyrin çağrısına XX. yüzyıl sonlarında verdiği yanıt olacaktı[5]...

70 yılın ardından bir düzen değişikliğinin kapıda olduğu haberini verirken yazarın, "sosyalizm-olmayan" düzen (non-socialism) tabirini kullanması dikkat çekiyor. Söylemesi kolay ya da zor, non-socialism'e geçişi *ortak insanlık medeniyeti* ayrıca *ilerleme*yle bağdaştırabilmek kuşkusuz başarıdır.

* * *

E. Plimak'ın sözleriyle 1990'ların başında Rusya'da tüm kesimler - demokrat, sosyal-demokrat, yeni muhafazakârlar Marksizm'in cesedini "Sovyet totalitarizminin birincil müsebbibi" olarak gömmeye acele ediyordu. Bu dönemde eskiden Marksizm'in en büyük propagandacıları ve "bilginleri" dahi Marksizm'e "ihanet ediyordu".[6] Söz konusu yıllara ait bazı eserler incelendiğinde, SSCB'nin ve dünyanın değişen koşullarına uygun bir kuram bulabilme telaşıyla Rusya'da, Marksist düşünceyi özne yerine nesne olarak ele alan yaklaşımların tetiklendiği görülmektedir. Bu anlamda bizâtihi determinist bir felsefenin, yani Marksizm'in *kaderinin*

---

[4] *A.e.*, s. 6-9.
[5] *A.e.*, s. 10.
[6] E. Plimak, "Ne rano li nam horonit Marksizm?" (Marksizm'i toprağa vermek için henüz erken değil mi?), *Obşçestvennıye nauki i sovremennost*, 1991, No: 5, s. 108.

ne olacağı merakıyla sorulan "Marksizm perestroykadan daha uzun ömürlü olabilecek mi?" sorusu, fikirlerin ihtiyaçlarla kayıtlanmasından neden rahatsız olmak gerektiğinin örneğidir. Bu soruya cevaben yazarlar herhangi bir teorinin iz bırakmadan kaybolmayacağını ve 1990'larda Marksizm'in halen *yeterince* güncel bir dünya görüşü olduğunu belirtmişlerdir. Aynı yazarların gözlemlerine göre (meçhul bir mukadderat gereği) perestroyka henüz tam şeklini almamıştı ve nihai evresine ulaştığında Marksizm'in yeni düzene yakışıp yakışmayacağı belli değildi[7]. Bu algıya göre Marksist felsefe, *kendiliğinden* şekillenen perestroykayı tamamlayan bir ilâve olabilirdi ya da olmayabilirdi. Önerilen çözüm, "yaşayıp görmek"ti zira "zaman, her şeyi yerli yerine oturtacaktı".[8]

* * *

Karl Marx'ın determinizmi eleştirilmekle birlikte bugün Marksizmi katı çerçeveli bir teori ötesinde değerlendirmek zordur. Rusya'nın ve onun örneğini takip etmek zorunda kalan ülkelerin, Marksizm'i bir devlet ideolojisi ve dayanağı olarak *seçtiklerini belirtmeleri*, o ülkeleri ve toplumsal düzenlerini fiilen "Marksist" ya da "sosyalist" kılmamıştır. Bu bakımdan Marksizm'in başarısı konusunda özelde Stalinist dönem SSCB'si üzerinden yapılan tartışmalar bu devletin "Marksist" olduğunu *ifade ve iddia* etmesiyle ilgilidir. Fikir adamlarının bir faraziyeden hareket etmeleri esasen, bu ifade ve iddiayı ciddiye almalarına dayanır. Bu anlamda başlığımızdaki soru etrafındaki tartışma, Marx'ın toplumsal düzen ülküsünü irdelemekten ziyade, Marksizm'i eleştirme yolunun bulunmasıyla nitelik kazanmış görünmektedir. Dolayısıyla XX. yüzyılda, Marx'ın proletaryası bileşmemiş ve irade göstermemiştir fakat Marksizmi, *zorba-totaliter* ve en önemlisi *fiili bir devlet ideolojisi* olarak kayıtlayan sayısız söz sarf edilmiştir.

Stalinizm'i Marksist felsefeyle bağdaştırma eğilimi zamanla bir algı geleneğine dönüşmüş olmalıdır. Stalinist rejimin eleştirilmeye müsait oluşu, söz konusu algı geleneğinin öncesine dönmeyi belki akla getirmediğinden, daha Arnold Toynbee ile Rus filozof Nikolay Berdyayev, Stalinizm'in, Marksist felsefeden mi yoksa Rus fikriyatından mı kaynaklandığı konusunda zihin yormuşlardır[9].

1937'de yayınladığı *"Rus Komünizminin Kaynakları ve Manası"* başlıklı eserinde Berdyayev, *Klasik Marksizm* ile *Rus Marksizmi*ni ayırt etmiş ve Marx'ın; toplumun gelişim yönünü kayıtlayan bir ilerlemecilik

---

[7] Dergi editörünün makale başındaki notu; Sergey Dmitrieviç Nekrasov, "Vtoroy krug Marksizma" (Marksizmin ikinci turu), *Obsçestvennıye nauki i sovremennost*, 1991, No: 1, s. 66.
[8] *A.y.*
[9] *A.e.*, s. 70.

kurguladığı halde inanılması gereken bir ülküyü/ideali yaratmanın ötesine geçmediğini vurgulamıştır.[10] Yani dolaylı yoldan, bir fikriyat olarak Marksizm'in somut bir toplumsal yapıymışçasına eleştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Berdyayev bir ideale "klasik" ve "Rus" sıfatlarını eklemleyip, bu felsefeden ilham almakla buna kendi fikriymişçesine sahiplenmek arasındaki farkı kaldırmıştır. Böylelikle başlığımızdaki sorunun sorulabilir hale gelmesine ya da bunun, sorulması gereken bir soru olarak pekişmesine belki istemeyerek yol açmıştır.

Rus aydınlarının Marksizmi farklı şekillerde yorumladıklarını belirten Berdyayev, *"Rusya'daki komünist ihtilâl; totaliter Marksizm, proletaryanın dini olarak Marksizm adına, fakat Marx'ın toplumların gelişimi konusunda söylediği herşeyin aksine gerçekleşti"* demekle, Rus ihtilâlinin Marksist felsefeden kaynaklanmadığının itiraf etmiştir. Ancak Marksizm' i "totaliter" sıfatıyla bileştirmesi Berdayev'in, Stalinizm'in Marksizm'le birlikte algılanmasına ve yukarıda değindiğimiz gibi gerçeklikten uzak ama zamanla kökleşen bir tartışmanın yapılabilmesine katkısı olmuştur.

Dolayısıyla daha başlangıçta tartışma kavramsal yanılsama içermiş ve bu haliyle 1990'lara uzanabilmiştir. Aynı yanılsamayı Nekrasov'un yorumunda da görüyoruz. Ona göre totalitarizmde pek çok fikir harmanlanmıştı: genç Marx'ın *hümanist* eserleri; Londra dönemine ait olgunlaşmış eserleri; Engels'in 1890'lı yıllara ait son mektupları; Leninizm'in, Batılı ve Doğulu komünist partilerinin çeşitli yorumları. Aynı eserinde yazar, Stalinizm'in (yani totalitarizmin) *Marksist projeye duyulan inancı* sarstığını belirtmiştir.[11] Bu anlamda Nekrasov adeta, sorunun totalitarizmde aranmaması gerektiğini dile getirtirmiştir. Fakat yazarın asıl çelişkisi totalitarizmin *hümanist* fikirlerden beslendiği ifadesi olmuştur.

Nekrasov'a göre, Stalinizm'in yarattığı hüsran 1950-1960'lı yıllarda Batılı solcu entelektüelleri zor durumda bırakmıştı[12]. Guérin, 1960 yılına ait yazısında yani, Stalinizm'in tesirini Fransa'da da artırdığı bir dönemde sosyalizmin ilk anlamını *Fransız* sosyalizminden örneklerle hatırlatma ihtiyacını duymuştur[13]. 1970'lerde (Nekrasov'un tanımıyla) "muhafazakâr" Rus yazarlar Marx'ın proletarya kuramının hatasızlığını savunurken, bazı Fransız yazarlar Marksist ideolojinin "dogma"; Marksist ilerleme teorisinin ise "baskıcı" olduğunu ileri sürüyordu. M. Foucault ile V. Nek-

[10] Nikolay Aleksandroviç Berdyayev, *İstoki i smıysl russkogo kommunizma* (Rus Komünizminin Kaynakları ve Manası), Nauka, Moskva, 1990; [http://www.vehi.net/berdyaev/ istoki/ 05.html#_ftn1, 16.11.2010].

[11] Nekrasov, *a.g.m.*, 67.

[12] *A.y.*

[13] Bunlar özgürlükçü geleneğin 1793 ve 1871 Komünleri, 1914 öncesi devrimci sendikalizmi, Haziran 1936 esnasındaki tezahürleriydi. Guérin, *a.g.m.*, s. 19.

rasov aynı yıllarda Marksizm ile Rusya'daki siyasî düzenin ayırt edilmesi gerektiğini gündeme getirmişti[14]. Yani bir nevi başa dönülmüştü.

* * *

Perestroyka döneminde ise "Hata Marksizm'de mi Rusya'da mı?" tartışması "Kim suçlu?" şeklindeki *tarihsel sorumluluğun* öznesini arama halini almıştı[15]. Fakat 1991'de Rus düşün çevrelerinde suçluyu aramak yerine suçlanmaktan kaçmanın öncelik teşkil ettiği gözlenmektedir. Bu doğrultuda "Marksizm mi, Rusya mı suçlu?" sorusu bazı Rus yazarlar tarafından *"ilerleme sürecinin durduğu ve Marksist öğretinin ilk turunu tamamlayıp ikinci turuna başladığı"* şeklinde yanıtlanmıştı. Bu çerçevede Nekrasov'un sözleriyle Marksizm, totalitarizmin Stalin'den Çauşesku'ya uzanan hükümranlık süreci neticesinde tarihsel gelişiminin ilk döngüsünü tamamlamış ve solu reddetmenin eksiksiz ideolojisine dönüşmüştü[16].

* * *

Perestroykanın miadını tamamlamasını takiben Rusya'da Marksizm konulu değerlendirmeler farklılaşmıştır. Diğer ülkelerde Marksizm'in gündemden düşmemesi paralelinde Rusya'da Marksist felsefeyi topyekûn ret gayretinden vazgeçilmiş, hatta Marx'a iade-i itibar edilir olmuştur. Bu doğrultuda 1994 yılında Şevçenko, XX. yüzyılda Marksizm'in Rus bilim adamlarınca Batılı meslektaşlarına nazaran farklı biçimde değerlendirilmesini, Marksist felsefenin Batı ülkelerine nazaran Rusya'nın hayatında *başrol* oynamasıyla açıklamıştır. Hatta Şevçenko'nun ifadesiyle başrolü, "otantik", "proto" Marksizm oynamıştı[17]. "Marksizm'in Rusya'da başrol oynaması" ile bu felsefenin ülkede etkili olduğunu ve içselleştirildiğini kast eden yazarın "klasik" ve "Rus" Marksizm ayrımını es geçtiği fark edilmektedir. Dolayısıyla Marksizm'in SSCB'nin başarısızlığındaki (farazi) payı sorun olarak görmek istemediği ya da bu felsefenin Rusya'ya ne denli ait olduğunun vurgulamanın önem kazandığı akla gelmektedir. Kim bilir zaman, perestroyka yıllarında yeni düzene yakışıp yakışmayacağı belirsiz olan Marksizm'in, Rus geçmişinin ayrılmaz parçası olduğuna hükmetmiştir. Yaşayanlar, birkaç yıl evvel yargılanan Marksizm'in, yeni koşullarda Rusya'nın baş tacı haline geldiğini görmüştür...

Yazarın sözleriyle 1994 yılında Rusya'da *"...felsefe alanında artık çoğulculuğun vakti geldi ve Marksizm bu fikrî yelpazede doğal yerine*

---

[14] Nekrasov, *a.g.m.*, s. 70.
[15] *A.y.*
[16] *A.e.*, s. 66, 70.
[17] Vladimir Nikolaeviç Şevçenko, "Ofitsialnıy Marksizm poterpel neudaçu v Rossii: çto dalşe?" (Resmî Marksizm Rusya'da başarısızlığa uğradı: bundan sonrası ne olacak?), *Sotsiologiçeskiye İssledovaniya*, Fevral 1994, No: 2, s. 63.

sahiptir..." diyen entelektüel çevrelerin yanı sıra *"kanlı ve anti-hümanist bir öğreti"* olması sebebiyle Marksizm'in yasaklanmasını isteyen bazı siyasi çevreler mevcuttu[18]. Yani Marksizm konulu çelişkili yaklaşımlar halen sürmekteydi.

Şevçenko'ya göre eski Sovyetlerde (Marksist) felsefenin sorunu, devletin hizmetinde olması ayrıca *Sovyet* tarihsel materyalizminin –mevcut toplumsal gerçeklik ile Rus toplumuna özgü nitelikler göz ardı edilerek– bir ideoloji olarak kurgulanmasındaydı. Felsefi ekoller, toplumların gelişimleriyle yakından ilgiliydi ve hem bu gelişimlerin safhalarını hem de ilgili tarihsel devirlerin özelliklerini, hattâ o toplumların milli bilinçlerini yansıtmaktaydı. Bu çerçevede yazarın sözleriyle Rusya, "Marx haklı mı, haksız mı çıktı?" gibi bir soruyla yola çıktığında Marx ile Marksizm konusunda sağlıklı bir yaklaşımın uzağında kalıyordu. Rusya tam bu noktada, Marksizm bağlamındaki çelişkili tutumuyla yüzleşmeliydi: Marx'ın felsefî kavrayışının evrenselliği ayrı; toplumsal teorisinin ise Rus toplumunun tarihsel tecrübesi, kültürü, yüzyıllık gelenek ve adetleriyle *örtüşmemesi* ayrı mevzulardı. Karl Marx'ın *hümanist* kuramı Batılı ülkelerin kapitalizm koşullarında, Rönesans ve Aydınlanma akımlarıyla şekillenen Avrupa kültüründen neşet etmişti. Ruslar bu kuramı ancak, Rusya'nın Batılı medeniyetin bir parçası olması durumunda özümseyebilirdi. İşte bu sebeple 1917 ve sonrası Rusya'sında *toplumu dönüştürmeye yönelik pratik hedefler, Rus Marksizm'inin teorisyenlerini*, klasik Marksist fikirlere *hayli seçici* yaklaşmaya itmişti[19]. Yine yazarın ifadeleriyle, XX. yüzyılın başlarında Rusya'da kapitalizmin olgunlaşmamış oluşu ve Rus toplumunun o anki gerçek durumu –klasik Marksizm'in penceresinden bakıldığında– teoriyi gerçeğe dönüştürmeye yetersiz koşuldu. Bu sebeple, Avrupa toplumlarının gerçekliğine bakılarak türetilen "toplumsal sınıf, "hükümet", "kapitalizm", "sosyalizm" vs. kavramlar, dönemin Rus toplumunu değerlendirmede kullanılamazdı[20].

Şevçenko'nun bu ifadelerine bakılırsa klasik Marksizm, Rus toplumunun tecrübeleriyle bağdaşmıyordu fakat bu özgün toplumu dönüştürmek gerektiğinde Marksist ideolojiden "seçici" olmak koşuluyla faydalanmak gerekmişti. Muhtemelen bu faydalanma neticesinde "Rus asıllı" Marksizm doğmuş olmalıydı. Öyle ki yukarıda andığımız kavramsal karışıklıktan da anlaşılacağı gibi zamanla Rusya'da evrensel klasik Marksizm ile *Rus* Marksizmi ayırt edilemez hale gelmiştir.

Diğer yandan yazar, Marksist felsefenin Rusya'da tatbik edilememiş olmasını ülkenin XX. yüzyıl başlarındaki *yetersiz sosyo-ekonomik koşul-*

[18] *A.e.*, s. 64.
[19] *A.e.*, s. 63-66.
[20] *A.e.*, s. 66.

ları yerine, Marksizm'in Rus toplumunun özgün nitelikleriyle bağdaşmamasıyla açıklayarak yeni bir yaklaşım sergilemiştir. Yazara göre Marksist felsefe aynı zamanda, Rus toplumunu dönüştürmede fayda sağlamıştı. Hatta Rus toplumuyla bağdaşmasa da Marksizm Rusya'nın hayatında *başrol* sahibi olmuştu. Şevçenko'nun bu karmaşık denkleminde en çok dikkati çeken aşağıda da değinildiği gibi Rusya'yı Batı medeniyetinin dışında konumlandırmasıdır.

Yazarın sözleriyle 1990'larda Rusya yine milli tecrübe ve geleneklerinden, ayrıca ülkenin sosyalist dönemde ulaştığı *başarılardan* vazgeçerek toplumuna –ağırlıkla Amerikan tipi– liberal demokrasi düzenini uyarlama tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. 1991-1994 yıllarında bu uyarlama denemesinden netice alınamamıştı. Şevçenko'ya göre belki Rusya 1917'deki gibi temelden dağıtıldığı takdirde istenen gerçekleşebilecekti. Diğer yandan söz konusu uyarlamayı açıklayacak bir toplumsal teori henüz mevcut değildi. Esasında liberal demokrasi ile Rusya'nın yüzyıllara dayalı geleneği örtüşmediğinden böyle bir teoriyi tasarlamak imkânsızdı. Bu bağlamda tüm "Avro-Amerikan medeniyeti"nin tecrübelerinin teorik hülasasını barındıracak olsa da Marksist toplumsal teori bile, 1990'ların Rus toplumuna ait gerçekliği açıklayamazdı. Zira Marx evrensel bir kuram kurgulamıştı fakat bununla sadece Batılı toplumları kucaklamıştı. Diğer yandan Marksist teori bugün, Rus toplumu dâhil tüm Batılı olmayan toplumları harekete geçirecek olan mekanizmaları bulmada bilim adamlarının dayanacağı ya da karşılaştırma yapmada faydalanacağı sağlam temelin ta kendisiydi[21]. Böyle bir özelliği atfetmekle Marksizm'e yeniden anlam ve önem kazandıran yazara göre şimdi Rusya'nın kurtuluş yolu, maddeci Batı'nın ruhani Doğu'yla olumlu bir sentezini bulmaya bağlıydı[22]. Dolayısıyla yeni koşullarda Marksist ideolojiye yakıştırılan yeni rol Rusya'nın dolaylı rehberi olmaktı.

Ancak Büyük Petro devrinden itibaren Avrupalı, Batılı bir ülke olmak için çabaladığı hatırlandığında Rusya'nın, yazar tarafından "doğulu" coğrafyanın bir parçası addedilmesi alışılmışın dışındadır. SSCB'nin dağılmasıyla değişen uluslararası dengede ABD'nin hem tek egemen güç hem de Batılı medeniyetin ve demokrasinin temsilcisi sıfatıyla ön plana çıkması, ayrıca Doğulu ülkelere yönelik siyasetine ivme kazandırması; Avrupa Birliği'nin doğu yönünde genişledikçe Rusya'nın komşusu haline gelmesi ve bunların yanı sıra yükselen Avrasyacı siyasetler göz önüne alındığında, yukarıdaki yorumda günümüz siyasî koşullarının hesaba katıldığı akla gelmektedir.

---

[21] *A.e.*, s. 66-67.
[22] *A.y.*

Bunda yazarın Rusya'yı "ruhani Doğu'nun" parçası olarak öne çıkarırken Büyük Petro'dan beri sarf edilen çabayı göz ardı etmesi, farklı biçimlerde yorumlanabilir. Örneğin bu ifadeye bakarak Şevçenko'nun, Rusya'yı Doğulu medeniyetin parçası olarak görmek istediği ve ülkeyi Batılı medeniyetin "karşıt kampına" yerleştirmeyi seçtiğini düşünmemek elde değildir. Bu anlamda yazar dünyanın stratejik dengesinde karşıtlığın devam ettiğinin ya da Rusya'nın bu dengede hatırı sayılır karşıt konumunda kalmaya kararlı olduğunun işaretini vermiştir. Marksist felsefeye ise bu karşıtlığı yumuşatabilecek bir rehber rolünü atfetmiştir.

Akla gelen bir diğer yorum, Doğu'nun "ruhani" yönünü Rusya'ya yakıştırmakla yazarın ülkesine iltifatta bulunduğu ayrıca iddialı davrandığıdır. Bu esasında Rus asıllı biri olarak Şevçenko'nun Doğulu değerlere sahip çıkma isteğinin göstergesidir. Dolayısıyla Rus Şarkiyatçılık çalışmalarına yeni anlamların kazandırılması doğal olarak beklenebilir.

Rus toplumunun geçmişi ve geleceğini tanımlamak, bunu Marksist felsefeyle bağdaştırmak, Rus toplumu için Marksizm'in anlamını yeniden ve olumlu yönde yorumlamak, Rusya'nın dünyadaki ve yeni siyasî dengedeki konumunu belirlemek ve bu konuma değer kazandırmak vd. – değişen dünya koşullarında Şevçenko tarafından kurulan çok boyutlu, başarılı bir denklem. Ancak Rus toplumunun köklü değer ve geleneklerini, geçmiş başarılarını ve bunların bileşkesi olarak özgün kimliğini vurgulamakla yazar dolaylı olarak, bu toplumun rehberliğe ihtiyaç duymadığını da dile getirmiştir. Bu ise söz konusu denklemin ve Marksist ideolojinin, yeni uluslararası dengede Rusya'ya salt yer edindirmek amacıyla gündeme getirildiğinin bir itirafı olmuştur.

Yine de Şevçenko'nun Marksist felsefenin Rusya'daki serüveni bağlamında eski kavram karmaşasını es geçerek bu felsefeyi Rus toplumunun pusulası olarak anlamlandırması yapıcı ve aynı zamanda, Marksizm konulu önceki olumsuz ifadeleri çürüten bir yaklaşımdır. Diğer yandan bu çaba, Marksist ideolojinin ve haliyle sosyolojik düşüncenin; çağa göre, duruma göre yorumlanıp günün ihtiyaçları doğrultusunda işlev kazandırılmaktan ibaret hüzünlü tablosudur.

* * *

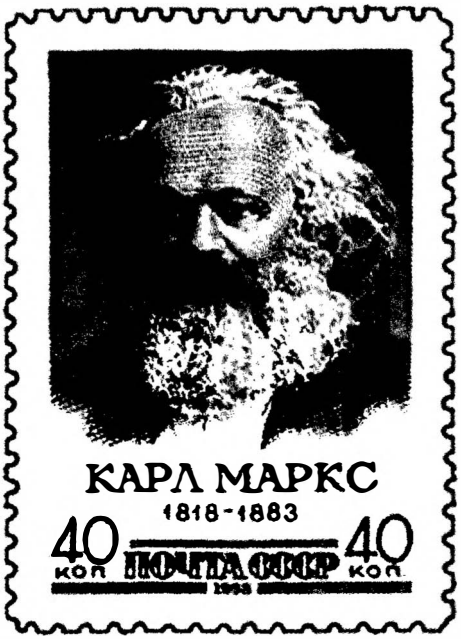
Konumuz kapsamında Rus yazar ve düşünürlerin Marksizm konulu değerlendirmelerine ilginç bir örneği daha eklemeliyiz. 2008'de yayınlanan makalelerinde Bıykov ve Konaşev, Rusya'da ve diğer eski Sovyet Cumhuriyetlerinde kapitalist düzene dönülmesiyle Marksizm'in, *hiç de Marksist olmayan bir siyasetin* paravanı ve haklılaştırma aracı olarak kullanılmasına ihtiyaç kalmadığını dile getiriyordu. Yazarlara göre bu bazılarına çelişkili görünse de, devletin resmî ideolojik doktrini statüsünü yitirmekle

Marksizm hürriyetine kavuşmuştu. Yeni dönemde bu kez anti-Marksizm, tüm olası türleri ve görünümleriyle iktidarın desteklediği ideolojik doktrin olmuştu ve şimdi tıpkı Marx hayattayken yaşandığı gibi Marksizm yeniden "takip" edilmeye başlanmıştı. Ne var ki yazarlara göre bu koşullarda Marksistlerin, kandırmaca oyunları oynamalarına ve sahte sosyalist elitin çıkarlarına hizmet sunmalarına gerek kalmamıştı. Dahası, Marksizm'le meşgul olmanın hatta sadece buna ilgi duymanın artık tehlikeli addedilmesi, Marksist felsefeden başka herşeyle ilgilenenlerin buna "bulaşması"nı engelleyebilirdi. Bıykov ile Konaşev'in sözleriyle, eskiden sorun Marksist olmamakken ve Marksist-olmayan herşey sorunken, 2008'de Marksist olmak ve siyasi anlamıyla dâhil, tüm anlamlarıyla Marksizm sorun olarak algılanıyordu[23].

Bıykov ile Konaşev birkaç cümleyle, SSCB'nin başarısızlık sebebiyle Marksist felsefe arasında bir bağlantının bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla başlığımızdaki sorunun bir varsayımdan hareketle oluşturulduğunu teyit etmişlerdir. Ayrıca, Rus yazarların geçmişte "Rus Marksizmi" nden bahsetmiş olmaları; SSCB'nin Marksizm'in ev sahipliğini yaptığı iddiası vb. sebeplerle bu felsefenin ülkede tatbik edilmediğinin itirafını zorlaştırdığını dolaylı yoldan açıklamışlardır. Bu anlamda Rus aydınları adına, eski SSCB'nin Marksizm'e *temas etmediğini* 20 yıl sonra söyleyebilmişlerdir.

Toplumsal gerçekliğin değindiğimiz bu teorik ifade ve tartışmaların dışında, çıkmazlarla örülü, her yeni düzenin kabullenildiği döngüde seyrettiğini hatırladığımızda, karşımızdaki tablo daha da hüzünlü hale gelmektedir. Marksizm üzerinden yapılan tartışmalar SSCB ve Rusya için sosyolojik manada yarar sağlamamıştır. Şevçenko gibi bazı yazarların Marksizm'i, ithal edilen siyasi düzenleri topluma benimsetirken bir dayanak ve karşılaştırma temeli olarak algılaması, Rus toplumu konusundaki öngörülerin eksik kurulduğuna işarettir. Kuşkusuz şimdiye dek ön planda tutulan tüm düşünsel yönelimler bir yana konulup, Rus toplumunun salt sosyolojik tahlilinin yapılmasıyla sorunların somut çözümleri doğallıkla şekillenecektir.

[23] Valeriy Bıykov, Mihail Konaşev, "O sootnoşenii teorii Marksizma i eyo predmeta" (Marksist teori ile konusu arasındaki bağıntıya dair), *Alternativy*, 2008, No: 2, s. 62, [http://www.alternativy.ru/en/webfm_send/55, 21.11.2010].



1



2



3


Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Hamburg
Verlag von Otto Meissner.
1867.

4

1. Karl Marx için Sovyetler Birliği döneminde basılmış hatıra pulu.
2. Friedrich Engels için Sovyetler Birliği döneminde basılmış hatıra pulu.
3. Komünist Manifesto'nun Galce baskısı.
4. Das Kapital birinci baskı. 1867

MARX, MARKSİZM VE TAHMİNSEL TARİHÇİLİK

Ahmet Özkiraz*

GİRİŞ

Küresel kapitalizmin son yıllarda yaşadığı sorunlar Marx'ın fikir ve kuramlarını bir kez daha gündeme getirmiştir. Bu çalışmada Marx'ın ve Engels'in sosyalizm anlayışını basit bir dil ile izah edip, ana hatları ile inceleyeceğiz. Ayrıca, Marx'ın öngördüğü toplumsal ve iktisadî düzene karşı yapılan eleştirilere de kısaca değineceğiz. Çalışmanın ilk bölümünde Marx'ın kişiliği ve çalışmalarında kullandığı metot ve yaklaşımı üzerinde durulmuş, daha sonra Marx'ın Engels ile birlikte kapitalizm karşıtı görüşlerine ve kendi kafalarında tasarladıkları ideal düzene ilişkin önermelere yer verilmiş, son bölümde ise Marx'ın ve/veya Marksistler'in savundukları, bir bakıma hayâlini kurdukları, toplum düzeninin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği hususuna değinilmiştir.

MARX KİMDİR?

Komünizm kuramının öncü isimlerinden olan Karl Heinreich Marx (1818-1883) –felsefeden ekonomiye, sosyolojiden siyasete– çeşitli

* Y. Doç. Dr. Ahmet Özkiraz, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

düşünce alanlarındaki tahlilleri ve önermeleri ile son iki yüz yıla damgasını vurmuş Alman düşünür ve ekonomisttir. Fikirleri ve ütopik sosyalizmden bilimsel sosyalizme geçiş bağlamında *sosyalizm*e getirdiği yeni boyut ile en çok tartışılan, gerek felsefe ve iktisat, gerekse de sosyoloji ve politika üzerine çalışmalar yapan hemen herkesin üzerinde etkiler bırakmış olan fikir insanlarından birisidir.

Bonn ve Berlin üniversitelerinde hukuk öğrenimi gören Marx felsefeye duyduğu büyük ilgi ve merak neticesinde hukuk disiplininden uzaklaşarak çalışmalarını felsefî konular üzerinde yoğunlaştırdı (Kösemihal, 1982: 220).

Çalışmalarında, bulunduğu döneme damgasını vuran F. Hegel'in 'diyalektik' metodunu kendi çizgisine uyarlayarak kullandı. İlk başlarda sıkı bir Feuerbach takipçisi olmasına rağmen sonraları Stirner'in Bauer ile Feuerbach'ı eleştirdiği *Tek ve Mülkiyeti* (1845, Der Einzige und sein Eigenthum) isimli kitaptan etkilenerek Feuerbach materyalizminden koparak daha sonra 'diyalektik materyalizm' (tarihsel maddecilik) adı verilecek olan felsefesinin temelini attı. Başka bir deyişle Feuerbach'tan miras kalan hümanizme toplumsal-siyasal boyutlar vererek Feuerbach'ın ahlâkî idealizminin yerine devrimci görevler koymuştur (Marx; Engels ,1976: 9).

Hegelci diyalektik yöntemden farklı bir metot ile çalışan Marx'ın bu maddeci görüşü için, Hegel'in diyalektiği ile Fauerbach'ın materyalizmini harmanlamıştır dense pek de yanlış sayılmaz. Başka bir deyişle, Marx'ın kuramı her şeyden önce zamanın felsefesinden, tarih incelemelerinden ve sosyal bilimlerinden alınmış fikirlerin önemli bir birleşimidir.

Saint-Simon, Fourier, Proudhon gibi yazarları okuyarak Fransız sosyalizmi ile tanışan ve 1844 senesinde o dönemde sosyalist fikir insanlarının meskeni olan Paris'te daha sonra uzun yıllar boyunca bir arada çalışacağı Friedrich Engels ile tanışan Marx, *Paris Elyazmaları* olarak da bilinen *1844 Elyazmaları*'nda merkezine yabancılaşma temasını oturttuğu hümanist bir felsefe geliştirdi. İlerleyen yıllarda bir yandan Engels ile birlikte fikirlerini kaleme alan Marx öte yandan da sosyalist işçiler ile olan bağlarını daha da sıkılaştırdı, işçi derneklerinin ve komünist birliklerinin kurulmasında bizzat yer aldı. 'Tehlikeli' bir devrimci olarak görüldüğü için Belçika, memleketi Almanya ve Fransa gibi ülkelerden sınır dışı edildikten sonra 1849 yılında yaşamının geri kalan kısmını geçireceği Londra'ya yerleşti ve çalışmalarını iktisat üzerine yoğunlaştırdı. Ekonomi üzerine yaptığı bu çalışmalarda özellikle kapitalist toplumun ve kapitalist ekonomi modelinin analizle-

rini yaptı; kapitalizmin âdil bir toplumsal düzen sağlamadığını öne sürerek kendi toplumsal ve ekonomik modelini sundu. O yıllarda üzerinde yoğunlaştığı, ömrünün yalnızca ilk cildini yazmaya yeteceği başyapıtı *Das Kapital* ve Engels ile birlikte kaleme aldıkları *Komünist Parti Manifesto*'su Marx'ı uluslararası önemde tarihsel bir güç haline getirdi; Marx, Marksizm'e dönüştü (Löwith,1999: 67). Marx'ın ekonomi anlayışından ve sosyalizme kazandırdığı yeni boyuttan çalışmanın ilerleyen kısımlarında bahsedilecektir.

"Dünyayı anlamak yetmez, onu değiştirmek gerekir!" diyerek devrimci bir duruş sergileyen Marx, liberalist-kapitalist düşünürlerin ve burjuvazi yazınına mensup kişilerin her dâim bir numaralı hedefi olmuştur. Bu kişiler arasında yaptığı eleştiriler ile Marksizm'in nerelerde eksik kaldığını tespit etmeye çalışan ünlü Alman sosyolog Max Weber başı çekmektedir.

Özetle, Marx gözlemleri, tahlilleri, savları, yazdıkları ve çabaları ile felsefe tarihinde yeni bir çığır açmış ve kendisinden sonra gelen pek çok fikir ve siyaset adamına ilham kaynağı olmuştur.

MARX VE ENGELS'İN KURAMLARI/SOSYALİZM ANLAYIŞLARI (KAPİTALİZMİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ)

> Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir. Özgür insan ile köle, patrisler (soylu) ile plebler (halk), lord ile serf, lonca ustası ile kalfa, tek sözcükle ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler ve aralarındaki kavga da, bazen gizli bazen de açık olarak durmaksızın sürüp gitmiş, her seferinde bu kavga ya bir devrimle yeni baştan kurulmuş ya da çatışmakta olan sınıfların her ikisinin de yıkılmasıyla son bulmuştur... (Pierson, 1997: 129).

Komünist Manifesto –I. Burjuvazi[1] ve Proleterler[2]– işte bu cümleler ile başlar. Bugün toplumsal sınıflardan bahseden herkes kendini bilinçli yahut bilinçsiz bir şekilde Marx'a dayandırmaktadır. Marx ve Engels'e göre toplum ezen ve ezilen olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Bu iki sınıfın çıkarları her zaman çelişmektedir. Ta ilkel topluluklardan bu yana tarihin hemen her evresinde üretim araçlarını elinde bulunduranlar ile bu haktan yoksun olanlar arasında bir sınıf çatışması vardır. Üretim araçlarına sahip olanlar ile emeğiyle geçinenler arasında bir 'eşitsizlik' söz konusudur ve bu eşitsizliğin temelinde, Marx ve

[1] Bourgeoisie: Sosyal ve politik fikirleri, başlıca mülkiyet değerleri ve servetin kişisel yansıyışı kaygısı ile şekillenen insan grubu; kent soylular.
[2] Proletarii: Kendilerinden başka hiçbir servetleri olmayanlar anlamına gelmektedir.

Engels'e göre, bahsi geçen üretim araçlarının özel mülkiyeti yatmaktadır.

Fakat Marx'a göre toplumdaki eşitsizliklerin hepsini sınıf eşitsizliği olarak değerlendirmek doğru değildir: "Sınıf eşitsizliği köklerini iktisadî hayatın yapısında ve normal işlemesinde bulan ve çağın toplumsal ve hukukî kurumları ile muhafaza edilerek keskinleştirilen bir eşitsizliktir." (Ernest, 1999:14). Ayrıca Marx *Kutsal Aile'de* şöyle demektedir: "Kaba sağduyuya göre sınıf ayrımı, cüzdan şişkinliğine bağlıdır. Oysa cüzdanın kabarıklığı yalnızca niceliksel bir fark yaratır. Bu fark aynı sınıftan olan iki bireyi de pekâlâ karşı karşıya getirebilir". Marksizm, servet sahibi olan ve olmayan sınıfların ayrımına daha doğrusu, mülk sahipleri ile mülk sahibi olmayan sınıflar arasındaki ayrıma dikkat çekerek yalnızca üretim araçlarının mülkiyetini göz önünde bulundurur: bu, sahibine başkasının ürettiği artık ürünün bir kısmına sahip çıkarak üreticinin emeğini sömürme olanağı sağlayan bir mülkiyettir. Öte yandan Lenin, *La Grande Initiative* (Büyük Hamle)'de sınıfların birbirinden 'toplumsal servetten aldıkları paya göre' ayrıldığını öne sürmektedir (Duverger: 154).

Şehir devletlerinin sona ermesinden sonra, feodalizm Orta Çağ'da, komünist anlayışa göre tek üretim aracı olan toprağı tekelinde bulundurarak kendi içerisinde hiyerarşik bir şekilde örgütlenmiştir ve bu örgütlenme ile eşitsizlik yeni bir boyut kazanmıştır. Derebeyleri, yani toprak sahibi asiller, kendi ordularını kurarak mülkleri üzerinde ekonomik ve siyasî bir egemenlik sağlamışlar, fakat birbirleri arasındaki hiyerarşik düzenin barış içinde korunması için kral, imparator ve kilise gibi meşru güçlerin otoritelerini kabul etmişlerdir. Bu güçler aslında derebeylerinin ayrıcalıklı konumlarını korumalarını sağlayan devlet kurumlarıdır. Bu açıdan eşitsizlik, tabiri câizse sınıf mücadelesi, toprak ağaları ile o topraklarda sömürüye maruz kalan köylü köleler arasındadır.

Toprak ağaları bir yandan mülklerini genişletmek, zenginliklerine zenginlik katmak için canlarından başka hiçbir varlıkları olmayan köylü serflerin topraklarına el koyup emeklerini tamahkâr bir şekilde sömürerek daha geniş bir proleter sınıfın ortaya çıkmasına neden olurken, öte yandan da mevcudiyetlerini muhafaza etmek için ordularını kuvvetlendirerek krallığın karşısında durabilecek bir güç haline gelmekteydiler (Smith; Evans, 2009: 97).

15. ve 16. yüzyılda tüm Avrupa'yı derin bir şekilde etkileyen Rönesans ve Reform hareketleri ile kilisenin baskıcı gücünün kırılması ve bunu takip eden coğrafî keşifler neticesinde feodal düzen yerini

ticaretle uğraşan kentsoylu bir sınıfa bırakmaya başlamıştır. Oluşmakta olan bu yeni sınıf, burjuvazi, politik egemenliği tek başına eline geçirmeye başlamış ve egemenliği devraldığı her yerde bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son vererek, karışık feodal bağları koparmış, insanın insanla ilişkisinde çıplak çıkar ilişkisinden ve 'katı nakit ödeme'den başka bir şey bırakmamıştır (Marx; Engels, 2008: 35).

Sömürgecilik ve emperyalizm ile ucuz, bol hammadde ve pazarlara sahip olan Avrupalı tüccarlar, yani burjuvalar, biriktirdikleri sermayeler ile fabrikalar açtılar ve böylece büyük sanayi şehirleri kurulmaya başladı. Fabrikaların kurulması ile ihtiyaç duyulan iş gücü feodal düzende toprak ağaları tarafından çalıştırılan köylü kesimin sanayi şehirlerine, büyük kentlere göç etmesi ile sağlandı. O halde görmekteyiz ki burjuvazinin temellenip kendini geliştirdiği üretim ve değişim araçları feodal düzenin içinde oluşmuştur. Feodal mülkiyet ilişkileri, zaman içinde gelişmiş olan üretici güçlere artık uyum sağlayamaz hale geldi ve ayak bağı olmaya başladı. Bunlar parçalanmalıydı ve parçalandı (Pierson, 1997: 132).

Derebeyliğin ardından tek ezici güç haline gelen burjuvazi, kapitalist patron ve işçi karşıtlığına dayanan bu yeni toplum düzeninde yasaları ve devlet kurumlarını artık kendi emrinde çalışır hale getirdi. Toplumsal sözleşme kuramlarına karşı çıkarak devletin daima üretim araçlarını tekelinde bulunduran sınıf tarafından organize edildiğini ve eşitsizliğin boyut değiştirerek sürekli olarak idâme ettiğini öne süren Marx bu hususu şu sözleri ile özetlemektedir: "Devlet, üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın baskı aracıdır".

KAPİTALİZMDEN SOSYALİZME GEÇİŞ VE KOMÜNİZM

Kapitalist üretim tarzında işçiler, sermaye sahipleri tarafından, ürettiklerinden yani kendi emeklerinden yabancılaştırılarak sahip olamayacakları şeyler için çalışır vaziyete getirilirler (yabancılaşma kuramı 'alienation'). Üretim esnasında işçi kendisi için değil, patron için çalışmaktadır; başka bir tabirle artık değer (surplus value) üretmektedir. Yani, kendi yaşamsal faaliyetlerini gerçekleştirebileceği bir kuru ekmek için çalışmakta, emeğinin fazlasını patronuna sömürtmektedir. 'Yabancılaşmış emek', bazı insanlara başkalarının zorladıkları bir çalışma, özgür yaratıcı etkinliğe karşıt olarak 'zoraki emektir' (Bottommore; Nisbet, 1990: 135).

Fabrikatörün sömürüsü sona erer ermez, ücretini nakit olarak eline alan işçinin üzerine bu sefer burjuvazinin diğer kesimleri –ev sahipleri, dükkâncılar, tefeciler, vb.– çullanır (Marx; Engels, 2008: 41).

Varlıklarını o güne kadar devam ettiren küçük orta tabakalar –küçük sanayiciler, bakkallar ve rantiyeler, esnaf ve çiftçiler– , bütün bu sınıflar büyük patronlarınkine nispetle küçük olan sermayeleri büyük sanayi işletmeye yetmediğinden ve büyük kapitalistler ile rekabet edemediklerinden ötürü giderek proletaryanın düzeyine inerler ve böylece proletarya nüfusu her sınıftan yeni üyeler kazanır (Marx; Engels, 2008: 41).

Proletarya değişik gelişme aşamalarından geçer ve burjuvaziye karşı mücadelesi başlar. Marx, patronun emek sömürüsü, düşük maaşlar, uzun ve sağlıksız çalışma saatleri ve gelir dağılımındaki müthiş adaletsizlik altında ezilen işçilerin bu gidişe bir dur diyeceğini ve devrim yolu ile idareyi ele alarak işçi diktatörlüğüne dayanan bir düzen kuracaklarını öne sürer. O'na göre sermayenin ve mülkiyetin esas sahibi işçilerdir.

ÜRETİM ARAÇLARININ SOSYALLEŞTİRİLMESİ

Marx burjuvazi tarafından sömürülen ve karın tokluğuna çalıştırılan, 'zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan' işçilerin içinde bulundukları toplumsal ve ekonomik koşullardan ötürü bir sınıf bilincine (class-consciousness) sahip olacaklarını söyler. Lenin'e göre ise bu bilinç emekçilere ancak bir komünist parti tarafından aşılanabilir. Aynı sınıfa mensup olan proleterlerin ve sermaye tarafından 'proleterleştirilen' toplumun diğer kesimlerinin çıkarları ve düşmanları ortaktır. Ne yapmaları gerektiği ise gayet açık ve nettir: kapitalist düzeni yıkmak.

Proletaryanın çıkarları doğrultusunda bilinçlenmesi ve örgütlenmesi ile bir devrim mücadelesine girişilir. Bu devrimci mücadele neticesinde burjuvaziye ait her şey yıkılıp ortadan kaldırılarak yerine sosyalist bir toplum düzeni ve devlet kurulur. Marksistler'e göre kapitalizmin ortadan kaldırılarak yerine sosyalizmin tesis edilmesi irrasyonel ekonomiden rasyonel ekonomiye geçiş anlamına gelmektedir. Yeni kurulan bu toplumsal düzende önceleri imtiyaz sahibi bir sınıfın/zümrenin elinde bulunan üretim araçları kamulaştırılarak tüm topluluğun ortak mülkiyeti haline getirilir. Topluluk bu araçları tek başına tasarrufuna alır ve bunların üretimde nasıl kullanılacağına karar verir; üretim yapar. Ürünler topluluk için imâl edilir ve bunların nasıl kullanılması gerektiğini topluluk belirler. Yani sermaye kişisel bir güç olmaktan çıkar ve toplumun ortak gücü haline gelir.

Topluluğun ortak mülkiyeti olarak üretim araçlarının, başka bir deyişle sermayenin, kapitalist düzenin yerine devrim ile getirilen yeni

toplumsal yapılanmanın, yani devrimin bekçiliğini yapan devletin (Orwell, 1954: 211) elinde toplanması ile eski burjuva toplumuna ait her şey yavaş yavaş ortadan kalkmaya/kaldırılmaya başlar.

Kapitalist ekonomik yaşantının yarattığı eşitsizlikler ve imtiyazlar bu yolla bir daha geri dönmemek üzere yok edilir ve toplum içindeki her birey eşit hak ve hürriyetlere sahip olma imkânı bulur.

Sosyalizmin burjuvaziye karşı giriştiği demokrasi mücadelesinde zafer elde etmesinin –zafer ile kastedilen eşitsizliklerin ve emek sömürüsünün ortadan kaldırılmasıdır– ardından sıra devlet mekanizmasının barışçıl bir şekilde ortadan kaldırılmasına yani 'kalıcı' aşama olan komünizme geçilmesine gelir.

Komünizm

Marx'ın kendinden önceki sosyalist düşünür ve kuramcılardan farkı sosyalizmi kalıcı bir toplumsal düzen olarak ele almaktan ziyâde, onu komünizme giden yolda bir aşama olarak görmesidir. Asıl olan ve insanlığın varması gereken son nokta komünizmdir. Burjuva toplumunun ve sömürü düzeninin tüm izleri sosyalist aşamada temizlendikten sonra varılan komünizmde sınıfsız ve devletsiz bir toplum düzeni ön görülmektedir. Özel mülkiyete ve emeğin yabancılaştırılmasına dayanan, sınıfları ve sınıf çatışmaları ile varlığını sosyalist devrime kadar sürdürmüş olan kapitalist burjuva düzeni yerini bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişimi olduğu toplumsal yapılanmaya bırakır (Marx; Engels, 2008: 58).

Sınıfsız, devletsiz ilkel topluluklar ile başlayan insanlık tarihi sırasıyla feodalizm, krallık, kapitalist burjuvazi ve burjuva toplumunun can düşmanı sosyalist aşamayı da tecrübe ettikten sonra ilkel yaşamın anarşik (otoritesiz) yapılanmasına çok benzeyen komünizme ulaşır. Marx'a göre sömürü ve emeğin yabancılaştırılması ile beslenen kapitalizm insanın doğasına aykırı olduğu için yıkılmaya mahkûmdur. Zira kapitalist anlayış insanın toplumsal bir varlık olduğunu göz ardı eder ve onu beşerî değerlerden mahrum bırakarak/yabancılaştırarak karın tokluğuna çalışan, üretici gücün/makinenin bir parçası haline getirir. Ezen güçlerin ortadan kaldırılması ile komünizme ulaşan insan haliyle kendisini insan yapan değerlere de ulaşacaktır. Toplum içerisindeki tüm çatışmaların ve anlaşmazlıkların altında sınıf mücadelesi olgusu yattığı göz önünde bulundurulduğunda, bu sınıfların ortadan kaldırılması ile çatışmalar ve kavgalar da Marx'ın öngörüsüne göre tarihe karışacaktır.

Mülkiyetin hırsızlık olduğunu öne süren Proudhon ile aynı çizgide ilerleyen Marx ve Engels ünlü manifestolarında şöyle derler: "Mevcut toplumunuzda özel mülkiyet nüfusun onda dokuzu için zaten ortadan kalkmıştır. Birkaç kişi için varlığı, onda dokuzluk kesim için var olmadığından ötürüdür." (Pierson, 1997: 141).

Marx'a göre burjuvalar toplumun büyük bir kısmını mülksüzleştirme zorunluluğunu tek koşul kabul eden bir mülkiyet anlayışı içindedirler ve böylesine bir mülkiyet anlayışı kesinlikle ortadan kaldırılmalıdır. Bu vesileyle, kurulacak sınıfsız ve sömürüsüz toplum yapısı ile her türlü ideolojik süslemelerin üstünde ve dışında kalmış olunacak, başka bir deyişle; ideolojik-yanlı olan hep karşı taraf olurken Marksizm de bilimsel gerçeğin ta kendisi olacaktır (Ülgener, 1983: 101).

Sosyalizme Yönelik Eleştiriler/Sosyalizmin Hayata Geçirilebilirliği veya Geçirilemezliği

Liberal çizgideki iktisat okullarına mensup pek çok ekonomist ve fikir adamı ile birlikte, kapitalist yazının önde gelen çok sayıda ismi Karl Marx'ın topluma ve ekonomiye dair görüşlerine karşı çıkmış ve Marx'ın düşünü kurduğu bir toplum düzeninin asla var olamayacağını öne sürerek eleştirilerde bulunmuşlardır.

Bu Anti-sosyalist yazarların/kuramcıların buluştukları ortak payda Marx'ın öngördüğü şekilde sosyalist aşamadan geçerek komünizme ulaşacak bir toplumsal yapının oluşmasının mantık ve mevcut realiteler dâhilinde mümkün olmadığı yönündedir.

20. yüzyılın önde gelen ekonomistlerinden olan Avusturya İktisat Okulu'na mensup Mises, Weber ile birlikte sosyalizm –özellikle Marx'ın toplumsal ve ekonomik kuramlarının– üzerine en ciddi eleştirileri yapan kişilerin başında gelir. Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* (Sosyalizm: Ekonomik ve Sosyolojik Bir Tahlil) isimli eserinde sosyalizmin ideal bir düzen olamayacağını, sosyalizmde diretmenin hayâlperestlikten başka bir şey olmadığını iddia eder. Mises, sosyalizm –ve tabiatıyla komünizm– hiçbir şekilde hayata geçirilemez der; ve Marx' a göre nasıl ki kapitalizm yıkılmaya ve bozguna uğramaya mahkûmsa, Mises'e göre sosyalizm de aynı şekilde başarısızlığa mahkûmdur ve kapitalizm tek çözümdür. Marx'ın 'kapitalizm mağlubiyete mahkûmdur' tezine karşılık, kapitalist sistemin karşılaştığı sorunları öyle ya da böyle çözebilecek yetiye sahip olduğuna inanır. Mises'in savlarından hareketle, sosyalist bir toplumda iktisadî hesaplamaların yapılmasının imkânı yoktur; bu yüzden, ekonomik bir işlemin mâliyetini veya neticesini değerlendirmek mümkün

değildir. O'na göre bu olgu sosyalizmi hayata geçirememek için başlı başına yeterlidir. Bunun yanısıra, bireyin iktisadî eylemini diğer vatandaşların işbirliğinden bağımsız hâle getiren bir teşkilatlanma şekli bulmak imkânsızdır. Mises, bu iki mesele çözüme kavuşturulmadığı müddetçe sosyalizmin hayata geçirilmesinin, tamamen durağan bir durum haricinde, imkânsız gibi göründüğünü öne sürer (Mises, 2007: 222-223).

Sosyolojinin en önemli isimlerinden biri olup gözlemleri ve yaklaşımı ile 19. ve 20. yüzyılın düşünce dünyasına damgasını vuran Max Weber, Karl Marx'ın toplum kuramlarına en ciddi eleştiriyi yapmış olan kişidir. Weber'in de çalışmalarının teması tıpkı Marx'ın çalışmalarında olduğu gibi kapitalizmdir; Weber, modern kapitalizmin din olgusuyla bağlantılı bir şekilde ortaya çıktığını anlatmaya çalışmıştır (Löwith, 1999: 65; Kösemihal, 1982: 225).

Öte yandan, Weber'in pek çok çalışmasında Marx'ın tarihsel yöntemini ustaca kullandığı görülür. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu) isimli başyapıtında Weber, Marx'ın bir iktisatçı olarak o dönemde antropologların yaptığı hatayı yaptığını, bütünün bir parçasını alarak en önemli etmen haline getirdiğini ve nedensel etmenlerin çokluğunu tek-nedenli bir teoreme indirgediğini düşünmüştür. Weber'in siyasal yapılara yaklaşımı Marx'ın iktisadî yapılara yaklaşımına büyük bir paralellik gösterir. Ekonomik yapıların anlaşılmasında üretim araçları Marx için ne kadar önemli ise, siyasal yapı türlerinin anlaşılmasında siyasal güç ve iktidarın maddî araçlarının denetimi de Weber için o denli önem taşımaktadır. Weber, iktisadî ve siyasal gücü ayırt etmekte Marx'ın pek dikkatli davranmadığını öne sürer. Marx'a göre devlet üretim araçlarını elinde bulunduran zümrenin/sınıfın baskı aracı iken, Weber için belli bir arazide 'meşru' şiddet kullanma 'tekel'idir (Weber, 1993: 48-49).

Çağdaş ekonomi Marx için temelde irrasyoneldir; kapitalizmin bu irrasyonalitesi, üretim güçlerindeki rasyonel teknolojik ilerlemelerle özel mülkiyet, özel kâr ve denetimsiz piyasa rekabeti gibi kısıtlayıcı etmenler arasındaki çelişkiden ileri gelir. Sistemin temel özelliği 'üretim anarşisi'dir. Oysa Weber için çağdaş kapitalizm irrasyonel değildir, tam aksine modern kapitalist kurumlar rasyonalitenin tâ kendisidir; büyük bir kurumun verimliliği, işleyiş sürekliliği ve sonuçların hızlı ve doğru hesaplanması onun rasyonel olduğunun göstergesidir.

Hem tutucu hem de Marxist düşünceye karşı mücadele eden bir liberal olan Weber, rasyonel bürokrasi kavramını Marx'ın sınıf mücadelesi kavramının karşısına diker. Weber, sınıf mücadeleleri ve bunla-

rın tarihteki yerini inkâr etmemekle birlikte, sınıf mücadelelerini temel dinamik olarak görmez. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması olanağını da yadsımaz, yalnızca bu dileği uzak bir geleceğe erteler ve 'bugün için sosyalizm' umutlarını sorgular. Sosyalizmde hiçbir çekici yan bulmaz. Onun gözünde sosyalizmin getireceği şey, yönetim araçlarının geçirdiği sürecin ekonomik alanda da tamamlanmasından ibarettir. Feodal zümrelerin yönetim araçları ellerinden alınmış ve yerlerine çağdaş bürokratik devletin maaşlı memurları gelmişti. Modern devlet silahların ve yönetim araçlarının mülkiyetini millîleştirmişti. Üretim araçlarının toplumsallaştırılması da, hâlâ görece özerk olan ekonomik yaşamı, devletin bürokratik yönetimine bağımlı kılmaktan başka bir şey olmayacaktı. Böylece devlet gerçekten total hale gelecekti. Bürokrasinin liberal birey için pranga olduğunu öne süren Weber, sosyalizmin daha da ileri bir serfliğe/köleliğe yol açacağını düşünüyordu: Weber, "Bugün yükselmekte olan işçinin değil, memurun diktatörlüğüdür"der (Weber, 1993: 51).

Sonuç

Bu çalışmada, her ne kadar Marx'ı ve fikirlerini okuyucuya böylesine bir çalışma ile etraflıca sunmak imkânsız olsa da, konunun ana hatları ile olabildiğince sade bir şekilde verilmesi hedeflenmiştir. Komünist kuramın ve sosyalist ekonomik modelin öncü teorisyenlerinden Karl Marx'm toplum ve iktisat üzerine önermeleri ve görüşleri Komünist Manifesto baz alınarak yerli ve yabancı kaynaklardan referanslar eşliğinde olabildiğince yalın bir şekilde anlatılmak istenmiş, Marx'ın savlarının ne denli rasyonel/hayata geçirilebilir olduğu veya olmadığı Weber ve Mises gibi öncü liberal iktisatçı ve sosyologların eleştirileri verilerek okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır.

Küresel kapitalizm her ne kadar son yıllarda bir takım ciddi sorunlar ile karşılaşmış olsa da, bu sorunların üstesinden gelmeyi az ya da çok miktarda başarmıştır. İşçi haklarını gözeten sendikaların kurulması, işveren ile işçi arasında yapılan sözleşmeler ve ayrıca devletin çalışma saatlerini düzenlemesi ve işçi ücretlerini ayarlayıp denetlemesi ile işçiler Marx'ın sözünü ettiği kapitalist toplum ve/veya toplumdaki işçilere nispetle, bir takım haklara sahip olmuşlardır; başka bir deyişle, artık zincirlerinden başka kaybedecekleri şeylere de sahip olmaya başlamışlardır. Bugün dünyanın pek çok yerinde işçiler devlet memurlarından daha yüksek ücretler ile çalışmakla beraber, nispeten daha iyi yaşam koşullarına da sahiptirler. Tüm bunlar göz önünde bulundurul-

duğunda, Marx'ın işçileri köle misali çalıştıran kapitalist sistemin yıkılmaya mahkûm olduğu tezini tarih şimdiye kadar doğrulamamıştır.

Bununla birlikte, dünyanın sosyalist rejim ile idare edilen pek çok ülkesi yavaş yavaş veya süratle kapitalizmi tecrübe etmeye başlamaktadır. Çalışanların %90'ının devlet hizmetinde çalıştığı ve ekonomik sıkıntılardan ötürü bazı kurumlarını özelleştirmeye başlayan Küba ve barındırdığı dünya çapında büyük onlarca özel fabrika ve sanayi kuruluşu ile dünya ekonomisinde büyük paya sahip hâle gelen, bir bakıma sessiz sedasız 'kapitalist devrimi' gerçekleştiren Çin Halk Cumhuriyeti bu durum için önemli iki örnektir.

Marx'ın toplumu ezen burjuva ve ezilen proletarya olarak iki gruba ayırması ve orta sınıfa mensup kişileri de sermaye tarafından 'proleterleştirildikleri' için emekçi sınıfa dâhil etmesi, insan topluluklarını değerlendirirken antropologların düştükleri hataya düşmesine neden olmuştur. Zira, insanın sadece karnını doyurma güdüsü ile yaşayan bir canlı türü olduğu tezi çoktan geçersizleşmiştir. Öte yandan Marx'ın işçi sınıfına dâhil ettiği orta sınıf zaman içerisinde ezilen veya düşük hayat şartlarına sahip işçilere nazaran daha iyi yaşam standartlarına kavuşmuş ve hattâ sermayeden pay alır hale gelmiştir.

Sonuç olarak Marx'ın kapitalist sistemin Batı Avrupa'da ilk olarak ortaya çıkış hallerini gözlemesine ve zamanın şartlarını şiirsel tasvirine söylenecek pek birşey yok. Hattâ bu gözlemlerin ve mevcut şartların yazıya dökülüşü oldukça ustalıklıdır. Ne var ki, Marx gözlemleriyle yetinmemiş, adeta tahminsel tarihçilik yaparak kapitalist iktisadî sistemin gidişâtını gözönüne alarak gelecekte kapitalist toplumların alacağı şekil konusunda kehânete varan tahminlere yönelmiştir. Bu hükme varışımızın nedeni, Marx'ın kapitalist toplumların ileride alacağı şekil konusunda fikirler ileri sürerken kapitalist toplumun bu haliyle devam etmesi, değişkenlerinde sabit devâmı şartlarını zikretme gereği dahi duymamış olmasındandır. Kapitalist iktisadî düzen Marx'ın gözlemlediği ilk yıllarındaki gibi kalmamıştır. Devlet sosyal yasalar çıkararak iktisadî hayatı şekillendirme konusunda müdâhil olmuştur. İşçi sendikaları, işçilerin çalışma usûl ve esasları, emeklilik sosyal yardımlar, vs. hep işçilerin kapitalist toplum içerisinde durumlarının daha iyiye gitmesini sağlamıştır.

Kapitalist toplum Marx'ın andığı gibi sadece iki sınıflı bir toplum da değildir, Marx'tan sonra Batı'daki gelişmeler sonucunda güçlü bir orta sınıf zuhur etmiştir. İşte Marx'ın kapitalist toplumun geleceği ile ilgili asıl göremediği nokta da budur. Yani patronlarla işçiler arasında

tampon görevi gören orta sınıf. Bu orta sınıf içinde ise en önemli yeri hizmet sektöründe çalışanlar oluşturmaktadır.

Yine Marx'ın öngörülerine aykırı olarak işçilerle patronlar arasında boğaz boğaza gelmeyi engelleyen bir başka gelişme ise işçi sınıfı içinde nitelikli işçilerin (bilgisi, uzmanlığı ve zekâsı olanların) vasıfsız olanlardan ayrılmasıdır. Bunun anlamı şudur; işçi sınıfı içinde bulunan kişilerin piramitte yukarı doğru tırmanma şanslarının olmasıdır. Bu ise Marx'ın ifadesi ile işçilerin kapitalist toplumda kaybedeceği bir şeyleri olmayan kişiler olmadığını, bilâkis işçilerin kapitalist toplum içinde artık kapitalist sistem yıkıldığında kaybedeceği çok şey olan kişiler hâline geldiklerini gösterir. İşçiler artık patronlarına düşmanlık besleyen değil, onlarla birlikte refahı artırmak için zaman zaman yönetime bile dâhil edilen kişilerdir.

Marx, kapitalist toplumu sınıflı toplum olarak görmektedir. Marx'm anlayışına göre sınıflar değişmez yapılardır. İnsanlar sınıflara doğumla girerler ölümle çıkarlar. Marx'ın sınıflar konusundaki bu katı yaklaşımının gerçekle örtüşmediğini kapitalist toplumların tarihî gelişimi göstermiştir. Sınıfsal işleyiş (sosyal hareketlilik) kapitalist toplumlarda belli düzeyde de olsa başarı ve başarısızlık esasına göre işlemektedir. Alt sınıftan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen bir kişi zekâsı, çalışkanlığı ve gayreti ile zor da olsa orta sınıfa geçebilmekte hattâ üst sınıfı bile zorlayabilmektedir. Örneğin fakir bir ailenin yeterli cehdi gösterebilen üyesi, üniversite okuyarak bir bankanın genel müdürlüğüne yükselebilmektedir. Ancak açık tabakalaşma anlayışı kapitalist toplumlarda Wilfredo Pareto'nun elitlerin deveranındaki gibi de olmamaktadır. İnsanlar toplumdaki ayrıcalıklı konumlarını biraz da ana-babalarından miras olarak almaktadırlar. Buradaki hüküm; sosyal sınıfların Marx'ın ifade ettiği gibi mutlak mânâda çok katı yapılar olmadığı, Pareto'nun ifade ettiği gibi sadece zeki, çalışkan ve gayretli olmaya bağlı olarak deveran etmediğidir. Marx'a bakarsak, hiçbir şeyleri olmayan yoksul nesiller –hattâ daha iyi olmak için ümitleri bile olmayan– Marx'ın düşüncesinde kapitalist sisteme düşman olacaklar, âdil olmayan bu sistemi yıkıp yerine âdil, kimsenin kimseyi ezmediği, kimsenin kimseyi sömürmediği, bir iktidar ilişkisinin yaşanmadığı komünist düzeni kuracaklardır. Marx'm bu öngörüsüne engelse sınıf sisteminin kapitalist toplumlarda işlememesidir. Artık kapitalist toplumlarda genç nüfus biz bu sistemi nasıl yıkabiliriz diye değil de sistem içinde daha etkin nasıl olabiliriz sorusunun cevabını aramaktadır.

Nihayetinde Marx'ın gözlemlerinden sonra kapitalist toplumların işleyişi Marx'ın öngördüğü sonucu doğurmamıştır. Marx, öngörüsüyle

tarihin gidişatını etkileyecek bağımsız değişkenlerin hepsini kontrol altına alamadığı için –buna da zaten imkân olmadığı için– tahminsel tarihçiliğe sürüklenmiştir. Marx'ın, kapitalist iktisadî sistemden sonra ortaya çıkacağını ileri sürdüğü –atlama taşı olarak kapitalizm– komünist aşama, toplumsal yaşayışın temel sâikleri böyle devam ettiği sürece mümkün gözükmemektedir. Çünkü sosyalist iktisadî sistem, onu sürdürecek temel güdüden yoksundur. İnsanlar çok çalıştıklarında çok kazanmayacaklarsa, çok çalıştıklarında daha rahat edemeyeceklerse, başkalarından da bir farkları olmayacaksa niçin çok çalışsınlar? Akl-ı selim dairesinde gerçekçi kalındığında benlik sahibi insan için bu sorunun cevabı yoktur.

Marx'ın bahsettiği, sınıflı ve çatışmalı kapitalist sistemin yıkılıp bunun yerine âdil, sömüren ve sömürülenin olmadığı bir düzen kurmanın olgusal dayanaklarının şu an için mümkün olmadığını söylememiz kapitalist iktisadî sistemin kendi içinde mükemmel olduğu, eleştirilmeyeceği anlamını da taşımaz. Zaten "kapitalizm" olsun "sosyalizm" olsun, yaşanan iktisadî ve sosyal gerçekliğin bizzat kendisi değil, bu gerçekliğe verilen birer isimden ibârettir. Günümüzde tanımlandığı saf anlamıyla hemen hemen hiçbir ülkede kapitalizm kalmamıştır. Amerika Birleşik Devletleri de dâhil olmak üzere iktisadî hayata bir şekilde devlet müdahalesi söz konusudur.

Kapitalist sistem ortaya çıktığından beri düşmanları hep olmuştur. Belki de bu kavrama saldırının mâliyeti düşük olduğu için. Ancak kapitalizmin de kendi içinde çok ciddi sıkıntılarının olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü âdemoğlu Keynes'ten sonra çok iyi anlamıştır ki dünya kaynakları da sınırsız değildir. Artık dünyada iktisadî sistem olarak sosyalizm mi yoksa kapitalizm mi ehvendir diye tartışmak yerine, dünyada insanların ihtiyaçlarını karşılayarak, sürdürülebilir bir düzenin nasıl kurulacağı konuşuluyor, konuşulmalıdır. Yoksa geleceğe yönelik tahminlerde bulunmak bizi de yıllar sonra Marx'ın düştüğü tahminsel tarihçilik noktasına getirebilir.

Kaynakça

Bottomore, Tom; Nisbet, Robert (1990), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Birinci Baskı, Verso Yayıncılık, Ankara.

Duverger, Maurice (Tarihsiz), *Siyaset Sosyolojisi*, Çev: Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.

Kösemihal, Nurettin Şâzi (1982), *Sosyoloji Tarihi*, Dördüncü Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Löwith, Karl (1999), *Max Weber ve Karl Marx*. Birinci Basım, Doruk Yayıncılık, Ankara.

Mandel, Ernest (1999), *Marksizm'e Giriş*, 4.Baskı, Yazın Yayıncılık, İstanbul.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2008), *Komünist Manifesto*, Birinci Baskı, İlk Eriş Yayınları, Ankara.

(1976), *Alman İdeolojisi – Feuerbach*, Birinci Baskı, Sol Yayınları, Ankara.

Mises, Ludwig von (2007), *Sosyalizm: İktisadi ve Sosyolojik Bir Tahlil*, Liberte Yayınları, Ankara.

Orwell, George (1954), *Nineteen Eighty-Four*, First published, The Chaucer Press, Burgay,Suffolk.

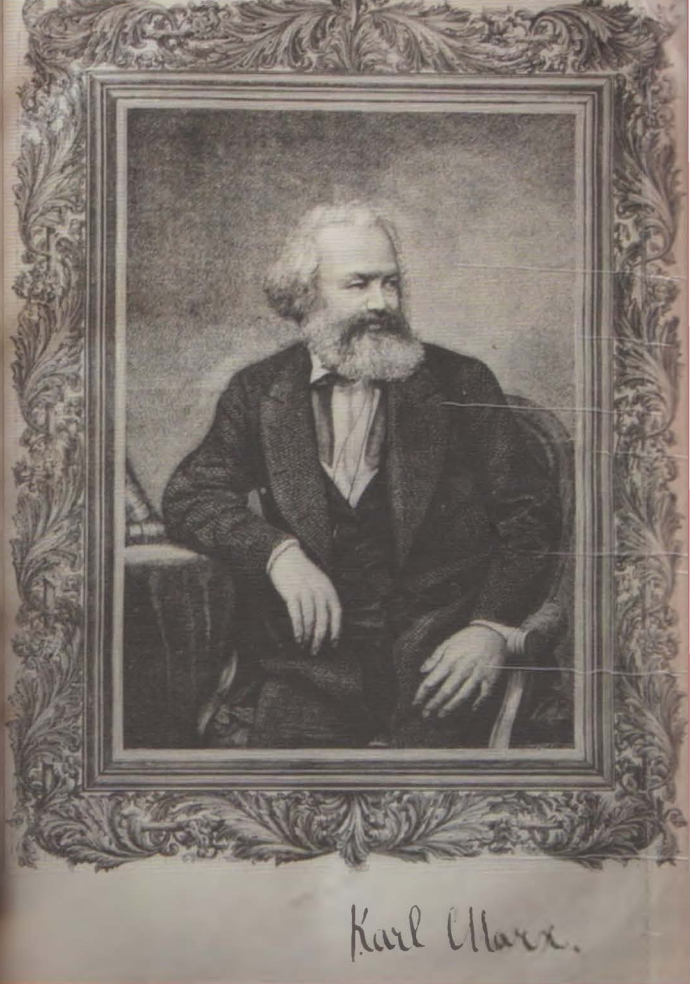
Pierson, Christopher (1997), *The Marx Reader*, First Edition, Polity Press, Cambridge.

Smith, David; Evans, Phil (2009), *Yeni Başlayanlar İçin Marx'ın Kapitali*, 2. Baskı, Versus Kitap, İstanbul.

Ülgener, Sabri Fehmi (1983), *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Birinci Baskı, Mayaş Yayınları, Ankara.

Weber, Max (1993), *Sosyoloji Yazıları*, 3.Baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.





MARX MI DÜNYAYA, DÜNYA MI MARX'A YABANCILAŞTI?

NUR BETÜL ÇELİK
Marx'ın Ontolojisi ve Siyasal Öznelik Sorunu

ÖNDER KULAK
Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları

ZELİHA BURCU YILMAZ
Marx ve "İnsanî Varoluş"

MARX'IN MUSAHABELERİ: PLATON-ROUSSEAU-HEGEL

METİN BECERMEN
Dünyayı Değiştirmeye Dair: Marx'ın On Birinci Tezi Üzerine

DOĞAN BARIŞ KILINÇ
Marx'ın Hegel'le Diyaloğu

GÖKHAN DEMİR & DÜNYA AHTEM ÖZTOGAY
Hegel ve Marx'ta Sivil Toplum

YILDIZ SİLİER
Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük

MARX VE ORYANTALİZM

LÜTFİ SUNAR
Marx'ın Doğu'ya Bakışı

AYTEK SONER ALPAN & EFE PEKER
Marksizm, Şarkiyatçılık ve "Komünizm Fikri"nin Evrenselliği

MARX VE DİN

VEFA SAYGIN ÖĞÜTLE
Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm: Kendinde-Gerici ya da Kendinde-Devrimci Herhangi Bir Dinsel İnanç Var mıdır?

ŞENER AKTÜRK
Marx'ın "Yahudi Sorunu": Laik Devlet-Dindar Sivil Toplum Eleştirisi

MARKSİST İKTİSAT

ATA DEVRİM
Marx'ın Değer ve Fiyat Teorisi

OZAN İŞLER
Kullanım Değerinin Belirsizliği Üzerine Elzem Notlar

MARKSİZM: TAHMİNLERİN ÖTESİ

SEVİM HACIOĞLU
SSCB'nin Başarısızlık Sebebi Marksist Felsefe miydi?

AHMET ÖZKİRAZ
Marx, Marksizm ve Tahminsel Tarihçilik

13 50 TL

ISSN 1303-72420-0

9 771303 724207