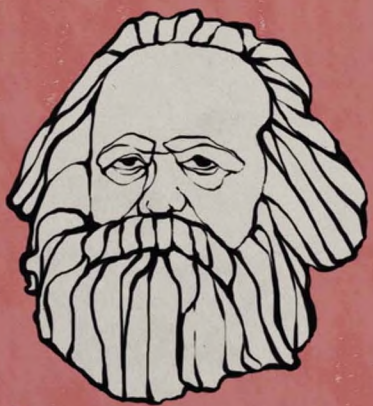
DEREK SAYER

SOYUTLAMANIN ŞİDDETİ



TARİHSEL MATERYALİZMİN ANALİTİK TEMELLERİ

HABITUS

Kitabın Adı: Soyutlamanın Şiddeti [Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri]
Yazar: Derek Sayer **Çevirmen:** Gül Çağalı Güven **Kitabın Orijinal Adı:** The Violence of Abstraction [The Analytic Foundations of Historical Materialism]
Yayın Hakları: © Derek Sayer, 1982 © Blackwell Publishing Ltd. © Habitus Yayıncılık, 2011
Editör: Ahmet Bekmen **Kapak Tasarım:** Ahmet Söğütlüoğlu **Sayfa Uygulama:** Nejat Ünlü
Görsel Danışman: Murat Kaspar **Baskı ve Cilt:** Sena Ofset Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok No: 4 NB7-9-11 Topkapı - İstanbul **Sertifika No:** 12064 • Tel: 212 613 03 21
ISBN: 978-605-4630-04-2 **1. Baskı:** 2012, İstanbul
Habitus Yayıncılık: Kemankeş Mahallesi Mumhane Caddesi No: 39/39 Karaköy 34425 Beyoğlu - İstanbul • Tel: 212 244 48 87 • Sertifika No: 18067
e-posta: info@habituskitap.com **web:** www.habituskitap.com

DEREK SAYER

SOYUTLAMANIN ŞİDDETİ

TARİHSEL MATERYALİZMİN ANALİTİK TEMELLERİ

Derek Sayer *Yazar* Profesör. Lancaster Üniversitesi'nde kültürel tarih dersleri vermektedir. Çalışmaları arasında *Marx's Method* (1983), *The Great Arch* (Philip Corrigan'la birlikte, 1985) ve *Society* (David Frisby'yle birlikte, 1986) gibi birçok inceleme araştırma kitabının sahibidir. Kanada'da yaşıyor.

Gül Çağalı Güven *Çevirmen*

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni bitirdi (1982); Boğaziçi Üniversitesi'nde tarih yüksek lisansı yaptı. Çeşitli dergi ve gazetelerde muhabir, Cumhuriyet Gazetesi'nde Çeviri Servisi Şefliği (1993-94), Aksoy Yayıncılık'ta editör (1997-98) olarak çalıştı. Tarih, edebiyat, felsefe ve medya/iletişim gibi alanlarda çevirileri bulunuyor.

Natasha için...

Mesele sanki, gerçek ilişkileri anlamak değil de,
kavramları diyalektik olarak dengelemekmiş gibi...!

Grundrisse'ye Genel Giriş, 1857

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Başlangıç: Marx'ın "Kılavuz Çizgisi" 17
Üretim Güçleri 35
Üretim İlişkileri 77
İdeal Üstyapılar 117
Perde Arası: Akasyalar Arasındaki Zürafalar 153
Kavramların Tarihselliği 169
Kaynakça 199

Önsöz

"Marksoloji"yi kötülemek bazı çevrelerde pek moda oldu. Bir bakıma tuhaf bu. Kant ve Weber araştırmaları neredeyse sonsuz olduğu halde, "Kantoloji" veya "Weberoloji"den aynı tonla söz etmiyoruz. Büyük düşünürlerin çalışması üzerine yorumlayıcı açıklamalar yaygın ve meşru bir bilimsel girişimdir -her zaman sadece skolastik de değildir. En azından sosyal bilimlerde, yerleşik paradigmalar üzerine berrak bir düşünme, alışılmış ve tastamam uygun bir yöntemdir; özellikle kuramsal bunalım zamanlarında, bu yolla sorunlar açıkça ortaya konur ve disiplinler ilerler. Bir Durkheim veya bir Keynes'in öncü çalışması, Kuhn'un anlayışına göre -görgül araştırmaların aralıksız sürüp gittiği bir çerçevede- bir paradigma oluşturması nedeniyle, kuramsal tartışmanın aldığı biçim genellikle, kabul gören geçmiş bir ustanın yazılarına sorgulayıcı bir geri dönüş ve bu yazıların yeniden yorumu olur. Böyle bir tartışmanın bağlamı, sıklıkla ilgili paradigmaların kuşatmakta güçlük sunduğu ampirik anomalilere ilişkin artan bir bilinçtir. Her kuşak onun ihtiyaçları ve öncelikleri doğrultusunda entelektüel mirasına yeniden sahip çıkar. Bu anlamda ele alındığında, "Marksoloji" teriminde bir sorun görmüyorum ve bu kitap, hiç utanmasız bir Marksoloji çalışması. Marx'ın özgün metinlerine odaklanıyorum, ama bunu güncel mülahazaların ışığında ve son tahlilde, içinde yaşadığımız dünyanın daha fazla bilgisine katkıda bulunmak amacıyla yapıyorum. Bu bilginin Marx'ın yazılarının kendisinden doğrudan elde edilebileceğini varsaymıyorum -ne de olsa, ölümünün üzerinden yüzyılı aşkın zaman geçti- ama bu yazıların kuramsal temelleri üzerine eleştirel düşünce, bu bilgiyi üretebilme girişimlerinde ardıllarına yardım edebilir.

Fakat, gene de, Marx hakkında yazmanın kendine has bir sorunu var. Bu sorun entelektüel olduğu kadar ahlaki de. Toplumsal ve siyasal hareketleri onun kadar etkileyebilen başka hiçbir modern

düşünür çıkmadı. Günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık üçte biri, siyasalarında Marx tasdikli olduklarını ileri süren, hatta aslına bakılırsa, onun varsayılan tarih kuramı açısından varlıklarını meşrulaştıran devletlere bağlı olarak yaşıyor. Değişen boyut ve güçte Marksist partiler, varlıklarına izin verilen her yerde "halk" adına konuştuklarını söylüyor. Bir Kant veya bir Weber için böyle bir şey söylenemez; bu aynı zamanda entelektüel tartışmanın manosunu da yükselten bir şey. Marx'ın şu ya da bu sözüyle ne demek istediğine dair soruların kaçınılmaz şekilde bilimsel olduğu kadar siyasal bir bağlamı var, hatta zaman zaman alabildiğine pratik sonuçlan da olabiliyor. Birçok örnekte Marx'ın falan filanca görüşe sahip olduğu iddiasının kendisi -ne kadar saçma olursa olsun- bu görüş üzerinde yetkinlik iddiasında bulunmak için yeterli kabul ediliyor. Bildiğim kadarıyla, Kant veya Weber'i sapkınca yorumladı diye (veya iş oraya gelirse, fazlasıyla ortodoks olduğu için) hapse atılan veya öldürülen kimse olmadı. Bu yüzdendir ki, "Marksoloji" nadiren yalnızca akademik bir meşgaledir. Kişinin bilimsel dürtüleriyle ne kadar bağlantısız da olsa, sonuçlar çoğu zaman başka insanların siyasetinin bir parçası oluyor. Marx üzerine çalışmak, (gerek Doğu'da gerek Batı'da) şifreli bir toplumsal eleştirellik biçimi, salya sümük bir açıklama-savunma çabası olabiliyor; siyasal olarak masum olmasıysa çok zor.

Kuşkusuz, "sadece Marksoloji"ye retorik gücünü veren de, Marx araştırmacılığının bu siyasal bağlamının kendisi -yani, Marksist kuramı, sosyalist olduğu ileri sürülen bir pratikle ilişkilendirmek. "Skolastizm", "akademik" Marksizm suçlaması, "burjuva" entelektüellerini ya mahcup düşmüş konformizmde hizaya getirmek veya araştırmalarının siyasal uygunluklarını marjinalleştirmek için kullanılan çok elverişli bir ahlaki sopa işlevi görüyor. Teodor Shanin'in - siyasal olarak hassas çok geniş bir meseleler yelpazesinde Marx'ın Marksist ortodoksluktan saptığını özene bezene gösteren ve bunun komünist hareket içinde örgütlü "unutuluşunun" izini süren- *Late Marx and the Russian Road* adlı kitabı üzerine, yakın tarihli içler acısı eleştiri yazısında Meghnad Desai, kitabın genelgeçer görüşlere yönelttiği meydan okumayı tartışmamak için, bu araçtan alabildiğine yararlanıyor. *Socialist Review*'da, Kolakowski'nin üç ciltlik (fazlasıyla tartışmaya açık olsa bile) hakimane Marksizm tarihini, "ortak

odalardan geyik muhabbetleri" şeklindeki gülünç reddiyesinde, Peter Binns de tastamam aynı şeyi yapıyor.[1] Marx'ın kendilerine özgü evcil versiyonlarında, canlanmış gerçeğe, ifşa edilmiş tarihin sırrına sahip olduklarına inananlar, çok sıklıkla ciddi Marx araştırmacılığını "Marksoloji" olarak karalamaya ilk koşturanlar oluyor. Bu ortamda ben, Marx'ın fiilen sadece akademik anlamda savunulabilir olmakla kalmayıp, siyasal olarak da erdemli bir girişim olduğunu söylediği gerçek olanın araştırmasına inanıyorum. Entelektüel, insanlığa herhangi bir hizmette bulunacaksa eğer, öncelikli olarak gerçeğe hizmet etmelidir. Uzun sözün kısası, Marksist tartışmanın siyasal bağlamı, Marx'ın düşüncelerini yorumlamaya çalışırken akademik araştırmacılığın kısıtlamalarına saygı göstermeyi daha az değil, tersine daha da çok önemli kılmakta.

Bu, Marx'ın düşüncesinin "kesin" veya tarafsız bir yorumlamasının mümkün veya arzu edilir olduğuna inandığım anlamına gelmiyor; bu kitapta böyle bir amaç da gütmedim. Marx uzun yıllardan oluşan bir dönemde, muazzam miktarda eser verdi. Mirası çok çeşitli. *Kapital I* gibi basılmak üzere tamamlanmış ve birkaç baskıda gözden geçirilmiş metinler, bize ulaşan külliyatın daha küçük kesimini oluşturuyor. *Alman İdeolojisi, Grundrisse* veya *Kapital*'in geri kalan ciltleri gibi –bugün tümü de önemli eserler olarak kabul edilen- yayımlanmamış taslaklar, çoğu zaman daha önceki kuşaklar için olmadığı gibi ve kadar, bizim devraldığımız mirasın parçasını oluşturuyor. "Ekonomi" dışında, Marx *Manifesto* gibi siyasal risaleler, sayfa başı ücret alarak (kimi zaman pek az bildiği konular üzerine) yazdığı çok sayıda gazete yazıları, hatta şiirler bile kaleme aldı. Ardında inanılmaz bir kişisel yazışma yığını bıraktı. Yaşamının farklı dönemlerine ait bu farklı metin türlerine ne kadar ağırlık verilmesi konusunda aşikar sorunlar var. Marx'ın yazdıklarının hepsi açık, muğlaklıktan uzak, hatta tutarlı bile değil. Öyle olsaydı şaşmak gerekirdi.

Fakat bunun ötesinde de, zaten kesin olmanın peşine düşmemiz niye gereksin ki? Marx'ı farklı zamanlarda ve farklı amaçlarla okumak bana (kaçınılmaz olduğu gibi) pekala makul geliyor. Düşüncelerini formüler ve dogmatik kalıplarda dondurmaya yönelik onca

1 M. Desai, Shanin (1984) üzerine inceleme yazısı, içinde: *Journal of Peasant Studies* 13 (3), 1986; P. Binns, Kolakowski (1981) üzerine inceleme yazısı, içinde: *Socialist Review* (11), 1979.

çabaya karşın, bunu yapabilmemiz bile, başlı başına onun büyüklüğünü kanıtlamaya yeter. Marx'ın düşüncesi, başkaları tarafından değişen ihtiyaçlarının ışığında yeniden yorumlandığı sürece yaşayacak. Aslında bu düşünceyi üreten 19. yüzyıldan daha baki değil. Dolayısıyla kesinlik, benim gözümde asılsız bir kutsal kase olmaktan öteye gitmiyor. Aslına bakılırsa, bu düşünce hakkındaki muazzam yetkinlik ve zorlayıcılık iddiasının, kurama özgürleştirici olmanın tam tersi bir yaklaşımın göstergesi olduğuna inanıyorum.

Gelgelelim, bu alabildiğine serbest yorumlamayı savunduğum anlamına da gelmiyor. Bir seferinde Max Weber'in söylediği gibi, Marx her isteyeni, istediği yere götürecek bir taksi şoförü değildir. Ben, Marx'ın kendisine yaygın olarak atfedilen konumlara bağlı *olmadığını* göstermenin çoğu zaman mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu kitabın argümanının büyük bölümü de bunu yapıyor. Bana göre, böyle bir tartışmaya girmekte hem bilimsel hem siyasal, ya da dışarıdan sıkça görüldüğü gibi, hem skolastik hem "Marksolojik" bir anlam var. Tam da Marx'ın adının mevcut sıklıkla çağdaş doktrinleri ve uygulamaları yetkilendirmekte ve meşrulaştırmakta olması yüzünden, onun neyi söylediğini ve neyi söylemediğini bilmek ve onun adına neyin ileri sürülüp sürülemeyeceğini anlamak, önem kazanıyor.

İşte bu kitabı bu yüzden yazdım: Amacım kusursuz temsil yetkisine sahip yeni bir ortodoksluk kurmak değil, eskinin otorite iddialarına meydan okumak. Bu suretle, toplumu ve tarihi anlamamın genellikle ismiyle özdeşleştirilenden daha çok görgül etkiye sahip bir yaklaşımın öncülüğünü yaparak görerek, Marx'ı farklı okuma imkanını dile getirmeyi de umuyorum. Son olarak, ister benim benimsediğim heretik türden olsun, ister başka herhangi bir çeşitten, bu tür argüman tarzını tarihsel maddeciliğin geçerliğini saptamakta herhangi bir şekilde ehil olarak görmediğimi de açıkça belirtmem gerekiyor. *Kapital* bir Kutsal Kitap veya hiçbir gerçek ölçütün kaynağı olamaz. Bir şeyi Marx'ın söylemiş olması, onu doğru yapmaz; üstelik sık sık, açıkça yanlış da yapmıştı. Metinsel yorum, böyle bir araştırmanın zorunlu birimidir. Fakat doğru dürüst bir analitik çerçevenin sınavı, onun dünyayı anlamlandırma kapasitesiyle olur, Marx'ın veya başka birinin metinleriyle olan tutarlılığıyla değil. Bu husus banal görünebilir, ama bu bağlamda dile getirilmesi muhtemelen gerekiyordu.

Demek ki, bu kitap temelde Marx'ın fikirlerinin bir araştırması, bir "Marksoloji" çalışmasıdır. Marx'ın kendi analitik uygulamasında örneklendiği şekilde, tarihsel maddeciliğin analitik temelleri hakkında bir argüman sunuyor. Özgül olarak da, onun sosyolojisinin başlıca genel kavramlarıyla ve bunları görgül bağımsız sorgulamasında nasıl kullandığıyla ilgileniyor. Argüman, birçoklarına göre tarihsel maddeci bakış açısının klasik özeti olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya 1859 Önsöz'ünde çerçevesini çizdiği kilit kategoriler çevresinde düzenlendi: *üretim güçleri, üretim ilişkileri, ekonomik yapı* ve *üstyapı*. Marx'ın bu temel kavramlarının, anaakım Marksizm'de adam akıllı yanlış anlaşıldığını -hatta onun düşüncesinde kilit motif olması anlamında, fetişleştirildiğini- ve tarihsel maddeciliğin genelde önerme olarak alındığı "tarih kuramı"nın bu fetişleştirilmiş temellere dayandığını ileri sürüyorum.

Marksistler arasında, bu kavramların neye işaret ettiğine ve meşru bir şekilde nasıl kullanılabileceklerine ilişkin yanlış anlamalar, bunların Marx'ın ayırıcı metodolojisindeki çıpalarını kavramaktaki başarısızlığın kanıtını oluşturuyor: Analitik uygulamayı daha önceki kitabım *Marx's Method*'da [Marx'ın Yöntemi] *eleştirel* olarak tanımlamıştım. Bu yanlış anlamaların, Marx'ın toplumsal düşüncesinde en yenilikçi ve özgürleştirici unsurlara muazzam ölçüde tecavüz ettiğine inanıyorum. Daha da önemlisi, bu durum gerçek tarihle -gerek geçmişte insanların yapmış oldukları, gerek bugün peşine düşmüş olabilecekleri anlamda- gerçek tarihe de eşit derecede şiddet uygulayan bir tarihsel maddecilik biçimi meydana getirdi. Marx'ın kendi uygulaması bir alternatif sunuyor; ben de burada analitik olarak daha üstün bir tarihsel maddecilik versiyonunun ana hatlarını çizmeye ve savunmaya çalışacağım.

Bu argümanı geliştirmek için, ekonomik bir biçimde benim reddettiğim türden Marx okumalarını örneklemem gerekiyor. Bu kitabın başından sonuna dek, G. A. Cohen'in, *Kari Marx's Theory of History: A Defence* (1978) [Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma, 1998] başlıklı etkili çalışmasını, basıldığı tarihten beri geçen on yılda henüz aşılamamış olması nedeniyle, Marx'ın temel kavramlarının standart yorumunun eldeki en iyi modern örneği olarak kullanacağım. Cohen'in kitabı, argümanın tanımlanması ve tutarlılığının felsefi ber-

raklığı açısından paha biçilmez değerde. Benim bilebildiğim kadarıyla, "geleneksel tarihsel maddeciliği" daha anlaşılır şekilde özetliyor ve daha yetkin şekilde savunuyor. Gelgeleiim, elinizdeki kitap, sayfalarında tekrar tekrar kendini gösterecek olmasına karşın, öncelikli olarak Cohen'le ilgilenmiyor. Onun kitabında ve kitabının esinlediği tartışmalarda benim ele almadığım daha pek çok konu var. Örneğin ben hiçbir yerde, onun Elster'la tartışmalarını veya Elster'ın "oyun kuramı" yoluyla Marksizmi yeniden kurmaya yönelik ihtiraslı girişimini tartışmıyorum. Ne de Cohen'in 1978'den beri kendi konum değişikliklerivle ilgileniyorum. Onun orijinal kitabını sadece bir model olarak tartışıyorum. Marx'ın temel kavramlarına ilişkin Cohen'in anlayışı -benim bu kitaptaki tek ilgilendiğim konu- onun "teknolojik" tarihsel maddeciliğine hiçbir şekilde bağlanmamış olan, bir dizi perspektiften birçok Marksist tarafından tümüyle veya kısmen paylaşılıyor. Dolayısıyla bu kitap, başlı başına Cohen'in Marksizmi'nin bir eleştirisi olmaktan hem daha azı -ama aynı zamanda bir bakımahem de daha çoğu.

Argümanı şöyle düzenledim. Bölüm 1'de, Marx'ın 1859 Önsöz'ündeki kavramlarının ve savlarının geleneksel yorumunu kısaca özetliyorum ve bölüm, bir ön çatışma kabilinden, Engels'in çok iyi bilinen bir geç dönem mektuplar dizisinde, bu kavramlara dair tanımlamalarını ele aldığım bir tür başlangıç oluşturuyor. Bundan sonraki üç bölüm, kitabın yüreğini meydana getiriyor. Bu bölümlerde, sırasıyla Marx'ın üretim güçleri, üretim ilişkileri/ekonomik yapı ve üstyapı kavramlarını kendi görgül çalışmalarındaki kullanımlarını ele alıyorum. Her bir örnekte, Marx'ın bu kavramları kullanımı, genelde ona atfedilenden kökten farklılaşıyordu. Bundan başka, onun kapitalizm analizinin, fetişleştirilmiş haliyle üretim güçleri, ekonomik yapı ve üstyapının ortodoks kavrayışlarını görmek için fazlasıyla zemin sağladığını ileri sürüyorum. Bunlar, kapitalizm altında toplumsal ilişkilerimizin aldığı yanıltıcı biçimlerden hatalı genellemelerle ulaşılan, Marx'ın kendi deyişini kullanacak olursak, "idealleştirmeler" veya "soyutlamalar"dır. Bölüm 5 tümüyle, Cohen'in Marksizmi bir fonksiyonalizm türü olarak nitelemesine ayrılan kısa bir perde arası. Bölüm 6, Marx'ın eserinde tarih ve teori arasındaki ilişkiyi ve görgül sorgulamada analitik kategorilerin oluşumu ve kullanımındaki so-

nuçlarını göz önüne almak suretiyle, kitabın bütün argümanını bir araya topluyor.

Burada ileri sürülen her şeyin özgün olduğu iddiasında değilim. Benim argümanımın arkasında bulunan, bazıları özel olarak anılmayı hak eden çeşitli entelektüel etkiler apaçık ortaya çıkacaktır. *Alienation* başlıklı çalışması benim gözümde Marx'ın yenilikçiliğinin klasik araştırması olarak kalan Bertell Ollman'ın eserine; Edward Thompson, Christopher Hill ve diğer Marksist tarihçilerin -ifadelerinde derinlemesine kuramsal- tarih yazılarına; Maurice Godelier'nin de çığır açan Marksist antropolojisine özellikle değinmek isterim. Bu kitapta geliştirilen fikirlerin birçoğu, yalnız Philip Corrigan'la yakın geçmişte yaptığımız İngiliz devlet oluşumu araştırması *The Great Arch*'ta değil, devrim sonrası toplumlarda sosyalist yapılaşma üzerine Harvie Ramsay'le önceki kitaplarımızda da yürüttüğümüz ortak çalışmadan kaynaklanıyor. Patrick Murray'in *Philosophy of the Social Sciences* içinde yer alan tanıtım makalesinde *Marx's Method*'una ilişkin faydalı eleştirileri, -daha önceki kitapta yapmayı kuşkusuz ihmal ettiğim- Marx'ın Hegelci arka planının önemi üzerine yeniden düşünmeye dürttü beni.

Ted Benton, Philip Corrigan, Greg McLennan ve Gavin Williams bu kitabın taslağının tamamını okudular ve kapsamlı, bazen son derece eleştirel, ama daima çok yararlı yorumlar yaptılar. Bazı meselelerde inatçılık etmeme karşın, genelde onların kaygılarını gidermeye çalıştım. Umudum, onların cömertçe katkılarının, hiç değilse, argümanımdaki bazı hususları, ilk dile getirildikleri zamankinden daha az bulanık hale getirmiş olması. David Frisby, yüksek sesle düşünme işinin epeyce bir kısmını benim adıma yaptı ve kendine ait bazı fikirleri de kattı. Sean Magee, bir yazarın bir editörden bekleyebileceği her şeye sahip, Blackwell de birlikte çalışmanın büyük keyif olduğu bir yayıneviydi. Kitabın büyük bölümü, Glasgow Üniversitesi'nden alınan iki dönemlik araştırma izni esnasında yazıldı; aksi halde çok daha uzun zaman alırdı. Herkese teşekkür ediyorum.

Derek Sayer
Glasgow, İskoçya

Başlangıç: Marx'ın "Kılavuz Çizgisi"

I

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar kendi aralarında, zorunlu, iradeleri dışında, belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretken güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimlerine tekabül eden bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, bilinçlerini belirleyen, onların toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretken güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine, ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretken güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder.
>
> Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* (1859a)

Bu birkaç satır, Marx'ın en aşina, ama aynı zamanda en çok tartışılan fikirleri arasındadır. 1840'ların ortasına kadarki entelektüel gelişimini kısa bir taslak halinde tanıtan bu satırlar, kendi deyişiyle, "Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonucu" özetler.

Bu paragraf, Marx'ın "ekonomi"sinin ilk basılan parçası olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin 1859 Önsöz'ünde yer alır. Bir ömür alan çalışmasının doruğu *Kapital*'in dört cildini oluşturacak bu proje, daha o zaman Marx'ın yaklaşık 15 yılını işgal etmişti. Bu koşullar altında, sözlerini iyice ölçüp biçmediğini düşünmek olanaksız. 1859 Önsözü hakkında, daha önceki bir giriş taslağının, yani *Grundrisse*'ye 1857 girişinin yerini aldığını bizzat söyler. Şüphesiz ki, kitap Prusya sansüründen geçmek zorundaydı ve -sansür memurunun okuyacağı ilk, belki de tek şey olan- Önsöz'ünün dilinin gereken şekilde şifrelenmiş olduğu ileri sürülmüştür (Prinz, 1969). Sözgelişi, genelde (ve doğru olarak) işaret edildiği üzere, Marx'ın tarih görüşünün merkezinde yer alan "sınıf" sözcüğünün yokluğu dikkat çekicidir. Ne ki, dilsel ihtiyat kaygısı göz önüne alınsa bile, 1859 Önsözü'nü Marksistler'in geleneksel olarak kabul ettiği şekilde görmemek için hiçbir inandırıcı neden kalmıyor: Bu önsöz, tarihin maddeci kavrayışının özünün -aslına bakılırsa, Marx'ın basılı olarak kesin bir özete en çok yaklaştığı- bir kesin özetini sunar.

Öyleyse, buradan devamla, önlenemez şekilde bu kavrayışın ne olduğuna ilişkin belirli sonuçlara varmak gerekir. Bunların yakın zamandaki en açık seçik ve etkili ayrıntılandırılması, G. A. Cohen'in *Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma*'da (1978) yer alır. Cohen, kendi Marksizmi'ni "eski moda bir tarihsel maddecilik...tarihin, temelde, insani üretim gücünün gelişmesi, ve toplum biçimlerinin bu gelişmeyi mümkün kılması veya önlemesiyle yükselişi ve çöküşü olduğu geleneksel bir kavrayış" olarak betimler (age: x). Cohen'in kitabının iç kapağında tıpkıbasımını yaptırdığı 1859 Önsözü, bu tarihsel maddecilik versiyonunun "en anlamlı ifadesi"dir -Plehanov veya Kautsky'ye aşina olmayan biri için. Gerçi Marx'ın kavramlarının bazı yönlerini ele alışta ara sıra ortodoksluktan uzaklaşsa da, Cohen hiç kuşkusuz "geleneksel kavrayışın" temellerini dile getiriyor. Üstelik bunu, o gelenekle her zaman bütünleşmeyen bir berraklık ve dakiklikle yapıyor. Cohen, 1859 Önsözü'nün iddialarını aşağıdaki gibi yorumluyor.

Metin, her şeyden önce, genel bir tarih kuramı sunuyor. Bu kuramın temeli, adeta özü, toplumun "ekonomik temelinin" inşa edildiği maddi üretim güçleridir. Cohen bunlarla insanların üretimde

kullandığı şeyleri kastediyor. Üretim güçleri iki tür şeyden oluşuyor: Üretim araçları -hammaddeler, üretim aletleri, yardımcı malzemeler, tesisler, uzamlar, (kimi) bilimsel bilgi; ikincisi de, emek yetisi -insanoğlunun iş yapmaya yönelik fiziksel ve zihinsel kapasitesiyle birlikte beceri birikimleri. Cohen, bu güçlerin tarih boyunca geliştiğini ("gelişme tezi") varsayıyor ve bunu Marx'a atfediyor; ve bir toplumun üretim ilişkilerini açıklayan ve zaman zaman onları değişmeye zorlayanın üretim güçleri düzeyi olması dolayısıyla, Marx'ın kuramında üretim güçlerinin açıklayıcı önceliğinin olduğunu ileri sürüyor ("öncelik tezi"). Dolayısıyla Cohen'e göre, üretim güçlerinin gelişimi, tarihin temel dinamiği veya motorudur ve Marx'ın tarih kuramı son tahlilde bir teknolojik kuramdır (age: 29). Cohen'in üretim güçlerinin, toplumsal varlıklardan ayrı olarak, maddi olduğunda ısrar etmesi önemlidir. Öncelik tezine tutarlılık kazandırılacaksa kabul edilmesi gereken bu maddi/toplumsal ayrımını, Marx'ın eserinde sistemli ve temel olarak görür.

Cohen'e göre üretim ilişkileri, insanlarla üretim güçleri arasındaki mülkiyet ilişkileri olarak tanımlanır. Mülkiyetle, Cohen'in kastettiği hukuki bir ilişki değil. Bu, üretim ilişkilerinden oluşan "temel"in, açıkça hukuki ilişkilerin ait olması gereken "üstyapı"yı gerektireceği düşünülürse, döngüsellik sorunları yaratacaktır. Cohen'in kullandığı anlamda mülkiyet, etkili bir denetim ilişkisidir: sahip olunan güce gerçekten hükmetme yetkinliği. Bu güç, hukuki ilişkiler biçiminde üstyapısal olarak ifade edilmiş olabilir de, olmayabilir de. Üretim ilişkilerinin bütünü, böylelikle standart Marksist jargonda "toplumun ekonomik yapı"sını, "temel"ini veya "altyapı"sını meydana getirir. Bu, *Kapital*'in sözcüklerinin "topyekûn toplumsal yapısının en içteki, gizil, saklı temeli"ni sağlayan toplumun "temeli"dir (1865a: 791). Öncelik tezine uygun olarak, temeller maddi üretim güçlerinin zaruri gelişme düzeyleriyle "örtüşür."

Çoğu toplum biçimlerinde, üretim ilişkileri sınıf ilişkileri olacaktır ve sınıf, tersine, Cohen'e göre bir mülkiyet ilişkisi olarak tanımlanır. "Bir kişinin sınıfı, mülkiyet ilişkileri ağındaki nesnel yerinden başka hiçbir şeyle belirlenmez... Bilinci, kültürü ve siyaseti sınıf konumunun *tanımına* girmez" (1978: 73). Cohen, bu dışlamaların, Marx'ın büyük ölçüde sonrakinin öncekini belirlediği iddiasının aslî niteliğini

korumak açısından zorunlu olduğunu savunur. Bu konum, (başkalarıyla birlikte) Perry Anderson'ın, "yapısal"dan çok bir "kültürel" sınıf kavramının yakın zamandaki en önde gelen savunucusu olan E. P. Thompson üzerine eleştirisinden de (1980) belirli bir destek görür.

Cohen'in, daha geleneksel (ve genellikle daha az titizlikle formüle edilmiş) Marksist anlatılardan bir ölçüde farklılaştığı "ekonomik temel" tanımının diğer iki sonucuna da değinmek gerekiyor. İlkin, Cohen'e göre üretim güçlerinin kendileri, "toplumun ekonomik yapısının" bir parçası değildir. Olsalardı, diyor, Marx'ın bunların iki ayrı varlık olduğunu varsayıyor gibi gözüken, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin çatışmaya gireceği iddiasının bir anlamı olmazdı. Öncelik tezi bunların açıkça ayrıştırılmasını gerektirir. İkincisi, ancak onun anlayışındaki mülkiyet ilişkileri *bona fide* üretim ilişkileri olabilir. Bu, maddi üretimle açıkça bağlantılı veya ona dayanan diğer toplumsal ilişki biçimlerinin bu kategorinin dışında kaldığı anlamına gelir. Bunlar gerek dolaysız üretim sürecinin dahilindeki, "işyerindeki" işbölümü biçimleri gibi, Cohen'in üreticiler arasındaki "maddi ilişkiler" dediği ilişkileri içerdiği gibi, görünüşte onun dışında kalıyor gibi olmakla birlikte, yine de üretimi kolaylaştıran belirli hukuk, devlet veya aile biçimleri gibi ilişkileri de kapsar. Gerçi Cohen bu tür ilişkilerin üretken belirginliğini yadsımasa da, bunları üretim ilişkilerinden saymaz. Ekonomik temel, onun tanımladığı şekliyle, mülkiyet ilişkilerinden, ve sadece onlardan oluşur.

Bu temel, ardından hukuki ve siyasal "üstyapıları" doğuracak ve "belirli toplumsal bilinç biçimlerinin" örtüşeceği "gerçek temel"dir. Cohen, üstyapı tanımında aynı derecede titizdir. Aynı zamanda, fırsat düştükçe, ortodoksluktan daha uzak durur. Bir temel/üstyapı perspektifine bağlı Marksistler genellikle üstü kapalı olarak üstyapıya toplumdaki başka her şeyi dahil ederler –daima bazı gri alanlar kalsa bile, içlerinde en önemlisi dil olmak üzere. Gelgelelim, Cohen'e göre, üstyapı, başta hukuk ve devlet kurumları olmak üzere, özgül olarak "ekonomi-dışı *kurumlar*"dan oluşur. Buysa, toplumsal yaşamda var olabilecek, ne temel ne de üstyapısal görüngüleri ima eder ki, tarihsel maddeciliğin açıklayıcılık iddialarına önemli bir sınırlama getirir. Buna ek olarak, Cohen'e göre, 1859 Önsözü'nün "toplumsal bilinç biçimleri", çoğu Marksist'e göre özü itibariyle ait

oldukları üstyapının bir parçası değildir. Ne ki, çoğu kişi -en azından Cohen'in görüşüne göre- bunun üzerinde durmaz, zira Marx her ikisi hakkında çok benzer şeyler söyler: Tam olarak belirtmek gerekirse, bunlar ekonomik temel tarafından "kuvvetle şartlanır."

Üretim güçleri geliştikçe, üretim ilişkileri değişmek zorunda kalır; "Muazzam üstyapının tamamı" er ya da geç bu doğrultuda değişir. Marksistler geleneksel olarak bu tür önermeleri (birçok örnekte, bunu çok da mekanik bir yaklaşımla yapmaya yönelik kararlı bir çabayla olsa da) gelişigüzel yorumladılar. Cohen, eğer Marksizmi tutarlı hale getirmek istiyorsa, -üretim ilişkilerinin üretim güçlerine, ve üstyapının temele- "örtüşmesi"nin işlevsel olarak yapılması görüşünden yana ikna edici bir felsefi savunma yapar. Fonksiyonel açıklama, bu anlamda, onun görüşüne göre tarihsel maddecilikten ayrılamaz. Bunun yanı sıra, belirli bir doğruluk payıyla, kendileri kabul etmekte ne kadar gönülsüz olsalar da, Marksistler'in büyük bölümü itibariyle bu ilişkileri fonksiyonel olarak ele almadığını ileri sürer. Dolayısıyla ona göre Marksizm "ekonomik yapılar oldukları haliyledir, zira, böyle olmakla, insani üretim gücünün genişlemesini sağlar" ve "üstyapılar da oldukları gibidir, zira böyle olmakla, ekonomik yapıları pekiştirir" (1978: xi). Çok kısaca söylersek, Kari Marx'ın tarih kuramı bu şekilde özetlenir. Bu bir ekonomik, hatta geleneksel bir nedensel türden çok fonksiyonel olmakla birlikte, son tahlilde büyük ölçüde teknolojik bir determinizmdir. *Felsefenin Sefaleti*'nin, "El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmense, sınai kapitalistli toplumu" (1847a: 109) şeklindeki o uğursuz özdeyişi, 21. yüzyıl Marksist entelektüellerinin çoğunlukla düştüğü utançla görülmemelidir. Tam tersine, Marx'ın düşüncesinin özünü ifade eder.

II

Cohen'in değerlendirmesi güçlü, kitabı da yadsınamaz ölçüde ikna edici. Pek çok yönden yüzyıllık kaçınma ve çelişkili şeylere inanma eğilimini kesip atarak, hepimizi tarihsel maddeciliğin merkezî ve kesin iddialarının ne olduğu üzerine ciddi, berrak ve dürüst bir şekilde düşünmeye zorluyor. Bunu yaparken, belirli bir geleneksel Marksist "ortodoksluğu" onararak, yeni bir felsefi güvenilirlik de sağlıyor. Uzun zamandır "Batılı Marksizm"in şamar oğlanları olmuş İkinci Enternasyonal Marksistler'i ölümlerinden sonra temize çıkarılıyor. Fakat belki hâlâ kuşkuya yer bırakıyor.

Gelin önce Marx'ın kendisinden değil de, İkinci Enternasyonal'in bir diğer eski tüfeği, Marx'ın bir ömürlük dostu ve mücadele arkadaşı Friedrich Engels'in 1890'lardaki ünlü mektuplar dizisiyle başlayalım. O zamana gelindiğinde Marx ölmüştü (1883'te öldü), ama düşünceleri, sıklıkla piç olmuş biçimlerle, Avrupa'nın dört bucağındaki Sosyal Demokrat partileri harekete geçirmeye başlamıştı. Marx'a göre daha popülerleştirmeci eğilimiyle hatırlanabilecek olan Engels[1], bu mektuplarda kendisini çağın bazı gençten 'Marksistler'inin, Marx'ın eserlerini ele almalarındaki hamhalatlıktan dehşete düştüğünü ortaya koyuyor ve böylelerinin 1859 Önsözü gibi metinlerden çıkardıkları katı ekonomik determinizmi yumuşatmayı istiyordu. Marx'ın 1880'lerin başında çağdaşı 'Marksistler'e göndermeleri de, Engels'in başka bir yerde hatırladığı gibi, bundan daha çok pohpohlayıcı sayılmazdı.[2] Cohen'in "öncelik tezinin" ve üstyapının temelle

1 Gerçi Engels'in *Anti-Dühring*'inin Marx'ın onayını aldığı da unutulmamalıdır; hatta kitabın bir bölümünü de bizzat Marx yazmıştı. Marx/Engels ilişkisi üzerine, bkz. Carver (1986).

2 Marx 30 Eylül 1882'de Engels'e şöyle yazmıştı: "Her biri ken-

"örtüşmesi"ne ilişkin kendi formülasyonu, daha önce de değindiğim gibi, düpedüz nedensel determinist olmaktan çok, fonksiyoneldir ve Engels'in bu mektupları kendi içlerinde kesinlikle onu "çürütmez." Bununla birlikte, Marx'ın "kılavuz çizgisine" bütünüyle farklı bir tutum veya yaklaşım önerir; ben de, işte bu nedenledir ki, burada onları tekrarlayacağım.

Engels'in en iyi tanınan "revizyonist" formülasyonları, onun Joseph Bloch'a 21 Eylül 1890 tarihli mektubunda yer alır. Burada Marx'ın 1859 Önsözü'nün görünüşteki determinizmini şöyle niteler:

> Materyalist tarih anlayışına göre, tarihin *son tahlilde* belirleyici unsuru, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben bundan fazlasını ileri sürdük. Bu nedenle, eğer ekonomik etkenin *tek* belirleyici etken olduğunu söyleyerek bunu çarpıtmaya kalkan olursa, bu önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir ibareye dönüştürüyor demektir. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli bileşenleri -sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları, örneğin: başarılı bir muharebenin ardından kazanan sınıfın hazırladığı anayasalar, vb, tüzel biçimler, hatta bütün bu fiili mücadelelerin katılımcıların zihinlerindeki yansımaları, siyasal, hukuki, felsefi kuramlar, dinsel görüşler ve bunların dogma sistemlerindeki daha ileri gelişmeleri- bunların tümü tarihsel mücadelelerin akışına kendi etkilerini icra eder ve birçok örnekte, özellikle bu mücadelelerin *biçim*lerini belirler. Bütün bu unsurların bir iç etkileşimi vardır ki bu etkileşimde, sonsuz sayıdaki rastlantılar arasında...ekonomik hareketin sonunda kendini dayatması kaçınılmazdır. Aksi halde kuramın kişinin seçtiği her tarih dönemine uygulanması, birinci derecede basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu (1890b: 75-6).

Engels, biz kendi tarihimizi kendimiz yaparız diyerek devam eder; ancak, bu belirli koşullar altında böyledir ve bu koşullar arasında "ekonomik olanlar son tahlilde belirleyicidir." Bundan başka, "sayısız enine kesit güçlerinin, güçlerin sonsuz paralelkenar dizilerinin"

---

di konferanslarında 'Marksistler' ve 'anti-Marksistler'... Fransa'daki günlerimi berbat etmek için ellerinden geleni artlarına koymadılar." Jenny Longuet'ye 11 Nisan 1881 tarihli mektubu, Kautsky'ye dair ilk, belirgin şekilde olumsuz görüşlerini aktarır. Sorge'ye 5 Kasım 1880 tarihli mektubu, Cenevre'deki (kurucusu Plehanov olan) *soi disant* "Marksist" Siyah Üleşim (Black Repartition) grubunun "doktrinerler" şeklinde bir kenara atarak, onları olumsuz bir şekilde Halkın İradesi (People's Will) grubuna benzetir. Bkz. Shanin (1984). Marx'a atfedilen ünlü ifade, "bildiğim tek şey, ben bir 'Marksist' değilim" şeklindedir.

ürünü, bir sürü bireysel irade ve eylemin oyununun planlanmamış sonucu olarak bir tarih imgesi sunar. Eğer bu sonuncular "dışsal, son tahlilde, ekonomik koşullar" tarafından zorlanırsa, bu nedenle göz ardı edilemezler; zira "her biri sonuca katkıda bulunur ve bu derecede onun içine dahil olurlar" (age: 77).

Diğer mektuplar da benzer şeyler anlatır. Schmidt'e 5 Ağustos 1890 tarihli mektup, insanların "maddi varoluş tarzı"nı "*primum agens*" olarak tanımlar, ama hemen ardından, "bu ideolojik alanları, sırası gelince, ikincil etkiyle de olsa, ona tepki göstermekten alıkoymayacağını" da ekler (1890a: 71-2). İki ay sonra yine Schmidt'e yazdığı mektupta Engels, devletin "özünden gelen göreli bağımsızlığı"ndan söz eder ve onun ekonomiyle ilişkisini, ("devlet iktidarının ekonomik gelişme üzerinde geriye doğru işlemesi ekonomik gelişmeye büyük hasar verebilir" dediği) "eşit olmayan iki gücün etkileşimi" olarak kavrar. Hukuk, aynı şekilde, "yalnız genel ekonomik koşulla örtüşmek ve onun ifadesi olmak zorunda değil, aynı zamanda *içsel olarak tutarlı bir* ifadesi olmak zorundadır" (1890c: 84). Dolayısıyla, "bir kanun maddesinin, bir sınıfın egemenliğinin açık sözlü, sarih, katıksız ifadesi olması nadiren görülür -bu başlı başına "hak kavrayışını" rencide edecek bir şeydir. Özetle, "ideolojik bakış açısı, kendi sırası gelince ekonomik temeli etkiler ve belirli sınırlar içinde, onu değiştirebilir" (age: 85).

Edebiyat ve felsefeden söz ederken -"göreli özerklik" argümanının bir diğer avatarında- Engels, "ekonomik gelişmenin nihai üstünlüğü"nün bu örnekte sadece "özgül çevrenin kendisince konulan şartlar dahilinde" işlediğini söyler (age: 86). Mehring'e 14 Temmuz 1893 tarihli mektubu, daha da başka bir formülasyon içerir; bazı yönlerden, "özünden gelen görelilik" modeline ters düşen bir formülasyondur bu: Burada, "sırf çeşitli ideolojik çevrelerden bağımsız bir tarihsel gelişmeyi yadsıyoruz diye, onların *tarihe* her türlü etkisini de yadsımamız" saçma olur der (1893: 92). Benzer argümanlar, 25 Ocak 1894'te Borgius'a yazdığı mektupta da geliştirilir. Bu örnekte, sonunda kendini dayatıyor olarak görülen "ekonomik zorunluluk" olur. Ve Engels, matematik alanından bir analoji daha kullanır:

> İncelediğimiz özgül çevre, ekonomik çevreden ne kadar uzak ve katıksız soyut ideolojiye ne kadar yakın olursa, onun gelişmesinde o kadar

> rastlantısallıklar sergilediğini, eğrisinin o kadar zikzak çizdiğini görürüz. Fakat eğrinin ortalama ekseninin grafiğini çıkardığınızda, ele alınan dönem uzadıkça ve incelenen alan genişledikçe, bu eksenin de ekonomik gelişme ekseniyle gitgide paralel olduğunu görürsünüz. (1894a: 103)

Bununla birlikte, Engels uyarıda da bulunur: "Lütfen yukarıdaki sözcüklerin her birini fazla dikkatle tartmayınız... Size yazdığım şeyleri, basılacakmış gibi dosdoğru yazacak kadar ince eleyip sık dokuyacak zamanım yok" (age: 104). Bu mektup ayrıca "toplumun tarihinin belirleyici temeli olarak kabul ettiğimiz ekonomik koşullara", Engels'in "bizzat bir ekonomik etken" olarak betimlediği coğrafi koşullar ve ırkı dahil etmesi açısından, mevcut bağlam açısından ilgi çekici (age: 101). Cohen'in tersine, Engels ayrıca "üretim ve ulaşımın *toplam tekniği*"ni de buna dahil eder (age: 100).

Zorlukları veya aralarındaki kuşku götürmeyen olası tutarsızlıkları ne olursa olsun, bu çeşitli formülasyonlar, Engels'in bu mektuplarda söylemeye çalıştığı şeyin ana hatları -bazılarının betimlediği gibi "vasiyeti"- kristal berraklığında. Ve bana öyle geliyor ki, en azından, Cohen'in "geleneksel tarihsel maddecilik" ruhuyla çelişiyor. Bu mektupların daha az ilginç olmayan bir özelliği de, Cohen'in analitik inceliğinin tersine, Engels'in "ekonomik alan" ve "üstyapı" kavramlarının kapsamlılığı. Sözgelişi, *primum agens*, çeşitli şekillerde ekonomik durum, hareket, durumlar, koşullar, gelişme ve zorunluluk olarak betimlenirken, üstyapı (Engels'in "ideolojik çevreleri") Cohen'in devlet ve hukuk kurumlarının çok ötesine uzanır.

Kuşkusuz -kişisel yazışmada anlaşılır bir şey olan, titizlik yetersizliğinden kaynaklanmış olabilecek- bu terminolojik serbestîye karşın, Engels'in formülasyonlarının, felsefi olarak Cohen'in Marx versiyonuyla uzlaştırılabileceği ileri sürülebilir. Cohen, Engels'in sözlerinin (kuşkusuz, herhangi bir anlam taşıdığı sürece), en iyi ihtimalle, öncelik iddiası ya da işlevsel yorumunu zerrece zayıflatmaksızın, ekonominin önceliğinin nasıl işlediğinin kavranışıyla ilgisi olduğunu ileri sürebilir. Buna ek olarak, Cohen'in önceliğin işlevselliğine dair kendi anlatısı, önceki terimin karakteri, her bir örnekte, sonraki açısından işlevselliğiyle açıklandığına göre, temeller üzerindeki güçlerin ve üstyapıların ilişkilerinin geribildirimini gerektirir. "[Marx'ın] açıklamalarını işlevsel olarak kavramak, açıklanan görüngülerin nedensel gücü ile açıklama

düzenindeki ikincil konumları arasında uyumluluğu getirir" (Cohen, 1978: 278). Gelgelelim, ilginçtir ki, Engels'in "açıklanmamış 'son çare' determinasyonu"na gelgeç bir referansı dışında (age: 280), Cohen bu mektupları bütünüyle görmezden gelir.

Bu ihmalin talihsiz olduğu kanısındayım. Marx ve Engels tek yumurta ikizleri (Carver, 1986) olmasalar bile, Engels'in vasiyetinin, Marx'ın düşüncesinin temel akidelerinin yorumunda bir anlam ifade etmesi gerektiği su götürmez. Elbette, Engels'in bu geç dönem mektuplarında söylediği hiçbir şey, "gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi"nin tarihsel maddecilikteki merkezîliğini hiçbir şekilde inkar etmez. Bu kitapta da böyle bir iddia yer almayacak zaten. Ne ki, Engels'in ikazları, bu iddiayı nasıl anlayacağımızı etkilemek zorunda. İster güçlerin olsun ister ilişkilerin, öncelik iddialarının en azından ince ayrımlarının yapılması şart. Bunun tersini yapmak, Engels'e göre, kendisinin ve Marx'ın bütün bir ömürlük çalışmalarını gülünç düşürmektir. Engels'in bu kadar çok fırsatta bu konuya dönmüş olması, belki de bu gülünç düşürmenin kapsamlı olduğu kadar yıkıcı olduğunun bir göstergesidir.

III

Bazı istisnalarla birlikte, daha sonraki Marksistler büyük bölümü itibariyle, Engels tarafından kurulmuş nihai ekonomik belirleme/göreli üstyapısal özerklik çerçevesini kabul etti ve bu çerçeve içerisinde, kuramsal referanslarını fazla da kurcalamaya gerek duymadan, büyük bir memnuniyetle görgül çalışmaların peşine düştüler. Ne de olsa bu, maddeci bir sosyoloji açısından dogmatik olmayan, mantıklı ölçüde esnek, tarihin gerçek karmaşıklığına yer açmaya yeterince uygun bir temel oluşturur -akıl dışı bir "kılavuz çizgi" değildir. Fakat 1960'lardan itibaren, Althusser'in bir keresinde biraz da küçümsercesine Engels'in "yumuşak kuramsal sezgileri" adını verdiği şeyi (1969: 128) kavramsal olarak daha "titiz" yollarda geliştirmeye yönelik çeşitli girişimler yapıldı. Bizzat Althusser incelikli bir "yapısal nedensellik" modeli geliştirdi; bu modelde toplum, her biri belirli bir "konjonktür"de "başat rol" oynayabilen, ama toplu olarak karşılıklı ilişkileri ekonomik etkenlerce yönetilen birkaç ayrı "düzeyler" veya "durumlar"dan -ekonomi, devlet, ideoloji ve benzeri- meydana geliyor olarak kavranır. Poulantzas erken dönem yazılarında benzer bir şema sundu. Bunun tersine Godelier, üretim ilişkilerinin tüm koşullar altında toplumsal yapılara hükmettiği işlevsel bir hiyerarşi varsayımında bulunur, ama verili bir bağlamda üretim ilişkilerini fiilen oluşturan toplumsal ilişkiler, muazzam ölçüde çeşitlenebilir. Sıklıkla, bunlar hiç de açıkça "ekonomik" ilişkiler olmayacaktır. Kan bağı ilişkilerini, birçok ilkel toplumlarda üretim ilişkileri olarak sayar, tıpkı Meillassoux'nun yaş ve cinsiyet ilişkilerinde yaptığı gibi. Rodney Hilton, yakın geçmişte feodal Avrupa'da tüzel ilişkiler için benzer bir sav

ileri sürdü. Hindess ve Hirst, eleştiri ve özeleştiri yolculuklarının bir aşamasında, üstyapıları temel, ama ekonomik temellerin ekonomik olmayan koşulları olarak kavramsallaştırmaya çalıştılar. Buna daha da devam edebilirim.[3]

Cohen'e göre, bunlar eninde sonunda perdelemeler ve kaytarmalardan başka bir şey değildir. Bir düzeyde, ona hak verme eğilimindeyim, en azından Althusser ve takipçilerinin kuramsal çarpıtmalarıyla ilgili olarak. Bu tür kavramsal akrobasiler, Kopernik'in meydan okumasına karşı, modası geçmiş bir kuramı kural-dışı görüngüler karşısında, Batlamyus astronomisinin ekuant ve dışçemberlerini çılgınca savunma girişimlerini hatırlatır. Fakat ben her ne kadar gitgide daha ayrıntılı bu kuramsal şemaların yolundan gitmeye karşı olduğumu söylesem de, onun bir yanıt oluşturduğu -birçok örnekte, Cohen'in kapitalist olmayan toplumlar analizine[4] benzer geleneksel Marksist kategoriler uygulayanlarca- sorunlar yeterince gerçek ve bu girişimde ortaya çıkarılanların birçoğu aydınlatıcı. Özellikle, Marksist tarihçi ve antropologların üretim ilişkileri kategorisini, geleneksel "ekonomik" sınırlarının ötesine genişletme ihtiyacı, ileriye doğru büyük bir adım. Bu noktaya, daha sonraki bölümlerde geri döneceğim. Fakat şimdilik, Engels'in "vasiyeti"nden hayli farklı bir vurgular dizisine dönmek istiyorum. Bu hususlar "geleneksel tarihsel maddeciliğe" ve Althusser'vari revizyonizme eşit derece karşı çıkıyor.

Çoğu yakın tarihli yorumda gözden kaçırılan ve Engels'in "sezgilerini" kuramsal olarak sistemleştirmeye yönelik modern girişimlerde bütünüyle ihmal edilen, mektuplarının tekrar tekrar ve vurgulayıcı biçimde, özgül tarihsel olayları, süreçleri veya toplumları çözümlemede, *her türlü* genel kuram veya modelin sınırlılıklarını

3 Bkz. benim kaynakçada verdiğim Alhusser'in ve Hindess ve Hirst'in çalışmaları; Cutler *ve diğerleri* (1978); Godelier (1973; 1984), Hilton (1985).

4 Geleneksel Marksist kategorileri bugünün "sosyalist" toplumlarını anlamak için kullanmaya çalışırken benzer sorunlar doğar. 20. yüzyıl Marksist düşünce ve eylem adamlarının ortodoksluktan en uzak olanı Mao Zedung, çoğu zaman kırılma-noktası gibi kavramları esnetti (bkz. Corrigan, Ramsay ve Sayer, 1979). Sosyalist inşanın tarihsel deneyimi konusunda çalışan Batılı yorumcular arasında Charles Bettelheim (bkz. Kaynakça), Marksist analitik kategorileri yeniden düşünme ihtiyacının çok kişiden daha çok farkındadır.

çizmesidir. Sözgelişi, Bloch'a mektubunda Engels, Marx'la kendisinin, "ekonomik yöne hak ettiğinden fazla vurgu yapmanın" sorumluluğunu alması gerektiğini kabul eder: "Ana ilkeyi, onu inkar eden hasımlarımıza karşı vurgulamamız gerekiyor." Felsefi idealizmin egemenliği altındaki tarihyazımı bağlamı göz önüne alındığında, polemiğe dayalı böyle bir tek yanlılık, bağışlanabilir nitelikteydi. Engels ardından sözlerini şöyle sürdürür: "Ama iş bir tarih çağını sunmaya geldiğinde, yani uygulamaya geçirmeye sıra geldiğinde bu büsbütün farklı bir meseleydi ve hiçbir hataya izin verilemezdi" (1890b: 78). Bu, Conrad Schmidt'e aynı yılın 5 Ağustos'unda yaptığı yakınmayı yankılar: "Bizim tarih kavrayışımız her şeyden önce araştırma için bir kılavuzdur" -burada Marx'ın 1859 özetini 'bir kılavuz çizgi' olarak betimlemesini hatırlayalım- "Hegelciler tarzında kurgulama için bir katman değildir. Tarihin tamamı yeni baştan araştırılmalıdır... Ama bunun yerine birçok gençten Alman sadece tarihsel maddecilik ibaresini (ve *her* şey bir ibareye dönüştürülebiliyor) sadece ve sadece kendi görece kıt tarihsel bilgilerini...elden geldiğince çabucak derli toplu bir sistem halinde inşa etmekte kullanıyor." Tatsız bir dille de ekler: "Çoğu zaman bu beyler, ne olsa 'işçilere yeter de artar' tarzında düşünüyormuş gibi görünüyor" (1890a: 73-4). "İbare" suçlaması (Bloch'a mektupta da kullanılan, yukarıda, s. 23), Marksist hakaret lügatçesinde uzun bir ömrü vardır. Aynı aşağılayıcı söz, 1840'larda Marx'ın Genç Hegelciler'in "kuramsal balon üflemeleri"nde (1846a: 53), "spekülatif kurguya" eğilimlerinde (1844a: 57vd) sıkça kendini gösteriyordu.[5] Bu erken dönem eleştirilerinin yankısı yol göstericidir.

Bu alıntılar, kuramın belirli bir önleyici amaçlı kullanımına karşı genel bir uyarı ve ampirik araştırmaya, özellikle de tarihsel araştırmaya bir çağrı anlamına gelir. Bu, yalnızca yaşlanan Engels'in sonradan aklına gelmiş bir düşünce değil, Marx'ın eserlerinde daha genel bir temadır. Bazı felsefi çevrelerde böyle bir "ampirisizm" demode olabilirse de, Marksizm'in kurucularının buna itirazları, sadece "retorik" olarak rahatça bir kenara atılamayacak kadar sayısız ve tutarlıdır (Callinicos, 1985).[6] Tarihin maddeci kavranışının ilk, ortak

5 Bkz. benim 1983: Bölüm 1, ve ayrıntı ve örnekler için aşağıda, Bölüm 3, Kesim II, ve Bölüm 4, Kesim II.

6 Açıkça anlaşılacağı üzere, ben Marx'ın standart felsefi anlamda bir ampirisist olduğuna inanmıyorum. Daha çok bir realist olarak

"manifestosu" olan *Alman İdeolojisi*'nde, Marx ve Engels, tıpkı 1859 Önsözü'nün yaptığı gibi, uzlaşmaya yanaşmaz bir dille, insanların tarihsel gelişmedeki "materyalist bağlantısı"nın önceliğini ileri sürerler. Bununla birlikte, şu uyarıyla devam ederler:

> ...belirli bir tarza göre üretken faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler. Her ayrı durumda, ampirik gözlemin toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bağı, ampirik olarak ve herhangi bir mistifikasyon ve spekülasyon olmaksızın ortaya koyması gerekir. (1846a: 36)

Marksistler bunu ciddiye alsalardı, bu "bağlantı"nın, gerek Cohen'in 1859 Önsözü'nden gerek Althusser ve diğerlerinin Engels'in "vasiyeti"nden geliştirdiği türden evrensel teorisini tutarlı biçimde kuramazlardı.

Bu arada, bu "ampirisizm" bazılarının ileri sürdüğü gibi, sadece 1840'ların bir sapması, idealizmin aşırılıklarına karşı "olumlu" bir aşırı tepki değildir. Marx, sözgelimi, 30 yılı aşkın zaman sonra, *Kapital I*'in sonunda, Mihailovski'nin İngiltere'de işçi sınıfının doğuşunun "tarihsel taslağı"nın, "yazgının tüm milletlere özgülediği genel gelişme yolunun tarihsel-felsefi teorisine" "metamorfoz"unu çürütürken, bu noktayı yankılar. Marx burada, "evrim biçimlerinin ayrı ayrı" incelenmesi gerektiğini, bunun "başlıca erdemi tarihselliğin üzerinde olması olan bir genel tarihsel-felsefi kuramı her kilidi açan anahtar gibi kullanılarak yapılamayacağını" söyler (1877: 293-4). Bu paragraf, Marx'ın başka birçok sözü gibi, pek çok yerde alıntılanır (Cohen, 1978: x da bunlar arasındadır), ama onun metodolojik temellerinin yorumunu nasıl etkilediğine tam olarak dikkat edilmeden.

Shanin ve diğerleri (1984), yakın geçmişte Marx'ın özellikle Rusya üzerine "geç dönem eserleri"nin, aslında hayranlık duyulacak şekilde, onun taze ampirik kanıtlar ışığında, geleneksel olarak kendisine atfedilen sözde genel tarih teorisini nasıl değiştirmek, hatta

---

nitelenebilir. Fakat Marx açısından temel olan, bilimsel kavram ve kuramların *a posteriori* geliştirildiği analizin çıkış noktasının ampirik görüngüler olması ve kuramların bu tür görüngülerin fiilen açıklama kapasitesi, bunların geçerliliğinin nihai ölçütü olarak kalmasıdır. Böylelikle "kuram" daima ampirik olarak temellendirilir ve geçerli kılınır. Bunu, 1979, ve daha formel terimlerle 1983'teki kitaplarımda, Althusser'e karşı ileri sürüyorum: Bölüm 5. Bkz. Ayrıca Thompson (1978a).

bu teoriden büsbütün vazgeçmek istediğini nasıl örneklediğini göstermişlerdir. Engels'e (1894b: 17) inanılacak olursa, *Kapital*'in üçüncü cildinin tamamlanmasını geciktiren de, bu tür kanıtlar arayışının sürmesiydi. Rus tarihi orada, birinci ciltte İngiliz tarihinin oynadığı rolü oynayacaktı. Genelde 1859 Önsözü'nden alınan ve Cohen'in yukarıdaki okumasında ana hatları çizilen tarihsel gelişme resmi göz önüne alındığında, Marx'ın -42 yaşında Rusça öğrenmiş ve geniş bir birincil kaynaklar külliyatından Rus toplumsal koşullarını incelemiş olarak- Rusya'nın, üretim güçlerinin gelişiminin genelde düşük düzeyine karşın, tarihsel gelişmenin bir "kapitalist aşaması"ndan kaçınabileceğini öngörmüş olması çok önemlidir. Onun gözünde, Rusya'da alternatif bir "evrim biçimi"nin temeli, *obshchina* veya *mir* denilen o güne dek gelen köylü komününde somutlaşan, özgül toplumsal ilişkilerde (ve ilişkili deneyim ve bilinç biçimlerinde) yatar -bunları baltalayan mevcut güçlerin -devlet ve sermaye- etkisizleştirilmesi şartıyla (Marx, 1877; 1881a, b; Shanin, 1984). Bu olasılık konusunda onu ilk uyaran, "büyük Rus bilgin ve eleştirmen" (1873: 15) Çernişevski'nin yazıları olmuştu. Marx'ın ömrünün son on yılındaki tarihsel ve antropolojik okumaları çok geniş bir yelpazede ve doymak bilmez nitelikteydi.[7] Rusça çevirisi 1930'larda yayımlanan, ama bugüne dek Batılı Marksistler'ce neredeyse tümüyle bilinmez kalan son el yazmalarından biri, baskısı 1500 sayfayı aşan (1882a) Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden 17. yüzyıla dek bir dünya tarihi kronolojisiydi. Arşivcinin şapkasından bir diğer "bilinmeyen Marx" çıkarmak gibi bir niyetim yok, ama böyle bir girişimin titizlikle ampirik akışına dikkati çekmenin, bu argümanın bağlamında, belki, değeceğini düşünüyorum.

Bütün bunlar, 1859 Önsözü'ndeki tarzda genel formülasyonların, tastamam Marx'ın olduklarını söylediği gibi -tam olarak bir "kılavuz çizgi", ampirik ve tarihsel araştırmaya bir yönlenim olarak, onun bir ikamesi olarak değil- ele alınması gerektiğini düşündürüyor. Başka bir deyişle bunların, sözcüğün katı anlamıyla, bir tarih teorisine dönüştürülmesinin hiç amaçlanıp amaçlanmadığı sorgulanabilir. Onları -gerek Cohen gerek Althusserciler'in yaptığı üzere- bu şekilde

7 Bunu 1983'teki kitabımda ayrıntılandırıyorum. Bkz. ayrıca Wada, içinde: Shanin (1984); Marx (1879a, b; 1882a), Krader (1975), ve Dunayevskaya (1982).

almak, onları yanlış yorumlamaktır. Açıktır ki, Marx'ın insani tarihsel gelişmenin bütüncül yörüngesine ilişkin belirli bir vizyonu vardır; bu onu analitik başlangıç noktası olarak maddi üretime odaklanmaya götürmüştür, ama bu sistemli bir teoriyle tümüyle aynı şey değildir. Daha çok, içinde ampirik olarak çalıştığı kılavuz çerçeveyi verir. Bunun yerine Engels'in geç dönem mektuplarındaki yinelenen uyarılarına kulak vermeliyiz; bunlarda tarihsel maddeciliğin temelleri arayışının Marx'ın -Önsöz gibi- genel rezümelerinde değil, daha çok somut analizlerinde, tarihyazımı uygulamalarında yapılması gerektiğini söyler. Engels, mektuplarında üç kez *On Sekiz Brumaire*'i, tarihsel maddeci analizin sembolü olarak anar. Bundan başka, eleştirmenlerin "*Kapital*'e, örneğin, siyasal bir eylem olduğu su götürmeyen hukuki düzenlemelerin böylesine mücbir etki yaptığı işgünü üzerine kesim"e bakmalarını salık verir: "Veya burjuvazinin tarihi üzerine kesim" (1890c: 87). Bariz mesaj, Marx'ın genel, özet beyanlarının anlamının, yalıtım halindeki 1859 Önsözü gibi metinlerde aranamayacağıdır, ama görgül analizin daha geniş bağlamında böyle özetlerin kaçınılmaz olarak bir cilâdan öteye gidemeyeceğidir. Marx'ın kavramları en iyi fiili kullanımları temelinde açıklanabilir niteliktedir.

Engels, son Marksist literatürde, bu geç dönem mektuplarında toplumsal yaşamın maddi boyutunun "nihai" önceliğini kavramsallaştırmak için kullandığı metaforların hem çeşitliliği hem de kesinlikten uzaklığıyla eleştiriliyor. Cohen'in, Bloch'a mektuba yaptığı horgörülü bir göndermesi bu minvalde. Bu mektuplar toplumsal yapının veya tarihsel sürecin varsayımsal bir kuramsal modelini geliştiriyor diye okunursa, bu tür eleştiriler kuşkusuz (apaçık) yerindedir. Engels'in formülasyonları, kilit terimleri ("nihai" belirlenme, "göreli" özerklik) daha dikkatle tanımlanmadıkça, manasızlığa varacak kadar müphemdir (Sayer, 1975). Sir Karl Popper'ın bilimsel önermelerin zorunlu çürütülebilirliği öğretisinin hayranları, böylesine kucaklayıcı bir "teori"yle çok keyifli bir gün geçirebilirlerdi: Ne tür bir tarihsel olay, "nihai ekonomik belirleyen" ya da "göreli üstyapısal özerklik" olan bir örnek sayılabilirdi ki? Fakat bunu ileri sürmek, cidden önemli olanı gözden kaçırmak olabilir.

Eğer Engels'in niyeti böyle bir modeli sunmak yerine, daha çok Marx'ın "kılavuz çizgisi"nin tam da böyle bir modele tercüme edil-

mesine karşı durmaksa, itiraz buharlaşıp uçuyor. Onun görünüşte kavramsal "kesinlik"ten yoksun oluşu, bir zaaf olmak şöyle dursun, ortaya koymaya çalıştığı mesajın özünün bir parçasıdır. Bizzat Marx'ın 1859 Önsözü ve başka yerlerde -kesin bir kavram olmaktan çok, bir analoji olarak- bir temel/üstyapı metaforu kullanımları da, göreceğimiz gibi, yine metinler arası tutarlılıktan uzak bir kullanımdır. Metafor ve analojiye böylesine değişken ve tehlikeli bir başvuru, kuramın en başta bu genellik düzeyinde kapalı ve "titiz" formülasyonuna girişmenin tastamam uygunsuzluğunun dilsel bir işareti olabilir. Ne de olsa Marx 1859 Önsöz başlangıcında kendisini "izlemeyi gerçekten arzu eden okurun tekilden genele doğru ilerlemeye karar vermek durumunda kalacağını" ve kendi tahminine göre, bu anlayış çerçevesinde metinde kendisinin "ekonomi politik çalışmalarının seyri hakkında kısa mülahazaların ötesinde" bir şey sunmayacağını bizzat söylemişti (1859a).

Fakat Edward Thompson'ın gözlemlediği gibi, "felsefe mezarlığı kavram yerine kullanılan analojilerle doludur" (1978a: 296). İşte ben de, "Geleneksel tarihsel maddecilik"in tam da bu tür hatalar üzerine inşa edilmiş böyle büyük bir sistem olduğunu öne sürüyorum.



Üretim Güçleri

I

Marx'ın 1859 Önsözü'nün, belki olması gerekenden daha az üzerinde durulan bir özelliği vardır. Orada kullandığı kilit kavramlar üretim güçleri ve ilişkileri, ekonomik yapı ve üstyapı- çoğunlukla, metinde ya büsbütün tanımlanmamış bırakılır veya yuvarlak biçimde tanımlanır. Cohen'in Marx'ın tarih teorisinde açıklayıcılık önceliğini kabul ettiği maddi üretim güçleri kavramının tanımı hiçbir şekilde verilmez. Ne de, Marx'ın mülkiyet ilişkilerinin "aynı şeyin hukuki ifadesinden başka bir şey olmadığı" ifadesi dışında, üretim ilişkilerinin ne olduğu söylenir; bu, "ifadesi"nin pek çok olası yorumları yüzünden, başlı başına son derece kafa karıştırıcı (ve kendi geniş literatürünü doğuran) bir formülasyondur. Buradan, "Varoluşlarının toplumsal üretiminde" insanların kaçınılmaz olarak, "iradelerinden bağımsız olan" bu tür ilişkilere girdiklerini güç bela öğrenebiliyoruz.

"Toplumun ekonomik yapısı" -"temeli", "gerçek altyapısı"- yuvarlak şekilde üretim ilişkilerinin bütünü şeklinde tanımlanır ki, bu da bizi daha ileriye götürmez. Önsöz, ayrıca Marx'ın bize "toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamın genel sürecinin koşulları" olduğunu söylediği, "maddi yaşamın üretim tarzını" da anar. Fakat metin ne bir üretim tarzını tanımlar ne de bu kavramın ekonomik yapının güçleri, ilişkileriyle ilişkisini aydınlığa kavuşturur. Geleneksel olarak bir

üretim tarzı, özgül -modern Marksist jargonda, "parçalı"- güçlerin ve ilişkilerin bir bileşimi[1] olarak kabul edilir, ama Marx burada böyle söylemez. Başkalarının yanı sıra, Cohen, tersine yorumlayarak, doğru bir şekilde terimin Marx'ın eserlerinde kullanım çeşitliliğine dikkati çeker (1978: 79-84).

Marx "üstyapı"yı Önsöz'de "hukuki ve siyasi" olarak niteler. Ayrıca, bağımsız olarak, "toplumsal bilincin belirli" biçimlerine gönderme yapar. Bu sonuncuların üstyapının bir parçası olup olmadığını da açıklamaz, ancak, bu örnekte kullandığı dil bunun tersini düşündürür. İşte Cohen'i üstyapıya ait olmadıklarını ileri sürmeye iten de budur. Gelgelelim, başka bir yerde Marx -tıpkı yukarıda değinilen mektuplarında Engels gibi- sık sık bütün üstyapıyı "ideal" veya "ideolojik" olarak betimler ve bilinçlilik biçimlerini açıkça ona dahil eder. Aslına bakılırsa, Bölüm 4'te göreceğimiz gibi, üstyapı teriminin kullanıldığı bazı paragraflarda, onun bilince yegane değilse bile öncelikli gönderme olduğu sonucuna varmamız bile mümkün olur. Önsöz'ün kendisinde, "üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü"nü, "hukuki, siyasi, dinî, estetik ve felsefi" -kısacası, insanların bu çatışmanın ve kavganın bilincine vardıkları "ideolojik biçimler"den ayırt eden sonraki cümle, bu son yorumu destekler nitelikte kabul edilebilir. Öte yandan, önceki paragrafta kökleri "yaşamın maddi koşulları"nda olan "devlet biçimlerinin yanı sıra hukuki ilişkiler"e gönderme, bizi Cohen'in yeğlediği daha kısıtlayıcı kurumsal tanımlamaya eğilimli yapabilir.

Fakat yine, Marx'ın görünüşte Önsöz'de kategorinin kapsamını bu noktada kesmesi, basit bir açıklama olabilirdi. Burada kendi entelektüel biyografisinde bir aşamayı, 1843'te giriştiği Hegel'in *Rechtsphilosophie*'sinin eleştirisini özetliyor. Hegel'in o çalışmadaki temel

1 Bkz. örneğin Balibar, içinde: Althusser (1970) ve bunu izleyen Hindess ve Hirst yazılarındaki tartışmalar. Üretim tarzını böyle bir soyutlamada yorumlamak sıklıkla -somut bir toplum olarak kavranan- "toplumsal oluşumu" bağımsız olarak farklılaştırma ihtiyacına yol açmıştır. Benim argümanımın bir sonucu, böyle bir ayrımın yanlış konumlandığı veya en azından çok dikkatle yürütülmesi gerektiğidir. Üretim tarzları ancak somut toplumsal oluşumlarda var olur. Üretim tarzı kavramlarını bazı analitik amaçlarla soyutlamak haklı olabilirse de, bunu yaparken sürekli bir şeyleştirme tehlikesi de vardır.

kaygıları yasa ve devletti; Marx'sa eleştirisine, *Rheinische Zeitung*'un başyazarı olarak Prusya bürokrasisiyle olan kişisel karşılaşmalarının ardından devlet görüşlerini berraklaştırmak üzere girişmişti.[2] Gelgelelim, Hegelci arka plan, Marx'ın "sivil toplum" terimini, "anatomisi... ekonomi politikte aranması gereken...yaşamın maddi koşullarının" toplamının eşanlamlısı olarak kullanımıyla, suyu daha da bulandırır. Burada kullanıldığı şekilde "sivil toplum" sadece "ekonomik yapı"nın bir başka ifadesi midir, yoksa temel ve üstyapı arasındaki bir düzey mi? Her durumda, 1859 Önsözü'ne göre "üstyapı"nın oluştuğu - veya dışarıda bıraktığı- şeyler konusunda belirsizlik için bayağı geniş bir yer vardır.

Tarihsel maddeciliğin bu "en velud" özetindeki kilit terimlerin anlamına ilişkin bu sorun, inanıyorum ki, genellikle yorumlamalarda çok basit bir nedenle ortaya atılmıyor. Hepimiz, Marx'ın bu kavramları kullandığı zaman ne demek istediğini *bildiğimizi* sanıyoruz. Fakat şimdiye dek, bize bu cürette bulunmayı metnin kendinin garanti etmediği açıkça ortaya çıkmış olmalı.[3] Ne de Marx'ın bu tür kavramları başka yerde nasıl kullandığının herhangi bir bilimsel incelemesine, Engels tarafından tavsiye edilen somut uygulamalarında "teori" araştırmasına dayalı bir kural olarak yorumlama güvenimiz garanti

2 Marx bunu 1859 Önsözü'nde açıkça ortaya koyar. Marx'ın tolumsal yaşamda "maddi çıkarlar" imaları açısından kaba uyarılarının izi *Rheinische Zeitung* makaleleri (*Collected Works*, c. I), özellikle de odun hırsızları (1842) ve Mosel'de üzüm yetiştiricilerinin çilesi (1843a) makalelerinde sürülebilir. Çok sıklıkla, Marx'ın materyalizm ve komünizme ilişkin fikirlerinin evriminin izi, katıksız bir felsefi yolculuk olarak sürülür; olağanüstü araştırmasında Draper (1977), bu gelenekten koparak, Marx'ın kendi siyasal deneyiminin şekillendiriciliğini vurgular. Mosel makalesindeki en çarpıcı husus, Marx'ın Prusya devletinin görüngüsel gerçekliğini -gazetesinin kapanmasına yol açacak olan- onun felsefi kavramına karşı yerleştirir ve bu farklılık onu Hegel eleştirisine girişmeye yöneltir. Bundan kısa bir süre sonra -o dönemde her ikisi de yaşamlarının gerek Almanya gerek İngiltere'deki sınai koşullarla daha iyi tanıdıkları bir evresinde olan (Bkz. *Collected Works* 2, özellikle erken dönem "Bremen'den Raporlar" ve İngiltere üzerine makaleler)- Engels'in Marx'ın düşünceleri üzerindeki etkisinin de hafife alınmaması gerekir.

3 Bizzat Cohen de, Marx'ın Önsöz'de öne sürdüğü örtüşme ilişkileri açısından bunu itiraf eder, ama argümanı ilgili varlıklara genişletmez.

altındadır. Aslına bakılırsa, bizi bu kavramları, duraksamadan, belirli yollarla anlamaya alıştırmış "ortodoks Marksizm"in uzun geleneğinin yetkesinden başka bir şey değildir. Bazı küçük çekincelerle, bunlar Cohen tarafından savunulan ve yukarıda özetlenen yollardır.

Fakat çoğunluk, görünüşte semantik olan bu sorun üzerinde durur. Örneğin, Lucio Colletti, İkinci Enternasyonal Marksizmi üzerine haklı bir şöhret kazanmış -Cohen'inkine benzemediği söylenemeyecek- makalesinde, Kautsky ve Plehanov'un ortodoksluğu ile Bernstein'ın revizyonizminin, Marx'ın bizzat üretime dair anlayışını eşit derecede vülgerleştirdiğini ileri sürmüştür. Engels'in "vasiyeti", onun gözünde, farkında olmadan bu vülgerleştirmeyi desteklemişti. Zira Engels her ne kadar düpedüz ekonomik determinizme karşı çıkmış olsa da, bunu yapma yolu -"doğası gereği göreli bağımsızlığı", ve onunla birlikte, üstyapıların ekonomik temellerden ayrılamazlığını kabul etmesi- kasıtsız olarak ekonomik temelin ekonomistik, teknolojistik kavrayışını pekiştirdi. Üstyapıların ortadan kaldırılması, üretimin kendisini, Colletti'ye göre Marx'ın hayati kavrayışı olan, toplumsal ve kültürel boyutlarından kopardı. Colletti'nin kendi sözleriyle:

> Bernstein'ın Plehanov'la paylaştığı ve Engels'in "özeleştirisi"nin düzeltmeyip sadece teyid ettiği şey, "ekonomi" kavramının, hatta daha da iyisi, Marx'ın tüm eserinin tam anlamıyla çekirdeği ve temeli olan "üretimin toplumsal ilişkileri" kavramının bozulmasıydı. Marx'ın hem *şeylerin* üretimini hem *fikirlerin* üretimini (maddileşmesini), hem üretimi hem özneler arası iletişimi, hem maddi üretimi hem de toplumsal üretimi (Marx'a göre, insan ve doğa arasındaki ilişki aynı zamanda insan ve insan arasındaki bir ilişki idi ve bunun tersi de doğruydu) kapsayacak şekilde kullandığı 'ekonomik alan' denilen alan, artık, *izole edilmiş*, diğer 'momentlerden' ayrıştırılmış, böylelikle de herhangi bir etkin *sosyo-tarihsel* içerikten arındırılmış, tersine, herhangi bir insani dolayımın öncesine denk düşen alanı temsil eden bir unsur olarak görülmektedir. Böylelikle *toplumsal* üretim "üretim *teknikleri*"ne dönüşür; ekonomi politiğin hedefiyse teknolojinin hedefi haline gelir. Bu "teknik", terimin katı anlamıyla "maddi üretim", insanlarca gerçekleştirilen eşzamanlı diğer üretimden, bunların *ilişkilerinin* üretiminden (Marx'ın, olmaması halinde, öncekinin de var olamayacağını söylediği) koparıldığından, tarihin *maddeci* kavrayışı, tarihin *teknolojik* bir kavrayışına dönüşme eğilimi gösterir. (1972: 65)

Engels'e yapılan isnat tümüyle haklı olmayabilir, zira son dönem mektuplarının diğer okumaları savunulabilir. Sözgelişi, bir görü-

şe göre, üstyapıların büsbütün ayrı "alanları" olmasıyla, üstyapıların sınıf ve diğer "temel" ilişkilerinin ideolojik ifade biçimleri şeklinde yorumlanmasına yol açtıkları ileri sürülebilir. Fakat Colletti'nin suçlaması, daha sonraki Marksizm'de büyük ölçüde kesin kabul edilir. Kaldı ki, argümanı Marksist teoriye olduğu kadar pratiğe de uygulanır, zira böylesi analitik paradigmalar, SSCB ve başka yerlerde komünist parti iktidarlarının, ekonomik kalkınma ve toplumsal dönüşüme yönelik siyasalarının içinde, sosyalist siyasete çok önemli etkileri dolayısıyla, ihmal edilebilir bir malzeme olmaktan çok uzaktır.[4]

Gene de, burada izleyeceğim eleştiri çizgisini, belki bizzat Colletti'nin arzu edebileceğinden biraz daha fazla ileriye götüreceğim. Genel özetlerinden değil de, Marx'ın görgül analizlerinden yola çıkarak, onun başlıca kavramlarının yorumu üzerine geleneksel Marksist anlayışın, düpedüz söylersek, yanlış olduğunu göstermeye çalışacağım. Marx'ın "gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi"nin neyi (ve ne kadar) kapsadığına dair çok farklı bir anlayışı vardı ve bütün bu kavramları -güçler, ilişkiler ve benzeri- geleneğin ona atfettiği ve Cohen'in sistemleştirip savunduğundan çok farklı şekillerde kullandı. Buna ek olarak ve belki daha köklü yaklaşımla, "geleneksel tarihsel maddeciliğin" fiilen Marx'ın kavramlarını, bu terimin onun gözündeki anlamını, fetişleştirdiğini ileri süreceğim. Bu bölümde, Marx'ın üretim güçleri kavramına -veya daha doğrusunu, tümüyle bilgiçlik taslamadan, söylemek gerekirse, üretimin toplumsal güçlerine- bakarak işe koyulacağım.

4 Bunu Philip Corrigan ve Harvie Ramsay'le birlikte yaptığımız çalışmada uzun uzadıya ele almıştım.

II

Gelin görün ki, Önsöz'ün bu ve diğer kavramlarını tek tek incelemeden önce, hazırlık kabilinden bir başka gözlemin daha yapılması gerekiyor. Bu, Marx'ta kavramsal tanımlar üzerinden bekleyebileceklerimizle ilgili bir meseledir. Önsöz, Marx'ın, kavramlarını açıkça tanımlamakta eksik kaldığı tek metni değildir. Marx, 'berraklık standartlarını ve kesinliğini' Cohen'in tarihsel materyalizme giydirmeye çalıştığı yirminci yüzyıl analitik felsefe geleneğinin bir adanmışı değildi. Genel kavramlarının temiz ve bulanık olmayan tanımlarını bulmak için çalışmalarını alt üst etmek gereksiz bir çabadır. Örneğin, sosyolojisinin o merkezî kavramını, sınıfı hiç tanımlamamıştı. Ihmalkarlığın bu kadarı, felsefi zihniyete sahip olanları çok öfkelendirir ve Cohen'in bütün kitabı da, bu sözde eksikliğe bir çare olma girişimi olarak görülebilir. Oysa Marx'ın bu örnekteki dil kullanımı -tıpkı Engels'in anlaşılması güç metafor kullanma eğilimi gibi- onun düşüncesinde daha temel bir şeyin göstergesi olabilir. Aynı nedenle, modern analitik felsefenin, onun düşüncelerini yargılamanın ve ifade etmenin en bereketli çerçevesi olmadığı ortaya çıkabilir.

Bertell Ollman (1976) Marx'ın kavramsal kaypaklığının -Pareto'nun yakındığı gibi, bir bakıldığında kuş, bir daha bakıldığındaysa fare gibi görünen, "yarasa gibi sözcükler"- onun adına kesinlik eksikliğinin filan değil, özgül ve ayırt edici biçimde, diyalektik ontolojiye bağlılığının kanıtı olduğunu ikna edici şekilde savundu. Marx, toplumsal gerçekliği[5] atomist bakışla, açıkça birbirine bağlanmış, ayrı,

5 "Toplumsal" nitelemesini yapıyorum, çünkü içsel ilişkiler perspektifinin toplumsal dünya açısından, Marx tarafından olduğu gibi, Wittgenstein veya, ufuk açıcı olarak, Winch (1958) tarafın-

etkileşim halindeki varlıklardan oluşuyor olarak kavramıyordu: açık, tutarlı ve münhasır tanımlar halinde kavranabilecek türden analitik parçalar olarak. O dünyayı daha çok, karşılıklı ilişkilerin karmaşık bir ağı olarak görüyordu; bu ağ içinde her bir unsur, ancak diğerleriyle ilişkisi sayesinde olduğu haliyle var olur. Bu konuda Marx, doğrudan doğru Spinoza, Leibniz ve elbette, (*Kapital*'i yazdıktan sonra) bizzat "çömez"i olduğunu açıkça itiraf ettiği "heybetli düşünür"ün, Hegel'in felsefe geleneğinden gidiyordu (1873: 19-20).[6] En bariz örneği ele alırsak, ne ücretli emek ne de sermaye, örneğin, Marx açısından, bir diğerinden bağımsız olarak düşünülebilen, "başlı başına", özerk

dan yapılan yorumlar temelindeki doğaldan daha savunulabilir olduğuna inanıyorum. Tarihsel maddeciliğin bir doğa felsefesine temellendirilmeye ihtiyaç duyduğunu düşünmüyorum; gerçi bu da pekala uyumlu bir temel olabilirdi. Gelgelelim, Marx ve Engels gerçekliğin *per se* diyalektik bir bakışına oldukça açıkça bağlıydı. Engels bunu en bariz şekilde *Anti-Dühring* ve *Doğanın Diyalektiği*'nde geliştirdi, ama Marx açıkça öncekini destekledi ve Engels'in eserinin ikincisini savunduğunun da gayet iyi farkındaydı.

6 Patrick Murray (1983), *Marx's Method*'da Hegelci mirasa ilişkin ihmalime dikkatimi çekti. Haklı olduğunu düşünüyorum. O kitapta Marx'ın ontolojisinden çok epistemolojisiyle ilgileniyordum ve -en hafifinden söylemem gerekirse- sonrakinin ne olduğu hakkında biraz kaçamaklı davranmıştım. Artık orada Marx'a atfettiğim epistemolojinin, Ollman tarafından önerilen türden ontoloji bağlamında kavranabilir olduğuna inanıyorum. Aksi halde, hem Marx'ın kategorileri "dile getiren" ilişkiler olarak ele alışını hem de bu ilişkiler ve bunların "görünüş biçimleri" arasındaki farkı anlamlandıramayız. Biraz gecikmeli olarak da olsa, Lenin'in şu düsturunun gerçekliğine kani olmuş durumdayım: "Hegel'in *Mantık*'ını adamakıllı incelemeksizin...Marx'ın *Kapital*'ini anlamak kesinlikle imkansızdır." Bunun bir sonucu, kuşkusuz, analitik felsefenin belki Marx'ın düşüncesini denemek ve zorlamak için tüm felsefi çerçeveler arasında en kötüsü olduğudur. Analitik ekolün iki özelliği, Marx'ı anlamaya çalışmakta özellikle sorunludur: İlki bu ekolün, dünyada her türlü içsel ilişki kavramını, düpedüz anlamsız önermeler arasından ayrı kılan kesin analitik/sentetik ayrımıdır (Quine, 1983); ikincisiyse, (tanımlamanın Kolakowski'nin (1972) "nominalizmin hakimiyeti" diye özetlediği bir kavrayışına yol açan) bu ekolün görünüş/töz ayrımlarını bertaraf eden ısrarcı fenomenalizmidir. Cohen (1978: Bölüm 1), Hegel'e Marx'ın "tarihin imgesi" paradigmasını sağlamış olmasıyla hak ettiği yeri verir, ama Hegelci mirasın Marx'ın kavramsal kullanımını nasıl etkilemiş olabileceğine dair daha derin bir düzeyde bilinç sergilemez.

parçalar olarak tanımlanabilir. Bunlar dışsal olarak birbirinden ayrı "etkileşir" olarak anlaşılamaz. Her biri, diğeriyle ilişkisi sayesinde olduğu gibidir ve buna uygun olarak kavramlaştırılmaları gerekir. Sermaye kavramı zımnen ücretli emeği içerir ve tersi de doğrudur.

Marx'ın bu şekilde tek bir kavramda zımni olarak kabul ettiği şey, gerçekte çok daha geniş olabilir. Örneğin, *Grundrisse*'de "basit sermaye kavramının *kendi içinde* uygarlaştırıcı eğilimlerini vb. içermek zorundadır; bunların, şimdiye kadarki iktisat kitaplarında olduğu gibi, sadece dışsal sonuçlarıyla görülmemeleri gerekir. Aynı şekilde, daha sonraları serbest kalan çelişkiler de, halihazırda onun içinde saklı olarak gösterilir" (1858a: 414). Dolayısıyla -başka şeylerle birlikte- "*dünya pazarını* yaratma eğilimi, doğrudan doğruya sermaye kavramında verilidir" (age: 408). Aynı anlamda, "krizlerin filizleri, veya en azından olasılıkları"nın halihazırda mübadele aracı olarak para kavramında (1858a: 198) ve aslında bakılırsa, başlangıç niteliğindeki metaın ta kendisinde saklı olduğunu gözlemler (age: 147 vd; karş. 1867a: 114).

"En basit ekonomik kategori", tıpkı değişim değeri gibi, "nüfusu, dahası, özgül ilişkiler içinde üreten bir nüfusu; bunun yanı sıra, belirli bir tür aileyi veya komünü veya devleti vb. önceden varsayar [*unterstellt*: Ollman (1976: 12) bunu "gerektirmek" diye aktarır]. Bu hiçbir zaman halihazırda verili, somut, canlı bir bütün içinde soyut, tek taraflı bir ilişkiden öteye var olamaz" (1857: 101). Aynı metinde, "her üretim biçimi kendine özgü hukuki ilişkileri, hükümet biçimlerini vb yaratır" önermesini geliştirirken -çoğu Marksist'in temelde ayrıksı varlıklar arasındaki ilişki hakkında nedensel bir iddia olarak anlayacağı bir önerme- Marx, bu ilişkiyi dışsal, arızi bir ilişki olarak ele almalarından dolayı iktisatçılara çıkışır. "Gelişigüzel bir ilişkiye *organik olarak* bağlı olan şeyleri, sadece düşünsel bir bağlantıya sokarak" der, "hamhalatlıklarını ve kavramsal anlayıştan yoksunluklarını sergiliyorlar" (age: 88, abç). Bu tür örnekler çoğaltılabilir.[7]

Kavramlara -özellikle genel kavramlara- sınırlar çizen bir içsel ilişkiler perspektifi içinde, bunun sorun oluşturacağı açıktır. Sorun, Marx'la ilgili her zaman olduğu gibi, söz konusu olan ilişkiler, aralık-

7 Bkz. aşağıda Bölüm 4; burada gerek sivil toplumun "soyut birey"inin gerek "siyasal devlet"in aynı anlamda meta üretiminin "ekonomik" ilişkilerinde içkin olduğunu ileri sürüyorum.

sız oluşum ve dönüşüm sürecinde olarak görülür. Ne ki, eğer Ollman, Marx'ın ontolojisi konusunda haklıysa, bu güçlük kaçınılmazdır. Tanımsal yetkiyle çözülemez, zira Marx'ın kavramlarının tanımlamaya çalıştığı gerçekliğin doğasının ta kendisinden doğar. Eğer bu karmaşıklığı yakalama gücüne sahip olacaksa, sözcüklerin "yarasalar gibi" olması gerekir. Bu felsefenin bakış açısından, sistemli olarak gerçekliği çarpıtmayı gerektiği için, kişi tüm analitik gelenekten, başka halde münferit şekilde titiz olmayabilecek kavramları kullanmakta bütün o analitik gelenekten temelde farklılaşabilir. Aslına bakılırsa, Bölüm 4'te göreceğimiz gibi, Marx hakikaten kavramları ve kategorileri, toplumsal gerçekliğin ta kendisinin bir yüzü olarak kabul etti, dolayısıyla tanımlamaları nominal olmaktan ziyade, reel olarak gördü. Keza Engels de tastamam bunu ileri sürdü. *Kapital III*'ün Önsöz'ünde "Marx'ın çalışmalarında sabit, istenen ölçülere göre kesilmiş, kati ve kesin olarak uygulanabilir tanımlar" bulmayı ummamamız gerektiğini söylüyordu:

> Şeyler ve aralarındaki ilişkiler sabit olmayan, değişken bir şekilde kavranırken, zihinsel imgelerinin ve fikirlerin de aynı şekilde değişim ve dönüşüme tâbi oldukları aşikardır. Katı tanımlar içerisinde sarmalanmazlar, biçimlenişlerinin tarihsel veya mantıksal seyri içerisinde geliştirilirler (1894b:13-14).

Engels, Marx'ın "sadece incelemekte olduğu yerde tanımlamayı istediğini" kabul etmenin yanlış olduğunu söyler.

Ollman'ın argümanının önemli bir sonucu -ama aynı zamanda başka zeminlerde de bağımsız olarak savunulabilecek bir tez[8]- Marx'ın genel, tarih-ötesi kategorilerinin (1859 Önsözü'ndekiler gibi) uygulandıkları özgül tarihsel bağlamlardan, ama yalnızca onlardan görgül olarak sabit tanımlar edindiğidir. Zaman ve uzamda değişmeksizin uygulanabilir nitelikte değillerdir, çünkü içerikleri, kavramaya çalıştıkları gerçeklikle birlikte değişir. Bu, onların sabiti bir biçimde tarih-ötesi tanımlanabilecekleri anlamına gelmez; genel kategoriler olarak, ister istemez görgül olarak açık uçludur. Bunlara, örneğin üretim güçlerinin veya üretim ilişkilerinin ne olduğuna

8 Ontolojikten farklı olarak, mantıksal gerekçelerle, Marx'ın yönteminin önvarsayımları; gerçi bu bölümün 6. dipnotunda söylemiş olduğum gibi, şimdi ilkinin ikincisini gerektirdiğini düşünüyorum. Bkz. benim 1983, Bölüm 5, Sonsöz ve *genel olarak*.

ilişkin, görgül türden, evrensel uygulanabilir bir tanım öneremeyiz. Tersine, Marx'ın kavramları görgül olarak sabit kategoriler olduğu sürece -somut ampirik görüngülerin kavramları- bunlar kaçınılmaz olarak tarihsel kategorilerdir: feodal bir güç, kapitalist bir ilişki ve benzeri. İçerikleri tarihsel olarak özgüldür ve geçerlilikleri tarihsel olarak kuşatılmıştır.

Bizzat Marx, eserlerinde kilit bir kavram olan mülkiyeti tanımlamanın yollarını tartışırken, geri döneceğim bir paragrafta bunu ileri sürer:

> Her tarihsel çağda mülkiyet, değişik biçimlerde ve birbirlerinden tümüyle farklı toplumsal ilişkiler içinde gelişmiştir. Demek ki, burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin tüm toplumsal ilişkilerinin açıklanmasından başka bir şey değildir. Mülkiyeti, sanki bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ölümsüz bir düşünceymiş gibi tanımlamak, metafiziğin ya da hukukun kuruntusundan başka bir şey olmaz. (1847a: 154)

Marx'ın "tanım"ın içerdiği gerek ilişkiler (ve bu anlamda genişletilmiş) gerek tarihsel niteliği burada pek güzel ortaya konur. E. P. Thompson da, Marx'ın eserlerinin başka yerlerinde tanımlamayı öylesine çarpıcı şekilde "ihmal ettiği" temel kavramla, sınıfla ilgili benzer bir düşünce ileri sürer. Eğer analitik felsefe türünden bir tanım gerekse -münhasır, sarih, kapalı ve evrensel- böyle yapamazdı. Zira, çok açık biçimde, "sınıf, insanlar tarafından kendi tarihlerini yaşarken tanımlanır ve sonuçta, bu onun tek tanımıdır" (1968: 11). Dolayısıyla, bir sınıfı -veya herhangi başka bir toplumsal görüngüyü- tanımlamak, son tahlilde, onun tarihini yazmaktır.

Ne içsel ilişkilerin bir ontolojisinin felsefi bir savunmasına ne onun Marx'a atfıyla sistemli bir metinsel meşrulaştırmasına girişilecek burada. Ne de olsa, ben bunda Ollman kadar iyi olamam. Ben burada, standart alternatiflerine göre, Marx'ın hangi yorumlanışının bize onun temel kavramlarını fiilen nasıl kullandığına -bu kitabın temel ilgi alanı- ilişkin bir fikir vermesini sağladığını araştıracağım. Fakat argümanımın bu aşamasında özellikle altını çizmek istediğim önemli husus bu. Eğer Marx gerçekten de bir içsel ilişkiler bakış açısına bağlı kaldıysa, 1859 Önsözü'nün genel kavramlarına, "geleneksel tarihsel maddecilik"ten çok farklı yaklaşmamız gerekiyor.

Bilhassa, üretim güçleri ve ilişkileri, veya temel ve üstyapı gibi terimlerinin, atomist bir ontolojideymişçesine sarih veya tutarlı biçimde, farklı, ve karşılıklı olarak dışlayıcı ampirik gerçeklik parçacıklarına atıf yaptıklarını kabul etmemiz olanaksız. Cohen açısından böyle yapmaları hiçbir sorun teşkil etmez (aynı şekilde birçok "göreli özerklik" modellerine de). Nitekim Cohen "üretim güçlerinin, ekonomik yapının niteliğini kuvvetle belirlerken, onun bir parçasını oluşturmadığını" ve buna karşılık "ekonomik yapı üstyapıdan ayrı (ve onu açıklayıcı)" olduğunu, bu varlıkların tümünün ampirik terimlerle tanımlandığını ileri sürer (1978: 31, 218). Bu tür ayrıştırmalar kuşkusuz Önsöz'ün "belirleme" iddialarının ister düpedüz nedensel ister işlevsel terimlerde tutarlı biçimde resmedilmeleri için mantıken zorunludur. Belirleyen ve belirlenen görüngülerin, mantıksal olarak birbirinden bağımsız, özsel olmaktan ziyade rastlantısal ilişki içerisinde olmaları gerekir.

Fakat burada ileri sürülen görüş ışığında, Marx'ın kavramlarının ampirik göndergesi, ne karşılıklı olarak dışlayıcı ne de zaman ve uzam boyunca tutarlı olabilir. Bir ampirik özellik -diyelim, bir işbölümü biçimi- bir betimlemede bir üretim ilişkisi, bir diğerindeyse bir üretim gücü olabilir. Aynı işbölümü, bir tarihsel bağlamda bir üretim gücü, bir başkasındaysa bu tür güçler açısından bir ayak bağı olabilir. Marx'ın *Kapital I*'in 14. Bölüm'ünde ele aldığı işbölümü "ayrıntı"sı, tastamam böyledir; erken dönem kapitalist manüfaktürün üretkenliğinin temeliyken, makine sanayiinin daha sonraki gelişmesine zincir vurur. Aynı şekilde, kişisel özgürlük kavramları, Marksistler açısından, genelde su götürmez şekilde toplumun "ideolojik üstyapısına" aittir; ama daha sonra buna karşın Marx'ın bunları bir üretim gücü olarak ele aldığı bir örnekle karşılaşacağız. Ona göre, teori bile belirli koşullar altında bir "maddi güç" haline gelebilir (1843d: 142). Bu kavramsal akışkanlık, toplumsal gerçekliğin kendisinin hem ilişkisel hem de tarihsel niteliğini yansıtır. Bu önemli bir noktadır. Çünkü eğer tarihsel maddeciliğin kilit genel kavramları mecburen görgül olarak açık uçlu ve çoklu-göndergesel (Multi-Referential) ise, o zaman geleneksel tarzda her şeyi kapsayan bir "tarih teorisi"nin inşa blokları olarak işlevlendirilemez.

III

Marx'a göre, eğer görgül kategoriler mecburen tarihsel olarak sınırlandırılmışsa, "genel olarak üretim"e yapacağı az sayıda gözlemin görece önemsiz olmasına şaşmamamız gerekir. Aslına bakılırsa o, bu tarih-dışı genellik düzeyinde makul bir şekilde ileri sürülebilecek her şeyin "yavan totolojiler" olacağı kanısındaydı (1857: 86). "Genel olarak üretim" rasyonel bir soyutlamadır, zira tüm üretim faaliyetleri ve çağlar için ortak jenerik özellikleri vardır. Fakat gene de bir soyutlamadır. Marx'ın kendi sözleriyle, "bütün üretimin *genel önkoşulları* denilen şeyler, aslında üretimin hiçbir gerçek tarihsel aşamasının kavranamayacağı soyut anlardan ibarettir" (age: 99).

Böylelikle, örneğin, bütün üretimin insanların, şu ya da bu üretim araçlarının yardımına başvurarak, işgücüyle hammaddeleri ürünlere dönüştürdüğü bir tür emek sürecini gerektirdiğine dair aşikar gerçeği kabul eder. Bu "tüm toplumsal oluşumlarda ve olabilecek her olası üretim tarzında" devam etmesi gereken (1865a: 820), "doğanın dayattığı sonsuza dek sürecek bir insani varoluş koşulu"dur (1867a: 184). Gelgelelim, burada bile Marx emek sürecinin bu şekilde kavramsallaştırılmasının onu soyut ve tarihdışı, "verili toplumsal koşullar altında aldığı özgül biçimden bağımsız" (1867a: 177) ve dolayısıyla ampirik olmayan şekilde görmek olduğunu söylemeye özen gösterir. Ve onu sadece *Kapital*'de, ilgilendiği, ayırt edici ölçüde kapitalist biçiminin *differentia specificayı* [ayırt edici özelliği] ortaya çıkarmak için böyle bir soyutlama düzeyinde, karşıtlık aracılığıyla ele alır.

Aynı şekilde, Kugelman'a yazdığı 11 Temmuz 1868 tarihli bilinen bir mektupta, hangi toplumda olursa olsun toplumsal emeğin belirli hisseler halinde farklı üretim dallarına dağıtılması gerektiğini, küçümser bir tavırla "çocukların bile bildiği" şeklindeki gözlemini yapar. Açıktır ki, üretim devam edecekse, tarzından bağımsız olarak, girdilerin ve çıktıların belirli bir orantılılığının sağlanması gerekir. Bu tür "doğal yasalar" ortadan kaldırılamaz. Fakat değişebilecek olan, "bu yasaların içinde işlediği *biçim*"dir (1868). Bu tür toplumsal biçimler, Marx'a göre iktisat biliminin konusudur. "Çeşitli üretim çağlarının paylaşabileceği maddi yönün incelenmesi... ekonomi politiğin ötesine geçen" bir şeydir (1858a: 881). Ekonomi politikçileri, bu analiz düzeylerini farklılaştırmayarak, tarihsel ve tarih-ötesinin birleşmesine yol açan "kaba maddecilikleri" yüzünden sık sık eleştirir (1858a: 687; karş. 1865: 323). Aşağıda göreceğimiz gibi, bu onun fetişizm eleştirisinin temelidir.

O halde, genelde üretimle ilgili analiz, Marx'a göre ekonomik olarak nuh nebiden kalma, en iyi ihtimalle "burjuva üretiminin toplumsal biçimlerinin hâlâ büyük gayretle maddi olandan ayrılmaya ve büyük güçlükle bağımsız araştırma alanları haline getirilmeye çalışıldığı, bilimin ilk başlangıçlarında bir tarihsel değere" sahip "basmakalıplıklar" verecek bir girişimdir (1858a: 881). Gene de, Marx'ın genel olarak üretim üzerine yorumlarında sürekli ortaya çıkan bir tema, burada vurgulanmayı hak eder. Aynı şekilde Marx'ın kendi gözünde totolojik ve apaçık olmakla birlikte, her şeyden önce onun yaklaşımını ana akım iktisattan ayırt eder. Bu da -Colletti'nin yukarıda ortaya çıkardığı husus- onun üretimin toplumsal doğasının indirgenemezliğindeki ısrarıdır.

Alman İdeolojisi'nde Marx, "yaşamın üretimi...*çifte* bir ilişki olarak görünür: Bir yanda doğal, öte yandaysa toplumsal bir ilişkidir" (1846a: 41, abç). *Ücretli Emek ve Sermaye*, bu hususu biraz daha geliştirir:

> Üretimde insanlar yalnız doğayla ilişkiye girmezler. Üretimi ancak belirli şekilde işbirliği yaparak ve faaliyetlerini karşılıklı mübadele ederek gerçekleştirirler. Üretmek için, birbirleriyle belirli bağlantılara ve ilişkilere girerler ve ancak bu toplumsal bağlar ve ilişkiler içindedir ki, doğayla üretimi doğuracak ilişkileri meydana gelir. (1847b: 211)

Aynı husus, Marx'ın *Grundrisse*'de, klasik iktisatçıların sistemlerinin analitik başlangıç noktasını oluşturan tecrit edilmiş avcı ve balıkçılar "18. yüzyıl Robinsoncuları'nın yaratıcılıktan yoksun fikirlerine" karşı yazdığı Genel Giriş'teki polemiğinin temelidir. "Toplumun dışında tecrit haldeki bir bireyin üretimi ... *birlikte* yaşayan ve birbirleriyle konuşan bireyler olmaksızın dilin gelişimi kadar saçmadır" (1857: 84). Erken ve geç dönemdeki diğer metinler (dille ilgili analoji de dahil) bu görüşte birleşir.[9] Bu sosyolojik vurguyla birlikte, Marx yine Genel Giriş'te üretimin genel bir tanımına gelir: "Bütün üretim, *belirli bir toplum biçimi içindeki* birey tarafından, *bu konumu aracılığıyla* doğanın temellüküdür" (age: 97, abç). Öte yandan, *Grundrisse*'de ileri sürüldüğü gibi, "bir toplumu özet halinde ve bir bütün olarak ele aldığımız zaman, demek ki, toplumsal üretim süre-

9 Marx'ın üretim ve toplum fikrini izah ederken dile sıkça yaptığı göndermeler, olası paralellerin bir başka ilgi çekici takımını akla getirir. Wittgenstein'ın -daha önceki *Tractatus*'unda mantıksal atomizme, ve örtüşmeci anlam kuramına karşı alabildiğine eleştirel- sonraki çalışması, kavramların kökenini "yaşam biçimleri"ne bağlar. Aynı çalışma, aynı zamanda Marx'ın "spekülatif inşa" eleştirilerine (aşağıda, Bölüm 3, Kesim II) çarpıcı ölçüde benzer şekillerde jenerik soyutlamanın şeyleştirmesine de alabildiğine eleştireldir. Dil üzerine bu Wittgenstein konumunun en iyi bilinen sosyolojik ayrıntılandırması, Peter Winch'in çalışmasında bulunur; Winch, "düşünceler ile bağlam arasındaki ilişki bir *içsel* ilişkidir" ve "anlam kategorileri ve benzerinin kendileri, insanlar arasındaki toplumsal etkileşim üzerindeki anlamlarına *mantıksal* olarak bağımlıdır" der (1958: 107, 44). Durkheim'ın daha sonraki yazıları, mantıksal kategorilerin toplumsal kökeni tezlerini içermesi bakımından çok benzer bir şeyi ileri sürüyordu: Bu, -Hegel'e hak ettiği saygıyla birlikte- Engels'e yazdığı 25 Şubat 1868 tarihli mektubunda Marx'ın öngördüğü bir konumdu; Marx burada, *à propos*, *Allgemeine* ve *Besondre* (evrensel ve özel) kavramlarının, "kesinlikle 'münasebetlerimiz'den doğan mantıksal kategoriler" olduğunu yazmıştı. Bu paraleller hayal ürünü veya aşırı genişletilmiş değildir. Şüphesiz, Marx insanlığın "yaşam biçimleri"nin doğasıyla ilişkisinde maddi köklerinde ve bununla beraber özgül tarihselliklerinde ısrar etmesiyle, Winch ve Durkheim'den ayrılıyordu, ama onun düşünceler ve toplumsal ilişkiler arasındaki ilişkiyi sosyolojisinin temeli olduğu kadar ona içsel olarak değerlendirmesi, aynı tezin daha aşina idealist çeşitlerinde olduğu gibidir. Keza Marx'ın Hegelci arka planını göz önüne almamız gerekiyor. Bkz. daha fazlası için, aşağıda Bölüm 4, Kesim II; Frisby ve Saver (1986).

cinin nihai sonucu daima toplumun kendisi, yani toplumsal ilişkileri içinde insanoğlunun kendisi olacaktır" (1858a: 712). Belirli bir şekilde maddi mallar üretmek, bunu yapmanın gerektirdiği (eşit derecede özgül) toplumsal ilişkilere katılmak demektir.

Altının çizilmesi gereken husus, Marx'ın buradaki savınının, toplumsal ilişkilere maddi üretimin yol açmadığı, ama indirgenemez şekilde bu ilişkileri gerektirdiğidir. Bunlar üretimin temel bir parçasıdır. Buna uygun olarak, üretimin bu ilişkilerden bağımsız olarak, ampirik düzeyde layıkı vechile kavramsallaştırılması olanaksızdır. Özellikle de üretim, maddi toplumsaldan koparılmışsa, katıksız bir "maddi" alan olarak kavranamaz. Bölüm 3'te buna dönerek, Cohen'in temelden farklı ilişki türü olarak "maddi" ve "toplumsal" üretim ilişkileri arasında yapmaya çalıştığı ayrımı geçersiz kıldığını ileri süreceğim. Ollman'ın terminolojisinde, insanların doğayla üretken ilişkileri veya emek süreci ve kendi aralarındaki üretken ilişkileri veya toplumsal üretim ilişkileri arasındaki bağlantı, dışsal ve rastlantısal değil, içsel ve zorunludur. Her türlü verili ampirik bağlamda, (özgül, tarihsel bir biçimiyle) biri, (özgül, tarihsel bir biçimiyle) diğerini gerektirir.[10] Bunlar, temelde ayrılabilir ilişkiler olmayıp, bir ve aynı ilişkiler takımının farklı "yanları"ndan ibarettir.

10 Bunu açmam gerekiyor. Sanırım, belirli bir maddi emek-sürecinin -sözgelişi, modern fabrika üretimi- bir dizi olası toplumsal ilişkilerle, en azından bazı yönlerden bağdaşır olduğunu söylemek akıl alır bir şeydir. Modern sanayi, maddi olarak bugünün ABD ve SSCB'sinde pek de birbirinden farklı olmayan şekillerde örgütlenir. Bu ölçüye kadar, analitik olarak maddi emek-sürecini daha geniş toplumsal kabuktan ayırt edebiliriz. Ama *herhangi bir ampirik olayda* bu ikisi, burada kullanmakta olduğum anlamda içsel olarak ilişkili olacaktır: Aynı bütünlüğün yüzleri olarak, biri ancak diğerinde ve onun üzerinden var olacaktır. Söz konusu zorunluluk mantıksal değil, görgüldür (maddi üretim ancak belirli toplumsal ilişkilerde meydana gelebilir). Bugün Marksizm'in çoğuyla ilgili olan sorun, onun bu tür analitik ayrımları kalıcı şeyleştirmesidir; bir şeyleştirmenin, söz konusu varlıkların nedensel ve dışsal olarak ilişkili olması halinde yapılması *zorunludur*.

IV

Şimdi, üretken güçlere göndermeyle, bunun üretimin her bir tekil bileşeni için de eşit derecede geçerli olduğunu göstermeye çalışacağım. Bunlar da münhasıran maddi olarak kavranamaz. Üretim genelde Marx için çifte bir ilişkiyse, üretken güçler de -yeterince tutarlı olarak- onun "çifte" dediği, aynı anda hem doğal (maddi) hem de toplumsaldır. Bununla iki şeyi kastediyorum. İlki, gerek maddi gerek toplumsal görüngüler -insani üretim faaliyetlerini ele aldığımızda bunlar arasında tutarlı bir şekilde ayrım yapabildiğimiz sürece- üretim güçleri haline gelebilir. Marx düzenli olarak "her ... doğal veya toplumsal emek gücü"nden söz eder (1858: 358). Genelde Marx ve yukarıdaki savda genel olarak böyle olup olmadıkları, tarihsel bağlama bağlıdır. İkincisi ve daha incelikli olarak, maddi/toplumsal ayrımı, burada son derece sorunludur ve gerçek üretim güçleri Marx'a göre alışkanlıkla her iki özellikler takımını paylaşır.

Maddi şeyler (toprak, aletler, hammaddeler, yakıt, makineler ve benzeri) ancak toplumsal nitelikler aldıkları ölçüde üretken güçlere dönüşür. Söz gelimi, bir üretim hattı aslında (başka şeylerin yanı sıra) bir dizi maddi nesnedir ve bu nesnelerin doğal nitelikleri bariz biçimde onun insan emeğinin üretkenliğine katkısının açıklamasının önemli bir parçasını oluşturur. Ama bir üretim hattı, gerek fikirlerin gerek toplumsal ilişkilerin eşit derecede bir tezahürü veya somutlaşmasıdır ve ancak bunlar sayesinde, işe yaramaz bir metal yığınından farklı olarak bir üretim hattı haline gelir. Bu yüzdendir ki, fikirler ve toplumsal ilişkiler, bir üretim hattının, daha aşikar maddi özellikleri kadar, bir üretim gücü olma olasılığına içkindir. Bir makine, maddi

kapasitelerinden yararlanacak teknik bilgi veya toplumsal örgütlenmeden yoksun bir toplumda bir üretken güç olamazdı; en iyi ihtimalle bir potansiyel üretken güç olabilirdi.

Öte yandan, toplumsal görüngüler -işbirliği ve işbölümü biçimleri, bilimsel bilgi, Protestan "iş ahlakı" ve daha pek çoğu- üretken güçler değildir, fiili üretim süreçleri içerisinde somutlaşmış olmadıkları sürece. Bu anlamda "her türlü üretken güç, kendisini doğayla verili bir ilişkiye dönüştürür" (1858a: 540). Bunlar da bu bağlam dışında ancak potansiyel üretken güçler olacak ve bu yüzden üretken kullanımları için gereken koşullar eksikse "zincire vurulacaktır." Örneğin, sosyalizm için sıkça öne sürülen bir argüman, onun doğrudan üreticilerin bilgi ve coşkusunu, toplumsal ilişkileri gereği kapitalizmin yapamadığı bir tarzda serbest bırakacağıdır. Kısacası, ne maddi nesneler ne de toplumsal görüngüler, sadece "içkin" niteliklerinden dolayı, yaratılıştan veya evrensel olarak üretken güç olabilir; ancak içinde bulundukları ilişkiler -gerek bizzat insanlar gerek insanlarla doğa arasındaki- aracılığıyla bu hale gelirler. O halde, şeyler -Cohen'in ve ana akım Marksizm'in büyük bölümünün tersine[11]- kendi başlarına ve kendi içlerinde üretken güçler değildir. Bu, doğası gereği ilişkisel ve dolayısıyla tarihsel ve bağlamsal bir kavramdır.

Aslına bakılırsa, Marx'ın *Produktivkräfte*sinin -üretken yetilerin- alternatif bir tercümesi, onun terime verdiği anlamı daha çok açıklayıcı niteliktedir. "Üretken yetiler" (*productive powers*) aslında, Marx'ın Almanca'da *Produktivkräfte* olarak kullandığı klasik ekonomi politikteki özgün kavramdı. Bir "güç" (*force*), bir şey, tek başına duran, bağımsız bir varlık olarak kavranabilecekken, bir yeti daima bir şey*in* bir niteliğidir. Marx'a göre, söz konusu yeti, özgül olarak toplumsal emeğin yetisidir. "O" üretim güçleri -şeyleştirici bir formülleştirme- toplumsal emeğin tastamam doğayı (ve onunla birlikte insani doğayı) dönüştürecek yetileridir. Üretken güçler böylelikle topluluk halindeki insanlığın, kolektif kapasitelerinin bir niteliğidir, bir dizi şey değildir. Cohen'in kendisi de, "ne bir üretim aleti ne de bir miktar hammadde, kesin anlamında bir üretken güçtür" der (1978: 37); inanıyorum ki, buradaki bir dil sürçmesinden başka bir şey değildir.

11 Burada istisnalar vardır. Balibar (içinde: Althusser, 1970), Marx'ın kavramının ilişkisel özelliklerini doğru biçimde ileri sürmesiyle en önemlileri arasındadır.

Grundrisse'de çok iyi bilinen bir paragraf abartılı bir şekilde şunu söyler:

> Doğa hiç makine, lokomotif, demiryolu, elektrikli telgraf, otomatik dokuma tezgahı, vb. inşa etmez. Bunlar insani çalışmanın ürünleridir; doğal malzeme, doğaya karşı insan iradesinin organlarına dönüşmesidir veya insanın doğaya iştirakidir. Bunlar *insan eliyle yaratılan, insan beyninin organlarıdır*. (1858a: 706).

Toplumsal emeğin üretken yetisi, gerçekten de, insani gelişmenin akışı içinde, gitgide şeylerin -makineler gibi- içinde somut hale gelebilir ve yadsınmaz biçimde, en gelişmiş hali bu tür cisimleşmeler aracılığıyla ortaya çıkar. Modern sanayiin böylesine devrimci olan yönü de budur; Marx'a göre, modern sanayi, nitel bir sıçramayı, insanın üretkenlik potansiyelinin genişlemesinde, belki sadece neolitik devrimle karşılaştırılabilecek bir kuantum sıçramasını temsil ediyordu. İnsanoğlu, belirgin bir biçimde, doğayı dönüştürerek yarattıkları maddi dünyadaki kolektif kapasitelerini kasıtlı olarak nesnelleştiren yaratıklardır ve bu Marx'ın sosyolojisinin temelidir. Erken dönem yazılarında, insani "türsel-varlığı" tanımlayan buyken, *Kapital*'de "münhasıran insanilik damgasını vuran" ve "en kötü mimarı, arıların en iyisinden ayırt eden" insan emeğinin amaca yönelik niteliği olarak kalır (1867a: 178). O halde, belirli koşullar altında, insan emeğinin üretken yetileri, yalnız ve yalnız bu niteliği edinmelerini sağlayan toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak, bu yetilerin nesnelleştirildiği maddi eşyanın içkin niteliği olarak görünmeye başlar. Fakat böyle bir görünüş, Marx'a göre tastamam fetişist bir yanılsamadır; hem de, göreceğimiz gibi, çürütmek için çok uğraştığı bir yanılsama.

Öncelikle, Marx'ın metinlerinden üretken güçlere ilişkin kendi yorumumu kanıtlamaya çalışacağım. Bunu yaptıktan sonra, bizzat Marx'ın açıkça eleştirdiği standart haline gelen -üretken güçlerin üretimde kullanılan şeylere indirgenmesi- kavrayışın böyle bir fetiş, kapitalizmde insani kapasitelerin ve toplumsal ilişkilerin görünümünün yabancılaşmış biçimlerine kök salan ideolojik bir kafa karışıklığı olduğunu göstereceğim.

V

Alman İdeolojisi'nden, üretimi bir "çifte ilişki" olarak betimleyen, daha önce de aktarılan paragraf, başlamak için uygun bir yer oluşturur. Biraz daha uzun aktarılırsa, paragraf şöyledir:

> gerek kişinin emekteki kendi üretimi gerek çoğalmada yeni bir yaşam üretimi olsun, yaşamın üretimi...çifte bir ilişki olarak ortaya çıkar: bir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki olarak. Toplumsaldan, hangi koşul altında, hangi tarzda ve ne amaçla olursa olsun, birden çok bireyin elbirliğini anlıyoruz. *Bunu takip edecek olan*, belirli bir üretim tarzının veya sanayi aşamasının, daima belirli bir elbirliği tarzıyla veya toplumsal aşamayla birleşeceğidir ve işte bu elbirliği tarzının kendisi, bir üretken güçtür." (1846a: 41, abç)

İtalik yaptığım sözcüklere dikkat edilmesi gerekiyor: Bizzat Marx'ın üretken güçler kavramı için, "çifte ilişki" olarak üretim anlayışını takip etmeyi düşündüğünü görmek ilginçtir. Cohen bu paragrafın son cümlesini tartışmaz: Tuhaftır, çünkü burada Marx açık seçik toplumsal ilişkileri üretken güçlere dahil eder ki, bu Cohen'in reddetmek için uğraştığı bir şeydir. Bu paragraf, Marx'ın bunu yaptığı tek örnek olsaydı, onun bütüncül argümanının mantığıyla bariz bağlantısına karşın, belki bir sapma olarak göz ardı edilebilirdi. Ama iş öyle değil.

Marx, sözgelişi, aynı metinde -komünizmi tartışırken- "başlı başına...yeni bir üretken güç" olarak "komünal ekonomi"den söz eder. Komünizmin layıkıyla gelişmiş bir teknolojiyi gerektirdiğini açıkça belirtmekle birlikte, üzerinde konuşulan teknolojinin kendisi değil,

"komünal ekonomi" olarak kalır (1846a: 40n). Aynı zamanda bunun karşısına "sınai üretken güçleri" ve "meslekı birliğe ve topluluğa dayanan...üretken güçleri" koyar (age: 91). Bu inceliklerin Marx'ın sadece erken dönem eserlerine özgü bir tuhaflık olmadığını göstermek için söyleyelim ki, *Grundrisse* de "üretimin ilk büyük gücü olarak... topluluğun kendisi"ni betimler (1858a: 495).

Aynı eserde, Marx "tüketme yeterliği"nin, "bireysel bir potansiyelin, bir üretim gücünün gelişimi" olduğunu ileri sürer. Emek süresinin tasarrufu, boş zamandakı, yani bireyin tam gelişimi için gereken zamana eşittir; bu da, emeğin üretken yetisinin kendisine en büyük üretken yetiyi vererek etki yapar" (1858a: 711). Robinson Crusoe'yu ele alarak, bu tür deniz kazazedelerini -muhtemelen ileri teknolojiden yoksun- "gene de, toplumsal güçleri halihazırda dinamik olarak içinde taşıyan" kişileri düşünür (1857: 74, 84-5). Yine "üretimin bir öz ilişkisi" olarak para, "kendisi de üretimin bir aleti" ve "üretimin, maddi olsun zihinsel olsun, tüm güçlerinin gelişimini harekete geçiren bir çark"tır (1858a: 215, 216, 223; karş. 225). "Ticaret" sanayi ve bilimle birlikte üretken güç olarak sayılır (age: 277). Tıpkı "nüfustaki artış" gibi, çünkü o da "emeğin daha büyük ve bölümlenebilir bir bileşimini mümkün kılar" (age: 399). Belki daha da önemlisi, "*üretimin ana gücü*" olan "*insanoğlunun ta kendisi*"dir (age: 422).[12] *Kapital*, benzer şekilde -"üretken güç" terimini açık seçik kullanmamakla birlikte- kapitalizmin erken gelişimi esnasındaki devlet faaliyetini "başlı başına ekonomik bir iktidar (*power*)" olarak betimler (1867a: 751). Bunların tümü akıl alır şekilde kavramın yalnızca metaforik uzantıları olarak göz ardı edilemez.

Erken dönem eserlere dönersek, 1845'in bir taslak makalesi, Marx'ın kavramının adamakıllı bağlamsal, tarihsel karakterini ölümcül ironiyle ortaya serer:

> Mevcut sistem altında, çarpılmış bir omurga, burkulmuş uzuvlar, tek yanlı bir gelişme ve belirli kasların güçlendirilmesi, vb çalışmanızı (daha üretken) yapıyorsa, o zaman çarpılmış omurganız, burkulmuş uzuvlarınız, tek yanlı kas hareketiniz bir üretici güçtür. Eğer entelektüel boşluğunuz, mebzul entelektüel faaliyetinizden daha üretkense, o zaman entelektüel boşluğunuz üretici bir güçtür vb, vb. Eğer bir

12 Cohen'in bunu retorik olarak dışlaması (1978: 44-5), Marx'tan yaptığı alabildiğine seçmeci alıntıya dayanır.

> uğraşın tekdüzeliği sizi o uğraş için daha uygun hale getiriyorsa, o zaman tekdüzelik bir üretici güçtür. (1845a: 285)

"Bilimsel işletme"nin öncüsü F. W. Taylor, bu sözlere derhal katılırdı. Sisteminin optimal işleyişi için, işçilerin "daha küçük çapta ve becerilerde", "öküz tipinde" olmasını öngörüyordu (alıntı: Braverman, 1974: 118, 108). Adam Smith modern işbölümünün işçiyi "bir insanoğlunun olabileceği en aptal ve cahil" hale soktuğunu düşünüyordu; onun -bu örnekte hiç istemesem de ironiyle birlikte kabul ettiğim- kaçınılmaz olarak gördüğü bir yazgı, "her gelişkin ve uygarlaşan toplum" içinde "çalışan yoksul, yani halkın büyük bir kitlesi" idi (*Ulusların Zenginliği*, alıntı, içinde: Marx, 1867a, 362).

Fakat bu yalıtılmış alıntıların (bu örnekte hiç zor olmamakla birlikte) sayısını çoğaltmaktansa, Marx'ın tek bir görgül tarihsel analiz parçasının bağlamında üretken güçleri nasıl kavradığına ayrıntılarıyla bakmanın, argümanı geliştirmenin en iyi yolu olacağını düşünüyorum. Vereceğim örnek, onun özgül olarak kapitalist üretken güçlerin aciliyetine ilişkin araştırması. Dolayısıyla, onun entelektüel ve siyasal mülahazalarının tam merkezinden geliyor -kapitalist üretim tarzı analizi. Bu örnek ayrıca bize bir görgül örnekte -fakat aynı zamanda mutlak anlamda eserinin merkezinde- Marx'ın teknolojik gelişme ve toplumsal değişimin yeni bir üretim tarzının doğuşunda kesişmesini nasıl gördüğüne ilişkin bir kavrayış vererek, 1859 Önsözü'nün bu hususta iddialarını berraklaştırma imkanı sağlıyor. Temel olarak kullandığım metinler *Kapital*'in birinci cildi ve onun "altıncı bölüm" denilen taslağı (1866). Bu sonuncusu, 1863 ve 1866 arasında yazılan ve sadece 1933'te basılan (İngilizce'ye ilkin 1976'da tercüme edilen) "Dolaysız üretim sürecinin sonuçları" başlıklı uzun bir el yazmasıdır. "Sonuçlar", *Kapital*'in argümanlarından bazılarını çok önemli bakımlardan açıklığa kavuşturur. Marx'ın ilk düşüncesi, bunun *Kapital I*'in son bölümünde yer alan Wakefield üzerine bölümü takip etmesiydi.

Bu yazılarda Marx, manüfaktür ve makine sanayii dediği tarzları, özgül olarak kapitalist bir üretim sürecinin gelişimi içinde birbirini izleyen tarihsel aşamalar olarak adlandırır (gerçi bu aşamalar "birbirinden jeolojik çağlardan daha sert ve kalın işaret çizgileriyle birbirinden ayrılmamış"tır [1867a: 371]). Bu aşamalar emek/serma-

ye ilişkisinin farklı tarihsel biçimlerine dayanır; Marx bunları, emeğin sermayeye sırasıyla biçimsel (formel) ve gerçek (reel) bağlanması, tâbi olması ve onun boyunduruğuna girmesi olarak tanımlar. Bunlara sermaye/emek ilişkisinin iki biçimi ve kapitalist üretim sürecinin gelişimindeki aşamaları, emeğin sömürüsünün iki farklı tarzıyla örtüşür. Bunlar mutlak ve göreli artı-değerdir. Marx bunları *Kapital I*'in üçüncü ve dördüncü kısımlarında ayrıntılandırır. Mutlak artı-değer, işgününü uzatarak; göreli artı-değerse, verimlilikteki artışın bir bölümü, emekçinin ücret maliyetini yeniden üretmeye ayırmak yoluyla, işgününü kısaltarak elde edilir.

Sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğu -kapitalist manüfaktürün toplumsal temeli- Marx'a göre, toplumsal ilişkilerde tam bir değişim gerektirir. İşçi, ister köylü ister zanaatkar olsun, vaktiyle üretim araçlarının mülkiyetine sahipken, emek gücünü kapitalist işverene satarak geçimini sağlayan ücretli emekçiye dönüşür. Gerçek boyunduruksa, bunun tersine, ancak "teknolojik ve diğer yönlerden bir *özgül üretim tarzının -kapitalist üretim- ... emek sürecini ve fiili koşullarının* doğasını dönüşüme uğrattığı" zaman doğar (1866: 104-5). Emeğin, üretim sürecinin kendisi ve her şeyden çok da emek aletleri, bunların sadece elbirliğiyle, "*toplumsal olarak birleşmiş emek gücü*" (age: 1040) veya *Kapital*'in deyimiyle "kolektif emekçi" tarafından yürütülebileceği şekilde bir dönüşüme uğradığı zaman sermayeye gerçekten tâbi olacağı söylenir. Kapitalist gelişmenin bu aşamasında -sermaye yetisinin sadece üretimin toplumsal bir zaruret olarak kaldığı manüfaktürün tersine- "sermayenin denetimi emek sürecinin kendisini sürdürmenin bir önşartına, üretimin gerçek bir zaruretine doğru gelişir" (1867a: 330). Marx'ın işaret etmeye çalıştığı fark, diyelim, fiili çalışma tarzının bağımsız zanaatçiler olmayı sürdürselerdi bile bir fark göstermeyeceği bir fason sistemiyle el tezgahında çalışan dokumacılar ile büyük fabrikalardaki elektrikli dokuma makinelerinde çalışan dokumacılar arasındaki farktır.

Gerçek boyunduruk, makine sanayiinin gelişimiyle ortaya çıkar. Bundan itibaren, artık sadece mülksüzleşmeleri değil, fakat emekçileri kendileri için bireysel olarak çalışmaktan alıkoyan fiili emek sürecinin kendisinin somut biçimleri -büyük ölçekli, eşgüdümlü, mekanize üretken süreçlerdir. Üretim teknolojisinin kendisi toplum-

sallaşmıştır. Gelgelelim, onun kapitalist biçiminde, modern sanayi, sermayenin toplumsal iktidarının ve emeği sahiplenmesinin elle tutulur, maddi somutlaşmasıdır. Bu, Marx'a göre, sadece biçimsel boyunduruğun tersine, "*özgül olarak kapitalist üretim tarzının* bir gelişimi" (1866: 1021), "teknolojik düzeyde de...*özgül olarak kapitalist üretim biçimi*" (age: 1024), "*adamakıllı kapitalist üretim*"dir (age: 1027).

Benim argümanım açısından hayati öneme sahip husus, Marx'ın sermayenin emek üzerinde sadece biçimsel boyunduruğu emek sürecinde, bunların benimsenmesine yol açabilecek (aynı zamanda açmayabilecek) olmasına karşın, hiçbir dolaysız değişimi gerektirmediğindeki ısrarıdır. Eşit derecede önemli olarak, özgül olarak kapitalist bir teknolojinin önceden gelişimini veya hatta önceki üretim tarzlarında herhangi bir teknik ilerlemeyi gerektirmediğini de söyler. Sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğu, "Sonuçlar"a göre:

> emek sürecinin gerçek doğasında, fiili üretim sürecinde başlı başına bir temelli değişikliği gerektirmez. Bunun tersine, olan, sermayenin emek sürecini onu bulduğu haliyle içine alması, başka bir deyişle, farklı ve daha arkaik üretim biçimleriyle geliştirilmiş *mevcut emek sürecini* devralmasıdır... Örneğin, el sanatı, küçük, bağımsız bir köylü ekonomisiyle örtüşen bir tarım tarzıdır. Bu geleneksel yerleşik *emek süreçlerinde*, sermaye tarafından devralınmalarından sonra değişimler baş gösterirse, bunlar bu massetmenin tedricî *sonuçlarından* başka bir şey olamaz. İş daha yoğun hale gelebilir, yapılma süresi uzatılabilir, pay sahibi kapitalistin gözlemi altında daha sürekli ve düzenli hale gelebilir, ama kendi başlarına bu değişiklikler fiili emek sürecinin karakterini, çalışmanın fiili tarzını etkilemez. (1866: 1021, son italikler bana ait)

> Henüz üretim tarzının kendisinde hiçbir değişim yoktur. *Teknolojik olarak söylemek gerekirse, emek süreçleri*, artık sermayeye *bağlanmış* olması kaydıyla, önceden olduğu gibi devam eder. (age: 1026)

Kapital'de, Marx bu hususları genişletir. Manüfaktür çağında, makine sanayiinin ve gerçek kapitalist üretimden önce gelen, birbiri ardına iki rejimi ayırt eder. Bunlar "basit elbirliği" ve "ayrıntılı işbölümü"dür. İlkinde, işçiler ister bir çatı altında fiziksel olarak, ister tek bir kapitalistin himayesi altında örgütsel olarak bir araya geti-

rilir; ikincisinde -Adam Smith'in ünlü iğne imalatı tartışmasındaki gibi- mevcut zanaatler, farklı bireylere dağıtılmış ayrıntılı operasyonlara bölünür. Her ikisinde de, diye açıkça belirtir Marx, toplumsal ilişkiler halihazırda yadsınamaz şekilde kapitalist olsa da, değişen üretim sürecinin teknolojik temelidir (1867a: Böl. 24). Aslına bakılırsa, eninde sonunda bu "dar teknik temel...sermayenin hakimiyeti üzerinde...bir prangaya" dönüşür (age: 368).

Oysa, Marx'a göre, sermayenin emek üzerindeki gerçek boyunduruğu, daima biçimsel boyunduruğu da varsayar -ücret ilişkisi kapitalist girişimin tüm biçimlerinin temelidir[13]- "tersi ille de elde edilmez" (1866: 1019). Başka bir deyişle, gerçek boyunduruğa dayanan özgül olarak kapitalist üretim tarzının yokluğunda ve onunla yan yana biçimsel boyunduruğu bulabiliriz. Bu ikincisi, ilkinden ancak "örneğin 16. yüzyılda olduğu gibi tarihsel koşulların diğer şekilde uygun olması" halinde doğar (age: 1022). Bu ilerleyiş otomatik değildir. Ama "altıncı bölüm" bir hususta ısrarlıdır:

> mutlak artı-değer daima görelinin önündedir. Bu iki artı-değer biçimine, emeğin sermayeye iki ayrı kapsanma biçimi veya iki farklı kapitalist üretim biçimi tekabül eder. Ve burada da bir biçim daima ötekinden önce gelir. (age: 1025)

Kapital de bu hususu aynı titizlikle vurgular. "Bir kapitalistin efendiliği altında birlikte çalışan emekçilerin büyük bir bölümü ... gerek tarihsel olarak gerek mantıken, kapitalist üretimin başlangıç noktasını oluşturur" (1867a: 322).

O halde, bu anlatıda gerçek kapitalist üretimin ancak sermayenin emek üzerindeki gerçek boyunduruğunun meydana getirebileceği bir olgudur. Ancak o zaman kapitalizm "*sui generis* bir üretim tarzı" haline gelir (1866: 1035). Bundan başka, Marx'ın bir noktada, ancak bu sonraki aşamada "üretimin çeşitli aracıları ve her şeyden önce kapitalist ile ücretli emekçi arasındaki buna tekabül eden *üretim ilişkileri*, ilk kez olarak meydana çıktığını" ileri sürdüğü de bir gerçektir (age: 1024). Görünüşte, bütüncül analiz bağlamında biraz gizemli hale getiren -hatta çelişkili- bir şeydir bu, zira Marx biçimsel boyunduruğun kapitalist bir ilişki veya "kapitalist üretim biçimi"

13 Bkz. *inter alia*, Marx (1867a: 430; 1863c: 490-1; 1865a: 879-80; 1878: 119-20). Karş. Weber (1966: 207-9).

olduğu konusunda baştan sona kadar enikonu açıktır (age: 1025). Görünürdeki bu tutarsızlığı anlamlı hale getirmenin tek yolu, Marx'ın sadece gerçek boyundurukla, daha sonradan "adamakıllı biçimleri" dediği kapitalist ilişkileri gerçekleştirilebileceğini söylediği şeklinde yorumlamaktır (age: 1035) -bunlar ancak o zaman, *Grundrisse*'nin sözleriyle, emek süreci biçimlerinin ta kendisinde somutlaşmaları nedeniyle zorunlu ve genel hale gelerek, "bütüncüllük ve kapsayıcılık" edinirler (1858a: 277; karş. 297). Bu gerçekten de bir sınai teknolojiyi önceden varsayar.

Fakat analizin başından sonuna dek hiç kuşku götürmeyecek husus, bu türden teknolojik değişimin kapitalizmin doğuşunda veya ona en uygun üretim süreçlerinin, makine sanayiinin gelişiminde bile *primum agens* (birincil aktör) olmadığıdır. Kapitalizmin en üretken anlamda devrimci sonucu olabilir, ama bu tamamen farklı bir meseledir. Aslına bakılırsa, bu sermayeler arasında, teknik yenilikçiliği ve elbirliğine dayalı emek temelinde genel benimsenmesini sağlayan emek/sermaye ilişkisini zorlayan -aralarındaki bir toplumsal ilişki olan işbölümüyle açıklanan- rekabettir. Geleneksel olarak yorumlandığında üretken güçler olmayan toplumsal ilişkiler, böylelikle açıklayıcı önceliğe sahip olur. "*Sermaye* üretkendir, yani toplumsal üretken güçlerin gelişmesinde temel bir ilişkidir" -"sınırsız servet çılgınlığıyla aralıksız olarak ileriye doğru kırbaçlayan emeğin üretken yetileri" olarak (1858a: 325, abç). "Altıncı bölüm" sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğunun -tek başına toplumsal ilişkilerde bir değişim- yalnızca tarihsel olarak öncül olmadığını, fakat "*gerçek* boyunduruğun öncülü ve önkoşuludur" (1866: 1026). *Kapital* yine bu hususu vurgular. Göreli artı-değerin -gerçek boyunduruk temelinde- üretimidir ki, "emeğin teknik süreçlerinde sonuna dek devrim yapar"; ama bu "özgül bir tarzı, kapitalist üretim tarzını, yöntemleri, araçları ve koşullarının yanı sıra, kendisini sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğunun sunduğu temelde kendiliğinden doğuran ve geliştiren bir tarzdır" (1867a: 510).

O halde, nasıl olup da, 1859 Önsözü'nden genellikle çizilen, üretken güçlerin gelişiminin -üretimde kullanılan şeyler olarak, (emek yetisi de dahil) teknolojik düzeyde anlaşılan- bir tarzdan diğerine geçişi zorlayan, tarihsel değişimin nihai motoru olduğu re-

simle bu tarihsel analizi bağdaştıracağız? İlk bakışta, Marx'ın analizi -yeniden hatırlanması gerekiyor ki, "hareket yasaları" onu başka her şeyden çok meşgul eden üretim tarzının doğuşunun analizi- bu resimle düpedüz çelişir. Burada, üretim ilişkilerindeki değişimler teknolojideki gelişmeleri getirir, tersi doğru değildir. *Kapital I*'in 8. kısmının dikkatlice bir incelemesi, beklenmedik bir biçimde, işi daha da karmaşıklaştırır, zira Marx'ın anlatısında kilit rol oynayan, onun "altıncı bölüm"de gönderme yaptığı 16. yüzyılın tarihsel olarak "uygun koşullarını" ortaya serer fazladan. Sözgelişi, VIII. Henry'nin manastırları kapatmasının, "nihai" olmak şöyle dursun, teknolojik açıklamaya nasıl olup da hassas olabildiğini anlamak zordur.

Marx'ın anlatısı, aslında (mantıken) daha sonra döneceğim Cohen'in fonksiyonalist "öncelik tezi" yorumuyla uyumludur. Gelgelelim, bu iddianın standart nedensel versiyonlarıyla açıkça bağdaşmaz niteliktedir. Bunun karşısında Anderson (1974a: 204vd), Bettelheim (1976: 86vd), Balibar (içinde: Alhtusser, 1970, 233vd) ve diğerleri, geleneksel paradigmayı tersine çevirerek, bunun yerine ilişkilerin güçler üzerindeki üstünlüğünü savunmaya çalıştılar. Bu çabalarına yakınlık duymakla birlikte, ben sorunun asılsız olduğuna inanıyorum. Aynı zamanda bu çözümün, çeşitli nedenlerle, yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. İlkin, değneği çok fazla büküyorlar; göstereceğim gibi, Marx'ın buradaki analizinin, Cohen'in anlamıyla olmasa bile "öncelik tezi"yle uyumlu olmasının bir nedeni var. Ama güçler ve ilişkiler arasındaki nedensellik çizgisini tam tersine çevirmek, Marx'a göre insani üretken yetinin büyümesinin, tarihsel ilerlemenin temel dinamiği olarak kalması gibi önemli bir alanı anlaşılmaz hale getirir. İkincisi -burada adını andığım yazarlar aslında kendileri genellikle bunun sorumlusu olmalarına karşın- terimleri öylece tersine çevirmek, üretken güçlerin Marx'ın kendisine ait olmayan ve, aşağıda ileri süreceğim gibi, özellikle fetişist bırakmak gibi bir sonuç getirebilir. Son olarak, ikilemden bu çıkış yolu, 1859 Önsözü'nün iddialarını uygunsuz diye bir kenara atmayı gerektirir ki, hiç akla uygun olmaz.

Aslında, Marx'ın kapitalist üretken güçlerin doğuşu analizi, 1859 Önsözü'nün iddialarıyla, ancak üretken güçlerin geleneksel, kısıtlayıcı şekilde anlaşılmaları halinde çelişir. Çok geçmeden, işbir-

liği ve işbölümü biçimleri, sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğunun (veya, hatta bireysel sermayeler arasındaki rekabetçi ilişkiler) kendisi, bu tarihsel bağlamda kabul gören üretken güçler oldukça, görünüşteki tutarsızlık yok olup gider. Aslı aranacak olursa, kapitalizmin yükselişi, tam da Önsöz'ün gerektirdiği gibi, eski üretim ilişkileriyle çelişen yeni üretken güçlerle anlaşılır. Sadece bu örnekte -en azından, ilk başta- söz konusu yeni güçler, yeni teknolojilerden çok, yeni toplumsal ilişkilerde somutlaşır. Böyle bir yorumlama, kuşkusuz yukarıda *Alman İdeolojisi* ve başka yerlerden yapılan alıntılarla tutarlıdır; bunların tümü, Marx'a göre toplumsal ilişkilerin gerçekten de üretken güçler olabildiğine işaret eder. Fakat bu sapmanın yetkinliği için o kadar uzaklara gitmemize bile gerek yok. Şu anda kullanmakta olduğum metinler de -*Kapital* ve "Dolaysız üretim sürecinin sonuçları"- bunu söyler.

Marx'a göre sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğu, emek sürecinde hiçbir teknolojik değişim gerektirmemesine karşın, insan emeğinin üretkenlik yetisinde hatırı sayılır bir artışa götürmez. Bunu defalarca, hatta bıktırıcı şekilde vurgular. *Grundrisse*'ye göre, "üretim hâlâ ne kadar sadece el emeğine dayanıyorsa... [üreticinin] *kitlesel bir ölçekte* elbirliğinden oluşan *üretken güç* o kadar artar" (1858a: 529). "Altıncı bölüm"de, Marx bunun meydana gelişinin çeşitli yollarını sayar.

Biçimsel boyunduruk "emeğin sürekliliğini ve şiddetini artırır; *işçiler arasında değişkenliğin* gelişmesine ve bu yüzden de çalışma tarzları ve geçimini kazanma yollarındaki çeşitliliği artırmaya daha elverişlidir" (1866: 1026-7). Köle emeğinin tersine, "bu emek daha üretken hale gelir... Kendi kaderini serbestçe belirleme, özgürlük bilinci (veya daha iyisi, *fikri*), kişiyi diğerinden daha iyi bir işçi yapar, tıpkı ilişkili *sorumluluk* duygusuna (anlayışı) sahip olmasına yol açması gibi (age: 1031, Marx'ın kendi parantezleri). Çoğu Marksist'e göre *par excellence* "üstyapısal" görüngüler olan "bilincin toplumsal biçimleri" burada kapitalizmin üretken güçlerinin bir parçası gibi görünür, ve Marx burada bir sorun görmez. Benzer bir şey, kapitalist girişime faydalarının ne Marx'ın kendisinin ne de Hill veya Thompson gibi Marksist tarihçilerin bütünüyle habersiz olduğu bir "hal ve hareket yönelimi" olan Max Weber'in "Protestan ahlakı" için de söy-

lenebilir.[14] Bu konum, daha önce ileri sürülen Marx'ın genel kavramlarının çoklu-göndergesel (Multi-Referential) ve dışlayıcı olmayan yorumlanmasıyla mükemmelen tutarlıdır, ama tersi doğru değildir. Aynı durum, yukarıda alıntılanan "kendisi de bir ekonomik yeti" olarak devlet faaliyeti hakkındaki paragraf için de geçerlidir. Başka yerde Marx, Fransız devlet oluşumunu "toplumsal üretimin güçlü bir faktörü" olarak betimler (1871: 75). Benim önceki çalışmam (Corrigan ve Sayer, 1985), bunda mübalağa etmediğini ileri sürer.

Belki hepsinden de önemlisi, Marx'a göre, biçimsel boyunduruk "eski, geleneksel emek tarzı temelinde bile" üretimin ölçeğinde büyük artışlara olanak verir ve "ölçekteki bu büyüme, özgül olarak kapitalist üretim tarzının doğabileceği gerçek temeli oluşturur" (1866: 1022). Bir kez daha *Kapital* bu hususu genelleştirir:

> tecrit edilmiş işçilerin uyguladığı mekanik güçlerin toplamı, birçok el, eş zamanlı olarak bir ve aynı bölünmemiş operasyona katıldığı zaman geliştirilen toplumsal güçten ayrılır ... Böyle durumlarda birleşik emeğin etkisi, tecrit edilmiş bireysel emek tarafından asla üretilemezdi veya ancak çok büyük bir zaman harcamakla veya çok cüceleşmiş bir ölçekte üretilebilirdi. Burada olan yalnız bireyin üretken yetisinde elbirliği aracılığıyla bir artış değil, fakat yeni bir yetinin, adıyla sanıyla söylersek, kitlelerin kolektif yetisinin yaratılışıdır. (1867a: 326).

Marx, "sadece toplumsal temas bile çoğu sektörlerde bedensel olarak uyaracak özgü bir öykünme ve özenmeye yol açar ki bu da her bir çalışan bireyin etkinliliğini artırdığına" dikkat çekerek devam eder. Vardığı genel sonuç -sözdizimsel olarak tam bir şahmerdan olmakla birlikte, tam olarak aktarmaya değerdir- şöyle:

> Birleştirilmiş işgünü, bu artan üretkenlik emek-gücünü, ister mekanik iş kuvvetini yükseltmekle, ister çalışma alanını daha büyük bir alana yaymakla ya da üretimin boyutlarındaki büyümeye oranla üretim alanındaki daralmayla, ya da kritik anlarda büyük emek kitlesini işe koşmakla ya da bireyler arasındaki rekabeti körükleyerek onların bedensel canlılığını yükseltmekle, veya birçok kişi tarafından yapılan işlere süreklilik ve çok yanlılık damgasını vurmakla, ya da farklı işlemleri aynı anda yürütmekle, ya da ortaklaşa kullanılan üretim araçlarında tasarruf sağlamakla, ya da bireysel emeğe ortalama toplumsal emek niteliğini kazandırmakla olsun - yani artışın nedeni bunlardan hangi-

14 Weber (1966: son bölüm, 1974); Hill (1961; ve daha genel olarak 1958 ve 1974 koleksiyonları); Thompson (1967).

> si olursa olsun, birleştirilmiş işgününün kendine özgü üretkenlik gücü altında, emeğin toplumsal üretkenlik gücü ya da toplumsal emeğin üretme gücüdür. *Bu güç doğrudan doğruya elbirliğinden doğmaktadır.* İşçi, diğer işçilerle sistemli bir elbirliğine girdiği anda, bireyselliğin getirdiği prangalarından kurtulur ve türünün yetilerini geliştirir (age: 329, abç).

Ancak en kararlı safsatacının, *Kapital*'e göre, tıpkı *Alman İdeolojisi* için de olduğu gibi, insanların "elbirliği tarzının bir 'üretken güç' olduğunu", hem de oldukça kudretli bir güç olduğunu inkar edebileceğini düşünüyorum. Geleneksel olarak yapılmış güçler/ilişkiler ayrımı da böylece çökmüş oluyor. Bunlar, görgül olarak ayrı varlıklar olduklarına işaret edici şekilde, birbirini dışlayıcı kavramlar değildir.

Cohen bu analizleri tartışsa da, enine boyuna yapmaz bunu. Marx'ın burada biçimsel boyunduruğun gerçek boyunduruğa tarihsel ve mantıksal önceliği ve ikincisini düpedüz nedenselden çok, işlevsel bir argüman olarak yorumlayışıyla, "öncelik tezi" iddiası arasındaki görünürdeki çelişkiyi ele alır. Kısaca:

> öncelik tezi, kapitalizme *özgü* güçlerin onun başlangıcından önce var olduğunu söylemez. Daha ziyade, doğum halindeki güçlerin kapitalizm öncesi ilişkilerde kullanılamayacak veya geliştirilemeyecek olduğunu ve üretken ilerleme için kapitalist bir yapının zorunlu olduğunu anlatır. (1978: 179)

"[Henüz var olmayan güçlerken bile] güçler gelişmeye önayak olma kapasitelerine uygun olarak yapılar seçer" (age: 162, Cohen'in age: 177'deki argümanlarına dayanarak köşeli parantez içi açıklamayı ben koydum). Marx bu şekilde yorumlanırsa çelişkinin ortadan kalkacağını söylemekte Cohen haklıdır. Onun yorumu, başka itirazlar yöneltilebilecek olsa bile, içsel olarak tutarlıdır. Bölüm 5'te, gerek Cohen'in anladığı şekliyle işlevsel açıklamaya, gerek bunu Marx'a atfetmesine karşı çıkacağım.

Öne süreceğim ikinci sorun, toplumsal ilişkilerin kendisinin varsayılan üretken güçler olması. Bunların Marx'ın metinlerinin teslim ettiğinden fazlası olduğu görüşünü şimdiye kadar gösterebildiğimi umuyorum. Kanımca Cohen bu analizleri yorumlarken bu meseleden düpedüz kaçınır. Üretim ilişkileri kategorisi içinde, "toplumsal ilişkiler" ile kendisinin "üreticiler arasındaki maddi ilişkiler" veya "iş

ilişkileri" adını verdiği olgu arasında bir ayrım yapar. İlki tek başına "ekonomik yapı"ya girer. Bu ayrımı bir sonraki bölümde ele alacağım.

Burada konuyla ilgili husus, Cohen'in elbirliği ve işbölümü biçimleri sınıflamasının, ben Marx'a göre (de) "maddi ilişkiler" olarak üretken güçler olduğunu ileri sürüyorum. Ardından "bu kavramsal alandaki *bir şey* bir üretken güçtür, ama iş ilişkilerinin kendisi" olmadığını kabul eder (age: 113). Onun görüşüne göre, ilgili üretken güç, kendi başına örgütlenme değil, "emeğin örgütleme yollarının bilgisi"dir (age). Bu bana, kendine özgü bir yaratıcılık taşımakla birlikte, tepeden tırnağa yapay bir özel savunma gibi görünüyor: Bilgi, tıpkı makineler gibi, üretken olarak kullanıldığı sürece bir üretken güçtür.

Bunun yanı sıra, alıntı yaptığım metinlerin aşırı derecede serbest bir yorumu olduğu da söylenmeli. Marx, söz konusu yetinin -kendi sözleriyle- elbirliğinin bilgisi veya tasarısı değil, "elbirliğinin ta kendisi" olduğunu açıkça ortaya koyar, üstelik bunu defalarca yapar. Cohen'in, Marx'ın mülahazasını inkar etmesinin tek hak verilebilecek yönü, kendi kuramı içindeki tutarlılıktır ve bu kuramın erdemleri ne olursa olsun, Marx'ın açıkça savunmadığı bir görüşü ona atfetmek veya eşit derecede savunduğu görüşünü inkar etmek için yeterli bir neden oluşturmaz. Özellikle de, bu kitabın iddiası gibi, Marx'ın kendi kavramsal kullanımıyla tutarlı, tarihsel maddeciliğinin alternatif ve en az o kadar tutarlı bir anlatısı gayet mümkünse.

Kapitalizmde "emeğin *toplumsal* üretken güçleri ya da doğrudan doğruya toplumsal, *toplumsallaşmış* (yani kolektif) emeğin üretken güçleri"nin fiilen neden oluştuğunun karakteristik geniş anlatısıyla, "altıncı bölüm" gözlemlemeye şöyle devam eder:

> *Toplumsallaşmış emeğin* üretken güçlerinin bu gelişiminin tamamı... *sermayenin üretken gücü* biçimini alır. Emeğin üretken gücü olarak görünmez, hatta onun sermayeyle özdeş yönünün bir parçası bile gibi görünmez. Ne zerre kadar bireysel işçinin ne de üretim sürecine birlikte katılan işçilerin üretken gücü olarak görünür. Bir bütün olarak sermayenin ilişkilerinde içkin mistifikasyon burada büyük ölçüde şiddetlenir, sermayenin emek üzerindeki sadece biçimsel boyunduruğu altında ulaşmış olduğu veya ulaşabileceği noktanın çok ötesinde gizemli hale gelir. (1866: 1024)

Bu da beni, Marx'ın üretken güçler anlayışına ilişkin geliştirmek istediğim ikinci ana argümana getiriyor. Bu, üretken güçleri toplumsal emek güçleri dışında düşünmenin -özellikle de, "üretimde kullanılan şeyler", üretim araçları ve emek-yetisi olarak- görmenin, Marx söz konusu olduğu sürece, bunları "gizemli hale getirmek" olduğudur. Aslına bakılırsa, bu onun, iktisadın, çoğunluğun musdarip olduğu "kapitalist üretim tarzına özgü fetişizm" tanısını koyduğu bir paradigma örneğidir (age: 1046). Fetişizm kavramı, bu kitabın argümanının tepeden tırnağa merkezî bir meselesi olduğu için, Marx'ın bununla tam olarak ne kastettiği üzerinde biraz durmaya değer.[15]

15 Marx'ın emtia ve sermaye fetişizmi eleştirilerinin, 1983'teki kitabımda daha ayrıntılı bir anlatısını verdim: Bölüm 2 ve 3, sırasıyla.

Daha önce onun sistemli bir biçimde üretimin "maddi yönü" ile "biçimsel yönü"nü ayrıştırdığını gördük. Maddi yön, tüm insani üretken faaliyetlerin sahip olduğu veya genel olarak, özgül toplumsal yöntemlerinden soyutlanmış olarak üretimle alakalı olan yönüdür. Sözgelişi, bütün üretim, bir emek sürecini gerektirir ve tüm ürünlerin bir kullanım-değeri (bir insani ihtiyacı giderme kapasitesi anlamında) vardır. Fakat üretimi sadece bu şekilde, tek başına "maddi yönü"yle düşünmek, der Marx, onu soyut olarak kavramak olur. Ne de olsa, Robinson Crusoe'ya karşın, üretim ancak belirli toplumsal ilişkilerde görgül olarak meydana gelir ve unsurlarına damgasını vuran da bunlar, her durumda, kendi özgül toplumsal veya ekonomik biçimleridir. Marx'ın üretimin "gerçek tarihsel aşamaları" diye tanımlayarak, asıl ilgilendiği de bu biçimlerdir.

Örneğin, kapitalizmde emek süreci aynı zamanda artı-değerin üretim sürecidir ve ürün, kullanım değerine ek olarak metaın özgül "değer-biçimini" üstlenir. Bu sonuncu terim, her bir çiftte belirgin biçimde toplumsal bir nitelik ve Marx'ın analizinin özgül nesnesidir. Böylelikle, 1880 Adolf Wagner üzerine Notları'nda *Kapital*'in metodolojik başlangıç noktası olarak şunu açıklar: "'Kavramlar'dan başlamıyorum... Başladığım yer, emek ürününün çağdaş toplumda temsil edildiği en yalın toplumsal biçimidir ve bu da '*meta*'dır" (1880a: 50; karş. 1858a: 881).

Fetişizm, maddi ve biçimsel veya doğal ve toplumsal denilebilecek bu iki özellikler takımını karıştırır, hatta tersine çevirir. Şeylerin tümüyle özgül bir toplumsal ilişkiler takımında duruyor olmasının sonucunda kazandığı özellikler, hatalı olarak bizzat bu nesnelerin maddi niteliklerinin doğasında olduğu ve onlarla açıklandığı şekilde görülüyor. Marx'ın kendi sözleriyle fetişizm, "meta veya üretken emek olmak gibi ekonomik kategorileri, bu biçimsel belirleme veya kategorilerin maddi cisimlenişlerine içkin nitelikler olarak ele almaktan mürekkeptir" (1866:1046). Ekonomik görüngüleri fetişleştirmek "üretim süreci içerisinde şeylere giydirilmiş sosyal ve ekonomik niteliklerin, bu şeylerin maddi doğalarından kaynaklanan doğal nitelikler olarak metamorfoza uğratılmasıdır" (1878:229).

Öyleyse, Marx'ın en tanınmış örneğini kullanarak söylersek, meta fetişizmi, emtianın değerini bunların eşya olarak değerlerinde

içkin olarak görmek ve bu yüzden nadirlikleri, dayanıklılıkları, kullanışlılıkları ve benzerini maddi özellikleriyle açıklanabilir görmekten oluşur. Fakat bu maddi özellikler, Marx'a göre, söz konusu malların meta-biçimi kazanmasalar ve -örneğin, üreticileri tarafından derhal tüketildiğinde- böyle bir değer kazanmadıkları zaman bile sahip olmaya devam edecekleri şekilde, ancak emtianın kullanım-değerine aittir." Bir değişim-değeri olarak" meta, "doğal, maddi bir şey olarak kendisinden farklılaşır" (1858a: 188). Değişim-değeri "üretim ilişkisinin bir şifresidir" (age: 141). Bu, toplumsal bir ilişkinin maddi bir ifade tarzı, belirli koşullar altında farklı emtianın üretimi için gereken ayrı emek miktarıdır ve işte emek-ürününün neden bu özgül (ve biraz da gizemli) değer-biçimini aldığını tümüyle açıklayan da, meta üretimine özgü bu toplumsal ilişkilerdir: "Hiçbir bilim insanı, doğal özelliklerin hangilerinin enfiye ve resimlerin belirli oranlarının birbirinin "eşdeğeri" yaptığını henüz keşfedememiştir" (1863c: 130). Daha ziyade:

> Emeğin komünal olduğu yerde, insanların toplumsal ilişkileri içindeki ilişkileri "şeyler"in "değerleri" olarak tezahür etmez. Ürünlerin emtia olarak mübadelesi, emek mübadelesinin bir yöntemidir, her birinin emeğinin diğerlerinin emeğine bağımlılığını [gösterir] ve belirli bir toplumsal emek ve toplumsal ürün tarzına [tekabül eder] (age: 129, eklemeler Marx'ın *El Yazmaları* derlemesinden).

Değerin evrensel simgesi olan parada, fetiş en yüksek zirvesine ulaşır: "bir toplumsal ilişki, bireyler arasındaki belirli bir ilişki, bir metal, bir taş kadar tümüyle fiziksel, dışsal bir şey olarak" ortaya çıkar (age: 239). Bu tür bir tahavvül, Marx'a göre "dindar dünyanın sisine en çok sarılıp sarmalanmış bölgelerde" olup bitenlere tümüyle benzer, ve onun (başlangıçta Feuerbach'ın din eleştirisinden aldığı) fetişizm terimini kullanımını açıklar: "O dünyada, insan beyninin ürünleri adeta yaşam yetisiyle donanmış ve gerek birbirleriyle gerek insan ırkıyla ilişkiye giren, bağımsız varlıklar olarak görünür. İnsanların ellerinin ürünleri olan emtia dünyasında da durum budur" (1867a: 72).

Maddi ve toplumsal olarak, ilk fetişist kafa karışıklığı, bir diğerini getirir. Nesnelerin, kendi maddi niteliklerinden gelen toplumsal özelliklerini kavramak, aynı zamanda üstü kapalı olarak özgül tarih-

sel karakterini yadsıyarak, onları evrenselleştirmektir. Dolayısıyla bu örnekte değer, ürünlerin özgül üretim tarzlarından bağımsız, tarihötesi şekilde sahip oldukları bir niteliğe dönüşür. Marx'a göre, bunlar artık -insanlar arasında özgül ilişkilere dayanan, toplumsal işbölümünün özgül bir formu olan, insani toplumun bütün biçimlerinde bulunmayan meta üretimi- şeylerin ancak belirli bir tarihsel üretim tarzında edinecekleri bir özellik, "bir tarihi ilişki" değildir (1858a: 252). Bu arada kapitalist koşullar el altından hangisi olursa olsun tüm insani toplumsallaşmanın öncülleri olmaya başlar. Bu fetişizm eleştirisi ile, bu bölümde daha önce Marx'ın görgül kategorilerinin kaçınılmaz olarak tarihsel niteliğiyle ilgili argüman arasındaki bağlantının açıkça görüleceğini umuyorum. Ona göre, bir toplumsal üretim tarzının özgül niteliği sorununda tek başına önem taşıyan, tek başına bu *biçim*lerdir" (1863a: 296, abç).

Marx'a göre fetişizmin sadece bir entelektüel *faux pas*, bir kategori hatası olmaması önemlidir. Düşüncelerin insanların "maddeci bağlantısı"ndan, bilincin deneyimden bağımsızlığını -bunu dördüncü bölümde tekrar ele alacağım- onun genel reddiyle tutarlı olarak, fetişizmin köklerini kapitalizm altında, bireylerin fiilen kendi toplumsal ilişkilerinde yaşadığı biçimlerinde arar (Sayer, 1983, Bölüm 1; Godelier, 1964; Mepham, 1972). Harcıalem olmakla birlikte, faydalı analojiyi kullanırsak, fetişizmin mekanizması bir halüsinasyondan çok seraba yakındır. Burada olan, insanların gördükleri şeyi yanlış anlaması değil, bilinçlerine sunuluşundaki adamakıllı nesnel nedenler sonucu, gördükleri şey tarafından yanıltılmalarıdır. Marx bu hususu, Ricardocu sosyalist Thomas Hodgskin'e karşı öne sürer:

> Hodgskin, belirli bir toplumsal emek biçiminin etkilerinin nesnelere, emeğin ürünlerine atfedilebileceğini söylüyor; ilişkinin kendisinin maddi biçim içerisinde var olduğu tahayyül ediliyor ... Hodgskin bunu, aldatmacayı ve sömürücü sınıfların çıkarlarını gizleyen, katıksız bir öznel yanılsama olarak görüyor. Şeylere bakma yolunun ilişkinin kendisinden doğduğunu görmüyor; bu ikincisi, ilkinin bir ifadesi değil, tam tersidir. (1863c: 295-6)

Bunun doğal bir sonucu, fetişizmin tüm toplumsal oluşumların eşit derecede ayırt edici özelliği (Marx'a göre, ideolojinin toplumsal

yaşamın değişmez bir özelliği olmasından daha fazla[16]) olmaması, ve açıklamasının da buna uygun şekilde ampirik olarak özgül olması gerektiğidir. Sözgelişi, sömürünün feodal toplumlarda daha şeffaf olduğunu, çünkü emek sürecinin kendisinin maddi biçimlerinin, kapitalizmde olduğu gibi örtülüp gizlenmediğini ileri sürer. Kişinin kendisi için çalışmasıyla efendisi için çalışması, kişinin emek süresinin tümünün karşılığının ödenmiş gibi göründüğü ücret-ilişkisi içinde bulunmadıkları, elle tutulur şekilde ayrılır.[17] Görgül olarak bu belki de tartışılabilir, zira feodal ilişkiler mütekabiliyet kurallarını içeriyordu; kabaca, hizmetler karşılığında gerek dünyevi gerek uhrevî himaye söz konusuydu. Ama Marx'ın niyeti açıktır.

Marx'a göre, fetişizm doruğuna kapitalizmde ulaşır ve bu, o üretim ilişkisinin dayandığı toplumsal ilişkilerin tekilliğiyle açıklanır. Kapitalizmde temel olan, özel üreticiler arasında, herhangi bir bilinçli topyekûn toplumsal düzenlemeye tâbi olmayan, kendiliğinden bir toplumsal işbölümüdür. Bu "[insanları] özel üreticilere dönüştüren aynı işbölümü", der, "aynı zamanda toplumsal üretim sürecini...o üreticilerin iradelerinden tümüyle özgürleştirir." Dolayısıyla, "birbirleriyle ilişkileri...kendi denetimlerinden ve bireysel eylem bilincinden bağımsız maddi bir nitelik alır." Bunun ardından gelen, "kendiliğinden büyüyen ve aktörlerin denetiminin tümüyle dışında bütün bir toplumsal ilişkiler ağıdır" (1867a: 108, 92-3, 112). Bu durum, görünüşte tümüyle kendine ait yasaların emtia hareketleri ve fiyatlarını yönettiği, Adam Smith'in "gizli el"inde somutlaşır. Aslında, kapitalist koşullar altında "piyasa güçleri"nin bu özerklik görünümü, farklı üretim dalları arasındaki emek girdi ve çıktılarının düzenlendiği fiyat-mekanizması aracılığıyla ifade edilir.

16 Tüm Althusserci geleneğe karşı -keza modern Marksizm'in çoğunun kavramları muazzam ölçüde tarih-dışı kullanımını ortaya koyar. Marx'a göre ideoloji *ancak* toplumsal ilişkilerin (veya doğal dünyanın) kendilerini yanıltıcı biçimlerde deneyimde tezahür ettikleri yerlerde doğar ve bu doğrultuda ideoloji eleştirisi de bunun neden böyle olduğunu -maddi olarak- göstermeyi gerektirir. Althusser'e göre, "ideolojik durum" (*a priori*) bir toplumsal evrenseldir. Cohen (1978: Ek) Marx'ın bu gülünç taklidini faydalı bir şekilde yıkar.

17 Marx bunu çeşitli yerlerde söyler; bunlar arasında 1863c: 484; 1865a: 790vd; 1865b: 50-2; 1867a: 77, 236vd, 539-40, 568vd. sayılabilir.

Grundrisse, kapitalizmin sosyolojisinin bu kilit boyutunu özetler:

> O halde, bu hareketin tamamı bir toplumsal süreç olarak ve bu hareketin bireysel anlarının bireylerin bilinçli iradesi ve özgül amaçlarından doğmuş olarak göründüğü ölçüde, sürecin bütünü de, doğadan kendiliğinden ortaya çıkan nesnel bir karşılıklı ilişki olarak görünür; bilinçli bireylerin birbiri üzerindeki karşılıklı etkisinden doğduğu bir gerçektir, ama ne bilinçlerinde yerleşiktir ne de bir bütün olarak onların denetimindedir. Birbirleriyle kendi çatışmaları, onların üzerinde duran, karşılıklı etkileşimlerini onlardan bağımsız bir süreç ve yeti olarak üreten, *yabancı* bir toplumsal yeti yaratır. Toplumsal sürecin bütünselliği olarak dolaşım, aynı zamanda ama sadece diyelim, bir sikke veya değişim değeri olarak değil, fakat toplumsal hareketin bütününe uzanacak şekilde, toplumsal ilişkinin bireylerden bağımsız gibi göründüğü ilk biçimdir. Bireylerin üzerinde bir kudret olarak bağımsız hale gelen bireylerin birbiriyle toplumsal ilişkisi, ister doğal bir güç, bir rastlantı isterse başka ne biçim almış olursa olsun o şekilde kavranırsa kavransın, çıkış noktasının özgür toplumsal birey olmadığı gerçeğinin zorunlu sonucudur. (1858a: 196-7)

Bu paragrafın Hegelci dili, son bir gözlemi kışkırtıyor. Bu bakımdan, en azından, Marx'ın kapitalizmin "efsunlayıcı" fenomenolojisi analizi, zaman içinde dikkat değer şekilde tutarlıydı. Erken dönem yazılarında, Marx fetişizmden çok, yabancılaşma kavramını kullanmaya eğilimli olsa da, daha geç dönemki eserlerinde fetişizm, bazı yorumcuların kabul ettiğinden çok daha büyük ölçüde kendini gösterir (Feuerbach'tan gelen ikincisinin de, "genç Marx'ta" da kesinlikle büsbütün eksik olduğu söylenemez). Fakat analizin yüreği -yani, kapitalizm içinde, insanların toplumsal ilişkilerinin nesnelerin "yabancı" biçimini aldığı ve buna uygun olarak onların bilincinde fetişleştirildiği- aynı kalır. Bu fetişizmin, işbölümünün özgül bir toplumsal biçiminin sonucu olarak izahı da öyle. Kısaca, bu Marx'ın tarihsel sosyolojisinin kalıcı ve merkezî bir temasıdır.

VII

Birçok yorumcu, Marx'ın yazılarında fetişizm kavramının önemini teslim etmiştir. Aslına bakılırsa, Cohen'in kendisi de, pek çok yönden olağanüstü bir fetişizm anlatısı sunar.[18] Gelgelelim, Marx'ın fetişizm eleştirisinin, bizim üretken güçlerden anladığımız şeyle alakası daha az dikkat çekmiş durumda. Neyse ki, Marx üretken güçlerin fetişleştirilmiş görünümlerinin -içinde somutlaştıkları maddi nesnelerle özdeşleşmesinin- sarih eleştirisini bizzat sunar ve bunu çalışmalarının başından sonuna dek yapar. Sözgelişi, *Alman Ideolojisi*'nde ileri sürdüğü, kapitalist koşullar altında:

> Toplumsal yeti, yani farklı bireylerin işbölümünce belirlendiği şekilde işbirliğinden doğan katmerli üretken güç, bu bireylere...kendi birleşik yetileri değil de, kendilerinin dışında var olan, kökeni ve amacından bihaber oldukları, bu anlamda denetleyemedikleri, tam tersine, bunların başlıca yöneticisi olmak şöyle dursun, kendi iradelerinden bağımsız özgül bir evreler ve aşamalar silsilesinden geçen...yabancı bir güç olarak görünür. (1846a: 46)

Cohen'in bu paragrafı alıntılamasına karşın, Marx'ın "gelişme tezi" denilen tezinin kendi formülasyonunun tam eleştirisi olarak yazılmış olabilecek gibi görünmesi, ironiktir. Gerek "maddi" üretken güçlerin toplumsal ilişkilerden bağımsızlığı, gerek "şeyler" olarak niteliği ve özünde olduğu varsayılan, tarihin "başlıca yöneticisi" olan gelişme eğilimi, özgül olarak kapitalist üretim ilişkilerinden, tam olarak görünüş biçimleri (forms of appearance) olarak doğar.

---

18 1978: Bölüm 5.

Konu açılmışken, burada tam tersine (önemli), Marx açısından ne böyle bir gelişmenin ne de görünüşteki kendiliğindenliğinin, gerçekte evrensel olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Hegel'i yakından izleyerek, sözgelişi "Asyatik" üretim tarzını, onun "binyıllık durağanlığıyla niteliyordu. "Hint toplumunun aslında hiç tarihi yoktur, en azından bilinen tarihi" (1853b: 217); orada yaşam "onursuz, durağan ve bitkisel"dir (1853a: 132). "İngiliz müdahalesi" tek başına "Asya'da olup olabilecek yegane *toplumsal* devrimi" yaratmıştı (age: 131). Bu hareketsizlik, "kendilerini aynı biçimlerde sürekli yeniden üreten kendine yeten topluluklar"ın özgül toplumsal ilişkileriyle açıklanır (1867a: 358); ki bu ilişkiler, "Şark despotizmi"nin ekonomik temelini sağlar.[19] Keza, Asyatik toplumun -Avrupalı (ve Avrupa-merkezci) düşüncedeki köklerinin izi Krader (1975) tarafından hayranlık uyandırıcı şekilde sürülen- bu resminin ampirik geçerliği, şüpheli olmanın ötesine geçer. Fakat bununla birlikte, Marx'ın konumuna berraklık kazandırmaya yeter.

Alman İdeolojisi'ndeki bir diğer paragraf, maddi somutlaşmalarıyla birlikte üretken güçleri tanımlamakta fetişizmin gerekli olduğu konusunda eşit derecede sarihtir ve bu somutlaştırmaya dayanak oluşturan -genelleşmiş emtia üretimine özgü işbölümü biçimi, Marx'ın çizdiği Hint toplulukları tablosunda hüküm sürenden çok farklı olan (bkz. 1867a: 257-9)- özgül toplumsal ilişkiler hakkında daha çok şey söyler. Marx, kapitalizmde, der:

> üretici güçler, bireylerden tamamen bağımsız ve kopuk, bireylerin yanında, ayrı bir dünya imiş gibi gözükmektedirler, ki, bunun da nedeni vardır, çünkü bireyler dağınık ve birbirleriyle çelişki halinde bireyler olarak bulunurken, öte yandan onların üretici güçlerini oluşturan güçler, ancak karşılıklı ilişkide ve bu bireylerin karşılıklı bağımlılığında gerçek

19 Marx'ın kendi hareketsiz Hint resmini ve İngiliz nüfuzunun etkisinin iyimser değerlendirmesini 1853 sonrasında değiştirdiğine inanmak için neden vardır. Bu kısmen onun İrlanda'daki kapitalist nüfuzun yıkıcı sonuçlarına ilişkin farkındalığının sonucu olabilir. Bkz. Sayer ve Corrigan (1983) ve daha ayrıntısıyla Watkins (1985). Shanin (1984, ilk makale) bunu "geç Marx"ın yenilikçiliğinin bir parçası olarak görür. Bu meseleleri görmezden gelerek Marx'ın Hindistan üzerine 1853 makalelerini Marx'ın konu hakkındaki son sözü olarak kabul eden Warren'ın Marx okumasının bugünkü etkisi göz önüne alındığında, bu konunun çağdaş bir önemi vardır.

> güçler olabilmektedirler. Böylelikle...elimizde bir yanda, bir çeşit nesnel bir biçime bürünmüş bulunan ve bizzat bireylerin kendileri için artık bireylerin güçleri olmaktan çıkmış, tersine özel mülkiyetin ve dolayısıyla yalnızca özel mülkiyete sahip bulundukları ölçüde bireylerin güçleri olan bir üretici güçler bütünü vardır. (1846a: 83-4, abç)

Marx sözlerine devamla, "gelişme güçlerinin tarihi" gerçekte "bu nedenle, bireylerin kendi güçlerinin gelişiminin tarihi"dir (age: 90). *Grundrisse* de aynı şekilde "üretim güçleri ve toplumsal ilişkileri", "toplumsal bireyin gelişmesinin iki farklı yüzü" olarak betimler (1858a: 706).

Bu tür paragraflardaki "bireylerin güçlerini" -Cohen'in okumasının bizi yapmak zorunda yaptığı üzere- sadece bireylerin sahip olduğu şeylere atfen akla yakın bir şekilde yorumlayabileceğimize inanmıyorum. Marx burada dışsal bir mülkiyet ilişkisinden, insanların şeylerle (veya kendilerinin ve diğer insanların emek kapasiteleriyle) ilişkisinden söz etmiyor. Tam tersine, bir üretim gücü bireylerin gücüdür dediği zaman, gerçi bir yeti çoğunlukla şeylerin içinde somutlaşabilse bile, açıklıkla o "gücün" topluluk içindeki o bireylerin toplumsal bireylerin- bir yetisi, bir özelliği, bir niteliği olarak anlaşılmasını kastediyor. İlişki içseldir.

Marx sonraki eserlerinde de aynı şekilde yazar. *Grundrisse*, emeğin "sermayeyi koruyan ve çoğaltan üretken güç" olduğunda "ve böylelikle...sermayenin...üretken gücü, sermayenin kendisine ait bir güç haline geldiği"nde ısrarlıdır (1858a: 274). Marx'ın burada "emek" ile emek-yetisini (labour-power), işçinin kapitaliste sattığı metaı kastetmediğini açıkça belirtmesi önemlidir; üretken güç, "üretken emek olarak, değer- ortaya koyan *faaliyet* olarak emek"tir (age, abç). Emek-yetisi ile emek arasındaki bu ayrım gelişigüzel bir ayrım değildir; Marx'ın bir bütün olarak kapitalizm analizinde ve diğer şeyler arasında, onun olgun artı-değer kuramında temel önemdedir. Aradaki ayrımı kabullenen Cohen (1978: 43-4) tersine, üretken gücün, emek verme faaliyeti değil, emek-yetisi olduğunda üsteler. Neden olduğunu görmek zor değil. Emek-yetisi, Cohen'in teorisinin gerektirdiği üzere, 'üretimde kullanılan bir şey' olarak kavranabilirken, bu çerçeve içerisinde faaliyet olarak emek bu şekilde kavranamaz. Öte yandan, Marx'ın tam tersindeki ısrarı, sadece onun kavramıyla Cohen'in kavramı arasındaki uçurumun altını çizmeye yarar.

Aynı eserin daha ileriki sayfalarında Marx, "uygarlığın tüm gelişimi, veya başka bir deyişle, *toplumsal üretim yetilerindeki* [*gesellschaftliche Produktivkräfte*], dilerseniz, *emeğin kendisinin üretken güçlerindeki* her artış...sadece sermayenin üretken gücünü artırır... Emeğin üretkenliği sermayenin üretkenliği haline gelir" der (age: 308, karş. 715). Bu argümanın ilginç ve incelikli bir geliştirilmesinde, Marx sözlerine devamla, burada emeğin üretken yetisinin, sermayeyle basit bir "yer değiştirimini" görenlerin veya sadece emeğin -sermayeden ayrı olarak- üretken olduğunu ileri sürenlerin, fetişten ancak kısmen uzak durabildiğini söyler. Zira "sermaye", özü gereği emeği boyunduruğuna alan ve "işçinin kendi yetilerini, kendinden *yabancılaşmış* olarak sunmayı" gerektiren bir toplumsal ilişkinin ta kendisidir. Bu tür kuramcılar -Marx'ın kafasında Ricardo vardır- "sermayeyi kendi *özgül karakteri* içinde *biçim olarak*, kendinde yansıyan bir *üretim ilişkisi* olarak kavramayıp, sadece onun maddi özünü, hammaddesini, vb. hakkında düşünenlerdir. Ama bu maddi unsurlar sermayeyi sermaye yapmaz" (age: 308-9). Sermaye aslında sözün kısası bir üretken güçtür, ama yalnız "maddi özü"nün sayesinde değil, eşit ölçüde emek faaliyetine hakim olması veya kendisini dahil etmesi aracılığıyla böyledir. Başka bir deyişle, sermaye tastamam bir üretim ilişkisi olarak niteliğiyle üretken bir güçtür.

Argümanı sona erdirmek için son bir alıntı yeterli olacaktır. Bu, Marx tarafından *Kapital*'in dördüncü cildi olması niyetiyle, 1860 başlarında yazılan *Artı-Değer Teorileri*'nden bir alıntıdır. Üretken güçlerin fetişizmi ile meta fetişizmi arasındaki koşutluklar burada mutlak anlamda açık hale getirilir:

> Canlı emek -sermaye ve emekçi arasındaki mübadele aracılığıyla- sermayeye eklemlendiği ve emek-süreci başladığı andan itibaren sermayeye ait bir faaliyet gibi göründüğünden, toplumsal emeğin tüm üretken yetileri sermayenin üretken yetileri gibi görünür, tıpkı para halinde emeğin genel toplumsal biçiminin bir şeyin mülkü gibi görünmesi gibi. Böylelikle toplumsal emeğin üretken yetisi ve özel biçimleri, şimdi *maddileşmiş* emek, emeğin maddi koşullarının, sermayenin üretken yetileri ve biçimleri gibi görünür -bu bağımsız biçimi edinmiş olarak, canlı emekle ilişki içindeki kapitalistte kişileşir. Burada bir kez daha, parayı ele alırken halihazırda gösterdiğimiz gibi, ilişkinin tersine çevrilmesine *fetişizm* denir. (1863a: 389)

Marx bundan daha açık olamazdı. Ben, Cohen'in savunduğu "geleneksel" üretken güçler kavrayışının, bu "ilişkinin tersine çevrilişine" muhteşem bir örnek oluşturduğunu ileri sürüyorum. Fetişizmin yukarıda tartışılan her iki özelliğini sunar: toplumsalın maddeleştirilmesi ve sonuç olarak tarihselin evrenselleştirilmesi. Bu kavrayışlar kesinlikle üretken güçleri "toplumsal emeğin üretim güçleri" olarak değil, "*emeğin maddi koşullarının* ... üretken güçleri" olarak alır. Cohen üretken güçleri ikinci şekilde, emek kapasitesi ve üretim araçları olarak tanımlar ve dahası bunların son derece özgül biçimde toplumsal güçlerden ayrı olduğunda üstelemek için gayret eder. Ardından, bu üretici güçler kavramını tüm üretim tarzlarına geneller. Yanıltıcı ve özgül olarak kapitalist bir görünüşle -Marx'a göre- üstelik, tam da bizzat Marx'ın ekonomik öncüllerinde eleştirdiklerine benzeyen şekillerde genel bir kuramsal postülaya dönüştürülerek.

Sonuçları ciddidir. Yalnız Marx'ın anladığı anlamdaki kapitalizmin üretken güçlerinin kendisini gizemli hale getirmesi yüzünden değil, bariz bir şekilde kapitalist savunmaya olanak veren yollarla. Bir kez sermaye, toplumsal üretkenliğe katkısı emekten bağımsız bir şey olarak algılandığında, kâr da onun en az bu kadar bağımsız ve sonuna kadar hak edilmiş ödülü olur (bkz. Sayer, 1983: Bölüm 3). Marx'ın kavramının fetişleştirilmesi bizi ayrıca önceki çağların üretken güçlerinin gerçekten ne olduğuna erişimden de yoksun bırakır, tabii bundan emeğin üretkenliğini artıran, bu arada insanlığa, her şeye karşın, anlamlı bir ilerleme sağlayan şeyleri (ve fikirleri, ve ilişkileri) anladığımız takdirde. Marx burada "Asyatik ve Mısırlı hükümdarlar, Etrüsklü teokratlar ve benzeri güçler" gibi görüngüleri, piramitler gibi "devasa yapılar"da gün gibi ortaya çıkan "basit işbirliğinin muazzam etkisi" ile ilişkisini sayar (1867a: 333-4; bkz. ayrıca Richard Jones'un oradan yaptığı uzun alıntı).

Fakat *Kapital*'deki ünlü bir pasajın işaret ettiği gibi - *à propos* meta fetişizmi [münasebetiyle]; bu husus diğer fetişlere de aynı şekilde uygulanabilir:

> İnsanın toplumsal yaşam biçimleri üzerindeki düşünme ve incelemeleri ve dolayısıyla bu biçimlerin bilimsel tahlilleri, bunların fiili tarihsel gelişmelerine tamamen ters düşen bir yol izler. İşe *post festum* [iş işten geçtikten sonra] önünde hazır duran gelişme süreci sonuçları

> ile başlar. Ürünlere meta damgasını vuran ve dolaşımları için belirli hale gelmeleri zorunlu bir başlangıç olan nitelikler, insan, kendi gözünde, bunları değişmez özellikler olarak kabul ettiği için, tarihsel niteliklerini değil de anlamlarını çözmeye kalkışmadan önce, zaten toplumsal yaşamın doğal ve kendiliğinden anlaşılır biçimlerinin kararlılığını kazanmış bulunurlar... Burjuva iktisadının kategorileri, bu tür biçimlerden oluşmuştur. Bunlar, tarihsel olarak belirlenmiş belirli bir üretim tarzının, koşullarını ve ilişkilerini, yani meta üretimini, toplumsal geçerlik ile ifade eden düşünce biçimleridir. Metaların bütün gizemi ve emek ürünlerinin metalar biçimini aldığı anda çevresini saran büyü ve sihir, öteki üretim biçimlerine geçer geçmez, bu yüzden yok olur. (1867a: 75-6)

Öyle görünüyor ki, "geleneksel tarihsel maddecilik" henüz bu dersi öğrenmek zorunda ve Marx'a göre, "bilincimizin toplumsal biçimleri"nin yattığı "toplumsal yaşamın doğal ve kendiliğinden anlaşılır biçimlerinin" baştan çıkarıcılığına, burjuva iktisadından daha bağışık değil (1867a: 75). Elbette üretken güçlerin geleneksel kavrayışına dair, bizzat Marx'ın ekonomi politikçilerin değer kavramlarına dair sarfettiği şu sözler söylenebilir: "Bu formüller üzerilerinde, üretim sürecinin insan tarafından denetimi yerine insana egemen olduğu bir toplum durumuna ait olduklarını gösteren silinmez harflerden yapılmış bir mühür taşırlar" (1867a:81). Yanı sıra, altıncı ve son olarak belki, onun " İyi görünümlü bir insan olmak talih işidir, ama okuma-yazma doğadan gelir" sözleriyle andığı Shakespeare'in Dogberry karakteri hakkındaki uyarıları da ciddiye alınabilir (*Much Ado About Nothing*, [Kuru Gürültü], III, iii, Marx'ın aynı eserdeki alıntısı).

Üretim ilişkileri

I

Eğer üretken güçler, çoğu zaman oldukları varsayılan şeyler değilse, o zaman üretim ilişkilerinin ve dolayısıyla Marx'ın "toplumun iktisadi yapısı"nın tanımları, bu güçlerin sahipliği açısından açıkça tehlikeye maruz kalmış olur. Fakat üretim ilişkileri ve ekonomik yapı hakkında söylenebilecek daha bir sürü şey var. Bu işe, birinci bölümde değindiğim tarihsel maddeciliğin yaygın bir eleştirisiyle başlayabiliriz. Bildiğimiz gibi, 1859 Önsözü'nde Marx mülkiyet ilişkilerinin üretim ilişkilerinin "hukuki ifadesinden başka bir şey olmadığını" söyler ve eserleri sık sık bu iki terimi aynı şekilde kullanır. Başkalarının yanı sıra H. B. Acton, bunun Marksizm'i tutarsızlaştırdığını ileri sürmüştür. Üretim ilişkilerini -toplumun "ekonomik temeli" olduğu iddia edilen o temelin, tarihsel maddeci teoride belirlediği varsayılan o temelin "üstyapısının" ta kendisine ait olan hukuki biçimlerle tanımlamak anlamına geldiğini söyler. Bu yüzdendir ki, kuram kısır döngüye dönüşür. Acton iddiasını daha genel düzeyde sürdürerek, "'toplumun maddi veya ekonomik temeli'... açıkça *anlaşılabilecek* bir şey değil, hele hele insanların hukuki, ahlaki ve siyasal ilişkileri dışında, *gözlemlenebilmesi* bile güç" der (alıntı, Cohen, 1978: 235).

Bunun, standart bir temel/üstyapı modelini alıkoymayı isteyen her Marksizm anlayışı için ciddi bir suçlama olduğu açık. Özellikle Cohen, uzun uzadıya yanıt verir. Görünürde, Acton'ın argümanını bertaraf etmekte hiç zorluk çekmez. "Mülkiyet"in sahip olunan nesnelerdeki yasal haklardan farklı olarak, gerçek güçler -kendi anladığı biçimiyle üretken güçler- açısından genel bir "*rechtsfrei*" [hukuktan azade] tanımını geliştirir sadece. Balibar (içinde: Althusser, 1970: 226vd) gibi diğer Marksistler benzer bir yol tutturur. Bu tür görüşler içinde, Marx'ın "üretim ilişkileri" belirgin şekilde yargısallık anlayışı dışında mülkiyet ilişkileridir.[1] Yasal olarak resmileştirilen mülkiyet ilişkileri, o zaman kalıcı olarak, bu şekilde tanımlanmış üretim ilişkilerinden hem ayrı hem de onun ifadesi gibi düşünülebilir, tam da 1859 Önsözü'nün gerektiriyor gibi göründüğü şekilde. Bu, Acton'ın ekonomik yapının ve üstyapının bağımsız kavranabilirliği sorununu çözer. Cohen mantıksız sayılmayacak şekilde daha da ileri gider ve ekonomik değişkenlerin, belirliyor olarak kabul edildiği ekonomi-dışı değişkenlerden bağımsız biçimde ampirik olarak gözlemlenemeyebileceği gerçeğinin, kendi başına belirleme iddiasını geçersiz kılmayacağını ileri sürer. Bu tür durumların her gelişkin bilimde yaygın olduğunu söyler.

Cohen'in çözümü hoş ve karakteristik olarak şık bir felsefi uslamlamadır. Fakat temel soruna tatmin edici ölçüde çözüm getirip getirmediği, Acton'ın bir başka meseledeki yorumlarının yüreğinde yatar. E. P. Thompson'ın varsayılan hukukun "göreli özerkliği"ne ilişkin hicivsel gözlemini, bir örnekle takip ederek düşünün. Onun öfkesi, Cohen'den ziyade, Althusser'in "yapısal Marksizmi"ne yöneliktir, ama gene de buraya da uygun düşer:

> Tesadüfe bakın ki, tarih çalışmalarımda bu konuyla ben de ilgilenmiştim: Kuşkusuz azametli bir tarzda -tarihin bütünü için değil, her yerdeki kapitalist üretim tarzı için değil, ama çok küçük bir konjonktürde: Atlantik'in ucunda, 18. yüzyıldaki o dönemde pek çok hukukçunun olduğu bir adada. Bu yüzden kanıtlarım son derece marjinal olmanın yanı sıra, görgül içerikle ciddi bir kirlenme içinde. Fakat ora-

1 1970 kitabında, Cohen iki tür üretim ilişkisini ayırt ederek, çalışma ilişkileri (1978 kitabındaki "üreticiler arasındaki maddi ilişkiler") ve iyelik ilişkilerini sayar. 1978 kitabı, ilkinin *strictu sensu* üretimin toplumsal ilişkileri olduğunu reddeder (s. 35, not).

da keşfettiğim durum, *La Structure à Dominante*'ı [Hakim Yapı] ürkütüp şaşırtırdı. Çünkü hukukun nazikane bir "düzey"le sınırlı kalmayıp, akla gelebilecek *her* düzeyde olduğunu gördüm; üretim tarzının ve üretim ilişkilerinin kendileriyle örtüşmüştü (mülkiyet hakları, tarımsal uygulamanın tanımları) ve aynı anda Locke felsefesinin içinde mevcuttu; ideoloji kılığında peruk ve cübbe giymiş olarak yeniden belirerek yabancı kategorilere düşüncesizce tecavüz ediyordu; din ile kotilyon dansına girişiyor, Tyburn'deki tiyatroda ahlak dersi veriyordu; siyasetin bir koluydu ve siyaset de onun kollarından biriydi; kendi özerk mantığının çetrefilliklerine tâbi bir akademik disiplindi; gerek yöneticilerin gerek yönetenlerin öz-kimliğinin tanımlanmasına katkıda bulunuyordu; her şeyden çok da, alternatif hukuk kavramlarının kapıştığı sınıf mücadelesi için bir arena sağlıyordu (1978a: 288).

'*La Structure à Dominante*', Althusser'in yukarıda değinilen "yapısal nedensellik" modelidir (s. 9). Cohen –ve daha birçok Marksist gibi- o da, toplumsal yapının öteki düzeylerinden "ekonomik" düzeyin ayrılabilirliğini varsayar. Thompson'ın reddettiği de, tarihin çevresinde "'bir akademik kurgu' olarak farklı hızlar ve farklı zaman çizelgeleriyle hareket eden 'düzeyler'" kavramının ta kendisidir (age: 289). Aynı şeyi göstermek üzere, Coke'un *Institutes*'u üzerine Christopher Hill veya feodal Avrupa'da yargı düzeni üzerine Rodney Hilton[2] gibi diğer Marksist tarihçilerden de alıntı yapabilirdim.

Cohen'in Acton'ı çürütmesi, anlamlı bir şekilde, teorinin tamamı içinde, genel, tarih-ötesi bir mülkiyet kavramı düzeyinde yürütülür. Hiç kuşkusuz, felsefi bir argüman olarak başarılıdır. Mülkiyetin bir *rechtsfrei* tanımlamasını geliştirmek, kuramsal türden özel güçlükler çıkarmaz. Ama Thompson'dan alınan paragrafın incitici biçimde ortaya koyduğu şey, böyle bir tanımlamayı uygulamaya ve tarihsel olarak nesnelerin –Cohen'in kavradığı şekilde, mülkiyet- üzerindeki gerçek yetinin görgül olarak nelerden oluştuğunu belirlemeye girişti-ğimiz anda, genel *rechtsfrei* tanımlamasından çıkarılan bu şeylerin önüne geçilmez şekilde gölge gibi yeniden içine süzülme eğiliminde olmasıdır.

Zira "nesneler üzerindeki iktidar"ın (nesneler burada, insanların çalışma kapasitelerini de içerir) sadece ampirik olarak, standart dogmaya göre varsayılan "üstyapı"ya ait olması gereken şeyleri

2 Hill (1965); Hilton (1985); Thompson (1977); Hay (1977); Corrigan ve Sayer (1985).

de içeren biçimlerde var olduğunu çabucak keşfederiz. Sözgelişi, 18. yüzyıl İngiltere'sinde "mülkiyet" veya üretim ilişkilerinin ne olduğu hakkında, görgül olarak herhangi bir anlamlı şekilde, "Kanlı Kanun"[α], Parlamento'da çıkarılan Çitle Çevirme Yasaları (Enclosure Acts), teatral yargı ayinleri veya sahile 8 kilometreden daha yakın alanlarda koyun kırkmayı yasaklayan kanunlardan söz edilmeden konuşulamaz. Tarihsel araştırmalar, Adam Smith'in "hukukun düzenli baskısı" dediği şeyin (aktaran D. Winch, 1978: 88-9), "göreli özerk bir olay"la hiç alakalı olmayıp, bu özgül zaman ve mekanda "mülkiyet" teriminde toplayabileceğimiz toplumsal ilişkilerin karmaşık ağının ayrılmaz -içsel, kurucu- bir parçası olduğunu gösterir.

O halde, gerçek dünyada nesneler üzerindeki "iktidar"ın, Cohen'in tam anlamıyla *rechtsfrei* tanımındaki gibi soyutlama veya sadece bir ilişki olmadığı ortaya çıkıyor. Bu iktidar, sıklıkla *rechtsvoll* [hukukla bezenmiş] ampirik biçimlerinin çokluğu içinde var olur, Thompson haklıysa, varsayılan analizi toplumsal "düzeyler"in önceki ve dışlayıcı tanımları üzerine inşa edilen kategorik çerçeve çarpıcı ölçüde uygunsuz demektir. Belirli durumlarda, örneğin 18. yüzyıl İngiltere'sinde hukuk, üretim ilişkilerini "aynı ilişki ağının parçası" olarak görmek isteyebileceğimiz her türlü mülkiyet ilişkisiyle "ayrılmaz şekilde örtüşmüş" -hatta onun kurucu parçası- olarak belirecektir (Thompson, 1965: 84). O zaman, ahlak kuralları, siyasal kurumlar veya "toplumsal bilinç biçimleri" (tümü de Smith'in "düzenli baskı" kavramına epeyce sarih biçimde giren) üstyapısal olduğu varsayılan diğer "durumlar" da böyle olabilir. Bu durumda, kuramsal tutarlılık ve şıklık uğruna bunları mülkiyet veya üretim ilişkileri kavramından *a priori* çıkarmaya çalışmak, Marx'ın kavramlarının bizim anlamamıza yardım ettiği olguların ta kendisine yabana atılmayacak bir şiddet uygulayan ağır bir yapaylık gibi görünür: Bizzat Marx'ın "vahşi soyutlama" diyerek şiddetle kınadığı türden hem de (bkz. Sayer, 1983: 121-2).

α Bloody Code: İngiltere'de 1688 ve 1815 arasında yürürlükteki ceza kanunları sistemi -çn.

II

Gelgelelim Cohen bize, "tarihin daima, herhangi bir kuramın temsil edebileceğinden, daha zengin içerikli, daha çeşitlenmiş, daha çok yönlü, daha canlı ve 'incelikli' olduğunun söylenmesine ihtiyaç" duymadığını söyler (1978: ix, Lenin'den alıntıyla). Balibar'ın kaygısı da aynı şekilde, kendisinin "ilintili farklar" dediği, üretim tarzlarının soyut kavramlarının kuramsal temelinin geliştirildiği şeyin ana hatlarını çizmekle ilgilidir (içinde: Althusser, 1970: 209vd.). Her ikisi de herhalde bu yüzden asıl meselenin yanı sıra sözü geçen argüman çizgisini bırakmış olabilir: Belki de, tarihin gerçek karmaşıklığının bir hatırlatıcısı, ama aslında Marx'ın kuramsal kavramlarının temel formülasyonunu etkilemesine izin verilemeyecek bir şey. Bu argümana karşı çıkmak için, kısa bir felsefi saplama yerinde olur. Burada kuramın dile düşmüş basitliklerine karşı tarihin gerçek karmaşıklığını koymak, kimi zaman ne kadar yerinde ve zorunlu olsa da Thompson'dan alıntı yapmayacağım.

Bunun yerine mülkiyet ve onun Thompson tarafından dile getirilen türden görgül ayrıntıları gibi genel kavramların niteliğiyle ilgili kuramsal bir meseleyi ele almak istiyorum. Bu, geçen bölümün II. Kesimi'nde geliştirdiğim argümanın devamı ve Marx'ın tarih-ötesi ve tarihsel kategorileri arasındaki farkla ilgilidir. Benim savım, ancak bu farkın yok sayılması halinde, Thompson'ın -veya hatta Acton'ın- argümanları, yüksek kuramın mülahazalarıyla ilgisiz bir "ampirisist" tartışma olarak bir kenara atılabilir ve soyut kuram ile somut olgu

arasındaki ilişki Cohen veya Balibar'ca yapılan tarzda anlamlandırılır. Aslına bakılırsa, ampirisizmle en ufak bir ilgisi varsa ve -genel olarak pozitivist bilim felsefelerinin paylaştığı- olgu ve kuramın bütünüyle ayrılabilir söylem alanları olduğuna ilişkin üstü kapalı varsayımda bulunur.[3]

Kutsal Aile'de idealist felsefenin daha saçma uygulamalarından bazılarının ünlü bir tartışması vardır. Bunlardan biri, cisimleştirmenin yanlış inancı veya yanlış somutluk: Soyut kavramları gerçek varlıklarmış gibi kabul etme yanılgısı. Marx[4] buna "spekülatif inşanın gizemi" adını takar. Bu vesileyle, filozofları -buradaki özgül hedefi Genç Hegelciler'dir- genel "meyve" kavramını, meyvenin tek başına var olduğu ampirik biçimlerden -elmalar, armutlar, ve benzeri- ayrı olarak meyve oluşun gerçek özüne atıf yapmakta kullanmalarını hicveder (1844b: 57vd.). Wittgenstein daha sonraları güzelliği, tüm güzel nesnelerin doğasında bulunan ve onları tanımlayan gerçek bir öz olarak tasavvur edenlere aynı şekilde çıkışacaktı. Hiç kimse bu kadar aptal olamaz diye düşünebilirdik.

Fakat meyve veya güzellik gibi, "mülkiyet" de -en azından Marx'ın düşündüğü haliyle- özgül, ampirik biçimler dışında var olmaz. Aslında, genel bir mülkiyet kavramı inşa etmek için bu ayrıntılardan kavramsal olarak soyutlama yapabiliriz. Fakat böyle bir soyutlama -*rechtsfrei* olsun olmasın- mülkiyete, kendi ampirik biçimlerinden bağımsız bir gerçek öz atfetmez, nasıl ki jenerik "meyve" gerçek elmalar ve armutlardan başka bir şeye gönderme yapamazsa. Daha teknik terimlerle söylersek, jenerik kavramlar, görüngüler sınıflarını tanımlayan şeylere gönderme yapar, ampirik ayrıntılara -gerçek nesnelere- değil, en azından doğrudan doğruya yapmaz. Ve Witgenstein'ın yine ileri sürdüğü gibi, görüngüleri aynı sınıfın üyeleri yapan şey, zorunlu olarak ortak oldukları değişmez bir ampirik nitelikler listesi değil, "aile benzerlikleri" gibi gevşek bir şey olabilir.

Şimdi bu tür sınıf kavramları, tam da jenerik kategoriler olmaları nedeniyle, kendi başlarına, kendilerine dahil edebilecekleri tek tek görüngülerden hiçbirinin tam betimlemeleri olmaz. Aslında -ve

3 Bkz. *inter alia* Benton (1977); Bhaskar (1975; 1979); Keat ve Urry (1975); Hanson (1969); Kuhn (1969).

4 Ortak çalışma *Kutsal Aile*'nin ilgili bölümü Engels değil, Marx tarafından kaleme alınmıştı.

can alıcı önemdeki husus- bu görüngülerin temel özelliklerini bile - eğer bundan kastımız, bunların tek tek bu görüngüleri oldukları gibi yapan ve dolayısıyla tanımlanmalarında temel olan özellikler olmasıysa- adamakıllı kapsamazlar. Ancak verili bir görüngüler dizisinin, onları ilgili sınıfın üyesi yapan yönlerini, aynı ailenin üyeleri olarak düşünülmelerine yol açan benzerlikleri tanımlarlar. Görüngüleri, kendi bireysel özgüllükleriyle -başka bir deyişle gerçek varoluşlarıyla- tanımlayan, tam olarak mensup oldukları sınıfın diğer üyeleriyle paylaşmadıkları ve bu nedenle sınıflarının kavramına dahil olmayan özellikleridir. Söz gelişi bir limonun meyve olduğunu söylediğimizde, onu görgül olarak adamakıllı tanımlayamayız. Bir limonun doğru dürüst görgül bir betimlemesi, örneğin rengini içermelidir. Ama sarı olmak, aslında veya genelde meyvelerin bir ayırıcı özelliği değildir ve meyveliğin genel kavramından türetilemez. Gelgelelim, sarı olması, bir limonun limon olmasında aslîdir ve onun kavramının bir parçasıdır.

Mülkiyette de benzer argümanlar geçerlidir. Şüphesiz "mülkiyet" sınıfını, genelde ve soyut olarak, "üstyapısal" terimleri dışarıda bırakacak yollarla tanımlamayı seçmemiz mümkündür. Böyle bir tanımın bizi akrabalık görüngüleri gibi, mülkiyetin genel kavramına hukuki ölçütleri dahil ettiğimizde kesinlikle yapamayacağımız türden, belirli hukuki ve hukuk dışı biçimleri sınıflandırmamızı sağladığı ölçüde, bunu yapmamızın bir anlamı bile olabilir. Şimdiye kadar Acton'a karşı Cohen'le beraberiz. Bunu yapmak aynı zamanda Marx'la da tutarlı olmaktır; o da hiç kuşkusuz esas itibariyle mülkiyet ilişkileri olan ilişkilerin aslında hukuki olarak ifade edilmeksizin var olabildiğini göstermek için aşağıdaki gibi paragraflar yazmıştı:

> [Wagner]'de, ilkin hukuk vardır, ardından ticaret; gerçeklikte durum tam tersinedir: Başlangıçta *ticaret* vardır, ardından buradan bir *hukuk düzeni* gelişir. [*Kapital*'de] emtianın dolaşımı analizinde, gelişkin bir ticarette mübadelecilerin üstü örtülü olarak birbirlerini sırasıyla eşit kişiler ve mübadele edilecek malların sahipleri olarak gördüklerini göstermiştim; bunu birbirlerine malları sunarken ve birbirleriyle ticaret yapmaya razı olurken *yaparlar*. Mübadelenin kendisinden ve onun aracılığıyla doğan bu *pratik* ilişki, ancak sonradan kontratlarda vb. *hukuki bir biçim* alır; ama bu biçim, ne içeriğini ne değişimi ne de kişilerin birbirleriyle ilişkisini üretir; durum tam tersidir. (1880a: 210)

Eğer jenerik mülkiyet kavramımız hukuki terimleri içeriyorsa, Marx'ın burada bir mülkiyet ilişkisi olarak kabul ettiği "pratik ilişki", tam tersini söylediği apaçık olduğuna göre, bu şekilde tanımlanamazdı.

Fakat ardından böylesine genel bir mülkiyet tanımını, görgül gerçekliğiyle karıştırmamamız veya jenerik kavramımıza doğru dürüst veya dolaysız olarak ampirik amaçlar yüklemememiz gerekiyor. Ayrıca, özellikle kavramımızın "mülkiyet"in genel sınıf niteliği olarak dışladığı şeyin, o sınıfın tek tek üyelerinin kavramlarından, mülkiyetin özgül biçimlerinden -ampirik olarak var olduğu yegane biçimler- *a fortiori* dışlanabileceği sonucuna da varamayız. Bunu yapmak, sarı olmanın limonların temel bir niteliği olduğunu yadsımaktır tam anlamıyla, çünkü bu "meyve" genellemesinin bir özelliği değildir -aşikar bir *non sequitur*.

Edward Thompson'dan yaptığım alıntının, ampirik zeminde düşündürdüğü şey, tam olarak "mülkiyet" genel kavramından üyelerinin kavramlarına doğru gittikçe -başka bir deyişle, Marx'ın özellikle ilgilendiği tarihsel mülkiyet biçimlerini ampirik olarak saymaya çalıştığımız anda- artık "üstyapısal" terimleri dışlamamızın mümkün olmadığıdır. Limonun sarı olması gibi, bunlar temel olabilir -tıpkı söz konusu mülkiyet ilişkilerinin ampirik özelliklerini tanımlamak gibi. İlk bakışta bu, Cohen'in veya Balibar'ın genel bir teori düzeyinde iktisadi ve hukuki alanları kesin bir şekilde sınırlama girişimlerine düpedüz görgüsüzce bir "ampirisist" itiraz olarak görünebilirdi. Ama aslında, onların kendi mantığındaki bir sürçmenin kanıtıdır. Thompson kafasını arşivlere gömmüş olmasaydı bile, verili bir mülkiyet biçiminin içsel kanıtları garanti etmesi halinde, hukuku -veya başka herhangi bir şeyi- *a priori* hesaba katmama gibi bir yetkimiz olmazdı.

Zira verili bir ampirik mülkiyet biçiminde "üstyapısal" ilişkilerin içselliğinin kabulü, hiçbir şekilde genel olarak mülkiyet kavramının *rechtsfrei* tanımına bağlılıkla çelişmez. Hiçbir genel mülkiyet kavramı, mülkiyetin özgül biçimlerini tanımlayan görgül niteliklerinin tamamını kapsayamaz. Mantıkta, bir sınıfın üyesi olan kavramları, *differentia specifica*sını o sınıf kavramının kendisinden çıkarsamak olanaksızdır. Fakat tastamam aynı nedenle, bu biçimlerin *rechtsvoll* ayrıntıları, tek başına genel *rechtsfrei* tanımlama gereği de saf dışı

edilemez. Cohen bu sonuçtan ancak kendi genel mülkiyet kavramını zımnen şeyleştirmek -onu dolaysız olarak bir ampirik özelliği belirliyor şeklinde alarak- yoluyla kaçınabiliyor. *Rechtsfrei* mülkiyeti, mülkiyetin sahip olduğu gerçek ampirik biçimlerin bazı özelliklerini (veya aile benzerliklerini) tanımlayan -"meyve" gibi- sadece bir sınıf kavramından çok, sanki kendi başına bir varlıkmış, mülkiyetin ampirik olarak var olduğu hukuki ve diğer biçimlerden gerçekten ayrı bir tözmüş gibi ele alıyor. Böylelikle, Marx'ın kendi sözcük dağarcığını kullanırsak, bir yüklem el altından sinsice bağımsız bir özneye dönüştürülüyor.[5]

Gelgelelim, şeyleştirmeyi reddedersek ve genel mülkiyet kavramını -tanımlanmış olmakla birlikte- özgül biçimlerinden doğru dürüst ayırt edersek, Acton'ın savı, bu ikincisine uygulandığında hâlâ mükemmelen anlamlı olabilir. Cohen'in, Acton'ı çürütmesi, üstü kapalı ve tamamen gayri meşru biçimde, kavramsallaştırmanın bu ayrı düzeylerini birleştirmesine dayanır: Daha önceki terminolojimi kullanırsak, tarih ötesi ve tarihsel düzeyleri birleştirir. Fakat bu şekilde genelden özele argüman yapılamaz. Elbette, eğer tercih edersek, genel olarak mülkiyeti *rechtsfrei* olarak tanımlayabiliriz. Bunu yapmanın bazı avantajları olduğu açıktır. Ama herhangi bir ampirik durumda "toplumun ekonomik yapısı"nın "insanların hukuki, ahlaki ve siyasi ilişkileri dışında" hâlâ ne kavranabilir ne de gözlemlenebilir olduğu ortaya çıkabilir. Bu bölümün görevi, Marx'ın bir an bile bunun aksini düşünmemiş olduğunu ve kullandığı üretim ilişkileri ve iktisadi yapı kavramlarının da buna uygun olarak idrak edilmesi gerektiğini göstermektir.

Benzer argümanların, Cohen'in üretim ilişkileri kategorisinde giriştiği kısıtlamalara, Marx'ın "iktisadi yapısı"ndan "çalışma ilişkileri" denilen -Cohen'in üreticiler arasındaki "toplumsal" ilişkilerden ayrı olarak "maddi" olarak tanımladığı- ilişkileri dışlamasına da uygulanabileceğini belirtebiliriz. Emek sürecinde işbirliği biçimleri ve "işyerindeki" işbölümünü[6] içeren "çalışma ilişkileri" (keza) geçen

5 Marx'ın bu tür dönüşümler eleştirisinin diğer örnekleri için, bkz. özellikle 1843b'sinin özellikle ilk 20 küsur sayfası; ayrıca 1844a'sının son kesimi.

6 Marx (emtia üretiminde) "işyerinde" ve "toplumda" işbölümünü dikkatle ayırt eder, içinde: 1867a: Bölüm 14.

bölümde üretim ilişkileri olarak tartışılmıştı. Cohen'in özgül olarak üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiden kastı, "diğer insanlar karşısında -tanımlanmış ya da tanımlanmamış- hak ve yetkiler vermeyi gerektiren" bir ilişkidir (1978: 94). Bu, kendi sahiplik ilişkilerinin sınırlarını çizmenin başka bir yoludur. Üretimde insanlar arasındaki tüm ilişkiler bu türden değildir ve ona göre ancak bunlar Marx'ın "ekonomik yapı"sına girer.

Toplumsal ve maddi üretim ilişkileri arasındaki bu ayrımın temeli, bizzat Marx'ın, analiz ettiği görüngülerin maddi ve toplumsal nitelikleri arasında sistemli bir ayrım yaptığına ilişkin, Cohen'in son derece doğru gözleminde yatar. Bunu ve Marx'ın fetişizm teorisiyle ilgili olduğunu geçen bölümde gördük. Fakat Cohen, burada da tıpkı mülkiyette yaptığına benzer bir şeyleştirme yapar. Bu konuda Marx'ta ilgili ayrım, üretken görüngülerin maddi ve toplumsal yetileri -özellikleri, nitelikleri, karakteristikleri, hususiyetleri- arasında yatar, üretimdeki farklı görüngü çeşitleri arasında değil. Başka bir deyişle, bunlar da sınıf kavramlarıdır. Emek sürecinde hammaddeler veya araçlar olarak kullanım, sözgelişi, üretim araçları sınıfını tanımlayan maddi karakteristik iken, değeri cisimleştirme ve artı-değere hükmetme sermaye sınıfını tanımlayan toplumsal karakteristiklerdir. Ama ampirik biçimi, durağan sermaye, ancak bu yetiler dizisinin her ikisinin birleştiği bir görüngü halinde var olur. Bu doğrultuda, yukarıda genel olarak sınıf veya yeti kavramlarına ilişkin olarak ileri sürüldüğü üzere, hiçbir saf "maddi" betimleme (veya iş oraya gelirse, hiçbir saf toplumsal betimleme) analizin bu alanında herhangi bir gerçek varlığın eksiksiz bir ampirik anlatısı olamaz. Üretim araçları olarak maddi karakteristiklerini sıraladığımızda, durağan sermayeyi yeterince betimlemedik. Bu sadece, "olmadığında sermayenin sermaye olmayacağı biçimsel karaktere bakmaksızın, sermayenin basit maddesine" atıf yapmaktır. (1858a: 267). Yine limonu hatırlayalım. Bunun tersine, üretim araçları ancak şu ya da bu toplumsal biçimde var olur, tıpkı bir elma, armut ve saire olmayan hiç meyve bulunmaması gibi.

Cohen de bunun farkındadır; bu onun fetişizm anlatısının temelini oluşturur. Gelgelelim, anlaşılan kavramakta yetersiz kaldığı nokta, bunun giriştiği çalışma ilişkileri/toplumsal ilişkiler karşıtlığını

tepeden tırnağa geçersiz kıldığıdır. Eğer Marx'taki "maddi" ve "toplumsal", görüngülerin kendisine değil de, görüngülerin niteliklerine atıf yapıyorsa, maddi ve toplumsal olmak üzere yaptığı iki farklı üretim ilişkisi çeşidindeki farklılaştırmasını kullanamayız. Dolayısıyla, bu gerekçeyle "çalışma ilişkileri"ni de "toplumun ekonomik yapısı"ndan çıkaramayız. Bu sözde ayrı "maddi ilişkiler", aslında toplumsal üretim ilişkilerinin –soyutlamayla- kabul edilen "maddi yönü"nden başka bir şey değildir. Marx'ın ayrımı tek ve aynı faaliyet dizisinin – hatırlayacağımız üzere, açıkça eşzamanlı maddi ve toplumsal olmalarıyla daha en baştan "çifte" olarak kavradığı faaliyetlerin- maddi ve toplumsal boyutlarında yatar, başlı başına mevcut ilişkiler arasında değil.[7]

7 Balibar'ın üreticiler ve üretim araçları arasındaki "mülkiyet bağlantısı" ve "maddi sahiplenme bağlantısı" ayrımı (içinde: Althusser, 1970) benzer türden itirazlara açıktır.

III

Umuyorum ki, biraz önümüzü açmış olarak, şimdi doğrudan Marx'a dönebiliriz. Mülkiyeti "bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ölümsüz bir düşünceymiş gibi" tanımlamanın olanaksızlığı hakkında *Felsefenin Sefaleti*'nden daha önce alıntı yapmıştım (yukarıda, s. 44). Aynı yıla ait bir metin olan "Ahlaklı Eleştiri ve Eleştirel Ahlak" da bu noktada hemfikirdir: "Örneğin, *özel mülkiyet*, basit bir ilişki veya hatta soyut bir kavram bile olmayıp, *burjuva* üretim ilişkilerinin bütününe dayanır" (1847c: 337). Her iki durumda da, Marx mülkiyeti üretim ilişkileri olarak tanımlar, tersini yeğlemez. Söz konusu üretim ilişkileri daima tarihsel olarak özgüldür -yani verili bir üretim tarzının ilişkileridir- ve bu nedenle mülkiyet altı çizilmiş bir şekilde tarihsel bir kategoridir. Marx'ın buradaki yaklaşımı, Cohen veya Balibar'ınkiyle taban tabana zıttır; her ikisi de, gördüğümüz gibi, üretim ilişkileri kavramını *rechtsfrei* olmakla birlikte, tarih-ötesi bir mülkiyet kavramına dayandırmaya çalışmaktadır.

Aslında mülkiyet, Marx'ın bu metinlerde kullandığı terimle, bağımsız tanımlamaya müsait olmak şöyle dursun, gerçekte 1859 Önsözü'nde betimlendiği gibi "toplumun ekonomik yapısı" ile eşanlamlıdır. "Ahlaklı Eleştiri", mülkiyetin "üretim ilişkilerinin... toplamı"ndan oluştuğunu söyler ki, Önsöz'ün "ekonomik yapı" betimlemesi de tastamam budur. Bir değişiklik olsun diye, Önsöz'ün mülkiyet ve üretim ilişkilerinin "aynı şey"in farklı ifadelerinden başka

bir şey olmadığı savını motamot alabilirdik. Gelgelelim, her zamanki gibi Marx, ister "mülkiyet" anlamı verilmiş olsun ister "ekonomik yapı", bu üretim ilişkilerinin fiilen ne olduğuna ilişkin hiçbir genel veya görgül türden bir tanım vermez. Fakat bu terimlerin göndergelerinin görünür eşanlamlığı göz önüne alındığında, çeşitli tarihsel bağlamlarda Marx'ın özgül mülkiyet biçimleri hakkında ne demek istediğinin keşfi, bir "ekonomik yapı"dan ne anladığına ilişkin arayışımızda bize epey yol aldırır.

Kapital III'teki Hegel üzerine bazı hayati ifadeleriyle başlayabiliriz. Marx'a göre, Hegel toprakta özel mülkiyeti, "birey olarak insanın, iradesini dışsal doğanın ruhu olarak gerçekliğe vermesi ve böylelikle bu doğanın sahipliğini ele geçirip onu kendi özel mülkiyeti haline getirmesi" gerektiğine dair (tarih-ötesi) öncülle açıklamaya çalışır. Marx'a göre sahip olmaya yönelik bu irade "komik"tir:

> Çok yeni bir ürün olan toprağın serbest özel mülkiyeti Hegel'e göre belirli bir toplumsal ilişki değil, bir birey olarak insanın 'doğa'yla bir ilişkisi, insanın, her şeyi mülk edinmekte mutlak bir hakkıdır.
>
> [Hegel], toprak mülkiyetine dair burjuva toplumuna ait olan çok belirgin bir hukuki bakışı mutlak kabul ederek daha en baştan gaf yapmıştır. (1865a: 615-16n)

Marx'ın buradaki argümanının temelinde, mülkiyetin bireylerin şeylerle -en azından öncelikle değil, ancak sonuç olarak- ilişkisi olmayıp, bir toplumsal ilişki olduğu düşüncesi vardır. Aynı şeyi, daha önce üretim tartışmasında da karşılaşmış olduğumuz dilsel bir koşutluk çizerek, *Grundrisse*'de de söyler. "Dil, bir bireyin ürünü olarak bir olanaksızlıktır. Ama aynı şey mülkiyet için de geçerlidir" (1858a: 490). Hegel'in çıkış noktası iyelik, aslında "öznenin en basit tüzel ilişkisidir", ama "aileyi veya efendi-köle ilişkilerini önceleyen hiçbir iyelik yoktur"; "sahipliğin [aile veya efendi-köle ilişkileri gibi] somut alt katmanı daima önceden varsayılan bir koşuldur" (1857: 102, benim eklemelerimle). Mülkiyetin bireysel sahipler ve sahip oldukları şeyler arasında aracısız bir ilişki olarak görünümü, mülkiyetin özgül olarak kapitalist ilişkiler içinde aldığı görüngüsel biçimden doğan bir yanılsamadır. Mülkiyet tarihsel bir üründür.

Toplumun önceki biçimlerinde, ne sahipler olarak bireylerin ne de mülkiyetin günümüzdeki münhasırlığı veya basitliği vardı. Mülki-

yet, bir kişi ve şey arasındaki basit bir ilişki olarak bile görünmüyordu. Kimin neye sahip olduğu, hatta bir sahibin ne olduğu, kesinlikle sarih değildi; buradaki terimler bile anakroniktir. Bu, tarihçi Marc Bloch'un modern mülkiyet kavramlarının ortaçağ Avrupa'sına uygulanamazlığı tartışmasında çok açık dile getirilir. Orada şuna işaret eder:

> toprak mülkiyetine uygulandığı şekilde iyelik sözcüğü, neredeyse anlamsızdır... Kural olarak, babadan oğula geçecek şekilde, toprağı süren ve ürünü toplayan kiracı; kirasını ödediği ve, belirli koşullarda, toprağın tasarruf hakkını kendisinden geri alabilecek doğrudan bağlı olduğu derebeyi; derebeyinin derebeyi ve feodal yelpazede tırmanacak şekilde efendinin efendisi -her biri diğeri kadar "Burası benim tarlam" deme hakkına sahip kaç kişi olduğunu kim söyleyebilir? Bu bile hafifletici bir ifade olur. Zira bu dallanıp budaklanma dikey olduğu kadar yatay da uzanıyordu ve genelde mahsul toplanır toplanmaz tarımsal arazinin tümünün kullanım hakkını geri alan köy topluluğunun; onayı olmaksızın mülkün alınıp satılamayacağı kiracının ailesinin ve derebeyler silsilesinin ailelerinin de hesaba katılması gerekir. (1967: 115-16)

Marx da toprak mülkiyetinin "katıksız ekonomik biçimini" -yani Hegel tarafından "sonsuz bir idea" olarak yanlış kuramlaştırılan münhasır, bireysel iyelik ilişkisi olarak modern kapitalist biçimini- "hakimiyet ve bağımlılık ilişkileri"nden ayrılmak üzere (1865a: 617), ancak "tüm önceki siyasal ve toplumsal süslemelerini ve çağrışımlarını üzerinden atmak" yoluyla (age: 618), aldığını ileri sürer. Mülkiyet ancak bundan sonra bireyler ve nesneler arasında basit bir sahiplik/tasarruf ilişkisi olarak görünebilir. *Kapital I*'i okuyan (veya modern tarihe aşina olan) herkesin bileceği gibi, mülkiyetin "katıksız ekonomik biçimi"nin oluşumu, uzun süren, acılı ve genellikle kanlı -Marx'ın ilk olarak tesadüfen daha 1842'de, Rheinland'da vaktiyle mevcut odun kesme haklarının bir suça dönüştürülmesiyle yüzleştiği- bir mücadele oldu (1842; karş. 1859a). Hegel'de apaçık sahip olan özne olarak ortaya çıkan bağımsız "doğal birey"in de aynı derecede modern bir görüngü olduğunu daha sonra göreceğiz.

Belki Bloch'un işaret ettiği karmaşıklığın analitik olarak kişilerin şeyler üzerindeki denetim dereceleri kavramıyla da kapsanabileceğini ileri sürenler çıkabilir. Serfi, gerek üretim araçlarının gerek emek

yetisinin yarı-sahibi olarak tanımlamaya çalışırken, Cohen'in argümanı da bu yönde ilerler (1978: 65). Denetimin böyle sadece nicel bir göstergesinin, bize mülkiyet olarak adlandırmayı isteyebileceğimiz herhangi bir şeyin tarihsel olarak aldığı nitel biçimlerin çeşitliliğini ayırt etme imkanı verecek kadar incelikli olup olmadığı su götürür. Fakat bunun, her durumda Marx'ın argümanının başlıca itilimini kaçırdığını ileri süreceğim. Zira Marx'ın yaptığı da, tastamam mülkiyet kavramının odağını, insanlarla şeyler arasındaki ilişkilerden -görünüşte basit tasarruf/sahiplikten- daha en baştan bu tür görünüşleri mümkün kılan insanlar arasındaki toplumsal ilişkilere kaydırmaktır. Bu süreç içinde -tıpkı geçen bölümde gözden geçirdiğimiz üretken güçlerin fetişleştirilen kavrayışlarında olduğu gibi- Marx, günlük yaşantıdaki mülkiyet düşüncelerini, Hegel tarafından sistemleştirilen türden idealarını, başka yerlere genişletilmesi derinlemesine bir anakronizm oluşturacak, özgül olarak kapitalist koşulların ideolojik ifadesi olarak eleştirir.

Marx'ın erken eserlerindeki (enine boyuna) mülkiyet tartışmalarına döndüğümüz zaman bu hususlar daha da belirginleşip pekişir. Nitekim, *1844 Paris El Yazmaları*'nda, örneğin, şunları yazar:

> *Özel mülkiyet...yabancılaşmış emeğin*, işçinin doğa ve kendi kendisi ile dışsal ilişkisinin ürünü, sonucu zorunlu vargısıdır... Gerçi (*yabancılaşmış yaşamın*) *yabancılaşmış emek* kavramını ekonomi politikten özel mülkiyetin hareketi sonucu olarak çıkardık. Ama bu kavramın çözümlenmesinden, özel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun bir sonucu olduğu çıkar... Daha sonra, bu ilişki, karşılıklı etki durumuna dönüşür. (1844a: 279-80)

Marx, "*özel mülkiyetin* niteliği emek, sermaye ve bu ikisi arasındaki ilişkilerle ifade edilir" (age: 289; karş. 1845a: 278). Bu çarpıcı biçimde daha sonraki ve daha ünlü, örneğin *Kapital*'in "sermaye bir şey değil, şeylerin araçsallığınca kurulan insanlar arasındaki bir toplumsal ilişkidir" gibi formülasyonların öngörüsüdür (1867a: 776). *1844 El Yazmaları*'nın özel mülkiyet üzerine topyekûn argümanı, iki cümlede veciz bir şekilde ifade edilir: "*maddi* özel mülkiyet, *yabancılaşmış insani yaşamın* duyulur maddi dışavurumudur." (1844a: 297) Tam tersine, "ekonomik süreç, ancak emek bir kez özel mül-

kiyetin özü olarak kavrandıktan sonradır ki, kendi gerçek somutluğu içinde, ekonomik süreç olarak analiz edilebilir" (age: 317).

Alman İdeolojisi'nde Marx bu analizi temellerinden vazgeçmeksizin, bir ölçüde somutlaştırır. "[Toplumun] farklı biçimlerinin emeğin ve dolayısıyla mülkiyetin örgütlenme biçimleri kadar çok" olduğunu ileri sürer (1846a:78). Özgül olarak, "*işbölümü* ve özel mülkiyet...*özdeş ifadelerdir*: Birincisinde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilir." (age: 44). Zira,

> İşbölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, işbölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler. (age: 33)

Marx düşüncesini geliştirir:

> bu işbölümüyle, aynı zamanda, işin ve ürünlerinin *üleştirilmesini*, aslında nicelik bakımından olduğu kadar, nitelik bakımından da *eşit olmayan* dağılımını içerir; çekirdeği, ilk biçimi, tohumu, kadın ve çocukların kocanın köleleri oldukları aile içinde bulunan mülkiyeti içerir. Aile içindeki, elbet henüz çok ilkel ve gizli olan kölelik ilk mülkiyettir ki, bu mülkiyet, ayrıca modern iktisatçıların tanımlanmasına mükemmelen uymaktadır, bu tanımlamaya göre mülkiyet, başkasının işgücünden serbestçe yararlanma yetkisidir. (age)

Mülkiyetin "başkalarının emek yetisini dağıtma kudreti"yle eşitlenmesi, Marx'ın bu dönemin metinlerinde tekrar tekrar yaptığı bir şeydi. Kapitalizm gibi daha gelişkin üretim tarzlarında gelişen bu yeti, kesinlikle üretimin fiziksel araçlarının sahipliğinde somutlaşır (ve kısmen onun aracılığıyla gerçekleştirilir). Fakat Marx'ın burada mülkiyet ilişkileri iddialarına karşın, ailede durumun böyle olmadığının altını çizmeye değer. İnsanların emek yetileri üzerindeki iktidar, aile örneğinde bireylerin kendi aralarındaki dolaysız, kişisel, ataerkil ilişkilerden kaynaklanır. Feminist yazarlar gibi, modern Marksist antropologlar bu kavrayışta mutabıktır.[8]

8 Bkz. Kaynakça'da anılan Godelier ve Meillassoux eserleri.

IV

Şimdi, insanlar arasında tam olarak hangi ilişkilerin, Marx'a göre mülkiyet ve üretim ilişkileri olarak nitelenebileceği hususunu ele almak istiyorum. Kendi metinlerinden, Marx'ın gerçekten de (tarihsel açıdan ilgili olarak) geleneksel tarihsel maddeciliği, ziyadesiyle "üstyapısal" olan kategorideki ilişkilere dahil ettiğini göstereceğim. Bu bakımdan, ona göre "toplumun ekonomik yapısı", genelde kabul edilenden çok farklı -ve çok daha geniş- bir toplumsal ilişkiler bütünüydü. İnceleyeceğim örnekler, her ikisi de yadsınamaz şekilde "olgun" eserler olan *Grundrisse* ve *Kapital*'den geliyor. Bu nedenle Althusserciler'in, yukarıdaki gibi *1844 El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'ni kullanmama karşı derhal ileri sürebilecek oldukları türden itirazları ortadan kaldırıyor. Gelgelelim, bunlar da erken dönem metinleriyle kusursuz bir tutarlılık içinde. Örneklerimin her ikisi de kapitalist olmayan toplumlarda "ekonomik yapı"yla ilgili olduğundan, bunlar aynı zamanda, yalnız karşıtlık yoluyla da olsa, "ekonomik alan"ın geleneksel, dar tanımlamalarının özgül olarak kapitalist dış görünüş biçimlerinde nasıl kökleştiğini göstermek gibi fazladan bir işlevleri var.

Grundrisse'nin "Kapitalist üretimden önceki biçimler" başlıklı kesimi, komünal mülkiyet ve üretimin çeşitli tarihsel biçimleri, tedricî yok oluşları ve nihayet kapitalist üretimin unsurlarını "özgürleştirmeleri" üzerine, uzun ve büyük ölçüde müstakil bir bilimsel araştırma-

dır. Bu tür komünal biçimler, hele son yıllarda artan biçimde Marx'ın hiç değişmeyen bir ilgi alanı olarak kalacaktı. 1870'ler ve 1880'lerin velud ve hâlâ büyük ölçüde yayımlanmamış çalışmaları da bu konuya adanır (1879a, b; Shanin, 1984). *Grundrisse*'de, üç ana komünal tip ayrımını yapar: İlkel, antik ve Germenik. Hepsinin değişik türleri vardır. Burada, modern standartlara göre bir hayli boşluğa yer bırakmış olabilecek (Godelier, 1973: Kısım II bunu tartışır) Marx'ın bu toplum biçimleri nitelemeleri konusunda tarihsel ve antropolojik doğruluğuyla ilgilenmediğim gibi, sonraki çalışmalarında komünal mülkiyetin gelişimi ve niteliğine ilişkin görüşlerinin nasıl değiştiğiyle de ilgilenmiyorum. Bu analizlere sadece kavramlarını nasıl kullandığını kullanmak için başvuruyorum.

Marx'ın "toprak mülkiyetinin ilk biçimi" (1858a: 472-4), ilkel komün, başlangıçta pastoral, göçebe toplumların bir özelliğidir. Burada bireyler, toprakla ilişkisi "canlı emekte kendini üreten ve yeniden üreten topluluğun, *topluluk mülkü*" şeklindedir. Topluluğun üyeleri oldukları sürece, aslında yalnız ve yalnız o takdirde toprağın sahibidirler. Aslına bakılırsa, Marx, kesin olarak söylememek gerekirse böyle bireylerin burada sadece toprağın tasarrufuna sahip olduğunu söyler, zira toprak bir bütün olarak topluluğun mülküdür (age: 476). Marx, "başlangıçtaki, doğal olarak doğmuş kendiliğinden topluluğun" -ki bu "aile ve bir klan olarak geniş aile"dir- mülkiyetin bu biçiminin "ilk önkoşulu gibi göründüğünü" söyler:

> *klan topluluğu*, doğal topluluk, *toprağın* (geçici) *komünal temellükü ve kullanımının, sonucu değil, önkoşulu* olarak görünür. Sonunda yerleşip oturdukları zaman, bu özgün topluluğun ne derece değişeceği, kendilerine has doğal eğilimleri -kendi klan karakterleri- kadar, çeşitli dışsal, iklimsel, coğrafi, fiziksel, vb. koşullara bağlı olacaktır. Doğal olarak ortaya çıkan ve istenirse pastoral toplum da denebilecek bu klan topluluğu -kanın, dilin ve göreneğin topluluğu- yaşamlarının nesnel koşullarının, yaşamlarını yeniden üreten ve somutlaştıran faaliyetlerin (sığırtmaçlık, avcılık, çiftçilik vs) temellük edilmesi için ilk önkoşuldur. Emek süreci aracılığıyla *gerçek temellük*, kendileri emeğin *ürünü* olmayan, ama onun doğal veya *kutsal* önkoşulları gibi görünen bu *önkoşullar* altında gerçekleşir. (age: 472)

O halde, burada belirli toplumsal ilişkiler -özgül olarak, "klan topluluğu"na genişlemiş ailesel ilişkiler- emek süreci aracılığıyla te-

mellükün önkoşuludur ve bu ilişkilerin ayrılmaz parçası ortak "soy, dil, âdetlere dayanan topluluk" niteliğidir. Bu sonuncu, kuşkusuz temel/üstyapı modellerinin çoğu destekleyicisine göre *par excellence* "üstyapısal" görüngüler ve Cohen'e göre, ne "ekonomik yapı"ya ne de üstyapıya bağlı olan (dolayısıyla tarihsel maddeci teorinin kapsamının dışında kalan) şeylerdir.

"Asyatik" denilen mülkiyet biçimi (age: 472-4), der Marx, ilk bakışta bireyin mülksüzlüğü yüzünden böyle görünmese bile, bu ilkel biçimin farklı bir türüdür. Burada:

> bütün bu küçük toplulukların üstünde duran *kapsayıcı birlik* daha üst mülk sahibi veya *tek mülk sahibi* olarak görünür; bundan dolayı gerçek topluluklar ancak *kalıtsal* tasarruf yetkisine sahip kişiler olarak var olur. *Birlik*, gerçek mülk sahibi ve komünal mülkiyetin gerçek önkoşulu olduğu için, bu bütünlüğün birçok ayrı toplulukların üstünde *belirli* bir varlık olarak görülebileceği anlamı çıkar. (age: 473)

Marx'ın buradaki dili çetrefillidir. Ama Asyatik biçimde, çeşitli toplulukların işbirliğiyle kurulan "bütünlüğün", tam olarak her bir topluluk içinde komünün kendi varoluşunun böyle bir önkoşul olmasıyla aynı şekilde, "komünal mülkiyetin önkoşulu" haline geldiğini söylüyor gibi görünür. Komün içi işbirliğinin önemli bir biçimi olarak su kontrolü örneğini verir. Açıktır ki, yapay sulama bir üretim koşuludur ve komün içi işbirliğini gerektirir; bu tür işbirliği aynı zamanda bir üretim, dolayısıyla mülkiyet koşulu haline gelir. Kari Wittfogel (1957), bu argüman çizgisini geliştirecek (ve onu modern SSCB'ye uyarlayacak) olmakla birlikte, bunu çoğu Marksist'e nahoş gelecek yollardan yapacaktı; modern "bürokratik ortaklaşmacı" kuramcılar benzer bir uslamlamayla, Marx'ın Asyatik üretim tarzı analizlerini, modern planlı ekonomilerdeki "sosyalist"e karşı kullanırlar (Melotti, 1977).

Bu gibi durumlarda, bu komün-ötesi "birlik" bir "despot" biçiminde kişiselleştirilebilir; mülkiyet "[birey] için bir vazgeçme [*aynen bu şekliyle*] aracılığıyla topyekûn birliğin –despotun, birçok toplulukların babası biçiminde hayata geçirilen bir birlik- eliyle, belirli komünün aracılığı üzerinden bireye aktarılıyor gibi görünür" (1858a: 473). Toplumsal ilişkilerin böyle bir kişileştirmesi, kapitalist üretim tarzındaki fetişleştirmeye benzer (gerçi Marx buradaki koşutluğu bizzat çizmemiştir). O halde artık, bu "birlik"in kişileştirmesine –oryantal

hükümdar, klan atası, devlet veya her neyse- gider. Marx toplumun bu "Asyatik" biçiminin çeşitlerini, Hindistan'ın yanı sıra Meksika, Peru ve erken dönem Keltleri'ne kadar çok yaygın bir olgu olarak görür. Ayrıca, Slavlar arasında bunun *villeinage*ın (serflik) başlangıcı olabileceğini de ileri sürer. Gelgelelim, şu andaki tartışmamız açısından önemli olan, bir kez daha verili bir üretim tarzına ve mülkiyet biçimine içsel olan ilişkilerin, açıkça "üstyapısal" görüngüleri kapsamasıdır: Yarı-siyasal ilişkiler (tâbilik türünden) ve, "birlik"in özgül bir mistifikasyonu söz konusu olduğu sürece, ideoloji de bunun içinde. Marx, sözgelişi, "kısmen gerçek despot, kısmen de mutasavver klan-varlığı, tanrı olmak üzere birliğin yüceltilmesine yönelik ortak emek"ten söz eder (age).

Marx'ın işaret ettiği ikinci toprak mülkiyeti olan antik toprak mülkiyeti (age: 474-6), "keza ilk önkoşulu olarak *topluluğu* varsayar" (age: 474). Bununla birlikte, antik Yunan veya Roma topluluğu, ilkel veya Asyatik arketipten birkaç yönden farklılık gösterir. Bir kere, temeli kırsaldan çok, kentseldir: "Burada ekili arazi kente ait bir *territorium* olarak görünür." Bundan başka, burada özel mülkiyetin başlangıcını görürüz: "Komünal mülkiyet -devlet mülkiyeti, *ager publicus* olarak- burada özel mülkiyetten ayrıdır. Bireyin mülkiyeti, burada, ilk örnektekinin tersine, kendi başına doğrudan komünal mülkiyettir." Antik toplumda, büyük sorun, artık doğanın fethi değil, diğer komünlere karşı *territorium*un sürdürülmesidir:

> Savaş bu nedenle en geniş kapsamlı görev, ya orada hayatta kalmanın nesnel koşullarını ele geçirmeyi veya bunu korumayı ve sürdürmeyi gerektiren büyük komünal emektir. Dolayısıyla, ailelerden oluşan komün başlangıçta savaşçıl bir tarzda örgütlenir -bir savaş ve ordu sistemi olarak ve bu bir mülk sahibi olarak orada bulunmanın koşullarından biridir. (age: 474)

O halde, antik komün, ilkel komünün tersine, özel mülk sahibi tek tek köylülerden oluşur. Ama aynı zamanda, mülkiyetlerinin koşulu başta savaşla ilgili olmak üzere komünal örgütlenmeleri olarak kalmaya devam eder. Bu bağlantıyla Marx, antikçağın tarımı "özgür insanın" yegane "*gerçek meşguliyeti*, askerin okulu" olarak görmesi ve zanaatkarların yurttaşlıktan çıkarılması gibi bazı ilginç parantezler açar (age: 477).

Bununla birlikte, önemli bir husus da, burada özel mülkiyetin doğmasının, antik biçimin komünal niteliğini büsbütün ortadan kaldırmamasıdır. Daha ziyade, "komündeki üyelik, arazi ve toprağın temlikinin önkoşulu olarak kalır, ama komünün bir üyesi olarak, birey bir özel mülk sahibidir"; hâlâ "komün...arazi ve topraktaki *mülkiyetin* önkoşuludur", "mensubiyet [bireyin] devletin bir üyesi olması, devletten olmasıyla gerçekleşir" (age). Başka bir deyişle birey, ancak komünün üyesi olarak kaldığı sürece bir özel mülk sahibidir. *Alman İdeolojisi* benzer bir gözlemi yaparak, antikçağda "Yurttaşlar, sahip oldukları çalışan köleler üzerindeki iktidarlarını ancak kolektif olarak yürütürler ve bu durum hasebiyle komünal mülkiyet biçimine bağlanırlar" (1846a: 33). Kuşkusuz, "komünün ayakta kalması, kendi kendini geçindiren köylüler olarak bütün üyelerinin yeniden üretimidir." Ama eşit derecede, "artık zamanları tam anlamıyla komüne, savaş faaliyetine vb aittir." Çünkü:

> Kişinin kendi emeğindeki mülkiyeti, çalışmanın koşullarındaki mülkiyet üzerinden dolayımlanır -sırasıyla, önce topluluk üyelerinin askeri hizmet ve benzeri biçimlerdeki artı emekleri üzerinden teminat altına alınan topluluğun varlığı ve onun üzerinden teminat altına alınan belirli bir miktardaki toprak. Topluluk üyelerinin kendilerini yeniden üretmeleri, (ilkel biçimin tersine) değer üretici emekteki işbirliğinden değil, (hayali veya gerçek) topluluk çıkarları için, topluluğu dışa ve içe yönelik birlikteliğini desteklemek için sarfedilen emekteki işbirliği üzerinden gerçekleşir. Mülkiyet [yani Romalılar'ın mülkiyeti ve *quiritesi*], Roma tarzında *puiritorium*'dur; toprağın özel mülkiyetine sahip olan ancak bu şekilde Romalı olacaktır, fakat toprağın özel mülkiyetine de bir Romalı olarak sahiptir. (1858a: 476, benim eklemelerim)

Bu yüzden, burada mülkiyet tamamen yurttaşlıkla bağlantılıdır; bir bireyin bir mülk sahibi olabilmesi ancak bir *civis* olarak mümkündür. Ardından, bu örnekte özgül olarak bir *polise* üyeliğini -ve onun askerî ve diğer yükümlülüklerine katılımı- Marx mülkiyetin ve onun gerçekleştirildiği maddi emek-süreçlerinin önkoşulu olarak görür. Dahası, *polis*, Marx'ın ilk komünal biçimi, yani ilkel komünün de dayanağını oluşturan klan sisteminin bir türü olarak anlaşılır. Antik *polis*, özü itibariyle, savaş ihtiyaçları temeline dayanan bir aileler birliğidir, daha sonraki Romalı *gens*, tam anlamıyla kan akrabası ol-

masa bile.[9] Marx, onaylar bir tavırla bu bağlamda Niebuhr'dan alıntı yapar: "Antik dünyada akrabalık gruplarından daha genel kurum yoktu" (age: 478).

Son olarak, Marx'ın komünal mülkiyetin son biçimi olan "Germenik"e geldik. Marx bunu, Avrupa'da ortaçağ döneminin tipik biçimi olarak görür. Pek çok yönden, modern özel mülkiyete doğru daha da yol almayı temsil eden bir geçiş biçimidir. Burada yerleşimler dağınıktır ve toplum başat olarak kentselden çok, kırsaldır. Komün artık ancak üyelerinin "savaşta birbirlerine bağlılık andı içmek, din, yargılama, vb amaçlarla" üyelerinin dönemsel bir araya gelmesinde var olur (age: 484). Bu bakımdan, "*bir arada olmak* değil de, *bir araya gelmek* olarak kendini gösterir; bir birliğin değil, bağımsız öznelerin, toprak sahiplerinin birleşmesi olarak. Bu yüzden komün aslında klasik antikçağdaki gibi bir *devlet* veya *siyasal bir bünye* olarak var olmaz" (age: 483). Gelgelelim, Marx hâlâ komün üyelerinin "*kendinde* birliği"ni gene de "ataları, dilleri, ortak geçmişleri ve tarihleri, vb özelliklerinde belirlendiğini" düşünür (age); ve ancak "komünal amaçlarla bir *gerçek kurul*" haline gelmiş olsa bile, komünün "bir dil, kan, vb birliği olarak bireysel mülk sahiplerine önceliğini varsaydığı"nda ısrar ederek sözüne devam eder (age. 484-5).

Bölünmemiş komünal toprak -otlatma, avlanma ve benzeri amaçlı- varlığını korur, ama bu antikçağdaki gibi devlet mülkü, *ager publicus* gibi ayrı bir biçim almaz. Bu daha çok "bireysel mülk sahiplerinin kendilerinden ayrı bir varlık kazanmış birliği değil, bu mülk sahiplerinin gerçekte ortak mülkü"dür (age: 485). "Bireysel mülkiyet, komün aracılığıyla sağlanmaz; bunun yerine, komünün ve komünal mülkiyetin varlığı, bağımsız bireylerin birbiri aracılığıyla, yani birbirleriyle ilişkileriyle gerçekleştirilir" (age: 484). Bu, Germenik biçimi daha genel olarak niteler: "Komün ancak bu bireysel toprak sahipleri arasındaki karşılıklı ilişkilerde var olur" (age).

Bu eskizleri izleyerek, Marx bazı genel sonuçlar çıkarır. "Bütün bu biçimlerde" diye yazar, "çalışan bireyin mülkü olarak arazi ve

9 Marx'ın değindiği gibi. Kuşkusuz, akrabalık ilişkileri, toplum ne kadar "ilkel" olursa olsun, sadece biyolojik "kan" ilişkilerinden ziyade, *daima* toplumsal -atıflı- bir ilişkidir. Marx bu metinde bunları sıklıkla yarı-doğal olarak ele alma eğilimindedir. Aşağıda, bu bölümün son kesiminde, Marx'ın aile sosyolojisinin hem azgelişmiş ve kilit yönlerden, yanlış olduğunu ileri sürüyorum.

toprakla, yeryüzüyle *ilişki*...doğal olarak doğmuş, kendiliğinden, az çok tarihsel olarak gelişip bireyin *bir komünün üyesi* olarak varlığını değişime uğratan -bir kabile vb üyesi olarak doğal olarak oluşmuş varlığı- ile gerçekleşir" (age: 485). Dolayısıyla:

> Emeğinin nesnel koşulları, baştan kendisine ait olarak varsayılıyorsa, o zaman bizzat kendisi öznel olarak, arazi ve toprakla ilişkisini sağlayan bir komünün üyesi varsayılır. (age: 486)

Marx bu bağlamda "mülkiyet"in açıkça ne olduğu konusunu tartışarak devam eder. "*Mülkiyet*...başlangıçta bir insanın kendi doğal üretim koşullarına kendisine ait, kendisinin diye ilişkilendirilmesinden başka bir anlama gelmez." Ardından, bu "doğal koşulların" niteliğini ayrıntılarıyla ele alır (bir kez daha "doğal" ve "toplumsal"ın kendisine göre kesinlikle münhasır kategoriler olmadığını açıkça gösterir):

> Bu *doğal üretim koşullarının* biçimleri ikilidir: (1) Bir topluluğun bir üyesi olarak varlığı; dolayısıyla, özgün biçiminde bir *klan* sistemi, az çok değişikliklere uğramış bir *klan* sistemi olan bu topluluğun varlığı; (2) topluluğun sağladığı *arazi ve toprak*la ilişkisi. (age: 491-2)

Bundan dolayı, "yaşayan birey için doğal bir üretim koşulu, onun *doğal olarak oluşmuş, kendiliğinden bir topluma*, klan ve benzerine mensubiyetidir. Bu, örneğin kendi dilinde, ve benzerinde zaten mevcut bir koşuldur. Kendi üretken varoluşu, ancak bu koşulla mümkündür" (age). Bu elbette Marx'ın üretimi, olgun olmadığı varsayılan *Alman İdeolojisi*'ndeki "ikili bir ilişki" olarak tanımlamalarını kuvvetle yansılıyor. Marx'ın vardığı sonuç -ve tek mantıklı sonuç- bu toplum biçimlerinde, "*Bu yüzden mülkiyet bir klana mensup olmak demektir*" (age, abç).

Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Marx'a göre mülkiyet ve üretim ilişkileri büyük ölçüde eşanlamlı kavramlardır. Burada da, örneğin üç sayfa sonraki şu paragrafta olduğu üzere, hemen hemen aynı şeyi söyler:

> Belirli bir topluluk biçimi (klan) ile ona denk düşen...bir bakıma özgül mülkiyet biçimi olarak görünen fiili mülkiyet arasında özgün birlik... -yaşayan gerçekliğini özgül *üretim tarzında* bulur, bu bireyler ve inorganik doğayla özgül faal ilişkisi arasında bir ilişki, çalışmanın özgül bir tarzı (her zaman aile emeği, çoğu zaman komünal emek olan) olarak

> kendini gösterir... Emeğin -yani üretimin- sonucu olarak değil de önvarsayımı olarak bu mülk sahipliği ilişkisi, bir klanın veya topluluğun üyesi olarak tariflenmiş bireyi önvarsayar. (age: 495)

Eğer mülkiyet "bir klana mensubiyet" demekse, bütün bu toplum biçimlerinde, üretim ilişkilerinin bireylerin klan veya komün üyeleri olmalarından gelen tüm ilişkileri içerdiği sonucuna varmamız gerekir. Bunlar yalnız akrabalık ilişkilerinden ibaret değildir. "Kan, dil, âdetler ortaklığına sahip topluluk olmayı" ve Germenik örnekte, ortak bir tarihsel deneyimi ve geleneği kucaklar. Bu ilişkiler, üyeliğin *civi*si bir *Romanu*sa çevirdiği antikçağın *poli*sinin tamamına yayılır. Asyatik örnekte ideolojiyi de kuşatır. Kapitalist öncesi bu sosyoekonomik oluşumlardan herhangi biri için, "ekonomik yapılar"ın tanımından "üstyapısal" terimleri çıkarmamızın düpedüz hiçbir yolu yoktur. Bunu yapmak Marx'ın analizinin tamamını anlamsızlaştırır. Bundan başka, söz konusu toplumları anlaşılmaz kılar.

Burada sırası gelmişken, bir anlığına modern tarihsel maddeci antropolojiye göz atmak için Marx'ın ötesine geçmenin bir zararı olmaz. Meillassoux (1972; karş. yine kendisine ait 1975) şunu ileri sürer: "Tarımsal kendine yeterli topluluklar...*maddi üretim araçları*nın denetiminden çok, *insani yeniden üretim araçları* üzerindeki denetime dayanır: Geçim kaynakları ve kadınlar. Amaç, üretimin önkoşulu olarak yaşamın yeniden üretimidir." Bunu, incelediği örneklerde toplumsal iktidarın, geleneksel olarak düşünüldüğü gibi mülkiyetten çok, neden yaş ve cinsiyet temelinde dağıtılma eğiliminde olduğunu açıklamakta kullanır. Godelier daha da ileri giderek, bu tür toplumların "*burada akrabalık ilişkileri üretim ilişkileri olarak işlev görür* ve bu içeriden olur" (1978). Başka bir yerde, antik Atinalılar'ın *poli*si için benzer bir örnek geliştirir (1984). Bu temelde, temel ve üstyapı arasında "bir anlamda görgül...özündeki kurumsal bölümlenmeler olan toplumsal gerçeklik içerisindeki ayrımlar, toplumsal 'düzeyler'" olarak her türlü genel ayrımı reddeder (1978). Benim de yaptığım gibi, "ilk kez olarak ekonomi, siyaset, din, akrabalık bağları, sanat ve benzerini, bir sürü ayrı kurum olarak ayrıştıran"ın özgül olarak kapitalizm olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz kısıtlayıcı üretim ilişkileri kavrayışlarının ve bunların varsaydığı kesin temel/üstyapı ayrımlarının burjuva toplumunda belirli bir görüngüsel dayanak noktası

olmasının (ve onun tarihsel sınırlarının ötesine geçtiğimiz anda yok olmasının) nedeni de budur. Bu tür çalışmalar, tam da bir tek kuramsal argümana dayanmadığı ve tek başına tutarlılık yerine, amaca uygunluk ölçütlerini de görmesi açısından son derece değerlidir. Eğer Marksist antropologlar (tıpkı yüzyıl önce Marx'ın kendisi gibi) bir "ekonomik yapı"nın neden oluştuğuna ilişkin geniş bir görüşü benimsemek zorunda kalmışlarsa, bunun nedeni olguların bu yönde kendilerini dayatmalarındandır.

V

Grundrisse'ye geri dönelim. Biraz sonra Marx şimdiye dek izini sürdüğüm argümanı genişleterek, "kölelik ve serflik"in "klan sistemine dayanan mülkiyet biçiminin daha ileri gelişim evrelerinden başka bir şey" olmadığını söyler bize (1858a: 493). O halde, burada geliştirilen mülkiyet analizi, "toplumun ekonomik oluşumunda", 1859 Önsözü'nde betimlenen kapitalist olmayan tüm "çağlar" -Asyatik, antik, feodal- için geçerlidir. Bunu akılda tutarak, Marx'ın ikinci görgül mülkiyet/üretim ilişkiler analizi olan feodalizme dönmek istiyorum. Bu konu başlığını en eksiksiz olarak, kapitalist arazi kirasının kökenlerine bir soruşturma bağlamında öne sürdüğü *Kapital III*'te ele alır.

Grundrisse'deki az önce incelediğimiz kesimde olduğu gibi, Marx'ın bu metindeki temel kaygısı da, kapitalist gayri menkul biçimlerini ayırt etmektir, bu yüzden feodal biçimlere büyük ölçüde kendileri için değil, kapitalizmle karşıtlaştırmak amacıyla odaklanır. Çıkardığı ana karşıtlık şudur. Emekçilerin üretim aracından ayrı olduğu kapitalizmdekinin tersine, feodal toplumda "doğrudan üretici...kendi üretim araçlarının, emeğinin ve geçim kaynaklarının üretiminin gerçekleşmesinin gerektirdiği maddi emek koşullarının sahibi olmasında bulunur" (1865a: 790). Bu farkın, her iki toplumdaki sömürü mekanizması -artı emeğin veya ürünlerinin yönetici sınıfa transferi- açısından önemli bir sonucu vardır. Bunu tartışırken unutmamamız

gereken husus, bu mekanizmanın mutlak anlamda Marx'ın bir üretim tarzını nitelemesinde hayati olduğudur:

> Ödenmemiş artı-emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alınmasının özel iktisadi biçimi, doğrudan üretimin kendisinden doğan ve kendisi de belirleyici bir öğe olarak onu etkileyen, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisini belirler. Ama, bunun üzerine de, üretim ilişkilerinin kendilerinden doğan iktisadi topluluğun tüm oluşumu, böylece de aynı zamanda onun özel siyasal biçimi yerleşmiştir. Tüm toplumsal yapının ve onunla birlikte egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin siyasal biçiminin, kısacası, buna uygun düşen özel devlet biçiminin, en içteki sırrını, saklı temelini açığa vuran şey, her zaman, üretim koşullarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki ilişkidir -bu, her zaman, doğal olarak, emek yöntemlerinin gelişmesinde belli bir aşamaya ve böylece de onun toplumsal üretkenliğine uygun düşen bir ilişkidir. Bu, aynı iktisadi temelin -esas koşulları açısından aynı- sayısız farklı deneysel durumlar, doğal çevre, ırksal ilişkiler, dışsal tarihsel etkiler vb. yüzünden, yalnızca deneyimsel olarak verilen koşulların tahlili ile anlaşılabilen görünüşteki sonsuz değişmeler ve nüanslar göstermesini engellemez. (age: 791)[10]

Kapitalizmde, tek başına "ekonomik" baskı[11] işçinin kapitalist için artı-değer üretmesini sağlamaya yeterli olur. İşçinin üretim araçlarından yoksunluğu göz önüne alındığında, geçimini sağlamasının tek koşulu -bir ücret karşılığı emek-yetisini satarak- karşılığı ödenmeyen artı-emeğin performansını gerektirir. Katıksız bir "ekonomik" bakış açısından, köylü sahip olduğu toprak ve hayvanlar, aletler ve benzeriyle, efendisine artı-değer üretme sürecine gerek duymaksızın, kendi geçim kaynaklarını üretebilir. Feodal beyler buna karşın açıkça artı-emeğe el koyduğundan ve bunu yapmasa, feodal toplum var olamayacağından, Marx şu sonucu çıkarmaya yönelir:

---

10 Çoğunlukla olduğu üzere bağlam dışı alıntılanan bu paragraf, Marx'ın Cohen'inki tarzında okunmaları için biçilmiş kaftandır. Bu nedenle, baş gösterdiği bağlamı -yani aşağıda tartıştığım feodalizm analizini- özellikle fark etmemiz gerekiyor.

11 Marx'ın işaret ettiği husus, kapitalizmde bu tür "tümüyle ekonomik" ilişkilerin varlığının şu anki anlamda "ekonomik-olmayan"a dayanma derecesini karartıyor olarak görülmemesi gerekir. Bunu aşağıda Bölüm 4'te, Marx'ın kendi devlet ve hukuk analizine göndermeyle biraz daha ayrıntılı ele alacağım. Corrigan ve Sayer (1985)'de, İngiliz kapitalizm tarihinde devlet oluşumu ve ahlak düzenlemesinin kilit rolünü görgül olarak ele almıştım.

> Böyle koşullar altında, toprağın nominal sahibi için artı-emek, büründüğü biçim ne olursa olsun, onlardan ancak ekonomi-dışı baskı ile alınabilir... O halde, kişisel bağımlılık koşulları gereklidir, ne ölçüde olursa olsun kişisel özgürlük eksikliği ve toprağın bir eklentisi olarak toprağa bağlı olmak, sözcüğün gerçek anlamıyla bağımlılık. (age: 791)

Bu genellediği bir sonuçtur. "Doğrudan üreticinin üretim araçlarının 'zilyedi' olarak kaldığı *bütün* biçimlerde" diye ileri sürer, "mülkiyet ilişkileri eşzamanlı olarak dolaysız bir beylik ve kölelik ilişkisi olarak görünmek zorundadır" (age: 790, abç). *Herrschaft*[β], sonucuna varmamız gerekiyor, artı-değerin pompalandığı ve dolayısıyla "bütün toplumsal yapının en gizli, saklı temeli"ni oluşturan "özgül ekonomik biçim"dir. *Kapital I*'e göre, "kişisel bağımlılık burada toplumsal üretimin toplumsal ilişkileri nitelemesi gibi, bu üretime dayanarak örgütlenmiş yaşamın öteki alanlarında da aynı etkiyi gösterir...toplumun temelini kişisel bağımlılık oluşturur" (1867a: 77). *Herrschaftsverhahltnesse*nin (*Herrschaft* ilişkilerinin) toplumun "ekonomik yapısı"na içselliğinin daha açık bir ifadesini isteyemezdik. *Grundrisse*'ye göre, aynı şekilde, "efendi-hizmetkar ilişkisi temellükün temel bir unsurudur" (1858a: 500). *Artı-Değer Teorileri*'ne göre, temellükün "temeli toplumun bir kesiminin diğeri üzerinde etkili hakimiyetidir" (1863c: 400). Feodal toplumda, kişisel bağımlılık ilişkileri -dahası, Marx'ın doğrudan üreticinin yararlandığını varsaydığı üretim araçlarının "fiili denetimi" üzerine inşa edilmeyen ilişkiler- üretimin temel ilişkileridir ve bundan dolayı, 1859 Önsözü'nün kayıtlarıyla tutarlı olarak, "toplumun altyapısını" oluştururlar.

Cohen'in yaptığı gibi *Herrschaft*ı sadece emek-yetisinin kısmî-sahipliğine indirgemek, kanımca, Marx'ın bu analizde elde ettiğinin gülünç bir taklidi olabilir: Marx bu ilişkinin özünün, "yabancı bir *irad*enin temellükü" (age: 500-1, abç), kişisel boyun eğme, özgür olmayış olduğunu açıkça ortaya koyar. Bundan başka, emek-yetisi üzerinde bu tür yabancı denetimin nasıl -başka bir deşiyle, bir dizi ilişkiler aracılığıyla- fiilen kurulduğuna ilişkin (ampirik) soruyu da varsayar. Marx *Grundrisse*'de bir yerde, feodal gayri menkul sahipliğinin

---

β Almanca bir kavram olan Herrschaft için diğer dillerde tam olarak uygun bir çeviri yoktur. "İtaat üreten hakimiyet veya otorite" olarak anlaşılabilir -yn.

"tümüyle askerî boyunduruk ilişkilerinden" geliştiğini ileri sürmeye kadar gider (1858a: 165); ortaçağ kilisesinin yönettiği toprağın miktarı göz önüne alındığında, aynı zamanda tanrı kelamına da hak ettiği ağırlığı vermemek elde değil. Cohen ve diğerlerinin mülkiyetin *rechtsfrei* tanımını yapmak için çabaları düşünülürse, Avrupa feodal toplumunda ortaçağ sonlarına gelindiğinde *Herrschaft*ın aslında büyük ölçüde yargılama aracılığıyla örgütlendiği gerçeği ironiktir. Perry Anderson'ın sözlerini aktarırsak, "adalet iktidarın sıradan ismiydi" (1974a: 153). Bu, Rodney Hilton'ı yakın geçmişte yargılama yetkisini açıkça feodal üretimin kilit toplumsal ilişkisi olarak saymaya yöneltti (1985); hiç şaşırtıcı olmayacak şekilde, belki, kendi önceki çalışmaları, 12. yüzyıla gelindiğinde, bütün feodal yönetici sınıf gelirinin yarısından çoğunun, arazi kirasından çok, yargı veya vergi kârları biçimini aldığını hesaplar (1976).

Bizzat Anderson da benzer iddiada bulunur ve Marx gibi, tek başına feodalizmin ötesinde bir noktaya geneller:

> Kapitalizmden önceki sınıflı toplumlarda *bütün* üretim biçimleri artı emeği, fazladan ekonomik zorlama aracılığıyla doğrudan üreticiden ele geçirirler. Kapitalizm, artı-değerin doğrudan üreticilerden "katıksız" ekonomik biçimde pompalanarak alındığı tarihteki ilk üretim tarzıdır... Tüm önceki sömürü tarzları, *ekonomi-dışı* -kan bağına dayalı, ananevi, dinsel, yasal veya siyasal- yaptırımlar aracılığıyla işler. Bu nedenle ekonomik ilişkilerden bunları seçip ayıklamak imkansızdır. Kan bağı, din, hukuk veya devletin "üstyapıları" kapitalist öncesi toplumsal oluşumlarda zorunlu olarak üretim tarzının kurucu yapısına girer. Artı-değer istihracının "içsel" bağlantı noktasına *doğrudan* müdahale ederler; tarihte ilk olarak ekonomiyi biçimsel olarak kendine yeterli bir düzen halinde ayıran kapitalist toplumsal oluşumlarda, buna karşılık onun "dışsal" önkoşullarını sağlarlar. Sonuç olarak, kapitalist-öncesi üretim tarzları kendi siyasi, hukuki ve ideolojik üstyapıları üzerinden yapılacak tanım *dışında* tanımlanamazlar, zira bunlar, bu üretim tarzını belirleyen ekonomi-dışı zorlama tipini belirleyen unsurlardır. (1974b: 403-4)

Bu hususu daha belirgin olarak ifade etmek ve Anderson'ın kastettiğinin, (tıpkı bizzat Marx gibi) argümanını formüle ettiği terimlerin ta kendisini -"ekonomik"e karşı "ekonomi-dışı"- anakronik kıldığını söylemek isterim. "Üstyapılar"ın "kurucusu" olduğu bir yapıya "müdahale" edeceği söylenmesi akıl alır değildir. Bunu dile getirme-

nin çok daha iyi bir yolu, bu toplumlarda, "özünde ekonomik ilişkiler" ile "üstyapılar" arasında bir ayrım -en azından geleneksel olarak çizilen- düpedüz elde edilemeyeceğidir. Aslına bakılırsa, bu kavramları alışılmış şekilde kullanmakta üstelersek, Anderson'ın gözlemi, Marx'ın kapitalizm dışında "maddi yaşamın üretim tarzı"nın önceliği iddiasının uygulanabilirliğini yadsımaya çok yaklaşır. Anderson, "üstyapılar"ın bu tarzlarda çekirdek toplumsal ilişkileri belirlediğini söylemeye çalışıyor gibi görünür; Marx bu özgül tarzların "ekonomik topluluğun bütüncül oluşumuna kurulduğunu" söyler. Anderson'ın tırnak işaretlerine sıkça başvurması, belki de bir huzursuzluğun göstergesidir; onun bu şekilde tarihsel maddeciliğin kapsamını daraltmaya niyetlendiğinden şüpheliyim. Bununla birlikte, sözüne devamla çok önemli bir noktaya değinir.

Feodal toplumlar artı-değer istihracının "ekonomi-dışı" mekanizmalarıyla tanımlandıklarından, der, onları "üstyapılar"dan soyutlayarak *rechtsfrei* terimlerle nitelemek, bize aralarında farklılaştırma yapacak zemin bırakmaz. Bunun da paradoksal bir tarihyazımsal sonucu vardır. "Eğer, fiilen feodal üretim tarzı ona eşlik eden yargısal ve siyasal üstyapılar çeşidinden bağımsız olarak tanımlanabilirse, yeryüzünün ilkel ve kabilesel toplumsal oluşumların yerini aldığı her yerinde şu sorun doğar: Uluslararası feodalizmin Avrupa sahnesinin benzersiz dinamizmi nasıl açıklanabilir?" (age: 402). Bir "renk körü maddecilik" (age) tarihsel idealizmle sonuçlanır, zira o zaman ayırt edici etkenler, mantıken, ancak "maddi yaşam" alanının dışında aranabilir.

Cohen de Marx'ın feodalizm analizini tartışır; "geleneksel tarihsel maddecilik" açısından aşikar kullanışsızlıkları göz önüne alınırsa, bunda başarısız olduğu söylenemez. Söylediği şey, benim düşünceme göre, kendi bütüncül üretim ilişkileri kavrayışı açısından yıkıcıdır. Ve Marx için "kölelik ve serfliğin üretim ilişkileri, üreticinin emek gücü üzerinde amirin otoritesini kapsar ve amir, bu otoriteyi kullanarak üreticiyi sömürür" (1978: 83) oluşunu kabul etmekten kaçınamaz. Böylelikle şiddet ve ideolojinin feodal sömürüye içsel olduğu veya özgül olarak feodal mülkiyet biçiminin kurucu unsuru olduğu itiraf edilir. Bunun karşısında, Cohen'in düşündüğü şekliyle temel/üstyapı ayrımının yıkılarak, daha geniş

bir ekonomik yapı kavrayışına yerini bırakması gerekir. Cohen bu zorluktan -kabullenebildiği kadarıyla- serfin aslında tarlasının sahibi olmayıp, yalnızca zilyedi olduğunu, böylece "toprak üzerinde yararlandığı haklar, yükümlülüklerinin yerine getirilmesine bağlıdır" diyerek kaçınmaya çalışır (age: 84). Bu bağlamda anakronizme düşmeksizin "sahiplik"ten bahsedebildiğimiz ölçüde, bu kuşkusuz doğrudur, ama Cohen'e pek faydası dokunmaz. Kendi kazdığı kuyuya düşer. Anderson'ın da çok iyi anladığı gibi, Marx'ın söylemek istediği, "ekonomik olarak" serfin tastamam kendi geçim kaynağını üretebilecek bir durumda olduğu ve sahipliğin her türlü *rechtsfrei* tanımlamasının bu gerçeği kabullenmesi gerektiğidir. Onun gerek üretim araçları gerek emek-yetisi üzerindeki "fiili denetimi"ni kısıtlayan tek şey, *Herrschaft*ın fazlasıyla *rechtsvoll* ilişkisidir. Ancak bu sonuncunun aracılığıyladır ki -Marx'ın "ekonomi-dışı" zorlama dediği- aslında anlamlı bir şekilde feodal beyin "sahipliği"ni, köylünün maddi zilyedliğinden ayrı olarak tanımlamayı başarabiliriz. Marx'ın üç komünal mülkiyet biçiminde olduğu gibi, "siyasi ve hukuki üstyapı"nın "toplumun ekonomik yapısına" içsel, feodal bağlamda "mülkiyet"in tanımlayıcı unsuru olduğu bir kez daha ortaya çıkar.

VI

Bu bölümün önceki kesimlerinde, gerek ampirik gerek kuramsal zeminde, herhangi bir toplumsal ilişkiyi olası bir üretim ilişkisi olmaktan dışlamak veya keyfi olarak bazı toplumsal ilişkileri toplumsal "temel"e, diğerlerini de "üstyapı"ya *a priori* tahsis etmek için hiçbir iyi nedenimiz olmadığını kanıtlamaya çalıştım. Bu sorunlar ancak toplumun belirli tarihsel biçimleri için ampirik ölçütlerle çözülebilir. Şimdi, temel/üstyapı modellerinin somut tarihsel oluşumlarının analizinde Marx'ın hiç de ince ayrımdan yana olmadığını göstermiş oldum. Aslına bakılırsa, "ekonomik alan"ın Acton'ın "insanların hukuki, siyasal ve ahlaki ilişkileri"nden görünüşteki ayrılabilirliğinin, sadece kapitalizmin bir görüngüsü olduğunu ve bu nedenle üretim ilişkilerinin ortodoks kavrayışlarının, kapitalist görünüşleri derhal genellemelerinde, üretim güçlerinin fetişleşmiş görüşlerine benzer olduğu –aşağıda biraz daha değineceğim bir tema- 2. Bölüm'de tartışılmıştı.

Bu argümanın aşikar anlamı, Marx'a göre, üretim ilişkileri, çok yalın olarak, verili bir üretim tarzının açıkça yol açtığı herhangi ve bütün toplumsal ilişkiler veya "[insanların] kendi geçim kaynaklarını üretme yolu" olduğudur (1846a: 31). Tersine söyleyecek olursak, verili bir tarzda üretim ilişkileri, insanlar arasında, bunların olmaması halinde, o belirli şekilde üretemiyor olacakları ilişkilerdir. Bu tür üretim ilişkileri ve onların belirlediği "ekonomik yapı", Cohen'in "maddi ilişkileri", "üstyapısal" ilişkiler dediği veya ailevi biçimler gibi,

kendisinin bütünüyle tarihsel maddeciliğin görüş alanı dışında olduğunu varsaydığı ilişkilerdir. Bütün bunların bir "ekonomik yapı"ya içsel olarak ele alındığı örnekler, Marx'ın eserlerinde bulunur. Verili bir durumda neyin bir üretim ilişkisi olduğu veya olmadığı, ancak *a posteriori*, ele alınan durumun olgularıyla kararlaştırılabilir. Bu kategoriyi daha kısıtlayıcı olarak tanımlamak için iyi bir kuramsal zeminimiz yok ve Marx'ın kendi uygulaması, bunu yapmamızı istediğini düşündürmez. Mülkiyet ona göre üretim ilişkilerinin bir diğer adından başka bir şey olmadığına göre, aynı şey "iyeliği" kapsayan şey için de geçerlidir.

Greg McLennan (1981: 17 vd.), bu argümanın daha önceki (ve daha az geliştirilmiş) bir formülasyonunu eleştirirken, üretim ilişkilerinin bir tanımsal ölçütünün, gelişigüzel ampirik kanıtları açılmış olması kaygısını dile getirmiştir. Kaygısı, her şeyin müphem bir "toplumsal ilişkiler" kavramına çökertilmesi ve tarihsel maddeciliğin ayırt ediciliğini yitirmesidir. Ben böyle bir tehlike görmüyorum. Eğer *x* toplumsal ilişkinin, *y* üretim tarzı için temel, ve bu nedenle bir üretim ilişkisi olduğu ileri sürülürse, bu meselenin ampirik olarak tartışılması ve karşı savların ampirik olarak değerlendirilmesi gerekir. Kuşkusuz, çekişmeler olabilir, ama kesin çözümlerinin neden ille de "keyfi" olarak görülmesi gerektiğini anlayamıyorum. Keyfilik, bu tür iddiaların herhangi bir ampirik muhakeme sürecine tâbi *olmaması* halinde bir tehlike oluşturabilir ancak. McLennan'ı (ve diğer eleştirmenleri[12]) kaygılandırdığını sandığım şey, benim genel kuram düzeyinde, Marksistler'in alışkanlıkla peşine düştükleri belirlenmiş bir üretim ilişkileri kavramını genel teori düzeyinde reddedişim olabilir; bununla birlikte, benim göstermek istediğim, Marx'ın analitik çerçevesinde kavramsal belirlenmişliğin, özgül tarihsel oluşumlar için ancak *a posteriori* sağlanabileceğidir. Gelgelelim, bu hiçbir şekilde sağlanamayacağını söylemek anlamına gelmiyor.[13]

Bu uzun argümanı sona erdirmek için, son iki alıntı, uygun düşecek şekilde aktarılabilir. *Alman İdeolojisi*'nde, Marx üretimi hem

12 Bkz. *Marx's Method* üzerine Arthur (*Sociology*, 14, 1980) ve McLelland (*New Society*, 12 Temmuz 1979) tarafından yazılan eleştiriler.

13 Bkz. benim 1983, Bölüm 5, Marx'ın kavram oluşum prosedürlerinin açımlanması için.

maddi hem toplumsal olmak üzere bir "ikili ilişki" olarak betimlediği zaman şunu da ekler: "Toplumsaldan, hangi koşul altında, hangi şekilde ve ne amaçla olursa olsun, birden çok bireyin işbirliğini anlıyoruz" (1846a: 41). Bu açık sözlülüğü, bir kereliğine, göründüğü gibi alabiliriz. Bu sözlerine benzer şekilde, Proudhon'a karşı da *Grundrisse*'de şöyle der: "Insani yaşam, ezelden beridir üretime ve, şu ya da bu yolla, ilişkilerine tastamam ekonomik ilişkiler dediğimiz *toplumsal* üretime dayanmıştır" (1858a: 489). Marx'ın burada yaptığı şey, öylesine muhteşem derecede yalın, ama aynı zamanda öylesine hakiki biçimde devrimci olmasına karşın, kuşaklar boyunca yorumcular her nasılsa gözden kaçırmayı başarmışlardır.

"Geleneksel tarihsel maddecilik"te olduğu gibi, toplumsal ilişkileri alışılmış şekilde düşünüldüğü üzere ekonomik ilişkilere indirgemiyor veya ilkini ikincisinin terimleriyle açıklamıyor. Yaptığı şey, tastamam "ekonomik" ilişkileri -ve bu anlamda "ekonomik alanı" veya "ekonomik yapıyı" yahut toplumun "ekonomik temel"ininözgül üretim biçimlerini ve dolayısıyla mülkiyeti mümkün kılan, her neden oluşuyor olursa olsun, toplumsal ilişkilerden meydana gelecek şeklinde yeniden tanımlamaktır. Bu toplumsal ilişkiler aynı anda insanoğlunun doğayla maddi ilişkilerinin de biçimleridir. Bu bütünsellik Marx'ın "toplumun altyapısı" kavramıdır ve geniş kapsamlılığı, onun neden maddi üretimi akla uygun bir şekilde "toplumun kendisi, yani toplumsal ilişkileri içindeki insanoğlunun kendisi"nin üretimiyle (1858a: 712) eşanlamlı saydığına veya "bütünselliği içinde üretim ilişkileri toplumsal ilişkiler, toplum denilen bütünü oluşturur" (1847b: 212) savında bulunduğuna da işaret eder. Bu tür önermeler tüm diğer yorumlarda fena halde indirgemecidir. 1846'da "üretim tarzı" kavramını tanıtırken yazdığı gibi, bu tarz "sadece bireylerin...fiziksel varoluşunun yeniden üretimi olarak görülmemelidir. Bu daha ziyade, bu bireylerin faaliyetinin belirli bir biçimi, onların yaşamını ifade eden belirli bir biçim, onlar açısından belirli bir *yaşam tarzı*dır" (1846a: 32). Burada, "ekonomik" sözcüğünün herhangi bir standart anlamında, ekonomik biçimler ve görüngülerin tarihsel bir sosyolojisine yönelik gündem yerine, tarihin daha az ekonomik (çok daha az "teknolojik") bir kuramıyla karşı karşıyayız.

VII

Bu bölümde kısaca değinmek istediğim -ve bir daha ele almayı düşünmediğim- son mesele, Marx'ın eserinde ve genel olarak tarihsel maddeci gelenekte ciddi bir eksiklik olarak gördüğüm bir konu. O da, insani yeniden üretim ve onun Marx'ın kavradığı anlamda "maddi üretim" ile bağlantısı sorunu. Bunu ortaya atacağım (ve kuramsal bir sorun olarak görünür kılacak) bağlam, kuşkusuz, son yıllarda Marksizm de dahil tüm klasik sosyolojilerin paradigmalarını sorgulayan feminist araştırmacılığın rönesansı. Marx'ta toplumun "maddi zeminine" dair kavrayış (1867a: 80), genelde ona atfedilenden çok daha geniştir. Benim burada sormak istediğim soru şu: Bu kavrayış, feminist analizlerin su götürmez sosyolojik sezgilerini barındırabilecek kadar yeterince geniş miydi -veya yeterince genişletilebilir miydi? Öyle olmadığını, fakat bu hale getirilebilecek olduğunu; ve Marx'ın kendi eserlerinin, onun ölümünden sonraki onayını alarak, bu görevi üstlenmek için zemin sunduğunu ileri süreceğim. Gelgelelim, tarihsel maddeciliği bu şekilde elden geçirmek, birkaç aşina Marksist kuramsal sınır işaretlerini el sürülmemiş bırakacaktır.

Geleneksel olarak Marksistler üretimden, maddi malların üretimini anlar ve üretim tarzları bunun nasıl yapıldığına bağlı olarak tanımlanır ve farklılaştırılır. Marx, bir üretim tarzının, insanların kendi geçim araçlarını üretme yolu olduğunu söyler (1846a: 31). Onun bu tür üretimi eşzamanlı olarak toplumsal ilişkilerin üretimi olarak kabul etmesi doğru ve önemlidir. Fakat onun aklındaki ilişkiler, özgül

olarak malların üretiminde gereken, ilkel komün, antik *polis*, feodal *Herrschaft*ın akrabalık ilişkileri veya emek/sermaye sınıf ilişkisidir. Bu nedenle, alanın sınırlarını çizen ve toplumsal biçimleri, tarihsel maddeci araştırmanın özgül hedefini oluşturan malların üretimidir. Fakat başta *Alman İdeolojisi* olmak üzere Marx'ın yazılarının kimilerinde, "gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi" kavramının, bundan önemli ölçüde daha geniş bir kapsamı vardır.

O metnin başlarında, Marx ve Engels insan yaşamında, idealist tarihyazımınca rutin olarak göz ardı edilen, onlarınsa kendi bakış açılarının öncülleri olduğunu söyledikleri bir dizi "maddi" faktör sayarlar. Bunlardan ilki ve ikincisi, yaşamak için (mallar) üretme ihtiyacı ve bu süreç içinde yeni insani ihtiyaçlar ve kapasitelerin gelişmesidir. Sözlerine devam ederek; "tarihsel gelişmenin içine daha baştan dahil olan bir üçüncü ilişki de şudur: her gün kendi yaşamlarını yenileyen insanlar, başka insanlar yaratmaya, kendi kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar; bu, kadınla erkek arasındaki, ana babalarla çocuklar arasındaki ilişkidir; bu *aile*dir" (1846a: 40). Açıklamalarını sürdürerek, bu üç "toplumsal etkinlik yönü"nü:

> üç farklı aşama olarak anlamamak, yalnızca toplumsal faaliyetin üç farklı yönü olarak anlamak gerekir, ya da Almanlar için daha açık bir dil kullanmak gerekirse, tarihin başından beri ve ilk insanlardan bu yana bir arada birlikte mevcut olmuş ve bugün de hâlâ tarih içinde kendini gösteren üç "uğrak" ("Moment") olarak anlamak gerekir. (age: 41)

Bir sonraki cümle –"çifte ilişki" olarak üretim üzerinde birkaç kez alıntıladığım– "yaşamın üretimi"ne hem "emeğiyle kişinin kendi [yaşamının]" üretimini hem de "üremeyle yeni yaşamın" üretimini dahil eder. Malların üretimiyle insanların üretimine bu anlamda burada eşit statü verilir, ikisi de müştereken "yaşamın üretimi" olarak tanımlanır ve ikisi de insanların, Marx'ın deklare ettiği analitik çıkış noktası olan "maddeci bağlantı"sının (age) eşit derecede ayrılmaz parçasıdır. Bir-iki sayfa sonra, daha geniş biçimde aktarmış olduğum (yukarıda, s. 92) bir paragrafta, Marx gerek mülkiyet gerek işbölümünün "çekirdeği, ilk biçimi" olarak "kadın ve çocukların kocanın köleleri oldukları aile"ye gönderme yaparken (age: 44), aynı el yazmasının daha ilerisinde, "evlilik, mülkiyet, aile"nin "burjuvazinin kendi hakimiyetini kurduğu pratik temel" olduğunu yazar (age: 195).

Gelgelelim, Marx'ın bu parçalı gözlemlerini sonraki çalışmala-

rında daha ileriye götürmediğini de söylemek gerekiyor. Bunu *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri*'nde (1891) Engels yaptı yapmasına ama problematik bir şekilde.[14] Marx, kapitalizm öncesi mülkiyet biçimlerinde aile ve klan ilişkilerinin önemini, gördüğümüz üzere, *Grundrisse* ve başka yerlerde kabul eder -ama ancak bunlar maddi malların üretim ilişkileri oldukları sürece. Daha sonraki yazılarında aile biçimlerine -*Alman İdeolojisi*'nde de değinilen- dönmekteki bu eksikliğin olası nedeni, Marx'ın aileyi toplumun daha gelişmiş biçimlerinde "bir bağımlılık ilişkisi" olarak görmesidir (1846a: 40). Nitekim *Komünist Manifesto* kapitalizmin "tüm feodal, ataerkil, kırsal ilişkileri darmadağın etmiş...ve insan ile insan arasında kupkuru çıkar dışında, duygusuz "nakit ödeme" dışında, hiçbir bağ bırakmamıştır" (1848a: 486-7). Bu geniş kapsamlı ve hiç kuşkusuz hatalı yargı, kapitalist üretimin gerek (dar anlamdaki) "işyeri"nde gerek dışında ve emek-pazarındaki ataerkil ilişki biçimleri aracılığıyla örgütlenmeye devam ettiği çoklu yollar üzerine son çalışmaların ışığında biraz ironik görünür.[15] Gelgelelim, Marx'ın üçüncü maddi "koşulu"na daha sonraki yazılarında, malların üretim tarzlarına göre neden bu kadar az açıklama getirdiğini de izah eder.

Bununla birlikte, ilke olarak Marx insanoğlunun üretimini -ve dolayısıyla, herhalde, bu tür üretimin örgütlendiği ilişkileri- "yaşamın üretimi"nde, en az malların üretimi kadar temel olarak gördüğü kesindir. Böyle yapmasaydı şaşırtıcı (ve tutarsız) olurdu, zira insan emeğini tüm emek süreçlerinde ortak görüyordu ve kaldı ki, bireylerin her zaman toplumsal -bu nedenle özgül ve farklı yollardan toplumsallaşmış- insanoğulları olduğunu defalarca vurgulamıştı. "Kadın ve erkek, ebeveyn ve çocuklar, *aile* arasındaki ilişki"yi, üretim tarzlarının (ve dolayısıyla güçleri ve ilişkilerinin) kavramsallaştırılma yollarının dışına çıkarması, eğer iddiası bunun bir "bağımlılık ilişkisi"

14 Analitik çıkış noktası, geleneksel olarak kavrandığı şekliyle üretim tarzı olduğundan.

15 Bkz. *inter alia* Amsden (1980); Newton (1983); Burman (1979); Barker ve Allen (1976); Kuhn ve Lope (1978); Barker ve Allen (1976) makaleler; ayrıca Barrett (1980); Barrett ve McIntosh (1981); Brenner ve Ramas (1984); Humphries (1977); Brueghel (1979); Davidoff (1973); Lewenhak (1978); Pinchbek (1981); Smith (1983); Anthias (1980); ve daha erken bir dönem için, Middleton (1979; 1981).

tribünü olduğu ise (ancak ve ancak o zaman) savunulabilir niteliktedir. Bu tür ilişkilerin bütünüyle insanların kendi geçim kaynaklarını üretme yollarının doğal sonucu veya vargısı olduğunu göstermesi gerekir. Bu, ampirik araştırmaya açık, görgül bir yargıdır. Bu hatalı çıkarsa, o zaman -Marx'ın kendi, ilân edilmiş öncülleri temelinde- "yaşamın üretimi" kavramı ve bunu analiz etmekte kullanılan kavramların, daha dar anlamda düşünülen "maddi üretim"in yanı sıra, insani yeniden üretimin tarzları, güçleri ve ilişkilerini de kapsayacak şekilde genişletilmesi zorunlu olur.

Benim kanaatim, tarihsel kaydın böyle bir revizyonu kuvvetle ortaya koyduğu yolunda. Genellikle ataerkil cinsten, içinde toplumsal bireylerin üretildiği ilişkiler, geleneksel olarak tarihsel maddeciliğin onları kavradığı şekilde, tümüyle üretim tarzlarının yönlerine veya ikincil görüngülerine (epifenomen) indirgenemez. Aslına bakılırsa, ataerkil ilişkiler, malların üretiminin toplumsal olarak örgütlenme yollarını bağımsız bir şekilde, muazzam (ve hâlâ büyük ölçüde kabul edilmemiş) bir ölçüde niteler veya etkiler. Sözgelişi, sermaye ile emek arasındaki ilişkiler, çok sıklıkla 19. yüzyılın epeyce ileri yıllarına dek ataerkil, usta-çırak kuralları aracılığıyla yapılandırılıyordu (ve bunu anlamak, kapitalizme "geçişi" kavramayı çok daha kolay hale getirir: Topyekûn bir kırılma değil, daha incelikli tedricî biçimlerde gerçekleşmiştir bu geçiş). Kapitalizmin metropolitan merkezleri dışında, bunlar çoğu zaman hâlâ yürürlüktedir. Gelişkin kapitalizm, Max Weber'in bize söylediği gibi (1978: 375vd) ev ile teşebbüs arasında yapılan bir ayrıma dayanır; belirgin şekilde ataerkil türden işbölümlerine gönderme yapmaksızın, bu ayrımı anlamaya nasıl başlayabiliriz ki? Victoria çağı bireysel kapitalizminin doruk dönemi olarak tanınan 19. yüzyıl İngiliz hukuku ve devleti, Diana Barker'ın (1978) bize hatırlattığı gibi, aslında yegane "özgürce sözleşme yapabilen birey" olabilecek "hane reisi"nin, *paterfamilias*ın toplumsal gücü aracılığıyla tepeden tırnağa her yere sızdı. Ataerkil hane İngiltere'de oldum olası "domestik ideoloji"nin yanı sıra, üretken faaliyetlerin, siyasal yetkenin, vergi ve yönetimin, hukuk ve imtiyazın ve dinsel ibadetin düzenleyici matrisi olmuştu.[16] Aslında, onun dile getirilmeyen

16 Bkz. Corrigan ve Sayer (1985), açımlama ve oradaki referanslar için.

varsayımı, *Kapital I*'de emek-yetisinin değerine ilişkin bizzat Marx'ın tespitinin altında yatıyor bile olabilir (1867a: 172). Burada, son derece ataerkil kendi çağının bir adamı, Marx "toplumsal yaşamın doğal, kendi kendine anlaşılan biçimleri"nin düğümlerini çözmeye çalışmadı. Bunların doğallığını[17] olduğu gibi kabul etti. Ataerkilliğin kalıcılığı bu kadar güçlüdür.

Aslına bakılırsa, bu ataerkillik biçimleri, yoklukları halinde malların üretiminin sahip olduğu ampirik biçimleri alamayacağı açık olan toplumsal ilişkiler olduğundan, kapitalist üretimin ilgili aşamalarının temel ilişkileri olarak yukarıda savunulan ölçütlerde *belirecek*tir. Bu hiç kuşkusuz, "geleneksel tarihsel maddecilik" konusunda bir ilerlemedir. Fakat asıl mesele, en azından meselenin tamamı bu değildir. Verili bir üretim ilişkileri takımının, maddi malların üretim tarzının zorunlu ilişkileri olarak, ataerkil boyutunu tanımak, ataerkinin kendisini açıklamaz. Bazı Marksist-feministlerin savunduğu, ataerkil ilişkilerin gerek kuramsal gerek ampirik zeminlerde ekonomik işlevsellıklerine göndermeyle açıklanabileceği görüşünü ben reddediyorum. Modern feminist argümanın asıl görevi, daha çok feminist kuramın özel ilgi alanı olan yaş ve cinsiyet ilişkileri için bağımsız (çok maddi de olsa) bir temel sağlamak olmalı. Kuramın özgül alanı, Marx'ın 1846'dan sonra "yaşamın üretimi" analizinden, tam olarak "kadın ve erkek, ebeveyn ve çocuklar, *aile* arasındaki ilişki" veya başka bir deyişle insanoğlunun üretim tarzıdır (rahme düşme, doğum, bakıp büyütme, sosyalleşme). Bariz bir biçimde Marx'ın üretim kavramını revize etmek -onun ilkin niyetlendiği gibi- ailevi ve diğer ilişkiler içindeki insani bireylerin ve bir bütün olarak bu insani toplumdan gelebilecek olan üretimi dahil etmek, Marksist ve feminist bakış açılarını, ikincisinin özgül kaygılarını ilkine tâbi kılmaksızın uzlaştırmayı mümkün kılabilir. Marx'ın kendi "üretim tarzı" kavrayışını, insani yeniden üretim ilişkilerinin ekonomik önemini kabul etme kapasitesine karşın, sosyolojik analiz için çıkış noktası olarak akılda tutmak bunu sağlamaz.

Marx "yaşamın üretimi"nin *Alman İdeolojisi*'ndeki daha geniş anlayışını geliştirmiş olsaydı, tarihsel maddeciliğin kavramsal aygıtı çok farklı görünebilirdi. Üretim tarzı, güçleri ve ilişkileri benim bura-

17 Bkz. bu bölüm, dipnot 9.

da savunduğumdan bile çok daha geniş kavramlar olabilirdi -eğer bu kavramlar veya sadece bu kavramlar, tarihsel maddeciliğin temel kategorileri olarak kalabilseydi. Sınıf ilişkileri temel bir boyut olarak kalmaya devam eder, ama toplumsal yapının -münhasıran şöyle dursun- mutlak anlamda merkezî boyutu olarak görülmezdi. Yaş ve cinsiyet ilişkileri de o kadar ayrılmaz bir analiz konusu olurdu. Yine *Alman İdeolojisi*'nde ileri sürülen bir ilerleme yolu da, bütün bu toplumsal ilişkilere toplumsal işbölümü biçimleri -gelgelelim, sadece maddi mallar üreten faaliyetlerin ötesine giden emek- olarak yaklaşmak olabilirdi. Ve düşünülmez olanı düşünerek, geleneksel Marksist yollarla toplumsal oluşumları ayrıştırmayabilir veya tarihi dönemlendirmeyebilirdik. Örneğin, feodalizm ve kapitalizmin sahip olduğu ortak özellikleri -belirli bir ataerkil altyapı- her iki sınıf ilişkileri takımının ortak bir önkoşulu olarak, emeğin cinsel bölümlenme biçimlerinden ayırt etmek kadar önemli hale gelebilirdi (her ikisi de dar anlamda ele alınan "üretim"in içinde ve dışında). Bunlar Marx'ın değil, benim görüşlerim. Ne ki, tarihsel maddeciliği bu çizgilerde geliştirme girişimi, bana Marx'ın kendi girişiminin entelektüel ve özgürlükçü ruhuyla bağdaşmaz nitelikte görünmüyor. Ne de olsa o, "ekonomik kategorilerin eleştirisi"ne girişmişti (1858b) ve bu eleştirinin 19. yüzyılda son bulduğunu düşünmek veya "doğal, kendi kendine anlaşılan toplumsal yaşam biçimleri"ne ebediyen bağlı kalmak zorunda olarak görmek için hiçbir iyi neden yoktur.

4 İdeoloji ve Üstyapılar

I

Son bölümün argümanı ayakta kalabiliyorsa, Marx'ın temel/üstyapı metaforunun standart yorumlarının kesin olarak çökmesi gerekir. "Temel" ve "üstyapı", üretim tarzları boyunca toplumsal oluşumun münhasır, görgül olarak tanımlanmış "düzeyler" olarak tutarlı bir biçimde betimlenemez. Bu da, temel/üstyapı ilişkisinin, nedensel veya işlevsel türden herhangi bir genel kuramının inşası olanağını baltalar, zira bunu yapmak bu ayrımın hakiki mevcudiyetini öngörür. Aynı şeyin, dosdoğru ekonomik determinizmler olarak "göreli özerklik" modelleri için de geçerli olduğunu söylememiz gerekiyor. O zaman şu soru doğuyor: Marx, temel/üstyapı benzetmeleriyle neyi ortaya koymaya çalıştı? Çünkü bu onun eserlerinde, *leitmotif* olarak bile görülebilecek, yadsınamayacak kadar yaygın bir metafordur.

Cohen'in anlatısı, dolaylı olsa bile, yine elverişli bir çıkış noktası işlevi görebilir. Çoğu Marksist'in tersine, Cohen, Marx'ın "toplumsal bilinç biçimleri"ni üstyapıdan çıkarmaya ve bu kavramı "ekonomi-dışı kurumlar"da tutmaya çalışır. İnsanî kurumları, cisimleştirdikleri fikirlere gönderme yapmaksızın mantıklı bir şekilde nasıl betimleyeceğimize dair aşikar soruyu bir yana bırakarak, bu dışlamayı, Marx'ın

"üstyapı" terimine ilişkin kendi kullanımıyla bağdaştırmamız güçtür. Çok zorlanırsa, 1859 Önsözü'ne uyar, ama birçok diğer metinle kanıtlanabilir şekilde çelişir. Engels'in geç dönem mektuplarında, bütün üstyapıya "ideal" veya "idealist" olarak gönderme yaptığını zaten görmüştük -bunlar, bilincin biçimlerine uygulanmaları hali dışında, pek az anlam taşıyan terimlerdir. Marx'ın kullanımı da böyledir veya en azından birçok durumda öyledir.

Sözgelişi, *Alman İdeolojisi* "devlet ve idealist üstyapının geri kalanı" (1846a: 49) ve "bütün ideolojik üstyapılarıyla birlikte aile ve siyasal ilişkiler"den (age: 417) söz eder -burada aile ve siyasal ilişkiler, standart anlatılarda bütünüyle ideolojik olan bir üstyapının temeli olarak hizmet eden ikincisinin bariz bir şekilde üstyapısal olduğu (ve ilkinin görmezden gelindiği) düşünülürse ilginç bir formülasyondur bu. *On Sekiz Brumaire*'de Marx benzer şekilde "farklı mülkiyet biçimleri üzerinde, toplumsal varoluş koşulları üzerinde, yanılsamalar, düşünce tarzları ve yaşam görüşlerinden farklı ve belirgin bir biçimde oluşan bütün bir üstyapı yükselir. Sınıfın bütünü, bunları kendi maddi temellerinden ve onlarla örtüşen toplumsal ilişkilerinden yaratır ve oluşturur" diye yazar (1852: 128). Bu son alıntıyla -son bölümde geri döneceğim bir husus, ama şimdi yeri gelmişken- genellikle ortaya konulan temel/üstyapı meselesinde olduğundan farklı bir dil oyunuyla karşı karşıyayız. Yapısal "örtüşmeler"in sessiz dansı yerine, gerçek bireylerin yaratıcı, ve bilinçli faaliyetlerini şöyle bir görüveriyoruz.

O halde, en azından, "bilinçliliğin toplumsal biçimleri" kesinlikle Marx'ın "üstyapı"dan anladığı şeyin bir parçasıydı. Cohen bunları böyle sınıflandırmak gerekip gerekmediğinin, görece önemsiz bir mesele olduğunu düşünür. Ben o kanıda değilim. Zira ben Marx'ın üstyapıya "ideal" veya "idealist" olarak göndermelerinin, onun bütün bu temel/üstyapı metaforunun anahtarı olduğuna inanıyorum. Kısacası, "üstyapı", gerçekliğin görgül olarak ayrılabilir bir düzeni olarak değil, düpedüz "temel"in kendisini oluşturan "maddi" ilişkilerin bütünselliği içinde, bilinçte tezahür eden "ideal" biçimdir. Bunu ileri sürmek biraz zaman alacak. Önce görünürdeki bir sapmayla başlayalım.

II

Kuşkusuz Marx maddeci bir bilinç anlayışına sahipti. Ona göre, "yaşam bilinçle değil, bilinç yaşamla belirlenir" (1846a: 38). 1859 Önsözü'nün sözlerini aktarırsak, "insanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, ama tam tersine, bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlıklarıdır" (1859a).[1]Ne ki, sorun bu tür iddialarla Marx'ın tam olarak neyi kastettiğidir. Plehanov'da veya Lenin'in erken dönem eserlerinde simgeleşen yaygın bir yorum, Marx'ın Alman idealist, özellikle de Hegelci ve post-Hegelci felsefede ileri sürülen "ideal"in -bilinç, düşünce, fikirler- "maddi" dünya üzerindeki önceliğini tersine çevirmiş olmasıdır. Hegel'in idealin maddiyi belirlediğini kabul ettiği yerde, Marx tam tersini ileri sürmüştü. Ünlü bir formülasyonda, "başının üzerinde duran" Hegelci diyalektiği, "ayakları üzerine oturttu" (1873: 20). Marx böylelikle maddeci felsefi müjdecileri gibi, Lenin'in sözleriyle söylersek, "maddeyi birincil ve bilinç, düşünce, duyumları ikincil olarak alır" (1908: 46). Onun özgül yenilikçiliği, ve bunu Hegel'e borçludur, maddenin kendisini "diyalektik olarak" kavramasıdır.

Benim görüşüme göre,[2] Marx'ın idealizm eleştirisi, idealizmin varsayılan öncelikler düzenini böyle dosdoğru tersine çevirmekten farklı ve çok daha radikal bir şeydir ve evirtme metaforu, önemli yönlerden yanıltıcıdır. Hegel ve "sol" izleyicilerini -Stirner, Bauer ve

1 Bu cümle, Neale'ın belirttiği gibi (1985), aslında bütün 1859 Önsözü'ndeki tek tartışmasız "determinist" cümledir.

2 Bu argümanları, 1983: Bölüm 1'de açımlamıştım.

diğerleri- eleştirirken Marx'ın yaptığı, öncelikle ayrı bir varlık olarak "ideal"i yadsımaktır. "Aklın becerisi", "çağın ruhu", Hegel'in *Weltgeisti*, Genç Hegelciler'in "öz bilinci", Marx'a göre var olmamaları gibi yalın bir nedenle, tarihin konusu olamazlar. Bunlar şeyleşmelerdir: Filozofların kurguları, ete bürünmüş soyutlamalar, spekülatif yapıntılardır, tıpkı geçen bölümde ele aldığımız "meyve" örneğindeki gibi. Marx'ın idealist tarihe ilişkin temel eleştirisi, bunun "hayali öznelerin hayali faaliyeti" olmasıdır (1846a: 38).

Bu şekilde "Alman, derin ve spekülatif" (age: 542) olmanın getirdikleriyle defalarca dalga geçer. Bunlardan belki en ünlüsü, geçen bölümde kısacık değindiğim *Kutsal Aile*'nin "spekülatif insanın gizemi" tartışmasıdır. İşte buna benzer bir diğer reçete:

> Tarihte ruhun hegemonyasını kanıtlamanın tüm numaraları...aşağıdaki üç çabayla kısıtlı...kalır.
>
> No. 1. Ampirik sebeplere bağlı olarak, ampirik koşullar altında ve ampirik bireyler olarak yönetenlerin fikirlerini gerçekten yönetenlerden ayırmak ve böylelikle tarihte fikirlerin ve illüzyonların hükümranlığını ayırt etmek;
>
> No. 2. Fikirlerin bu hükümranlığına bir düzen getirmek, birbirini izleyen egemen fikirler silsilesi arasında, bunları "kavramın kendi kendisini belirleme edimleri" olarak kabul ederek sağlanacak mistik bir bağı ortaya koymak...
>
> No. 3. Bu "kendi kaderini belirleyen kavram"ın mistik görünüşünü kaldırmak, onu bir kişiye -"öz bilince"- dönüştürmek veya daha da maddeci izlenim vermek için...yine tarihin imalatçıları olarak kavranan "düşünürlere", "filozoflara", ideologlara dönüştürmek. (1846a: 64)

Böyle "hokkabazca numaralar" ile (age: 131), bilinç gerçek bireylerin bir yetisi olmaktan çıkar ve bunun yerine bağımsız-eylemde bulunan, başlı başına tarihsel bir özne, "çağın ruhu" veya her ne isteniyorsa o hale gelir. Bir yetinin kavramı, hatalı bir şekilde bir varlık olarak somutlaştırılır. Marx'ın deyişiyle, "ilk olarak, bir olgudan bir soyutlama yapılır; ardından dönülüp o olgunun soyutlamaya dayandığı ilan edilir" (age: 542).

Marx'ın tarihte idealin rolünü yadsıması, demek ki, ayrı bir varlık olarak idealin kendisinin, daha önceki bir yadsımasına dayanır. Bi-

linç tam olarak kendinde bir şey değildir ve idealistlerin temel hatası, ona böyle muamele etmeleri, "kavrayışlara, düşüncelere, idealara, aslında bilincin tüm ürünlerine...*bağımsız bir varoluş*" atfetmeleridir (age: 30, abç). İdealizm açısından "başlangıç noktası, canlı bir birey olarak alınan bilinç" iken, Marx'ın çıkış noktası "yaşayan gerçek bireylerin kendileridir ve bilinç sadece *onların* bilinci olarak dikkate alınır" (age: 38). Bilinç "benim çevremle ilişkim"dir (age: 42), "asla bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz" (age: 37). Bu paragrafların tümü *Alman İdeolojisi*'nden. Ancak neredeyse otuz yıl sonra, aynı metinde Marx'ın Hegelci diyalektiği "ayakları üzerine oturtmak"tan söz ettiği yerde, eleştirisi tastamam aynıdır -Hegel'in tarihyazımının ideal öznesi, saf anlamda kurgusaldır:

> Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci -Hegel bunu "İdea" adı altında, bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya yalnızca "İdea"nın dışsal görüngüsel biçimidir. Benim içinse tersine ideal, maddi dünyanın insan zihnindeki yansımasından ve düşünce biçimlerine aktarılmasından başka bir şey değildir. (1873: 19)

İdealizmin tarihsel özneleri, ilkin soyutlamayla, ardından aslında gerçek bireylerin sadece bir yükleminden ibaret olanı -bilinç- şeyleştirmekle inşa edilir. Fakat Marx'ın eleştirisi özne/yüklem ilişkisinin bir tersine çevrilmesi olmaktan çok, bu tür yüklemlerin, şeylerin doğasında, özneler olamayacağında ısrar etmesidir. Tarihin tek öznesinin "gerçek, yaşayan bireyler"in kendileri olduğunda ısrarlıdır.

Şimdiye kadar yaptığım alıntılar, Marx ve Engels'in "üstyapıları" defalarca böyle niteledikleri göz önüne alınırsa, benim bu bölümdeki temel kaygım olan idealin kurgusal statüsünü ortaya koyar. Ama denklemdeki diğer terimin -"maddi"- keza ve *ipso facto* dönüşüme uğradığını anlamak da eşit derecede önem taşır. Eğer bilinç "canlı bir birey" olarak görülmekten vazgeçilir de, "yaşayan gerçek bireyler"in kendilerinin bir yetisi veya yüklemi olarak kabul edilirse, o zaman bu bireylerin maddi varoluşları artık onların bilincini dışlayan şekillerde kavramsallaştırılamaz demektir. Tarihsel maddeciliğin yola çıktığı maddi öncül, soyut olarak, "ruh"un (veya Lenin'in "bilinç, düşünce, duyumlar"ı) karşıtı olarak "madde" değildir. "Gerçek bireyler, faaliyetleri ve içinde yaşadıkları maddi koşullar" (1846a: 31) -başka şey-

lerin yanı sıra bilinçli olan ve kavrayışları temelinde eylemde bulunan gerçek bireylerdir. Bu türlü amaçlı eylemin, Marx'a göre emeği bariz bir şekilde insani etkinlik olarak tanımlayan ve onu arıların ve kunduzların "işleri" gibi doğal dünyada bulunabilecek yüzeysel olarak benzer görüngülerden ayırt eden unsur olduğunu görmüştük (yukarıda, s. 52)

Bu kuşkusuz, Marx'ın ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin temel görevidir. Feuerbach'ın maddeciliğindeki (başka şeylerle birlikte onu tarih-dışı yapan) hata, "şeyin, gerçekliğin, duyumsallığın...*duyumsal insani etkinlik, pratik*, özneye ait olarak değil...sadece *nesne* biçiminde kavranmasıdır." Bu "*aktif* yan idealizm tarafından soyutlamayla geliştirildi" (1845b). Stirner'in "madde" anlayışı benzer şekilde bir "soyutlama, bir idea" olarak reddedilir (1846a, 109), ampirisizm, tarihe bir "ölü olgular" koleksiyonu olarak muamele etmesi nedeniyle "daha da soyut" olarak damgalanır (age: 38), ve "sözde *nesnel* tarihyazımı", "tarihsel koşullan faaliyetten bağımsız" kavraması nedeniyle "gerici" olarak mahkûm edilir (age: 52). Çeyrek yüzyıl sonra, Marx "nesnel tarihyazımının" bu dikkate değer olmayan nitelendirmesini, *On Sekiz Brumaire*'inin yeniden basımıyla bağlantılı olarak yeniden dile getirir; bu temel olarak, bir bireyin, Louis Bonaparte'ın üstlendiği merkezî tarihsel rolü oynamayı nasıl başarabildiği bulmacasına adanmış bir metindir (1869: 144).

Marx, kendisinin maddi yaşam alanı olarak anladığı şeye, önceden aldatıcı ideal kılığı altında ayrılmış olan insanoğlunun yetilerini –"aktif yan"- dahil etmesiyle, maddeci öncülerinden tamamen farklılaşır. Aslına bakılırsa, ruhun biyografisi yerine insanlığın doğal tarihi olarak başka bir yere yerleştirmesine karşın, idealist gelenekten alıkoyduğu unsur, Spinoza'nın düşünce ve uzantısı adını verdiği şeyler arasındaki ilişkinin içselliğinin bir kavrayışıydı. Bu eleştiri için evirtmenin neden elverişsiz bir metafor olduğu şimdiye kadar açıkça ortaya çıkmış olmalıdır. Bu metafor, göndermelerine hiç dokunulmaksızın terimlerin –"maddi ve "ideal"- basit bir evirtilmesini akla getirir. Oysa Marx'ın fiilen yaptığı bu terimlerin kendilerine meydan okumaktır. En başta, önceden şekillendirilmiş –maddecilerinki de dahil- maddi ve ideal ayrımının geçerliliğini yadsır ve bu ikisinin varsayılan ayrılabilirliği de, taarruzunun özgül hedefini oluşturur. Maddi

ve ideal, toplumsal dünyada, ancak her ikisinin de "soyutlanması" veya şeyleştirilmesi pahasına ayrılabilir.

Sözgelişi, 1846'nın başka bir metninde Proudhon'u eleştirirken kullandığı sözcüklere bakalım:

> Mösyö Proudhon, ölümsüz düşünceleri, saf akıl kategorilerini bir yana, insanoğlunu ve onun pratik yaşamını (ki bu yaşam Mösyö Proudhon'a göre bu kategorilerin uygulanmasıdır) öteki yana koyduğundan, kişi onda, daha baştan, yaşam ile düşünceler arasında, ruh ile beden arasında bir düalizm bulur, birçok biçimlerde tekrar tekrar ortaya çıkan bir düalizm. Şimdi artık bu uzlaşmaz karşıtlığın, kendi tanrılaştırdığı kategorilerin laik kökenini ve laik tarihini anlamakta Mösyö Proudhon'un gösterdiği yeteneksizlikten başka bir şey olmadığını görebilirsiniz. (1846b: 192)

İşte Marx'ın reddettiği tam da Proudhon'un bu düalizmi, yaşam ve ideaların "uzlaşmazlığı" anlayışıdır. Şüphesiz bunun, tarihin bilinçleri veya yapay soyutlama veya yalıtım halinde ele alınan ürünlerinden değil, "yaşayan bireyler"den açıklanması gerektiği gibi doğal bir sonucu vardır. Fakat bu bir doğal sonuçtur ve burada konuyla daha ilgili olan, bunun izlediği ana argümandır. Zira bu argüman, başka şeylerle birlikte, "toplumsal varlık bilinci belirler" gibi önermelerdeki "determinasyon" anlayışının, ilgili terimlerin sadece dışsal veya ola ki bağlantılı olarak görüldüğü standart nedensel bir determinasyon olamayacağını ima eder.

III

Şimdi Marx'ın genelde üstyapı olarak alınanların –özellikle hukuk ve devlet- (zahiren) diğer unsurlarının tarihsel önceliğine karşı argümanının yapısı, onun idealizm eleştirisiyle özdeş olduğu (genellikle yorumlamada bütünüyle belirtilmeden geçen) açıkça fark edilir hale geliyor. Onun üstyapısal önceliği yadsıması, tıpkı daha genel olarak "ideal"in önceliğini yadsıması gibi, daha önce yaptığı üstyapısal *bağımsızlığın* –"göreli" veya değil- bir reddine dayanır. Nitekim *Alman İdeolojisi* bunu kesin bir biçimde ileri sürer:

> Ahlak, din, metafizik, ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (Verkehr) geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçekle birlikte hem düşüncelerini hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. (1846a: 38)

Marx argümanı açıkça siyaset ve hukuk kurumlarına genişletir. "Unutulmaması gereken, hukukun en az din kadar küçük bir bağımsız tarihi olduğudur" (age: 80). Siyasetin "kendi yordamınca gelişen bağımsız bir faaliyet alanı" olduğu düşüncesi, "tüm ideologlar tarafından paylaşılan" bir görüştür (age: 528). "Siyaset, hukuk, bilim, vb, sanat, din ve benzerinin tarihi diye bir şey yoktur" (age: 671). Bu argümanı, aşağıda devlet ve hukukla bağlantılı olarak ayrıntılarıyla örneklendireceğim. Ama önce, bunun ne çeşit bir argüman olduğuna biraz daha bakalım.

Eğer Cohen ve "geleneksel tarihsel maddecilik" ve "göreli özerklik" kuramcılarıyla birlikte, biz de "toplumun ekonomik yapısı"nı ahlak, hukuk, din, bilim, sanat, siyaset ve geri kalanını dışlamış sa-

yarsak, o zaman bu kaba önermelerden, Marx'ın gerçekten de bir ekonomik determinist, üstelik bunda da oldukça vülger olduğu sonucuna varmamız gerekir. Marx'ın görgül tarihsel analizlerinden, *On Sekiz Brumaire* veya *Kapital I*'in 8. kısmı gibi herhangi birinin sıkça belirtilen determinist olmayan niteliği göz önüne alındığında, bu akıl dışı olur. Gelgelelim, Marx'ın bu paragraflarda gerçekten söylediği şey, oldukça farklıdır. Asıl kaygısı, hukuk, din, siyaset ve benzerinin, üretimden ve toplumsal ilişkilerinden bağımsız, kendi başlarına bir tarihi bulunduğunu yadsımaya yöneliktir. Bunların, tarihte epifenomenal, ikincil, tâbi veya başka bir şekilde marjinal etkenler olduğunu söylemez. Bu iki iddia çok farklıdır.

Marx'ın anlatmak istediği –aslına bakılırsa, Acton'ın onun sözde konumuna ilişkin eleştirisinin bir ayna imgesi- hukuk, devlet ve benzerinin, insanların "maddeci bağlantısı"ndan bağımsız hiçbir varoluşu olmadığıdır (age: 41). Genel olarak idealist felsefenin özneleri gibi, bunların da kendi başlarına tarihin muharrik güçleri olarak görülemeyecek olmasının nedeni de budur. "Bilinç" gibi, onların da hiçbir "kendinde" varoluşu yoktur; onlara bağımsız varlıklarmış gibi davranmak, bunları şeyleştirmektir. Ama mantıken veya Marx'ın metinlerinde, bu onların tarihsel anlamlarını yadsımayı veya düşürmeyi gerektirmez. Gerçekten de, insanların "maddi üretimi ve maddi münasebetleri"nden ayrılamaz ise, ve bu ikincisi toplum ve tarihin "temeli" olarak kabul edilecekse, böyle bir sonuç biraz kendisiyle çelişkili olurdu.

Bu bağlantıyla, *Kapital I*'in çok tartışılmış bir dipnotu üzerinde biraz durmaya değer. Marx, 1859 Önsözü'ndeki formülleştirmelerini, "bütün bunlar, maddi çıkarların egemen olduğu bizim çağımız açısından çok doğru, ama Katolikliğin hüküm sürdüğü ortaçağlar veya siyasetin hakim olduğu Atina veya Roma için geçerli olmadığı" suçlamasına karşı savunur. Sözüne devamla:

> Ne var ki, şu kadarı açıktır ki, ortaçağ Katoliklik'ten geçinmediği gibi, antik dünya da siyasetle yaşamamıştır. Tam tersine, yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan tarz, neden şurada siyasetin ve burada Katolikliğin başrolü oynadığını açıklar. (1867a: 82n)

Şüphesiz, "yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan tarz"ın tam olarak niçin sırasıyla dinin ve siyasetin bu toplumların yaşamında

"başrolü oynaması"nın tam olarak nasıl gerçekleştiği açısından, tartışma alanı kalmıştır burada. Sözgelişi, Althusser bu paragrafı kendi "yapısal nedenselliği"nin savunmasında anar. Gelgelelim, benim düşüncem, Marx'ın burada antikçağda siyasetin ve ortaçağda Katolikliğin gerçekten de "egemen olduğunu" yadsıyan hiçbir şey söylemediğidir.

O halde, Marx'ın argümanı, hukuk, devlet, din ve benzerlerinin nasıl kavranması gerektiği hakkındadır. Bu onların tarihteki nedensel statüleri –belirleyici veya belirlenen- olmaları hakkında bir şey değildir, en azından öncelikle bununla ilgili değildir. Nedensel önceliklerinin yadsınması, Marx'ın onların birbirinden ayrılabilir niteliği hakkında daha önceki yadsımasının bir sonucudur. Eğer başlı başına tarihsel gelişmeyi belirleyemiyor veya açıklayamıyorlarsa, bunun nedeni, kendi başlarına ayrılabilir bir varoluşa sahip olmadıklarındandır. Ama bu demek değildir ki, doğru dürüst kavrandığında –"kendinde" olarak değil, insanların üretken faaliyetlerine "organik bağlantılı" (1857: 88) nedensel etkiden yoksundurlar. Engels, birinci bölümde aktardığım mektuplardan birinde bunu açıkça ortaya koyar. "Tarihte bir rolü olan çeşitli ideolojik alanlara bağımsız bir tarihsel gelişme özelliği atfetmediğimiz için, onların *tarihe* herhangi bir *etkisini* de reddettiğimizi" varsaymanın saçmalık olacağını söyler (1893: 92, altını Engels çizmiştir).

Marx'ın idealizm eleştirisi ile "ideolojik alanlar" analizi arasındaki yapısal benzerlik çarpıcıdır. Ben bunun bir tesadüften öte olduğuna inanıyorum. Marx, "üstyapıların" bağımsızlığına, idealizmin kurgusal tarihsel öznelerine karşı kullandıklarıyla aynı terimlerle hücum eder, zira "üstyapılar"ın fiilen filozofların "spekülatif yapıntı"larına benzeyen idealleştirmeler olduğuna inanır. Bunlar tıpkı Hegel'in *Geist* veya Stirner'in "öz-bilinci" ile aynı yoldan oluşturulur. Hukuk, devlet, din ve benzerinin, bağımsız, kendi kendine eylemde bulunan alanlar olarak görülebilmeleri, ancak tam da bilinçle ilgili türden idealizmin bir şeyleştirilmesiyle olasıdır. Gerçeklikte, bunlar insanların "maddi bağlantıları" dışında var olmaz. Marx'a göre "üstyapılar", doğrudan göründükleri gibi, özünde "temel"den ayrı gerçeklik düzeyleri değildir. Daha ziyade, bu temelin kendisini oluşturan toplumsal ilişkilerin bütünselliğinin ideolojik görünüş biçimleri –kendi

kavramını kullanacak olursak- *Erscheinungsformen*'lerıdirler; ideolojiklikleri gerçek bir bağımsızlık görünüşü içerisinde olmalarından mürekkeptir. O halde, Marx'ın temel ve üstyapı metaforunun doğru yorumsal bağlamı, onun ideoloji eleştirisidir. Üstyapılar, Cohen'in düşüncesinin tersine, toplumun "temel ilişkileri"nin derhal kavrandığı "bilincin toplumsal biçimleri"dir ve bunların analizi, Marx'ın dolaysız görünüşler eleştirisiyle sınırdaştır.

Alasdair MacIntyre benzer bir şekilde (ve burada doğru bir yaklaşımla Marx'ın Hegelci arka planının önemine dikkati çekerek) çok önce ileri sürmüştü:

> Marx'ın betimlediği gibi, temel ile üstyapı arasındaki ilişki, yalnız mekanik değildir, hatta nedensel bile değildir. Yanılgıya götüren, Marx'ın Hegelci sözcük dağarcığı olabilir. Marx kesinlikle temelin "üstyapı"yı belirlediğini ve aralarında bir "mütekabiliyet" olduğundan söz eder. Ama Hegel'in *Logic*'inin okuru, Marx'ın zihnindekinin, sözgelimi, verili bir sınıfın doğa kavramını anlama tarzının, o sınıf üyeliği kavramını belirleyebileceği olduğunu çözecektir... Bir toplumun ekonomik temeli araçlar değil, o belirli araçları, kullanımları için gereken tarzda kullanmakta işbirliği yapan insanlar; üstyapı da bu işbirliğinin yoğurup şekillendirdiği toplumsal bilinçten oluşur... Temeli yaratarak, üstyapıyı da yaratırsınız. Bu ikisi iki ayrı değil, tek bir faaliyettir. (alıntı, içinde: Thompson, 1973: 189n)

Eğer bu yorum doğruysa, temel/üstyapı metaforunu, toplumsal oluşum içerisindeki ilişkilerin esasen ayrı düzeyleri, uygulamaları veya "durumları"nın bir modeli olarak düşünmek ve o ilişkiyi nedensel (veya işlevsel) terimlerle kavramsallaştırmak, Marx'ın her şeyden çok çürütmek için uğraştığı, tastamam üstyapısal ayrılabilirliğe ilişkin ideolojik yanılsamayı yinelemek olur. Bu tür yapıntılar, Marx'ın argümanının merkezî noktasını nefes kesici şekilde kaçırır. Temel/üstyapı metaforu, toplumsal varlık ve toplumsal bilinç arasındaki ilişkiyle ilgilidir, toplumsal "düzeyler"in varsayılan bir modeliyle hiç ilgisi yoktur. Burada, Engels'in geç dönem mektuplarında çeşitli fırsatlarda -ve Marx'tan da benzer paragraflar aktarılabilir[3]- temel ve üstyapıyı sırasıyla içerik ve biçimle ilişkilendirdiğini hatırlayabiliriz.

3 Örneğin burada verilenler, ss. 55, 108. 1843b: 31'de, Marx "mülkiyet, ve benzeri"ni, "hukuk ve devletin topyekûn içeriği" olarak betimler.

Marx'a göre, üstyapıların analitik şeyleştirilmesi -tıpkı birinci bölümde ele alınan fetişler gibi- gerçek bir toplumsal yabancılaşma sürecini anlatır. Bilinç üzerine görüşleri göz önüne alındığında, böyle olmasaydı şaşırtıcı olurdu. Marx, "*idealar, kategoriler*"in, "toplumsal ilişkilerin soyut ideal ifadesi"nden başka bir şey olmadığını görür (1846b: 189). Bu doğrultuda, kapitalizmde olduğu gibi, toplumsal ilişkiler "şeylerin şiddeti"nin mistifiye edici biçimini alır (1846a: 95), "soyut ideal ifadeleri" şeyleştirilmiş olma eğilimine girer. *Alman İdeolojisi* bu argümanı açıkça geliştirir:

> İşbölümü içinde ilişkilerin, bireylerle ilgili olarak bağımsız varoluşlar kazanması kaçınılmazdır. Tüm ilişkiler dilde sadece kavramlar biçiminde ifade edilebilir. Bu genel fikirler ve kavramlara gizemli güçler olarak bakılması, onların bir ifadesi olduğu gerçek ilişkilerin, bağımsız bir varoluş kazanması gibi kaçınılmaz bir sonucu getirir. (1846a: 406)

Grundrisse de benzer bir tez geliştirir. Kapitalist öncesi toplumların (görece saydam) bağımlılık-ilişkilerini -akrabalık ve *Herrschaft*- kapitalist pazarın "nesnel bağımlılık-ilişkileri"yle karşıtlaştıran Marx, şunu ileri sürer:

> Bu nesnel bağımlılık ilişkileri de kişisel bağımlılık ilişkilerine karşıtlık içerisinde görünürler; bireyler daha önceden birbirlerine bağımlılarken artık *soyutlamalar* tarafından yönetiliyorlarmış gibi (nesnel bağımlılık ilişkisi, artık görünüşte bağımsız olan bireylerle çatışmaya giren ve onlardan bağımsızlaşmış toplumsal ilişkilerden başka bir şey değildir; yani, bireylerden ayrı ve onlardan bağımsız hale gelmiş üretimin karşılıklılık ilişkisi). Gelgelelim, soyutlama veya idea, onların beyi ve efendisi olan o maddi ilişkilerin kuramsal ifadesinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, ilişkiler ancak düşünceler halinde ifade edilebilir ve böylelikle filozoflar fikirlerin hakimiyetini yeni çağın kendine özgülüğü olarak tanımlamışlardır. (1858a: 163-4)

Genç Hegelciler'in belirgin şekilde eğilimli olduğu da işte, ifadesi oldukları ilişkilerden çok, bu tür "soyutlamalar"dır. Marx'ın eleştirisinin hedefi, dikkati yeniden ilişkilerin kendisine odaklamak, "dünyevi aile"nin içinde "kutsal aile"nin sırrını belirlemektir (1845b).

Marx'ın geç dönem eserlerinde, "temel ilişkiler"in özü ile kendilerini bilince sundukları çeşitli yanıltıcı "görüngüsel biçimler" arasındaki bir ayrım, onun kapitalizm eleştirisinin sistemli, düzenleyici

ilkesidir.[4] "Eğer şeylerin dış görünüşü ile özü doğrudan doğruya örtüşse, bilim gereksiz olurdu" (1865a: 817), ve genelde "[insanların] beyinlerine yansıyan ilişkilerin *iç bağlantılılığı* değil, sadece dolaysız *tezahür biçimi*dir" (1867b) diyordu. Bütün toplumlarda olmamakla birlikte, kapitalizmde bu ikisi birbirinden uzaklaşır. Benim *Marx's Method* kitabımı eleştirirken Patrick Murray, Marx'ın burada ağırlıklı olarak, "'töz kendisinden başka bir şeymiş gibi (yani, görüngüler) görünmesi gerekir' ibaresiyle örneklenebileceği üzere" Hegel'in farklı tözün ayırt edici mantığına eğilim gösterdiğini ileri sürmüştür (1983: 496). Belirli koşullar altında, tözel ilişkiler öznelerine zorunlu olarak yanıltıcı biçimlerde görünür (ve Marx'ın görünüşler eleştirisi, altında yatan ilişkilerin karakteri açısından, bunun neden böyle olması gerektiğini gösterir). Murray'in sözleriyle söylersek, "Marx töz ve görünüş arasındaki çelişkileri, tözün kendi doğasının zorunlu bir sonucu olarak kavrayan gelenek-dışı bir modelle çalışır" (age). Ben bunu yukarıda meta ve sermaye fetişizmi açısından örneklemiştim. Tözün bu Hegelci mantığı, Marx'a göre, özgül olarak yabancılaşmış bir toplumsal gerçekliğin *doğru biçimde* ifadesidir: Kapitalizmin, "şeylerin kişileştirilmesi ve üretim ilişkilerinin varlıklara dönüştürülmesi" ile "büyülü, çarpıtılmış, baş aşağı dünyası" (1865a: 830). Ancak böyle bir mantık "gündelik yaşamın bu dini"ne nüfuz edebilir (age) -yine Marx'ın dinsel ve diğer fetişler arasındaki inatçı analojisini görüyoruz. Bu anlamda Lenin, *Kapital*'in Hegel'in *Mantık*'ından bağımsız olarak tam anlamıyla anlaşılamayacağına ilişkin ünlü gözleminde çok haklıydı (1916: 180).

Marx'ın "üstyapı"sını oluşturan *Erscheinungsformen* ile de durum aynıdır. Temel ilişkiler ile bunların görgül olarak tezahür ettikleri yanıltıcı biçimler[5] arasındaki çelişkidir ki, onun üstyapıları tekrar tekrar "ideal" veya "ideolojik" olarak nitelemesini -tek başına demeye cüret edeceğim- anlamlı kılar. Bu argümanın, tarihsel maddeciliğin şimdiye kadar yaptığım yeniden inşasından çıkan, şaşırtıcı olmayan

4 Bu 1983 tarihli kitabımın merkezî bir argümanıdır ve orada Marx'ın bu ayrımı kullanışına göndermeler ve örneklerle değiniyorum.

5 Marx'a göre böyle bir uyuşmazlık evrensel değildir; söz konusu ilişkilere dayanarak ortaya çıksın çıkmasın. Bkz. yukarıda, s. 68

bir sonucu vardır. Temel/üstyapı metaforunun geleneksel anlaşıl
ma tarzının kendisi, Marx'ın kendi "töz mantığı" açısından çabucak
açıklanabilir. Bu, kapitalizm içinde, üretimin toplumsal ilişkilerinin
kendilerini görünürde bağımsız ekonomik ve ekonomi-dışı "alanlar"
biçiminde görüngüsel olarak ortaya koymaları gerçeğinin ideolojik
bir sonucudur. Başka yerlerde olduğu gibi, burada da "gelenekse
tarihsel maddecilik" eleştirel olmayan bir yaklaşımla görünüşü ger
çeklik yerine kabul eder. Analitik kategorilerini burjuva dünyasının
"doğal, kendi kendine anlaşılan biçimleri" üzerine kurar; o zaman
bu biçimlerin nitelikleri de, bütün toplumsal oluşumlara genelleştiril
mek üzere tarih-dışı bir tarzda ilerler. Marx'ın böylesine sonsuzcası
na söylediği şeyin kavranmasını bu kadar zor yapan da, bu kapitalis
*Erscheinungsformen*ın derinliği, kararlılığı, o muazzam katıksız aşi
karlığıdır.

IV

Bu argümanı, Marx'ın devlet ve hukuk analizleri açısından kısaca örneklendireceğim. Ama önce bir şeyi açıklığa kavuşturalım. Üstyapıların ve *Erscheinungsformen*in özdeşliğini deneysel nitelikte başka yerde ileri sürmüştüm (Corrigan ve Sayer, 1978; Sayer 1983: 80-1), ama yanıltıcı gibi görünen şekilde.[6] Aynı şey, daha genel olarak, *Marx's Method*'da yaptığım ideoloji anlatısı için de geçerli. Orada da, burada olduğu gibi, gerek bilincin deneyimden gerek siyaset, hukuk ve benzerinin, Marx'ın "ekonomik yapı"dan anladığı şeyden bağımsızlığını inkar etmek başlıca kaygımdı. Gelgelelim, kullandığım dil, söz konusu ilişkilerin yapısal "örtüşmeler" açısından doğru dürüst idrak edilebileceğini ileri sürme eğilimindeydi. Asıl niyet edilen bu değildi. Ama burada daha ihtiyatlı davranacağım.

Toplumun ekonomik yapısından bahsederken, hiç unutmamamız gereken -ve Marx nadiren unutmuştur- yaşayan, hareket eden, düşünen ve her şeyden çok da tarihsel bireyler; gerçek kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilerden konuşmakta olduğumuzdur. Toplumu ve bireyi, yapıyı ve eylemi ikiye ayırmak şöyle dursun, Marx çalışmalarının başından sonuna, "her şeyden çok 'toplum'u...bireye karşı bir soyutlama olarak varsaymaktan uzak durmamız" gerektiğinde ısrar eder. "Birey *toplumsal varlık*tır" (1844a: 299); "benim varoluşum toplumsal etkinliğin *ta kendisi*dir" (age: 298). Toplumun, bireylerden bağımsız hiçbir varoluşu yoktur: "Tek özneler bireylerdir, ama sürekli

6 Bkz. 1983'deki kitabımın, Bölüm 3, not 13'teki eleştiriler, artı kitabım üzerine Murray'in (1983) eleştirisi.

ürettikleri ve yeniden ürettikleri karşılıklı ilişkileri içindeki bireyler" (1858a: 712; karş. Frisby ve Sayer, 1986: 91-6). Kaldı ki, bu ilişkiler daima oluşum ve dönüşüm süreci içindedir: Marx'ın pratik faaliyet içinde koşulların ve benliklerin sürekli devrime uğratılması. Böylelikle "yapı" faaliyetlerde çözünür.

"Bu ilişkilerin deneyimsel olarak anlaşıldığı biçimler olarak anlaşılan "ideolojik üstyapılar", aynı şekilde, mekanik olarak ortaya çıkmazlar -analitik kestirmeler dışında. Aslına bakılırsa, şimdi toplumsal varlığın bireylerin toplumsal bilincine aktarılmasının çoklu ve karmaşık yollarını izah etmek için, her şeyi kapsayan "ideoloji" teriminin, en soyut analitik amaçlar dışında uygunsuz olduğunu ileri süreceğim. Örneğin dilleri, sembolleri, ahlakları, artefaktları, mitleri, dinleri, gelenekleri, âdetleri kucaklayamayacak kadar künttür; dahası, bütün bunlar kiliselerde, yasal sistemlerde, siyasal ritüellerde ve benzerinde az ya da çok kurumsallaşmıştır. İdeoloji kavramı, Marx'taki daha birçok kavramın yazgısına uğramıştır. Ona göre birincil kullanımı, sıfat olarak ve bilincin bazı belirli tarihsel biçimlerinin niteliklerini -yanıltıcılık, sınıf önyargısı, vb- tanımlayıcı olduğu halde, kendisi varsayılan bir gerçek varlığın tanımlayıcısı olarak şeyleştirilmiş, gerçek bireylere ve sürdürdükleri yaşamlara tüm göndermelerden âri tarihin her yerinde yelken açan bir isim haline getirilmiştir. Ve Marx'ın Stirner'e karşı işaret ettiği gibi, kavramlar, "altlarında yatan ampirik gerçeklikten koparılırsa, tıpkı bir eldiven gibi içi dışına çevrilebilir" (1846a: 362).

Dünyayı biçimlendiren -soyut anlamda bireyler değil, belirli, toplumsal ve tarihsel olarak tespit edilen- fikirleri olan, kurumlar inşa eden (ve değiştiren) insanlardır. Varlığın bilinçte "ifade edilme" süreci, aktif bir süreçtir. Bunun elverişli bir imgesi, bir heykeltıraşın resmidir: Hakikaten yeni bir şey yaratır, ama bunu, onlardan yapılabilecek şeyleri kısıtlayan (ve bu anlamda, "belirleyen")[7] -fiziksel ve kültürel- malzemelerden yapar. Marx, insanların bilincinin nihai temelinin onların deneyiminde yattığını düşünüyordu; bu da (böyle bir iddianın yapıldığı yerde) ideolojikliğin bir açıklamasını *Erscheinungsformen*'e

7 Aristo'nun *Metafizik*'te ilk neden kategorisi (Marx'ın da çok aşina olduğu): "İşte bundan (içkin malzeme olarak) bir şey meydana gelir; örneğin, bir heykelin bronzu, bir içki kasesinin gümüşü" (1970: 4). Bkz. benim 1983, Bölüm 5, not 15.

dayandırmak istemesini anlaşılır kılar. Ama toplumsal bilincin fiili tarihte edindiği gerçek ampirik biçimlerini -millenarianizm, ceza amaçlı yüksek sesli, kakofonik müzik dinletmek, karnaval veya *grandes peur*sü düşünelim- açıklamaya daha başlamadık sayılır. Bu bir çıkış noktasıdır, hepsi o. Özellikle bir "üretim tarzı" veya soyut olarak tanımlanmış "tözel ilişkiler" gibi çıplak bir kavramdan bilinç biçimlerini öylece "okuyamayacağımız" açıktır. Son tahlilde, toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki ilişki, -Marx'ın deyişiyle- tam olarak "insanların kendi özgür iradelerini değil, ama kendi tarihlerini; kendi seçmiş oldukları koşullar altında değil, yüz yüze kaldıkları verili ve tevarüs edilmiş şartlar altında" nasıl yaptıkları, ancak ve ancak tarihsel olarak, zaman içinde, ampirik araştırmayla izah edilebilir (1852: 103).

Bu "verili ve tevarüs edilen koşullar" arasına, diye ekleyeceğim, geçmişin kültürel mirası, mevcut deneyimin çerçevesini çizen, "görüngüsel biçimlere" kılavuzluk eden, bugünün güçlü bir maddi bileşeni sayılmalıdır. Toplumlar zamanın içinde var olur ve aksi halde bir anlam ifade etmez. *Erscheinungsformen*in de aynı şekilde tarihsel bir boyutu vardır, insanların "maddeci bağlantısı"ndan asla bağımsız olmasa bile. Bilinç biçimleri, durağan veya senkronik olarak (zamanın içinde belirli bir durumuyla) doğru dürüst analiz edilemez. Sözgelişi, "modern" İngiliz devletinin görüngüsel biçimlerini, Magna Carta, Parlamento ve örf hukukunda simgeleşen ve somutlaşan geleneklere başvurmaksızın, İngiltere'nin eski bir Protestan ülke olduğunu anımsamadan veya hatta -bazıları ileri sürebilir ki- Anglo-Sakson İngiltere'nin kültürel ve kurumsal kalıtının uzun erimini kavramaksızın, anlamaya bile başlayamayız (Corrigan ve Sayer, 1985). İngiltere'de bilincin toplumsal biçimlerinin etiyolojisi, söz gelişi kontluk sınırlarının, birkaç istisnayla, Norman Fethi öncesinden 1974'e dek süreklilik göstermesi burada konu dışı değildir. Kontluklar sadece haritalardaki isimler değildir, bunlar tarihsel deneyimin gerçek ambarlarıdır. Bu tür "gelenekler" -kendileri de çekişmelere maruz kalan (yüzlerce yıllık Norman boyunduruğu "miti"ni [Hill, 1954] veya "İngiliz Hak Belgeleri"nin farklılaştırılmış anlamlarını [Thompson, 1968: Bölüm 1] düşünün)- tastamam bireylerin toplumsal kimliklerinin "bilincin toplumsal biçimleri" ve öz-bilinçlerinin oluşturucusudur.

Kısacası, "üstyapılar"ın "doğuşu, yapısal (veya işlevsel) bir mantık aracılığıyla doğrudan kavranamaz. Bunun yerine, kuşkusuz kısıtlı, ama yine kuşkusuz aktif toplumsal oluşum olarak, zaman içinde -genellikle statik olarak ele alınan terime, çoğu zaman verilenden daha tarihsel bir nüans vermek için- titizlikle ve ampirik olarak izinin sürülmesi gerekir. Ne kadar şık bir biçimde formüle edilirse edilsin, tek başına kuram burada bilgiye hiçbir kestirme sağlamaz. Bu uyarının, sonraki her şeyde akılda tutulması gerekir. Bu esasen benim birinci bölümde Engels'in "vasiyeti"nden çıkardığım şey. Temel ve üstyapı eninde sonunda *metafor*lardır ve Marx'ın 1859 Önsözü'nde bunlar hakkında söylemek zorunda kaldığı şeyler, bir "kılavuz çizgisi" olmaktan öteye geçmeye asla niyetlenmemişti.

V

Şimdi bu argümanları kanıtlamanın zamanı geldi. Cohen'e göre *par excellence* üstyapılar olan, birbiriyle yakından bağlı bu iki kurumsal alana, devlet ve hukuka ilişkin Marx'ın analizini ele alacağım. Bir kez daha 1840'lardan başlayabiliriz. E. P. Thompson (1978a: 247vd.) Marx'ın bu dönem metinlerinin tarihsel sosyolojisinin kapsamının, anlamlı bir şekilde daha sonraki, "olgun" diye kabul edilen yazılarından daha geniş olduğunu ve onun 1850'ler ve 1860'larda ekonomi politik üzerine eleştirel odağının kazançlar kadar kayıplar da getirdiğini ileri sürmüştür. Şüphesiz Marx'ın devlet ve hukuka ilişkin 1840'lar analizi hakkında bu sav ileri sürülebilir. Bizzat Marx, 1860'larda "farklı devlet biçimlerinin toplumun farklı ekonomik yapılarıyla ilişkileri"nin *Kapital*'de bihakkın ele almadığı bir şey olduğunu ve başkalarının orada verilen zemin üzerinde bunu yapmayı güç bulabileceğini kabul etmişti.[8]

1845 başında, Marx, Darmstadtlı yayımcı Leske'yle önerilen başlığı -öğretici bir başlık- "Siyaset ve Ekonomi Politiğin Eleştirisi" olan bir kitap için sözleşme imzaladı. Sözleşme şartlarını yerine hiç getirmedi. Ama kendi "ekonomi"si için yaptığı planlar, en azından 1862'ye dek devlet üzerine bir "kitap"ı kapsıyordu (bkz. Sayer, 1985). Böyle bir kitap gerçekleşmiş olsaydı, 1843'ün başlangıç niteliğindeki bir ifadesini geliştirebilirdi:

8 Kugelmann'a mektup, 28 Aralık 1862. Bkz. daha fazlası için, benim 1985.

> *Siyasal devletin kurulması* ve sivil toplumun bağımsız *bireylere* -nasıl ki loncalar ve malikaneler sistemindeki insanların ilişkileri *imtiyaza* dayalıysa, bunların da birbirleriyle ilişkileri *hukuka* dayanır- çözünmesi *tek bir edim*le gerçekleştirilir. (1843c: 167)

Marx, aynı yılın başka bir el yazmasında, biraz farklı terimler kullanarak, hemen hemen aynı şeyleri söyler:

> Bizatihi siyasal yapı ancak özel alanların bağımsız bir varoluş kazandığı yerde hasıl olur. Ticaret ve gayri menkulün henüz özgür olmadığı ve bağımsız hale gelmediği yerde, siyasal yapı da henüz var olmaz... Bizatihi *devlet* soyutlaması ancak modern çağlara aittir, çünkü özel yaşam soyutlaması ancak modern çağlara aittir. *Siyasal devlet* soyutlaması modern bir üründür. (1843b: 32)

"Siyasal devlet", "bizatihi devlet", o halde, Marx'a göre, karşılıklı ilişkileri hukuka dayalı "bağımsız bireyler"in bir "sivil toplumu"nun kurulmasıyla sınırdaş, bir tarihsel görüngüdür. Bu bölümün daha önceki kesimlerindeki argümanlarımın ışığında, Marx'ın burada gerek devletin gerek özel yaşamın "soyutlamalar" olarak betimlemesine değinmeden geçmemeliyiz.

Burada olduğu gibi, en erken dönem yazılarının birçoğunda Marx sivil toplum kavramını, *Alman İdeolojisi*'nde "münasebet biçimleri" (*Verkehrsform*) adını verdiği ve daha sonra üretim ilişkileri (*Produktionsverhaltnisse*) diye açımladığı şeylere gönderme yaparken kullandı. Kavramı, Adam Smith aracılığıyla 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinden devralan Hegel'den almıştı (bkz. Frisby ve Sayer, 1986: Bölüm 1). İlginçtir ki, bundan sonra da sivil toplum terimi Marx'ın sözlüğünden büsbütün yok olmaz. Bunu 1859 Önsözü'ndeki otobiyografi taslağında, "yaşamın maddi koşulları"nın "bütünselliği"ne göndermeyle (orada, "anatomisi"nin[9] ekonomi politikte aranması gerektiğini söylediği) kullanır (1859a). Daha da önemlisi, belki, sivil toplum kavramı *Fransa'da İç Savaş*'ta, bir kez daha modern devletin analizi bağlantısında, tekrar yüzeye çıkar (1871: 149 ve çeşitli yerlerde). Ben başka bir yerde (Corrigan ve Sayer, 1985), Thompson'ın aradaki yılların metinlerinin görece daralan odağına ilişkin değerlendirmesini pekiştirecek ve 1840'ların devlet analizlerini "olgun olma-

9 Bu metafor ilginçtir -"temel" ve "üstyapı"dan, çağrışımlarındaki farkları yüzünden değil.

yan" tarzında kenara atmaya yönelik her girişimin düşüncesizlikten başka bir şey olmadığını anlatacak şekilde, Marx'ın 1840'lar ve 1870 sonrası yazıları arasında ihmal edilmiş daha geniş bir sürekliliklер takımının parçası olduğunu ileri sürmüştüm. Geç dönem Marx sivil toplumu ve "siyasal devleti" çağdaş olgular olarak görmeye devam ediyordu.

Marx *Alman İdeolojisi*'nde, sivil toplum kavramının geleneksel olarak "doğrudan doğruya üretim ve ticaretten evrilen, bütün çağlarda devletin ve idealist üstyapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenmeyi" kucaklayacak şekilde genişletildiğine değinmesine karşın, sivil toplumun aslında gerek kökenleri gerek özgül görmesi açısından tarihsel bir kategori olduğunu açıkça ortaya koyar. "'Sivil toplum' terimi" der, "18. yüzyılda, mülkiyet ilişkileri halihazırda kendilerini antik ve ortaçağ toplumundan kendini kurtardığı zaman doğdu. Bu anlamda sivil toplum ancak burjuvaziyle gelişir" (1846a: 48-9). Almanca *bürgerliche Gesellschaft* aslında hem sivil hem de *burjuva* toplumu anlamına gelir. *Grundrisse*'ye 1857 Girişi bu argümanı genişletir ve ayrıca "sivil toplumun *bağımsız bireylere* çözünmesi" temasını da anlatıya dahil eder.

Burada Marx, gerek klasik ekonomi politiğin gerek Rousseau'nun "sözleşmeyle doğal olarak bağımsız, özerk özneleri ilişkiye ve bağlantıya sokan" *contrat social*inin çıkış noktasını oluşturan "yalıtılmış bireyler"in aslında "16. yüzyıldan beri hazırlık halinde olan ve 18. yüzyılda olgunluğa doğru dev adımlar atan" modern "sivil toplum"da göründükleri haliyle bireylerin hayalî bir geçmişe projeksiyonları olduğunu ileri sürer (1857: 83). Buradaki hata, Marx'a göre, Hegel'in geçen bölümde ele alınan toprak mülkiyetine ilişkin -kavramların "tarihsel değil, daha çok ezeli kategorilermişçesine" ele alınması- hatasıyla aynıdır (1865a: 615). Aslına bakılırsa, aynı madalyonun diğer yüzünden başka bir şey değildir, zira "mülkiyet"i eski "siyasal ve toplumsal süslemelerinden ve çağrışımlarından özgürleştiren" süreç, bireylerin üyelikleri vaktiyle toprağın tasarrufu veya zilyedliğe dayanan topluluklardan gitgide kopmaya başladığı süreçle aynıdır: yani aileden, klandan, *Herrschaftsverhältnisse'den*. İlk kez olarak *bürgerliche Gesellschaft*'ta, "nokta benzeri yalıtım" halinde, tam anlamıyla, sırf bireyler olarak görünürler. Fakat "insanoğlu an-

cak tarih süreciyle birey haline gelir. Başlangıçta sadece *tür-varlığı, klan varlığı, sürü hayvanı"* olarak görünür (1858a: 496). Özgül olarak, kapitalizmin toplumsal ilişkileri -ve özellikle onun toplumsal işbölümü- görünüşte özerk, özgürce temas kuran özneler olarak bireyleri inşa eder: Ya üretim araçlarının ya da emek-yetisinin sahipleri olan bireyler olarak.

Fakat Marx'a göre -daha sonra Emile Durkheim'e göre olduğu gibi (1984)- bu bireysel özerklik, toplumsal ilişkilere bağımlılık yokluğu görünüşü, son tahlilde aldatıcıdır. İnsanları bireyselleştiren işbölümü ne kadar genişlerse, bireyler o kadar toplumsal olarak karşılıklı bağımlı hale gelirler. Kapitalizmin özünden gelen dinamizmi göz önüne alındığında, nihai olarak bu karşılıklı bağımlılık, dünya pazarı aracılığıyla küresel hale gelir. Sarih kişisel bağımlılık ilişkileri yerini, genel "*nesnel* bağımlılık ilişkileri"ne bırakır (1858a: 163-4, yukarıda s. 128'de daha geniş olarak alıntılanan):

> bu bakış açısını, yalıtılmış bireyi üreten çağ, aynı zamanda o zamana dek olan en gelişmiş toplumsal (buradan bakıldığında, genel) ilişkilerin de doğduğu çağdır. İnsanoğlu, sadece topluluk halinde yaşayan bir hayvan değil, sözcüğün tam anlamıyla bir *zoon politikon*dur, sadece toplumun ortasında kendisini bireyselleştirebilen bir hayvandır. (1857: 84)

Bu nesnel karşılıklı bağımlılık, kapitalizm altında benimsediği yabancılaşmış biçimler -insanlar arasında olmaktan ziyade, şeyler arasındaki ilişkiler olarak fetişleşmiş görünüş- yüzünden aşikar olmayabilir. Ama gerçektir. Bu nedenle, Smith'in, Ricardo'nun veya Rousseau'nun "Doğal Birey"i "bir ideal"dir (age: 83) -yine bu önemli terimin kullanımına dikkat etmek gerekiyor. Marx on yıl önce Feuerbach'ı da aynı terimlerle eleştirmişti: "Analiz ettiği soyut birey gerçeklikte belirli bir toplum biçimine aittir" (1846a: 57; karş. 1843d: 175).[10]

"Yahudi Sorunu" üzerine 1843 denemesinde, Marx "egoist insan"ın, "sivil toplumun üyesi"nin -"tartışmakta olduğumuz "soyut birey"- "*siyasal* devletin temeli, önkoşulu" olduğuna ilişkin önerme-

10 Marx bu atomlaştırılmış, bireyselleştirilmiş "insan" görüşüne, erken ve geç dönem eserlerinde aynı şekilde, defalarca hücum eder. Frisby ve Sayer'de (1986: 91-3) ayrıntılı göndermeler veriyorum.

sini geliştirir (1843c: 166). Argümanını feodal toplumla bir tarihsel tezatlar dizisiyle geliştirir. Marx'ın dili her zaman kolay anlaşılır olmadığından, burada metni yakından takip etmek en iyisi olacak:

> *Feodalizm...doğrudan siyasal* idi, yani, sözgelişi sivil yaşamın unsurları, mülkiyet veya aile, ya da emek tarzı, senyörlük, malikaneler ve tüzel birlikler biçiminde siyasal yaşam düzeyine yükseltiliyordu. Bu biçim içinde, bireyin *bir bütün olarak devlet*le ilişkisini, yani *siyasal* ilişkisini, yani toplumun diğer bileşenlerinden ayrılma ve çıkarılma ilişkisini belirliyorlardı ... Dolayısıyla, sivil toplumun hayatı işlevleri ve koşulları...siyasal olarak kalıyordu, gerçi feodal anlamda siyasal, başka bir deyişle, bunlar bireyi bir bütün olarak devletten ayırıyor ve onun meslek birliğinin bir bütün olarak devletle *özgül* ilişkisini, onun ulusun yaşamına genel ilişkisine dönüştürüyordu, tıpkı özgül sivil faaliyeti ve durumunu, onun genel faaliyet ve durumuna çevirmesi gibi. Bunun sonucu olarak, bu örgüt, devletin birliği ve aynı zamanda bu birliğin bilinci, iradesi ve faaliyeti, devletin genel iktidarı, aynı şekilde halktan ve hizmetkarlarından yalıtılmış bir hükümdarın *özgül* işi olarak görünmesi kaçınılmaz oluyordu. (1843c: 165-6)

Marx'ın söylediği, modern sözcük dağarcığında şöyle bir şeydir. Feodalizmde, "sivil" ve "siyasal", "kamusal" ve "özel" örtüşüyordu; aslında bu terimlerin kendisi, ortaçağ dünyasına uygulandığında anakroniktir, zira bu tür ayrımlar tastamam burjuva tarihsel gelişmesinin bir ürünüdür. Bireylerin "sivil" konumları aynı anda "siyasal"dır ve kurumlar düzeyinde "kamusal" ve "özel" arasında farklılaştırma yapmak anlamsız olur. Nitekim, örneğin, feodal beyler sadece "mülk" sahipleri değil -ve mülkiyetin modern anlamıyla alınması halinde, bu betimlemenin de onlar için uygunsuzluğunu daha önce gördük- ama serfleri ve kiracıları üzerinde yargılama yetkisini haiz süzerenlerdi. Feodal malikanelerin hukukta kendine özgü ve farklılaşmış imtiyazları vardı; örneğin, ortaçağ İngiltere'sinde derebeyine bağlı köylülerin, kendi beyleriyle ilişkilerini etkileyen meselelerde kraliyet saraylarına hiç erişimleri yokken, soyluluk fiziksel cezalardan bağışık tutuluyordu. Çoğu ortaçağ parlamentosu, malikanelere göre örgütleniyordu. Bunun tersine, kraldan ideal olarak "kendi gelirleriyle" ve salınmış vergilerle geçinmesi bekleniyordu. İşte Marx'ın ortaçağın temeli olarak "imtiyaz" hakkındaki önceki alıntısında aklında olan şey budur.

Bu toplumsal bağlamda, bir "siyasal alan", sözcüğün modern

anlamında bir "devlet", "sivil toplum"dan anlamlı bir şekilde ayrılamaz. Ne de, "özel yaşam"dan ayrı olarak "kamusal" çıkar alanında yorumlanabilir. Feodalizm bu tür ayrımları tanımaz. "Feodal anlamda" siyaset, hükümdarın ve hizmetkarlarının, İngiliz tarihyazımından alınma bir terimi kullanırsak "siyasal ulus"un "özel" işidir. Marx burada öyle söylemese de, aynı şey antikçağın *polis*i için de doğrudur. Aristo'ya göre ancak özgür olanlar yurttaş olabilir ve "tam anlamıyla bir yurttaş" *polis*te mevki sahibi olmakla ilişkili "onurdan pay alan kişidir" (1984: 184). Aziz Pavlus da, kuşkusuz, bir *civis Romanus* olması gerekçesiyle kamçılanmaktan kurtulabilmişti (Havarilerin İşleri, 22-6).

Bürgerliche Gesellschaft, bu sivil ve siyasal, kamusal ve özel kimliği öyle bir parçalar ki, devlet ve toplum kavramlarının anlamlarının ta kendisini muazzam değişikliğe uğratarak, onların arasındaki modern ayrımı kavranabilir hale getirir. Antik ve ortaçağ siyasal düşüncesinde, toplum *polis*ten nadiren ayrı kuramlaştırılır: Toplum, bir kamusal-siyasal biçimle (*res publica*) yurttaşların (*civitas*) bir topluluğu olarak kavramsallaştırılırdı (bkz. Frisby ve Sayer 1986: Bölüm 1). Marx devam eder:

> Bu egemen erki devirerek devlet sorunlarını halkın sorunları düzeyine çıkaran, politik devleti bir *genel* konu yani gerçek devlet olarak kuran politik devrim, zorunlu olarak, halkın topluluktan ayrılmış olduğunun belirtisi olan tüm katmanları, korporasyonları, loncaları ve ayrıcalıkları dağıtır. Politik devrim böylece, *sivil toplumun politik niteliğini ortadan kaldırır*. O, sivil toplumu, bir taraftan bireyler, diğer taraftan bu bireylerin toplumsal durumunu ve yaşam içeriğini oluşturan maddi ve tinsel öğeler biçiminde basit bileşenlerine parçalar. Bu sırada da, feodal toplumun çeşitli çıkmazlarında kaybolmuş, parçalanmış, dağılmış, politik tini zincirlerinden kurtarır; onu bu dağılmadan kurtarıp bir araya getirir, burjuva yaşama karışıp gitmesinin önüne geçer ve onu topluluğun alanı, sivil yaşamın *tek tek her* öğesinden İDEAL BİÇİMDE bağımsız halkın genel sorununun alanı olarak kurar. Kişinin yaşamdaki *belirlenmiş* etkinliği ve belirlenmiş durumu, artık yalnızca bireysel bir önem taşır. Onlar artık, bireyin bir bütün olarak devlet ile genel ilişkisini oluşturmaz. Böyle bir kamu işi her bireyin genel işi ve politik işlev de her bireyin genel işlevi durumuna geldi.
>
> Ama DEVLETİN İDEALİZMİNİN tamamlanması aynı zamanda, sivil toplumun materyalizminin tamamlanmasıydı. Politik boyunduruğun sö-

> kulüp atılması, aynı zamanda, sivil toplumun egoist tinini engelleyen bağların sökülüp atılmasıydı. Politik özgürleşme aynı zamanda, sivil toplumun politikadan, evrensel bir içeriğin görünümünden bile özgürleşmesiydi. (1843c: 165-6; italikler Marx'a, büyük harfler bana ait)

Burjuva dünyasında, "sivil toplum" doğrudan "siyasal" olmaktan çıkar. Veya, Marx'ın kendi kullandığından daha az anakronik olduğu için yeğleyeceğim bir terimle, bu haliyle sivil toplum ilk kez olarak (resmen) özgür, eşit, bağımsız insan *bireyler*in bir toplumu olarak kuramlaştırmaya uygun hale gelir.[11] Feodalizmdekinin tersine, bireylerin farklılaşmış maddi konumları -en azından görünüşte- artık farklılaşmış "siyasal" yetilere, konumlara veya haklara tekabül etmez. Bunlar, kişinin yurttaş olarak "kamusal" varoluşuyla rabıtasız, "özel" bir mesele olarak düşünülebilir. Aynı zamanda ve buna bağlı olarak, tanımlanabilir bir "kamusal" alanın da -devlet- (ideal olarak) herkesin yurttaşlar olarak eşit katıldığı "genel çıkar" alanı niteliğiyle, ilk kez olarak sınırları çizilir. O halde, özet olarak Marx'a göre:

> Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, egoist, bağımsız bireye, diğer taraftan da, yurttaşa, tüzel kişiye indirgenmesidir (1843c: 168).

Daha sonraları Durkheim, Elias veya Foucault'ya göre de olacağı gibi, devlet oluşumu ve bireyleştirme birbirini gerektiren, tamamlayıcı süreçlerdir: Devletin soyutlaması ve bireyin soyutlaması "tek ve aynı edim"den kaynaklanır.

Şimdi bunun burjuva devlet oluşumunun sürüncemeli, eşitsiz ve karmaşık sürecini en azından vahşice budayan ideal-tipik anlatı olduğu açıktır. Bundan başka, eğer tarihsel olgunun dolambaçsız ifadesi olarak alınırsa, bazı yönlerden yanıltıcı olduğu da su götürmez. Gerçek feodal toplumlar sıksık Marx'ın arketipinden hatırı sayılır ölçüde farklılaşıyordu. Sözgelişi İngiltere'de, devlet oluşumu (ve onunla birlikte, senyörlük ayrıcalıklarını geçersiz kılan -özgür erkeklerin- hukuk önünde eşitliği gibi kavramlar), akla yakın şekilde bir burjuva ekonomi denebilecek her türlü şeyin gelişmesinden önce hayli ilerlemiş durumdaydı. Marx bireylerin soyut eşitliğinin o zaman (veya şimdi) burjuva siyasal yaşamının temeli olmasını eşit derecede

11 Bkz. Frisby ve Sayer (1986, Bölüm 1); Corrigan ve Sayer (1985, Bölüm 5 ve 6), bu argümanı İngiltere için kanıtlar.

abartır. Mülkiyet şartları, örneğin 19. yüzyıl İngiliz seçme hakkı genişletmelerinde açık, hiyerarşik ölçütler olarak kalırken, yetişkin kadınlar 1929'a kadar erkeklerle aynı şartlarda oy hakkını veya daha bile sonrasına dek eşit mülkiyet sahipliği ya da sözleşme yapma haklarını elde edemediler. Cinsiyet gerekçesiyle ayrımcılığı yasadışı kılan Eşit Haklar Yasa Değişikliği ABD Kongre'sinden henüz geçirilmedi. Uzun zaman Marx'ın sözünü ettiği "bireyler" -yine Bölüm 3'ün son kesimindeki ataerki hakkındaki argümanlarımı öne sürerek- hanenin yaş, cinsiyet ve mülkiyet ilişkilerinin billurlaşması olmasıyla özgül olarak hane reisleriydi. Ama -terimin kullandığım anlamıyla hukuki ve siyasal üstyapıların- burjuva toplumunun belirgin ideolojik biçimlerinin bir analizi olarak bakıldığında, Marx'ın gözlemleri, en azından benim zihnimde, son derece kavrayışlı olarak kalır.

Zira Marx, özünü yadsıyan bu "siyasal kurtuluş"un bir eleştirisini geliştirerek devam eder. Marx'ın argümanının ana fikri, siyasal devletin, sivil toplumun maddi eşitliksizliklerini aşkınlamak şöyle dursun, aslında bunları yeniden üretip pekiştirdiğidir: "Bu *gerçek* ayrımları ilga etmek bir yana, devlet sadece onların varoluşu önkoşuluyla mevcudiyet kazanır" (1843c: 153). Daha sonraki formülleştirmeleri öngörecek şekilde devlet bir sınıf hakimiyeti biçimidir. Özgül olarak, modern burjuvazinin kamusal olarak iktidarını örgütlediği biçimdir. Şimdi "Yahudi Sorunu"ndan son uzun alıntımı da yaparak, Marx'ın ibarelerinden ikisini kullanmak istiyorum: Marx siyasal devletten, "*ideal olarak*", "sivil yaşamın belirli unsurları"ndan bağımsız oluşundan ve "devletin *idealizm*inin tamamlanışı"ndan söz eder. Aynı metindeki bir başka paragraf, dinle (kuşkusuz Marx'ın yine ısrarlı bir biçimde "ekonomik alan"daki fetişizmle karşılaştırdığı) öğretici bir analojiden yararlanarak devletin idealliğine dair bu temayı geliştirir:

> Siyasal devlet sahih gelişimine ulaştığı zaman, insan -sadece düşüncede, bilinçte değil; gerçeklikte, yaşamda- biri cennetsel diğeri de dünyevi ikili bir hayata yönlenir: kendisini toplumsal bir varlık olarak gördüğü politik topluluk hayatı ve müstakil bir birey olarak davrandığı, diğerlerini bir araç olarak kaale aldığı, kendisini bir araç durumuna düşürüp, yabancı güçlerin oyun malzemesi haline geldiği sivil toplum hayatı. Siyasal devletin sivil toplumla ilişkisi, cennetin dünya ile olan ilişkisi gibi ruhanidir. Siyasal devlet sivil toplum karşısında aynı karşıtlıkta durur ve dinin seküler dünyanın kısıtlılığına galebe

> çalması gibi ona baskın çıkar; aynı şekilde onu tasdik ederek, tadil ederek ve üzerinde onun tarafından egemenlik kurulmasına müsaade ederek. En dolayımsız gerçekliği içerisinde, sivil toplumda, insan seküler bir varlıktır. Burada, kendisini gerçek bir birey olarak gördüğü ve başkaları tarafından da bu şekilde görüldüğü yerde, kurgusal bir fenomendir. Öte yandan, bir tür varlığı olarak kabul edildiği haldeyse, hayali bir egemenliğin sanal bir üyesidir, gerçek bireysel hayatından mahrum bırakılmış ve gerçek olmayan bir evrensellikle donatılmıştır (age:154).

Dinsel analojiyi ciddiye almamız gerekiyor, çünkü Marx'a göre din, fetişleri başka yerlerdeki fetişlerin modeli olarak, yabancılaşmış bilincin paradigmasıdır. Bir keresinde ("Yahudi Sorunu"yla çağdaş bir metinde) söylediği, "dinin eleştirisi tüm eleştirilerin öncülü"dür sözleri çok ünlüdür (1843d: 175). Sanırım, buradaki sözleri, devletin sınıflar üstü olma iddialarına inanılmaması gerektiğinden daha fazla anlam taşır.

Marx'ın iddiası, "siyasal" devletin kurumunun olduğu haliyle aldatıcı, ideal bir topluluk -ideolojik bir kurgu olduğudur; bu kurgu, birey için eşit derecede kurgusal bir toplumsal kimliğin, yani yurttaşın inşası üzerine kurulur. Bireyler ancak "soyut" bireyler -başka bir deyişle, somut olarak onları yapan maddi koşullar ve toplumsal ilişkilerden koparılmış bireyler- oldukları sürece *citoyens*dir. "İdeal" devlet, gerçek bireyliğin ideolojik yadsımasını temel alır. İnsanlar arasındaki gerçek farklılıklar, "gerçekdışı evrensellik" göndermesine gömülür. Kapitalizmde, birey ve topluluk bu nedenle eşzamanlı olarak idealize edilir: Burjuva yurttaşı "*aldatıcı* egemenliğin *hayali* bir üyesidir." Benim kanımca, bu sözleri harfiyen almazsak, Marx'ın devlet üzerine düşünüşünü anlamaya başlayamayız. Devlet burjuva toplumunun ideolojik bir temsili, bir *Erscheinungsform*dur. Philip Abrams'ın provokatif Durkheim uyarlamasında, kapitalizmin "ayırt edici kolektif saptırması"dır (1977: 15). Ve devletin topluluğu içinde tanımlanan ve (her anlamda) temsil edilen bireyler, oldukları gibi bireyler değillerdir.

VI

O halde, "Yahudi Sorunu"na göre, olduğu gibi siyasal devlet, hiç kuşkusuz bir ideolojik biçim, yukarıda ileri sürüldüğü anlamda gerçek ilişkiler üzerine bir ideal üstyapıdır. Fakat "egoist bireyler"e göndermelerinin ötesinde, bu metin, bu biçime dayanak oluşturan toplumsal ilişkilerin hiçbir maddi analizini sunmaz. Gelgelelim, daha sonraki yazılar yapar -ama "Yahudi Sorunu"nun temel kavrayışlarından hiçbirini kurban etmeksizin. *Alman İdeolojisi*, devletin (ve hukukun) "aldatıcı topluluğu"nun özgül burjuva toplumunun sınıf ilişkilerindeki köklerine iner; bu kökleri de işbölümüne dayanıyor olarak görür (1846a: 65, 83).

> Bu işbölümü tek başına bireyin çıkarları ile...bütün bireylerin komünal çıkarları arasındaki çelişkiyi ima eder ... Ve bireyin çıkarları ile topluluğun çıkarları arasındaki bu çelişkinin ta kendisinden, ikincisinin bağımsız bir biçim almasıyla, bireyin ve toplumun gerçek çıkarlarından kopmuş ve aynı zamanda daima gerçek bağlara...özellikle de...işbölümü tarafından halihazırda belirlenmiş sınıflara...dayansa da, aldatıcı bir komünal yaşam olan *Devlet* doğar. (1846a: 44-5)

Özgül olarak, Marx burjuva iktidarının siyasal bir devlet ve hukukun hakimiyeti aracılığıyla, burjuvazinin tarihte "bir sınıf olarak" egemen olan ilk toplumsal grup olduğu kendine özgü hakimiyet biçimleri alması gerçeğini aktarır.

İlk bakışta bu kavram tuhaf görünür, zira önceki toplum biçimlerinin de kendine özgü yönetici sınıfları yok muydu: Feodal beyler, antik köle sahipleri, oryantal despotlar ve benzeri? Kesinlikle bunlar vardı ve Marx'ın kastettiği kapitalist öncesi yönetici tabakaların artı emekle geçindiklerini yadsımak değildir. Kafasındaki karşıtlık, haki-

miyetin toplumsal *biçimleri* arasındaki daha dar bir tezattır; özellikle, bir sınıf olarak hakimiyet ile bir zümre olarak hakimiyet arasındaki. Bu anlamda, sınıf da tarihsel bir kategoridir.[12] Bölüm 3'te gördüğümüz gibi, bir mevki olarak hakimiyet, kişisel hükümranlık ve bağlılık ilişkilerine dayanır, kölelik de öyledir. Kişiselleşmiş hükümranlık aslında Marx'a göre kapitalist öncesi tüm toplumlarda kuraldır. Bunun tersine, burjuvazi gayri şahsi olarak -ve tarihte bunu yapan ilk sınıftır- tüm bireylerin formel eşitliği bağlamında hükmeder. Burjuva toplumsal iktidarının tecessüm ettiği biçim, sözcüğün modern anlamında mülkiyetinin "katıksız ekonomik" (ve özgül olarak yabancılaşmış) bir biçimdir. İnsanlar (ve emekleri) üzerindeki denetim, şeylerin üzerindeki denetim aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu gayri şahsi toplumsal iktidarın nihai ifadesi paradır -"resmî fetiş"tir. Burjuva toplumunda, *Grundrisse*'ye göre:

> Birbirlerine kayıtsız bireylerin karşılıklı ve her yönlü bağımlılığı, toplumsal bağlarını biçimlendirir. Bu toplumsal bağ değişim değerinde ifadesini bulur...her bireyin diğerinin etkinliği üzerinde veya toplumsal zenginlik üzerinde uyguladığı iktidar, kendisinde, değişim değerinin, yani paranın sahibi olarak bulunur. Birey kendi toplumsal kudretinin yanı sıra toplumla bağını da cebinde taşır. (1858a: 156-7)

İnsanların, efendi ve köle veya derebeyi ve serf olarak, doğrudan ve kişisel yerine, soyut bireyler olarak birbirine karşı dolaylı ve gayri şahsi olarak güç uygulamalarına olanak veren, emtia, para ve sermayenin şey-gibi biçimlerdeki (thing-like forms of commodities, Money and capital) bu "toplumsal bağ"ın maddeleşmesidir -yabancılaşmasıdır. Kapital'de Marx -"toplumsal iktidar, özel kişilerin özel iktidarı haline gelir" derken- tam da bu nedenle antikçağlıların parayı "şeylerin ekonomik ve ahlak düzenine karşı yıkıcı" olarak olumsuzlamalarına dikkat çeker, ki bu düzen örneğin Aristoteles tarafından doğal ve kişiselleşmiş bir hiyerarşi olarak anlaşılır (1867a:132).

12 Maurice Godelier, 1984 tarihli çalışmasında, Marx'ın sınıf terimini -bir tarih-ötesi ve bir tarihsel kategori olarak- ikili kullanımını ayrıntılı biçimde tartışır. Godelier, belki sınıfın aşikar biçimde uygulanabilir bir kategori olmadığı toplumlarla uğraşan bir antropolog olması nedeniyle, bunu yakalayıp önemini anlayan pek az yorumcudan biridir. E. P. Thompson (1978b), 18. yüzyıl İngiltere'si bağlamında aynı soruna kafa yorar; tıpkı Laslett (1973) gibi.

Alman İdeolojisi, gerek devletin gerek hukukun, sadece "mül kiyet" aracılığıyla bu "gayri şahsi" ve yabancılaşmış sınıf hakimiyet biçiminin varlığını hikaye eder:

> başka başka evrelerden geçerek, büyük sanayi ve evrensel rekabetin koşullandırdığı katıksız özel mülkiyeti temsil eden, bütün ortaklaşa mülkiyet (*Gemeinwesen*) görünümlerinden sıyrılmış ve mülkiyetin gelişmesi üzerindeki devletin bütün etkisini dışlayan modern sermayeye kadar evrim gösterir. İşte modern devlet, bu modern özel mülkiyete tekabül eder... Burjuvazi, artık bir zümre değil, bir sınıf olması bakımından, yalnızca bu yüzden, yöresel planda değil, bütün ulusal planda örgütlenmek ve kendi ortak çıkarlarına evrensel bir biçim vermek zorundadır. Özel mülkiyetin, ortaklaşa mülkiyetten kurtulması sonucunda, devlet, sivil toplum yanında ve onun dışında özel bir varlık kazanmıştır; ama bu devlet, burjuvaların dışarıda olduğu kadar içeride de mülkiyetlerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak üzere, zorunluluk yüzünden kendilerine seçtikleri örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir. (1846a: 79, abç)

Marx hukuk hakkında da tastamam aynını söyler: "Hukukta tam tamına bir sınıf olarak hükmetmesi nedeniyle, burjuvazinin kendisine genel bir ifade vermesi gerekir" (age: 671).

İdeal olarak hukukun egemenliğini dayatan bağımsız bir devlet biçimini alan burjuva hakimiyetinin zorunluluğunun ipucu, Marx'a göre, -tastamam bireyleştirilmiş doğası- burjuva sınıfının kendisinin atomlara ayrılmış, bölünerek çoğalan niteliğinde yatar. Bu da, kapitalist üretimin dayandığı bağımsız/meta üreticileri arasındaki toplumsal işbölümünün özgül biçiminden çıkar. Burjuvazinin bireyleri der Marx, "ancak başka bir sınıfa karşı ortak bir savaşımı sürdürmek zorunda oldukları sürece bir sınıf oluşturur; aksi halde rakipler olarak birbirleriyle düşmanca ilişkiler içinde olurlar" (age: 69). Ortak sınıf çıkarları, ancak her biri kendi özel çıkarının peşinde koşan, görünüşte birbirlerinden yalıtık bireyler olarak özgürce hareket etme yi sürdürebildikleri koşulları -her şeyden çok da, bireysel mülkiyet haklarını- sürdürmek yoluyla sağlanabilir. Bu da, hem diğer sınıfların (ister aristokratik ister proleter olsun) siyasal ve ahlaki ekonomilerine karşı burjuva hakkının güvenceye alınmasını, hem de burjuva bireylerin kendileri arasındaki eşit hakkın sürdürülmesini gerektirir. "Hukukun egemenliği" bu tür düzenlemenin paradigma biçimidir:

> [burjuva sınıfının] kendi iradesini hukuk biçiminde dayatması ve aynı zamanda bunu, kendi aralarındaki her bir bireyin kişisel keyfiliğinden bağımsız kılması olgusu, onların idealist iradesine dayanmaz. Kişisel hakimiyetleri de aynı anda ortalama hakimiyet biçimini alır. Kişisel iktidarları, geliştikçe birçok bireye yaygınlaşan yaşam koşullarına ve yönetici bireyler olarak, onların birbirlerine karşı ve aynı zamanda herkes için iyiyi yaptıklarını ileri sürmek zorunda oldukları şeyin devamına bağlıdır. Bu iradenin, kendi ortak çıkarları tarafından belirlenen ifadesi hukuktur. Birbirlerinden bağımsız bireylerin kendilerini ve kendi iradelerini ileri sürmelerinden ve bu temelde birbirlerine karşı tutumları egoistçe olmak zorunda olduğundandır ki, feragat hukuk ve hakta zorunlu hale gelir, istisnai durumda feragat ve kendi çıkarlarını iddia etme ortalama durum olur. (age: 329)

Marx'ın *Kapital I*'de İngiliz Fabrika Yasaları tartışması (1867a: Bölüm 15), bu tezi hayran olunacak şekilde örnekler. Şüphesiz çalışma saatlerinin parlamenter kısıtlamasının "çalışan sınıfın ekonomi politiği" açısından bir zaferi temsil ettiğinin altını çizer (1864a: 845-6); hukuk, bir sınıf hakimiyeti biçimi olduğu kadar sınıf mücadelesi sahnesidir. Fakat Marx, "kapitalistlerin rekabet koşullarında eşitliğe yönelik çığlığına" da eşit derecede hassastır (1867a: 490). *Alman İdeolojisi*, benzer olarak, modern parlamenter demokrasinin "temsilî sistemi"nin "modern burjuva toplumunun modern zamanların bireyinden yalıtılmış olduğu kadar ondan ayrılmaz çok özel bir ürünü olduğunu" ileri sürer (1846a: 217-18).

Marx'ın geç dönem eserleri, argümanı fiili hukuk biçimlerinin kendisine genişletir ve bunları meta dolaşımının görüngüsel biçimlerine daha dolaysız yerleştirir. Pashukanis (1978; karş. Corrigan ve Sayer, 1981), Marx'taki bu temayı hatırı sayılır parlaklıkla geliştirir (zaman zaman yakışıksız soyutlukta olsa bile). "Sermaye-mantığı" kuramcıları (kimi zaman aynı eleştiriye muhatap olan) burjuva demokrasisinin belirgin siyasal biçimleriyle ilgili benzer savlarda bulunurlar (Hollaw ve Picciotto, 1978). Bu yüzden işi kısa tutmaya çalışacağım. *Grundrisse*'ye göre, tüzel birey –özgür, özerk, egemen birey- meta değişimcileri ilişkisine içkindir: Değişim ediminin ta kendisinde "birbirleri için *öngörülür* ve kendilerini, eşitler olarak *kanıtlar*, [ve] eşitlik niteliğine ek olarak, bu da *özgürlüğe* girer":

> Birey A, Birey B'nin metaına bir ihtiyaç hissetmesine karşın, onu zor yoluyla sahiplenmez, tersi de olmaz, ama bu ikisi birbirini mal sahibi,

> iradeleri kendi metalarına nüfuz etmiş kişiler olarak kabul eder. Paralel olarak, Kişinin -ve ilki içerisinde kapsandığı ölçüde- özgürlüğün hukuksal momenti burada devreye girer. Hiçbiri diğerinin mülküne zor yoluyla el koymaz. Her biri kendi mülkünü gönüllü olarak bırakır. (1858a: 243; karş. 1867a: 84)

Marx argümanına devamla, "değişim değerlerinin değişimi üretkendir, tüm *eşitlik* ve *özgürlüğ*ün gerçek temelidir" ve "saf düşünceler olarak, bunlar sadece bu temelin idealize edilen ifadelerinden ibarettir; hukuksal, siyasal, toplumsal ilişkilerde geliştikçe, bu temelin daha yüksek bir kudrete dönüşmesinden ibarettir" (1858a: 245). Eşitlik ve özgürlük, "dolaysız zorunlu emeğe" dayanan ortaçağ ve antikçağ dünyasında eksik olan üretim ilişkilerini varsayar (age; karş. 464-5). *Kapital*, benzer şekilde "insani eşitlik kavramı"nın ancak "insanla insan arasındaki başat ilişki, emtia sahipleri ilişkisi" olduğu zaman "popüler bir önyargının değişmezliğini edinebileceğini" ileri sürer (1867a: 60). Bu anlamda pazar "doğuştan gelen insan haklarının Cennet'inin ta kendisi"dir; burada "sadece Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham hüküm sürer" (age: 176).

O halde, "hukuksal kişinin nitelikleri", "tastamam mübadeleye giren bireyinkilerdir" (1858a: 246). Gelgelelim, Marx -ve burada üstyapıların "idealliği"ne dönüyoruz- mübadele alanının sadece burjuva toplum "sürecinin yüzeyi" olduğunu, "oysa bunun altında, derinlerinde, bu görünüşteki bireysel eşitlik ve özgürlüğün gözden kaybolduğu, tümüyle farklı süreçlerin devam ettiğini" ileri sürer (age). Kuşkusuz kafasında, emek-yetisinin ücret karşılığındaki eşitsiz "mübadelesi" vardır; bu eşitsiz değişimden karşılığı ödenmemiş artı-değer doğar. Bunu değişim ilişkisinin başlangıçtaki eşitliğinin bir "bozulması" olarak gören Fransız sosyalistlerine karşı polemikte, Marx, sermayenin değişim değerinde, ücretli emeğin de meta üreten emekte "içkin" olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, "bozulma" olasılığı, başlangıçtaki ilişkinin kendisinde verilidir. Bunu görmeyi başaramamak, "ancak bu gerçekliğin evirtilmiş projeksiyonu [*Lichtbild*] olması" nedeniyle "burjuva toplumunun gerçek ve ideal biçimi arasındaki zorunlu farkı kavramakta ütopyacı bir yetersizliktir" (age: 249). "Üstyapılar" da böyledir.

VII

Şimdi bu argümanın dağınık çizgilerini bir araya toplamak istiyorum. Söylediğim veya Marx'tan aktardığım hiçbir şey, hiçbir şekilde oldukları halleriyle organların, kurumların veya hükümet dairelerinin veya hukukun gerçekliğini yadsımayı amaçlamıyor. Bu saçma olurdu. Bu onların, şu anda üzerinde tartıştığımız, kapitalizmin "ekonomik yapısı"ndan -temel ilişkilerinden- görünüşteki ayrı oluşlarının gerçekliğidir.

Marx'ın yasal ve siyasal "üstyapılar" analizi, benim kanımca, her ikisi de "geleneksel tarihsel maddecilik" üzerinde çok yıkıcı iki kilit hususa dayanır. İlk olarak, Marx devlet ve hukukun düzenleyici kurumlarının, esasen kapitalizmin "temel"inin ta kendisine içsel olduğunu tespit etmek ister. Başka bir deyişle, bunlar, kapitalist ekonomi olasılığını taşıyan, sınıflar arasındaki ve içindeki toplumsal ilişkilerin biçimlerinden -işbölümü ve emek/sermaye ilişkisi- başka bir şey değildir. Bağımsız görünüşlerine karşın, devlet ve hukuk gerçekte "bir yönetici sınıfın bireylerinin kendi ortak çıkarlarını ileri sürdüğü ve bir çağın sivil toplumun tamamını temsil eden biçim"dir (1846a: 79-80). Dahası, Marx devlet ve hukukun burjuva hakimiyetinin *zorunlu* biçimleri olduğunda ısrarlıdır: "Bu koşullarda -iktidarlarının devlet biçimi alması *gerektiği* gerçeğini bir yana bırakarak- hükmeden bireyler, iradelerine -devletin iradesinin evrensel bir ifadesi olarak, hukuk olarak- iradelerini vermek *zorundadır*lar" (age:

329, abç). Dolayısıyla devlet ve hukuk, son bölümde ayrıntılarıyla ele aldığım anlamda, kapitalist üretimin temel ilişkileridir: Bunların yokluğunda kapitalist üretim ilerleyemezdi. Sivil toplumun "kendini dış ilişkilerinde milliyet olarak ileri sürmesi ve içeriye dönük olarak kendini Devlet olarak örgütlemesi gerektiğini" söylerken ve "Devlet olarak eyleminde" sivil toplumdan söz ederken, Marx'ın kullandığı dile çok dikkat etmemiz gerekiyor (age: 50, 48). Bu, dışsal bir ilişki gibi gelmiyor kulağa.

Bu argüman, başka yerlerin arasında, kapitalizmin sınıf ilişkilerinin, Cohen'in sözde *rechtsfrei* sahiplik ilişkileri gibi, sadece "ekonomik" düzeyde doğru dürüst betimlenemeyeceğini ima ediyor. Devlet ve hukuk, hakimiyetin katıksız olarak "ekonomik" biçimler almış gibi gözükebildiği bir toplumsal düzeni sürdüren burjuva mülkiyetinin görünürdeki "gayri şahsi" iktidarını fiilen oluşturan toplumsal ilişkiler toplamının esasıdır. Bunlar burjuva sınıf hükümranlığının kurucu unsurlarıdır; bu hükümranlık başka türlü mevcut olamazdı. Max Weber'in kullanışlı ibaresinde, burjuvazi "ulusal yurttaş sınıfı"dır (1966: 249); bizzat Marx da, yurttaşlık kavramı üzerine, "şöyle anlamlandırılması gerekir: burjuvazinin hükümranlığı" gözlemini yapar (1846a: 215). Anderson'ın da burada yetkisinin teslim edilmesi gerekir. Yukarıda ondan, kapitalizmde, devlet ve hukukun "üstyapıları"nın "'dışsal' önkoşulları" oluşturduğu "biçimsel olarak kendine yeterli düzen" olarak "ekonomi"nin yenilikçiliği üzerine aktarma yapmıştım (s. 105). Yeniliğin yeterince gerçek olmasına karşın, bu "alanlar"ın dışsallığının sadece görünüşte *olduğunu* unutmamamız koşuluyla, bu inceliklidir ve kapitalizm ile önceki toplum biçimleri arasındaki önemli bir tezadı yakalar. Bu da beni Marx'ın ikinci hususuna getiriyor.

Zira o kapitalizmde, bu temel ilişkilerin kendilerini, gerçek tözlerini gizleyen *Erscheinungsformen*de somutlaştırdığı konusunda eşit derecede sarihtir. Dışsal, nesnel bir bölgede "ekonomik alan" görüntüsü, önceki bölümlerde fetişlerini yeterince keşfettiğimiz o yanılsama dünyasının bir yanıdır. E. P. Thompson'ın gözlemlediği gibi, "ekonomi kategorisinin kendisi -ekonomik toplumsal ilişkileri ekonomi dışı olanlardan yalıtmanın mümkün olduğu, nakit-bağlantısı dışında bütün insani yükümlülüklerin çözülüp yok olduğu kavrayışı-

kapitalist evrimin belirli bir evresinin ürünüdür" (1965: 82-3). Siyasal devlet, devletin eşit yurttaşları ve hukukun özneleri olan soyut bireylerin oluşturduğu "aldatıcı topluluk" görünüşü, aynı görüngünün öteki yüzüdür. Bu ikisi arasındaki bağlantı, meta değişiminin gerçek öznesidir -burjuva. Marx devlet ve hukuktan "üstyapılar" olarak söz ettiği zaman, kanımca, bu görünüşlerin büyülü dünyasına gönderme yapmaktadır. Kapitalist toplumun şeyleştirmelerini, "düzeyler" metaforu üzerinden kendi teorisine kazımaktan uzak bir şekilde, temel/üstyapı metaforu bunun tam da böyle olduğunu göstermeyi amaçlar. Gerçek devlet, kapitalizmin sınıf ilişkilerinin, "bir sınıfın diğerine karşı birleşimi"nin temel bir boyutudur (1846a: 93). İdeal görünüşü, "bağımsız bir varoluş kazanan aldatıcı bir topluluk"tur (age). İşte Marx, aldatıcılığını, "ideal" karakterini ortaya koymak ve gerçek bağımsızlığını yadsımak için, bu sonuncuya bir "üstyapı" adını verir.

Marx'ın "Siyaset ve Ekonomi Politiğin Eleştirisi"ni hiçbir zaman yazmamış olması çok üzücüdür. Ama geç dönem yazıları, 1840'larda geliştirdiği eleştiriyle adam akıllı uyumlu olarak, her ikisi de gerçek devletin kapitalizmin sınıf ilişkilerine içselliğini ve "ideal" bağımsızlığının cisimsizliğini ileri sürer. Sözgelişi *Kapital*, devlet gücü kullanımının "ilkel birikim denilen şeyin temel bir unsuru" olduğunu ileri sürer (1867a: 737); yöntemlerinin "hepsi toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü zoru, devletin iktidarını kullanır" (age: 751). *Grundrisse*'ye göre, aynı şekilde İngiltere'den söz ederken, "*hükümetler*, örneğin VII, VIII. vb. Henry'nin hükümetleri, [feodal ilişkilerin] tarihsel çözülüş koşulları ve sermayenin varoluş koşullarının yapıcısı olarak görünür" (1858a: 507). *Kapital I*'in Kısım 8'i, Marx'ın aklındakilerin bir kısmını ayrıntılandırır.[13] Her ikisi de 1870'lerin metinleri olan gerek *Fransa'da İç Savaş* gerek *Gotha Programının Eleştirisi*, "siyasal

13 *Kapital*'de çok tanınmış bir paragraf, devlet iktidarının -ücretleri, işgününü, ve benzerini denetlemekteki- düzenleyici kullanımının "sözde ilkel birikimde temel bir unsur" olduğunu, bundan sonra "doğrudan zor"un ancak istisnai olarak kullanıldığını ve "ekonomik ilişkilerin donuk baskısının, işçinin kapitaliste boyun eğmesini tamamladığını" ileri sürer (1867a: 737). Bunun gerçek olduğu yolları kabullenmek, -Philip Corrigan ve benim göstermeye çalıştığımız gibi (1985)- devlet düzenlemelerinin ekonomik ilişkilerin rutin ve donuk bir şekilde zorlayabileceği bir *topluma* buyurganlıkta temel olarak kaldığı gerçeğini karartmamalıdır.

devlet"i -"işbölümü aracılığıyla toplumdan ayrılan özel bir organizma oluşturduğu kadarıyla devlet" (1875:356), "toplumdan ayrı ve bağımsız bir *Devlet*" (1871: 151)- özgül olarak kapitalist işbölümüne bağlar.

Marx aynı zamanda altını çizerek bu ayrılabilirliğin sağlam gerçeklik olduğuna itirazı sürdürür. *İç Savaş*'a göre, İkinci İmparatorluk "ilk bakışta, görünürde hükümet yapısının toplumun kendisi üzerinde, tüm sınıfların üzerine çıkıp tümünü aşağılayan gasıp diktatörlük" olsa bile, aslında "sahiplenici sınıfın üreten sınıf üzerindeki hükümranlığını sürdürebileceği tek olası devlet biçimi" (age: 196), "o sınıf yönetiminin son alçalmış ve tek olası biçimi"dir (age: 198). "Sivil toplum" ile "siyasal devlet" ayrımının kendisi, kapitalizmin bileşen ilişkileri üzerinde ideolojik bir üstyapı, bunları maskeleyen, eşzamanlı olarak bireyi ve topluluğu idealize eden ideolojik bir biçimdir. Biri 1843'ten diğeri 1871'den iki paragraf, Marx'ın düşünüşünün altında yatan -ve özgürleştirici vizyonuna can veren- süreklilikleri gayet güzel ortaya koyar:

> Ne zaman insan "*forces propres*"unu toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden *politik* güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme gerçekleştirilmiş olacaktır. (1843c: 168)

> [Paris Komünü]... şu ya da buna karşı, devlet iktidarının meşru, anayasal, cumhuriyetçi veya emperyalist biçimine karşı bir devrim değildi. *Devlet*in kendisine karşı, toplumun bu doğaüstücü yok edilişine karşı bir devrim, insanlar tarafından insanlar için kendi toplumsal yaşamının geri alınışıydı. (1871: 150)

Cohen kitabının bir yerinde "siyasal üstyapının olgun düşüncesinin bile meta fetişizmi doktriniyle bazı benzerlikleri vardır" der (1978). Çok doğru. İyi ama o zaman tarihsel maddeciliğin kendi analitik kategorilerinde bu fetişi devam ettirmenin nedeni ne olabilir?



Perde Arası: Akasyalar Arasındaki Zürafalar

Aşağıda ana argümanımdan kısa, ama faydalı olacağını umduğum bir sapma yapacağım. Tümüyle G. A. Cohen'in "geleneksel tarihsel maddecilik" formülasyonundan doğan bir dizi meseleyle ilgili.[1] Bu kitapta felsefi anlamda en teknik diye nitelenemeyecek bu bölüm, şimdiye kadar ileri sürdüğüm argümanlara ikna olan ve Cohen'i daha fazla takip etme ihtiyacı duymayanlarca atlanabilir, zira çalışmasının burada ele almak istediğim yönü -işlevselciliği- hali hazırda reddettiğim öncüllere dayanır. Marx'ın temel kavramlarına ilişkin görüşüm kabul edilirse, güçler/ilişkiler veya temel/üstyapı ilişkisinin, Cohen'in giriştiği tarzda genel bir işlevsel model geliştirme imkanının (genel bir nedensel modelin inceliklerini ortaya çıkarmaktan başka) hiç olmadığı zaten açıkça ortaya çıkar. Marksizm'de işlevsel izah meselesi, iki ana nedenle gene de tartışmaya değerdir.

İlk olarak, Cohen hiç kuşkusuz Marksizm'in birçok biçimlerinin dile getirilmeksizin fonksiyonalist olduğunda haklıdır. Buna belirli içsel ilişkiler bakış açıları da dahildir ve ben kendi konumunu bunlardan açıkça ayırt etmek istiyorum.[2] İşlevselci formülleştirmeler bazı Marksist-feminizm türlerinde de çok yaygındır. İkincisi ve daha

1 Bunları daha çok 1978 tarihli kitabının çıkması itibariyle tartışıyor, sonraki tartışmayı yok sayıyorum.

2 Özellikle, kavrayışı sık sık üstü kapalı teleolojiyle sakatlanan "sermaye-mantığı" ekolü.

önemlisi, Cohen, Marx'ın 1859 Önsözü'ndeki iddialarının ancak işlevsel olarak yorumlanması halinde tutarlı kabul edilebileceğini ileri sürüyor. Ancak bu şekilde, diyor, Marx'ın özgül üstyapıların ekonomik yapılar açısından ve ekonomik yapıların üretken güçlerin gelişimi açısından varoluş koşulları olduğu kabulüyle, onun her bir çiftteki ikinci terimin açıklayıcılık önceliği iddiasını bağdaştırabiliriz. Cohen'in görüşüne göre, Marksizm işlevselciliğe kaçınılmaz bir bağlılığı gerektiriyor.

Cohen'in söz konusu kuruluşların tanımları kabul edildiği takdirde -ama ancak o takdirde- bu konuda haklı olduğuna inanıyorum. Güçler/ilişkiler ve temel/üstyapı "örtüşmeleri"nin işlevselci olmayan nedensel yorumları, Acton'ın ortaya attığı türden kaçınılmaz döngüsellik sorunlarına toslar. Bu dereceye kadar Cohen, Marx'ın temel kavramlarının ortodoks bir kavranışının, onun açıklayıcı önermelerinin işlevsel bir anlamlandırmasını gerektirdiğini göstermekle Marksist tartışmaya önemli bir hizmet yapar -birçok Marksist'in, kendi kavramsal ortodoksluklarını ileri sürerken bile, kabul etmekte gönülsüz olduğu bir sonuçtur bu. İlginçtir ki, ekonomik yapıların varlığının koşulları olarak üstyapılar kavramsallaştırması ile "son kertede" ekonominin belirleyiciliğinin uzlaştırılmasının ancak örtük bir teleoloji üzerinden gerçekleşebileceğinin anlaşılması, Hindess ve Hirst'ü[3], en sonunda, toplumsal formasyonun bu varsayılan düzeylerinin "zorunlu örtüşmemesini" ileri sürmeye yöneltmiştir.

Öte yandan, bana göre, Cohen'in "geleneksel tarihsel maddecilik" içinde işlevselciliğin kaçınılmazlığını göstermesi, benim bu kitabın başından beri savunmakta olduğum şeyi yapmam ve bu temel kavramların kendileri üzerinde yeniden düşünmeme fazladan ve zorlayıcı bir neden getiriyor. Zira Cohen'in işlevsel açıklamayı savunmakta başarılı olmadığını ileri sürüyorum. Bu nedenle, Hindess ve Hirst'ün izleyeceği alternatifler bütünüyle tarihsel maddeci çerçevenin dışından, sistemli bir çoğulculuk yönünde veya bu çerçeveyi "gelenek"ten olanlardan çok farklı temellerde yeniden inşa etme çabaları geldi. Kısacası, Marx'ın işlevselci bir versiyonunu reddedeceksek, onun başlıca kavramlarının alışılmış yorumundan da vazgeçmek zorundayız.

3 Bkz. onların 1975, 1977; ve Cutler ve diğerleri (1978); Corrigan ve Sayer (1978).

Cohen'e göre işlevsel açıklama, "Bu ifadelerin anlaşılabilirliği, bir görüngünün sonuçlarının onun açıklanmasına katkıda bulunduğu ayrı bir açıklama prosedürü"dür (1978: 250). Bu nedensel bir açıklamadır, ama "özgüllüğünü özgün bir mantıksal biçimin genelleştirilmesinden alan özel bir nedensel açıklama tipi"dir (age). Cohen, işlevsel açıklamaların dayandığı mantıksal olarak özgün genellemelere "sonuç yasaları" adını verir. Bu yasaların biçimini aşağıdaki gibi açımlar:

> EĞER, E tipinde bir olay t1'de gerçekleştiğinde, F tipinde bir olayı t2'de ortaya çıkarıyorsa, O ZAMAN E tipinde bir olay t3'te gerçekleşir. (age: 260)

Uygulamada, sonuç-açıklamaları değişmez bir şekilde aynı zamanda işlevsel açıklamalardır -yani, açıklanacak olay E, bir şeyin ya da başkasının işlevidir. Gelgelelim önemli olan husus, Cohen'in bu işlevselliğin, genelde sonuç-açıklamalarına ait işlevsel açıklama yapısının zorunlu bir özelliği olmadığında ısrar etmesidir. Açıklanacak olayın işlevsiz olacağı bir sonuç-açıklaması hayal etmek en azından mantıken mümkündür. Bu nedenle, açıklanacak olayın işlevsel açıklamaları tanımlamaktaki işlevselliğinden soyutlama yapabilir ve bunları sadece kendi mantıksal biçimine -yani sonuç-açıklamasına- göndermeyle yeterince betimleyebiliriz. Cohen'in teleolojiye standart itirazlardan uzak durmak için bunda ısrar ettiğini varsayıyorum.

Sonuç-açıklamaları nedensel olmakla birlikte, Cohen'e göre bunlar "sıradan nedensel açıklamaların ayna-imgeleri" değildir (age: 261). Sonuç-açıklamalarının dayandığı sonuç-yasalarının mantıksal

biçimi, sıradan nedensel yasalarınkinden farklıdır. Bununla birlikte, "bir sonuç-ifadesi, açıklayıcı bir öncelik-ifadesi ilgili yasayla iiişkilendiği biçimde bir *sonuç yasasıyla* ilişkilendiği zaman açıklama yapar" (s. 259). Bu, *mutatis mutandis*, bir işlevsel açıklamanın, Hempel tarafından kurulmuş alışılmış dedüktif-nomolojik (bundan sonra D-N) biçimiyle oluşturulabileceği anlamına gelir. Cohen'in sözleriyle aktarırsak:

> Yalın bir sonuç açıklaması, diye açıklar *D-N*, birinci öncül olarak bir sonuç yasayı, ikinci öncül olarak başlıca öncesinin bir somutlanmasını ileri süren ifadeyi kapsar. Açıklanacak şeyin belli bir tipte olayın gerçekleşmesi olduğu şema şöyle olur:
>
> *L* EĞER, *E* tipinde bir olay *t1*de gerçekleşseydi, o zaman *t2*de *F* tipinde bir olay meydana getireceği doğruysa, O ZAMAN, *E* tipinde bir olay *t3*'te gerçekleşir.
>
> *C* *t*'de *E* tipinde bir olay gerçekleşseydi, *t*''de *F* tipinde bir olay meydana getirirdi.
>
> ---
>
> E E tipinde bir olay *t*''' de gerçekleşir. (age: 272)

1983'teki bir makalesinde Cohen, işlevsel açıklamanın şimdiye dek izlediğim bu kitaptakinden daha az teknik bir anlatısını verir. Eğer *e* bir neden, *f* de onun sonucu ise, açıklama, *f* meydana geldiği için *e* meydana gelir olmadığı gibi, *enin*, *f*ye yol açtığı için meydana geldiği de değildir. Bunlardan her ikisinin de, geçici olarak nedeninden önce gelen bir etkiyi gerektiren kabul edilemez bir sonucu vardır. Cohen'in savunduğu işlevsel açıklamanın biçimi şudur: "*e* meydana gelir, çünkü *f*ye yol açacaktır, ya da daha az veciz olsa da, daha adamakıllı ifade edersek: *e* meydana gelir çünkü *e*ye benzer bir olayın *f*ye benzer bir olaya yol açmasını sağlayacak bir durum vardır" (1983b: 115). İşlevsel açıklamada, "belirtilen tipte bir olayın meydana gelişini açıklayan şu olgudur: *Belli tipte bir olay gerçekleşseydi belli bir sonucu olurdu*" (1978: 261). Cohen bu olguyu -italik sözcüklerle betimlediği- bir "eğilimsel olgu" (dispositional fact) adını verir. Dolayısıyla, Cohen'in Marksizm'inde, verili tipte bir üretim ilişkilerinin doğuşu, işlevsel olarak, bu tür ilişkilerin doğduğu, üretken güçlerin gelişimini ilerletecek eğilimsel olguyla açıklanır. Aynı şekilde, temellere karşı üstyapılarla.

Cohen, ayrıca -ve benim argümanım açısından çok önemli olarak- bu tür açıklamaların "eğilimsel özniteliğinin, açıkladığı şeyin açıklanmasında *nasıl* ortaya çıktığıyla ilgili bir teorinin yokluğunda da doğrulanabileceği...işlevsel olgunun hangi araçlarla ya da mekanizmalarla açıklayıcı bir rol kazandığını kestiremez durumda olduğumuz zaman bile, işlevsel bir açıklamanın doğru olduğunu düşünmemiz için iyi nedenlerimiz olabileceğinin" altını çizer (age: 266). Sonraki makalesinin ifade ettiği gibi: "A'nın B'yi açıkladığını söylemek, ille de A'nın B'yi *nasıl* açıkladığına işaret etmez... Yaygın taraftar bulan bir deyişle, neden ve sonucu bağlayan *mekanizma*yı bilmiyor olabilir veya, benim tercih ettiğim ifadeyle, bu açıklamayı *ayrıntılandırmayı* başaramayabiliriz" (1983b: 118-19).

Dolayısıyla, nedensel mekanizmaların ayrıntılı tanımlaması, Cohen'e göre açıklama için zorunlu değildir. Kendi terimlerini kullanırsak, açıklamalar "neden-soruları"na yanıt verir ve bir olay meydana geldiği zaman onun nasıl meydana geldiğini bilmeksizin neden meydana geldiğini söyleyebiliriz. İşlevsel bir açıklamada, bir olayın niçin meydana geldiği sorusunun yanıtı, zorunlu olarak ve yeterince bağlantılı sonuç-yasası ve önceleyen (eğilimsel) koşulların alıntısıyla karşılanabilir, tıpkı bir olayın niçin meydana geldiğini söylemek için sadece önceki koşulları karşılanan kapsayıcı bir nedensel yasadan söz etmek olduğu geleneksel D-N şemasında olduğu gibi. Nedensel mekanizmaların tanımlanması -*explandum*- [açıklanması gereken] olayın fiilen nasıl ortaya çıktığını söylemek- Cohen'in açıklamaların "ayrıntılarıyla geliştirilmesi" adını verdiği şeye aittir. Bu türlü ayrıntılandırma -nedensel mekanizmalar kuramından- arzu edilir olabilir. Ama hiçbir şekilde zorunlu değildir. İşlevsel açıklamalar oldukları halleriyle, Cohen'in değişime uğrattığı D-N şeması açısından formüle edilebilirlikleriyle yeterince tanımlanır ve bundan dolayı, kuramsal ayrıntılandırmanın eksiksiz yokluğunda bile, açıklamalar olarak geçerliliklerini korur. Bu, kuşkusuz, sıradan nedensel açıklamalar konusunda pozitivistlerin benimsediği (ve realistlerin yadsıdığı) standart konumdur.

II

Tartışma, Cohen'in işlevsel açıklama örneklerinden birini daha ayrıntılı ele almak yoluyla, en iyi bu noktadan ilerletilebilir. Ben bunu bir paradigma olarak ele alacağım. Şöyledir:

> Ortalama altı feet uzunluğunda boyunları bulunan bir zürafa nüfusu, yapraklarıyla beslendikleri bir akasya ağaçları ortamında yaşar. Ağaçların yüksekliği şunu gerçek kılar: Şimdi daha uzun boyunları olsaydı, hayatta kalma olasılıkları daha iyi olurdu. Sonradan daha uzun boyunlara sahip duruma gelirler. Şimdiye kadar elimizdeki tek şey, bir sonuç genelleme kanıtıdır. Fakat Darwin'in evrim teorisi doğruysa, o zaman, daha uzun boyunları bulunmuş olsaydı, daha iyi durumda olmuş olurlardı olgusu, uzamayı açıklamaya katkıda bulunur. Ortam, kesinkes uzun boyunların yaşam şansını artırdığı bir ortam olduğu için, uzun boyunlarla birlikte değişenler lehine eleme yapar. Hiçbir yorumda, bu eğilimsel olgu, bu özelliği kazanmanın açıklayıcı olmayan bir işaretçisine indirgenemez. Boyun uzamasına uygun açıklayıcılığını, Darwinci teori gerektirir. (age: 269)

Cohen bundan sonra, eğilimsel özniteliğin (ortamın uzun boyunluların hayat şansını artıran bir türden olması) sadece uzamayı gerçekten açıklayan şeyle bağıntılı olduğunu ileri süren hayalî bir kuşkucuyla yüzleşir. Bu, "türün boyun uzunluğunun artmasına neden olan şey, hiç de eğilimsel olmayan bir koşul olan, ağaçların varlığı"dır (age: 270). Cohen şöyle yanıt verir:

> Genetik değişim şansının yardımıyla türün boynunun uzamasına neden olanın ağaçlar olduğunu kabul edebiliriz. Peki ya ağaçların bu etkisinin bulunmasını sağlayan şey? Yanıt: Ağaçların verili yükseklikte olduğu yerde, uzun boyunlu zürafalar daha avantajlı olurdu. Eğilimsel olgu, açıklayıcı öyküde özsel bir ögedir. (age)

Açıklama ve onun "ayrıntılandırılması" arasında yaptığı ayrıştırmayla tutarlı olarak, Cohen bundan başka, bu örnekte eğilimsel

olgunun, bu uzamanın nasıl meydana geldiğine ilişkin ister Darwinci ister Lamarckçı anlatılardan yana olmamızdan bağımsız olarak, zürafaların boyunlarının uzaması açıklamasında temel olduğunu ileri sürer -Cohen, ikincisinin, geleneksel teleolojik anlamda işlevselci bir teori iken, ilkinin olmadığını da ekleyebilirdi. Cohen'in görüşüne göre, Darwin/Lamarck tartışmasında "sonuç-açıklamaya rakip alternatiflerle değil, bir sonuç-açıklamanın niçin olduğuna ilişkin rakip kuramlar" ile karşı karşıyayızdır (age: 271). Burada, *explanand*anın[θ] işlevselliğinin, işlevsel açıklamanın yapısal tanımlamasında zorunlu olduğuna ilişkin Cohen'in yadsımasının ifadesini ve bunun da, onun açıklama/ayrıntılandırma ayrımıyla bağlantılanma tarzını görüyoruz. *Explanandum*un varsayılan nedensel anlatıya girdiği sürece, Lamarck'a göre olduğu gibi, bunu ayrıntılandırma düzeyinde yapar. İşlevsel açıklamanın olduğu haliyle dayandığı sonuç-yasalarının formülasyonunda zorunlu değildir.

Ben bu örnekte Cohen'in Darwin'i yanlış ifade ettiğine ve Darwin'in kuramı doğru dürüst ifade edildiği zaman, eğilimsel özniteliklerin açıklamada temel olmadığına inanıyorum. Bu tür "eğilimsel olgular"ın söz konusu boyun uzamasının açıklayıcı-olmayan işaretçisi olduğuna dair bir yorumlama vardır: Ve bu yorumlama, en azından benim anladığım kadarıyla, standart Darwinci kuramdır. İzin verin de ayrıntılarını açıklayayım. Hayalî hasmıyla yüzleşirken, Cohen zürafalarının boyunlarının uzamasını açıklayan ağaçların varlığı olduğu ve bu eğilimsel bir koşul olmadığı görüşünü hasmına atfeder. Cohen bu iddiayı kolayca savuşturur. Ama bir Darwinci'nin, aslında, bu argümanı ileri sürmesi pek olası değildir. Daha çok, Cohen'in birleştirdiği iki aşamalı bir sav ileri sürmesi olasıdır.

İlkin, uzun boyunlu zürafaların başlangıçtaki görünüşünün ortamdaki, "eğilimsel" olsun olmasın, herhangi bir şeyle değil, genetik mutasyonla açıklandığını söylerdi. Bu tür mutasyonlar rastgeledir ve (*pace* Lamarckçı kuramlar) topyekûn olarak çevresel koşullarla bağlantısızdır. Uzun boyunlu çeşitlerin ortaya çıkmasının en baştaki nedeni bu mutasyondur. Ve akasyaların varlığı veya yokluğu -önemli olarak- bu özgün uyarlanmacı mutasyonun baş göstermesini, tam

θ Explanandum: açıklanması gereken;
Explananda: explanandum'un çoğulu; Explanan: açıklayan -yn.

da bu mutasyonun gelişigüzel olması yüzünden, ne daha çok ne de daha az olası yapacaktır. Aslına bakılırsa, boyun mutasyonunun ortaya çıkmayabilecek olması bile son derece akıl alır bir şeydir. Ne de olsa, bazı türler, fiilen yok olurlar. Dinozorları bir düşünün. Burada bir sonuç-*yasası* operasyonundan bahsedemiyoruz (eğer e, *f*ye neden olursa, o zaman e). Bu nedenledir ki, akasyaların varlığının genleri uygun olmayacak bir uyarlanma şekliyle mutasyona uğratmaya "eğilimli" olduğu söylenemez. Tersini varsaymak, *post hoc ergo propter hoc* (bundan sonra olduğuna göre bu nedenledir de) uslamlamasının yanlışına düşmektir.

İkincisi, bizim Darwinci, uzun boyunlu türün hayatta kalmasının -farklı bir mesele- o zaman hiç kuşkusuz *ceteris paribus* (diğer tüm koşullar sabitken), yapraklarını, daha kısa boyunlu rakiplerinden daha iyi yemek üzere donandıkları ağaçların varlığıyla açıklanır. Fakat eğilimsel önermeler hiçbir şekilde açıklamanın bu düzeyinde de "açıklayıcı hikayenin temel bir parçası" değildir. Daha çok durum, mutasyon olgusu göz önüne alınırsa, o zaman ağaçların varlığı uzun boyunlu zürafaların artan hayatta kalma şanslarını yeterince açıklar. Mutasyona uğrayan zürafaların akasya yapraklarını yiyebilmeleri ve böylelikle hayatta kalma mücadelesinde bir rekabet avantajına sahip olmaları, onların şans eseri edindikleri uzun boyunlarının, ortamla veya varsayılan "eğilimsel" öznitelikleriyle tümüyle bağlantısız nedenlerle, büsbütün rastlantısal sonucu olarak kalır. Bu, "sonuç-yasaları"ndan hiçbirine başvurmaksızın, standart D-N halinde ifade edilebilir:

L1 Çevrelerine iyi uyarlanan bireyler, daha az uyarlananlara karşı rekabet avantajlarına sahip olacaktır.

L2 Bu tür avantajlar, zamanla, "en uygun olanın hayatta kalmasını" ve böylelikle ilgili uyarlanmacı özelliklerdeki tür aracığılığıyla genelleşmeyi sağlayacaktır.

C1 Bazı zürafaların şans eseri bir genetik mutasyon sonucu uzun boyunları vardır.

C2 Zürafalar yüksek akasya ağaçları arasında yaşar.

E Uzun boyunlu zürafaların, kendi doğal yaşam alanlarında kısa boyunlulara karşı bir rekabet avantajı vardır ve uzun boyunlu türler bu yüzden hayatta kalır.

Şüphesiz, ortamın niteliği zürafa nüfusu arasında uzun boyunlular genellemesi açıklamasının önemli bir bölümünü teşkil eder, ama Cohen'in varsaydığı şekilde değil. Zürafaların uzun boyunlarının olması ortamın eğilimsel öznitelikleri yüzünden değil, genetik çeşitlilik ve ortamsal koşulların zaman içindeki karmaşık etkileşimi yüzündendir -bu iki etken, Darwin'in kuramıyla (Lamarck'ınkine olmasa da) olasılık düzeyinde bağlantılıdır.

Zürafa türü tarafından uzun boyunlar edinmenin doğru dürüst bir nedensel anlatısı, bu yüzden zürafaların nüfus dinamikleri, zürafa nüfusundaki genetik çeşitlenme ve akasyaların yüksekliği de dahil ortamın özellikleriyle ilgili bir dizi önermeyi bir araya getirmek zorundadır. Fakat bu önermelerden hiçbiri Cohen'in iddia ettiği gibi, "açıklayıcı öykü" için "eğilimsel" olmak zorunda değildir. Zürafaları akasyalar arasında daha iyi duruma getiren uzun boyunları sağlayan, bu özelliğin en başta neden bazı zürafalar tarafından edinildiğini herhangi bir şekilde açıklayan ve ardından bu türün neden özelliğin bu ilk edinilmesini gerektirdiğinin açıklaması "eğilimsel olgu" değildir. Kaldı ki, mutasyon göz önüne alındığında, o zaman ağaçların varlığı uzun boyunlu zürafaların *ceteris paribus* hayatta kalmasını yeterince açıklayacaktır.

Bunun tersine, Darwinci kuramda sunulansa, bir tarihsel ve ilişkisel -bir maddi- işlevselciliğin görünüşte neyi açıkladığının açıklaması, başka bir deyişle, zürafaların akasyalar arasındaki yaşama aşikar uyarlanışıdır. Kuşkusuz Marx'ın da, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasını selamlamasının nedeni de, "doğa bilimlerinde teleolojiye ölümcül darbe indirir"ken, bunu "rasyonel anlamını ampirik yöntemle" ortaya koymasıydı (1861). Marx, Darwin'in yüzeysel olarak teleolojik bir süreç gibi görünen şeyin maddi bir açıklama getirdiğini (ve böylelikle akılcı hale getirdiğini) söylüyor. Cohen, yüksek ağaçların bulunduğu ortamların uzun boyunlu memelileri desteklemesine dair "eğilimsel olgu"yu, uzun boyunluların en başta nasıl edinildiği ve sonuçta tür arasında nasıl yaygınlaştığının bu karmaşık, maddi anlatısını kestirmeden gitmek yoluyla başlı başına açıklayıcı olarak yorumlayabilir.

İşlevsel açıklamayla ilgili bu eleştiri çizgisinin yeni olduğu söylenemez, ama Cohen onunla yüzleşmiyor. Benim söylediğim şey, aslında, Cohen'in "eğilimsel öznitelikler" bağlamındaki açıklamaların, içerikte kayba uğramaksızın, ama doğrulukta hatırı sayılır bir kazançla, doğrudan nedensel terimlerle bütünüyle yeniden yazılabilecek olması. Cohen'in "eğilimsel öznitelikleri" (akasyaların varlığı gibi), eşit derecede rastlantısal olaylar (mutasyon gibi) baş gösterecek olursa kusursuz bir geleneksel nedensel açıklamada ilgili ön olaylar (uzun boyunlu zürafaların hayatta kalışı bakımından) olarak yer alabilecek, ama bu arada diğer olayların en başta niçin olduğunu açıklamayan rastlantısal etkenlerdir. İşbaşındaki gerçek nedensel mekanizmalardan bihaber kaldığımız sürece, sadece açıklıyor gibi görünürler.

Dolayısıyla, biraz paradoksal biçimde, işlevsel açıklamaları ortodoks olarak nedensel açıklamalar şeklinde yeniden yazma imkanı, Cohen'in *explanandan*ın işlevselliğini "sonuç-açıklama" tanımlamasından çıkarmaya yönelik ısrarıdır. Bu örneği, işlevsel açıklamanın bütün çeşitleri için ileri süremem. Cohen'e göre, eğilimsel olgular tastamam nedensel ön olayların yaptığı tarzda açıklama yapar. Fakat, örneğin, sonların geçici ön olaylar olmaksızın açıklayıcı olduğu alenen teleolojik açıklamalarda, durum böyle değildir. Bu tür açıklamalar, Cohen'in kendi "sonuç-açıklamaları" için giriştiği, açıkça ortodoks (Humecu) nedensel paradigmalara özümlenemezler. *Explanandum*-olayın işlevselliği, işlevsel açıklamanın zorunlu bir özelliği olsaydı, bu ikincisi gerçekten de açıklamanın kendine özgü bir biçimi olabilirdi –insanlar veya tanrılar gibi, amaçlarını gerçekleştirmek için

edimde bulunmaya yetkin varlıklara uygulanması hali dışında, bu bariz olarak kuşku götürür- ve özgül olarak teleolojik unsurun içeriğinden kaybetmeksizin işlevselin nedensel önermelere çevrilmesi imkansız olurdu. Ne ki, Cohen'e göre, nedenler önceden mevcut eğilimsel olgulara dayanır, *explanandan*ın işlevselliğine değil; ve ben de işte bu varsayılan eğilimsel olguların nedensel olarak yeniden yazılabileceğini ileri sürüyorum.

Şimdi, Cohen'in açıklama ile ayrıntılı yorumlamayı birbirinden özenle ayırdığını hatırlayalım. Gelgelelim, işlevselin nedensel önermelere çevrilmesi imkanı, tam da Cohen'in *strictu sensu* (dar/katı anlamda) açıklamaya dışsal olarak gördüğü, yani onun açıklamaların "ayrıntılandırılması"na dışladığı nedensel mekanizmalar hakkındaki bilgiye dayanır. Verdiği Darwinci örnekte, bir ortamın eğilimsel öznitelikleri açısından bir açıklama gibi görünen, o ortam içinde işleyen maddi nedenler açısından bir açıklama gibi görünen şeyleri yeniden yazmamıza olanak veren de ancak ve ancak -fiilen uzun boyunlu zürafaların ortaya çıkmasına neden olan- rastlantısal genetik çeşitlenmeye dair bilgimizdir.

Şunu açıkça dile getirmeye değer: Cohen'in tersine, nedensel mekanizmalara dair bu bilgi, "nasıl"ı zaten bildiğimiz "niçin"e perçinlemeyi sağlayacak "ayrıntılı" açıklama yoluyla elde edeceğimiz bir şey değildir. Bize, niçin sorusuna işlevsel yanıttan çok -başlangıçta akıl alır oluşuna karşın- *yanlışı* anlatır. Zürafalar, belki biyologlarda bağışlanabilir ama filozoflar açısından affedilmez olan bir anlatı kısaltma çabası dışında, ortamlarında gelişselerdi, çevreleri böyle diye uzun boyunlu olmazlardı. Verili ortamsal koşullarda, kesinlikle, işleyen ama hiçbir şekilde bu koşullar tarafından *işlevsel olarak* açıklanamayacak genetik bir kuradan çıkan sonuçla uzun boyunları olmuştur. Aslına bakılırsa, mekanizmaların bilgisi bize gerçekten de bunun içinde hiçbir sonuç-yasası olmadığını gösteriyor; yukarıda ileri sürüldüğü gibi, uyarlanıcı mutasyonun fiilen kendini göstermesi için akasyaların varlığından ileri gelmiyor. Eğer Darwinci kuram doğruysa, bu alan için, eğer e, *f*ye neden oluyorsa, e ortaya çıkar diyemeyiz. Ne var ki, bu son sonuca -türler ve ortamlarının açık bağıntılarını hiçe sayarak- sadece uyarlanma mekanizmasının aslında rastlantısal olduğunu bildiğimiz için ulaşabiliriz. Nedensel "ayrıntılandırma", kısacası, fiilen varsayılan işlevsel "açıklama"yı bozar; ortamın "eğilimsel" özelliklerin görünüşlere karşın, açıklayıcı etken olamayacağını gösterir.

Aynı şekilde, üretim ilişkileri ve üstyapıların bu biçimleri almasının nedeninin, bunların -aşikarane bunu yapsalar bile- sırasıyla üretken güçlere ve ekonomik yapılara "hizmet" etmesi olduğunu, Cohen'in verdiği işlevsel açıklamanın çok daha ikna edici bir savunması olmaksızın varsayamayız. Durum bunun tam tersine, diyelim, açıkça ekonomi-dışı nedenlerden doğan bir "üstyapısal" özellik, tıpkı mutasyonun Afrika ovalarında zürafaların hayatta kalmasına yaptığı gibi, tamamen rastlantısal olarak belirli "ekonomik" gelişmeleri kolaylaştırabilir. Bu gibi durumlarda, özellik başta, verili bir ekonomik yapının doğmasının niçin mümkün olabildiğinin nedensel *explanan*ında [açıklayan] yüzeye çıkabilir - işlevsel el çabukluğuyla *explanand*ası arasında değil. Üretim tarzı artık ayaklarının üzerinde durmaya başladıktan sonra, söz konusu üstyapısal özellik için oluşturduğu ortam da ikincisinin kalıcılığını açıklamaya yardım edebilir, tıpkı akasyaların süregiden varlığının uzun boyunlu zürafaların hayatta kalmasına yaptığı gibi. Fakat eğer yaparsa da, bunu işlevsel olarak değil, maddi olarak yapacaktır.

Bunun örnekleri, kapitalizmde, Weber'in Protestan ahlakını veya İngiliz örf hukukunu içeriyor olabilir. Pek az sosyolog, her ikisinin de kapitalist gelişmeyle ilişkisini yadsıyabilir, ama ancak bir tarih cahili bunlara kapitalist kökenler atfedecektir. Birçokları, kökenleri ne olursa olsun, her ikisinin ayakta kalışını da, doğuşuna (tartışmalı olarak) yardım ettikleri kapitalist ekonomik yapının başarısı sayesinde kolaylaştığını kabul edecektir. Christopher Hill, gerek Protestanlık gerek örf hukuku için, Coke'un *Institutes*'u içinde parlak bir şekilde ileri sürer.[4] Cohen'in işlevselci modelinin baştan çıkarıcılığı -hem de ölümcül bir baştan çıkarıcılıkla- (kötü Marksizm'in çoğunda olduğu gibi) görünüşte bize kendi kekimizi yapma ve yeme imkanı sağlar. Teknolojik ekonomik determinizmler, dolaysız ampirik zorlukların bunları çürütmekte kullanılamayacağı bir "eğilimsel" biçim içinde ileri sürülebilir. Gelgelelim, benim fikrim, Cohen'in yapması gerektiği gibi, Protestanlık ve hukuk gibi böyle "üstyapısal" etkenlerin temeller (veya temellerin üretici güçler) tarafından "seçildiğini" kabul etmek, en iyi ihtimalle gerçek maddi nedenlerinin açıklamasını karartırken, ikincisini kazıp çıkarmak -Kilise'deki hizipçilikler, Norman ve

4 Bkz. sırasıyla kendisinin 1961 ve 1965 tarihli çalışmaları.

Anjou monarşilerinin gücü ve bunun gibi eğilimsel olmadığı aşikar etkenler- tıpkı Cohen'in yanlış Darwin yorumlamasındaki gibi, iddia edilen "seçilim"in rastlantısallığını ve "eğilimsel" açıklamanın yapay olduğunu ortaya koyuyor gibidir. Sözün özü, "açıklama" ve "ayrıntılı yorumlamayı" birbirinden koparmak, herhangi maddi düzeyde, bütünüyle açıklamayı savuşturmaktır. Marksizm örneğinde, bu tarih kuramına ikame olur. İşlevsel açıklamalar, ancak maddi nedenler açıklanmamış olarak kaldığı sürece açıklayıcılık kılığına bürünür.

Bu beni burada ele almak istediğim ana meseleye getiriyor. Cohen'in işlevsel açıklama formülasyonunda en çarpıcı olan ve kitabının çevresindeki tartışmalarda genellikle dile getirilmeyen husus, onun bunu -kendine özgü bir türden de olsa- ana akım pozitivist gelenek içerisinde anlaşıldığı gibi bir nedensel açıklama çeşidi olarak görmesidir. Hempel'in D-N şemasını kullanışı burada bir işaret fişeği olarak hizmet eder. Nihai olarak Hume'dan gelen bu gelenekte, bir neden, aralarında zorunlu bağlantıya gerek duyulmaksızın, terimler sadece sabit bağlaşım (eğer *p* ise, o zaman *q*dur) olarak anlaşılır. Bir şeyin nedensel açıklamasını vermek de, aynı şekilde sadece, ampirik ayrıntıları ilişkilendiren evrensel bir şart olan kapsamlı bir kanunu temsil edip örneklendiğini göstermektir. Cohen, sonuç-yasaları ile sonuç-ifadeleri arasındaki ilişkiyi tastamam bu yoldan formüle eder. Söz konusu açıklamadan mekanizma kaygılarını çıkarması ve bu açıklamayı sadece mantıksal biçimiyle niteleme girişimi, aynı şekilde pozitivist projeye uygundur.

Fakat Cohen burada bilim felsefesindeki, Marksist olan veya Marksizm'e sempati duyan pek çok bağlısı bulunan bütün (ve halen çok etkili) bir realist geleneği yok sayar. Aslına bakılırsa günümüzde, Marx'ı realist davayla birleştirmeye çalışan büyük bir külliyat var.[5] Realizme göre, D-N biçimindeki ifade edilebilirlik kesinlikle yeterli değildir ve Bhaskar gibi bazı realistlere göre, bir dizi önermeyi bir açıklama olarak tanımlamak için her zaman zorunlu bile değildir. Bunu başka türlü söylersek, doğru dürüst bir açıklama vermenin gerektirdiği şey, onun sadece mantıksal biçiminin bir anlatısıyla yeterince betimlenemez. Aynı şekilde kapsamlı yasa modeli, bilimcilerin (veya gündelik dilin) bir davadan söz ettikleri zaman fiilen kastettikleri şeyi adamakıllı nitelemez.

5 Bkz. özellikle, Bhashkar'ın çalışması, ayrıca Keat ve Urry.

Keat ve Urry (1975: 11-12), ünlü bir örnek kullanırlar. Kızamık hastalığı değişmez bir şekilde, yanakların içinde koplik lekeleri denilen küçük beyaz beneklerle başlar. Bu lekeler hem Hume'cu bir nedenin zorunlu niteliklerine (geçici önde gelme ve sabit birbirini izleme) sahip hem de bu nedenle "eğer koplik lekeleri varsa, o zaman kızamıktır" biçiminde D-N açıklamasının başlıca öncülü olarak hizmet edebiliyordu. Ve eğer D-N tanımlanabilirliği, bir açıklama için gerekenleri nitelemeye yeterse, o zaman kızamığı koplik lekelerinin sonucu olarak açıklamamak için iyi bir nedenimiz kalmaz. Gene de, bu lekelerin kızamığa neden olduğunu doğrudan doğruya söylemek istemeyiz. Aslında neden, koplik lekelerin erken bir tezahürünü oluşturduğu vücut hücrelerinin *paramixo viridae* ailesinden bir virüs tarafından istila edilmesidir. Şüphesiz kızamığın yakında ortaya çıkmasını, koplik lekelerin varlığından öngörebiliriz, ama lekeler hastalığı açıklamakta anlamlı değildir.

Nedenlerin atıfları -açıklama- pozitivizmin realist eleştirmenlerine göre, zorunlu olarak verili bir sonucun gerçekten üretiliyor olarak görülmelerini sağlayan fiili mekanizmaların bir anlatısını, bu örnekte virüsün faaliyetlerini vermeyi gerektirir. Ancak böyle bir anlatı sayesindedir ki, gerçek nedenleri sadece rastlantısal olan bağıntılardan ayırt edebilir veya ampirik ön olayların potansiyel olarak sonsuz bir nedensel dönüşünü durdurabiliriz. Bu da, Bhaskar'ın "ontolojik derinlik" olarak adlandırdığı şeyi -gözlemlenen görüngüden ayrı, nitelikleri, özellikleri ve yetileri maddi olarak nedensel anlamda bu görüngüleri açıklamaya muktedir, gerçek ve bazen gözle görünmeyen varlıkları işin içine sokmayı gerektirir. Kızamıkta virüsler, zürafaların boyun uzunluğunda da genler böyledir. Nedensel açıklamanın bu kavranışının, Cohen'in alenen benimsediği Hempel'in pozitivist model için kural koyucu tanımlamasından önemli ölçüde saptığı açıktır, zira merkezî olarak sadece ampirik düzenliliklerin ötesine gitmeyi gerektirir. Aslına bakılırsa, realizme göre bu tür düzenlilikler -türlerin ortamlarına açık uyarlanırlıkları gibi- karakteristik olarak bilimin *explanandas*ının parçasıdır. Marx'taki bir örnek, toprağın verimliliği ile diferensiyel rant arasındaki bağıntı olabilir; Marx bunu başlı başına açıklayıcı olarak kabul etmez (bkz. Sayer 1983: 49-52).

Bu, bir nedensel açıklama vermenin *zorunlu olarak* bir nedensel mekanizmalar kuramını "ayrıntılarıyla yorumlama"yı gerektirdiği

anlamına gelir. Ancak böyle bir kuram, bir önermeler dizisini bir açıklamaya dönüştürür. Bir niçin sorusunu, nasıl demek dışında, yanıtlayamayız. Ayrıntılı yorumlama yapmaksızın, doğru dürüst bir nedensel açıklama veremeyiz, zira koplik lekeler/kızamık (veya akasyalar/uzun boyunlar) çeşitlemesinin açıklayıcı olmayan (veya yeterince açıklayıcı olmayan) bağıntılarından farklı olarak, açıklama tam da bu varsayılan "ayrıntılı yorumlama"da, yani bir mekanizmalar kuramının geliştirilmesindedir. Bu kitabın son bölümünde, Marx'ta, benzer mekanizmalar son tahlilde gerçek bireylerin eylemlerinde yattığını ve toplumsal görüngülerin nedensel açıklamasının da buna uygun olarak tarihsel olması gerektiğini ileri süreceğim. Protestanlık veya hukuk gibi şeyleri işlevsellikleriyle değil, ancak soykütükleriyle (geneology) açıklayabiliriz.

İster bir bilim felsefesi ister Marx'ın yöntemi açısından realizmi savunmak, bu kitabın sorumluluğu dışındadır. Başka bir yerde bu doğrultuda bazı girişimler yaptım (1983). Fakat argümanın tamamı düşünülürse, Cohen'in işlevsel açıklama anlatısını son tahlilde sakatlayan hususun, realistlerin pozitivizmi baltaladığını söyledikleri şey, yani nedenin her türlü maddi kavrayışının eksikliği olduğunu söylemem yerinde olur. Zira Cohen'in işlevsel açıklama tanımlaması, göstermek için uzun uzadıya uğraştığı gibi, Hempel'in D-N modelinin bir çeşididir. Cohen nedenin maddi bir anlayışıyla işe koyulsaydı, zürafalarla ilgili yaptığı türden bir yanlışı asla yapmazdı -gerçekten boyunlarını uzatan şeyi, açıklama kategorisinin bütünüyle dışına çıkarmak, bu arada rastlantısal bir ampirik bağıntıya (ortamın "eğilimsel öznitelikleri") aldatıcı bir nedensel rol atfetmek. Fiilen, toplumsal dünyada bir görüngüyü, onun bir başka görüngüyle işlevselliğini göstermek yoluyla açıklarken, onun nasıl ortaya çıktığını (veya maddi olarak varlığını sürdürdüğünü) saptamanın, varsayılan açıklamalarımızın doğruluğu veya yanlışlığıyla bağlantısız olarak, sadece opsiyonel bir fazlalık olduğunu ileri sürmek gibi bir küstahlığa da -yoksa ancak bir analitik filozofta anlaşılabilir tarihsel cehalete mi demeliydim?- kalkışmamış olurdu. Böyle bir işleme tarihsel demek de, maddeci demek de, her iki sıfatın da gülünç bir taklidi olduğu kadar, Marx'tan da aklımızın alabildiği ölçüde uzak düşmek anlamına gelir.



Kavramların Tarihselliği

I

Şimdi bu kitabın başlıca argümanlarından bazılarını bir araya getirmeye çalışacağım. Ana kaygım, tarihsel maddeciliğin temel kavramları -üretim güçleri, ekonomik yapı/üretim ilişkileri ve üstyapı- olduğundan, başlangıç olarak, Marx'ın bizzat kuramsal kategorilere nasıl baktığını hatırlamamızda yarar görüyorum. Bunlar tarihsel içerikten yoksun, yüzer-gezer analitik gereçler değildi. Ona göre "*fikirler, kategoriler* ... toplumsal ilişkilerin ... soyut ideal ifadeleri"nden başka bir şey değildi. "Aslında, kategoriler ifade ettikleri ilişkilerden daha ölümsüz değildir. Bunlar tarihsel ve fani ürünlerdir" (1846b: 189). Bu yüzdendir ki, "herhangi bir tarihsel, toplumsal bilimde olduğu gibi ekonomik kategoriler silsilesinde de unutulmaması gereken, konularının -burada, modern burjuva toplumunun- ister kafada olsun ister gerçeklikte, daima verili oldukları ve bu kategorilerin bu nedenle varlığın biçimlerini, varoluşun karakteristiklerini ifade ettikleridir. Marx vurgulayarak ekler: "Bu *bilim için de geçerlidir*" (1857: 106). Bilimsel analizin başlayabileceği, tarihsel maddeciliğin anlamlandırmaya çalıştığı tarihin ve toplumların dışında uzanan, kuramsal Arşimed noktası diye bir şey yoktur. Marx'a göre, analiz kategorilerimiz

sakınılamaz biçimde, betimlemeye çalıştıkları toplumsal gerçekliğe katılır; hepsi "tarihin damgasını taşır" (1867a: 169).

Bu, görünüşte "öznenin en yalın tüzel ilişkisi" olan, Bölüm 3'te tartıştığımız Hegelci mülkiyet kavramı gibi soyutlamaların en bariz şekilde katıksız ve yalın olanı için bile –hatta belki özellikle onlar için- geçerlidir. Bu tür soyutlamalar daima belirli bazı "somut alt katmanları" önceden varsayar (1857: 102). Bölüm 4'te tartışılan "soyut birey" düşüncesiyle benzer şekilde. Aslında Marx "bir kural olarak, en genel soyutlamalar ancak olası en zengin somut gelişmenin ortasında, bir şeyin birçoklarına, herkese sıradan gibi göründüğü yerde, baş gösterir" diye iddia eder (age: 104). "Yalın" kategoriler, tarihsel sahneye sonradan gelmişlerdir. Gelgelelim, bu tür analitik kategorilerin tarihselliği kesinlikle aşikar değildir. Tastamam soyutlamalar –içerik ve geçerliliği zaman ve uzamla sınırlandırılmamış, bu nedenle her üretim tarzı veya toplumsal oluşum analizinde büyük bir rahatlıkla uygulanabilen kavramlar- olarak görünürler. Marx, bu "katıksız" soyutlama görünüşünü sorgular ve bu tür evrenselci iddiaları karşı çıkar.

1857 Genel Girişi'nde, ekonomi politiğin kavramsal temelleri açısından bu sorunu uzun uzadıya irdeler. Ekonomistlerin kategorilerindeki o inatçı referans muğlaklığını tanımlar. "'Emek' kategorisinin 'olduğu haliyle emek', katıksız ve yalın emek soyutlaması", örneğin, bir anlamda "bütün toplum biçimlerinde geçerli ölçülemeyecek kadar kadim bir ilişki"yi ifade eder. Aynı zamanda, Marx kavramın "ancak en modern toplumun bir kategorisi olarak ele alındığında bir soyutlama olarak pratik gerçekliğe ulaştığını" ileri sürer. Ancak "bireylerin bir emeği diğerine kolaylıkla transfer edebildiği bir toplum biçiminde ve özgül emek çeşidinin kendileri açısından bir şans ve dolayısıyla tarafsızlık meselesi olduğu yerde" böyle bir soyutlama "düşünülebilir" hale gelir (1857: 104-5). *Kapital*'de Marx, Aristo'nun emeğe dayalı bir değer kavramını geliştirmesinin, bu maddi önvarsayımının yokluğu nedeniyle olanaksız olduğunu ileri sürer (1867a: 59-60); "Yunan toplumu köleliğe dayanıyordu ve bu nedenle, bu toplumun doğal temeli, insanların ve emek-yetilerinin eşitsizliği" idi. Başka bir yerde, fizyokratların değer-üreten emek kategorisini sadece tarımsal emeğe sınırlamalarını açıklamak için benzer argümanlar geliştirir (1863a: 54). 1857 Girişi, şu genel sonucu çıkarır:

> Bu emek örneği, en soyut kategorilerin dahi -tam da bu soyutluklarından ötürü- tüm çağlar için geçerli olsalar da, bu soyutlamanın özgül niteliğinde, aynı şekilde tarihsel ilişkilerin ürünü olduklarını, ve tüm geçerliliklerine bu ilişkiler için ve bu ilişkiler içerisinde kazandıklarını çarpıcı bir biçimde göstermektedir. (1857:105)

Gerçi Marx kısaca "burjuva ekonomisi böylelikle antik, vb. ekonomilerin anahtarını sağlar" düşüncesini bir süre aklından geçirse de, bu tür soyutlamaların şartları vesilesiyle, bunun hakkını sert bir şekilde verir. Meselenin "tüm tarihsel farkları lekeleyen ve burjuva ilişkilerini bütün toplum biçimlerinde gören iktisatçılar" tarzında alınmaması gerektiğini söyler. "Haraç, a'şar ve benzerini, arazi rantına aşina olan kişi anlayabilir. Ama kişi bunları özdeşleştirmemelidir... Bu nedenle, her ne kadar burjuva iktisadının kategorileri, tüm diğer toplum biçimleri açısından bir gerçekliğe sahip olsa da, bu sadece bir parça kuşkuculukla yaklaşılması gereken bir gerçekliktir." "Daima...temel bir fark" vardır (age: 105-6). Bu tür temel farkları görmezden gelmek, üstü kapalı olarak tarihe teleolojik yaklaşımlara yol açar; bu yaklaşımlarda "en sonuncu biçim, bir öncekini kendisine çıkacak basamaklar olarak görür, ve ... onları daima tek yanlı olarak kavrar" (age: 106).

Başka bir yerde, sonradan Marx'ın bu sonuncu çekincelerini hatırı sayılır ölçüde sertleştirdiğini ileri sürmüştüm (Sayer, 1983: 96-103, 146-8). 1859 *Eleştirisi, Artı-Değer Teorileri* ve *Kapital*'de, "katıksız ve yalın" emek gibi tarihsel olarak muğlak kategoriler kullanmaz, ama bu tür kavramları, tarihsel ve tarih-ötesi göndergelerine dayanan yeni bir kavramsal aygıt olarak geliştirir. Bu, *Kapital*'in metodolojisinin sistemli bir özelliğidir. Böylelikle "emek" soyutlamasını hakiki anlamda "bütün toplum biçimlerinde geçerli ölçülemez derecede kadim bir ilişki" olarak algılayan duyular, faydalı ve somut emeğin tarih-ötesi kavramında yakalanır: Kullanım-değerleri veren emek, şu ya da bu türden insani ihtiyaçları karşılayan ürünler verir. Bu arada, bu kavramın diğer kavramlara göre toplumsal içerikten yoksunluğu söz konusu değildir; içeriği hakikaten bir toplumsal evrensel olmuştur: Tüm insani emeğin, toplumsal biçiminden bağımsız olarak sahip olduğu "maddi yönü" olmuştur. Bununla birlikte, Marx emek süreci kavramıyla ilgili olarak Bölüm 2'de gördüğümüz gibi,

bu tür tarih-ötesi kategorilerin soyutlamalar olduğunu açıkça belirtir: Bunlar kendi içlerinde herhangi bir ampirik gerçekliği dolaysız veya doğru dürüst betimlemez. Tüm insani emek faydalıdır, ama asla bundan ibaret değildir; bu yüzden de, insani emeğin hiçbir ampirik biçimi tek başına faydalı özellikleriyle yeterince betimlenemez.

Bu arada, emeği "modern bir kategori olarak, bu yalın soyutlamayı yaratan ilişkiler" (1857: 103) olarak anlayanlar, soyut emeğin tarihsel kategorisine yakalanırlar:[1] değişim değerleri üreten emek. Soyut emek, bu harcamanın gerçekleşeceği belirli faydalı veya somut biçimden bağımsız olarak, sadece insani emek-yetisinin nicel harcanması olarak kavranan emektir. Farklı emtianın göreli değişim-değerlerinde ifade edilen de, farklı kullanım-değerleri üreten farklı ve nitel olarak ölçülemez olandan ayrı, işte bu nicel olarak kıyaslanabilir emektir. Soyut emek kavramı, -sadece tüm insani emeğin ortak olarak sahip olduğu, benim daha önceki terminolojimdeki bir sınıf kavramı olan- faydalı emeğin tersine, Marx'a göre belirli bir tarihsel gerçeklik, "emek"in ampirik olarak fiilen var olduğu belirli bir toplumsal biçim olan şeyi tanımlar. "Değişim-değeri yaratan emek" der, "genel anlamda değil, ama özgül bir toplum tipine işaret eden özel anlamda" toplumsaldır (1859b: 31-2). "Katıksız ve yalın" emeğin, çoklu somut biçimlerinden "soyutlanması", Marx'a göre, emtianın mübadele edildiği zaman ve ancak o zaman gerçekten meydana gelen bir süreçtir ve tek başına soyut bir emek kavramını mümkün kılan modern burjuva toplumunun özelliğidir.

Ve daha genel olarak, böylelikle "emek" Marx'ın yazılarında şu ya da bu biçimde -ücretli emek, köle emeği, komünal emek ve benzeri- tanımlanır; bunun tek istisnası, (nadiren) tarih-ötesi olarak insani emeğe özgü olan şeylerden söz ettiği zamanlardır. Ekonomi politik de buna koşut olarak ve tekrar tekrar, kavramsallaştırılmalarındaki bu biçim ayrımlarını görmezden gelmesi yönünden eleştirilir. Aslına bakılırsa, Marx "ekonomi politiğin berrak bir kavranışının üzerinde döndüğü eksen" olan somut/soyut emek ayrıştırmasının (1867a: 41) "eleştirel kavrayışın bütün sırrı" olduğunu söyler (1868a: karş. 1867c). Kullanım-değeri ve değişim-değeri veya sermayenin tek-

1 Tarihsel bir kategori olarak soyut emek için geliştirdiğim daha ayrıntılı argüman, içinde: benim 1983, Bölüm 2; bkz. ayrıca Rubin'in bu kavram üzerine çığır açan çalışması 1972.

nik ve değer-bileşimi, tarih-ötesi ve tarihselin benzer ayrımlarıdır; Marx'ın üretken ve üretken-olmayan emek üzerine Smith'in (1863a: Bölüm 4, 3 ve 4. Kesimler) ve Ricardo'nun sabit ve dolaşımdaki ile sürekli ve değişken sermaye arasındaki kafa karışıklıklarına ilişkin açımlamalarında (1878: Bölüm 9) aynı analitik strateji işbaşındadır.

Tarih-ötesi ve tarihsel kategorilerine dair bu ayrımı daha önceki bölümlerde tartıştım. Ama burada özel olarak vurgulamamın nedeni, bunun bana gerçekten de Marx'ın "eleştirel kavrayışı"nın yüreğinde yer alması ve onun kuramsal kavramlara dair perspektifinde en özgün yeri alıyor gibi görünmesindendir. Ekonomi politik kategorileri (ve daha genel olarak burjuva disiplinleri kategorileri: Benzer argümanların hukuk kuramının yasal özne veya siyaset kuramında devletle ilgili olarak nasıl geliştirilebileceğini görmek zor değildir), sistemli olarak konularının tarihsel ve tarih-ötesi boyutlarını, iki misli tarih-dışı yollarla birleştirir. Bir yandan, bu "yalın soyutlamalar"ın (hatta bir disiplin olarak iktisadın) özgül olarak burjuva toplumuna tarihsel olarak demirlenmesi karartılır. Marx'a göre ancak kapitalist toplumla bir ilişki olarak elle tutulur bir gerçeklik olan -değişim değerleri üreten soyut emek- "başlı başına emek", hatalı olarak evrensel, kullanım-değerleri üreten faydalı-emekle özdeşleştirilir. Bu arada, daha önceki toplumsal biçimleriyle özdeşleştirilmesiyle, soyut emeğin "temel farkı" yitirilir. Ve bir yandan, kapitalizmde emeğe özgü bir nitelik -soyut, sadece nicel kıyaslanabilirliği- eşit derecede hatalı olarak, *per se* insani emeğe atfedilir. Bu çifte patinaj aracılığıyla, görüngünün tarihselliği, "emek"in yavan bölünmez soyutlamasında silinir gider. Bu, kuşkusuz, bu kitabın başından beri eleştirilen çeşitli fetişizmlerde bulunanla aynı tür kavramsal kaymadır. Bu tür soyutlanmış kavramsal temellere inşa edilen kuramların her türlü tarihsel dayanak noktasından yoksun olması hiç de şaşırtıcı değildir

II

Bölüm 2'de ileri sürüldüğü gibi, bu gibi fetişizmler sadece entelektüel hata değildir. En azından, Marx söz konusu olduğu sürece bunlar, burjuva toplumunun toplumsal ilişkilerinin kendilerini katılımcılarının bilincine yerleştirdikleri yöntemlerle, kapitalizmin görüngüsel biçimlerine dayandırılırlar. Ne toplumsal önvarsayımlar, ne "doğal, yaşamın kendi kendine anlaşılan", "emek", emtia, para veya sermaye gibi, "biçimleri", görünüşlerinde dolaysız olarak barizdir. Bu gibi biçimler, daha çok, doğal, aşikar ve evrensel görünür ve buna paralel olarak da, gündelik dilde ve ekonomi politikte fetişist yollarla kavranırlar: Yani tam olarak katıksız tarih-dışı soyutlamalar olarak.

Görmüş olduğumuz gibi, Marx ısrarlı bir şekilde, toplumsal görüngülerin tarihsel derilerinden soyulmasından -devlet soyutlaması, soyut emek, soyut birey ve diğerlerinden, rastlantısal olamayacak kadar tutarlılıkla ve sıklıkla söz eder- kapitalist üretimin özel toplumsal koşullarına ve onları mümkün kılan fetişleşmiş görüntüler dünyasına iliştirilmesiyle bağlantı kurar. Ona göre şeyleştirme gerçek bir toplumsal süreçtir. O halde, burjuva gerçekliğinin kendisinin doğası, görünüşü ile gerçekliği, gerçek ve ideal biçimleri arasındaki uyuşmazlıktır -ki bu da bu tür biçimlerin bilimsel bir analizini zorunlu kılar ve eşzamanlı olarak bilimi zorunlu olarak bir eleştiri yapar. Kapitalizmin görüngüsel biçimlerinin gizemli hale getirildiğini göstermek, üstü kapalı olarak bu biçimlerin "kendiliğinden" kavrandığı şu anki "bilinci toplumsal biçimlerini"-ve bunlara mantık yükleyen kuramla-

rı ve ideolojileri- de eleştirmektir. Kısacası, Marx'ın kendi kuramsal kavramları, görünüşlerin, "doğal, kendi kendine anlaşılan toplumsal yaşam biçimlerinin" ve onlarla örtüşen kategorilerin eleştirisine dayanır.

Başka bir yerde bu konu hakkında uzun uzadıya yazmış olduğumdan (1983), bu analiz biçimiyle ilgili gördüklerim üzerine çok ayrıntıya girmek (veya bunları savunmak) niyetinde değilim. Fakat ben kısacası, Marx'ın eleştirisinin, Kant'ınkiyle benzer bir biçimde, "olanak veya olanaksızlık" koşulları ve yanı sıra konusunun "kökenleri, uzanımları ve sınırları" üzerinde bir kazı çalışmasına yol açtığı düşüncesindeyim (Kant 1969: 3). Marx'ın konusu -bazen çıkış noktası olarak da tanımladığı[2]- genelde üretim değil, herhangi bir verili durumda, üretken görüngülerin kendilerini bizim deneyimimizde ortaya koydukları özgül toplumsal biçimlerdir. Marx'ın görüngüsel biçimler ve düşünce kategorileri arasındaki "örtüşme"ye ilişkin maddeci varsayımı göz önüne alınırsa, biçimlerin kendisinin "olanaklı veya olanaksız olma" koşullarının böyle bir analizi, aynı anda bunların geleneksel olarak kavrandığı kuramsal kategorilerin "kökenleri, uzantıları ve sınırları"nın da bir teşhiridir. Bu yüzden de, yalnız önermeler değil, bunların çerçevelendiği terimlerin kendisinin de -kategoriler ve kavramlar- Marx'a göre bir gerçek-değeri vardır. Tanımlama, buna paralel olarak, asla sadece nominal bir işlem olamaz. Analitik felsefenin kabul etmekte zorlanacağı bir kavram olan bu fikir, bir Hegelci için hiç de garip olmazdı.

Söz konusu olanaklılık koşulları, Marx'a göre, üretken güçlerin (terimin benim anladığım her iki anlamıyla) verili bir düzeyiyle ilişkili -insanlar arasında ve doğayla olan- verili bir üretim ilişkileri olacaktır: "Maddi altyapı" veya toplumun "varoluş koşulları takımı", toplumun "temel ilişkileri" adını verdiği şeydir (1867a: 80). Marx'ın eleştirisi, Genel Giriş'te söylediği gibi, bu anlamda "tasavvur edilmiş somut"tan -görüngüsel biçimlerin verili dünyasından- "soyut"a -bu biçimleri açıklayan temel ilişkilerin kavramlarına- taşınır. Eşit derecede önemli olarak, her ne kadar eleştiri ardından "düşünce yoluyla somutun bir yeniden üretimine" geri dönse de (1857: 100-1). Marx'ın *Kapital*'de "sermayenin çeşitli biçimleri, bu kitapta evrildiği

2 Bkz. yukarıda, ss. 47, 66-68; Ek olarak 1859b'nin ilk sayfaları ve 1867a'nın ilk Almanca baskısının Önsözü.

gibi...toplumun yüzeyinde benimsedikleri biçime...ve üretim failleri nin kendilerinin sıradan bilincine adım adım yaklaşır" (1865a: 25). Ben, analizin bu ikinci aşamasını her şeyden çok bir tarihsel girişim olarak görüyorum (Sayer, 1983: Sonsöz). Temel ilişkiler "gerçek, yaşayan bireyler"in, sonunda, kendilerini oluşturan eylemlerinin haki ki bir tarihsel analizi aracılığıyla somutlaştırılır ve işte bu, Marx'ın kuramının nihai açıklayıcı (ve gizemden arındırıcı) düzeyidir. Örnek vereyim.

Dolaysız deneyimde, "toplumun yüzeyi"nde "sermaye" üretken yatırıma yönlendirildiğinde, kendi değerini genişletebilen, bir miktar para olarak görünür: gizemli M-M' formülü. Marx, bu genişlemenin nasıl mümkün olduğunu sorar. Başka şekilde söylersek, sadece bir miktar değere sahip olmakla artı-değere erişim için gereken koşulla rın ne olduğunu sorar. Yanıtı, artı-değer kuramı verir. Artış, artı-değer, kapitalistin kârı veya faiz, emek-yetisinin değeri (değişken sermaye) ile emek-yetisinin üretken istihdamında eklenen, değişken serma yenin yeniden üretim maliyetlerini aşan değer arasındaki farktan ileri gelir. Bunun ortaya çıkma imkanı, meta olarak emek-yetisinin benzersiz bir kapasitesinden doğar: Daha çok değer, onun bizzat so mutlaştırdığından, üretken tüketimiyle yaratılabilir. Fakat bu sürecin meydana gelmesi için, belirli koşullar gereklidir.[3] İlkin, toplumun bir meta-üreten toplum olması gerekir. Bu, özgün bir tarihsel toplumsa işbölümü biçimini varsayar. İkincisi, emek Marx'ın ikili anlamında "özgür" olmalıdır: Serflik veya kölelik kısıtlamalarından özgürlük ile kendisini ücret ilişkisine girmeksizin yeniden üretebileceği kendisine ait üretim araçlarından özgürlüktür. Ancak o zaman emek-yetisi bir meta haline gelecektir. Üçüncüsü, üretim araçlarının kapitalist işve renlerin özel mülkiyeti olarak oluşturulmuş olması gerekir. Ancak o zaman emek-yetisinin, kendi benzersiz becerilerinden kâr etmesi olası bir alıcısı olacaktır. Bütün bunlar, Marx'ın açıkça ortaya koydu ğu gibi, emeğin üretkenliğinde elzem bir gelişme düzeyi varsayar. Şu sonuca varır:

> Bir şey...açıktır. Doğa, bir yanda para veya meta sahibi, öte yanda emek-yetisinden başka bir şeye sahip olmayan insanlar üretmez. Bu ilişkinin doğal bir temeli olmadığı gibi, bütün tarihsel dönemler için

3 Bkz. yukarıda Bölüm 2, dipnot 13, referanslar için.

> ortak toplumsal bir yanı da yoktur. Bunun geçmiş tarihsel gelişmelerin sonucu, ve çeşitli ekonomik devrimler ile bir dizi eski toplumsal üretim biçimlerinin yok olup gitmesinin bir ürünü olduğu açıktır. (1867a: 169)

Marx buradan tartışmasına devam ederek, sermayenin aslında bir toplumsal ilişki *olduğunu* söyler: Görünüşünün tersine, "bir şey değil, daha ziyade, toplumsal oluşumun belirli bir tarihselliğine ait, bir şeyde cisimleşen ve bu şeye belirli bir toplumsal nitelik veren, belirli bir toplumsal üretim ilişkisidir" (1865a: 814). Ayrıntılarına inerek sürdürür:

> Bir zenci bir zencidir. Ancak belirli koşullarda bir köle haline gelir. Bir pamuk eğirme makinesi, bir pamuk eğirme makinesidir. Ancak belirli ilişkilerde *sermaye* haline gelir. Bu ilişkilerden koparıldığında, artık sermaye değildir, tıpkı altının kendi başına *para* olmaması veya şekerin, şeker fiyatı olmaması gibi. (1847b: 211; Marx aynı paragrafı, aradan geçen yirmi yılda açıkça fikrini hiç değiştirmemiş olarak 1867a: 776n'de alıntılar)

O halde, sermaye başlı başına üretim aracı veya para değil, ama özgül olarak "toplumun belirli bir kesiminin tekelinde olan, antitezi aracılığıyla sermayede kişileşmiş yaşayan emek-yetisiyle, bu emek-yetisini bağımsız kılan ürünler ve çalışma-koşulları olarak yüzleşen üretim araçlarıdır" (1865: 814). Bu anlamda "karşılığı ödenmemiş emek üzerinde denetimi olan" (1867a: 500), "işçi sınıfını kendi yaşam ihtiyaçlarının dar döngüsünden daha çok çalışmaya zorlayan, dayatmacı bir ilişkidir" (age: 293). Burada, *Alman İdeolojisi*'nin "mülkiyet" görüşünü hatırlayalım.

Marx'ın burada yaptığı, M-M' görüngüsel biçimini, kendini genişletme değerini açıklayan temel ilişki olarak sermayeyi yeniden kavramlaştırmaktır. Kendi sözleriyle söylersek, "Üretim koşulları bir yanda, üreticiler öte yanda olmak üzere, işte bu ayırma işlemidir ki, sermaye *kavramının* biçimlerini oluşturur" (1865a: 246, abç). Bu analiz paradigmatiktir. Marx değişim-değerinin -şeylerin bir mülkiyeti görünüşündeki- "bir toplumsal ilişki şifresi" olduğunu veya "devlet"in şey-benzeri bir varlık, sınıf iktidarının idealleştirilmiş biçimi halinde soyutlanması olduğunu ileri sürerken de aynı şeyi yapar. Görünürde "toplumsal yaşamın kendi kendine anlaşılan" doğal ve

evrensel "biçimleri", insanlar arasında tarihsel olarak özgül ilişkilerin az çok gizemlileştirilen biçimleri olarak ortaya çıkarılarak, bu doğrultuda yeniden kavramlaştırılır.

Öğretici şekilde -bir anlığına Cohen'e dönersek- Cohen sermayenin harfi harfine bir ilişki olduğunu yadsır. Onun, ilişkisel özellikleri olan bir şey olduğunu söyler. Bu, sermayeyi içinde somutlaştığı şeylerle özdeşleştirmeyi gerektirir; oysa şeyler, sermaye özelliklerini ancak özel toplumsal ilişkiler dahilinde edinir. Cohen, sermayenin bir ilişki olduğunu söylemenin, bir kocanın, ilişkisel koca statüsünü edinmesini sağlayan evlilik ilişkisi olduğunu söylemek anlamına geleceği şeklinde akıl yürütür (1978: 90). Başka yerlerde olduğu gibi, burada da Marx'ın düşüncesini, Marx'ın kendisinden daha az "düzensiz" ifade ettiği iddiasındadır. Fakat eğer Marx'ın formülasyonunun kafa karıştırıcı olduğu düşünülüyorsa (şahsen şeffafa varan berraklıkta olduğu kanısındayım), onun "sermaye" terimini söz konusu temel ilişkiye özgüleme ve bu ilişki içinde para, üretim araçları, ücret-fonu, emtia, ve benzerleri için başka bir sözcük kullanma niyetiyle, elle tutulur derecede daha karışık hale geldiği açıktır. Marx'a göre, bu sonuncular sermaye-ilişkisinin sadece yönleri, onun kendi "devresi" içinde aldığı biçimlerdir (bkz. 1878: Bölüm 1-4). Marx'ın sermaye kavramı ücretli-emeği *içerir*. Cohen'in, Marx'ın düşüncesinde, her ne kadar hassas olsa da, sıklıkla görkemli bir biçimde kaçırdığı hususdur bu. Cohen'in oldukça tedirgin edici bir kategori hatası olarak gördüğü -bir ilişkinin terimlerinden biriyle karıştırılmış gibi görünmesi- aslında Marx'ın analiz ettiği fetişin ta kendisidir.

Bu bağlamda bir diğer önemli mesele olan, yeminli "gelenekselciliği"ne ve "Marx'ın yazdığı"na karşı "saygısı"na rağmen (1978: ix), Cohen'in *en passant* Marx'tan uzaklaşmayı yeğlediğine değinmek üzere biraz durmamız yerinde olur. Kendisinin Marx'ın "tarih kuramı"nı emek-değer teorisine bağlı kalmayı gerektirmeyen bir tarzda ifade etmeye giriştiğini söyler (age: 353). Emek kuramının gerçekten de zorlukları olabilir. Ama Marx'ın düşüncesinden bu kadar kolaylıkla vazgeçilip geçilemeyeceği tartışmaya açıktır. Zira bu, emtia ve sermaye fetişlerinin tanımlanması bu kurama dayanır. Değeri şeylerin bir özelliği olarak görmek, emek kuramının ileri sürdüğü gibi, değişim-değerinin gerçekten de insanların emekleri arasında-

ki ilişkilerin bir tezahürü olması halinde fetişist olur. Colletti (1972: 91), Marx'ın değer kuramıyla, fetişizm kuramı arasında "organik bir birlik" bulunduğunu savunur. Rubin (1972: 5) daha da ileri giderek, "*per se* fetişizm kuramı, Marx'ın bütün ekonomik sisteminin, özellikle de değer kuramının temeli" olduğunu ileri sürer. İkisinin birbirinden bağımsız olarak tutarlı biçimde ifade edilip edilemeyeceği bile, son derece kuşkuludur. Alternatif olarak, Cohen'in, Marx'ın tarih kuramı üzerine "emek-değer kuramının tezlerinin önvarsayılmadığı veya gerekmediği" (1978: 353) bir kitap yazma becerisinin, argümanının Marx'ın gerçekten yazdıklarına ne derece "saygı" duyduğunun iyi bir göstergesidir. Kuşkusuz emek kuramı yanlış olabilir. Ama bu, Kari Marx üzerine bir açıklama olma iddiasındaki bir çalışmada düpedüz yok sayılmasını haklı çıkarmaz.

Marx'ın eleştirisine geri dönelim. Dolaysız görüngüsel biçimleri, kurucu ilişkilerine "dekonstrüksiyonu"ndan sonra, Marx'ın artık elinde, bu ilişkilerin fiilen neden oluştuğuna ilişkin tarihsel bir anlatıyı geliştirmeye devam edebileceği bir temeli vardır. Sözgelişi, sermaye örneğinde, bu önsel eleştiriden beslenmeyen bir tarihsel analiz, diyelim, Çitle Çevirme Yasaları'nın (Enclosure Acts) tarihsel önemine bigâne kalırdı. Görünüşler düzeyinde kaldığımız ve sermayeyi fetişist biçimde, bir şey olarak gördüğümüz sürece, kapitalizmin kökenleri arayışı, Amerika kıtasından erken yeniçağ Avrupa'sına -paranın maddi esası olan- değerli madenlerin akışı, sözde şey "sermaye"yi tasarruf edip yatıran erken dönem girişimcilerin kanaatkar "püritenizmi" veya sermayenin elle tutulur tecessümü olan sınai teknolojisinin gelişimi gibi etkenlerle sınırlı kalacaktır. Bunlardan herhangi birinin nedensel bir anlatıda yeri olmadığını ileri sürmüyorum. Olduğu aşikardır. Fakat eğer Marx, sermayenin ne olduğu -toplumsal bir ilişki- konusunda haklıysa, merkezî tarihyazımı sorunu, o ilişkinin kendisinin kökenleri, "Emekçi İnsan ile onun Emek Enstrümanları arasında mevcut *Özgün Birliğin Ayrıştırılması*"na yol açan süreçler olmalıdır (1865b: 45). "Emek" ve "mülkiyet" soyutlamalarının, tarihsel olarak nasıl ortaya çıktıklarına odaklanmamız gerekiyor.

Başka bir deyişle, Marx'ın eleştirisi, tarihyazımsal arazide köklü bir değişimi başarır. "Sermaye"nin başlangıçta göründüğü gibi bir şey değil de, bir ilişki olarak yeniden kavramlaştırılmasıyla, yönü-

müz gömülü bir tarihe, sınıf oluşum ve savaşımı tarihine doğrulur. Bu arada, toplumun yüzeyinin "tasavvur edilmiş somut"una yeniden dönme imkanımız açılır, fakat bu kez onu "birçok belirleyicilik ve ilişkilerin zengin bir bütünlüğü" halinde yakalamak şartıyla (1857: 100). Değer ve sermaye gibi şeyleştirilmiş biçimlerin, geleneksel olarak kavrandığı yanlış yerleştirilmiş somutluğunu tekrarlayan analitik kategorilerle çalışmak yerine, zaman içinde bu biçimlerin "gerçek, yaşayan bireylerin" münasebetinde inşa edildiği maddi yolları ampirik olarak yeniden elde etmeye başlayabiliriz. Marx'ın bu tür tarihsel araştırmanın "başlı başına bir iş" olduğu konusunda çok açık olduğunu belirtmeliyiz (1858a: 461) -toplumsal oluşumun ampirik özgüllüklerini çıplak kavramından çıkarsayamayız. Bu önemlidir; temel ilişkiler kavramlarının şeyleştirilmesi, görüngüsel biçimlerin fetişizmi kadar zararlı ve hiçbir suretle Marksizm'de bilinmeyen bir durum değildir.[4] "Üretim ilişkilerinin gerçek tarihi"ni yeniden elde etmek (age), kaçınılmaz şekilde ampirik bir girişimdir.

Nitekim, *Kapital*'de, ampirik ayrıntıyla canlandırılmış sayfalarda, Marx "ilkel birikim"e çitle çevirmeler, orman açmalar, kilise mülkü hırsızlığı, avarelik yasası ve Sendika Yasaları'nın [Birleşme Yasaları] öyküsü olarak hayat verir (1867a: Kısım 8). Mutlak artıdeğerin işgünü uzunluğu üzerine mücadelelerde (age: Bölüm 10), göreli artı-değerin de "işçilerle makine arasındaki çekişmede" (age: Bölüm 15), Makine Kırıcılar (Luddites) ve Fabrika Yasaları'nın bir anlatısında izlerini sürer: Bu, sınıf mücadelelerinin tarihidir. İnanıyorum ki burası, Marx'ın çalışmalarının nihai açıklayıcı düzeyi ve bu çalışmaların tarihsel ve maddeci olduğu iddiasını tek başına haklı çıkaran noktadır. Cohen'in tersine, Marx'ın üretim güçleri ve ilişkileri -temel ilişkiler- kavramları, demek ki "eylemlerden daha temel" olan "kalemlere" işaret etmez (1983b: 123). Yapı/eylem karşıtlığı yanlış bir karşıtlıktır.[5] Bu "kalemler" -insani ilişki biçimleri- eylemlerin *kendisidir* ve Marx'ın eleştirisinin gerçek anlamı, bu halleriyle bunların maskelerini indirmektir. Fetişizmin anonim tiyatrosunun ardında, "gerçek yaşayan bireyler" vardır; Marx'a göre tarihin gerçek ve tek özneleri.

4 Bkz. yukarıda, Bölüm 5, dipnot 2.

5 Bkz. bu konuda daha ileri Bhaskar eleştirilerim için, benim 1983: Sonsöz.

Bu hümanist sapmadan ötürü bağışlanma dilemiyorum. Aslında, bu eleştirel analiz yöntemi ile Marx'ın özgürleştirici taahhüdü arasındaki yakın bağlantıyı kurmanın sırası geldi. Kendisinin bu konuda hiçbir kuşkusu yoktu. Sermayeden söz ettiği bir yerde, şöyle yazdı:

> İktisatçılar sermayeyi bir ilişki olarak kavramazlar. Sermayeyi aynı zamanda tarihsel olarak geçici, yani -mutlak değil- göreli bir üretim biçimi olarak kavramaksızın, bunu yapmaları *mümkün değildir.* (1863a: 274)

Fakat:

> Burjuva üretim tarzı ve onunla örtüşen üretim ve dağıtım koşullarının *tarihsel* olduğu görüldüğü andan itibaren, bunları üretimin doğal yasaları olarak kabul eden sanrı buharlaşıp yok olur ve yeni bir toplum, kapitalizmin sadece geçişini oluşturduğu [yeni bir] ekonomik toplumsal oluşumun ufku açılır. (age: 429)

Aynı şeyin, devlet, hukuk ve tarihsel maddeciliğin analiz ettiği tüm diğer toplumsal biçimler için de geçerli olduğunu ileri süreceğim. Görünüşte sağlam olan bütün bunlar havaya karışmazsa bile, eriyip gider. İşte ancak o erimede -gerçek yaşayan bireylerin eylemleri, tortulaşmış toplumsal biçimlerin tarihsel sürece dekonstrüksiyonu- insanların "değişimi, üretimi, karşılıklı ilişki tarzlarını, yeniden kendi denetimleri altına alma" (1846a: 48), yani Marx'ın düşündüğü haliyle insani kurtuluş, yakalanabilir görünmeye başlar.

III

O halde Marx'ın kuramsal kategorileri kavrayış ve kullanımı, kendi görgül tarihsel sosyolojisiyle -burjuva toplumunun kendi tarihsel özgüllüğüne ilişkin değerlendirmesiyle- yakından ve zorunlu olarak bağlıdır. "Düşünceler, kategoriler"in maddi temeline dair görüşleri göz önüne alındığında, tersi imkansız olurdu. Marx kuşkusuz burjuva toplumunun "temel farkları"yla ilgili mülahazalarında tek başına değildir. Doğayla, "modernite"de modernin ne olduğunun kökenleri ve sonuçlarıyla bir zihinsel meşguliyet (bkz. Frisby, 1986), Adam Smith'den Georg Simmel ve ötesine dek toplumsal kuramın temel sorunsalı olagelmiştir. Bu kitabın çeşitli yerlerinde işaret ettiğim üzere, Marx bizzat burjuva toplumunu ondan önceki tüm toplumlarla kapsamlı şekilde karşıtlaştırır. Toplumsal ilişkiler düzeyindeki başlıca karşıtlığı, kişileşmiş bağımlılığa dayalı toplumsal düzenler -tarihteki biçimsel çeşitlilikleri alarak- ve kapitalizmin "nesnel bağımlılık-ilişkilerinin görünüşteki gayri şahsiliği arasındadır. Bu sonuncu, tarihsel olarak benzeri görülmedik -en azından toplumun tamamının temeli olmasıyla- ve Marx'a göre modernitede tipik olarak modern olanı en çok açıklayan olgudur.

Burjuva toplumunda, "soyut" bireyler, toplumsal-siyasal-yasal zümreler olarak değil, "ekonomik" sınıflar olarak gayri şahsi "mülkiyet" aracılığıyla birbirine hükmeder. İnsanlar üzerinde hakimiyet, şeyler üzerindeki denetim aracılığıyla kurulur ve ifade edilir; en çok da üretim araçları ve emek-yetisi üzerindeki denetimdir bu. Cohen, kapitalizmde mülkiyetin ne olduğu konusunda, görüngüsel düzeyde haklıdır. Ardındaki temel ilişki, Marx'ın sınıf oluşumunu bir yönü ola-

rak analiz ettiği toplumsal işbölümünün bu özel biçimidir. Bu ilişki, kendine özgü yarı-doğal yasalarla yönetilen ve bireyler üzerinde ve onlara karşı ayakta duran görünüşte *sui generis* bir piyasa oluşturur: Alışılagelmiş şekilde anlaşıldığı haliyle "ekonomi"dir bu. Fakat diğer toplumsal biçimler yelpazesi zımni olarak -veya içsel ilişki halinde- bunda mevcuttur. Marx'ın bu biçimlere ilişkin sosyolojisi, ekonomik kategoriler eleştirisine göre daha kabataslak olmakla birlikte, gerek insanların "sivil toplum"un "özel" dünyası içinde bireyleşmelerini, gerek aynı ilişki ağının bir parçası olarak bir "kamusal" alanın, "siyasal devlet"in oluşumunu açıkça tanımlar. Bundan başka, burjuva söyleminin kilit figürlerini -bireysel özgürlük, insan hakları, formel eşitlik, tümü de soyut yurttaş ve ideal topluluğa ikili gönderme noktalarına sahip kavramları- bu aynı toplumsal biçimler repertuarında tespit eder (bkz. Corrigan ve Sayer, 1981; Sayer, 1985).

Diğer sosyolojiler, bireyleşme ve devlet oluşumunun tamamlayıcılığını ve her ikisinin kapitalizmle bağlantısını sürdürmüşler ve bazı durumlarda onun fenomenolojisini Marx'tan da ileriye götürecek şekilde açıklığa kavuşturmuşlardır. Aklımda Foucault ve Elias'ın yanı sıra Weber ve Durkheim var. Marx'ın kimselere benzemezliği "maddi bağlantılarının" bütünselliğini deşmesinde yatar (gerçi, epifenomenal veya ikincil sonucundan çok, tipik olarak bu bağlantının kendisinin biçimleri olarak). Weber'in, modern Batı'da bireyci Protestanlığın burjuva ahlakına uygunluğu veya akılcı hukuk ve bürokrasinin gelişimi, yahut *Zweckrationalitat*ın (amaçsal rasyonalitenin) daha genel kültürel düzenlenişine dair temalar -paradigması (Weber'in açıkça belirttiği gibi) kapitalist piyasa olan formel, aygıtsal rasyonellik- bariz bir şekilde bu sorunsal içinde ele alınabilir. Durkheim'ın toplumsal düzenin "organik" toplumlardaki ahlaki temelleri, sözleşmenin sözleşme-öncesi koşulları veya devlet oluşumu ile insani bireyin modern dünya düzeninin ahlaki öznesi olarak kutsanması arasındaki ilişki mülahazaları da öyledir. Aynı şekilde, Simmel'in *The Philosophy of Money*'de meta-değişiminin yaşanmış dünyası ve -Siegfried Kracauer'in sözleriyle- "sahiplik, açgözlülük, savurganlık, sinizm, bireysel özgürlük, yaşam tarzı, kültür, karakter değeri vb" ile ilişkilerinin geniş kapsamlı ve kavrayışlı bir fenomonolojisi de böyledir (Frisby, 1984: 93-111). Ama şimdi biraz konu dışına çıkacağım.

Burada altını çizdiğim ana husus, yukarıda Marx'ın "ekonomik" kategorileri -"emek", değer, sermaye ve benzeri- için ileri sürülen şeyin, onun "sosyolojik" kavramları için de eşit derecede geçerli olduğudur. Bu kitabın başından beri, Marx'ın kendisinin "basit" sosyolojik soyutlamaların da -birey, sınıf, ekonomi, hükümet, devlet- "emek" gibi bir kavram kadar tarihsel çıpadan ve göndermeden yoksun olmadığının gayet iyi farkında olduğunu gösterecek pek çok örnek verdim. "Soyutlanmalarının özgül niteliği"nde, bunlar da tarihsel kategorilerdir. Bir anlamda, tıpkı "emek"le olduğu gibi, bu kavramların soyutluğunun kendisi, aslında onların önceki toplum biçimlerini aydınlatma gücü verir. Sözgelişi, kapitalizm için geliştirilen sınıf kavramını, serflikte olan bitenleri aydınlatmakta da kullanabiliriz. Ücret-ilişkisi gibi, bu sonuncusu da, doğal veya Tanrı vergisi hiyerarşi temelinde kurulan bir karşılıklı ataerkil yükümlülük ilişki görünüşüne karşın, doğrudan üreticilerin sömürüldüğü bir ilişkidir. Fakat bu elbette, bu ikisinin özdeşleştirilmesi veya bir feodal zümrenin, modern burjuvaziyle aynı anlamda bir sınıf olduğunu söylemek demek değildir (Godelier, 1984).

Bir kez bu özdeşleştirmeyi yaparsak, toplumun her iki biçiminin özgüllüğünü ve aralarındaki "temel fark"ı göremez hale geliriz. Marx'a göre, burjuvazi tarihteki ilk gerçek yönetici sınıftır ve bu bize burjuvazi hakkında toplumsal iktidarının neden oluştuğu ve bu iktidarın hangi biçimlerde inşa edildiğini anlatan, çok önemli bir olgudur. Bu anlamda Laslett, prekapitalist İngiltere'yi birçok Marksist'in öfkesine hedef olacak şekilde, bir "tek sınıflı toplum" olarak tanımlamakta çok haklı olabilir (1973). Onun derdi eşitsizlik veya sömürü gerçeğini yadsımak değil, sözcüğün modern anlamıyla sınıfların yokluğuna işaret etmekti. Devletle de durum aynıdır. Kuşkusuz, genel bir anlamda, tüm toplumlardaki yönetimler arasında benzerlikler bulabiliriz. Marksistler çoğu örneklerde "siyasal" iktidarın artı emeğe hakim olanlarca kullanıldığında birleşirler. Fakat gerçekliğini ve -eğer gerçek toplumların fiilen nasıl işlediğini anlamak istiyorsak- önemini koruyan husus, ne feodal monarşilerin, ne antik *polis*'in, ne de "Asyatik" despotlukların, burjuva devletinin olduğuyla aynı anlamda devletler olmasıdır. Velhasıl, bunlarda farklı görüngüsel biçimler alan ve analizleri açısından buna uygun ve özgül tarihsel kategoriler

talep eden, bütünüyle farklı ilişkileri ele alıyoruz.

O halde, sosyolojinin (veya siyaset biliminin yahut hukukun) "yalın soyutlamaları"nın, bizzat Marx'ın ekonomi politiğin temel kategorilerine ilişkin *Kapital*'de yaptığına benzer bir tür eleştirisini yapmamız gerekiyor. Bu tür kavramlarda hakiki anlamda soyut ve tarih-ötesi olanı, sadece burjuva yaşamının görüngülerinden genellemelerden çözüp ayırmamız gerekiyor ve bu sonuncunun olası aldatıcılığı konusunda Marx'ın kendisi kadar hassas davranmamız gerekiyor. Marx'ın eserlerinde, 1840'lardan sonra odağını daraltmış olmasına karşın, onun niyetinin de bu olduğuna dair işaretler pek boldur. Aslına bakılırsa, o zamandan beri diğer burjuva "sosyal bilimlerinin kavramsal temellerini de ekonomi politiğin soyutlamaları kadar fetişleşen ve "idealist" hale gelmiş olarak gördüğü de son derece açıktır. Özellikle, ilişkili "doğal birey" (ekonomide bağımsız tüketici, siyasette oy veren yurttaş, sosyolojide anlamlandıran fail ve hukukta yasal özne olarak karşılaştığımız) ve "ideal topluluk" (devlet, toplum, hukuk) soyutlamalarından çok kuşkuluydu. Başka bir yerde (Frisby ve Sayer, 1986: Bölüm 5), Marx'ın sosyolojinin büyük bölümünde temel birey/toplum ikiliğini tam da bu gerekçeyle aşmaya teşebbüs ettiğini ileri sürmüştüm.

"Soyutlama", "idealleştirme", şeyleştirme, Marx'a göre -tekrar etmek gerekirse- kapitalizmin sapkın "töz mantığına" içsel, burjuva toplumsal ilişkilerinin yaşamın her alanında bilince girdikleri uzaklaşmış, yabancılaşmış yollara özgüydü. Tartışmalı olarak, modern sosyal bilim disiplinleri arasındaki sınırların -bu disiplinler "toplumun yüzeyi"nin ötesine nüfuz etmeyi başarabildiği ölçüde, anlaşılır şekilde kendi kendilerine itiraz eden sınırlar- görüngüsel anlamını destekleyen ve veren bu tür şeyleştirilmiş biçimlerdir. "Ekonomi" -kendisi de böyle bir şeyleştirme ve belki hepsinin en görkemli ve dikkat çekicisi olan- bu yanılsama tiyatrosunda tek üretim olmaktan çok uzaktır. Kendisi de gizemleştirmenin açıklayıcısı değildir. Toplumsal ilişkilerimizdir öyle olan.

Tarihsel maddecilik, dünyada bir etki yaratabilmek üzere analitik kategorilerin tarihselliğinin Marx'ın kendisi kadar bilincinde olması gerekir. Bunu iki anlamda söylüyorum. İlk olarak, kuramsal kavramların -Marx haklıysa- yanıltıcı olabilecek deneyim biçimlerindeki

köklerini teslim etmesi gerekir. Bunlar analiz için gereken çıkış noktalarını verseler de, bu tür kategoriler simgesel olarak betimlemeye çalıştıkları gerçekliği sistemli şekilde yanlış temsil edebilir. Bunlar öncelikle sorunlu kuramsal kaynaklar değil, tarihsel maddeciliğin *explanandas*ı -araştırma nesnesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kullanılabilmelerinden evvel, tıpkı Marx'ın ekonomi politik kategorilerinde yaptığı gibi, eleştirel olarak sorgulanmaları ve tarihsel olarak konumlandırılmaları gerekir. İkincisi, Marksizm'in eşit derecede, kavramların meşru kullanımı ve üzerlerine inşa edilen kuramlar açısından tarihsel sınırlar bulunduğunun farkına varması gerekir. Artık devlet veya mülkiyet ya da birey kavramını, kapitalist yaşamın görüngüsel formlarına uygun olarak, değer veya sermaye kavramına yapabileceğimizden daha fazla evrenselleştiremeyiz. Kısacası, "yalın soyutlamalar", ilk bakışta göründükleri gibi ne o kadar yalın ne de soyuttur. Daima daha somut bir "alt tabaka"yı ifade ederler; hatta -söyleme cesaretini gösterirsem, bir maddi temeli- karartırken.

IV

Bazı okurlara, bütün bunlar banal ve ilkel bir diskur gibi görünebilir. Fakat benim bu kitapta -Cohen'i model alarak- "ortodoks" Marksizm'e karşı ana argümanım, onun tam da bu tür bir eleştirel analitik temelden yoksun olduğudur. 1859 Önsözü gibi yerlerde, gerek Marx'ın görgül uygulamasıyla gerek altında yatan eleştirel metodolojiyle tutarsız şekilde kullanılan kavramları yorumlarken bu durum derhal ortaya çıkar. Kesinlik, derli topluluk, sisteme duyduğu sabırsızlık içinde, "ortodoks Marksizm", görgül kavram oluşumu ve açıklamasının kaçınılmaz olarak *a posteriori* ve mecburen tarihsel olarak sınırlı olduğu bir metodolojiyle köklü biçimde bağdaşmaz bir anlayışa dayanan bir tarih kuramı talep eder. Bunun nedenleri üzerinde tahmin yürütmek baştan çıkarıcıdır. Colletti (1972), Marksistler'in sosyal Darvincilik gibi ideolojilerle kendi arazilerinde muharebeye girmek zorunda kaldıkları 19. yüzyıl pozitivist ve bilimsel entelektüel çevresinin etkisini ortaya atar. Marksizm'in kitle partilerinin ve daha sonra da "sosyalist" devletlerin resmî ideolojisine dönüşmesinin, Marksizm'in metoddan dogmaya doğru bu mutasyonuyla çok ilişkili olduğuna inanıyorum. Belki her zaman doğrudan değil, ama söylem için yetkili bir parametreler takımının tedarikinde daha çok, "ortodoks" gibi -ve genellikle kanıtlanmayan- Kuhn anlamında paradigmaların, Marx'ın temel kavramlarının yorumlanmasında garantiye alınması burada eleştirildi. Böyle bile olsa, buradaki asıl kaygım ortaya çıkan sonuçlardır.

Göstermek istediğim, tarihsel maddeciliğin temel kavramlarının bu standart yorumlamalarının, Marx'ın ekonomi politikte eleştirdiği, özgül olarak kapitalist görünüşler üzerine inşa edilip ardından genelleştirilen fetişist kavramlarla tamamen aynı olduğu. Belirli bir tarihsel -ve fetişist- içerik, görünüşte tarih-ötesi soyutlamalara, görünen katıksız "tanımlara" aktarılıverir el altından. İktisatçıların "emek" kavramında yaptıkları gibi, tarihsel ve tarih-ötesi birleştirilir. Aynı çifte tarihsizleştirme aşikardır: Kavramların toplumun özel bir biçimindeki köklerini yok saymak, o toplumun özelliklerinin katıksız kavramsal soyutlama kılığı altında evrenselleştirilmesiyle el ele yürür. Tıpkı ekonomi politik gibi, "geleneksel" Marksizm de "toplumsal yaşamın doğal, kendi kendine anlaşılan biçimleri"nin büyülü çemberinin içinde hiç durmadan dönerek, "gözlerinde bunlar sabit olduğu için tarihsel niteliklerini değil, ama anlamlarını" deşifre etmeye çalışırlar (1867a: 75). Kuramlar, sadece felsefi uslamlama etrafında dolanır. Onun kendi kategorilerinin olası tarihselliği kavrayışı, felsefileştirme dillerinin gerçek dünyayla bağlantısını kuran "gözle görülmez iplikler", Cohen'inki gibi bir çalışmada düpedüz yoktur.

Bu tarihsellik, daha genel olarak burjuva düşüncesi kavramlarında olduğu gibi, söz konusu kategorilerin genellik düzeyi -tam olarak görünüş itibariyle soyut, zamandan muaf niteliği- yüzünden, doğrudan doğruya bariz bile olmayabilir. Fakat akıl hocalarının yöntemine en ufak bir sezgisi olan Marksistler'in bu konuda uyanık olması gerekirdi. Bölüm 2-4'te üç kilit kavramın her birinin durumu ayrıntısıyla ele alarak, bunların Marx'ın 1859 Önsözü'nde dile getirildiği gibi, geleneksel olarak ayrı toplumsal gerçeklik "düzeyleri" şeklinde anlaşıldığını ileri sürmüştüm: Üretim güçleri, üretim/ekonomik yapı ilişkileri ve üstyapı. Cohen'in eserinde doruğa çıkan, ama sadece bu eserle veya onun işlevsel determinist Marksizm ekolüyle sınırlı kalmaktan çok uzak "geleneksel" tanımların, Marx'ın en azından bu görüngülerin kapitalizmin özgül tarihsel parametreleri içinde sergilediği aşikar nitelikleri, aynı zamanda bu kategorilerin onları doğuran tarihsel koşullardan bütünüyle soyutlanmış olarak analiz ettiği evrenselleştirme temeline kurulmuş olduğunu yeterince gösterebildiğimi umuyorum.

Nitekim Marx'a göre üretken güçler birleşmiş haldeki insanların kapasiteleri iken, "gelenek" bunları şeyler olarak, kendi kapitalist, yabancılaşmış görünüşleriyle tanımlar: "Üretim sürecinde kullanılan tesisler ve gereçler: Bir yanda üretim araçları, öte yanda emek yetisi" (Cohen, 1983b: 112). Marx'a göre üretim ilişkileri "bütünlüğü içinde toplumsal ilişkiler, toplum olarak adlandırılan şeyi oluşturur" dediği "bireylerin ürettiği toplumsal ilişkiler" olduğu halde (1847b: 212) -son derece geniş bir kavrayış- "gelenek" bu kategoriyi, kapitalizmde göründüğü haliyle mülkiyet kavramı üzerine, bireyler ve şeyler arasında bir iyelik ilişkisi olarak kurar: "Emek yetisi ve üretim araçları üzerinde insanların yararlandığı veya yoksun olduğu ekonomik gücün...ilişkileri" (Cohen, 1983b: 113). Marx'a göre "üstyapı", "temel"in kendisinin toplumsal bilinçte benimsediği, kapitalizmdeki "idealliği" tastamam insanların "maddeci bağlantısı"dan ayrı olarak görünüşünde yatan görüngüsel biçimler seti iken, "gelenek" bu ayrımı dış görünüşüyle kabul ederek onu kuramsal aksiyom tapınağına yerleştirir. Marx'ın 'kılavuz çizgisinin' akabinde bir tarih teorisi olarak yorumlanışı -ki burada tanımlanan unsurlar ister determinist, ister işlevselci, ister yapısalcı veya 'görece özerklik' modellerine göre olsun dışsal ve nedensel olarak ilişkilenmiş olarak ele alınırlar- bu kavramların en baştaki şeyleşmiş soyutlamalarına dayanırlar. Marx'ın "organik birlik"inden ayırıp, bu düzmece özneleri inşa ettikten sonra, Marx'ın ortaya koyduğu "örtüşmeler" -bu girişim ne kadar akıl almaz, ne kadar tarihsel olarak saçma olsa da- başka bir şekilde yeniden kurulamaz.

Marx'ın kavramlarının bu fetişizminin sonucu iki yönlüdür. İlkin ve en bariz olarak, kapitalist görüngüsel biçimlerin bu evrenselleştirilmesinin muazzam ölçüde tarih-dışı olması nedeniyle, kapitalizmin parametrelerinin dışına çıktığımız anda tarihsel maddecilik tüm ampirik değerini yitirir. Bu, Godelier veya Meillassoux'nun antropolojik çalışmalarında veya Thompson, Hill, Hilton veya Bloch'un tarihsel araştırmalarında çok güzel ortaya konulur. Geleneksel üretken güçler kavramı, piramidlerin nasıl inşa edildiğine veya Çin'deki sulamaların nasıl gerçekleştiğine pek az ışık tutar, artı-değer çekmenin kişiselleşmiş akrabalık, *Herrschaft* veya *civitas* ilişkileri aracılığıyla örgütlendiği toplumların kavranışında "ekonomik yapı" (veya "mülki-

yet") nadiren kullanılır ve açıkça yalıtılabilir bir "ekonomi"nin mevcut olmadığı tarihsel bağlamlarda "ekonomik-olmayan kurumlar" olarak sınırlarının çizilmesi girişimi tamamen anlamsızdır. Kısacası, kapitalizm dışındaki toplumlar için, kavramsal irade gereği "geleneksel tarihsel maddecilik" insanları "maddeci bağlantı"dan çekip alır; oysa bu açıkça onun temel bir özelliğidir ve tekrar tekrar gösterdiğim gibi, böyle olduğuna da bizzat Marx tarafından bolca işaret edilmişti. Bu ise, Marksizm'in her türlü ilgili ampirik anlamda hem tarihsel hem maddeci olma iddialarını tehlikeye atar. Aynı zamanda, Marx'ın kapitalist toplum hakkında oldukça kendine özgü anlayışının keskinliğini de izale eder.

İkincisi ve eşit derecede önemlisi, görüngüsel temeli yüzünden "geleneksel" Marksist kategoriler, burjuva toplumunun kendi anatomisini idrak etmekte sınırlı kullanıma sahiptir (fakat ekonomik politik kavramları gibi, yoğun ve son derece tehlikeli, yüzeysel bir akla uygunlukları da vardır). Sözgelişi, üretken güçleri şeyler -bu bağlamda, sınai teknoloji- olarak düşünmenin, kapitalizmde güçler/ilişkiler çatışmasının doğasına ve sosyalizmle ilişkisine dair bizzat Marx'ın anlayışını parodileştirmek olduğunu ileri süreceğim. Ona göre çelişki, emeği toplumsallaştırdığı ölçüde kapitalizmde -nihai olarak bireylerin- kapasiteleri ile bu toplumsallaşmanın özel mülkiyetin kanatları altında aldığı kısıtlayıcı biçimler arasındaydı. Sınai teknolojinin, sosyalizm için problematik olmasının tam olarak nedeni de budur; zira sınai teknoloji aynı anda hem toplumsal üretken güçlerin bir vücut bulması hem de baskıcı toplumsal ilişkilerin bir gerçekleşmesidir: Hem bir üretim gücü hem de üretim ilişkisidir. Bu nedenle yeni bir mülkiyet ilişkileri setinin çerçevesi içinde (üretim araçlarının millileştirilmesi, dağıtım ve değişim gibi) sosyalizmi getirecek şekilde öylece "geliştirilemez." Zihinsel ve kol emeği ayrımları, yetki hiyerarşisi ve tâbi kılma gibi üretim hatlarının toplumsal mantığında tecessüm eden- biçimleri bile, sosyalizmin dönüştürmeye çalıştığı kapitalist ilişkilerin temel parçalarıdır. Braverman'ın çalışmasının burada hatırlanması gerekiyor. Aynı durum, kapitalizmin daha geniş anlamda hane/girişim ayrımında ve bu toplumsal coğrafyada gerçekleşen "çalışma" (ücretli emek) tanımları, yaptığı kent/kır ayrımı, ve temellerini oluşturan birçok diğer farklı işbölümleri için de geçer-

lidir. Diğerleriyle birlikte, benim de başka yerde (Corrigan, Ramsay ve Sayer, 1978; 1979; 1981) ileri sürdüğüm gibi, "üretken güçlerin gelişimi"nin gerektirdiği şeylerin "geleneksel" kavrayışları, devrim sonrası toplumlarda yönetimdeki partilerin planlama stratejilerinde (ve gayet maddi aygıtlarında) vücut bulduğu zaman, bu yüzyılda insani kurtuluşa muazzam kısıtlamalar koymuştur. Marx şeylerin şiddetinden söz etmişti; soyutlamaların şiddeti de eşit derecede tahripkar olabiliyor.

Aynı şekilde, üretim ilişkilerini iyelikle bir tutmak ve kapitalizmin ekonomik yapısını yalnızca bu terimlerle tanımlamak, mülkiyetin ne olduğuna dair burjuva yanılsamalarını -bireylerin şeylerle aracısız bir ilişkisi- aynen tekrarlamak ve görünüşte "mülkiyet" gibi basit bir şey aracılığıyla oluşturulan, düzenlenen, meşrulaştırılan ve doğal ve "aşikar" yapılan ilişkilerin geniş yelpazesini, toplumsal iktidar biçimlerini ve odaklarının labirentini kapsamlı bir şekilde karartmaktır: Tastamam "basit". Foucault'nun "iktidar"ın mikrososyolojisi üzerine çalışması bununla ilgilidir; modern feminist tarihsel araştırmacılığın zengin damarı da öyle (MacKinnon, 1982). Bu tür iktidar biçimleri merkezî olarak (onlar tarafından tamamen tüketilmekten çok uzak olsalar da) "devlet" diye özetlediğimiz şeyi ve onun "hukukunun sistemli baskısını" (Smith) içerir ki "geleneksel Marksizm" bunları eşit derecede -ve Marx'ın kendi analizinin inceliklerini hiçe sayarak- zahiren bağımsız bir "üstyapı" olarak, dış görünümüyle ele alır.

İroniktir ki, burjuva radikalleri -bir süredir!- "ekonomik-olmayan"ın kapitalist ekonomiyi mümkün (ve natüralist görünüşünü geçer akçe) kılmakta örtüştürülmesinden çok daha haberdar durumdadırlar; belki bunun nedeni, onların bunu daima sadece kuramsaldan çok pratik bir sorun görmeleridir. Adam Smith'ten zaten alıntı yapmıştım (yukarıda s. 80); Jeremy Bentham'a göre, "Hukuk tek başına tüm doğal duyguların yapmayı başaramayacağı şeyi gerçekleştirmiştir; Hukuk tek başına Mülkiyet adını hak eden sabit ve kalıcı bir iyeliği yaratmayı başarmıştır" (alıntı: Halévy, 1972: 503). Durkheim gibi, Smith de sözleşmenin temelinin güven olduğunu, kapitalizmin diğer şeylerin yanı sıra muazzam bir *ahlaki* düzen olduğunu biliyordu. *The Theory of Moral Sentiments*'ı ('Ahlaki Duygular Kuramı'), *Ulusların Zenginliği*'nden önce yazdı (Frisby ve Sayer, 1986:

Bölüm 1; Corrigan ve Sayer, 1985: 104-9). Christopher Hill (1967) ve Edward Thompson (1971 ve başka eserlerde), başka birçokları gibi -ve Marx'ın yolunu izleyerek (1865)- kapitalizmin oluşumunda ahlaki ekonomiler mücadelesini ortaya koymuşlardır. Fakat bunların yanı sıra Blake, Elizabeth Gaskell'in *North and South*, hatta iş oraya gelirse, Disraeli'nin *Sybil*'ini de benzer bir aydınlanma için okuyabilir.

Smith veya Bentham gibi kapitalizmin erken dönem sosyologlarından alıntı yaparken idealizmi canlandırmaya çalışmıyorum. Marx'a göre hukuk veya ahlak asla insanların "maddi bağlantısı"ndan bağımsız değildir. Ona göre mesele, geleneğin bu terimi anladığı şekilde, hukukun bir üstyapı, ekonomiye dışsal ve onun tarafından nedensel olarak belirlenmiş de olmadığıdır. Bunun yerine, ekonominin ampirik olarak ele aldığını önceleyen toplumsal ilişkilerin türlü biçimlerinden birisidir. Marx'ın başarısı, hukuku, tıpkı devlet gibi, ideal, soyutlanmış bağımsızlığından çok, olduğu haliyle bir biçim olarak kavrayışında yatar. Gelgelelim bu, üstyapıların ne olduğuna ve temellerle nasıl ilişkilendiklerine dair geleneksel düşüncelerden çok farklı bir kavrayıştır. Bu düşünceler sosyalizm kavrayışları açısından sonuçlar getirmekten de geri kalmamıştır: Sözgelişi, "devlet"in "ele geçirilebilecek", "kullanılabilecek" (ve bir keresinde Lenin'in söylediği gibi (1919: 488), ardından "tarihin çöplüğüne fırlatılabilecek") -veya hatta o çok gözde Marksist imgedeki gibi, "ezilebilecek- bir çeşit "şey" olduğuna dair kolaycı fakat kalıcı fikir. Kronstadt'tan Dayanışma'ya dek uzun ve üzücü bir tarihin tanıklık ettiği gibi, bu özel soyutlama pratik sonuçları açısında kanlı şekilde şiddet içerir.

Üretim ilişkilerinin "geleneksel" tanımlarının önemli ve burada değinilmeye değer bir zayiatı, sınıf kavramıdır -Marx'ın sosyolojisinin temel bölümü. Cohen'e göre, sınıf "katıksız olarak ekonomik" bir ilişki olarak tanımlanabilir; bu da bizi ilişkinin bu ekonomik "tözü" ile sınıf kimliği, bilinci ve eyleminin tarih içinde fiilen aldığı gerçek ampirik biçimler arasında nedensel bağlantılar aramak zorunda bırakır. Eric Olin Wright gibi diğer Marksistler, bize aynı cinsten ama gitgide daha labirentvari şemalar verir. Haklı ün kazanmış bir paragrafında, E. P. Thompson bu şekilde "sınıf kimliklerinin gerçek olarak kabul edilmesini" alaya alır:

> Sınıfı tartışırken, insan kendini sık sık "o" zamiriyle başlayan cümlelerle başlar bulduysa, biraz tarihsel denetim altına almasının zamanı gelmiş demektir, yoksa kendi kategorilerinin kölesi haline gelme tehlikesine düşer. Zaman makinesini durduran ve bir sürü kavramsal oflama puflamayla, makine dairesine inip bakan sosyologlar, bize bir sınıfı tespit edip sınıflandırmayı başarabildikleri hiçbir yer olmadığını anlatıyorlar. Bulabildikleri tek şey, farklı meslekler, gelirler, statü hiyerarşileri ve geri kalanıyla birlikte bir sürü insan oluyor. Kuşkusuz haklılar da, zira sınıf o makinenin şu ya da bu parçası değil, bir kez harekete geçirildikten sonra o *makinenin işleyiş tarzı*dır -şu çıkar veya bu çıkar değil, çıkarların *sürtüşmesi*- hareketin kendisi, o ısı, o uğuldayarak yükselen gürültüdür. Sınıf, soyut olarak veya yalıtık halde değil, ancak diğer sınıflarla ilişkileri açısından tanımlanabilen, (çoğunlukla kurumsal ifade bulan) bir toplumsal ve kültürel oluşumdur; ve son tahlilde, bu tanım ancak *zaman* -yani, etki ve tepki, değişim ve çatışma- aracılığıyla yapılabilir. *Bir* sınıftan söz ettiğimiz zaman, aynı çıkar kategorilerini, toplumsal deneyimleri, gelenekleri ve değer sistemini paylaşan, kendi eylemlerinde ve kendi bilinçlerinde sınıf halindeki diğer insan grupları karşısında kendilerini tanımlamak konusunda bir sınıf olarak *davranma eğilimine* sahip çok gevşek olarak tanımlanmış bir insan kitlesini düşünüyoruz. Fakat sınıfın kendisi bir şey değil, bir oluştur. (1965: 85; karş. yine onun 1968: Giriş; 1978b)

Marx'a ait olduğunu ileri sürdüğüm üretimin toplumsal ilişkiler kavramı konusunda da bunun tersi olanaksızdır. "Ekonomik" sınıflar yapılır -ve ancak *ondan sonra*dır ki kendi bozulmamış "ekonomik" saflıkları içinde, "üretim araçlarıyla belirli bir ilişki içinde duran bu kadar çok kişi - neredeyse matematiksel olarak" (Thompson, 1968: 9)- zaman içinde ve bir toplumsal aracılar çokluğu aracılığıyla kavramlaştırılabilir. Ulusal bir parlamento, bölge yargıç kürsüleri, Magna Carta, Hakluyt'un seyahatleri ve Foxe'un *Book of Martyrs*'i, düzensiz birahanelerin baskı altına alınması ve "akılcı eğlencelerin" düzenlenmiş "teşviki", İngiliz yönetici sınıflarının "ekonomik" iktidarının oluşumunun biçimleri, bunların "üstyapısal" epifenomenasıyla değil, bütün bunlar ve daha pek çok şey aracılığıyla ortaya çıkmıştı (Corrigan ve Sayer, 1985).

Marx "her *toplumsal* mülkiyet biçiminin kendine özgü ahlakı vardır" (1871: 169) veya öte yandan, "ekonomi politik ile ahlakı arasındaki ihtilaf sadece *görünüşte* bir ihtilaftır ... ekonomi politik ahlak yasalarını *kendi tarzında* ifade eder" (1844a: 311) diye yazdığı

zaman, kanımca, bu türden "ilişkinin temas noktaları"nı kastediyordu. Sözlerinde, "geleneksel tarihsel maddeciliğin" gülünç bir şekilde bize inandırmak istediği gibi, *burada* ekonomi ve *şurada* ahlak (veya yasallık veya siyasi örgütlenme veya sivillik) arasındaki dışsal bir ilişkiden eser bile yoktu.

V

Şimdi geriye bir tek, bunlardan hiçbirinin tarihsel maddecilik, "gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi" içindeki merkezîliğini kimsenin yadsıyamayacağını söylemek kalıyor. Mesele daha çok, bu üretim ve yeniden üretimin neyi gerektirdiği ve en uygun şekilde nasıl analiz edilebileceğidir. Benim yaklaşımım, kanımca, insanların "maddeci bağlantısı"na ampirik olarak temel olan -ve Marx'ın kendi kavramları ve metinlerinde de öyle kabul edilen- Cohen'in yapabileceği herhangi bir şemadan çok daha büyük merkezîlik verme imkanını getiriyor. "Geleneksel tarihsel maddecilik", aralarında genel bir kuram düzeyinde az çok mantıksız bağlantılar ortaya koyduğu şeyleşmiş kategorileri, bense minimum düzeyde bir *a priori* teori ve analitik olarak gerçek dünyanın içeri girmesine izin veren ampirik olarak açık, genel kategoriler kullanımını ileri sürüyorum. Böylelikle, işbirliğini doğuş halindeki kapitalizm için üretken bir güç olarak (son yıllarda Marksistler arasında eğlenceli akrobasilere neden olan türden) veya feodalizmde hukuku bir üretim ilişkisi olarak kabul etmek gibi kuramsal manialar temizlenmiş oluyor; kanıtların herhangi bir makul gözden geçirmesi üzerine bunların öyle olduğu zaten ortaya çıkıyor. Çıkan sonuç, -önemli bir husus olarak, ampirisist olmamakla birlikte- ampirik bir soruşturma yöntemine bağlılık oluyor; bu yöntemde varsayımsal olarak açıklayıcı ifadeler, sonunda tarihsel olarak, "gerçek, yaşayan bireyler"in eylemlerinin betimlemeleri olarak somutlaştırılıyor ve aynı şekilde geçerli kılınıyor. Böyle

bir perspektif, titiz ve belirleyici kavramlar ve kuramlar üretmeyi mükemmelen başarıyor. Fakat bunu genel bir tarih kuramı düzeyinde veya felsefi virtiozite olarak değil, görgül toplumlar için ve ampirik araştırma temelinde yapıyor. Tarihsel materyalizmin, ampirik ve tarihsel sorulara, *a priori* spekülatif bir yapılanmayla düzmece bir şekilde mani olmaktan kaçındığı ölçüde *a posteriori* olarak belirginleşeceğini düşünüyorum. Marksistler bu kesintileri bir başıboşluk, akıntıya kapılma gibi hissedebilir. Tarihsel maddeciliğin nesnel-alan ("gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi") ve bir analiz yöntemi (eleştiriden beslenen ampirik tarih) olarak nitelendirilmesi, geride eski rahatlatıcı sınır işaretlerinden pek azını bırakır. Pudingin kanıtı, tümüyle yenilmesine kalır ve filozoflara yapacakları pek az iş bırakılır. Fakat ben bu stratejiyle hiçbir şeyin kaybedilmeyip, pek çok şey kazanılacağını düşünüyorum. Ne de olsa, toplumsal yaşamın açıklanmasında üretimin önceliğine ilişkin hiçbir mantıklı gerekirlik belirleyemeyiz. Hipotetik kalmak zorundadır. Maddi üretimin -ben bunun insanoğlunun üretimini de içerdiğini ileri sürüyorum- sosyoloji için makul bir çıkış noktası ve geçmişte toplum ve tarihe ilişkin bilgimizi çok fazla artırmış, bizzat Marx'ınki de dahil görgül araştırmalara yol açtığını ileri sürüyorum. Ama üretim olmaksızın toplumsal yaşamın olamayacağına ilişkin yadsınamaz gerçeklikten, üretim tarzının toplumsal yaşamın tüm diğer alanlarını belirlediği sonucuna varamayız, zira bu, aynı şekilde doğru (fakat bir o kadar da banal) 'dil olmadan toplumsal hayat olmaz' önermesinden, toplumsal yapıların gramer kurallarınca belirlendiği sonucunu çıkarmamızı gerektirir.

Tarihsel maddeci sosyoloji veya antropoloji ya da tarih alanındaki dişe dokunur hiçbir çalışma, benim görüşüme göre, burada önerilen metodolojik belirlemelere direnemez. Marksist çalışmalar çok sıklıkla sadece "gelenek"in kutsal ineklerinden vazgeçmek (veya en iyi ihtimalle bunlara sözde bağlı gibi yapmak) yoluyla gerçekleştirilmemiştir. Thompson'ın temel/üstyapı ayrımını açık seçik yadsımasını düşünün ve aksi olsaydı *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun yazılıp yazılmayacağını kendinize bir sorun; yahut Godelier'nin bir "ekonomik yapı"nın standart kavrayışı safrasını atmaya hazır olmasaydı, antropolojik çalışmalarında ne kadar ilerleyebileceğini bir düşünün. Benim tarihsel maddeciliğin temelleri yorumum üzerine, hiçbir çe-

lişkiyle karşılaşmaksızın, Thompson'ın 18. yüzyıl İngiliz toplumunda hukukun yayılganlığı hakkındaki gözlemlerine saygı duyabilir, hatta – ve bu hususun tarihsel maddeciler arasında gerçekten ileri sürülmesine bile gerek kalmamalı- İngiliz kapitalist gelişmesinin o evresinin "maddi zemin"ine dair bilgimizde önemli bir kazanç olarak görebiliriz –kuramsal bir utanç, nahoş bir anomali veya (daha kötüsü) Usta'nın Kelam kitapları metinlerinden bir sapma olarak değil. Öte yandan, Cohen'in taraftar olduğu cinsten kavramsal hijyeni benimsemek, korkarım bizi değersiz, hiçbir şekilde görgül olmayan bir Marksist çalışmayla baş başa bırakacaktır. Zira, dobra dobra söylemek gerekirse, dünya onun kuramının gerektirdiği gibi değildir. Belki de buna şükretmeliyiz. Marc Bloch'un da dediği gibi, toplumun geometrik bir şekil olmadığını hatırlatmak üzere olgular oradadır.

Bilginin yoluna dikildiği anda, kuramın terk edilmesi gerekir. Kanımca, tarihsel maddecilik örneğinde, şu malum işaret taşları olmadan daha iyi duruma geliriz, çünkü bunlar çok sık olarak sadece Potemkin köyleri oldukları ortaya çıkıyor: görüşü engelleyen etkileyici cepheler. "Geleneksel tarihsel maddecilik" de çok sıklıkla kuramsal olarak ancak tarihsel sorular olabilecek şeyleri ve başka hiçbir şey gibi ele alınmaması gerekenleri etkisizleştirir. Kanımca, bizzat Marx da, bu gibi "kuramsal tumturaklı laflara" hiç pabuç bırakmazdı (1846a: 53) –gerçi bu, bunları geride bırakmanın ne tek ne de en iyi nedenidir. Fakat o öfkesi burnunda İhtiyar Şeytan'ın felsefenin sefaletine karşı sabırsızlığının son bir hatırlatıcısı, hiç yersiz kaçmayacaktır:

> Gerçeklik betimlendiğinde, bilginin bağımsız bir kolu olarak felsefe varoluş ortamını yitirir. Yerini en iyi ihtimalle, insanların tarihsel gelişiminin gözleminden doğan en genel sonuçlar, soyutlamaların bir özetlemesi alabilir. Gerçek tarih dışında bakıldığında, bu soyutlamalar kendi başlarına hiçbir değer taşımaz. Bunlar ancak tarihsel malzemenin düzenlenmesini kolaylaştırmaya, ayrı katmanlarının silsilesini göstermeye yarar. Fakat felsefenin yaptığı gibi, tarih çağlarına derli toplu bir şekil vermek konusunda bir reçete ya da şema vermeleri kesinlikle söz konusu olmaz. Tam tersine, asıl güçlükler, ister geçmiş bir çağ ister günümüze ait olsun, tarihsel malzememizi gözlemlemeye ve düzenlemeye –gerçek betimlemeye- koyulduğumuz zaman başlar. (1846a: 38-9)

KAYNAKÇA

Burada bir-iki istisnayla, sadece metinde ve dipnotlarda doğrudan zikredilen metinler yer alıyor. Marx'ın eserleri, ilk baskıdan çok, kaleme alınma tarihi itibariyle zikrediliyor. Ölümünden sonra basılan el yazmaları örneğinde (*Kapital* cilt II ve III gibi) mümkün mertebe son elden geçirme tarihini verdim: Dolayısıyla *Kapital II*, çoğu bölümü 1860'lara ait olmakla birlikte, 1878 olarak tarihlendi. Diğer yazarların eserleri, genelde gönderme yapılan baskının tarihiyle zikredildi.

Marx'ın Eserleri

A Toplu Eserler

Kari Marx ve Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz-Verlag, 1956-68, 39 cilt, artık 2 ek cilt.

Kari Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Moskova, Progress; Londra, Lawrence & Wishart; New York, International, 1975 ve sonrası, toplam 50 cilt. CW artı cilt numarasıyla zikredildi.

Kari Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, Moskova, Progress, 1975. SC olarak zikredildi.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Letters*, Pekin, FLP, 1977. SL olarak zikredildi.

Letters of Karl Marx, ed. S. Padover, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1979. LKM olarak zikredildi.

B Metinler

1842 Proceedings of the 6th Rhine Province Assembly... Debate on the law on thefts of wood. CW1.

1843a Justification of the Correspondent from the Mosel. CW 1.

1843b *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*. CW 3.

1843c On the Jewish Question. CW3.

1843d Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction: CW 3.

1844a *Economic and Philosophic Manuscript of 1844*. CW 3.

1844b *The Holy Family* (Engels'le birlikte). CW 4.

1845a Draft of an article on Friedrich List's book *Das nationale System der politischen Ökonomie*. CW 4.

1845b Theses on Feuerbach. CW 5.

1846a *The German Ideology* (Engels'le birlikte), Moskova, Progress, 1968.

1846b Annenkov'a mektup, 28 Aralık. 1847a'ya Ek.

1847a *The Poverty of Philosophy*, New York, International, 1973.

1847b Wage Labour and Capital. CW 9.

1847c Moralising Criticism and Critical Morality. CW6.

1848a *Manifesto of the Communist Party* (Engels'le birlikte). CW 6.

1852 *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. CW 11.

1853a The British Rule in India. CW 12.

1853b Future Results of the British Rule in India. CW 12.

1857 General Introduction to *Grundrisse*. 1858a ile birlikte.

1858a *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin Boks, 1973.

1858b Lassalle'e mektup, 22 Şubat. İçinde: SC.

1859a Preface to 1859b. Sonuncuyla birlikte.

1859b *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londra, Lawrence & Wishart, 1971.

1861 Engels'e mektup, 16 Ocak. İçinde: SC.

1862 Kugelmann'a mektup, 28 Aralık. İçinde: *Letters to Kugelmann*, Londra, Martin Lawrence, tarihsiz.

1863 a,b,c *Theories of Surplus Value*, sırasıyla Kısım 1-3, Moskova, Progress, 1963, 1968, 1971.

1864 International Working Men's Association'ın açılış konuşması. İçinde: D. Fernbach (ed.), *The First International and After*, Harmondsworth, Penguin Boks, 1974.

1865a *Capital*, c. 3, Moskova, Progress, 1971.

1865b *Wages, Price and Profit*, Pekin, FLP, 1973.

1866 Results of the immediate process of production. K. Marx, *Capital*, c. 1'e ek, Londra, Harmondsworth, Penguin Book, 1976.

1867a *Capital*, c. 1, Londra, Lawrence & Wishart, 1967.

1867b Engels'e mektup, 27 Haziran. İçinde: SC.

1867c Engels'e mektup, 24 Ağustos. İçinde: SC.

1868a Engels'e mektup, 8 Ocak. İçinde: SC.

1868b Kugelmann'a mektup, 11 Temmuz. İçinde: SC.

1868c Engels'e mektup, 25 Şubat. İçinde: SC.

1869 *Eighteenth Brumaire*'in 2. basımına önsöz. İçinde: D. Fernbach (ed.) *Surveys from Exile*, Harmondsworth, Penguin Boks, 1973.

1871 *Civil War in France* [metin ve taslaklar]. İçinde: H. Draper (ed.) Kari Marx ve Friedrich Engels, *Writings on the Paris Commune*, New York, Monthly Review Press, 1971.

1873 *Capital*'in 2. Almanca baskısına Sonsöz. 1867a ile birlikte.

1875 *Critique of the Gotha Programme*, Pekin, FLP, 1972.

1877 *Otechestvenniye Zapiski* editörlerine mektup. İçinde: SC

1878 *Capital*, c. 2, Moskova, Progress, 1967.

1879a *Ethnological Notebooks*, ed. L. Krader, Assen, Van Gorcum, 1972.

1879b Kovalevsky üzerine MS. İçinde: Krader 1975.

1880a A. Wagner, *Lehrbuch der Politischen Ökonomie, Theoretical Practice* (5) üzerine kenar notları, 1972.

1880b Sorge'ye mektup, 5 Kasım. İçinde: SC.

1881a V. Zasulich'e mektup taslak ve metni. İçinde: Shanin (1984).

1881b *Komünist Parti Manifesto*'sunun 2inci Rusça baskısına Önsöz. İçinde: Shanin (1984).

1881c Jenny Longuet'ye mektup, 11 Nisan. İçinde: LKM.

1882a "Kronolojik Notlar" [Engels'in başlığı]. İçinde: *Arkiv K. Marksa i F. Engelsa*, cc. V-VIII, Moskova.

1882b Engels'e mektup, 30 Eylül. İçinde: LKM.

Diğer Yazarların Eserleri

Abrams, P. (1977) Notes on the difficulty of studying the state. BSA yıllık konferans tebliği, Sosyoloji Bölümü, Durham Üniversitesi, teksir.

Althusser, L. (1969) *For Marx*, Harmondsworth, Penguin Books [Marx İçin, İthaki Yay.].

Althusser, L (1970) ve Balibar, E. *Reading Capital*, Londra, New Left Books, [Kapitali Okumak, İthaki Yay.].

Amsden, A. (ed.) (1980) *The Economics of Women and Work*, Harmondsworth, Penguin Books.

Anderson, P. (1974a) *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londra, New Left Books.

Anderson, P. (1974b) *Lineages of the Absolutist State*, Londra, New Left Books.

Anderson, P (1980) *Arguments wihin English Marxism*, Londra, Verso.

Anthias, F. (1980) Women, the Reserve Army of Labour, *Capital and Class* (10).

Aristotle (1984) *Metaphysics*, Londra, Dent.

Barker, D. (1978) Regulation of Marriage. İçinde: G. Littlejohn ve diğerleri (ed.), *Power and the State*, Londra, Croom Helm.

Barker, D. ve Ailen S. (ed.) (1976) *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, Londra, Longman.

Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today*, Londra, Verso.

Barrett, M. ve McIntosh M. (1981) The Family Wage, *Capital and Class* (11).

Benton, T. (1977) *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Londra, Routledge.

Bettleheim, C. (1973) *Cultural Revolution and Industrial Organisation in China*, Londra ve New York, Monthly Review Press.

Bettelheim, C. (1976) *Economic Calculation and Forms of Property*, Londra, Routledge.

Bettelheim, C. Ve Sweezy, P. (1971) *On the Transition* to *Socialism*, Londra ve New York, Monthly Review Press.

Bhaskar, R. (1975) *A Realist Theory of Science*, Leeds, Leeds Books.

Bhaskar, R. (1979) *On the Possibility of Naturalism*, Brighton, Harvester Press.

Bloch, M. (1967) *Feudal Society*, 2 c., Londra, Routledge.

Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capital*, New York, Monthly Review Press.

Brenner, J. ve Ramas, M. (1984) Rethinking Women's Oppression, *New Left Review* (144).

Brueghel, I. (1979) Women as a Reserve Army of Labour, *Feminist Review* (3).

Burman, S. (ed.) (1979) *Fit Work for Women*, Londra, Croom Helm.

Callinicos, A. (1985) *Marxism and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Carver, T. (1986) *Marx and Engels: the intellectual relationship*, Brighton, Wheatsheaf Books.

Cohen, G.A. (1970) on some Criticisms of Historical Materialism, *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt.

Cohen, G.A. (1979) *Karl Marx's Theory of History: a defence*, Oxford, Oxford University Press, [Kari Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma, Toplumsal Dönüşüm Yay.].

Cohen, G.A. (1983a) Reconsidering Historical Materialism, *Nomos*, c. XXIV.

Cohen, G.A. (1983b) Forces and Relations of Production. İçinde: Matthews (1983).

Colletti, L. (1972) *From Rousseau to Lenin*, Londra, New Left Books.

Corrigan, P., Ramsay. H. ve Sayer, D. (1978) *Socialist Construction and Marxist Theory*, Londra, Macmillan; New York, Monthly Review Press.

Corrigan, P. Ramsay H. ve Sayer, D. (1979) *For Mao*, Londra, Macmillan.

Corrigan, P. Ramsay, H. ve Sayer D. (1981) Bolshevism and the Soviet Union, *New Left Review* (125).

Corrigan, P. ve Sayer, D (1978) Hindess and Hirst, *Socialist Register 1978*, Londra, Merlin.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1981) How the Law Rules: variations on some themes in Kari Marx. İçinde: B. Fryer ve diğerleri (ed.), *Law State and Society*, Londra, Croom Helm.

Corrigan, P. ve Sayer, D. (1985) *The Gerat Arch: English state formation as cultural revolution*, Oxford, Blackwell.

Cutler, A. ve diğerleri (1978) *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2 cilt, Londra, Routledge.

Davidoff, L. (1973) Mastered for Life, *Journal of Social History* (7).

Draper, H. (1977) *Karl Marx's Theory of Revolution*, 2 cilt, Londra ve New York, Monthly Review Press.

Dunayevskaya, R. (1982) *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Atlantic Highlands, Humanities Press.

Durkheim, E. (1957) *Professional Ethics and Civic Morals*, Londra, Routledge.

Durkheim, E. (1976) *Elementary Forms of the Religious Life*, Londra, Allen and Unwin.

Durkheim, E. (1985) *The Division of Labour in Society*, Londra, Macmillan.

Elias, N. (1982) *The Civilising Process*, 2 cilt, Oxford, Blackwell.

Engels, F. (1890a) Letter to C. Schmidt, 5 Ağustos. İçinde: SL.

Engels, F. (1890b) Letter to J. Bloch, 21-22 Eylül. İçinde: SL.

Engels, F. (1890c) Letter to C. Schmidt, 27 Ekim. İçinde: SL.

Engels, F. (1891) *Origin of the Family, Private Property, and the State* (4. bas.), Londra, Lawrence & Wishart, 1972.

Engels, F. (1893) Letter to F. Mehring, 14 Temmuz. İçinde: SL.

Engels, F. (1894a) Letter to W. Borgius, 25 Ocak. İçinde: SL.

Engels, F. (1894b) Preface to *Capital*, c. 3. Marx 1865a ile birlikte.

Foucault, M. (1982) The Subject and Power, *Critical Inquiry*.

Frisby, D. (1984) *Simmel*, Chichester, Ellis Horwood; Londra, Tavistock.

Frisby, D. (1986) *Fragments of Modernity*, Cambridge, Polity, [Modernlik Fragmanları, Metis Yay.]

Frisby, D. ve Sayer, D. (1986) *Society*, Chichester, Ellis Horwood; Londra ve New York, Tavistock.

Godelier, M. (1964) Structure and Contradiction in *Capital*. İçinde: R. Blackburr (ed.) *Ideology in Social Science*, Londra, Fontana, 1972.

Godelier, M. (1973) *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.

Godelier, M. (1978) Infrastructures, societies and history, *New Left Review* (112).

Godelier, M. (1984) *L'Ideel et le materiel*, Paris, Fayard.

Halevy, E. (1972) *The Growth of Philosophic Radicalism*, Londra, Faber.

Hanson, N. (1969) *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press.

Hay, D. ve diğerleri (1977) *Albion's Fatal Tree*, Harmondsworth, Penguin Books.

Hill, C. (1954) The Norman Yoke. İçinde: kendisinin, 1958.

Hill, C. (1958) *Puritanism and Revolution*, Londra, Secker.

Hill, C. (1961) Protestanism and the Rise of Capitalism. İçinde: kendisinin, 1974.

Hill, C. (1965) *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon.

Hill, C. (1967) Pottage for Freeborn Englishmen. İçinde: kendisinin 1974.

Hill, C. (1974) *Change and Continuity in Seventeenth-century England*, Londra, Weidenfeld.

Hilton, R. (ed.) (1976) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra, New Left Books.

Hilton, R. (1985) Feudalism in Europe: problems for historical materialism, *New Left Review* (147).

Hindess, B. ve Hirst, P. (1977) *Mode of Production and Social Formation*, Londra, Macmillan.

Holloway, S. ve Picciotto, S. (ed.) (1978) *State and Capital: a Marxist debate*, Londra, Edward Arnold.

Humphries, J. (1977) Class Struggle and the Persistence of the Working-class Family, *Cambridge Journal of Economics* (I).

Kant, I. (1969) *Critique of Pure Reason*, Londra, Dent.

Keat, R. Ve Urry J. (1975) *Social Theory as Science*, Londra, Routledge.

Kolakowski, L. (1972) *Positivist Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books.

Kolakowski, L. (1981) *Main Currents of Marxism*, 3 cilt, Oxford, Oxford University Press.

Kuhn, A. ve Wolpe, A. (ed.) (1978) *Feminism and Materialism*, Routledge.

Laslett, P. (1973) *The World we have Lost* (2. bas.), Londra, Methuen.

Lenin, V. (1908) *Materialism and Empiriocriticism*. İçinde: Lenin, *Collected Works*, c. 14, Moskova, Progress, 1972.

Lenin, V. (1916) Conspectus of Hegel's *Science of Logic*, *Collected Works*, c. 38.

Lenin, V. (1919) *The State*, *Collected Works*, c. 29.

Mackinnon, C. (1982) Feminism, Marxism, Method and the State, *Signs* (7).

McLennan, G. (1981) *Marxism and the Methodologies of History*, Londra, Verso.

Matthews, B. (ed.) (1983) *Marx: 100 Years On*, Londra, Lawrence & Wishart.

Meillassoux, C. (1972) From Reproduction to Production, *Economy and Society* 1 (1).

Meillassoux, C. (1975) *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

Melotti, U. (1977) *Marx and the Third World*, Londra, Macmillan.

Mepham, J. (1972) The Theory of Ideology in *Capital*. İçinde: Mepham ve Ruben (1979), c. 3.

Mepham, J. Ve Ruben D. (1979) *Issues in Marxist Philosophy*, 3 cilt, Brighton, Harvester Press; Atlantic Highlands, Humanities Press, 1979.

Middleton, C. (1979) Sexual division of labour in feudal England, *New Left Review* (113-14).

Middleton, C. (1981) Peasant, Patriarchy and the Feudal Mode of Production in England, *Sociological Review* (29).

Murray, P. (1983) Marx minus Hegel: further discussion of Sayer, *Philosophy of the Social Sciences* (13).

Neale, R. (1985) *Writing Marxist History*, Oxford, Blackwell.

Newton, J. ve diğerleri (ed.) (1983) *Sex and Class in Women's History*, Londra, Routledge.

Ollman, B. (1976) *Alienation* (2. bas), Cambridge University Press.

Pashukanis, E. (1978) *Law and Marxism: a general theory*, Londra, Virago, [Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm, Birikim Yay.]

Prinz, A. (1969) Background and Ulterior Motive of Marx's Preface of 1859, *Journal of the History of Ideas* (30).

Quine, W. (1953) Two Dogmas of Empiricism. İçinde: Kendisinin, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press.

Rubin, I. (1972) *Essays on Marx's Theory of Value*, Detroit, Black and Red.

Sayer, D. (1975) Method and Dogma in Historical Materialism, *Sociological Review* 23 (4).

Sayer, D. (1977) Precapitalist Societies and Contemporary Marxist Theory, *Sociology* (11).

Sayer, D. (1979) Science as Critique: Marx versus Althusser. İçinde: Mepham ve Ruben (1979), c. 3.

Sayer, D. (1983) *Marx's Method: Ideology, science and critique in "Capital"* (2. bas), Brighton, Harvester Press; Atlantic Highlands, Humanities Press.

Sayer, D. (1985) The Critique of Politics and Political Economy: capitalism, communism and the state in Marx's writings of the mid-1840s, *Sociological Review* 33 (2).

Shanin, T. (ed.) (1984) *Late Marx and the Russian Road*, Londra, Routledge; New York, Monthly Review Press.

Smith, D. (1983) Women, Class and Family, *Socialist Register*.

Thompson, E.P. (1965) Peculiarities of the English. İçinde: Kendisinin 1978a.

Thompson, E.P. (1967) Time, Work Discipline, and Industrial Capitalism, *Past and Present* (38).

Thompson, E.P. (1968) *The Making of the English Working Class* (gözden geçirilmiş bas.), Harmondsworth, Penguin Books, [İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, Birikim Yay.]

Thompson, E.P. (1971) Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century, *Past and Present* (50).

Thompson, E.P. (1973) Open Letter to Leszek Kolakowski. İçinde: Kendisinin 1978a.

Thompson, E.P. (1977) *Whigs and Hunters*, Harmondsworth, Penguin Books.

Thompson, E.P. (1978a) *The Powerty of Theory*, Londra, Merlin.

Thompson, E.P. (1978b) Eighteenth-century English Society, *Social History* (3).

Warren, B. (1980) *Imperialism: Pioneer of capitalism*, Londra, Verso.

Watkins, K. (1985) "Nationalism and Colonialism in India", doktora tezi, Oxford Üniversitesi.

Weber, M. (1966) *General Economic History*, New York, Collier.

Weber, M. (1974) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londra, Allen and Unwin, [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Hil Yay.]

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, 2 cilt, Berkeley, University of California Press.

Winch, D. (1978) *Adam Smith's Politics*, Cambridge University Press.

Winch, D. (1958) *The Idea of Social Science*, Londra, Routledge.

Wittfogel, K. (1957) *Oriental Despotism*, New Haven, Yale University Press.

Wittgenstein, L. (1971) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, Routledge.

Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, [Felsefi Soruşturmalar, Metis Yay.]