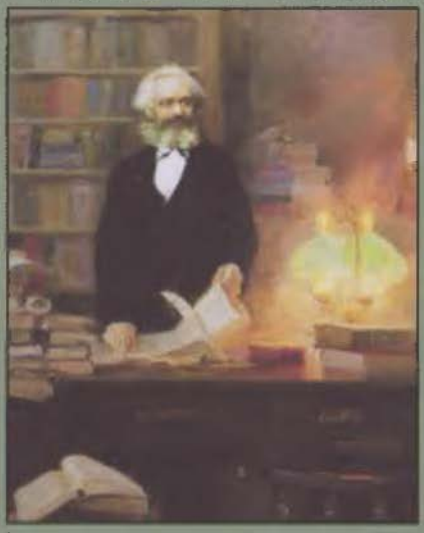
Marksizmden Sonra Marx

Tom Rockmore

KARL MARX'IN FELSEFESİ



İngilizce'den Çeviren: Habip Türker

AYRINTI

TOM ROCKMORE

1942 doğumlu Amerikalı düşünür Tom Rockmore, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Lukacs ve Heidegger çalışmalarıyla bilinir. 1974 yılında Vanderbilt Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra Duquesne Üniversitesi ve Pekin Üniversitesi'nde hocalık yapmıştır.

Yayımlanmış kitapları şunlardır:
Before and After 9/11: A Philosophical Examination of Globalization, Terror, and History (2011); *Kant and Phenomenology* (2010); *Kant and Idealism* (2006); *In Kant's Wake* (2006); *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy* (2005); *On Constructivist Epistemology* (2005); *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism* (2004); *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (1997); *On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy* (1996); *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Anti-Humanism and Being* (1995); *Before and After Hegel: A Historical Introduction* (1993); *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (1992); *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason* (1992); *Habermas on Historical Materialism* (1989); *Hegel's Circular Epistemology* (1986); *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (1980).

Ayrıntı: 820
İnceleme Dizisi: 261

Marksizmden Sonra Marx
Karl Marx'ın Felsefesi
Tom Rockmore

Kitabın Özgün Adı
Marx after Marxism
The Philosophy of Karl Marx

İngilizce'den Çeviren
Habip Türker

Yayına Hazırlayanlar
Yeliz Eke & Sevgi Doğan

© Tom Rockmore, 2002
All Rights Reserved, Authorised translation from the English language edition published by John Wiley & Sons Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with AYRINTI YAYINLARI and is not the responsibility of John Wiley & Sons Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, John Wiley & Sons Limited.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
DEA / A. DAGLI ORTI / De Agostini Picture Library
Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *2014*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-951-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Tom Rockmore

Marksizmden Sonra Marx

Karl Marx'ın Felsefesi



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

ÇALIŞMAK SAĞLIĞA ZARARLIDIR
Annie Thébaud-Mony

BERABER
Richard Sennett

HAYATIN ANLAMI
Terry Eagleton

DUYURU
Michael Hardt-Antonio Negri

KÜRESELLEŞMENİN SONU MU?
Arif Dirlik

İSYAN PAZARLANIYOR
Joseph Heath&Andrew Potter

VAMPİRİN KÜLTÜR TARİHİ
Gülay Er Pusin

TUHAF ALAN
Burcu Canar

ÜTOPYA
Nilnur Tandaçgüneş

AKIL HASTALIĞI VE PSİKOLOJİ
Michel Foucault

İŞLETME HASTALIĞINA TUTULMUŞ TOPLUM
Vincent de Gaulejac

ETİN CİNSEL POLİTİKASI
Carol J. Adams

TOPLUMLA YÜZLEŞME
Zülküf Kara

İKOMÜNİZM
Colin Cremin

KÜRESEL ÇARKIN DIŞINDA KALANLAR
Kathrin Hartmann

AZINLIĞIN ZENGİNLİĞİ HEPİMİZİN ÇIKARINA MIDIR?
Zygmunt Bauman

PSİKOLOJİDE SÖZ VE ANLAM ANALİZİ
Sibel A. Arkonaç

ÇALIŞMA SORUNU
Kathi Weeks

BENLİK YANILSAMASI
Bruce Hood

VAHŞİ HUKUK
Cormac Cullinan

TÜRKİYE KENTLEŞMESİNİN TOPLUMSAL ARKEOLOJİSİ
Erbatur Çavuşoğlu

İçindekiler

— Kısaltmalar 8
— Türkçe Çeviriye Önsöz 9
— Giriş 13
MARX'I YENİDEN DEĞERLENDİRMEYE İLİŞKİN 18
MARX'IN FELSEFİ GÖRÜŞLERİNİ KAVRAMANIN BEŞ KOŞULU 20

1. Hegel, Marx ve Marksizm 27
MARX İLE MARKSİZMİ BİRBİRİNDEN AYIRMAYA DAİR 28
MARX'A DAİR MARKSİST GÖRÜŞ VE ENGELS 33
MARX VE ENGELS 41
MARX'IN METİNLERİ HAKKINDA 44
MARX, ENGELS VE MARX'IN METİNLERİ 47
MARX'IN METİNLERİNİ YORUMLAMA 49
MARX'A GİDİŞ YOLU OLARAK HEGEL 50
MARX VE HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ* 57
FELSEFİ EKONOMİ, SANAYİ DEVRİMİ VE ADAM SMİTH 61
HEGEL VE İKTİSAT 67
MÜLKİYET KONUSUNDA HEGEL 72
MARX VE HEGEL: BAZI BELİRSİZ SONUÇLAR 74

2. Marx'ın İlk Yazıları 76
MARX'IN YAŞAMI VE DÜŞÜNCESİ 76
MARX'IN İLK DÖNEM YAZILARI 78
MARX'IN DOKTORA TEZİNDE HEGELCİLİK 81
FEUERBACH VE MARX'IN İLK HEGEL ELEŞTİRİLERİ 85
HEGEL'E DAİR DAHA ERKEN BİR ELEŞTİRİ:
"ON THE JEWISH QUESTION" 94
HEGEL'E DAİR DAHA ERKEN BİR ELEŞTİRİ:
" 'HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN
ELEŞTİRİSİNE KATKI': GİRİŞ" 96
PARİS EL YAZMALARI'NA GİRİŞ 100
ENGELS VE MARX'IN MODERN TOPLUMLA
İLGİLİ EKONOMİK GÖRÜŞLERİ 102
MARX'IN YABANCILAŞMA TEORİSİ 110
PARİS EL YAZMALARI'NDA HEGEL ELEŞTİRİSİ 114
MARKSİST, HÜMANİZM, ... 119
FELSEFE VE POLİTİK EKONOMİ 119
3. Marx'ın Geçiş Yazıları 124
"FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER" 124
ALMAN İDEOLOJİSİ 129
FELSEFENİN SEFALETİ 140
*GRUNDRİSSE: EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİ İÇİN
ÖN ÇALIŞMA* 148
4. Marx'ın Olgunluk Dönemi İktisat Yazıları 176
EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI'YA ÖNSÖZ 177
KAPİTAL: EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİ 190
KAPİTAL'İN YAYIN TARİHİ 193
KAPİTAL İÇİN ÖNSÖZ NİTELİĞİNDEKİ MATERYALLER 197
KAPİTAL 203
5. Marx ve Hegel'i Yeniden Gözden Geçirme 236
MARX'IN HEGEL İLE İLİŞKİSİNE DAİR ÖN TARTIŞMA 240
MARX'IN YAZILARINDA HEGEL 243
HEGEL VE MARX: ÖZEL MÜLKİYET ÜZERİNE 246
HEGEL VE MARX: TARİH VE ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE 248
HEGEL VE MARX'IN POLİTİK EKONOMİ ELEŞTİRİSİ 258
HEGEL VE MARX'IN POLİTİK EKONOMİ TEORİSİ 261
HEGELCİ MARX 263
6. Hegelci Marx 268
KANT'IN FELSEFEDEKİ KOPERNİK DEVRİMİ 270
HEGEL VE TARİH 272
ÇELİŞKİ VE MARX'IN TARİHE İKTİSADİ YAKLAŞIMI 274
KAPİTAL'DE ÇELİŞKİ, ÖZDEŞLİK VE METALAR 284
MARX VE ÇAĞDAŞ FELSEFE 287
— Dizin 305

Marx'ın teorisinde bana tuhaf gelen iddialar var. Bu iddiaları doğru anladığıma emin değilim. Bunlar bana materyalist gelmekten çok, Marx'ın mezun olduğu okuldaki muğlak Hegelci felsefenin bir çökeltisi gibi geliyor.

Sigmund Freud, "The Question of a Weltanschauung"

Karl Marx genellikle sosyalizmi bilimsel yaptığını iddia eden, Avrupa'nın son dönem tarihine çekiciliği ve iticiliğiyle hükmeden güçlü bir hareketin yaratılmasına herkesten daha çok katkı sağlayan bir adam olarak düşünülür. Onun sadece bir filozof olarak ele alınmasını öneririm. Bu bakımdan o, sınıflandırılması zor biridir. Bir açıdan Hodgskin gibi Felsefi Radikaller'in bir sonucudur; onların rasyonalizmini ve romantiklere muhalefetini sürdürmüştür. Diğer açıdan, materyalizme insanlık tarihiyle birlikte yeni bir yorum ve bağlantı sağlayarak materyalizmi yeniden canlandırmıştır. Ancak başka bir açıdan da, büyük sistem kurucuların sonuncusu, Hegel'in ardılı, insanın evrimini özetleyen rasyonel bir formüle Hegel gibi inanan birisidir.

Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*

Bugün yaşayan en büyük, belki de tek gerçek filozof... Dr. Marx hâlâ çok genç bir adam ve ortaçağ din ve siyasetine ölüm nefesini üfleyecektir. O, en keskin zekâyı engin felsefi değerlerle birleştirmektedir; Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine ve Hegel'in tek bir kişide birleştirilmiş olduğunu hayal edin –birleştirilmiş diyorum, bir araya getirilmiş demiyorum– işte Dr. Marx odur.

Moses Hess'ten romancı Berthold Auerbach'a
2 Eylül 1841 tarihli mektuptan.

Kısaltmalar

B: Karl Marx, *Early Writings*, Çev. ve Der. T. B. Bottomore (Erich Fromm'un yeni bir Önsöz'üyle), New York:McGraw-Hill, 1964.
CW: Marx-Engels Collected Writings, New York: International Publishers, 1975.
G: Grundrisse: *Foundations of the Critique of Political Economy*, Çev. ve Önsöz yazan Martin Nicolaus, Harmondworth: Penguin Books, 1973.
GI: The *German Ideology*, Der. ve Önsöz yazan C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970.
M: Karl Marx, *The Grundrisse*, Der. ve Çev. David McLennan, New York: Harper and Row, 1971.
MEW: Marx-Engels Werke, Berlin: Dietz Verlag, 1956.
N: Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Taslak)*, Çev. ve Önsöz yazan Martin Nicolaus, Harmondworth: Penguin Books, New Left Review ile birlikte, 1970.

Türkçe Çeviriye Önsöz

Neredeyse on yıl kadar önce, Sovyetler Birliği'nin ansızın çöküşü ve sona ermesinden kısa süre sonra ortaya çıkan bu kitabın temel niyeti, Marx'ın konumuna, onu olabildiğince Marksizmden kurtararak odaklanmaktı. O zaman da inanıyordum, şimdi de inanıyorum ki resmi Marksizmin öngörülmeyen yıkılışı, Marx'ın teorilerini [Marksizmden] kurtarmak için iyi bir fırsat sunmaktadır.

Hiç kimse Platon'u Platoncularla, Kant'ı Kantçılarla kavramayı düşlemez. Fakat şimdiye kadar Marksistler, anti-Marksistler, Marksist olmayanlar ve yansız gözlemciler Marx'a Marksizm aracılığıyla yaklaşmıştır. Marksizm iki ana kabule dayanmaktadır: Marx ve Marksizm, Marx ile Engels'in ama

Engels'ten çok Marx'ın icat ettiği tek bir konumu oluşturur. Marx ile Hegel arasında, materyalizmle idealizm arasında, Marx ile felsefe arasında, farklı biçimlerde formüle edilen kesin bir kopuş vardır. Bunun sonucu olarak Marx ve Marksizm, felsefe sorusunu felsefi gelenek dışında "çözer".

Her iki varsayım da yanlış ve yanıltıcıdır. Marx ve Marksizm tek bir konum oluşturmaz. Felsefi sorunlar, felsefi çözümleri gerektirir, felsefi tartışma dışında yanıtlanamaz. Marx ve Engels yıllarca yakın işbirliği yapmış ve aynı politik amaçları paylaşmış olsalar da felsefi yaklaşımları çarpıcı bir biçimde farklıdır. Liseyi bitirmeyen Engels, bugün pozitivizm diye adlandırılan şeye yakındı. Engels görgücülüğün bilimsel biçimlerinin belirleyici etkisini, tabii yeterli bir felsefi arka plan olmadan, vurgulamaktadır. Onun, Kant'ın kendinde şey probleminden kepaze bir şekilde praksis ve sanayiyle çözülmüş bir şey olarak bahsetmesi, bu temel felsefi kavramı anlayamadığını gösterir. Felsefeden, özellikle Alman idealizminden derinden etkilenen ve bu konuda bilgili olan Marx, 1841'de o zamanki geçerli akademik standartlara göre felsefe doktora derecesini almıştır.

Marx'ın konumu, Hegel'in teorilerini yorumlama ve eleştirme çabalarından ortaya çıkmıştır. Farklı şekillerde anlaşılan Marx'ın Hegel'le ilişkisinin önemi üzerinde herkes hemfikirdir. Hegelci Marksizm, temelde Lukács tarafından ortaya atılıp geliştirilmiştir ve Batı'da tartışmaya egemen olan bu yaklaşım olmuştur; Marx'ın Hegel'le ilişkisi öncelikli olarak Hegel'e dair somut bir kavrayışa varılmadan oluşur. Marksizmin daha önceki biçimleri Marx'ı Hegel'e dair yetersiz bir kavrayışla yorumlamakta ve Marx'ın Hegel'le, Alman idealizmiyle ve felsefeyle ilişkisi hakkında çarpık bir görüşe yol açmaktadır. Marx ile Marksizmin felsefi olarak uyuştuğunu iddia etmek, bu kitabın ana konusu olan Marx'ın felsefi yaklaşımını ve katkısını kavramadaki başarısızlık olarak bize döner.

Marx ile Hegel, Marx ile idealizm ve Marx ile felsefe arasındaki kopuşa ilişkin Marksist görüş, her durumunda Marx'ın bir materyalist, materyalizm ile idealizmin bağdaşmaz olduğu

ve materyalizmin felsefenin ötesinde yattığı şeklindeki karmaşık varsayımına dayanır. Marx'm felsefenin dışında yer aldığı görüşünü iddia etmek paradoksal olarak felsefeye dayanmak demekti. Fichte, Lange ve diğerleri idealizmle materyalizm arasındaki ayrımın önemini belirtir. Fichte ya idealist ya da materyalist olunabileceğini, ikisi birden olunamayacağını iddia eder. Lange materyalizmi ayrıntılı inceler. Ancak materyalizm felsefi bir yaklaşım olarak felsefe içinde yer alır; hatta materyalizm ile idealizm bağdaşmazdır; Marx materyalist olsaydı bile yine de buradan onun felsefeyi terk ettiği sonucu çıkmazdı.

Marx'ın konumu basit bir şekilde hâlâ felsefenin başka bir biçimi olarak anlaşılamaz. Ancak felsefeyle başlayan Marx, asla felsefeye arkasını dönmedi. Onun temel görüşleri, politik ekonomiye dönüşünün altında yatan nedenler dahil, derinden, karakteristik olarak felsefidir.

Marx'ın bir filozof olmadığı sürekli olarak geniş kesimlerce iddia edilmiştir. Ben tam tersine, onun özel türden bir filozof olduğunu öne sürüyorum. Marx'ın teorileri, Alman idealizminin göbeğinde ortaya çıkmıştır. Alman idealizmi, farklı şekillerde anlaşılmıştır. İnanıyorum ki onu anlamanın biricik ve en ilginç yolu, Kant'ın Kopernik Devrimi'ne karşı ya da bir şekilde "kurduğumuz" [*construct*] şeyi bildiğimiz iddiasında olan "konstrüktivist" anlayışa karşı tutumunda yatmaktadır. Kant sonrası büyük Alman idealistleri, eleştirel devrimi ileriye taşıma ve tamamlama girişiminde Kant'a eleştirel yaklaşırlar.

Konstraktivist görüş edilgin değil, etkin bir özne görüşünü kabul eder. Marx, Fichte'den, Schelling'den ve Hegel'den etkilenmiş ve birçok bakımdan onların etkin bir faktör olarak özne anlayışlarına dayanmıştır. Örneğin, modern sanayi toplumu sürecine giren erkek ve kadınların etkinliğine dayanan modern sanayiye ilişkin karmaşık açıklaması. İnsanlar, çalışarak, ürünler üretmekle kalmaz, hem insanlarla ürünler hem de insanlarla modern sanayi toplumu arasında toplumsal ilişkiler üretir. Onlar daha Marx'ın komünizm diye adlandırdığı

kapitalizmin ötesindeki bir aşamada bulunan bireyler olarak insanların özgür gelişiminin koşullarını üretir. Marx'ın kapitalizm teorisi, onun komünizmle aşılması [*supersession*] dahil, tüm Alman idealist geleneğinde gördüğümüz, insanların temelde etkin olduğu kabulüne dayanır. Marx yeniden, meseleyi burada delillendiremesem de, insanların, içinde yaşadığı toplumu ürettiği için onu bilebildiklerini savunur. Başka bir deyişle etkin bir faktör olarak özne anlayışı, Alman idealizm geleneğinde merkezi bir görüş ise, o halde ne olursa olsun Marx idealist bir Alman filozofudur.

Son olarak, Türk okurlara hitap etme vesilesine sahip olmak benim için bir zevktir. Bu çeviriyi gerçekleştiren arkadaşım Prof. Habip Türker'e teşekkür etmek isterim. Marx'ın düşüncesinde neyin canlı, neyin ölü olduğu temel sorusunu yanıtlamanın yararlı olacağını umalım.

Tom Rockmore

Giriş

Karl Marx'ın (1818-83) felsefi teorilerine bu girişin hedef kitlesi, uzman olmayan genel okurdur; amacı, Politik Marksizm'in bitişinden sonra onun felsefi teorilerini toparlamaktır.[1] Yeni bir giriş, Marx'ın teorilerini hep olageldiğinden

1. Yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için elimden geldiğince açık bir şekilde ifade edeyim; şu an çok sönük olan siyasi bir yaklaşımdan ayrı, entelektüel bir yaklaşım olarak Marksizm son derece ilginçtir. Yeni baş gösteren Analitik Marksizm alanında G. A. Cohen'in yolundan giden John Roemer, Jon Elster, Allen Wood, Sean Sayers ve Roy Bhaskar dahil, çok güçlü çalışmalar mevcuttur. G. A. Cohen tarih hakkında yazdı (*Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), John Roemer ekonomik teoriye katkıda bulundu (*Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981), Jon Elster Marksizme rasyonel seçim teorisini uygulayan yaklaşımı geliştirdi (*Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge

daha farklı bir tarzda anlamak için gerekli koşulları sağlayan yeni durumlarla gerekçelendirilir. Otuz yıl kadar önce, Marx'ın ve Marksizmin üretken bir öğrencisi olan David McLellan, Marx'ın yaşamına ve düşüncesine çok iyi bir giriş yaptığı bir çalışma yayımladı.[2] McLellan kitabının Mehring'in 1918'de yazdığı Marx'ın biyografisinden beri bir ilk niteliği taşıdığını ve hem Marx-Engels yazışmalarının hem de Marx'ın yayımlanmamış yazılarından birkaçının artık bu kitap sayesinde erişilebilir olduğunu belirtiyordu. Politik Marksizm'in sona erişinden sonra belki de ilk defa Marx'ı Alman felsefi geleneği içinde sadece bir başlangıç olarak düşünen değil, ayrıca onun sonraki bir bakiyesi olarak betimleyen bir giriş yazmak mümkün olmuştur.

Bu çalışmanın sadece uzman olan bir kitleyi hedeflememesi, her şeyi basitleştirerek ele alacağı, tartışmadan kaçınacağı anlamına gelmez. Tartışma, basitçe ve özlü bir şekilde sunulursa, uzman olmayan biri bile genel itibariyle ondan değerli bir deneyim edinecek kadar, yeterince onu takip edebilecektir. Bir girişin, okura tepeden bakarak konuştuğu ticari bir tür felsefe eseri olması gerektiğini düşünmeye gerek yok.

Şu istisnaların dışında Marx hakkında hiçbir şey tartışmasız değildir: onun, benzeri görülmemiş bir şekilde iyi bilinen, modern zamanların en önemli yazarlarından biri olması, fikirlerinin çağdaş dünyayı hâlâ etkilemeye devam etmesi ve teorilerinin tartışmalı olarak olağandışı bir şekilde hâlâ anlaşılmaya muhtaç olması. Marx'ın yaşadığı ve yazdığı 19. yüzyıl Avrupa'sından bu yana hayat kesinlikle çok değişti. Ancak halihazırdaki pek çok problem Marx'ın yaşadığı dönemde ne idiyse benzer şekilde varlığını sürdürmektedir. Onun inandığı

University Press, 1985), Sean Sayers diyalektik ve bilgi teorisi arasındaki arayüze [*interface*] katkıda bulundu (*Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell Publishers,1985), Roy Bhaskar bilim felsefesine eleştirel realist bir gözle baktı (*Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londra: Verso, 1993), Allen Wood, Marx hakkında tarihsel olarak bilgilendirici, sistemli bir inceleme yazdı (*Karl Marx*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981).

2. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, New York: Harper and Row, 1973.

çoğu şey hâlâ yaşadığımız dünyayı ilgilendirmektedir. Sadece Marx'ın değil, onun teorilerinin de "ölü"[3] olduğu iddiası, ideolojinin son bulduğu fikri kadar doğru gibi görünür.[4] Onun kitaplarının kapitalizm yaşadıkça okunmaya değer olacağı muhtemeldir.[5] Dahası hiçbir zaman Marx ya da Marksizmle ilişikli olmamış giderek artan sayıda pekçok insanın, Fransız filozof Jacques Derrida (1930-2004) gibi, Marx'ın modern dünyanın kavranmasına yaptığı katkının önemini fark etmesi muhtemel gibi görünüyor.[6]

Marx'ın teorileri modern ekonomik liberalizmin yetersizliklerini teşhis etmek ve azaltmak için formüle edilmiştir. Açık bir şekilde görülüyor ki, ya da en azından öyle olmalıdır, politik bir yaklaşım olarak Marksizm, liberal kapitalizme tarihsel bir alternatif olarak başarısız olmuştur. 1989'da Sovyet Bloku'nun hızlı çöküşüyle ve Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılmasıyla, totaliter Marksizm ile liberal kapitalizm arasındaki karşıtlık, yani 20. yüzyılın çoğuna egemen olmuş olan büyük [politik] etki sona ermişti. Sonuç olarak sanayileşmiş modern dünya, liberal ekonomik ve liberal demokratik ilkeler üzerine sıkıca temellendirilmiş gönülsüz Pascalcı bir bahse girmişti. Bu çalışmayı kaleme aldığımız dönemde modern ekonomik liberalizmin gerçek bir rakibi yoktu. Çağdaş liberalizm, Marksizmden sonra, hatta Marx yazmaya başlamadan önce de bilinen modern hayatın başlıca toplumsal problemleriyle önceden ilgilendiği kadar artık ciddi ciddi ilgilenemiyor gibi görünüyor. *Communist Manifesto*'da* Marx ve Friedrich Engels (1820-95), diğer şeylerin yanında, ölçülü bir gelir vergisi ve ücretsiz eğitim çağrısında bulunmuştu. Sabit vergi taraftarları ve zenginlerin zaten kendi payına düşenden daha fazla katkı

3. Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Paris: Gallimard, 1970.
4. Daniel Bell, *The End of Ideology*, New York: Collier Books, 1962.
5. John Cassidy, "The Return of Karl Marx", *The New Yorker*, 20-27 Ekim 1997, s. 255.
6. Jacques Derrida, *Spectres de Marx, l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Editions Galilée, 1993.

* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Levent Kavas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003. (y.h.n.)

yaptığını düşünen diğerleri ortaya çıkmaya devam etse de, en azından sanayileşmiş dünyanın pek çok kesiminde bu hedeflere büyük oranda ulaşıldı. Ancak pek çok problem halihazırda beklemekte ve yenileri ortaya çıkmaktadır. Modern politik ekonominin kurucusu Adam Smith, en yoksul işçinin bile en şanslı vahşi diye adlandırdığı şeyden daha varlıklı olduğunu düşünmesine rağmen yoksulluğun da çok iyi farkındaydı.[7] 19. yüzyıldaki liberalizme karşı eleştirel bir tavır takınan büyük Alman filozofu W. F. Hegel,[8] daha önce olduğu kadar şimdi de gerçek olan, yoksulluğu ortadan kaldırma konusundaki acziyetten şikâyet ediyor,[9] kızgın ve yoksullaşmış kalabalıkların (*Pöbel*) büyüyüşü konusunda uyarıda bulunuyordu.[10]

Hiçbir zaman çözülememiş olan yoksulluk sorunu sadece yoksullaşmış ve gelişmemiş ülkelerde değil, modern sanayileşmiş ülkelerde bile liberal tarafın baş belası olmaya devam etmektedir. Bu yazıyı yazdığımız dönemde İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Amerikan ekonomisi yakın zamanlara değin neredeyse on yılda, öngörülmeyen bir oranda büyümektedir. Ancak resmi olarak belirlenen asgari gelir seviyesinin altına düşen ailelerin yüzdesi artmakta, yoksulla zengin arasındaki uçurum büyümektedir. Amerikan nüfusunun büyük bir kısmının hâlâ sağlık sigortası yoktur. Gerçi insan haklarına dair çok şey tartışılsa da, şaşırtıcı bir şekilde evrensel sağlık sigortasının bir hak olduğu şöyle dursun, istenen bir şey olduğu konusunda bile bir uzlaşma söz konusu değildir. Gelişmeye rağmen yoksulluk devam etmektedir. Pek çok yönden faydalı olduğu ortaya çıksa da gelişme açıkça özgürlük getirmedi.[11]

7. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Der. Edwin Cannan, New York: Modern Library, 1937, s. lviii [Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, Çev. Haldun Derin, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].

8. Steven B. Smith, *Hegel's Critigue of Liberalism: Rights in Context*, Chicago Press: University of Chicago Press, 1989.

9. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 150.

10. A.g.e., s. 149.

11. Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York: Alfred A. Knopf, 1999. [Amartya Sen, *Özgürlükle Kalkınma*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004].

Politik Marksizm'in çöküşünden sonra, öngörülebilir bir gelecek için sanayileşmiş ülkelerin çoğunda ekonomik liberalizme bir alternatifin olmayacağı bir dönemde, Marx'ın teorilerinin çok da mevzubahis edilemeyeceği ileri sürülebilir.

Tıpkı kendisinden önceki ya da sonraki birkaç filozof gibi, Marx'ın felsefeden tarihe, politik ekonomiden sosyolojiye, edebiyata ve diğer alanlara kadar yaptığı katkılar bu çalışmaları kolayca kategorileştirmeye izin vermemektedir. Teorileri sayısız farklı dillerde pek çok bakış açısından uçsuz bucaksız tartışmaların konusu olmuştur. Kalın ciltli kitaplardan komik kitaplara kadar uzanan bu tartışma[12], tek başına bir kişinin tartışmanın altından kalkma olasılığını ve elbette arzusunu aşmaktadır. Marx üzerine pek çok şeyin yazılıp çizildiği bu geç tarihte, onun tüm konumunun, hatta konumuna dair çok daha az şeyin küçük bir kitapta dört başı mamur bir şekilde ele alınabileceğini düşünmek yanıltıcıdır. Tartışmalı böyle bir simaya dair tarafsız bir açıklamayı amaçlamak da aynı şekilde yanıltıcı olacaktır.

Tereddütsüz bu çalışmadaki yaklaşım iki nedenden ötürü felsefidir. Birincisi, ben hem eğitim açısından felsefeyle donanımlı hem de felsefi düşünceye eğilimli bir filozofum; bu yüzden Marx'ın yazılarına geniş bir felsefi yaklaşım geliştirecek en iyi birikime sahibim. İkincisi, Marx'ın konumunun belki de en önemli olan felsefi boyutunun özellikle Marksist takipçileri ve onların yanısıra belki de en zeki Marksist olmayan ve anti-Marksist eleştirmenleri tarafından paradoksal olarak bilinmediğine inanıyorum.

Şöyle açıklayabiliriz: Marx'a yaklaşım, onun Marksizmle olan ilişkisiyle başlamayı gerektirir. Farklı gözlemcilere farklı şeyler ifade eden Marksizm, Marx'ın görüşleri üzerine değil; fakat onun yakın arkadaşı ve meslektaşı Engels'in görüşleri üzerine doğruca temellendirilmiş bir teoriler koleksiyonudur.[13] Başlangıcından beri Marksizm, sürekli Marx ile Mark-

12. Rius, *Marx For Beginners*, Çev. Richard Appignanesi, New York: Pantheon, 1976.

13. Rubel'le hemfikirim; Rubel şöyle yazmaktadır: "*Le marxsime n'est pas venu*

sizm arasında kopmaz bir bağın olduğunu iddia etti. Tarihsel nedenlerden dolayı Rusya'daki Bolşevik Devrimi'nden sonra tüm dünyaya yayılan siyasi Marksizm pek çok kişi için daha iyi bir hayat umudu, kimileri için parlak bir geleceğin vaadi olarak göründü.[14] 1980'lerin sonlarına doğru Sovyet Bloku'nun dağılmasını takiben dünyanın çoğu yerinde siyasi Marksizm beklenmedik, öngörülemeyen, çoğu zaman da sancılı bir son yaşadı. Dünyanın yarısından fazlasını yönetmiş olan komünizm şu an Kuzey Kore, Küba, Vietnam gibi birkaç ülkede ve bilhassa Marx'ın doğrudan bildiği ya da hakkında yazdığı şeyden çok farklı olan büyük bir ülkede, yani Çin Halk Cumhuriyeti'nde komünizm yönetimde kalmıştır. Ne yakın ne de uzak gelecekte komünizmin başarılı bir dönüş yapacağına inanmak için bir sebep var. Hiç kimse, iktidarda kaldığı Çin dışında, komünizmin dünya sahnesinde tekrar önemli bir siyasi rakip haline geleceğine kesinlikle inanmamaktadır. Marx'ın teorilerinin ve onların edebiyattan estetiğe, sosyal teoriden tarihe vs gibi şaşırtıcı görüngüler dizisine uygulanmasıyla ilgili bir çalışma olmaktan öte, Marksizm dönemi bitmiştir. Biz daha önce yapmadığımız bir tarzda, hem Marksistlerin hem de Marksist olmayanların tartışmalarına uzun zaman egemen olan Marksist yorumların engeli olmadan Marx'ı yeni biçimlerde anlamaya başladığımızda, Marksizmden sonraki döneme artık girmiş oluyoruz.

MARX'I YENİDEN DEĞERLENDİRMEYE İLİŞKİN

Günümüzde artık aramızda olmayan bir yazarı, teoriyi, konumu ya da görüşü yeniden değerlendirme fikri elbette yete-

---

au monde comme un produit authentique de la maniére de penser de Karl Marx, mais comme un fruit légitime de l'esprit de Friedrich Engels." [Marksizm dünyaya Karl Marx'ın düşünce tarzının sahib bir sonucu olarak değil, F. Engels'in anlayışının meşru bir ürünü olarak gelmiştir] Maximilien Rubel, "Point de vue: A Propos du théme: 'Engels fondateur' " *Marx, critique du marxisme*, Paris: Payot, 1974, s. 19.

14. Alexandre Zinoviev, *L'avenir radieux*, Çev. Wladimir Berelowitch, Laussanne: L'Age d'homme, 1978.

rince bildik bir şeydir. Yazılı tarih geçmişi yeniden ele alma konusu üzerinde bir dizi çeşitlemeler sunar. Tarihin, geçmişe dair doğru açıklamalar getirmeye çalıştığı ileri sürülür.[15] Hatta bazen tarihin doğa bilimi gibi olduğu düşünülmüştür.[16] Ancak tarihsel olaylar, tekrar vuku bulmadığı ve açık bir şekilde doğa yasalarını izlemediği için bu, akla yatkın değildir. Daha zayıf ama daha uygun olan görüş, tarih hakkındaki hakikati bilelim ya da bilmeyelim onu daha iyi ya da daha kötü yazmanın yollarının olduğudur.

Geçmiş zaten meydana geldiğinden, güçlük neyin meydana geldiğinde ve onun nasıl anlaşılacağında yatmaktadır. Geçmişi yeniden ele almada iki farklı yaklaşımdan söz edilebilir: geçmişin belli bir bakış açısının ötesinde, örneğin sadece bildiren ama onu yorumlamayan bir tarzda yeniden ele alınabileceği fikri ve geçmişin ancak belli bir bakış açısına bağlı olarak yeniden ele alınabileceği ve böylece de zorunlu olarak rivayet ettiği şeyi yorumlayacağı fikri. Tarih yazarken belli bir perspektiften kaçınılıp kaçınılamayacağı ve kaçınılması gerekip gerekmediği riskli bir şeydir, örneğin sözümona yorumdan kaçınan bir tasvirde olduğu gibi.

Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) göre her bilme iddiası yaygın bir bakış açısına ya da bir dünya görüşüne dayanır.[17] Bilmeyi tarihsel ana, bulunduğumuz zamana göreceleştiren bu fikir genelde reddedilir. Buna karşıt olarak, çok iyi bilinen 19. yüzyıl Alman tarihçisi Leopold von Ranke (1795-1886) geçmişin olduğu gibi ele alınması gerektiğini savunur.[18] Ranke'yi

15. Murray G. Murphey, *Our Knowledge of the Historical Past*, Indianapolis, IN : Hackett, 1980, s. 1.

16. Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Readings in Philosophical Analysis*, Der. Herbert Feigl ve Wilfred Sellars, New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, s. 459-71.

17. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

18. Tartışma için bkz. Georg G. Iggers, "The Theoretical Foundations of German Historicism II: Leopold von Ranke", *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, s. 63-89.

takiben, hatta daha geniş çevrelerce tanınan Alman filozof Martin Heidegger (1889-1976), örneğin varlığın anlamı sorusunu irdelerken, önemli felsefi problemlerin, ortaya çıktıkları asıl halleriyle ele alınması gerektiğini vurgular.[19] Fransız filozof Jean Paul Sartre (1905-80), Fransız romancı Gustave Flaubert'in (1821-1880) tüm hayatını ve çalışmalarını yeniden ele alan bitmemiş bir incelemesinde buna girişmektedir.[20] Bunlar ve bunlar gibi başka yazarlar geçmiş olayların yorumlanmadan betimlenmesinin mümkün olduğunu örtük olarak kabul ediyorlardı.

Tam aksine ben, betim ve yorumu birbirinden ayırma imkânı olmadığına inanıyorum. Metinlerde neyin önemli olduğu anlaşılmadan, böylece onları yorumlamadan Marx'ın teorilerinin betimlenmesinin bir yolu yoktur. Bizi alakadar eden tek mesele, her tasvirin ayrıca bir yorum olacağını kabul ederken, Marx'ın konumuna nasıl yaklaşılacağıdır. O nasıl tasvir edilmelidir? Nasıl yorumlanmalıdır? Bir fark var mıdır?

MARX'IN FELSEFİ GÖRÜŞLERİNİ KAVRAMANIN BEŞ KOŞULU

Resmi Marksizm'in ani çöküşünün açtığı fırsat penceresinden Marx'ın felsefi fikirlerinin yeniden ele alınması için beş koşulun yerine getirilmesi gerektiğine inanıyorum. Bu koşullar (1) Marksizm, (2) Hegel, (3) politik ekonomi, (4) Marx'ın modern sanayi toplumuna ilişkin modeli ve (5) kendi ayırıcı felsefi katkısıyla ilgilidir. İncelememin daha başındayken, kartlarımı felsefi masamın üstüne koymama müsaade edin. Olumsal nedenlerden ötürü, Marx'ın fikirleri Marksizmle Marx'ın etkisi altında ortaya çıkmış, onun fikirlerine her zaman ayrıcalıklı bir bağ iddiasında bulunmuş ve hâlâ bulunmakta olan siyasi bir hareketle yakından ilgilidir. Marksizm tipik olarak Marksistler, Marksist olmayanlar ve hatta anti-Marksistler ta-

19. Martin Heidegger, *Being and Time*, Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Evanston, IL: Harper and Row, 1961.

20. Jean-Paul Sartre, *Idiot de la famille*, 3 cilt, Paris: Gallimard, 1971.

rafından dikkatlice incelenmeden yaygın olarak kabul edilen [felsefi] konumuna dair bir görüş sunar. Fakat inanıyorum ki bu durum Marx'ı dönüştürmekte, çarpıtmakta ve temel felsefi görüşlerini erişilemez yapmaktadır.

Marx ve Marksizmin en bilgili ve en yetenekli yorumcuları bile, Marx ile Marksizm arasında bir ayrım ya da en azından yeteri kadar bir ayrım yapmayı başaramadı.[21] Böylece Marx'ı onun takipçileri aracılığıyla yorumlamayı sürdürdüler. Bu kesinlikle daha önce görülmemiş, hoş olmayan bir durumdur. Hiç kimse Platon'u Platoncular ya da Kant'ı Kantçılar yoluyla okumayı düşünmez. Bir yazarın kendi yazılarını okumak, sahip olduğumuzu farz ederek, çok bilgili ve iyi niyetli de olsa bir başkasının o yazılar hakkındaki yorumlarına dayanmaktan açıkça yeğ görünüyor.

Açıkçası Marx'ın görüşlerini belirlemenin en iyi yolu Marx'ı okumaktır. Ancak Marx'a dair bol miktarda yazın onun konumuna ilişkin derinlere kök salmış Marksist okumaları yansıttığından ve Marx ile Marksizm arasında kesin bir ayrım yapmak hâlâ ender görülür olduğundan,[22] bir bakıma zemini temizlemek için, ilk önce Marksizme, ondan sonra Marx'a dönmek faydalı olacaktır. Böylece ilk iş olarak, Marx'ın metinlerini onun adına konuşturmak için Marx'la onun adına konuştuklarını iddia edenler arasında benzer ve açık bir ayrım yapılmalıdır. Ancak Marx'ın ölümünün üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçtiği için bu zor olacaktır.

İkinci koşul, zamanı çoktan geçmiş bir husus olan Marx'ın Hegel'le ilişkisinin esaslı bir şekilde yeniden değerlendirilmesidir. Marx hakkında yazan hemen hemen herkes Hegel hakkında bir şey söyleme ihtiyacı hissetmektedir. Fakat yeterince

21. Marksizm hakkında şu anki en iyi tarih kitabının yazarı olan Kolakowski buna bir örnektir. Kolakowski önemli kitabında birkaç retorik jestten öte Marx ile Marksizm arasında temel bir fark görmemektedir. Bkz. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 cilt, Çev. P. S. Falla, Oxford: Clarendon Press, 1978.

22. Son zamanlardaki bir örnek Brudney tarafından sunulmuştur. Brudney Marx'ın teorilerini tartışırken Engels'le Marx arasında bir fark görmez. Bkz. Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

bilgili olmayan ve bu yüzden Hegel'in müstesna önemi üzerinde düşünemeyen ya da bazen çok iyi kavrayacak durumda olmayan yazarların söylediği şey çoğu zaman asgari, bazen de çok asgari düzeyde olup, pek çok durumda da fazla bilgilendirici değildir. Hegel, sadece Marx'ın karşı çıktığı, hatasını düzelttiği bir insan değil, daha ziyade olgunluk dönemi teorilerinin ipliğini, kumaşını onun fikirleriyle ördüğü biridir.[23] Hegel'in çok az sayıdaki gerçek felsefi devlerden biri olduğu muazzam ve süreğen bir etkiye sahip felsefi konumun yaratıcısı olduğu herkesin bildiği bir hakikattir. Marx kavramsal cephanesini oluştururken, Hegel bugün için kavranması zor felsefi tartışmalara egemen oldu. Marx'ın teorileri, onun kaçmadığı kaçamadığı, hatta belki bizim bile kaçamayacağımız Hegel'in konumunun daha geniş bağlamı içerisinde şekillendi.[24] Çeşitli nedenlerden ötürü, Marksistler, hatta onlar arasında felsefi açıdan en uzman olanları bile, sürekli olarak Marx'ı Hegel'in konumunun sınırlarını, sözümona yıkan ya da en azından yaran, (toplumsal gerçekliği anlamakta başarısız olarak görülen) Hegel'in teorilerini, felsefeyi arkasında bırakma sürecinin ardından terk eden biri olarak sunmaktadır.[25]

Ayrıca, Marx'ın teorileri, felsefi problemleri felsefedışı, bilimsel bir düzlemde çözen pozitivist bilimsel bir model olarak görülmemelidir. Pozitivist yaklaşım, hoşgörülü bir şekilde yorumlanan Marx'ın konumunun makul bir tarzda kavranışını bloke etmektedir. 19. yüzyılın en güçlü zihinlerinden ikisinin kavramsal çarpışmasının mükemmel bir örneği olan Marx'ın Hegel'e yönelik eleştirel değerlendirmesi, Marx yazı yazmaya

23. Pek çoğu arasında bir örneği, Cohen'in Marx'ın tarih görüşüne dair incelemesinde buluyoruz. Burada Hegel, çok uzun bir kitabın sadece ilk kısa bölümüyle sınırlandırılmaktadır. Bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*.

24. Richard J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia: University ofPennsylvania Press, 1971.

25. Lukács, yüzyılın felsefi olarak en ehliyetli Marksisti, Marx'ın Hegel'le ilişkisini tam anlamıyla keşfettiği çığır açıcı kitabında filozof Hegel'in mitolojik bir tarih görüşü sunduğunu, Marx'm ise onu gerçek insanlık tarihiyle değiştirdiğini ileri sürmektedir. Bkz. Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1973.

koyulur koyulmaz başlamıştır. Marx'ın bu çabası baştan sona bütün yazılarında önemli bir konu olarak kalmaya devam eder. Marx'ın kendi teorileri Hegel'in modern topluma ilişkin en önemli görüşlerinden bazıları üzerine bir ömür boyu enine boyuna düşünme, kimi zaman onlara karşı çıkma, kimi zaman onları eleştirme, benimseme, daha da ayrıntılandırma ve daha ileri bir noktaya taşıma, bir sonuca ulaştırma çabalarının bir sonucu olarak görülmelidir. Marx'ı, Hegel'in görüşlerinin dışına yerleştirerek ve ona karşıt bir konuma koyarak anlamak mühim bir hatadır. Marx'ı anlayabildiği ya da anlayamadığı kimi Hegelci görüşleri eleştirirken ya da reddederken, bazı Hegelci görüşlerin "içerisine" yerleşmiş ve bu görüşleri çözümleyen biri olarak görmeliyiz.

Hegel bir felsefe devi ancak sadece bir filozoftur. Marx'ın nihayette bir Hegelci olduğunu iddia ederken, onun sadece bir filozof olduğunu iddia etmiyorum. Bu, onun teorilerinin sadece felsefeye, ekonomiye, siyasete ya da bir tek alana hasredilemediği, bir düşünür olarak devasa kişiliğinin bir işaretidir. Yalnızca birkaç yazar gibi o da büyük ölçüde ve huzursuz bir şekilde yapay sınırlara sıkıştırılmıştır. Burada ve kitap boyunca en önemli modern saikini Adam Smith'ten alan ve çağdaşlarımız için değilse de Marx için genel olarak siyasetten ayrılamaz olan bir disiplin türüne atıfta bulunmak için, bugün pek normal görülmeyen, geniş anlamda "ekonomi" tabirini kullanıyorum.

Marx'ın konumunun felsefi boyutu, onun ekonomik boyutundan ayrılamaz. Bu yüzden üçüncü bir koşul, Hegel'in Marx üzerindeki etkisinin, onun politik ekonomi eleştirisi için kesinlikle hayati önemde olduğunu görmektir. Kant tarih-dışı bir düşünürdür; Hegel ise son derece tarihsel bir düşünürdür. Kant ile Hegel arasındaki temel fark, ikincisinin tarihe yüzünü dönmesinde yatar. Kant sonrası Alman idealizmi, Fransız Devrimi'nin ardından giderek tarihsel bir tavır alır. Hegel'in derin tarihsel perspektifi, Marx'ın politik ekonomiye dair kendi tarihsel eleştirisini belirler. 1840'ların başlarından sonra

Marx, çağdaş iktisatçıların yazılarını en ince ayrıntısına kadar inceler. Daha sonra kendi konumunu çözüme kavuşturma yolundan hiçbir zaman sapmaz. Politik ekonomiyi tartışırken pek çok ilginç itirazda bulunur. Fakat onun Hegel'den aldığı en önemli fikir, politik ekonomistin söyleyebileceği ya da düşünebileceği şeye rağmen, bilimin özgül olarak tarihsel olduğudur.

Dördüncü koşul, Marx'ın politik ekonomi eleştirisini belirleyen aynı tarihsel perspektifin, aynı zamanda onun karşıt modern sanayi toplumu teorisinin doğasını da belirlediğini kavramaktır. Modern iktisat, sanayi toplumunu Sanayi Devrimi'nden beri incelemektedir. Marx, diğerleri gibi, kapitalizmin tanımlayıcı özelliği olarak gördüğü özel mülkiyetin ya da üretim araçlarının özel mülkiyetinin tarihsel olarak olumsal [*contingent*] bir biçimine dayanan modern sanayi toplumuna ilişkin bir açıklama getirmektedir. Marx'ın karşıtı iktisat teorisindeki asıl fikir, ne değer teorisi ne metalara ilişkin açıklaması, ne yabancılaşma görüşü ne de meta fetişizmi görüşüdür. Adam Smith'e dayanan ve kısmen Hegel tarafından geliştirilen bu belirleyici görüş şöyledir: Modern toplum, kapitalist dünyanın ekonomik çerçevesi içerisinde ihtiyaçlarını karşılayan bireylerin çabaları sonucu ortaya çıkan bir geçiş aşamasıdır.

Şimdi bu geç tarihte Marx'ı yeniden ele almaya başlamak için, daha doğrusu, beşinci koşul yani felsefi tartışmaya ayırt edici katkısı hakkında fikir edinmek için, bu dört koşul sırayla ele alınmalıdır. Her yönüyle geniş kapsamlı kabul gören Marx'a dair Marksist görüş, Marx'ın felsefeyi arkasında bıraktığı takdirde hiç de felsefi olmayacak fikirlerinin, felsefi olarak değerlendirilmesini son derece güçleştirir. Marx'ın felsefi görüşleri, sanki onun teorisi nev'i şahsına münhasırmış, önceki ve sonraki tartışmalarla alakasızmış gibi soyutlanarak tartışılamaz. Onun fikirleri kendi zamanının tartışmalarında ortaya çıktığı şekliyle görüldüğünde teşhis ve tetkik edilebilir.

Ben Marx'ın felsefi fikirlerini daha geniş Hegelci çerçeveye karşıt olarak değil fakat daha ziyade onun içinde ele alacağım. Felsefeyi neyin oluşturduğuna dair bir uzlaşı yoktur. Farklı

filozoflar, kaçınılmaz olarak farklı şekilde yaptıklarını anlamaktadır. Felsefenin doğasına ilişkin farklı anlayışlar, açıkça, Marx'ın konumunun felsefi ele alışıyla ilgili olarak onun muazzam külliyatından farklı seçkilere götürecektir. Herhangi bir metnin seçilmesi ister istemez benim felsefi görüşümü ve onun muhtelif Marksist yazılarda örneklenmiş ya da örneklenmemiş biçimini yansıtır. Diğer seçkiler, incelemeler ve Marx'ın felsefesine ilişkin diğer değerlendirmeler keyfi davranmadan dışarıda bırakılamaz. Aslında elinizdeki kitabın başarısının bir ölçütü, Marx'ın konumuna dair tamamen felsefi olan diğer okumaları zaman içinde aydınlatma kapasitesi olabilir.

1
Hegel, Marx ve Marksizm

İlk yapmamız gereken iş, Marksizm ile Marx'ı birbirinden ayırmaktır. Çünkü ancak bu şekilde Marx'ın felsefi kökenleriyle, özellikle de Hegel'le olan ilişkisine dair sorunu gündeme getirebiliriz. Bu Marksizmi tanımlamamızı ve Marx'la onun Marksist izleyicileri arasında bir ayrım yapmamızı gerektirecektir.

Kaynağını Engels'ten alan Marksizm, Marx'ın Hegel'le ilişkisinin açıklanmasına dayanır; dolayısıyla Marx'ı Hegel'i arkada bırakan biri olarak görür. İnanıyorum ki Marksizmin Marx hakkındaki görüşü hem temelden yanlıştır hem de felsefi katkısı da dahil Marx'ın konumuna ilişkin daha doğru bir görüş

edinmeyi de engellemektedir. Marx'ı "yeniden kazanmak" için onu olabildiği kadar Marksizmden, böylece de ilk Marksist düşünür olan Engels'ten kurtarmamız gerektiğini öne süreceğim. Bu, Marx'ın en önemli Hegelci görüşlere devam eden bağlılığını ortaya koyarak, onun Hegel'le olan ilişkisini, oldukça zengin ve çok farklı bir tarzda kavramamıza izin verecektir. Aşağıda belirtilen nedenlerden dolayı, Marx'ın en önemli fakat en az anlaşılan filozoflardan biri olduğuna inanıyorum. Marx esas olarak Marksist terimlerle anlaşıldığından, Marksizmin Marx'ın teorilerinin bir yanlış anlamalar dizisi olduğu şeklindeki aşırı iddiada bir hakikat kırıntısı vardır.[1]

MARX İLE MARKSİZMİ BİRBİRİNDEN AYIRMAYA DAİR

Marksizm o kadar da basit bir teori değildir. Aslında hayli karmaşık, tartışmalı ve değişken doğasından dolayı kısaca tanımlanması zor bir alandır. Marksizmin görüşleri bahsedilen kişiye [Engels'e] bağlıdır. Perry Anderson'a göre Marksizm, entelektüel alanı dolayısıyla bir tarihsel gelişim teorisi ve siyasi bir çağrı olması nedeniyle önemlidir.[2] Ancak bu üç unsur da sorunludur. İlkin, kabul görmeyen geniş kapsamlı teoriler de vardır. İkincisi, düşünümlü bir bilgi teorisi barındıran Marksizm önemli bir anlamda tarihsellik karşıtıdır. Üçüncüsü, gayet anlaşılır nedenlerle kulak ardı edilen pek çok siyasi çağrı vardır.

Siyasi olarak güçlü, bazen aydınlanmış fakat politik olarak pek çok bakımdan zararlı,[3] kimi zaman entelektüel olarak

1. Michel Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, Çev. Kathleen McLaughlin, Bloomington: Indiana University Press, 1983, s. 1.
2. Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 86-7. Eleştiri için bkz. Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra: Macmillan, 1982. Ayrıca bkz. E. O. Wright, "Giddens's Critique of Marxism", *New Left Review*, Sayı 138, Mart-Nisan 1983, s. 11-35.
3. *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, Der. Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzey Paczkowski, Karel Bartosek ve Jean-Louis Margolin, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

yaratıcı fakat çoğu zaman da entelektüel olarak boğucu ya da kötü olan Marksizmi hemen suçlamak bariz bir hata olur. Eğer mesele Marx'ın felsefesiyse, o zaman durum biraz farklıdır. Marksizmin bir dizi nedenden dolayı Marx'ın felsefi katkısını belirsizleştirmeye, hatta gizlemeye meylettiğine inanıyorum. Bunlar şu hususları içermektedir: Marx'la Marksizm arasında bir sürekliliğin olduğu konusundaki Marksist ısrar, Marksist görüşün topyekûn alındığında bütünlüklü bir dünya görüşü oluşturduğu fikri, bilim olarak Marksizm ve hatta Marx'ın konumu hakkındaki Marksist vurgu, sıklıkla Marksizmin filozofu olarak tanımlanan Engels ile Marx arasındaki Marksist işbölümü fikri vb.

Marx hayattayken kullanılmayan Marksizm terimi, öteden beri hep Marx ile takipçileri için sözümona ortak olan belli bir görüşe ya da bir görüşler dizisine atıf yapmak için kullanılagelmiştir. Bu, ilk defa Rus Marksist filozof Georgii Valentinovich Plehanov (1856-1918) tarafından, Marx'ın ölümünden hemen sonra sözde Marx'la taraftarları arasında ortak bir konumu adlandırmak için kullanılmıştır. Plehanov'un öğrencisi Vladimir Ilich Lenin (1870-1924), Rus Devrimi'nin önde gelen figürü, 20. yüzyılın siyasi ve belki de teorik olarak en etkili Marksist'i, "Marksizm(i) ... Karl Marx'ın görüşlerinin ve öğretilerinin sistemi olarak" tanımlar.[4] Bu kanonik tanım Marx ile Marksizm arasında kompleks bir ilişki iddiası güder. Bu ilişkide Marksizm, sürekli ve böylece yetkili kılınmış olarak Marx'ın görüşleriyle bir arada ve Marx'ın görüşlerinin "resmi" kaynağıdır. Bu şu demek: Marx'ın teorisinin neye dair olduğunu bilmek istiyorsan, Marx yerine Marksistleri çalışman gerekir; ne bilmen gerektiğini onlar söyleyecektir. Bu ima sonraki Marksistlerde var olmaya devam etmiştir. Lenin'in siyasi halefi Joseph Stalin (1879-1953), Marx ve Lenin'in aktif olduğu dönemler arasındaki farka dikkat çekerek şunu ileri sürmektedir: "Leninizm", "genelde emperyalizm ve işçi devrimi çağında, özelde

4. V. I. Lenin, *The Teachings of Karl Marx*, New York: International Publishers, 1930, s. 10.

proletarya diktatörlüğünün teori ve taktiğinde" varolan özel koşullar altında "Marksizmin daha fazla gelişmesidir".[5]

Marx'ı Marksizmden ayırmanın pek çok güçlüğü vardır. Birincisi, bir dizi şaşırtıcı entelektüel alanda Marksizm aracılığıyla Marx'ın etkisinin çok biçimli, değişken, sürekli bir şekilde her yeri kaplamasıdır. Entelektüel bir hareket olarak anlaşıldığında Marksizm, Marx'ın fikirlerinin giderek daha da genişleyen bir sosyal fenomenler alanına kadar genişletilmesini içerir. Şu eksik liste sıra gözetmeksizin; edebiyat,[6] edebiyat teorisi,[7] politik ekonomi[8], sosyoloji,[9] tarih,[10] tarihyazımı,[11] siyaset teorisi,[12] din,[13] etik,[14] bilim felsefesi,[15] psikoloji,[16] etnoloji[17] gibi gerçekten şaşırtıcı bir alanlar listesini içerir. Tersine, bir ya da daha fazla alana entelektüel bir yaklaşım olarak değil de, siyasi bir eğilim olarak anlaşıldığında Marksizm, siyasi hedeflere ve siyasi eyleme ilişkin kabul edilebilir bir görüşe ulaşma kaygısından çıkan karmaşık bir siyasi harekete delalet eder.

---

5. Joseph Stalin, *Foundations of Leninism*, New York: International Publishers, 1939, s. 10, 11.
6. Örn. Christopher Caudwell, *Illusion and Reality: A Study of the Sources of Poetry*, Londra: Macmillan, 1937.
7. Örn. Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*, Londra: Verso, 1985.
8. Örn. Paul Baran, *The Political Economy of Growth*, New York: Monthly Review Press, 1973.
9. Örn. Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man*, New York: Monthly Review Press, 1959.
10. Örn. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage, 1963.
11. Örn. Anatoly Rakitov, *Historical Knowledge*, Çev. H. Campbell Creighton, Moskova: Progress Publishers, 1982.
12. Örn. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, CT: Yale University Press, 1957.
13. Örn. Milan Machovec, *A Marxist Looks At Jesus*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.
14. Örn. Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
15. Örn. V. A. Lektorsky, *Subject, Object, Cognition*, Çev. Sergei Surovatkin, Moskova: Progress Publishers, 1980.
16. Örn. Lucien Sève, *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*, Çev. John McGreal, Brighton: Harvester Press, 1978.
17. Örn. Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Paris: Payot, 1964.

Marksizm kabaca resmi ve gayri resmi Marksizm olarak [ikiye] ayrılır. Sovyet dönemi süresince devam eden ve Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle sona eren resmi Marksizm sürekli politik ortodoksiyle ilgilenmiş ve bu yüzden kavramsal yenileşmeye az eğilim göstermiştir. Politik ortodoksiyle hiçbir zaman ilgilenmeyen gayri resmi Marksizm daima daha canlı olmuştur.[18] "Resmi" Marksizm, özellikle Marksist felsefenin resmi sunumları, gerçek bir felsefi kavrayıştan yoksun[19] ve felsefeden son derece uzak bir ilgiden dahi mahrum olan politik olarak onaylanmış bir bakış açısının daha çok soluk ifadeleridir. Gayri resmi Marksist teori ilginç, çoğu kez kavrayışlı ve bazen büyüleyici bir tarzda Marx'tan fikirler geliştirmekte ve uygulamakta çok daha canlı olmuştur. Bir örnek vermek gerekirse, Georg Lukács'ın Hegelci bir filozof olarak Marx hakkındaki öncü Marksist okumaları, 20. yüzyılın en önemli felsefi eserlerinden biridir.[20]

Marksizm her zaman Marx ile Marksizm arasında kusursuz bir süreklilik olduğu konusunda ısrarlı olmuştur. Tüm Marksist metinlerde varolan bu fikir, Marksizmin mevcut birkaç tarihinde yeniden üretilmiştir.[21] 1908'de yazarken Plehanov, "Marksizmin bütüncül bir dünya görüşü olduğunu"[22] iddia ediyordu. Rus Devrimi'ne kadar Marksizm, uygulamada Marx'ın felsefi yazılarındaki herhangi bir şeyden çok farklı olan kuşatıcı ve ayırıcı bir dünya görüşü olmuştu.[23] Benzer bir

18. Sovyet Marksizmi'nin önde giden bir temsilcisinin Marksist dünya görüşüne dair bir ifadesi için bkz. T. I. Oizerman, *Nauchno-filosofskoe Mirovozrenie Marksizma*, Moskova: Nauka, 1989.

19. A.g.e.

20. Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

21. Marksizm hakkında hâlâ sadece iki tarih var. Bkz. Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, Çev. Stanislava Rummel ve Vjkoslava Wiedmann, Frankfurt am Main: Shurkamp, 1972; ayrıca bkz. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 cilt, Çev. P. S. Falla, Oxford: Clarendon Press, 1978.

22. George V. Plehanov, *Fundamental Problems of Marxism*, New York: International Publishers, 1969, s. 21.

23. MacIntyre'a göre, Marksizm bu bakımdan Hıristiyanlıkla karşılaştırılabilir. Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

Marksist görüş, daha sonra Sovyetler Birliği ve müttefik ülkelerde sözde devlet sosyalizminin temeli olarak işlev görmüştür.

Marksizmin siyasi tarihi, kısaca betimlenebilecek enternasyonaller dizisiyle bağlantılıdır.[24] Enternasyonal terimi, Marksizmin enternasyonal özelliğinden gelmektedir. The International Working Men's Association [Uluslararası Emekçiler Birliği] (1864-76) Parisli ve Londralı işçiler tarafından Batı ve Orta Avrupa'da yerleşik bir işçi sınıfı organizasyonları federasyonuydu. Gerçi Marx ve Engels tarafından başlatılmasa da onlar [Birinci Enternasyonel'in] önemli liderleri oldu. Birinci Enternasyonal, Mikhail Bakunin yönetimindeki anarşistlere karşı verilen mücadeleyle göze çarpıyordu ve sonunda bu olay Birinci Enternasyonal'in dağılmasına neden oldu.

Marx 1883'te, Birinci Enternasyonal'in dağılışından kısa süre sonra ve ikincisinin başlamasından önce öldü. İkinci Enternasyonal (1889-1914), Paris'te Temmuz 1889'da dağınık bir partiler ve sendikalar federasyonu olarak, International Worker's Congress'te [Uluslararası İşçi Kongresi'nde] örgütlendi. Engels'in 1895'te ölümünden sonra [Marksizmin] önemli teorik figürleri, Lenin'in öğretmeni ve Rus Marksizmi'nin kurucusu Plehanov ile Karl Kautsky (1854-1938) idi. İkinci Enternasyonal'in seçkin bir teorisyeni olan Kautsky, belirlenimci [determinist] ve doğabilimsel bir materyalizm biçimini savundu. İkinci Enternasyonal, üyelerinin Birinci Dünya Savaşı arifesinde savaşa karşı birleşik bir cephe geliştirememenin bir sonucu olarak dağıldı.

Komünist Enternasyonal ya da yine Komintern olarak da adlandırılan Üçüncü Enternasyonal (1919-43), 1919'da Moskova'da muzaffer Bolşevikler tarafından kuruldu. Lenin, "burjuva demokrasisi yerine işçi diktatörlüğünün ve Sovyet iktidarının temeli" olarak "[Üçüncü Enternasyonel'in] ilkelerini" belirledi.[25] Lenin 1924'te genç yaşta öldü. Daha sonra Sovyet

24. G. D. H. Cole, *The Development of Socialism During the Past Fifty Years*, London: University of London Press, 1952.

25. V. I. Lenin, *Collected Works*, 45 cilt, Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1960–3, c. 31, s. 197-8.

diktatörü haline gelen teşvikiyle, Lenin'in silah arkadaşı olan Leon Troçki (1879-1940), Kominterndeн ihraç edildi ve daha sonra sürgünde suikasta uğradı. Stalin'in tasfiyelerini destekleyen Komintern,[26] enternasyonal komünist hareketin artık tek bir merkezden idare edilemeyeceği gerekçesiyle 1943'te kendini feshetti.

Dördüncü Enternasyonal (1938-) Trotsky ve müttefiklerinin girişimiyle kuruldu. Dördüncü Enternasyonal hâlâ her zaman karşı devrim olarak gördüğü İkinci ve Üçüncü Enternasyonel'e muhalefet etmektedir.

MARX'A DAİR MARKSİST GÖRÜŞ VE ENGELS

Marx ve Engels'in tek bir perspektifi paylaştığı iddiası politik bir bakış açısına işaret ediyorsa doğru fakat felsefi bir konumu ifade ediyorsa yanlıştır.[27] Bilimciliğin alternatif adı olan ya da ancak ve ancak bilimin tüm problemleri çözecek anahtarı sağladığı şeklindeki fikri savunan pozitivizm, kabaca bilgiye dair tüm önemli sorunların bilimsel, böylece felsefe dışı temellerle çözülebileceği görüşündedir. Pozitivizm karşıtlığı, pozitivizmin reddini ifade eder. Aşağıda ayrıntılı tartışılacak olan Marx'ın felsefi teorileri temelde Alman idealizmi tarafından, özellikle Hegel, dolayısıyla pozitivizm karşıtlarınca belirlenmiştir.[28] Bugün Engels bir pozitivist olarak tanımlanmaktadır. Tipik genç Hegelci tarzda Engels, felsefenin Hegel'le bittiğine inanmıştır. Marksizmi felsefe ötesi bir bilim olarak resmederken, felsefi sorunlara bilimsel yanıtlar olduğunu ileri sürer. Marx ve Marksizmi ya da Marx ve Engels'i bir tutmak ya da

26. Roy A. Medvedev, *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, Çev. Colleen Taylor, Der. David Joravsky ve Georges Haupt, New York: Vintage, 1973.

27. Marx ile Engels arasındaki felsefi farklılıkları dikkatli bir şekilde analiz eden Kolakowski, Marx ile Marksizmi birleştirirken o farklılıkların önemini görememektedir. Bkz. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, c. 1, Bölüm 16, s. 399-420.

28. Bu belirtilmelidir çünkü Marx'ın eserini ampirik doğası nedeniyle felsefe dışı olarak nitelediğini; dolayısıyla ampirik olanla felsefi olan arasında bir zıtlık olduğunu iddia eden pasajar vardır.

en azından felsefi konumları bakımından son derece benzer saymak, Marksizm hakkındaki Marksist görüşün sıkça yaptığı önemli ve temel bir hatasıdır.

"Marksist felsefe" nedir? Marx'a dayanan bir "esinlenme"-den öte bu terim muğlaktır, saptaması zordur; asıl olarak politik bir tanımlama için anlamlıdır ve politik nedenlere bağlı olarak sürekli değişime tabidir. Güzellik gibi Marksizm de, Marksist felsefe dahil, görecelidir. Siyasi nedenlerden ötürü Marksist felsefe sıklıkla resmi öğretiyle ilişkilendirilir. Macar Marksist Georg Lukács (1885-1971) *Geschichte und Klassenbewusstsein*'ı* 1923'te yayımladı. Kitap hakkaniyetli bir şekilde, parlak bir Marksist felsefi inceleme olarak selamlandı. Ancak Lenin'in *Materializm i empiriokrititsizm*** adlı eseri Batı dillerine çevirildikten sonra, politik nedenlerden dolayı öncelik arz eden Lenin'in görüşleriyle pek tabii uyuşmadığı görülünce müteakip yılda Lukács kitabındaki fikirlerinden döndü.[29]

Teorik bir bakış açısından minimalist bir Marksist görüş iki doktrin içerebilir: diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm. Bu bakımdan Marx ile Marksizm arasında bir set, açık bir ayrım vardır. Gerektiğinde yazılı metinlerin değiştirilerek okunduğu bu doktrinlerin hiçbiri Marx'ın yazılarında bulunmaz. Bu doktrinlerin kaynağı Marksizmin kurucusu Engels'tir.

Bilim ve felsefe, Marksizmin iki asıl oluşturucu unsuru olarak düşünülür. Diyalektik materyalizm, çoğunlukla Marksist felsefe olarak değerlendirilir ve tarihsel materyalizm (kanonik) Marksist bilim olarak alınır. Marx değil ama Stalin *Dialectical and Historical Materialism* isimli çalışmanın yazarı olarak itibar görür.[30] Kısmen Stalin'in öncülüğünü takiben, Sovyetler

---

* Georg Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

** V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol Yayınları, 1993.

29. Tom Rockmore, *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

30. Joseph Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, New York: International Publishers, 1940 [*Diyalektik ve Tarihi Materyalizm*, Çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınları, 2000].

Birliği'nin sona erişine kadar Marksist felsefenin elkitapları, giriş kısmı ve iki bölümden oluşmuştur: diyalektik materyalizm hakkında uzun ve tarihsel materyalizme dair daha da uzun olan bir tartışma.[31] Bu tür elkitapları, Marksizm-Leninizm'in felsefi temellerini oluştururken, tutarsız bir şekilde diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmin birliğini karakterize eder; dahası Marksist-Leninist felsefe olarak sözde diyalektik materyalizmin felsefesini betimler.[32]

Materyalizm Marx'ın konumuyla nasıl ilişkilenir? Materyalizm Engels'te açık olan bir doktrindir fakat Marx'ta o kadar da açık değildir. Terim, hep onun düşüncesi referans gösterilerek kullanıldığı için, alışılagelen herhangi bir anlamda onun hiç de materyalist olmaması şaşırtıcı olacaktır. "Materyalizm" genel olarak nihai analizde her şeyin küçük parçacıklara, yani atomlara ya da kuark gibi atomaltı parçacıklara indirgenebileceği iddiası olarak anlaşılır. Antik Yunan düşüncesinde açık kökleri olan bu görüş atomcu madde teorisine dayanan modern bilimin çoğunun temelini oluşturur. Engels'te, "materyalizm" genel olarak bağımsız dış dünyanın önceliğine gönderme yapar. Materyalizm ve realizm birbiriyle alakalı doktrinlerdir. Realistler bilginin tanımlı da olsa gerçek olanla ilgili olduğuna inanır. Materyalistlerse sadece maddenin gerçek olduğuna inanır. Bilimsel gerçekçilik, kabaca bağımsız bir gerçeğin olduğu ve bilimin gerçeği kavramayı başaracağı doktrinidir.[33]

İdealizme muhalefet eden Engels açık bir realist görüş geliştirmiştir. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie** adlı eserinde felsefenin temel probleminin düşünce ve varlık ilişkisi olduğunu öne sürer. Onun görüşüne göre iki olasılık mevcuttur: ya idealistlerin iddia ettiği gibi birincisi ikincisini ya da materyalistlerin iddia ettiği gibi ikinci-

31. *Osnovy Marksistskoi Filosofii Uchebnik*, Moskova: Izdatel'stvo Politicheskoi Literatury, 1963.

32. A.g.e., s. 4.

33. Örn. Bas van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

* Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol Yayınları, 2011.

si birincisini önceler. Engels, zihnin maddenin bir ürünü olduğu kabulüne dayanarak ikincisini tercih eder. Bilgi konusunda da realist bir görüş benimser. Engels'e göre bilişsellik [*cognition*] bağımsız gerçekliğin doğru bir yansımasından oluşur.[34]

Zihnin bağımsız dünya ile ilişkisinden türeyen düşünümlü [*reflection*] bilgi teorisinin (*Wiederspiegelungstheorie*, Almanca *Spiegel* ya da ayna ve *Theorie* ya da teoriden gelir), geleneksel İngiliz ampirizminde epey örneği vardır. İngiliz filozof Francis Bacon (1561-1626) uygun koşullar altında zihnin dünyayı yansıtacağına inanmıştır.[35] Çok daha yakın zamanda bu görüşün bir versiyonu, Ludwig Wittgenstein'ın (1889-1951) erken döneminde, onun sözümona bilginin resim teorisinde [*picture theory of knowledge*] tekrarlanır.[36] Amaçlarımız açısından, geniş bir Marksist kitlesi tarafından daha sonra benimsenen yansıma bilgi teorisinin, Marx'ın yazılarında hiçbir temeli olmadığına işaret etmek kâfidir. Marx ayrıca en önemli felsefesi tema olarak ya da önde gelen felsefi *bir* tema olarak bile materyalizm ve idealizm arasındaki ayrıma hiçbir zaman gönderme yapmaz.[37]

"Diyalektik materyalizm"[38] terimi, sıkça "diyamat" olarak kısaltılır*, ne Marx'ın ne de Engels'in yazılarında bulunur.[39] Bu

---

34. Frederick Engels, Bölüm 2, "Idealism and Materialism", *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, Der. C. P. Dutt, New York: International Publishers, 1941, s. 20-32.

35. Francis Bacon, *The New Organon*, Der. Francis Fulton, Indianapolis, IN: LLA, 1960.

36. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, Çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1961.

37. Yansıma bilgi teorisinin sofistike bir savunusu için bkz. Sean Sayers, *Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*, Oxford: Blackwell Publishers, 1985.

38. Sovyet görüş üzerine odaklanan özenli bir inceleme için bkz. Gustav Wetter, *Dialectical Materialism: A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1958.

* Türkçe'de böyle bir kısaltma kullanılmamaktadır. (y.h.n.)

39. Stalin'in öne sürdüğü gibi Marksizm, bu dünya görüşünün varsayılan kurucu babaları tarafından hiçbir yerde sözü edilmeyen iki öğretinin birleşmesi ise, bu utanılacak bir şeydir. Bu iki öğretiyi kanonik metinlere dayandırma çabaları olmuştur. Engels'in *Feuerbach*'ının 1886'da tefrika edildiğini ve ilk olarak 1888'de bir kitap olarak yayımlandığını göz ardı ederek, *MEW*'in editörü şunu

terim, ilk defa Joseph Dietzgen tarafından Marx'ın ölümünden sonra 1887'de yayımlanmış bir eserde ve ondan sonra yine Plehanov'un *Development of the Monist View of History** (1891) isimli kitabında kullanılmıştır.[40] Diyalektik materyalizm sıklıkla Marksizmin felsefesi olarak kabul edilir. Stalin bunu "Marksist-Leninist partinin dünya görüşü [*world outlook*]"[41] olarak adlandırmaktadır. Guest'e göre, "bilimsel olarak mevcut insan bilgisinin toplama dayanan dünya görüşü",[42] Hegelci felsefenin olumsuzlanmasından doğmuştur.[43] Marksist felsefenin bu Sovyet elkitabı diyalektik materyalizmi geniş ölçüde kurulmuş çağdaş bilimsel bir felsefe olarak tanımlamaktadır.[44]

Diyalektik materyalizm, genelde bilimsel devrim ve Aydınlanma'nın mekanik materyalizmi ile Hegel'in idealizmin diyalektik biçimine dayanan melez bir [yöntem] olarak değerlendirilir. Diyalektik materyalizmin kanonik kaynakları, Engels'in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*** ile bu çalışmadan çıkarılan *Anti-Dühring**** iddia etmektedir: bu cilt "*gibt eine systematische Darstellung der dialektischen und historischen Materialismus:*" (diyalektik ve tarihsel materyalizmin sistematik bir tasvirini vermektedir) *Marx-Engels-Werke*, Sayı 21, Berlin: Dietz, 1962, s. 579. Almanca aslında böyle bölüm adları hiç olmasa da bu kurguyu sürdürerek, İngilizce çevirinin editörü, Engels'in *Feuerbach*'ı hakkındaki 4. bölümü "Diyalektik Materyalizm" olarak adlandırmıştır. Bkz. Engels, *Feuerbach*, s. 42. Bu siyasi heves aşırılığı, aynı editörün yayımladığı Marx ve Engels'in toplu eserlerinin son zamanlardaki bir baskısında sessizce düzeltilmiştir. Bkz. Marx/Engels, *Collected Works*, Sayı 26, s. 381.

* Georgiy Plehanov, *Tarihte Bireyin Rolü Üzerine*, Çev. Nahide Özkan, İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2000.

40. George L. Kline, "The Myth of Marx's Materialism", *Philosophical Sovietology: The Pursuit of a Science*, Der. Helmut Dahm, Thomas J. Blakeley ve George L. Kline, Dordrecht: D. Reidel, 1988, s. 182.

41. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, s. 5.

42. Guest, *Dialectical Materialism*, s. 23.

43. A.g.e., s. 103.

44. *Osnovy Marksistskoi Filosofii Uchebnik*, s. 647.

** Friedrich Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, İstanbul: Sol Yayınları, 2012.

*** Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Çev. Kenan Somer, İstanbul: Sol Yayınları, 2003.

adlı çalışmalarına dayanır.[45] İkinci kitap, Marx'ın ve Engels'in "diyalektik metot"u ve "komünist dünya görüşü" olarak betimlenen sözde ortak görüşlerinin bağlantılı bir açıklamasını verir. Marksistler genellikle diyalektik materyalizmin, ilk defa Marx'ın eserleri olan *Misère de la philosophie** ile *Komünist Manifesto*'da formüle edildiğini iddia eder.[46] Engels'e göre Kant sonrası Alman idealizminden gelen diyalektik kavramını, materyalist doğa ve tarih görüşü olarak uygulayanlar yalnızca Marx ve kendisidir.[47]

Engels'in ortak materyalist diyalektik görüş iddiası, taraflı ve açıkça yanlıştır. Marx ve Engels'in oldukça farklı diyalektik görüşleri vardır. Engels, diyalektiği doğaya Dialektik der Natur[48] isimli son ve bitmemiş çalışmasında uygular; Marx'ın yazılarında buna dair en küçük bir emareye dahi rastlanmaz.

Engels'e göre, Marx'ın katkısı, diyalektiği tarih bilgisine yaymasında yatar. Ancak Hegel diyalektiğin tarihe uygulanmasına öncülük ettiği için Marx, Hegel'i okurken Engels'le daha tanışmadan tarihsel fenomenlere diyalektik yaklaşmayı öğrenmiştir. Bu, Engels ve Marx'ın ortak tek bir görüşün mucitleri olduğuna ilişkin "resmi" iddiadan çok farklıdır. Gerçi Marx kendi teorisine atıf yapmak için asla "tarihsel materyalizm", çoğu zaman "tarmat" olarak kısaltılır**, terimini kullanmasa da, özellikle Batılı çevrelerde Marx'ın bilimine atıf yapmak için düzenli olarak bu terim kullanılır.

Diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizm arasındaki ilişki Engels'te ve sonraki Marksistlerde belirsiz kalmıştır. İktisadın ve tarihin temel ilkelerini keşfetmesi nedeniyle,[49] sözde

45. Alman iktisatçı ve sosyalist Eugen Karl Dühring (1833-1921), 1863'ten 1877'ye kadar Berlin Üniversitesi'nde hocalık yapmıştır.

* Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Sol Yayınları, 2011.

46. Frederick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (= *Anti-Dühring*), Çev. Emile Burns, New York: International Publishers, 1970, s. 13.

47. A.g.e., s. 155.

48. Friedrich Engels, *Dialectics of Nature*, Çev. ve Der. C. P. Dutt, New York: International Publishers, 1940.

** Türkçe'de böyle bir kısaltma kullanılmamaktadır. (y.h.n.)

49. Engels, *Feuerbach*, s. 42.

ortak teorilerinin temellerini atmadaki önceliği Marx'a veren Engels, aşağıda öne süreceğim gibi, haklı olarak Marx'ın çalışmasının kendi ayakları üzerinde durduğunu ima etmektedir. Stalin, Marx'ın sözümona tarihsel materyalizminin aslında Engels'in diyalektik materyalizminden geldiğini iddia ederek, Engels'in bu iddiasını basitçe tersine çevirmektedir. Stalin'e göre, "tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkesinin sosyal hayata dair çalışmalara uygulanmasıdır."[50] Tarihsel materyalizm diyalektik materyalizmden geldiği için Stalin, Marx'ın görüşünün bile temelini oluşturan Marksizmin kurucusunun Marx değil Engels olduğunu ima etmektedir. Marx ve Engels'in ilişkisine dair bu okuma, sadece hatalı değil aynı zamanda imkânsız, hatta saçmadır. Bu [okuma biçimi] yanlış bir şekilde, Marx'ın konumunun Marksizmde içerildiği [iddiasına] dayanılarak, Marx'ın çömezi Engels'in Marx'ın teorilerini (aslında Marx'ın teorilerinden ilham alan kendisidir) keşfettiğini iddia etmektedir.

Marx ve Engels'in, böylece Marx ve Marksizmin, ilişkisine dair bu Marksist görüş, büyük ölçüde ve kesin olarak eleştirel olmayan bir şekilde Marksist, Marksist olmayan ve hatta anti-Marksist tartışmalar boyunca yeniden üretilmiştir. Marx'la ilgilenen, ilgilenmeyen, hatta ona karşı olanlar, sanki akademik olmayan bu özel iddia biçimlerinden keyif almakta haklılarmış gibi [davranmaktadır]. Marksistler, çoğu zaman ideoloji olarak gördükleri felsefeyi arkalarında bırakmaya heveslidir. Filozof olmaktan memnun Marksist olmayanlar, Marksizme bu statüyü [felsefe] vermeyi reddeder, tıpkı Marksizmin savunucularının da kendi görüşlerini adlandırma konusunda felsefeyi reddettiği gibi. Marksist bir filozof olan Plehanov, Marx ve Engels'teki (ortak) sosyalizm görüşünü "sadece bir ekonomik doktrin olarak değil fakat bir dünya görüşü"[51] olarak betimlemektedir. Marksizmin Sovyet elkitabına göre, tarihsel materyalizm teorisinde Marksizm, sosyal gelişmenin (bilimsel) yasalarını formüle eder.[52]

50. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, s. 5.
51. Plehanov, *Fundamental Problems of Marxism*, s. 21.
52. *Osnovy Marksistskoi Filosofii Uchebnik*, s. 647.

Engels sık sık Marx'ın Marksizmin felsefe dışı bilimsel bileşeninden sorumlu olduğunu ileri sürer. Engels'in iki önemli pasajı, Marx'ın mezarı başında yaptığı meşhur anma konuşmasında ve onun Feuerbach hakkındaki küçük kitabında bulunur. Bu anma konuşmasında Engels, son derece cömert bir şekilde fakat oldukça yanlış bir biçimde, Marx'ı Darwin'le kıyaslar. Marx'ın "insanlık tarihinin gelişim yasasını keşfettiği"ni iddia eder ki kanımca bu zımnen iktisadın, hem her şeyden önce gelmesi hem de "günümüz kapitalist üretim tarzını ve bu üretim tarzını yaratan burjuva toplumunu yöneten hareketin özel yasaları"[53] olması demektir. Bu yanlış bir yaklaşımdır çünkü Marx asla ayrıntılı olarak incelediği, anatomisini ortaya koymak için çok uğraştığı kapitalizmin hareket yasalarını meydana çıkarma, keşfetme ya da formüle etme iddiasında bulunmamıştır. Ancak Engels'in görüşüne göre Marx, bir filozof olarak değil fakat bir bilim insanı olarak, yeteneğiyle genelde tarihin, özelde modern kapitalizmin temel yasalarını ortaya çıkarmıştır.

Engels, Marx'ın katkılarına dair iddiasını Feuerbach hakkındaki küçük kitabında ayrıntılandırmıştır. Bu çalışmasında felsefeyle toplumsal gerçekliğin bilimi arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Engels'e göre, Hegel'in felsefesine karşı yeni bir dine başvuran Feuerbach, onun içinde [sıkışıp] kalmıştır. Fakat daha sonra Hegel "gerçek insanların ve onların tarihsel gelişiminin bilimiyle"[54] aşılmıştır. Felsefe bu vazifeyi hemen yerine getirmekte yetersiz kalmıştır; çünkü felsefe, tarihsel olayların gerçek bağlantılarının yerine filozofun kafasında olan biteni geçirmektedir.[55] Tıpkı bir din gibi, felsefe de hem doğaya hem de tarihe ilişkin oynayacak hiçbir meşru rolü olmayan[56], sadece bir tür ideolojidir.[57] *Anti-Dühring*'de "tarihsel materyalizm"

53. Frederick Engels, "Speech at the Graveside of Karl Marx", *The Marx-Engels Reader*, Der. Robert C. Tucker, New York: Norton, 1972, s. 681.
54. Engels, *Feuerbach*, s. 41.
55. A.g.e., s. 47.
56. A.g.e., s. 55.
57. A.g.e., s. 59.

terimini kullanmayan Engels, sözümona Marx'ın keşfettiği materyalist tarih görüşünü, meta üretiminin toplumun temeli olduğu görüşüyle tanımlar.[58] Ancak aşağıda belirtileceği üzere, Marx için meta üretiminin aslında modern toplumun temeli olduğunu savunmak tamamen tutarlıdır ancak bu görüşün, temelde felsefi olduğunu kabul etmek de gerekir.

MARX VE ENGELS

Marx ve Engels'in ortak tek bir doktrinin iki yazarı olduğuna inanmanın asıl gerekçesi, birincisinin ikincisiyle olan yakın ilişkisinden dolayıdır; yani bu biraz beraber takılan [*hang out*] insanların benzer düşünmesi gerektiğini söylemek gibi bir şeydir. Ancak devam eden ilişki, hatta tek bir ortak konumun müşterek savunulmasına ilişkin açık iddialar, herhangi iki yazarın, aynı olması şöyle dursun, bir dizi benzer (felsefi) fikri savunduğunu göstermez.

Bu Marksist mitin kaynağı, kuşkusuz tanıştıkları 1840'tan Marx'ın hayatının sonuna kadar, kırk yılı aşkın bir süre devam eden Marx ile Engels arasındaki yakın ilişkide bulunmaktadır. Marx kendisini asıl olarak çalışmalarına adarken, Engels yıllarca Marx ve onun ailesinin en önemli maddi destetkçisi olmuştur. Onlar arasındaki ilişki elbette parasal bir ilişkiyle sınırlı değildi. Marx ve Engels'in, bütün çalışan kadın ve erkeklerin kurtuluşu olarak kısaca anlatılan siyasi bir programı paylaştıklarına önceden işaret edilmişti. Marx ve Engels, meşhur *Komünist Manifesto*, felsefi açıdan önemli *Die Deutsche Ideologie**, felsefi olarak daha az önemli *Die heilige Familie*** ve Engels'in çağdaşı olan bir Almanı eleştirdiği *Anti-Dühring* dahil bir dizi metin üzerinde işbirliği yapmıştır.

Engels'in kolaycı bir edebi üslubu ve birkaç bin yıldan fazladır tartışılan çok karmaşık felsefi sorunlara sürekli kısa

58. Engels, *Anti-Dühring*, s. 32, 33, 292.

* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

** Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, Çev. Kenan Somer, İstanbul: Sol Yayınları, 2003.

yanıtlar verme eğilimi vardır. Diğerleri arasından bir örnek vermek gerekirse, MÖ 5. yüzyılda Parmenides'in ortaya attığı dönemden beri tartışılan düşünce ve varlık arasındaki ilişki sorunudur.[59] Felsefi açıdan kendini yetiştirmiş olan Engels, soruları, özellikle de felsefi soruları karara bağlamakla daha çok ilgilenmiş ancak bunu profesyonel felsefeciler örneğinde olduğu gibi durmaksızın tartışarak yapmamış, siyasi Marksist kuşakların havasını belirlemiştir. Felsefi inceliklerle ilgilenmediği için, üzerinde durduğu özel bir sorunun yerine ilişkin neredeyse hiçbir kuşkusu olmadığı gibi, aslında anlamını kavramak için özel bir pasajı yeniden okuma ihtiyacını nadiren duyardı. Çarpıcı aforizmalar için yeteneği olan Marx daha çok, aslında olmayı niyet ettiği, bir Alman profesörünün bildik ağır, kapalı üslubuyla yazmıştır. Onun metinleri bu özelliğinden dolayı tekrardan dönülüp yakından incelenmeyi gerektirir. Bu metinlerin kavranması zor olup, sürekli yoğunlaşmayı ve Engels'in üstünkörü tutumu için gereksiz olan kapsamlı bir entelektüel arka planı gerektirmektedir. O halde Marx hayattayken bile okurların, sözümona ortak görüşün kaynağı olarak Engels'e dönmesi doğaldır. Marx ölünce bu durum daha da doğallaştı. Çünkü Marx öldüğünde şöhreti büyümeye devam ediyordu ve Engela hâlâ aktifti ve tartışmalı konularda ikisinin birlikte yaptıkları işi, yani "yetkin" önermeler ortaya koymayı artık tek başına yapmasından daha doğal bir şey yoktu. Joseph Bloch'a yazdığı çok iyi bilinen bir mektupta kendisi ve Marx hakkında adeta aynı kavramsal fısıltıyla konuşuyordu: "Marx ve ben genç insanların, bazen daha çok ekonomikden kaynaklanan şeye değil de ekonomik yana vurgu yapmasından kısmen suçluyuz."[60]

Marx'ın felsefi fikirlerine erişim, Engels'in kavramsal işbölümü [*division of conceptual labors*] fikriyle daha da engellendi. Marx'ın ölümünden beş yıl sonra onun *Feuerbach* (1888)

59. Bu soru çok kısa zaman önce John McDowell tarafından sorulmuştur. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
60. Tucker, *Marx-Engels Reader*, s. 762.

hakkındaki kitabından alınan şu önemli pasajı düşünün. Kurnazca, "teori" diye adlandırdığı şeyi yaratmada kendi rolünü yorumlarken, Engels şöyle yazmaktadır: "Kitabın, özellikle iktisat ve tarih alanında önde gelen temel ilkelerin büyük bir kısmı ve en önemlisi de kitabın açık son formülasyonu Marx'a aittir."[61] Burada Engels'in, formülasyonunu alçakgönüllülükle (fakat doğru bir şekilde olduğuna inandığım), aslında çok daha yetenekli arkadaşına atfettiği tek bir teoriyi, Marx'la paylaştığı iddiasını buluyoruz. Marx'ın ortak konumlarına dair katkısının iktisat ve tarih alanında bulunduğunu iddia ederek de Engels, Marx'ın tarihle ilgilenen politik bir iktisatçı olduğunu öne sürmektedir. Eğer bu doğruysa, kendisinin ima ettiği gibi, takımdaki filozof Engels olduğu için, o zaman Marx'ın katkısı bu alanda aranmalıdır, felsefede değil. Bu ima sıkça yapılmıştır. Örneğin Plehanov "Marx ve Engels'in felsefi görüşleri"nin nihai biçiminin Engels'in *Anti-Dühring*'inin ilk kısmında ifade edildiğini iddia etmektedir.[62]

Engels'in filozof ve Marx'ın iktisatçı olduğu fikri, ikincisinin felsefi görüşlerinin değerlendirilmesini uzun süre engellemiştir. Bu fikir kısmen, felsefi geçmişlerinin yanlış okunmasına dayanmaktadır. Marx felsefe tahsili görmüş ve üniversiteden felsefe doktorası almıştır. Ancak Engels'in bir üniversite derecesi yoktu. O sadece ara sıra felsefe çalışmış olup yüksek nitelikte kendine özgü felsefi bir çalışma yapacak gerekli eğitimden yoksundu; felsefi yetenekten bahsetmiyorum bile. Ayrıca Engels, felsefi doktrinlerin ve Marx'ın sırf felsefi yaratıcılığının sofistike bir değerlendirmesini yapabilecek donanımdan da yoksundu. Bir felsefeci olarak en iyimser görüşle konuya ilgili, yetenekli bir amatör olabilirdi. Ancak yeterli felsefi eğitimden yoksun olan Marksist kuşaklar, felsefi görüşler için Engels'i göz önüne aldı ve bu sebeple Marx'tan yüz çevirdi. Lenin bu örneklerden biridir. Lenin temel felsefi metni olan *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı erken [dönemine ait] bir çalışmasın-

61. Engels, *Feuerbach*, s. 42.
62. Plehanov, *Fundamental Problems of Marxism*, s. 23.

da Engels'ten o kadar çok bahseder ki Marx'tan ise sadece bir defa bahseder.[63]

MARX'IN METİNLERİ HAKKINDA

Marx gibi önemli bir yazara dair akademik çalışmaların ancak ölümünden sonra yapılabilmesi sıra dışı bir şey değildir. Hegel buna bir örnektir. 1831'de ölmesine ve muazzam bir dikkat çekmesine rağmen, yazılarının eksiksiz basımı hiçbir zaman yayımlanmadı, daha doğrusu hiçbiri tamamlanmamış birkaç akademik baskısı ancak gün ışığına çıkarılabildi. Ancak yazılarının yeni, hatta tam bir baskısının yayımlanması bu yazılar hakkındaki görüşlerimizde muhtemelen büyük bir değişiklik yaratmayacaktır. Akademisyenleri ilgilendirdiği için en fazla akademik tartışmaları besleyen malumat türünden şeyler sunacaktır.

Bu durum Marx'ta farklıdır. Ölümünden beri yapılan yayınlar onun konumu hakkındaki görüşümüzü büyük ölçüde değiştirdi. Marx'ın kendisi nispeten, özellikle felsefe alanında, az yayın yaptı. Ancak Marx'ın felsefi konumu, asıl olarak onun bir politik ekonomist olduğu Marksist mitine inanarak yetişmiş olanlara şaşırtıcı gelebileceği gibi, onun düşüncesinin en önemli yanı olarak da ortaya çıkabilir. Marx 1883'te öldüğünde, yakın ortağı Engels'in yorulmaz çabaları sayesinde Marksist bir gelenek zaten oluşmaktaydı. Şu an Marx'ın en önemli felsefi yazıları olarak düşünülen şeylerin çoğu Marx hakkındaki Marksist görüş formüle edildikten sonra ancak yayımlandı. Diğerleri ortaya çıkamadı ya da Marx hakkındaki Marksist görüşle çeliştikleri zaman bastırıldı, hatta Marx'ın yazılarının sözümona "resmi" koleksiyonlarına tekrar dahil edilmedi. Yine de diğerleri yerleşmiş belirli bir görüşü desteklemek için tercüme edildi ya da [asıl] metin, kendisi hakkındaki fikirlere uydurulmak için rötuşlandı. Böylece bu eserleri doğru bir şekilde tartışma önemli ölçüde engellenmiş oldu.[64]

63. Bertram Wolfe, *Marxism: One Hundred Years in the Life of a Doctrine*, Delta, 1967.

64. Metinler hakkındaki görüşle çelişen her şeyi silmek adına, bu durumda Hegelci idealizmin tüm izlerini silmek için, metinleri rötuşlamaya yönelik Marksist

Marx'ın ölümünden sonra ancak ortaya çıkan yazılar, ki bazıları felsefi fikirlerini kavramak açısından çok önemlidir, sadece daha çok iktisadi çalışmaları olan *Das Kapital*'in* sonraki ciltlerini ve *Theorien über den Mehrwert*** adlı çalışmasını içermez, ayrıca Marx'ın felsefi hümanist görüşünün gelişiminin merkezinde yer alan *Pariser Manuskripte*'yi*** ve daha önceki yazılarında örtük olarak bulunan meşhur ideoloji kavramını ilk defa açıkça geliştirdiği *Alman İdeolojisi*'ni, Marx'ın bulunduğu konum açısından çok önemli olan bazı fikirlerin kısa ve özlü bir şekilde zengin bir özetini sunduğu orjinal formunda "Theses on Feuerbach"ı**** ve artık sadece merkezi değil, hatta onun tüm külliyatındaki yegâne en önemli metin olarak görülen *Grudrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*'yi***** içerir. Fakat görünüşe göre bu, Engels tarafından bilinmiyordu.[65] Modern zamanda, hakkında kabul edilmiş bir görüşün, kavramsal bir uzlaşmanın sadece birinin değil, tüm merkezi metinler dizisinin yayımından önce ortaya çıktığı tek bir büyük entelektüel figür tanımak çok zordur. Bu yazılar Marx'ın külliyatına aittir. Bu çalışmalar onların dahil edilip edilmediğine göre çok farklı görünen Marx'ın konumunu belirlemede merkezi rol oynar.

Marx'ın söz konusu burjuva düşüncesinde gördüğü siyasi unsur, onun teorilerini veya kendi metinlerini dikkate alır. Göze batan bir örnek diyalektiğin uygun bir yorumu hakkındaki tartışmayla ilgilidir. Abraham Deborin'den (1881-1963) adını alan Deborinistler, 1920'lerin sonunda ve 1930'ların ba-

eğilimin bir örneği için bkz. Dick Howard, "On Deforming Marx: The French Translation of *Grundrisse*", *Science and Society*, Güz 1969, s. 358-65.

* Karl Marx, *Kapital*, 3 cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 2000.

** Karl Marx, *Artı-Değer Teorileri*, Çev. Yurdakul Fidancı, 2 kitap, Ankara: Sol Yayınları, 1998.

*** Karl Marx, *Paris El Yazmaları* Türkçe'ye *1844 El Yazmaları* ismiyle çevrildi. Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2000.

**** Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Alman İdeolojisi, Çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 9-13.

***** Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.

65. McLellan, *Grundrisse için önsöz*, s. 2.

şında Deborinistlerle mekanistler arasında diyalektiğin uygun bir yorumuna ilişkin argümanda kaybeden taraf olarak sırf bir argümandan daha fazlasını kaybetti. Onlar işlerini ve bazı durumlarda hayatlarını kaybetti.[66]

Temel metinlerin Marksist baskılarında güçlü bir siyasi unsur vardır. O halde Feuerbach hakkındaki küçük kitabında Engels'in, Hegel'in yönteminin rasyonel çekirdeğini o yöntemin idealist tuzaklarından çekip çıkarmaya sadece Marx'ın ehil olduğunu iddia etmesi tesadüfi değildir. Politik olarak ortodoks olan editör, Lenin'in de böyle yaptığını iddia eden bir dipnot eklemektedir.[67]

Marx'ın yazılarının akademik bir baskısını yapma çabaları şimdiye kadar, çoğunlukla politik nedenlerden dolayı, başarılı olmadı. Marx'ın sayısız yazı koleksiyonu genellikle Engels'in yazılarını da içerir.[68] Diğer yazılar, zamanının resmi siyasi çizgisiyle çeliştiği için hemen hasıraltı edilmiştir. Marx'ın ve Engels'in eserlerinin tam bir baskısını yayımlama çabalarından hiçbiri başarıya ulaşmamıştır ve belki de hiçbir zaman ulaşamayacaktır. Bu çabalara, *Marx-Engels Gesamtausgabe* adlı Moskova'da 1929 yılında başlayan orijinal dillerdeki ilk çaba; 1955'te yapılan ikinci Rus baskısı; Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde hazırlanan, aslında "tamamlanmış" fakat tamamlanmışlıktan bütünüyle uzak olan baskı; 1975'ten beri yolda olan İngilizce baskı da dahildir.

Marx'ın ve Engels'in toplu yazılarının bir baskısını yapma çabaları, her zaman Rusça baskıyı temel almıştır. *MEGA* baskısı olarak adlandırılan (=Marx-Engels-Gesamtausgabe) Marx'ın yazılarının ilk eksiksiz baskısına başlayan ve Moskova'daki Marx-Engels Enstitüsü'nün yöneticisi olan, sonradan

66. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, c. 2, s. 63-76. Ayrıca bkz. Oskar Negt, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Der. Nikolai Bucharin ve Abram Deborin, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

67. Engels, *Feuerbach*, s. 78.

68. Örn. *The Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Der. Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat, Garden City, NY: Doubleday, 1967, Engels tarafından yazılmış kısa bir metin içerir. A.g.e., s. 384-6.

editör olmuş Bolşevik devrimci David Borisovich Riazanov, 1930'daki Stalin tasfiyelerinde ortadan kayboldu.[69] Onun yerini daha sonra V. Adoratsky aldı fakat 40 cilt olarak planlanmış baskı hiçbir zaman 12. cildi geçmedi. Marx ve Engels'in yazılarının son fakat genelde eksik olan bir baskısı Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde yayımlandı. *MEW* olarak adlandırılan baskı (=Marx-Engels-Werke) ikinci Rus baskısına dayanmaktaydı ve Almanya Sosyalist Birlik Partisi Merkez Komitesi'nce "kararlaştırılmıştı."[70]

Şimdi uzman yorumcuların merkezi saydığı Marx'ın en önemli yazılarının bir kısmının, Marx ve Engels'in yazılarının sözümona tam baskılarından sessizce çıkarılmış olması tesadüf değildir. 1939 ve 1941'de iki kısım halinde Moskova'da hazır hale getirilen *Grundrisse*, ancak Batı Almanya'da ilk yayımlanışından 30 yıl sonra eski Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde yayımlanan Marx ve Engels'in yazılarının yetkili baskısına (*MEW*) dahil edilmiştir.[71] Marx'ın *1844 El Yazmaları* orijinal olarak 1929'da Rusya'da ortaya çıkmıştır, ayrıca onun erken dönemlerine ait, hatta Engels'le tanışmadan önceki Hegel eleştirisinin iktisadi yönelimini kavramak için çok önemli olan (aşağıda ortaya konulacağı gibi) Hegel hakkındaki iki makalesi de ancak 1968'de tamamlayıcı bir ciltte (*Ergänzungsband*) baskıya eklenmiştir.

MARX, ENGELS VE MARX'IN METİNLERİ

Felsefe sınırlayıcı anlamda imece usulü bir teşebbüstür ki kişi her ne görüş savunursa savunsun, o görüş kuşatıcı, tabiri caizse hep zaten varolan felsefi gelenek içerisinde ortaya çıkar. Ancak metinlerin hazırlanmasında işbirliği içinde çalışan önemli birkaç yazar örneği olduğundan, onların kendi

69. Bertram D. Wolfe, *An Ideology in Power: Reflections on the Russian Revolution*, New York: Stein and Day, 1970, s. 274. Onun suçlamasıyla ilgili bir anı yazısı için bkz. Roy A. Medvedev, *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, New York: Vintage, 1973, s. 132-9.

70. *Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1970, c. 1, s. ix.

71. Onu sadece 1983'te yayımlanan 42. cilt içermektedir.

görüşlerini belirlemek o kadar güç olmaz. Ancak bu durum, Friedrich Engels'le yıllar süren uzun işbirliği süresince, bir dizi metni ortaklaşa kaleme alan Marx'a gelince daha karmaşıktır.

Pratikte Marx ve Engels'in metinleri sık sık, Marx ve Marksizm arasındaki iddia edilen sürekliliği yansıtan hayali melez yazar Marx-Engels olarak bir araya getirilir. *MEW*'in, Marx ve Engels'in 1844 Ağustos'unda tanışmasına tarihlenen yazılarla başlaması o halde tesadüf değildir. Çünkü bu zamandan önce meşhur çift başlı entelektüel ortada yoktu. Marx ve Engels'in erken yazılarını, yani onların tanışmadan önceki döneme ait yazılarını da içeren *MEW*'in tamamlayıcı cildine yazılan önsöz, onları "bilimsel komünizmin iki kurucusu"[72] olarak adlandırmaktadır. Açık siyasi niyet, Marx ve Engels'in tek bir teorik varlığın iki eşit kurucusu olduğu şeklindeki siyasi kurguyu korumaktır. Sovyet döneminde Marx, Engels ve o anda iktidarda kim varsa onlar arasında mutlak bir süreklilik olduğu kurgusu Marx-Engels-Lenin, Marx-Engels-Lenin-Stalin, daha basit olarak Marx-Engels-Stalin, Marx-Engels-Lenin-Mao, Marx-Engels-Mao vb olarak adlandırılan değişik hilkat garibesi yazar varlığına yol açmıştır. Her bir durumda, farklı dönemlerde adı anılan son kişi Marksist geleneğin meşru mirasçısı olarak kabul edilir. Bu son kişi pratikte nihai ve sözümona güvenilir yorumcu olarak işlev görür.

Çoğu gözlemci, Marx ve Engels'in siyasi ve felsefi görüşleri arasında önemli bir ayrım gözetmediğinden, Marksist tartışmaya katılanlar onları Marksizmin eş-kurucuları olarak sunmaya meyleder.[73] Ancak Marx'ı Engels'le birleştirmek ne zorunlu ne de yararlıdır. Bu kitabın konularından biri Marx'ın kendi kendine ayakta durabileceği ve felsefi görüşlerinin aslında çok ciddiye alınmaya değer olduğudur.

72. Karl Marx/Friedrich Engels, *Ergänzungsband, Scriften. Manuskripte. Briefe bis 1844; Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1968.
73. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, Sayı 1 The Founders.*

MARX'IN METİNLERİNİ YORUMLAMA

Marx'ın teorilerinin yorumlanması, teorisyen olmayan okurlarda bile Marx'ı felsefeye karşı konumlandıran yaygın Marksist yaklaşımdan çok çekmiştir. Böylece Marx'ın klasik Alman felsefesi içinde yorumlanması engellenmiştir. İdealizm ve materyalizm arasında aynı cinsten bir ayrımda ısrar ederek, Engles'ten beri Marksizm benzer ayrımın Marx ile felsefi gelenek arasında da gerekli olduğuna işaret eder. Bu ayrım çoğunlukla bilimle bilim olmayan arasındaki bir ayrım olarak anlaşılır. Burada Marksizm, kendisini modern doğabilimin ruhunda anlaşıldığı şekliyle bilim statüsünde görür. Bu, Marx ve bilim olarak Marksizm ile felsefenin tüm biçimleri arasında yapılan aynı türden ayrıma dayanan Marx ve Marksizme bir yaklaşım önermektedir. Bu yaklaşım, sanki daha önceki okumalar bir şekilde bilimdışı, adı anılmaya değmezmiş, bu yüzden yanlışmış gibi, *Kapital*'in "bilimsel" okumasını yapmak isteyen Fransız ortodoks Marksist Louis Althusser'in (1918-90) girişimiyle en yüksek bir noktaya ulaşır.[74]

Althusser tarafından geliştirilen Marx'ın metinlerinin sözde bilimsel okuması, Marx'ın yazılarını daha derin, daha içkin düzlemde kavramak için salt bir yorumun ötesine geçebilecek bir olasılık sunmaktadır. Bu yaklaşım, yorumun metinlerin içinde doğduğu bağlama atıf yapması gerekmediğini, hatta yapmaması gerektiğini savunan yeni eleştiriden sıkı yasal konstrüktivizme [*strict legal constructionism*][75] kadar aşina olunan fikirlerle çeşitlilik gösterir.

---

74. Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londra: New Left Books, 1970.

75. Yargıçların kanunları yorumlarken yasama tarihine atıftan kaçınması gerektiğine inanan Yüksek Mahkeme Yargıcı Antonin Scalia, metinselcilik denen şeyi temsil etmektektedir. Bkz. Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law*, Amy Gutman, Gordon S. Wood, Laurence H. Tribe, Mary Ann Glendon ve Ronald Dworkin'in yorumuyla, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998. Onun görüşüyle Heidegger'in yine köklerini bir metni çerçeveleyen sözcüklerin asıl anlamının tanımlanmasından alan yoruma dayalı görüşü arasındaki benzerlik çarpıcıdır.

Marx'ı yorumlarken onun Alman idealist geleneğiyle olan ilişkisini göz önünde bulundurmak iki nedenden ötürü faydalı olacaktır. İlki, bir bağlamcı olarak Marx, düşüncenin bağlamla ilişkisi üzerinde ısrar eder. Onun düşüncesini içinde oluştuğu bağlamla olan ilişkisinden başka türlü okumak, kendi özüne aykırı okumaktır. Düşüncenin bizzat yorumundaki konumuyla geliştirilen bu ölçütü ihlal etmekten ziyade gözetmek daha iyi görünmektedir. İkincisi, Marx'ın teorileri, Marx aktif olduğu dönemde tartışılan ve Marx'ın niyetini kavramak açısından dikkate alınabilir diğer teorilere tepkisel olarak formüle edilmiştir.

Zaman ve mekânımızın elverdiği perspektiften, Marx'ı kendi zamanı ve mekânında elimizden geldiğince anlamanın alternatifi yoktur. Marx ile ilgili yapılacak herhangi bir okuma şu anki bakış açısının dışında olmayacaktır. Bundan daha fazlasını yapmak asla olanaklı değildir ve onun teorileri hakkında başka okumaların olanaklı olduğu kabul edilmelidir. Yalnızca ve yalnızca tek bir doğru okuma, onun konumunu anlamanın yalnızca tek bir yolu olduğunu savunan siyasi saikli fikir, Althusser'in Marx'ın sözümona "bilimsel" okumasının gerekçesidir, gerçekten savunulamaz.

MARX'A GİDİŞ YOLU OLARAK HEGEL

İlk önce Marx'ın Hegel'le tartışmalı ilişkisinden bahsetmek ve onu dönemsel olarak yeniden değerlendirmek gerekir. Kitabımızda Marx'ın temel (felsefi) fikirlerini tartıştıktan sonra ancak tam bir değerlendirmeye girişilebilir. Marx'ın konumu ve önceki felsefeyle arasındaki aynı türden sözde ayrımla ilgili kuramsal nedenlerden dolayı bu ilişkinin genellikle yanlış anlaşıldığına inanıyorum. Çünkü Marx'la ilgilenenler genellikle Hegel ile çok az ilgilenmiş ya da Hegel hakkında çok az şey bilmektedir.

Engels'in Marksizm üzerindeki etkisi Marx'ın Hegel ile olan ilişkisini doğru anlamaya engel teşkil etmektedir. O, Hegel'i ısrarla sanki onun felsefesi bilim öncesi bir saçmalıkmış gibi

ele almaktadır. Feuerbach üzerine yazdığı küçük kitabında, Hegelci okuldan "maddeci duruş noktası"na geçiş ile ilgili bir tartışmada Engels şöyle demektedir: "Fantastik bir bağlantıda değil de, kendi bağlantısında düşünülen olgularla uyumlu kılınamayacak her idealist fanteziyi durmadan feda etme kararı verilmiştir. Materyalizm bundan başka bir anlama gelmez."[76] Eğer "materyalizm" felsefi saçmalığın ötesine geçmekse o halde felsefe saçmalıktır. Başka yerde Engels, Marx'ın katkısının, Hegelci formülasyonundan doğru fikri çıkarmada yattığını ileri sürer. "Hegel'in mantığından bu alandaki gerçek keşiflerini kapsayan çekirdeği ki bu, düşüncenin gelişiminin tek gerçek biçimi olmaktadır, basit şekilde çıkarma işini üstlenebilecek tek kişi" diyor Engels, "Marx'tı ve Marx'tır."[77] Bu iki görüş birbiriyle çelişir. Birincisi Hegel ile Marx arasında aynı türden bir ayrımı, dolayısıyla bir "kopuş"u, ikincisi ise Marx'ın Hegelci kaldığını ileri sürmektedir. Birinci görüş daha sık, daha güçlü ifade edilmekte ve daha etkili kalmaktadır. Eğer Hegel'in görüşleri yanlış değil de, daha da geliştirilebileceği kabul edilirse, o takdirde ikinci görüş Marx'ın selefiyle ilişkisinin nasıl olduğuna dair daha doğru bir tasvir verir.

Marksizmin seyrini belirleyen politik figürler, bu tür felsefi nüanslarla ilgili ya da o konuda hüküm vermeye yetkili değildi. Marx'tan daha çok Engels'e atıf yapan Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* (1908) adlı erken bir çalışmasında Hegel'i şiddetli bir biçimde eleştirmektedir. *Filosofskie Tetradi'da** (1914-15) daha incelikli bir tavır takınmıştır. Lenin burada Hegel'in *Wissenschaft der Logik*** isimli eserini biraz ayrın-

76. Engels, *Feuerbach*, s. 43.

77. Onun Marx'ın *Contribution to the Critique of Political Economy* hakkındaki değerlendirme yazısına bakınız. O yazı *Das Volk*'ta yayımlanmış ve *Feuerbach*'ta yeniden basılmıştır [Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2011].

* V. İ. Lenin, *Felsefe Defterleri*, Çev. Atilla Tokatlı, İstanbul: Minör Yayınevi, 2013.

** Hegel'in *Wissenschaft der Logik ve Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* isimli eserleri Türkçe'ye sadece *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1* adıyla çevrilmeye başlandı. George W. F. Hegel, *Mantık Bilim: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2004.

tılı olarak incelemiş ve Hegel'e dair daha olumlu bir izlenim edinerek Marx'ı anlamak için Hegel'in vazgeçilmez olduğunu kabul etmiştir.[78]

Lenin'in sonraki daha ılımlı Hegel görüşünün tam tersine sonraki Marksistler, Engels'in sadece hakkından gelinmesi gereken biri olarak gördüğü büyük idealist filozofa dair daha şematik, daha olumsuz görüşünü izleme eğilimi göstermektedir. Marksizmin Sovyet elkitabı, Marx'ın ve Engels'in görüşlerinin Lenin tarafından güncellenmiş biçimini sunma iddiası gütmektedir. Aslında Lenin'in Hegel hakkındaki daha önceki, daha olumsuz değerlendirmesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımın varyasyonları ortodoks Marksist çevrelerde hâlâ yaygındır. Marx'ın sırf Hegel'in tarih felsefesinin içini dolduracak olgusal içeriği sağladığı şeklindeki söz konusu yaygın görüşü inkâr eden Tom Bottomore ve Maximilien Rubel, Marx'ın konumunun kaynaklarının Hegel'den ziyade çağdaş tarihsel kaynakları okumasında yattığım iddia eder.[79]

Marx, Hegel ile olan ilişkisinin öneminin sürekli olarak küçümsenmesinden kısmen de olsa sorumludur. *Kapital*'in[80] (aşağıda ona döneceğiz) ikinci Almanca baskısının sonsözündeki meşhur bir yorumunda, muğlak olarak, kendi konumunun Hegel'inkinin ters çevrilmesinden doğduğunu ileri sürer. Engels'ten beri Marksist kuşaklar, Marx'ın konumunu Hegel'inkinin ters çevrilmesi olarak gördü. İngiliz idealizmine başkaldırıdan doğmuş olan ve geleneksel olarak Hegel'e kuşkuyla bakan Anglo-Amerikan analitik felsefe, Marx'a genelde Hegel'i göz önünde bulundurmadan ya da yeteri kadar göz

78. Son zamanlarda Lenin'i, fikirleri felsefi açıdan önemli, ciddi bir düşünür olarak anlama çabası başlamıştır. Bkz. Kevin Anderson, *Lenin, Hegel, and Western Marxism*, Urbana: University of Illionis Press, 1995.

79. Şu eserin girişine bakınız: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Der. Tom Bottomore ve Maximilien Rubel, New York: McGraw-Hill, 1964, s. 1, 4. Bottomore ve Rubel'e göre, Marx'ın yazıları Saint-Simon'un şimdiye dek kuşku duyulmadık etkisini ele vermektedir.

80. *Capital*, c. 1, s. 20.

önünde bulundurmadan yaklaşır.[81] Hatta Hegel hakkındaki çok incelikli tetkikinin Hegelci Marksizm denilen şeyin asıl kaynağı olduğu Lukács, Marksizm ile Hegel arasında aynı türden bir ayrım konusunda ısrar etmeyi sürdürür.[82]

Bir dizi neden Marx'ın kendi teorilerinin anlaşılması için Hegel'le ilişkisinin önemini akla getirmektedir. İlkin, Kant ve Hegel gibi büyük filozoflar, kalıcı bir şekilde tartışmayı değiştirmiştir. Hegel kuşkusuz büyük bir filozof, açıkçası bir avuç gelmiş geçmiş en büyük felsefi zihinden biridir. Marx yazmaya başladığında, Hegel göz ardı edilemezdi. Hegel tüm çözümleri sağlamadıysa da en azından entelektüel çerçeveyle sözlüğün çoğunu ve Marx'ın olağanüstü problemleri çözmeye çabalarken tepki gösterdiği faydalı ipuçlarını sundu.

İkinci bir neden, Marx'ın genç Hegelcilerle olan yakın ilişkisidir. Hegel 1831'deki kolera salgını esnasında ansızın öldüğünde, çok çabuk dönüştürülmesine karşın Hegelcilik ölmedi. Hegel'in ölümünden kısa süre sonra okul üç ana kısma ayrıldı: merkez Hegelciler ya da eski Hegelciler ve genç Hegelciler olarak bilinen sağ ve sol Hegelciler.

Bu çeşitli eğilimlerin tüm temsilcileri Hegel'in teorilerine bağlıydı. Hepsi Hegel'in, sisteminde felsefeyi yüksek bir noktaya ve bir sona ulaştırdığı noktasında ikna olmuştu. Hegel'in öğrencisi ve Marx'ın arkadaşı olan büyük Alman şairi Heinrich Heine tüm Hegelciler adına konuşarak şunu iddia etmektedir: "Felsefi devrimimiz sonuçlanmıştır; Hegel büyük halkayı kapatmıştır."[83] Ancak beklenebileceği gibi, farklı Hegelci eğilimlerin temsilcileri Hegel'in sisteminden çok farklı sonuçlar çıkarmıştır.

81. Analitik Marksizmin kurucusu Cohen, Marx'ın tarih teorisi hakkında Hegel'e ilişkin az bir ilgi ya da kavrayış yansıtan önemli bir tartışma sunmaktadır. Bu yönüyle o, analitik Marksizmin tipik bir temsilcisidir. Bkz. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton, NJ: Princeton Univerty Press, 1978.

82. Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relation between Dialectics and Economics*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1976.

83. Heinrich Heine, *Religion and Philosophy in Germany*, Çev. John Snodgrass, Albany: State University of New York Press, 1986, s. 156.

Hegelci okulun dağılmasına teolojik bir çatışma neden olmuştur. 1835-1836'da yayımlanan *DasLeben Jesu kritisch bearbeitet* adlı etkili bir eserin yazarı olan David F. Strauss, Hegel okumasından enkarnasyonun tek bir kişide değil fakat tüm bir insan ırkında meydana geldiğini çıkardı. Kitabın ortaya çıkışını kuşatan tartışmada Strauss, tartışmanın katılımcılarını Hegelci okulun merkez, sağ ve sol kanatlarının üyeleri olarak adlandırdı.

Felsefi merkeziyetçiler olan eski Hegelciler, sistemi güçlükle, Hegel'in bıraktığı gibi savunmaya kalkıştı. Ancak eski Hegelciler, Strauss'un ateşlendiği tartışma da dahil, niyetlerini gerçekleştirmeyi engelleyen olaylar tarafından hazırlıksız yakalandı. Sağ ve sol Hegelciler, hem Hegel ile olan ilişkileriyle hem de yine akademik, siyasi ve dinsel faktörlerle ayrıştı. Şimdi olduğu gibi o zaman da din, siyasi güçle ve değişime karşı direnmeyle ilişkiliydi. Hegel'in düşüncesindeki dinsel unsuru vurgulayan sağ kanat Hegelcilerin hepsi, üniversitede bir mevki sahibiydi. Hegel'in düşüncesindeki dinsel unsuru önemsizleştiren sol Hegelcilerin hepsi, hukuk profesörü Eduard Gans haricinde, üniversite dışındaydı. Sağ kanat Hegelciler, sol kanat Hegelcilerin eleme eğiliminde olduğu Hegel'in düşüncesindeki dinsel unsuru vurgulamaya eğilimliydi.[84]

Din ve siyaset hep ilişkili olmuştu. Hegelci okulun dağılması teolojik nedenlerden ötürü olmasına karşın, sağ ve sol kanat Hegelciler arasındaki farklar çoğunlukla siyasiydi. Basitleştirirsek, bu iki eğilim arasındaki çatlağı *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'in önsözündeki Hegel'in ışıltılı vecizesinin yorumuna yerleştirebiliriz: "Edimsel olan akılsal olandır, akılsal olan edimsel olandır."[85] Bugün bile sağ kanat Hegelciler rasyonel olarak görülen mevcut durumu kabul etme eğilimindedir. Oysa Marx gibi sol Hegelciler, genelde yeteri kadar

84. "Hegelci Sol" tartışması için bkz. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, c. 1, s. 81-96.

85. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 10 [George W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004].

çok rasyonel olmayan ve daha rasyonel bir duruma çevrilmesi gereken gerçek dünyanın eksikliklerinin altını çizer. Sağdakiler kendilerini gerçek dünyayla olduğu gibi memnun eder ve çoğunlukla geçmişe tapınır. Soldakiler ise daha iyi bir gelecek dünya için, geçmişin üstünlüğünü inkâr ederek dünyayı şu an olduğu haliyle reddeder. İlki, durumu zaten makul, iyi, hatta olanaklı dünyaların en iyisi olarak görmekte; ikincisi, mevcut durumu mantıksız saymakta, dönüştürmeyi arzu etmektedir.

Sol Hegelcilerin katkısı, genellikle sağ Hegelcilere karşıt olarak tanımlanır ve genç Hegelciler olarak, demokratik fikirlerin yayılmasında ve Almanya'nın entelektüel bilincinin uyandırılmasında yer alır. Bununla beraber, kendisi de genç bir Hegelci olan Marx'tan önce sol Hegelciler, felsefi fikirlerini politik bir harekete dönüştürme hususunda başarısız olmuştur. Genç Hegelciler arasında şu isimler anılmalıdır: Strauss, onun yanında, Bruno ve Edgar Bauer kardeşler, Marx'ı güçlü bir şekilde etkileyen Ludwig Feuerbach, Marx'ın işbirliği yaptığı Arnold Ruge, Moses Hess ve August von Cieszkowski. 1838'den 1841'e kadar *Hallische Jahrbücher*'i hazırlayan Ruge (1802-80), siyasi bir hareket olarak Hegelcilikle dayanışmaya yardımcı oldu. Polonyalı bir kont olan Cieszkowski (1814-94), Michelet ile Berlin'de tahsil gördü. Hegel'in felsefenin yalnızca geçmişle ilgilendiği fikrinin "standart" yorumunu, felsefenin kararlı bir biçimde yüzünü geleceğe döndüğü fikrinden yana tavır alarak reddetti. Felsefeyi tefekkür boyutundan soyarak, bir eylem formuna dönüştürdü. Hegel'i izleyerek[86] zenginlik ve yoksulluk arasında büyüyen çelişkiden, toplumsal bir devrimin çıkacağını öngören Hess (1812-75) tarafından bu eğilim pekiştirildi.

Üçüncü bir neden, Marx, Hegel'in yazılarını derinlemesine ele almasına karşın, en azından Marx'ı tartışan herkesin bah-

86. *Philosophy of Right*'ta Hegel, s.148-50 arasını yoksulluğa ayırmaktadır. Yazılı metne sözlü bir ilavesinde şöyle söylemektedir: "Yoksulluğun nasıl kaldırılacağı sorusu modern toplumu çalkalayan en rahatsız edici sorunlardan biridir." *Philosophy of Right*, s. 278.

settiği bu ilişkinin ayrıntılı olarak nadiren incelenmesidir.[87] Marx bu ilişkiyi ele almaya niyetlenmiş ama yapmamıştır. *Kapital* olarak sonuçlanan projesi üzerinde çalışırken Engels'e gönderdiği bir mektupta Marx, sonunda Hegel'in metodundan ne kaldığına dair kısa bir kitap yazmak istediğini söylemiş ancak bu kitap hiçbir zaman yazılmamıştır.[88] Marx'ın Hegel ile ilişkisini ele alan Engels, bunu çok berbat bir şekilde yapmıştır. Feuerbach hakkındaki çalışmasında[89] kendisinin ve Marx'ın teorilerinin Hegelcilikle olan ilişkisine dair kısa açıklaması, ilişki olarak düşündüğü şeye işaret etmenin dışında, felsefi bakımdan çok zayıftır.[90]

Sonunda hiç kimse Marx'ın düşüncesinin çok farklı şekillerde ve düzlemlerde Hegel'inkinin etkisini gösterdiğini inkâr etmemektedir. Buna Hegel'in yazılarının ayan beyan tartışılması, yabancılaşma, nesneleştirme, görünüş ve gerçeklik ya da öz arasındaki ayrım, tarihi olumsuzlama ve onunla çelişme vs fikirlerinin uyarlanması gibi Hegelci kategorilerin kullanılarak, Hegelci temaların daha da geliştirilmesi dahildir. Onun

87. Çok sayıda çalışma arasında bkz. Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, Londra: New Left Books, 1973; Iring Fetscher, "The Relation of Marxism to Hegel", *Karl Marx and Marxism*, Londra: New Left Books, 1970; Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966; Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Der. ve Çev. John O'Neill, New York: Harper and Row, 1969; Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, Londra: New Left Books, 1970; Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press, 1941; Oskar Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970; Manfred Riedel, "Hegel und Marx", *System und Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974; ve Oskar Cöster, *Hegel und Marx: Struktur und Modalität ihrer Begriffe politisch-sozialer Vernunft in terms einer "Wirklichkeit" der "Einheit" von "allgemeinem" und "besonderem Interesse"*, Bonn: Bouvier, 1983.

88. "Tekrar böyle bir çalışma için zamanım olsaydı, Hegel'in keşfettiği fakat aynı zamanda mistisizme bürüdüğü yöntemdeki rasyonel olanı sıradan insan zekâsının anlayabileceği hale getirmek isterdim." "Engels to Marx, 14 January 1858" *Collected Writings*, c. 40, s. 248.

89. Engels, *Feuerbach*.

90. Engels'in Kant'ın çok önemli kendinde şey görüşüne ilişkin okumasının bir Marksist tarafından yıkıcı bir eleştirisi için bkz. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 131-3.

yazıları baştan sona Hegel etkisini olduğu kadar, Hegel'e dair bir ilgiyi de yansıtır.

Marx'ın Hegel'e ilgisi yazmaya başlamadan önce, çok erken bir zamanda başladı ve tüm yazıları boyunca bu ilgi varlığını hep sürdürdü. Üniversitedeki öğreniminden iki yıl sonra, 1837'de babasına yazdığı meşhur mektubunda asıl konu budur. Burada henüz bir delikanlı olan Marx, felsefenin kaçınılmaz önemi üzerinde ısrar etmekte, bir uçtan bir uca okuduğunu söylediği Hegel'in kavramsal kıvrımlarından kaçınılması gerektiğinden bahsetmektedir ve bunu, hayatının geri kalanında kendisini meşgul edecek bir görev olarak görür; aynı mektupta Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin tam da konusu olan bir hukuk felsefesi ya da yasa çalışması yapmayı çoktan denediğini bildirmektedir.[91]

Marx yayımlama amaçlı yazmaya 1840'ların başlarında başladı. Onun ilk yazıları doğrudan Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin eleştirisine hasredilmiş iki metni içerir. Hegel'in felsefesinin yönlerini, baştan sona *Kapital* de dahil, sonraki yazılarında hem doğrudan hem de dolaylı olarak ele almayı sürdürmüştür. *1844 El Yazmaları* Hegel'in *Phänomenologie des Geistes** isimli çalışması hakkında kapsamlı yorumlar içerir. *Grundrisse* Marx'ın metot üzerine önemli düşüncelerini sunar. Burada Marx değiştirilmiş bir Hegelci yaklaşımı benimser. *Kapital*'in, Hegel'in *Mantık*'ında geliştirilen kategorik çerçevenin etkisini yansıttığı iyi bilinmektedir.

MARX VE HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ*

Zur Kritik der Politischen Ökonomie'nin** meşhur önsözünde Marx, üstlendiği ilk vazifenin Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin eleştirel bir incelemesi olduğunu not eder.[92] Bu

91. "Letter To His Father On A Turning-Point In His Life" (1837), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, s. 40-50.

* George W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2010.

** Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.

92. *MEW* 29, s. 262; *CW* 29, s. 261.

yüzden bu kitap hakkında bir şeyler söylemek faydalı olacaktır. Marx'ın teorilerinin, onun modern sanayi toplumu teorisi de dahil, Hegel'in modern kapitalizme yol açan Sanayi Devrimi'nin meydana getirdiği politik oluşum teorisine düşünülmüş bir tepki olarak görülmesi gerektiğine inanıyorum. Marx'ın teorilerine bir giriş olarak Hegel'e ilişkin incelemenin bazı temel yönlerini özetlemek yerinde olacaktır. Bu bana Marx'ın kapitalizm teorisinin *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki birtakım Hegelci temaların genişletilmesiyle ortaya çıktığını gösterme izni verecektir.

Hegel sadece dört kitabın yazarıdır: *Tinin Görüngübilimi* (1807), *Mantık Bilimi* (1812, 1816) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1817, 1827, 1831) ve *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (1821). Hegel'in ilk ve belki de en büyük kitabı olan, [felsefi] sistemine hem giriş yapan hem de ilk kısmını sunan *Görüngübilim*, bilincin deneyiminin bilimi olarak adlandırdığı şeyi içerir. *Mantık*, tıpkı *Görüngübilim* gibi, çok muğlak bir kitaptır. *Mantık*'ın ne Kant'ın çok etkilendiği ve kapalı bir konu olarak düşündüğü eski Aristoteles mantığıyla ne de 19. yüzyılın sonunda Alman filozof Gottlob Frege (1848-1925) ve arkadaşlarının yazılarında ortaya çıkan yeni matematiksel mantıkla alakası vardır. Bilakis kavram ve içerik arasında hiçbir ayrımın olmadığı Hegel'in bilinçli kavram olarak adlandırdığı şeyle ilgilidir. Genellikle meşhur felsefe sisteminin "resmi" kaynağı olarak görülen *Ansiklopedi*, birlikte alındığında sistemin kendisinden değil ancak sistemin şeklinin göstergelerini sağlayan farklı savların toplamından daha fazla bir şey değildir. Hegel'in son kitabı *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, *Ansiklopedi* gibi bir dizi numaralı paragrafla, öğrencileri için bir elkitabı olarak yazılmıştır ve 1818'den 1831'de apansız ölümüne değin Berlin'de kaldığı dönemde ortaya çıkmıştır. O dönemde Hegel, Almanya'da ve dünyada, yaşayan yegâne en önemli filozof olarak şöhretinin zirvesindeydi.

Son çalışması *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde, daha önceki yazılarında nesnel tin hakkında başlayan tartışma daha

da geliştirilmiştir. Bu, tinin; hukuk, ahlak, etik yaşam ilişkileri içerisinde ve aile, sivil toplum ve devlet düzlemlerinde somutlaştığı alandır. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde daha ayrıntılı bir analizle işlediği bu temaya *Ansiklopedi*'de birkaç sayfa ayırmaktadır. *Ansiklopedi*'de daha az tarihsel ama daha sistematik tarzda yeniden ele alınmadan önce, hukukla, ahlakla, etik boyutla ve ayrıca aileyle ilgili tartışmaya ilk olarak *Görüngübilim*'de rastlanır.

Hegel'in dördüncü büyük eseri, çoğu kez otantikliğinden kuşku duyulan sözlü yorumların eşlik ettiği üç yüz altmış adet paragraftan oluşmuştur. Bu çalışma [*Hukuk Felsefesi*] bir önsöz, bir giriş ve "Soyut Hukuk", "Ahlak" ve "Etik Yaşam" üzerine üç bölümden oluşur. "Ahlak" ve "Etik Yaşam" bölümleri Kant'ın soyut ahlak görüşünü eleştirdiği ve kendi rakip etik görüşünü açıkladığı *Tinin Görüngübilimi*'nde daha önceden ele alınmış konuları işlemektedir. Bu konular ailenin, sivil toplumun ve devletin üç düzlemiyle ilgilidir.

Hukuk Felsefesinin Prensipleri'nde izlenen yol *Ansiklopedi*'deki bir pasajda soyuttan somuta bir ilerleyiş olarak betimlenir. Bu yaklaşım irade kavramından, böylece toplumsal bağlamda etkin bir insan varlığı kavramından yola çıkıp, onun formel hukuk düzleminde gerçekleşmesinden geçerek, formel hukuku ve ahlakı bir araya getiren en somut formu olan ahlaka ve etik yaşama varır. Demek ki tartışma, ailenin sivil toplumun ileri seviyelerindeki ve son olarak devlet düzlemindeki dışsallaşmasını ya da somut tezahürünü ele almak için, yine hukukun görünür biçimlerinin en doğal ve en az gelişmişi olan aile düzleminde başlamaktadır.

Hegel'in meşru anlamında kullandığı "hukuk" kelimesinin (Almanca *Recht*) birkaç anlamı vardır. Normalde hukuk, "aynı toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri yöneten kuralların toplamı" anlamında kullanılır. Hegel risalesinde "hukuk" terimini teorisine özgü bir tarzda yorumlar. Bir ekte ya da sözlü yorumda o, kendi hukuk kavramını (Latince *ius*) formel sayılan sivil hukuktan ayırır. Terime kendi verdiği anlamıyla "hukuk", sivil

hukuku, kavramın bu yönü en çok yasal hususlarla bağlantılıdır, ayrıca ahlakı, etik hayatı, hatta dünya tarihini de içeren daha geniş bir anlam kazanır.

En genel anlamda Hegelci hukuk kavramı, pratiğe geçişi gerektiren özgür irade ve onun gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Aristoteles'in tüm eylemler iyiyi amaçlar görüşünü izleyen Hegel, iyiyi bilincin içinde düşünmenin yeterli olmadığını savunur. İyi, ayrıca öznel arzudan dış varlığa geçişle gerçekleştirilmelidir; böylece iyi sadece zihnimizin içinde değil fakat ayrıca ve hepsinin ötesinde yaşamlarımızda şekil alır. Kendisinden önceki Aristoteles ve kendisinden sonraki Marx gibi Hegel, fikirlerimizi yaşamlarımızda gerçekleştirmemizle ve nasıl gerçekleştirdiğimizle ilgilenmiştir. Hegel için felsefe rasyonel olanın keşfi ise, o zaman devlette doruklaşan toplumsal bağlamın çeşitli düzlemleri, tarihte rasyonel unsurun gerçekleştirilmesinin pratik konumunu sağlar.

Hegel devleti rasyonel olarak betimlerken, her devletin aklın gelişiminde bir aşamayı ya da mevcut haçtaki gülü temsil ettiğini öne sürer. Fakat belirli hiçbir devlet aklı tam olarak gerçekleştiremez. Olgun Hegel'in tarihsel arayışın son bulduğu en yüksek noktanın zamanının Prusya devletiyle özdeşleştirdiği şeklinde sıkça yapılan itiraz, Hegel'in görüşü hakkında ciddi bir yanlış anlamayı yansıtmaktadır. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin problemi Hegel'in daha ilk sayfada işaret ettiği gibi, sadece hukuk fikri değildir fakat aynı zamanda onun gerçekleştirilmesidir de.[93] Bunu ayrıca idenin ya da "kendinde şeyin bizzat içkin gelişimi"[94] olarak adlandırdığı şeydeki herhangi bir inceleme nesnesinin rasyonel unsurunun gelişiminde de ifade eder. Başka bir deyişle, Hegel burada hukuk sistemi aracılığıyla, modern devletin varlığı sayesinde, Kant'ın amaçlar krallığı düşüncesinde hayal ettiği özgürlük alanının ne ölçüde gerçekten gerçekleştiğiyle ilgilenmiştir; ya da Hegelci dille ifade etmek gerekirse, "zihin dünyasının", hangi dere-

93. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 14.
94. A.g.e., s. 14.

cede "kendi dışında ikinci bir doğa gibi meydana geldiğiyle"[95] alakadar olmuştur.

Hegel'in risalesinin uğrakları, doğrudan soyut ya da formel hukuk formu şeklinde, sonra toplumu göz önünde bulunduran ve ona muhalefet eden ahlak fikrini karakterize eden öznel bireysellik olarak ve son olarak toplumsal iyinin sadece kavranmadığı fakat ayrıca aile, sivil toplum ve devlet olmak üzere üç seviyede gerçekleştirildiği etik hayatta olmak üzere, mutlak özgür iradenin gelişiminin mantıksal uğraklarında şifrelenmiştir.[96] Hegel'in görüşünün merkezinde toplumsal iyinin soyut ahlakla gerçekleştirilemeyeceği; ancak modern devleti karakterize eden çeşitli kurumlarda somut olarak gerçekleştirilebileceği düşüncesi vardır.

FELSEFİ EKONOMİ, SANAYİ DEVRİMİ VE ADAM SMİTH

Hegel elbette toplumun ekonomik temellerini inceleyen ilk filozof değildir. Felsefede bu konuya duyulan ilgi Antik Yunan'a kadar gider. Marx'tan çok önce Platon, bireylerin toplumsal hayatını etkileyen ahlaki sorunlar olarak ekonomik sorunları ele almıştı.[97] *Politeia*'da* bekçilerin ne gümüşe ne altına ne de özel mülkiyete sahip olabileceğini belirtir.[98] Ekonomik temeller üzerine kurduğu devlette adaletin anahtarı olarak uzmanlaşmada ısrar eder.[99] Öldüğünde yayımlanmadan bıraktığı bir diyalog olan Laws**, erdemin büyük bir zenginlikle bağdaşamayacağı fikrini benimseyerek önceki ekonomik görüşlerini

95. A.g.e., s. 20.
96. A.g.e., s. 35-6.
97. Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Londra: Methuen, 1961, s. 190-2.
* Platon, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
98. Platon, *Republic* 417A.
99. A.g.e., 423D.
** Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

değiştirir.[100] Gerçi hâlâ katı uzmanlaşma ya da işbölümünde ısrar etmesine karşın, ekonomik etkinliği ve vatandaşın ilgisini sınırlayarak paranın yozlaşmadaki potansiyeli üzerinde de durur.

Platon'a kıyasla Aristoteles, ekonomiyi daha ihtiyatlı ele almaktadır. *Nicomachean Ethics*'te[101] karşılıklı ekonomik ilişki bağlamında parayı ve paranın eşölçülebilirlik sayesinde eşitliği sağladığını belirterek *Politics*'te[102] daha uzun uzadıya para-kazanmayı kısaca tartışır. Aristoteles burada, para-kazanma ya da para kazanmayla ilgilenen hem doğal hem de doğal olmayan mülk edinmeyle, para-kazanmayla ilgilenmeyen ev idaresi arasındaki farklara işaret eder. Otantikliği sorgulanan *Economics*, bir ev idaresini kurma ve idame ettirme noktasında iktisat biliminin rolünü inceler. Yunan seleflerini iyi bilen Marx'ın *Kapital*'de sık sık Aristoteles'e dönmesi tesadüf değildir.

Adam Smith'in ve diğer İskoç okullarının yazılarında, sanayi Devrimi'nin ve modern ekonominin ya da modern politik ekonomic, Antik Yunan filozoflarıyla Hegel arasına düşer.[103] 1750'den sonra İngiltere'de başlayıp ardından tüm sanayileşmiş dünyaya sıçrayan Sanayi Devrimi modern hayatta derin ve kalıcı değişikliklerle sonuçlandı. Gerek tarım gerek sanayide meydana gelen sanayi üretiminin hızlı yayılımı, Hindistan'dan pamuklu kumaş, toprak kap, demir tencere, tava gibi yararlı araç gereçlere artan talepleri karşılamak için modern bilimi ve parayı buluşturdu. Bu yayılım, tekstil ve demir endüstrisini etkileyen artan talep ve bir dizi icat sayesinde[104] ve (buhar makinesinin icadının bir sonucu olarak) yeni icat edilmiş döküm

100. Platon, *Laws* 742E-743A.

101. Aristoteles, *Nicomachean Ethics* V, 5 [Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014].

102. Aristoteles, *Politics* 1, 8-11. [Politika, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013]

103. Marx, Sanayi Devrimi'ni ayrıntılı olarak, "Makineler ve Modern Sanayi" başlığı altında *Kapital*, c. 1, 15. Bölüm'de inceler.

104. Marx doğru olarak buharlı motorun Sanayi Devrimi'ne yol açmadığını iddia etmektedir. Sanayi Devrimi'nin makineleri, onun gelişmesini zaruri kılmıştır. Bkz. *Kapital*, c. 1; *CW* 35, s. 375.

fırınlarında ve buhar makinelerinde kullanmak için artan bir kömür talebi aracılığıyla farklı sanayilerin gelişimine bağlıydı. Tekstil endüstrileri, tipik olarak çeşitli eğirme makinelerinin (James Hargreaves 1764 ve 1767 yılları arasında iplik eğime makinesini, Richard Arkright 1769'da su ile çalışan büküm makinesini, Samuel Compton 1778'de ip eğirme makinesini icat etti), dokuma makinelerinin (Edmund Cartright 1785'te elektrikli dokuma tezgâhını icat etti) ve (Eli Whitney tarafından 1793'te) Birleşik Devletler'de çırçır makinesinin icadıyla gelişti. Demir endüstrisi, odun kömüründen ziyade kok kömürüyle maden eritmeden başlayıp (1709'da Abraham Darby), dökme demiri işlenmiş demire çeviren tavlama fırınının icadı (1784'te Henry Cort) ve bessemer potası demirden çeliğin yapılmasının keşfiyle (1858'de Sir Henry Bessemer) ilerleyen bir dizi evreden geçti. Thomas Newcomen tarafından 1712'de icat edilen buharlı motor, Marx yanlışlıkla bu icadı 17. yüzyılın sonuna yerleştirir,[105] 1769'da James Watt tarafından harika bir şekilde geliştirildi. Ancak sanayideki değişiklikler bazı insanların konfor standartlarını artırarak onları büyük ölçüde zenginleştirirken, diğerleri için özellikle geniş ölçekli iş alanlarında bunalımlı dönemlerin ortaya çıkışıyla (özellikle 1789 ve 1821'de, 1828 ve 1832, 1837 ve 1842 ve 1848'de) yoksullaşan fabrika işçileri için, bu tür standartlar büyük oranda düşürüldü.

Bildiğimiz kadarıyla modern kapitalizm, 1750'den sonra İngiltere'de başladığından beri bütün dünyaya aralıksız yayılmayı sürdüren Sanayi Devrimi'nin ürünüdür. John Locke (1632-1704) modern kapitalizmin büyük filozofu ise, Adam Smith (1723-90) de onun büyük ekonomistidir. Biz John Locke'a özel mülkiyetin, yani modern kapitalizmin esas kurumu olan üretim araçlarının özel mülkiyetinin açık temellendirmesini borçluyuz.[106] Locke'a göre özel mülkiyet doğrudur çünkü

105. *Capital* c. 1; *MEW* 23, s. 398; *CW* 35, s. 378.

106. Locke'un görüşünün hâlâ pek çok savunucusu vardır. Son zamanlardaki bir örnek Robert Nozick'tir. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers, 1984.

kişiler emeklerinin geçtiği[107] her şey üzerinde mutlak hak sahibidir.[108] Smith'e ise, onun zamanında olduğu kadar şimdi de canlı olan şu fikri borçluyuz: Sadece modern toplumun işleyişi hepimiz için daha iyi bir dünyayı, aslında pratikte mümkün olan en iyi dünyayı meydana getirmekte yeterli olacaktır.

İlk büyük İngiliz siyaset filozofu ve *Leviathan*'ın* (1650) yazarı olan Thomas Hobbes (1588-1679), bireysel çıkarlar arasındaki farklılığın, meşhur üslubuyla [insan yaşamını] "iğrenç, kaba, alçak"[109] olarak betimlediği, herkesin herkese karşı olduğu bir savaşım durumuna (*bellum omnes contra omnes*) yol açtığını tartışır. Daha sonra Smith'in siyasal ekonomi görüşünün temeli olacak Hobbes'un fikrine göre, herkes kendi hususi çıkarı peşinde koşar. Bireysel çıkarların uyuşmazlığı konusunda aynı varsayımda bulunarak Smith, şu nedenle Hobbes'tan daha iyimser bir sonuç çıkarmıştır: Eğer herkes kendi özel amaçları için çalışırsa, bir bütün olarak toplum ve böylece bu toplumun üyeleri tek kelimeyle, fayda görür. Smith, Hobbes'tan ayrılarak, herkesin istemeden ya da bilmeden, genelin çıkarına ya da kamu çıkarına farkında olmadan hizmet ederken bir tek kendi özel çıkarının peşinden koştuğunu ileri sürer. Daha realist olan Hegel sonradan, bireylerin şöyle yapmak herkes için faydalıdır, tarzında bir iddiayı dışlayarak kendi çıkarları peşinde koştuğunu savunmuştur.[110]

---

107. "O... neyi ortadan kaldırırsa kaldırsın... ona kendinden bir şey katmak ve böylece onu kendi mülkiyeti yapmak için emeğini ona katmıştır ve birleştirmiştir." *The Second Treatise of Goverment;* Locke, *Two Treatise of Government*, Peter Laslett'in giriş ve notlarıyla, New York: New American Library, 1963, s. 329. Bu iddia şöyle okunabilir: O bir şeyi kendi parçası yaptığında onu bizzat ya da "uygun bir şekilde" kendisinin yapar. Burada "uygun olan" "mülkiyetin" kökenidir. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 340-1, 330, 329, 341.

108. Locke'un, mülkiyetin mutlak olduğu fikri, onun salt toplumsal bir ilişki olduğu, ne mutlak ne doğuştan olduğu antik Yunan görüşüyle çelişmektedir. Bkz. Barker, *Greek Political Theory*, s. 371.

* Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2014.

109. Tüm pasaj söyle devam etmektedir: "Ve insanın hayatı, yalnız, sefil, pis, kaba ve alçaktı." Thomas Hobbes, *Leviathan*, Der. C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books, 1974, Kısım 1, Bölüm 13, s. 186.

110. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 124.

Smith'in vargısına götüren delil, büyük eseri *Milletlerin Zenginliği*'nde ortaya konulur. İskoç ahlak filozofu ve David Hume'un arkadaşı olan Smith, 1776'da yeni bir dönemi başlatan kitabını yayımladığında Sanayi Devrimi etkisini çoktan göstermeye başlamıştı. Bu kitapta Smith, Sanayi Devrimi'nden kaynaklanan, yeni ortaya çıkmış ticaret ve sanayi dünyasına düzen ve anlam veren tutarlı bir açıklama sunuyor; böylece o zamandan bu yana hiç değişmeden kalmış olan modern iktisat düşüncesinin temellerini atıyordu.

Genellikle Smith'in modern ekonomik düşünceyi üç ana ilkeyle açıkladığına inanılır.[111] İlk olarak, bireylerdeki temel psikolojik dürtü kişisel çıkardır. Bu, pratikte büyük ölçüde doğrulanan bir ilkedir. İkincisi, evrende, çeşitli kişisel çıkar ifadelerini toplumsal iyide bütünleyen doğal bir düzen vardır. İnanca dayanan bu ilke pratikte doğrulanmamıştır ve görünüşe bakılırsa doğrulanamayacaktır. Fakat ekonomik zenginlikten eşitsiz pay alanları açıkça "avutmaktadır." Son olarak bunu, en iyi programın, ekonomik gelişmeyi kendi başına bırakmak olduğu; bırakınız yapsınlar ekonomisi, ekonomik liberalizm ya da iktisadi müdahalesizlik gibi neredeyse eşanlamlı terimlerle ifade edilen bir sonuç izler. Bu uygulandığında varılan sonuç, düzenlenmemiş, bireyci bir kapitalizm biçimi olacaktır; İngiliz tarihçi Thomas Carlyle'ın (1795-1881) çarpıcı bir şekilde "yönetim artı polis memuru" diye adlandırdığı şeydir bu.

Smith'in ekonomik analizleri, kronolojik olarak ve entelektüel açıdan ait olduğu bir dönem olan İskoç Aydınlanması'nın tipik iyimserliğiyle uyuşmaktadır. Bu dönem, ahlak filozofu Francis Hutcheson (1694-1746), büyük İngiliz ampiristi David Hume (1711-76) ve ahlakçı Adam Ferguson (1723-1816) gibi önemli filozofları kapsar.[112] Örneğin Thomas Hobbes'un tam

111. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Der. Edwin Cannan, Giriş: Max Lerner, New York: Modern Library, 1937, s. viii.

112. Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 1767. 1768'de Almanca'ya çevrilen bu kitap, muhtemelen Hegel'in burjuva toplum (*die bürgerliche Gesellschaft*) tartışmasını etkiledi. Franz Rosenzweig'e göre, *Hegel un der Staat*, Münih ve Berlin, 1920, c. 2, s. 118, bu terimin popülerliği aslında Ferguson'un kitabının çevirisinden kaynaklanır.

tersine, bu dönemin asıl felsefi figürleri, insanlığın geleceğine tam bir güven duyma hususunda birleşir.[113] Bu bakımdan Smith asıl olarak 18. yüzyılın ikinci yarısına doğru insanların özellikle ekonomik beklentilerine ilişkin iyimser okumasıyla farklılık gösterir.

Smith'in yaklaşımında gün gibi ortada olan güçlük, modern kapitalizmin dizginsiz işleyişinin ilgili herkes için iyi olduğu şeklindeki iddiayı temellendirmede yatar. Smith bu kaygıyı, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ve Bernard Mandeville'de (1630-1733) bulunan fikirleri geliştirerek ele alır. Büyük Alman filozofu Leibniz, *La Monadologie* (1714)*'de yeter-sebep ilkesiyle hiçbir şeyin gereksiz bir şekilde meydana gelmeyeceğini ileri sürer.[114] Bu düşünce teolojiye uygulandığında bu dünyanın olanaklı dünyaların en iyisi olduğu fikrine neden olur. *The Fables of Bees: Or Private Vices, Public Virtues*'ta [Arılar Masalı: veya: Şahsi Kusurlar, Genel Erdemler] (1705, 6. baskı 1729) İngiliz filozof Mandeville, başlığın ima ettiği gibi, kusur ya da eylemler kendi başına dikkate alınırsa toplumsal olarak yararlı iken, erdem ya da fedekârlığın toplumsal olarak zararlı olduğunu iddia eder.

Muhtemelen Mandeville'i takiben Smith, o halde her bireyin çabasının kendi koşulunu düzeltmeye yeterli olduğunu iddia eder.[115] Bu iddianın temellendirmesi, herkesin kendisi için çalışarak, farkında olmadan, kamusal iyiye önayak olduğu ünlü görünmez el anlayışında yatar. Nitekim ünlü bir pasajda şöyle yazmaktadır:

> Her birey elinden geldiğince hem yerli sermayenin desteklenmesinde sermayesini kullandığı hem de bu sermayeyi, ürünün belkide en büyük değerde olacağı bu sanayiye yönlendirdiği için, dolayısıyla, ister istemez toplumun yıllık gelirini elinden geldiğince en yüksek

113. Norbert Waszek, *Man's Social Nature: A Topic of the Scottish Enlightenment in its Historical Setting*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

* G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

114. Bu ilkenin çeşitli açıklamaları için bkz. *Monadology*, s. 31, 32, 33, 36.

115. Smith, *The Wealth of Nations*, s. 508.

yapmaya çalışır. Aslında bu bireyler genellikle ne kamu yararını yükseltmeye niyet eder ne de onu ne kadar yükselttiğini bilir. Yerli sanayinin desteklenmesini yabancı sanayiye tercih ederek sadece kendi güvenliğini düşünür; ürünü en değerli olabilecek şekilde sanayiyi yönlendirerek sadece kendi kazancını dikkate alır. Pek çok durumda olduğu gibi bunda da görülmez bir el tarafından hiç düşünmediği bir amaca yönlendirilir.[116]

Ancak kendisini takip edenlerin çoğundan daha realist olan Smith, sanayi kapitalizminin herkese eşit derecede yaramadığının, hatta hiç kimseye yaramadığının farkındadır. Sadece kâr edenlerin, yoksullar da dahil, yeterli miktarda yiyecek, giyecek ve barınak temin edecek ölçüde kâr etmeleri gerektiğinin de farkındadır.[117]

HEGEL VE İKTİSAT

Hegel iktisadı inceleyen ilk filozof olmasa da kronolojik olarak ve entelektüel açıdan ait olduğu Kant sonrası idealizmde bunu yapan ilk filozoftur. Kant, bildiğim kadarıyla, politik ekonomiyi hiç tartışmaz, modern toplumsal hayatın ahlaki boyutuna vurgu yapar. Bilimle ilgilenen Schelling de iktisada ilgi göstermez. Fichte modern politik ekonomin farkında olmasa da en azından ekonomik alanla ilgilendi. Özerk, politik ve ekonomik varlık olarak değerlendirilen bir *Closed Commercial State* [Kapalı Ticari Davet] (1800) teorisi formüle etti. Hegel sadece güncel olaylar hakkında değil, aynı zamanda ekonomik teorinin mevcut durumu hakkında da bilgiliydi. Kariyeri boyunca gerçek toplumsal koşullarla ve politik yaşamla ilgili her şeyle ilgilendi. 1800'den 1802'ye kadar ancak ölümünden sonra yayımlanan "Alman Anayasası"[118] hakkında, bir makale üzerinde çalışıyordu. 1817'de Berlin'e yeniden taşınmadan kısa süre önce maharetsiz bir başlıkla, "1815-1816 Yıllarında Würtemberg Kraliyet Eya-

116. A.g.e., s. 423.
117. A.g.e., s. 79.
118. "The German Constitution", *Hegel's Political Writings*, Çev. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1964, s. 143-242.

letleri Parlamentosu Hakkındaki Yazılı Müzakerelerin Değerlendirilmesiyle"[119] ilgili büyük bir değerlendirme yayımladı. Özellikle İngiltere'de yaşanan olaylarla ilgilendi. Hatta 1799'da Jena'ya gelmeden önce, hâlâ Frankfurt'tayken, İngiliz Parlamentosu'ndaki tartışmalarla ilgilenmeyi sürdürdü. Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'ni inceledi ve Sir James Steuart'ın bir kitabına, *An Inquiry Into the Principles of Political Economy*'ye[120] [Politik Ekonominin İkeleri Üzerine Bir Araştırma] sonradan kaybolan bir yorum yazdı. Steuart hakkında yazarak, Kant'la dostane ilişkileri olan daha genç meslektaşı J. G. Hamann'ın (1730-88) yolunu izledi.[121] İsmi artık tarihte kayıplara karışsa da, Steuart o dönemlerde Marx için yeterince önemli sayılırdı. Marx ona sık sık atıfta bulunmuş ve daha sonra onun modern ya da burjuva ekonomi politiğe ilişkin doğru bir sistemi sunan ilk Britanyalı iktisatçı olduğunu yazmıştır.[122]

Hegel'in derin politik ekonomi bilgisi felsefi teorilerinde merkezi rol oynar.[123] Hegel'in İskoç Aydınlanması'nın düşüncelerini incelemesi, özellikle onun sivil toplum (*die bürgerliche Geselschaft*) kavramında, Hegel'e Antik Yunan ekonomi düşüncesini aşma olanağı verir.[124] Yazılarına baştan sona egemen olan bu tema, örneğin 1790'ların başında yazdığı halk dini

119. Hegel, "Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Würtemberg im Jahr 1815 und 1816", *Heidelbergerische Jahrbücher der Literatur*, 1817.

120. Rosenkranz'a göre, Hegel 19 Şubat'tan 16 Mayıs 1799'a kadar bu şerh üzerinde çalıştı. Bkz. Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, s. 86.

121. Hamann'a göre, Stueart derin politik ekonomi tartışmasında Ferguson gibi diğerlerini aşmıştır. Bkz. *Briefwechsel*, Der. Ziesemer ve Henkel, Wiesbaden, 1956, c. 2, s. 418; Akt. Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*, Çev. R. D. Winfield, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, s. 88.

122. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy; Collected Works*, c. 29, s. 297.

123. Lukács, *The Young Hegel*.

124. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, Dordrecht: Kluwer, 1988.

üzerine bir fragmanda[125] olduğu gibi çok erken ortaya çıkar ve ondan sonra gitgide sıklaşarak Jena dönemi (1799-1807) süresince ekonomi politiği incelemeye başlar.

Hegel için sivil toplum, aile ile devlet arasında bulunur. Aristoteles Yunan kent devleti (*polis*) zamanında yazarken, doğal olarak politik ekonomi ve ev idaresini bir arada ele alır. Daha sonra, Sanayi Devrimi'nin ardından, Hegel eşit derecede doğal bir şekilde sivil toplum ve devlet arasında daha önce yapılandan daha açık bir ayrım yapar. Hegel sivil toplumu hem devletin bir uğrağı hem de bir devlet türü olarak görür. Bu devlet türünde insan ihtiyaçlarının tatminine yönelmiş ekonomik etkinlik, özel mülkiyeti koruyacak adalet yönetimiyle ve ayrıca polis ve korporasyon dediği kurumlar aracılığıyla düzenlenir. *Bürger*'den [yurttaş] türeyen *bürgerlich* [sivil] sıfatı, vatandaş ya da *Staatsbürger*'e karşıt olarak hem şehirde ikamet edene hem de Fransızca "burjuva" teriminde olduğu gibi, ne soylu sınıfına ne de işçi sınıfına ait olan kimse anlamına gelir. Sivil toplum bir toplum ya da *Geselschaft*'tır; çünkü o, aile dışında ve devlet içinde kendi kurallarına göre işler.

Hegel *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde "İhtiyaçlar Sistemi"ne dair meşhur pasajda sivil toplumun anatomisiyle ilgilenir. Hegel ihtiyaçlar sistemini açıklarken, gerçek insan ihtiyaçlarına yanıt veren, işleyen bir toplumsal sistem olarak kapasitesi bakımından modern liberal toplumun ekonomik temellerinin hızlı bir analizini yapar. "İhtiyaçlar Sistemi" açıklaması, sivil toplumun üç unsurundan ilki, aile ile devlet arasındaki vasıta olarak verilir. Sivil toplum, ayrıca adalet sistemi vasıtasıyla, özgürlük ilkesinin eylemselliği olarak görülen mülkiyetin korunması, polis ve korporasyon ya da kurumsal [tüzel] yapılar aracılığıyla, olasılıklara karşı hüküm ve belirli çıkarların gözetilmesi tartışmalarını da içerir.

125. Tipik ilk örneklerden biri, İsa'nın emirlerinin sivil toplumun meşru kodunun ilk temelini oluşturduğu şeklindeki sözünde yatar. Bkz. G. W. Hegel, "Fragmente über Volksreligion und Christentum" (1793-5), *Werke in zwanzig Bänden*, Der. Eva Moldenhauer ve Karl Rinus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, c. 1, s. 61.

Hegel *Görüngübilim*'de nesnel biçimde öznel iradeyi açıkça gösteren nesnelerde ve nesneler aracılığıyla kendini gerçekleştiren [bir varlık] olarak bireysel insan görüşünü formüle eder. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde bu fikri, modern liberal devletin kavramsal temellerine dair açıklamasında geliştirir. Kitabın başında, "Şeyin Kullanımı"na dair bir tartışmada, bir şeyi edindiğimde o şeyin benim olacağını ve o şeyin ihtiyaçlarımı karşılayarak benimle olumlu bir ilişki kurduğunu belirtir.[126] "İhtiyaçlar Sistemi"nin analizinde Hegel, bireyin nesnelliğe ya da tatmine, çalışmaya ait olan ve bu çalışmadan çıkan şeyler vasıtasıyla ulaşacağını söyler. "Tikellik", der Hegel, "nesnelliğine, yani doyumuna (a) bu aşamada mülkiyetle aynı olan ve ihtiyaçların ve başkalarının isteklerinin ürününü olan dışsal şeyler aracılığıyla, (b) öznel ve nesnel olanın arasındaki orta terim olan çalışma ve çabayla ulaşır."[127]

Hegel ekonomi politiği özellikle şeyler ve çalışma aracılığıyla tatmin olmayla alakadar olan modern bir bilim olarak görür. Onun görüşü şu an yaygın olan normatif ekonomi görüşüne oldukça terstir. Bu normatif ekonomi görüşüne göre iktisatçının işi, modern ekonominin dinamik işleyişini gözlemleyip kaydetmekle, ayrıca bazen de ona müdahale etmekle sınırlıdır.[128] Tıpkı kendinden önceki Aristoteles ve sonraki Marx gibi ekonomiyle ahlak arasında kopmaz bir bağ gören Hegel için, politik ekonomi insan ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgilidir. Politik bir realist olan Hegel, modern toplumun bireyler üzerindeki etkisi konusunda bir yanılsama içerisinde değildir. Son derece yaygın olan yoksulluk ve diğer benzer güçlüklerin giderilmesindeki modern başarısızlığa çok hoşgörülü olmasa da asıl olarak ekonomi politiğin temellerinin tam bir formülasyonunu sağlamakla ilgilenmez.

126. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 59-64, 49-52, özellikle s. 49.
127. A.g.e., s. 126.
128. Bu yaklaşım egemendir fakat evrensel değildir. Toplumsal olarak daha duyarlı bir yaklaşım için bkz. Amartya Sen, *Poverty and Famines*, New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Bu giriş ifadesinden sonra Hegel, Sanayi Devrimi'yle başlayan modern burjuva toplumunda, temel ya da yaşamı idame ettirici ihtiyaçları (*Bedürfnis*) ve onların tatminini (*Befriedigung*), yani bu göreve uygun gelen bir tür çalışmayı ve serveti (*Vermögen*) değerlendirmek için, tartışmasını üç kısma ayırmaktadır. Ardından tatmin kavramının bir analizini yapmadan önce, ekonomik kapasiteye ilişkin olarak üç sınıfsal bölünmeden bahseder.

Hegel'e göre insan ihtiyaçlarının karşılanması sadece soyutlanmış bireyi değil fakat tüm bireyleri etkiler[129]; ki toplum genel olarak ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılanma araçları üzerine kuruludur.[130] Sözde doğa durumu çalışma dışında başka bir yolla iyileştirilemediği halde, ihtiyaçlar hem doğaldır hem de özgürleşme (*Befriung*) için gerekli olan zihinsel ihtiyaçlar örneğinde olduğu gibi doğal değildir.[131] Onun için değeri emeğin yarattığını savunan Locke'u[132] uzaktan takip ederek ve Marx'ın emek değer teorisini önceleyerek Hegel, nesnelere değer bahşeden emek [*work*] ile kullanım değeri arasında bir ayrım yapar.[133] İşbölümü sadece bireysel tatminin başkalarının tatminiyle bağlantılı olmasının bir sonucu olarak[134] bireylerin birbirine bağımlılığını artırır.[135]

Hegel mülkiyet (*Eigentum*) ile mali iktidar ya da servet (*Vermögen*) arasında ayrım yapar.[136] İkincisinin artarken bu suretle herkese iş fırsatları sunduğunu iddia eder.[137] Sermaye, toplumu üç ana sınıfa böler: tarım, ticaret ve kamu hizmetlisi.[138] Sınıf üyeliğini doğal kapasiteye, doğuma ve diğer etken-

129. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 127.
130. A.g.e., s. 127-8.
131. A.g.e., s. 128.
132. Locke, *The Second Treatise of Government; Two Treatises of Government*, s. 343-4.
133. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 128-9.
134. A.g.e., s. 129–30.
135. A.g.e., s. 129.
136. A.g.e., s. 116.
137. A.g.e., s. 129, 130.
138. A.g.e., s. 231.

lere bağlı sayar. Bireyleri bir toplum yapısına entegre etme başarısızlığının istikrarsızlaştırıcı sonucunu kabul eder.[139] Bir kişinin sadece belirli bir ihtiyaç alanıyla olan ilişkisinde ve o ilişki sayesinde, yani pratik bir alan içerisinde edimselleşebileceğini vurgulayarak analizini sonuçlandırır.[140]

MÜLKİYET KONUSUNDA HEGEL

Marx'ın konumunun Hegel ile olan mülkiyet görüşü arasındaki farka dayandığına inandığımdan, Hegel'in bu konudaki görüşünü özetlemem yararlı olacaktır. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde Hegel, mutlak özgür irade fikrinin gelişimini üç kademede ele alır: Doğrudan ya da soyut olarak dışsal bir şeyde cisimleşmiş biçimiyle; sonra kendisine ya da içe yansımış olarak; sonunda idenin sadece anlaşılmadığı fakat ayrıca aile, sivil toplum ve devlet düzeyinde etik yaşam içerisinde gerçekleştirildiği bu iki soyut unsurun birliği olarak. Mülkiyet, mutlak olarak özgür iradenin soyut ve doğrudan olduğu soyut hukuk düzleminde incelenir. Hegel sahiplik [*possession*] ya da mülkiyet sahipliğine odaklanan mülkiyete, genel olarak meşru ya da hukuki bir açıdan bakar. Mülkiyete gelince, insanlar birbirleriyle sözleşmeler aracılığıyla ilişki kurar. İlk alt başlıkta Hegel, sözleşmeleri ve mülkiyete karşı işlenen suçları incelemeden önce mülkiyeti ayrıntılı olarak inceler. Mülkiyet tartışması genel bir açıklama içerir ve bunu üç bölüm izler: (bir şeyi) mülkiyetine alma, şeyin kullanımı ve mülkiyetin yabancılaşması.

Bireysel özgürlük, tabiri caizse kişinin kendi iradesini gerçekleştirme hakkına sahip olduğu bir şey olarak dışsal bir biçim alır. Sahiplik bir şey üzerinde güç sahibi olmaktır. Mülkiyet sadece ihtiyaçların tatmini değil fakat hepsinin üzerinde "özgürlüğün hayata geçmesi"dir.[141] Bu anlamda, mülkiyet özel mülkiyettir.[142] Bireysel irade mülkiyet aracılığıyla gerçekleşti-

139. A.g.e., s. 132-3.
140. A.g.e., s. 133-4.
141. A.g.e., s. 42.
142. A.g.e., s. 45.

rildiğinden, mülkiyet özel mülkiyet olur. Bir bireyin ihtiyaçlarını karşılamak için sahip olduğu mülkiyetin toplamı haklara göre değişmez.

Ayrıca bir nesneye sahip olma, kişinin onu fiziksel olarak sahiplenmesine, meydana getirmesine ya da kendisinin olarak belirlemesine göre üç biçim alır. Birincisi doğrudan fakat geçicidir. İkincisi bir kişinin dışsal bir nesne olarak kalmaya devam eden bir şeye bir biçim verdiği yoldur. Bu sahiplenme biçimi, modern sanayi toplumuna özgü olan metaların üretiminde ve aşağıda bahsedileceği gibi, Marx'ın yabancılaşma teorisinde varsayılır. Kölelik üzerine yaptığı bir yorumda Hegel, insanın köleleştirilebilecek doğal bir varlık olmadığını çünkü doğal olarak özgür olmadığımızı söyler. Biz yalnızca efendi ile köle arasındaki ilişkide tanınma adına verilen kavgaya neden olan özgürlük bilincinin sonucu olarak özgür oluruz.[143]

Şeyin kullanımı başlığı altında Hegel, bireysel iradenin, değiştirilen, tahrip edilen ya da tüketilen şeyde ve o şey aracılığıyla gerçekleştirildiğine işaret eder. Tam, sınırlanmış kullanım, bir şeyin kısmi ya da geçici kullanımından ayrılmış olarak, sahiplik [*ownership*] ilişkisini varsayar. Değer, şeyin evrensel mülkiyetidir ya da değerin yüklenebileceği kullanımdır. Marx bu fikri kullanım değeri kavramında geliştirir.

Mülkiyetin yabancılaşması (*Entäusserung*) tartışmasında Hegel, Marx'ı önceleyen bir fikir geliştirir. Yabancılaşmayı kişinin mülkiyetinden feragati olarak anlayan Hegel, kişinin sadece kendi iradesiyle verilen o mülkiyeti ya da nesneyi yabancılaştırabileceğine işaret ederek başlar. Aynı nedenle insanın kişiliği ya da özbilinci bir nesne olmadığı için yabancılaşamaz. Ya kapasitelerinin ya da zamanlarının kullanımını başkasına vererek, böylece kendileriyle yaptıkları şeyler arasında bir ayrıma yol açarak, insanların ürettikleri şeyler ancak yabancılaştırılabilir. Hegel'in şöyle bir önemli ifadesi vardır: "İşimde billurlaşan zamanımın tümünü ve ürettiğim her şeyi yabancılaştırarak, varlığımın tözünü, evrensel etkinliğimi ve edim-

143. A.g.e., s. 48.

selliğimi [*actuality*], kişiliğimi bir başkasının mülkiyeti içine dahil ediyor olurum."[144] Hegel modern sanayi toplumuna özgü olan bir yabancılaşma teorisini geliştirmeye devam etmese de açıkça böyle bir şey yapmanın kavramsal temelini sağlar. Marx, kapitalizmin meta üretiminde kişinin kendini başkasının emeğinde "billurlaştırdığı Hegelci düşünceyi" modern endüstri toplumundaki yabancılaşmanın temeli olarak geliştirir.

MARX VE HEGEL: BAZI BELİRSİZ SONUÇLAR

Tartışma bazı sonuçlar çıkarmanın mümkün olduğu bir noktaya ulaştı. Hegel açıkça doğal ve doğal olmayan ya da toplumsal olan insani ihtiyaçların gerçekleştirilmesine katkısını da içeren sofistike bir modern toplum teorisine sahiptir. Onun teorisi, ihtiyaçlarını etkinlikleri aracılığıyla karşılayarak kendileriyle şeyler ve ötekiler arasında bir ilişki ağı üreten insan kavramına dayanır. Çoğunlukla umulmadık bir derecede, eğer genel olarak filozoflar, özel olarak Hegel'in somut toplumsal fenomenlerle ilgilenmediği düşünülürse elbette umulmadık bir derecede, Hegel'in "İhtiyaçlar Sisteminde" odak noktası,[145] modern liberal kapitalizmin insan ihtiyaçlarını nasıl ve ne ölçüde tatmin edebildiğidir. Aşağıda ortaya çıkacağı gibi bu, Marx'ın da projesi olacaktır. Bu, iddia edilebilecek fakat bu noktada ispat edilemeyecek üç belirsiz sonuca yol açar:

1) İlk olarak onun Hegel ile olan ilişkisini sırf olumsuz olarak ya da daha çok olumsuz olarak hesaba katamayan ya da göz önüne alamayan herhangi bir Marx incelemesi, bu ilişkinin Alman felsefe geleneğindeki yakın köklerini yanlış anlar. Marx'ın konumu, aşağıda detaylı olarak görüleceği gibi, felsefeyi sırf reddetmekten ziyade felsefeyle süreklilik arz eder ve felsefe üzerine inşa edilmiştir.

144. A.g.e., s. 54.

145. Bottomore ve Rubel standart Marksist görüşü izleyerek, Hegel'in gerçek toplumsal fenomenlerle ilgilenmediğini ve onları açıklayamadığını iddia etmektedir. Bkz. Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, s. 6. Bunun Hegel'in doğrudan niyeti olmadığı en azından tartışmalıdır.

2) Biz Marx'ın teorilerini Hegel'in teorileri açısından ölçebiliriz. Ancak bunun için harcanacak her çaba, Marx'ın konumuna ilişkin bir taslak beklentisi içine girecektir. İddia ettiğim gibi Marx, Hegel ile *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki, özellikle "İhtiyaçlar Sistemi"ne dair meşhur pasajdaki tam da aynı meseleler dizisiyle ilgiliyse, o zaman Marx'ın kendi özel katkısı Hegel'den ayrıldığı, onu düzelttiği ya da aştığı yoldan kavranabilir.[146]
3) Marx, Marksistlerin, hatta onlar arasında en bilgili kişi olan Lukács'ın çoğu kez iddia ettiği gibi, aslında Hegel karşıtı değildir; tam tersine temelde bir Hegelcidir. Aslında Marx, kesinlikle Hegel'in öğrencilerinin en önemlisidir ve Hegel Alman idealist bir filozof olduğu için bir anlamda belirtilmelidir ki, Marx da Alman bir idealisttir. Bu özel anlamda, materyalizmi idealizmin ya da Marx'ı Hegel'in karşısına koyan Marksist çaba temelden bir yanlış içerisindedir. Fakat Marx'ın teorisindeki ana unsurlardan söz etmenin yeri geldiğinde, bu noktaları inşa etmek için gerekli deliller kitapta daha sonra verilecektir.

146. Diğerleri bu yaklaşımın yararını görmüştür. Örn. Avtonomova, Marx'ın, Hegel'in hâlâ mistik olan konumunu daha somut bir hale dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Bkz. N. S. Avtonomova, *Rassudok, Razum, Ratsional'nost'*, Moskova: Nauka, s. 87-90.

2
Marx'ın İlk Yazıları

Hegel gibi keskin bir tarihsel duyarlılığa sahip olan Marx, düşünceleri tutarlı bir şekilde zamana ve mekâna ilintilendirmiştir. Marx'ın kendi düşüncelerine yaklaşırken [onun yaptığından] daha azını yapmamalıyız. Felsefi açıdan en önemli yazılarının ana hatlarını değerlendirmek için, hayatına ve düşüncelerine dair birkaç genel yorum yapmak ve daha sonra hayatına dair ilgili ayrıntıları vermek yararlı olacaktır.

MARX'IN YAŞAMI VE DÜŞÜNCESİ

Karl Marx, 5 Mayıs 1818'de dokuz çocuğun en küçüğü olarak Prusya Rhineland'ındaki Trier'de doğdu ve 14 Mart 1883'te

gönüllü sürgünde, Londra'da öldü.[1] Babası Heinrich Marx (1787-1838) bir avukattı. Hem babası hem de kızlık soyadı Pressburg olan annesi Henriette (1787-1863), yüzlerce yıl geriye giden ailenin her iki tarafında bulunan hahamlarla dindar Yahudi ailelerden geliyordu. Toplumsal nedenlerden dolayı Marx'ın babası, Marx doğduktan hemen sonra Protestanlığa geçti. Çocukların hepsi 1824'te, Marx altı yaşındayken ve anne ise 1825'te vaftiz edildi.

Marx, Moshelle bölgesinde küçük bir şehir olan Trier'de yetişti. Mahalli lisede okudu ve 1835'te buradan mezun oldu. Oradan üniversiteye devam etti. İlkin Bonn'da, sonra da Berlin'de eğitim gördü. Berlin'de zamanını Doktorlar Kulübü'ne (*Doktorklub*) mensup, Hegel'le ilgilenen sol kanat genç entelektüellerle geçirdi. Arkadaşlarının, özellikle Friedrich Engels'in yardımı dışında, uzun bir zaman tek gelir kaynağı olan gazeteciliğe dönmeden önce, üniversitede felsefe doktora derecesini aldı.

1843'te anavatanından ayrılmak zorunda kalacağı bir dizi sürgün dönemi başlamıştı onun için. İlk önce Paris'e gitti ve orada çabucak yakın arkadaşı olan ve ömür boyu işbirliği içinde olacağı Engels ile tanıştı. Ondan sonra hayatının geri kalanını geçireceği Londra'ya gitmeden önce diğer yerlere yaptığı kısa yolculuklarla birlikte, Brüksel'e de kısa süreliğine gitti.

Fevkalade entelektüel bir enerjiye sahip olan Marx, üniversiteyi terk ettikten kısa bir süre sonra ölünceye dek sürecek olan yazı yazma işine başladı. Önceleri gazete yazıları ve sonra da felsefi olan yazıları, hızlı bir şekilde giderek iktisadi bir havaya büründü. Çalışmasının ana hatları yıllarca bilinmedi. Çünkü en önemli yazılarının çoğu o hayattayken yayımlanmamıştı. Bu yazıların dağınık görünüşünden ötürü, onun yazı külliyatının doğru bir kavranışı her şey gözönünde tutulursa son dönemlerde mümkün oldu.

1. Marx'ın hayatından ayrıntıları anlatırken çoğunlukla ikinci literatüre, özellikle Maximilien Rubel ve Margaret Manale'in şu mükemmel kitaplarına dayanıyor olacağım: *Marx Without Myth: A Chronolgical Survey of His Life and Work*, New York: Harper and Row, 1976.

Marx'ın Hegel ve Hegelcilik üzerine uzun zamandır bir dizi felsefi metin yazdığı biliniyordu. Fakat daha sonra felsefeyi arkasında bırakarak, asıl katkıda bulunduğu alan olarak kabul edilen ekonomiye döndüğü düşünülmüştür. Onun ekonomik konularla ilgili yazıları, giderek daha ayrıntılı bir hal alan ekonomi politiğin eleştirisiyle sonuçlandı. Marx'ın başyapıtının uzunca bir zaman, 1867'de yayımlanan planlanmış üç cildin ilki olan *Kapital*'in ilk cildi (Marx diğerlerini bitirememiştir) olduğu kabul edilmiştir. Ancak daha yakın zamanlarda anlaşılmıştır ki *Kapital* aslında daha büyük bir projenin küçük bir kısmıydı. Bu projenin bize ulaşan ana fragmanı olan ve *Grundrisse* olarak bilinen bitirilmemiş bir yazmalar koleksiyonu ancak 1950'lerin başlarında geniş kesimlere ulaşılabilir bir duruma gelmiştir. 1930'larda ortaya çıkan ve ancak daha sonra İngilizce'ye çevrilen bir metin Paris'te yazıldığı için *Paris Yazmaları* ya da ikiz konuları olduğu için *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* ya da yazıldığı tarihe işaretle 1844 *El Yazmaları* olarak çeşitli adlar altında bilinir. Bu metin ortaya çıktığında, metnin felsefi yazında o güne kadar yazılan herhangi bir şeye denk sayılabilecek parlak yabancılaşma tartışması, Marx'ın çok az tartışılan bir yanına dikkat çekmekte ve onun teorilerinin yorumunda yeniden bir revizyona gitmeye zorlayarak, sözümona Marx'ın hümanizmi hakkında hararetli bir tartışma yaratmaktadır.

MARX'IN İLK DÖNEM YAZILARI

Marx'ın düşüncesinin Alman felsefesinden, Fransız sosyalizminden ve İngiliz politik ekonomisinden gelen etkileri birleştirdiği sıklıkla söylenir.[2] Marx, politik ekonomi ve sosyalizmle ilgilenmeden önce tam anlamıyla bir filozof olarak yetişti. Hatta onun felsefeyi geride bıraktığına inananlar, görüşlerinin kökeninin Hegel felsefesiyle olan karmaşık ilişkisinde yattığını düşünür.

2. Örn. V. I. Lenin, *The Teachings of Karl Marx*, New York: International Publishers, 1930, s. 10.

Marx'ın Hegel ile ilişkisi, Hegel'in Kant ile olan ilişkisine benzemektedir. Kant'ın eleştirel felsefesi, Kopernik'in astronomideki devrimine sözde kıyasla felsefede sözümona Kopernik Devrimi olarak anılır. Bu düşünce, tanımlanmamış bir anlamda sadece "kurduğumuzu", "ürettiğimizi" ya da "yaptığımızı" bildiğimiz, Kant'ın düşüncesi açısından çok önemli olan "konstrüktivist" epistemolojik bir iddia anlamına gelir. Bazı önemli istisnalarla birlikte (Hamann ve Herder; Salamon Maimon, 1754-1800) felsefi çağdaşları, Kant'ın düşüncesinin doğru ancak ayrıntılı bir açıklama yapmakta yeterince başarılı olamadığını düşünüyorlardı. Sonraki Alman idealizmi (Fichte, Schelling, Hegel), Kant'ın Kopernik eğilimini harfi harfine değilse de en azından ruhuna göre sürdürmeye, derinleştirmeye ve tamamlamaya çalışanlar olarak görülmelidir.

Düşüncenin ve tarihin arasında keskince bir ayrım yapan Kant, kendi ölçütüne göre kendisinden önce anılmaya değer bir felsefe hiç var olmadığı için yeni baştan başlamanın gerekliliğine inandı. Diğerleri sonraki entelektüellerin kendilerinden önceki düşünürlere dayandığını düşünmektedir. Newton devlerin omzu üzerinde durabildiği için diğer adamlardan daha ileri görülmesi gerektiğini iddia eder. Hegel'in benzer bir şekilde Kant'ın selefleri hakkındaki fikrinden daha geniş ve insaflı bir görüşü vardı. Kendinden önceki felsefe geleneğini sıra dışı bir şekilde iyi bilen Hegel, tipik olarak önceki teorilerde hâlâ kullanışlı olan şeye dayanmaya çalışır. Hegel'in, Kant'ın Kopernikçi eğilimini ileriye taşıma, tamamlama ve bu anlamda sonuçlandırma çabası, insan ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında felsefi modern devlet teorisiyle sonuçlanır.

Hegel'in Kant'a yaptığı gibi Marx, Hegel'in görüşlerini almakta, eleştirmekte, tashih etmekte ve daha ileriye taşımaktadır. Marx, Hegelci temaları tartışmakta, Hegelci fikirleri spesifik olarak meselelere uygulamakta, kendi felsefi sesini bulma sürecinde Hegel'i eleştirmektedir. Dönemin hâkim felsefi etkisini kavramaya çalışırken daha geniş bir açıdan bakıp, Hegelci bir yaklaşıma ötekilere kıyasla ağırlık vermektedir. Hegel'in fi-

kirlerinin eleştirisini, Marx'ın kendi fikirlerinin oluşumundan ve formülasyonundan soyutlamanın kesin hiçbir yolu yoktur. Bu durum belki de Marx'ın erken dönem yazılarında, yani *Alman İdeolojisi*'nden önce diyelim, yolunu bulmaya başladığı ve *Kapital*'i yazdığı süre boyunca onu meşgul edecek olan geleneksel ekonomi politiğin uzun eleştirisine henüz başlamadığı bir dönemde son derece belirgindir. Ancak Marx'ın Hegel ile olan entelektüel kavgası, erken dönem yazılarıyla sona ermemektedir. Gerçekte bu mızrak savaşı, hatta *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* da dahil, sonraki yazılarının en fazla ekonomi içerikli olanlarında bile ve aslında tüm *Kapital* boyunca dinmeden devam etmektedir.

Sonraki yazılarında hep işlenen üç ana tema Marx'm erken dönem metinlerinde ortaya çıkmaya başlar: Hegel eleştirisi, (ortodoks) politik ekonomi eleştirisi ve kendi fikirlerinin formülasyonu. Şu temalar biri diğerinden soyutlanamayacak kadar birbiriyle ilişkilidir: Marx'a kendi fikirlerini formüle etme olanağı veren Hegel ve (ortodoks) politik ekonomi tartışması, Hegel'i eleştirmesine yardım eden ekonomi politiğe duyduğu ilgi ve (ortodoks) ekonomi politiği eleştirmede kendisine yardım eden Hegel ilgisi. Bu üç tema ilk yazılarında yan yana gitmektedir. Bu yazılar sadece bu ya da şu temanın hâkim olma derecesine göre birbirinden ayrılmaktadır.

Peki Marx'ın erken dönem yazıları hangileridir? Bu sorunun yanıtı, Marx'ın düşüncesinin gelişimi ve sürekliliği hakkındaki karmaşık meselelere bağlıdır. Neyin dahil edilmesi, hatta neyin ayrıntılı tartışılması gerektiği konusunda bir anlaşmazlık söz konusudur. Örneğin *MEW* baskısı hepsi aynı yılın mahsulü olan Hegel hakkındaki erken döneme ait iki makaleyi, Yahudi sorununa dair bir diğer makaleyi ve Prusya kralına dair yine bir başka makaleyi dahil ederken, başlangıçta hayati derecede önemli *1844 El Yazmaları*'nı dışarıda bırakmıştır. Bu baskının tamamlayıcı cildi, *Paris Yazmaları*, Marx'ın doktora teziyle ilgili notlarını, Marx'ın doktora tezinin kendisini ve ayrıca Marx daha 17 yaşındayken 1835'te yazdığı bir met-

ni içerir. Öte yandan Bottomore, Marx'ın Yahudi sorununa ilişkin tartışmasını, Hegel hakkındaki bir makaleyi ve *Paris El Yazmaları*'nı Marx'ın erken dönem yazılarıyla ilgili yaptığı baskıya dahil eder.[3] Robert Tucker bahsi geçen çalışmaların yanında *Alman İdeolojisi*'ni ve "Feuerbach Üzerine Tezler"i de dahil eder.[4] Marx'ın düşüncelerinin felsefi yanını vurgulayacağım için, Hegel'e olan ilgisine özel dikkat çekerek, Marx'ın felsefi temalara tepkisini ve onları benimsemesini anlamamı en iyi şekilde aydınlatacak, örnekleyecek metinler üzerinden yorumlar yapacağım.

MARX'IN DOKTORA TEZİNDE HEGELCİLİK

Genç Hegelcilerin felsefenin Hegel ile sona erdiğini düşündükleri çok iyi bilinir. Heidegger, eğer felsefe hayatta kalacaksa, öyle basit bir şekilde bir kenara atılamayacak olan Hegel'i kavramanın, benimsemenin ve onun "üstesinden gelme"nin zorunlu olduğuna inanır.[5] 1840'ların başında bir buçuk asırdan daha fazla bir zaman önce Marx, projesini ayrıca Hegel'i kavramak, benimsemek ve "üstesinden gelmek"le ilintilendirdi. Marksistler genellikle, Hegel'i iyi seçilmiş bir ya da iki ibareyle hemen geçiştirir. Bu çaba, sanki onun için Hegel ile diyalog hiç bitmeyecek bir vazifeymiş gibi başından sonuna kadar Marx'ın yazılarının süreğen bir boyutudur.[6]

Babasına yazdığı bir mektupta zaten görülebilir olan Hegel ilgisi, Marx'ın ilk yazılarının ana temasıdır. Marx 1835 Güz'ünde hukuk okumak için Bonn Üniversitesi'ne kayıt oldu. Bir yıl

3. Karl Marx, *Early Writings*, Çev. T. B. Bottoomore, New York: McGrawHill, 1964.

4. Robert C. Tucker, Der. *The Marx-Engels Reader*, New York: Norton, 1970.

5. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Çev. Albert Hofstadter, Blommington: Indiana University Press, 1982, s. 178.

6. Marx'ın 1840-1844 arası erken dönem düşüncesinin oluşumunun incelenmesine ilişkin en ayrıntılı ortodoks Marksist incelemeyi sunan Lukács, tipik olarak Marx'ın konumunun gerçekten Hegel'i benimseme çabasıyla, Hegel'in düşüncesindeki çelişkiyi açığa çıkarmaya ve çözmeye yönelmiş süreğen bir çabayla başladığını öne sürmektedir. Bkz. Georg Lukács, *Der junge Marx: seine philosophische Entwicklung von 1840-1844*, Pfullingen: Neske, 1965, s. 7, 9.

düzensiz olarak eğitimine devam ettikten sonra Marx, hukuk öğrenimini sürdürmek için Berlin Üniversitesi'ne geçiş yaptı; bu esnada müstakbel karısı, Trier'den sınıf arkadaşının kardeşi Jenny von Westphalen (1814-1881) ile nişanlandı. Doktorlar Kulübü'nün bir üyesi olarak Marx, Edgar ve Bruno Bauer kardeşler, daha sonra Berlin'de bir tarih hocası olacak olan Carl Friedrich Köppen (1808-1863) ve Adolph Rutenberg'in de dahil olduğu güçlü Hegelci eğilimleri olan başkalarıyla bağlantıya geçti. Bruno Bauer (1820-1886) daha sonra Berlin ve Bonn Üniversitelerinde Protestan teolojisi öğretmiş fakat radikal fikirlerinden dolayı kovulmuştur. Kardeşi Edgar Bauer (1820-1886), İngiltere'ye göç etmeden önce 1848'deki Alman devriminde etkindi. 1861'deki politik genel aftan sonra ancak Prusya'ya döndü.

Marx'ın babası 1838 Mayıs'ında, Marx, Hegel'in neredeyse hiç bahsetmediği Epiküros üzerine doktora tezi için araştırma yapmaya başlamadan bir yıl önce öldü. Tez nihayetinde Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte** isimli eserinde biraz ayrıntılı olarak tartıştığı Demokritos'u da içermekteydi. Marx 1839 Yaz'ında araştırmasını sürdürürken Bruno Bauer tarafından verilen bir derse katıldı. Marx tezini 6 Nisan 1841'de verdi ve 15 Nisan'da felsefe doktora derecesini aldı.

Marx'ın tezi, *Demokritosçu ve Epikürcü Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark*'ın (*differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*) Hegelci yorumu üzerineydi. Kısa olan ve müstakbel kayınbabasına adanan metin, basılı olarak yaklaşık seksen sayfaydı fakat yazmanın bir kısmı kaybolmuştur. Metin, Demokritos ve Epikür'ün doğa felsefeleri hakkındaki farklı görüşlerin tasvirini içeren bir bölüm, sonra onların sırasıyla fiziğe dair görüşlerindeki farklılığın daha ayrıntılı açıklamasını içeren bir diğer bölüm olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır. Bu bölümü, Plutarkhos'un Epikürcü teolojinin eleştirisinin bir eleştirisini izlemektedir.

* Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 2006. (y.h.n.)

Tezde güçlü Hegelci etki Marx'ın ilgilendiği şu temalarda apaçık ortadadır: fark doğa felsefesi ve özbilinç. Hegel'in felsefesi fark (*Differenz*) kavramına dayanır. Ona göre felsefenin görevi farkı kabul etmek; fakat ayrıca birleştirici ve birleştirilmiş kavramsal çerçeve sayesinde onun üstesinden gelmektir. Hegel'in düşünceleri ilk olarak, döneminin Kant sonrası en önemli iki idealisti olan Fichte ve Schelling'in felsefi teorileri arasındaki farka ilişkin bir tartışmada formüle edilir. Hegel'in gözünde onların düşüncesi tek doğru felsefi sistemin biçimleridir.[7]

Marx'ın tezini hazırladığı dönemde önemli bir konu olan doğa felsefesi, bilim felsefesinin yolunu açmıştır. Suyun her şeyin nedeni olduğunu söyleyen Thales ya da aklın nihai açıklayıcı ilke olduğunu savunan Anaksagoras gibi Sokrates öncesi Yunan filozofları, bir dizi ilkel kozmolojiyle şeylerin bütünlüğünü inceledi. Kant'ın zamanına kadar doğa hakkındaki felsefi spekülasyon, doğa felsefesi (*Naturphilosophie*) diye adlandırılagelmiştir. Doğayı bir bütün olarak tecrübe edebileceğimizi reddeden Kant, anlamanın [anlağın] doğa yasalarının kaynağı olduğunu ileri sürer.[8] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786)[9] gibi metinlerde doğa felsefesini kapsamlı olarak incelemiştir. Kant'ın doğaya duyduğu ilgi, Fichte haricinde, sonraki Alman idealizminde önemli bir temadır. Doğa hakkındaki felsefi spekülasyon Schelling'in erken dönem çalışmalarında ana unsurdur. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde Hegel, doğa felsefesini kendi resmi sisteminin üç ana parçasından biri yapmıştır.[10]

Hegel için, bilinçten ya da öteki hakkındaki farkındalıktan, örneğin bir nesne hakkındaki bilinçten, özbilince ya da ken-

7. G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Çev. H. S. Harris ve Walter Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977.

8. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Werner Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett, 1996, A 127, s. 172

9. *Metaphysical Foundations of Nature Science;* Immanuel Kant, *Philosophy of Material Nature*, Çev. James W. Ellington, Indianapolis, IN: Hackett, 1985.

10. G. W. F. Hegel, *Hegel's Philopsophy of Nature*, Çev. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1970.

dinin farkındalığına geçiş, Hegel'in benin kesinliği [*certainty of self*] diye adlandırdığı şey, aklın gelişimi için bir önkoşuldur. *Tinin Görüngübilimi*'nde özbilincin gelişimini efendi-köle ilişkisiyle ilintilendirmektedir. Özbilince bağlı felsefi teorilerin yükselişini (stoacılık, kuşkuculuk ve ortaçağ Hıristiyanlığının sonraki bir biçimi olan mutsuz bilinç gibi) yaygın toplumsal koşullarla bağlantılandırmaktadır.

Hegel'in canlı felsefesi yüksek bir noktaya ve bazı gözlemciler için sona ulaşmış göründüğünde Marx, tezinde genç Hegelciler için kendi durumlarına benzeyen Aristoteles sonrası felsefeyi inceler. Kierkegaard ya da Nietzsche gibi Hegel sonrası diğer düşünürlerin aksine, bu noktada Marx, ne felsefeyi yıkmakla ne de ondan kaçmakla ilgilenmiştir. O, Yunan felsefesinde Aristotelesçi unsuru, bir yandan Epikürcü, stoacı ve kuşkucu felsefecilere, öte yandan İskenderiye spekülasyonuna bölünmüş olarak değerlendirmektedir. Marx ilk üç felsefeyi özbilince ait felsefeler olarak betimleyip Hegel'i izler.

Teorileri farklı olsa da, Demokritos ve Epiküros aynı doğa felsefesini paylaşır. Marx, Epiküros ve Demokritos arasındaki şu genel uzlaşıya işaret eder: Epiküros, Demokritos'un sadece fiziğini devralmıştır. [11] Kendisinden önceki Hegel gibi iki görüşü ve onlar hakkındaki literatürü dikkatlice inceleyen ve Hegelci terminolojiyi kullanan Marx, Epiküros'un bir kuşkucu, Demokritos'un ise bir dogmatik olmasından dolayı iki filozofun bütün önemli meselelerde ayrıldığını ileri sürer.[12] Epiküros ve Demokritos farklı tarzlarda anladıkları atomculuğa kararlılıkla yaklaşır. Marx'ın, Epiküros'un atomculuğu soyut bireyselcilik formunda nihai sonucuna taşıdığını ileri sürmesi[13] Hegel'in kendi görüşüyle uzlaşır.[14] Hegel'in Demokritosçu

11. "Difference Between the Democritean and Epicurean Philosphy of Nature", Karl Marx/Friedrich Engels, *Collected Works*, New York: International Publishers, 1975, c. 1, s. 38.
12. A.g.e., s. 45.
13. A.g.e., s. 73.
14. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 38.

fizik hakkında söyleyecek çok az şeyi olduğundan Marx, Demokritos için atomculuğa bağlılığın onun genel ampirik doğa çalışması için anahtar bir role sahip olduğunu belirterek bir yenilik yapmaktadır.[15]

Marx'ın tezi, kaynakları orijinal dilinde okuyan, konusunu iyi bilen, Hegel'den etkilendiği açıkça ortada olan, yetenekli ve gelecek vaat eden genç bir filozofun bilgi içeriği zengin ve dikkatli bir incelemesidir. Başka koşullarda bu çalışma, Alman akademi camiasında normal olduğu ve Marx'ın planladığı üzere bir kitap olarak, beklenen bir akademik kariyerin ilk adımı olarak ortaya çıkabilirdi.

FEUERBACH VE MARX'IN İLK HEGEL ELEŞTİRİLERİ

Marx tezi için araştırmasını Berlin'de yapsa da tamamlanmış tez Jena'da 1841'in Nisan ortasında sunuldu ve Marx bir hafta sonra derecesini aldı. Öyle görünüyor ki bunun sebebi Bonn'un ve Berlin'in aksine, Jena'da tezin kamuya açık bir savunmasının zorunlu olmaması ve harçların hem Berlin hem de Bonn'dakinden daha düşük olmasıdır.

1840'larda iş olanakları çiçeği burnunda felsefeciler için, en yetenekli olanlar için bile, iyi değildi. Genç Marx zor ve geçimsiz biri olmasına rağmen açıkça kendisini tanıyanları etkiliyordu. O dönemde, Alman sosyalizminin daha sonra önemli bir propagandacısı haline gelmiş, Marx ve Engels ile işbirliği yapmış olan Moses Hess daha o zaman yirmi üç yaşında olan Marx'ı, belki de en büyük ve tek gerçek çağdaş filozof diye niteleyen bir mektup yazmıştır.[16]

15. "Difference" *Collected Works*, c. 1, s. 73.

16. Hess'ten romancı Bertold Auerbach'a 2 Kasım 1844 tarihli mektup: "Bugün yaşayan en büyük, belki de tek gerçek filozof... Dr. Marx hâlâ çok genç bir adam, ortaçağ din ve siyasetine ölüm nefesini üfleyecektir. En keskin zekâyı en verimli ağırbaşlılıkla birleştirmektedir; Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine ve Hegel'in tek bir kişide birleştirilmiş olduğunu hayal edin –birleştirilmiş diyorum, bir araya getirilmiş demiyorum– işte Dr. Marx odur." Akt. Rubel ve Manale, *Marx Without Myth*, s. 21.

Derecesini kazandıktan sonra Marx, politik iklim bunu olası kılmasa da, yeni bir akademik kariyere başlama umuduyla Bonn'dan Trier'e geri döndü. Bunda bir etken de genç Hegelci arkadaşı Bruno Bauer'in üniversiteden kovulmasıydı. Bauer sol Hegelci kadeh tokuşturmaya yeltendiği için öğretim işini kaybetti. Marx'ın 1841 Kasım'ında anonim olarak yayımlanan bir kitapçığın hazırlanmasında onunla işbirliği yapmış olabilir: "The Trumpet of the Last Judgment on Hegel the Atheist and Antichrist" [Tanrıtanımaz ve Hıristiyanlık Karşıtı Hegel'e dair Son Yargının ilanı]".[17] Marx 1842 Kasım'ında, gazeteci ve idealist filozof Dr. O. F. Gruppe'nin (1804-1876) eleştirisine karşı onu ve akademik özgürlüğü savunan bir makale yazarak Bauer'in içinde bulunduğu durumla yeteri kadar ilgilenmişti.[18] Marx 1842'nin ilk aylarında yazılan bir makaleyi yeni bitirdiği için meseleyle ilgili kalmıştır. "Comments on the most recent Prussian Censorship Instruction" [Son Prusya Sansür Talimatı Hakkında Yorumlar] adlı bu makale Tacitus'tan: "İstediğin şeyi düşünmek ve düşündüğün şeyi söylemek ne ender bir zevk" şeklindeki bir alıntıyla 1843'te yayımlandı.[19]

Marx akademik kariyer umutları tükendiği için 1842 Nisan'ında Bonn'a hareket etti; Hollanda sınırı yakınındaki komşu bir şehir olan Köln'de *Die Rheinische Zeitung* isimli bir gazetenin editörü oldu. Burada özgürlüğün insanın özü olduğunu[20] ve tutsaklığın insan için kesinlikle ölüm korkusuna

17. Stepelevich yazar olarak Bauer'i görevlendirir. Bkz. Bruno Bauer, *The Trumpet of the Last Judgement*, Çev. Lawrence Stepelevich, New York: Mellen Press, 1989. Marx'ın ve Bauer'in bu ve diğer metinlerde işbirliğinin mümkün oluşuna ilişkin tartışma için, bkz. Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, s. 129-30.

18. Karl Marx, "Noch ein Worth über: Bruno Bauer and die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842", *MEW Ergänzungsband*, s. 381-4; "Yet another Word on Bruno Bauer and dieakademische Lehrfreiheit by Dr. O. F. Gruppe" *CW* c. 1, s. 211-14.

19. "Bemerkungen über die Preussische Zensurinstruktion" *MEW* c. 1, s. 25; "Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction" *CW* c. 1, s. 109-31.

20. "Debatten über die Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen" *MEW* I, s. 51; ve "Proceedings of the Sixth Rhine Province As-

eşit olduğunu[21] yazacak kadar ileri giderek özgürlüğe ilgisini gösterdi. Bu noktada Marx henüz anlamlı özgürlüğü ekonomik koşullarla ilintilendirmeye başlamamış olsa da, sansürden kurtulmakla özgürlük arasında bir bağlantı görmüştür. O ayrıca Hess ve diğerlerinin makaleleri aracılığıyla çeşitli Fransız sosyalistlerin, özellikle C.-H. de Rouvray (1760-1825), genelde sadece Saint Simon olarak bilinen ütopyacı sosyalist Kont Saint Simon'un fikirleriyle ilişki kurdu. Köln'deyken ilk başta bir Hegelci fakat daha sonra sert bir Hegel eleştirmeni olan çağdaşı Ludwig Andreas Feuerbach'ı (1804-1872) okumaya başladı.

Marx'ın eleştirel makaleleri, aslında ekonomik meselelere ait ilk metinleri, sansürcülerin dikkatini çabucak çekti ve yönetimin bir makalesini geri çekmesine ve onun 1843 Bahar'ında istifasına neden oldu. Mayıs'ta Marx Dresden'deydi. Orada Alman radikali ve yazarı Arnold Ruge ile Alman-Fransız yıllıklarını (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) ortaklaşa yayımlama fikri hakkında konuştu. Mayıs'ın sonunda Kreuznach'a taşındı ve orada Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki devlet görüşüne dair bir inceleme üzerinde çalışmaya başladı. Yine orada 19 Haziran 1843'te yedi, yıldır nişanlı olduğu Jenny Von Westphalen ile evlendi. Kasımda yeni evli çift Paris'e gitti ve orada Şubat'a kadar kaldı.

Paris'teki bu kısa kalış Marx'ın geleceği için birkaç nedenden dolayı belirleyici olacaktı. Paris'te Marx daha önceden Köln'de başladığı ama henüz ham haldeki politik ekonomi incelemesini Paris'te sürdürdü. Marx, ölümüne dek süren bir arkadaşlık kuracağı Friedrich Engels ile 1844 Ağustos'unda Paris'te yeniden karşılaştı. Marx Paris'teyken *Deutsch-Französische Jahrbücher*'in tek sayısı çıktı. Daha sonra geliştireceği ve genişleteceği ama temelde hiç değiştirmeyeceği modern sanayi toplumu görüşünün ana hatlarını da Paris'te formüle etti. Marx Paris'teyken, ailesini düzenli bir gelir kaynağı ile

sembly. Debates on Freedom of the Pres and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Press Estates" *CW* c. 1.

21. "Debatten über die Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen", *MEW* I, s. 61.

destekleyememesi, ilk çocuğu Jenny 1844 Mayıs'ında dünyaya gelirken bile kronik bir sorun oldu. Marx ailesinin istikrarsız durumu, Köln'de Marx'ın özetle hazırladığı bir yazıyı destekleyen bir Alman liberali olan H. F. Chessen'i (1813-1883), Marx adına ulusal bir bağış kampanyası başlatma hakkında konuşmaya sevk etti.[22] Sonunda Marx Paris'te daha sonra hayatında önemli rol oynayacak olan şu önemli figürlerle bağlantı kurdu: işçiyken iktisatçı olmuş olan Fransız Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Rus anarşist M. A. Bakunin (1814-1876), önemli bir Rus yazar olan Alexander Herzen (1812-1870), büyük Alman şairi Heinrich Heine (1797-1856).

Kendisiyle ayrı düşmeden önce Marx'ın (Engels dışında neredeyse işbirliği yaptığı tüm insanlarla geçimsiz bir ilişkisi vardı) Ruge ile çıkardığı yıllığın tek sayısı, Marx'ın erken dönemine ait iki önemli makalesini ve Engels'in de bir makalesini içeriyordu. Bunlar Marx'ın Hegel'in politik felsefesinin eleştirisine girişini, Yahudilik ve Hıristiyanlık ilişkisine dair Bruno Bauer'in 1843'te yayımladığı iki makaleye önemli yanıtını ve Engels'in Marx'ı etkileyen "Outline of a Critique of Political Economy" [Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Taslağı] adlı denemesini içeriyordu.

Doktora tezini bitirdikten sonra Marx [ilgi] odağını değiştirirken, felsefi çalışmalarını sürdürmüştür. Tezinde geniş bir Hegelci çerçevede diğer teorileri tartıştı. Bu döneme ait diğer iki metinde Marx, bu çerçevenin uzun bir eleştirisine başladı. Bu eleştirisini sonraki tüm yazılarında da iyice genişletmişti. İlk olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ni eleştirel bir şekilde tartışıp ayrıntılı olarak, paragraf paragraf eserin bir bölümünün tetkikini, ondan kısa bir süre sonra tüm bir kitaba dair daha genel bir düşünüm gerçekleştirdi. Hegel hakkındaki iki eleştirel tartışma arasında Marx, genç Hegelci meslektaşlarına ilişkin eleştirel bir inceleme yazmak için zaman ayırdı. Gerçi o, Hegel'den derlenen görüşleri kullanmayı bırakmadıysa da, gelecekte ayrıca Hegel'i eleştirmeyi de bırakmamıştır.

22. Rubbel ve Manale, *Marx Without Myth*, s. 47.

1842'nin başlarında Ruge'ye yazdığı bir mektupta Marx, Hegel'in hukuk teorisini eleştirme niyetinden bahseder.[23] "Contribution to the Critique of Hegels Philosophy of Right"* Marx'ın Hegel'in devlet görüşünü ele aldığı uzun, bitirilmemiş bir çalışmadır. Bu kritiği yazmadan önce Marx, kendi düşüncesi üzerinde etkisi açık olan Feuerbach'ı okumaya başladı. Strauss'un enkarnasyonun tek bir bireyde değil, tüm bir insan ırkında meydana geldiği şeklindeki tartışmalı iddiası, Bruno Bauer ve Feuerbach'ın Hıristiyanlığa daha fazla saldırmasına neden oldu. Bauer, Hegelciliğin doğru sonucunun ne panteizm ne de teizm fakat ateizm olduğunu iddia etti. Feuerbach, Hegel ve modern dinsel hermeneutiğin (kutsal metinlerin yorumlanması) yaratıcısı olarak bilinen ve önemli bir Protestan teologu olan Freidrich Ernst Daniel Schleiermacher'in (1768-1834) eski bir öğrencisiydi.

Feuerbach *Das Wesen des Christentums* (1841)[24] adlı çarpıcı bir kitabın yazarıydı. Burada sözümona dönüşümsel eleştiri aracılığıyla *[so-called transformational criticism]* Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi tersine çevirdi. Tanrı, insanın kaynağı değildir, insanlar tanrı fikrini yaratmıştır,[25] diyerek Freud'u (1856-1939) önceledi. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843)[26] dönüşümsel eleştiriyi Hegel'e uyguladı. Burada sağ kanat muhafazakâr Hegelci felsefe görüşünü teoloji kabul ederek, keskin antropolojik hatlar üzerinden sol kanat bir radikal revizyon lehine ona karşı muhalefet etti. Nasıl ki teolojinin gizi antropoloji ise, maddi dünya yerine soyut bir analizi

23. Onun Arnold Ruge'ye 5 Mart 1841 tarihli mektubu; *CW* c. 1, s. 382.

* Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş", *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s. 191-210.

24. Ludwig Feuerbach, *The Esence of Christianity*, Çev. George Eliot, New York: Harper and Row, 1957 [Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2008 (y.h.n.)].

25. Sigmund Freud, "The Future of an Illusion", *The Freud Reader*, Der. Peter Gay, New York: Norton, 1989, s. 685-721.

26. Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Çev. Manfred Vogel, Indianapolis, IN: LLA, 1996 [Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Gülistan Solmaz, Ankara: Alter Yayınları, 2010 (y.h.n.)].

koyan Hegel'in spekülatif felsefesinin gizi de onun bir teoloji olmasında yatar. Eşdeyişle insan gerçekliğinin felsefesinin teolojik bir formudur. Hegel'de felsefenin bir sona geldiğini iddia edenlere karşı Feuerbach, Hegel'in felsefesini gerçekleştirmeye yönelen yeni bir felsefe önerir. O, önceki felsefe geleneğinin Hegel'de doruğa ulaştığını ve Hegel'in eleştirisi sayesinde yeni felsefenin yine Hegel'in felsefesini gerçekleştireceği hususunda ısrar eder.[27]

Hegel'in düşüncelerinin temelde teolojinin gizemlileştirilmiş bir formu olduğu şeklindeki Feuerbach'ın görüşü, antropolojik perspektiften insanın kökeninin Tanrı değil, insan olduğunu gösterme ihtiyacını ortaya koyar. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı"da Marx, Feuerbachçı bir Hegel eleştirisi yapar. Nitekim açıkça Hegel eleştirisi olan onun ilk metni, Hegel'in daha sonraki bütün Marksist eleştirilerinin ölçümden geçirilmesi gerektiği bir standart olarak iş görür. Bu noktada Marx'ın dili ve tartışma biçimi, gelişen profesyonel bir felsefecinin ya da ileri düzey bir lisansüstü öğrencisinin diline hâlâ çok yakındır. Hegel'in paragraf paragraf numaralanmış kitabının bir kısmının çok yakından metinsel incelemesine dayanan tüm tartışma, Hegel'e karşı Hegel ile düşünme çabasını göstermektedir. Marx, Hegel'i bu şekilde okuyarak selefiyle açıkça ya da örtük olarak, sonraki yazılarında da devam eden eleştirel bir diyalog içerisine girmektedir. Hegel'in felsefi formülasyonlarını test etmek için tarihsel fenomenlere sürekli atıf yapmasına rağmen, burada başka yazarlara atıf yoktur. Marx'ın yayımlamak için hazırlamadığı metin, tekrarlayıcı ve okuması biraz zahmetlidir. Metin Marx'ın, o zamanki hâkim felsefi görüş olan Hegel'in çağdaş toplum teorisiyle mücadele ederek, kendi görüşünü geliştirmeye çalışan hayli zeki bir düşünür olduğu izlenimi vermektedir.

Marx'ın temel şikâyeti, sivil toplumun aslında Hegel'in kavradığından çok farklı ve çok daha önemli olduğudur. Gerçi Hegel bireylerle devlet arasında bir çıkar özdeşliği varsaysa da

27. A.g.e., s. 31.

Marx, biricik en önemli etkenin sivil toplum içindeki ve sivil toplum aracılığıyla özel mülkiyetin rolü olduğunda ısrar eder. O halde sivil toplumu belirleyen devlet değil, daha ziyade sivil toplumdur; onu da önceleyen ve devleti belirleyen, özel mülkiyet kurumudur.

Kısa bir özet Marx'ın tartışmasındaki bazı önemli noktaları göstermek için yeterli olacaktır. Bütün çalışma şu iddia etrafında döner: Hegel, özel mülkiyetin rolünü değerlendirmek konusunda varsayılan başarısızlığı yüzünden, çözümlenmemiş bir gerilimi yanlış yorumlar. Marx metnin en başında Hegel'in devlet modelindeki gerçek gerilimleri çözmek konusunda Hegelci anlayışın iddia edilen başarısızlığını betimler ve bütün makale boyunca farklı biçimlerde bu noktayı üzerine basa basa tekrarlamaya devam eder. Fakat asıl çekişmeli konu olan özel mülkiyet fikrinden çok az bahseder.

Marx, Hegel'e göre sözümona somut özgürlüğün, ailenin, sivil toplumun özel çıkarlarıyla devletin genel çıkarları arasında varsayılan özdeşlikte olduğunu belirterek başlar.[28] Hegel bir akıl çatışması ya da çelişkisine işaret ederek, Kantçı bir terim olan "çözülmemiş bir *antinomi*" kurar (III, 6). Hegel gerilimi çözmekten ziyade, yalnızca "mantıksal, panteistik bir mistisizm" sunar (III, 7). Bu, onun bir ideyi gerçek öznenin yerine koymasında apaçık ortadadır; Hegel gerçek özneyi hayali bir yükleme indirgemektedir (III, 8). Aile ve sivil toplum gerçekte devleti üretir fakat Hegel yanlış olarak onları ide tarafından üretilmiş olarak görmektedir (III, 8-9). Marx yöntembilimsel eleştirisini, Hegel'i Feuerbachçı özne ve yüklem ters çevrilmesiyle suçlayarak şu şekilde özetler: "Hareket noktası olarak alınan olgu, hareket noktası olarak değil fakat mistik bir sonuç olarak alınır" (III, 9). Başka bir deyişle, Hegel meydana gelen şeyin özgünlüğünü kavrayamamaktadır (III, 12). Devletin mantığını kavramaktan ziyade önceden varolan mantığının bir örneği olarak devleti kullanmaktadır (III, 18). Bir kez daha Hegel'in hatası

28. "Contribution to the Critique of Hegel's *Philisophy of Right*", *CW*, c. 3, s. 5. Başka atıflar için bu eser metinde parantez içinde verilecek.

sırf bir devlet idesini mistik bir özneye dönüştürmesinde yatar. Çünkü o, gerçek insan öznelerinden başlamaz (III, 23). Sonuçta Hegel özel mülkiyet ("özel" anlamına gelen Almanca *privat* ve "mülkiyet" anlamına gelen *Eigentum* sözcüğünden oluşan *privateigentum*), tikel çıkarlar ve devlet çıkarları arasındaki antitezi maskelemektedir (III, 49). Hegel, aslında işleyen kör doğal zorunluluk olsa da, yanlış bir şekilde devletin özgürlüğün en üst formu olduğunu iddia etmektedir (III, 56). Kafasında varolan organik birliği inşa etmemektedir (III, 58) çünkü sadece öznel özgürlüğü düşünmektedir (III, 62). Zümre meclisleri (*Stände*) ya da toplumsal sınıflar genel iyilikle değil, fakat kendi iyilikleriyle alakadardır (III, 63). Hegel sivil toplum ile siyasi devlet arasındaki ayrımı görse de yanlış bir şekilde devlet ve sivil toplum arasında bir birlik üzerinde ısrar etmektedir (III, 74). Hegel'in monark ve yürütme organı ya da monark ve ulus arasında aracı olarak gördüğü zümre meclisleri sivil topluma muhaliftir (III, 92). Devletin merkezi güç olduğu yanılgısı, devleti belirleyen özel mülkiyet kayası üzerine oyulmuştur (III, 100). Hegel oldukça canavarca bir biçimde, etik ide aslında özel mülkiyetin diniyken, devletin de etik idenin edimselliği olduğunu iddia etmektedir (III, 102). Hegel'in devleti bir monark olarak tanımlayarak onu kavramamasının sebebi, özel mülkiyetin rolünü kavramamasıdır (III, 108). Sivil toplumu, onu önceleyen bir ideye bağımlı kılan Hegel'in onun gerçek ampirik içeriğine dair bir kavrayışı yoktur (III, 116). Siyasi temsil sivil toplumdan ayrı değildir fakat daha ziyade Hegel'in de kabul edeceği gibi, onun siyasi bir ifadesidir (III, 123).

Engels doğru bir şekilde, Hegel'in hak ya da hukuk felsefesinin bitmemiş bu tartışmasını, Marx'ın ekonomi politiğe dönüşü için önemli bir tartışma olarak görür.[29] Şimdiki amaçlar açısından iki nokta burada önemli olacaktır. İlki, Marx'ın Hegel eleştirisinin Hegel'e hakkını verip vermediğini ya da daha

29. "Hegelci hukuk felsefesinden yola çıkarak Marx şu sonuca vardı: İnsanlığın tarihsel sürecinin gelişiminin anlaşılması için araştırılması gereken kilit önemdeki katman, Hegel'in binanın tepesine yerleştirdiği devlet değildi fakat küçümsediği sivil toplumdu." Frederick Engels, "Marx", *CW*, s. 60-1.

ziyade onun görüşlerinin doğru olmayan bir okuması üzerine dayanıp dayanmadığını kendimize sormalıyız. İkincisi, onun Hegel eleştirisine rağmen, Marx'ın bir Hegelci olarak kalıp kalmadığını, kaldıysa ne derece kaldığını, böylece onun kendi oluşum aşamasındaki düşüncesi için Hegel eleştirisinin önemini kendimize sormalıyız.

Büyük filozofların metinleri onlara dair yazında hep farklı şekillerde okunmuştur. Marx'ın Hegel eleştirisi, sol kanat anti-teolojik bir okumayla Marx'ın reddettiği Hegel'in fikirlerinin sağ kanat teolojik bir okumasını varsaymaktadır. Feuerbach'ın Hegel'e ilişkin dönüşümsel eleştirisinde de varsayılan sağ kanat bir okuma tipik olarak Hegel'in konumunu, Tanrı'nın merkezi aktör olduğu, teolojinin kılık değiştirmiş bir formu olarak görmektedir. Marx'ın sol kanat eleştirisinde Hegel, özel mülkiyete kadar izlenebilecek toplumdaki gerçek özne yerine hayali bir özneyi ya da Tanrı'nın tezahürü olarak devleti koymakla hata etmektedir.[30] Hegel'le Marx arasındaki anlaşmazlık özel mülkiyet kurumuna dair varsayılan farklılıkta ortaya çıkmaktadır.

Marx'ın dikkatini Hegel'in bir şekilde göz ardı ettiği özel mülkiyet üzerine yoğunlaştırdığını savunmak yanlış olur. *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Hegel, soyut hukukun ya da yasal ilişkilerin tartışmasına ihtiyaçların karşılanmasının vasıtası olarak gördüğü özel mülkiyet kurumunun çeşitli açılarının upuzun bir açıklamasıyla başlamaktadır. Fark özel mülkiyetin rolünün değerlendirilmesinde bulunmaktadır. İnsan ihtiyaçları bağlamında onun yasal önemini anlayan Hegel, sivil toplumda itici bir güç olarak onun artı rolünü kavrayamamıştır. Hegel doğru bir şekilde ekonomi politiği "ihtiyaçlar ve emek"ten başlayan bir şey olarak görmektedir."[31] Fakat özel mülkiyetin spesifik ekonomik rolünü algılayamamaktadır. Marx'ın

30. Bu eleştiri sıklıkla Marx'ı Hegel'den ayırmak için, Hegel'in tarihsel özne mefhumunun nihayetinde Tanrıbilimsel, dolayısıyla kurmaca olduğu gerekçesiyle Marksizmde dillendirilir. Bkz. George Lukács, *History and Class Consciousness*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1971, s .83-222.

31. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967. s. 126.

katkısı Hegel'in özel mülkiyet analizini genişletmesinde yatar. Hegel özel mülkiyeti yasal hakka, toplumun ekonomik boyutuna hasretmektedir. Onun sonraki yazıları, modern devlette özel mülkiyetin ekonomik rolüne ilişkin görüşlerini geliştirmektedir.

HEGEL'E DAİR DAHA ERKEN BİR ELEŞTİRİ: "ON THE JEWISH QUESTION"*

Marx sonraki yazılarında Hegel'le kavramsal düellosunu sürdürüp, önemli ölçüde derinleştirse de bu kadar ayrıntılı bir şekilde hiçbir zaman yapmamıştır. Marx için Hegel'i anlama süreci Marx'ın çağdaşları olan genç Hegelcilerin olduğu kadar seleflerinin de eleştirilerini içerir. Onun genç Hegelciler eleştirisi kendisini Hegel'e geri götürür. Genç Hegelcileri eleştirmeye, birkaç yıl sonra yapacağı *Kutsal Aile*'deki daha ayrıntılı tartışma ve eleştiriden çok daha önceki bir makalede Bruno Bauer'in eleştirisiyle başlar.

"Yahudi Sorunu Üzerine", çok eleştirilen talihsiz bir Yahudi aleyhtarı hava içermektedir.[32] Marx burada Bauer'i cevap verdiği sırada kendi sivil toplum teorisini formüle etmeye başlar. Tür-yaşama [*species-life*] ve türselvarlığa [*species-beings*] atıflarda Feuerbach'ın etkisi açıktır. Bunlar Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nde kullandığı ve Marx'ın *Paris El Yazmaları*'ndaki meşhur yabancılaşma açıklamasında tekrar kullanacağı iki kavramdır.

---

* Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara, Sol Yayınları, 1997.

32. Marx'ın Yahudiler hakkındaki duygularının kaynağı onun Protestanlığa geçmesi olabilir. Yahudi aleyhtarlığı pasajlar onun tüm yazılarına dağılmış vaziyettedir. Örneklere ortaçağın gözeneklerinde [pore] yaşayan Yahudilere bir atfı da içeren şu eser dahildir: *Outlines of the Critique of Political Economy* (*CW* c. 28, s. 411); aşağılık bir Yahudi olarak Lassalle'a atıf 30 Temmuz 1862 tarihli mektupta; Polonya toplumunun gözeneklerindeki Yahudilere atıf *Capital* c. 1, (*CW* c. 35, s. 90); manen sünnetli Yahudiler olarak paraya atıf *Capital* c. 1, (*CW* 35, s. 165), ki Romalılar 2: 29'a bir gönderme vardır; meteliği bir gine [21 Şilin] satan Yahudiye kinayeli gönderme *Capital* c. 1 (*CW* 35, s. 173) vb.

Marx'ın tartışması Alman Yahudilerinin politik kurtuluşunun, insanlığın politik kurtuluşunu gerektirdiğini iddia eden genç Hegelci meslektaşı Bauer'in daha önceki bir makalesine bir yanıt olarak düşünülmüştür.[33] Marx, Bauer'e siyasi kurtuluşla insanın kurtuluşu arasındaki ilişkiyi inceleyemediği gerekçesiyle itiraz etmektedir. Marx'a göre ilki sonrakinin gerçekleştirilmesinde sadece bir adımdır. Sonuç olarak Bauer sadece siyasi kurtuluşla ilgilendiği için, onun sağlamadığı bir insan kurtuluş teorisi formüle edilmeyi beklemektedir.

Marx, Bauer'e yanıt verirken Feuerbach ve Rousseau'ya başvurarak, daha önceki Hegel eleştirisinin gereği olarak insan kavramını formüle etmeye başlar. O, herkesin özel bir kişi olduğu sivil topluma karşıt olarak Feuerbach'ın politik devletle mükemmelleşmiş olan tür-yaşamı kavramını devralmaktadır (B 13; III, 153-4). Marx'ın kafasında muhtemelen, yalıtılmış bireyle sınırlı olan insan hakları ile bir vatandaşın hakları arasındaki ayrım vardır. Rousseau modern toplumdan önceki özgür, bu yüzden muhtemelen mutlu olan doğa durumundaki meşhur kurmaca insan kavramını ortaya atar. Bu görüşü benimseyen Marx, insan kurtuluşunun modern hayat tarafından varsayıldığı gibi mahvedilen dünyanın ve tür-yaşamı fikrinde önerilen insan ilişkilerinin restorasyonu dediği şeyi gerektirdiğini ileri sürer (B 31; III, 168).

Tartışmanın daha kısa ve daha az ilginç olan ikinci kısmı ayrıca, maalesef yukarıda not edilen Yahudi aleyhtarı havaya sahiptir. Marx'ın burada Bauer'in *sözümona sebt Yahudi*'sinden ayrışmış olan, sözde gerçek Yahudi'ye ait olarak sunduğu küçük düşürücü imaj, Marx'ın basitçe karikatürleştirdiği Yahudilere ya da kitabın yazarına hemen hemen hiç iltifat etmemektedir. Hiçbir delil sunmadığı temel noktası, Yahudi dininin para etrafında döndüğüdür. *Görüngübilim*'deki Hegel gibi (Hegel'in adı geçmez) Marx, Yahudiliğin, Hıristiyanlığın yetersiz bir formu olduğunu öne sürer. Marx, Hegel'in tersine

33. Bauer'in görüşü hakkındaki tartışma için bkz. *The Holy Family*, Bölüm 6, Kısım b.

daha da ileri giderek Yahudilerin ancak, toplumun onlardan kurtulmasıyla kurtulabileceğini iddia etmektedir (B 40; III, 174).

HEGEL'E DAİR DAHA ERKEN BİR ELEŞTİRİ: " 'HEGEL'İN HUKUK FELSEFESİNİN ELEŞTİRİSİNE KATKI': GİRİŞ"

Hegel'e dair bu erken dönem metninde Marx, genç Hegelci Bauer eleştirisinden, büyük selefinin eleştirisine dönmektedir. Bu tartışma, Bauer'e verdiği yanıtta daha önceden ele aldığı bir konu olan din hakkındaki yorumları üzerinden Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin ana konusu olan insanın kendini gerçekleştirme meselesinden bahseder ve felsefeye dair bir dizi anlamlı yorum yapar. Bauer'in gerçek insan özgürlüğünün koşullarıyla sözümona düşünme beceriksizliği, Hegel'in modern devlet kavramının eleştirisinde yine Marx'ın asıl eleştiri konusu olmaktadır.

Felsefenin sorunlarını çözüme kavuşturmadığını düşünen Marx, genç Hegelci meslektaşlarının felsefenin Hegel ile sona erdiği görüşüne katılmadı. Belki de Marx'ın açıklamasının en ilginç yanı, felsefenin vazifesini tamamlayarak ortadan kalkacağı iddiasıdır. Kant önceki felsefenin eleştirel olmadığını, bu yüzden anılmaya değmediğini fakat kendi eleştirel felsefesinde felsefenin amacına ulaştığını düşündü. Kant gibi Marx da felsefenin özel bir görevinin olduğunu ve bu görevin de, şayet yerine getirilebilirse, felsefeye duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmak olduğunu düşünüyordu.

Tartışma Hegel'e dönmeden önce, Bruno Bauer'e yanıt verirken başlayan dine karşı polemiği sürdürerek başlamaktadır. Bir kez daha Feuerbachçı bir çizgide durarak Marx, bir insan ürünü olarak dinin insanın aldatıcı bir gerçekleştiriminden başka şey sunmadığını iddia etmektedir. Bu iddia daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde ayrıntılandırılan ideoloji görüşünü açıkça öncelemektedir. Bariz olarak Hegelci yanlış ya da aldatıcı toplumsal gerçeklik kavramı ile doğru toplumsal gerçeklik kavramı arasındaki ayrımla çalışan Marx, daha sonra meşhur

bir satırda dinin "halkların afyonu" olduğunu ekler (B 44; III, 175). Yansız bir felsefe görüşünü reddederek, felsefeyi özellikle insani iyiyi gerçekleştirmeye adanmış bir şey olarak betimler. Din eleştirisi nasıl dinsel yabancılaşmanın maskesini düşürüyorsa, felsefenin görevi de insanın kendine yabancılaşmasının seküler formunun maskesini düşürmektir (B 44; III, 176).

Bu iddianın çifte önemi vardır. Marx ilkin Feuerbach'ın din ve felsefe eleştirisi arasında paralellik olduğu iddiasını izleyerek, muhtemelen en iyi durumda toplumsal meselelere kayıtsız olan (ortodoks) felsefeyle insanların hizmetindeki farklı bir felsefe türü arasında bir ayrım iddiası güder.[34] Sadece statükoyu koruyan ilkine, Hegel'in (sözümona "resmi") devlet teorisi örnek verilebilir. Çıkarsama yoluyla insan yabancılaşması yanlış bir modern toplum imajını olumsuzlayarak hafifletilebilir. Yabancılaşmanın insanın kendisine empoze ettiği bir şey olduğunu düşünen Marx, Feuerbach'la birlikte gerçek toplumsal problemlere çözümün dinde değil, kendimizde yattığını ileri sürer.

Felsefeyi eleştirerek insanın kendisine yabancılaşması sorunlarını çözme girişiminin yararı nedir? Marx'ın yanıtı şöyledir: Kalkınmada Fransa, İngiltere gibi ülkelerin gerisinde kalan Almanya'da Almanlar, hâlâ felsefenin içinde ve felsefeyle özellikle de Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'yle yaşamaktadır (B 50; III, 181); felsefe bir anlamda Alman tarihinin ideal bir uzantısıdır (B 48; III, 179). Marx'ın daha önceki Hegel eleştirisine kıyasla bu fark, Hegel'in çağdaş Almanların kendini anlamasının [*German self-understanding*] en yüksek noktasını temsil ettiği iddiasında bulunur.

Hegel'e karşı verilen iki tepkiyi gözden geçirirken Marx, üçüncü bir olasılık önerir. Ona göre, "pratik politik parti" ya da onun genç Hegelci meslektaşları, hatalı bir şekilde gerçekleştirilmedikçe meydana gelmeyecek olan "felsefenin olum-

34. Bu ayrım Frankfurt Okulu olarak bilinen Yeni Marksizm biçiminin temeli oldu. Bkz. "Traditional and Critical Theory", Max Horkheimer, *Critical Theory*, Çev. Matthew J. O'Connel vd, New York: Herder and Herder, 1972, s. 188-243.

suzlanması"nı önermektedir (B 50; III, 181). Niçin? Çünkü toplumsal dünyanın yanlış bir felsefi doğrusuyla değiştirilmesi risklidir. Buna karşın, sözde teorik parti ya da sağ Hegelciler, felsefenin ortadan kaldırılmadan gerçekleştirilebileceğini varsayarak tersinden benzer bir hataya düşer. (B 51; III, 181)

Şimdiye kadar Marx iki iddiada bulundu: Felsefe gerçekleştirilmeden ortadan kaldırılamaz ve ortadan kaldırılmadan gerçekleştirilemez. Alman felsefesinin Alman özbilincinin ifadesi olduğunu hatırlarsak, bu, sınırlı, çözülebilir bir vazife öngörmektedir. Bu vazifenin tamamlanması adeta felsefenin de sonunu getirir. Burada rakip görüşler arasındaki kavramsal mücadeleden çok uzak bir felsefe mefhumuyla çalışan Marx'ın felsefenin eleştirisi yoluyla meydana getirilmiş ya da en azından harekete geçirilmiş, insanın kendine yabancılaşması problemine romantik kesin bir çözüm fikri vardır. Marx'ın konumunun felsefe olduğu düşünülürse, niyetinin de felsefenin ele aldığı sorunları farklı bir felsefe biçimiyle çözmek olduğu çıkarılabilir.

Marx şimdi felsefenin gerçekleştirilmeden ortadan kaldırılamayacağı fikrini, Feuerbachçı bir bakış açısından, "*gerçek insan*"ı hesaba katamadığını iddia ettiği Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne uygulamaktadır (B 51; III, 181). Hegel felsefesinin bahsettiği vazifenin pratik etkinlikle çözülebileceğini teyit ederek (B 52; III, 181), Marx yine teorik vazifelerin pratikte çözülebileceğini, insanın kendine yabancılaşması probleminin insan pratiğine tabi olduğunu öne sürer. Bir kez daha Feuerbach'ın tarafını tutarak hatırlanmaya değer bir ibarede Marx şöyle yazar: "Radikal olmak şeyleri kökünden kavramaktır. Fakat insan için kök, insanın kendisidir" (B 52; III, 182). Çözüm, insanların yaptıkları şeyde ihtiyaçlarını karşılamaktan onları alıkoyan koşulları değiştirmek zorunda olduklarını anlamalarında yatar. Şimdi vitesi değiştirip, kendisini büyük Protestan teolog ve Protestan Reformasyonu'nun başlatıcısı Martin Luther (1483-1546) ile kıyaslayarak Marx, çağdaş devrimin, bir filozofun zihninde, yani filozofun kendisiyle başladığını ileri

sürer. Analojiyi sürdürerek, felsefenin, kendi konumundan çıkarımda bulunarak Almanya'da mevcut statükoyu parçalayacağını iddia eder (B 53; III, 182).

Yahudi sorunu tartışmasında Marx, Bauer'e karşı, siyasi kurtuluşun insanın kurtuluşu olmadan pratikte olanaklı olmadığını iddia etmiştir. Şimdi bu argümanı genişleterek, yalnızca ve yalnızca toplumu bir bütün olarak temsil eden bir sınıf tarafından meydana getirilirse insan kurtuluşunun bir ütopya değil, pratik [bir olanak] olduğu karşı iddiasını geliştirir. Buradan çıkan sonuç, en azından Almanya için, kurtuluşun gerçek imkânı, "*insanlığın toplu kurtuluşuyla* kendini kurtarabilecek olan" sivil toplumdaki bir sınıfın varlığına bağlıdır (B 58; III, 186).

İki husus burada belirtilmelidir. Bir yandan Marx basitçe tüm sınıfları özgürleştirerek toplumun sınıf yapısını sözümona ortadan kaldıracak özel bir sınıf ihtiyacı varsayar. Bu, insanın gerçekten kendini kurtarma koşulunun felsefi bir "tümdengelimi" [dedüksiyon] anlamına gelir. Başka bir deyişle, Marx insanın kurtuluşunun gerçek koşulları olarak gördüğü şeyin kendi fikrince siyasi kurtuluş için vazgeçilmez olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan, bu sınıfa şimdi varolan bir sınıf olarak değil, daha ziyade modern kapitalizmin çözülmesinin sonucu olarak Almanya'da var olmaya başlayacak olan bir sınıf olarak işaret eder. Ana fikir, sanayi toplumunun normal gelişiminin, belirli bir yaşam tarzının sonunu getireceğidir. Hangi yaşam tarzı? Üretim araçlarının kapitalistlere ait olması sebebiyle özel mülkiyet kurumuna bağlı ya da işçi sınıfınca reddedilen, üretim araçlarının özel sahipliğine dayalı yaşam tarzı.

Marx toplumsal statükoyu sadece betimleme değil, değiştirme niyetinde olan felsefi analizinin devrimci mesajını, felsefenin kendisini işçi sınıfıyla gerçekleştireceğini iddia ederek özetler. Marx için Alman felsefesinin özbilincin en yüksek ama yine de yetersiz bir formunu sağladığını hatırlıyoruz. O, Hegel'in amaçladığı insan özgürlüğünün, sırası geldiğinde toplumun sınıf yapısını ortadan kaldıracak olan işçi sınıfının

ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşebileceğini ileri sürer. Tersine, varlığını sınıf yapısından alan işçi sınıfı, felsefenin amacı gerçekleştirilerek ortadan kaldırılabilir (B 59; III, 187).

PARİS EL YAZMALARI'NA GİRİŞ

Marx'ın Paris'te kalışı, özellikle kendine özgü teorilerinin oluşması bakımından verimliydi. Fransa'ya gitmeden önce Marx, bir gün kendisine ait önemli bir felsefi konumu formüle edecekmişçesine Hegel'i ve genç Hegelcileri eleştirdi. Paris'te çeşitli şekillerde geliştirdiği fakat daha sonra temelde hiç değiştirmediği bir görüşün ilk versiyonunu çabucak formüle etti.

Erken dönem yazıları, isimden anlaşılacağı gibi, çok iyi geliştirilmemiş olup, sık sık konudan konuya atlar. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, henüz olgun sesini bulmamıştır. Fakat bütün olarak ele alındığında bu metinler koleksiyonu, geç kalmış yayımından itibaren, Marx'ın görüşlerini anlama açısından önemli hale gelen şaşırtıcı bir olgunluk ve daha gelişmiş bir tartışma sergiler. Felsefi bir perspektiften, burada beş konu önemlidir. Birincisi, Marx şimdi Hegel ve Hegelcilik eleştirisinden beri hep çalışageldiği modern toplum mefhumunun genel hatlarını verir. Fikirlerini sonuçlandırmaya başladıktan sadece bir yıl sonra, *Kapital*'de nihai ama hâlâ eksik formülasyonunu alan aynı görüşe zaten sahiptir. İkincisi, biz Marx'ın Hegel eleştirisini *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nden çok *Görüngübilim*'i ele alarak sürdürdüğünü görüyoruz. Üçüncüsü, gazete editörü olduğu kısa dönem esnasında önceki çabalarının tersine Marx, şimdi ilk defa önceki yazılarında analizinin sürekli yapıldığı varsayılan fakat asla doğrudan yapılmayan ekonomi politiği doğrudan eleştirmektedir. Onun bu tartışması, önceki yazılarındaki dağınık sözleriyle kıyaslandığında, bu konuyu kavramada muazzam bir gelişmenin göstergesidir. Dördüncüsü, önceki ve sonraki yazılarının ilişkisini değerlendirmede, böylece Marx'ın projesinin doğasını anlamada merkezi olan felsefe ile ekonomi politiğin ilişkisini daha büyük ayrıntılarla ele alır. Beşincisi, Marx'ın düşüncesindeki hümanist

unsur açığa çıkmıştır. Marx'ın yazılarında, örneğin onun siyasi kurtuluşla insani kurtuluş arasında varsayılan bağa dikkat çekişinde, sürekli olarak gizlice dolanan bu hümanist unsur geniş bir yazında da ziyadesiyle dikkat çekmiştir.[35]

Paris El Yazmaları (ya da daha önce not ettiğimiz gibi *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları* ya da *1844 El Yazmaları*) adını Marx değil, bir editör vermiştir; bu kitap Marx'ın birbiriyle bağlantılı üç el yazmasını içerir: Tüm metin boyunca cereyan eden bir konu olan ekonomi politiğin analizlerini, bu noktaya kadar yazılarda yabancılaşma kavramının ipuçlarını veren birinci el yazmasında bir yabancılaşma teorisini, üçüncü el yazmasında Hegel'in ayrıntılı bir eleştirisini ve de ekonomi politiğin bir eleştirisini kapsamaktadır. Bitmemiş metnin okunması genelde oldukça zordur. Bu metin, Smith ve ayrıca Marx'ın burada ve daha sonra en önemli çağdaş iktisatçı saydığı David Ricardo (1772-1823), Smith ve diğerlerinden etkilenmiş sanayici ve ekonomist Jean-Baptiste Say (1767-1832) gibi önceki ekonomistlerden uzun alıntılar dizisiyle doldurulmuştur. Bu alıntılar çoğunlukla argümanın ana hattını gizlemektedir. Fakat bir bütün olarak alındığında büyük gücü ve orijinalliği olan bu metin, Marx'ın felsefede doktora derecesini aldıktan sadece birkaç yıl sonra taze ve orijinal bir ses bulduğu yazılarındaki yerini şimdiden belirleyen bir eserdir. Bu onun olgun konumunun doğuşu değildir. Onun olgun konumu aslında ilk olarak Hegel eleştirisinde, daha kesin olarak da Hegel'in özel mülkiyetin ekonomik rolünü kavramadaki başarısızlığını eleştirmesinde oluşmaya başlar. Ancak bu metin, daha sonra gelişip derinleşen fakat tüm yazıları boyunca temelde aynı kalan ana hatlarının açıkça fark edildiği ilk yer olacaktır.

Hegel bağlantısı üçüncü el yazmasından alınan önsözde açıktır. Marx burada Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne yaptığı daha önceki eleştirisine atıfta bulunmakta ve hukuk, ahlak ve politikaya dair farklı eleştiriler yayımlama niyetini

35. Örn. Erich Fromm, Der., *Socialist Humanism*, Garden City, NY: Anchor, 1966.

ifade etmektedir; ama bunların hiçbiri yazılmamıştır. Ondan sonra Marx, Hegel'in tartışmayı spekülatif bir tarzda ele almasını eleştirirken, tartışmanın çeşitli parçaları arasındaki bağlantıyı gösterme arzusuna işaret etmektedir.

Seleflerinin farkında olan Marx, politik ekonomi eleştirisini Hess ve Engels ile, Hegel eleştirisini Feuerbach ile ilişkilendirmektedir. Feuerbach'ın ilgisine rağmen (gerçek) bir Hegel eleştirisi yapılmayı beklemektedir. Eleştirel bir teolog olsa da Feuerbach bir teolog olarak kalmaktadır. Teoloji eleştirisi Hegel'in görüşünden bir kopuş değil, onunla devamlılık arz etmektedir. Marx bu eserinde hâlâ Feuerbach'a dayanırken, sonraki yazılarında, özellikle meşhur "Feuerbach Üzerine Tezler"de açıkça onu eleştirmeye hazırlanmaktadır. Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin algılanan sınırları, bu temanın burada ve belki sonraki yazılarında Marx için önemli olacağını telkin etmektedir.

Marx şimdi, tipik olarak üç kısımdan oluşan kendi konumunun ana hatlarını ortaya koymaktadır: modern sanayi toplumunun eleştirisi ve (ortodoks) politik ekonomide kavranışı, bir Hegel eleştirisi ve onun işaret ettiği gibi hem Hess hem de Engels'e bağlı olan, sanayi toplumuyla ilgili rakip bir iktisat teorisi. Marx'ın kısa bir süre editörlüğünü yaptığı Köln'deki gazetenin eş-kurucularından biri olan Hess, sosyalizm ile komünizm arasında yaptığı çok önemli ayrımla bu bağlamda önemlidir.

ENGELS VE MARX'IN MODERN TOPLUMA İLGİLİ EKONOMİK GÖRÜŞLERİ

Marx'ın politik ekonomi görüşünün oluşumuna dair herhangi bir taslağın Engels ile başlaması gerekir. Engels'in "Outlines of a Critique of Political Economy"si[36] (1843) Marx üzerinde güçlü, kalıcı bir etki bırakmıştır. Daha sonradan Marx, *Kapital*'in birinci cildinde ona dört defa atıf yapmaktadır.

Engels'in makalesi sosyalist perspektiften yapılan bir politik ekonomi eleştirisidir. O, makalesine ekonomi politiğin,

36. Frederich Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy", *CW*, c. 3, s. 418-43.

ticaretin doğal sonucu olarak ortaya çıktığını belirterek başlar. Çünkü Engels'e göre modern iktisat, modern ticaretle aynı varsayımları paylaştığı için onun temel kategorilerini, bu kategorilerin çelişkilerini ya da kavramsal karışıklıklarını açığa çıkarmak için onları çalışmayı önermektedir (III, 421).[37] Ortodoks ekonomi politiği izleyerek Engels, özel mülkiyetin etkisinin doğrudan sonucu olan ve özel mülkiyete bağımlı olan ticaretin, alım satım yoluyla ihtiyaçlara arabuluculuk etme çabasıyla ilgili olduğunu kaydeder (III, 422). Ticarete dayanan değer, hem soyut ya da gerçek biçimleri hem de onları değiş tokuş etmeyi içerir (III, 422). İktisatçılara göre üretim maliyetleri arazi kiralamayı, hammadde maliyetini ve sermayeyi [kapital] içerir; "sermaye ve çalışma özdeştir" (III, 427; tercüme değiştirilmiştir). Bunun sebebi, iktisatçıların dikkat ettiği gibi, sermayenin yüklü bir çalışmadan [*stored work*] daha fazla bir şey olmasıdır (III, 430).

Şimdi şu sonuçları çıkarabiliriz: Engels politik ekonomi için her şeyin, sermaye ve çalışma arasındaki asıl ayrımı ya da kapitalist ve işçi arasındaki ayrımı artırmaya bağlı olduğunu iddia etmektedir (430). Özel mülkiyet kurumu insanları sadece metalara dönüştürür (III; 439-40). Rekabet, dünya milyonerlere ve yoksullara bölündüğünden, orta sınıfın kaybolduğu, gittikçe kutuplaşan bir duruma yol açan (III, 441) sermayeyi sermayeyle ve işçiyi yine işçiyle karşı karşıya getirir.

Engels'in politik ekonomi analizini benimseyen Marx, bunu modern toplum görüşünde geliştirmiştir. Tartışması modern politik ekonomi eleştirisiyle sınırlı olan Engels'in tersine, Marx burada bir modern sanayi toplumu teorisinde daha geniş, daha kapsamlı bir görüş formüle etmektedir.

Engels gibi Marx, modern liberal ekonomi politiğin standart kategorilerini, yani emek, sermaye ve toprağı incelemektedir. Birinci el yazmasında ücretleri, kâr ve kirayı –tüm kategoriler

37. Engels'in burada çelişkiyi, Hegelci anlamda fenomenlerdeki içkin bir çelişki olarak –Marx'ın teorisindeki kapitalizme içsel olan çelişki– değil, belli bir konu hakkında kavramsal bir karışıklık olarak Kantçı anlamda anladığını belirtmek gerekir.

Engels tarafından olduğu kadar ortodoks iktisatçılar tarafından da incelenmiştir– ve yabancılaşmayı dikkate almaktadır. İkinci el yazması özel mülkiyete hasredilmiştir. Üçüncü el yazması Hegel'e dair bir eleştiri sunmadan önce, parayı olduğu kadar özel mülkiyetle emeği ve özel mülkiyetle komünizmi, ondan sonra ihtiyaçları, üretimi, işbölümünü ele alır.

Birinci el yazmasındaki üç kısım, ortodoks ekonomi politiğin temel kategorileri açısından kabaca eşit uzunluktadır. Marx modern kapitalizmin istikrarlı değil; fakat içkin olarak istikrarsız olduğunu öne sürmek için baştan sona Smith gibi politik ekonomistlere –sonraki yazılarında Marx gittikçe, sadece kendisinin saygı gösterebildiği Ricardo'yu en önemli çağdaş iktisatçı olarak vurgulayacaktır– atıfta bulunur. "Çalışma ücreti" tartışması, farklı çıkarlara dayalı, ücretleri ya da maaşları olabilecek en düşük seviyeye çekme eğilimindeki kapitalistler ya da üretim araçlarının sahipleriyle işçiler ve az bulunur işlerin işçileri arasındaki mücadeleye işaret eder. İşçi bir meta gibi arz ve talebe bağlıdır. İşçi ile kapitalist arasındaki mücadelede kapitalistin üstünlüğü vardır.

Marx'a göre modern toplumun normal işleyişi yardımsever değil, aksine işçi ve kapitalist için fakat hepsinden çok işçi için zararlıdır. Marx daha sonra bu fikri *Kapital*'de İngiliz işçilerine dair sayısız hikâyelerle ayrıntılandırmıştır. Bugünün diliyle konuşursak, ekonomi iyi olmadığında, bir gerileme ya da bunalım durumunda işçiler işlerini kaybeder. Bu yeterince açık görünüyor. Fakat iyi bir ekonomide ya da hatta hızlı büyüme zamanlarında işçiler işlerden daha çoksa her bir işçi çeşitli şekillerde, örneğin artan talebi izleyen iş bölümlerinin artmasıyla acı çeker. Kapitalistler de kapitalizmin tuhaflıklarından korunmuş değildir. Çünkü aralarındaki rekabet [büyüklük] derecelerini azaltır, bu da tersine, onlara bağımlı olan işçileri etkiler. Bundan çıkan sonuç, tüm durumlarda, iyi ve kötü zamanlarda modern sanayi toplumunun işçilerin hayrına olmadığı, aksine onlara zarar verdiğidir.

Marx bu iddianın önemini, kapitalizmin işçileri potansiyel işverenleri için tek fayda sağlayan yanları olan çalışma kapasitelerine indirgemeye yönelttiğini iddia ederek belirtir. Uzun bir alıntıyla Marx şunu belirtir: ekonomistler için bir işçi kazanç getirici etkinliğine, yani sermayeyi ya da para kazandırmayı ne artırırsa ona eşittir. İşçi, daha sonra Marx'ın emek gücü olarak adlandırdığı, bu anlamda bir iş kaynağına indirgenir ve işçi sadece bu açıdan ilgi çekicidir.

Marx ücret analizlerinden sonra, sermaye, kâr, kapitalist, sermayenin emekle ilişkisi ve sermaye birikimi ile kapitalistler arasındaki rekabete dair bölümlere ayrılan bir tartışmada "Sermaye kârı"na döner. İşçiler, kapitalistler ve sermaye arasında bir özdeşlik ya da eşitlik ilişkisi kurarak başlar. İşçiler, örneğin bir fabrika bağlamında, üretim araçlarının sahibi olan kapitalist için zenginlik üretmeye yönelmiş çalışma etkinliğinin kaynağıdır ve zenginliğin aldığı finansal biçim sermayedir. Zenginlik hiçbir yerden çıkmaz. O, çalışma yoluyla metaların satma amaçlı üretildiği liberal ekonomi içinde bir ürün olarak ortaya çıkar. Çalışma (ya da emek) –bu terimler Almanca *Arbeit* kelimesinin eş tercümesidir– parasal formu sermaye olan değerdeki artışın kaynağıdır ve "sermaye *depolanmış emek*"tir (B 85; III, 247). Özel mülkiyetin, modern sanayi toplumunu kavramada merkezi olduğuna dair daha önceki kabul ile Marx'ın artık özel mülkiyet ve insan tekleri arasında kurduğu bağ arasında geniş bir ayrım vardır. Çünkü emek sermayenin temelidir ve sermayenin kişisel bir sahibi vardır; üretim araçlarının sahibi asıl olarak "diğer insanların emeğinin ürettikleri"ne sahiptir (B 85; III, 246).

Marx sermayeyi tanımladıktan sonra onu ücretlerden ayırt eder. Kapitalistler hayırsever olmadığı için doğal olarak üretici süreçlerden kâr etmenin derdindedir. Teoride, bir ürünün satış fiyatı sadece kirayı ve üretimin tüm diğer masraflarını kapsamadığında kâr maksimize edilir fakat işçinin maaşı sıkı bir şekilde en aza indirilir. Genelde üretim araçlarının sahibi iki şekilde kâr eder: İşbölümüyle ya da bir üründeki hammadde-

lere karşıt olarak iş miktarını artırarak; çünkü hammaddenin tersine iş maliyeti azaltılabilir.

Sermaye-emek ilişkisine dair bölüm tamamen Smith ve Say'e ait bir dizi alıntıdan oluşur. Bu alıntılar, bir kişinin sermayeyle sadece paranın asıl miktarını artırmak için yatırım yapacağı fikrine teker teker ve birlikte işaret eder, ki bu yeterince açık görünmektedir. Sermaye birikimine dair sözlerinde Marx, tersine değişen ücretlerle kâr arasındaki karşıtlığa dikkat çeker. Toplum kendisini kapitalistlere karşı sadece onlar arasındaki rekabetle korur. Sermayeye bir kişiden daha çok kişinin sahip olması olgusuna bağlı olan böyle bir rekabet, normalde ekonomik gücü birkaç kişinin elinde yoğunlaştırma eğilimindedir. Küçük kapitalistler sürüm avantajından, örneğin nicel olarak çok satarak, yararlanan ve kendilerinden daha zengin olan kapitalistlerle karşılaştırıldıklarında kesinlikle dezavantajlıdır.

Arazi kiralamayla ilgili tartışma, burada Say'e atfedilen fakat ayrıca Pierre-Joseph Proudhon (1809-65) tarafından da geliştirilen, "mülkiyetin hırsızlık üzerine temellendiği" fikriyle başlar. Kirayı, arazinin konumu ya da gelirin bir işlevi olarak anlayan Smith'in tersine Marx, kiranın, kiracı ile mal sahibi arasındaki bir karşıtlığa dayandığını ileri sürer. Mal sahibi, kiracının çıkarı gibi şeylere muhalefet ettiği için onların çıkarları birbirinden farklıdır. Daha önemlisi kapitalistlerle toprak sahipleri arasındaki fark, kapitalistler toprağa egemen olmaya eğilimli olduğu için kaybolmaya yüz tutar. Kapitalizm tüm topluma yayılırken, toprak endüstriyel mülkiyete dönüştürülür. Olayların normal akışında sadece iki sınıf geriye kalır: "işçi sınıf ve sermaye sınıfı" (B 113; III, 266). Bu varsayılan sonuç toprak mülkiyetini ya da tarihsel olarak özel mülkiyetin asıl formu olan toprağı, sadece bir metaya dönüştürerek önceki toplum biçimlerinin yerini kapitalizmle değiştiren paranın zaferi olacaktır. Bu, Marx'ın belirttiği gibi, "yaşayan insanların ölü madde tarafından tamamen hâkimiyet altına alınması" olacaktır (B 115; III, 267).

Marx'ın modern sanayi toplumu görüşünün odağında özel mülkiyet vardır. O, bu konuyu elimizde çok kısa bir özeti kalmış ikinci el yazmasında ele alır. Marx, insanlar ihtiyaçlarını toplumsal bağlamda karşılamak zorunda oldukları için, bir işçi statüsüne indirgenen birey üzerinde sermayenin etkisine vurgu yaparak başlar. Kapitalizmin gerçek öznesi olan sermaye sadece metalar üretmez fakat asıl itibariyle "bir *meta* olarak insanı" üretir (B 138; III, 284). Kâr düşen ücretlerle artırıldığı için, esas olarak sermayeyle olan ilişki insanı makineleştirir.

Özel mülkiyet emek, sermaye gibi alt formları ve onların etkileşimini içerir. İhtiyaçlarını karşılamak için insanları modern toplum içinde özel iş türlerine yönlendiren özel mülkiyetin varlığı, "*emek* olarak insan etkinliğinin üretimi"ne öncülük eder (B 139; III, 285). Bu şekilde belli bireyler tüm spesifik karakterlerin kaybolduğu genel bir rol oynar. Tersine, sadece satma amaçlı üretilen nesneler, üretim yoluyla, sürecin bir sonucu olarak sermayeye dönüşür. Marx benzer bir mücadelenin sermayeyle toprak, yani hareket eden sermayeyle sabit sermaye ya da gelişmiş özel mülkiyet ile gelişmemiş özel mülkiyet arasında olduğunu ve bu mücadelenin kapitalistin toprak sahibine galebe çalmasıyla sonuçlandığını ileri sürer.

Özel mülkiyeti pek çok bakımdan irdeleyen üçüncü el yazması şu çok önemli iddia ile başlar: "*Özel* mülkiyetin öznel özü ..." sermayenin kaynağı olarak "emektir" (B 147; III, 290). Marx özel mülkiyetin insanlara dayandığını kavrayan Smith'i metheder. Fakat Marx, Smith'e karşı şu vurguyu yapar: Emek sadece üretim araçlarının sahiplerinin kârıyla sonuçlanmaz, ayrıca ona sahip olmayanlar açısından insanın yabancılaşmasıyla da sonuçlanır.

Marx ardından özel mülkiyet ve komünizm ilişkisine döner. Modern toplum içindeki emek ve sermaye ya da işçi ile kapitalist arasındaki karşıtlık durağan değildir. Çünkü toplumsal gelişmenin sadece en son aşaması olan modern sanayi toplumunun kendisi uzun vadede durağan değildir. Özel mülkiyet kurumuyla tanımlanan kapitalizm, ilkesel olarak özel mülkiyetin olmama-

sıyla betimlenen komünizm tarafından alt edilecektir. Marx'ın felsefi komünizm kavramının daha sonraki fiiliyattaki komünizm biçimleriyle sadece adının ortak olduğu belirtilmelidir.

Marx art arda gelen aşamalarla vuku bulacak iki tür komünizm arasında ayırım yapar. Kaba komünizm olarak tanımlanan birinci aşama, şimdilerde devlet kapitalizmi denen şeye benzemektedir. Bu komünizmin karakteri özel mülkiyetin evrenselleştirilmesi, işçinin rolünün yaygınlaştırılması, insan tekliğinin olumsuzlanması ve herkesin "*önceden tasarlanmış asgari*"ye [*preconceived minimum*] indirilmesidir (B 153; III, 295). Marx'ın komünizm mefhumunun kökeni açık değildir. Marx'ın burada Platon'un *Devlet*'inde ortaya konan ilkel komünizmi düşündüğü tahmin edilebilir. Bu kavramla Rus Devrimi'yle meydana gelen "fiili" komünizm arasındaki öngörülü benzerliği göz ardı etmek güçtür. Marx'ın komünizmin bu ilk örneğinin hâlâ bir özel mülkiyet biçimiyle yönetileceğini vurgulaması, bu benzerliği pekiştirmiştir. 20. yüzyılda uygulanan devlet kapitalizmi türlerinin tipik özelliğidir bu.

İkinci tip komünizm yabancılaşmanın aşılarak, "*insan* doğasının insan vasıtasıyla ve insan için gerçek *temellükü* [*real appropriation*]" olarak nitelenen özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla tanımlanır (B 155; III, 296). Sadece temel ya da yaşamını sürdürebilecek kadar ihtiyaçlarını karşılayabilen sırf bir işçi olarak kişi ile gelişmiş bir birey olarak kişi arasında, toplumun gelişme aşamalarıyla ilişkili olan bir ayrıma dayanır. İlkesel olarak, onların yaratacağı güçlükler yüzünden onları yabancılaştıran, böylece gelişmesini daha da engelleyen modern sanayi toplumunun ekonomik gerçekliği içerisinde ihtiyaçlarını karşılayanlar, komünizmde birey olarak gelişecektir. Marx, Hegel'in insanlık tarihinin özgürlük fikrine dayandığı düşüncesini uzaktan çağrıştırarak, emin bir şekilde komünizmin ikinci aşamasının "tarihin bilmecesinin çözülmesi" olduğunu söyler (B 155; III, 296-7).

Bu iddiayı yorumlamak kolay değildir. Bir olanak temel ihtiyaçların karşılanmasından öte ve kurumsallaşmış özel

mülkiyet baskısını aşarak, insanların amaçları için doğal dünyadan yararlandığı "doğayla insanın başarılmış birliğidir" (B 157; III, 298). Bir diğeri ürettiğimiz nesnelerle olan ilişkidir. Marx lirik bir dille, ekonomik baskıdan kurtulan biri için doğanın sadece yararlı olmadığını fakat ayrıca şeylerle ilişkisini bizzat şeylerin hatırına geliştirmenin de bir aracı olduğunu iddia eder çünkü biz nesneleri kendimiz için de yaparız. Marx'ın iddiası şudur: "Nesneler, o halde, kişinin bireyselliğini (tam da) onun nesneleri olmasından [ötürü] pekiştirir ve gerçekleştirir" (B 161; III, 301). Açık varsayım kişinin ancak uygun ortamda insani kapasitelerin somut tezahürüyle, "insan özünün nesnelleşmesi"yle sonuçlanacak etkinlik yoluyla birey olacağıdır (B 162; III, 302).

(Özel mülkiyet kurumuyla tanımlanan) Kapitalizmden, (özel mülkiyeti genelleştiren ve aşan) komünizm biçimlerine geçişin koşullarının ve öneminin analizi şu sözle bitmektedir: "Komünizm bizzat insan gelişiminin –toplum biçiminin– amacı değildir" (B 167; III, 306). Hatta komünizm insan toplumunun [*human society*] bilgelik [*stagewise*] evriminde sadece bir başka geçiş aşamasıdır. Fakat Marx'ın ondan sonra ne gelmesi gerektiğine dair bir fikri yoktur.

Bu özel mülkiyet tartışmasından sonra Marx, ihtiyaçlar, üretim ve işbölümü ilişkisi, ondan sonra da doğrudan para üzerine konuşmaya başlar. Modern toplumda para ve işbölümüyle ilgili iki husus ortaya koyar. Modern toplum "para gereksinimi"nden daha çok ya da daha az bir şeye dayanmaz (B 168; III; 306). Kapitalizmde para belli bir amaç için araç olmaktan çok, "gerçek güç ve biricik amaç" ve (B 177; III; 314) modern hayatın amacıdır.

İktisadi anlamda iyi bir şey olan işbölümü, birey olarak insanların tam gelişimine aykırıdır. Marx işbölümünü Feuerbachçı bir dille, "bir türe uygun *etkinlik* ve *kapasiteler* olarak insan *etkinlik* ve *kapasiteler*inin *algılanabilir, yabancılaşmış* ifadesi" olarak tanımlamaktadır (B 187; III, 321).

Herhangi bir ölçüte göre yüksek eğitimli olan Marx, özellikle edebiyat klasikleriyle ilgilenmiştir. Klasik Yunan oyunlarını Yunanca'smdan, Shakespeare'i İngilizce'sinden her yıl yeniden okuduğu bilinir. Paraya dair pasajda, Shakespeare'in *Timon of Athens*'inden* uzun bir alıntı yapıp yorumlamaktadır. Onun açık iddiası yine şudur: "Modern sanayi toplumunda asıl itibariyle her şey paraya dayanır ve her şey parayla satılır."

MARX'IN YABANCILAŞMA TEORİSİ

Birinci el yazmasının son parçasına konmuş son derece önemli yabancılaşma tartışmasıyla ilgili argümanın akışını kesmeden, üç el yazmasının hepsinde Marx'ın ekonomi analizinin bazı temel yanlarını özetledim. *Paris El Yazmaları*'nın yayımlanmasından beri bu kavramın, Marx'ın erken dönem görüşleri için ve inanıyorum ki, tartışmalı olsa da, sonraki görüşleri için merkezi olduğu anlaşılmıştır. Yabancılaşma terimi, Marx'ın Hegel'e ilişkin erken dönem eleştirisinden, örneğin *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*"nde[38] "Yahudi Sorunu Üzerine"de[39] ve *Kapital*'e[40] kadar onun tüm yazılarında yer alır.

Tekrar birlik yaratarak üstesinden gelinebilecek bir ayrılma olarak anlaşılan yabancılaşma kavramının uzun ve karmaşık bir soyu vardır.[41] İlk olarak yabancılaşma, Tanrı'ya dönüş yolunda insanın İsa Mesih vasıtasıyla kurtuluş fikrini içeren Hıristiyan teolojisinde açıkça vardır. Bu fikrin biçimleri modern felsefenin her yerinde dolaşır. Rousseau'nun *Du Contrat Social*** (1762) isimli çalışmasının ilk bölümü şu meşhur sözle başlar: "İnsan

---

* William Shakespeare, *Atinalı Timon*, Çev. Erdal Alova, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2009.

38. *CW*, c. 3, s. 79, 100 vs.

39. Marx, *Early Writings*, s. 19, 39.

40. Tartışma için bkz. Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londra: Merlin, 1970.

41. Richard Schacht, *Alienation*, Garden City, NY: Doubleday, 1971.

** Jean-Jack Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

özgür doğmuş ancak her yerde zincirlere vurulmuştur."[42] Bu görüş, Rousseau'ya göre modern toplumda adeta tükenmiş mitsel doğa durumu olan Hıristiyanlığın ilk lütuf durumundan düşüş, [Cennet'ten kovulma] görüşünün seküler bir formülasyonunu verir. Yabancılaşmayı tartışan ilk Alman idealisti Fichte'dir. O laf arasında benin ya da bireyin kendisi olabilmek için tüm kısıtlamaların üstesinden gelme ihtiyacına işaret eder.[43]

Hegel yabancılaşma kavramını mükemmel bir şekilde geliştirir. *Görüngübilim*'de nesnelleştirme ile yabancılaşma arasında önemli bir ayrım yapar. Nesnelleştirme bir bireyin kendisini bir nesnenin yapımında "somutlaştırdığı" biçimdir. Böylece eyleyen biri olarak kendisiyle, dışsal, nesnelleştirilmiş, asıl itibariyle bir nesne olarak kendisi arasında bir ilişki yaratır; nesnelleştirmenin, daha ileri bir aşama olan ve öznede ya da bireyde bir bölünme ya da yarılmayla meydana gelen yabancılaşmaya götürmesi, yapabilse de, şart değildir. O halde yabancılaşma durumunda özne ya da bireyin kendisinden ayrıldığı söylenebilir. Nesnelleştirme yabancılaşmadan daha fazla bir şey ve bir yabancılaşma durumudur.

Yabancılaşma Hegel'in yazılarının başat temasıdır. O, fenomenolojiyi insanın kendisini yaptığı şeyde, örneğin üretim faaliyetinde nesnelleştirdiği dünyanın reflektif bir temaşası olarak anlar. İnsan bu üretim faaliyetinde ve onun vasıtasıyla kendisinin farkına varır.[44] Hegel pek çok yabancılaşma türü tartışır. Vahyedilmiş dinin, örneğin insanların inancına somut biçim verip böylece kendisine döndüğü, kendimizin farkında olmamızı sağladığı söylenir.[45] Marx'ın kapitalizm tartışmasını açıkça etkileyen Hegel'in meşhur efendi ve köle arasındaki etkileşime dair tartışması,[46] sıklıkla kapitalistlerin ve işçilerin

42. Jean-Jack Rousseau, *The Social Contract*, Der. Lester G. Crocker, New York: Washington Square Press, 1971, s. 7.

43. J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, Der. ve Çev. Peter Heath ve John Lachs, New York: Cambridge University Press, 1982, s. 233-4: "Bu yabancı unsur, muhakkak kendisiyle mutlak özdeş olma çabasıyla çatışmaktadır."

44. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 21.

45. A.g.e., s. 457.

46. Köle ve efendi tartışması için bkz. a.g.e., s. 111-19.

çatıştığı modern sanayi toplumunun bir metaforu olarak görülür. Yaptığımız şeyde ve yaptığımız şey vasıtasıyla kendimizin farkına varırız. Efendisine, sahibine ve mal sahiplerine bağımlı olan köleler, hizmetçiler, işçiler, tüm çalışanlar; iş için, hatta hayatın kendisi için, yaşamını kazandığı şeyde ve o şey yoluyla vardır. Hegel'in görüşüne göre, köle ya da daha genel olarak alt konumdaki herhangi biri, özbilincinin ilk ve asgari biçimini üretim faaliyetiyle elde eder.[47] Gerçi efendi, ürünü kendisine mal ederek asıl itibariyle köleleri kendine mal eder ve böylece onu yabancılaştırır. Köleler, en azından asgari düzeyde, kendisinin farkına ya da bilincine varırken kendisini efendisine bağlayan prangaları atmak için yüreklendirilir.

Mülkiyet yabancılaşmasını ayrıntılarıyla tartıştığı *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde[48] Hegel, Locke'un mülkiyetimizin emeğimize bağlı olduğu görüşünü takip eder.[49] Hegel "kendi irademi mülkiyet içine koyduğum için" mülkiyetin yalnızca benim olduğunu dolayısıyla yabancılaşabileceğini belirtir.[50] Marx'ın yabancılaşma görüşünü çarpıcı bir şekilde önceleyip, başkası için çalışan kişinin kendisini başkasının mülkiyetine dönüştürdüğünü, kendi iş formunda kendisini yabancılaştırdığını ileri sürerek şöyle devam eder: "Zamanımın tümünü yabancılaştırarak, işimde ve ürettiğim her şeyde billurlaştığı gibi, varlığımın tözünü, evrensel etkinliğimi ve edimselliğimi, kişiliğimi, bir başkasının mülkiyeti yapıyor olurum."[51]

Marx yabancılaşmaya dair kısımda bu Hegelci temayı parlak bir şekilde ayrıntılandırmaktadır. Marx, Hegel'i kabaca izleyerek nesnelleştirme ile yabancılaşma arasında bir ayrım yapar.[52] Hegel'den iki şekilde ayrılır: Birincisi, Marx çok daha

47. A.g.e.
48. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 52-7.
49. *The Second Treatise of Government*; John Locke, *Two Treatises of Government*, Der. Peter Laslett, New York: Mentor, 1965, s. 332-3.
50. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 52.
51. A.g.e., s. 54.
52. *Paris El Yazmaları* yayımlanmadan önce Marx'ın sonraki yazılarını okuyarak onun yabancılaşma görüşünü derinlikli bir biçimde "yeniden keşfeden" Lukács maalesef yabancılaşma ve nesnelleştirmeyi birleştirmektedir. Bkz. Lukács, *History and Class Consciousness*.

açık bir şekilde yabancılaşmayı modern sanayi toplumuyla ilişkilendirir. İkincisi, ilkesel olarak artık yabancılaşmaya yol açmayacak nesnelleştirmeyle insanların, gelecek komünist bir toplumun bireyleri olarak gelişeceğini ileri sürer.

En basit terimlerle Marx, yabancılaşmayı dört biçime ayırmaktadır. İşçinin kendi emeğinin ürününe iki şekilde yabancılaşmasıyla başlar: ona dışsal olarak fiziksel anlamda ve onun kendi gelişimine yabancı olarak, fiziksel olmayan anlamda. Birey için yabancılaşmanın sonuçları, nesnenin üretiminde yaşam etkinliğinin tüketildiği yozlaşmayı; ürünün işçiye değil de üretim araçlarının sahibine ait olmasından ötürü bir kayboluşu ve nesneyi üretenin örneğin geçinmek için ona bağımlı olması yönüyle, Feuerbachçı tersine çevirmeyi içerir.

Marx benzer şekilde, işçinin kendini özgürce geliştirmediği için, örneğin bir insan olarak onun belirgin özelliği olan her ne kapasite olursa olsun onları geliştirmediği için kendi üretim faaliyetine yabancılaştığını öne sürer. O sadece en iyi yapabildiği şekliyle temel ihtiyaçlarını karşılar. İşçi, üretim süreci içinde değil de daha çok "yeme, içme, soyunu devam ettirme" gibi "hayvani işlevlerde" ve benzerinde özgürce etkindir (B 125; III, 274). Bu demek oluyor ki hayatını işçi olarak yaşamaya mahkûm olan bir kimse, sadece fiziksel varlığını devam ettirebilen ancak kesinlikle daha yüksek bir seviyeye kadar gelişemeyen bir hayvanın seviyesine düşürülür.

Bu iki tür yabancılaşmadan Marx, üçüncü bir türü yani modern toplumda işçinin tür-yaşamına yabancılaştığını çıkarır. Bir insan olarak kişiyi tanımlayan yetileri tezahür ettirme imkânı, ihtiyaçlarımızı karşılamak için üretim süreci içerisinde çoğumuzun kabul ettiği rol tarafından bloke edilir. Çünkü çalışma yalnızca "işçinin *varlığı* için bir araç" olma niteliği taşır (B 127; III, 276). Marx devamında işçinin kendi bedenine, dış doğaya, ruhsal yaşamına ve genel olarak insan hayatına yabancılaştığını iddia eder. Normal durumda onlardan her biri kişiye en temel ihtiyaçların ötesindeki diğer arzularını tatmin etme biçimi sunar.

Yabancılaşmanın ilk üç biçimi temelinde Marx, dördüncü ve sonuncu türü ortaya koyar. Bireyler sadece kendisine değil; fakat ayrıca diğerlerine, böylece kendisinin de dediği gibi, "insan hayatı"na da (B 129; III, 276) ya da insanların hayatına da yabancılaşmıştır. Üretim sürecinde bireyler bir diğeriyle gerçek insanlar olarak değil de genişleyebilen birimler olarak ilişkili olduğu için, genel olarak insan ilişkilerinde genelleştirilmiş bir yabancılaşma [*estrangement*] vardır.

PARİS EL YAZMALARI'NDA HEGEL ELEŞTİRİSİ

Paris El Yazmaları'nda Hegel eleştirisi üçüncü el yazmasının ikinci kısmında doruğa çıkar. Burada Marx, Hegel'in iki çok önemli kitabı olan *Görüngübilim* ve *Mantık*'taki diyalektik kavramını ve onun genç Hegelcilerle ilişkisini ele alır. Bu bitmemiş pasaj karışıktır, tamamlanmadan bırakılmıştır; ne kadar çok yorum yapılırsa yapılsın gerilimleri ortadan kaldırılamasa da metin yine de fikir verecek kadar açıktır. Belki de kesin olarak söylediğinden daha tutarlı bir yorum getirebilmek için metni biraz basitleştireceğim.

Genç Hegelcilerle başlayan Marx doğrudan üç noktaya işaret eder (B 197; III, 328): Birincisi, felsefe düşünce biçimindeki dinden dolayısıyla sadece başka bir tür insan yabancılaşmasından başka bir şey değildir. Marx, felsefenin bir tür din olduğunu iddia ederek, *Görüngübilim*'de dinin temsili bir şey, felsefenin ise kavramsal bir şey olduğu iddiasıyla felsefeyle din arasında ayrım yapan Hegel'in aksine Feuerbach'ın tarafını tutmaktadır. İkincisi, Feuerbach insanlar arasındaki toplumsal ilişkinin temel ilkesi olarak "*gerçek materyalizmi* ve *pozitif bilimi*" olanaklı kılmıştır. Ancak Marx'ın burada ve başka yerdeki yazılarında materyalizmin maddeye dair bir iddiayla nasıl ilgisi olduğu dolayısıyla diğer herhangi bir bilimden, hatta felsefeden nasıl ayrıldığı açıklanmadan bırakılmıştır. Üçüncüsü, Feuerbach kendi kendisini temellendiren bir ilke aracılığıyla ya da ikinci noktada bahsedilen insanlar arasındaki ilişki üzerinden sözde olumsuzlamanın olumsuzlanmasının üstesinden, yani Hegel diyalektiğinin üstesinden gelmiştir.

Modern toplum Feuerbach'ın iddia ettiği gibi bir toplumsal ilişkiler dizisi olarak anlaşılabilirse, o zaman Hegel'in tarihsel sürece yönelik açıklaması en iyimser görüşle tarihin soyut bir temsilinden başka bir şey olamaz (B 198; III, 329). Marx bu iddiayı Hegel'in *Görüngübilim*'ine göre örneklemektedir. O, *Görüngübilim*'de iki temel yanlışı fark etmektedir: Bir yandan Hegel çeşitli konuları (zenginlik, güç vs) soyut olarak ya da zihin düzleminde ele almaktadır. Bu onun sonraki yazılarında dünyanın var olma biçimine karşı felsefi olarak eleştirel olmayan bir tutuma yol açmıştır. İkincisi ve sonuç itibariyle Hegel, aslında insan eyleminin sonucu olan şeyi soyut zihnin ürününe ya da yine sadece "düşünce varlıkları"na dönüştürmektedir (B 202; III, 332).

O halde esas itibariyle felsefe ya da en azından Hegel felsefesi, somut gerçekliği çarpıttığından, nesnesi için, bu durumda insanlık tarihi için yetersiz olan soyut, tatmin edici olmayan bir yaklaşımı ön plana çıkarır. Bundan daha fazlasını isteyen Marx, düşündüğü şeyi Hegel'in başardığını açık ederek, Feuerbachçı terminolojiyle Hegel'in başarısını takdir eden bir ifade beyan etmektedir (B 202; III, 332-3). O, Hegel'in insanlık tarihinin "hareket ettirici ve yaratıcı ilkesi olarak olumsuzluğun diyalektiği kavramı" üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu fikri, insanlık tarihi bağlamında modern sanayi toplumuna yönelik kendi iktisadi yaklaşımının temeli olarak sonradan ayrıntılandırmıştır. Marx, Hegel'in olumsuzluğun diyalektiği yoluyla insanın kendisini üretme sürecini, emeğin doğasını ve emeğinin bir ürünü olarak insanı kavradığını iddia eder.

Feuerbach'ın türsel varlık olarak insanlarla ya da insan türünün üyeleriyle, türsel güçler [*species-powers*] ya da insan olarak yetiler arasındaki ayrımını takip ederek Marx, bir kişinin sadece kapasitelerini gerçekleştirerek insan olacağını ve bu gerçekleştirmenin yeri geldiğinde bireyler arasında işbirliğini gerektirdiğini ileri sürer. Hegel hakkındaki argümanını, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'ndeki "İhtiyaçlar sistemi"ne dair bir pasaja üstü kapalı gönderme yaparak basitçe şu şekilde listelenebilecek beş noktada özetler:

Hegel modern ekonomi politiğe dair analizini temellendirmektedir.

- Hegel emeği insana özsel bir şey olarak anlar.
- Hegel emeğin olumsuz yanını değil, sadece olumlu yanını görür.
- Kişi emeğinde ve emeği yoluyla var olur; fakat Hegel dolaylı olarak gerçek insan yabancılaşmasını gözden kaçırmakta, tarihsel süreci sadece zihinsel olarak dikkate almaktadır.
- Bu yüzden Hegel felsefesi zihinsel düzlemde, yani soyut seviyede kalmaktadır.

Bu özet ifadeler dizisinde Marx, Hegel'in çağdaş ekonomi politiği görmezden gelmediğini, tersine özellikle hesaba kattığını kabul etmektedir. Bununla birlikte büyük selefini çağdaş ekonomi politiği eleştirmede başarısızlıkla suçlamaktadır. Marx'ın görüşüne göre Hegel, çağdaş ekonomi politiğin, bireylerin sivil toplumda ihtiyaçlarını karşılama boyutuna ve biçimine dair soruna çözüm bulma noktasında yetersiz kaldığını görememiştir. Hegel'in bahsedilen bu başarısızlığı, Marx'ın şu iddiasını desteklemektedir: Ekonomi politiğe dikkat çekmesine rağmen, Hegel'in tartışması soyut kalmaktadır.

Marx sonraki iddiayı *Görüngübilim*'in son bölümündeki mutlak bilmeye ilişkin açıklamaya dair sözlerde geliştirmektedir. Bu inceleme, tam ya da mutlak anlamdaki bilgiyle sonuçlanan bir bilgi teorisi sağlamaktadır. Hegel'in kitabın zamanında yayımlanmasının parasal teminatını sağlamak için aceleyle yazdığı bir bölümde tanımladığı mutlak bilmeyi (*absolutes Wissen*) yorumlamak güçtür.[53] Hegel'in bilgi kavramının, Kant'ın bağlama ilgisiz saf aklın teorik, apriori görüşünü düzeltmeyi amaçladığını söylemek kâfidir. Onun yerine Hegel, bağlamına bağlı, pratik, sonsal (a posteriori), "saf olmayan" bir

53. "Absolute Knowing", *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 179-94.

akıl görüşü önermiştir. Eleştirel felsefede Kant, insanlar da dahil tüm akıllı varlıklar için deneyimin ve bilginin genel koşullarını formüle etmeye çalışır. O, bilgi problemini, deneyimlenmiş nesnelerin bilincine dair bir mesele olarak tarif eder. Hegel bir nesnenin bilincinde olmanın, bilgi için yetersiz olduğunu çünkü o bilinç ya da özbilinçli olan hakkında da bilinçli olmamız gerektiğini ileri sürer. *Görüngübilim*'de Hegel, bilme sürecinin bütüncül bir boyutu olarak özbilincin gerçek koşullarını tanımlar.

Marx, Hegel eleştirisini ayrıntılandırırken, Hegel için bir bilgi durumu olan özbilinci, sanki o Hegel'in insanın özünün tanımıymış gibi yeniden tanımlar. Eleştirisini geliştirirken, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ele aldığı mesele olan toplumsal bir bağlamda kişinin ihtiyaçlarını karşılama sorununa dair ilgisini *Görüngübilim*'e kaydırır. Marx şu iddiasını tekrarlayarak başlar: Bir kişi özbilinç olduğu için nesne sadece nesnelleştirilmiş özbilinçtir. Bu perspektiften gerçek insan yabancılaşması özbilincin yabancılaşmasından ne daha az ne daha çoktur. Marx, bunun, Hegel'in *Görüngübilim*'inin sonunda geldiği şey olduğunu savunur; kendi görüşünü Hegel'in eserinin sekiz noktada yeniden inşasında ayan beyan ortaya koyar. Marx'a göre, Hegel'in gerçek nesneleri özbilinç formlarına ya da "*salt yapı(lar)*"a [*mere construct*(s)] indirgediğini not etmekten başka onu ayrıntılı izlememize gerek yoktur (B 206; III, 335).

Hegel'in insan görüşünün derinlikli [kontemplatif] olarak anlaşılmasına dayanan Marx'ın eleştirisi, farklı bir insan görüşü ima etmektedir. Marx bu görüşü, Fichte'nin önemli eseri *Wissenschaftslehre*'sini [Bilimöğretisini] (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794) [Bilim Öğretisinin Temelleri] takip ederek sunmaktadır.[54] Fichte'ye dönüş şaşırtıcı değildir. Marx'ın ilk yazılarında etkisi yaygın olan Feuerbach, Fichte'den etkilenmiştir. Fichte için olduğu gibi Marx için de

54. Tom Rockmore, *Fichte, Marx an the German Philosophical Tradition*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.

doğal bir varlık olarak kişinin kapasiteleri ve güdüleri vardır. İhtiyaçlarını dış nesnelerle karşılar. Hegel'i eleştirerek Marx şöyle bir iddiada bulunur: sözde nesnel olmayan bir varlık ya da sadece düşünce nesnesi bir "var olmayandır' [*non-being*] (B 207; III, 337). Açımlamasını sürdürerek, görüşü Fichte'yle bağlantılı ilerleyen Feuerbech'a döner ve kişinin insani doğal bir varlık dolayısıyla kendi için bir varlık ya da türsel varlığı olduğunu iddia eder. Ancak insanlara dair bu görüş Marx'ın kendisinin Hegel'e atfettiği görüşten temelde farklıdır. Çünkü o, Hegel'in insanı emeğiyle kendini yaratan [bir varlık] olarak anlamasında haklı olduğunu itiraf eder.

Marx insana dair bu pasajdan sonra başka bir temel itirazını formüle ederken gene Hegel'e döner. (Muhtemelen *Görüngübilim*'e referansla) Varlığın bilmeye bağlı olduğunu yazarak, çifte bir hataya dikkat çeker. Bir yandan nesne düşünceye indirgenmekte, diğer yandan insanlar kendisini sadece manevi dünyada, Feuerbach'ın söylediği gibi, din ya da teoloji düzleminde gerçekleştirmektedir. Bu itiraz, Marx'ın sanırım, Hegel'in bilişsel sınırlarını eleştirdiği dinle yine Hegel'in toplumsal çerçevenin bilişsel önemi üzerindeki ısrarı ya da tin arasındaki farkı görememesine dayanmaktadır. Marx burada, Hegel gerçek bir probleme yanlış bir çözüm üretmekten başka bir şey önermemektedir, diyerek Feuerbach'ın Hegel hakkındaki sağ kanat ve temelde dinsel olan okumasını takip etmektedir. Fakat o, Hegel'in yasa, ahlak, din vb analizlerinin gerçek insanı sadece soyut bir kavrama indirgediğini iddia ederek yeni bir işe girişmektedir. Marx'a göre ahlak, sadece görünüşte özel mülkiyetin yerini almıştır.

Marx analizlerini, Hegel'in insanın yabancılaşması sorununa soyut insan anlayışıyla entelektüel fakat gerçek olmayan bir çözüm önerdiğini iddia ederek özetlemektedir. Daha bildik terimlerle bu, sorunu pratikte değil, teoride çözme anlamına gelmektedir. Hegel tarihsel gelişmeyi, gerçek özneyi, erkekleri, kadınları sadece mistik bir öznenin yüklemine indirgeyen "Tanrı" "mutlak ide" vb gibi eşanlamlı terimlerle anlayarak hata etmektedir. Hegel'in yazıları gerçek dünyaya mantıksal,

soyut fakat başarısız bir yaklaşımdan başka bir şey sergilememektedir.

MARKSİST, HÜMANİZM, FELSEFE VE POLİTİK EKONOMİ

Hümanizm temaları bir yandan, felsefe ve politik ekonomi ilişkisi diğer yandan, Marx'ın görüşlerinde birbiriyle ilişkilidir. Onun ilk yazıları, özellikle *Paris El Yazmaları* sıklıkla iktidardaki Marksizmin politik aşırılıklarından farklı bir hümanist anlayışıyla ilişkilendirilir. Diğer pek çoğu yanında, Rus romancı Aleksandr Soljenitsin tarafından bu aşırılıklar mahirane kınanıp eleştirilmiştir.[55] Genellikle Marksist politik pratiğin nev'i şahsına münhasır hümanizmi ya da hümanizmden yoksunluğu ile karıştırılan Marksist hümanizme gösterilen ilgi, *Paris El Yazmaları*'nın yayımından sonra Marx'a ve Marksizme çabucak geniş bir ilginin duyulmasını sağlamıştır. Marksizme ilişkin olarak "hümanizm" terimi genel olarak, en çok da genç entelektüeller tarafından, iktidardaki ortodoks katı Marksizmin bir eleştirisine,[56] ayrıca özellikle Marksist bir birey kavramı formüle etme kaygısına tekabül eder.[57] Marx'ta "hümanizm", modern bir toplum anlayışının temeli olarak kendi antropolojik insan mefhumuna denk düşer.

Hümaniteryanizmden farklı olarak hümanizm ya da Roma'da Marcus Tullius Cicero (MÖ 103-43) ve Marcus Terentius Varro (MÖ 116-27) tarafından daha önce geliştirilmiş insanlık sevgisi farklı şekillerde anlaşılmıştır. Avrupa'da 14. yüzyılda İtalya'da başlayan antik klasiklerin (*studia humanitatis*) incelenmesinin yeniden canlandırılmasını, insanın değer ve itibarını tanıyan bir felsefe formülasyonunu ve belli bir entelektüel araştırma ya da felsefenin toplumsal geçerlilik iddiasını içeren üç tür hümanizm ayrımı yapılabilir.

55. A. Soljenitsin, *Archipelago Gulag*, 2 cilt, New York: Herper and Row, 1975.
56. Örn. Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today*, Çev. Jane Zielenko Peel, New York: Grove Press, 1968.
57. Örn. Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, Çev. Olgierd Wojtasiewicz, New York: McGraw-Hill, 1970.

Klasik yazınların [*classic letters*] yeniden yayımlanması, Fransız yazar François Rabelais (1494-1553) tarafından, hümanistik tetkiklerin yenilenmesini, antik dilleri (özellikle Yunanca'yı) öğrenmenin önemini, basım sanatının rolünü ve buna benzer şeyleri *Pantagruel*'de (1532) vurgulamıştır. İnsana duyulan ilgi olarak anlaşıldığında, hümanizm özgürlük, doğalcılık, tarihsel perspektif, din ve bilim gibi konuları inceler. Hümanizme olan felsefi ilgi, Pico della Mirandola (1463-94) ve Ludovico Vives (1492-1540) gibi ilk modern düşünürlerle başlar; bilgi görüşlerini birey kavramına dayandıran Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1714), George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-76) gibi Britanyalı ampiristlerden geçerek; Fichte, Hegel, Feuerbach gibi Kant sonrası Alman idealistlerine kadar uzanır.

Kant bilgi öznesini, kendi teknik dilinde temelde bir insandan farklı sadece bir kavram, tam algının asıl aşkın [transandantal] birliği olarak betimler. Fichte ve ondan sonra Hegel, bilgi problemini gerçek insan bakımından yeniden düşünür. Feuerbach, Kant'tan sonra felsefede felsefi antropolojiye ya da insan teorisine dayanan felsefi temele dönüşü derinleştirir. Feuerbach tipik olarak, aklın insan aklı olduğunu ve[58] tüm bilgilerin, antropolojinin evrensel bilim olduğunu öne sürerek insan bilgisi olduğunu vurgular.[59]

Kişisel olarak klasiklerle ilgilenmiş olan Marx, onların yeniden yayımlanmasıyla ilgilenmemiştir. Marx'ın görüşleri ikinci ve üçüncü anlamlarda hümanisttir. İkinci anlamda hümanisttir; çünkü onun insanlara dair anlayışı, başka bir deyişle felsefi antropolojiye mensubiyeti, politik ekonomi görüşünün dolayısıyla modern sanayi toplumu görüşünün temelini oluşturmakta ve onu olanaklı kılmaktadır. Üçüncü anlamda da hümanisttir; çünkü Marx, felsefeyle bağlarını koparmakla değil; fakat daha ziyade Hegel'in anladığı anlamda yani insan özgürlüğünün gerçekleştirilmesi olarak anlaşılan felsefenin gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.

58. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, s. 66-7.
59. A.g.e., s. 70.

Standart ekonomi politiği takiben Marx, teorisini emek, sermaye ve toprağın kategoryal bir analiziyle geliştirmektedir. Bilhassa Smith'i izleyen Marx, çalışma ya da emeğin modern ekonomi politiğin en önemli kategorisi olduğunu iddia eder. Emek ve özel mülkiyet kategorilerinin yardımıyla tüm diğer ilgili kategoriler geliştirilebilir. Şimdi kapitalizm özel mülkiyet kurumuna ya da özü emek olan üretim araçlarının özel sahipliğine bağlıdır. Marx'ın perspektifinde işçi niteliğiyle insan, işin nesnel sonucu olan özel mülkiyetin nihai kaynağıdır.

Bu görüşün kaynağı, insanın, modern sanayi toplumu içerisinde emeği üzerinden ihtiyaçlarını karşılayan [varlıklar] olarak anlaşılmasında yatar. Marx, Hegelci sivil toplum mefhumunun düzeltilmiş bir biçimini öne çıkarmaktadır. Kapitalizmin tanımlayıcı karakteristiği olan özel mülkiyeti spesifik olarak yasal bağlam içinde soyut hak olarak düşünen Hegel'in tersine Marx, modern ekonomi politiğe Hegel'in ötesinde bir dönüş yaparak, özel mülkiyeti modern toplumun ekonomik yapısı içinde kavrar.

Özel mülkiyet öznel insan etkinliğinin nesnel karşılığı olduğu için, Marx'ın modern toplum içinde kapitalizme ve modern topluma yaklaşımı, insanları temelde etkin varlıklar olarak gören önceki bir teoriye dayanır. Bu görüş Smith gibi ortodoks iktisatçılarda zaten var olsa da Marx, Hegel'i izleyerek, toplumsal bir bağlam içinde hepsinden öte doğası ve varlığı özel mülkiyete bağlı olan sivil toplumda ihtiyaçlarını karşılarken, temelde etkin olan bir insan anlayışı ortaya koyar.

Marx'ın görüşlerinin doğası, onun Hegel'i yorumlaması ve eleştirmesiyle anlaşılmasını gerektirmektedir. Feuerbach'tan etkilenen Marx, Hegel'in tarihin gerçek özneleri olan insanlar yerine sözümona uydurma bir özne ikame etmesine ısrarla itiraz eder. Feuerbach'ın Hegel'e dair sağ kanat, teolojik okuması, Hegel'in görüşlerini önemli ölçüde çarpıtmaktadır. Hegel'i etkilemiş olan Fichte, bilginin gerçek öznesini bir insan olarak yeniden düşünerek Kant'ı düzeltir. Bu, Hegel tarafından mu-

azzam ölçüde geliştirilen bir fikirdir. Hegel Feuerbachçı konuma, hem Feuerbach'ın hem de Marx'ın anladığından daha yakındır. Onun *Görüngübilim*'de yer alan dinin özünde bir insan fenomeni olduğu şeklindeki iddiası, Feuerbach'ın ana tezini etkileyici bir şekilde öncelemektedir.[60]

Marx toplumsal bir bağlam içinde hareket eden insanlar olarak post-Kantçı özne görüşünü geliştirerek Hegel'den ayrılmakta fakat yine Hegel'e dayanmaktadır. Marx, Hegel'den, bir başkasından daha fazla bir modern sanayi toplumu filozofudur. Onun görüşü toplumun belirli fakat geçici, yani Marx'a göre geçici, bir aşamasının analiziyle sıkıca bağlantılıdır. Marx'a göre özel mülkiyet toplumun gelişimindeki bir aşamadan başka bir şey değildir.

Marx hem bir modern sanayi toplumu ya da kapitalizm teorisi hem de bireyler olarak insanların gelişiminin koşullarına ilişkin bir teori geliştirmektedir. Basitçe Marx, insanların etkinlikleri yoluyla pazar yerinde satmak için ürünler ürettiğini; kapitalizmi ya da özel mülkiyet kurumu içinde birleşmiş fakat ayrıca ayrışmış insanlar arasındaki bir dizi toplumsal ilişkiyi ve işçi olarak kendilerini ve kapitalist olarak diğerlerini ürettiğini savunur. Onun görüşü, insan etkinliği ve ihtiyaç türleri ile toplumun gelişiminin aşamaları arasında yapılan bir ayrıma dayanır. O, insanların en iyi durumda ihtiyaçlarını karşılayabileceği; fakat kendi bireysel ya da spesifik olarak insani kapasitelerini geliştiremediği modern toplumda, gerçekleşmeyen görevlere sürgün edildiğini savunur. Marx yine insanların, insan etkinliğinin, daha iyi bir terim olmadığı için, özgür insan etkinliği olarak adlandırabileceğimiz salt çalışmanın ötesine geçeceği komünizmde söz konusu yetilerini geliştirebileceğini savunur.

Kant'tan başlayarak Alman felsefesi Fichte, Schelling ve Hegel'in görüşleriyle idealizm türlerini geliştirir. Marx'ın görüşünün "materyalizm" olduğu sıkça söylenir. Marx adına bu iddiayı yapan Marksizm, rutin olarak kendini materyalizm

60. Hegel, *Phenomenology*, s. 127.

açısından tanımlar. Marksizmde materyalizm ve idealizm her ikisinin birden doğru olamayacağı karşıtlar olarak anlaşılır. Günümüzde analitik felsefe, aynı şekilde kendini sıklıkla idealizmin reddiyle tanımlamaktadır. "İdealizm" farklı gözlemciler için farklı şeyler ifade eder. Platon, belki Descartes ve Leibniz, mutlak surette Berkeley, Alman idealistleri ve Britanya idealistleri gibi filozofları tanımlamada yeterli olan bu terimi kullanmanın muhtemelen başka yolu yoktur. Analitik felsefede idealizm, dış dünyanın varlığına dair sözümona bir kuşkuyla ilgilenir; bu, İrlandalı filozof Berkeley tarafından açıkça söylenmiş bir iddiadır. F. H. Bradley (1846-1924) gibi Britanyalı idealistlerin bu görüşün müşterisi olduğundan yaygın olarak kuşku duyulmuştur. Bu kuşku, tüm 20. yüzyıl boyunca, G. E. Moore (1873-1958), Bertrand Russell (1872-1970), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) gibi uzun bir analitik yazarlar hattında idealizmin toptan reddine yol açmıştır. Diğer çok farklı bir idealizm kavramı kökenini Kant'tan alır. Bu idealizm kavramının iddiası (aşağıda döneceğiz) şudur: Bir bilgi koşulu, bildiğimiz şey, bir anlamda bizim ürettiğimiz, inşa ettiğimiz şeydir. Eğer idealizmi bir anlamda öznenin kendi dünyasını ve kendisini üretmesi fikrine atıfla anlarsak, bu durumda Marx açıkça bir idealisttir. Marx'ın görüşlerinin maddeyle ilgili hususi bir iddiaya dayandığına dair hiçbir kanıt yoktur. Onun görüşlerinin yorumunu materyalizm olarak kabul edersek, o zaman onun sözümona materyalizmi Alman idealizmiyle bağdaşmaz değildir, aksine onun sadece başka bir formudur.

3
Marx'ın Geçiş Yazıları

Marx olumsal beklenmedik olaylardan dolayı Paris'i terk etmeye zorlandığında, yazmayı sürdürdü ve kaleminden çok küçük bir mürekkep seli aktı. Bir görüşün gelişiminin farklı aşamalara bölünmesi daima keyfidir. Şimdiki amaçlar için Marx'ın geçiş yazılarının, Engels ile beraber yazdıkları yanında, yalnızca Marx tarafından yazılan ve genelde gittikçe ekonomik bir renge bürünen ama hâlâ açıkça felsefi tonda olan, en azından *Grundrisse* boyunca, diğer pek çok metinleri de içerdiğini varsayacağım.

"FEUERBACH ÜZERİNE TEZLER"

Marx 1843'ün sonlarından beri Paris'teydi. Prusya yönetiminin Fransa'daki vatandaşlarına baskısının bir sonucu olarak

Ocak 1845'te Marx ve politik olarak etkin diğer Almanlar ya politik etkinliğini sona erdirmeye ya da ülkeyi terke zorlandı. Marx Paris'e gitmek için Brüksel'den ayrılmayı tercih etti. Paris ve Almanya'daki çok kısa aralıklar dışında Brüksel'de kalacaktı –üç yıldan biraz uzun, 1845 Şubat'ından 1848 Mart'ına kadar– Marx'ın Brüksel'e gitmesinden kısa bir süre sonra Engels de ortak çalışmalarını sürdürmek için oraya taşındı. Bu dönemdeki önemli yazılar, Engels'in sadece bir düzine sayfaya katkıda bulunduğu uzun bir kitap olan *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi*'ni, yine Engels ile ortaklaşa yazdıkları fakat onlar hayatta iken yayımlanmamış bir kitap olan *Alman İdeolojisi*'ni; son versiyonunu yalnız Marx'ın yazdığı, kısmen bilimsel analiz kısmen de devrimci eyleme çağıran bir metin olan meşhur *Komünist Manifesto*'yu içerir.

Marx'ın Engels ile bu yoğun işbirliği esnasında yazdığı, Engels'in erken ya da geç dönem yazılarının çoğu gibi keskin bir şekilde polemikseldir. 1844'ün sonlarında yazılan ve 1845'in başlarında yayımlanan *Kutsal Aile*, Marx ile Engels'in ortaklaşa yazdığı ilk kitaptır. Burada onlar bir kısım genç Hegelci çağdaşlarını, hepsinden çok Marx'ın *Rheinische Zeitung*'dan eski arkadaşı olan Bruno Bauer'i eleştirmektedir. Kitap, Bauer ve diğer sol kanat Hegelcilere yöneltilmiş çok kuru, sıkıcı bir polemik içermektedir. Marx formunda olduğunda, kavrayışlı, ele aldığı yazarlardaki çeşitli nüanslara tepki verirken dikkatli ve çabuk olup, kavrama yetisi parlak bir yazardır. Bu kitap tersine, neredeyse tamamen polemikseldir; önceki ve sonraki Marx yazılarının inceliğinden yoksun, temelde fazlasıyla basit görüşler koleksiyonundan oluşmakta, kavramaktan ziyade çabucak kınayan keskin karşı çıkışlarla doludur. Önsözün ilk cümlesindeki gerçek hümanizme, bu konu daha önceden *Paris El Yazmaları*'nda tartışılmıştı, maneviyatçılıktan [*spiritualism*] ya da spekülatif idealizmden daha tehlikeli bir düşman yoktur (IV, 7) iddiası, pek çoğu arasından bir örnektir. Bir başka örnek, Prusyalı bir subay ve genç bir Hegelci Szeliga takma adlı Franz von Zychlin'e (1816-1900) aynı şekilde yapılan bayağı

saldırıdır. Hegel de, sözümona farklı meyve türleri üzerine derinlemesine düşünmenin, gerçek şeylerin merkezinde yer alan öz olarak meyve fikrine götürdüğünü iddia ettiği için yine burada alay konusu edilir (IV, 57-8).

Ancak pek çok kusuruyla birlikte bu kitap, yabancılaşma ve Marx'ın sosyalizm görüşü dahil daha önce *Paris El Yazmaları*'nda ileri sürülen temaların daha da gelişmesi açısından ayrıca önemlidir. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi: Giriş"te tartışılan, kapitalizmin bağlarını kıracak bir işçi sınıfının ortaya çıkması gereğiyle istikrarlı olmayan kapitalizm eğilimi ve *Paris El Yazmaları*'ndaki yabancılaşma analizi arasında açıkça bir bağ kurulmuştur. Proletarya ve para arasındaki çelişkiye dayanan özel mülkiyet kurumu, özel mülkiyeti onun bizzat koşulunu olumsuzlayacak ya da ortadan kaldıracak bir baskıya götürür. Niçin? Çünkü üretim araçlarının özel sahipliğine dayalı bir toplumda herkes yabancılaşır. Hegel terminolojisiyle formüle edilen yabancılaşmaya dair bir pasajda, işçilerin güçsüzlük duygusuyla kapitalistlerin işçiler üzerinde gerçekten insani olan bir yaşam formunun sadece sahte bir görüntüsünü (*Schein*) yaratan güç duygusu arasında yarı-Hegelci bir ayrım yapılır (IV, 46-7). Yabancılaşmaya dair ilgi *Kapital* boyunca Marx'ın yazılarının daimi bir konusu olarak kalmaya devam edecektir.

Marx ve Engels incelemeleri ve yazıları yanında Marx, Brüksel'de yaşarken siyasi olarak çok aktifti. Onlar bu dönemde ortaklaşa olarak işçileri sosyalist amaçlar uğruna harekete geçirmek için daha sonra Komünist Lig'in bir parçası olan Yazışma Komitesi'ni [*Correspondence Comittee*] kurdu. Marx hatta Paris'ten iyi tanıdığı Proudhon'a bu projede işbirliği yapmasını istemek için yazdı. Ancak hercai bir mizaca sahip olan Marx kısa bir süre sonra 1847'nin başlarında yazılan ve bu yıldan sonra yayımlanmış bir kitap olan *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a acımasızca saldırdı.

Marx'ın konumuna dair kısa bir açıklama bile onun meşhur eseri "Feuerbach Üzerine Tezler" hakkında yorum yap-

mayı gerektirmektedir. Bu tezler, Marx 1845'te Brüksel'deyken yazılmış ve ilk olarak Engels tarafından 1888'de Feuerbach'a dair küçük kitabının bir eki olarak küçük bir düzeltme ile yayımlanmıştır. 1924'te Moskova'da yayımlandığı zamana kadar Marx'ın kendi metni asıl yazıldığı şekliyle yayımlanmadı. Engels'in değiştirdiği metne karşı Marx'ın orijinal metnini göz önünde bulunduracağız. Marx'ın metni onun hacimli ölçütlerine göre çok kısadır; iki sayfadan biraz fazla, hatta daha kısa on bir ibareden müteşekkildir. Engels'in söz konusu metnin "yeni dünya görüşünün parlak tohumu"nu[1] içerdiği iddiası, bu görüşün kökenini *Paris El Yazmaları*'ndan sonraya yerleştirir. Fakat bu iddianın telkin ettiği, Marx'ın gelişiminde bir kopuş ya da kesinti asla gösterilememiştir.

Bu metin *Paris El Yazmaları*'nda Marx'ın konumunun ve bu noktaya kadar Marx'ın yazılarında etkisi açık olan Feuerbach'tan kendisini uzak tutma çabasının, bu çaba *Paris El Yazmaları*'nda mevcut ancak daha az açıktır, görünüşlerine ilişkin çok muhtasar bir ifade olarak önemlidir. Hiçbir zaman itinalı bir yazar olamayan Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde materyalizm, ampirizm, realizm ve hümanizm arasındaki farkların önemli olmadığını söylemektedir.[2] *Paris El Yazmaları*'nda Marx, Feuerbach'ı ana hatlarıyla izlemektedir. Komünizmin natüralizm olduğuna işaret etmektedir (B 155; III, 296). O yine natüralizm ve hümanizmin, idealizm ve materyalizmden ayrıldığını ve onların birleştirici hakikati olduğunu ileri sürmektedir (B 206; III, 336). Daha sonra teorik hümanizmin, din eleştirisinin ardından geldiğini ve pratik hümanizmin, komünizm olduğunu, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının ardından geleceğini bildirmektedir (B 213; III, 341). Bu noktada Marx, görüşünün hümanizm ya da *Kutsal Aile*'nin başında ima edilen, her durumda hem idealizm hem de materyalizm ötesinde olan gerçek hümanizm olduğunu dü-

1. Frederick Engels, *Ludwig Feurbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, Der. C. P. Dutt, New York: International Publishers, 1941, s. 8.
2. Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Çev. Manfred Vogel, Indianapolis, IN: LLA, 1966, s. 23.

şünmektedir. En azından bu, Marksistlerin sıkça yaptığı gibi, tutarlı bir materyalizm görüşünü Marx'a atfetmeyi zorlaştırmaktadır. "Feuerbach Üzerine Tezler"de materyalizm bir anda öne çıkmaktadır. Burada Marx yeni materyalizm bakış açısından bu görüşü eleştirmek için Feuerbach'a belki haksızca spekülatif bir materyalizm biçimi atfetmektedir.

Marx burada ve sonraki kimi yazılarında, örneğin Engels ile birlikte yazdığı *Alman* İdeolojisi'nde materyalizmi vurgulamaktadır. Bu terminolojideki mi, yoksa doktrindeki bir değişim mi? Materyalizm Marx'ın doktora tezinde çalıştığı Demokritos ve Lucretius'un geliştirdiği görüşten gelmektedir. Buna göre varolan her şey salt olarak maddidir. Bu eski görüş, yukarıda bahsedilen Marksist tez ve Engels dolayısıyla maddenin zihin üzerindeki önceliği tezi de dahil, o zamandan beri pek çok biçimde yeniden ifade edilmiştir. Marx'ın bu metindeki materyalizm tartışmasının, bu Marksist tezle açık hiçbir ilgisi yoktur.

Marx'ın buradaki sözleri daha önceki yazılarıyla tutarlıdır. Bu yazılar, sözümona mistik bir tarih felsefesi sunduğu için Hegel eleştirisini, ayrıca hayatın ekonomik koşullarının insanlar üzerindeki sonuçlarını ihmal ettiği için ekonomi politiğin eleştirisini içerir. Bu, basitçe modern sanayi toplumunun uzun soluklu istikrar sorununu gözden kaçırmak anlamına gelir. Marx'ın şimdi tavsiye ettiği materyalizm türü, *Paris El Yazmaları*'nda başladığını iddia ettiği gibi, teorik açıdan hayali olana karşıt olarak gerçek olandan, meselenin durumundan başlamaktadır.

Marx'ın sözleri teorik duruş ile pratik bir fark yaratma arasındaki ayrıma ilişkindir. İkincisi gerçek dünyaya karşı özenli ve onda kökleşmiş olmaya dayanır. Tüm yazıları boyunca yaptığı gibi Marx, kaygısının sadece teoriye değil fakat pratiğe (*praxis*) de yoğunlaşarak gerçek bir fark yaratmak olduğunu vurgulamaktadır.

Bu metin geniş kapsamlı bir şekilde incelendiğinden ve görece ulaşılabilir olduğundan burada çok kısaca tartışılabilir. Burada özellikle iki tezden bahsedilmelidir. Feuerbach'ın insan

anlayışını eleştiren ve Marx'ın görüşlerinin sürekliliğine dair sorulara yol açan altıncı tezle ilgili (akademik) bir anlaşmazlık vardır.[3] Marx, Feuerbach'ın kendi din anlayışında "dinsel özü, insanlarda soyut olmayan fakat daha çok toplumsal ilişkilerin bir birliği olan *insanın* özüne ayrıştırmasına" itiraz etmektedir (GI 122; V, 4). Marx'ın Feuerbach ile olan ilişkisinin evrimi ve onun özcülük görüşüne dair sorulara yol açan bu itiraz,[4] yetiştirmenin doğanın yerini tamamen aldığı bir insan bireyselliği teorisine işaret etmektedir.[5] Bu türden bir görüş Marksizm tarafından geniş ölçüde benimsenmiştir.[6] Marx bu ya da benzeri bir görüşü ister savunsun ister savunmasın, görüşün kendini savunmak zordur. Genetik mirasın insanların ne olduklarıyla hiçbir ilişkisinin olmadığını düşünmek gerçekçi görünmemektedir. Daha iyi bir teori, yetişme ve doğayı birbirine bağlar, yetiştirme adına doğayı bastırmaz.

Bu metin, on birinci ve son tezde sonuçlanmaktadır. Burada Marx hep savunduğu noktayı, yani onun felsefe anlayışının liberal kapitalizm tarafından baskı altında tutulan dünyanın erkek ve kadınlarının özgürlüğü doğrultusunda statükoyu değiştirmeye ahdetmiş eylemci bir felsefe olduğunu yeniden teyit etmektedir. Başkalarına kayıtsız değilse de, müdahale etmeden tarihin kenar çizgisinde durmaktan memnun olan çoğu filozofun pasif duruşunu ortaya koyan meşhur bir sözünde Marx şöyle yazmaktadır: "Filozoflar çeşitli şekillerde dünyayı sadece *yorumladılar*, asıl mesele ise onu *değiştirmektir*" (GI 123; V, 5).

ALMAN İDEOLOJİSİ

Maharetli bir başlığı olmayan *The German Ideology: Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German*

3. Son zamanlardaki bir tartışma için bkz. Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, Londra: Routledge, 1999.
4. Richard J. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies Of Human Activity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 68-72
5. Lucien Sève, *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*, Çev. John McGreal, Brighton: Harvester Press, 1978.
6. Örn. a.g.e.

Socialism According to Its Various Prophets [Alman İdeolojisi: Temsilcileri Feuerbach, B. Bauer ve Stirner'a göre Modern Alman Felsefesinin ve Birçok Peygambere [Savunucusuna] Göre Alman Sosyalizmin Eleştirisi] isimli kitap Brüksel'de 1845 Bahar'ından 1846 Yaz'ına kadar Marx ve Engels tarafından ortaklaşa yazılmış ancak ilk defa 1932'de Moskova da bir bütün olarak basılmıştır.[7] İmzalanmış sözleşmeyi iptal eden Darmstadt'taki yayıncı Hermann Leske'den sonra Marx ve Engels başka bir yayıncı bulamadı. Marx'ın daha sonra bildirdiği gibi, yazmayı "farelerin kemirici eleştirilerine" terk ettiler (XXIX, 264). Bu eserin, *Paris El Yazmaları* ve *Grundrisse* gibi Marksizm şekillendiğinde mevcut orijinal yazılar koleksiyonunun bir parçası olmadığı tekrar vurgulanmalıdır.

Kutsal Aile'ye kıyasla, *Alman İdeolojisi* biraz daha sakin ve biraz daha az polemiksel olmakla birlikte oldukça tarihsel eğilimlidir. Geçmişe bakarak Genç Hegelci çağdaşlarının temelde önemsiz olduğunu düşünen Marx'ın, niçin bu inancı çok sık ve bu uzunlukta yinelemeyi zorunlu gördüğü merak edilebilir. Marx'ın (ve özellikle Engels'in) diğer polemik eserleri gibi, yazıldığında genelde önemsiz olan ve çoğu zaman da unutulmuş olan çağdaşların yavan eleştirisinden uzun pasajlar içerir. Bugün neredeyse altı yüz sayfadan oluşan bu çok uzun çalışma iki nedenden dolayı önemlidir: Marx'ın düşüncesinin sürekli gelişimi ve çok önemli ideoloji kavramına sarih bir açıklama getirmesi.

Alman İdeolojisi bundan başka, gözde bir kavramsal şamar oğlanı olan Bruno Bauer ile ilgili iki eleştiri, Stirner'e ayrıntılı bir saldırı ve Alman sosyalizminin sözde yalvaçları (yani Karl Grün ve Dr. Georg Kühlmann) hakkında eleştirel bir tartışma içerir. Genç bir Hegelci olan Max Stirner (asıl adı Johann Caspar Schmidt, 1806-1856) aşırı bir bireyselcilik anlayışını savundu. Başyapıtı *Der Einzige und sein Eigentum** Fichte et-

7. Onun bazı kısımları daha önce parça parça yayımlandı. 1847 Eylül'ünde, aylık *Westpälisches Dampfboot* Karl Grün'ün kitabı *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (1845) hakkında bir bölüm yayımladı.

* Max Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, Çev. Selma Türkiş Noyan, İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

kisinin güçlü izlerini göstermekte, anarşist ve nihilist yankıları olan bir çalışmada Nietzsche'nin (1844-1900) üstinsan anlayışını öncelemektedir. 1840'larda Karl Grün (1817-87) sözde doğru sosyalizmi benimsedi. Georg Kühlmann (1812-?) İsviçre'de doğru sosyalizm vaazı verirken, kendisini bir peygamber [sosyalizmin savunucusu] olarak sundu. Daha sonra Avusturya yönetiminin bir ajanı olduğu ortaya çıktı.

Bazı yalıtılmış kavrayış pırıltıları dışında bu eserdeki en ilginç pasajlar, eşzamanlı olarak Feuerbach'ı eleştirmeye, Marx ve Engels için zamanında müşterek bir görüş sunmaya ve Alman ideolojisini eleştirerek yeni bir ideoloji fikrinin taslağını çıkarmaya adanmış birinci kısımda bulunmaktadır. Bu metin Marx'ın önceki yazılarıyla olan ilişkisi üzerinde tefekkür etmek için, onun görüşlerini anlamak açısından çok önemlidir. Engels burada yeni bir dünya görüşünün başlangıcını fark ederek, hem kendisi hem de Marx sayesinde yeni, farklı bir teori iddiaya göre ilk olarak bu eserde ifade edildiğinden Marx'ın önceki ve sonraki metinleri arasında bir kopuş olduğunu ileri sürmektedir.[8] Marksizmin temel bir öğesi olan bu teze göre Marx'ın önceki ve sonraki yazıları arasında felsefeden kopuşunu takip eden bir kopuş vardır.

Bu fikrin en kapsamlı izahı Fransız Marksist filozof Louis Althusser'in yazılarında yer alır. Fransız bilim felsefecisi Gaston Bachelard (1884-1962), bilimsel çağlar arasındaki temel kesinti yoluyla asıl bilimsel ilerlemeleri açıklamak için epistemolojik kopuş fikrini (*coupuré épistémologique*) ortaya attı. Althusser bu fikri, Marx'ın gelişiminde sözümona iki kesintili dönemin varlığını ayırt ederek Marx'a uygulamaktadır: Bir Alman filozofu olarak kalan erken dönem Marx ve *Alman İdeolojisi*'nden başlayarak, felsefeyle bağdaşmayan Marksist bir bilim teorisi formüle ederek önceki fikirlerinden kopan ve felsefeyi arkada bırakan sonraki Marx.[9]

8. Engels, *Feuerbach*, s. 7.
9. Louis Althusser, *For Marx*, Çev. Ben Brewster, New York: Vintage, 1970.

Marx'ın konumunun gelişimde bir kesintinin olup olmadığı (Engels ve Althusser'in düşündüğü gibi)[10] sorunludur. Engels'in Marx'ın teorisinin bir dünya görüşü olarak ele alınabileceği kanısı[11] Marksistler ve Marksist olamayanlar tarafından rutin olarak kabul edilmiştir.[12] Bu Marx'ın duruşunun felsefe olmadığını iddia etmektedir. Bu iddianın delili çoğunlukla Marx'ın ilk yazılarıyla sonraki yazıları arasında sözümona bir süreksizlik olduğu işaret edilerek icra edilir. Bu tarz bir iddianın savunucularından bir son dönem Marksisti C. J. Arthur, tutarsız bir şekilde iki çelişkili fikri savunmaktadır. Bir yandan Marx ve Engels'in bu eserde hem çağdaşlarmdan hem de "Alman felsefi geçmişi"nden koptuğunu savunmaktadır.[13] Öte yandan o, bu eserin temel fikrinin insanın kendisini emekle üretmesi olduğunu ileri sürmektedir ki bu fikir zaten *Paris El Yazmaları*'nda ve *Kapital*'de bulunmaktadır.[14] Ancak Marx, Engels'le birlikte, burada *Paris Yazmaları*'nın temel fikirlerini, yenilerini ekleyerek daha da geliştirmektedir. *Paris El Yazmaları* felsefi olduğundan *Alman İdeolojisi* de ayrıca felsefidir. İnsanların kendilerini emek yoluyla ürettiği görüşü, Alman felsefi geçmişten bir kopuş değildir. Bu fikir Hegel'in görüşlerinin temel bir iddiasıdır ki bu yoruma göre felsefe olamaz.

Bu eserin ana katkısı ilk olarak *Paris El Yazmaları*'nda ifade edilen felsefi konumun daha da geliştirilmesinin ötesinde, Marx'ın yabancılaşma mefhumuna dayanan bir ideoloji teorisinde bulunur. Terim asıl olarak, bir düşünce bilimiyle [*scien-*

10. Althusser'in görüşüyle ilgili bir eleştiri için bkz. Leszek Kolakowski, "Le Marx d'Althusser", *L'esprit révolutionnaire*, Brussels: Editions Comlexe, 1978, s. 158-85.

11. Bu fikri kabul eden Marksist olmayan biri için bkz. John McMurtry, *The Structure of Marx's World View*, Pricteton University Press, 1978.

12. Bu kitabın son zamanlardaki bir baskısının editörü olan Arthur, Engels'in iddiasını basitçe yinelemektedir. Editörün yazdığı giriş için bkz. Karl Marx ve Frederick Engels, "Part One", *The German Ideology*, Der. ve Giriş: C. F. Arthur, New York: International Publishers, 1970, s. 5. Yine bkz. *CW*, c. 5, s. xiii: "Materyalist tarih anlayışının, tarihsel materyalizmin bütüncül bir teori olarak ilk formüle edildiği yer *Alman* İdeolojisi'dir.

13. Bkz. Editörün girişi, Marx ve Engels, "Part One", *The German Ideology*, s. 21.

14. Bkz. a.g.e.

ce of ideas] ilgilenmiş Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy'nin (1754-1836) eserinden gelmektedir.[15] İdeoloji kavramı o günden bu yana muazzam olarak gelişmiştir.[16] Halihazırda çoğu birbiriyle bağdaşmaz, yaklaşık yüz ayırt edilebilir ideoloji görüşü vardır. Bu kavram hakkındaki eser, bilgi sosyolojisi gibi ilgili disiplinlerin doğmasına yol açtı.[17]

Ana felsefi fikirler bu eserin "Feuerbach: Opposition of the Materialist and Idealist Outlook" [Feuerbach: İdealist ve Materyalist Görüşlerin Karşıtlığı] başlıklı oldukça kısa ilk kısmında yer alır. Burada Feuerbach'a belirgin bir şekilde çok az dikkat çeken yazarlar, çoğunlukla materyalist tarih teorisi olarak tanımlanan şeyin daha ayrıntılı ana hatlarını ortaya koyarken eşzamanlı olarak bir ideoloji teorisinin taslağını çıkarır. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, tamamen Hegelci bir insan görüşü savunmaktadır; buna göre insan toplumsal dünyayı ve kendisini üreten bir varlıktır. Kant'tan itibaren Alman felsefesi bilinç ve özbilinç ideolojilerine dayanmaktadır. Özneyi sadece bilginin mantıksal bir koşulu olarak anlayan Kant için bilinç özerktir bu yüzden yere ve zamana ilgisizdir. Aksine, Hegel özneyi, bilinci özerk olmayan fakat onu çevreleyen topluma bağlı olan bir ya da daha fazla gerçek insan olarak anlar. *Alman İdeolojisi* bilinci genel olarak topluluğa değil; fakat daha dar olarak sivil toplum çerçevesinde iktisadi etkinlikle ilişkilendirerek bu yaklaşımın bir varyantını geliştirmektedir.

Mantık'ta Hegel öz ile görünüş arasında bir ayırım yapar. Bunu da doğru (*Erscheinung*) ve yanlış (*Schein*) biçimler olarak alt başlıklara böler. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi: Giriş"te ticaretteki stok olarak dine atfettiği bir şey olan ideoloji, yanlış görünüşü doğru tasvir olarak almakla ilgilenir. Hegel gibi, Marx ve Engels bu eserde ve Marx diğer yazılarında hakikate özcü bir yaklaşım sergilemektedir. İdeoloji toplumsal

15. Antoine-Louise-Claude Destutt de Tracy, *Elément d'idélogie*, Brussels, 180.
16. Hans Barth, *Truth and Ideology*, Çev. Frederic Ligle, Berkeley: University of California Press,1976.
17. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Çev. Louis Wirth ve Edward Shils, New York: Harcourt, Brace and World, 1936.

dünyanın doğası hakkında yanlış yorumlara götüren bir yanlış bilinç üretme teorisidir.

Önsözde yazar şu üç iddiada bulunmaktadır: İlki, insanlar kendileri ve çevreleri hakkında sürekli yanlış anlayışlara tabidir; ikincisi, bu anlayışlar büyük bir güçle fakat sadece gölgelerle mücadele eden genç Hegelciler gibi bir kısım filozofun ticaretindeki sermayedir. Üçüncüsü, bu eser bir eğilimi alaşağı etmeyi amaçlamaktadır. Bu eserin genç Hegelcilere mi yöneltildiği, bu daha muhtemel gibi görünüyor, yoksa genel olarak felsefeyi itibarsızlaştırmayı mı amaçladığı müphem kalmıştır.

Birinci ve ikinci iddialar, yani insanların kendilerini yanlış anladığı ve bu yanlış anlamanın bazı felsefi çevrelerce paylaşıldığı iddiası, ideoloji teorisine, bu da yine *Paris El Yazmaları*'nda zaten ana hatları ortaya konulan modern sanayi toplumu teorisine bağlıdır. Marx'ın önceki yazılarına kıyasla *Alman İdeolojisi*, üretim araçlarının özel mülkiyetiyle tanımlanan kapitalizmin temel "üretici" modelinin daha da geliştirilmesiyle ve arılaştırılmasıyla ayrılır. *Paris El Yazmaları*'nın, *Kapital*'e kadar ve *Kapital* de dahil neredeyse Marx'ın tüm ana metinlerinin aksine, özel ekonomik görüşlere çok az dikkat çekilmiştir fakat çeşitli tarihsel fenomenlere ilişkin ayrıntılı açıklamalar vardır. Bunlar özel mülkiyetin değişen doğası, işbölümü vb konular bakımından toplumsal gelişmedeki aşamaları içerir. Başka bir fark, bazen eleştirse de fikirleri geri planda gizli bir şekilde sürekli varolan Hegel'e ilişkin doğrudan tartışmanın az olmasıdır. Tartışma daha ziyade doğrudan Marx'ın vaktiyle meslektaşları olan genç Hegelcilerin sözüm ona sınırlarına odaklanmıştır.

Bu tartışma kendilerini çok ciddiye alan genç Hegelcilerin Hegel'i asla aşamadığı iddiasıyla başlamaktadır. Hegel'in sistemi hiçbir zaman ciddi olarak eleştirilmemiştir çünkü eleştiri şu ana kadar dinle sınırlı kalmıştır (III, 28-9). Filozoflar şimdiye kadar Alman felsefesinin, maddi çevresi olarak anlaşılan Alman gerçekliğiyle ilgisini inceleyemedi (III, 30).

Bu noktaya kadar tartışma, Marx'ın toplumsal gerçekliğin doğasına ilişkin yanıltıcı bir açıklama yaptığı gerekçesiyle He-

gel'e getirdiği önceki eleştirisiyle tutarlıdır. Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"inde Feuerbach hakkında söylediği gibi, Hegel eleştirmenleri onun görüşlerinin kıvrımlarının dışına çıkamadı; hatta felsefenin toplumsal gerçeklikle ilişkisinin öncelikli sorusunu soramadıkları için Hegel'in fikirlerini layıkıyla eleştiremedi. Bizden felsefenin toplumsal bir bağlam içinde toplumsal bir etkinlik olarak anlaşılması gerektiğini çıkarmamız beklenir; tam olarak Hegel'in *Görüngübilim*'de geliştirdiği fikirdir bu. Bu eleştirel sözlerden sonra, tartışma genel bir toplumsal gerçeklik teorisini ve çok daha sınırlı bir toplumsal bilinç teorisini içeren iki kısma bölünmektedir. İlki, üretime dair iktisadi perspektiften bir modern sanayi toplumu teorisi olarak taslaklaşmıştır; aynı perspektif *Paris El Yazmaları*'nda kullanılmıştır. İkincisi, özel bir üretim biçimi, yani içinde yaşadığımız dünyaya dair fikirlerimizin üretimi olarak taslaklaşmıştır.

Modern sanayi toplumu teorisi, geçim araçlarını üreterek iktisadi etkinlik yoluyla hayvanlardan ayrılan insanları tanımlama çabasıyla başlar (III, 31). Dolayısıyla yaşayan yaratıklar arasında sadece insan ihtiyaçlarını karşılamak için sivil toplum içinde icra edilen ekonomik etkinliklerle meşguldür ve onunla tanımlanır. Hayatın felsefi tartışması ile spekülasyonun ötesinde başlayan hayatın kendisi arasında temel bir fark vardır (III, 37). İnsanın özgürleşmesi sadece zihinsel düzlemde meydana gelmez fakat gerçek tarihte gerçekleştirilmelidir (III, 38). Hegel eleştirisine rağmen Feuerbach, gerçek dünyanın tarihsel karakterini kavrayamamaktadır (III, 39) çünkü tarihi ihmal etmektedir (III,41). Gerçek sorunlar gerçek çözümler gerektirir ve felsefi problemler ampirik olarak çözülebilir (III, 39). Marx'ın "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi: Giriş"te önceden düşündüğü gibi yalnızca ve yalnızca bütün problemlerin kendileri ampirikse mümkün olur.

Şimdiye kadar ana hatları ortaya konan görüş, şu an ortaya çıkmakta olan iktisadi bağlamın tarihsel bir gelişim anlayışını varsayar. Ana eğilim, tarihi iktisatla açıklama çabasıdır. İnsan-

lar ilk önce ihtiyaçlarını karşılamak için güdülendiğinden, tarih, üretim ve mübadele, daha kesin olarak da "bu ihtiyaçları karşılayacak araçların (ekonomik) üretimi" bakımından anlaşılmalıdır (III, 42). Üretim süreci hem doğaldır, çünkü insan doğasının zaruretlerine yanıt verir, hem de birkaç bireyin işbirliğine, ne koşullar altında, ne tarzda ve ne amaç için olduğu fark etmez, delalet etmesi bakımından doğaldır (III, 43).

Paris El Yazmaları'ndaki önceli gibi, modern sanayi toplumunun bu aşaması bir insan görüşüne dayanır. Bu metindeki gibi toplumun gelişimindeki farklı tarihsel aşamaların farklı bireyler üzerindeki etkisi, toplumsal aşamaların insan gelişimiyle ilişkili olmasıyla ortaya çıkarılır. Kapitalizm işlevsel olarak özel mülkiyete denk gelen ve sadece yabancılaşmaya yol açan işbölümüyle karakterize edilir. Komünizm prensipte modern sanayi toplumunda var olmayan toplumsal bir hareketliliğe neden olacaktır. Kapitalizmde bireyler ekonomik nedenler yüzünden spesifik roller üstlenmeye mecbur bırakılmıştır. Oysa komünizmde birey, yegâne etkinlik formu olarak onlardan birine mecbur bırakılmaksızın pek çok rol oynayabilecektir (III, 47). "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı, Giriş"te yer alan daha önceki proletarya tartışması hatırlatılarak, sınıfsız bir topluma götürecek olan (III, 52-3) devrim yoluyla mülkiyetsiz bir sınıf yaratılarak yabancılaşmanın üstesinden gelinebileceği iddia edilmektedir (III, 48).

Velhasıl Marx ve Engels, Marx'ın daha önceki Hegel eleştirisinde tutarlı olarak iddia ettiği gibi, insanın doğadan hariç tutularak tarihin gerçek temelinin göz ardı edildiğini iddia etmektedir (III, 55). Hegel tarihi tin bakımından yorumlayarak bu yanlıştan dolayı sözümona suçludur (III, 55). Ancak bu karşı çıkışın ne anlama geldiği açık değildir. Eğer bu itiraz, bir şekilde Hegel'in toplumsal dünyayı göz ardı ettiği anlamına geliyorsa, o zaman politik ekonomi de dahil Hegel'in somut tarihsel fenomenlere ilişkin tartışmasını göz ardı etmektedir.

Toplumun tarihsel gelişiminin ekonomik perspektiften dikkate alınması, şimdi üç spesifik iddiayla sonuçlanmaktadır.

Birincisi, tarihin tüm çatışmaları, "üretici güçlerle münasebet biçimleri arasındaki çelişkilerden kaynaklanır" (III, 74; ayrıca bkz. 85-87); başka bir deyişle üretim güçleriyle toplumun toplumsal örgütlemesi arasındaki dengesizlikten kaynaklanır. İkincisi, tarih bu güçlerin gelişiminin kaydından başka bir şey değildir (III, 82). Üçüncüsü, nihai analizde üretici güçler bireylere değil fakat özel mülkiyete, yani kapitalizmi tanımlayan kuruma dayanır (III, 86-7).

Marx ve Engels şimdiye kadar sivil toplumda ortaya çıkan ekonomik süreç içerisinde insan etkinliği yoluyla insani ihtiyaçları karşılayan bir yer olarak modern sanayi toplumunun doğasının ana hatlarını ortaya koydu. Burada önemli ölçüde keskinleştirilmiş olsa da sanayi toplumunun asıl boyutlarını da içeren temel teori, Marx'ın önceki yazılarında zaten bulunmaktadır. Ona kıyasen Marx ve Engels modern sanayi toplumu modelinin temeli olan aynı üretim modelini, bir ideoloji teorisindeki yanlış bilinç problemine keskince uygulayarak yenilemektedir.

Bilinç, Alman felsefesinde merkezi bir temadır. Kant'ın bilgi teorisi bilinç koşullarına ilişkin çok genel bir açıklamayı ve deneyim nesnelerine ilişkin bilgiyi ayrıntılandırmaktadır. İdeoloji teorisi Hegel'in görüşüyle çelişmemekte fakat daha ziyade onu genişletmektedir. Önceden birkaç kez bahsedilen ve modern sanayi toplumu için sıklıkla bir metafor olarak alınan efendilerin ve kölelerin ilişkisine dair *Görüngübilim*'deki meşhur pasajda[18] Hegel bilincin ve özbilincin gerçek koşullarını göz önüne almaktadır. Marx ve Engels bilinçle değil ancak yanlış bilinçle ya da ideolojiyle ilgilenmektedir. Eğer felsefe, toplumsal bağlamının geçmişine karşıt olarak anlaşılması gerekiyorsa ve Alman felsefesi genel olarak bu bağlamın yanlış ve yanıltıcı bir imgesini veriyorsa, o zaman onun yanlış doğasının açıklanması gerekir. İdeoloji teorisi yanlış bilinci, toplumsal

18. Son zamanlardaki bir tartışma için bkz. Robert Williams, "Recognition in the Phenomenology of Spirit", *Hegel's Ethics of Recognition*, Bölüm 3, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 46-68.

olarak çarpıtılmış modern toplum örgütlenmesinin ürünü ya da sonucu olarak açıklar.

Alman İdeolojisi'nde ana hatlarını ortaya koymaktan ziyade daha az ayrıntılandırılmış, iddia edilmiş olmaktan ziyade daha az delillendirilmiş olan ideoloji teorisi parçalı bir biçimde kalmaktadır. Fikirle metalar arasında sınırlı bir analojiyle başlar. Fikirlerimiz, metaların tersine, başta maddi etkinlikle doğrudan bağlantılı olan ürünlerdir (III, 36). Bu demektir ki ürettiğimiz ürünler gibi sahip olduğumuz fikirler de bizzat içinde yaşadığımız toplum türüne bağlıdır. Yine bu, belli koşullar altında fikirlerin, üretildiği koşullardan ayrılabileceğini telkin eder. Bazı fikirler ortaya çıktığı toplumsal koşullarla ilişkisinden dolayı yabancılaşmış ya da yanlış olmuş olsa da, tüm fikirlerin yanlış olduğu doğru değildir. Tüm fikirlerin yanlış olduğu şeklindeki daha basit iddia özgöndergesel açısından [*self-referentially*] tutarsız olduğu için iddia bu önemlidir.

Fikirlerin toplumsal bağlamla ilişkisinden dolayı yanlış olduğu iddiası, Marx'ın yabancılaşma teorisinin altında yatan üretim modelinin genişletilmesine dayanmaktadır. *Paris El Yazmaları*'nda Marx'ın üretim araçlarının özel mülkiyetinin ürünün ve işçinin yabancılaşmasına yol açtığını ileri sürdüğünü hatırlıyoruz. Bu argüman daha başka bir sonuç olarak fikirlerin de yabancılaştığını ileri sürerek genişletilmiştir. Dahası bu iddia iki teze dayanmaktadır. Bir yandan fikirler ortaya çıktığı toplumca belirlenir. Bu belirlenim ne evrensel ne de esnektir fakat sadece ilk önce doğrudur. Bu sınırlama, tümünün değil, bazı fikirlerin toplumsal bağlamla olan ilişkisiyle belirlendiğini iddia etmeyi olanaklı kılmaktadır. Bir yandan, ideolojik fikirler kavrayamadığı toplumsal bağlamın yanlış ifadesi olarak yine belirlenmiştir. Çünkü ideoloji, karanlık oda ya da retina üzerinde ters döndürülmüş bir imge gibi aynı şekilde ters döndürülmüş bir imge sağlar (III, 36).

Marx ve Engels ters döndürme metaforunu yayarak, şimdi dünyamızın ve kendimizin anlaşılmasına yönelik ideolojik ve ideolojik olmayan yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Alman

felsefesinde yaygın olarak bulunan ilk yaklaşım, cennetten yeryüzüne ya da sadece soyutlamalardan ampirik gerçekliğe inmede vuku bulur. Yeni, doğru yaklaşım, yeryüzünden ya da somut durumdan ve somut insanların eylemlerinden göğe yükselmede bulunur (III, 36).

Tavsiye edilen yaklaşımın arkasındaki akıl yürütme, bilincin hayatla ilişkisini takdir etmede yatar. Bilincin içinden çıktığı hayatı ve bir ürün olarak onun tarafından belirlendiği hayatı belirlediğini düşünmek yanlıştır. Çünkü tersine, "bilinç hayat tarafından belirlenir" (III, 37). Bilinci özerk olarak görmek etrafımızın ve kendimizin toplumsal bağlam dışına konumlanmış soyut bir perspektiften anlaşılabileceğini düşünmektir. Oysa uygun yaklaşımın toplumsal bağlamı hesaba katması gerekir. Ancak tüm materyalizm biçimleri eşit değildir. Tarihsel boyutu sözde ihmal eden Feuerbach, içinde yaşadığımız dünyanın ideolojik analizinden daha fazla bir şey sunmamaktadır (III, 41).

Daha genel bir nokta bilincin toplumsal bir ürün olduğu (III, 44); bu yüzden daima saf olmadığıdır. O hiçbir zaman saf değildir çünkü içinde ortaya çıktığı toplumsal bağlamdan tamamen kopuk değildir. Meşhur *Kritik der reinen Vernunft'un** yazarı olan Kant gibi filozoflarca bilinç, sadece yanlış bir şekilde saf olarak sunulmuştur. Bu, idealizmle şimdi materyalizm olarak tasvir edilen şey arasında temel bir zıtlık ileri sürmektedir. İlki doğru olmayarak pratiği idelerle açıklar. Doğru yaklaşım ideleri, ahlak, din gibi alanlarda pratikle açıklamaktır (III, 54).

İdeoloji doktrini, fikirlerin içinde ortaya çıktığı ortamla nasıl ilişkili olduğuna dair görüşleri sadece teorik olarak değil fakat ayrıca pratik olarak da düzeltmek için önemlidir. Fikirler soyutlanarak, altyapısı dikkate alınmadan değerlendirilemez; çünkü Marx ve Engels'in iddia ettiği gibi, sadece toplum biçimi değil fakat aynı zamanda yönetici sınıfın fikirleri daima yöneten fikirlerdir (III, 59). İdeoloji ya da yanlış bilinç, toplumsal dünyanın gerçek doğasını kavrayamamaktan daha

* Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. Füsun Akatlı vd, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

fazlasını ifade eder. İdeoloji, üretim araçlarının sahiplerinin herkes üzerindeki hâkimiyetinin, toplumsal dünyanın ve kendilerinin yanlış imajı aracılığıyla, kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli rol oynar.

FELSEFENİN SEFALETİ

Marx'ta *Paris El Yazmaları*'ndan önce başlayan ve orada yeni bir seviyeye ulaşan ekonomik vurgu, *Alman İdeolojisi*'nde ve ardından gelen yazılarda giderek artar. Engels ve diğerleri *Alman İdeolojisi*'nin Marx'ın önceki yazılarından yeni bir dünya görüşü sunarak ayrıldığını iddia eder. Bu metnin zaten *Paris El Yazmaları*'nda ana hatları ortaya konmuş genel bir modern sanayi toplumu teorisini daha da geliştirerek sürdürdüğü gösterilmiştir. Bu teorinin kademeli gelişimi, Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a saldırırken devam etmiştir.

Bu kitap Marx Paris'te kalırken, Proudhon ve Marx'ın şahsi anlaşmazlıklarını kamusal bir forumda gözler önüne sermektedir. Marx'ın görüşü şekillenirken, Proudhon'dan farklılığı daha keskin hale geldi. Marx ve Engels, Proudhon'dan *Kutsal Aile*'de daha önceden bahsetmişti. Marx'ın yazdığı bir bölümde Proudhon, sadece proletaryaya ilgiyle yazan biri olarak değil, ayrıca onun bir üyesi olduğu için de saygıyla tasvir edilir (IV, 41). Onun mülkiyete dair eseri, Fransız proletaryasına yaptığı bir katkı olarak nitelendirilir (IV, 41). Fakat ekonomik yabancılaşmayı çağdaş ekonomik liberalizm içinde (IV, 43) dolayısıyla komünizme karşı çıkarak sözümona çözmeye çalıştığı için eleştirilir.

Proudhon'un *Systéme des contradictions économiques ou Philosophie de la misére*[19] isimli kitabı Marx Brüksel'de yaşarken, Aralık 1846'da yayımlandı. Proudhon 1846'da kitabı çıktığında otuz yedi yaşındaydı ve radikal siyasetin önde giden Fran-

19. Pierre-Joseph Proudhon, *System Of Economic Contradictions or Philosophy of Poverty (Systém des contradictions économiques ou Philosophie de la misére)*, Çev. Benjamin Tucker, Boston: Tucker, 1888. [Pierre-Joseph Proudhon, *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2012].

sız teorisyeni olma sürecindeydi. Yirmi dokuz yaşında olan ve radikal siyasete dönmeden önce akademik eğitim almış olan Marx, Proudhon'un gerçekten anlamadığına inandığı ekonomik teorilere derinden dalmıştı. Hiç gecikmeden karşılık veren Marx, 1846'da Brüksel'de tanıştığı Rus toprak sahibi ve liberal eleştirmen P. V. Annenkov'a (1812-87) mektup yoluyla savaş açtı.[20] Marx'ın Proudhon'u eleştirdiği bu mektubun içindekiler, Marx'ın eski arkadaşına ait kitabın açık eleştirisi olarak gelişti.

Proudhon'un Marx üzerinde bir miktar etkisi olmasına rağmen bu iki metin iki yazar arasındaki farkı, aslında radikal zıtlığı yansıtmaktadır: Büyük ölçüde kendi kendisinin hocalığını yapmış olan Fransız anti-komünist Proudhon, otoriteye karşı çıkarak anarşizmi benimsedi. Komünizm yanlısı Marx, meslekten bir Alman filozofu olarak yetişti. Bir köylünün oğlu olan Proudhon, Paris'te eğitim bursu kazanmadan önce bir matbaacı olarak çalışıp kendi eğitimini finanse etti. Paris'te kendisinden etkilendiği ve sonra ayrıldığı Marx'la arkadaş oldu. Ayrıca Rus anarşist Bakunin ve önemli Rus yazar Alexander Herzen'le (1812-70) arkadaş oldu. Bu her iki yazar da sonradan onun çömezi olmuştur. Proudhon başkalarının sömürüsü üzerine dayanan özel mülkiyete muhalefet etse de, zamanın komünist düşünürlerine saldırmıştır. Kimi insanların ötekiler üzerindeki politik kontrolünün kaldırılmasını savunan politik bir doktrin olan anarşizmin kurucu babası olarak bilinir.[21]

Çok farklı bir modern sanayi toplumu tahlili yapan Proudhon, Marx'ın ilgisini çekmişti. Marx gibi o da iktisatta kendi kendini yetiştirmişti. Marx'ın modern topluma uygun yaklaşımının politik ekonomiden geçtiği görüşünü paylaştı. Proudhon, sosyal reforma götüren devrimci bir eylem görüşünü vaaz etti. Onun görüşü, Marx'ın kapitalizmden derece olarak değil fakat tür olarak farklı görülen komünizme yol açan devrimci bir eylem görüşüne keskin bir şekilde zıttı.

20. Marx'ın 28 Aralık 1846 tarihli Annenkov'a mektubu, *MEW*, Sayı 27. s. 68-72; *CW*, Sayı 38. s. 95-106.

21. Örn. George Woodcock, *Anarchism: A History Of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland: Meridian, 1970.

Proudhon'un ayrıntılı tartışmasının bazı yönlerini özetlemek Marx'ın Proudhon'a yanıtını anlamak için yardımcı olacaktır. *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*'nin ilk bölümünde alışıldık ekonomik rutin ya da politik ekonomiyle, sosyalizm ya da ütopyayı birbirinden ayırdıktan sonra onların tekrar arasını bulmaya koyulur. Halihazırdaki vazife insanın refahı ve özgürlüğünü ilerletmek için kullanım değerinden istifade etmektir (51).[22] Ekonomik gelişmenin normal ilerleyişi, dünyanın ve onun doğal değerlerinin benimsenmesi, ondan sonra tam eşitlik sağlanana kadar emek vasıtasıyla ticari birlik ve dağıtım dahil iki aşamadan geçer (52). Bu eşitlik, sürekli çatışma halinde olan iki değer biçimi, yani kullanım değeri ya da bir ürünün neye yaradığıyla değişim değeri ya da pazar yerinde ne kadar çok gelir getireceği, arasındaki karşıtlığı engeller ya da sekteye uğratır (58). Mülkiyeti kullanma ve kullanmama hakkı fiyat ve çalışmanın olumsuzlanmasını, kendiliğinden toplumsal bir ürünü ve toplumun çözülmesini, adalet kurumu ve hırsızlığı içeren mülkiyet, özgül olarak çelişkilidir (213).

Tüm işlerin üretim fazlası bırakması gerektiği ilkesi, mülkiyetin sadece başkalarından çalma yoluyla elde edileceği anlamına gelir (78). Çağdaş sosyalizmin hatası, ütopyacılığa götüren dinsel tefekkürü idame ettirmesindedir oysa gerçek sır politik ekonomide yatmaktadır (86). Sorun şu ki, emek işçi için zenginliğe değil fakat onun kendisini olumsuzlamasına neden olmaktadır (91). Sanayi Devrimi'yle makinelerin kullanıma sokulması, çalışmanın sonucu olan sefaleti (97) ancak artırır. Şimdiye kadar çeşitli sosyalizm biçimleri sadece ütopyacı olmuştur (113). Çözüm, sermayeyi insanlara bağımlı kılmaktır, tersi değil (180).

Proudhon öngörülü bir şekilde komünizme, kolektif bireyi bireyin yerine geçirerek ekonomi politiğin çelişkilerini çöz-

22. Pierre-Joseph Proudhon, *Systém des conradictions économiques;* Karl Marx, misere *de la philosophie, Réponse a la Philosophie de la miseré de M. Proudhon,* Der. Jean Pierre Peter, Paris: Union Générale d'Editions, 1964, s. 52. Proudhon'dan metinde sayfa numarasıyla parantez içinde zikredilen tüm alıntılar bu ciltlendir.

meyeceği fakat sadece çoğaltacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır (259). Diktatörlüğe derin bir eğilimi olan komünistlerin (287) basitçe inandıkları kadar düşünmediğini ileri sürmüştür (288). Proudhon'un anlaşılmaz şekilde iddia ettiği gibi, gerçek çözüm ne statükoyu idame ettirmede ne de ütopyacılıkta yatar fakat daha ziyade "bir *mübadele* hukukunda, bir KARŞILIKLILIK teorisi"nde yatar. Proudhon şöyle bir garantiler sistemi çağrısında bulunur:

> Bu sistem, eski sivil ve ticari toplum biçimlerine çözüm getiren ve eleştiriyle işaret edilen tüm etkinlik, ilerleme ve adelet koşullarını karşılayan bir güvenceler sistemidir; bahsi geçen toplum, sadece sıradan değil fakat gerçek olan, birimsel bölümlemeyi bir bilim aletine dönüştüren; makinelerin kölesi olmayı ortadan kaldıran ve görünüşlerinden bunalımları tahmin eden ve herkes için rekabeti kâra, tekeli bir güvenceye dönüştüren bir toplumdur (304-5).

Proudhon, politik ekonomi, felsefe olduğu için, felsefe ve politik ekonominin ayrılamayacağına işaret eder (208). Marx'ın kitabının sadece sonraki politik ekonomi eleştirisini öncelemesi bakımından önemli olduğu fikri, Fransız meslektaşına verdiği yanıtın onun daha sonra geliştireceği diyalektik ve eleştirel teoriyi yalnızca öncelediği şeklindeki yanlış anlamaya dayanır. Tersine, o teorinin ana hatları *Paris El Yazmaları* gibi erken döneme ait bir eserde yer alır. Marx 1847'de yayımlanan bir kitapta çok iyi bir Fransızca'yla yanıt vermeye başladığında Proudhon'un kitabı henüz yayımlanmıştı.

Marx, Hegel ve Ricardo istisnaları dışında genel olarak hemfikir olmadığı kimselere pek saygı göstermemiştir. Marx'ın daha önce *Kutsal Aile*'de Proudhon'u tartışırken sahip olduğu biraz daha saygılı ton burada yerini Fransız sosyalist meslektaşına karşı yüzleşmeci, sert, sıklıkla iğneleyici bir üsluba bırakmaktadır. Marx, Proudhon'a yanıtını *Felsefenin Sefaleti*'nde vermiştir: *Misère de la philosophie. Réponse a la philosophie de la misère de M Proudhon.** Büyük ölçüde polemiksel olmasına

* Karl Marx, *M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt*, Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 2011.

rağmen bu kitap da önemlidir; bunun sebebi söz konusu eserin özellikle Marx'ın sadece ekonomi politiğe görünüşte yönelmiş ilk kitabı olmasıdır. Kısa önsözde bir Alman ekonomist üslubuyla konuşan Marx, burada tartışmasının Proudhon ile sınırlı kalmayacağını fakat Alman felsefesi ve politik ekonomi üzerine konuşacağına işaret eder. Şunu söylemek gerekirse, bu durum nispeten önemsiz bir figür olan Proudhon'a dair yorum yapma şansının, Marx için olsa olsa bir bahane olduğunun açık işaretidir. Aksine bu Marx'ın modern sanayi toplumunu kavrama ve dönüştürme çabası üzerindeki iki ana etki olan felsefe ve politik ekonomiyi kavrama çabasını sürdürme vesilesidir.

Neredeyse yüz sayfayı aşmayan bu çok kısa eser sırasıyla değer kavramı ve ekonomi politiğin metafiziğine ilişkin iki bölüme ayrılır. "Bilimsel Bir Keşif" adlı kısa iki bölüm, Proudhon'un ekonomik değeri nasıl kavradığını tartışmaktadır. Bu konu *Kapital* gibi bir geç dönem yapıtta Marx'ı meşgul etmeye devam edecektir. Marx daha önce Hegel'e ilişkin yaptığı gibi, burada da Proudhon'un kitabından ve geniş yelpazeden politik ekonomistlerden alınmış pasajları zikretmekte ve üstüne yorumlar yapmaktadır.

Marx'ın Proudhon'un çağdaş iktisat teorisi aşinalığına ilişkin görüşüne kısaca işaret etmek yeterli olacaktır. Arz hakkındaki bir pasajı değerlendirirken Marx, Proudhon'un talebi unuttuğunu gözlemlemektedir (VI, 115). Ricardo'nun etkili kira teorisini ayrıntılı anlattıktan sonra Ricardo'nun gerçek ekonomik hayatın bilimsel yorumuyla Proudhon'un onu yeniden ütopyacı bir şekilde yorumu arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. (VI, 124). Marx'a göre, Proudhon'un Ricardo'nun teorisinden çıkardığı sözde eşitlikçi sonuçlar, metaların değerinin iki farklı ölçme biçimi arasındaki temel bir karışıklığa dayanmaktadır (VI, 127). Marx tarihe iktisadi yaklaşımını anımsatarak Proudhon'a karşı, medeniyetin bizzat özgül çelişkiler ya da "düşmanlıklar" üzerine temellendiğini iddia etmektedir (VI, 132). Gelecek bir toplumda –burada komünizme gönderme yapılmaktadır– sınıfların yokluğu, artık zaruri zamana

değil fakat daha ziyade toplumsal yarara dayanan üretim lehine sınıf mücadelesini ortadan kaldıracaktır (VI, 134). Ancak Marx mevcut toplumda toplumsal sefillikle sonuçlanan serbest pazarlamanın ilerlemeye de yol açtığını belirtmede realisttir (VI, 137). Marx analizinin felsefi payandasına dikkat çekerek, mübadele edilenin ürün ya da ürünler olmadığını fakat daha ziyade emek olduğunu ileri sürmektedir (VI, 143). Para sosyal ilişkiden başka bir şey değildir (VI, 145). Proudhon'un mit analizi kapitalizmi aşmaktan ziyade, sadece farklı sınıflar arasındaki karşıtlığa dayalı bir toplumsal ilişkiler sistemine neden olmaktadır (VI, 159).

Daha uzun olan ikinci bölümde Marx, Proudhon'un ekonomi görüşündeki çelişkileri izah etmek için "Ekonomi Politiğin Metafiziği"ne dönmektedir. Marx, haksız bir şekilde Hegel'in felsefeyi yönteme indirgediğini iddia ederek, Proudhon'un yöntemini yedi yorum dizisinde ele almayı önermektedir.[23] Bu yaklaşım, deneyimin kategoryal yorumlarına ilişkin önemli bir noktayı belirtirken, Marx'a hem Proudhon'u hem de sözde alt zemininde yatan Hegel'i eleştirme olanağı vermektedir.

Deneyime kategoryal yaklaşım Aristoteles kadar eskidir. *Katégoriaie** ("yüklem" anlamına gelen Yunanca *kategoria*'dan türemiştir) ilişkin risalesinde Aristoteles, on kategori ya da yüklem arasmda ayırım yapar. Daha sonra Aristoteles'in kategorilerinin sadece bir rapsodi oluşturduğundan yakınan Kant, tartışmalı bir şekilde *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde onları ortaya çıkardığını iddia etti. Kant insan anlayışının yapısında kökleşmiş on iki sabit ve değişmez kategori takımı bulunduğunu öne sürer. *Mantık Bilimi*'nde Hegel daha farklı bir kategoryal yaklaşım sunmaktadır.

23. Bu doğru olmayan bir iddiadır. Çünkü Hegel'in Kant'ı yöntemi içerikten ayırdığı için eleştirmesi onu kendisiyle çelişmeden böyle davranmaktan [felsefeyi yönteme indirgemekten] alıkoymaktadır. Hegel'in eleştirisi için bkz., örn. *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Siences with the Zusätze*, Çev. T. F. Geraets W. A. Suchting ve H. S. Harris, Indianapolis, IN: Hackett, 1991, s. 33-4.

* Aristoteles, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.

Marx'ın kafasında, Proudhon'u eleştirirken alternatifini sunduğu Hegel'in kategoriler görüşü vardır. Marx, Proudhon'dan ekonomik kategorilere dair bir pasajla başlayarak, ekonomistlerin modern toplum görüşlerini bir dizi değişmez ve ezeli kategoriler üzerine temellendirdiğine dikkat çeker. Kategorilerin gerçek insan yaşamının teorik ifadesi olarak birincil değil, ikincil olduğu hususunu önemle belirtir (VI, 162). Kategoriler bağımsız değil, daha ziyade bağımlıdır; aynı zamanda kendi (teorik) tasvirine öncel olan insan yaşamından kaynaklanır ve onu betimler. Bu basit fakat önemli gözlem, sözümona Hegel'in mantıksal yaklaşımı tarafından ihlal edilmiştir. Bu mantıksal yaklaşımda soyut bir yöntemle her şey sıkıca mantıksal kategorilere indirgenmiştir. Proudhon, Hegel'in gerçek yaşamın zihindeki basit bir temsile indirgendiği dindeki soyut kategoryal analizini uzaktan takip ederek, politik ekonomide aynı şeyi yapmaya çalışmaktadır. Proudhon bir filozof gibi, kategorilerin ya da teorik ifadelerin, salt teori örneklemeleri diye yanlış yorumladığı toplumsal ilişkilere öncel olduklarını düşünmektedir (VI, 165). Marx hem Hegel gibi filozoflar hem de Proudhon gibi politik ekonomistlere muhalefet ederek, kategorilerin sabit olmadığını fakat sadece "tarihsel ve geçici ürünler" olduğunu belirtir (VI, 166).

Tutarlı olarak ekonomi politiğe "bütüncül" bir yaklaşım sergileyen Marx, Proudhon'un başarısızlığına karşı da sesini yükseltmektedir. Onun yaklaşımının sınırı ekonomiyi parçalı çalışmasında yatar. Ekonomik ilişkiler her birinin onun bakımından anlaşılması gerektiği canlı bir bütün oluşturur. Proudhon, toplumun bir dizi dinamik ya da diyalektik ilişkilerden oluştuğunu görememektedir (VI, 168). Sonuç ne gerçek tarih ne de Marx'ın burada ve başka yerde Hegel'e yakıştırdığı soyut tarih fikri düzlemindedir. O daha ziyade içinde hiçbir şeyin meydana gelmediği zamansal olmayan (VI,171) ve Proudhon'un açıklayıcı bir faktör olarak ilahi inayete bağımlı olmaya zorunlu olduğu bir görüştür (VI,175). Dolaylı olarak, Proudhon ekonomi politiği gerçekliğin değişmeyen özellikle-

rinin tarih-dışı bir kavrayışını veren [bir disiplin] olarak anlar. Öte yandan Marx için politik ekonomi, toplumsal hayatın değişik ilişkilerini tarihsel olarak inceleyen tarihsel bir bilimdir. Bu tür ilişkiler, Sanayi Devrimi zamanında farklı sosyal sınıflar arasındaki mücadelenin hâkim olduğu bir toplumun doğuşunu hazırlayan mücadelenin geçici ürününden daha fazla bir şey değildir.

Bölümün geri kalanı şu dört konunun daha hızlı bir incelenmesine ayrılmıştır: işbölümü ve makineleşme, rekabet ve tekel, mülkiyet ve kira, grevler ve işçilerin birliği. Marx birinci bölümdeki tavrına dönerek Proudhon'un bu konuları kavrayışının sınırlarını belirtmektedir. Tekrar Feuerbachçı terminolojiyi kullanarak, şeyleri yukarıdan aşağıya doğru gören Proudhon için işbölümünün öteden beri hep var olduğunu; oysa gerçekte sadece rekabetin bir sonucu olduğunu iddia eder (VI, 183). İşbölümü, varlığını önceden varsaydığı grup çalışmasını önceleyemez (VI, 186). Marx, Proudhon'un işbölümü ve makinelerin devreye sokulmasının birbirine karşıt olduğu görüşünü düzelterek, otomasyonun işbölümünü sadece artıracağını not eder (VI, 188).

Mülkiyet ya da kira tartışmasında Marx, Ricardo'yu hem özetler hem de diğer üretim ilişkileri gibi kiranın sözde ezeli bir kategori olduğunu kabul ettiği için eleştirir (VI, 202). Marx mülk sahibinin başkaları adına üretim maliyeti üzerindeki fazlalığa müdahalede bulunduğu, Proudhon'un Ricardo'nun teorisine önerdiği revizyona daha eleştireldir. Marx bu yaklaşımı, "aynı problemi formüle ederek ve fazladan heceler ekleyerek" probleme yanıt verme anlamına gelen bir yaklaşım olarak yorumlamaktadır (VI, 199).

Grevlere ve işçi koalisyonlarına dair birlik hareketinin daha şekillenmeye başladığı zamanda yazılan sözler, yine Marx'ın pratik önlemlere ilgisini göstermektedir. Proudhon'un, grevler ancak fiyatları yükseltmeye yarar, iddiasını reddederek (VI, 206) Marx, büyük ölçekte üretimin durumlarını iyileştirme noktasında ortak çıkarları paylaşan işçileri bir araya getirdiği-

ne işaret eder. Yaşamını kazanmak için çalışan insanların ekonomik temeller üzerine kurduğu birlik, kendini sadece politik araçlarla savunabilecek bir sınıf yaratır. Marx ekonomik hatlar boyunca çıkar bölümleri üzerine kurulu herhangi bir toplum tarafından üretilmiş bir şey olarak kendi proletarya görüşünü tekrarlar. Marx'a göre proletarya ile üretim araçlarına sahip burjuvazi arasındaki mücadele kaçınılmaz olarak sınıfsız bir toplumla sonuçlanacak bir devrimi yaratır. Artık hiçbir sınıf olmadığında "toplumsal evrimler politik devrimler olmayı bırakır" (VI, 212).

GRUNDRİSSE: EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİ İÇİN ÖN ÇALIŞMA

Avrupa'da devrimci değişimlerde öncü olan, 1848'de başlayan dönem Marx'ın hayatını da değiştirdi. Siyasi durum bozulurken, Belçika polisi Marx gibi siyasi sığınmacı ve aktivistlere göz açtırmadı. Ona 3 Mart'ta ülkeyi terk etmesi için yirmi dört saat verildi ve ardından Fransa'ya sürgün edildi. Oraya 5 Mart'ta ulaştı. Marx Paris'te Komünist Lig'i yeniden kurarak politik etkinliklerini sürdürdü. *Neue Rheinische Zeitung* diye adlandırılan bir gazeteyi yayımlamak için planlar yaparken, Nisan'da Köln'e vardı. Kısa süre sonra ona Engels de katıldı ve 1 Haziran'da gazetenin ilk sayısını yayımladı. Bu zaman esnasında Marx, yazın sonlarına doğru Berlin ve Viyana'ya seyahat ederek ve vergileri ödemeyi bırakma çağrısı gibi kamu politikalarını eleştiren makalelerin editörlüğünü yaparak, politik etkinliğini sürdürdü. Böylece kışkırtılan yetkililer beklendiği gibi Marx'a tepki gösterdi. Şubat 1849'da bir kamu çalışanını karalama ve açık isyana teşvik suçlamalarını yanıtlamak için iki kez mahkemeye gitti. 16 Mayıs'ta gazetesindeki makalelerin devlete karşı açık isyana sevk ettiği gerekçesiyle yurtdışına sürgün edilme emri aldı. Marx ve Engels 19 Mayıs'ta Köln'den Frankfurt'a gitti. Marx 1 Haziran'da Frankfurt'tan Paris'e geçti ve politik etkinliğine hemen yeniden başladı. Fransa'da kalmayı isterse Paris'te değil, Atlantik yakasına yakın, ülkenin ku-

zeybatı kısmında, Brittany'deki Morbihan bölgesinde yaşamak zorunda kalacağı hemen kendisine bildirildi. 24 Ağustos'ta Engels'in tavsiyesiyle Londra'ya gitti. 15 Eylül'de karısı ve üç çocuğu da onu katıldı. Marx Londra'da istikrarsız koşullarda yaşadı; hayatının geri kalan kısmını çoğu zaman Engels, bazen de başkaları tarafından sağlanan yardımla idame ettirdi. Modern sanayi toplumuna dair, yaşayan başka herhangi bir kimseden çok daha fazla şey bilen fakat ailesinin geçimini temin edemeyen veya etmek istemeyen bu adam, en önemli metinlerinden üçünü yazdı: *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Kapital*'in ilk cildi ve bize ulaşan el yazmaları.

Muazzam ölçüdeki eserin orijinal el yazması *Grundrisse* olarak adlandırılır. Almanca'da bin yüz sayfanın üzerinde yedi not defterini dolduran ve 1857-58 Kış'ında yazılan, *Grundrisse* olarak adlandırılan bu muazzam ölçülerdeki eserin orijinal el yazması daha sonra hâlâ aydınlatılamamış koşullar altında kayboldu. Şurası kesin gibi görünüyor ki, şimdi *Grundrisse* olarak bilinen eser sadece bitirilememiş bir eser değil fakat yayımlanması, en azından şimdiki haliyle, hiçbir zaman düşünülmemiştir. Sahip olduğumuz eser sadece kabataslak değil, ayrıca iç tutarlılıktan yoksun, çoğu zaman bıktırıcı ve kabak tadı veren uzunluktadır. Bununla birlikte sıklıkla kavrayışlı, ara sıra da parlaktır. Eserin bitmemiş olduğu, kitabın farklı kısımlarında aynı ya da benzer temaları tekrardan incelemesinden, tüm plana ilişkin farklı ifadelerden, Marx'ın zamanında ilgilendiği konulara ilişkin uzun arasözleri içermesinden bellidir.

Yazım üslubu bu metinde çok farklıdır. Marx'ın daha önceki ileri düzey bir öğrenci tarzında, genelde ayrıntılı, belli bir yazardan alınmış pasajlar dizisi üzerine yorum yapma eğilimi, Proudhon'a ilişkin eserde hâlâ mevcuttur. Bu eğilimin yerini burada, Marx'ın çeşitli dillerden yaptığı alıntılar da dahil, geniş, bir dizi bağlantılı alanlara ilişkin ayrıntılı okumalardan alınmış çok daha muazzam materyaller yekûnunun büyük bir çabayla sentezlemesi alır. Metnin kendisi çoğunlukla Alman-

ca'dır fakat pek çok İngilizce ve bazen de Fransızca cümleleri vardır. Marx *Grundrisse*'yi yazdığında Londra'da yaşadığından ve önceden de Paris ve Brüksel'de ikamet ettiğinden bu durum şaşırtıcı değildir. Marx kuru ekonomik materyaller konusunda dehşete düşürecek kadar derinleştiği bir zamanda, bu yazı Marx'ın pek çok alana ilişkin muazzam bilgisini gösteriyordu. Metin İngilizce, Fransızca ve Almanca kaynaklardan başka, Marx'ın öğrenciyken öğrendiği ve hayatı boyunca pratik yapmayı sürdürdüğü Latince ve Yunanca'dan da alıntılarla doludur. Pek çok politik ekonomiste, ayrıca Homer, Aristoteles, Aristophanes, Caesar Augustus Cato, II. Charles, V. Charles, Şarlman, Dante, Euripides ve diğerleri dahil pek çok ekonomist olmayan isme de atıf yapılır.

Marx hayattayken yayımlanmayan bu kitap, ilk olarak Moskova'da iki cilt halinde 1939 ve 1941'de yayımlandı. Fakat Batı'ya dağıtımı yapılmadı, hatta Batı'da bilinmedi.[24] 1953'te Batı'da ilk defa yayımlandığında hemen dikkat çekti.[25] El yazmasının yayımlandığı düzen ve hatta başlık, eserin Rus editörleri tarafından seçilmiştir.[26] *Grundrisse*'nin çok önemli önsözü 1903'te, Marx'ın ölümünden çok sonra fakat kitabın geri kalan kısmından çok önce, Karl Kautsky tarafından *Die Zeit*'ta yayımlandı.

Bu kitap burada, sadece ait olduğu zaman diliminden dolayı değil, hatta Marx'ın daha sonra yazdığı herhangi bir şey kadar güçlü bir politik ekonomi vurgusuna rağmen, güçlü bir felsefi tadı hâlâ muhafaza ettiği için geçiş yazıları altına konabilir. Kitabın girişindeki yöntembilimsel düşünceler, Marx'ın tüm yazıları arasında en önemlilerinden ve en iyi enikonu düşünülen yazılarındandır ve hâlâ onun bir toplumsal bağlam

24. Rosdolsky'e göre, bu baskının üç ya da dört nüshası Batı'ya ulaşmıştır. Bkz. Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschicte des Marxschen Kapital: Der Rohentwurf des Kapital*, 1857-8, 2 cilt, c. 1 Frankfurt ve Viyana: Europäische Verlagsanstalt and Europa Verlag, 1968, s. 7.

25. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt am Main ve Viyana: Europäische Verlagsanstalt and Europa Verlag, 1953.

26. A.g.e., s. xiv.

teorisini nasıl formüle edeceğine ilişkin zor sorularla, *Paris El Yazmaları*'nda açıkça, daha önceki yazılarında dolaylı olarak ortaya konan sorularla boğuştuğunu göstermektedir.

Almanya'da eğitim almış bir filozof ve ekonomide kendi kendini yetiştirmiş biri olarak Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde kendisini bir Alman iktisatçı olarak tasvir ederken, iktisatta yine kendi kendini yetiştirmiş bir Fransız olan Proudhon'u, çağdaş politik ekonomi görüşlerini ve Alman felsefesini eleştirdi. Marx *Grundrisse*'de, yazılarının daimi bir konusu olarak kalan bilime ilgisini sürdürerek, "toplumsal ilişkilere dair önemli bir görüşün ilk bilimsel betimlemesi"ni sağladığını öne sürmektedir.[27] Bu amaç onun görüşleri için çok önemli ise, o zaman bu söz, sonunda toplumsal ilişkilere dair bilimsel bir görüşün ana yönlerini sadece *Grundrisse*'de ortaya koyduğunu düşündüğünün bir işareti olarak alınabilir.

Bu kitap Marx'ın başlıkta "ekonomi politiğin eleştirisi" sözlerini taşıyan eserler dizisinin ilkidir. Marx'ın bir zaman "Ekonomik Kategorilerin Eleştirisi" başlığını kullanmayı planlamış olduğu bilinmektedir.[28] Bu konu, Hegel'in modern liberal devlette sivil toplum görüşüne dair bir eleştirisinin ana hatlarını ortaya koyan daha önceki yazılarında çok daha görünür bir şekilde gündemdedir. Bu tema, hatta *Paris El Yazmaları*'nda çok daha açık bir şekilde verilmiştir. Marx burada modern ekonomik liberalizmin faydalı sonuçlarını aşırı iyimser bir şekilde vurgulayan Smith ve diğer iktisatçılarla, istikrarlı olmayan ancak ortadan kalkmaya aday olan liberal ekonomik sistemin tek tek işçiler için olumsuz sonuçlarını vurgulayarak karşılaşmaktadır.

Paris El Yazmaları'nda Marx, daha sonra politik ekonominin bir eleştirisi başlığı altında birkaç metinde geliştirdiği modern sanayi toplumu teorisinin ilk versiyonunu formüle etti. *Grundrisse* -taslak anlamına gelen Almanca "grundriss"

27. Lassalle'a mektup, 12 Kasım 1858; *MEW*, c. 29, s. 566; *CW*, c. 40, s. 354.
28. Lassalle'a mektup, 22 Şubat 1858; *MEW*, c. 29, s. 566; *CW*, c. 40, s. 268-71.

kelimesinin çoğuludur– Marx hayattayken yayımlanmamış bir kitaptır ve *Paris El Yazmaları* gibi Marksizm şekillenirken ulaşılabilir olan yazılardan değildir.

Grundrisse, Marx'ın 1844 *Paris El Yazmaları*'ndan metnin bize geldiği şekliyle tamamlandığı 1857-58 yıllarına kadar uzanan, hayatının en iyi dönemini kapsayan on beş yıllık araştırma diye adlandırdığı şeyin sonucudur.[29] Bu kitap, *Paris El Yazmaları*'ndan sonra ve Engels'in teşvikiyle Marx'ın A Critique of Politics and Economics [Politikanın ve İktisadın Eleştirisi] başlığıyla iki cilt halinde yapmak istediği bir çalışmanın niyet edilmemiş sonucudur.[30] Politik eylemlerinden dolayı Fransız İçişleri Bakanı Guizot'un baskısı altında Paris'i terk edip Brüksel'e gitmek için yola çıkmadan kısa süre önce böyle bir eser için 1 Şubat 1845'te Leske ile sözleşme imzalanmıştır.

Tüm hayatı boyunca sadece çok yönlü değil aynı zamanda ne bulursa okuyan bir okur olan Marx, yayıma yetişecek bir el yazmasını bitirmede her zaman zorlanmıştır. Şimdi sahip olduğumuz eserlerin çoğu, *Paris El Yazmaları*'ndan önceki yazıların bir kısmı dahil, *El Yazmaları*'nın kendisi, *Grundrisse* ve *Kapital*'ın sonraki ciltleri bitmemiş taslaklardan daha fazla bir şey değildir. Marx sürekli sürüncemede bıraktığı için, yayıncının Marx'ın bir türlü el yazmasını teslim edememesine artık sabrının tükendiği Şubat 1847'de kontratı iptal etmesi şaşırtıcı değildir. Yayıncı kontratı sona erdirme niyetini belirttiğinde Marx'ın eserin yakında biteceğini söylemesi de aynı şekilde şaşırtıcı değildir.[31]

Marx, sonradan Proudhon'un eleştirisi ve *Komünist Manifesto*'nun (Engels'le birlikte) yazılması dahil, başka şeyler dikkatini dağıttığında bir ara ekonomi projesine ilgisini kaybetti. 1848 Devrimi'nin başarısızlığından sonra projeyle tekrar ilgilenmeye başladı. Bu büyük kitabı oluşturan el yazmaları kısa

29. Lassalle'a mektup, 12 Kasım 1858.

30. Engels'ten Marx'a mektup, Ekim 1844; *MEW*, c. 27, s. 5-8; *CW*, c. 38, s. 3-6.

31. Marx'tan Carl Friedrich Julies Leske'ye mektup, 1 Ağustos 1846; *MEW*, c. 27, s. 449; *CW*, c. 38, s. 51

bir zamanda yazılmasına rağmen Marx, projesi için çok daha uzun, hatta daha muazzam ölçüde materyalle vakit geçirdi. 1850 Yaz'ında ve tüm 1851 yılı boyunca yoğun olarak British Museum'un okuma salonunda okuma yaptı. 1851 Ocak'ında acele etmesini yazan Engels'e[32] Marx, beş hafta içinde kitabı bitirmeyi umduğunu Nisanda söyledi.[33] Haziran'da Marx, Joseph Weydemeyer'e (1818-66), sonradan Amerika'ya göç edecek olan bir Prusya subayı ve sosyalisti, yazdığı bir mektupta tüm gününü müzede geçirdiğini, altıyla sekiz hafta arasında bitirmeyi umduğunu söyledi.[34] Ocak 1852'de Marx, Weydemeyer'e eser için bir Amerikalı yayıncı bulup bulmadığını soran bir mektup yazdığında,[35] aynı yılın yazındaki kısa bir dönem hariç proje üzerinde çalışmayı tekrar bıraktı. 1857'nin mali krizinden sonra projeye tekrar geri döndü. 8 Aralık 1857'de Engels'e yazdığı bir mektupta devrim bekleyen Marx, "ekonomik incelemelerimin bir sentezi üzerine geceler boyu deli gibi çalışıyorum, öyle ki en azından tufandan hemen önce ön taslağına (*Grundrisse*) sahip olacağım" demektedir.[36]

Tüm yorumcular *Grundrisse*'nin fevkalade önemli bir metin olduğunda uzlaşmaktadır; hatta bazı yorumcular için o, *Paris El Yazmaları*'nı ve geniş kesimlerce bitmemiş şaheseri olarak kabul edilen *Kapital*'i birbirine bağlayan, Marx'ın yazılarındaki anahtar metindir. *Grundrisse*'nin kısmi bir çevirisine (1971) girişen ilk kişi olan David McLellan'a göre, bu, Marx'ın yazılarının en kökten olanı, düşüncesinin önde gelen eseridir.[37] Kitabın tamamını İngilizce'ye ilk çeviren (1973) Martin

32. Engels'ten Marx'a mektup, 29 Ocak 1851; *MEW*, c. 27, s. 171: *CW*, c. 38, s. 271.
33. Marx'tan Engels'e mektup, 2 Nisan 1851; *MEW*, c. 27, s. 228.*CW*, c. 38, s. 325.
34. Marx'tan Joseph Weydemer'e mektup, 27 Haziran 1851; *MEW*, c. 27, s. 559; *CW*, c. 38, s .377.
35. Marx'tan Joseph Weydemer'e mektup, 30 Ocak 1852; *MEW*, c. 28, s. 486; *CW*, c. 39, s. 26.
36. *MEW*, c. 29, s. 225; *CW*, c. 40, s. 217.
37. Karl Marx, *The Grundrisse*, Der. ve Çev. David McLellan, New York: Harper and Row, 1971, s. 1, 3, 15.

Nicolaus, bu çevirinin Marx'ın ciddi herhangi bir yorumunun analizi olduğunu iddia etmektedir.[38] *Collected Works*'ün editörleri bu kitabın en son yazıldığı (1986) ve muhtemelen tüm çevirisinin yapıldığı dönemde, (Marx'ın yaptığı pek çok alıntı yeniden yapılandırılmıştır, paragraflama Nicolaus tercümesinden farklılaşmaktadır vs) *Grundrisse*'yi Marx'ın kariyerinin taçlandırıcı ve bir deha ürünü saydığı *Kapital*'in taslağı olarak görmektedir.[39] Bu kitap tüm yorumcuların aynı fikirde olduğu kadar önemliyse, o zaman, McLellan'ın not ettiği gibi, onun Marx'ın İngilizce'ye tercüme edilen ana yazılarının sonuncusu olması en azından ironiktir.[40]

McLellan, Nicolaus ve diğer yorumcular, *Grundrisse*'nin onu *Kapital*'e götüren ana unsurları sağladığı noktasında hemfikir; bu bitmemiş taslak *Kapital* için daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. *Collected Works*'te yayımlanan bu metnin versiyonu *Grundrisse*'yi, *Kapital*'in ilk veya orijinal kaba versiyonu olarak işlemektedir.[41] *Grundrisse*'de ifade edilen görüşlerle sonraki yazılarında geliştirilen görüşler arasında bir süreklilik olduğunu kimse inkâr etmemektedir. Marx'm sonraki yazıları için *Grundrisse*'nin önemine ilişkin nadir bir fikir birliği vardır. Ancak ondan daha fazlası söz konusudur; çünkü bu eserin ayrıca daha önceki yazılarıyla sürekliliği söz konusudur. *Grundrisse*, Marx'ın sonraki tüm yazılarında devam eden politik ekonomi eleştirisi ve modern sanayi toplumu teorisinin formülasyonu için özel mülkiyeti ekonomik kavranışı temelinde Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin erken eleştirisiyle başlayan çabalar dizisi içinde önemli bir aşamadır.

Marx'ın erken Hegel eleştirisiyle aynı zamanda başlayan ekonomi politiğe eleştirel ilgisi, *Paris El Yazmaları* kadar erken dönem bir eserde zaten tam hız devam etmiştir. Eserin önsözünde, iktisatla hukuk, ahlak, siyaset vb diğer temalar

38. Karl Marx, *Grundrisse: Foundation Of The Critique of Political Economy (Rouhg Draft)*,Çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth, Penguin Boks. 1937, s. 7.
39. *CW*, c. 28, s. xii.
40. Marx, "Önsöz", *Grundrisse*, Der. McLellan, s. 3.
41. Bkz. *CW*, c. 28.

arasındaki bağa dikkat çeker. Marx vardığı sonuçların ekonomi politiğin dikkatli bir incelemesinden çıktığını belirterek, daha sonra *Grundrisse* ve *Kapital* şeklinde gelişecek olan farklı temaların birbiriyle bağlantılı bir incelemesini sağlama niyetini açıklar. *Paris El Yazmaları* yoluyla orijinal projesini derinleştirmeyi ve ayrıntılantırmayı sürdürmüştür. Engels'e göre Marx, 1840'larda başladığı burjuva iktisadının eleştirisini ancak 1850'lerin sonunda tamamlamıştır.[42] Fakat bu doğru olamaz, çünkü Marx'ın burjuva iktisadının eleştirisi, ilk cildi ancak 1867'de yayımlanan ve hiçbir zaman bitirilmemiş bir yapıt olan *Kapital* boyunca devam eder.

Grundrisse'nin *Paris El Yazmaları*'ndan bir kopuş olmadığını fakat modern sanayi toplumuna dair bir görüş formüle eden *Paris El Yazmaları*'nda zahir olan bir ilgiyi sürdürdüğü ve geliştirdiği iddiası Marx'ın erken ve geç yazılarında bir sürekliliğe işaret eder. Bu iddia literatürde geniş ölçüde tartışılmıştır. Nitelikli bir yorumcu olan Sidney Hook, Marx'ın yazılarında süreklilikten ziyade bir kesintinin olduğunda ısrar eder.[43] Aslında *Grundrisse* ile önceki yazılar arasındaki süreklilik derin ve önemlidir.

İlkin Hegel'e, Proudhon ve Ricardo'ya dikkat çekmede bir süreklilik vardır. *Grundrisse* Marx'ın önceden ele aldığı bu üç figürün eleştirisine odaklanır. Marx'ın *Grundrisse*'de Proudhon'a devam eden ilgisi, elbette 1848 Devrimleri'nden sonra, belki de zamanın önde giden sosyalisti olarak Proudhon'un statüsüyle gerekçelendirilir. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, Ricardo'dan daha çok Smith'le ilgilidir. Sonraki yazılarında, etkili kira teorisinin, kendi artı-değer teorisinin formülasyonunda bir unsur olan Ricardo'ya gittikçe daha fazla dikkat çekmesi söz konusudur. *Felsefenin Sefaleti*'nde Marx, Proudhon'a saldırırken, Ricardo'nun değer görüşüne çok itina gösterir. Marx'ın modern sanayi toplumuna dair erken dönem görüşünün ilk

42. Engels, *MEW*, c. 6, s. 593.
43. Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966, s. 4

formülasyonunda merkezi bir yerde olan Hegel, bu konuda onun sonraki çalışmasını etkilemeyi sürdürmektedir.

1851'de Marx'a yazılan bir mektupta, Alman bir avukat ve işçi sınıfı hareketinde sosyalist bir eylemci ve Heraklitos'a dair bir incelemenin yazarı olan Ferdinand Lassalle (1825-64), "sosyalizme dönen Ricardo'nun ve iktisatçılığa dönen Hegel'in" eserini görmek için sabırsızlandığını söylemektedir.[44] Lassalle'nin mektubu, *Grundrisse*'ye çalıştığı zamanda Marx'ın incelemesinin aldığı yöne işaret ederken ileriyi görüyordu. Marx, Lassalle'nin kendi yazılarını izinsiz bir şekilde kullandığı, onları anlamadan sadece intihal yaptığını düşünme noktasına geldi; daha sonra *Kapital*'in birinci cildindeki önsözde onu kınamıştır. Marx, Ricardo'yu eleştirerek, onun ortodoks ekonomi görüşlerini kendi sosyalist amaçları için düzeltmektedir. Hegel'i eleştirerek de çağdaş sanayi toplumuna dair genel bir teori için onun felsefesinin yönlerini benimsemektedir.

Marx'ın *Grundrisse*'yi hazırlarken henüz yayımlanmamış *Paris El Yazmaları*'na başvurduğunu telkin eden önemli bir sözel süreklilik de vardır. Marx'ın ihtiyaca, türsel varlığa, dinsel ve ekonomik yabancılaşma arasındaki paralellikler gibi *El Yazmaları*'ndan bazı parçaları yeniden çalıştığı için neredeyse harfi harfine pasajları tekrar ederek *Grundrisse*'deki sermaye bölümüne başladığı işaret edilmişti.

Sürekliliğin bir diğer unsuru, Hegel'e ilişkin tutumla ilgilidir. Marx 1858 Ocak'ında Engels'e yazdığı bir mektupta, yönteminin Alman şair ve Komünist Lig üyesi Ferdinand Freiligrath'ın (1810-76) kendisine gönderdiği Hegel'in *Mantık*'ına bakma fırsatı bulduğundan ve bunun kendisini etkilediğinden bahsetmektedir.[45] Bu konuda Marx'ın Hegel'e ilgisinin ya da onun Hegelci terminolojinin tortusunu kullanılmasının basitçe yüzeysel olduğu iddiası, girişbölümünden itibaren *Grundrisse* boyunca Hegel'e karşı yinelenen ilgisiyle çelişmektedir. Nicolaus gibi ortodoks bir Marksist bile Hegel'i eleştirmesine rağmen, Marx'ın modern sanayi toplumunun değişen ekono-

44. 12 Mayıs 1851 tarihli mektup, akt. Marx, *Grundrisse*, Der. McLellan, s. 5.
45. Marx'tan Engels'e mektup, 16 Ocak 1858; *MEW*, c. 29, s. 259

mik sisteminin nasıl kavranacağıyla ilgili selefinin asıl ilgisini paylaştığını kabul etmektedir.[46]

Yine bir diğer süreklilik biçimi, yabancılaşmanın ele alınışıyla ilgilidir. *Paris El Yazmaları*'ndan sonra Marx'ın bu konuyla artık ilgilenmediği, tüm nüanslarını sonraki yazılarında da muhafaza eden kavrama ve önceki terminolojisinin sonraki yazılarındaki sürekliliğine devam eden ilgisiyle açıkça çelişmektedir.[47]

Marx'ın orijinal olarak *Grundrisse* şeklinde sonuç veren projesini 1) Sermaye, 2) Toprak mülkiyeti, 3) Ücretli emeği, 4) Devlet, 5) Uluslararası ticaret ve 6) Dünya pazarı şeklinde altı kitaba bölme niyetinde olduğu yazışmalarından bilinmektedir. Yazma tamamlanmadan önceki bir mektupta[48] ve Engels'e yazdığı bir diğer mektupta[49] bu bölümlemeden bahsedilmektedir. Ancak kitabın diğer bölümleri girişte (N 105; XXVIII, 45; M 43) ve eserin kendisinde (örn. N 22; XXVIII, 160) verilmiştir. Daha sonra *Kapital* şeklinde gelişen şey, bu altı kitaptan yalnızca birini temsil etmektedir.

Bir giriş ile öncelenen *Grundrisse*'nin el yazması sadece iki bölüme ayrılmıştır. Paraya dair oldukça kısa bir bölümü sermayeye ilişkin daha uzun bir inceleme takip etmektedir. Giriş daha sonra Marx tarafından, özelden genele, dolaylı olarak deneyimden ona dair yorumlara doğru ilerlemenin daha iyi olacağı gerekçesiyle hasıraltı edilmiştir.[50] Bu, Hegel'e karşı verdiği tepkide Marx'ın ilgisiyle uzlaşmaktadır; daha *Paris El Yazmaları*'nın önsözünde yani çok erken bir zamanda ampirik analizin yeğleneceğinin işareti verilmiştir.

---

46. Karl Marx, *Grundrisse: Foundation Of The Critique of Political Economy (Rouhg Draft)*, Çev. Martin Nicolaus, s. 30.

47. Marx'ın yabancılaşma kavramına duyduğu ilginin sonraki yazılarında da devam ettiği meselesi hakkında bkz. István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londra: Merlin, 1970, s. 217-27. *Grundrisse*de yabancılaşmaya ilişkin tipik pasajların bulunduğu yer için bkz. s. 162, 515, 779 ve 831.

48. Marx'tan Lassalle'a mektup, 22 Şubat 1858.

49. Marx'tan Engels'e mektup, 2 Nisan 1858, *MEW*, c. 29, s. 312; *CW*, c. 40, s. 298.

50. *MEW*, c. 13. s. 7.

Dört kısma bölünmüş *Grundrisse*'ye giriş, Marx'ın eseri yazarkenki niyetlerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Eser, ilk iki kısımda üretim hakkında genel ve daha spesifik sözlerle başlayıp, sonra yönteme ilişkin genel yorumlara geçerek bu görüşün sonuçları üzerine daha genel yorumlarla bitmektedir.

Smith ve Ricardo gibi ekonomistlerin yanı sıra Rousseau gibi filozoflar doğada var olduğu kabul edilen bağımsız bireylerle başlar. Marx'ın üretim ya da daha kesin olarak maddi üretim tartışması, 18. yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nden beri, sivil toplum biçimini alan toplumsal bir grup içerisinde var olduğu haliyle, "toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimi" ile başlar. Aristoteles ile hemfikir olarak[51] Marx, insanın bir *zoon politikon* (Yunanca "canlı varlık" anlamına gelen *zoein*, "şehir" ya da daha geniş olarak "toplum" anlamına gelen *polis*'ten türemiş bir kelime olarak devlet ya da toplumda yaşayan, gelişen "toplumsal bir varlık" anlamına gelir) olduğunu iddia etmektedir. Bir insan etkinliği olarak üretim de toplumsaldır. Tüm üretimler herhangi bir toplumsal durumda belli bir türdendir ve bu yüzden asla genel değildir. Şimdi Marx iktisatçılardan ayrı düşerek –kendisini onlar arasında saymaması en azından ilginçtir– onların üretimi sözde tarih-üstü ya da ezeli yasaları açıklayarak betimlediğini, bu arada o aynı eleştiriyi Proudhon'a karşı da yöneltmişti, oysa dağıtımın tamamen keyfi olduğunu iddia etmektedir. Marx bu tarih-dışı yaklaşımı iki temelde eleştirmektedir: Üretimi ve dağıtımı ayırdığından, tüketim için olduğu kadar dağıtım için genel insani yasalar olması gerektiğini göremediklerinden dolayı. Marx genel üretim durumları olarak adlandırılan şeyin, salt form olarak asla örneklenemeyecek soyut kavramlardan başka bir şey olmadığı şeklindeki açık ampirist iddiayla ilgili karışık argümanı özetler.

Ekonomistler, matematikçiler ve hatta filozoflar tipik olarak soyut kavramlarla çalışır. Girişin ikinci kısmında Marx,

51. Aristoteles, *The Politics*, Çev. ve Giriş T. A. Sinclair, Harmondsworth: Penguins Books, 1970, I, 2, s. 28: "Çıkan sonuç şudur: Devlet doğada varolan nesne sınıfına aittir ve insan, doğası gereği siyasi bir hayvandır; devlette yaşamak onun doğasıdır."

soyut kavramlara dayanan Hegelcilikle soyut özdeşliklerle ilgilenen geleneksel ekonomik ilgi arasındaki derin benzerliğe işaret eder. Üretimin de bir tüketim olduğunu ileri sürerek başlar. Çünkü bir işçi yetilerini ve üretim eyleminde hammaddeleri tükettiği için üretim bir tüketimdir ve tersi olarak, tüketim beslenme örneğinin gösterdiği gibi üretimle de ilgilidir. Üretim ve tüketim birbirini etkiler. İktisatçıların vardığı sonuç üretimin ve tüketimin aynı olduğu, her birinin diğeri tarafından elde edildiği ve kullanıldığı üçlü bir özdeşliktir. Marx, iktisat bilimi zımnen Hegelci olduğu için, Hegelcilerin üretimi ve tüketimi özdeş gördüğünü not ederek iktisadı eleştirmektedir. Soyut özdeşliği reddeden Marx için üretim ve tüketim özdeş değildir fakat daha ziyade birincisinde başlayıp ikincisine götüren aynı sürecin iki yönüdür.

Dağıtım, üretim ile tüketim arasına düşer. Üretim ve dağıtım ilişkisine dönerek, Marx birincisinin ikincisi tarafından belirlendiğini not etmektedir. Başka bir deyişle üretim, ürünlere, üretim araçlarına ve toplum üyelerine göre farklı biçimler alan dağıtıma dayanır. Buradan çıkan sonuç, üretimin dağıtımdan ayrı ele alınamayacağıdır. Mesele üretimin ezeli bir hakikat değil fakat genel tarihsel koşulların bir işlevi olmasıdır.

Marx sonra daha hızlı bir şekilde mübadele ve dolaşımı inceler. Dolaşım, üretimle dağıtım arasında meydana gelen mübadelenin bir yönüdür. Marx mübadelenin üretim tabakasına ait olduğunu ve onun tarafından belirlendiğini göstermektedir. Genel bir sonuç çıkararak, üretim, dağıtım, mübadele ve tüketim arasındaki soyut özdeşlikleri tanımlayan sözümona Hegelci ekonomik eğilimi iki noktayı belirterek reddeder: İlkin, bu unsurlar özdeş değildir fakat sadece bir bütünün üyeleridir; ikincisi, tüm süreç üretim güdümlüdür. Üretim her zaman somut üretim olduğu için Marx, "Belli bir üretim biçiminin böylece tüketim, dağıtım, mübadele ve *ayrıca bu çeşitli unsurlar arasındaki karşılıklı ilişkileri belirleyeceği*" sonucunu çıkarır (M 33; G 99; XXVIII, 36).

Üretim, tüketim, dağıtım ve mübadele gibi kavramları göz önüne alarak Marx, şimdiye kadar sözümona bir Hegelcinin soyut özdeşliğe dayanmasına benzer, iktisatçıların da soyut bir yaklaşım kullandığını ileri sürmektedir. Marx, "Politik Ekonominin Yöntemi" başlıklı girişin üçüncü kısmında, daha iyi bir terim olamadığından "Ekonomik Hegelcilik" olarak adlandırdığı şeye dair eleştirisini güdüleyen görüş hakkında çok daha genel bir ifadede bulunur. Proudhon'a dair kitapta o, kategorilerin sabit değil fakat özgül olarak tarihsel olduğunu ileri sürer. Şimdi bu argümanı, bilginin doğrudan ya da dolaysız değil fakat her zaman kategorilerle aracılandırıldığını ve gittikçe somutlaştığını iddia ederek genişletir. Delilini ortaya koyarken, "somut"u daha bilinen ampirik kullanıma karşıt olarak, hususiyetle Hegelci anlamda kullanır. Onun tüm külliyatında en faydalı yöntembilimsel pasajlardan biri olan ifadesi, ekonomik fenomenlere sırasıyla eski ve çağdaş politik ekonomistler tarafından örneklenen, Hegelci ve Hegelci olmayan yaklaşımlar olarak adlandırabileceğimiz iki alternatifin düşünülmesinin sonucu olarak çıkar.

Marx'a göre, nüfustan başlamak en iyisi gibi görünse de bu ekonomi politiğin gerçek ve somut önkoşulu olduğu için, böyle bir şey yanlıştır. Çünkü bir soyutlama olan nüfus sınıflara, onlar da mübadeleye, işbölümüne vs bağlıdır. Nüfusla başlamak genel bir bütün fikriyle ya da sadece daha basit idelere çözümlenebilir hayali bir somutla başlamaktır. Daha önceki iktisatçıların yaptığı gibi pek çok ilişkinin zengin bir toplamı olarak nüfusa dönülebilir. Ancak doğru yaklaşım devletle, uluslararası mübadele ve dünya pazarıyla sonuca varmadan önce; emek, talep, değişim değeri vs gibi basit kavramlardan başlayarak, Smith'ten itibaren, sonraki politik ekonomistlerce gösterilir.

Somut olan, pek çok belirleyicinin birleşmesi olarak somut olduğu için ikinci yaklaşım doğrudur. Oysa birinci metot yalnızca soyut tanımlamalara yol açar. Somut olan, gerçek gözlem ve kavrayışın başlangıç noktası olsa da bir sentezin, bir

sonucun süreci olarak ortaya çıkar, bir başlangıç noktası olarak değil. Marx ekonomik fenomenleri doğrudan kavrayamayacağımızı fakat modern politik ekonomide kullanılan ekonomik kategoriler sayesinde, bir başka deyişle kavramsal bir çerçevenin arka planına karşıt olarak onları kavrayacağımızı iddia etmektedir.

Böyle söylemese de Marx'ın ayrımı, kategorilerin hareketini düşünce içinde tartışan Hegel'in *Mantık*'ı ile farklı, alternatif kavramsal çerçeveleri ele aldığı *Görüngübilim* arasındaki farkla kıyaslanabilir. İkincisinde Hegel, dolaysız bilginin ya da kesinlik duyusunun olamayacağını; çünkü kavradığımız şeyin (artık "soyut" ve "somut" kelimelerini, düşüncenin soyut ve dünyanın doğrudan deneyiminin somut olduğu normal kullanıma karşıt şekillerde kullanarak) kavramsal çerçevenin aracılık etmesiyle somut olduğunu iddia etmektedir. Marx, kendini Hegel ile özdeşleştirdiği görüşünü reddederken, aslında sadece Hegel'in *Mantık*'ında cereyan eden şeye dair bir okumayı, Hegel'in *Görüngübilim*'inde cereyan eden şeyin lehine reddetmektedir.

Marx'a göre Hegel, gerçeği düşüncenin sonucu olarak düşünen ilk metodu örneklerle açıklamaktadır. Marx, Hegel'in hiçbir niteliği olmayan ve yoklukla aynı olduğu söylenen, incelenirken yokluğa dönüşen soyut varlıktan başlayan *Mantık*'ını düşünüyor olabilir. Marx'a göre soyuttan somuta giden yaklaşım ya da *Görüngübilim*'de Hegel tarafından betimlenen aynı yaklaşım, düşüncenin işleme tarzıdır. Fakat o, somutu meydana getiren süreç değildir. Burada, Marx'ın daha önceki yazılarında olduğu gibi, Hegel'i kişinin zihninde meydana gelen şeyle kişinin düşünme tarzını, başka bir deyişle salt düşünceyle zihinden bağımsız, dış dünyada olan şeyi birbirine karıştırmaktan suçlu bulduğunu çıkarıyoruz. Marx, Hegel'e ilişkin eleştirisini devam ettirerek, kategorilerinin hareketini gerçek üretim eyleminin yerine koymanın bir hata olduğunu gözlemlemektedir. Zihnin ürünü olan bildiğimiz zaman bildiğimiz şey, zihinden bağımsız olan şeyin bilgisidir.

Kategorilerin deneyimle ilgisi açıklandıktan sonra Marx, kategoriler arasındaki ilişkiyi ele alır. Basit kategoriler, ilişkiler olarak ortaya çıkar; kategori somut bir dayanağı imleyen bir ilişkidir. Para gibi basit bir kategori somut olandan daha önce var olabilir. Örneğin basit emek kategorisi aslında modern ekonomi politiğin keşfidir. Marx'a göre Smith, emeği genel anlamda refahın kaynağı olarak tanımlamakla büyük bir ilerleme kaydetmiştir. Genel olarak emek [*labor*], bireyden bağımsız, hayli gelişmiş somut emek biçimlerinin varlığına işaret eder. Modern politik ekonomi tarafından çıkış noktası olarak kullanılan bu basit soyutlama hakikaten en modern toplumda gerçekleştirilmiştir. Buradan en soyut kategorilerin bile tarihsel koşulların ürünü olduğu sonucu çıkar. Çağdaş toplumu anlamamızı sağlayan aynı kategoriler, ayrıca onun seleflerini de kavramamıza yardımcı olur. Bu nedenle Marx'ın meşhur sözünde dediği gibi, "İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır" (M 39; G 105; XXVIII, 42). Ekonomik kategorileri tarihsel rollerine göre düzenlemek yanlış olsa da, modern toplumdaki rollerine göre düzenlemek doğrudur. Marx şimdi daha önceki ekonomistlere ve Hegel'e dair eleştirisinden, Smith'ten bu yana ekonomistler lehine sonuçlar çıkarmaktadır. O, burjuva toplumunun yapısını oluşturan spesifik kategorilere geçmeden önce, toplumun tüm aşamalarına uygulanabilir genel tanımlamalarla başlamayı doğru yöntem olarak tavsiye etmektedir. Bunlar *Paris El Yazmaları*'nın başında analiz ettiği kategoriler olan sermaye, ücretli emek ve taşınmaz malı vs içerir.

Başka yerlerdeki yazılarında olduğu gibi burada da Marx, diğer sosyal görüngülere göre iktisadın temel önemini vurgulamaktadır. Giriş, sanat ve kültür üzerine kısa fakat önemli bir dizi sözle bitmektedir. Kültür genel olarak[52] sanat, edebiyat, edebi eleştiri ve özellikle estetik[53] de dahil, Marx ve takipçile-

52. Örn. Raymond Williams, *The Sociology of Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

53. Örn. George Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2 cilt, Berlin: Aufbau-Verlag, 1987.

rinin pek çok katkıda bulunduğu bir temadır.[54] Marx'ın ekonomik üretimle sanat arasında katı bir paralellik öne sürmesi beklenebilir. Tersine, yeterince araştırılmamış estetiğe ilginç bir yaklaşım sergileyerek, estetikle iktisat arasında eşit olmayan bir ilişki öne sürmektedir. Marx'a göre toplumsal gelişme aşamasıyla sanatsal gelişme arasında kesinlikle hiçbir ilişki yoktur. Kuşkusuz, birtakım sanat biçimleri birtakım toplum biçimleriyle ilişkili olabilir.[55] Yunan sanatı açıkça Yunan mitolojisini varsayar. Güçlük, Marx'ın işaret ettiği gibi, daha önceki toplumsal aşamayla bağlantılı olan sanatsal başarının kanonlarının, Yunan dünyası geçip gittikten sonra bile hâlâ niçin bir model ya da standart teşkil ettiğini anlamada yatar.

Felsefi ilgisi açık olan bir dizi hususa temas ettiği için girişi biraz ayrıntılı tuttum. Bu yazının felsefi amacı göz önüne alındığında, ekonomi politiğin çok karmaşık tartışmasının önemli kısımlarına dokunmaktan daha fazla bir şey yapmak mümkün olmayacaktır. *Grundrisse*'nin ana metni, para üzerine yaklaşık yüz on beş sayfalık kısa bir bölümle başlar (tercümesi neredeyse dokuz yüz sayfa olan muazzam bir kitaba kıyasla kısa). Bunu sermaye üzerine altı yüz elli sayfadan fazla çok daha uzun bir bölüm izler. Marx parayı ve sermayeyi ayrı bölümlerde ele aldığından onları açıkça ayrı sayar. En basit ifadeyle o, "para" ile kabaca "bir metanın değişim değerinin ölçüsü"nü kastetmektedir. Bir metanın basit bir tanımı onun kullanılabilecek ya da kullanım değerine sahip bir ürün olması fakat aynı zamanda değişim değeri olduğu için, örneğin bir miktar parayla, mübadele edilebilir olmasıdır (N 881-2). O, "sermaye"yle kabaca "üretimin fiziksel araçları ya da stoklar gibi bireysel olarak sahip olunan mal, bunun yanında belirli bir yer ve zamanda üretim ilişkisi"ni kasteder. Ancak her iki durumda da bundan daha fazlasını kastetmektedir; para hakkında gözlemlediği gibi para bir şey değildir. Çünkü

54. Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

55. Bu meselede için bkz. Christopher Caudwell, *Illusion and Reality: A study of the Sources of Poetry*, Londra: McMillan and St. Martin's Street, 1937.

para, altın ve gümüş olsa da altın ve gümüş para değildir. O daha ziyade toplumsal bir ilişkidir ya da bir şeyin formunu alan bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler sistemidir (N 239, XXXVIII, 171).

Okuması çok zor olan paraya dair bölüm, Marx sermayeye dair bölümden daha önce, söylemek istediği şey hakkında çok açık olmadığı bir zamanda yazılmıştır. Kitabı yazarken kaleme aldığı bir mektupta Marx, kendi teorisini sunmak ve mevcut ekonomik krize ilişkin bir broşür oluşturmak için tetkiklerini özetleme arzusunu belirtmektedir.[56] Bölüm, emek zamanına [*labortime*] dayanan bir para birimi aygıtıyla bir banka reformu sistemi öneren Fransız siyasetçi, yazar, tarihçi ve önde gelen bir Proudhoncu olan Louis Alfred Darimon'a (1819-1902) saldırıyla açılmaktadır. Çapraşık bir argümanın seyrinde, Marx sermayeye ilişkin bölümün sonunda bu görüşün yeni olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Bu görüş yarım asır önce, örneğin İngiliz ekonomist ve ütopyacı sosyalist John Gray (1798-1850) ve başka bir İngiliz ekonomist ve İngiliz ütopyacı sosyalist (N 805; XXIX, 186) Robert Owen'ın (1771-1858) izleyicisi John Francis Bray (1809-97) tarafından dile getirilmiştir. Daha önemli nokta şudur: Emek zamanının bir işlevi olarak ya da bir ürünü üretmek için gerekli zamanın miktarı olarak metaların değerine ilişkin yaklaşım, artık ortalama emek zamanının değerinden daha fazla bir şeyi yansıtmamaktadır (N 137; XXVII, 75). Bir soyutlama olarak bu asla gerçek emek zamanına tekabül etmez (N 139; XXVIII, 76-7). O halde gerçek değerle pazar değeri arasındaki farkı ortadan kaldırarak, yani emek zamanının metada nesneleştirildiği biçimin aksine emek zamanının bir işlevi olarak değişim değerini ve fiyatı ifade ederek, fiyat ve değerin arasındaki ayırımın çözüldüğünü düşünmek yanıltıcıdır.

Bu eleştiri Marx'ın *Grundrisse*'de ortaya koyduğu emek ile emek ya da iş kapasitesi arasındaki ayırımı varsayar. İşçinin teklif ettiği şey emek değildir fakat geçinmek için kendisini

56. Engels'e Mektup, 18 Aralık 1857; *MEW*, c. 29, s. 232; *CW*, c. 40, s. 224-5.

bir meta ya da parayla değişebilecek bir ürün formunda nesnelleştirerek yaptığı, gerekli emek gücüdür (N 282-3, XXVIII, 212). Başka bir deyişle, emek ile emek zamanı arasında bir fark vardır. İkincisi, gücün niceliği belirtilmiş biçimidir ya da metaları üretme ve bu şekilde sermaye üretme kapasitesidir (N 359, XXVIII, 284).

Marx'ın analizlerinin en ilginç yönlerinden biri, basit bir mübadele gibi görünen para ve değer ilişkisinin aslında tüm bir toplumsal ilişkiler dizisini gizlediğini kavramasıdır. Zaten sermayeye ilişkin bölümün başında Marx, değişim değerinin, yani üretimin ön kabulünün [*presupposition of production*], bireyin sadece değişim değerinin bir kaynağı olarak var olduğu anlamına geldiğine; değişim değerinin bireyin sözde doğal varlığına, işbölümüne, sermayeye vs aykırı düştüğüne işaret eder (N 248, XXVIII, 179).

Marx *Paris El Yazmaları*'nda, *Grundrisse*'de pek çok yerde ve pek çok şekilde ana hatları ortaya konan modern sanayi toplumu görüşünün altında yatan bu noktayı belirtir. Zaman pusulaları [*time chits*] ya da emek zamanı fişlerine [*labor time tickets*] dair bir pasajda o, değişim değerinin genelde toplumsal bir bağı ifade ettiğine işaret eder. Bu toplumsal bağ sayesinde kişi toplumsal bir bağlantı içindedir ve tüm bireylerin karşılıklı bağımlılığı içerisinde etkinliğini sürdürür (N 156-7; XXVIII, 94). Değişim değeriyle insanlar arasındaki toplumsal bir bağlantı, bir şeyin biçiminde toplumsal bir ilişkiye dönüşür (N 157; XXVIII, 94). Mesele şudur: Bireyler kontrollerinin ötesinde toplumsal ilişkiler altında toplandığı için mübadele yoluyla ürünler değişim değerine ya da paraya dönüştürülür (N 158; XXVIII, 96). Başka bir deyişle, üretici süreçteki insani etkileşim, bireylerin üzerinde ve ötesinde duran "yabancı bir güç" üretir (N 197; XXVIII, 132) ya da daha spesifik ve daha az önemli terimlerle, tüm üretim bireylerin nesnelleştirmesidir (N 226; XXVIII, 158). Bireyler işleriyle sadece değişim değeri üretmez; fakat aynı zamanda kişinin işini yönlendiren, kumanda eden özel mülkiyeti üretir (N 238; XXVIII, 170).

Darimon'un emek zamanının bir işlevi olarak genel Proudhoncu değer görüşü savunmasının incelenmesiyle başlayan paraya dair bölüm, değişim değerinin, bireyler arasındaki bir dizi toplumsal ilişkinin görünür kısmı olduğunu göstermektedir. Bu tema sermayeye dair bölümde de işlenmektedir. Burada Marx artı-değer üretimiyle sonuçlanan sömürme sürecini tartışmaktadır.

Bu problem çok önceden beri gündemdeydi. Proudhon'a dair küçük çalışma gibi çok erken bir döneme ait bir eserde mevcuttur. Proudhon'un meşhur mülkiyetin hırsızlık olduğu görüşü aslında, emek, artı-değer bıraktığından kazandığımız şeyin hırsızlıkla, tam anlamıyla başkalarından çalarak kazanıldığı iddiasıdır. Proudhon'u kötü bir ekonomist olarak gören Marx, ekonomik görüngülerin daha gelişmiş bir kavranışı temelinde benzer bir sonuca ulaşır. Bir örnek onun apaçık, mevcut zenginliğin ya da çağdaş sermayenin "yabancı emek zamanından çalmaya" (N 705; XXIX, 91) ya da işçiden alman ödenmemiş emek zamanına dayandığı iddiasıdır. Marx, modern sanayi toplumunun doğası ve beklentilerinin anlaşılması için son derece önemli olan çözülmemiş bir problem olarak artı-değerle ilgilenir. Özel olarak Smith'in, Ricardo'nun ve François Quesnay (1694-1774) gibi fizyokratların daha önceki çabalarını eleştirir.[57] Marx'ın sürekli saygısını belirttiği Ricardo –Marx sonraki ekonomistleri sadece avanak sayar– üretim sürecindeki artı, ödenmemiş emek zamanının önemini hemen anlayamamaktadır (N 326; XXVIII; 252).

Artı-değerin kökeni nereye dayanır? O kesinlikle mübadele sürecinde bulunmaz çünkü ekseriyetle eşit değerler mübadele edilir. Bu yüzden başka yerde, yani emek zamanının paraya ve ondan sonra metalara dönüştürülmesinin bir sonucu olarak dolaşım sürecinde bulunmalıdır. Marx'm yanıtı kapitalistle ya da üretim araçlarının sahibiyle işçinin kapitalistten daha az almasının [kazanmasının] bir sonucu olarak, doğası gereği eşit

57. Bunlar tarımın temelde milli zenginliğin kaynağı olduğu görüşünden dolayı liberal bir tarım politikasını yeğleyen 18. yüzyıl iktisatçılarıdır.

olmayan işçi arasındaki bir ilişki anlayışına dayanır. Mübadele sürecini düşünün. Burada bir işçi bir miktar emeğini bir miktar parayla değiştirir; yine bu da metalardaki bir eşdeğeriyle mübadele edilir ve sonra güveci boylayan patates örneğinde olduğu gibi tüketilir. Bu düzenleme işçiyi canlı tutar ve çalışabilmesini sağlar; fakat işçi zenginleşmez ve aslında nispeten daha da fakirleşir. Emeğini sarf ederek, "Esav* gibi doğum hakkını bir kâse çorba ile" mübadele etme ve hakkından feragat etme sürecinde sermayenin birikmesiyle kapitalist için zenginlik yaratır. (N 307; XXVIII, 233).

Bir hayırsever olmayan kapitalist, kâr etmek için işçileri kullanır. İşçiye ödediği de dahil metaları sattığı fiyattan masraflarını çıkardığında bir kâr ya da fark veya daha kesin olarak bir artı-değer olmalıdır. Teknik dille, metayı üreten işçiye ödediği şey, sanki meta işçinin emeğini nesnelleştiriyormuş gibi, metanın satış fiyatından daha küçüktür. Artı-emek kendi koşulu olarak "emeğin fiyatında nesnelleştirilmiş emeğin, onunla satın alınmış canlı emek zamanından daha küçük olmasını" gerektirir (N 321; XXVIII, 246). Kapitalist verdiğinden daha fazla almalıdır (N 321; XXVIII, 247). Çünkü artı-değer, denk değerin ötesindeki değerden daha fazla bir şey değildir (N 324; XXVIII; 250). Akılda bunu tutarak, kapitalist mübadele ederken daha az, örneğin yarım çalışma günü, verirken, tüm bir çalışma gününü kendine mal eder (N 334; XXVIII, 259).

Artı-değerin doğası kâr bakımından ifade edilebilir. Sermaye birikmeye eğilimli kendini gerçekleştirme değeridir; bu yüzden kâr yoluyla daha çok sermaye üretir. Başka bir deyişle "artı-değer, kârdır"(N 746; XXIX, 130). Kâr oranı artı-değer yaratma oranına eşittir. "Gerçek artı-değer" olarak adlandırılan şey, artı emeğin zorunlu emekle ilişkisiyle (N 747; XXIX, 131) ya da ödenmemiş emeğin ödenmiş emeğe nispetiyle ölçülür. Bu nokta hemen bir denkliğe dikkat çekilerek ifade edilebilir çünkü "Artı-değer=*artı emeğin zorunlu emeğe oranıdır*" (N 764; XXIX, çıkarılmış pasaj G 650). Ancak emek için kapi-

* Yakub peygamberin erkek kardeşi. (y.h.n.)

taliste bağımlı olan işçinin ihtiyaçlarının karşılanmasının bir koşulu olarak sermayenin biriktirilme sürecine katılma konusunda hiçbir seçimi yoktur.

Artı-değer açıkça yabancılaşmayla bağlantılıdır. *Paris El Yazmaları*'nda çok önemli olan yabancılaşma kavramı, Marx'ın sonraki yazılarında kavrama yaptığı vurguda bir değişme olsa da tamamen ortadan kalkmaz. Zaten *Alman İdeolojisi*'nde vurgu, insanlar ile ürettikleri arasındaki yabancı ilişkiye yapılır. Bu yabancı ilişkinin bir sonucu olarak insanlar, sanki yabancı bir güç tarafından köleleştirilmiştir (GI, 55; V, 48). İnsanların etkinliğinin ve ürünlerinin yabancılaşmasının onlar üzerinde bir güç üretmesi fikri, *Grundrisse*'de tüm kitaba dağıtılmış pasajlarda ekonomi politiğe dair daha ayrıntılı bir kavrayışla ifade edilir. Marx sermayeyle ilgili bir pasajda emekle kendisine yabancı bir güç olan zenginliğin yaratıldığını söyler. Emek ne kadar çok zenginlik yaratırsa yarattığı sermaye de kendisinin o denli aleyhine olur (N 455; XXVIII; 384). Emek mübadelesine ilişkin karmaşık bir pasajda Marx, değişim değerinin ya da metanın kendisiyle mübadele edilebileceği toplamın nesnelleştirilmiş emeğin ya da sermaye biçimindeki emeğin, canlı emeğin veya bir ya da daha çok bireyin emek kapasitesinin mübadelesine dayandığını belirtir. Aynı nokta, "emeğin" yabancı mülkiyet olarak "nesnel koşullarıyla ilişkisi", böylece kendisinin yarattığı nesnellikle ilişkisi olarak da ifade edilebilir: *emeğin yabancılaşması* (*Entäusserung*) (N 515; XXVIII, 438). Sermayeye ilişkin bölümün sonlarına doğru bir başka pasajda, sermayenin birikiminden dolayı emeğin koşullarının yabancılaşmasını inceler. Gelişiminin seyrinde tarihsel olarak zorunlu olmayan gerçek yabancı bir güç olarak sermaye, gittikçe canlı emek ya da bireylerle karşı karşıya gelir. Sermaye sadece üretim güçlerinin gelişimi için gereklidir. "Sermayenin yabancı emeğe el koymasından" kaynaklanan işçilerle üretim araçlarının sahipleri arasındaki inanılmaz eşitsizlik (N 832; XXIX, 210) sadece bir tesadüf değildir, modern sanayi toplumundaki üretimin doğasında vardır.

Marx 1850'lerde *Grundrisse*'yi hazırlarken, devam eden Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olarak genelde makineler ve otomasyon gelişmekteydi. Marx "makinenin otomatik sistemi" olarak adlandırdığı otomasyonu, sermayenin birikimini kolaylaştırmak için benimsenen sermayenin bir biçimi olarak görmektedir (N 692; XXIX; 82). Makinelerin icadının sonucu, işçilerin "bu makinenin sadece canlı bir aksesuarı" olarak makinelere tabi olması olmuştur (N 693; XXIX, 83). Makine vasıtasıyla iş araçlarının gelişimi sermayenin gelişimiyle tamamen tutarlıdır. Bu, daha fazlasını üretmek için tek bir kalemin üretimine daha az zaman ayıran işçilerin çoğunu geliştirmez, aksine kötüleştirir (N 701; XXIX, 87). İşçilerin durumunun kötüleşmesi bir anda olmaz; fakat artan işbölümüyle çok daha mekanik operasyonların bir makine tarafından başarılı bir şekilde yinelendiği bir noktaya ulaşıldığında olur (N 704; XXIX, 90).

Marx ekonomi yazılarına iyice yoğunlaşırken, daha önceki devrimci duygularının yumuşadığı, hatta kaybolduğu düşünülebilir. *Paris El Yazmaları*'nda ekonomi politiğe açıkça dönmeden önce gerçek insani problemler için devrimci bir çözümle ilgilendiğini hatırlıyoruz. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş"teki meşhur bir örnekte Marx hemen proletarya kavramını "ortaya çıkardı". Politik ekonomi anlayışının *Grundrisse*'yi yazdığı dönemde aldığı biçimden son derece uzak olduğu *Paris El Yazmaları*'nda Marx, zaten modern sanayi toplumunun içkin istikrarsızlığıyla ilgileniyordu. Orada Marx kapitalizmin bireyler üzerindeki etkisinden dolayı komünizme götürecek devrimci bir değişimin ihtimalini öne sürdü. Ücretlerin düşme eğiliminin "zorunlu olarak devrime götüreceğini" ileri sürdü (B 119; III; 270). Ekonomik nedenlerden dolayı modern sanayi toplumunun tabiatı gereği istikrarsız olduğunu iddia ederek, özel mülkiyet kurumunun mülkiyetsizlikle mülkiyet ya da emekle sermaye arasında ayrışmaya doğru sürüklenen bir çelişki barındırdığına sonradan işaret etti (B 152; III, 294). Bu iddia *Kutsal Aile*'de neredeyse

aynı sözlerle tekrarlanır (IV, 36). Bu yaklaşım *Alman İdeolojisi*'nde daha da geliştirilir. Burada üretici güçlerle toplumsal ilişkiler arasındaki çatışma tarihin itici gücü olarak betimlenir (GI, 89; V, 74).

Grundrisse'de Marx, kâr oranındaki düşme eğilimiyle devrim arasında varsaydığı bağ üzerinden benzer bir iddia daha geliştirir. En açık tartışmalardan biri sermayeye ilişkin bölümün sonunda verilir. Burada o, belli bir noktada üretim araçlarının genişlemesinin kâr oranındaki düşme eğiliminin neden olduğu bir sınırla karşı karşıya geleceğini ileri sürer. Bu iddia normalde kâr biçiminde belli bir miktar artı-değer üreten sermayenin genel analizine dayanır. Artı-değer, artı ya da ödenmemiş emeğin, ödenmiş ya da zorunlu emeğe oranına bağlıdır. Üretim güçleri gelişirken, örneğin artan makineleşmeyle işçilerin oynadığı rol düşmekte, sermayenin kâr oranı artmaktadır. Marx daha önceden hiç kavranmamış bu yasanın "modern ekonomi politiğin en önemli yasası" olduğunu iddia eder (N 748; XXIX, 133).

Belli bir noktada sermaye yüzünden üretim güçlerinin gelişimi daha fazla sermaye birikimini ya da sermayenin öz-valorizasyonunu [değerlenmesini] sekteye uğratır. Başka bir deyişle, üretim güçlerini artırma dürtüsüyle ve o döneme kadar yaygınlaşmış üretim araçlarının organizasyonuyla büyüyen bir uyumsuzluk baş gösterir. Sermayenin son bulacak olan yıkımı kârın düşüşünden sonra olur ve birtakım krizlere yol açar. Sonunda da artık kaldıramayacağı için kapitalizmi alaşağı edecek nihai bir krizle sonuçlanır. Burada aynı uzunluğuyla alıntılanmaya değer, meşhur bir pasajda Marx şöyle yazıyor:

> Bu yüzden üretici gücün en yüksek gelişimi, mevcut zenginliğin en büyük yayılımıyla birlikte sermayenin değer kaybetmesiyle, emekçinin aşağılık bir duruma düşmesiyle ve onun yaşamsal güçlerinin en sıkı şekilde tüketilmesiyle uyuşacaktır. Bu çelişkiler patlamalara, felaketlere, buhranlara neden olur; bu durumda bir an için işin askıya alınması ve sermayenin büyük bir kısmının yok olması, intihara kalkışmadan, üretici güçlerini tamamen kullanarak devam edebilecek

noktaya kapitalizmi hızla geri götürür. Düzenli olarak meydana gelen bu felaketler daha yüksek bir derecede tekrarlanmalarına ve sonunda şiddetli bir şekilde kapitalizmin alaşağı edilmesine yol açar (N 750; XXIX, 134; G 636).

Grundrisse tartışmasını Marx'ın post-kapitalist dünyada bireyler için beklentilerine dair görüşü hakkında bir yorumla bitirebiliriz. Bu kitapta komünizmden yalnızca ara sıra bahsedilse de daha önceki yazılarında olduğu gibi Marx, burada da komünizmin kapitalizme ya da modern sanayi toplumunun mevcut haline alternatif, yaşanabilir bir gelecek sunduğunu kabul etmektedir. O, komünizmde bireylerin gelişiminin kapitalizmin zenginlik biriktirme eğilimiyle artık hiçbir şekilde belirlenemeyeceğini ya da en azından sıkı bir şekilde belirlenemeyeceğini öngörmektedir. Bunun bireyi nasıl etkileyeceği Marx'ta hiçbir zaman çok açık verilmemiştir. *Paris El Yazmaları*'nda bir şekilde romantik olarak kapitalizmin ötesinde yeni bir insanlık fikri uyandırdığını hatırlıyoruz. *Alman İdeolojisi*'nde hiçbir işbölümünün olmayacağı, kapitalizmde normalde insanları münhasır bir meşguliyete zorlayan bizzat pratiğin kendisinin olmadığı gelecek bir toplumda hayat imkânını hayal eden meşhur bir pasajda şöyle yazmaktadır:

> O bir avcı, bir balıkçı, bir çoban ya da eleştirel bir eleştirmendir; eğer geçim aracını kaybetmek istemiyorsa hep böyle kalmalıdır. Hiç kimsenin tek bir etkinlik alanı olmadığı fakat herkesin istediği herhangi bir dalda başarılı olabileceği komünist toplumda toplum genel üretimi düzenler ve bana bugün bir şey, yarın başka bir şey yapma imkânı verir; avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmadan, sabahleyin avlanma, öğleden sonra balık tutma, akşamleyin sığır yetiştirme, akşam yemeğinden sonra eleştiri yapma imkânı verir (GI 53,V, 47).

Grundrisse'de modern sanayi toplumunda sermayeye kölece itaat eden işçiyle komünizmde ekonominin boyunduruğunun ötesinde olan işçi arasındaki fark, yine Marx'ın zihnindedir. Fakat bu probleme kesin bir çözüm bulamamış gibi görünüyor. Burada *Alman İdeolojisi*'nin ötesinde, tüm insani

güçlerin çok yönlü gelişimini vurgulayarak *Paris El Yazmaları*'nda bulunan daha önceki görüşüne döner. Bu, bireylerle sadece onların gelişimi ekonomik olarak faydalı olduğu sürece ilgilenen yaygın bir ekonomik sisteme karşı, yaşanabilir bir alternatif olarak anlaşılmıştır. Zenginliğin doğasına ilişkin bir tartışmada Marx, bireyin modern sanayi dünyası içerisinde ekonomik amaçlara kurban edilmesine karşıt olarak, bugüne kadar tarihin bize öğrettiği şey üzerine inşa ederek, birey için zenginliğin ne olduğunu ya da "insanın yaratıcı güçlerinin gerçekleşmesinden" başka ne olabileceğini soruşturur (N 488; XXVIII, 411-12). Bir başka pasajda bu imkânın gerçekleşmesinin üretim araçlarının önceden gelişmesine bağlı olduğuna; çünkü komünizmin kapitalizmi önceleyemeyeceğine ancak onu takip edebileceğine işaret eder (N 542; XXVIII; 465-6). Rekabete ilişkin bir pasajda, özgür gelişimin temelde sermaye için faydalı olanla sınırlı olduğunu gözlemler (N 652; *CW* XXIX, 40). Otomasyonun icadına dair bir pasajda emek zamanının sınırlanmasının, boş zamanda ve yaratılmış araçlarla "sanatsal, bilimsel vb gibi etkinlikler açısından bireysel gelişime karşılık gelen" insan gelişimini sağladığını söyler (N 706; XXIX, 91). Boş zaman hakkındaki bir pasajda üretim süreci dışında insanların gelişimi için zorunlu önkoşulların yaratılmasında sermayenin rolünü vurgulayarak, bu görüşü yeniden ifade eder. Kesinlikle kapitalizmin amacı bu değildir; ancak "emek zamanını tüm toplum için en alt seviyeye çekmek ve böylece herkesin zamanını kendi gelişimi için serbest bırakmak adına", kapitalizm yine de "toplumsal boş zaman araçlarının yaratılmasında bir araç işlevi görür" (N 708; XXVIII, 94).

Grundrisse tartışmasını Hegel'e dair birkaç sözle bitirebiliriz. Bu noktaya kadar olan yazılarda Marx, Hegel'in görüşlerinin değişik açılarına ilişkin çok sık yorumlarda bulundu. Ancak Hegel'in adı bu muazzam eserde esasen yoktur. Kitapta Hegel'e neredeyse yarım düzine doğrudan atıf vardır. Onlardan ikisi girişin üçüncü kısmında ekonomi politiğin yönteminin tartışılmasında cereyan eder. Daha önceki yazılarına ben-

zer şekilde yer alan bir iddia Hegel'in düşünceyi gerçek olanın yerine koyduğudur (N 101; XXVIII, 38). Basit kategorilerin daha somut olanlarla ilişkisine dair bir pasajda Hegel'e göre hakkın ya da mülkiyet sahipliğinin hukuk felsefesinin temeli olduğu şeklindeki başka bir yorum yer alır (N 102; XXVIII, 39). Paraya dair bölümde olan değere ilişkin bir diğer pasajda Marx, küçümseyici bir biçimde pazar değerinin gerçek değerden sürekli dalgalanmayla ayrıldığını ancak "Hegel'in söylemek isteyeceği gibi, soyut özdeşlik yoluyla ayrılmadığını" söyler (N 137; XXXVIII, 75). Yine aynı bölümde değerli metallere dair bir pasajda şöyle yorum yapmaktadır: "Hegel'in söylemek istediği gibi, metalin özü en iyi şekilde değerli metallerde anlaşılır" (N 174; XXVIII, 110). Daha sonra kitapta sermayeye dair bölümde Smith'i tartışırken, "Hegel'in doğru olarak söylediği gibi" diye yazarak, üretim içerisindeki insan etkinliğinin doğayla ilişkisine sırası geldiğinde atıf yapar (N 734; XXIX, 119).

Eğer sadece bu asgari atıflardan bir genelleme yapmak zorundaysak şöyle bir sonuç çıkarmak için gerekçemiz vardır: Marx *Grundrisse*'yi yazdığı zamanda, artık meşhur selefiyle ilgilenmemekte ya da en azından sadece biraz ilgilenmekte, pek çok farklı yazara atıfta bulunduğu gibi laf arasında atıf yapmaktadır. Bir filozof olarak yetişen Marx, *Grundrisse*'yi yazarken fikirlerini çok iyi bildiği Hegel'in ara sıra hatıra gelmesinin, tüm kitap boyunca yer alan bu ara sıra imlemelerin kaynağı olduğu çıkarılabilir. Ancak bu çıkarım yanlıştır.

Girişte bile Marx'ın Hegel ilgisinin, önemli bir filozofa kaba atfın çok ötesine geçtiği oldukça açıktır. Erken ve son dönem ekonomi politiğe yaklaşımları karşılaştırdığı yani daha karmaşık olanı inşa etmeden önce basit fikirler halinde ya da basit fikirlerden analiz edilebilir hayali bir somutla başladığı uygun bir yöntem arayışı tartışmasında Marx'ın ikincisini [sanat olanı] tercih ettiğini biliyoruz. Onun, "somut olan somuttur çünkü o pek çok belirlenimin yoğunlaşmasıdır; bu yüzden farklı olanın birliğidir. O, düşünme sürecinde bu nedenden dolayı bir kalkış noktası olarak değil, bir yoğunlaşma süreci, bir sonuç

olarak ortaya çıkar; hatta bu nokta gerçeklikteki kalkış noktasıdır ve bu yüzden ayrıca yorum ve kavrayış için kalkış noktasıdır" (N 101; XXVIII, 38) şeklindeki akıl yürütmesi kesinlikle Hegel'in belirlenmiş bir şey olarak somut görüşünü takip eder.

Marx'ın burada ayrıca Hegel'i felsefi düşünceyle dünyayı sözümona birleştirdiği için eleştirdiği göz ardı edilmemelidir. Marx'ın Hegel görüşüne aşağıda dönünceye kadar bu eleştirinin geçerliliğine dair yargıyı askıya alalım. Burada belirtilecek nokta şudur: Marx büyük selefini eleştirmesine rağmen, ekonomi politiğe getirdiği uygun yaklaşım için Hegel'e derinden borçludur. Bu nokta Marx'ın Hegel ile ilişkisi genelleştirilerek daha güçlü bir şekilde belirtilebilir. Marx, Hegel'in görüşünün merkezi unsurlarını kendi fikirlerinin formulasyonunda eleştirel bir şekilde el koyarken, Hegel ile ilişkisi bu noktada Marx'ın, Hegel'in görüşünün ayrıntılı bir eleştirisinin ötesine geçmiştir. Hegel'i daha önceki filozoflardan ayıran ve Marx'ın burjuva ekonomi politiğine muhalefet ederken benimsediği temel kavrayış, içinde yaşadığımız dünyanın durağan değil, tarihsel olduğu kavrayışıdır. Marx'ın Smith, Ricardo gibi politik ekonomistleri eleştirisi, ekonomik ilişkilerin sabit kategoriler değil, tarihsel olarak değişken ilişkiler olduğu Hegelci görüşün kabulüne ve ayrıntılandırılmasına dayanır. Hegel'in teorilerinin farklı cephelerine itirazına rağmen, hatta laf arasında bahsetmesi dışında, Hegel'i ele almadığı *Grundrisse*'de bile derin anlamda Hegelci olarak kalmaktadır.

Uygun bir metot anlayışı için Marx'ın Hegel'e borçlu olduğu nokta, modern sanayi toplumuna ilişkin benzer bir noktayla tamamlanabilir. İçinde yaşadığımız dünyanın durağan ya da değişmez olduğunu reddeden tarihsel bakış açısı, bir değişim açıklaması gerektirir. Hegel toplumsal değişmeyi meydana getirdiği için gerçek karşıtlığın, teknik ifadeyle çelişkilerin ("çelişki" anlamına gelen Almanca *Widerspruch* kelimesinden) öneminin daima farkındadır. Örneğin *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde ahlaka ya da soyut doğru ve soyut yanlış anlayışına ilişkin bir pasajda Hegel, içkin gerilimlerinin ya da

çelişkilerin gelişimi yoluyla bu görüşün evrilme biçimi üzerine konuşur.[58] Marx'ın toplumun diyalektik gelişimindeki tarihsel bir aşama olarak kapitalizmi anlama kaygısı, bu yaklaşımı ekonomik fenomenlere uygular. Onun *Grundrisse*'de çok ayrıntılı olarak izah ettiği ama ta *Paris El Yazmaları*'ndan beri savunduğu asıl iddiası kabaca şudur: Modern sanayi toplumunun özel mülkiyete göre iki ana sınıfa bölünmesi zamanla kapitalizmin komünizmle yer değiştirmesine yol açacaktır.

58. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 77-8.

4
Marx'ın Olgunluk Dönemi İktisat Yazıları

Şimdi, daha iyi bir terim olmadığı için Marx'ın olgunluk dönemi iktisat yazıları diye adlandıracağım bölüme geldim. Kuşkusuz bu terim, bir anlamı varsa, *Grundrisse*'yi de hatta Proudhon'a ilişkin kitabı da içermelidir. İkincisi olmasa da birincisi zaten hem kendi modern sanayi toplumu modelinin ana hatlarına hem de zamanın en önemli iktisat yazılarının tamamına sahip, olgun bir yazarın ürünüdür. *Grundrisse*'yi yazdığı dönemlerde, Marx'ın projesi, ek araştırmalarla üzerinde çalışma yapmayı sürdürürken bile, kesinlikle zihninde sıkı, ayrıntılı bir şekil almıştır. Ancak bu kitabı yazarken Marx'ın tam olarak anladığı proje, *Kapital*'de yeniden şekillendirdiği,

ayrıntılandırdığı nihai biçimini *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da aldı. Marx daha sonraki kitapta olduğu gibi burada da metalar teorisine ilişkin bir analizle başlar. Onun gelişiminde keskin bir kopuş ya da süreksizlik hiç yoktur. Yine de *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yı Marx'ın külliyatında ayrı bir evreye, onun olgun ekonomik yazılarına ait olarak görmek makuldür.

Bu bölümde takip edilecek yöntem hakkında bazı şeyleri belirtmek yararlı olacaktır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* iki nedenle önemlidir: Marx'ın olgun dönemine ait fikirlerini betimlemede en çok yardımı olacak yegâne ifade olarak alınan meşhur önsöz; ve onun modern sanayi toplumu modelini *Kapital*'de uzunca yeniden ele alıp biçimlendirdiği metalar kavramı etrafında bu kitapta yeniden merkezileştirdiği biçim. Bu iki eser arasında bir tercih yapılacaksa, Marx'ın metalar görüşüne ilişkin daha gelişmiş, daha açık ve kesin bir açıklama sunan *Kapital*'in seçileceğine hiç kuşku yoktur.

Tekrardan kaçınırsak, iki eserin çakıştığı yerde *Kapital*'in yeğleneceğini düşündüğümden *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya ilişkin açıklamayı *Kapital*'e atlamadan daha çok önsözle sınırlayacağım.

EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİNE KATKI'YA ÖNSÖZ

Marx *Grundrisse*'yi oluşturan fakat hayattayken yayımlanmayan not defterlerinden sonuç alma çabasını Şubat 1858'de başlattı. Projelendirilmiş kitap hakkındaki çalışması, onu hep en tehlikeli koşullarda yaşayan ailesi için çalışmak zorunda bırakan mali sıkıntılarından ve hepatit hastalığından dolayı engellendi. Heraklitos üzerine bir eser yayımlamış olan ve Marx'ın bağlantısını koparmadığı Lassalle, Berlin'de ikamet eden yayıncı Franz Duncker ile onun iktisadi incelemesini yayımlatmayı kararlaştırmıştır. Marx 1858 Ağustos'undan 1859 Ocak'ına kadar el yazmasının yazımını bitirdi. 26 Ocak 1859'da çalışmasını yayıncıya gönderse de Engels'in askeri strateji hak-

kında yazdığı ve doğal askeri sınırlara karşı çıktığı *Po und Rhein* adlı bir kitapçığın ve Lassalle'ın aynı konu üzerine olan *Der Italienische Krieg und die Aufgabe Preussens* [İtalya Savaşı ve Prusya'nın Görevi] adlı başka bir kitapçığın basımı yüzünden birkaç ay gecikti. Marx'ın kitabı nihayet 1859'da yayımlandı.

Sonuç, aynı yazarın elinden çıkan iki eser olmasına rağmen, *Grundrisse*'ye benzemeyen bir kitap olmuştur. Marx hiçbir zaman meramını kısaca ifade edememiştir. *Grundrisse* ve *Kapital* gibi diğer pek çok eserine kıyasla *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* şaşılacak derecede kısa, anca yüz elli sayfa kadardır. Bu, nadir de olsa Marx'ın isteyince düşüncesini yönetilebilir oranlarda sınırlayabildiğini göstermektedir. *Grundrisse* gibi bu eser de bir girişle sermaye ve paraya ilişkin iki bölüm içerir ama ters sıradandır. Sermayeye ilişkin bölümün alt başlığı, bu kitabın aslında altı cilt olarak planlanmış eserin sadece ilk cildi olduğunu göstermektedir. Marx, Lasalle'dan eseri tamamlamada ne kadar ilerlediğini soruşturan bir not alınca Kasım 1859'da sıradaki cildi yazmaya başladı. Ocak ve Şubat 1860'ta eser üzerinde tekrar çalıştı. 1860 Ocak'ında Lasalle'a yazdığı bir mektupta ikinci cildi yayımlamak için bir şans elde edene kadar Lasalle'ın konu hakkında bir şey yazmamasını istedi. Fakat bunu yapmak için beş kitaba daha ihtiyacı olduğunu belirtti.[1] 3 Şubat 1860'ta Engels'e yazdığı bir mektupta sıradaki cildin altı haftada hazır olacağını iddia etti.[2] Fakat kitabın müteakip kısımları hiçbir zaman yayımlanmadı ya da sadece *Kapital* biçiminde yayımlandı. Aslında yapıtın ilk Almanca baskısına önsöz, eserin bu esnada uzun süren bir hastalık nedeniyle araştırma süreci kesintiye uğrayan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın devamını oluşturduğu şeklindeki ifadeyle başlıyor.

Marx'ın bu esere yazdığı meşhur önsöz, *Komünist Manifesto* ve "Feuerbach Üzerine Tezler" gibi bir özetleme modeli

1. Marx'ın Lassalle'e mektubu, 30 Ocak 1860; *MEW*, c. 30, s. 439; *CW*, c. 41, s. 12.
2. Marx'ın Engels'e mektubu, 3 Şubat 1860; *MEW*, c. 30, s. 23; *CW*, c. 41, s. 23.

olup, külliyatındaki en meşhur metinlerinden biridir. Burada Marx, görüşlerinin felsefi yönlerini ayan beyan ortaya koyacak şekilde genel fikirlerinin temel yanlarını daha önce hiç yapmadığı kadar daha açık bir şekilde açıklar. Bu kısa metin önemli olduğu için, metni gidebildiğimiz noktaya kadar kısmen satır satır, paragraflayarak yakından izlemek faydalı olacaktır.

Marx burada "burjuva ekonomi sistemini, *Grundrisse*'nin nesnesi olarak önceden seçtiği aynı konular koleksiyonu çerçevesinde, sermaye, gayrimenkul, ücretli emek, devlet, dış ticaret, dünya pazarı" gibi kavramları ele aldığını ifade ederek başlar (XXIX, 261). Bu konuları içeren bir dizi monografı tamamladığına işaret etmesi yanıltıcıdır. Marx muazzam ölçüde araştırma yapmış olsa da kitap yayımlandığında monograflar hazır değildi ve daha sonra da onları tamamlamadı.

Önceden taslağı çıkarılmış genel bir girişi kitaba almamaya dair söz, yalnızca *Grundrisse*'nin girişine gönderme yapabilir. Marx'ın okurun "özelden genele ilerleme" (XXIX, 261) ihtiyacı duyacağı biçimindeki tembihi; daha önceki girişte onun, uygun yaklaşımın emek, işbölümü vs gibi basit kategorilerden nüfus gibi daha somut kategorilere gideceğini belirten yöntembilimsel iddiasıyla tam olarak koşuttur.

Marx şimdi en erken dönem Hegel eleştirisinden beri ayrıntılandırdığı bir noktaya işaret etmektedir; yani iktisadın tanımlanmamış, bir anlamda her tür toplumsal fenomene öncel olduğunu ve o bakımdan anlaşılması gerektiğini belirtir. Hukuki ilişkiler ve devlet türleri doğrudan ya da sözde "insan zihninin genel gelişimi"yle değil, burada Hegel'e açık bir atıf var fakat daha ziyade "hayatın maddi koşulları"nda (*materielle Lebensverhäeltnisse*) kökleşmiş bir şey olarak kavranabilir. Bu Marx'ın Hegel'i ve bunun yanı sıra 18. yüzyıl Fransız ve İngiliz düşünürleri izleyerek sivil toplum dediği şeydir.

Bu tartışmada bu ilişkiyi üstyapı-altyapı ilişkilerinden biri olarak adlandırmak âdettendir. Bu terminolojiyi kullanarak, Marx'ın ifade ettiği nokta şu iddiaya karşılık gelir: Yasal ilişkiler ve devlet türleri de dahil üstyapı, ekonomik temele ya da

genel olarak maddi koşula bağımlıdır ve ancak onun üzerinden anlaşılabilir. Meşhur bir anlatım tarzında Marx'ı bu iddiayı "bu sivil toplumun anatomisi ancak politik ekonomide araştırılacaktır" ifadesiyle özetler (*CW* XXIX, 262). Hegel'in maddi hayat koşullarını gösteren, geniş kapsamlı "sivil toplum" teriminin kullanımından sadece ekonomi politiği değilse de ayrıca diğer şeyleri de kapsadığını çıkarmamız beklenir. Biz, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde bu terim altında sadece ekonomi politiğin bazı yönlerini ele aldığı ihtiyaçlar sistemini değil, ayrıca adalet yönetimine ve polise dair alt bölümler içerdiğini de hatırlıyoruz. Genelleştirildiğinde Marx'ın -son zamanlardaki "Aptal olan ekonomidir" sloganından aşina olduğumuz- iddiası iktisadın modern sanayi toplumunu kavramada temel açıklayıcı faktör olduğu anlamına gelir.

Marx şimdi Hegel incelemesinden ve ardından ekonomi politiğin tetkikinden çıkan ve Paris'te [yazmaya] başladığından beri, *Paris El Yazmaları*'ndan şimdiki esere kadar, tetkiklerinin kılavuz ilkesi olarak kalan ilkeyi tek bir karmaşık cümlede tasvir eder. Önceki yazılarında -örneğin *Paris El Yazmaları*'ndaki yabancılaşma açıklamasında ve *Grundrisse*'deki mübadele tanımında- Marx, modern sanayi toplumunda bireylerin gereksinimlerini karşılamak için kontrol edemediği bir sürece girdiğini vurgulamıştır. Marx aynı hususun başka bir biçimini daha kesin, daha bilgilendirici bir dille teyit eder. İnsan ihtiyaçlarıyla politik ekonomi arasındaki ilişkilere dikkat çeken Hegel'i takiben, üç ilave husus belirtir: İlki, ekonomik süreç bireysel kontrolün ötesinde olduğundan, birey temel ihtiyaçlarını karşılamak için ona boyun eğmekle yükümlüdür. İkincisi, ekonomik ilişkiler belirsiz değil, belirlidir; yani ya bir ya da diğer türdendir. Üçüncüsü, belli bir bireyin ekonomik süreçle ilişki kurduğu belirli biçim, yani ilişkinin aldığı olumsal form değişmez değildir, daha ziyade kendi gelişme aşamasına bağımlıdır. Önemli bir pasajda şöyle yazar: "Varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz olarak iradelerinden bağımsız belirli ilişkilere, yani üretimin maddi güçlerinin

gelişimindeki belli bir aşamaya uygun olan üretim ilişkilerine girer" (XXIX, 263).

Hegel gibi, Marx da insanların asıl olarak sivil toplum içinde ekonomik etkinlikle ihtiyaçlarını karşıladığına inanır. Sürekli kişisel varoluş başka her şeyden daha önemli ve ekonomik etkinliğe bağlı olduğundan, yaptığımız başka her şeyin tanımlanmamış bir anlamda ekonomik etkinliğimize bağlı olduğunu kabul etmek fazlasıyla makul gelmektedir. Marx, Hegel'de hayatın maddi koşullarının toplamını ifade eden "sivil toplum" terimi yerine, şimdi üretim ilişkilerinin toplamına işaret etmektedir. "Bu üretim ilişkilerinin toplamı (*Die Gesamtheit dieser Produktionsveraeltnisse*), toplumun ekonomik yapısını, yani yasal ve politik bir üstyapının (*Überbau*) ortaya çıktığı ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği gerçek temeli (*die reale Basis*) oluşturur" (XXIX, 263).

Bu ifade toplumun ekonomik yapısıyla (altyapıyla) başka her şey (üstyapı) arasında bir öncelik düzeni kurar. Çünkü ekonomik temel sabit değil, tarihsel olarak değişkendir; tutulan yaşam tipi, gerçek bireylerin ihtiyaçlarını karşıladığı belirli bir biçime dayanır ve onun bir işlevidir. Örneğin bir otomobil fabrikasındaki işçilerin bir ya da diğer şekilde düşünmeye meyletmesi tesadüf değildir. Onların nasıl düşüneceği modern sanayi toplumunun gelişimindeki belli bir anda [yer alan] belli bir endüstrideki çalışmaları tarafından belirlenmiştir. Hiç spesifik örnekler vermeyen Marx, şimdi üstyapının ekonomik temele dayandığı daha genel iddiasını ortaya koymaktadır: "Maddi yaşamın üretim tarzı toplumsal, siyasi ve entelektüel hayatın genel sürecini koşullar" (XXIX, 263).

Marx'ın burada resmettiği üstyapı-altyapı modeli bu çalışmaya kadarki yazılarında bu biçimde ortaya çıkmamıştı. Bununla birlikte, *Alman İdeolojisi*'nde bilincin hayata, dolayısıyla maddi koşullara bağlı olduğu görüşü zımnen mevcuttur. Bilincin hayatı değil, hayatın bilinci belirlediğini öne sürmek için burada ciddi çabalar sarf edilmiştir. Bu tez tüm koşullarda bilincin yaşam tarafından belirlendiğini iddia etme olarak an-

laşılırsa savunulamaz olacaktı. Fakat bu iddia çoğunlukla ya da öncelikle, yani refleksiyondan önce, bunun böyle olduğu şeklinde anlaşılırsa sağlam bir iddia gibi durur. Marx *Alman İdeolojisi*'nde şu iddiayı kelimesi kelimesine tekrarlar: "İnsanların varlığını belirleyen onların bilinci değil, insanların bilincini belirleyen onların toplumsal varlığıdır" (XXIX, 263).

Marx şimdiye kadar üç nokta tespit etti: İlki, üretim ilişkileri bireylerden bağımsızdır. İkincisi, ekonomik altyapı, üstyapıyı "belirler". Üçüncüsü, bilinç ekonomik altyapının bir işlevidir. Birlikte alındığında bu üç tez sadece toplumsal olarak değil, hepsinin üzerinde ekonomik varlıklar olarak insanlara yönelik güçlü bir görüş oluşturmaktadır. Örneğin konuşan hayvan [*reasoned speech*] ya da Tanrı suretinde tayin edilmiş ya da oluşturulmuş bireyler fikri yerine Marx, açıkça Hegelci *homo economicus* görüşünü önermektedir. Bu görüşe göre kişinin ihtiyaçlarını karşılama güdüsü, insanların yaptığı eylemlerde ve nasıl anlaşılmaları gerektikleri hususunda en mühim şey olarak görülür.

İkinci nokta muammalı olduğundan, bu bir parantez açma yeri olabilir. Altyapının üstyapı üzerindeki determinasyonunun nasıl anlaşılacağı açık bırakılmıştır. İlişki tek yönlü müdür? Üstyapının altyapı üzerinde karşılıklı bir etkisi var mıdır? Marx bunu bize söylemiyor. Dünyaya ve kendimize ilişkin fikirlerimizin en azından kısmen iktisadi güçlerle şekillendiğine inanmak makul görünmektedir. Böyle güçlerin farkına vardığımızda, çeşitli şekillerde, örneğin ekonominin işleme biçimini yöneten kuralları değiştirerek vs müdahale edebilmemiz makul görünmektedir. Bu, altyapının üstyapıyı, üstyapının da yine altyapıyı belirlediği etkileşimci bir model önerir.

Altyapının üstyapıyı belirlediğini iddia ederken Marx'ın ne kastettiği muğlak kalmaktadır. Marx'ın ölümünden sonra yazılmış meşhur bir mektubunda Engels, ekonomik faktörlerin nihai olarak belirleyici olduğundaki ısrarını sürdürürken etkileşimci bir model önermektedir. "Materyalist tarih anlayışına göre tarihteki belirleyici unsur, nihai olarak gerçek hayattaki

üretim ve yeniden üretimdir [*reproduction*]."[3] Engels açıkça iktisadın aşırı vurgulanmaması gerektiğini çünkü her şeyin onunla açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Ancak tam olarak ne iddia edilmektedir? Somut bir durumda ekonomiye, asıl açıklayıcı faktör olarak bakılabilir mi? Ya da her bir durum içinde ekonominin değişken bir rol oynayacağı farklı bir analiz gerektirir mi?

Modern sanayi toplumu, Marx'ın istikrarsız gördüğü kapitalizmle tanımlanır. Önceki yazılarında Marx, onun istikrarsızlığının hem bireyler üzerindeki etkisi hem de kendi doğasında varolan gerilimler yüzünden olduğunu iddia etmiştir. Belirli modeller arasında bir seçim yapmaktan kaçınarak, o şimdi daha genel, yarı-Hegelci, noktayı belirtmektedir: Buna göre modern sanayi toplumunun belli bir noktada artık kaldıramayacağı gerilimleri, onun alaşağı edilmesine yol açacaktır. Şimdi *Alman İdeolojisi*'nin formülünde yeniden tekrarlayarak, Marx kapitalizmdeki istikrarsızlaştırıcı faktörü, uyumsuzluk ya da başka bir deyişle, üretim güçlerinin gelişme dürtüsüyle mülkiyet ilişkilerinin örgütlenme biçimi arasındaki çelişki olarak tanımlar. "Gelişmenin belli bir aşamasında toplumun maddi üretim güçleri, üretimin mevcut ilişkileriyle ya da –bu, yasal sürede aynı şeyi ifade eder– o zamana kadar faaliyet gösterdikleri çerçeve içindeki mülkiyet ilişkileriyle çatışır" (XXIX, 263).

Bu iddianın arkasındaki akıl yürütme *Grundrisse*'de kâr oranındaki düşme eğilimine ilişkin yasada ayrıntılandırılmıştır. Üretim araçlarını geliştiren ekonomik sistem belli bir noktada hayatiyetini kaybeder. Kâr oranındaki düşüş, sermaye ve benzerine tekrar dayanarak kâr oranını artırayım derken, hem bir ekonomik krizler döngüsüne hem de işçinin daha da yabancılaşmasına yol açar. Kapitalizm sermaye birikimine dayandığından, bu artık mümkün olmadığında ya da yeteri kadar mümkün olmadığında, o zaman ekonomik büyümeyi mümkün kılan üretim araçlarının özel mülkiyeti, bir engel ha-

3. J. Bloche mektup, 21 Eylül 1890; *MEW*, c. 37, s. 465.

line gelir. "Üretici güçlerin gelişiminin biçimlerinden, bu ilişkiler prangalara dönüşür" (XXIX, 263).

Eğer bu olsaydı, varlığı sermayenin daha da birikmesine dayalı kapitalizm istikrarsızlaşırdı. Sonuç, Marx'ın *Grundrisse*'de öngördüğü bir dizi kriz olurdu. Marx bu iddiayı farklı bir dilde yeniden tekrarlar. "O halde bir toplumsal devrim çağı başlayacak" (XXIX, 263). Bu iddianın varsayımı iki yönlüdür. Bir yandan sermaye biriktikçe kapitalizm istikrarlı kalacaktır. Öte yandan kapitalizme özgü sebeplerden ötürü kâr oranı, dolayısıyla sermayenin birikmesi düşüşe geçtiğinde, liberal ekonomik sistemin kendisi başka bir ekonomik sisteme yol açmalıdır ve yol açacaktır. Bu iddia üstyapının ekonomik altyapıyla olan ilişkisiyle ilgilidir. Politik ekonomi toplumsal hayat için temel ilke olduğundan, farklı ekonomik hatlar boyunca örgütlenmiş toplumların farklı yasal kodları, farklı yönetim tipleri, hatta belki farklı edebiyat ve felsefe formları da içeren, farklı üstyapıları olacaktır. Kısaca, belli bir toplumda bulunan tüm ekonomik olmayan fenomenler alanı son analizde ekonomik altyapılarına bağımlıdır; onun iktisadi yapısını değiştirmek üstyapısında bir değişiklik meydana getirmektir. "Ekonomik temeldeki değişiklikler er ya da geç tüm muazzam üstyapının dönüşümüne yol açar" (XXIX, 263).

Marx'ın burada çalıştığı üstyapı-altyapı modeli, üç seviye arasında başka bir farkın olduğunu iddia eder: ekonomik altyapı, ekonomik olmayan üstyapı ve hem üstyapı hem de altyapıyı içeren kuşatıcı toplumsal dünyanın bilinci. Bu üç seviyedeki değişiklikler arasında bir farklılık daha vardır. *Alman İdeolojisi*'ndeki görüşe geri dönerek Marx, bilinci gerekçelendirilmiş bir tanımlamadaki ideoloji olarak ele almaktadır, eğer Marx'ın zihnindeki sadece ve sadece ilk, reflektif olmayan bir bilinç formu ise. Aksi takdirde teori tamamen tutarsız olur. Ekonomik altyapıdaki değişimler, bireylerin birbirinin farkına vardığı ve daha derin ekonomik dönüşümler hakkında birbirleriyle mücadele ettiği seviye olan üstyapıdaki uygun değişmelerin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Tersine hukuk,

siyaset, din, sanat ve felsefe gibi alanlar, uygulayıcıları ne düşünürse düşünsün, özerk değildir fakat daha ziyade önceki iktisadi koşullara bağımlıdır. İktisadi altyapının değişimi iktisadi olmayan üstyapının içinde mücadelelere yol açacaktır. "Bu tür dönüşümleri incelerken, üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü, doğa biliminin kesinliğiyle belirlenebilir ve hukuki, siyasi, dinsel, sanatsal ya da felsefi, kısaca insanın bu çatışmanın bilincine vardığı ve sonuna kadar savaştığı ideolojik formlar arasında ayrım yapmak her zaman gereklidir" (XXIX, 263).

Ekonomik değişime dair yaygın görüş ideolojik, dolayısıyla yanlış olduğundan, kendi farkındalığımızı nasıl değerlendireceğimiz risk altındadır. Uygun yaklaşım, daha derin bir gerçeklik açısından görünüşü açıklamaktır. Görünen ruhsal fenomenleri derinde kök salmış fakat gizli olan ruhsal çatışmalarla açıklayan Freudçu bir psikolog gibi Marx, kendimize ilişkin bilincimizi asıl olarak farkında olmadığımız ekonomik ilişkilerle açıklar. Fark şudur: Bir derinlik psikoloğu bireysel nevrozları açıklamaya çalışır oysa Marx toplumun evrimine ilişkin anlayışımızı açıklamak ister. Çünkü ekonomik değişiklikler bilimsel olarak incelenebileceğinden kapitalizmin karakteristiği olan ekonomik mücadele, bireyler hakkında ne düşünürse düşünsün onu aşan bilimsel bir yaklaşımla açıklanabilir. Başka bir deyişle, Marx'ın kitabında ileri sürülen bilimsel teorinin, modern sanayi toplumunun ekonomik temeli hakkında doğru bir açıklama, ideolojinin ya da yanlış bilincin dokuduğu yanılsama peçesini yırtan bir açıklama olmasına niyet edilmiştir. "Tıpkı bir bireyin kendisi hakkında ne düşündüğüyle yargılanmaması gibi, böyle bir dönüşüm periyodunu da onun bilinciyle yargılamaz; fakat tersine bu bilinç, maddi yaşam çelişkilerinin, üretimin toplumsal güçleriyle üretim ilişkileri arasında varolan çatışmanın perspektifinden açıklanmalıdır" (XXIX, 263).

Marx'ın zaman içerisinde verili bir noktada üretim güçlerinin sermaye için engel teşkil edeceğini iddia ettiği *Grundris-*

se'de Marx, tahminen kâr oranındaki düşüşün, belirli olmayan uzun vadede artık kaldırılamayacak bir dizi ekonomik krize yol açacağını kastetti. Üretim güçlerinin gelişimi açıkça üretim ilişkilerine bağlıdır. Bu bakımdan farklı toplumsal biçimler farklı potansiyellere sahiptir; tıpkı yeni üretim ilişkilerinin, ortaya çıkma koşullarıyla karşılaşılmadan önce ortaya çıkamayacağı ve bu yüzden çıkmadığı gibi. Maddi şartlarıyla karşılaşılmayan belli bir aşamanın atlanması fikri realist değildir. Marx şimdi bu ikili iddiayı, belli bir toplumsal oluşumda olanaklı güçlerin gelişimini, böylesi güçlerin ne ölçüde gelişebileceğine ilişkin açıkça romantik bir iddiada yeni bir biçimlenmenin meydana gelişiyle ilintilendirerek değerlendirmektedir. "Hiçbir toplumsal oluşum, o toplumsal oluşumun elverişli olduğu tüm üretici güçler gelişmeden önce yıkılmaz ve üstün nitelikli yeni üretim ilişkileri, onların varoluşunun maddi koşulları eski toplum yapısının çerçevesinde olgunlaşmadan önce asla eskilerin yerini almaz" (XXIX, 263).

Kısaca, her bir toplumsal aşama kendi halefi için koşulları geliştirir. Bu koşullar, [toplumsal] güçler onun varolüşu için varsaydığı her şeyi gerçekleştirerek tam bir gelişimsel döngüye uğradıktan sonra ancak nihai olarak gerçekleştirilebilir. Bu, görünüşte naif olsa da argümandan doğruca çıkan bir sonuca götürür. Sonuç, insanlığın kendisi için vazettiği görevlerin ve üretim güçlerinin her zaman daha çok gelişiminin eşitlenmesine dayanır. Ekonomik model yoluyla, tüm iktisadi olmayan fenomenlere, başka bir deyişle tüm üstyapıya ilişkin açıklaması uyarınca, Marx tüm insani amaçların sadece ekonomik terimlerle temsil edilebileceğini peşinen kabul etmektedir. Daha sonra *Kapital*'de işaret ettiği gibi, gerçek insani emeller kapitalizmin kısıtlamalarının ötesine geçtiği için bu alışılmadık bir şeydir. Çünkü Marx'ın görüşüne göre, başarılı toplumsal aşama yalnızca onun maddi koşulları gerçekleştiğinde gelişeceği için, insanların halledemeyeceği hiçbir insani görev yoktur. "Daha yakından bir inceleme, problemin çözümü için maddi koşulların zaten mevcut ya da en azından oluşum seyrinde

olduğunu daima göstereceğinden, insanlık böylece kaçınılmaz olarak kendine çözebilecek böylesi vazifeler verir" (XXIX, 263).

Gayet makul. Fakat Marx'ın ne iddia ettiğinden emin olmak önemlidir. Onun ilgilendiği temel husus modern sanayi toplumunun evriminden başka bir şey değildir. Marx açıkça, diyelim ki, Fermat'mn son teoremi için bir kanıtın ister istemez bulunacağını düşünmüyor. Gerçi matematikçiler, büyük Fransız matematikçi Pierre Fermat'nın ardından (1601-65) yüz yıllık bir dönem boyunca bu kanıtla ilgilense de Marx'ın görüşünde bu bakımdan ne iyimserliğe ne de kötümserliğe izin veren bir şey vardır. Marx'ın iyimserliği, maddi koşullarının üretiminden başka, bilimsel ya da farklı hiçbir sınır görmediği üretim güçlerinin daha da gelişimiyle ilgilidir.

Marx'ın genel iddiası gerçekten muğlaktır. Ekonomik bir oluşum, işbölümü kadar erken ortaya çıkan mülkiyet biçiminden başka bir şey değildir. *Alman İdeolojisi* beş mülkiyet biçimi tanımlamıştır (GI 43 ve devamı V 32 ve devamı): Kabile mülkiyeti (*Stammeigentum*, kabaca "ortak bir atadan türemiş insanlar topluluğu" anlamına gelen Almanca *Stamm* ve "mülkiyet" anlamına gelen *Eigentum*'dan), bir şehirde birkaç kabilenin bir araya geldiği fakat köleliğin sürdürüldüğü antik komün ve devlet mülkiyeti, şehirle kır arasındaki karşıtlığı karakterize eden feodal mülkiyet ya da sınıf mülkiyeti [*estate*], ondan sonra özel mülkiyet ya da üretim araçlarının özel mülkiyetiyle tanımlanan kapitalizm ve son olarak özel mülkiyetin kaldırılmasıyla karakterize edilen komünizm.

Marx şimdi dört üretim biçimini, dolaylı olarak beşinci ya da komünist biçimle birlikte, birbirinden ayırt ederek bu eser (*Alman İdeolojisi*) için resmi tamamlamaktadır. "Genel itibariyle Asya, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları toplumun ekonomik gelişimindeki ilerlemeyi gösteren çağlar olarak tanımlanabilir" (XXIX, 263). Yeni ekonomik gelişim periyotları listesinde antik şehirlerin oluşumundan önce kabile mülkiyeti kayboldu ve Asyatik üretim tarzı ortaya çıktı.

Önsöz bağlamında bu terim, modern sanayi ekonomisine geçiş yapmadaki bir başarısızlığa işaret etmek için olumsuz olarak kullanılır. Marx'ın Asyatik üretim tarzıyla ilgili görüşü, şu üç figürden etkilenmiş ve 1853'te bir dizi gazete makalesi olarak yayımlanmıştır: İngiliz iktisatçı, filozof ve tarihçi ve *History of British India*'nın [İngiliz Hindistanı'mn Tarihi] yazarı James Mill (1771-1836); *Voyages contenant la description des états du Grand Moğol,* [Büyük Moğol Devleti'nin Tasvirini İçeren Yolculuklar] (1670) başlıklı bir kitap yazmış olan Fransız seyyah ve hekim François Bernier ve *An Essay on the Distribution of Wealth and the Sources of Taxation*'ı [Zenginliğin Dağılımı ve Vergilendirmenin Kaynağı Üzerine Bir Makale] (1831) yayımlamış olan Richard Jones, geçimini sağlamak için 1851'den 1862'ye kadar Marx, ayrı olarak (ve Engels'le birlikte) *New Rork Daily Tribune* için makaleler yazdı. Üretim araçlarının gelişimi için özel mülkiyeti ısrarla vazgeçilmez gören Marx, özel mülkiyetin Asya'da olmayışının Asya ekonomik durgunluğunun temel kaynağı olduğunu savunur. *Alman İdeolojisi*'nde vurgu, modern sanayi toplumuna geçişi beraberinde getirirken, özel mülkiyet kurumundan kaynaklanan kentle kır arasındaki karşıtlık üstünedir (GI 69; V 64). *Grundrisse*'de, "Asya tipi üretim tarzı" kavramı yer almamasına rağmen, Marx "Doğu'da özel mülkiyetin sadece mülk edinmeyle yer değiştirdiğini; çünkü gerçek mal sahibinin... komün olduğunu" öne sürmüştür (N 484; XXVIII, 408). Doğu şehri tarımdan ve genel olarak kırsaldan bağımsız değil, daha ziyade ona bağımlıdır. Şehir ve kır ayrımının koşulu özel mülkiyet olmadığından, Asya tarihi "şehir ve kırsalın farksız birliğini" sergiler (N 479; XXVIII, 406).

Mevcut üretim tarzı ya da burjuva üretim tarzı, sadece en son fakat üretim tarzlarının gelişiminde geçici bir aşamadır. Bu üretim tarzı, özel mülkiyete dayalı, komünizme geçişin koşulu olarak ortadan kaybolacak son üretim biçimini oluşturur. Özel mülkiyetin tüm biçimleri, örneğin *Grundrisse*'de resmedilen bireylerin tam gelişimine antagonisttir. Özel mülkiyetin

ortadan kalkmasından önceki son üretim tarzı olarak burjuva üretimi, son antagonistik üretim tarzıdır, özel mülkiyetin ötesine konuşlandırılacak bir üretim biçimiyle kendini aşmanın maddi koşullarını yaratır. "Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin son antagonistik biçimidir –bireysel antagonizm anlamında antagonistik değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir antagonizm anlamında antagonistiktir– fakat burjuva toplumu içinde gelişen üretici güçler bu antagonizme çözümün maddi koşullarını yaratır" (XXIX, 263-4).

Uzun vadeli bir perspektiften bakıldığında, ekonomik süreç özel mülkiyetin ortadan kayboluşundan önce ve sonra meydana gelen üretim biçimlerine göre iki ana periyoda bölünebilir. Daha genel olarak eskiçağdan başlayıp feodal döneme, oradan şimdiki burjuva üretim tarzlarına olan uzun evrim, özel mülkiyetin ortadan kalkışıyla prensipte mümkün kılacağı yaşam biçimi olarak komünizmin maddi koşullarını geliştiren araçları temsil eder. Özel mülkiyet gereksiz değil; fakat onu aşacak gerçek koşullar üretici güçlerin gelişimiyle üretildiğinde bir sona gelebilecek zorunlu bir aşamadır. İnsanların gelişimi üretim güçlerinin ekonomik gelişimine bağlıdır ki bu da özel mülkiyet kurumuna dayanır. Bu ikincisi özel mülkiyetin ötesinde varsayıldığı gibi bir aşamaya ulaşmadan önce çeşitli üretim biçimleri aşamasından geçer. Özel mülkiyete dayanan üretim periyodu, bireylerin tam gelişimine antagonistik olduğu için, buna göre özel mülkiyet sona erdiğinde sona erecek olan şey tarih öncesi insana aittir. Demek ki, gerçek insan özgürlüğü özel mülkiyet kurumunun ötesinde başlamakta; çünkü "tarih öncesi toplum bu toplumsal oluşumla kapanmaktadır" (XXIX, 264).

Bu görüşü çok yakından inceledim; çünkü geniş kesimlerce Marx'ın sonraki ya da olgun dönem görüşlerinin temel bir ifadesini verdiği düşünülmüştür. Önsözden geriye kalan, Marx'ın Engels ile beraber yazdıklarını, önceki yazılarını, British Museum'daki incelemelerini ve bir gazeteci olarak eserini yeniden gözden geçirdiği yorumlardan oluşur. Burada üç hu-

sus önemlidir: Birincisi, Engels'in etkisinin Marx'ın 1859'daki kitabında hâlâ var olduğu "Politik Ekonominin Eleştirisinin Anahatları" isimli denemesine atıftır. İkincisi, o zaman hâlâ yayımlanmamış olan, Marx'ın artık "Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi" olarak tanımladığı *Alman İdeolojisi*'ne atıftır (XXIX, 264). Üçüncüsü, belki de en şaşırtıcı olanı, Marx'ın Engels'e referansla birkaç satır aralıkla iki kez "anlayışımız" (*unsere Ansicht*) diye adlandırdığı şeyin ilkin Proudhon'a dair küçük kitabında verilmiş olduğu iddiasıdır. Ortak görüşün yeni bir ekonomik teori olduğunu düşündüyse, Proudhon'a dair kitapta Marx'ın modern sanayi toplumuna dair önceki yazılarından daha ayrıntılı bir karşıt ekonomik teori tasarladığını iddia etmek uygun olur. Ancak onun karşıt ekonomik teorisinin, liberal ekonomi politiğe ilişkin süregen eleştirisiyle olduğu kadar orada ve başka yerde Hegel eleştirisiyle aralıksız devam ettiğini iddia etmek de uygun olmayacaktır.

KAPİTAL: EKONOMİ POLİTİĞİN ELEŞTİRİSİ

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'dan sonra *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ne geçiyoruz. İlkinin 1859'da yayımlanmasını izleyen yıllarda Marx, geçimini sağlamaya çalışmakla meşguldü. Modern sanayi toplumuna ilişkin aşılmamış bilgisine rağmen kendini yürekten karısına ve çocuklarına adayan Marx, ailesini neredeyse geçindirecek durumda bile değildi. Dokuz yıllık bir dönem boyunca geliri temelde *Daily Tribune*'e yazdığı makaleler için aldıklarına dayanıyordu. Baş editör olan Charles A. Dana (1819-97) Marx'ın gazeteciliğine saygı duyduğunu ifade eden bir mektup yazdı.[4] Fakat o daha sonra Birleşik Devletler'deki siyasi olaylardan dolayı Marx'ın katkılarını azaltmaya zorlandı; bu da yine Marx'ı şiddetli mali sıkıntılara soktu.

Nitekim Marx sonraki yılın başında Engels'e yazdığı bir mektubunda ne yapacağını gerçekten bilmediğini itiraf etmişti.[5]

4. 18 Mart 1860 tarihli mektup; *MEW*, c. 14, s. 679; *CW*, Cilt 31, s. 518-19.
5. Marx'ın Engels'e mektubu, 29 Ocak 1861; *MEW*, c. 30, s. 10; *CW*, c. 41, s. 252.

Marx, Engels, akrabaları, siyasi arkadaşları dahil çeşitli kaynaklardan sürekli para talep ediyordu. Daha sonra Marx başka bir iş vasıtasıyla Viyana gazetesi *Die Presse* için muhabirlik yaparak geçici bir rahatlama sağladı. Bu arada siyasi etkinliğini icra edip, ekonomi tetkiklerini de derinleştiriyordu.

1862'de Amerika'daki iç savaştan kaynaklanan problemler *Daily Tribune*'ün Londra muhabirliğini yapan Marx'tan vazgeçmesine yol açtı. Sonuç Marx'ın zaten dehşetli olan parasal durumunun daha da kötüleşmesiydi. Öyle ki Nisanda Marx, ancak Haziran'da kurtarabileceği elbisesini yemek yemek için rehin bırakmak zorunda kaldı. Ancak ekonomi araştırmalarında ilerleme kaydetti; yıl içinde on üçten daha az olmayan not defteri doldurdu ve *Kapital*'in birinci cildinin kabataslak bir versiyonunu hazırladı. Yıl sonunda sol kanat siyasi ilgileri olan Hannoverli bir jinekolog Dr. Ludwig Kugelmann'a (1828-1902), yazdığı bir mektupta Marx, iktisat bilimi çalışmasını bitirdiğine işaret etmekteydi.[6]

Yazdıklarını yayımlamaktan ziyade, *Grundrisse*'de belirgin olan artı-değere ilişkin kavrayışını derinleştirerek, teknoloji ve teknoloji tarihine olan daha önceki ilgisine geri dönen Marx, hatta maddi durumu kötüleşmişken bile, 1863'te tetkiklerini sürdürdü. Ayrıca yüksek matematik çalışmaya başlatma fırsatı buldu.

Mayıs 1864'te Marx'ın daha sonra komünist olan eski arkadaşı Breslaulı öğretmen ve gazeteci Wilhelm Wolff (1809-64) öldü. Wolff, Marx'a hatırı sayılır bir miktarda para bıraktı. Böylece Marx belli bir zaman için fakirlikten kurtulabilirdi. Minnet borcuna karşılık Marx, *Kapital*'in birinci cildini ona adadı. Artık Marx'ın sağlığı gitgide kötüleşiyordu. İktisat üzerine çalışamadığından Haziran'da anatomi ve fizyoloji çalışmaya başladı. Eylül'de Birinci Enternasyonal'e yol açacak olan uluslararası bir işçi derneğinin toplantısına davet edildi.

1865'te Marx siyasi işlerle meşguldü. Yılın ilk zamanlarında Hamburg'da ikamet eden Alman yayıncı Otto Meissner ik-

6. Marx'ın Kugelmann'a mektubu, 28 Aralık 1862; *MEW*, c. 30, s. 639; *CW*, c. 42, s. 435.

tisat üzerine 800 sayfalık bir el yazmasını yayımlamayı kabul etti. Anlaşmaya 30 Ocak'ta varıldı ve Marx 23 Mart'ta, metni Mayıs'ta teslim edeceğini öngören bir kontrat aldı. 13 Mart'ta Engels'e Uluslararası Emekçiler Birliği'nin başkanı olmasının çok fazla zamanını aldığından yakındı. Temmuz'un sonunda Engels'e Wolff'tan kalan mirasın tükendiğini yazarken, yazmayı da hemen hemen bitirdiğini bildirdi.[7] Kötü sağlığı iktisadi çalışmalarına sekte vurduğundan, astronomi ve yıl içinde daha sonra tarımsal kimya çalışma fırsatı buldu. Ancak yine de o, *Kapital*'in nihai taslağı olarak düşündüğü şeyi tamamlamak için zaman bulmayı başardı.

Marx Ocak'ta Kugelmann'a, Mart'a kadar kitabı bitirmeyi umduğunu yazdı.[8] Fakat Şubat'a dek teorik içerikler üzerine çalışamayacak kadar çok hastaydı. Ağustos'ta kızı, daha sonra damadı olan ve Uluslararası Emekçiler Birliği'nin Fransa şubesini kuran Paul Lafargue (1842-1911) ile nişanlandı. Tüm ekonomik beklentilerini devrim için feda etmiş olan Marx, her ilgili baba gibi kızını korumak için Lafargue'den iktisadi beklentilerine dair bilgi istedi.[9] Kasım'da Engels'e yakında *Kapital*'i yayıncı Meissner'e gönderiyor olacağını yazdı.[10] Aralık'ta yine mektubunda Engels'e el yazmasının çoktan yayıncıda olduğunu ancak onun henüz basmaya başlamadığını söyledi.[11]

Ancak nihai olarak 1867'de biten el yazması hâlâ hazır değildi. 2 Nisan 1867'de Marx, Engels'e el yazmasının nihayet bitirdiğini ve yayıncıya teslim etmek için Hamburg'a götürmek istediğini yazdı.[12] Engels'den ona borç gönderdikten sonra

7. Marx'ın Engels'e mektubu, 31 Haziran 1865; *MEW*, c. 31, s. 132; *CW*, c. 42, s. 173.
8. Marx'ın Kugelmann'a mektubu, 15 Ocak 1866; *MEW*, c. 31, s. 496; *CW*, c. 42, s. 221.
9. Marx'ın Engels'e mektubu, 13 Ağustos 1866; *MEW*, c. 31, s. 252.
10. Marx'ın Engels'e mektubu, 10 Kasım 1866; *MEW*, c. 31, s. 263; *CW*, c. 32, s. 332.
11. Marx'ın Engels'e mektubu, 8 Aralık 1866; *MEW*, c. 31, s. 266; *CW* c. 42, s. 336.
12. Marx'ın Engels'e mektubu, 2 Nisan 1867; *MEW*, c. 31, s. 281; *CW*, c. 42, s. 350.

Marx, Hamburg'a gitti ve 12 Nisan'da Meissner'e el yazmasını teslim etti. Kugelmann'ı ziyaret etmek için Hannover'de mola verme fırsatı da buldu. Marx sonunda kitabının deneme baskılarını 5 Mayıs 1867'de, kırk dokuzuncu doğum gününde aldı. Londra'ya dönmeden önce Meissner'le konuştu ve kalan cildi teslim edeceğinin sözünü verdi. 22 Haziran'da hâlâ deneme baskılarını okurken, Marx esere dair bir yorumda kitaba meşhur şu sözünü iliştirdi: "Umarım burjuvazi yaşadığı sürece benim çıbanlarımı hatırlar."[13] Marx *Kapital*'in önsözünü 25 Temmuz'da telif etmiştir. Bin kopyalık ilk baskı 2 Eylül'de yayımlanmıştır.

KAPİTAL'İN YAYIN TARİHİ

Kapital'in yayımlanma tarihi Marx'ın nadir durumlar dışında çalışmasını tamamlamadaki kronik yeteneksizliğinin iyi bir örneğidir. Bu muazzam eser bize ulaştığı haliyle, üç kalın cilt ve *Artı-Değer Teorileri*'ni kapsayan ilave üç kalın ciltten oluşmaktadır. *Kapital*'in ilk cildi gerçekte Marx tarafından yayımlanmış bu üç hacimli kitaptan yalnızca biridir. İkinci ve üçüncü ciltler 1860'lı yıllarda el yazması olarak büyük ölçüde hazırdı. Marx 1867'de ilk cildin yayımlanmasından yaklaşık on altı yıl sonraya, 1883'e kadar yaşadı. Fakat çoğu zaman sağlığı iyi olmadığından ve eserinin geri kalan kısmını tamamlayamadı. Marx'ın hiçbir zaman tamamlamadığı ikinci ve üçüncü ciltler nihai olarak Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından düzenlendi ve yayıma hazırlandı. İkinci cildi 1885'te, üçüncü cildi 1894'te yayımlayan Engels, Marx'ın geri kalan yazılarını yayımlamayı tamamlayamadan 1895'te öldü. *Kapital*'in projelendirilmiş dördüncü cildi 1905 ve 1910 arasında Karl Kautsky tarafından Marx'ın 1861'den 1863'e kadar yazdığı el yazmalarından derlendi ve 1750 sayfayı aşan üç cilt halinde yayımlandı.[14]

13. Marx'ın Engels'e Mektubu, 22 Haziran 1867; *MEW*, c. 31, s. 305; *CW*, c. 42, s. 383.

14. Sözde yeni bir baskıyı zorunlu kılan ortodoks Marksist bakış açısından Kautsky'nin baskısının eleştirisi için bkz. *MEW*, c. 26, s. xvii-xxiv.

Kapital'in sonraki yayın tarihi hem Marx'ın hem başkalarının orijinal yayına dahil ettiği bir dizi değişikliği yansıtır. Marx aktif olarak *Kapital*'in 1872'de yayımlanan birinci cildinin ikinci Almanca baskısı üzerinde çalıştı. Ayrıca ilk yabancı tercüme olan ve St. Petersburg'da aynı yıl yayımlanan Rusça çeviri için de önerilerde bulundu. En çok da dizi halinde 1872-75 yılları arasında yayımlanan Fransızca tercümeye katkı sağladı. *Marx-Engels-Werke* editörlerine göre *Kapital*'in ilk cildinin 1887'de yayımlanan İngilizce çevirisini Engels hazırladı. Aslında *Collected Works*'ün editörlerinin tasdik ettiği ve kendi yazdığı önsözünde işaret ettiği gibi Engels, Samuel Moore ve Edward Aveling tarafından hazırlanan tercümeyi baskıya hazırladığı için, dolaylı olarak bu tercümeden sorumludur. 1873'teki Fransızca baskıdan alınan pasajları yansıtmak için Engels, ayrıca pek çok değişikliğin yapıldığı hem üçüncü Almanca baskı (1883), İngilizce çeviri buna dayanır, hem de 1890'daki dördüncü Almanca baskı dahil, söz konusu eserin diğer Almanca baskılarını hazırlamıştır.[15]

Engels'in metinde yaptığı değişikliklerin Marx'ın kastettiği şeylere ne kadar yakın düştüğü açık bir sorudur. Çünkü iddiaları doğrulamanın yolu yoktur. Sonradan metne soktuğu farklı değişikliklerin gerekçelendirilmesi olarak Engels'in sözünü almamız gerekmektedir. Metnin değiştirildiği yere ilginç bir örnek, *Kapital I*'in XV. kısmının 9. alt başlığının son cümlesidir: "O, maddi koşulları, üretim süreçlerinin toplumsal bir skala üzerinde kombinasyonunu olgunlaştırarak, kapitalist üretim formunun çelişki ve antagonizmini olgunlaştırır ve böylece yeni bir toplum biçiminin oluşumunun unsurları yanında eskisini yıkacak güçleri de sağlar" (XXXV, 504-5). Bu cümle standart Almanca baskıdaki (*MEW* XXII, 526) metinden doğru bir şekilde tercüme edilmiştir. *Collected Works*'teki bir dipnot, cümlenin Marx'ın ölümünden sonra Engels'in editör-

15. Engels'in *Kapital*'e ilişkin ihtilaflı editörlük pratiklerinin tartışması için bkz. George L. Kline, "The Myth of Marx's Materialism", Ek 1, *Philosophical Sovietology: The Pursuit of a Science*, Der. Helmut Dahm, Thomas J. Blakeley ve George K. Kline, Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1988, s. 183-97.

lüğünü yaptığı dördüncü Almanca baskıya eklendiğine işaret etmektedir.[16] Bir başka örnek, dördüncü Almanca versiyonla uyum gösteren İngilizce baskının bazı versiyonlarına eklenen yaklaşık üç sayfayla ilgilidir.[17]

İngilizce tercüme tüm İngilizce baskıların temeli olduğu için -1887'deki İngilizce metni basitçe kopya eden *Collected Works*'teki baskı dahil- İngilizce'de ve diğer dillerde ulaşılabilir olanın Marx'ın yayımladığı eserden çoğu zaman bariz bir şekilde ayrıldığı açıktır. Hatta bölüm numaralarında bile değişiklik söz konusudur. Almanca orijinale bakan biri onun İngilizce tercümede otuz üç bölüm halinde şişirilmiş olan yirmi beş bölüme ayrıldığını bilir.[18]

Kapital geniş ölçüde Marx'ın başyapıtı, temel iktisat eseri, iktisat çalışmalarının *terminus ad quem*'i (nihai hedef) olarak kabul edilegelmiştir. *Grundrisse*'nin ortaya çıkışından sonra bu yargının sürdürülüp sürdürülmeyeceği ilginç bir sorudur. Her ne kadar *Kapital*'in birinci cildi, bitmiş biçime *Grundrisse*'den açıkça daha yakın olsa da berikinin kapsamı ilkinin daha dar kapsamıyla kıyaslanamayacak kadar muazzam bir genişliğe sahiptir.

Marx-Engels-Werke'nin editörlerine göre Marx 1843'te Paris'te ekonomi politiğe dair ilk sistematik incelemesinden itibaren kırk yılını *Kapital* üzerine çalışarak geçirdi.[19] Bu, yazılarının *Kapital*'de sonuçlanan tek bir projenin gerçekleştiril-

16. Fowkes daha yakın bir zamandaki tercümede bu cümleyi, Engels tarafından eklendiğine işaret etmeden ya da bunun açıkça farkında olmadan yinelemektedir. Bkz. Karl Marx, *Kapital*, c. 1, Çev. Ben Fowkes, New York: Vintage, 1976, s. 635.

17. Bu pasaj için bkz. Marx, *Kapital*, c. 1, Çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Der. Frederick Engels, New York: International Publishers, 1975, s. 584-7. Bu pasaj *Collected Works* (Toplu Eserler), c. 25'teki aynı çeviriye dayanan *Kapital*, c. 1'den sessizce çıkarılmıştır.

18. Almanca orijinalde sadece yedi kısım vardır. Çevirideki 8. kısım, orijinal birinci cilteki 7. kısımdan taş ocağından taş çıkarılır gibi yorumsuz çıkarılmıştır, yedi alt bölümlü uzun bir bölüm olan 24. bölümü içerir. Bu altbölümler çeviride orijinal 25. bölümün yanında ayrı birer bölümdür. Marx'ın metnindeki bu değişikliğin nasıl gerekçelendirildiği açık değildir ve hiçbir bilgi verilmemiştir.

19. *MEW*, c. 23, s. 843.

mesine yaptığı katkılar olduğunu telkin etmektedir. Kesinlikle daha önceki yazılarında parçalı ya da gelişmemiş biçimde görünen pek çok fikir burada ayrıntılı ya da daha ayrıntılı ele alınmaktadır. Ancak bu muazzam eser, Marx'ın *Grundrisse*'de amaçladığı çok daha geniş projenin küçük bitmemiş bir fragmanıdır. *Grundrisse*'de sermayeye dair tartışmanın, altı kitabın birincisinden daha fazlasını kapsamaması düşünülmüştür.

Marx'ın buradaki üslubu, diğer yazılarının büyük çoğunluğundan kesinlikle daha açıktır ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki üslubu kadar açık olmasının yanında ondan kesinlikle daha ilginçtir. Pedagojik değeri yüksek, belki diğer yazılarınınkinden daha yüksektir. Marx bu kitabı yazarken anlaşılmak ve argümanlarını mümkün olan en basit şekilde sunmak için büyük çaba sarf etmiştir. En erken metinlerine kadar geri giden bir pratiği sürdürerek, burada çoğu zaman orijinal dilde çok çeşitli bir yazından bolca alıntı yapmaktadır. Önceki gibi şimdi tek kelimeyle muazzam hale gelmiş olan durumu bir sürü atıflarla kendini gösterir; bu durum daha önceki *Paris El Yazmaları* ve *Grundrisse* gibi erken dönem metinlerinden farklı olarak, okumayı engellemez, kolaylaştırır.

Marx'ın dikkati bir kez daha dünya pazarındaki en önemli ve kapitalizmin en fazla geliştiği ülke olan İngiltere üzerine odaklanmıştır. Eserin sayfaları aslında İngiliz ekonomi politiğinin hayal edilebilir yanına dair ayrıntılı bilgi veren tamamen somut referanslarla doludur.

Birinci cildin 15. bölümündeki makineleşmeye dair meşhur tartışma bizzat akademik incelemeye değer olan konuya ilişkin harika bir kavrayışı yansıtır. Akademik çalışmalarda çoğu zaman reddedilse de daha sonraki zamanlarda teknoloji tarihi ve teknoloji felsefesi saygın akademik uzmanlık alanı olduğunda bile Marx'ın söz konusu tartışmasının aşılmadığı ileri sürülebilir.[20] Akademik bir kariyer yapma girişiminin başarısızlığından sonra Marx, sadece toplumsal açıdan bozulmuş

20. Uzmanlık alanı teknoloji olan Pitt, bir kitabında Marx'a hiçbir atıf yapmamaktadır. Bkz. Joseph C. Pitt, *Thinking About Technology: Foundations of the Philosophy of Technology*, New York: Seven Bridges Press, 2000.

bir toplum biçiminin belirtisi olarak sıradan ölçütleri reddeder. Fakat *Kapital*'de tamamen en yüksek seviyedeki akademik bir çalışmanın tüm normal kriterlerini sergileyen bir politik ekonomi inceleme ve eleştiri modeli üretti. Şimdi ortaya çıkan sıra dışı bir özellik, daha önceki yazılarına sıkça yaptığı atıf ve onlardan yaptığı alıntılardır. Marx bu cildi yayımladığında müteakip ciltlerin yayımlanmasının muhtemel olmadığını sanki önceden biliyormuş gibi, onu çoktan muazzam bir külliyat halini almış yazılarına göre "konumlandırmak" istedi.

Kapital herhangi bir standarda göre olağanüstü uzunlukta bir kitaptır; *Artı-Değer Teorileri* –onun üç kitabı *Kapital*'in dördüncü cildini kapsar– olmadan Almanca'da 2000 sayfanın üzerinde, *Collected Works*'ün son baskısında 2000 sayfanın çok çok üzerinde, *Artı-Değer Teorileri* ile birlikte Almanca'sı hemen hemen 4000 sayfadır. Marx'ın ekonomik teorileri üzerine çalışırken ekonomik görüşlerinin en yüksek ve nihai seviyede ayrıntıya ulaştığı *Kapital*'i incelememiz gerekir. Marx'ın felsefesini vurgulayan şimdiki bağlamda, tartışma, yayımladığı birinci cilttеki bazı ana temalarla sınırlı olacaktır. Hem Marx hem de Engels'e ait muhtelif basımlara yazılan beş önsöz ve iki sonsözden daha az olmayan önsöz niteliğinden materyallerinin olağandışı külliyatıyla başlayacağım.

KAPİTAL İÇİN ÖNSÖZ NİTELİĞİNDEKİ MATERYALLER

Burada daha çok müteakip baskıların ve tercümenin ayrıntılarıyla ilgili olan diğer önsöz niteliğindeki materyallere ilişkin yorumları atlarken, birinci Almanca baskıya önsöz ve ikinci Almanca baskıya sonsöz, ikisi de önemlidir, üzerinde yoğunlaşmak yararlı olacaktır.

Marx birinci Almanca baskının önsözüne, eserin *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın devamı ve ilk üç bölümün o eserin temalarının yeniden bir ifadesi olduğunu kaydederek başlar. Metalar tartışmasının, kendi teorilerinin anlaşılmasında en büyük güçlüğü çıkaracağını belirttikten sonra, onların Almanya için de geçerli olduğunu iddia etmesine rağmen, İn-

giltere'nin "kapitalist üretimin doğal yasalarından neşet eden toplumsal antagonizmlerin gelişimi"nin klasik örneğini vermesinden ötürü İngiliz ekonomi politiği üzerine yoğunlaşmasını gerekçelendirir (XXXV, 9). Diğer eserlerinde kapitalizm içindeki gerilimlerin olgunlaşma meylinde olduğunu iddia eden Marx, şimdi bu durumu "kaçınılmaz sonuçlara doğru giden katı zorunlulukla [*iron necessity*] çalışan eğilimler" olarak tasvir eder (XXXV, 9). Bu [yaklaşım], o zamandan beri liberal ekonominin devam eden başarısından ötürü belki mantıksızca, kaptalizmin evriminin yükselişini ve ondan sonra kaçınılmaz devrilişini içeren belirlenmiş bir yolu takip etmesi gerektiğini iddia etmektedir. Temel fark, Sanayi Devrimi İngiltere'de başladığı için kapitalizmin doğal olarak orada daha gelişmiş olmasıdır. Marx artık amacını "modern toplum hareketinin ekonomik yasasını açığa çıkarmak" olarak tanımlar (XXV, 10). Ekonomik temel başka her şeye öncel olduğu ve modern toplum Sanayi Devrimi'nden doğduğu için, Marx'ın insanı hayrete düşürecek şekilde gerçekleştirdiği niyeti, iktisadi terimlerle modern sanayi toplumuna dair genel bir teori sunmaktır.

Önceki yazılarında Marx, ısrarla teorilerini insanların ihtiyaçlarını sivil toplum içindeki etkinlikleriyle karşıladığı Hegelci fikre dayandırmıştır. *Felsefenin Sefaleti*'nden bu yana yazdığı yazılarında ortaya konan değer teorisi, *Grundrisse*'de söylediği gibi, meta değerinin bir soyutlama işlevi olduğunu ya da bir ürünü üretmek için sadece olumsal olarak gerçek emek zamanına tekabül eden gerekli ortalama emek zamanı miktarı olduğunu varsayar. Marx özel mülkiyet kurumunun kapitalistlerle işçiler arasında yarattığı çelişkiyi ısrarla tartışmıştır. Marx, şimdi bireylerle ilgilenmediğini; fakat daha ziyade onların modern sanayi toplumunun farklı çıkarlarını somutlaştırmaları bakımından bireylerle ilgilendiğini belirtir. Marx, belli bir "kapitalist" ya da "mülk sahibi" ile ilgilenmez; çünkü "bireyler sadece ekonomik kategorilerin kişileştirmesi, hususi sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının somutlaşması bakımından ele alınır" (XXXV, 10). Sanki bu önemli noktanın altını çizmek

için Marx, daha sonra benzer dille mübadeleye ilişkin bölümde onu tekrarlar. Burada o, "iktisadi aşamada ortaya çıkan karakterlerin sadece onlar arasında varolan iktisadi ilişkilerin kişileştirmeleri olduğunu belirtir" (XXXV, 95).

Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya girişte yaptığı gibi, önsözü Dante'den bir alıntıyla kapar. Daha önceki kitapta bilimin kapıları için de münasip olduğunu iddia ettiği cehennem kapılarına yazılan bir pasajı hatırlattıktan sonra, teorilerinin önyargısız bir şekilde ve erdemleriyle yargılanmasını önererek noktalar. Bu eseri 1859'da bitirdiğinde, daha kırk bir yaşında, genellikle hasta fakat hâlâ hayatının baharında olan Marx, yine de görüşlerinin bir gün, belki de o ölmeden, kavrayanlarca dikkate alınacağını umabiliyordu. Ancak sekiz yıl sonra *Kapital*'in önsözünü bitirdiğinde, önemi tartışılmaz büyük bir düşünür olan Marx, kendi zamanında neredeyse fark edilmemiş ya da yanlış nedenler yüzünden fark edilmiş olmaktan mustarip olan tüm en sıra dışı düşünürlerin, burada akla Hegel gelmektedir, kaderini paylaştı. Müdahale döneminde o artık genç bir adam değildi fakat hâlâ kırklı yaşlarında olsa da genelde hasta olduğu için büyük eserini tamamlaması muhtemel gözükmüyordu. Burada o yine, kitabını, kamuoyundan ayırdığı bilimsel bir fikir sunma isteğini belirterek bitirmektedir. Fakat bu sefer meydan okurcasına Dante'den bir pasaj aktarmaktadır: Bu pasajda büyük şair eller ne derse desin kendi yolunda gitme isteğini belirtir. Bu pasajı zikretmekle Marx'ın çağdaşlarının değil, tarihin yargısını davet ettiğini çıkarsamak aşırıya kaçmak olmaz.

İkinci Almanca baskının sonsözünde Marx, kendi görüşüyle politik ekonomi arasındaki farka ve kendi yöntem görüşüyle Hegel ile ilişkisine dair üç önemli noktayı belirtir. Üç hususun hepsi de *Kapital*'in birinci cildinin algılanışına dair açıklamasının bağlamında ortaya çıkar. Marx yazılarında tipik olarak diğerlerini eleştirmeyi tercih ederken kendi görüşünün doğasını spesifikleştirmede tereddüt eder. Hegel'e ilişkin erken dönem eleştirisinde kendi yaklaşımının bilimsel doğasını

sıklıkla vurgular, hatırlayacağımız gibi, hatta bazen, örneğin Proudhon'a ilişkin tartışmada Alman iktisatçı olduğunu iddia eder. Gerçi Marksizm Marx'a sıklıkla bir politik ekonomist yakıştırması yapsa da politik ekonomiye dair çeşitli eleştirilerinde, bilebildiğim kadarıyla, bu iddiayı hiç yapmıyor. Burada o, kendi görüşüyle politik ekonomik görüş (son temsilcisi olarak önceden olduğu gibi şimdi de Ricardo'yu sayar) arasında ayırım yapar.

Marx'a göre, ekonomi politiğin bilimi, varoluşu için geçici bir tarihsel dönemden çok, sabit bir toplum biçimini varsayar. Politik ekonomi temel toplumsal değişimi dışlayan modern sanayi toplumunun ya da kapitalizmin teorisidir. Tersine, Marx'ın kapitalizm içindeki toplumsal antagonizmlerin gelişimine dair görüşü, ortaya çıkan sınıf mücadelesinin toplumu dönüştürdüğü kabulüne dayanır. Ricardo modern sanayi toplumunun çeşitli antagonizmlerinin (yani ücretler ve kârlar; kârlar ve kira vs) sözde doğa yasasını oluşturduğunu düşünmede çok naiftir. Niçin? Çünkü onun tarihsel olmayan bakış açısı, genellikle temel biçimlerde toplumun değiştiğini belirtmede başarısız olmaktadır. Bu bağlamda ekonomi politiğe dair şu genel yorumu yapmaktadır:

> Politik Ekonomi bu ufuk içerisinde kaldığı yani kapitalist rejim toplumsal üretimin evriminin geçici bir aşaması olarak değil de mutlak manada nihai formu olarak görüldüğü sürece, Politik Ekonomi ancak sınıf mücadelesi gizil olduğu ya da kendisini sadece yalıtık ve düzensiz fenomenlerde gösterdiği sürece bir bilim olarak kalabilir (XXXV, 14).

İkinci ilgili husus Marx'ın kitabına yapılan değerlendirmeler hakkındaki sözlerinin seyrinde ortaya çıkar. *Grundrisse*'nin girişindeki yöntembilimsel tartışmada zihin düzleminde bildiğimiz şeyin bağımsız bir dış dünyanın önceden varlığına bağlı olduğunu vurgular. Dış dünya ancak somut bir toplam ya da düşünceler toplamı biçiminde yeniden inşa edilerek bilinir; dışarıda soyut, kendisi gelişen bir kavramla

ya da onun gözlem ve kavrayış [*conception*] dediği şeyle değil (N 101; XXVIII, 38). Tek kelimeyle, bağımsız dünyaya ilişkin aşinalığımızı bir etkileşimle ya da bir dizi etkileşimle elde ederiz. Bu etkileşimler doğrultusunda bağımsız dünyaya dair bir anlayış inşa ederiz.

Marx belli bir tarihsel dönem içerisindeki belli fenomen grupları için bir yasa formüle etmekten çok, onların gelişimini anlamakla ilgilenir. Kitabının Rusça bir tanıtımından uzunca bir pasajı alıntılayarak, ki bu sadece dokuz sayfalık bir metnin neredeyse iki sayfasını teşkil etmektedir, eserinin bu tanımlaması hakkında ilginç bir biçimde yorum yapmaktadır. Yazarın kendine yöntem olarak aldığı şey hakkındaki betimlemesinin aslında diyalektik metoda dair bir betimleme olduğunu söyler. Ondan sonra sunum [*presentation*] yöntemi ve araştırma ya da soruşturma yöntemi arasında ayırım yapmaktadır. İç bağlantılarını belirlemeden önce materyali ve ancak ondan sonra materyalin edimsel hareketi olarak adlandırdığı şeyi analiz etmek doğrudur. Onun duruş noktası toplumsal fenomenler hakkındaki iddiaların genellemeler formüle etmeden önce ve öncelikli olarak yakın ampirik çalışmayı gerektirdiğidir. Marx'a göre, "bu başarılı bir şekilde yapılırsa, konunun bütün seyri [*life of the subject-matter*] bir aynadaki gibi ideal olarak yansıtılırsa, o zaman sanki önümüzde sadece apriori bir yapı varmış gibi görünür" (XXXV, 19).

Marx'ın ifade tarzı burada kolayca yanlış anlamaya yol açar. O burada açıkça, Engels'in Marksizm için öncülüğünü yaptığı yansıma bilgi teorisini kabullenmiyor. Ayrıca bilginin aslında zihnin bağımsız bir dünyayı harfiyen yansıtmasını gerektirdiğini de söylemiyor. Eğer bu, bilginin zorunlu bir koşulu olsaydı, o zaman hiçbir şey olmazdı. Daha ziyade o, ampirik materyalin ideal kavranışı bakımından nesneyi sanki o bizim yapıp-etmemizin *apriori* bir yapısıymış [*apriori construction of our making*] gibi anladığımızı söylemektedir. Buradaki nokta, *Grundrisse*'de olduğu gibi, gerçek bilginin zihinden bağımsız dış dünya olarak aldığımız şeyi kavramamızı gerektirdiğidir.

Bu ise ancak onun zihin düzleminde yeniden inşasıyla olanaklıdır.

Marx'ın Hegel'le olan ilişkisine dair anlayışına gelince, bu görüş üçüncü hususla ilgilidir. Marx açıkça Hegel'e atfettiği bir diyalektik yöntemi kabul etmektedir. Daha önceden olduğu gibi burada da o, Hegel'i eleştirmeye devam ederken bir Hegelci olarak kalmaktadır. *Grundrisse*'de Marx, Hegel'e yanlışlıkla atfettiği görüşe yani nesnenin gözlemden soyutlanmış kendi kendine gelişen bir kavramın ürünü sayılabileceği görüşüne itiraz etmektedir. O, burada bu itirazın bir versiyonunu, kendi diyalektik yönteminin Hegel'inkinin tam karşıtı olduğunu iddia ederek yinelemektedir. Marx'a göre büyük Alman selefi kesinlikle soyut bir ideyi, kendi gelişen bir özneye dönüştürmekten ve böylece nesnenin ampirik tetkiki incelemesini ihmal etmekten sorumludur.

Ampirik çalışma üzerinde ısrar eden Marx, kendi diyalektik yöntemine yönelik yorumunu Feuerbachçı dilde, Hegel'inkinin karşıtı olarak tasvir etmektedir. Hegel ideyi ampirik nesnenin kendisinden çıktığı özne olarak almakla hata etmektedir. Oysa uygun yaklaşım fikirlerimizin bağımsız dünyanın ampirik incelenmesine bağımlı olduğunu kabul etmektedir. İdeal olan, dış dünyanın düşünce düzleminde tam kavranışından başka bir şey değildir. Önemli bir pasajda Marx şöyle yazar:

> Benim diyalektik yöntemim Hegel'inkinden sadece farklı değil fakat onun tam karşıtıdır da. Hegel için, "idea" adı altında bağımsız bir özneye dönüştürdüğü insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci gerçek dünyanın *Demiurgus*'udur.* Gerçek dünya "idea"nın sadece dışsal ve görüngüsel bir biçimidir. Bana göre ise tam tersine ideal, insan zihninin yansıttığı ve düşünce formlarına çevirdiği maddi dünyadan başka bir şey değildir (XXXV, 19).

* Demiurgas ya da akl-ı faal, Dünya'yı oluşturan ilaha eski Yunan geleneğinde verilen addır. Demiurgas, "insanlar" anlamındaki "demos" sözcüğü ile "iş" anlamındaki "ergan" sözcüğünden türetilmiş olup, "insanlar için imal eden, şekil veren, mimar" anlamına gelmektedir. Demiurgos'un özelliği yoku var etmemesidir; fakat yaratılmış olana biçim verir ve bir şeyler meydana getirir. Özellikle Platon tarafından kullanılmıştır. (y.h.n.)

Bu hususu belirttikten sonra, Marx ikinci Almanca baskının sonsözünü Hegel'e olan eleştirel ilgisine dair yorumlarla kapar. Bir yandan o, açıkça bir Hegelci olduğunu yeniden teyit ederek duyurur ki burada Hegelcilik onun bir diyalektik biçimini benimsediği anlamına geliyor gibi görünüyor. Öte yandan Marx, biraz önce açık edilen nedenlerden ötürü Hegel'in diyalektik görüşünün bir mistikleştirme olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda Marx diyalektik hakkındaki meşhur sözünü söyler: "Hegel'de o (diyalektik) baş aşağı durur. Mistik kabuk içindeki rasyonel özü keşfetmek istiyorsanız, onu (diyalektiği) ayakları üzerine dikmeniz gerekir" (XXXV, 19).

Marx bu önemli metni modern sanayi toplumuna ilişkin görüşü için diyalektiğin pratik önemine dair bir sözle bitirir. Neredeyse *Grundrisse*'de olduğu gibi, bu kitabın ilk Almanca baskısının önsözünde de gelişen kapitalizmin iç çelişkilere yönelik bir eğilime dikkat çeker. Marx şimdi Hegelci ya da sözümona mistik formunda diyalektiğin, toplumsal bağlamı açıklayan bir şey olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Hegel'in diyalektiği, gerçek bir açıklama üretemiyorsa böyle bir diyalektik yaklaşım yeterli olmayacaktır. Doğru anlaşılırsa, diyalektik toplumsal bağlamın durağan olmadığını fakat onun zorunlu dönüşümünü içerdiğini görmemizi sağlayan alettir. O halde diyalektik, Marx'ın iddia ettiği gibi, eleştirel ve devrimcidir. Marx bu iddiayı önceden *Grundrisse*'de açıkça ifade ettiği ekonomik döngüler fikrine geri dönerek desteklemektedir. Onun düşündüğü şey, bir kez daha modern sanayi toplumunun periyodik krizlerinin yavaşça genel bir krize doğru genişlediğidir. Ancak bu, herhangi bir ampirik belgeye dayanmaktan çok, inanca dayalı bir iddia, hatta felsefi bir tümdengelim gibi görünmektedir.

KAPİTAL

Kapital'in birinci kitabının ana metni sekiz bölüme ayrılır. "Metalar ve Para" başlıklı birinci bölüm *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki içeriği yeniden ifade etmektedir. Gerçi

pek çok paralellikler olmasına karşın, iki açıklama da basitçe bir diğerinin üstüne konulamaz çünkü pek çok vurgu değişikliği vardır. Marx'ın laf arasında belirttiği gibi, daha önceden neredeyse ima dahi edilmeyen bazı hususlar şimdi ayrıntılı olarak ele alınmakta ve daha önceden ayrıntılı olarak tartışılan bazı hususlardan ise artık neredeyse hiç bahsedilmemektedir. Bu değişiklikler kendi konumu üzerine düşünmeye ve yeniden çalışmaya devam eden (bu Marx'ın hiç bırakmadığı bir şeydir) herhangi bir kimsenin yazılarında beklenen bir şeydir.

Birinci kısım sırasıyla metalar, mübadele ve para ya da metaların dolaşımıyla ilgili üç bölüme ayrılmaktadır. Marx daha önceki kitabında yaptığı gibi *Kapital*'e ayrıntılı bir metalar tartışmasıyla başlamaktadır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya kıyasla açıklama daha çok gelişmiştir. Değer teorilerinin –Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan *Artı-değer Teorileri*'nde devasa boyutta yeniden ortaya çıkacaktır– ve daha evvel sistematik bir açıklamadan çıkarılmış olan paranın tarihine ilişkin kafa karıştırıcı kısımlar artık gitmiştir. Doğrudan bir sonuç olarak, tartışma daha düzgün ilerlemektedir.

Metalar açıklaması vurguda bir kaymayı sürdürürken, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'dan önceki yazılarında yer alan bir gediği doldurmaktadır. "Meta" terimi Marx'ın yazılarında çok daha önceden ortaya çıkmıştı. Örneğin, *Paris El Yazmaları*'nda toprak kiralamaya ilişkin bir pasajda, Smith'ten uzun bir alıntıdan sonra, Marx sınırsız rekabetin toprağı metaya dönüştürürken toprak sahibi aristokrasiyi tahrip ettiğini söylemektedir (B 113; III, 265). *Grundrisse*'ye kadar nadiren cereyan eden bir terim orada sıklıkla geçmektedir. Bu eserinde, metanın, burjuva zenginliğinin ortaya çıktığı ilk biçim olduğuna işaret etmesine rağmen, (N 881) burada ve ondan sonra *Kapital*'de yaptığı gibi, kavramı sistematik kullanmamaktadır. Marx tam olarak teorisini meta kavramı üzerine inşa etmektedir; meta kavramı bu nedenle onun modern sanayi toplumu görüşünün merkezi kavramı, kavramsal temeli olmaktadır.

Marx metayla ilgili ekonomi politiği açıklamasına yeniden odaklanırken, yazılarındaki vurguda bir değişikliğe gider. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, modern liberal ekonominin toplumun her yerinde, örneğin aile sermayesi (*das Vermögen der Familie* (170-2) hakkındaki sözleriyle, aileye ve sivil toplumun bireyle ailesi arasında yarattığı bölünmeye (238) dair etkisini vurgular. Marx'ın Hegel'e dair ilk metinleri onu, insan boyutunu ihmal ettiği için eleştirir. Bu konu, *Paris El Yazmaları*'nda Marx'ın felsefe ve ekonomiyle ilgili açıklamasının merkezinde yer alır. Sonraki metinlerde Marx, modern iktisadın bir bilim olarak çalışılabileceği bir sistem oluşturma tarzını giderek vurgulamaktadır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da kapitalizmin bireyler üzerindeki etkisini unutmasa da tartışmasını tamamen bireyden, özel mülkiyet üzerine temellenmiş bir toplumun merkezi unsuru olarak metaya yeniden odaklamaktadır. Kapitalizmin bireyler üzerindeki etkisinin ayrıntılı incelenmesi sayesinde önceki temanın çok yoğun olarak yeniden ortaya çıktığı yer sadece *Kapital*'dedir.

Bir metalar analiziyle başlamasının nedeni açıktır: Marx'ın ilgisi ne modern sanayi toplumunda ne de soyut, çok daha az statik, kendini koruyucu *homoestatik* bir sistemde bulunur. Onun ilgisi daha ziyade modern sanayi toplumunun işleme biçimine ve insanların insani amaçlarının gerçekleştirilmesine göre evrilme tarzındadır. Kapitalizm üretim araçlarının özel sahipliği ya da özel mülkiyet kurumuyla tanımlanır. Kapitalizmin işleme koşulu metaların mübadelesine dayanan mübadele sürecidir.

Marx metalar ve paraya dair açıklamasına daha önceki bir iddiasını yani toplumsal zenginliğin, kendi ifadesiyle "metaların muazzam ölçekte biriktirilmesi"nin, formunu alacağını hatırlatarak başlamaktadır (XXXV, 45). Meta (*die Ware*) nedir? Temelde o, ne türden olursa olsun bir insan ihtiyacını karşılayan elle tutulur, dışsal bir nesnedir. Bu durumda farklı nitelik ve nicelik perspektiflerinden faydalı olan yani bir ihtiyacı karşılamada faydalı olan her şeydir. Buna dayanarak, Marx şimdi

kullanım değeriyle zaten Aristoteles'ten beri bilinen değişim değeri arasındaki ayırımı yeniden ortaya koymaktadır.[21] Bir şey kullanım değerine sahip olduğu ya da bir amaca hizmet ettiği için değerlidir. "Bir şeyin işe yararlığı onun kullanım değerini meydana getirir" (XXXV, 46). Kullanım değeri metaya içkindir. Tersine, bir şeye dışsal olan değişim değeri göreli ya da değişebilir, ister para ister başka şey olsun bir şey için sahip olunan değerdir. Niteliksel olan kullanım değeri niceliksel terimlerle ifade edilmez; "değişim değeri metaların değerinin kendisini açabildiği ya da ifade edebildiği yegâne formdur" (XXXV, 48).

Metaların değerini anlamak için Marx emeğe döner. J. Locke, Hegel ve diğerlerince öngörülen Marx'ın en önemli görüşü, emeğin ürünlere değer bahşettiğidir. Kullanım değeri üreten emek, bizzat değere sahip olan önceden mevcut materyallere bağlı olduğu için değerin tek kaynağı değildir.

Modern bilim, bazı basitleştirici kabullerle matematiğin doğaya uygulanması için bir yol bulunduğunda ortaya çıkmıştır. Marx benzer şekilde ekonomik değerin hesaplamasını, her durumda onun ortalama emek gücünün bir çoğulluğu olarak temsil edilebileceğini iddia ederek basitleştirmektedir. "Değerin (...) özünü oluşturan emek, homojen insan emeğidir, genel emek gücünün maliyetidir" (XXXV, 49). Diğer bir deyişle, bir nesnenin değeri toplumsal olarak gerekli emeğin miktarı ya da onun üretimi için toplumsal olarak gerekli emek zamanıdır (XXXV, 49). Üretimde aynı zamanı alan şeyler aynı değişim değerine sahip olmalıdır.

Değerin emek bakımından hesaplanacağı görüşü, daha önce farklı zamanlarda diğer yazarlar tarafından ifade edilmiştir. Marx tarafından formüle edildiği şekliyle o, Hegelci görüşün bir uygulamasıdır. Bu görüşe göre üretim sürecinde bireyler emeği "billurlaştırır" ya da "nesnelleştirir". Farklı bireylerin emeğinin ürünlerde nesnelleştirilmesi tüm metalarda aynıdır. *Grundrisse*'de Marx emek ile emek gücü kapasitesi [*la-*

21. Aristoteles, *Politics*, I, 9, 1257a.

bor capacity] arasında bir ayırım yapmış, bu ayırımı geliştirirken emeğin emek zamanıyla ölçüleceğine işaret etmiştir. Az ya da daha çok emek zamanı, dikiş makineleri ya da arabalar gibi farklı metalar üretmek için gereklidir. Ancak tüm durumlarda değişim değeri emek zamanının bir işlevidir.

Farklı kullanım değeri türleri, farklı emek türlerinin bir sonucudur. Üretim faaliyeti kullanım değeri yaratır. İnsanın üretim faaliyetinin hem niteliksel hem de niceliksel olarak pek çok biçimi olabileceğini kabul eden Marx, onu ilk planda genel itibariyle insan emeği olarak düşünür.

Değişim değeri biçimini anlamak için Marx, onu parayla ilintilendirir. Bir şey oluşturmaya girişen materyallerin göreli değeriyle eşit form ya da para birimi dediği hesaplanabilir bir değere sahip olan şey arasında ayırım yapar. Değer, kendinde bir değer taşımayan fakat bir nesnenin formunu alarak değer elde eden dondurulmuş ya da somutlaşmış insanın emek gücünün biçimiyle yaratılır. "Hareket halindeki insanın emek gücü ya da insanın emeği, değer yaratır ancak kendisi değer değildir. O ancak dondurulmuş durumunda, bir nesnenin formunda cisimleştiğinde değer olur" (XXXV, 61). Kısacası emek gücü, ürün olarak birikmiş, depolanmış ya da tekrar somut bir biçim verilmiştir.

Bir meta bir başkasıyla değiştirilebileceği için metalar eşdeğer biçime sahiptir. Bunun altında yatan fikir, yani tikelliğin bir metanın değerinin bir başkasına dayanarak hesaplandığı biçim içerisinde kaybolduğu fikri, bir değer kavramına dayanır. Aristoteles hakkında yerinde bir tespitte bulunan Marx, Yunan filozofunun bir değer kavramına ulaşmasının engellendiğini belirtmektedir. Aristoteles metaların değerinin farkında olsa da (çünkü kölelik üzerine kurulu bir toplumda yaşamıştır) "değerin ifadesinin gizini, yani bütün emek türlerinin eşit ve denk olduğunu" kavrayamamıştır (XXXV, 70).

Hemen ardından Marx, değer üzerine daha fazla yorum yapar. Gerçi "bir ürünün meta olması" ancak toplumsal evrimin belli bir aşamasında meydana gelse de tüm ürünlerin bir kul-

lanım değeri olduğuna işaret eder (XXXV, 72). İnsan emeğinin toplumsal karakteri, bununla birlikte, soyut, ortalama formda temsil edilebilir.

> Farklılaşmamış insan emeğinin salt dondurulmuş maddeleri olarak tüm emek ürünlerini temsil eden genel değer biçimi, bizzat yapısı gereği onun, metalar dünyasının toplumsal devamı olduğunu göstermektedir. Bu biçim, sonuç olarak, metalar dünyasında *insan* emeği olarak bütün emeğin sahip olduğu niteliğin onun [insan emeğinin] özel toplumsal niteliğini oluşturduğunu kuşkusuz belirgin hale getirmektedir (XXXV, 78).

Marx buraya kadar, birinci Almanca baskının önsözünde ileri sürdüğü gibi, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki açıklamayı titizlikle sürdürmektedir. Daha önceki tartışmaya göre, şimdi Marx metaların fetişizmi dediği şeyi tanımlayarak yenilik yapmaktadır.

Bu yenilik "4. Kısım: Metaların Fetişizmi ve Bunun Sırrı"nda yer alır. "Fetişizm" kelimesi Portekizce yapay anlamına gelen *feitiço* ve [yine] "yapay" anlamına gelen Latince *facticius* kelimesinden gelir. Fetişizm kelimesi, "fetiş" kelimesiyle ya da sözümona ilkel medeniyetlerdeki kült nesnelere verilen isimle, dolayısıyla spesifik güçlere sahip olduğu farz edilen herhangi doğal ya da yapay nesnelerle bağlantılıdır. "Fetişizm", "bir fetişler dini, akıldışı bir sadakat ya da bir nesneye olan erotik ya da libidinal dürtülerin patolojik yer değişimi" anlamlarına gelir. Marx bu terimi, onun daha bildik antropolojik, dinsel, psikolojik alanlarından ekonomik bir yöne doğru genişletir. Marx, "fetişizm"i ya üretim sürecinin egemen olduğu ya da insanların ona hükmettiği iki toplum biçimi arasındaki temel fark bağlamında kullanır.

Fetişizm kavramı yabancılaşma analizinde devam eder ve gelişir. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, rolün bir tür tersine çevrilmesiyle, işçinin ürettiği nesneye bağımlı hale geldiğini, hatta onun tarafından köleleştirildiğini öne sürmüştür (B 123; III, 273). Bu fikri geliştireren Marx, farklı metaların değerinin ni-

celiksel olarak karşılaştırılabildiği değişim değerinde, bireyler arasındaki prensipte toplumsal bir ilişkinin çok farklı, saptırılmış biçimde, şeyler arasındaki bir ilişki olarak ortaya çıktığını ileri sürer. (XXIX, 275).

Kapital'de daha önce şeyler arasında saptırılmış ilişki diye adlandırdığı şeyi, metaların fetişizmi başlığı altında analiz eder. Üreticiler arasındaki ilişkinin ürünler arasındaki bir ilişki formunu alacağı yargısını, daha önceki yazılarında sıkça yaptığı gibi, tekrarlamadan önce metanın gizemli olduğunu yeniden teyit ederek başlar (XXXV, 82). Üreticiler metaların mübadelesinden önce bağlantıya geçmez. Buradan, üretimin içine giren emeğin toplumsal karakterinin sadece mübadelede aşikâr olduğu sonucu çıkar. Daha iyi ifadeyle, emek, mübadele edilen ürünler aracılığıyla doğrudan ve o ürünlerin üreticileri aracılığıyla dolaylı olarak açığa çıkar. Marx'ın işaret ettiği gibi, emek ürünleri olarak metaların değeriyle onların fiziksel nitelikleri arasında mutlak olarak hiçbir bağlantı yoktur. Meşhur bir pasajda yazdığı gibi, gizemli olan, "insanlar arasındaki belli toplumsal ilişkidir ki bu ilişki insanların gözünde şeyler arasında fantastik bir ilişki formuna bürünür" (XXXV, 83).

Marx'ın iddiası, mübadelede homojen insan emeğini varsaydığımızı hatırlarsak anlaşılabilir (XXXV, 84). Bu emek her bir ürünü "toplumsal bir hiyeroglif"e çevirir (XXXV, 85) ve aynı zamanda metalar dünyasının parasal formu, kişisel emeğin toplumsal karakterini ve üreticiler arasındaki ilişkileri açığa çıkarmak yerine gizler. Marx'ın kafasında, bizim kontrol edemediğimiz fakat daha ziyade bizi kontrol eden üretici güçlerin hükmettiği bir toplumda emeğin gerçek doğasının gizlendiği olgusu vardır. Fakat bu, metalar mübadelesi olmadığından, takas [*barter*] ya da ödemenin olduğu, örneğin feodal toplumda, söz konusu değildir. Yine bu durum özgür bireylerden oluşan bir toplumda söz konusu olmayacaktır. Özgür bireylerde noluşan bu toplumda bireysel üreticilerin toplumsal ilişkileri ve onların emekleriyle ve ürünleriyle ilişkileri sözde dolambaçsız olacaktır.

Öyle görünüyor ki Marx'ın görüşü şöyledir: Ekonomik sürece ilişkin doğru düşünme yetimiz, kendimizi ekonomik sürecin kontrolünden uzaklaştırabilmemize dayanır. Çünkü üretim süreci mistik yönünü sadece kendi planımıza göre çalışmak için ekonomik boyunduruktan çıktığımızda kaybeder. Marx iddiasını, Ricardo'da doruğuna ulaşan klasik politik ekonomi okuluna atıf yaparak örneklemektedir. Marx'a göre klasik okul şimdiye kadar değer kavramını anlamaya çalışmış fakat başaramamıştır. Çünkü kullanım değeri olarak emek ile değişim değeri olarak emek arasındaki ilişkiyi asla kavramamıştır. Bu söz, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki farkın doğru anlaşılmasının, modern sanayi toplumunu anlamanın anahtarı olduğu şeklindeki Marx'ın yargısını yeniden teyit eder.

Çok kısa olan ikinci bölüm nesne ya da metadan yola çıkıp, onun koruyucusu ya da sahibine doğru ilerleyerek "mübadele" [değişim] kavramını tartışır. Marx kullanım değeri yaratan emeği, basitleştirilmiş bir şekilde homojen emek gücü olarak daha önce tartışmıştı. Marx şimdi ekonomik sürece dahil edilenlere kadar aynı inceliği genişletir; bu ekonomik sürece dahil olanların hepsi, imgesel olarak kişisel rollerinin bir işlevini yerine getirmekle değerlendirilir. Marx, Henry Ford'un diyelim, seri üretim hattının yaratılmasında özel bir rol oynadığını inkâr etmiyor. Belli bir durumda belli bir bireyin yaptığı şeyin, kişinin genel ekonomik çerçevede çalışmasıyla ilgisi yoktur. Sebep aksine, "ekonomik aşamada ortaya çıkan özelliklerin, sadece onlar arasında varolan ekonomik ilişkilerin kişileştirilmesi"dir (XXXV, 95).

Daha uzun olan üçüncü bölüm, "Para ya da Meta Dolaşımı"nı biraz detaylı inceler. Üç alt bölümde Marx değer ölçüsü, dolaşım ortamı ve para arasında ayırım yapar. Altının sözümona para-meta ya da yine değerin evrensel ölçüsü olduğunu kabul eden Marx, metaların değeri, onun gerçekleşmiş insan emeği olarak adlandırdığı şeyin bir işlevi olarak ölçülebilir veya ifade edilebilir olduğu için altının sadece bu şekilde işlev

gördüğü yorumunu hemen yapmaktadır. Bir metanın değeri onun fiyatıdır; örneğin şeyi üretmek için gerekli insan emeğinin niceliğini ifade eden pek çok değerli metal birimleri... Bir değerin ölçüsü ya da "insan emeğinin toplumsal olarak tanınan cisimleşmesi"yle belli bir nicelik ya da "sabit metal ağırlığı"ndan başka bir şey olmayan fiyat standardı arasında bir fark vardır (XXXV, 107). Fiyat, metada depolanmış emeğin başka bir adıdır.

Dolaşım ortamına dair açıklama, sırasıyla metaların başkalaşımını [metamorfoz], para kurunu, madeni paralar ve değerlerin sembollerini dikkate alır. Marx birinci hususa dair sözlerinde, metaları meta ve para olarak, daha doğrusu, maddenin toplumsal dolaşımını gerçekleştiren metaların biçimindeki ya da başkalaşımındaki değişiklik olarak görmekten kaynaklanan tutarsızlıkları inceler (XXXV, 114). Marx, değişiklikleri M-P-M (M: Meta, P: Para) formülüyle araştırır.

Genel olarak süreç, Marx'ın ilk başkalaşım ya da satış diye adlandırdığı M-P'ye ve ikinci başkalaşım ya da satın alma diye adlandırdığı P-M'ye ayrılır. Satış açıkça kullanım değerinin potansiyel müşterinin ya da işbölümünün ilgi alanına girmesine bağlıdır. "İşbölümü emek ürünlerinin bir metaya ve böylece onun ileride paraya dönüşmesini zaruri kılar" (XXXV, 117). Sözün kısası, metalara sahip olan kapitalistler, metalara sahip olmayanları kendi emeklerinin ürününe yabancılaştırarak başkalarının emeğinin ürününe "el koyma yetenekleri"yle onları sömürür (XXXV, 18).

Metanın paraya ilk dönüşümü, paranın metaya ikinci dönüşümünü beraberinde getirir. Her satın almada bir satış olduğu için, ondan gelen para yeni bir satış için kullanılabilir hale gelir. "Bir metanın sözde başkalaşımı", yani bir satışı izleyen satın alma, "dairesel bir hareket, bir çember" oluşturur (XXXV, 121). Bu çember, bir bütün olarak alındığında, "metaların dolaşımını" oluşturan birçokları arasında sadece tektir (XXXV, 122). Takas ve metaların dolaşımı arasındaki fark, hiçbir meta satıcısının bir müşteri olmakla yükümlü olmadığı olgusunda

yatar. Tek kelimeyle, doğrudan takasın tersine, dolaşım durumunda doğrudan bir özdeşlik meydana gelmez. "Takasta kişinin yabancılaşmasıyla başka birinin ürününü edinme arasında varolan doğrudan özdeşliği yararak... dolaşım doğrudan takasın empoze ettiği zaman, yer ve bireylerle ilgili kısıtları yıkıp geçer..." (XXXV, 123).

Marx para kuruna dönerken, metaların meydana getirdiği çemberin bir para çemberi tarafından tekrarlanmayacağını belirtir. Aslında metaların dolaşımını gerçekleştiriyor gibi görünen paranın dolaşımı metaya bağlıdır, tersi söz konusu değildir. Marx belli bir zamanda dolaşımdaki paranın niceliğinin, metaların değerinin toplamının bir işlevi ve paranın el değiştirme hızı olduğunu göstermeye devam eder.

Madeni paralara ve değer sembollerine dair yorumlar, onların alabileceği formlara dikkat çeker. Madeni paraların nominal ve gerçek ağırlığı ile kâğıt paranın altınla ilişkisi arasındaki farka ilişkin çeşitli yorumlar apaçık ortadadır.

Parayla ilgili kısım, istifçilik, ödeme vasıtaları ve evrensel parayı kapsar. Para, sürekli vurgulandığı gibi "değerin bir ölçüsü olarak işleyen metadır" (XXXV, 140). İstifçilik belli ki, para herhangi bir sebepten dolayı, örneğin "altın hırsı" sebebiyle, dolaşımdan çekildiğinde meydana gelir (XXXV, 142). Marx daha önce *Paris El Yazmaları*'nda yaptığı gibi tam olarak her şeyin altına çevrilebilir olduğunu dokunaklı bir şekilde kaydeder.

Marx parasal ödeme araçlarını tartışırken, satıcıların sağladığı krediyi ve yüklendiği borç durumunu göz önüne alır. O halde uygulamada belli bir ürünün satışı ve satın alınışı artık eşzamanlı değildir çünkü bir şeyin parasının vadesi daha geç bir tarihte dolmaktadır. Para metaların dolaşımı dışında da, örneğin sözleşmeler, kiralar, vergiler ve benzerleri gibi çalışır. Bu, belirlenmiş zamanlarda ödeme yapmak için, para biriktirme ihtiyacına yol açar.

Bölümün kapanışını yapan evrensel para hakkındaki sözler demode olmuştur. Marx, Amerikan doları, Japon Yeni ya da

Avro gibi uluslararası kabul edilen hiçbir parasal standardın olmadığı bir zamanda yaşamıştı. Bu kısıtlılık göz önüne alınırsa, uluslararası alanda paranın külçe altın formu alacağını söylemekte haklıdır.

Şimdiye kadar tartışma bazı ek materyallerle genel olarak *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yı takip etti. İkinci Kısım'da Marx "Paranın Sermayeye Dönüşümü"nden başlayarak modern sanayi toplumu görüşünü daha da geliştirerek, daha önceki kitabının ötesine geçer. Bu kısım ardı ardına "Sermayenin Genel Formülü"nü (4. Bölüm), "Sermayenin Genel Formülündeki Çelişkiler" (5. Bölüm) ve "Sermayenin Satın Alınması ve Satılması"nı (6. Bölüm) inceler. 4. Bölüm'de Marx *Grundrisse*'deki mühim artı-değer tartışmasından beri hep bekletilen, ufukta yitmiş bir konu olan sermayenin biriktirilmesini ele almaya başlar. Orada ödenmemiş emek olarak artı-değer düşüncesini geliştirmiştir. Burada meta mübadelesinin artı-değer üretmesinin, otomatik olarak kapitalizmin içkin amacı olan sermaye birikimine yol açtığını göstererek bu sonucu çıkarır.

Marx, sermayenin gayrimenkule [taşınmaz mala] karşıt olarak para formunu alacağına işaret ederek başlar. Salt parayla sermaye olan para arasında aynı türden bir ayırım vardır. Marx daha önceki yazılarda olduğu gibi, paraya dönüştürülen metalarm dolaşımı (M-P-M) ile paranın metalara dönüştürülmesi (P-M-P) arasında ayırım yapar. Şimdi Marx para dolaşımındaki değerde meydana gelen artış olarak tanımlanan artı-değeri yansıtmak için, P"nin P'den daha büyük olduğu P-M-P' olarak ikinci formülü yazıp geliştirmektedir. "Orijinal değer üzerindeki bu artış ya da fazlalığı 'artı-değer' diye adlandırıyorum" (XXXV, 161). Mübadele süreciyle meydana gelen harekette paranın orijinal toplamı artar, böylece sermayeye dönüşür. Kapitalizm para olarak sermayenin dolaşımına odaklanır. Bu tarzda sermaye kendinde bir amaç olarak sürekli artar. Para sürekli daha çok para peyda ettiği için sermaye, asıl değeri artıran artı-değer oluşumuyla sürekli değerine değer katarak genişler. "Sermayenin artı-değer kattığı sıradaki bu

hareket kendi hareketi olduğu için, sermayenin genişlemesi otomatik bir genişlemedir. Çünkü o, değer olduğu için kendisine değer ekleyebilmenin gizemli niteliğini elde etmiştir. Yaşayan bir ürün meydana getirir, en azından altın yumurtlar" (XXXV, 154). Çünkü para olarak sermayenin dolaşımında ve bu dolaşım aracılığıyla paradaki bir artış biçiminde meydana gelen artı-değer oluşumu, sermaye birikimine yol açtığı için değer değeri doğurur.

Marx'ın Aristoteles'ten bahsettiği uzunca bir dipnotta gösterdiği gibi, bu fikir özünde çok eskidir. Aristoteles iki bin yıl önce *oeonomic*, kabaca yaşamını kazanma sanatı ile *chremastic* ya da mutlak zenginlik fikri üzerinden, ticaretle meşgul olma arasında ayırım yapmıştı. Marx'ın açıklamasına bakılırsa Aristoteles, meta mübadelesiyle para dolaşımının zenginliğe götüreceğinin çok önceden farkındaydı (XXX, 163).

Artı-değer dolaşımdan kaynaklansa da bu onun neden kaynaklandığını açıklamaz. Marx bir dahaki bölümde sermayenin genel formülü içindeki çelişkileri tartışarak bu bulmacayla uğraşır; sermayenin, dolaşım yoluyla üretilmediğini fakat sadece dolaşımda var olduğunu ileri sürer. Bu sebepten dolayı ortada çok fazla kafa karışıklığı var. Destutt de Tracy mübadelede hem satıcının hem alıcının kâr ettiğini düşünür ve Fransız filozof Etienne Bonnot de Condillac (1715-80) her birinin aldığından daha azını verdiğini ileri sürer. Marx artı-değer yaratılmasının, metaların hak ettiğinden daha fazlasına satıldığı ya da daha azına satın alındığı kabulüne dayanarak açıklanamayacağına itiraz eder ve denk olanlar mübadele edildiğinde artı-değerin çıkmayacağını ileri sürer.

Bulmacanın çözümü, bu cildin geri kalanının çoğunda uzunca bir tartışma gerektirecektir. Marx sonraki bölümde, emek gücüne dair analizine bir giriş yapar. *Grundrisse*'de onun işçi ya da emekçi ile emek gücü arasında bir ayırım yaptığını hatırlıyoruz. O şimdi emek gücünü kullanım değerine göre düşünür. Marx'ın önerisi şudur: Artı-değer, bir metanın üretiminde kullanım değeri yaratan emek gücü için ödenmiş

toplamla değişim değeri arasındaki farkın sonucudur. Emek gücü tanımı gereği kullanım değeri üretmek için kullanılan şeydir. Önceden bahsedilen ve Marx'ın şimdi burada tekrarladığı üretici etkinliğe dair kilit bir pasajda (XXXV, 178) Hegel işçinin "sahip olduğu" emek gücünü işinde billurlaştırarak yabancılaştırabileceğini belirtir.[22] Marx'ın terminolojisinde emek gücü daha başka değerli metalar üretebileceği için değerli olan bir meta olarak satışa uygundur. İnsanlar emek güçlerini yaşamak gibi basit bir nedenden dolayı iyi yaşamak şöyle dursun, hayatlarını idame ettirme vasıtalarına gereksinim duydukları, dolayısıyla yiyecek, giyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak zorunda kaldıkları için satmaya zorlanır.

Sermayenin birikimi, gerçek ön kabulü metaların varoluşu olan artı-değerin üretilmesine bağlıdır. Artı-değer, ürünlerin parayla değil de doğrudan diğer ürünlerle ya da hizmetlerle mübadele edildiği bir takas ekonomisinde üretilmez. O, kullanım değeriyle değişim değerinin ayrıldığı, bu suretle ürünleri parayla mübadele edilebilecek metalara dönüştüren bir ekonomide üretilir. İşçinin teklif etmek zorunda olduğu şey, onun yegâne metası, fiyatı işçinin var olmayı sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeyle sabitlenmiş olan emek gücüdür. "Emek gücünün değeri belli sayıdaki geçinme vasıtalarının değerine dönüşür" (XXXV, 182). Kapitalistin emek gücü için ödediği ücretler, üretimden önce sabitlenmiştir. Mübadele edilecek metanın ya da ürünün değeri, üretilen kullanım değerinin bir işlevidir. İşçi ve kapitalist kendi çıkarları için bir araya gelir. İşçi hayatını devam ettirebilme adına gereksinimlerini karşılamak için emek gücünü, kapitalist ise artı-değer sayesinde metayı işçinin masraflarından daha fazlasına satma düşüncesiyle satılık olan aynı emek gücünü ücret ya da maaş ödeyerek satın alır.

Üçüncü, Dördüncü ve Beşinci Kısımlarda Marx, artı-değer tiplerini tartışır; Üçüncü Kısım'a "mutlak artı-değer üretimi" ile başlar. Bu konuya metnin çok büyük bir bölümünü,

22. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967.

yaklaşık yüz otuz sayfa, göreli artı-değere ise çok daha fazla, neredeyse iki yüz sayfa ayırır; fakat mutlak artı-değerle göreli artı-değerin kesişmesine ancak yirmi beş sayfayı geçmeyecek kadar bir yer ayırır.

Marx kapitalistin bir meta formunda kullanım değeri üretmede kullanmak için emek gücünü satın aldığına işaret ederek başlar. İlk olarak emek sürecini, altında meydana geldiği toplumsal koşullardan bağımsız olarak ele alır. Yazılarında sürekli yaptığı gibi emek sürecini bireylerle doğa arasındaki bir etkileşim olarak tasvir eder. Genel olarak emek sürecinde emek, doğayı kullanım değerine dönüştürür. Marx görüşünü şu şekilde özetler: "Yukarıdaki basit temel etkenlerine çözülmüş emek süreci, kullanım değerlerinin üretilmesini, doğal maddelerin insani gereksinimler için mal edilmesini amaçlayan insani bir eylemdir" (XXXV, 194). Üretim sürecinin ürünü ya da kullanım değeri kapitaliste gider. Değer yaratması bakımından emeğin incelenmesi nitelikle ilintisiz olup sadece niceliğe ilişkindir; değerin miktarını hesaplama amaçları için nitelikli emeği sözümona ortalama toplumsal emeğe indirgemek zorunludur.

Sonraki bölümde "Sabit sermaye ve değişken sermaye" başlığı altında Marx, üretim süreçlerinde kullanılan üretim araçlarının, tabiri caizse ürüne nasıl aktarıldığı sorununu ele alır. Bir örnek şu olabilir: Makineler eskir, yenileriyle değiştirilmesi gerekir. Oldukça açıktır ki emekteki bir artış, diyelim, makineler de dahil fabrikanın asıl değerini korurken, toplam değeri artırır. Değer nesnelerde bulunur ve makineler gibi üretim araçları, kullanım değerine, işlerken [aşınmadan ötürü] kaybolmaktan daha fazla katkıda bulunamaz. Süreç içerisinde makinelerin kullanım değeri, ürüne artı-değer ekleyen işçi tarafından tüketilir ya da harcanır. Bu temelde Marx, değerin "daha ziyade korunduğu" için tüketilmediğini ya da yeniden çoğaltılmadığını iddia eder (XXXV, 217). Buradan şu sonuç çıkar: "Artı-değer", "ürünün değeriyle o ürünün oluşmasında tüketilen unsurların değeri, başka bir deyişle üretim araçlarının değeriyle, emek gücü arasındaki fark" tarafından ölçülür

(XXXV, 219). Sermayeye gelince, sabit sermaye hammadde ve aletler dahil üretim araçlarına, değişken sermaye ise ücretler ve maaşlar dahil emek gücüne işaret eder.

Bu ayırımın önemi sonraki bölümde "Artı-değerin oranı"nın ele alınmasında ortaya çıkar. Bu bölümde Marx sermayeyi yani S'yi s'den ya da sabit sermayeden ve d'den ya da değişken sermayeden oluşan sermaye olarak tanımlar; dinin [yani değişken sermayenin] varyasyonlarından meydana gelen artı-değer, d + d' olarak verilir ki burada d, d'nin artışı ya da yükselmesi demektir. Aynı ayırım emek zamanının bir işlevi olarak anlaşılabilir. İkincisi zorunlu emek zamanı ya da kişinin hayatını idame ettirme ihtiyaçlarını karşılamak için çalışması gereken zamanı ve artı-emek zamanını içerir. İkinci süreçte işçi kapitalist için artı-değeri yaratır. Marx'ın alay ederek yazdığı gibi işçi, "kapitalist için yokluktan yaratmanın tüm cazibelerine sahiptir" (XXXV, 226). Bunu, artı-değerin yaratılma oranının, artı işle zorunlu iş arasındaki oran tarafından temsil edildiği sonucu izler. Açıkça üretim araçlarının sahibinin kârı azami dereceye çıkarmak için çalışma gününün uzatılmasında çıkarı vardır. Marx bu noktayı, 1837'de, zamanında bir değirmen işçisinin hafta içi on iki saatten, cumartesi günü dokuz saatten fazla çalışmakla yükümlü olamayacağını, "tüm net kârın son saatten alındığını"[23] ileri süren Oxford Ekonomi Profesörü Nassau W. Senior'e (1790-1864) bir atıfla örnekler.

Bu yönlendirici örnekle Marx 10. Bölüm'de "Çalışma Günü"nün açıklanmasına geçer. Bu uzun tartışma (yaklaşık yetmiş sayfa) oldukça korkunç çalışma koşullarını, özellikle bu dönemde yaygınlaşmış olan çocuk işçiliğini tartışır. Smith *Milletlerin Zenginliği*'nde yoksulluğun çocuk yetiştirmekte çok elverişsiz koşullar yarattığından bahseder.[24] Marx çok daha

23. Nassau W. Senior, *Letters on the Factory Act*, nitekim o pamuk imalatını etkilemiştir; akt. Marx, *Kapital*, c. 1; *Collected Works*, c. 25, s. 233. Marx bu fikirden öyle etkilenmiştir ki daha sonra bu ciltte onu yine tekrar etmiştir. Bkz. *CW*, c. 35, s. 592.

24. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Der. Edwin Cannan, Girdiş: Max Lerner, New York: Modern Library, 1937, s. 79.

fazla ileri gider. Çarpıcı bir pasajda "Sermaye ölü emektir; öyle ki vampir gibi sadece canlı emeği emerek yaşar ve ne kadar çok emek emerse o kadar çok yaşar", diye yazar (XXXV, 241). Çalışma gününe hiçbir doğal sınırlama getirilmez. Kapitalist sermayenin genişlemesiyle kâr ederken ve işçi sadece bir emek zamanı kaynağını temsil ederken, kapitalistin çalışma gününün uzatılmasında her türlü çıkarı vardır. Marx 1860'larda İngiltere'de daha dokuz-on yaşlarındaki çocukların ta gece yarısına kadar çalıştırılmak için sabah iki, üç ya da dört gibi erkenden uyandırıldıklarını tasvir eden resmi belgelerden alınma tüm bir olay dizisini sıralar. Günümüzde bunun örneği, üçüncü ve dördüncü dünya ülkelerine Nike spor ayakkabıları ya da giyim kuşam malzemeleri yapan üçüncü ve dördüncü dünya ülkelerindeki küçük çocukların çalışma koşulları olabilir. Marx bu dehşet verici koşulları, "Sömürüye Yasal Sınırlamalar Getirmeyen İngiliz Sanayisinin Şubeleri", "Gündüz ve Gece İşi" gibi ayrılmış kısımlarda ayrıntılarıyla inceler. Sermayenin artırılmasına yönelik bir sistem olarak, kapitalistin perspektifinden çalışma gününün bir sınırı olmamalıdır; kapitalist işçiyle sadece ona değer artırmada yararlı olan bir emek gücünün kaynağı olarak ilişki kurar. Marx'ın alaylı bir şekilde söylediği gibi, insan ilerlemesinin zirvesi olmaktan ziyade modern toplumu kuran Sanayi Devrimi'nin sonucu, çalışan erkeklerin ve kadınların özgürleşmesi gibi bir şey değildir. "'Özgür' emekçi, kapitalist üretimin gelişimi sayesinde, etkin hayatının tümünü, çalışma kapasitesini zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için, doğum hakkını bir tas çorba için satana, yani toplumsal koşullar tarafından satmak zorunda kalana kadar yüzyıllar geçer" (XXXV, 276-7). Daha geniş mesele şudur: Kapitalizmin amacı sadece, "artı-değer üretimi ya da artı emeğin çekip çıkarılmasıdır" (XXXV, 302). Başka her şey bu amaca tabidir.

Marx bu kısmı "Artı-değerin Oranı ve Hacmi" üzerine kısa bir bölümle bitirir. Daha basit söylersek, Marx şimdiye kadar emek gücü değerinin bir sabit değer olduğunu varsaydı. Şimdi o artı-değer miktarının canlı emek gücünü temsil eden değişe-

bilir öğenin miktarının bir işlevi olarak değiştiğine; dolayısıyla üretim sürecinde işçinin rolünün boyutuna işaret eder. Bu [sözlerle Marx], kapitalistin artı-değeri artırmak için işçinin sömürülmesinin azaltılmasında değil, artırılmasında hep çıkarı olduğunu ima eder.

Üçüncü Kısım'daki mutlak artı-değere ilişkin uzun tartışmayı, Dördüncü Kısım'da "Göreli Artı-değerin Üretilmesi"ne dair daha uzun bir tartışma izler. İkincisi dört bölüme ayrılır. "Makineler ve Modern Sanayi"ye dair yaklaşık yüz otuz sayfalık son ve uzun açıklama, mutlak artı-değere dair daha önceki tüm tartışmalar kadar uzundur.

Marx kitabın bu kısmının açılışını, araba gibi özel mülkiyete sahip herhangi birini ilgilendirecek olan, artı-değer nasıl artırılabilir sorusu bağlamında "Göreli Artı-değer Kavramı"nı ele alarak yapar. Çalışma gününün uzunluğu artırılamazsa – sanayileşmiş Batı'daki şimdiki ölçütlere göre Marx'ın kitabını yazdığı zamanda çalışma gününün saçma derecede uzun olduğunu hatırlıyoruz– tek pratik alternatif, zorunlu emek zamanının miktarını ya da geçim ihtiyaçlarını, örneğin teknolojik yenilenmeyle, karşılamak için gerekli zamanın miktarını kısaltmaktır. Bu münasebetle Marx çalışma gününün uzatılmasıyla üretilen mutlak artı-değerle, zorunlu emek zamanının azaltılması sonucu oluşan göreli değer arasında ayırım yapar. Teknolojik yeniliğin sonucu, emeğin verimliliğinin, böylece artı-değerin artırılmasıdır. Dolayısıyla bu soruna çözüm, çalışma gününün kısaltılmasında değil, çalışma zamanının kısaltılmasında bulunur. Bunun metaları daha ucuzlatmada, ayrıca onların artı-değerinin artırılmasında çift etkisi vardır.

> Şimdi göreli artı-değer emeğin verimliliğinin gelişmesiyle doğru orantılı artarken, öte yandan metaların değeri aynı oranda azalır; zira bir ve aynı işlem metaları ucuzlatır ve onlarda içerilen artı-değeri çoğaltır; burada bilmecenin çözümüne sahibiz. Niçin yegâne kaygısı değişim değerinin üretilmesi olan kapitalist, sürekli metaların değişim değerini düşürmeye çabalamaktadır? (XXXV, 325)

Marx göreli artı-değer kavramını tanımlarken, artı-değer üretiminin boyutlarını "İşbirliği"nin görece hızlı bir açıklamasını vermeye başlayarak üçlü bir bölümde ele alır. Bunu "İşbölümü ve İmalat"a dair daha uzun bir açıklama izler ve "Makineler ve Modern Sanayi"ye dair çok ayrıntılı bir açıklamayla bu bölümü bitirir. Marx'ın belirttiği gibi, kapitalist üretim geniş bir işçi kitlesi bir araya getirildiğinde başlar. İlkesel olarak işçi adedi ne artı-değer oranını ne de istismar derecesini etkiler. Fakat bireyler birlikte çalışırken, geçim ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli zaman ya da zorunlu emek zamanı azalır. Marx bu noktayı, "Emekçi sistematik olarak diğerleriyle işbirliği yaparken bireyselliğinin zincirlerini kırar ve türünün yetilerini geliştirir", diyerek vurgular (XXXV, 334).

Marx bu temayı "İşbölümü ve İmalat"a dair ayrıntılı tartışmada ele almayı sürdürür. Onun işbölümüne ilgisi *Paris El Yazmaları*'ndan beri sürmektedir. Bu metinde Marx, işbölümü ile onun bağlı olduğu özel mülkiyeti eşitleyip, onu fark edilebilir yabancılaşmanın iki ana biçimi olarak mübadeleyle tanımlamıştır (B 187; III, 321). *Alman İdeolojisi*'nde komünizmde olacağı varsayılan çok yönlü birey fikri, böyle bir gelişmeyi engelleyen işbölümünün antitezi olarak anlaşılır (GI 53; V, 47).

İşbölümüne dayalı işbirliği biçimi olan imalat, farklı zanaatların temsilcilerini bir araya getirerek ya da pek çok insanın her biri aynı işi icra etmesiyle ortaya çıkar. İşbölümünde üretim süreci bir işbirliği biçimiyle farklı adımlara bölünür. Açıkça tek bir operasyonun tekrarlaması, üretim sürecindeki zamandan kazandırır. Saat ya da dolap yapımında olduğu gibi, bir dizi adımla sadece parçaları bir araya getirmekle, bir ürünü mükemmelleştirme arasında yine fark vardır.

Marx imalattaki işbölümüne ve toplumsal işbölümüne hızla temas eder. Örneğin ailedeki gibi doğal olarak ve kendiliğinden ortaya çıkan işbölümü, meta mübadelesinin gelişiminde köy ve kent arasındaki ayrımla muazzam olarak gelişmiştir – bu, *Alman İdeolojisi*'nde önceden belirtilmiş bir husustur. "İyi gelişmiş ve metaların mübadelesinde meydana getirilmiş her

işbölümünün temeli köy ve kent arasındaki ayrımdır" (XXXV, 357). Modern sanayi toplumunun geniş ölçekli imalat tipi, işbölümünün önceden gelişimini gerektirir. Söz arasında Marx, şimdi dev bir fabrika olarak toplum örgütlenmesine doğru giden modern sanayi toplumuyla, daha önceden *Grundrisse*'de Asya üretim biçimi olarak tanımladığı şey arasındaki fark üzerine tartışmaktadır –"bu basitlik Asya toplumlarının değişmezliğinin sırrının anahtarını sağlar" (XXXV, 363-4). Asya üretim biçimi toplumsal değişme olmadan kendisini sadece yeniden üretme eğilimindedir.

Marx bu bölümü, önceki işbölümünün öngördüğü kadar çok işçi gerektiren kapitalist imalata dair sözlerle bitirir. Şimdi Marx *Paris El Yazmaları*'nda yaptığı gibi, bir işçinin tekrarlı hareketler yapmakla sınırlandırılmasının onu sadece bir canavara dönüştüreceğini söylemektedir. "Basit işbirliği bireyin çalışma tarzını büyük oranda değiştirmeden bırakırken, imalat onu tamamen değiştirir ve emek gücünü ta köklerine kadar gasp eder. İmalat, bir üretici yetenekler ve içgüdüler dünyası pahasına emekçinin ayrıntı maharetini zorlayarak onu özürlü bir ucubeye çevirir (XXXV, 365). Asıl mesele şu ki sadece kârla ilerleyen kapitalist, üretici sürecin işçi üzerindeki etkisiyle ilgilenmemektedir. Bu ayrıca işbölümünde düşük fiyatlarla üretimi artırmanın bir yolunu bulan politik ekonomi için de böyledir. İşbölümü elbette çok eskidir. Marx'ın not ettiği gibi, işbölümü Platon'un toplumu sınıflara bölmesinin temelini oluşturur. Marx, niceliğe teşvik edici bir şey olarak işbölümüne duyulan modern ilgi ve teşvik edici bir şey olarak bu yaklaşıma duyulan antik ilgi arasındaki farkı belirterek kapanışı yapar.

"Makineler ve Modern Sanayi"ye dair çok uzun bölüm ilk defa *Grundrisse*'de ortaya çıkan bir temayı ayrıntılı olarak işler. Aslında Marx'ın pek çok yazısında olduğu gibi burada ve tüm kitapta da Marx, başkaları için sermaye uğrunda iyi yaşamı, hatta yaşamın kendisini karakterize eden ne varsa her şeyden vazgeçen işçilerin modern toplumun ilerlemesi uğruna zorla kurban edildiği konusuna durmadan kafa yormuştur. İngiliz

faydacı yaklaşımı savunan filozof ve politik ekonomist J. S. Mill'den (1806-73) makinelerin kişinin işini hafiflettiğinden kuşku duyan bir alıntıyla başlamaktadır. Marx'ın belirttiği gibi, Mill daha ziyade artı-değer üreten ve üretilmesini artıran noktayı kaçırmaktadır.

Marx, Sanayi Devrimi aletlerin makinelere dönüşmesiyle başladığı için, tartışmasına makinelerin gelişimiyle başlamaktadır. Makinelerin üretime katılmasının sonucu, işçinin aletleri kullanmak yerine, aslında kendi yerini alan makinenin sadece bir uzvuna dönüşmesidir. "Sanayi Devrimi'nin başlangıç noktası olan makine, tek bir alet kullanan işçiyi, pek çok benzer aletle çalışan bir mekanizmayla aşar" (XXXV, 379). Makineler sadece insanların yerini almamaktadır. Benzer tekrarlı hareketler gerektiren insan işlerini, insanların yapabildiğinden daha iyi ve pek çok farklı işe uygulanabilir tarzda yapar. Örneğin Watt'ın buhar motoru sadece tek bir kullanım için değil, genel olarak sanayide geniş bir alanda kullanılması amacıyla tasarlanmıştı. Marx şimdi robot diye adlandırdığımız şey olan makinenin, "muazzam bir otomat" olarak karakterize edilebileceğini söyler (XXXV, 384). İnsanlara gelince, işbölümü ayrıca makineler arasında da ortaya çıkar. Modern sanayinin teknik temeli, uzmanlık gerektiren çeşitli vazifeleri icra eden farklı makinelerin icadında yatar. Çeşitli sanayi dallarının birbirine bağlılığı nedeniyle birindeki değişiklik diğerindeki değişikle bağlantılıdır. "Bir sanayi alanında üretim tarzındaki radikal bir değişiklik, diğer alanlarda radikal bir değişimi gerektirir" (XXXV, 386). Marx örnek olarak, pamuk eğirmedeki ilerlemenin, üretimi artırmak için iplikten tohumları ayıran çırçır makinesinin icadına yol açmasını verir. Daha genel olarak, atölye imalatından modern sanayiye geçiş, temel üretim kaynağı olarak makinelerin tamamen işçilerin yerini aldığını gösterir. Bu durumda insanlar artık makinelere tabi olmuştur.

Marx şu Hegelci fikri sürekli vurgulamıştır: Emek, bir üründe "katılaşır" ya da "billurlaşır"ken, kişi aynı zamanda

kullanım değeri üretir. Şimdi Marx, makinenin insanların yerini alarak sadece başarılabilecek iş miktarını ve dolayısıyla yaratılabilen değeri artırdığını ileri sürmektedir. Yine bu noktayı bir buharlı sabanın aynı anda 66 insanın yapabileceği işi çok daha az maliyetle yapmasıyla örnekler.

Makinelerin icadının çoğu zaman işçiye zararlı olduğu açıktır. Elimizdeki sorunlardan biri şudur: Makinelerin icadı, ücretleri düşürerek ve ailedeki herkesi çalışmaya zorlayarak istismarı artırır. Yine başka bir sorun işi yoğunlaştırır. Yoğunlaştırılmış iş, daha büyük bir üretim oranına göre daha uzun işin yerini alır; örneğin "makinelerin hızını artırarak ve işçiye daha çok makine sorumluluğunu vererek" (XXXV, 415). Marx 1844 ve 1850'de çalışma saatlerinin kısaltılmasının işi yoğunlaştırdığını ve işçilerin sağlığını daha da kötüleştirmekle sonuçlandığını gösteren çeşitli mercilerden bahseder.

Sonra fabrikaya dönep bakan, Marx, makinelerin icadının, nitelikli işçilerin yerini, makinelere sadece tekrarlamalı hareketlerle yönelen hünersiz işçilerin aldığını gözlemler. Bu açıdan Marx, önceden fabrika meselesi bağlamında belirttiği bir noktayı tekrarlar: "Onun [fabrikanın] bir otomata dönüşmesiyle emek aracı, emek sürecinde canlı emek gücüne hükmeden ve onun kanını emen sermayenin yani ölü emeğin biçiminde emekçiyle karşı karşıya gelir" (XXXV, 426).

Makinelerin icadının çalışan insanların geniş ölçekli direnciyle, Marx bunun için birkaç örnek verir, karşılaşması şaşırtıcı değildir. Makineler sayesinde sermayenin gelişimi, emek gücünü satamıyorsa işini kaybeden işçinin çıkarıyla çatışmaktadır. Makinelerin icadı, ücretleri çoğu zaman geçim seviyesinin de altına düşürerek tüm bir işler dizisini hemen yerinden eder. "Tarih, İngiliz el tezgâhı dokumacılığının kademeli yok oluşundan daha korkunç bir trajedi keşfetmemiştir, öyle ki birkaç on yıla yayılıp sonunda 1838'de kapatılmıştır" (XXXV, 434). Varılan sonuç, insan ilerlemesinin insanların kurban edilmesi pahasına satın alınmasıdır. "Emek aracı emekçiyi yere sermiştir" (XXXV, 435).

Bazı ekonomistler makinelerin kullanılmasının, sermayeye işçileri başka bir yerde çalıştırmasını sağladığını ileri sürer. Fakat Marx yerinden edilmiş işçilerin ancak yeni sermaye yatırımıyla yeni bir iş bulacağını iddia eder. Bu olguyu tanımadaki başarısızlık, makinelerin kullanılmasının olsa olsa hem iyi hem kötü olduğunu kabul etme başarısızlığıdır. Yine aynı noktayı daha iyi vurgulamak için Marx, makinelerin icadının, "insanın doğa güçleri üzerindeki bir zaferi olduğunu... sermayenin ellerinde insanı bu güçlerin kölesi yaptığını; çünkü üreticilerin zenginliğini artırdığını fakat sermayenin ellerinde onları [işçileri] sefil kıldığını" yazar (XXXV, 444).

Üretimin genişlemesinden kaynaklanan başka bir sorun, Marx'ın daha önceden *Grundrisse*'de ele aldığı döngüsel iş krizlerine maruz kalmadır. Burada Marx, fabrika sisteminin metaları daha ucuza satmak amacıyla (örneğin kot sanayisinde) ücretleri azaltmak için yine baskı meydana getiren aşırı üretime izin verdiğini belirtir.

İğne yapma gibi ticaretlerde makineler işbirliğini bozar. Nitelikli işçiler niteliksiz işçilerle yani ucuz emekle yer değiştirir. Marx İngiliz istatistiğinden alınmış sayısız somut örnekler sunmaktadır. Ancak en azından makinelerin emeğin fiyatını azaltma eğilimi aşılmaz doğal engellerle karşı karşıya kalmaktadır. İngiltere'de bu, işçileri koruyacak fabrika yönetmeliği çıkarılması idi. Marx bunu "toplumun üretim sürecinin kendiliğinden gelişen biçimine karşı ilk bilinçli ve yöntemsel tepki" olarak görür (XXXV, 483). Marx, fabrikadaki iş ile temel eğitimi birleştirmeye yönelik ürkek çaba olarak değerlendirdiği şeyi tasvir eder ve teknik eğitim sunma gereksinimine işaret eder. Fabrika yönetmeliğinin çıkarılması hem iyi hem de kötüdür. Bu yönetmelik, genel standartlar gerektirerek, sermaye tarafından her yerde yönetilen hatlar boyunca toplumun tam dönüşümünü sadece hızlandırır. Ekonomik temelde varılan sonuç, büyük olanların lehine küçük sanayicileri basit bir şekilde silip süpürmek, sermayenin yoğunlaşmasını artırmak, fabrika sistemini güçlendirmek vs'dir. Örneğin tarımda bura-

daki etki belki de başka yerdekilerden daha büyüktür; makinenin kullanılmaya başlanması "o eski toplumun siperi olan köylüyü yok eder ve onu yerini ücretli emekçiyle değiştirir" (XXXV, 506). Marx insanlar için varılan sonuçlarına bir kez daha dikkat çekerek, sanayinin makineleşmesi gibi tarımın da makineleşmesinin işçi için zararlı olduğunu kaydedip bu büyük bölümü bitirir:

> İmalatta olduğu gibi tarımda da sermayenin egemenliği altında üretimin dönüşmesi aynı zamanda üreticinin acı çekmesi anlamına gelir; emek aracı emekçiyi köleleştirmenin, istismarın, yoksullaştırmanın aracı olur; emek süreçlerinin toplumsal birleşimi ve organizasyonu, üretici bir işçinin bireysel yaşam gücünü, özgürlüğünü ve bağımsızlığını örgütlü bir şekilde ezmeye dönüşür (XXXV, 507).

Çok kısa olan Beşinci Kısım, "Mutlak ve Göreli Artı-değer" (16. Bölüm), "Emek gücü ve Artı-değer Fiyatındaki Değişikliklerin Büyüklüğü" (17. Bölüm) ve "Artı-değer Oranı İçin Çeşitli Formüller" (18. Bölüm) olmak üzere üç küçük bölüme ayrılır. Buradaki tartışma, hem teknik hem de daha önceki tartışmanın tekrarıdır, çok kısaca özetlenebilir. Marx'ın defalarca vurguladığı gibi, kapitalizm metaların üretimi üzerinde değil, daha ziyade artı-değer üretimi üzerinde yoğunlaşır. Üretim araçlarının sahibinin işçiyle ilişkisi, sahip olduğu emek gücünün artı-değer ürettiği bir kişiyle kurduğu ilişkidir. Göreli artı-değer ile mutlak artı-değer arasında daha önce yapılan ayırım sadece artı-değer üretmenin farklı yollarını seçip ayırır. Marx artı-değere yol açan sanayi üretiminin varsaydığı toplum evrimini daha önceden ele almıştı. Şimdi o, Ricardo ve J. S. Mill gibi politik ekonomistler tarafından artı-değerin hemen doğal sayılmasından yakınmaktadır.

Bu polemik sonraki iki bölümde devam eder. Marx emek gücünün ve artı-değerin fiyatına dair yorumlarında, artı-değerin ve emek gücü değerinin tersine değiştiğini göstermek için Ricardo'ya başvurur. Mutlak artı-değeri artırma amaçlı çahşma gününün uzunluğundaki ve göreli artı-değeri artırma

amaçlı iş yoğunluğundaki değişmeleri göz ardı ettiği için Ricardo'yu eleştirir. Marx artı-değerin oranına dair yorumlarında, onun klasik politik ekonomistlerce yanlış hesaplandığını ileri sürer. Modern sanayi toplumunun, ödenmemiş emeğin kontrolü üzerine yoğunlaştığını savunan kendi temel görüşü ile politik ekonomi arasındaki farkı özetleyen harika bir pasajla sözünü bitirir:

> Böylece sermaye, Adam Smith'in dediği gibi sadece emek üzerindeki güç değildir. O esasında ödenmemiş emek üzerindeki güçtür. Tüm artı-emek, sonuç olarak hangi belirgin biçimi (kâr, çıkar ya da kira) alırsa alsın, özünde ödenmemiş emeğin maddileştirilmesidir. Sermayenin kendiliğinden genişlemesinin sırrı, diğer insanların ödenmemiş emeğinin belli bir niceliğinin kullanımına sahip olma hakkını kendinde görmesidir (XXXV, 534).

Çok kısa olan Beşinci Kısım, otuz sayfadan daha azdır ve bu kitaptaki diğer her bir bölümün çoğundan daha kısadır. Marx daha kısa olan dört bölümde de "emek gücü (ve sırasıyla fiyat) değerinin ücretlere dönüşümü" ile başlayarak, genel "Ücretler" konusunu ele alır (19. Bölüm). Marx, belli bir metayı üretmek için gerekli işin bir işlevi olarak kendi tartışmalı emek değer teorisini açıklar: "Fakat bir metanın değeri nedir?" Toplumsal emeğin nesnel formu metanın üretiminde harcanmıştır" (XXXV, 535). Değerin kaynağı olan emeğin kendinde değeri yoktur. Onun fiyatı arz-talep kanunuyla belirlenir. Fakat "emeğin fiyatı" ifadesi, ücretler biçiminde hesaplanan "emek gücü fiyatı" olarak alınmalıdır. Marx'a göre, emeğin değerinin ürettiği değerden daima daha az olması, aslında ödenmemiş emeğin içinde saklı olduğu ücretler kavramında gizlidir. "Bilfiil ilişkiyi görünmez yapan ve o ilişkinin doğrudan karşıtını gösteren bu fenomenal biçim, hem emekçinin hem de kapitalistin, kapitalist üretim tarzının tüm mistikleştirmelerinin, onun özgürlükle ilgili tüm yanılsamalarının, bayağı iktisatçıların tüm mazeretçi kaypaklıklarının hukuki mefhumlarının temelini oluşturur" (XXXV, 540).

Marx şimdi birbiri ardına "Saat Ücretleri", "Parça Başı İş Ücretleri" ve "Ulusal Ücret Farkları"nı ele alır. İlkine gelince, Marx ekonomik tartışmaların, çalışılan zaman açısından ya da üretilen maddelerin adedi bakımından, ücretlerin hesaplanması arasındaki farklara benzer farkları genel olarak ihmal ettiğini iddia etmektedir. Söz arasında Marx önceki bölümdeki argümanını tamamlayıcı mahiyette, genel olarak kapitalistlerin, emeğin fiyatının ödenmemiş emeği içerdiğinin ya da kârın ona bağımlı olduğunun farkında olmadığını ekler. Parça başı iş ücretleri tartışmasında Marx, ücretlere parça başı işin bir işlevi olarak yaklaşmanın işin yoğunluğunu artırdığını kaydeder. Yeterince açık görünen ulusal ücret farklarına dair açıklamada, farklı ülkelerde farklı koşulların yaygın olduğuna işaret eder.

Sermaye birikimi kapitalizm için merkezidir. Marx birikimi iki safhada ele alır: "Sermaye Birikimi"ne dair Yedinci Kısım bunun modern sanayi toplumunda nasıl meydana geldiğini biraz ayrıntılı inceler. Cildin son bölümü Sekizinci Kısım, modern kapitalizme götüren "Sözde İlkel Birikimi" inceler. İlkinde Marx, üç parçalı sürecin sonucu olarak genel bir sermaye birikimi teorisi ayrıntılandırır. Bu üç parçalı süreç yoluyla (1) para biçimindeki sermaye, aletler, fabrikalar gibi üretim araçlarına ve emek gücüne dönüştürülür; (2) değeri üretim maliyetinden daha büyük olan metalar üretilir çünkü artı-değer, ödenmemiş emek biçiminde üretilir; (3) metalar artı-değerin sermayeye dönüşümünü gerçekleştirmek için satılır. Marx modern sanayi toplumunda sermaye birikimini üç bölümde inceler: "Basit Yeniden Üretim" (23. Bölüm), "Artı-değerin Sermayeye Dönüşümü" (24. Bölüm) ve "Genel Sermaye Birikimi Yasası" (25. Bölüm).

Basit yeniden üretim tartışması üretimin aslında yeniden bir üretim süreci olduğu görüşüne dayanır. İşçiye ücret, üretim araçlarının sahibine de kâr sağlamak için yeni ürünler üretme sürecinde, üretim en nihayetinde kendisini yeniden üretir. Bu şekilde elde edilen gelir, yalnızca üretim araçlarının sahibinin

kendi tüketimi için kullandığı parayı sağlamaya yaradığında basit yeniden üretim meydana gelir. Buna karşıt olarak işçi bizzat kendisinin ürettiği şeyin yalnızca bir kısmını alır; çünkü "o, emekçinin kapitalistin kendisine sağladığı bir üründe gerçekleşmiş emeğidir" (XXXV, 568).

Sermaye, değişken ve sabit sermayeden oluşur; binalara, makinelere vs'ye yatırım için kullanılır. İkincisi üretim sürecinde tüketildiği için, tüm sermaye nihayette birikmiş sermaye ya da artı-değerin birikimi olur. Bundan çıkan sonuç şudur: Emek ile onun ürünü ya da onun nesnel koşullarından doğan emek gücü arasındaki ayrımda yatan kapitalist üretimin başlangıç noktası, üretim süreci içindeki basit üretimle sürekli olarak yeniden üretilir. Daha doğrusu, üretici sürecin normal işleyişinin sonucu, sermayedar için sermayeyi artırmaktır. Ancak zenginlik yaratan fakat bunu yapmak için kendi emek gücünü satan işçinin onu elde edecek hiçbir aracı yoktur. Demek ki sermayenin birikimi sadece üretimin nesnel koşullarını sağlayan kapitalistleri gereksinmez, ayrıca metaları üretecek işçilere de ihtiyaç duyar. Daha başka bir sonuç da sürecin aslında işçi olarak işçiyi üretmesidir. Özet bir pasajda Marx şunları yazmaktadır:

> Emekçi böylece daima materyal, nesnel zenginlik üretir fakat bunu sermaye biçiminde, kendisine hükmeden ve kendisini istismar eden yabancı bir güç biçiminde üretir. Kapitalist, emek gücünün gerçekleştirildiği nesnelerden ayrılan zenginliğin özel bir kaynağında emek gücünü devamlı olarak üretir, kısaca kapitalist emekçiyi üretir fakat bir ücretli emekçi olarak üretir. Bu aralıksız yeniden üretim, emekçinin bu idamesi, kapitalist üretimin olmazsa olmaz koşuludur (XXXV, 570-1).

Daha genel bir mesele şudur: Kapitalist üretim, normal işleyişinde, emek gücüyle üretim araçları arasındaki ayrımı, işçinin sağladığı şeyle üretim araçlarının sahibinin sağladığı şey arasındaki ayrımı ve üretimin öznel ve nesnel koşulları arasındaki ayrımı yeniden üretir. Böylece anormal değil fakat daha

ziyade normal zamanlarda kapitalist üretim, işçiyi sömürmenin koşullarını üretir ve çoğaltır. Demek ki üretim süreci metaları, kârı ve bizzat kapitalizmin yapısını üretir. "Bu nedenle kapitalist üretim, sürekli bağlantılı bir sürece, bir yeniden üretim sürecine dair bakış açısı altında sadece metaları ve artı-değeri değil, aynı zamanda kapitalist ilişkiyi de üretir ve çoğaltır; bir tarafta kapitalist, diğer tarafta ücretli emekçi" (XXXV, 577).

Marx basit yeniden üretime ilişkin açıklamada, üretim seyrinde sermayenin birikmiş sermayeye dönüştüğünü ileri sürer. O, bu konuyu artı-değerin sermayeye dönüşmesi başlığı altında daha ayrıntılı inceler. Üründe içerilen artı-değer paraya dönüştürüldüğünde sermaye olur. Demek ki sadece üretim sürecine ait olan şey sermayeye dönüştürülebilir. Artı-değer, üretim sürecinin yeni sermaye biçiminde devamı için gerekli koşulları sağladığından sermayeye dönüşebilir. Bu şekilde sermaye daima yeni sermaye yaratır. Yeni sermayenin yaratılmasının iki koşula bağlı olduğu defalarca belirtilmiştir: Bir ürün formunda "somutlaşmış" ya da "maddileşmiş" olan artı-değerin karşılığın ödemeden el koyma ve o ürünün parayla mübadele edilmesi. İşçi, ihtiyaçlarını karşılamak ve hayatını kazanmak için çalışmaya zorlanır zorlanmaz bu sonuç doğal olarak ve sorunsuz gerçekleşir. Marx üretim araçlarının sahibine ait bir şey olarak kendi artı-değer kavrayışı temelinde, Smith'in sermayeye dönüşen artı-değerin bir kısmının işçilere gittiği görüşünü reddeder. Daha ziyade artı-değerin kısmen kapitalist tarafından gelir olarak tüketildiğine, kısmen de sermaye biçiminde yeniden yatırıma dönüştürüldüğüne işaret eder. Daha genel olarak klasik ekonomi politiğin, yeniden üretimi hiçbir zaman kavramadığını çünkü değerin yaratılma biçimini kavrayamadığını ileri sürer.

Genel kapitalist birikim yasasına dair olan bölüm kapanış bölümü olup, hem daha uzundur (yaklaşık yüz sayfa) hem de önceki bölümlerden daha ayrıntılıdır. Marx burada *Paris El Yazmaları* gibi erken dönem eserlerinin birinde tartıştığı iki konuyla ilgilenir: kapitalizmin tam olarak kendi işçi arzını

üretme biçimi ve sermaye birikiminin işçi üzerindeki etkisi. Sermayenin gelişmesi için, değişken sermayeye ya da emek gücüne ayrılan bu pay artmalıdır. Buradan, klasik ekonominin bildiği gibi, kârdaki artışın işçilerdeki artışa bağlı olduğu sonucu çıkar. "Bu nedenle sermayenin birikimi, proletaryanın artışıdır" (XXXV, 609). Bu sonuç sermaye birikimiyle ödeme oranı arasında bulunan yani sermayeye dönüştürülen ödenmemiş emekle süreci devam ettiren ödenmiş emek arasındaki korelasyonla gerekçelendirilir. Ne kadar fazla zorunlu emek olursa, ücretler o kadar çok yükselir ve tersi. Bu yüzden arz talep yasası, ürettikleri metalar gibi, modern sanayi toplumuna bağlı olan işçiler için de geçerlidir. Feuerbachçı yaklaşımının son bir örneğinde Marx şöyle yazar: "Dinde insan kendi beyninin ürünlerince yönetildiği gibi, kapitalist üretimde de kendi elinin ürünlerince yönetilir" (XXXV, 616).

Sermaye birikimi, işçilerin sayısındaki ya da verimliliğindeki artış gibi çeşitli faktörlerle sağlanır. Marx ikinci bağlantıda, sermayenin gitgide birkaç insan elinde yoğunlaşması gibi mekanizmaları inceler (bugün rekabeti sınırlandırma hakkında konuşabiliriz), örneğin benzin pompa fiyatının düşürülmesi gibi bir fiyat savaşıyla farklı üreticiler arasında rekabetin artışı, farklı kredi biçimlerinin gelişimi vs.

Doğal olarak, işçilerin gerçekleştirdiği sermaye birikimi, çalışan nüfus üzerinde etki eder. Verimlilikteki bir artış, örneğin işçileri yakında işsizler ordusuna katılacak olan artık işçilere [*surplus workers*] çevirir. Tersine, modern sanayi toplumu "elden çıkarılabilecek endüstriyel bir yedek ordu oluşturan ve sermaye tarafından yetiştirilmiş gibi sermayeye ait olan" (XXXV, 626) bir işçi havuzunun varlığına dayanır. Çünkü yeteri kadar işçi olmasaydı ücretler ve maaşlar yükselir, böylece sermayenin gelişiminin altı oyulurdu. Sermayeyi azami sınıra çıkarmak için daima, belli bir miktarda istihdam edilmemiş ya da kısmen istihdam edilmiş işçiler dahil, yeterince işçi olmalıdır.

Genelde sermaye ne kadar artarsa, işçiler o kadar çok iş bulmayı bekleyen endüstriyel yedek ordu oluşturur. Marx şim-

di *Paris El Yazmaları*'ndaki erken yabancılaşma tartışmasını çağrıştırarak, verimliliği artıran çeşitli mekanizmaların işçileri insanlıktan çıkardığını/makineleştirdiğini ileri sürer:

> Kapitalist sistem içerisinde emeğin toplumsal verimliliğini yükseltmenin tüm yöntemleri, emekçilerin [sömürülmesi] pahasına gerçekleştirilmiştir; üretimi geliştirmenin tüm vasıtaları üreticiler üzerinde hâkimiyet kurmanın, onları istismar etmenin araçlarına dönüşür; onlar emekçiyi sakatlayarak, insanı bir insan parçasına indirger; makinenin bir parçası seviyesine indirir; işindeki her cazibe kalıntısını tahrip eder ve işini nefret edilen bir uğraşa dönüştürür (XXXV, 639).

Önceden pek çok kez belirtilen daha geniş bir husus, işçilerin zenginlikte bir artış meydana getirmesinin doğrudan bir sonucu olarak kendilerini yoksullaştırmasıdır: "Zenginliğin bir kutupta birikmesi; dolayısıyla aynı zamanda sefaletin, amelelikten çekilen acının, köleliğin, cehaletin, vahşetin, zihinsel geriliğin karşı kutupta, yani kendi ürününü sermaye biçiminde üreten sınıf tarafında toplanmasıdır" (XXXV, 640). Marx bu bölümde arda kalan elli sayfadan daha fazla bir sayfada, zamanın İngiltere'sinde çalışan sınıfın yürek parçalayıcı koşullarını canlı olarak betimleyen, uzun bir dizi somut örneklerle bu iddiayı bolca resmeder.

Kitabın sekizinci ve son bölümü, yaklaşık altmış sayfayı kapsamakla birlikte, sekiz bölümden oluşan çok kısa bir dizide "Sözde İlkel Birikimi" ele alır. İlkel birikim, sermaye birikimini önceler ve onu mümkün kılar. Para ve metalar –sermayeden ayrıdır– ancak çift koşulda, yani üretim araçlarının sahibinin işçileri istihdam etmeye ve işçilerin de emekgüçlerini satmaya istekli oluşu durumunda sermaye olur. Kendi üretim araçlarına sahip bir işçi, örneğin kendisinin patronu olan bir çiftçi, bir başkası için çalışmayı ancak bu araçları, bu durumda çiftliği kaybederse ister. İlkel birikim, bireylerin modern sanayi toplumunun zorunlu koşullarını yaratmak için üretim araçlarından mahrum olma yoluna gönderme yapar. "Bu nedenle söz

konusu ilkel birikim, üreticiyi üretim araçlarından ayırmanın tarihsel sürecinden başka bir şey değildir" (XXXV, 705-6).

Marx bu sürecin farklı ülkelerde farklı olduğunu gözlemleyerek, onu klasik formunu aldığı İngiltere'de inceler. 14. yüzyılın sonuna kadar serfliğin ortadan kayboluşu, nüfusun çoğunluğunu bağımsız köylü mülk sahiplerinin oluşturduğu bir duruma yol açtı. Bu durum geç 15. yüzyılda ve erken 16. yüzyılda köylülerin topraklarından sürülmesiyle değişti. Ortak topraklara toptan el konulması Flaman yün imalatçılarının yükselişinin doğrudan sonucuydu ve yine çiftlik arazisinin 15. yüzyılın sonlarına doğru o zamanlar bir başlangıç olan meraya dönüşmesine yol açtı. Köylülerin mülksüzleştirilmesi, Reformasyon zamanında kilise mülkiyetinin talan edilmesi gibi, daha sonra çeşitli şekillerde devam etmiş, onları sonradan şehirlerde sanayi gelişirken zamanla emek sağlayabilecek proletarya emek gücüne dönüştürmüştür. Köylülerin mallarının bu ardı ardına gasbı, "kapitalist tarım için tarla fethetmiş, toprağı sermayenin parçası ve parseli yapmış, şehir sanayileri için 'serbest' ve yasadışı bir proletaryanın zorunlu arzını yaratmıştır" (XXXV, 723).

Köylülerin mallarının süregiden gasbı, gelişmeye başlayan imalatçıların ememeyeceği bir emek gücü yarattı ve bu insanların çoğunu "kısmen eğilimden, çoğu durumda da koşulların stresinden dilencilere, soygunculara, serserilere dönüştürdü" (XXXV, 723). Marx bu "serbest" proletaryanın acımasız canlı koşullarının ayrıntılı açıklamasını sunar. 1530'da VIII. Henry zamanında çalışmayı reddedenler ilk suçta kırbaçlandı, ikincisinde sakat bırakıldı ve üçüncüsünde devlet düşmanları olarak infaz edildi. İlkel birikim, İngiliz köylüleri mülksüzleştiren aynı süreç, kapitalist çiftçiyi, sanayi sermayesi için iç pazar ve son olarak sanayi kapitasti yarattı. Köylülerin mallarının gasba uğraması, sermayesi tarımsal ürünlerin (örneğin mısır, yün, gül, et gibi) fiyatları şeklindeki bir değerde yükselen büyük toprak sahiplerini yarattı. Aynı sebeple, kırsal yerli sanayinin yıkımı, mallarının gasba uğramasıyla işçiye dönüşen köylüle-

rin satın aldığı sanayi ürünleri için bir pazar yarattı. Endüstriyel kapitalistin yükselişi biraz farklı bir rota izledi. Ortaçağlardan beri sermaye, tefeci ve tüccar sermayesi olarak var olmuştur. Lonca düzenini dağıtan feodalizmin sonuna kadar endüstriyel sermaye olmadı. Buna Amerika'da altın ve gümüşün keşfi, Güney Hindistan'ın sömürgeleştirilmesi, Afrika'yla köle ticaretinin başlaması gibi olaylar da yardım etti. Ayrıca zamanla borç para verebilecek bir banka ve vergilendirme sistemine, ticari savaşlara vs yol açan bir kamu kredi sisteminin yükselişi de özellikle yardım etti.

"Modern Kolonizasyon Teorisi" (33. Bölüm) hakkındaki son iki bölüm ve "Tarihsel Kapitalist Birikim Eğilimi" (32. Bölüm), kitaptaki argüman bakımından doğal sıraları dışında gözükür. İlki farklı ilkel birikim biçimlerine ait bir tema olan kolonizasyonu ele alır; oysa ikincisi bu kısmın ve cildin tartışmasını, modern sanayi toplumunun beklentileri hakkında kısa bir yorumla sonlandırır. Marx'ın kolonilere ilgisi, onların ilkel birikimdeki, özellikle İngiltere'deki, rolleriyle açıklanır. Her bir yerleşimci kamu mülkiyeti olan araziyi özel mülkiyete dönüştürebilirken, kapitalizmin kolonilerde İngiltere'de olduğundan daha çok gelişemeyeceği açıktır. Bir kez de kapitalizmin önkoşul olarak üretim araçlarıyla işçi arasında bir ayrım talep etmesi bunun nedenidir. Ana ülke yatırım yapmaya devam etse de yeteri kadar emekçi olmadığı için yeterince iş de yoktur. Kapitalizmin şansına, Amerikan İç Savaşı ulusal borcu artırdı, vergileri yükseltti ve kamu topraklarını çarçur etti. Öyle ki iç savaş endüstriyel üretimi oldukça cesaretlendirdi. Marx'ın bu konudaki duruşu şudur: Yeni Dünya'da, Eski Dünya'da olduğu gibi, "üretim, birikim ve dolayısıyla kapitalist özel mülkiyet asli koşulları için öz-kazanım sonucu olan özel mülkiyeti imha etme; başka bir deyişle emekçinin malını istimlak etme potansiyeline sahiptir" (XXXV, 761).

Sondan bir önceki bölümde, ki bu kavramsal olarak argümanın nihai parçasıdır, Marx daha önceden *Paris El Yazmaları*'nda tartıştığı bir temayı ele alarak, sermayenin birikme

eğilimi yüzünden modern sanayi toplumunun zayıf uzun dönem beklentileri hakkında bir sözle muazzam kitabını hemen bitirir. En erken dönem yazılarından beri Marx, ısrarlı bir şekilde özel mülkiyet ya da üretim araçlarının özel mülkiyeti ve tek tek kapitalistlere değil de herkese ait olan toplumsal ya da kolektif mülkiyet arasında bir ayırım kabul etmiştir. Tarihsel olarak gelişim süreci, bireylerin özel mülkiyetini istismar ettiği aşamadan, kapitalistlerin diğerlerinin işini istismar ettiği ileri bir aşamaya geçer. Olayların normal seyrinde küçük sermaye, "bir kapitalistin daima pek çok kişiyi öldürdüğü" bir merkezileşme süreciyle gitgide daha büyük sermayeye dönüşür. (XXXV, 750) Marx sermayenin kendi artma eğilimini takip ederek özel mülkiyeti çoğalttığını fakat sonunda onu yıkacağını iddia eder. "Üretim araçlarının merkezileşmesi ve işin toplumsallaşması en sonunda kendi kapitalist kabuklarıyla uyuşamayacağı bir noktaya ulaşır. Bu nedenle kabuk parça parça patlayıp her yana dağılır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm haberi verilmektedir. Mülk sahipleri mülksüzleştirilmiştir" (XXXV, 750).

Marx şimdi, Hegelci çelişme ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması fikrinin uygulamasına dayalı bu diyalektik iddiayı yeniden ifade etmektedir. O, özel mülkiyete dayanan kapitalizmin çöküşünün kaçınılmaz olarak özel mülkiyeti kamu mülkiyetine çevirerek onu, daha kesin olarak kapitalizmin kazançlarından kaynaklanan özel mülkiyeti yıkacağını iddia eder. "Kapitalist üretim tarzının sonucu olan kapitalist el koyma tarzı, kapitalist özel mülkiyeti üretir. Bu, mülk sahibinin işi üzerine kurulu bir şey olarak bireysel özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır. Fakat kapitalist üretim, bir doğa yasasının değişmezliğiyle kendi olumsuzlanmasına yol açar. Bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır." (XXXV, 751). Marx için Feuerbach'ın nihayetinde, niyetlerine rağmen, bir Hegelci olduğunu hatırlıyoruz. Marx özel mülkiyetteki değişimin, mülk sahiplerinin bizzat mülksüzleştirilmesi yoluyla kapitalizmin gelecekte komünizme dönüşmesinin, kapitalizmin kurulu-

şundan son derece daha az zor olacağını iddia ederek, bu cildi Feuerbachçı bir tersine çevirmeyle bitirir.

> Bireysel emekten doğan dağınık özel mülkiyetin kapitalist özel mülkiyete dönüşmesi, doğal olarak zaten pratikte toplumsallaşmış üretime dayanan kapitalist özel mülkiyetin toplumsallaşmış mülkiyete dönüşmesiyle karşılaştırılamayacak kadar daha sürüncemeli, şiddetli ve zorlu bir süreçtir. İlk durumda birkaç zorbanın kitleleri mülksüzleştirmesi, ikincisinde ise kitlelerin birkaç zorbayı mülksüzleştirmesi söz konusudur (XXXV, 764).

5
Marx ve Hegel'i Yeniden Gözden Geçirme

Felsefi ehemmiyetlerini gözeterek tercih ettiğim Marx'ın külliyatındaki kimi ana metinlere yönelik seçici açıklamalarımın artık sonuna geldim. Marx üretken bir yazar olduğundan *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri ya da *Artı-Değer Teorileri*'ne ilişkin üç kitabı içeren *Kapital*'in dördüncü cildi gibi diğer pek çok metin veya hepsinden ziyade onun çok sayıdaki siyasi yazıları tartışılabilirdi. Buraya dahil edilebilecek başka aday metinler olsa da Marx'ın felsefi olarak ilginç metinlerinin çoğuna zaten temas edildiğine inanıyorum. Dahası hiçbir ke-

sinti ya da süreksizlik olmadan daima gelişen görüşlerini her yönüyle ortaya koymak için metnin yeteri kadar ayrıntılı tartışıldığına inanıyorum. Tartışmamız, Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne ilişkin eleştirisinde yer alan en erken dönem yazılarından başlayıp, ondan sonra gittikçe ayrıntılı bir biçim alan politik ekonomi eleştirisinden geçip, *Kapital*'in birinci cildiyle bitirerek, özgün modern sanayi toplumu teorisinin ortaya çıkışında ve ayrıntılandırılmasında Marx'm teorilerinin gelişiminin izini sürdü.

Marx'm görüşlerini açıklamadan önce, onun Marksizm ve Hegel'le ilişkisine dair ortodoks olmayan bir yaklaşım resmettim. Engels'ten Althusser'e kadar Marksist ortodoksi, Marx'ı ve Marksizmi genel olarak ayırt edilemez bir biçimde birbirine benzer, Marx ve Hegel'i de keskin bir şekilde birbirine karşıt olarak görür. Marx'ı ve Marksizmi devam eden tek bir fikir, dünya görüşü ya da teoriler dizisi olarak düşünmenin, bu belki siyasi nedenlerden dolayı haklı görülebilir, Marx'ın Hegel'le ilişkisini ve sonuç olarak felsefi düşüncelerini muğlaklaştırdığını iddia ederek beklenti yaratan bir not düştüm. Geriye, Marx'ın tüm felsefi konumuna nihai bir bakış atmadan önce, bu kısımda Marx'ın Hegel ile ilişkisine daha detaylı ama yine de giriş mahiyetinde bir bakışla, beklenti yaratan bu kaydın hakkını vermek kalıyor.

Marx'ın felsefeye ve ekonomi politiğe açık bir şekilde dikkat çekmesi, külliyatında farklı zamanlarda yer almaktadır. Marx, Hegel'e dair ilk yazılarında bile politik ekonomiye serbest fakat etkili bir biçimde zaten ilgilenmekteydi. Bu ilgisi görüşlerinin daha sonraki gelişimi ve evrimi için son derece önemli olmuştur. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx, Hegel'i kendi karşıt mülkiyet fikri temelinde eleştirmeye başlar. Marx'a göre, Hegel'in daha çok yasal bir bakış açısından dikkate aldığı mülkiyet, öncelikle iktisadi terimlerle anlaşılmalıdır. Mülkiyete yönelik yerinde bir tutumda bu basit fakat çok önemli değişim, Marx'ın iktisadi özel mülkiyet kurumuna dayanan modern sanayi toplumu hakkındaki sonraki görüşünün

kökenini anlamamıza yardım eder.[1] "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi: Giriş"te Marx, toplumsal bağlamın, kendilerini tarihsel süreç içerisinde geliştiren iç çelişkilerin baskısı altında değiştiği Hegelci fikri benimser. Bu yüzden, modern sanayi toplumuna dair bir görüş formüle etmeye başlamadan önce bile Marx, konumunun formülasyonu açısından da çok önemli olan şu temel Hegelci kavrayışla zaten çalışmaktaydı: Modern sanayileşmiş dünya temelde istikrarsızdır, iç çelişkilerinden ötürü farklı bir toplum türüne dönüşmesi kaçınılmazdır.

Daha ilk yazılarında, örneğin *Paris El Yazmaları* boyunca, felsefeyle doğrudan ilgili olduğu dönemde, ekonomi politiğe ilişkin asgari bir kavrayışı vardır. *Paris El Yazmaları*'ndan başlayarak konuyu ayrıntılı bir şekilde tartışmaya başlamıştı. Daha sonra geliştirdiği ve derinleştirdiği fakat temelde asla değiştirmediği görüşlerinin ana hatlarını formüle etmeye başlarken, bu esnada çağdaş ekonomi politiği iyice eleştirmeye başlar. *Felsefenin Sefaleti*'ne kadarki yazılarında Hegel'i, Genç Hegelci meslektaşlarını ve felsefeyi doğrudan eleştirir. *Paris El Yazmaları*'nda ve *Felsefenin Sefaleti*'nden sonra Marx'ın yazılarında üç önemli değişiklik meydana gelir. Birincisi, Marx başka fikirleri işlerken kendi orijinal felsefi görüşlerine dayanmaya devam eder. İkincisi, felsefenin doğrudan analizinden, gittikçe ekonomi politiğin eleştirisine yönelir. Üçüncüsü, gitgide kendi alternatif teorisini ortaya koyar.

Marx felsefeden yüz mü çevirdi? Eğer bu soru onun felsefeyi merkezi konu olarak tartışmayı bıraktığı anlamına geliyorsa yanıt evet olmalıdır. Ancak soru felsefi fikirlerini politik ekonomi gibi diğer alanlarda kullandığı anlamına geliyorsa yanıt hayır olmalıdır. (Soyutlayıcı bir görüşle) Marx'ın felsefi meselelere doğrudan ilgisini, daha önceki metinler temelin-

1. MacGregor, Hegel'in Marx'tan daha radikal bir düşünür olduğunu ve Marx'ın Hegel'in özel mülkiyet görüşünü değiştirmesinin, Marx'ın ideal toplumunun devletten ve özgürlüğü güvence altına alan, keyfi uygulamalardan alıkoyan kurumların çoğundan yoksun olduğu anlamına geldiğini iddia eder. Bkz. David McGregor, *Hegel, Marx and the English State*, Toronto: University of Toronto Press, 1992.

de ekonomi politiğin eleştirisine ve daha sonraki yazılarında alternatif bir modern sanayi toplumu teorisi formüle etmeye artan ilgisinden keskin bir şekilde ayırmak kesin bir hata olur. Üç tema (felsefe, politik ekonomi ve modern sanayi toplumu) Marx'ın tüm yazılarında başından sonuna kadar birbiriyle ilgili olduğundan, onun düşüncesindeki herhangi bir meselede felsefe ve iktisat asla birbirinden basit bir şekilde ayrılamaz. Marx, doktora tezini bitirip yazmaya başladıktan sonra felsefeyi geride bıraktığı söylenebilecek hiçbir an yoktur; nitekim şaşırtıcı bir şekilde, onun formel iktisat çalışması ilk Hegel eleştirisini yaptığı zamana yakın bir zamanda başladığından, iktisadi faktörleri henüz hesaba katmaya başlamadan ele aldığı hiçbir konu da yoktur. Başka bir deyişle, yazmaya başladığı andan itibaren felsefe ve politik ekonomi daima Marx'ın metinlerinde iç içe geçmiştir.

Onun felsefe ve ekonomi politiğe ilgisi arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Onun Hegel eleştirisi, ilk yazılarında bile sonuç olarak iktisadi karakterlidir, daha kesin olarak meşru bir mülkiyet anlayışından ziyade iktisadi bir mülkiyet anlayışıyla şekillenmiştir. Fakat tarihsel bir bakış açısından kendi modern sanayi toplumu teorisine kattığı politik ekonomi eleştirisi Hegelcidir, bir tarih görüşüne dayanır. Birinci kısımda (bir kez daha yine) Marx'm Hegel eleştirisinin ekonomi politiğe ilişkin en eski görüşlerinden çıktığını ve onlara dayandığını iddia edeceğim. İkinci kısımda, Marx'm politik ekonomi eleştirisinin baştan sona genellikle Hegelci bir yaklaşıma dayandığını öne süreceğim. Üçüncü kısımda, Marx'ın karşıt modern sanayi toplumu teorisinin onun Hegelci perspektifini daha da geliştirdiğini iddia edeceğim.

Marx'ın yazılarının açıklamasında olduğu gibi, tartışmanın bu kısmı Marx ile Marksizm arasında aynı türden bir ayırım varsayacak. Varılacak bir sonuç, Marx'ın Hegel eleştirisinin (ve onun felsefi benimsemesinin), politik ekonomi eleştirisinin ve onun karşıt politik ekonomi ve modern sanayi toplumu teorilerinin hepsinin kaynağını tek bir bütünlüklü kavramsal

vizyondan aldığını göstermek olacaktır. Bir diğeri, eğer amaç Marx'ı anlamaksa, siyasi güdümlü Marksistlerin Marx ile Hegel ya da yine Marx ile felsefe, hatta felsefe ile bilim arasında yaptığı aynı türden ayırım iddialarının ötesine geçmenin hayati önemde olduğunu göstermektir. Çünkü sadece bu şekilde nihai analizde Marx'ın sadece bir filozof değil bir Alman filozofu; fakat Alman bir Hegelci, dolayısıyla idealist bir Alman filozofu olduğu görülebilecektir.

MARX'IN HEGEL İLE İLİŞKİSİNE DAİR ÖN TARTIŞMA

Marx üzerine yazan hemen hemen herkesin bahsettiği bu ilişkiye ilişkin görüşlerin tam bir listesini yapmak mümkün değildir. Marksizme ilişkin özlü incelemesinde Kolakowski, diyalektiğin kökenlerine ilişkin genel bir tartışmada Hegel'e yer ayırır; fakat Hegel-Marx ilişkisine üstünkörü bir dikkat çekmekten başka bir şey yapmaz.[2] Henry, ne Hegel'e çok aşinadır ne de Hegel-Marx ilişkisiyle çok ilgilidir.[3] Löwith, Marx'ı Hegelci geçmişe karşı anlama ihtiyacı duymakta fakat konuyu ele alışında yeterince ilerleyememektedir.[4] Marx'ın Hegelcilikle ilişkisinin yönlerine oldukça büyük yer ayıran Hook, Hegel'den çok Genç Hegelcilere aşinadır.[5] Marx'ı da Hegel'i de çok iyi bilen Hartmann, onların ilişkisine dair biraz ayrıntılı ve çok yararlı bir tartışma sunmaktadır.[6] Hyppolite'in bu konu hakkındaki kavrayışlı bir dizi denemesi bağlantılı bir açıklama sunmamaktadır. Wood, Hegel'le ilişkiye dair birkaç bölümde

2. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution*, Çev. P. S. Falla, Oxford: Clarendon Press, 1978, c. 1: *The Founders*, s. 56-80.
3. Michel Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, Çev. Kathleen McLaughlin, Bloomington: Indiana University Press, 1983.
4. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, Çev. David E. Green, Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1967.
5. Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1966.
6. Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie. Eine Philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: de Gruyter, 1970.

Marx hakkında sofistike bir analiz vermektedir.[7] Wolf ve Cöster'in kitapları bildiğim en detaylı açıklamalar arasındadır.[8]

Bu yazarlar istisnadır. Bu konuya ilişkin çoğu çalışma ötekisi hakkında çok şey bilmeyen ya da neredeyse yeterince bilgisi olmayan ya Hegel ya da Marx partizanları tarafından yürütülmüştür. Marx ile ilgili yetersiz bilgiye sahip olan Hegelcilerin nispi cehaleti Marx ile ilgilenenlerle tamamen uyuşur. Marx ile ilgilenenlerin Hegel hakkında çoğunlukla iyi, hatta yeterli bir kavrayışı yoktur. Marx'ın eleştirisinin olsa olsa üstünkörü bir bakış içerdiğine ikna olmuş Hegel uzmanları, bu kanıyı nadiren doğrular. Marx, Hegel'in en önemli eleştirmenlerinden biridir fakat Marksist olmayan Hegel uzmanları onun eleştirisini hemen reddetme eğilimindedir.[9] Hegel sonrası felsefenin gelişimini seyretmeyi reddederlerken, farkında olmadan hakkında konuşmaya değer felsefenin Hegel'de doruklaştığını ve nihayete erdiğini iddia eden Genç Hegelcilerin iddialarını yinelemektedirler.

Marksistler Hegel'den sıklıkla bahseder ancak Hegel'i ele alışları nadiren yeterlidir.[10] Onlar, Marx'ın, yazılarında insan pratiğiyle somut olarak bağlantılı teorinin lehine (sadece) akademik felsefeyi terk ettiğine ısrarla işaret eder. Neredeyse istisnasız Hegel'i anlamaktan ya da Hegelci görüşleri benimsemekten çok, reddetmeye odaklanırlar. Bu bakış açısından, Hegel'in Marx için önemi bütünüyle ya da en azından daha

7. Allen W. Wood, *Karl Marx*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981.

8. Dieter Wolf, *Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des ablosuten Geistes und des Kapitals*, Hamburg: VSA-Verlag, 1979. Oskar Cöster, *Hegel und Marx: Struktur und Modalitat ihrer Begreiff Politisch-sozialer Vernunff in terms einer "Wirklichkeit" der "Einheit" von "allgemeinem" und "besonderem Interesse"*, Bonn: Bouvier, 1983.

9. Harris bir örnek sunmaktadır. Onun Hegel *Görüngübilimi*'ne ilişkin abidevi incelemesi Marx'tan hiç bahsetmemektedir. Bkz. H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, 2 cilt, Indianapolis: Hackett, 1997.

10. Hegel'e ilişkin pek çok Marksist incelemelere işaret eden Smith, tüketilmemiş tek alanın Hegelci diyalektik mantığın *Kapital*'deki rolü olduğunu iddia ederek, kimi Hegelci motifler dediği şeyi sergileyen, en azından kısa bir bölüm ayırmaktadır. Bkz. Tony Smith, *The Logic of Marx's Capital*, Albany: State University of New York Press, 1990.

çok sonrakinin reddettiği bir şey olarak olumsuzdur. Daha önceki yazarların yalnızca ya da daha çok bir figüre bizleri götürdükleri için önemli oldukları fikri, bilindik bir felsefi kibirdir. Tıpkı Hegel'in daha önceki yazarları kendi felsefi görüşlerine götüren salt aşamalar olarak görmesiyle meşhur olduğu gibi, Marksistler, bildiğim kadarıyla istisnasız –başka türlü nasıl olabilirdi?– Hegel'i sadece onları Marx'a götüren biri olarak görmektedir.

Engels ne felsefeyi ne de Hegel'i iyi biliyordu. Engels'ten beri çok az Marksist, Lenin dahil, Hegel ile haşir neşir olmuş, ondan iyi anlayacak duruma gelmiştir.[11] Hatta Marksist kamptaki Hegel'i iyi bilen Lukács, Korsch ve Kojève gibi müstesna filozoflar bile son analizde onu, Marx'a bir atlama tahtası olmaktan daha öte bir şey olarak görmez. Hegel'e yönelik Marksist karalama, Marx'm konumu açısından öneminin farkına varılmasını dolayısıyla Marx'ın kendi katkısının kavranılmasını yıllarca geciktirmiştir. Lukásc ve Korsch'un Hegelci Marksizminin ortaya çıkışı ancak 1923'te, Marksizmin kurumsallaştığı dolayısıyla Marx'm Hegel ile ilişkisine dair Marksist bir yorumun çoktan iyice kurulup yerleştiği bir dönemde gerçekleşti. Hegel hakkında derin bilgisi olan Lukács, uzun bir eserler dizisinde Hegel çalışmalarına önemli katkılar yaptı. Bir anlamda onun felsefi, hatta edebi külliyatının çoğu Marx'ın Hegel ile ilişkisine yoğunlaşır. Ancak o bir Marksist olur olmaz, siyasi olarak güçlü ortodoks eğilimleri, Hegelci idealizmi sonunda bir burjuva fantezisi olarak değerlendirmesine yol açmıştır.[12] Korsch bu ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde ele almak için Hegel'in yeterince

11. Lenin'in Hegel'e ilişkin derin bir kavrayışı olduğu argümanı için bkz. Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Urbana: University of Illinois Press, 1995.

12. Bu konunun felsefi bir tartışması için bkz. George Lukács, *History and Class Conciousness*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1973; George Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, Çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1975; George Lukács, *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, 2 Cilt, Der. Frank Benseler, Neuwied: Lucheterhand, 1984, 1986.

farkında değildi.[13] Hegel'in *Görüngübilim*'ini çok iyi bilen Kojève, kitap hakkında büyüleyici fakat yanlı bir okumayla onu ayrıntılandırdı ve anakronistik olarak Marx ve Heidegger ile "filtreledi". Yaptığı okumada Hegel'in büyük eseri, son derece önemli meşhur köle-efendi tartışması etrafında döner ancak bu ne Hegel için ne de *Görüngübilim* için önde gelen temadır.[14] Marksizm ile ilgili en ayrıntılı Marksist çalışmayı yapan Vranicki'nin Hegel'e ilişkin doğrudan bir tartışması yoktur.[15]

Pek çok şey yapıldı; ancak biz açıkça Marx'ın Hegel ile ilişkisine dair, farklı görüşleri olduğu kadar onların gerektirdiği temel metinleri de inceleyen yeterli bir açıklamadan yoksunuz. Bu ilişki, Marx'ın görüşlerini anlama açısından iki nedenle çok önemlidir. Bir yandan, Marx'ın teorilerinin Hegel'in hükmettiği felsefi bir dönemde ortaya çıkmış olması, Marx'ın fikirlerinin oluşumunu Hegel ve Genç Hegelciler, özellikle Feuerbach dahil, daha geniş Hegelci arka plana karşıt olarak anlamanın hemen hiç mantıklı bir alternatif olmadığını telkin etmektedir. Diğer yandan, Marx en iyi şekilde Hegelciliğe karşıt değil onun içinde anlaşılırsa, o zaman Marx'a dair revize edilmiş bir görüş onun (felsefi) görüşlerinin bize hâlâ ne teklif ettiğini anlamamıza yardım edecektir. Marx hakkındaki önceki açıklamalara dayanarak onun Hegel ile ilişkisini yeniden okumak için bu bölüm Marx'm felsefi öneminin değerlendirilmesi yolunu açacaktır.

MARX'IN YAZILARINDA HEGEL

Heidegger büyük bir düşünürle onun seviyesinde diyalog kurma gereğinden bahsetmektedir. Bu diyalog tipinin Marx'ın tüm yazıları boyunca Hegel hakkındaki daimi soruşturmasında mevcut olduğu öne sürülebilir. Marx'm Hegel'e karşı tutu-

13. Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt am Main: Europaische Verlagsanstalt, 1966.
14. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Çev. James H. Nichols, New York: Basic Books, 1969.
15. Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus*, 2 cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, 1974.

mu iki düşünür arasındaki karmaşık bir etkileşimde gelişir, bu etkileşim başlar başlamaz da kesin bir yön alır. Dahi düşünürler tartışmanın koşullarını değiştirerek seleflerinden yola çıkar. Hegel'in sonraki fikirlerinin ana hatları görünüşte sadece Fichte ve Schelling'in görüşleri arasındaki farkla ilgili olan ilk felsefi yayınında, en azından üstü kapalı olarak çoktan mevcuttur.[16] Onun sonraki yazıları, tüm sonraki yazılarının temelini teşkil eden görüşlerine ilişkin ilk ifadesini ayrıntılandırmakta, derinleştirmekte, genişletmekte ve sonuca ulaştırmakta fakat değiştirmemektedir. Hemen hemen aynı şekilde, Marx'm sonraki fikirleri sorunsuz bir şekilde ya da neredeyse öyle, ilk Hegel eleştirisinden çıkar. Geçmişe bakıldığında, onun kabul ettiği ve reddettiği şeyin çoğunu, Hegel'in fikirlerini anlama biçimini, daha sonra ortodoks ekonomi politiğe karşı yükseltiği itiraz biçimlerini ve kendi görüşlerinin ana hatlarını, sonradan kendi modern sanayi toplumu teorisi de dahil Hegel'de zaten görüyoruz.

Marx ısrarla Hegel'i iktisadi perspektiften eleştirir, hatta iktisattaki birikiminin henüz eksik olduğu erken dönemde bile. *Hukuk Felsefesi*'ne dair ilk tartışmasında Marx'ın temel şikâyetleri Hegel'in ekonomi politiğin modern sanayi toplumundaki rolünün sözde yeteri kadar farkında olmaması etrafında döner. Onun, Hegel'in iktisadi etkenlere yeteri kadar ağırlık vermediği şeklindeki itirazı, ekonomi merkezli modern toplum modelinden daha az hiçbir şeyin modern toplumun doğasını kavrayamayacağı anlamına gelir.

Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki paragraf s. 261'den ayrıntılı değerlendirmelerle başlar; bunlar Hegel'in devlet incelemesinde yer alır. Hemen ardından Hegel, devletin, etik idenin (257) edimselleşmesi, mutlak olarak rasyonel (258) ve (anayasal) hukuk noktasında özgürlüğün edimselleşmesi (260) olduğunu ileri sürer. Hegel (anayasal) hukuka ilişkin açıklamasını

16. G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Shelling's System of Philophy*, Çev. H. S. Harris ve Walter Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977.

sürdürerek 261. paragrafta özel hak ve zenginliğin, onların içkin amacı da olan devletin otoritesine bağlı olduğunu iddia eder. Çünkü özel çıkarlar genel biçimde devlette gerçekleşir.

Marx'ın eleştirisi, 261. paragraftan dokuz satırın ve bu paragrafa Hegel'in eklediği yaklaşık bir buçuk sayfalık notu (*Bemerkung*) yakından incelemesine dayanır. Marx bu paragrafa neredeyse tek aralıklı beş sayfa ayırır. Marx'a göre, Hegel'in rakip çıkarlar arasındaki (ampirik) çatışmadan ayırt edilmiş olan sivil hukuka duyduğu ilgi, çözülmemiş antinomileri maskeleyen yabancılaşmış unsurlar arasında yanıltıcı bir özdeşlik yaratır. Hegel'in sözümona mistik açıklamasında, aile ve sivil toplum devletten çıkar, tersi değil; çünkü ide gerçek özneye dönüştürülmekte, gerçek aile ve sivil toplum ilişkileri sadece hayali idelere indirgenmektedir. Marx'a göre Hegel, aile ve sivil toplumun devletle ilişkisini tersine çevirerek mantığa dair bir ilgiyi ampirik gerçekliğin incelenmesinin yerine geçirmektedir. [Hegel ile ilgili] Örnekler meydana gelenin özgünlüğünü kavramadaki başarısızlığı, gerçek insan öznelerine sırt çevirmeyi, özel bireylerle devletin çıkarlarındaki farka duyarsızlığı, özel mülkiyetin devleti belirlediğini, tersinin söz konusu olmadığını ve siyasi temsilin sadece özel mülkiyeti temsil ettiğini görmedeki başarısızlığı içerir.

Marx'ın ilk Hegel eleştirisinde gelecek teorilerinin ana hatlarının göze çarpmaması zordur. Marx henüz olgunlaşmamış ham karşıt görüşleri temelinde, toplumsal gerçekliği kavramada yetersiz, sözde mantıksal görüşe itiraz etmektedir. Temel itiraz sivil toplum ve mülkiyet görüşlerine dayanmaktadır. Marx'ın görüşüne göre, Hegel'in mantıksal analizi merkezi ampirik noktayı gözden kaçırmaktadır: Devlet ve onun dışındaki her şey nihai olarak merkezi gücü (özel) mülkiyet olan sivil toplum tarafından belirlenir. Başka bir deyişle, mülkiyet yoluyla sivil toplum devleti belirler, tersi söz konusu değildir. Buradan modern toplumu gerçekten kavrayan bir teorinin temelde ekonomik bir teori olması, (özel) mülkiyetin ekonomik rolüne dayanması gerektiği sonucu çıkar. İktisat bilimini

kavramasına rağmen, mülkiyete doğru olmayan yaklaşımında görüldüğü gibi, Hegel onun modern dünyadaki gerçekliğini kavrayamamaktadır.

HEGEL VE MARX: ÖZEL MÜLKİYET ÜZERİNE

(Özel) Mülkiyet hakkındaki anlaşmazlık, Marx'ın Hegel'e itirazının esas konusudur. Hegel özel mülkiyeti savunmayı modern toplumda özgür bir yaşam için temel bir şey olarak görmektedir; fakat Marx mülkiyeti, gerçek olanağı daha sonra özel mülkiyetin kaldırılmasına bağlı olan gelecek bir toplumda özgürlüğü geliştirmek için esaslı bir şey olarak görmektedir.

Marx'ın sivil toplumun merkeziliğini küçümsediği gerekçesine dayanan Hegel eleştirisi, Hegel'in mülkiyete hukuki yaklaşımıyla açıkça alakalıdır. Özel mülkiyet modern sanayi toplumunun dayanağı ise o zaman her şey, örneğin genel olarak mülkiyete hukuki yaklaşım, ona ikincildir. Marx'ın görüşüne göre Hegel, mülkiyetin daha temel ekonomik rolünü kavrayamadığı için toplumun insan özgürlüğüyle ilişkisine dair kavrayışında da yanlış yola girmiştir.

Hegel'in mülkiyete ilgisi kariyerinin başında başlar. 1790'lardan itibaren en erken yazılarında, daha sonraki yazılarında geliştirdiği mülkiyet ve hukuk arasındaki ilişkiyle zaten ilgilenmişti.[17] Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde, toplumsal gelişmede güdüleyici bir faktör olarak, gerektiği takdirde, yasal olarak savunulabilen mülkiyetle (*Eigentum*, "sahip olmak" ya da "özgü" anlamına gelen *eigen*'den ya da "sahiplik", kelime anlamı itibariyle bir sahiplik ya da *Besitz* anlamına gelen *eigen*'den) daha çok ilgilenir. Hegel, kitabında, çalışma yoluyla ihtiyaç ve bireysel tatmin araçlarını, ondan sonra bir bireyin daha çok kendisiyle ilgili olmasının (genelde Adam Smith'e dayandırılan görüş) sivil toplumun çerçevesi içinde başkalarının gereksinimlerinin tatminini etkileme biçimini inceler. İlave olarak

17. G. W. F. Hegel, *Werke in Zwanzig Banden*, "Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit", Der. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, c. 1, s. 439.

adalet yönetiminde mülkiyetin korunmasıyla özgürlüğün edimselliği üzerine de çalışır.[18] Hegel'in görüşüne göre gerçek özgürlüğe sadece kişinin mülkiyeti bir adalet sistemiyle yasal olarak korunduğu zaman ulaşılır.[19] Hegel, sivil toplum içinde bağlayıcı bir şey olarak yasaların yayımlanmasını destekler. Bu yasalar yasal olarak geçerli sözleşmeler yoluyla mülkiyeti savunmada yararlıdır[20] ki söz konusu sözleşmelerin uygulanabilirliği yüksektir.[21]

Mülkiyetin yasal savunusuyla ilgilenen Hegel'in tersine Marx, emek ve sermaye arasındaki ayrımla, sermaye birikimine yol açan metaların iki zorunlu üretim koşulundan biri olan üretim araçlarının sahipliği dahil, öncelikle sermaye olarak mülkiyetle ilgilenir. Marx asla ne genel mülkiyet kurumunu ne de hatta kısa vadede bir bütün olarak toplum için özgürlüğü geliştirmede esas olan, spesifik olarak iktisadi anlamdaki özel mülkiyeti savunur. Kısa vadede özel mülkiyet, en iyi durumda birkaç mülkiyet sahibinin çıkarlarını güvenceye alırken, onlarla diğerleri arasındaki iktisadi farklılıkları artırır. Fakat uzun vadede, varsayıldığı gibi, özel mülkiyet bir gün insanlara toplumun ekonomik sektörünün insani kontrolünü yeniden elde etme imkânını verecek somut iktisadi koşulları üretir. *Paris El Yazmaları*'ından *Kapital*'e kadar Marx, durmadan bir bütün olarak toplum için mülkiyetin yararlarının, bir gün tüm bireylere yaşamlarının her sektöründeki ekonomik güçlerin hâkimiyetinden kurtulma imkânı verecek ekonomik gelişmeyle hissedileceğini öne sürmektedir.

Alman İdeolojisi hukuk, felsefe gibi alanların modern sanayi toplumunun ideolojik savunma mekanizmaları olarak işlediğini iddia etmektedir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın meşhur önsözünde Marx, üstyapı ile daha önceden dolaylı olarak varsayılan altyapı arasında açık bir ayırım ortaya

18. *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 126.
19. A.g.e., s. 134.
20. A.g.e., s. 139-140.
21. A.g.e., s. 140.

koymaktadır. O, modern toplumdaki her şeyin, bizzat özel mülkiyet kurumuna dayanan ekonomi politiğin önceliğine tabi olduğunu ileri sürer. Daha *Paris El Yazmaları*'nda ve sonraki bir dizi metinde, gittikçe özel mülkiyete dayanan modern kapitalizme ilişkin görüşünü ayrıntılandırarak açıklar. Kapitalizm özel mülkiyet olmaksızın var olmayacağı için özel mülkiyeti gerektirir.

Marx'ın sonraki görüşlerinin daha önceki yazılarından kopuş yaşadığı şeklinde sıkça dile getirilen iddiaya bakarak, erken dönem yazılarının *Kapital*'de betimlenen konumun kilit niteliklerinde ana hat olarak zaten içerilmesi ilginçtir. Bunlar, özel mülkiyet-sermaye ilişkisine ve modern kapitalizmin onu başka bir, post-kapitalist topluma dönüştürecek gerçek çelişkilerinin eğilimine ilişkin Marx'ın sonraki anlayışını içerir. *Alman İdeolojisi* antik tarım toplumundan 19. yüzyıla kadar mülkiyet biçimleri üzerinde merkezileşen bir dizi aşamada modern sanayi toplumunun oluşumunu inceler. Marx *Grundrisse*'de, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da ve nihai olarak *Kapital*'de çok daha ayrıntılı ortaya konan emek değer teorisinin temeli olan bir değer teorisinin ana hatlarını *Felsefenin Sefaleti*'nde verir.

HEGEL VE MARX: TARİH VE ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE

Marx'ın Hegel'in özel mülkiyeti incelemesine dair eleştirisi derin ve önemlidir. Onun Hegel'in tarih görüşüne dair eleştirisi, kısmen Feuerbachçı yaklaşım üzerine dayandığı için, daha karmaşık ve sonuç olarak daha az ikna edicidir.

Birkaç istisna dışında felsefe, tarihin önemini teslim etmede gecikmiştir. Bu ancak modern zamanların büyük tarihsel olaylar dizisinden biri olan Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden sonra meydana gelmiştir. Platonik bilgi görüşü –bu görüşe göre bildiğimiz şey zaman ve mekânın ötesindedir; zamandadır fakat zamanın değildir, şimdi ve ebedidir– antik Yunan tarih görüşünü etkilemiştir, Yunanların tarih yazıp da onda felsefi bir ehemmiyet görmemesi o halde tesadüf değil-

dir. Nitekim Aristoteles evrenseli ve belli bir insan tipinin söyleyeceği ya da yapacağı şeyi ele alan şiir sanatının, ifadelerinin Alcibiades'in birine yapıp ettiği gibi tekil olduğu tarihten felsefi açıdan daha önemli olduğunu öne sürmektedir.[22]

Devrim öncesinin son büyük filozofu Kant, tarihle ilgilendi fakat felsefeyi tarihsel bir disiplin ya da bilgiyi tarihsel olarak görmedi. Bu geçiş, Kant'ın öğrencisi olan Johann Gottfried Herder, devrim sonrasının ilk büyük filozofu olmasının yanı sıra kendini ortodoks Kantçı ilan eden Johann Gottlieb Fichte ve Wilhelm von Humboldt'la (1767-1835) birdenbire başlar. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'te [İnsanlığın Felsefi Tarihinin Taslağı] (1784-91) tarihçinin farklı toplumları farklı modeller sunan bir şey olarak göz önünde bulundurması gerektiğini öne sürmektedir. Onun sözü tüm insani kazanımların, bilme iddiaları da dahil, içinden kaynaklanan topluma göre anlaşılması gerektiği şeklinde alınabilir.[23] Meslektaşlarına karşı kamuoyu önünde açıkça savunduğu Fransız Devrimi'nin etkisi altında Fichte, felsefeyi özgül olarak tarihsel gören ilk filozoflardan biri, kesinlikle ilk modern filozoflardan biri, hepsinin üzerinde ilk Alman idealisti olmuştur. Bir Kantçı olarak Fichte'nin Kant'ın pratiğin önceliği hakkındaki görüşünü anlama çabası, Kant'ın tersine, değişen tarihsel bir şey olarak bilginin öznesini anlamaya götürdü. Bu genel fikir tüm filozofların en tarihsellerinden biri olan Hegel'de muazzam ölçüde geliştirilmiştir. Humboldt salt gramatik biçimden ayrı olarak dillerin içyapısının (*innere Sprachform*) dünya hakkında beraberinde derin bir öznel görüş taşıdığı fikriyle karşılaştırmalı dilbilime katkı sağladı.

Hegel'in karmaşık felsefesi en azından dört ayrı biçimde tarihseldir. Birincisi, o, tarihle ya da tarih felsefesiyle ilgilidir. Hegel, kendisinden önceki Kant ve Fichte gibi, tarihin ancak ve

22. Aristoteles, *Poetics*, 9, 1451b5-11.

23. Johann Gottfried Herder, *Ideen Zur Philosophie der Menschheit*, 4 Cilt, Riga, 1784-91: Çev. T. O. Churchill as *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, Londra, 1800.

ancak içkin olarak rasyonel olursa anlaşılabileceğini savunur.[24] O, Fichte gibi modern tarihte bir dönüm noktası saydığı Fransız Devrimi'yle derinden ilgilenmiştir.[25] İkincisi, kendisinin icat ettiği ileri sürülebilecek felsefe tarihiyle ilgilenmiştir. Bireysel figürler hakkında onun zamanında bilinenden daha çok şey bilsek de felsefe tarihi hakkında daha çok şey bildiğimiz kuşkuludur. Hegel *Tarih Felsefesi*'nde[26] felsefi geçmişe ilişkin değerlendirmeyi çok yüksek bir noktaya taşıdı. Daha önce hiç erişilmemiş ya da nadiren erişilmiş olan bu yükseklik sonra da hiç aşılamamıştır. Tüm sonraki felsefe tarihinin Hegel'in üstüne inşa edilmesi herkesçe bilinen bir gerçektir. Üçüncüsü, o, dikkatini tarihsel bir felsefe görüşüne odakladı. Kant'ın tarih-dışı fakat sistematik felsefe görüşü bugün bile hâlâ ana felsefi anlayış olarak devam etmektedir. Çoğu filozof daha önceki fikirleri dikkate almak için, önceki felsefi teorilere gelip geçici bir aşinalıktan daha fazlasına sahip olmayı gerektirecek az neden olduğuna inanır. Hegel, devlerin omuzları üzerinden yükseldiğini tam olarak iddia eden Newton gibi, önceki tartışmalarda değerli olan tüm şeyleri kendi teorisine kabul ettiğini iddia eder. Hegel esasında tarihsel bir felsefe görüşü sunar; [sunduğu bu görüşte] önceki [filozofların] görüşleriyle kendisininki arasında aynı türden bir ayırım yapılamaz. Önceki teoriler, Hegel'in teorisi de dahil hepsini kapsayan daha geniş tartışma içerisinde özel yerleri alır. Dördüncüsü, bizatihi tarihsel olarak bilgi fikri vardır. Platon'dan Kant'a ve sonrasına kadar epistemolojik tartışma, gerçeği [*real*] ya da zihinden bağımsız gerçekliği sadece belli bir zaman ve yerde göründüğü gibi değil, [kendinde] ol-

24. G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, New York: American Home Library, 1902; Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, Çev. Robert Hartman, Indianapolis, IN: LLA, 1953. Müzakere etmek için bkz. Jean Hyppolite, *Introduction a la philosophie de l'historie de Hegel*, Paris: Editions du Seuil, 1983.

25. Joachim Ritter, *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*, Çev. R. D. Winfield, Cambridge, MA: MIT Press, 1982.

26. G. E. F. Hegel, *Hegel's Lecture on the History of Philosophy: Abridged Student Edition*, Çev. E .S. Haldane ve Frances H. Simson, Der. Tom Rockmore, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

duğu gibi nasıl bilebileceğimizi göstermek için verilen bir dizi çabadan oluşur. Bu çaba Kant'ın saf aklın analiziyle bilginin tarih-dışı koşullarını görme girişiminde doruklaşır. Kant'ın saf akıl görüşünü eleştirerek Hegel, zamanı ve mekânından bağımsız olmayan fakat daha ziyade ona bağımlı olan bir tin teorisi, kabaca "saf olmayan" akıl teorisi formüle eder.

Hegel'in tarih görüşü, toplumun evrimi yoluyla özgürlüğün tarihsel olarak gerçekleştirilmesi fikrinin temelini oluşturur. Bu görüş Marx tarafından da paylaşılır. Hegel gibi, Marx da Kant'ın ahlaklılığın koşulu olarak başvurduğu ahlaki özgürlük fikri gibi (yani haklı nedenlerden ötürü doğru eylem seyrini tercih) önceki felsefi özgürlük fikirlerinden memnun değildir. Hatta Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nde ("La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen"; 1789) somutlaşan soyut ilkelerden de memnun kalmamıştır. Dahası Hegel gibi o da anlamlı bir insan özgürlüğü anlayışının, Sanayi Devrimi'nden sonra var olduğu gibi, modern bir sanayi toplumu teorisi gerektirdiğini kabul eder. Son olarak Hegel gibi Marx da, özgürlüğü gerçek bir anlamda orada zaten her zaman varolan verili bir şey olarak değil, daha ziyade toplum evriminin tarihsel bir ürünü olarak görür.

Hegel'in tarihsel bir bağlamda özgürlüğün gerçekleşmesine ilişkin görüşü pek çok kaynaktan, özellikle Rousseau'dan yararlanır. Hegel'in *Görüngübilim*'deki meşhur efendi ve köle arasındaki ilişki analizi Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'deki "insan özgür doğdu fakat şimdi her yerde prangalar içinde"[27] şeklindeki meşhur gözlemini yankılar. Rousseau'nun da ortaya koyduğu gibi, modern toplum (Max Weber'in sonradan demir kafes diye adlandırdığı şey),[28] bireyleri bir toplumsal ilişkiler ağma düşürür ki bu durum onları etkili bir şekilde kapasitelerini geliştirmekten alıkoyar.

27. Jean-Jacques Rousseau, "The Social Contract", *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*, Der. Lester G. Grocker, New York: Washington, Square Books, 1971, s. 7.

28. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, Londra: Allen and Unwin, 1930, s. 181.

Hegel'in köle-efendi ilişkisine dair parlak tasviri, Marx, Fransız filozoflar Kojève ve Emmanuel Levinas (1906-96), Fransız psikanalist Jacques Lacan (1901-81) gibi pek çok entelektüel figür üzerinde muazzam bir etki bırakmıştır. Bu ilişki dinsel ve dinsel olmayan terimlerle anlaşılabilir. Hegel, sonlu bireyle sonsuz Tanrı arasındaki ilişkiye dair dinsel bir metafor olarak, dinin bir insan projeksiyonu olduğu şeklindeki karakteristik Feuerbachçı görüşü öncelemektedir.[29] Dinsel olmayan terimlerde o, sıklıkla modern sanayi toplumundaki kapitalistlerle işçiler arasındaki ilişki için bir metafor olarak kullanılır. Bu analiz açıkça Marx'ın, üretim araçlarıyla olan ilişkilerinin böldüğü iki sınıf arasındaki bir mücadele olarak kapitalizm görüşü hakkında önceden fikir vermektedir. Hegel'in analizinden derin bir şekilde etkilenen Kojève, meşhur *Görüngübilim* okumasını ona dayandırmıştır. Kökten bir eşitsizlik ilişkisinde her biri diğerine bağımlı olduğu için ne efendi ne de köle anlamlı bir şekilde özgürdür. Efendi-köle ilişkisi içinde özgürlük stoacıların özgürlüğüne benzer bir salt öz-farkındalıkla aşılamaz. Stoacı özgürlük görüşünü reddeden Hegel'e göre gerçek özgürlük için efendi-köle ilişkisinin temel bir dönüşüme uğraması gerekmektedir.

Hegel bu ilişkinin dönüşebileceği birkaç yol tasarlar. Kölenin istismarı ve ölümüyle sonlanan yol, ölüm yolundan başka bir özgürlüğü gerçekleştirmeden ilişkiyi hemen bitirir. Stoacı özgürlük anlayışına yakın olan diğeri, köle, kendinin farkına vardığında ya da özbilinç sahibi olduğunda meydana gelir. Hegel bu sebeple, köleyi efendi-köle ilişkisinin hakikati olarak betimler; bu ilişki köle kendinin farkına vardığında, sonsuza dek temelden değişmiştir. Lukács'ın ortaya çıkardığı Hegelci Marksizm'de bu Hegelci görüş devrimci bir güç olarak bir özbilinç teorisinde yeniden ifade edilir. Bu aynı fikir Marksist kuşaklara, kapitalizm gibi eşitsizliğe dayanan bir toplum kökten istikrarsız olduğu, kalıcı olmayacağı, değişmeye yazgılı

29. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 127.

olduğu fikrini telkin etmiştir. Üçüncü bir efendi-köle ilişkisi artık farklı seviyelerde efendi ve köle olarak değil, aynı seviyede birbirini tanıyan eşitler, örneğin her birinin bir diğerine duyduğu aşk ya da Hegel'in sonradan karşılıklı tanıma diye adlandırdığı şey yoluyla, bireyler birbiriyle ilişki kurduğunda olur. Özgürlüğe götüren bir şey olarak insanlar arasındaki ilişkiyi dikkate alan dördüncü bir yol, toplumsal yapı içinde, aile gibi, aynı ya da yakından benzer amaçları paylaştığında ya da bireyin çıkarları ya da sivil toplum devletle uyuştuğunda ya da devlette gerçekleştiğinde olur.[30] İkinci durumda, Marx'ın tartışmasına başladığı (261), Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden bir paragrafta iddia ettiği gibi, Hegel'in somut özgürlük dediği şey gerçekleşir; çünkü ailedeki ve sivil toplumdaki bireylerin özel çıkarları devletin çıkarlarıyla uyuşur.

Marx'ın özgürlüğün tarihsel olarak gerçekleşmesiyle ilgili görüşü, ne bu meseleyle ilgili olarak ekonomiye dikkat çekişinde ne modern ekonomi politiği kavramaya duyduğu ilgide ne yine modern sanayi toplumunun işçiler üzerindeki etkisine duyarlılıkta ne de hatta gerçek insan özgürlüğünün ekonomik faktörlere bağlı olduğuna duyulan inançta, ne de son olarak Sanayi Devrimi'nin sonuçlarına ilişkin umutsuzlukta Hegel'in görüşünden ayrılır. Bu iki filozof arasındaki fark daha ziyade Marx'm hem tüm diğer şeylerin üzerinde ekonomik faktörlere nispeten daha büyük açıklayıcı bir rol, kısaca açıklayıcı öncelik vermesinin yanı sıra ekonomi politiğe daha eleştirel bir tutum içinde olmasında yatar.

Özgürlüğü kısmen tanınma bakımından ölçen Hegel, meşru tanımaya Marx'tan daha fazla ağırlık verir. Hegel'in tersine Marx, son kertede, onun altyapı-üstyapı modelinin bir sonucu olarak, meşruluğu ve her şeyi iktisat bilimine tabi kılmaktadır. Hegel gibi Marx da ilerlemeyle dolayısıyla toplumsal özgürlükle ilgilenmiştir. Hatta ekonomik faktörleri de hesaba katan

30. Bu Sartre'ın dizisellikten [*seriality*] kaynaşmış topluluğa [*group-in-fusion*] geçiş dediği şeyi anlama çabasının temelidir. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris: Gallimard, 1960.

Hegel'den daha çok, özgürlüğü iktisadın gelişiminin bir işlevi olarak yorumlar. İktisat sonrası bir özgürlük alanı meydana getirmek amacıyla, onların yetilerini iktisatla bağlantısız yollarda geliştirmek için bireyleri modern sanayi toplumunun ekonomik boyunduruğundan kurtarmak gerektiğini düşünür. Onun kapitalizme karşı tutumu her zaman dengeli olup, hiçbir zaman dengesiz olmamıştır; övgü yergiyle, eleştiri olumlu özelliklerin kabul edilişiyle birbirine karışmıştır. Onun modern sanayi toplumu tartışmasının sürekli negatif yönü güncel kalmıştır, bu yön kaynağını onun modern liberal kapitalizmin bireyler üzerindeki çoğu zaman korkunç etkisine ilişkin çok açık görüşünden alır. Üretim araçlarının özel sahipliğinin bir sonucu olarak insanlar, ne onların ne de herhangi birinin özgürce kabul edeceği arzu edilmeyen rollere zorlanmıştır. Marx kapitalizmi inşa eden sermayeyi biriktirmeye yönelik üst üste binen baskıların kendileriyle birlikte çoğu zaman belki de kaçınılmaz fakat kesinlikle korkunç bir toplumsal maliyet taşıdığı iddiasında açık ve ikna edicidir. Ancak o, ayrıca modern sanayi toplumundaki acının üretim araçlarının gelişmesiyle de dengeleneceğine işaret eder. Kapitalizmin özgül istikrarsızlığı olarak gördüğü şeyin, sermaye biriktirmeye yönelik ekonomik baskıları yok ederek ya da en azından azaltarak üretim araçlarının artık özel sahiplerinin olmadığı çok farklı bir post-kapitalist topluma götüreceğini savunur.

Marx'ın ikili modeli en açık *Paris El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* gibi çok erken dönem yazılarında görülebilir. Vurgunun gittikçe modern sanayi toplumunun özgül mantığını anlamaya kaydığı, daha sonraki yazılarında daha az görülebilir durumdadır. Bu model iki geniş tarihsel dönemle ilişkili bir şekilde toplum biçimleri arasında tür olarak bir ayrımı varsayar. Şimdiki amaçlarımız açısından onları insanın tarih öncesi dönemi ve insanlık tarihi olarak adlandıralım. Tarih öncesi, kapitalizmle sonlanan toplumsal oluşumlar dizisidir. Kapitalizm, ekonomik zorunlulukların sermayenin birikimi için her şeye boyun eğdirdiği aşamadır. Çoğunlukla kısaca yiyecek, gi-

yecek ve barınak olarak adlandırılan sadece varoluş gereksinimlerini aşan insan ihtiyaçlarını karşılamaya ilişkin herhangi realist bir perspektif buna dahildir. Marx daha ilk yazılarında, sırf dilsel bir ilişkiden daha fazla bir şey olmayan bir terim ya da "resmi" Marksizmin biçimlerine ortak olan bir kelime olan komünizm diye adlandırdığı kapitalist-sonrası bir toplum tahayyül eder. Bu gelecek aşamada insanlar, artık her yerde tüm insanların ihtiyaçlarına tabi olacak olan toplumun ekonomik kontrolünü yeniden ele alacaktır. Marksist şemada kapitalizm, toplumsal maliyetine rağmen kapitalizmden komünizme geçiş için zaruri olan üretim araçlarının gelişimini meydana getirmenin tek gerçek yolu olarak gerekçelendirilir. Komünizmde, sloganda denildiği gibi, herkes kapasitesine göre katkıda bulunacak ve ihtiyaçlarına göre alacaktır.

Tüm tarih boyunca insan farklı şekillerde anlaşılmıştır: Toplumsal hayvan olarak, mantıklı konuşma yetisine sahip olarak, Tanrı imgesinde yaratılmış varlık olarak vs. Marx, insanları toplumu anladığı gibi, iktisadi bir bakış açısından anlar. Marx'ın [felsefi] görüşüne göre, insan özgürlüğünün başlıca iki önkoşulu vardır. İlkin, üretim araçlarının ön-gelişimini gerektirir. İkincisi, daha sonra insanın ekonomik süreç üzerinde kontrolünün kurulmasını gerektirir. Bunun sonucunda insanlar modern sanayi toplumunun ekonomik boyunduruğundan kurtarılacak ya da en azından nispeten daha özgür kılınacaktır. Marx elbette kapitalistler gücü kaybettiğinde iktisadı unutabileceğimizi söylüyor değildir. Bu çocukça bir ütopyacılık, dolayısıyla realist olmayan [bir tutum] olurdu. Temel insan ihtiyaçları hâlâ karşılanacaktır. Ancak onlar karşılandığında, eğitim, seyahat, farklı vazifeler gibi temel olmayan ihtiyaçlar için zaman müsait olacaktır. Yine Marx'ın gayesini bir kez daha vurgulamak gerekirse, baştan sona modern toplumda yaygın olan ekonomik prangaları gevşetmenin önkoşulu, ekonomiyi büyüterek onun ekonomik önkoşullarının geliştirilmesidir.

Post-kapitalist bir toplumda ne tür ya da ne ölçüde bir özgürlük bekleyebiliriz? Bu çok önemli hususta Marx, beklenen-

den daha ihtiyatlıdır. Yazılarında çeşitli yerlerde çeşitli fikirlere yer verir. Daha *Paris El Yazmaları*'nda insanların, insanın diğer dostu olarak yeterince romantik bir şekilde tasvir edilen doğayla "uzlaşması" gerektiğini ileri sürer. Marx, insanların geçim derdinden kurtulduğu zaman her birimizin bireyselliğinin ortaya çıkmasını sağlayacak yeni ve farklı biçimde çeşitli duyularımızın gelişeceğini iddia etmektedir. Ana fikir şu gibi gözüküyor: Hepimizin zorunlu olarak ekonomik açıdan faydalı olmayan yetileri vardır. Fakat bunlar ancak post-kapitalist bir toplumda geliştirilebilir. Kârı azami hadde çıkarmaya yönelik ekonomik zorunluluğun neden olduğu bir toplumda önemli olan işbölümü, üretim araçlarının sahipleri için mali olarak yararlı olmayan yetilerin gerçekleşmesini engeller ya da en azından onları sekteye uğratır. Bu konu Marx'ın aklında kalmıştır. Daha sonra *Alman İdeolojisi*'nde, aynı şekilde romantik bir pasajda, hiçbir işbölümünün olmadığı gelecek bir toplumda çok yönlü birey fikriyle (*Paris El Yazmaları*'nda örtüktür) ilgilenir. Böyle bir toplumda Marx, kişinin rekabet ya da eğitimi hesaba katmaksızın farklı zamanlarda her ne isterse yapabileceğini hayal eder. Ancak onun daha sonraki döneminden başka bir iddia, ölümünden sonra yayımlanan *Kapital*'in üçüncü cildinde, burada hatırlanmaya değer önemli bir pasajda ortaya çıkar.

Marx'ın görüşlerinin tüm yazıları boyunca hep aynı kalıp kalmadığı ya da asgari düzeyin üzerinde değişip değişmediği akademisyenler için [tartışmalı] bir konudur. Marx'ın görüşlerinde bir süreklilikten şüphe etme eğiliminde olanların hem de sürekliliği savunanların, sadece 48. Bölüm'deki "Üçlü Formül"e göz atmaları gerekir. Yıllar önce emek iş ücretleri, sermaye kârı ve yer kirasına ilişkin düşüncelerle başlayan *Paris El Yazmaları* gibi, bu bölüm ismini aldığı sermaye, kâr ve toprak ya da yer kirasından oluşan üç kategoriyle başlamaktadır. Sermayenin belli bir toplum safhasındaki ilişkiden başka bir şey olmadığını –yani sermayenin bir şey olmadığını, sermayenin bir meta olduğunu ve kendini bir şeyde ortaya koyduğunu– akılda tutarak Marx, sözde vulgar ekonominin modern sanayi

toplumunu yorumladığını, savunduğunu fakat eleştirmediğini belirtir. *Paris El Yazmaları*'ndaki çabasından hareketle Marx, şimdi artı-emek ve artı-değer hakkındaki bir pasaja varmadan önce üçlü formülü eleştirir. Toplumun zenginliğinin işin uzunluğuna değil, verimliliğine bağlı olduğuna işaret eder. Sonra konuyu aniden değiştirerek, çarpıcı bir pasajda kendisinin gerçek özgürlüğe ilişkin olgunlaşmış, nihai görüşü olarak kalması gereken şeyi sunar. Marx'a göre, yalnızca zorunlu emeğin bittiği yerde başlayan özgürlük, insanların lehine olan koşullarda ekonomik süreç üzerinde kontrolün kurulmasıyla oluşur. Gerçi gerçek ihtiyaçlar, iktisadi süreçle, yani gereklilik alanı içerisinde, hâlâ karşılanmak zorunda olsa da ve daima karşılanacak olsa da onun ötesinde Marx'ın şimdi özgürlük alanı dediği şey bulunur. Özgürlüğün önkoşulunun çalışma gününün kısaltılmasında bulunduğunu iddia ederek, tarihin hedefi olarak gerçek özgürlüğün boş zamanda bulunduğunu ima eder. Bütün bir uzunluğuyla nakledilmesi gereken pasaj aşağıdadır:

> Aslında özgürlük alanı, zorunlulukla ve dünyevi düşüncelerle belirlenen emeğin bittiği yerde fiili olarak başlar. Bunun için o şeylerin bizzat doğasında, bilfiil maddi üretim alanının ötesinde bulunur. Tıpkı isteklerini yerine getirmek, hayatını idame ettirmek ve yeniden üretmek için doğayla mücadele etmesi gereken vahşi gibi medeni insan da tüm toplumsal oluşumlarda ve tüm olası üretim tarzları altında böyle yapmalıdır. Onun gelişmesiyle birlikte bu fiziksel zorunluluk alanı, isteklerinin bir sonucu olarak genişler fakat aynı zamanda bu istekleri tatmin eden üretim güçleri de artar. Bu alanda özgürlük ancak doğayla olan değiş tokuşunu rasyonel bir şekilde düzenleyen doğanın kör güçlerinde olduğu gibi onun tarafından yönetilmek yerine onu ortak kontrolleri altına alan; bunu en az enerji harcayarak ve insani tabiatlarına en yaraşır, en değerli koşullar altında yapan örgütlü üreticiye, yani toplumsallaşmış insana dayanır. Fakat geriye yine de bir zorunluluk alanı kalır. Onun ötesinde kendinde bir amaç olan insan gücünün bu gelişimi yani, sadece bu gereklilik alanını temel alarak yeşerebilecek olan gerçek özgürlük alanı başlamaktadır. Çalışma gününün kısalması onun temel önkoşuludur (XXXVII, 807).

Bu dikkate değer pasaj hakkında çok şey söylenebilir. Belki en açık olanı, yıllarca komünizm için mücadele ettikten sonra Marx'ın burada açıkça onu gerçek insan özgürlüğünün bir önkoşulu olarak gördüğü görüşünü artık terk ettiğidir. Özgürlük artık bir önceki toplum aşamasından kopuşta değil, yaşam koşullarında temel bir iyileştirmede ya da reformlarda yatmaktadır. Tek kelimeyle, Marx burada devrimin yerine reformu ikame etmektedir. Marksizm geleneksel olarak salt reforma düşmanca yaklaşmaktadır.[31] Yine de bu pasajda Marx, ancak ve ancak insanlar kapitalist toplumda gerçek efendi olan ekonomik süreç üzerinde kontrolü yeniden kurabilirse modern sanayi toplumunun ve gerçek insan özgürlüğünün ilkesel olarak bağdaşabileceği umudunu besliyor gibi görünmektedir. Bu durumda gaye, mali herhangi bir kullanımı olmayan gizil güçlerin gerçekleşmesinde yatan insanın gelişimini sağlamak için insanları özgürleştirmek adına insani amaçların kazanmmm çıkmaza sokan sermaye birikiminden toplumu yüz çevirtmek olur. Marx, insanın amaçlarının sermayenin birikmesiyle tanımlanabileceğini reddederek, ekonomik sürecin ötesinde bir gelişme için insanların o sürecin tahakkümünden kurtarılarak özgür kılınması gerektiğini ileri sürmektedir.

HEGEL VE MARX'IN POLİTİK EKONOMİ ELEŞTİRİSİ

Marx'ın Hegel eleştirisinin, başından sonuna kadar politik ekonomi hakkında farklı, Hegel'inkinden daha eleştirel bir görüşe, daha kesin olarak farklı bir mülkiyet görüşüne dayanması şaşırtıcı değildir. Politik ekonomi konusunda bilgili olan Hegel, modern sanayi toplumunun sonuçları, örneğin onun yoksulluk sorununun çözümüyle ilgili açık başarısızlığı, hakkında çağdaş iktisat biliminden daha eleştireldi. O kesinlikle modern kapitalizmin çoğunlukla berbat fakat ayrıca faydalı sonuçlarını da gözeterek, Smith'ten günümüze kadar politik ekonomistlerin genelde halinden çok memnun tutumunun

31. Sosyalizme reformcu bir yaklaşım için bkz. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York: Schocken, 1961.

ötesine geçer. Önceden belirtildiği gibi Smith, Hegel'in toplumsal huzursuzluğun potansiyel kaynağı olarak gördüğü, süreğen yoksulluk sorununa üzülmekten başka türlü bir ilgi göstermemektedir. Fakat Marx'ın tersine, çünkü Marx mevcut ekonomik teoriyi revize etmekle ilgilenmemektedir, Smith en azından bu anlamda mevcut ekonomik teorinin yörüngesi içinde kalmaktadır. Marx politik ekonomi hakkında sadece daha bilgili değil, ayrıca daha eleştireldir. Marx'ın etraflı Hegel eleştirisi bu kitabın sınırlarının ötesindedir; Marx'ın Hegel'e spesifik itirazlarının hepsinin ya da neredeyse hepsinin, nihai olarak ekonomi politiğin, özellikle mülkiyetin rolü ve doğasının doğru değerlendirilmesine ilişkin farklılıklara işaret ettiğini göstermektedir. Tersine, Marx'ın politik ekonomi eleştirisi Hegel'in tarihsel perspektifiyle tutarsız değil, aksine tutarlıdır. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi nihai olarak onun tamamen şu Hegelci görüşünün etrafında dönen pek çok farklı mesele ortaya koymaktadır: Buna göre, politik ekonomi yanlış olarak toplumun dolayısıyla bizzat ekonomi politiğin içkin olarak tarihsel boyutunu göz ardı etmektedir.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisine dönersek, detay meseleler hakkında doktrinsel farklılıklar, küçük düzeltilerle konu hakkında yazmaya başlar başlamaz Marx'ı meşgul eden modern ekonomi politiğin özgül olarak tarihsel olmayan karakterine itirazlar arasında ayırım yapmamız gerekmektedir. Doktrinsel bir farklılık meselesinin örneği, onun Smith'e ve onun tarafından etkilenenlere karşı *Paris El Yazmaları*'nda ve daha sonraki yazılarında özel mülkiyet kurumunun kapitalist için sadece kârla sonuçlanmadığı fakat ayrıca işçinin yabancılaşmasını da sonuç olarak doğurduğu şeklindeki vurgusudur. Çok fazla olan bu detay konular, J. S. Mill'e karşı, otomasyonla işi daha da kolaylaştırmak değil, daha ziyade kârı artırmanın amaçlandığı şikâyetini içerir. Açık ara farkla Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisindeki en önemli unsur, onun modern sanayi toplumunun ve genel olarak toplumun, sözümona tarih-dışı yanlış yorumudur.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisi birkaç farklı düzlemdeki ekonomik kategoriler anlayışına odaklanmaktadır. Smith ve diğerleri modern sanayi toplumu hakkında iyimser bir tutum takınır. Burada görünmez bir el sözümona, herkes kendisi için, yani kendi kişisel amaçlarını gerçekleştirmek için çalışırken, herkesin yararlandığı bir toplum meydana getirir. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, iki hususu tartışmak için standart politik ekonomi kategorilerini kullanır. Bir yandan, herkesin yararlandığı yanlıştır; aslında modern sanayi toplumunda tüm koşullarda işçiler acı çeker. Öte yandan, kendisine özgü nedenlerden dolayı, modern sanayi toplumu en iyi durumda ancak kısa vadede istikrarlıdır, uzun vadede değil. Bu yüzden çok farklı, başka bir toplum biçimine dönüşmeye mahkûmdur.

Marx, Hegel'in bilginin tarihselliğinin tüm biçimleri üzerindeki ısrarını izleyerek, iktisadi kategorileri tarih-ötesi [*transhistorical*] olarak betimleyen yanlış eğilimle çatışmaktadır. Marx'ın görüşüne göre, ekonomik kategoriler daima temel olarak tarihsel uğraklarla [momentler], yani belirli bir yer ve zamanda varolan spesifik ekonomik oluşumlarla bağlantılıdır. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde ekonomik kategorilerin sabit, değişmez ilişkiler olmadığını fakat sadece geçici, değişebilir ilişkileri betimleyen teorik ifadeler olduğunu iddia eder. Örneğin işbölümü, sadece rekabetin sonucu olarak ortaya çıkar. *Grundrisse*'nin girişinde Marx, ekonomi politiği, üretimi dağıtımdan soyutladığı; dağıtımı bütünüyle keyfi, üretimi ise sözde tarih-üstü yasaları açığa vuran bir şey olarak gösterdiği için eleştirir.

Marx, ekonomi politiği modern sanayi toplumunun gerçek çelişkilerini göz ardı ettiği için eleştirir. Çelişkiler şeylere bakma biçimimizle sınırlı değildir fakat bizzat toplumun içine yerleşik oldukları için, daha ziyade periyodik krizlere yol açar. *Paris El Yazmaları*'nda özel mülkiyete sahip olmakla olmamak arasındaki çelişkiye işaret eder. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da, meta tartışmasında, emek zamanının bir şeyin biçiminde "somutlaştığı" kullanım değeriyle para karşılığında

mübadele edilecek bir metaya izin veren değişim değeri arasındaki çelişkiye dikkat çeker. *Alman İdeolojisi*'nde ve yine *Kapital*'de toplumsal ilişkilerle tarihin çatışmalarını üreten bir şey olarak üretici güçler arasındaki gerçek çelişkiyi tanımlar. Bu eleştirisini periyodik krizler anlayışında geliştirir. İddiaya göre *Grundrisse*'de, nihai bir felaketle sonuçlanacak periyodik krizler fikrini daha da geliştirir. *Kapital*'e ikinci sonsözde Marx, şimdilik büyük bir kapitalist krizin ilk aşamalarında bulunduğumuzu iddia eder.

HEGEL VE MARX'IN POLİTİK EKONOMİ TEORİSİ

Marx'ın modern sanayi toplumu teorisini, özellikle ekonomi politiği, formüle ederken Hegel'i kullanması, onun ekonomi politiğin Hegelci eleştirisiyle benzerdir. O, tüm yazıları boyunca artan bir şekilde tarihsel meselelerle ilgilenmiştir. Örnekler, *Alman İdeolojisi*'ndeki mülkiyet biçimlerine ilişkin açıklamayı, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki tarihsel açıklamaları (yani metalar tarihi, para tarihi), *Kapital*'deki teknolojinin yükselişi incelemesi ve ilkel birikime ilişkin bir açıklamayı, önceki *Artı-Değer Teorileri*'ne ilişkin çok detaylı tartışmayı ve ayrıca tüm yazıları boyunca dağılmış muazzam miktardaki referansları içermektedir.

Marx *Grundrisse*'nin girişindeki politik ekonomi yöntemine ilişkin tartışmada, ekonomik bir alet olarak revize edilmiş tarihsel kategori görüşünün teorik temelinin ana hatlarını ortaya koymaktadır. Daha basit fikirlere ayrıştırılabilir hayali bir somuttan başlamak yerine, pek çok saptamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan somut bir bütünlüğe yükselmek için basit fikirlerle başlamayı tercih etmektedir. Görünen o ki basit emek kategorisi, Smith onu çok isabetli bir şekilde genelde emek olarak göz önüne alır, aslında belli bir dizi tarihsel olayın ürünüdür dolayısıyla sadece bu tarihsel olaylar içinde geçerlidir. Çünkü bu kategoriyi başlangıç noktası ve ekonomik analizin son noktası olarak almak yalnızca sermayenin hükmettiği modern sanayi toplumunda uygundur.

Marx'ın en erken felsefi yazılarında, Hegel'e karşı öne sürdüğü çok önemli bir tema olan özel mülkiyet görüşünden daha sonra ekonomik altyapının üstyapıya önceliği iddiasına kadar onu götüren doğrusal bir çizgi vardır. Marx'ın politik ekonomi teorisi, yazılarındaki aşamalarda ortaya çıkar. Hegel hakkındaki en erken yazılarında, Hegel'in genelde hukuki bir çerçeve içerisinde mülkiyete yaklaşmasına karşı Marx, esas olarak özel mülkiyete ekonomik yaklaşım getirir. *Paris El Yazmaları*'nda Marx, özel mülkiyetin modern sanayi toplumunda merkezi bir yerinin olduğunu çoktan görmüştü. *Alman İdeolojisi* modern özel mülkiyetin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel bir açıklama ve ayrıca ideoloji ya da yanlış bilincin ekonomik üretimine dair bir teori sunar. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya girişte, ekonomik altyapı, ekonomik olmayan üstyapı ve her ikisinin bilinci dahil üç aşamalı bir modern sanayi toplumu modeli önerir. Marx açıkça bireylerin önceden mevcut bir durumun içine doğduklarını ve bu durumun ekonomik altyapısının hayatın toplumsal, siyasal ve entelektüel yönlerince koşullandığını ileri sürer. Bu "Der 18te Brumaire des Louis Napoleon"daki daha meşhur bir pasajın benzeridir. Burada Marx, insanların istediği gibi değil, daha ziyade geçmişten miras aldığı koşullar altında kendi tarihini yaptığını gözlemler.[32]

Bu teori sonra, daha ekonomik yazılarda ayrıntılı bir şekilde geliştirilir. Bu teorinin başlıca özellikleri –emek değer teorisi, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayırım, meta fetişizmi teorisi, ekonomik kategorilerin tarihsel karakteri, aşırı üretimin periyodik olarak tekrarlanan krizleri gibi– hepsi modern dünyada bireylerin ihtiyaçlarını, sivil toplum alanındaki etkinlik yoluyla karşıladıkları şeklindeki Marx'ın Hegelci görüşünün gelişiminden ortaya çıkar. Marx ekonomi politiğin ya da ortodoks ekonomi politiğin tersine, özgül olarak tarihsel; dolayısıyla değişebilir ve geçici olarak böylece *terminus ad*

32. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", *CW*, c. 11, s. 101 [*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010].

quem [bitiş noktası] olarak değil de, sadece toplumsal-tarihsel bir bağlam içinde insanların gelişimindeki başka bir aşama olarak toplumun ekonomik temeline ilişkin bir teori sunar.

HEGELCİ MARX

Marksist kuşaklar Marx'ı, Hegel'e karşı çıkan ve onu arkada bırakan biri olarak anlayagelmiştir. Marx sonuç olarak bir Hegelci midir? Verilecek yanıt bu sorunun anlamına bağlıdır. Kant ile Hegel arasındaki başat fark tek bir kelimede özetlenebilir: tarih. Eğer Hegelci olmak tarihsel bir düşünür olmaksa o halde yanıt kesinlikle olumlu olmalıdır. Hegel'i önceki felsefe geleneğindeki hemen hemen başka herkesten ayıran şey, onun tarihsel sürece yaptığı muazzam vurgudur. Marx kuşkusuz tarihsel bir düşünürdür. İmkân dahilindeki Hegel istisnasıyla belki de modern zamanların en tarihsel düşünürüdür. Onun hem Hegel ve politik ekonomi eleştirisi hem de kendi teorisi Hegel'in derin tarihsel bakış açısını önceden kabul eder.

Marx'ı bu şekilde okumaya açık itiraz, onun tüm yazıları boyunca sadece ekonomi politiği değil; ayrıca Hegel'i de temelde tarih-dışı, somut tarihsel fenomenlere ilgisiz, soyut ve nihayette yanlış tarih görüşlerinin kaynağı olarak eleştirmesidir. Marx ve Marksistler, Hegel'in ekonomik unsuru küçümseyerek tarihi yanlış düşündüğünü, onun yerine yanlış bir analizi ikame ettiğini ileri sürmektedir. Lukács'a göre, Hegel tarih içindeki gerçek özneyi keşfedemeyerek, onun ötesinde mitolojik bir anlayışa kapılmıştır. Oysa Marx proletaryada gerçek tarihsel özneyi keşfetmektedir.[33] Ancak proletaryanın tarihe çözüm olduğunu ya da tarih öncesinden insanlık tarihine çıkış yolunu gösterdiğini iddia ederken, bu görüşün kendisi mitoloji olmaktadır.

Marx'ın Hegel eleştirisi, ikisinin görüşleri arasındaki farkı abartmaktadır. Bunun sebebi, onun itirazının temel olarak kısmen eleştirel olmayan bir şekilde sağ kanada meyilli Hegel okumasını takip etmesidir. Hegel'i kavramak kolay değildir.

33. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 140-149.

Onun en önemli filozoflar listesinde ama tüm filozofların en zoru olduğunu söylemek bir hakikattir. Marx'ın konumu ortodoks ve sağ kanat Hegelcilik biçimlerine Genç Hegelci tepki içinde şekillenmiştir. O, kuşkusuz Feuerbach dahil Genç Hegelci meslektaşlarından daha derin, daha geniş bir Hegel kavrayışına sahiptir. Fakat ayrıca büyük selefine ilişkin Genç Hegelcilerin genellikle anti-teolojik eleştirisini kesinlikle paylaşır ve geliştirir.

Marx'ı savunmak için, onun akademik bir kariyer umudu yittikten sonra niyetinin hiçbir zaman akademik risaleler üretmek olmadığı söylenebilir; o, bunu daha sonraki ekonomi yazılarında, hepsinden çok *Kapital*'de harika bir şekilde yapmış olsa da onun niyeti daha ziyade politik etkinlikle dünyayı değiştirmekti. Hegel'e daha akademik bir özen gösterseydi, Hegel'in görüşlerini gerçekte yaptığından daha fazla anlayabilirdi. Ancak hakkında sadece spekülasyon yapabileceğimiz nedenlerden dolayı bunu yapmadı; belki o buna yatkın olmadığı için ya da belki de onu başka bir yöne yönlendiren koşulların baskısından dolayı.

Sebep ne olursa olsun Marx'ın Hegel eleştirisi Hegel'e dair sol kanat anti-teolojik bir okumayla reddettiği sağ kanat, teolojik bir okumayı varsayar. Varsayılan sağ kanat okuma, örneğin Feuerbach'ın dönüşümsel [*transformational*] eleştirisi tipik olarak Hegel'in görüşlerini Tanrı'nın aktör olduğu kılık değiştirmiş bir teoloji olarak betimler. Hegel'in sağ kanat yorumuna dayanan Marx'ın görüşüne göre, Hegel özel mülkiyete kadar izi sürülebilecek toplumdaki gerçek özne yerine, Tanrı'nın tezahürü olarak kurmaca bir özne ya da devleti ikame ederek sözümona hata yapar.

Marx'ın Hegel ile ilişkisi iki yönlüdür. Bir yandan Marx, Hegel'in toplumsal pratiği kavramada tek kelimeyle yetersiz olan soyut felsefi yaklaşımı benimsediği için toplumsal bağlamın gerçek tarihsel doğasını, özelde toplumun ekonomik yapısını hesaba katmadığını varsayar. Diğer yandan Hegel'in büyük Fransız Devrimi yolunda, her şeyin nihayette tarihsel

olduğu iddiasının asıl amacını kabul eder. Bir örnek, Marx'ın *Grundrisse*'nin girişinde politik ekonomi yöntemi hakkında çok tartışmalı ve önemli yorumlar dizisidir. Hegel'e dayandırılan soyut ya da hayali somut ve tarihsel uğrakla bağlantılı basit kavramlarla inşa edilen gerçek bir somut arasındaki öne sürülen zıtlık, Hegel'in görüşlerinin temel bir yanlış okunmasına dayanır. Marx gibi Hegel de alternatif görüşü tercih eder, ki Marx aslında Hegel'in görüşü hakkındaki kendi (yanlış) okumasına muhalefet eder.

Marx'ı Hegel'den ayıran farklılıkları inkâr etmek ya da en azından azaltmak açık bir hata olur. Marx'ın görüşlerinin Hegel'inkiyle aynı olduğunu söylemiyoruz ya da kastetmiyoruz. Bu, her ikisinin görüşlerinin merkezi karakteri için savunulamaz ya da düşüncesizce bir şey olur. Benim asıl anlatmak istediğim daha ziyade Marx'm görüşünün, asıl amacını tarihe ortak bir ilginin çevrelediği Hegelci yörünge içinde şekillendiği ve nihai olarak onun içinde kaldığıdır. Marx'a ilişkin tartışmada vurgu asıl olarak Marx ve Hegel arasındaki –derece olarak değil fakat aynı türden– farklılıklar üzerine yapılmıştır. Sonuç olarak Marx'ın Hegel ile ilişkisi bütünüyle, en azından daha çok, olumsuz gözükmektedir. Marksistler Marx'ı Hegel karşıtı olarak okumaktadır fakat ben onu bir Hegelci olarak okumaktayım. Eğer Marx sonuç olarak bir Hegelci ise Marksistlerin materyalizme karşı idealizm, bilime karşı ideoloji ya da daha hususi olarak felsefeye karşı politik ekonomi açısından Hegel ile Marx arasını keskin bir şekilde ayırma eğilimindeki üç ikilemi yeniden düşünmek yerinde bir tutum olur.

"İdealizm", Platon'dan başlayıp, Kant dahil Kant sonrası Alman felsefesi, Britanya idealizmi, dilsel idealizm gibi pek çok büyük, çoğu zaman pek farklı fikirleri tanımlamak için kullanılan bir terimdir.[34] Kant'ın idealizmi Kant'ın felsefedeki Kopernik Devrimi denilen şeyle bağlantılıdır; yani zihinden bağımsız dünyanın var olma yolunu bilmediğimiz ve bileme-

34. Nicholas Rescher, "Idealism", *A Companion to Epistemology*, Der. Johathan Dancy ve Ernest Sosa, Oxford: Blacwell Publishers, 1994, s. 187-191.

yeceğimiz fakat bir anlamda ve bilginin zorunlu bir koşulu olarak bildiğimiz şeyi "oluşturduğumuz" ya da "ürettiğimiz" "konstrüktivist" [yapılandırmacı] görüşüyle bağlantılıdır. Bu hususu belirtmenin kestirme yolu görünüş ya da göründüğü gibi şeyler ile zihinden bağımsız gerçeklik ya da olduğu gibi şeyler arasında bir ayırımın bulunduğunu ve (meşru) bilgi iddialarının öncekiyle sınırlı olduğunu söylemektir.

Materyalizm hakkında nadiren konuşan Marx, yazılarından tutarlı bir materyalist öğreti çıkarmaya izin verecek şekilde asla konuşmamaktadır. Eğer materyalizm ve idealizm, tüm olanaklı koşulları kendi tüketen gerçek karşıtlar olarak düşünülüyorsa, o zaman idealizmin reddi olarak materyalizm, dünyayı olduğu gibi bilebileceğimizi ve böylece görünüşün ötesine geçebileceğimizi savunan ampirist bir iddiayı onaylamayı zaruri kılar. Eğer ayırım bu şekilde yapılırsa Marksizm açıkça materyalizme mensuptur; fakat Marksizmden ayırt edilmiş olarak Marx'ın idealizme mensup olduğu da aynı şekilde açıktır. Bu mensubiyet defalarca tartışılan metodolojik pasajda gün gibi ortadadır. Bu pasaja göre, biz dünyayı onun zihin düzleminde yeniden yapılanması yolundan başka türlü asla bilemeyiz.

İdealizm ve bilim arasındaki ayırımın başat formülasyonu *Alman İdeolojisi*'nde vuku bulur. Burada bir ideoloji kavramı ya da yanlış bilinç (zımnen), alternatif (doğru) modern sanayi toplumu görüşüyle çelişir. Marx'm görüşünün bilim olduğu, Marx'm felsefeden sözümona kopuşuna ilişkin çeşitli tasvirlerle Engels'ten beri Marksizmde hep iddia edilmiştir. Marx'm görüşlerinin felsefenin ötesinde olduğu şeklinde herhangi bir iddia birkaç nedenden dolayı yanlıştır. Bu nedenlerin ikisinden burada bahsedilebilir. Bir yandan ya toplumsal dünya hakkında yanlış bir görüş sunmasından dolayı ya da örneğin modern kapitalizmi destekleyerek, işleyiş biçimini olduğu biçimiyle muhafaza etmeye yaramasından dolayı genel olarak felsefenin yanlış ya da sadece ideolojik olduğu basit bir şekilde gösterilemez. Toplumun diğer kesimleri gibi felsefenin de

sağ ve sol kanattan insanları, statükodan memnun olanları ve geçmişi kutsayanlar ile geçmiş hakkında eleştirel olanları ve geleceğe bakanları, daha az kolayca kategorize edilebilen siyasi olarak ortadaki pek çoklarını içerdiği aşikârdır. Bu yüzden bir sınıf olarak filozofların, toplumsal adalete karşı konumlandıkları fikri üzerine biraz düşünülmesi gerekir. Diğer yandan, Marx'ın bir politik ekonomi görüşü formüle ettiğini ve ekonomi politiğin bir bilim olduğunu kabul edersek, buradan eğer felsefe ile bilim arasında keskin bir ayırım yapılabilirse Marx'ın görüşlerinin bilim olduğu sonucu çıkar. Ancak bu bir azcık bile mümkün olsa da Marx için mümkün olmayacaktır. Çünkü tüm yazıları boyunca Marx'ın ekonomi politiğe ilgisi ekonomi biliminin sınırlarını, her ne kadar bu sınırlar her halükârda çizilmiş olsa da, tutarlılıkla bu sınırları aşar; bunu her şeyden çok, toplum evriminin daha geniş bağlamı içinde iktisat bilimini tarihsel olarak yeniden yorumlayarak yapar.

Bu, basitçe ifade edilebilecek üç sonuca neden olur. İlki, onun ekonomi politiğe olan kararlı ilgisi ve katkısına rağmen, Marx'm politik ekonomi kavramı pek çok (bilim dışı) felsefi özellikler varsaymaktadır. İkincisi, Marx'a ilişkin en uygun genel tasvir onun idealist bir felsefeci, daha özelde bir Hegelci olduğudur. Son olarak, Marx'ın görüşlerindeki asıl Hegelci miras, tarihsel bir insan ve toplum anlayışına geçişle ilgilidir.

6
Hegelci Marx

Marx en büyük modern sanayi toplumu teorisyenimizdir. Önceki bölümde onun geniş, karmaşık modern dünya vizyonunun bir dizi Hegelci felsefi kavrama dayandığını vurguladım. Bu bölümde Hegel eleştirisine rağmen, onun teorilerinin geniş ölçüde Hegelci olduğunu vurgulayacağım.

Marx'ın görüşlerinin ciddi anlamda Hegelci olduğu iddiası tartışmalıdır. Marksist Hegelcilikteki bu ilişkiye çekilen dikkat, yapısalcı ve analitik Marksizmde tersine çevrilir. Marx üzerinde geçici Hegelci etkiden daha fazlasını reddetme, Althusser, Etienne Balibar[1] ve Maurice Godelier[2] gibi yazarlardaki Fran-

1. Etienne Balibar, *On the Dictatorship of the Proletariat*, Londra: New Left Books, 1997.
2. Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, New York: Cambridge University Press, 1997.

sız Marksist yapısalcı yaklaşımın temeli olmuştur. G. A. Cohen'in liderliğinde gelişen analitik Marksizm, Marx'ın Hegel ile ilişkisinden genelde bihaberdir ve bu ilişkiyi en aza indirger.[3] Marx'ı incelerken Hegel'den yüz çevirme eğilimi, ideolojik bir çaba içinde olmayan Marksist olmayanları bile etkilemektedir. Marksist olmayan Daniel Brudney, Marx'ın Bruno Bauer ve Feuerbach ile ilişkisini incelerken, kanonik bir Marksist iddiayı, yani Marx'ın felsefeyle felsefeyi geride bırakmak için ilgilendiğini yeniden ifade etmektedir.[4]

Marx'ı Hegel ve felsefe karşıtı olarak gören Marksist bir okuma, onun görüşlerinin nev'i şahsına münhasırlığını, hiçbir kategoriye girmediğini, kendisinden çıktığı felsefe geleneğine ters ve alakasız olduğunu ima eder. Bu perspektiften Marx'ın görüşleri muğlak, değerlendirilmesi zor ya da hatta başka hiçbir şeyle kıyaslanmaz, kategorize edilemez bir şey olarak görünmektedir. Ancak tersine, eğer Marx bir Hegelci, dolayısıyla bir filozof olarak düşünülürse ancak o zaman onun katkısı standart felsefi zeminlerde, delilinin sağlamlığı, orijinalliği, teorilerinin standart problemler için ikna edici yanıtlar sunma yeteneği gibi, diğer filozofların katkılarına karşıt olarak değerlendirilebilir.

Bu bölüm Marx'ın genel olarak Hegelci felsefe anlayışına katkısını dikkate alacaktır. Marx'ın Hegel olduğunu iddia etmiyorum. Onun ve Hegel'in oldukça farklı fikirlerini birleştirmek bir hata olur. Marx'ın felsefi katkısı, daha ziyade yenilik

3. Son zamanlardaki bir denemeler koleksiyonunda Roemer, analitik Marksizmi standart mantık aletleriyle, matematik ve kendini edimsel tarihten uzaklaştıran, analitik felsefe ve sözde pozitivist toplumsal bilime bağlı model geliştirmeyle kovuşturulan Marksçı sorulardan esinlenmiş bir şey olarak tanımlamaktadır. Amaç Marksizmin tarihi çoktan geçmiş on dokuzuncu yüzyıl modeli yerine sosyal bilimlere güncel bir yaklaşım getirmektir. Bkz. John Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Bu cilt, inanıyorum ki, Marx'a, içinde Hegel'in çok küçük bir rol oynadığı analitik yaklaşımın tipik bir örneğidir. Analitik Marksizm'in nasıl anlaşılacağına bağlı olarak, Allen Wood, Sean Soyers ve diğerleri istisna sayılabilir.

4. Son zamanlardaki bir tartışma için bkz. Daniel Brudney, *Marx's Attempt To Leave Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. Brudney, Marx'a analitik yaklaşımın Hegel'e dikkat çekilmeyen iyi bir örneğidir.

yaptığı, dolayısıyla büyük selefinden, önceki filozofların en tarihselinden ayrıldığı biçimde yatar. İnanıyorum ki Marx'ın felsefeye en çok, belki de tüm katkısı, işte, onun yabancılaşma anlayışı, tarihsel [bir disiplin] olarak politik ekonomi yaklaşımı, modern sanayi anlayışı, tarihsel olarak bilgi görüşü de dahil bütün katkısı topluma, dolayısıyla toplumsal tarihe iktisadi yaklaşımından kaynaklanır. Hegel, Kant'tan tarih görüşüyle, felsefe ve bilginin tarihsel doğası dahil, radikal bir biçimde ayrılır. Buna göre, bu bölüm, Marx'ın kendi özgül tarihsel fenomenler görüşüne dönmeden önce Alman idealizminin Hegel'de tarihsel dönüşümüne dair sözlerle başlayacak ve Marx'ın Hegel ve mevcut felsefi tartışmayla ilişkisinden geçerek onun felsefi katkısı hakkında bazı yorumlarla bitecektir.

KANT'IN FELSEFEDEKİ KOPERNİK DEVRİMİ

Kant, konuları geleneksel tarih-dışı perspektiften inceler. Onun felsefedeki sözde Kopernik Devrimi, Kant'ın hiçbir zaman kullanmadığı fakat rutin olarak onun konumunu anlatmak için kullanılan bir terimdir, formel, transandantal ve diyalektik mantık arasında bir ayırımla anlaşılabilir.[5] Formel mantık, ilkeler veya önermeler ve tümdengelimsel [dedüktif] akıl yürütme ile ilgilidir. Transandantal mantık, her neyse bilgi koşullarını inceler. Diyalektik mantık, Hegel'de geliştiği şekliyle, zorunlu kategorik yapısını meydana getirmek için düşünceye kafa yorar.

Kant, eleştirel felsefesinin tarih-dışı bir transandantal mantık, daha kesin olarak da her ne olursa olsun bilginin koşullarının en genel koşullarına dair izahat verme olarak anlaşılmasını istemiştir.[6] Onun stratejisi modern bilimin yükselişini okumaya dayanır. Kant, modern bilimin yükselişinin merkezi ve genel olarak (felsefi) bilgi teorisinin temeli saydığı astronomideki Kopernikçi yaklaşımı uyarlar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde

5. E. E. Harris, *Transcendental and Dialectical Thinkings: Logic and Reality*, Albany: State University of New York Press, 1987.

6. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Werner S.Pluhat, Giriş: Patrica W. Kitcher, Indianapolis, IN: Hackett, 1996, B 81, s. 111.

onun kilit hamlesi, Kopernikçi hatlar boyunca bilen öznenin bilgi nesnesi ile ilişkisini yeniden düşünmede bulunur. Söz konusu eleştirel döneminin başında arkadaşı ve meslektaşı Marcus Herz'e yazdığı meşhur bir mektupta Kant, tasarımın (*Vorstellung*) nesne ile ilişkisini anlamaya yönelik ilgisini anlatır.[7] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, nesnelerin deneyim ve bilgisinin ancak ve ancak bildiğimiz nesne, "aklın sadece kendi planına göre bizzat kendisinin ürettiği şeye dair bir içgörüsü [*insight*] olması"ndan[8] dolayı, bilginin koşulu olarak özne tarafından bir anlamda "üretiliyorsa" mümkün olduğunu iddia eder.

Kant'ın tarih-dışı perspektifi Kant sonrası idealistlerin yazılarında Fransız Devrimi'nden sonra keskin bir şekilde değişir. Fichte, Schelling ve hepsinden çok Hegel'in de dahil olduğu bu filozofların tümü tarihsel düşünürlerdir. Ne anlamda Hegel'in konumu Kopernikçidir? Buna verilebilecek yanıt, Kant'ın bilginin ancak ve ancak bildiğimiz şeyi "üretiyorsak" mümkün olduğunu ifade eden temel "konstrüktivist" iddiası temelinde kurulan ve süregelen anlayışta yatar. Öznenin bildiği nesneyi üretmesi gerektiğini iddia eden Kant, onun nasıl meydana geldiğini açıklayamamaktadır. Duyusal çeşitliliğin içerikleri üzerinden kategorilerin uygulandığı yeti olan şematizm [şematik düzen] ile ilgili bir pasajda, atıfta bulunduğu bu etkinliği tasvir etmedeki yeteneksizliğini kabul etmektedir. Şematizm, insan ruhunun derinliklerinde yatan gizli bir sanattır, önümüzde apaçık durmasına rağmen ustaca hilelerinden [*true stratagems*] ötürü doğadan neredeyse hiç ayıramadığımız bir sanat."[9] Fichte ve ondan sonra Hegel bu etkinliği ilk defa soyut bir bilgi koşulu olarak değil, daha ziyade toplumsal dünya içinde konumlanmış bir ya da daha çok sonlu insanlar olarak düzeltilmiş bir özne mefhumu bakımından tasvir eder. Fichte ve Hegel epistemolojik bir özne fikrini gerçek, sonlu bir insan

7. Marcus Herz'e Mektup, 21 Şubat 1772; Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence*, 1759-99, Der. ve Çev. Arnulf Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. 70-6.
8. Kant, *Critique of Pure Reason*, B xiii, s. 19.
9. A.g.e., B 180-1, s. 214.

öznesi lehine terk ederek, toplumsal ve tarihsel bir temelde felsefi problemleri yeniden düşünme yolunu açmaktadır.

HEGEL VE TARİH

Hegel, Kant'ın Kopernikçi tarzını insanlık tarihi olarak tarih teorisinde geliştirir. Tarih bir olaylar dizisini ve onlara ilişkin anlatıcı [*narrative*] ya da yorumlayıcı açıklama ya da incelemeyi içerir. "Tarih felsefesi" terimi François Marie Arouet Voltarie (1694-1778) tarafından icat edilmiştir. Sıklıkla ayırım yapmadan tarihte olan biten şey üzerine refleksiyona ve ayrıca (özünde) tarihsel bir bilgi teorisinden ayırt edilmiş olarak *tarihyazıcılığı* ya da tarih yazımı teorisine işaret eder.[10]

Hegel'den önce tarih felsefesi tarihsel olayların seyri üzerinde felsefi refleksiyona yoğunlaşır. *The New Science**(1725) çalışmasıyla Grambattista Vico (1668-1744), tüm halkların gelişiminin üç aşamadan geçtiğini ileri sürer. *Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations* [Ulusların Gelenekleri ve Ruhu] (1756) adlı eserinde Voltaire, tarihi insanın kültür ve ilerlemesinin mücadelesi olarak betimler. Kant'ın öğrencisi Herder, insanlık tarihini insanlığa doğru tam bir gelişme olarak görmüştür. Kant gibi Gottfried Ephrahim Lessing (1729-81) ve Fichte de tarihi, sonunda insan ırkının mükemmelliğini sonuç olarak verecek olan eğitim için ilahi inayetin, Tanrı'nın planının gerçekleşmesi olarak görür.

Kant ikincil yazılarının birkaç yerinde tarihi tartışır. "Idea zu einer aliegemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"in [Kozmopolit Niyetle Evrensel Bir Tarih Fikri] sekizinci kısmında doğanın gizli bir planının yerine getirilmesi olarak insanlık tarihi görüşünü önerir.[11] Fakat genel olarak onun felsefe ve bilgi

10. Örn. Hempel'in tarih hakkındaki kapsayıcı yasa görüşü, yasayla yönetilen, dolayısıyla tarih-dışı bir tarihsel bilgi teorisidir. Bkz. Carl Hempel, "The Function of General Laws in History", *Readings in Philosophical Analysis*, Der. Herbert Feigl ve Wilfrid Sellars, New York: Appleton-Century- Crofts, 1949, s. 459-71.
* Grambattitta Vico, *Yeni Bilim*, Çev. Sema Önal, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2007.

11. Immanuel Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, IN: Hackett, 1983, s. 36-8.

anlayışı, temelde tarih-dışıdır. Fichte bir tarih teorisi önermekte ancak tarihsel bir bilgi teorisi önermemektedir.[12] Hegel, Kant sonrası tarihe dönüşü muazzam şekilde hızlandırır. Bahsedildiği gibi, bildiğimiz şekliyle felsefe tarihini icat eder. Daha sonraki tüm felsefe tarihçileri onun ayak izinde yürür. Hegel tarih ve tarihsel bir şey olarak bilgi hakkında nasıl yazılacağına dair teoriler önermektedir.

Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de orijinal, reflektif ve felsefi tarih arasında ayırım yapar. Orijinal tarih, o tarihin içindeki biri tarafından yazılan tarihtir, Herodot ve Tukididis gibi. Dört alt çeşide daha bölünen (genel ya da evrensel tarih, pragmatik tarih, eleştirel tarih ya da modern Alman tarihsel metodu ve sanat, hukuk, din gibi özel konuların tarihi) reflektif tarih, daha sonraki bir çağın tini yoluyla geçmişin eylemlerini kaydeder ve yorumlar. Felsefi tarih, tarihsel zamanda (insani) tinin rasyonel gelişimini tetkik eder. Hegel biraz ayrıntılı olarak kendi kavram görüşünü, onun diğer bilgi biçimleriyle ilişkisini ve felsefe tarihini incelemek için uygun yaklaşımı tartışır.

Hegel'in asıl felsefi keşfi olan tin, Kant'ın akıl görüşüne alternatif olarak sunulmuştur. Hegel'in bu karmaşık kavramı basit terimlerle yeterli bir şekilde tasvir edilemez.[13] Yalnız şu kadarını söyleyeyim ki, şeyler zamanda ise bu durumda insanlar da tarihtedir. Hegel, insanlar için tipik olan tini ya da toplumsal aklı özgürlük olarak anlar. O, tarih fikriyle onun gerçekleşmesi arasında bir ayırım yapar. "Dünya tarihinin, özgürlük bilincinin ilerlemesi olduğunu" iddia eder ve "bu özgürlüğün gerçekleşmesini dünyanın nihai amacı olarak tasvir eder."[14] O, bu fikrin tarihin hem öznesi hem de nesnesi olarak

12. J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters*, Hamburg: Felix Meinner, 1956.

13. Bkz. "tin" için Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Balckwell Publishers, 1992, s. 274-7. Ayrıca bkz. Alan Olson, *Hegel and the Spirit :Philosophy as Pneumatology*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

14. G. W. F. Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, Çev. Robert Hartman, Indianapolis, IN: LLA, 1953, s. 24.

birey düzlemlerinde ve devlette gerçekleştirilmesi üzerine kafa yorar. Hegel devletle alakalı olarak hukuk, anayasa ve dini ele alır. Bir devletin gücünün [canlılığının], onun çıkarlarıyla vatandaşlarınınmkinin uyuşmasına bağlı olduğunu iddia eder.[15] Çoğu zaman en basit eylemin sonuçları bile niyetlerimizi aşsa da, kendi aklı ya da özgürlüğü sayesinde insanın kendinde bir amaç olduğunu ileri sürer. Bireysel eylemleriyle belki de bilmeden genel tarihsel amaçları gerçekleştiren İskender, Sezar, Napolyon gibi birkaç insanı anlatmak için dünya tarihine mal olmuş birey fikrini ortaya atar. Hegel'e göre özgürlük gelişiminin üç ardıl aşaması, tinin, ulusal hayata kendini daldırmasını, sonra özgürlük bilincini içerir. Bunun ardından özgürlüğün saf evrenselliği gelir.[16]

ÇELİŞKİ VE MARX'IN TARİHE İKTİSADİ YAKLAŞIMI

Marx ve Hegel insanlık tarihi hakkında birbiriyle alakalı ve birbirini tamamlayıcı görüşler ileri sürmektedir. Her ikisi için de insanlık tarihi, insan özgürlüğünün güç bela gerçekleştirilmesine dayanmaktadır. Temel fark, Hegel'in tartışmasını özgürlüğün gerçekleştirilmesinin aşamalarının fenomenolojik bir tasvir ve kavramsal analizle sınırlamasıdır. Politik ekonomi tartışsa da nedensel bir ekonomik çerçeve sunmamaktadır, bunu Marx sağlamakta ve ayrıntılı olarak tartışmaktadır.

Farkı karakterize etmenin bir yolu, gezegenlerin hareketine dair Kopernik'in kinematik ya da soyut ve Newton'un dinamik, nedensel açıklaması arasındaki farkla karşılaştırmaktır. Hegel, içinde insan özgürlüğünün gerçekleştiği kurumlar üzerinde yoğunlaşır; Marx ise toplumu dönüştüren toplumsal güçlere dair bir açıklamaya yoğunlaşır; Hegel'in mantıksal çelişki görüşüyle kıyaslayarak, onun (nesnel) toplumsal çelişki görüşü üzerine yoğunlaşacağım.

Marx'ın nesnel çelişki görüşünü anlamak için Hegel'in [kavranması] zor mantık görüşüne dair faydalı, birkaç ama sa-

15. A.g.e., s. 30.
16. A.g.e., s. 70-1.

dece birkaç söz söylemek faydalı olacaktır.[17] Hem Marx hem de Hegel diyalektik, olumsuzlama ve çelişme kavramları arasında yakın bir ilişki bulur. Kabaca konuşursak, "diyalektik", bir durum içinde etkin olan çeşitli faktörler arasındaki dinamik etkileşimle ilgilenir. Bu faktörler etkileşimleriyle o durumun farklı bir duruma dönüşmesini sağlar. Bir örnek, hem nesne teorisinin hem de teorinin nesnesinin değişmesinin sonucu olarak kavramsal perspektifte belirli bir teorinin nesnesiyle karşılaştırılmasından kaynaklanan bir değişiklik olabilir. Gözlemsel verilerin yer merkezli astronomi teorisiyle uyuşmasında artan güçlüğün, (Kopernikçi) güneş merkezli astronomi teorisinin benimsenmesine yol açtığını biliyoruz. Sonuç olarak hem onun hakkındaki anlayışımız hem de onun hakkındaki teorilerimiz büyük ölçüde değişti.

Hegel'in ölümünden sonra öğrencileri, onun konumunda diyalektiğin doğası ve anlamı hakkında anlaşmazlığa düştü. Hegel'in biyografisini ve daha sonra Alman ulusunun filozofu olarak Hegel'e ilişkin bir kitap yazan muhafazakâr felsefeci Karl Rosenkranz[18], diyalektiği zıtların uyumu olarak tanımladı. [19] Diğerleri daha az cömertti. Hegel'in en azılı muhaliflerinden biri olan Arthur Schopenhauer (1788-1860), Hegel'i sadece bir şarlatan[20], diyalektiği sadece boş laf ve son raddede bir saçmalık olarak gördü. [21] Bir mantıkçı olan Adolf Trendelenburg

17. Hegel ile Marx'ın çelişki görüşü arasındaki farka dair realist bir tartışma için bkz. Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londra: Verso, 1993, s. 56-72.

18. Bkz. Karl Rosenkranz, *Hegel als Deutscher Nationalphilosophy* (1870), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

19. "Harmonie welche den Misslaut des Widerspruchs zur Einheit umwandelt un die Gefahr der Vernichtung bestanden hat. In dieser Rückkehr zur Einheit aus der Entzweiung liegt eine unendliche Affirmation, die den ganzen Reichtum des Wesens in ihrer Seligkeit aufnimmt." Karl Rosenkramz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg: Borntrager, 1858-9, I, Vorrede, s. xxxii.

20. Arthur Schopenhauer, *Über die viervache Würzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Hamburg: Felix Meiner, 1970, s. 4.

21. Arthur Schopenhauer, "Anhang zur Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen zum Realen (Parerga und Paralipomena 1)", *Samtliche Werke*, Der. Eduard Grisebach, Leipzig: Insel Verlag, 1905-10, c. 5, s. 31.

(1802-1872), onu Aristotelesçi temelde eleştirdi.[22] Hegel'in sol kanat öğrencileri diyalektiği daha az muhafazakâr, daha çok eleştirel bir doktrine gönderme yapan bir şey olarak gördü. 1840'ların ilk yıllarında Bakunin, nesnel çelişkiyi ana kategori zamanın yöneten özü [*the ruling essence of the time*] olarak gördü.[23] Marx'ın, diyalektiği çelişki yoluyla anlamada Hegel'in diğer sol kanat öğrencileriyle uzlaşması şaşırtıcı değildir. *Kapital*'in birinci cildini yarıladıktan sonra geçen bir dipnotta J. S. Mill'in Ricardo ve Senior'den aldığı fikirleri kendine mal etme çabasına ilişkin eleştirel bir sözde Marx, "o (yani Mill) kendini, tüm diyalektiğin kaynağı olan Hegelci çelişkideki denizde hissetmektedir" demektedir (XXXV, 592).

Hegel'in sol kanat öğrencileri, çelişki doktrinini ondan sık ama muğlak biçimlerde bahseden Hegel'e dayandırmadı. *Hukuk Felsefesi*'nde "çelişki" sadece iki pasajda yer alır: Bunlardan biri ahlakta öznellik ve nesnellik arasındaki çelişkiye dair bir sözde;[24] diğeri yine zorunluluk ve olumsallıkla ilgili olarak sonlunun gelişimine dair bir yorumda.[25] Kuşkusuz, *Ansiklopedi*'de o, "genel olarak konuşursak, dünyayı hareket ettiren çelişkidir ve çelişkinin düşünülemeyeceğini söylemek skandaldır" demiştir.[26]

Hegel'in ne kastettiği ve çelişkinin dünyada nasıl aktif olduğu konusundaki düşüncesi açık değildir. Fakat en azından onun tarih dahil tüm gerçekliği kastettiği açıktır. Hegel tarihteki çelişkilere ilişkin referanslarında tutumludur. Ancak *Tarih Felsefesi*'nde çelişki fikrinin tarihsel fenomenlere nasıl uygu-

22. Friedrich Adolph Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840.

23. Bakunin onu "die Hauptkategorie, das herrshende Wesen unserer Zeit." olarak tasvir etti. M. Bakunin, "Die Reaktion in Deutschland", *Deutsche Jahrbücher* Nr. 247-51 vom 17. 21. Ekim 1842, M. Bakunin'den aktarılmıştır, *Philosophie der Tat*, Der. R. Beer, Cologne: Henger, 1968, s. 77-8.

24. Hegel's *Philosophy of Right*, notlarla birlikte Çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 78.

25. A.g.e., s. 81.

26. G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosphical Sciences with the Zusatze*, Çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting ve H. S. Haris, Indianapolis, IN: Hackett, 1991, Ek 2, s. 187.

lanacağını göstermektedir. Eski Mısır hakkındaki tartışmada Eski Mısır'ın vazifesinin (Babil, Suriye gibi yerlerden gelen) karşıt unsurları birleştirmek olduğunu söyler.[27] O, Mısır'ı istikrarsız bir birlik, doğa ile tin arasındaki çözülmemiş bir çelişki olarak görmektedir.[28] Ortaçağ boyunca Kilise'de bir dizi çözülmemiş çelişkiler keşfetmektedir: mutlak tine tanıklık eden, sonlu ve varoluşsal olarak öznel tin, hakiki tinin insanlarda var olduğu bir şey olarak Kilise'yle ilişki, oysa Kilise sadece bu kült ile bir öğretmen ilişkisine sahiptir, muazzam ölçüde zengin olduğu halde zenginliği hor gören Kilise.[29]

Farklı çelişki tipleri vardır: mantıksal, biçimsel, öznel, nesnel vs. Aristoteles'e göre, bugün mantıksal çelişki olarak adlandırılacak şey, daha doğrusu, çelişmezlik yasasının ihlali, rasyonel söylevi engeller.[30] Pek çok çelişki tipini tartışan Hegel, öznel ve nesnel çelişki arasında açıkça ayırım yapmaktadır. Eğer dünyadan bağımsız zihin hakkında değil de dünyanın kendisi hakkında konuşma biçimimizden başka bir şeyle ilgileniyorsa bir çelişki özneldir, eğer dünya hakkında konuşma biçimimizle ilgili değil de dünyanın kendisi ile ilgili ise o nesnel bir çelişkidir. Hegel'e göre, Kant'ın antinomileri, ya da aklın çelişkileri, sadece özneldir ya da öznellik "içindedir" fakat dünyaya yerleşik değildir.[31]

Bu ayırım presokratik düşünürler kadar eskidir. Eleali Zenon (yaklaşık MÖ 490-430) hareketin imkânsız olduğunu iddia ederek öznel çelişkileri tanımlamaktadır. Efesli Heraklitos (540-475) karşıtların geriliminin dünyanın değişimini olduğu kadar birliğini de sağladığını ileri sürerek nesnel çelişkiyi tanımlamaktadır; Heraklitos'ta çelişki kelimesi yoktur.[32] Kant'a

27. Bkz. G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, Çev. J. Sibree, New York: American Home Library, 1902, s. 271 ve devamı.
28. A.g.e., s. 295-6.
29. A.g.e., s. 480-2.
30. Aristoteles, *Metaphysics*, bk. Gamma, 4.
31. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, Ek 1, s. 107.
32. Heraklitos'u takdir eden Hegel onun her bir önermesini kendi mantığının içerdiğini iddia etmiştir. Bkz. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; *Werke in zwanzig Banden*, c. 18, s. 320.

tepki olarak Hegel, presokratik nesnel ya da ontolojik çelişkiyi yeniden canlandırmaktadır.

Hegel'in çelişki görüşü olumsuzluk ve değişim fikirleriyle bağlantılıdır. Hegel için olumsuzluk çelişkiye yol açar, o da yine değişime neden olur. Hegel yanlış aktardığı Spinoza'ya atıf yaparak,[33] tüm belirlenimin ya da sınırlı [*determinate*] varlığın, yani varolan her şeyin bir olumlama olarak konulmuş bir olumsuzluk olduğuna işaret ederek, bir sloganda (*omnis determinatio est negatio*)[34] [her belirlenim bir olumsuzlamadır] olumsuzluğu çelişkiyle ilintilendirmektedir. Her belirli şey, iki yönden çelişkilidir. Bir yandan o, birliğin ve ayrılığın bir birliğidir ya da daha iyi ifadeyle, kendi biricik varlığının birliğidir; yani olduğu ya da var olduğu şeydir ve onun ayrı özellikleri ya da onun nasıl var olduğu, tek kelimeyle birliğin ve farklılığın birliğidir. Öte yandan bir birlik olarak o diğer şeyleri ya da olanakları dışlar. Örneğin bir üçgen ne karedir ne de herhangi bir geometrik figürdür.[35] Hegel için *her şey içkin olarak çelişkilidir.*[36] Sınırlı varlığa özgül olan çelişki,[37] Hegel'in Heraklitos gibi her yerde var olduğunu gördüğü oluş sürecini yönlendirir. Çünkü her şey çelişkili olduğu için ve çelişki kendinde bir hareket olduğu için ya da tüm hareketin kökeninde olduğu için,[38] her şey sürekli değişir. Hegel özellikle fakat kesinlikle yeterince

33. Hegel'le Spinoza'nın ilişkisi hakkındaki tartışma için bkz. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, s. 160-95.

34. Hegel bu sloganı yazılarında birkaç yerde yanlış zikretmektedir. Bkz. Hegel, *The Encyclopedia Logic,* Ek, s. 147-8; ve G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic,* Çev. A. V. Miller, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1969, s. 113. Harris'e göre, Spinoza bu sloganı hiçbir zaman kullanmaz. Bkz. E. E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel,* Lanham, MD: University Press of America, 1983, s. 122. Ona en yakın geldiği yer açıkça bir mektuptaki pasajdır. Bkz. "Letter L. Spinoza to Jarig Jellis", *Works of Spinoza,* Çev. ve Giriş: R. H. M. Elwes, New York: Dover, 1951, c. 2, s. 369-70.

35. Belirli olumsuzlama [*determinate negation*] tartışması için bkz. Justus Hartnack, An *Introduction to Hegel's Logic,* Indianapolis, IN: Hackett, 1998, s. 16-19.

36. Hegel, *Hegel's Science of Logic,* s. 439.

37. Hegel'in zor çelişki görüşü hakkındaki bir tartışma için bkz. Hartnack, *An Introduction to Hegel's Logic,* s. 47-9.

38. Hegel, *Hegel's Science of Logic,* s. 440.

muğlak bir şekilde çelişkinin dünyayı hareket ettirdiğini iddia etmektedir.

Bu bir Hegel incelemesi olmadığı için onun [kavranması] zor görüşünü ayrıntılı olarak incelemeye gerek yok. Hegel'in nesnel çelişki fikri, Marx'ın özgün tarih teorisinin formülasyonunu etkilediği için burada ondan bahsedildi. Çelişki kavramına dair görüşünde, Hegel organik yaşamı, tarihi deneyimi kavramaya yetecek kavramsal çerçeveyi de içeren, değişim ya da her türden hareketle ilgilenmiştir. Marx daha özel olarak, toplumsal dünya içine konumlanmış gerçek ya da nesnel toplumsal çelişkilerden çıkan bir şey olarak gördüğü tarihsel değişimle ilgilenmiştir.[39]

Marx bu görüşün bir biçimini toplumsal dünyayı incelemekte kullanmaktadır. Toplumun bir aşamadan diğerine evrimine, toplumsal güçler tarafından ket vurulur. Marx'a göre kapitalizm, zamanla ekonomik krizleri ve sonunda kapitalizmi komünizme dönüştürecek, öncekinden daha büyük dev bir krizle sonuçlanacak, üretim güçleriyle toplumsal ilişkiler arasındaki iç çelişkilerle yüklüdür.

Hegel gibi Marx da diyalektikten daha çok çelişkiden bahseder. Tarihsel fenomenlere ilişkin nedensel açıklamasında Marx, Hegel'in nesnel çelişki anlayışını uyarlar. Hegelci, Marksçı ve Marksist çelişki görüşleri arasında önemli bir ayırım vardır. Marx'ın (toplumsal) çelişki fikri, doğanın, toplumun ve düşüncenin hareketinin genel yasalarının bilimi olarak [kabul edilen] çok farklı Marksist diyalektik görüşün temeli olan Hegel'in daha kapsamlı kavramından ayrılır.[40]

Marx'ın ekonomik çelişki fikri üzerinden modern sanayi toplumuna yaklaşımı, yazılarında erken bir dönemde fakat aşamalı olarak gelişir. Öyle görünüyor ki Marx, nesnel bir toplumsal çelişki fikrine, yazmaya başlar başlamaz çok erken bir dönemde sahip olmuştur. Genel olarak Marx'ın yazıların-

39. Hegel, *The Encyclopedia Logic*, Ek 2, s. 187.

40. Friedrick Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (=Anti-Dühring)*, Çev. Emile Burns, New York: International Publishers, 1970, Kısım I, Bölüm 13, s. 142-56.

da daimi bir tema olan çelişkiye dikkat çekiş, gittikçe somut ve iktisadi bir hal almaktadır. Bu tema, en azından seyrek bir biçimde, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı"nın en başında, sivil toplum, kişisel zenginlik, aile ve sivil toplum ile devlet arasındaki çözülmemiş gerilimlere dair eleştirel sözlerde zaten yer almıştır (III, 6). Özel mülkiyet hakkında çok az konuştuğu "Yahudi Sorunu"nda, Hıristiyanlar ile Yahudiler, dinsel önyargı ile siyasi kurtuluş ve siyasi topluluğa üyelik ile sivil topluma üyelik arasındaki tüm çelişkiler dizisini tanımlar; bu durum Bauer'in genel olarak sivil toplumu kurtarmadan Yahudileri kurtarma kaygısındaki çelişkide doruklaşır. "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş"te, burada Alman felsefesindeki modern Alman imgesini tartışmakta ve felsefeyi gerçekleştirmeden lağvetme fikrindeki çelişkileri, insanlığın kurtuluşuyla kapitalizm ve proletaryayla modern sanayi toplumu arasındaki çelişkileri tanımlar. Bu noktada Marx, varolan sivil toplumu bozarak proletarya için mevcut toplumdaki gerilimlerin üstesinden gelme ihtiyacı üzerinde kafa yormaktadır (III, 186-7).

Nesnel çelişki kavramı, *Paris El Yazmaları*'nda, zamanla onun dönüşümünü meydana getirecek modern sanayi toplumunun iç çelişkilerinin olgunlaşmasına dair sözlerinde açıkça varsayılmaktadır. *Kutsal Aile*'de bu kavram, ekonomik sebeplerden ötürü özel mülkiyetin bizzat olumsuzlamaya doğru hareket edeceği iddiasında tekrarlanır. *Grundrisse* ve daha sonraki yazılarında kapitalizme has yinelenen krizler teorisinde yine tekrarlanır.

Paris El Yazmaları'nda Marx ilk defa doğrudan modern sanayi toplumundaki ve onun politik ekonomi tarafından temsilindeki çelişkiler üzerine doğrudan odaklanır. Marx, kapitalistler ve işçiler ya da temel olarak kendini ücretler, kâr ve kira ilişkisinde ifade eden karşıt çıkarlar arasındaki çelişkileri tanımlar. Yabancılaşma, kapitalizmi tanımlayan özel mülkiyet kurumundan kaynaklanan bireye içkin ve başkalarına ilişkin çelişkilere delalet eder. Daha genel olarak yabancılaşma, kapi-

talizmle bireylerin tam insani gelişimi arasındaki, ya da daha genel anlamda insanla insan, insanla doğa arasındaki çelişkiye işaret eder.

Görüngübilim'de Hegel, "olumsuzun muazzam gücü"nü harekete geçirir.[41] Marx bu eseri tartıştığı *Paris El Yazmaları*'nda Feuerbach'ı, Hegel'i ciddi biçimde anlayan yegâne kişi olarak övmekte ve Hegel'i de insanların birbiriyle ilişkilerini, teorisinin temeli olarak aldığı için övmektedir. "Olumsuzlamanın olumsuzlanması"nı anlamada Feuerbach'ın sadece teolojiyi felsefenin karşısına koyduğunu iddia ederek, Hegelci dili benimsemektedir.

Bu sebepten Marx, (Hegelci) felsefe içinde kalmaktadır; bu [Hegelci] felsefenin "olumsuzlamanın olumsuzlanması", henüz belli bir özne olarak insanın *gerçek* tarihi olmayan fakat sadece *yaratma eylemi* yani insanın *kökeninin tarihi* olan "tarihin hareketinin *soyut, mantıksal, spekülatif* ifadesinden daha fazla bir şey değildir (III, 329). Marx bu hususu daha sonra birkaç sayfada yinelemektedir: "Hegel'de, bu nedenle, olumsuzlamanın olumsuzlanması, kesinlikle sahte özün olumsuzlanması yoluyla etkilenmiş hakiki özün olumlaması değildir" (III, 339-40).

Marx'ın, Hegel'in anlayışının soyut olduğuna ilişkin iddiası, Hegel'in başkalarının görüşleri hakkındaki eleştirisini izlemektedir. Marx'ın yorumu, onun burada gerçek tarih diye adlandırdığı şeyi bulma çabasının, Hegel'in kavramını daha somut şekilde yeniden düşünmeyi gerektirdiğini ima etmektedir. Marx, insanlık tarihine ilişkin gerçek bir anlayışın insanların gerçek özlerini göstermesi için, kısaca tarihte ve tarihle kendilerini gerçekleştirmesi için, bir sahte öz durumundan kendilerini nasıl çıkarabileceklerini göstermesi gerektiğini teyit etmektedir. Hegel'i kendine karşıt olarak okuyan Marx için, Hegel bir süreç olarak insanın kendini yaratmasına ilişkin görüşündeki olumsuzluk kavramının nasıl yeniden düşünüleceği konusunda zorunlu ipucu sağlamaktadır. Feuerbach gibi, He-

41. G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Çev. A. V. Miller, New York: Oxford University Press, 1987, s. 19.

gel'i aşmaya çalışan her yazar gibi Marx da Hegel'in bazı yönlerini benimserken bazı yönlerini reddetmektedir. Marx, Hegel'i eleştirerek fakat Hegelci fenomenolojiyi Hegelci mantığa karşı savunarak, Hegel'i Hegel'e karşı savunmaktadır. İroni, Marx'ın Genç Hegelci meslektaşlarının yaptığından daha çok, Hegel ile bağını koparamamasında yatmaktadır. Feuerbach'ı Hegelci kaldığı için eleştiren Marx da Hegelci kalmaktadır. Çünkü Hegelciliği Hegelcilik temelleri üzerinde eleştirdiği için bir Hegelci olarak kalmaktadır.

Marx metinleri izleyerek, özellikle modern sanayi toplumundaki ekonomik çelişkilere gittikçe daha yakından odaklanmaktadır. *Alman İdeolojisi*'nde farklı mülkiyet biçimlerine tekabül eden işbölümü, özel mülkiyete dayanan toplumun evriminin nispeten somut modelini sağlamaktadır. Toplumsal evrim, tarihsel değişimin üretim güçleriyle üretim örgütlenmesi arasındaki çatışmalardan kaynaklandığı tezini örnekleyen bir dizi aşamadan geçer. Aynı eser yanlış bilinç olarak bir ideoloji teorisi sunmaktadır. Bu ideoloji teorisi aynı sebepten modern kapitalizmin varlığını daimi kılan toplumsal gerçeklikle çelişki içindedir. Kısaca, kapitalizm anlaşılmadığı ya da tam anlaşılmadığı için, aslında temelde yanlış anlaşıldığından var olmaya devam etmektedir.

Nesnel ekonomik çelişki fikri, Marx'ın daha sonraki yazılarında tartışılır. Proudhon'a dair incelemede, ekonomi politiğe ilişkin eleştiriyi geliştirme sürecinde Fransız meslektaşının ekonomi politiğe dair kavrayışında çelişkiler saptar. Marx *Grundrisse*'de, modern sanayi toplumuna içkin çelişkilerinin aşırı üretim krizlerine ve sonunda ekonomik çöküşüne yol açacağı iddiasını ayrıntılı bir şekilde açıklar.

Kapitalizm, para karşılığında metaların değişimi vasıtasıyla sermaye birikimine yönelmiş toplumsal bir sistemdir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da Marx, modern sanayi toplumunun kalbine yerleşmiş meta içindeki kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki temel çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Kapitalizmin temelde çelişkili doğasını *Kapital*'de çok daha de-

rinlikli tartışmaktadır. Metadaki çelişkiyi ayrıntılı bir şekilde irdelerken, Marx fetişizm tartışmasına dalar; ona göre, kapitalistlerle işçiler arasındaki ilişkilerin gerçekliği, salt şeyler arasındaki ilişkinin fantastik fakat çarpık görünüşünü alır. Diğer çelişkiler, sermayenin genel formülünü, çalışma gününe sınırlama getirme mücadelesiyle hep daha büyük kâr etme arzusu arasındaki ve yine hız ile otomasyonun icadından kaynaklanan üretim kolaylığı ve bunun ardından çıkan fabrika işçilerinin artan sefaleti arasındaki ve modern sanayi toplumunu olanaklı kılan sözde ilkel sermaye birikimi ile onun sıradan erkekler ve kadınlar üzerindeki etkisi arasındaki çelişkiler gibi ekonomi politiğin içerisindeki çelişkileri içerir.

Hegel'in Kant ile ilişkisi ve Marx'ın Hegel ile ilişkisi arasında bir benzerlik vardır. Nasıl ki tin Hegel'in Kantçı akla pozitif bir alternatifi ise, insanın emekle kendini yaratması modeli de Hegel'in soyut, temelde mantıksal olumsuzlamanın olumsuzlanması anlayışına Marx'ın somut bir alternatifidir. Analojinin sınırı, felsefi tin kavramının Hegel tarafından işlenmesidir, tin kavramı Kant'ta ya da önceki filozoflarda yoktur. Fakat Marx, Hegel'e karşı kullandığı ancak zaten onda varolan insanın kendini yaratması görüşünü kelimenin tam anlamıyla Hegel'de bulmaktadır.

Marx, Hegel'i okurken, Hegel'in görüşleri iki farklı bağdaşmaz tarih modeli arasında çözülmemiş bir ikilik barındırmaktadır. Tarihsel fenomenlere yanlış soyut bir yaklaşım mantık yazılarında, *Mantık Bilimi* dahil, iş başındadır. Farklı, daha somut, doğru bir yaklaşım Hegel'in *Görüngübilim*'inde ortaya konulur. Hegel burada tarihsel bir süreç olarak insanın kendini yaratmasını inceler. Marx'ın Feuerbachçı okumasında Hegel, insanlık tarihini doğru fakat hâlâ çok soyut olarak tasvir etmektedir. Marx *Mantık*'taki görüşünü düzeltmek için *Görüngübilim*'deki görüşünü benimseyerek, Hegel'in tarih felsefesinin bu çizgisini başka bir çizgiye karşı savunmakta ve geliştirmektedir.

> Hegel'in *Görüngübilim*'inin ve onun nihai sonucunun üstün başarısı, yani ilkeyi hareket ettiren ve oluşturan [bir şey] olarak olumsuzluğun diyalektiğinin başarısı, ilkin bu yönüyle Hegel'in insanın kendini yaratmasını bir süreç olarak düşünmesi; nesneleştirmeyi nesnenin yitimi, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşkınlığı olarak görmesi, böylelikle *emeğin* özünü kavraması ve nesnel insanı –hakiki çünkü *gerçek* insandır– insanın *kendi emeğinin* sonucu olarak kavramasıdır (III, 332-3).

KAPİTAL'DE ÇELİŞKİ, ÖZDEŞLİK VE METALAR

Marx'ın konumu onun bitmemiş başyapıtı *Kapital*'de doruklaşır. Hegel'in bu kitapla da ilgisi olup olmadığını sormak tabiidir. Bu bakımdan neredeyse sınırsız pek çok görüş vardır. İşte bazı örnekler: Bir görüş, Hegel'e hiçbir atıf yapmadan *Kapital*'i tartışmanın tamamen olanaklı olduğudur.[42] İkincisi, Marx'ın 1843'te Hegelci idealizme arkasını döndüğü fakat 1857'de Hegel'in *Mantık*'ı üzerine okuma yaparken, onu yeniden keşfettiğidir.[43] Üçüncüsü, Hegel gibi Marx'ın da *Kapital*'de diyalektiği kullandığı fakat Hegel'in diyalektiğinin sadece kavramsal bir hokkabazlık olduğudur.[44] Bir dördüncüsü, Hegel'in teorisi bir ölçüttür fakat görüşleri üzerindeki etkisine rağmen Marx bu ölçüte uymaz.[45] Bir beşincisi, *Kapital*'de Marx'ın teorisinin Hegelci eleştiri tarafından etkilendiği fakat ona karşı koyduğudur.[46] Bir altıncı görüş, Lenin'in meşhur, Hegel'in

42. Robert Paul Wolff, *Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of Capital*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

43. Henri Lefevbre, *Dialectical Materialism*, Çev. John Sturrock, Londra: Cape, 1974, s. 83.

44. Lawrence Wilde, "Logic: Dialectic and Contradiction", *the Cambridge Companion to Marx*, Der. Terrell Carver, New York: Cambridge University Press, 1991, s. 278.

45. Klaus Hartmann, *Die Marx'sche Theorie: Eine philosophische untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

46. Tony Smith, *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms*, Albany: State University of New york Press, 1990. Smith kendi kitabından önce *Kapital*'de Hegelci diyalektiğin rolüne ilişkin hiçbir çalışmanın olmadığını iddia etmektedir. Jon Elster'e *Making Sense of Marx* (New York: Cambridge University Press, 1985), Jürgen Habermas'a, *Theory of Communicative Action* (2 cilt, Çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon, 1984) ve Lucio Colletti'e, *Marxism and He-*

Mantık'ında ustalaşmadan *Kapital*'in kavranamayacağı yorumudur.[47]

Bunun gibi giriş mahiyetindeki bir tartışmada, Marx'ın *Kapital*'deki teorilerinin Hegel'in tüm görüşleriyle, hatta daha kesin olarak onun mantık görüşüyle kesin ilişkisi sorununu halletmek olası değildir. Ancak Marx'ın metalar fikrini yeniden değerlendirerek, onun hep varsaydığı Hegelci nesnel çelişki biçimini, diyalektik özdeşlik ve birlik fikrini nasıl uyguladığını göstermek nispeten kolaydır. Bir örnek, *Paris El Yazmaları*'nda ve çok daha sonra, belirtildiği gibi, *Kapital*'in kalbinde duran metalar açıklamasında yer alan kapitalizmdeki devrime sevk eden çelişkiler eğilimidir.

Hegelci nesnel çelişki fikrine ilişkin mesele şudur: Birlik, farklı, karşıt unsurlar arasındaki ayrımın temelini oluşturur ya da karşısında bulunur. Hegel genel olarak iki tip birlik ya da özdeşlik arasında ayırım yapmaktadır: sadece düşünce nesnelerini ilgilendiren formel özdeşlik ve diyalektik özdeşlik. Diyalektik özdeşlikte birlik ya da özdeşlik, karşıt bileşenler arasındaki farkın temelini oluşturur ya da onun altında yatar. Bu iddia Hegel'e, sabit olmayan ya da değişebilir olan herhangi bir nesneyi ya da nesneler sistemini analiz etmek için zorunlu olan çok önemli kavramsal mekanizmayı sunmaktadır.

Kapital'de Marx bu yaklaşımı, her şeyden çok metalar analizinde kapitalizme uyarlamaktadır. Marx'ın metalar anlayışı hem ortodoks politik ekonomi üzerine –kullanım değerini tartışan Adam Smith *Milletlerin Zenginliği*'nde metalara iki

gel (Londra: New Left Books, 1973) işaret eden Smith'e göre, hâkim görüş Hegel'in *Kapital*'de Marx üzerindeki etkisinin zararlı olduğudur. Smith'in amacı Marx'ın diyalektiği niçin kullanma ihtiyacı duyduğunu göstermek, çünkü Marx'ta kısmen kapitalizmden sosyalizme gidişat, tam olarak Hegel'in *Mantık*'ında özün mantığından kavramlar mantığına hareketle koşuttur, ondan sonra Marx'ın Hegelci eleştirisine ve her şeyden çok Hartmann'ın *Die Marx'sche Theorie*'sindeki ve ondan sonra ikincil olarak Richard Winfiel'in, *The Just Economy* (Londra: Routledge, Chapman and Hall, 1988) adlı eserindeki görüşlerine karşılık vermektir.

47. V. I. Lenin, "Conspectus of Hegel's Book *The Science of Logic*", *Collected Works*, Londra: Lawrence and Wishart, 1976, c. 38, s. 180.

bölüm ayırmaktadır[48]– hem de Hegel üzerine inşa edilmektedir. *Hukuk Felsefesi*'nde "Şeyin Kullanımı"nı biraz ayrıntılı tartıştığı seyirde[49] Hegel, bir şeye göre nicelik ve nitelik arasında ayırım yapmakta[50] ve yine bu niceliğin, kendisiyle bir ürünün mübadele edildiği paranın miktarıyla ilgili olduğunu belirlemektedir.[51] Bu Hegelci ayırımı Marx, *Kapital*'in başında yineler, tam olarak onun kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki kesin ayırımı yakalar. Marx, kullanım ve değişim değeri arasında yapılan Hegelci ayırıma dayanmaktadır; bu ayrımı emek tipleri arasında yaptığı başka bir ayırımla tamamlar. Marx'ın görüşüne göre, meta ile ilgili olarak yapılan kullanım ve değişim değeri arasındaki ayırım, kendi sözleriyle, metada içerilen emeğin iki yönlü doğası arasındaki başka bir ayırıma tekabül eder. Kullanım değeri, bir insan ihtiyacını karşılayacak şekilde, tabiri caizse şeyde içerilen, bir emek türünün ürünüdür. Eğer kullanım değerinden soyutlanırsa, değişim değeri de mübadele edilebilen emek gücünün ortalama miktarı olarak şeyde içerilir.[52]

Marx meta değeri çeşitleri arasındaki temel ayırımı keşfetme iddiası gütmemekte, daha ziyade metaları doğuran emeğin kullanım değeri yaratarak ve genel olarak değeri ya da değişim değerini yaratarak çift tabiatlı olduğunu ilk fark eden olduğunu iddia etmektedir. *Kapital*'deki temel kavram olan metalara ilişkin açıklamayla Marx, bizzat kapitalizmin en derin yerindeki nesnel çelişkileri betimler. Kapitalizm özel mülkiyet kurumuna, özel mülkiyet kurumu sermaye birikimlerine, o da

48. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Der. Edwin Canan, Giriş: Max Lerner, New York: Modern Library, 1937, I. kitap Bölüm 5: "Metaların Gerçek ve Nominal Fiyatı ya da Onların Emek Fiyatı ve Paradaki Fiyatı" s. 30-46; Bölüm 6: "Metaların Fiyatlarının Bileşen Kısımları Hakkında" s. 47-54. Smith daha çok metaların parasal fiyatına aykırı olarak, onların temsil ettiği emeğin bir işlevi olarak metaların *özgül değerini* anlamakla ilgilenmiştir.
49. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 49-52.
50. A.g.e., s. 51-2.
51. A.g.e., s. 194-5.
52. Marx, *Capital*, c. 1, Bölüm 1, Kısım 2: "Metalarda cisimleşen emeğin iki yönlü karakteri", *CW* c. 35, s. 51-6.

yine pazarda metaların satışına bağlıdır. Metalar, kullanım değeriyle değişim değeri, nicelik ile nitelik, üretim sürecinden çıkan şeyin kullanımı ile pazarda mübadele edildiğinde sahip olunabilecek şey arasında nesnel bir çelişki içerir. Bir toplum aşamasından diğerine, kapitalizmden komünizme, varsayılan dönüşüm, metada yerleşik olan çelişkinin olgunlaşmasını takip edecektir.

Marx'ın olgun modern dünya teorisi, Hegelci nesnel çelişki görüşünün modern sanayi toplumuna doğrudan uygulanmasına dayanır. Kapitalizmin kalbinde gördüğü çelişkiler, üretim araçlarının sahipleri ile onlar için çalışanlar arasındaki gerilimler, hiçbir özel mülkiyetin olmayacağı bir sisteme doğru gelişme seyrinde kapitalizmin periyodik krizlere kapılma eğilimi, hepsi kullanım değerinin birliği ve şeydeki değişim değerinde gizlenmiş çelişkilerin olgunlaşması bakımından açıklanmaktadır. Marx'a göre toplumun hedefi, sadece artı-değerin biriktirildiği kapitalist üretim sürecinin çelişkilerini aşmak değil, metaların kalbinde konaklayan çelişkinin kendisini aşmaktır.

Marksist metalar teorisi, kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki ayırıma dayanan felsefi bir anlayıştır. İlk önce iki şeyi görmekteyiz: Marx sonraki kariyerinde, *Kapital*'i yazarken en iktisadi yazılarında bile çok güçlü bir şekilde Hegelci felsefi görüşlere bağlı kalmaktadır. Tüm toplumlar üretim ihtiyaçlarını karşılamak için şeyleri üretiyorsa, bu şeyler değiş tokuş edildiğinde meta olur; Marx için bile toplumu, ürünleri mübadele etme ihtiyacının ötesinde düşünmek ne kadar zordur.

MARX VE ÇAĞDAŞ FELSEFE

Bu bölümde şimdiye kadar bir filozof olarak Marx'ın genelde Hegelci yörünge içinde kaldığı ileri sürülmüştür. Marx'ın felsefi katkısı en çok teori ve pratik ilişkisi bakımından tartışılmıştır. Bu yaklaşım faydalı fakat yetersizdir. Marx'ın niyetini bir formüle ya da iyi seçilmiş birkaç söze indirgeyerek onun teorilerine ilişkin, bugün için önemleri bir yana, yeterli bir

kavrayışı da vermemektedir. Diğer felsefî teoriler gibi Marx'ın teorilerinin önemi de soyut ya da mutlak terimlerle ölçülemez. O sadece çağdaş bir tartışmayla ilgili olarak değerlendirilebilir.

Teori ve pratik ilişkisine ilgi duyma ilk defa Marx'ta ortaya çıkmaz. Bu tema zaten güçlü bir şekilde antik Yunan felsefesinde vardır.[53] Platon *Devlet*'te etkili bir şekilde felsefeyi kendi zamanı ve yerinde düşünüldüğü gibi siyasi pratik için vazgeçilmez olarak betimlemektedir.[54] Toplumda iyi yaşam için felsefenin zorunlu bir koşul olduğu fikri, Platon'dan günümüze etkisini sürdürmüştür. Bu fikir farklı biçimlerde Alman idealistlerinin dikkatini meşgul eder, bu idealistlerden her biri pratiğin teori üzerindeki önceliğinde ısrar eder. Zamanımızda hem Nazi hayranı Heidegger ve Stalinci Lukács, Platon'un fikrinin modern bir versiyonunu pratiğe dökmeye çalışır.[55]

Hegel'in ve diğerlerinin tersine Marx, en genel biçimlerinde insan pratiğiyle ilgilenmez, en azından ilgisinin merkezi değildir. Marx diğerlerinden karakteristik olarak insan pratiğini *modern sanayi toplumuna hükmeden iktisadi tarzda* kavrama ilgisiyle ayrılır. Onun insan pratiğine yaklaşımı kararlılıkla tarihseldir. İnsanın amaçlarının ve niyetlerinin gerçekleştirilmesinin asıl sektörü olarak ekonomi politiğe tarihsel bir yaklaşım şeklinde anlaşıldığında bu yaklaşım aşırı derecede güçlüdür. Önde gelen alternatif anlayışların özenli eleştirisiyle sistematik bir biçimde ortaya konur. Genel olarak insan pratiğine ilişkin felsefi bir teori olarak anlaşıldığında fikirleri, anlamlı, önemli, parçalıdır ve eksik olarak ortaya konmuştur; asla sistematik bir biçimde geliştirilmemiştir ve diğer pek çok felsefi görüşe karşı asla sınanmamıştır.[56]

---

53. Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practise: History of a Concept from Aristoteles to Marx*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1967.

54. Hegel bunun boş bir ideal olarak değil, Yunan etik hayatına ilişkin bir yorum olarak düşünüldüğünü iddia eder. Bkz. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 10.

55. Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992.

56. Bunu yapmak için bazı girişimlerde, bilhassa eski Yugoslavya'daki birkaç filozofun yazılarında, bulunmuştur. Bkz. Mihailo Markovic, *Dialektik der Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.

Onun fikirleri, bütün yönleriyle modern sanayi toplumuna ilişkin tarihsel modelinde ortaya konmuştur. Kuşkusuz Marx ekonomik pratiğin pek çok büyük yanma ilişkin, harika bir şekilde ortaya konmuş bir açıklama sunmaktadır. Ekonomik etkinliğin çeşitli biçimlerine, hatta genel olarak toplumsal pratiğe özen, toplumsal hayatın özgül tarihselliğine özen göstermeyle aynı değildir. Marx'ın genel olarak insan pratiğine ilişkin bir teori formüle etmenin kavramsal temellerini sağladığını söylemek daha uygundur, henüz teorinin kendisini değil.[57] Bu anlamda onun [bu konudaki] görüşleri giriş [*prolegomenal*] mahiyetinde kalmaktadır. Ekonomik pratiğe karşıt olarak, geniş yelpazeli bir praksis görüşü olması açısından, onun teorileri yetersiz kalmaktadır.

Bir kere, modern kapitalizm şu an için en kapsamlısı olsa bile, insan pratiğinin yegâne alanı değildir. Marx gelecek bir toplumda insan etkinliğinin uzanımını ekonomik sektörün ötesinde çok kavrayışlı bir şekilde tasarlar. Başka bir güçlük, ekonomik pratik ile başka pratik biçimlerinin ilişkisidir ki bu Marx'ın teorisinde çözülmemiş bir problem olarak kalmaktadır. Kavramsal aygıtın, diyelim ki meşru, felsefi ya da diğer üstyapı etkinliklerini ekonomik etkinlikle ilintilendirme, üstyapının ekonomik altyapıya indirgenebileceğini ya da onunla yer değiştirebileceğini ima ettiği için yanlış yorumlanabilir. Bu, gezegenleri kütle noktaları olarak inceleyerek bir gök mekaniği teorisi formüle eden Isaac Newton'un, aslında gezegenlerin kütle noktaları *olduğunu* düşündüğünü iddia etmek gibi olur. Benzer şekilde, diyelim ki edebiyatın sadece iktisadın kılık değiştirmiş bir biçimi olduğunu iddia etmek de yararlı olmaz.

Gerçi Marx insan pratiği hakkında genel bir felsefi teori ortaya koymasa da çeşitli alanlarda güçlü felsefi fikirlerle katkı sunmuştur. Başka tartışmalar için her zaman yer vardır;

57. Marx'ın görüşlerini benimseyerek böyle bir teori geliştirme çabası için bkz. George Lukács, *Zur Ontologie des gesllschaftlichen Seins*, 2 cilt Der. Frank Benseler, Darmstadt: Luchterhand, 1984, 1986.

Marx'ın ölümünden ve bir yüzyıldan daha fazla bir zaman sonra akademisyenler, hâlâ anlaşmazlık içindedir. Fakat Fransız Devrimi'nin ardından tarihe duyduğu ilgiye kadar izinin sürülebildiği görüşlerinin dört boyutu şimdilerde felsefi olarak önemli gözükmektedir: politik ekonomi eleştirisi, modern sanayi toplumuna dair özgün bir teori formülasyonu, Hegel eleştirisi ve genel bilgi görüşü.

Marx'ın genel olarak Hegelci perspektiften politik ekonomi eleştirisi, bu disiplinin tarihsel karakterini, ayrıca çoğu yukarda bahsedilen daha spesifik bir sürü noktayı vurgular. Daha genel husus, Marx'ın derin Hegelci perspektifinden insani her şeyin, iktisat dahil, nihayette tarihsel olduğudur. Bu, iktisat teorilerinin diğer tüm teoriler gibi revizyondan muaf olmadığı fakat her zaman revizyona tâbi olduğu fikrini açıkça öne sürmektir. Herhangi bir teorinin revizyon imkânının ötesinde olduğu fikri, Kant kendi eleştirel felsefesi için bunu iddia etmiştir,[58] tek kelimeyle saçmadır, hatta saçma sözü bile kifayetsiz kalmaktadır. Revize edilemezlik iddiasının Kant için, genel olarak felsefe, iktisat ya da herhangi bir bilişsel çaba alanı için, doğru olduğunu düşündürecek hiçbir sebep yoktur.

İktisada tarihsel bir yaklaşım, dikkati onun toplumsal bağlamla ilişkisine odaklar. Marx'ın ekonomik gerçekliğin erkekler ve kadınların umutları ile özlemleri üzerindeki etkisine yönelik kaygısı, profesyonel iktisatçılar tarafından genellikle yeterli bir dikkatin çekilmediği önemli bir konudur.[59] Eğer Marx herhangi bir ekonomik oluşumun yaşayabilirliğine dair imalarında haklıysa bu konudan basitçe kaçamayız. Marx ayrıca isabetli bir şekilde, pek çok iktisatçının yaygın ekonomik sistemin bireylerin durumunu esaslı bir şekilde geliştirecek

58. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde o, felsefedeki Kopernik Devrimi'nin genel-geçer olarak gösterildiğini (B xxii, s. 25) ve sisteminde yapılacak en küçük bir değişikliğin bile insan aklında çelişkiler yaratacağını iddia etmektedir (B xxxviii, s. 36).

59. O halde 1998'de Nobel İktisat Ödülü'nün toplumsal eşitsizlikle, özellikle yoksullukla derinden ilgilenmiş olan Amartya Sen'e verilmiş olması türünün ilk örneğidir. Bkz., örn. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

tarzlarda değiştirilmesinden daha çok, sistemin sağlığını analiz etmeyle ve iyileştirmeyle uğraştığını iddia etmektedir.[60]

Marx'ın modern sanayi toplumuna ilişkin karakteristik bir teori formülasyonu felsefi olarak önemlidir. Zamanımızda modern dünyaya ilişkin bir tasavvur formüle etmek için, pek çok düşünce ortaya konmuştur. Buna şu örnekler verilebilir: Alman sosyolog Marx Weber'in Protestanlıkta kökleşmiş bir şey olarak kapitalizmin yükselişine yaklaşımı[61] ya da Heidegger'in modernitenin varlıktan yüz çevirmenin sonucu olduğu görüşü.[62] 1980'lerde kısa bir zaman için "modernite"ye ilgi, felsefe ve edebiyatta sık rastlanan bir durumdu. Modernite, Fransız postmodernistler diye adlandırılanlar (Jean-François Lyotard,[63] Gilles Deleuze, Derrida, André Glucksmann) ile modernistler (Jürgen Habermas)[64] arasında geniş çaplı tartışılmıştır. Bu görüşler, Marx'ın modern toplum teorisine kıyasla soluktur. Bu bakımdan Marx çok açıkça gerçek bir devdir. Modern dünyaya ilişkin şu ana kadar sahip olduğumuz en etkili, pek çok kusuruna rağmen açıkça rakipsiz bir teorinin yazarıdır. Belki tek geçerli karşılaştırma, diğer bir dev olan Hegel ile yapılan karşılaştırmadır. Hegel bize muazzam ölçüde etkili bir felsefe teorisi ve felsefe içerisinde etkili bir modern felsefe teorisi sunmaktadır.[65] Marx, sermaye biçiminde artı-değer birikimine yönelik ekonomik bir sistem olarak eşit ölçüde mu-

60. Bir örnek, sekiz yılı biraz aşkın sürede emsalsiz bir büyümeye sahip olan Amerikan ekonomisi hakkındaki mevcut doygunluk olabilir. Bu durum en tepedeki yüzde on aile için oransız mükâfatlar yaratmıştır. Bkz. Lester Thurow, "The Boom That Wasn't", *The New York Times*, Pazartesi, Ocak 18, 1999, s. A19. Ayrıca bkz. Lester Thurow, *Building Wealth: New Rules for Individuals, Companies and Nations in a Knowledge-Based Economy*, New York: Harper and Collins, 1999.

61. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, Londra: Allen and Unwin, 1987.

62. Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

63. Jean François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

64. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

65. Habermas'ın, Hegel'in konumunun bir modernlik anlayışına dayandığı iddiası desteksiz ve yanıltıcıdır. Bkz. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

azzam, tartışmaya açık şekilde geniş bir modern dünya teorisi sunar. Marx ilk defa modern hayatı bir bütün olarak kavramak için güvenilir bir teorik çerçeve sağlamaktadır. Burada, onun gerçek bir rakibi yoktur, onunkiyle kıyaslanabilecek benzer bir boyut ve genişlikte hiçbir teori yoktur.

Peki ya Marx'ın değer teorisi? Marx'ın modern topluma ilişkin tüm teorisi kısmen onun tartışmalı artı-değer teorisine bağlıdır. Marx'ın iktisadi teorilerinin meziyetlerinin ayrıntılı tartışması, onun felsefi teorilerine hasredilmiş bir denemenin kapsamının ötesindedir.[66] Marx'ın değer kavramı daha sonraki iktisatçılar tarafından sıkça eleştirilmiştir.[67] Onun değer anlayışının kapitalizmin [ileride] olacağı şey hakkındaki görüşü için daha az, olduğu şey hakkındaki görüşü için daha çok savunucuları olduğu gibi karşı çıkanlarının da olduğunu belirtmek kâfidir. Çünkü onun teorisi kim olduğumuza dair bize vazgeçilmez bir kavrayış sunmaktadır.[68] Eylemlerimizle üretilen, nihayetinde üretim ihtiyaçlarımızın karşılanmasında merkezileşen toplumsal ilişkilerin bir çerçevesi olarak modern toplumun anatomisini ortaya çıkararak, eylemlerimizin doğasını ve motivasyonunu, sonunda da kendimizi kavrarız.

Marx'ın Hegel eleştirisi ve Hegel'i eleştirel benimsemesi, çok önemlidir çünkü Hegel böyle büyük çapta bir felsefi gölge oluşturmaktadır. Ancak muazzam başarısına rağmen Marx, Hegel'in en önemli, en yetenekli, en etkili öğrencisi olarak kalmıştır. Fransız felsefesinin 1930'lardan beri Hegel tarafından belirlendiği hep söylenmiştir.[69] Hatta ölümünden sonraki felsefe Hegel'e geniş çaplı bir dizi tepkiden oluşur.[70] En büyük

66. Bkz., örn. John Roemer, *Free To Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

67. Klasik bir eleştiri için bkz. Eugen Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of his System*, Der. Paul M. Sweezy, Londra: Merlin, 1975.

68. Bkz. Robert L. Heilbroner, *Marxism: For and Againts*, New York: Norton, 1980.

69. Vincent Descombes, *Le Meme et l'autre:quarante-cing ans de philosophie française*, Paris: Editions de Minuit, 1979.

70. Richard J. Bernstein, *Praxis And Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

filozofların, farklı, çoğu zaman birbiriyle bağdaşmaz bakış açılarının dikkatini çekmesi bir gerçektir. Hegel'in takipçileri arasındaki bölünme hâlâ tüketilmekte olan bir tartışmadır. Hegel'in anti-teolojik, insanlar üzerine odaklanan antropolojik bir okumayı yeğleyen sol kanat hayranlarının hayretle karşılamasına karşın, sağ kanat hayranları sonlu varlığı vurgulayan teolojik bir okumayı tercih etmektedir.[71]

Hegel yolundaki en güçlü düşünürler, Soren Kierkegaard (1813-35), Marx ve Friedrich Nietzsche (1844-1900) gibi düşünürler, Hegel'in büyük çaptaki varlığına tepki göstermiştir.[72] Hegel'i eleştiren Kierkegaard bir sağ kanat Hegelcidir; insandan çok Tanrı'yla ilgilenmiş, insanı anlamaktan çok Tanrı'ya geri dönmekle ilgilenmiştir. Tıpkı Kierkegaard gibi Nietzsche de etik kurallar gibi sıradan sınırları aşmakla ilgilenmiştir. Danimarkalı çağdaşının tersine Nietzsche, genel olarak insanlarla ilgilenmemiş fakat daha çok kendi düzenleri içerisindeki insanlardan başka tüm kuralların ötesinde olan istisnai insanlarla ilgilenmiştir.

Marx, Hegel'in yolunda birinci sırada öne çıkan yazarlar arasında göze çarpar. Marx, ne Tanrı'ya ne istisnai kişilere ne de modern hayattan antik dünyaya kaçmaya odaklanmıştır fakat modern dünyada genel olarak erkeklere ve kadınlara yoğunlaşan yegâne filozoftur. Bildiğimiz gibi modern dünya, birbiriyle ilgili, önemli üç devrimci olaylar dizisinin sonucudur: yeryüzünü ve insanları evrende ikincil konuma iten astronomideki Kopernik Devrimi;[73] tarihe dikkat çeken büyük Fransız Devrimi; tüm modern dünyada sermayeyi itici güç yapan Sanayi Devrimi. Hegel'in bu üç devrime yanıtı onun teorilerini çağdaşlarınınkinden ayırır. Gerçi o, Kant'ın epistemolojideki Kopernik Devrimi denen şeyi sürdürüp geliştirse de nadiren

71. Son zamanlardaki bir örnek için bkz. Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*, Albany: State University of New York Press, 1994.

72. Karl Löwith, *From Hegel To Nietzsche: The Revulation in Nineteenth Century Thought*, Çev. David Green, Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1967.

73. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinitive Universe*, New York: Harper, 1958.

bahsettiği Kopernik Devrimi'yle doğrudan ilgilenmemiştir. Fransız Devrimi'nin Hegel üzerindeki etkisi, onun kararlı bir şekilde tarihsel perspektife kaymasında görülebilir. Hegel'in zamanında başka hiçbir filozof, Sanayi Devrimi'nin sonuçlarıyla onun kadar ilgilenmemiştir. Onun teorileri modern toplumsal bağlamda, modern teknolojinin yükselişi ve evrimiyle gitgide yapılandırılmış bir bağlamda insanlara tarihsel bir yaklaşımla tarih ve iktisada yönelik çifte bir ilgiyi birleştirmiştir.

Marx, Hegel'in teorilerinin sonuçlarını modern dünyayı ve kendimizi anlamak için işlemektedir. Kierkegaard'dan, Nietzsche'den ya da doğrudan post-Hegelci bağlamdaki bir başkasından daha fazla Marx, Hegel'in felsefeye ve modern yaşama yaklaşımının kavramsal kaynaklarını anlamamıza yardım eder. O, Hegel'in sonlu insan varlıkları kavramına dayanır ve onu geliştirir. Buna göre insanlar, Sanayi Devrimi'nden sonra, ortaya çıkmış olan sivil toplum biçiminde ihtiyaçlarını karşılar; Sanayi Devrimi Marx'ın tarihsel olarak geçici gördüğü toplumsal bir aşamadır.

Marx'ı tamamen Hegel'e karşıt görmek onu anlamaya yarar sağlamaz. Hegel'in görüşlerinin devasa çerçevesi içinde çalışan, onu daha da geliştiren, kimi yorumları kavrayan, modifiye eden, düzelten, kimilerine muhalefet eden ve ötekilerini benimseyen biri olarak görmek, Marx'ı anlamada bize daha fazla yardımcı olur. Marx, Hegel'den, temelde onun yaptığından çok daha fazla modern dünyanın diğer tüm bileşenleri bakımından ekonomik sektörün harikulade önemini anlamaya çalışmada ve iktisadı tarihe bağlaması açısından ayrılır. Marx'ın bu ilgiyi çok daha büyük boyutlara taşıması, ona aynı yolun daha uzağını büyük selefinden daha fazla görmesini sağladı. Kuşkusuz Marx, Hegel'i ve tüm diğerlerini modern toplumun ekonomik bileşenine ilişkin kavrayışının büyüklüğüyle aşmıştır. O, Hegel'e dayanarak altı yolda ileriye gider fakat bu yolların hepsi onu ekonomi politiğe ilişkin daha iyi bir kavrayışa götürmez.

İlk olarak ve en açık şekilde Marx, Hegel'den ve aslında başka herkesten daha çok modern toplumun ekonomik yapısına iliş-

kin tarihsel bir görüş geliştirir. Bu ona genel bir modern toplum teorisi, bazen Hegel'e dayandırılan fakat onun yazılarında bulunmayan bir şey formüle etme imkânı verir.[74] Kant bilginin soyut bir özne kavramıyla anlaşılabileceğini düşünmüştü. Kant'tan sonra bilgi teorisine ilişkin revizyonun parçası olarak Hegel, bilginin ancak gerçek insanlar aracılığıyla anlaşılabileceğini anlamıştır. Bilgi, nesnenin ya da bilinen şeyin bilincini ve özbilinci ya da bildiğinin farkındalığını gerektirir. Hegel'in söz konusu köle-efendi ilişkisine dair analizi, bilginin başarılı bir açıklamasına ait öz-farkındalığın gerçek koşullarının anlaşılmasının temelini sağlar. Hegel, Marx'ın politik ekonomi bakımından daha da ayrıntılandırdığı antropolojik bir değişimi başlatır. Ancak gerçek insanların gerçek bilenler olduğu kabul edilir edilmez, Hegel'in değil de Marx'ın, modern dünya hakkındaki görüşümüzü ve kendimizi çarpıtabilecek şeye dikkat çektiğinde ayrıntılandırmaya başladığı diğer etkenler önemli olur.

Felsefi görüşlerimizle çevremizdekiler arasındaki bağın farkında olan Hegel, *Görüngübilim*'de stoacılık, kuşkuculuk gibi felsefi eğilimlerin, ortaya çıktığı tarihsel uğrakla ilgili olduğunu ileri sürer. Ancak Hegel, Marx'ın yapmaya başladığı bu ilişkiyi ayrıntılandırmaya hiçbir zaman girmez. Engels ile çalıştığı zamanda Marx, ideoloji kavramını gözden geçirirken hata problemini ele alır.[75] İdeolojiyi tartışırken Destutt de Tracey'nin kafasında genel bir fikirler sistemi vardı. Onu önceleyen ve bu terimi kullanmayan Francis Bacon, salt dilin, âdetin ve imgelemin yarattığı kurgular olan yanlış görüşlere ve idollere bağlanmanın zararlı etkilerini tasvir eder. Wilhelm von Humboldt'a göre, konuştuğumuz dil, etrafımızdaki dünyaya ilişkin derinlere kök salmış bir görüş yaratır. Friedrich Nietzsche'ye göre, tartışmaya hükmetme zayıflığına ilişkin görüşlerin eğilimiyle yanlış yönlendiririliriz. Sigmund Freud dünyaya ilişkin bilincimizde, psikolojik faktörlerin rolüne dikkat çeker.

74. Habermas'a göre, Hegel'in temel problemi modernlik problemidir. Bkz. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, s. 26-7.

75. Genel ideoloji tartışması için bkz. Hans Barth, *Truth and Ideology*, Çev. Frederic Ligle, Berkeley: University of California Press, 1967.

Bilinç ve özbilinç, içinde yaşadığımız toplumun ürünleridir. Marx (ve Engels) kendisi hakkındaki farkındalığımızı çarpıtan toplumun ekonomik temeliyle ilişkisine işaret eder. Bu şekilde Marx, çevresindekilerin içine yerleşmiş, dolayısıyla çevresindekiler tarafından sınırlanmış özneyi anlamaya yönelik gelişen bir eğilime katılır.

İkincisi, iktisadi olanın diğer (kültürel) faktörler üzerindeki önceliğini kavramada Marx, Hegel'i aşmaktadır. Filozofların iktisat bilimi hakkında bilgisiz olduğunu ya da Hegel'in bu boyutu göz ardı ettiğini düşünmek yanlış olur. Lukács'ın, Hegel'in iktisadi gerçeklik hakkındaki derin bilgisini faydalı bir şekilde analiz ettiği zaten belirtilmişti. Bununla birlikte, ekonomi politiğin önemli olduğunu kavramak bir şey, onun gerçekten nasıl önemli olduğunu kavramak başka bir şeydir. Marx'a göre, merkezi olarak sürekli sermaye birikimiyle ilgilenen bir toplumda ekonomik sektör diğerlerinden daha önemlidir. Bu doğruysa o zaman iktisat bilimi hiçbirinin ihmal edilmeyeceği diğerleri arasında sadece bir etken değildir. Daha ziyade, niceliğinin basitçe belirlenemeyeceği bir biçimde, ekonomik faktör [diğerlerine] daha ağır basar.

Marx'ın görüşüne göre, bir toplumda ya da başkasında benimsenen hukuk kavramı, tamamen o durumun iktisadına bağlıdır. Kapitalizmin filozofu Locke'un, özel mülkiyetin hayatın kendisinden daha önemli olduğunda ısrar etmesi tesadüf değildir. Locke'a göre uygun koşullarda bir kimsenin hayatı alınabilir fakat hiçbir durumda onun mülkiyeti alınamaz, kamulaştırılamaz ve el konulamaz. Marx'ın görüşü şudur ki mülkiyetin meşru olduğunun savunulması önemli olsa da bu, modern toplumsal bağlam içinde özel mülkiyetin ekonomik rolü için yine de ikincildir. Tüm erkek ve kadınlar için anlamlı bir özgürlüğün sadece mülkiyet savunusu için meşru yapılar yaratarak ya da modern devlette mülkiyet haklarının ilanıyla ya da bir adalet teorisiyle bile elde edilemeyeceği açıktır.[76]

76. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Özgürlük sadece insanlar köklü özgürlükler elde edilebildiği zaman, örneğin değer verdikleri bir hayatı yaşamak için herkese yetecek kadar üretim araçlarını geliştirip toplumu başka şekillerde dönüştürerek elde edilebilir.[77]

Üçüncüsü, Marx, Hegel'i iktisadın tarihle ilişkisini kavramada aşmaktadır. Tarih ne iktisat bilimine indirgenebilir ne de ondan ayrılabilir. Hegel tarihsel gelişmenin mantığının çelişkiyle sevk edildiğini anlamaktadır. Eğer o, iktisat çalışmalarını daha ileriye taşımış olsaydı, tarihsel değişmenin kökeninde çoğunlukla ekonomik değerlendirmelerin yattığını anlardı. Tarih pek çok şekilde anlaşılabilir. Din, ideoloji, hastalık, iklim değişimi, ünlü bireyler, kraliyet aileleri ve benzer bakış açılarından yola çıkarak tarih yazılabilir. Marx haklıysa, o zaman ekonomik çelişkilerin gelişmesiyle tarihsel gelişme arasındaki bağ, tarihsel gelişmede belirleyici etkendir.

Örneğin, Fransız Devrimi'ni düşünün. Fransa'da kurulu toplumsal, siyasi, hukuki ve dinsel yapıları kökünden sökerek *ancien régime*'e son veren olaylar dizisini ele alırken, Fransız Devrimi'ne ilişkin ekonomik etkenleri tetkik edemeyen bir açıklama makul olmaz. Fransız Devrimi ekonomik, toplumsal ve siyasi boyutlarla ilgili uluslararası bir bağlamda patlak verdi. Onun istisnai bir olay olmadığı, daha ziyade ulusal bir burjuva devrim modeli olduğu genelde tüm gözlemcilerce kabul edilir. Yorumcular yine onun derin etkilerinin, zamanında geniş ölçüde kırsal bir toplum olan Fransa'da, yaygın feodal toplumsal yapılar ile yeni üretici ve entelektüel güçlerin yükselişi arasındaki aleni çelişkide yattığında uzlaşır.

Dördüncüsü, Marx antropolojik bir bilim anlayışı öne sürmekte fakat daha fazla geliştirmemektedir. Modern zamanlarda, özellikle Kant'tan beri[78] "nesnel olan", kabaca "özneye bağımlı olmayan" anlamına gelmekteydi. Bu temelde nesnel olarak bilme iddiası, gerçek olanı kavrama, bir yoruma göre

77. Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York: Slfred A. Knopt, 1999, s. 285.

78. Kant, *Critque of Pure Reason*, B 44, s. 82-3.

"şeyi bileninden bağımsız olarak olduğu gibi kavrama" anlamına gelir.[79] René Descartes (1596-1650) tüm nesnel bilgi iddialarının geçmesi gereken bir rota olarak öznenin vazgeçilmez rolü üzerinde ısrar ederek öznelliği modern nesnel bilgi iddiasıyla birleştirmektedir. Bu, Hegel'de daha da geliştirilmiştir. Eğer Hegel haklıysa sadece bugün "nesnellik" dediğimiz şey tarihsel bir ürün değildir fakat [ayrıca] zihin dışında sözümona zihinden bağımsız bir nesnenin var olduğunu bilinçli deneyimde görünen şeyden çıkarsamanın hiçbir yolu yoktur.

Marx, Hegel'in antropolojik değişimini tüm bilimlerin nihayette insan bilimi olduğunu ya da insanın bilimlerinin parçası olduğunu iddia ederek genişletir (B 164; III, 304). Bu yaklaşım –insan bilimlerini fen bilimlerine, onu da fiziğe (fizikalizm) indirgemeyi amaçlayan– modern pozitivizme daha başında karşı çıkar. Pozitivizmin sabit amacı geriye sadece nesnel bilgiyi bırakmak için sözümona öznel olan insani unsuru gidermektir. Bu, insanlardan bağımsız bilimlerle merkezi olarak ona bağımlı bilimler arasında tür olarak bir ayırım iddia eder. Örneğin, Wilhelm Dilthey (1833-1911) açıklamaya yönelik doğa bilimleriyle yoruma odaklanan insan bilimleri arasında etkili bir ayırım yaptı. Marx haklıysa bu ayırım yüzeysel bir düzlemde geçerlidir. Çünkü daha derin bir düzlemde dünyayı bilmekle kendimizi bilme çabaları arasında hiçbir ayırım yoktur. Onların hepsi gerçek öznenin sonlu bir insan olması olgusuna dayanır. Buradan tüm bilimlerin, fen bilimleri de dahil, insan bilimleri, insanın bilimleri olduğu sonucu çıkar.

Beşincisi, Marx bilme sürecinin tarihsel doğasını kavramada Hegel'i aşmaktadır. Kant, Hegel, Nietzsche gibi Marx, Kant'ta başlayan ve tüm çağdaş tartışmalara sıçrayan bilme iddiaları hakkındaki sınırlamayı sürdürür. Hem geleneksel mutlak olarak bilme iddialarını savunan hem de bu iddiaların altını oyan Kant, muazzam ölçüde önemli bir geçiş figürüdür.

79. Nagel'e göre, bir görüş öznel oldukça daha nesnel olur, yani benden bağımsız gerçekliği meydana çıkarmak için birey bir şekilde, nasıl olduğu hiçbir zaman açıklığa kavuşturulmamıştır, ondan çıkarılır. Bkz. Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.

Kant'a kadarki filozoflar ve Kant, açık fakat savunulamaz bir şekilde mutlak bilme iddiaları güder. Kant, uygun olarak adlandırılmış *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, saf aklın Aydınlanma kültüne karşı tepkide, Aydınlanma düşünürlerinin sınırsız epistemolojik bilme numaralarını reddetmektedir. Bilme iddialarını deneyimde başlayan şeylerle sınırlamakta; böylece dünya, ruh ve Tanrı hakkındaki bilgiyi dışlamaktadır. Gerçi konumuna ilişkin çok karışıklık olsa da Hegel bir tarihselcidir, bir tarihselcilik karşıtı değildir. O, bilginin insan bilgisi olduğunu ve insan bilgisinin zaman ve yerle sınırlı, tarihsel bir ana endeksli olduğunu göstermekle ilgilenmiştir. (Ondaki) Mutlak bilmenin Kartezyen mutlak bilme iddialarıyla bir alakası yoktur, kesinlik araştırması olarak yorumlanması yanlış bir yorumdur;[80] bunun en doğru yorumu tüm bilme iddialarının son çözümlemede göreli olduğu yorumudur.[81]

Marx, insan bilgisinin tarihsel bileşenini kavramada Hegel'den ayrılmadığı gibi ondan daha da ileriye gider. O, Hegel gibi, hatta daha fazla, bizim yalnızca zaman ve mekânla sınırlanmış bir biçimde bilinçli olarak bilebileceğimizi vurgular. Doğrudan bilgi iddialarını reddeden Kant, bilginin zorunlu olarak zihinde yerleşik kategorilerin süzgecinden geçerek deneyimle başladığını ileri sürer. Herkes aynı kategoriyle çalışmaktadır. Güçlük zihindeki kategorileri belirlemektir. Kant tüm zaman ve mekânlarda tüm deneyim türleri için uygun, kapsayıcı, değişmez kategoriler takımını; tüm insanların sahip olduğu ve sanki zihnin donanımıyla bütünleşik bir kategori takımını "ortaya çıkardığını" iddia etmektedir. Farklı şekillerde doğa problemi ve kategorilerin tanımlanması, Marx dahil sonraki tüm Alman idealistlerinin düşüncelerine hâkim olur. Onun işaret ettiği gibi, kendisiyle bilgiye yaklaştığımız kategorilerin bir şekilde bilmeye çalıştığımız şeyden bağımsız olduğu

80. Joseph C. Flay, *Hegel's Quest for Certainty*, Albany: State University of New York Press, 1984.

81. Tom Rockmore, "Hegel's Absolute Idealism and Historical Relativism", Tom Rockmore, *On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996, s. 44-75.

fakat onu her zaman kavrayabildiği iddiasında saçma bir şey vardır. Modern dünyayı kavradığımız kategoriler yüklenen misyona uygun olacaksa dünya değiştikçe onların da değişmesi gerekir. Bilgi perspektifinden Marx'ın en önemli katkılarından biri, eski sabit bir kategoriler takımı modelinden vazgeçmek olmuştur; bunun yerine yaşadığımız dünya değiştikçe modifiye edilen rakip bir kategoriler modeline geçilmiştir.

Marx algının tarihsel karakterini vurgular. *Görüngübilim*'de Hegel ikna edici biçimde, zihin asla edilgin olmadığı için duyumda verileni, verilen her ne ise, zihnin ona eklediğinden ayıramayacağımızı öne sürmektedir. Bu, duyum ya da deneyim girdisi [*input*] ile algının ya da algılanan şeyin arasını hiçbir şekilde ayırma yolunun olmadığı anlamına gelir. Her algıda algılayıcının zihni, algılanan şeyi şekillendirirken etkindir.[82] Bu nokta müstesna bir öneme sahiptir; çünkü çoğu zaman zihnin örneğin hem klasik Britanya ampirizminde (Bacon, Locke) hem de son dönem fenomenolojide (Husserl) sadece edilgin olduğu farz edilmiştir. Tersine, saf verili olan fikrinin kendisi efsaneden başka bir şey değildir.[83]

Hegel, her zaman algıladığımız şeyi şekillendirmede aktif olduğumuzu göstermektedir; Marx algının temelde tarihsel olduğunu göstermede daha ileri gitmektedir. *Paris El Yazmaları*'nın üçüncü bölümündeki muhteşem bir pasajda (B 159-62; III, 300-2) başka her şey gibi, duyusal algının bile insanlık tarihinin bir işlevi ve ona bağlı olduğuna işaret eder. Algılama tarzımız içinde yaşadığımız toplum tipine göredir dolayısıyla tarihsel değişime tabidir. Bilginin tarihten ayrılamayacağını dolayısıyla tarihsel olduğunu savunan derin kavrayış, inanıyorum, gelecek yıllarda da tartışmayı şekillendirmeye devam edecektir.

Altıncısı ve sonuncusu, Marx'ın can sıkıcı yoksulluk problemi konusunda, kendi genel modern dünya teorisinin bir

82. Hegel, "Perception: or the thing and deception" *Phenomenology*, s. 67-79.
83. Verili olan miti hakkında bkz. Wilfrid Sellars, "Empricism and the Philosophy of Mind", *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview, 1991, s. 127-96.

sonucu olarak Hegel'den daha ileri gittiğine inanıyorum. Felsefenin toplumsal olarak önemli, hatta vazgeçilmez olduğunu savunmak isteyen filozoflar, çoğunlukla gerçek insanların gerçek ilgilerinden yüz çevirir. Bu kesinlikle Wittgenstein'ın filozofların daha çok geri kalanımızın sorunlarıyla kesişmeyen kendi sorunlarıyla ilgili oldukları şeklindeki mantıklı tespitinde bir etkendir.

Müzmin sefalet, başat sanayileşmiş ülkeler dahil dünyanın çoğunu etkilemektedir. Yoksulluk tanımlanması zor fakat tanıması kolay bir şeydir. İlk olarak, o her zaman görelidir. Bir şehirde neredeyse herkesin sahip olduğu bir telefona gücü yetmeyen New York'taki Hispanikler yoksul olarak görülmelidir. Dördüncü dünyada küçük bir kasabada birinin kendi telefonuna sahip olması inanılmaz lüks kaçabilir. Kafamdaki yoksulluk, Hindistan gibi bir ülkenin hâlâ güvenilir temiz su kaynağı temin edememesi, huzur bozucu sayıda ülkenin ortalama yaşam süresi beklentisinin hâlâ 60'dan daha az olması, açlığı engelleyecek yeterlilikte yiyecek olsa da kıtlığın devam etmesi gibi olgulardır.[84]

Bu dramatik durum başat olarak üçüncü ve dördüncü dünya ülkelerini etkilemektedir. Fakat aynı derecede olmasa da bu durum maalesef ABD gibi gelişmiş ülkelerde de vardır. Amerikalı siyahilerdeki ortalama yaşam süresi şaşırtıcı ve utanç verici derecede hâlâ 60'tan daha azdır. Yaygın yoksulluğun bir diğer işareti, önceden görülmemiş bir zenginlik döneminde ABD'deki yükselen eşitsizliktir. En son istatistiklere göre, Amerika'daki gerçek gelir II. Dünya Savaşı'nın sonundan 1973'e kadar geniş ölçüde arttı fakat enflasyona göre ayarlanınca, 1973'ten 1996'ya kadar ortalama ücretler durgunlaştı ya da düştü. Nüfusun zirvedeki yüzde 5'inin gelirindeki nispi artış dipteki yüzde 20'lik kesiminkinden daha büyüktür.[85]

84. Amartya Sen, *Poverty and Famines*, New Delhi: Oxford India, 1999.

85. Bu istatistikler için şu eserin girişine bkz. William Julius Wilson, *The Bridge over the Racial Divide: Rising Inequality and Coalition Politics*, Berkeley: University of California Press, 1999, s. 1-9.

Herhangi bir zamanda eşitsizlik, ekonomik büyüme zamanında da yükselmektedir. Toplum varlıklı olanlar ve olmayanlar bakımından gittikçe kutuplaştığında, daha yoksul olanlar nispeten ve bazı durumlarda mutlak surette yoksul olduğunda gerçek toplumsal bir sorun var demektir. Hegel elbette modern sanayi toplumundaki genel yoksulluk meselesine kayıtsız değildi, bilakis buna dikkat çekiyordu. Hegel özellikle iktisadi büyüme döneminde hayırseverliği, zenginlik birikimini, zenginliğin birkaç insanın elinde eşitsiz bir şekilde yoğunlaşmasına yarayan koşulları tartışırken, özel olarak yoksullar adına meseleye dahil olma gereğini görür, iş ve yüksek makam sağlama biçimi olarak kamu işleri fikrini önerir.[86]

Bir modern dünya teorisi olmadığı için Hegel, iki hayati noktayı gözden kaçırmaktadır. İlkin, Marx'ın tersine, modern kapitalizmin bazı insanları yol kenarına terk etme eğiliminin tesadüfi olmadığını fakat sermaye birikiminde işleyen bir sistemin kalbinde kökleşmiş bir şey olduğunu görmemektedir. Kullanım değerinin üretimi için ödenen ücretler ile değişim değerinin mübadelesi için ödenen fiyatlar arasındaki farklılıkta olduğu gibi, sermaye sadece, eğer onu birilerinden alıp diğerlerine aktaracak bir mekanizma varsa birikebilir. İkincisi ve aynı sebepten ötürü Hegel, ayrıca yoksul ülkelerdeki ya da Amerika'da olduğu gibi bolluğun ortasındaki sefaleti kavrama koşullarının kapitalizmin yaygın liberal biçiminin değişmesinde, toplumun ekonomik sektöründe insanın kontrolü yeniden almasında yattığını görmemektedir. Zorluk, kimi zaman iddia edildiği gibi, yaşlandıkça ve daha çok tanınır oldukça Hegel'in gençlik liberalizmini terk etmesi ve gitgide gününün Prusya'sıyla özdeşleştirilmesi değildir. Daha ziyade onun yoksulluğu analiz edecek kavramsal aletlerden, kendi deyişiyle yoksulluğu hafifletecek genel nedenler ve araçlardan yoksun olmasıdır. Bu yüzden Marx'ın Hegel'i aştığı başka bir nokta onun yoksulluğa ilgisi değil, kendi genel modern dünya teorisiyle yoksulluğu somut bir biçimde kavrama yeteneğidir.

86. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 148-50.

Marx'ın her zaman Marksizmin gözüyle okunageldiğini yine şimdi Marksizmden sonra Marx'ı [çarpıtılmış görüntüsünden] kurtarmak için, sanıldığı gibi onun bir Hegel karşıtı olmadığını fakat pek çok biçimde bir Hegelci, aslında Hegel'in en derinlikli öğrencisi olduğunu anlamak için bir fırsat olduğunu öne sürdüm. Hegel'den bu yana tartışmanın tarihi geniş ölçüde onun düşüncesine bir dizi tepkiden oluşmaktadır. Marx, en önemli modern yazarlardan biri, gerçek bir dev, muazzam enginlik ve güçte orijinal fakat ayrıca Hegelci bir düşünürdür. Hegel'i eleştirmekte, geliştirmekte ve onun teorilerine yanıt niteliğinde yeni teoriler formüle etmektedir. Her şey söylenip yapıldığında, Hegel'in modern devletin temeli olarak mülkiyete hukuki [*juridicial*] yaklaşımını eleştirerek Marx, özel mülkiyeti modern sanayi toplumunun merkez unsuru olarak görmektedir. Marx'm Hegel'i mülkiyeti yanlış okuduğu gerekçesine dayanan eleştirisi, tarihsel bir yaklaşımla (ortodoks) politik ekonomi eleştirisi ve kendi modern dünya teorisi ayrılmaz surette birbiriyle birleşmiştir. Onun teorileri önemlidir, aslında modern topluma ve kendimize ilişkin anlayışın belirleyici bir kaynağıdır. Tartışmalarımız Marx olmadan daha yoksul [daha zayıf] olurdu. Politik Marksizm'in çabucak dağılmasıyla Marx'ın fikirleri gözden yitseydi yazık olurdu. Hegel'den ve kesinlikle Marksizmden sonra, para arzı kısıtlı oldukça ve yoksulluk gibi modern dünyaya özgü problemler, yoksul ve zenginin sahip olduğu fırsattaki farklılıklar vb ekonomik zorluklar var oldukça Marx'ın teorileri yaşayacak ve önemli kalmaya devam edecektir.

Dizin

II. Charles 150
V. Charles 150
VIII. Henry 232

A
Adoratsky, V., 47
Alcibiades 249
Alexander 88, 119, 141
Althusser, Louis 49, 50, 131, 132, 237, 268
altyapı 179, 181, 182, 184, 248, 253, 262
Amerikan İç Savaşı 233
Anaxagoras 305
Anderson 28, 52, 242
Annenkov, P. V. 141
Anti-Dühring 37, 38, 40, 41, 43, 279
Aristophanes 150
Aristotle 62, 206, 249, 277, 288
Arkright, Richard 63
Arthur, C. J. 132, 275
artı-değer 155, 166, 167, 170, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 225, 227, 229, 257, 291, 292
Asyatik üretim tarzı 305
Auerbach, Berthold 7, 85
Aveling, Edward 194, 195
Avtonomova, N. S. 75

B
Bachelard, Gaston 131
Bacon, Francis 36, 120, 295, 300
Bakunin, Mikhail 32, 88, 141, 276

Balibar, Etienne 49, 268
Baran, Paul 30
Barker, Ernest 61, 64
Barth, Hans 133, 295
Bartosek, Karel 28
basit yeniden üretim 228
Bauer 55, 82, 86, 88, 89, 94, 95, 96, 99, 125, 129, 130, 269, 280
Bell, Daniel 15
Benoist, Jean-Marie 15
Berkeley, George 116, 120, 123, 133, 137, 288, 295, 301
Bernier, François 188
Bessemer, Sir Henry 63
Bhaskar, Roy 13, 14, 275
Bloch, Joseph 42, 183
Böhm-Bawerk, Eugen 292
Bottomore, Tom 52, 74, 81
Bradley, F. H. 123
Bray, J. F. 164
Brudney, Daniel 21, 269
burjuvazi 148, 193

C-Ç
Capital 49, 52, 63, 94, 241, 284, 286
Carlyle, Thomas 65
Cartright, Edmund 63
Cassidy, John 15
Cato, M. C. 150
Caudwell, Christopher 30, 163
çalışma 13-15, 17, 18, 20, 29, 34, 37-41, 43-45, 51, 56-59, 70, 71, 77, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 91, 103, 104, 105, 110, 113, 121, 122, 125, 130, 131, 142, 146, 147, 148, 152, 153, 156, 166, 167, 176, 177, 181, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 201, 204, 210, 217, 218, 219, 221, 223, 229, 231, 232, 238, 239, 241, 242, 243, 246, 257, 272, 294, 297, 299
çelişki 103, 169, 174, 183, 194, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 285, 287
Cicero, M. T. 119
Cieszkowski, August von 55
Cohen, G. A. 13, 22, 52, 53, 269
Cole, G. D. H. 32
Colletti, Lucio 55, 284
Compton, Samuel 63
Condillac, E. B. de 214
Contribution to the Critique of Political Economy 51, 68
Cort, Henry 63
Cöster, Oskar 56, 241
Courtois, Stéphane 28
Critique of Pure Reason 83, 270, 271

D
Daily Tribune 188, 190, 191
Dana, Charles A. 190
Dante 150, 199
Darby, Abraham 63
Darimon, L.A. 164, 166
Darwin, Charles 40
Deborin, Abram 45, 46
değişim 128, 160, 163, 164, 165, 166, 168, 174, 206, 207, 209, 210, 215, 219, 237, 261, 262,

278, 279, 282, 286, 287, 302
değişim değeri 160, 163, 165, 206, 207, 210, 215, 261, 262, 282, 286, 287
Deleuze, Gilles 291
Demokritos 82, 84, 85, 128
Derrida, Jacques 15, 291
Descartes, René 123, 298
Descombes, Vincent 292
Destutt de Tracy, A.-L.-C. 133, 214
Development of the Monist View of History 37
devlet 32, 59, 60, 61, 69, 72, 79, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 108, 158, 179, 187, 232, 244, 280
devrim 33, 37, 136, 153, 170, 184, 192, 249, 297
Dialectical and Historical Materialism 34, 37, 39
Dietzgen, Joseph 37
Dilthey, Wilhelm 298
diyalektik 14, 34, 35, 37, 38, 39, 114, 143, 146, 175, 201, 202, 203, 234, 241, 270, 275, 279, 285
diyalektik materyalizm 34, 35
diyalektik yöntem 202
dolaşım 166, 210, 212, 214
Dühring, E. K. 37, 38, 40, 41, 43, 279
Duncker, Franz 177
Dupré, Louis 163
Düsing, Klaus 278

E
Eagleton, Terry 30
Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte 262
ekonomik krizler 183
Elster, Jon 13, 284
emek 71, 93, 103, 105, 106, 107, 120, 121, 132, 142, 145, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 179, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 247, 248, 260, 261, 262, 286
emek değer teorisi 262
emek gücü 207, 210, 214, 215, 216, 218, 232
emek zamanı 165, 207, 217, 218, 220
Engels, Friedrich 9, 10, 14, 15, 17, 18, 21, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 56, 77, 81, 84, 85, 87, 88, 92, 102, 103, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 164, 178, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 201, 237, 242, 266, 279, 295, 296
Enternasyonal 32, 33, 191
Epikür 82

F
Ferguson, Adam 65, 68
Fermat, Pierre 187
Feuerbach, Ludwig 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 55, 56, 81, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 139, 178, 234, 243, 264, 269, 281, 282
Fichte, J. G. 11, 67, 79, 83, 111, 117, 118, 120, 121, 122, 130, 244, 249, 250, 271, 272, 273
Flaubert, Gustave 20
Flay, Joseph 299
Fowkes, Ben 195
Fransız Devrimi 248, 250, 251, 264, 271, 290, 293, 294, 297
Frege, Gottlob 58
Freiligrath, Ferdinand 156
Freud, Sigmund 89, 295

G
Gans, Eduard 54
Genç Hegelciler 55
German Ideology 129, 132
Giddens, Anthony 28
Glucksmann, André 291
Godelier, Maurice 268
Gray, John 164
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 117
Grundrisse 45, 47, 52, 57, 78, 80, 124, 130, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 188, 191, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 213, 214, 221, 224, 248, 260, 261, 265, 280, 282
Grün, Karl 130, 131
Gruppe, F. O. 86
Guest, David 37
Guizot, François 152

H
Habermas, Jürgen 284, 291, 295
Hallische Jahrbücher 55
Hamann, J. G. 68, 79
Hargreaves, James 63
Harris, E. E. 83, 145, 241, 244, 270
Hartmann, Klaus 240, 284, 285
Hartnack, Justus 278
Hegel, G. F. W. 10, 11, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 33, 37, 38, 40, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 128, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 143, 144, 145, 146, 151, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 169, 172, 173, 174,

175, 179, 180, 181, 190, 199, 202, 203, 205, 206, 215, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303
Heidegger, Martin 20, 49, 81, 243, 288, 291
Heilbroner, R. L. 292
Heine, Heinrich 7, 53, 85, 88
Hempel, C. G. 19, 272
Henry, Michel 28, 63, 210, 232, 240
Heraklitos 156, 177, 277, 278
Herder, J. G. 19, 79, 97, 249, 272
Herodot 273
Herzen, Alexander 88, 141
Herz, Marcus 271
Hess, Moses 55, 85, 87, 102
History and Class Consciousness 22, 31, 56, 93, 112, 263
History of British India 188
Hobbes, Thomas 64, 65
Holbach, P. H 7, 85
Holy Family 95
Homer 150
Hook, Sidney 56, 155, 240
Horkheimer, Max 97
Howard, Dick 45
hümanizm 119, 127
Humboldt, Wilhelm von 249, 295
Hume, David 65, 120
Hutcheson, Francis 65
Hyppolite, Jean 56, 240, 250

I-İ

idealizm 10, 11, 12, 36, 122, 123, 127, 265, 266
ideoloji 39, 45, 96, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 184, 262, 265, 266, 282, 295, 297
Iggers 19
Inwood, Michael 273
işbölümü 220, 260, 282
işçi sınıfı 32, 100, 156

J-K

Jones, Richard 188
Kant, Immanuel 9, 10, 11, 21, 23, 38, 53, 56, 58, 59, 60, 67, 68, 79, 83, 96, 116, 120, 121, 122, 123, 133, 137, 139, 145, 249, 250, 251, 263, 265, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 283, 290, 293, 295, 297, 298, 299
kapitalizm 12, 15, 58, 63, 65, 107, 111, 121, 122, 126, 129, 172, 184, 187, 198, 200, 225, 227, 252, 254, 255, 256, 279, 280, 282, 289
kategoriler 103, 121, 146, 161, 162, 174, 260, 299, 300
Kautsky, Karl 32, 150, 193
Kierkegaard, Søren 84, 293, 294
Kline, George 37, 194

Kojève, Alexandre 242, 243, 252
Kolakowski, Leszek 21, 31, 33, 46, 48, 54, 119, 132, 240
Komünist Manifesto 15, 38, 41, 125, 152, 178
komünizm 11, 18, 102, 107, 108, 109, 127, 187, 255, 258
Kopernik Devrimi 11, 79
Kopernik, Nicholas 265, 270, 274, 290, 293, 294
Köppen, C. F. 82
Korsch, Karl 56, 242, 243
Koyré, Alexandre 293
Kugelmann, Ludwig 191, 192, 193
Kühlmann, Georg 130, 131
kullanım değeri 71, 73, 142, 206, 207, 210, 214, 215, 216, 223, 262, 286

L
Lacan, Jacques 252
Lafargue, Paul 192
Lassalle, Ferdinand 94, 151, 152, 156, 157, 177, 178
Laws, The 19, 61, 62, 272
Lefevbre, Henri 284
Leibniz, G. W. 66, 123
Lektorsky, V. A. 30
Lenin, V. I. 29, 32, 33, 34, 43, 46, 48, 51, 52, 78, 242, 284, 285
Leske, C. F. J. 130, 152
Lessing, G. E. 85, 272
Leviathan 64
Levinas, Emmanuel 252
liberalizm 15, 65, 140
Lobkowicz, Nicholas 288
Locke, John 63, 64, 71, 112, 120, 206, 296, 300
Löwith, Karl 240, 293
Lucretius 128
Lukács, Georg 10, 22, 31, 34, 53, 56, 68, 75, 81, 93, 112, 162, 242, 252, 263, 288, 289, 296
Lukes, Steven 30
Luther, Martin 98
Lyotard, Jean-François 291

M
Machovec, Milan 30
MacIntyre, Alasdair 31
Maimon, Salomon 79
makine 169, 222, 223
Manale, Margaret 77, 85, 88
Mandeville, Bernard 66
Mannheim, Karl 133
Marcuse, Herbert 56
Margolin, Jean-Louis 28
Markovic, Mihailo 288
Marksizm 9, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 93, 97, 119, 122, 129, 130, 131, 152, 200, 201, 237, 239, 240, 242, 243, 252, 255, 258, 266, 268, 269, 303
Marksizm-Leninizm 35
Marx 9-15, 17, 18, 20-25, 27-53, 55-58, 60-63, 68, 70-166, 168-234, 236-248, 251-270, 274-276, 279-303, 305, 310

materyalizm 10, 11, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 49, 51, 122, 123, 127, 128, 139, 266
McDowell, John 42
McGregor, David 238
McLellan, David 14, 45, 153, 154, 156
McMurtry, John 132
Medvedev, Roy 33, 47
MEGA 46
Mehring, Franz 14
Meissner, Otto 191, 192, 193
Mészáros, István 110, 157
meta 24, 41, 74, 104, 107, 165, 167, 198, 204, 207, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 220, 256, 260, 262, 282, 286, 287
meta fetişizmi 24, 262
MEW 37, 47, 48, 57, 63, 80, 86, 87, 141, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 164, 178, 183, 190, 191, 192, 193, 194, 195
Michelet, Jules 55
Mill, J. S. 188, 222, 225, 259, 276
modern endüstriyel toplum
Monadology 66
Moore, G. E. 123, 194, 195
mübadele 136, 143, 145, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 180, 204, 205, 209, 210, 214, 215, 229, 261, 286, 287
Murphey, Murray 19

N

Nagel, Thomas 298
Napolyon 274
Negt, Oskar 46, 56
Newcomen, Thomas 63
New Science, The 272
Newton, Isaac 79, 250, 274, 289
Nicolaus, Martin 154, 156, 157
Nicomachean Ethics 62
Nietzsche, Friedrich 84, 131, 240, 293, 294, 295, 298
Nozick, Robert 63

O-Ö

Oizerman, T. I. 31
Ollman, Bertell 110
Olson, Alan 273
O'Regan, Cyril, 293
Owen, Robert 164
özel mülkiyet 63, 73, 91, 92, 93, 94, 99, 105, 106, 107, 108, 109, 121, 122, 126, 169, 187, 188, 189, 198, 205, 233, 234, 237, 238, 247, 248, 259, 262, 280, 286
özgürlük 16, 60, 69, 72, 73, 87, 108, 120, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 273, 274

P

Paczkowski, Andrzey 28
Panné, Jean-Louis 28
Pantagruel 120
Pappenheim, Fritz 30
Paris El Yazmaları 81, 94, 100, 101, 112, 114, 119, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,

162, 165, 168, 169, 171, 172, 175, 180, 196, 204, 205, 208, 212, 220, 221, 229, 231, 233, 238, 247, 248, 254, 256, 257, 259, 260, 262, 280, 281, 285, 300
Parmenides 42
Phenomenology of Spirit 84, 111, 116, 137, 252, 281
Philosophy of Right 16, 54, 55, 60, 64, 68, 70, 71, 89, 93, 112, 175, 215, 247, 250, 276, 288, 302
Pico della Mirandola 120
Pitt, Joseph 196
Platon 9, 21, 61, 62, 108, 123, 221, 250, 265, 288
Platoncu 9, 21
Plekhanov, G. V. 29, 31, 32, 39, 43
Politics 62, 158, 206, 301
politik ekonomi 20, 23, 24, 68, 78, 102, 142, 143
Principles of the Philosophy of the Future 89, 120, 127
Proudhon, Pierre-Joseph 88, 106, 126, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 152, 155, 158, 160, 166, 176, 190, 200, 282

Q-R
Quesnay 166
Rabelais, François 119
Rakitov, Anatoly 30
Ranke, Leopold von 19
Rawls, John 296
Republic 61
Rescher, Nicholas 265
Rheinische Zeitung 86, 148
Riazonov, D. B.
Ricardo, David 101, 104, 143, 144, 147, 155, 156, 158, 166, 174, 200, 210, 225, 226, 276
Riedel, Manfred 56
Ritter, Joachim 68, 250
Rius 17
Rockmore, Tom 11, 12, 34, 117, 250, 288, 299
Roemer, John 13, 269, 292
Rosdolsky, Roman 150
Rosenkranz, Karl 68, 275
Rosen, Zvi 86
Rosenzweig, Franz 65
Rousseau, J.-J. 85, 95, 110, 158, 251
Rubel, Maximilien 17, 18, 52, 74, 77, 85
Ruge, Arnold 55, 87, 88, 89
Russell, Bertrand 123
Rutenberg, Adolph 82

S-Ş
Saint-Simon, Comte 52
Sanayi Devrimi 24, 58, 61, 62, 63, 65, 69, 71, 142, 147, 158, 169, 198, 218, 222, 251, 253, 293, 294
Sartre, Jean-Paul 20, 253
Sayers, Sean 13, 14, 36, 129
Say, Jean-Baptiste 62, 89, 101, 106
Sezar 274

Scalia, Antonin 49
Schacht, Richard 110
Schaff, Adam 119
Schelling, F. W. J. 11, 67, 79, 83, 122, 244, 271
Schleiermacher, F. E. D. 89
Schopenhauer, Arthur 275
Science of Logic 278, 285
Sebag, Lucien 30
Sellars, Wilfrid 19, 272, 300
Sen, Amartya 16, 70, 290, 297, 301
Senior, Nassau W. 217, 276
sermaye 103, 105, 106, 107, 120, 157, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 183, 184, 185, 213, 214, 216, 217, 221, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 247, 248, 254, 256, 258, 282, 283, 286, 291, 296, 302
sermaye birikimi 105, 227, 230, 283
Sève, Lucien 30
Shakespeare, William 109, 110
sivil toplum 59, 61, 68, 69, 72, 91, 92, 94, 121, 133, 135, 151, 158, 179, 180, 181, 198, 245, 247, 253, 262, 280, 294
Smith 16, 23, 24, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 101, 104, 106, 107, 120, 121, 151, 155, 158, 160, 162, 166, 173, 174, 204, 217, 226, 229, 241, 246, 258, 259, 260, 261, 284, 285, 286
Social Contract 110, 251
Solzhenitsyn, Alexander 119
sömürü 141, 211, 218, 219, 231
sosyalizm 39, 102, 126, 131, 142
Spinoza, Benedict de 278
Stalin, Joseph 29, 30, 33, 34, 36, 37, 39, 47, 48
Stepelevich, Lawrence 86
Steuart, Sir James 68
Stirner, Max 129, 130
Strauss, D. F. 54, 55, 89

T

tarih 13, 19, 21, 22, 23, 30, 31, 38, 41, 43, 52, 82, 128, 132, 133, 136, 137, 146, 158, 182, 189, 239, 248, 249, 251, 254, 255, 260, 263, 270, 272, 273, 276, 279, 281, 283, 294, 297
tarihsel materyalizm 34, 38, 39, 40
teori ve pratik 287
Thales 83
Thompson, E. P. 30
Thurow, Lester 291
Timon of Athens 109
Trendelenburg, Adolph 275, 276
Troçki, Leon 33
Tucker, Robert, 40, 42, 81, 140

U-Ü

ücretler 200, 215, 217, 226, 230, 280, 301
üstyapı 179, 181, 182, 184, 247, 253, 262, 289

V
Varro, M. T. 119
Vico, Giambattista 272
Voltaire, F. M. A. de 7, 85, 272
Vranicki, Predrag 31, 243

W
Waszek, Norbert 66, 68
Watt, James 63, 222
Wealth of Nations 16, 65, 66, 217, 286
Weber, Max 251, 291
Werth, Nicolas 28
Wetter, Gustav 36
Weydemeyer, Joseph 153
Whitney, Eli 63
Wilde, Lawrence 284
Williams 137, 162
Wilson, W. J. 301
Winfield, Richard 68, 250
Wittfogel, Karl 30
Wittgenstein, Ludwig 36, 123, 301
Wolf, Dieter 241
Wolfe, Bertram 44, 47
Wood, Allen 13, 14, 49, 240, 241, 269
Woodcock, George 141
Wright, E. O. 28

Y
yabancılaşma 24, 56, 73, 74, 78, 94, 101, 110, 111, 112, 114, 126, 132, 138, 156, 157, 168, 180, 208, 231, 270, 280, 284

Z
Zinoviev, Alexandre 18


AYRINTI

Marksizmden Sonra Marx, Karl Marx'ı hem Marksistlerin hem de Marksist olmayanların tartışmalarında egemen olan siyasi Marksist yaklaşımların ipoteğinden kurtararak, okuru Marx'ı yeni bir gözle yorumlayıp anlamaya cesaretlendiriyor. Bu kitap, bir yandan Marx'ın Hegel'le ilişkisi üzerinde dururken, diğer yandan Marx'ın felsefesi hakkında geniş ve anlaşılır bir analiz sunuyor.

Siyasi Marksizm her zaman Marx'ın teorileri hakkında ayrıcalıklı bir ilişki iddia etmiştir ve hâlâ etmektedir. Bu Marksizm genel olarak herkesin, dikkatlice incelemeden, yaygın olarak kabul ettiği bir Marx felsefesi sunmuştur. Bu kitap, siyasi Marksizmin Marx'ı dönüştürdüğünü, çarpıttığını ve temel felsefi görüşlerini anlaşılmaz hale getirdiğini iddia ediyor ve bu sürece müdahalede bulunmak amacıyla, Marx'ın felsefi fikirlerini daha geniş bir Hegelci çerçevede yeniden ele almaya odaklanıyor.

Siyasi Marksizmin sona erişinden sonra belki de ilk defa Marx'ı Alman felsefesi içinde yeni bir başlangıç olarak değil, o geleneğin bir devamı olarak betimleyen görüşe bir giriş yazmak mümkün oluyor. İşte *Marksizmden Sonra Marx*, böyle bir çabanın ürünüdür.

Ciddi Marx çalışmalarında yaşanan bir kuraklık döneminin ardından Rockmore'un, hem felsefi hem de tarihsel dönemler hakkında etraflı bilgiler içeren kitabının yayımlanması büyük bir olaydır. Marx'ın kendi metinlerinin özenli bir analizini yapan Rockmore, onu Alman idealizmi geleneğine yeniden yerleştiriyor ve daha sonraki Marksizmlerin yükünden kurtardıktan sonra, güçlü ve anlaşılır bir sentez ortaya koyuyor.

William L. Bride, Purdue University

Komünizmin çöküşünü Marx'a olan ilginin düşüşü izledi. Rockmore'un Marksizmden Sonra Marx'ı *bu trendi tersine çevirmeye yardım edecek, Marx'a ilişkin yeni bir değerlendirmenin başlangıcıdır... Rockmore ayrıca Marx'ın politik ekonomiye yaklaşımını, özellikle* Kapital*'in ana fikirlerini çok iyi açıklıyor.*

Robert Nola, University of Auckland

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-951-5
9 789755 399515
22 TL