

Garaudy

MARKS İÇİN ANAHTAR

Bilgi Yayınevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
MARKSİZM'DEN ÖNCEKİ MARX
Fransız İhtilâlinde Güneşin Doğuşu 13
Faust'un Rüyası 19
Ateş Irmağı: Feuerbach 25
Fichte'nin Mirası ve Promethée'nin Anlamsız Düşüncesi 36
MARKSİZM: Felsefede Bir Devrim
Üç Kaynak 51
Emeğin Yabancılaşması 60
Soyut Kavramların «Yeniden Biçim Değiştirmesi» ve Pratik 74
Tarihsel Maddecilik... 79
Marx'ın Maddeciliği 92
Marx'da Diyalektik 104
Diyalektik ve Özgürlük 116
MARX VE SİYASAL İKTİSAT
A. MARX'IN KAPİTAL'DEKİ YÖNTEMİ 133
1. Tarihsel Maddecilik ve Siyasal İktisat 144
2. Emeğin Yabancılaşması ve Mal Fetişizmi ... 147
3. Siyasal İktisatta Diyalektik Yöntem 151
B. MARX'IN ÖNEMLİ BULGULARI VE BUGÜNKÜ DURUM 168
MARX'IN ANTİDOGMATİZMİ
1. Marx'ın Tarihçiliği 173
2. Marx'ın Eleştiriciliği 177
3. Marx'ın Diyalektiği 179
SONUÇ 183
KARL MARX'IN YAŞAMI VE ESERİNİN KRONOLOJİSİ 187

ÖNSÖZ

Marx ve eseri günümüzde umutları ve kızgınlıkları kutuplaştırmaktadır.

Geçmişte bile, felsefenin zaman zaman insanların arasına indiği olmuştu. Fakat düşünce tarihinde ilk defa marksizm, felsefe olarak, ekonomi olarak, siyaset olarak, dünya görüşü olarak, gelecekle ilgili görüş açılarıyla ve umutlarıyla, binlerce erkeğin ve kadının kalbine ve kafasına girdi. Hatta geçmişte köle veya serf olanların, o zamana kadar düşünmemeye fakat çalışmaya mahkûm olan kişilerin kafalarına ve kalplerine bile.

Bütün insanlar için, bütün sınıflar için, bütün uluslar için, sevgiyle olsun kızgınlıkla olsun, Marx'ın düşünce yapısı günümüzde az veya çok bir açıklıkla, bir soru, bir vaad, bir mücadele ifade eder.

Niçin? Çünkü bu felsefenin amacı sadece düşünceleri değil, dünyayı değiştirmektir. Teori ve uygulama, düşünce ve eylem, bundan böyle bir bütün meydana getirmektedir: Marx emeğin ve insanların mücadelesinin felsefesini buldu. Aynı zamanda da, bu emek ve mücadelelerin üzerinde olmak iddiasındaki felsefelerin maskesini indirdi ve bu felsefelerin sonuç olarak meşrulaştırmak veya gizlemek görevini yüklendiği uygulama ve siyaseti ortaya çıkardı.

Marx'ın düşüncesi, bir yüzyılın harekete getirici bilinci haline geldi. Bize çağımızın tarihsel gelişmesinin kanununu bulmayı öğretti. Herkes yaşantısının, kendinde taşıdığı geleceğin ve bu geleceğe karşı olan sorumluluklarının bilincine varmasına

yardım etti. Yaşantımızın ve tarihimizin anlamını inkâr edenlere veya onlara bir anlam vermeyi reddedenlere mücadeleci bir biçimde meydan okudu.

Düşmanları için olduğu kadar taraftarları için de, Marx'ın düşüncesi bugün, beş kıtadaki bütün insan kaynaşmalarının mayası olarak görülmektedir. Bazılarında, tarihin hiçbir döneminde görülmedik çapta esir kamplarını ve insanların yakıldığı fırınları, kin ve uğursuzluğu hatırlatmaktadır; Altay Dağlarından Andlara kadar, onda bir umut ve bir çıkış yolu bulan birçoklarında da, kahramanlığın ve fedakârlığın en harikulâde yükselişini..

Bu uçsuz bucaksız etkiden dolayı, bu kitap onu açıklamayı denemek görevini yüklendi.

Geçen yüzyılın ortalarında, bu gitgide büyüyen alevi hangi düşünce yaktı? Kim, yüzyıl sonra sadece bütün dünyadaki çalışanların değil, aynı zamanda bugün Promethée'nin anlamsız düşüncesinin isnat edildiği kişilerin yaşayan şefi haline gelebildi?

Bu kitabın amacı işte bu sorunun cevabını vermektir.

Bu kolay bir görev değil. Özellikle marksist düşüncenin karakterinden dolayı kolay değil. Felsefede gerçek kopernikçi devrim Kant'tan çok Marx tarafından gerçekleştirildi: dünyanın merkezine sadece Kant'ta hâlâ soyut olan «özne»yi değil, insanı ve mücadelelerini koyarak; kendinde insanların bir emek ve mücadeleler anını görmek için böylece gökyüzünün felsefesini yere indirerek, marksizm bazılarının elinde hareketli bir güç, bir silah, bazılarının gözünde de bir tehdit haline geldi. Marksizm sürekli, heyecanlı, dramatik bir tartışma içinde oluştu, gelişti, sivrileşti. O kadar çıkarı ve ayrıcalığı tehdit ediyordu ki, önce nefessiz bırakılmasına, o olanaksız olunca da yapısının değişmesine çalışılması doğaldı.

Yaşayan marksist düşünceyi ortaya çıkarmak için, üç çeyrek yüzyıldan fazla bir zamandır, onu tehlikesiz felsefeler üzerine yamayarak, marksizmin itibarına sahip olmayı birbiri peşisıra deneyen bütün revizyonizmlerden ayırmak, ayıklamak

gerekecektir. Neo-kantizmden, bergsonizmden, neo-hegelianizmden, fenomenolojiden, existansiyalizmden, hatta teolojiden hareket ederek Marx'ı yeniden değerlendirdiklerini iddia edenler oldu. Bütün bunları yaparken umut, onu uysallaştırmak, temelinden uzaklaştırmak idi. Dünyayı değiştirmenin aracı ve zorunluluğu olarak değil, dünyayı olduğu gibi bırakarak, dünyanın birçok yorumundan birisi gibi değerlendirilmek istendi.

Bu tür çabaları cevaplandırırken, marksistlerin Marx'ı kendi düşüncesinin kısırlaştırılmasından korumak endişesiyle inkâr ve reddeder bir tutum içinde sertleştikleri oldu. Yeni-kantçılığa karşı kendi kendini savunmak için, Marx tarafından toplanan kantçı eleştirinin değerli mirasını küçümsemeye veya inkâr etmeğe kadar gidildiği oldu. Yeni-hegelciliğe karşı korunmak için, Hegel'e karşı bir ithamname düzenledi. Marksizmle sübjektiflik veya yücelik adına mücadele eden, veya ona kendi sübjektiflik veya yücelik kavramlarını vererek marksizmi tamamlamayı deneyen existansiyalizm veya teolojinin girişimlerine karşı, marksist düşünceyi birçok boyutundan yoksun bırakmak eğilimleri ortaya çıktı. Halbuki bizzat Marx'ın, aldatıcı fakat gerçek buluşları «ayakları üzerine koymak» yönteminden yararlanmak gerekirdi. Marksizme sınırsız olarak zenginleşme olanağı veren bütünleşme kanununa göre, bunları kendi düşünce sisteminin diyalektiğinin bir parçası yapmak mümkündü.

Bu yoldaki bir girişim risksiz değildir. Hatta görüşlerini aldıklarımızın da yardımıyla bu işi hatasız bitirmek iddiasında değiliz. Fakat hedef o kadar zengin ki, riski göze almaya değer. Amaç, Marx'ın düşüncesini yanıltmak ve onun hücum gücünü yoketmek için durmaksızın yenilenen revizyonist girişimlerin boşluğunu ortaya koymaktır. Amaç, Stalin'in marksizmi bir öneleştiri felsefesinin çocukluk aşamasına götüren yorumuyla canlanan veya cesaretlenen dogmatik saptırmaları sona erdirmektir. Bu uzun çabaları gerektiren bir görevdir. Tarihin yeni bir aşama-

sında marksist düşünce yeni bir yaşama kavuşmaktadır. Mücadelenin koşulları uzun süre, Marx ve en yakın düşünce arkadaşlarının, marksizmi bütün boyutlarında geliştirmelerini engellemiştir. Örneğin sübjektiflik boyutu veya sanatsal yaratma boyutu, marksist düşüncenin bu konularda çekirdeği taşımasına rağmen, geliştirilemedi. Bugün sosyalizmin maddî ve manevî ilerlemesinin yarattığı yeni olanaklar, Marx'ın iki ana bulgusunu zenginleştirerek, marksist araştırıcılığın yeni bir gelişme aşamasına girmesini mümkün kılmaktadır. Bu iki ana bulgu şunlardır: mücadeleci ve tam bir insancıllık (hümanizma) ve tarihsel insiyatifin karşılaştırma kabul etmez bir metodolojisi.

MARKSİZMDEN ÖNCEKİ MARX

FRANSIZ İHTİLÂLİNDE GÜNEŞİN DOĞUŞU

> O ana kadar insanın bir düşünceyi temel alarak, gerçeği onun üzerine bina ettiği hiçbir zaman görülmemişti... Öyleyse bu güneşin olağanüstü bir yükselişiydi.
> (*HEGEL. Leçons sur la philosophie de l'histoire, p. 401.*)

Karl Marx insan yaşantısında tarihin bir çatlama noktasında doğdu.

1896 yılı sonbaharında, Berlin Üniversitesine öğrenci olarak kaydını yaptırırken 20 yaşından daha gençtir[1].

Gençliği, kendi zamanının bütün insanlarının gençliğinde de olduğu gibi, Fransız İhtilâlinin büyük destanının ve etkisi ile düşüncelerinin bütün Avrupa'yı baştan başa derinliğine katetmesinin markasını taşımaktadır.

Babası Hirschel Marx, yakınlarından birisinin anlattığına göre, «Voltaire'ini ve Rousseau'sunu ezbere bilen gerçek bir onsekizinci yüzyıl Fransızı» idi. Ve Kant'tan da insanın özerkliği ilkesi ile bir ulusun bütün bireylerinin Devlet işlerinin yürütülmesine katılması hakkını benimsemişti.

Bu ilkeler O'nu, 1834 yılında, liberal milletvekilleri için bir şölen vermeğe itti. O tarihte Karl Marx onaltı yaşındaydı. Davetlilerin hep birlikte, özgürlük taraftarlarının birleşmelerini temsil

[1] Karl Marx 5 mayıs 1818 yılında Trèves'de doğdu.

eden «Marseillaise»i söylediklerini duydu. 1815 yılında Mosellan bölgesini kendine bağlayan Prusya hükümetinin şüphesinin bundan böyle babası Avukat Marx'ın üzerinde olduğunu hissetti. Trèves lisesinde müdürü olan Wyttenbach da, fransız özgürlüğüne âşık kantçı gruplara mensuptu.

Karl Marx 1837 yılında, Argyll düklerinin eski irlanda asaletinden gelen Barones Jenny von Westphalen ile nişanlandı. Doktora tezini ithaf ettiği müstakbel kayınbabası asilzade Ludwig von Westphalen ona sadece Shakespeare ve Homer sevgisini değil, aynı zamanda Saint-Simon hayranlığını da aşıladı.

Berlin Üniversitesi'nde en sevdiği hocaları da Marx'ı aynı şekilde yönelttiler. Özellikle bir liberal olan Gans, Hegel'in çıraklarından olmakla beraber, Hegel'deki gelişme fikrini alıyor ve kurulu düzeni meşrulaştırmak ve ona mutlak bir değer vermek için tarihi durdurmaya çalışacağı yerde, tersine bu fikri geleceğe doğru akılcı bir şekilde yayıyordu. Hegel'in ölümünden sonra, Gans Fransız İhtilâli üzerine bir dizi ders vermeye başladı. Demokrasinin gelişmesinden ve hatta saint-simoncu sosyalizmden yana olduğunu söylüyordu.

1837'de, Karl Marx'ın kurlarını muntazaman izlediği bir sırada Gans şunları yazmaktaydı: «Saint-simoncular köleliğin ortadan kalkmadığını doğru olarak saptadılar. Şeklî olarak sona ermekle birlikte, gerçekte tam olarak süregeldiğini gördüler. Bir zamanlar köle ile efendinin, daha sonra patrisiyenle plebiyenin, onu takiben süzeren ile vassalın karşı karşıya gelmesi gibi, bugün de avare ile çalışanın aynı durumda bulunduğunu görüyoruz. Zayıflamış ve yoksul yüzlerce erkek ve kadının, bir kişinin kârı ve hizmeti için, sağlıklarını ve yaşamın bütün zevklerini, bir lokma yemek karşılığında feda ettiklerini görmek için fabrikaları gezmek yeter. Kendisine sadece açlıktan ölmek özgürlüğü bırakarak, insanı bir hayvan gibi sömürmek kölelik değil de nedir? Bu zavallı emekçileri bilinçlendirmek ve şimdi makina gibi yaptıkları işde bilinçli bir taraf meydana getirmelerini sağlamak olanaksız mıdır? Devletin en kalabalık ve en yoksul sınıfın ihtiyaçlarına cevap

vermek zorunda olduğuna inanmak, çağımızın en derin görüşlerinden birisidir... Geleceğin tarihi, emekçilerin orta sınıflara karşı mücadelesinden bir defadan fazla sözetmek zorunda kalacaktır.»[1]

Genç Marx böylece, ailesinde olsun üniversitede olsun, ekonomikman geri kalmış, ulusal açıdan parçalanmış ve siyasal bakımdan Prusya'nın tepkisine boyun eğmiş olan bir Almanya'nın içinde bulunduğu durumun aynısını yaşıyordu.

Bu Almanya'da, yarım yüzyıl önce başlayan ve 1830'larda burjuvazi tarafından tamamlanan Fransız İhtilâli, liberal gençliğe geleceğe ait bir hayal gibi geliyordu.

Palatinat'da Hambach bayramında, 17 mayıs 1832 günü, Paris ihtilâli ile heyecanlanan 25 000 liberal, Almanya'nın birliği ve anayasal bir rejimin kurulması için bir gösteri düzenlemişlerdi.

1834'te Mazzini'nin «Genç Avrupa»sı, Kutsal-Birliğe karşı kendi manifestosunu yayınlamıştı: «Kralların eski Avrupa'sının, yerini halkların Genç Avrupa'sı alacaktır. Bu, eski köleliğe karşı genç özgürlüğün mücadelesi, eski ayrıcalıklara karşı genç eşitliğin savaşı, eski inanca karşı yeni düşüncelerin zaferidir...»

Marx'ın sevgili hocası Gans, 1837 yılında, Berlin'de, Polonya ayaklanmasının bastırılmasından sonra kurulan Polonya Dostları Kulübü'nün önderlerindendi.

Bu liberal burjuva hareketi, üretimin akılcı bir biçimde düzenlenmesi ve zenginliklerin adaletli bir şekilde dağıtımı yoluyla insanın tam anlamıyla özgürleştirilmesi gerektiğini ileri süren saint-simoncu düşüncenin geliştiği, daha cesur, demokratik ve sosyal bir hareketin etrafında dolaşıp duruyordu. Bu ideale göre ve fransız halkının tarihsel girişimlerinden sonra, Temmuz ihtilâlinin burjuvalar tarafından istikrara kavuşturulması geçici gibi görünüyordu. Gans 1837'de şöyle yazmaktaydı: «Eğer Tanrı, Temmuz İhtilâlini Saint-Denis sokağındaki mağazacılar için yaptıysa fel-

[1] E. Gans. Rückblicke auf Personen und Zustände, s. 99-101.
Aktaran Auguste Cornu: Karl Marx et Frédéric Engels, tome, I. s. 88.

sefe ve tarihle uğraşmaktan vazgeçeceğim. Çünkü onları eserleri ile ölçmek olanaksız hale gelir.»

Zaten Almanya'da bile, 1834 gümrük birliğinin de yardımı ile ekonomik gelişmenin hızlanması, işçiler için git gide daha aktif mücadele koşulları yaratıyordu.

Solingen ve Crefeld işçilerinin Rhénanie'de 1823 ve 1828 yıllarındaki ayaklanmaları ile Aix-la-Chapelle ve Ruhrort işçilerinin 1830 ayaklanması hükümet tarafından hızla bastırıldı. Fakat bu ayaklanmalar, burjuvazi sınıfı ile işçi sınıfı arasındaki ilk karşıtlıklara damgasını vurdu.

Burjuvazi ile alman feodalleri arasındaki mücadelenin hâlâ sürdüğü bir dönemde bu yeni zıtlığın bilincine varıldı. Bu Karl Marx'ın erginlik çağına rastlıyordu. 1835'te, Trèves'deki doğduğu köyde, fourierci Ludwig Gall şunları yazmaktaydı: «Paraca ayrıcalıklı olanlarla çalışan sınıflar, birbiri ile çatışan çıkarlarla temelde karşı karşıyadırlar; birincilerin durumu, diğerlerininki daha da kötüleştiği, daha kararsız ve sefilleştiği ölçüde iyileşir.»

Marx, gelecekteki dostu Friedrich Engels gibi, doğrudan doğruya işçilerin yaşantısıyla ilgili bir tecrübeye sahip değildi. Engels, «patron çocuğu» olmasına rağmen, içlerinde gençliğini geçirdiği emekçiler ortamının sefaletini ve kızgınlığını görmesini ve anlamasını bildi: Rhénanie'nin sanayileşmiş bölümünde, Wupper vadisinde, babasının fabrikalarının işçilerinin üstüste yaşadığı barakaların ortasında çocuk ve kadınlar dahil dokumacılar günde 16 saat çalışıyor ve veremden veya sefaletten ölüyorlardı. Marx tarımsal bir bölgede doğmuştu. Burjuvazide bir işçi sınıfı korkusu daha az olduğundan, libarel burjuvazi ile şarap fiyatlarındaki düşmenin büyük darbesini yiyen, topraklarından kovulan ve tarım emekçileri arasına atılan Moselle bağcıları arasında bir yakınlık daha kolaylıkla ortaya çıkabilmişti. Ortak eğilimler beliriyordu: mutlakiyet rejimi ve ayrıcalıklarla mücadele, içerdeki gümrüklere karşı mücadele, özgürlükler ve anayasal bir rejim için mücadele.

1835'te, Bonn'da bir üniversite öğrencisi olarak geçirdiği yıl

boyunca, Karl Marx baskının liberal öğrencileri nasıl ezdiğini görmüştü: ihbarlar, tutuklamalar, üniversiteden uzaklaştırmalar, Avrupa Kutsal-Birliği'nin ve Prusya gericiliğinin yüzünü hatırlatarak çoğalıyordu.

Berlin'de, hocası Gans'ın ve onun meslektaşlarının etkisi altında, genç Karl Marx ölmekte olan bir dünyanın canhıraş feryatlarını ve doğmakta olan bir dünyanın çelişkilerini, bulanık bir şekilde hissediyordu.

Baskıyı ve burjuvaları yeren bir dizi hicivde, genç üniversite öğrencisi Marx, Goethe ve Schiller'in büyük insancıllıklarına, Faust ve Wallenstein'in yüksek simalarına övgüler diziyordu.

Nişanlısı Jenny'e yolladığı şiirler ve mektuplar, eğilimlerine cevap vermeyen menfur bir dünyanın yetersizliğini, isyanı, endişeyi ve bazen de umudu temsil eden romantik duygularını, tumturaklı bir ifade ile açıklıyordu.

Kendisinde, geleceğe meydan okuyacak bir güç hissediyordu: «Eldivenimi küçümsemeyle dünyanın yüzüne fırlatacağım ve bu dev cücenin yıkıldığını göreceğim...

«Zafer sarhoşluğu içinde tanrılara da aynı şekilde davranacağım. Harabelerinin ortasında ateş yakacağım ve sözlerime eylemin gücünü vererek, kendimi Yaratıcı ile eşit hissedeceğim...

«Fakat ruhun eğilimleri kadar sonsuz, senin gibi ve evren kadar sonsuz bir şeyi kelimeler arasına nasıl sıkıştırmalı?»

Bu romantizm, başta Goethe olmak üzere, en büyük burjuva hümanistlerinin de kafalarını vurduğu çelişkilerin ifadesiydi. Werther'den Wilhelm Maister ve Promethée'den Faust'a kadar, Goethe büyük burjuva hümanizminin ana çelişkisini işledi: iş bölümünün genelleştirilmesi, insanların evrenselliğinden, bir insan gibi çalışan organik bir bütün, tek bir sistem yaratmağa meyletderek, insan türünün iktidarını doğanın üzerine sınırsız bir şekilde uzattı. Ve Promethée'nin herşeye muktedir insan rüyasını yarattı. Fakat aynı zamanda, zenginliklerin ve tabiat üzerinde kazanılmış iktidarın özel mülkiyete dayalı rejimi, vahşi ormanlardaki öldürücü mücadelelere benzer bir anarşi içinde, bencillikleri ve hırs-

ları karşı karşıya getirdi. Böylece de, büyük çoğunluğun ezilmesine sebeboldu. İnsanların ihtiraslarına sonsuz ufuklar açan aynı rejim, insanların çoğunluğunu insanlığa yakışmayacak bir yaşantıya mahkûm etmektedir.

Bu nedenledir ki, aynı dönemde, hegelci dialektiğin «çakıllı melodi»si[1] Marx'da derin bir tiksinti uyandırmaktadır: Kabullenemediği şey, düşüncenin gerçekle «barışması»dır.

Babasına şunları yazdı[2]: «Benim bundan çıkardığım sonuç, düşünceyi bizzat gerçeğin içinde aramak oldu. Eğer tanrılar eskiden dünyanın üzerinde uçuyorlar idiyse, şimdi dünyanın merkezi haline geldiler...

«Sağlam bir gezgin olarak, kendinden bir kavramın görüntüsü olarak, din olarak, doğa olarak, tarih olarak, kutsallığın felsefesinin dialektiğinin gelişmesini kendime iş edindim. Hegelci sistemin başlangıcı, benim son önerimdi... Bu çalışma beni, aldatıcı tatlı bir ses olarak, düşmanın kollarına attı.»

Ve işte «Hegel'i bir uçtan öbür uca»[3] okuyan ve, o zamana kadar nefret ettiği «sevgi»lisi haline getiren Marx.

Gerçekten Marx, hiçbir zaman gerçek bir hegelci olmadı: önce, düşüncenin gerçekle barışmasını kabullenemediğinden dolayı; sonra, hatta hegelciliğe nüfuz ettiği zaman, Mutlak Düşüncede, kurulu düzenin tamamlanışını ve feda edilişini hiçbir zaman görmeyeceği için. O'na göre Mutlak Düşünce, insanın uygulama ile, eylem ile, mücadele ile gerçekleştirmesi gereken geleceğin düzeninin uzak bir tasarısı idi. O'nun için hegelcilik gerçek değildi, gerçek haline gelmeliydi. Gerçeğin kendisi değildi, bir programdı. «Gökyüzünün ateşini çaldıktan sonra evler kurmaya ve yer yüzüne yerleşmeye başlayan Promethée gibi, dünyayı bütünü içinde kavrayan felsefe de olayların dünyasına isyan ediyor. Hegelci felsefe için şimdi durum budur.»

1 Karl Marx'ın babasına mektubu (10 Kasım 1837).
2 İbid. *Oeuvres philosophiques de Marx*. Ed. Costes, tome, IV. s. 10.
3 İbid., s. 12.
4 Méga I, 1, s. 64.

FAUST'UN RÜYASI

> İşte, insanlık onurunun insanı tanrıların büyüklüğüne terketmediğini fiilen kanıtlamanın zamanı geldi. (*Faust*, I, *1*.)

Bütün genç hegelciler için olduğu gibi, genç Marx için de, Hegel'in felsefesi, Faust'un «kutsal bir bilgi» rüyasının tamamlanması umudunu veriyordu. «Mutlak bilgi» ile, insanın sona eren bencilliği, bir tanrının sonsuz iktidarına eşit oluyordu.

Kant'ta insan ve Tanrı, doğa ve insan ikilikleri devam ediyordu. Hegel ile kantçı facia sona erdi. Daha dinsel eleştirisinde, Hegel, İsa'yı insanlaşmış bir Tanrı'dan çok tanrılaşmış bir insan olarak değerlendiriyordu. Din O'nun için, sadece «insanın sonu olan hayattan sonsuz hayata yükselmesi» demekti.

«Promethée»ci bu ihtiras, gururun ve kendine güvenin felsefesi olan hegelci hümanizmayı temsil ediyordu. Ahlâk, insanın kutsallaştırılmasıdır. Ve bilim, aklın mükemmel bir şekilde sezebileceği bir dünyada, insanın onun aracılığıyla kendini her şeyde bulduğu bir fiil.

Bu felsefenin sonunda, insan varlığın tümüyle bir bütün meydana getirmektedir: Hiçbir şey onun dışında kalmamakta ve onun diyalektik düşüncesinin yüksek kanunlarından kaçamamaktadır; ne ulu Tanrı, ne dış dünya.

Hegelciliğin merkez içgüdüsü ve anahtarı işte budur.

Marx ve genç hegelciler, bu büyük ihtirastan kendi düşün-

celerinin hareket noktasını çıkardılar. Bunu yaparken de, Fransız İhtilâlinin mirasçıları gibi hareket ediyorlardı. Çünkü Hegel'in felsefesi, ilerde Karl Marx'ın da yazacağı gibi, «Fransız İhtilâlinin Alman teorisi» idi.

Muzaffer Fransız burjuvazisi, üretici güçlerin dev ilerlemesinin önündeki engelleri yıkarak, bilimlere ve tekniklere büyük bir gelişme vererek, kendine «déscartes»çı isteği gerçekleştirecek gücü duyuyordu: doğanın efendileri ve sahipleri olmak. Öte yandan «ilâhî hukuk»a, monarşik mutlakiyetçiliğin ve feodal düzenin dinsel açıdan haklı gösterilmesine karşı mücadelesi, onu Tanrı'nın yerine insanı koymağa kadar götürmüştü.

Felsefî açıdan, ekonomik gerilik ve siyasal bölünme nedeniyle devrimin pratikte gerçekleşemiyeceği bir ülkede, Almanlar başkalarının yaptıkları şey üzerinde düşünmekle yetindiler.

Heine, «Almanya'da Din ve Felsefe Tarihine Katkı» adlı kitabında, bu paralelliği bilinçli olarak ortaya koyuyordu: O'na göre, özellikle Kant, Fichte ve Hegel gibi Alman düşünürleri, Danton ve Robespierre'in siyasal alanda yaptıklarına benzer bir ihtilâli düşünce planında gerçekleştirmişlerdi. Fransız İhtilâlinin ve Alman felsefesinin eseri, daha derin ve daha tam bir Devrimle tamamlanmalıydı. Bu sadece siyasal ve düşünsel değil, toplumu, ekonomik yaşantıdan dinsel yaşantıya kadar kökten değiştirecek sosyal bir devrim olmalıydı.

Yıllar sonra, 1874'te, Engels, marksizm için alman felsefesinin mirasının ne derecede önemli olduğuna dikkati çekecektir: «Eğer daha önce alman felsefesi, özellikle Hegel'in felsefesi olmasaydı, bilimsel sosyalizm hiçbir zaman var olamazdı.»[1]

Hâlâ oldukça idealist bir biçimde, Hegel'in felsefesi, zamanın ve alman gençliğinin eğilimlerine cevap veren bir dünya kavramı

[1] Frédéric Engels: La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne. Préface de 1874. Ed. Sociales, s. 23. Marksizmin bu kaynağı üzerine, bkz. Roger Garaudy: Dieu est mort (Etude sur Regel). Presses Universitaires de Frances, 1962.

getiriyordu: Madde ile ruhun birliği, karşılıklı etkileri, gerçek dünyayı tüm olarak çelişkileri ve hareketi içinde değerlendirebilecek ve kontrol altına alabilecek bir mantığın egemenliği düşüncesi.

Gerçekten de, hegelci sistem dünyanın bugünkü haliyle uzlaşma gibi bir sonuç veriyordu. Bir zamanlar nasıl ki «ilâhî hukuk» teorisi feodal düzeni ve mutlakiyetçi krallıkları takdis ediyor idiyse, hegelci sistem de burjuva düzeninin bir çeşit «akılcı» takdisi anlamına geliyordu.

Fakat hegelci «sağ»ın tutucu yorumu, haklı gösterebildiği hareketsizlik siyaseti ve sistem konusuna önem verirken; hegelci «sol» hareket, kurulmuş hegelci sisteme, Hegel'in kurucu yöntemini rahatlıkla karşı çıkarabiliyor ve bu diyalektik yöntemde evrimi ve çelişkilerinin keşfini buluyordu. Kurulu düzene karşı en iyi eleştirici silah olan bu yöntem, genç Marx'ın az sonra yazacağı gibi, «fosili çıkmış eski toplumsal ilişkileri, kendi öz diyalektik melodilerini çalarak dansetmeğe zorlayacak» kudretteydi.[1]

Kendileri tarafından ancak kuramsal bir biçimde ortaya konan bu «devrim matematiği», genç hegelcilerin gözlerini kamaştırıyordu. Zaten Kutsal-İttifak ve Prusya gericiliğinin egemenliği altında, siyasal eğilimleri felsefî bir kılığa gönüllü olarak bürünmekteydi.

Marx'ın yoldaşı Engels, bir gençlik makalesinde şunları yazmaktaydı: «Soru ortadaydı: Tanrı nedir? Ve Alman felsefesi bunun cevabını verdi: insandır.»

Fakat Engels hemen ilâve ediyordu: Eğer insan tanrıysa, dünyayı da ona lâyık bir biçimde düzenlemek gerekecekti.

Genç hegelcilerin bu tutumu onların genel bir özelliğini ortaya koyuyordu. Onlar Hegel'de, insana tapmanın kutsal kitabını, Faust'un tanrı olma arzusunun coşmasını buldular. Marx 1841'de şöyle yazdı: «Felsefe, doktora tezinin önsözünde saklanmıyor. Bu felsefe, Promethée'nin inancını benimsiyor: Bir kelime ile,

[1] Marx: Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel Oevres philosophiques, cilt I, s. 89.

bütün tanrılardan nefret ediyorum! Felsefesi, bu sloganı, insan bilincini en yüksek kutsallık olarak kabul etmeyen yerin ve göğün bütün tanrılarına karşı çıkarıyor. Bu felsefenin rakibi yoktur...

«Felsefe takviminde, bütün azizler arasında ilk sırayı Promethée işgal etmektedir.»[1]

Fakat Hegel'in böyle bir vaadde bulunmasına ve böylesine umutlar uyandırmasına karşılık, sistemi genç hegelcileri daha uzun zaman tatmin edemezdi. Çünkü tarihsel gerçek şimdiden onu aşıyor ve her yanında çatırtılar yaratıyordu.

Benliği Tanrı'ya kadar yükselttikten ve Tanrı'yı varlığın tümü ile özdeşleştirdikten sonra, hegelci sistem, doğayı uzaya sergilenmiş Tanrı biçiminde ve tarihi Tanrı'nın zaman içinde yayılması olarak kabul etmeye götürüldü. Doğa ve tarih böylece soyut bir biçimde ve yeniden kurulabilirdi.

Oysa, doğa bilimlerinin gelişmesi, «doğa felsefesi»nin soyutlamalarını hızla anlamsızlaştırıyordu. Nasıl ki, ingiliz çartist hareketi, Lyon ipek işçilerinin ayaklanması, Slezya'daki dokumacıların isyanı da «tarih felsefesi»nin soyutlamalarını yıkmıştı. Yeni bir sınıf çatışmasının habercileri olan bu yeraltı homurdanmaları, burjuvazinin egemenliğinin aklın egemenliği olmadığını, bu egemenliğin belki de sonsuza kadar uzanamıyacağını ve tarihin henüz son bulmadığını gösteriyordu.

Hegelci sistemi ilk kez, «İsa'nın Yaşamı» adlı yapıtı ile 1835 yılında Strausz temelden bir eleştiriye tabi tuttu.

Hareket noktası teolojik bir sorun idi: İsa'nın bireysel ve tarihsel kişiliğini, varlığın tümü ile özdeştirilmiş hegelci kavram ile nasıl bağdaştırmalıydı? Gerçekte Strausz, diyalektik mantığın içinde, Tanrı'nın, doğanın ve tarihin birliği üzerine kurulan hegelci sistemi darmadağın etmektedir.

Yazarının niyetinin ötesinde, bu kitap beklenmeyen yankılar yaptı: Felsefeyi ve dini birbirinden ayırarak «solcu hegelciler»i dinsizliğe götürdü. Mantığı ve tarihi birbirinden ayırıp, tarihe

[1] Karl Marx: Oevres philosophiques, cilt I, XXIV (Editions Costes).

böylece özerkliğini ve kendine özgü gerçeği kazandırarak, «hegelci solcular»ı, diyalektiğin görevini Hegel'in istediği gibi «olanı anlamak»la sınırlandırmak yerine, «Hegel'in şimdiki zamanda durdurduğu düşüncenin diyalektik hareketini geleceğe yaymak»a götürdü.[1]

Bundan böyle genç hegelciler için –ve bu Hegel'den sonraki felsefenin birinci büyük dönemeci olacaktır– hegelcilik artık bir çözüm değil, programdır. Sloganları da «felsefenin gerçekleşmesi»dir. Felsefe bundan böyle, Hegel'de olduğu gibi kendisi ile uyuşma ve dünya ile uzlaşma halinde değil, fakat dünyaya karşı bir isyandır.

Bu, 1839 ve 1841 yıllarında doktora tezi için yazdığı «Hazırlık Notları»nın da gösterdiği gibi, genç Marx'ın hareket noktası oldu: «Kuramsal düşünce, kendi kendinden özgür hale gelerek, pratik enerjiye dönüşüyor; Amenthès'lerin karanlıkların krallığının iradesi olmaktan çıkıyor ve onsuz da var olan gerçeğe doğru yöneliyor...

«... dünyanın felsefe olması, aynı zamanda felsefenin dünya olmasıdır...

«... dünyayı felsefesizlikten kurtararak, belirlenmiş bir sistem olarak onları zincirlerle kaplayan felsefeden de özgürleşiliyor.»[2]

Böylece eleştiri, yani, Marx'ın yazdığı gibi, «felsefenin onunla dışa dönebildiği eylem» başlamaktadır.

Henüz amaç, devrimi bilinçlerde yapmak, eski değerleri gerçekten de yoketmekten önce kafalarda yoketmektir.

İdealizm devam etmektedir: Gelişiminin bir aşamasını sonsuzlaştırmak iddiasını taşıyan bir felsefeye karşı gerçeğin isyanı,

[1] Auguste Cornu: *Marx et Engels*, cilt I, s. 140 (P.U.F.). Marx'ın düşüncesinin doğuşunu öğrenmek için, Auguste Cornu'nün büyük yapıtının şimdiye kadar yayınlanmış olan üç cildi zorunlu ve sadece bilimsel endişeler taşıyan tek kaynaktır.

[2] Karl Marx: *Oeuvres philosophipues*, cilt I, ss. 75-77 (Ed. Costes).

genç hegelcilerin kafasında, onun bir görüntüsü olan dünyaya karşı düşüncenin isyanı olarak netis bir biçimde yansımaktadır.

Hegel onları «vadedilmiş toprağın» eşiğine getirdi, fakat sadece düşüncelerde yaptı bunu. Hegelci düşünce yaşamaktadır, ama sadece bir program olarak. Bu hayal, 1844'teki «El Yazmaları»na kadar derin izler bırakacaktır. Bu «El Yazmaları»nda «eksiksiz insan» düşüncesi, soyut biçimi ile, çağdaş «yabancılaşmalar»ı değerlendirmek ve nihaî amacı saptamak için hâlâ ölçü ve biçim olacaktır: Komünizm.

ATEŞ IRMAĞI: FEUERBACH

> Felsefe kendinden değil, karşı tezi olan felsefesizlikten başlamalıdır... Düşünce varlıktan doğar, yoksa varlık düşünceden değil. [FEUERBACH. *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842), Thèses 45 ve 53.]

Marx «Demokrit ve Epikür'de doğa felsefesi» üzerindeki felsefe doktorasını 1841 yılında tamamladı. Hegel'in «Felsefenin Tarihsel Dersleri»ne dayanmasına rağmen, bu tez Hegel'in Epikür'ün maddeciliğine duyduğu düşmanca tutumu paylaşmıyordu. Demokrit'in gerekirciliğine (determinizm) karşı, Marx, eylem için gerekli olan özgürlüğü kurtardığı için Epikür'e minnettardı. Fakat aralarındaki diyalektik ilişkiyi görmeden, özgürlüğü gerekliliğe karşı çıkardığı için ona çatmaktan da geri kalmıyordu. Marx daha o zamandan, özgürlük sorununun, gereklik ile özgürlük arasındaki, yani daha somut olarak, insanı yalnızlığı ve soyut özerkliği içinde değerlendirmek yerine, insan ile dünya arasındaki diyalektik ilişkileri derinleştirmeden çözülemiyeceğini göstermekteydi.

Diğer genç hegelcilere karşılık, Marx bu tezinde, diyalektik hareketi gerçekten ayrı değil onun parçası olarak kabul ettiğini güçlü bir biçimde savunuyordu. Fakat aynı zamanda, Hegel'e karşı da, zihinsel soyutlamanın yerine somut tarihi koymaya çalışıyordu.

15 nisan 1841'de Marx felsefe doktoru ünvanını kazandı. Birkaç ay sonra, Hegel'in ölümünden sonraki en büyük felsefî olay

olan, Ludwig Feuerbach'ın «Hristiyanlığın Esası» yayınlandı. Birbirini izleyen iki yıl süresince «Felsefenin Reformu İçin Geçici Tezler» (1842) ve «Geleceğin Felsefesinin İlkeleri» (1843) piyasaya çıktı.

Feuerbach, Strausz'un eleştirisini genişleterek ve derinleştirerek, önce Hegel'e karşı, felsefe ile dinin, akıl ile inancın uyuşmazlığını ortaya koydu.

Daha sonra eleştirisini genelleştirdi ve Hegel'in gerçeğin tümünü maneviyata malederek, insanı ve dünyayı, ruhu ve maddeyi birliğe indirgemek iddiasını itham etti. «Soyuttan somuta, idealden gerçeğe, soyut felsefenin bu ana kadar izlediği yol tamamen terstir... Felsefenin kendisiyle bağladığı varlık, ne bilinçten, ne de varlığın bilincinden ayrılamaz.»[1]

Doğa bilinçten bağımsız olarak vardır; doğanın ve insanın dışında sadece hayalî ve aldatıcı temsiller söz konusudur.

Böylece hegelci sistem tersine çevrilmiş oluyordu: Hegel'in «ruh» dediğine, Feuerbach «madde»; Hegel'in «Tanrı» dediğine Feuerbach «insan» diyordu. Tanrı insanda değil, insan Tanrı'da yabancılaşmaktaydı.

Feuerbach, ilerde Marx'ın «Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi» adlı eserinde aynen tekrarlıyacağı bir formülde bütün düşüncesini özetlemektedir: Yüklemi öznenin, özneyi de yüklemin yerine koymak[2]. Varlık özne, düşünce yüklemdir; yani Feuerbach'a göre, düşünce dünyanın bir yansımasıdır, yoksa tersi değil.

Bu gösterinin, bu altüst etmenin etkisi genç hegelciler üzerinde çok büyük oldu. Engels şöyle yazacaktır: «Bir anda hepimiz feuerbachçı olduk.»[3]

Marx da şöyle demekteydi: «Kuramsal çerçeveden kurtulamayan filozof ve ilâhiyatçılar, eğer herşeye gerçekte oldukları

[1] Ludwig Feuerbach: Thèses provisoires. Thèses 33 et 37.

[2] İbid. Thèse 53.

[3] Engels: Ludwig Feuerbach dans Etudes philosophiques de Marx et Engels. Editions Sociales, s. 23.

halleriyle ulaşmak istiyorsanız, sizlere, kuramsal eski felsefenin kavram ve önyargılarından kendinizi kurtamanızı tavsiye ederim. Ve sizin için, gerçeğe ve özgürlüğe giden tek yol bu 'ateş ırmağı' (Feuerbach)dır. Feuerbach çağımızın Araf'ıdır.[1]

Genç Marx'ın, Feuerbach tarafından gerçekleştirilen bu tersine çevirme olayı karşısındaki heyecanı, bizi yanlış bir yola itmemelidir. Buna bakarak, Feuerbach'ın hegelci sistemi tersine çevirmesiyle, Marx'ın hegelci yöntemi tersyüz etmesini aynı şey saymamalıyız.

Kuşkusuz, Feuerbach'ın yapıtı, Hegel ötesi düşüncenin gelişmesinde kesin bir aşama meydana getirmektedir. Örneğin o ana kadar genç hegelciler ve özellikle Bruno Bauer ve Karl Marx, Hegel'i hristiyan ilâhiyatçılığına karşı çıkarıyorlardı. Feuerbach tersine, Hegel'in felsefesini, diyalektik tarafından çözülmüş hristiyan ilâhiyatı olarak tanımlıyor ve din ile mutlak idealizm arasındaki yakın akrabalığı göstererek şunları yazıyordu: «Eğer Hegel'in felsefesinden vazgeçilmezse, ilâhiyattan da uzaklaşılamaz.»[2]

Feuerbach'ın ana düşüncesi yabancılaşma ile ilgilidir.

İnsan için, gerçekte kendi eseri olan, kendi yarattığı ürün olan şeyi, kendinin dışında ve üstünde yabancı bir gerçek olarak kabul etmek bir yabancılaşmadır.

«Hristiyanlığın Esası» adlı kitabında Feuerbach yabancılaşmayı şöyle tanımlıyor: «İnsan öznel olan, yani sadece düşüncesinde, hayalinde var olan şeyi, düşüncesi ve hayali dışında bir şey haline getirmektedir... Hristiyanlar böylece insan vücudundan aklı, ruhu zorla çıkarmakta ve vücuttan yoksun bu ruhu Tanrı yapmaktadırlar.» Bu tersliğin özelliklerini ortaya koymak için VII nci dersinde şöyle diyor: «Tanrı'dan doğayı çıkarmak, görüntüden, kopyadan aslını çıkarmaya benzer. Birşey hakkındaki düşünceden o şeyi nasıl çıkarabilirsiniz?»

[1] Karl Marx. Méga I, 1, s. 175.

[2] Feuerbach, Thèses provisoires. Thèse 52.

Hegelci idealizm açısından, bütün maddesel dünya aklın bir «yabancılaşması»dır. Feuerbach'da Tanrı'nın yüceliği bir «yabancılaşma»dır: «İnsan özünü kendi dışına atıyor... İnsana ait olanla Tanrı'ya ait olan arasındaki karşıtlık hayalîdir... tanrısal olanın bütün tanımlamaları, aslında insanın tanımlamaladır.»[1] Bir kelime ile, Tanrı insanı kendi benzeri olarak yaratmadı, insan Tanrılarını kendi benzeri olarak yarattı[2].

Hegel'e göre insan Tanrı'nın bir yabancılaşmasıdır. Feuerbach bu formülün tersine çevrilmesi gerektiğine inanmaktadır: Tanrı insanın bir yabancılaşmasıdır. İnsan özne, Tanrı yüklemdir. İnsan birey değil beşerî tür ve Tanrı da onun gökyüzüne yansıttığı idealdir. Bu «yabancılaşma», insanın kendi kendisiyle bölünmesinin sonucudur. Bu yabancılaşma, Tanrı'nın yüceliğini kaldıran bilgi ile geride kalır; nasıl ki Hegel'de de aynı yabancılaşma nesnenin dışarılığını yoketmekteydi.

Tarihin hedefi böylece değişmektedir: Hegel için bu hedef, Tanrı'nın insanda gerçekleşmesidir. Feuerbach için, insan kendini Tanrı'ya yansıtmaktan vazgeçince, bu insanın insanda gerçekleşmesidir. Feuerbach'ın hedefi, insanı dinden kurtarmak, insanın insanla birliğini sağlamaktır. İşte bu insancıllığı (hümanizm) Feuerbach komünizm olarak nitelendirmektedir: Dinden ayrılan insan, birliğini komünizmde bulacaktır.

Bu felsefî «komünizm», proletarya sınıfının çıkarları için bir mücadeleye veya burjuva toplumunun köklü bir değişmeye uğramasına bağlı değildir. Bu komünizm, sadece insanların bilincinde, maddeci ve dinsiz bir insancıllığı geleneksel dinin yerine koyma eğilimindedir.

Burada karşılaşılan durum, hegelci sistemin «tersyüz» edilmesinden ibarettir. Oysa hegelci sistemi tersine çevirmek, onun ni-

1 Feuerbech, L'Essence du christianisme (1842). Introduction, Chapitre II, L'Essence de la religion.

2 Hegel'de yabancılaşmanın kökeni ve anlamı üzerinde, bkz. Roger Garaudy: Dieu est mort (étude sur Hegel), özellikle ss. 67-69.

teliğini değiştirmek demek değildir: İdealist sistemi maddeci sisteme çevirmek, Hegel'in dogmatik idealizminin simetriği olan dogmatik bir maddecilik kurmak anlamına gelir. Hegel'in hayaleti, doğallaştırılmış bir hegelcilik olan Feuerbach'ın maddeciliğine musallat olmaktadır. Hegel'in metafiziği antropoloji haline gelmektedir ve gerçek insan, yabancılaşmış dinsel bir insandır.

Feuerbach'a göre, bu antropoloji dinin gerçeğidir. Feuerbach kendisini ilâhiyattan kurtaramamaktadır; sadece ilâhiyata insancıl bir haklılık sağlamaktadır. O'na göre insan beşerî türdür; Tanrı onun idealidir. İnsanın diğer insanlarla sevgi içinde uzlaşması, insancıllığın gerçekleşmesidir. «Sen» ve «Ben» diyaloğunu, sevgiyi tanrılaştırarak, Feuerbach, bir dinin yerine başka bir dini koymaktadır.

Demek ki Feuerbach ile, biz ideolojinin sınırlarını aşmamaktayız, içinde kalmaktayız. Hatta bu ideolojiyi tersine çevirerek bile, Marx'ın «hegelci düşüncenin kafesi» olarak nitelendirdiği şeyden dışarı çıkamadık. Maddeci bir sisteme çevrilmiş olan hegelci idealist sistem, gene de bir ilâhiyatla sonuçlanmaktadır.

Başka bir nitelikle gerçek biçimde tersyüz edilmesini sadece Marx gerçekleştirecektir. Bunu yapmak için sadece kafesi, sistemi devirmek değil, fakat kırmak, tamamen reddetmek ve insanların, emeklerinin ve mücadelelerinin gerçek dünyasına girmek gerekecektir.

İlerde Engels'in de «Ludwig Feuerbach» adlı kitabında belirteceği gibi, Feuerbach'ın soyut insanından, gerçek, canlı insanlara geçilmesi için tek şart, bu insanları tarihteki eylemleri içinde değerlendirmektir.

Marx bu sonuca hemen ulaşamıyacaktır; hatta bu sonucu elde etmesi için uzun uzun dolaşması gerekecektir.

Marx, Feuerbach'ın yöntemini sadece dinin eleştirisine değil, fakat devletin eleştirisine de uygulayarak başladı.

Bu işi, genellikle «Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi» olarak adlandırılan 1843 el yazmalarında yaptı.

Feuerbach'ın eleştirdiği din, yabancılaşmanın kuramsal bi-

çiminden başka birşey değildir. Bu yabancılaşmanın pratik biçimleri de vardır. Marx göğün eleştirisinden yerin eleştirisine, dinsel yabancılaşmadan siyasal yabancılaşmaya (1843 El Yazmaları) ve siyasal yabancılaşmadan ekonomik yabancılaşmaya (1844 El Yazmaları) geçmeyi düşünüyordu.

R. P. Calvez'in «Marx'ın Düşünce Yapısı» adlı kitabında yaptığı gibi, Marx'ın düşüncesini sadece bu harekete; dinsel, siyasal, toplumsal, ekonomik bir yabancılaşmadan başka bir yabancılaşmaya geçişe indirgemek çok büyük bir hata olurdu. Bütün bunlar Marx'ın, marksizmden önceki düşünceleridir. Yani soyut, komünizme felsefî bir temel arayan ve henüz komünizmin tarihsel, sınıfsal, bilimsel temelini bulamamış olan düşünceleridir.

«Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi» üzerindeki 1843 El Yazmaları, Marx'ın maddeciliğe ve siyasal radikalizme geçişinde sadece bir aşamadır.

Eserin yöntemi Feuerbach'dan ödünç alınmıştır. Yabancılaşma teorisinin maddeci bir uygulaması üzerine bina edilmiştir.

Feuerbach hristiyanlığın eleştirisini maddeci bir açıdan yapmıştı. Yani, Tanrı simgesi ve Tanrı ihtiyacının, insanın doğal ve duygusal gerçeğinde, insanın dünyasal gerçeğinin kutsal bir yansıması olduğunu göstermişti.

İdealist ve soyut olan hegelci felsefeyi, ilâhiyatın son biçimi olarak değerlendirmişti: «Soyut felsefe, gerçek bir ilâhiyattır» diye yazmıştı[1].

Öyleyse maddeci hale gelen felsefe, düşünceden değil, doğadan hareket etmek zorundadır. İngiliz ve fransız maddeci geleneğini uzatarak, Feuerbach şöyle demektedir: «Gerçek gerçeklik içinde değerlendirilen gerçek, duyuların nesnesi olarak, duyulan olarak gerçektir. Gerçek, var olan, duyulan, hep aynı şeylerdir. Ancak duyularladır ki bir nesne gerçekten vardır.»[2]

Zaten bu doğalcılık (natüralizm) ve bu deneycilik (ampirizm),

1 Feuerbach. Principes de la philosophie de l'avenir, parag. 5.

2 İdem, parag. 32.

başından beri Marx tarafından eleştirilmiştir: «Beni Feuerbach'dan ayıran tek nokta, kanımca, onun doğaya gereğinden fazla önem verip, siyaseti önemsememesidir. Oysa, çağdaş felsefe, ancak siyasetle birleşerek tam anlamıyla gerçekleşebilir.»[1]

İnsanın ürünü olduğu ortam, Feuerbach için, toplum değil, doğadır. Marx, 1844 «El Yazmaları»nda ortaya koyacağı ana düşüncelerinden birisini henüz açıklıkla belirliyememiş olsa bile; insan ile doğa arasındaki ilişki doğrudan değildir, toplumdan, emeğin aracılığından geçer diyerek, maddeciliğin, doğalcı, denemeci, mekanik biçimlerini geride bırakmıştı.

Feuerbach'da insan ve doğa arasındaki ilişki dolaysız olduğu için, bu ilişki emek ile değil, seyretmekle kuruluyor. Böyle bir maddecilik, tarihsel ve toplumsal sorunların çözümüne olanak vermemektedir. Marx, 1845 yılında, tarihsel maddeciliğin ana çizgilerini hazırlarken şöyle yazacaktır: «Maddeci olduğu ölçüde, Feuerbach tarihi hiçbir zaman işin içine katmadı. Ve nihayet tarihi işin içine kattığında da maddeci olmadı.»[2]

Örneğin Feuerbach, dinsel yabancılaşmanın aşılmasını ancak doğal bir din-insan birliği, insanın tür olarak evrensel sevgisi altında düşünebiliyordu. Oysa Marx için yabancılaşma, ancak insanın kendisini çevreleyen ortam üzerindeki aktif müdahelesi sayesinde aşılabilirdi.

Demek ki Feuerbach, hegelci solun sorununun anahtarını bulamıyordu: Bu sorun felsefeyi, siyasal ve toplumsal eylemin bir aleti yapmaktı. «Feuerbach, dinin insanı bizzat kendi kendine yabancılaştırdığı olayından hareket etmektedir... Çabası, dinsel dünyayı ölümlü tabanında çözmekten ibarettir. Bu çabası bir kere sonuçlanınca, temelin gene aynı kalacağını görememektedir. Özellikle bu ölümlü (fani) tabanın kendi kendisinden ayrılması ve bağımsız bir krallık gibi – bulutlara yerleşmesi olayı, bu ölümlü tabanın dağılması ve iç çelişkisi gözönüne alınmadan açıklanamaz.

1 Marx. Lettre à Ruge (13 mart 1843).

2 Marx. İdéologie allemande, première partie, Editions Sociales, s. 47.

Öyleyse bu geçici tabanı çelişkisi içinde anlamalıyız ki, arkasından çelişkiyi yokederek devrim yapabilelim[1].

Buna rağmen, Feuerbach'ın yapıtı, maddeciliğe ve yabancılaşmaların eleştirisine doğru ilk aşamaydı. Bu aşama genç hegelcilerin maddeciliğe, siyasal radikalizme ve «felsefî» komünizme geçmelerine olanak verecekti. Bu borcu Engels memnunlukla kabulleniyordu: Sosyalizmin ve komünizmin alman teorisyenleri arasında, «Feuerbach'ın aracılığı olmadan, hegelci soyutlamadan sıyrılarak komünizme varmış tek kişi gösterilemez.»[2]

11 ağustos 1844 tarihli bir mektupta Marx, Feuerbach'a şöyle yazmaktadır: «Düşünerek mi yaptınız bilmiyorum, ama sosyalizme felsefî bir temel verdiniz.»

Örneğin, Marx'ın düşünce yapısının evrimi üzerinde 1843-1844 yıllarında büyük bir etkide bulunacak olan Moses Hess, sınıf çatışması düşüncesi ve proletarya devrimi değil, temel sorunun yabancılaşmanın yokedilmesi olduğunu savunan feuerbachçı düşünce üzerine, hayalci bir komünizm kavramı geliştirmektedir. Fakat Hess için öncelik taşıyan yabancılaşma dinsel değil, özel mülkiyet rejiminin yarattığı yabancılaşmadır.

Bu soyut komünizm kavramı, 1844 «El Yazmaları»nın birçok bölümüne damgasını vuracaktır.

«Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi» adlı kitabında, Marx, devlet eleştirisine hâlâ Feuerbach'ın din eleştirisine uyguladığı yöntemi uygulamakla yetinmektedir.

Fakat o zamanda bile, «Kreuznach Defterleri»nin de tanıklık ettiği tarihsel incelemeler ve günlük gerçekler, O'na Feuerbach'ın Hegel'i eleştirirken sahibolduğu ufkun ötesine geçme olanağını verecektir.

Tezini savunduktan sonra, liberal eğilimli «La Gazette Rhénane» gazetesinin önce yazarı sonra yayın müdürü olan genç

1 Marx. Quatrième thèse sur Feuerbach dans Etudes philosophiques de Marx et Engels. Editions Sociales, s. 62.

2 Engels. La situation des classes laborieuses en Angleterre, Avant-propos, Editons Sociales, s. 32.

Marx, sadece felsefî bilgisi ile çözemiyeceği sorunlarla uğraşmak zorunda kaldı. 1841 mayıs-temmuz ayları arasında Rhénane Meclisi'ndeki görüşmelerin analizini yaparken, basın özgürlüğü konusunda yazdığı bir makalede, burjuva temsilcilerinin, öne sürdükleri gibi toplumun genel çıkarlarını değil, fakat sınıflarının özel çıkarlarını savunduklarını ortaya koydu. Ormandan odun çalınması ile ilgili bir yasa hakkındaki başka bir yazısında, genç Marx, toplumun eski mülkünde odun toplanmasına hoşgörü gösteren eski feodal toplumsal ilişkiler ile yeni kapitalist mülk sahiplerinin iştahları arasındaki sınıf çatışmasının yansımasını henüz bu yasada göremiyordu. Fakat gene de, yasanın özel çıkarların ifadesi olduğunu ortaya çıkardı. Tarihsel ve toplumsal değil de, hukuksal ve ahlakî bir düzeye yerleşerek, gelenek hukukunu yoksulluğun hukuku olarak imdada çağırıyordu.

İşte bu anlayış içindedir ki, 1843 yılında, «Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi»ni kaleme almaya başladı.

Sorun, devletin niteliğinin ve «uygar toplum» ile, yani ekonomik ve toplumsal çıkarların tümü ile ilişkilerinin belirlenmesi idi.

Moses Hess, Feuerbach'ın yöntemini daha o zaman, siyasal ve toplumsal düzenlenmenin incelenmesine kadar uzatmıştı. İnsanların, cinse ait özelliklerini devlet içinde yabancılaştırarak, yurttaş olarak, izole ve bencil birey durumuna indirgendiklerini göstermişti.

Hegel'deki, Prusya devletini akılcı, mantığın yükseldiği ve gerçekleştiği bir sistem içine yerleştirerek, krallığı ve kurumlarını haklı gösteren devletin efsaneleştirilmesi olayını, genç Marx eleştirmektedir. Aynı biçimde, devlet toplumun bütün halinde düzenleyicisi ve yaratıcısı olarak, gerici siyasal kurumları ve burjuvaziye ait biçimindeki özel mülkiyeti ile «akla uygun» diye kendini haklı çıkarmış bulunuyordu.

Marx, inceden inceye yapılan eleştiriyle, hegelci şemayı paragraf paragraf, uygar toplumu devletin değil, fakat devleti uygar toplumun yarattığını göstererek, tersine çevirmektedir. Sınıf çıkarlarının üstünde olmaktan çok uzak, devlet bizzat o çıkarların ifa-

desidir. Marx şöyle diyor: «Burada siyasal rejim, özel mülkiyetin siyasal rejimidir.»[1]

Bu «tersyüz» etmeyi genelleştirerek, Marx, Hegel'in soyut yönteminin sadece «uygar toplum» ve devlet ilişkilerini tersine çevirmediğini, aynı zamanda özne ile nesneye de yer değiştirdiğini gösteriyor. Hegel'in –tersini yapacak yerde– aileyi ve mülkiyet rejimini devletin ürünü olarak kabul ettiği «Hukuk Felsefesi»nin 262'nci paragrafı nedeniyle Marx şunları yazmaktadır: «Bu paragrafta, hukuk felsefesinin ve genel olarak hegelci felsefenin bütün tılsımı bulunmaktadır.»[2]

Yani Marx, sadece Hegel'in devlete atfettiği uygar toplumu yaratma rolünü değil, Hegel'in düşünceye atfettiği duyulan gerçekle ilgili yaratıcılık rolünü de reddediyor. Marx'ın bu yapıtı, tarihsel maddeciliğin doğuşunda, idealizmden maddeciliğe geçişin önemli bir aşamasını damgalamaktadır.

Onbeş yıl sonra, Marx bu incelemenin bilançosunu yapacaktır. «Gazette Rhénane»daki yazarlık görevlerinin kendisini, «ilk kez maddesel çıkarlar olarak isimlendirilen şey üzerinde düşüncesini söylemek gibi sıkıntılı bir zorunluk durumuna» koyduğunu belirterek şunları ilâve etmektedir: «Beni istilâ eden kuşkuları çözmek için ilk giriştiğim iş, Hegel'in hukuk felsefesini eleştirici bir revizyona tabi tutmak oldu... Araştırmalarım –devlet biçimlerinin olduğu gibi– hukuksal ilişkilerin de ne kendiliklerinden, ne insan aklının ileri sürülen genel evriminden anlaşılamıyacakları sonucuna vardı. Tersine, kökleri, maddesel varlığın koşullarıydı. 18'nci yüzyılın İngiliz ve Fransızları gibi, Hegel de bu koşulların tümünü «uygar toplum» (société civile) adı altında anlıyordu. Ve uygar toplumun anatomisinin de, gene siyasal iktisatta aranması gerektiği kanısına vardım.»[3]

[1] Marx. Chritique de la philosophie de l'Etat de Hegel. Oeuvres philosophiques, t. IV, s. 222. Ed. Costes.

[2] İdem., s. 26.

[3] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, Editions Sociales, Préface, s. 4.

Tarihsel maddeciliğe doğru ilk adımları meydana getiren bu yöntemle ilgili sonuçlar, Marx'ın geçici siyasal sonuçlarını çok geniş bir biçimde taşıyordu: Özel mülkiyet rejiminin, herkesin, onu yaratan herkese karşı savaşı ile, insana «gerçek niteliği»ne uygun kollektif bir yaşama sahibolmak bakımından engel meydana getirdiğini gösterdi. Fakat bu yabancılaşmanın, sınıf çatışması ve proletarya devrimi ile değil, cumhuriyetin krallığın yerini aldığı ve genel oyun yerleştiği «gerçek bir demokrasi»nin kurulmasıyla geride bırakılacağını düşünüyordu.

Burjuva radikalizminin bu görüş açılarının aşılması, başka bir sınıfsal açıdan sorunlara bakmaya geçişi gerektirmekteydi.

Genç Marx'ı marksizmin eşiğine götürecek kesin adım, yabancılaşmanın – özel mülkiyetin kalkmasını da içeren bir biçimde– yokedilmesinin, ancak proletaryanın mücadele ve devrimi ile gerçekleşebileceğini anlaması oldu.

Marx bu aşamayı, teorik bir derinleşme ile değil, fakat proletarya ile derinlemesine bir ilişki ile yapacaktır.

FİCHTE'NİN MİRASI VE PROMETHEE'NİN ANLAMSIZ DÜŞÜNCESİ

> İnsanlık kör rastlantıyı ve alın yazısının iktidarını reddeder. Kendi geleceğini bizzat kendi elleri arasında tutar.
> (*FICHTE. Gün Gibi Açık İlişki.*)

Marksist felsefenin dogmatik ve ön-eleştiri niteliğindeki bir yorumuna götürebilecek olan hatalardan birisi, alman felsefesinin mirasını Hegel ve Feuerbach'a indirgemek ve Marx'ın Kant ve Fichte'den öğrendiklerinin, onların düşünce yapılarından kendi dünya görüşüne dahil ettiklerinin önemini küçümsemektir.

Oysa, daha babasına yazdığı 10 kasım 1837 tarihli mektubunda bile Marx, ilk felsefî düşüncelerinin «Kant ve Fichte»den beslendiğini bize gösteriyor[1]. Burada söz konusu olan geçici bir heves değildir. Çünkü Engels, hayatının sonuna doğru 1891'de, Fichte'nin bilimsel sosyalizmin kaynaklarından birisi olduğunu hatırlatmaktadır: «Biz alman sosyalistleri, kökenimizin sadece Saint-Simon, Fourier ve Owen değil, fakat aynı zamanda Kant, Fichte ve Hegel'den gelmesinden kıvanç duyuyoruz.»[2]

Karl Marx üzerindeki büyük eserinde, Auguste Cornu, Marx'ın klasik alman felsefesinden aldığı temel kavramları ortaya koydu: Manevî ve maddesel gerçeklerin birliği ve birbirleri üze-

[1] Karl Marx. Oeuvres philosophiques, Ed. Costes, t. IV, s. 10.
[2] Oeuvres de Marx et Engels, Ed. russe, t. XV, s. 625.

rindeki etkileri, tarihteki ruhun köklü kararlılığı, oluşma düşüncesi, bu oluşumun motoru olarak çelişki[1].

Fakat, ancak bu dünyanın geleceğini yaparak, insanın kendi kendisinin bilincine varabileceğini ve tam anlamıyla gelişebileceğini gördüğü için, herkesten daha fazla olarak insanı dünyaya derin bir biçimde birleştiriyordu. Marx, daha ilk araştırmalarından itibaren, bu dünya görüşüne somut bir kişilik kazandırmaya çalıştı. 10 mart 1837'de babasına yazdığı mektupta şöyle diyordu: «Fichte ve Kant'tan aldığım öğelerle beslenen ideolojiden kendimi kurtarırken, düşünceyi bizzat gerçeğin içinde aramak gerektiğine inandım. Bir zamanlar yeryüzünün üstünde oturan Tanrılar, artık o yerin merkezi haline geliyorlardı.»

Marx'ın dünya anlayışını geliştirdiği ortam, Fichte'nin düşüncelerinden son derecede etkilenmişti.

Örneğin Marx'ın somut tarihsel, maddeci bir anlam vereceği «praxis» kavramının, yadsınmaz bir biçimde fichteci kökenden geldiği dikkati çekmektedir. Von Cieszkowski, «Tarih Felsefesine Giriş» adlı kitabında, 1838'de, Fichte'den, eylemin geleceği varlığa karşı, yani gerçekleştirmesi gereken ideali bugünkü dünyaya karşı belirlediği ana düşüncesini alarak, praxis, felsefesini geliştiriyordu.

Böylece Von Cieszkowski ile, hedefleri burjuva akılcılığının ilkelerine göre saptanmış olsa da, felsefe, hayalci bir biçimde, siyasal mücadelede bir silahın özelliklerini kazanmaktadır. Bu, o ana kadar sadece geçmişteki tarihsel evrimin yasalarını çözen hegelci felsefenin ilk aşamasıdır. Von Cieszkowski'nin eylem felsefesi, bu yasaların geleceğin inşasında uygulanmasını gerektiriyordu.

Soyut felsefeden eylem felsefesine bu geçiş, Moses Hess'de çok daha açık olarak ortaya çıkıyordu. Hess, Fichte'deki faaliyet ve beşerî varlığın önceliğini, Feuerbach'taki yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşılmasının zorunluluğu kavramına sıkı sıkıya

[1] Auguste Cornu. Karl Marx et Friedrich Engels, t. I, s. 34.

bağlamakta idi. Söz konusu zorunluluk, bireyin topluluktan ayrılmamasına dayanıyordu; çünkü insanın gerçek özerkliği ancak komünizmde (toplumculuk anlamında) gerçekleşebilirdi.

Hegel'den de öte, Fichte'deki, bilincin ancak kendi yarattığı gerçeği kesintisiz bir biçimde aşarak gelişebileceği düşüncesini Bruno Bauer yeniden ele alırken, hegelci ruh kavramının tutucu görünümlerini reddetmiş oluyordu. Fakat bu eleştiri tamamen manevî bir planda yükselmekte, böylece de soyut ve kudretsiz kalmaktaydı: Dünyadan ayrılmış, olunması gerekeni olana karşı çıkaran ruh, Bauer'e göre tarihin motoruydu.

Komünizmin bütün bu ülkücü ve hayalci kavramlarına karşılık, Marx'ın yapacağı katkı, herşeyden önce ruhun ve dünyanın bölünmez birliği düşüncesi olacaktır. Marx, Fichte'nin insanoğlunun özerkliği ilkesini savunarak, her türlü dinsel otoriteyi reddetmiş olmasını ve büyük bir burjuva insancıllığının dinsiz ve promethéeci koşullarını koymasını övgüye lâyık buluyordu. Komünizm buna dayanarak, yeni bir sınıfsal bakış açısıyla tarihsel nöbeti değiştirecektir[1].

Marx, bu açık gerçek henüz onlarda soyut ve tarihin dışında kalmasına rağmen, Kant ve Fichte'yi, temel ilkesi, insanı hiç bir zaman bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak değerlendirmek olan büyük burjuva insancıllığının temsilcileri gibi kabul ediyordu.

Marx'ın yaptığı alman felsefesi tanımı, en iyi Fichte'ye uymaktadır: «Bu fransız devriminin alman teorisidir.»

[1] Fichte'nin Marx'ın düşünce yapısına etkisi, felsefe, insan anlayışı ve bu anlayışın uygulanması konusundadır; yoksa Jaurès'in «Alman Sosyalizminin Kökenleri» tezinde (1890) düşündüğü gibi, kollektivist teori planında değildir. Genç Marx'da iz bırakan şey, insanın yaratıcı eylemi üzerindeki, faaliyetin önceliği üzerindeki, akılcı bütün içinde bireyin aşılması gereği üzerindeki düşüncesiyle, Fichte'nin «Bilim Doktrini»dir. Buna karşılık, Fransa'daki burjuva devriminin bazı ekonomik tedbirlerini Prusya'ya sokmaya çalışarak Fichte'nin «Kapalı Ticaret Devleti» kitabındaki teorisinin, tarih ve sınıf çatışması üzerine bina edilen marksist sosyalizmle hiçbir ilgisi yoktur.

Fransız devrimi Fichte'ye, büyük bir ulusun siyasal yaşamını artık gelenek ve otorite üzerine değil de aklın üzerine kurma çabası olarak görünüyordu. Varlığın dinamik görüntülerini ortaya çıkaran bu devrimin zımnî felsefesini sistemleştirmek O'nun en büyük ihtirası idi: İnsanın özgür ve yaratıcı eyleminin, aklının özerkliğinin önde gelen rolü. Şu satırları yazıyordu: «Benim sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Fransız ulusunun insanlığı maddesel zincirlerinden kurtarması gibi, benim sistemim de insanlığı kendinden bir şey olmaktan, dış etkilerden kurtardı ve ilk ilkeleri insana özerk bir varlık haline getirdi. Bilim doktrini, fransız ulusunun enerji zoruyla özgürlüğü zafere ulaştırdığı yıllarda doğdu... ve özgürlüğün böylece ele geçirilmesi (Bilim Doktrini)ni yarattı... Devrim üzerine bir kitap yazarken, ilk belirtiler, sistemimin ilk önsezileri, bir ödül gibi içime doğdu.»[1]

Fichte'nin felsefesinde, mistikleştirilmiş, idealist ve metafizik bir görünüm altında olmakla beraber, Marx'ın «ayakları üzerine koyma» tanımlarını geliştiren, marksistlere ait üç büyük felsefî temanın kaynakları bulunmaktadır:

1 — Özgürlük Fichte'nin sisteminin anahtarı, bütün eylemin ve bütün gerçeğin kaynağıdır. Marx, insanın büyüklüğünün bu teyidi ve dünyanın bu iyimser anlayışında çok derin bir ilericiliğin bulunduğunu çabucak keşfetti. 1843'te yazdığı «Prusya'da Sansür Uygulaması Üzerinde Görüşler»de Marx şöyle diyordu: «Ahlâkın aydın kahramanları örneğin Kant, Fichte ve Spinoza'dır. Bütün bu ahlâkçılar, ahlâk özerkliğin ve din de insan aklının özerksizliği üzerine kurulduğu için, ahlâk ve din arasında bir ilke çelişkisi bulunduğu düşüncesinden hareket etmektedirler.»

Bütün geleneksel ilâhiyat (teoloji), feodal ve krallık rejimleri kavramlarına karşı, Fichte özgürlüğün insanın kendi kendine verdiği yasalardan başkasını tanımamak olduğunu ve bu özgürlüğün her devlette varolması gerektiğini ilân etmektedir.

Marx bu tutumda, Copernic örneği gerçek bir ahlâk ve si-

[1] Fichte. Baggesen'e mektup, nisan 1795.

yaset devrimini görüyor: Yasanın ağırlık noktası artık Tanrı veya kral değil, insandır; daha doğrusu bütün insanlardır. Copernic'in buluşunu benzettiği bu «devletin ağırlık noktası yasası»nı hatırlatarak Marx, 1842 yılında, «Nouvelle Gazette Rhénane» gazetesinin 179'ncu sayısındaki makalesinde şöyle yazmaktadır: «Önce Machiavel ve Campanella, daha sonra Spinoza, Hobbes ve Hugo Grotius, ta Rousseau, Fichte ve Hegel'e kadar, devlete insancıl gözlerle bakmaya ve ilâhiyatın değil de, aklın ve tecrübenin doğal yasalarını bundan çıkarmaya başladılar. Tam Copernic gibi.»[1]

Fichte'nin sisteminin egemen düşüncesi, yaratıcı insan düşüncesidir. İnsanın yaptığından ibaret olduğu düşüncesidir. Felsefe tarihinde ilk kez, özgür yaratıcı eylemin yararına olarak, özün önceliği, insanın teolojik veya antropolojik a priori «tanımı»nın değişmesi söz konusu olmaktadır. Kuşkusuz ki bu noktada varoluşçuluğun temel ilkesi ile karşılaşıyoruz[2]: İnsanda varlık özden önce gelir. Fichte'ci Lequier'nin bu ana teması, varoluşçular (existansiyalistler) tarafından sık sık yeniden ele alınmaktadır: Yapmak, yaparken kendi kendini yaratmak ve yapılandan başka birşey olmamak. Fakat bu noktada marksizm, Fichte'nin öğrettiklerini varoluşçulardan daha yakından izlemektedir. Çünkü akılcı (rasyonalist) Fichte için (varoluşçuluğun babası, irrasyonalist Kierkegaard'ın taban tabana zıt önerilerine karşılık), öz ile varlık arasındaki ilişki diyalektiktir. O'nun için varolmak demek, birşeyler yapmak, yaratmak demektir. Bu eylem, bu yaratma, daha önce yaratılmış olanı sürekli olarak aşar ve eyleme, insanın ilk yarattıklarına göre ikinci düşünce olan bilginin yasalarına uyar. Fakat bu daha eski olan eseri aynı ölçüde ortadan kaldırmaz, iptal etmez; eyleme kendini zorla kabul ettiren ve ona direnen koşulların bütününü meydana getirir. Nasıl ki, insanın bir özünü

[1] Marx. Eserleri, rusça, cilt I, s. 111.

[2] Bu analiz içinde, Guéroult'nun «Les antécédents fichtéens de l'existentialisme» adlı basılmamış bir incelemesine atıfta bulunuyoruz. (1863 Meksika Uluslararası Felsefe Kongresi'ne sunulan bildiri.)

deneye dayanmayan bir ön yargı, hatta dondurulmuş olarak değil, sürekli bir zenginleşme olarak meydana getirdiği gibi... Fichte'nin akılcılığı, insan yaratıcılığının dümen suyunda bıraktığı akılcı ize gerçeklik ve öz vererek –en azından soyut bir biçimde– bizzat tarihsel maddeciliğin ilkesini, kendini toplumsal ve tarihsel uygulamada somutlaştırarak keşfetti: «İnsanlar kendi öz tarihlerini kendileri yaparlar; fakat kendilerinin seçtikleri koşullarda ve duruma egemen olarak değil, doğrudan doğruya verilmiş ve geçmişin mirası olan koşullarda yaparlar.»[1]

Fichte'nin buluşunu bütünleştirerek ve onu «ayakları üzerine yerleştirerek», maddeci görüş açışı içinde, marksizm bir çırpıda varoluşçuluğun çok geçerli bir temasını kendine maletmekte ve aşmaktadır. Varoluşçuluğun tek bir doğrultuda ve sadece marksist maddeciliği değil, fakat fichteci akılcılığı da terkederek geliştirdiği bu tema şu biçimi almaktadır: İnsan varlığı bir «veri» değil, bir «yapma»dır.

Varlık, ne marksizm öncesi maddeciliğin ve ampiristlerin sandıkları gibi «doğa» anlamında, ne de dogmatik akılcılığın ve marksizm öncesi diyalektiğin sandığı gibi «öz» anlamında bir «veri»dir.

Çünkü varlık, yapılacak, yaratılacak bir düzene aittir; yeninin bir yükselişi, bir tarih söz konusudur. Çünkü bu yaratma akla uygundur. Çünkü özgürlük ne akla ne de zorunluğa aykırıdır. Bu tarih keyfî değildir, tersine, bir anlamı ve yönü vardır.

Kuşkusuz Fichte'nin tarih anlayışı, onu meydana getiren özgürlük anlayışının da olduğu gibi, idealist ve metafiziktir. Ona damgasını vuran *hedefi* ile idealisttir; özgürlüğün ve aklın gerçekleşmesi, bu gerçekleşmenin *araçları* ile metafiziktir. Bu nedenle, insan evriminin motoru, bilincin tamamen akılcı bir ilerlemesidir.

Fakat Fichte'nin Promethée'nin genel inançlarla çatışan görüşünü, bütün ilâhiyatlara ve siyasal, dinsel veya metafizik baskıların bütün çeşitlerine karşı savunmuş olduğunu da unutmamak

[1] Karl Marx. Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte. Editions Sociales, s. 13.

gerekir: «İnsanlık, kör rastlantıyı ve kaderin iktidarını reddeder. Kendi kaderini bizzat kendi ellerinde tutar, onu kendine özgü düşüncelere uydurur, yapmağa karar verdiğini özgür bir biçimde tamamlar.»[1]

2. — Fichte'deki öznellik (sübjektiflik) kavramı, O'nun özgürlük anlayışından doğmaktadır. «Kutsal Aile» adlı yapıtında[2] Marx, Fichte'nin soyut «Ben»ini, Stirner'in bencil bireyciliğine karşı çıkarmaktadır. Fichte'nin «Ben»inin anlamı üzerinde bir yanılgıya düşmemek için, bu yapılması gerekli olan bir ayrımdır. Ne O'nun hareket noktası olarak kabul ettiği, ne de sonunda ulaştığı «Ben», bencil bireyciliğin «Ben»i ile karıştırılamaz.

Fichte'nin hareket noktası olan «Ben», bireyciliğin «Ben»i değildir. Çünkü «veri» değil, bir fiildir: O'nda egemen olan konu, aklın yasasıdır. Demek ki bu konu –öznelliğin saf bir biçimi olarak– sadece düşünce ile bulunabilen soyut bir fikirdir.

Sistemin ideal terimi olan «Ben», onda ve onun dışında (doğada ve toplumda) aklın tamamen sezebileceği bir dünyayı tamamen gerçekleştiren ve dolayısıyle kendi başına bir birey olmaktan çıkan sebeptir.

Her iki halde de, Fichte'nin «Ben»i, önce çekirdek, vaad görünümünde, onu takiben ideal, akla uygun bir bütün olarak, aklın yasasıdır. Fichte'deki «Ben», terimde olduğu gibi ilkede de, kendi duyarlı özel durumu içinde izole olmaktan ve bundan hoşlanmaktan uzak, akılcı evrenselliğin ihtiyacı veya gerçekleşmesidir. Bu «Ben»de ilkönce bütün insanlık yeralmaktadır. Sadece geçmiş kültüründen değil, tarihin bütününde olmak görevini yüklenmesinden dolayı, bütün insanlığın görüntüsüdür. Stirner'den Heidegger'e kadar, yalnızlık, iktidarsızlık, umutsuzluk, saçma ve olağan «yapay»lıktan aldıklarıyla insana varoluşçu bir bireycilik öğretmekten uzak olan Fichte, «Ben»i bizzat özelden evrensele, son-

[1] Fichte. Rapport clair comme le jour au grand public sur la véritable nature de la philosophie, s. 88.

[2] Marx. La Sainte Famille dans Oeuvres philosophiques. Editions Costes, t. II, s. 214 ve 250.

ludan sonsuza geçişin hareketi, eylemi biçiminde ortaya koymaktadır.

Marx «Alman İdeolojisi»nde[1], Fichte'deki bu bireyden evrensele geçişe dikkati çekmektedir: «Aziz Max (Stirner) Ben'in Fichte'nin dünyasında bir şokla karşılaştığını kabulleniyor. (Eğer boş bir cümle haline gelmezse.) Gerçekte çok karmaşık ve değişik biçimlerde belirlenen bir şok haline gelen bu şoku komünistler kendi kontrolları altına almakta kararlı olsalar da, bu, Aziz Max için, orada duramıyacağı kadar fazla cüretli bir düşüncedir.»

Fichte'deki «Ben» kavramının özelliği, sürekli olarak aşılmasıdır. «Ben» her an sınırını koyar ve aynı zamanda, sanki sonsuz kendini çağırıyormuş gibi, o sınırı aşar: Bugünkü durumu, ancak gelişme halindeki geleceğine bağlı olarak tanımlanabilir. «Ben» daima tasarıdır: Ne idim ve bugün neyim, bunların bütün anlamı ancak ne olacağım ile ilgili olarak vardır. Demek ki varlık hiç bir zaman bir veri değil, bir yaratmadır. Sürekli olarak kendi kendini yapmaktadır. Fakat varoluşçuluktan farklı olarak, yokluk (varlığın tersi) özgürlük değildir; tersine, özgürlük gerçek varlık ile, yani yaratma eylemi ile bir bütün meydana getirirken, yokluk «Ben olmayan»dır.

Fichte'de varlık, Kierkegaard ve onun varoluşçu devamındaki gibi, öznelliğin ve yüceliğin umutsuz ve yalnız buluşması değil, fakat yaratıcı ve özgür eylemidir.

Bunun içindir ki, bu özgürlük teorisi ve bu öznellik teorisi, uygulama üzerindeki bir teoriyle son bulmaktadır.

3. — Fichte'de uygulama, herşeyden önce tarihsel bir boyuta sahiptir: Her birey mutlak birey olarak ve öznelliğin yaşamı insanlık tarihi olarak, bu çelişkili birimi kapsamaktadırlar. Dünyada olan şey, bireyselden evrensel insancıla geçiş, sonlúdan sonsuza yükseliş, zorunluluğun özgürlüğe dönüşmesidir.

[1] Marx. L'Idéologie allemande (Oeuvres philosophiques içinde), Ed. Costes, cilt VIII, s. 44 ve rusça baskıda yer alan iptal edilmiş parça, cilt III, s. 254.

Felsefenin görevi, kendi bilincine varmanın en yüksek ifadesi, her kişiyi, tamamen akılcı ve özgür bir insan yaşamı düzeyine yükseltmektir. «Bilim Doktrini» bize, varlığımızın amacının aklın egemenliğini, bizim içimizde ve bizim dışımızda, doğada ve toplumda kurmak olduğunu öğretir.

Kant'ın pratik akıl kavramı, Fichte'de aşılmıştır. Kant'ta pratik aklın «alan»ı, herkesin kendi vicdanının yalnızlığında keşfettiği ödev ile (vücudumuzun da bir parçasını meydana getirdiği) doğa arasındaki düellonun alanıdır. Fichte daha ileriye gidiyor: İnsanın yaratıcı faaliyetlerinin tümünü pratik akla dahil ediyor. Akıl, maddelerin görüntülerini kendine sunduğunda teoriktir; maddeleri kendi kavramlarına tabi kıldığında, kendi yasasına göre onları biçimlendirdiği veya yarattığında ise pratiktir.

Demek ki, çekirdek halinde de olsa, teori ile pratiğin birliği düşüncesi ve bilinçli bir zorunluk olarak özgürlük düşüncesi, soyut bir biçimde Fichte'de vardır.

Fichte'nin idealizmi bir eylem felsefesidir. O'nun için asıl gerçek varlıkta değil, eylemdedir. Bunun içindir ki, tarihi tamamlanmış bir gerçek olarak kabul etmemektedir. Kendine özgü sınırlarını yadsımak ve sonu olmayan bir biçimde aşmak amacına yönelik olan türümüzün ortak biçimine, hepimizin aracılığıyla katıldığımız eylemi anlaşılabilir hale getirmek için, kendini tarihin bitim noktasına koymağa, varlığın tüm panoramasının bilincinin önünde sergilenmiş bulunmasına Fichte'nin ihtiyacı yoktur. İçimizden her biri, ortak esere katılmasından dolayı, bir «aydın önsezisi»ne sahiptir. Fakat bu, Kant'ta olduğu gibi, varlığın tüm kavranması olarak «mutlak»ın kavranmasının tamamen insancıl bir eylemidir. Böylece, idealist bir görünüm altında teori ile pratik birliğini yeniden kurarak, dogmatizmle şüphecilik arasında bir seçme yapmaktan kurtulamamaktadır.

Bu diyaletik ve çelişkili birlikte, zekâ «Ben olmayan»ı tanımakta ve irade «Ben»i güçlendirmektedir. Çözümü sonsuza atıldığı için, çelişki aşılamaz durumdadır. Bu dünya, biçimsel öz-

gürlüğün görüntüsü, Varlık ile Karşı-Varlık'ın çatışma alanı, «mutlak»ın iç çelişkisidir.

Fichte için din, en azından «Bilim Doktrini» felsefesinde, pratiğin sayesinde kesinlikle muzaffer olduğu, ilerleyici hareketin ideal sonunun vaad ve tanımıdır. Mücadele süresiz olduğu için, aydın önsezisi daima mücadelecidir, hiç bir zaman galip değildir. Her zaman için mutlak çelişki ve görünüşteki bütün verilerle, yaratıcı eylemin geçici yadsınması olarak, bütün sınırlandırmaların anlamının kavranması biçiminde süregelecek olan yönün ortaya çıkarılmasıdır. Bu bilgi teorisi, idealist bir görüş açısı içinde, «kendinden var olan şey» efsanesine son vermektedir. Söz konusu efsane, bilgiye ve insan eylemine dışarıdan mutlak bir sınır meydana getirebilecektir. Kant'ın insan dünyasının dışına attığı bu mutlak, tarihsel eylemle, gelişmeye doğru ilerlemekle, her türlü sınırı içerden düzenleyen çabayla özdeşleşmektedir. Böylece filozof, eylem adamından, Fichte'nin yaşantısının bir sürü örnek verdiği militandan ayrılamaz hale gelmektedir. Pratik, Fichte'de sonuç olarak, kantçı ifadesine ve idealizmine rağmen; tarihi yapmak, doğayı değiştirmek ve toplumu kurmak için, insanın ortak (kollektif) bir çabaya bütün gücüyle katılmasıdır.

Fichte sadece «bilginin aktif yanı»nı ortaya çıkarmadı, aynı zamanda da, insan faaliyetini ve özellikle, insan faaliyeti sayesinde öznelin (sübjektif) nesnele (objektif) dönüşmesini ön plana koydu. Tarihsel ve toplumsal gelişmenin temel diyalektiğini, öznel ile nesnel arasındaki diyalektik ilişkileri buldu. Hem de doğanın, idealist görüşe göre Ben'in eseri, metafizik görüşe göre tarihin ve zamanın dışında olmasına ve nesnelleştirmenin yabancılaşmayla karıştırılmasına rağmen.

Doğa ile akıl arasına aşılmaz bir uçurum kazan Kant'ın metafizik ikiliğinin üzerine çıkmakla, Fichte pratik akılda ağır bir yükselişin taçlanmasını görmektedir. Bu yükseliş, cansız maddeden yaşayan varlığa, daha sonra da düşünen varlığa, insanı, özgürlüğe «Karşı-Ben»in empoze ettiği sınırları sonsuza kadar gerileten bir eylem bilinci düzeyine çıkarmaktadır.

Fichte aynı zamanda, tarihsel gelişmenin en önemli etkeninin, eski «seyirci» maddeciliğin sandığı gibi doğa değil, insanın yarattığı «ikinci doğa» olduğunu gördü. İnsanın yarattığı bu «ikinci doğa», içinde kendi güçlerini nesnelleştirdiği ve insan için –Marx'ın «Alman İdeolojisi»nde belirttiği gibi– faaliyetinin, çalışmasının, *pratiğinin geliştirdiği bir ortam*, sürekli bir oluştur.

Fichte gene başka bir görünüm altında Kant'ın ötesine geçmektedir: O'nda pratik akıl sadece manevî değil, toplumsal bir özelliktir. Toplum halinde yaşamak insanın kaderidir; eğer yalnız yaşarsa tam anlamıyla insan değildir ve çelişki doludur. Birey ancak diğer insanların arasında insandır.

Fichte şöyle diyor: «Yalnız yaşayan insan kaderinden vazgeçer; manevî gelişmeye ilgisizleşir. Manevî açıdan sadece kendini düşünmek, kendini düşünmek bile değildir. Çünkü bireyin mutlak sonu bizzat kendinde değildir; bütün insanlığın içindedir. Çok sık olarak sanıldığı ve bununla öğünüldüğü gibi, saf soyutlamalar düzeyinde inzivaya çekilerek, münzevi bir yaşam sürdürerek görevin gerekleri yerine gelmez. Görev düşlerle değil, eylemle, toplumda ve toplum için yapılan eylemle yerine gelir.»[1] İnsanlığın tarih içinde, doğaya dayanan bir çabayla tarihi aşmak için kurmak isteği nasıl ki bireysel bir kutsallığa yönelik öznel çabayla çatışıyorsa, Fichte'nin ahlâk anlayışı da böylece Kant'ınkiyle çatışmaktadır.

«Yadsımanın yadsıması» (İnkârın inkârı), Ben'in ilk sınırlandırılmasından ibaret olan bir doğayı aşma eylemi, kollektif bir eylemdir: Bu çabaya bütün insanlık katılmaktadır. Mutlakın, yani sınırsız özgürlüğün bizde ve dünyada gerçekleşmesi, insan türünün tasarısıdır.

Öte yandan, Kant'ın düalizmini (ikilik) aşarak, Fichte kantçı ahlâkın inziva kavramına son veriyor: Beden iki kez gereklidir; önce, çünkü birey eşyalar üzerinde eylemde bulunur ve çünkü herkesin başkalarıyla ilişki kurması onun sayesinde olur.

[1] Fichte. Sittenlehre, IV, s. 18.

Fichte böylece kantçı bireycilik ve münzeviliği aynı zamanda aşmaktadır.

Bundan, hiç bir hakkın bireye göre belirlenmediği, fakat sadece topluluğa göre belirlendiği sonucu çıkmaktadır. Örneğin bireyin mutlak bir mülkiyet hakkı söz konusu değildir, ama bu Fichte'nin sosyalist bir toplum tasarladığı anlamına da gelmez. O sadece mülkiyetin feodal mutlaklığı ile mücadele etmekte ve öngördüğü iktisadî tedbirler de fransız devriminin öngördüğü ve gerçekleştirdiklerinin ötesine geçmemektedir. Jakobenlerin emrettiği, ulusal çıkarların gerektirdiği mülkiyet transferi buna dahildir.

Bu Fichte'nin devlet ve mukavele teorilerine göre ve devlete tanıdığı yetkilere rağmen, yoksulluğun veya açlığın çıkmazına girmiş bir kişinin, bu durumundan dolayı, her türlü toplumsal görevden kurtulmuş bulunduğu kanısında olmasını engellemez. Fichte böylece, biçimden ibaret bir özgürlük anlayışını aşmakta ve gerçek bir hak aramaya yönelmektedir.

Kuşkusuz, Fransız devriminin düşünce sistemini paylaşan birisi olarak, Fichte mülkiyet üzerindeki tarihsel burjuva görüşünün esiri olmaya devam etmekte ve bu görüşe metafizik bir anlam vermektedir. Mülkiyet özgürlüğün kullanılması için zorunlu bir alan ve eylem için zorunlu bir maddedir. Fakat feodal biçimdeki mülkiyeti temelden sarsan tarihsel hareketin etkisiyle, mülkiyet ile hazır bulunmuş zenginlere sahibolmayı aynı şey saymamaktadır. Bu noktada da, bütün felsefesini etkileyen anlayışa göre, «şey» ile «eylem»i karşı karşıya getirmektedir. Emek mülkiyetin esası olmaya devam etmektedir. Fichte'nin hukuk anlayışına göre, sadece özgürlüğümün uygulandığı madde meşru olarak benim sayılabilir.

Fichte'nin eserinin, «Bilim Doktrin»nin promethéeci devrinin uysal insana dönüştüğü bölümünün genellemesini yapmak gerekir. Bu, felsefenin «her şey gereklidir ve bizi var olan her şey ile, var oldukları biçimleriyle uzlaştırır, çünkü bunlar nihaî

amaçlarına uygun olarak böyle yaratılmışlardır»[1] anlayışını kabul ettiğini açıklayan uysal bir bireydir.

Nihayet, Lassalle'in yaptığı gibi, Fichte'nin felsefesini –sosyalizmin temeli olarak– maddeci diyalektiğin yerine koymak iddiasında bulunmak da, kuşkusuz marksizmi reddetmek olacaktır.

Fakat bütün marksist felsefe için önemli olan, Fichte'nin düşünce yapısının «akılcı çekirdeği»ni ayırmak, bu muazzam düşünceyi insanın yaratıcı eylemi üzerine, doğru olarak yerleştirmektir. Önemli olan, «kritik» anı orada durmak değil fakat dışında kalmamak için, bu düşünce öznellikle yaralanmasın diye, marksist düşünceye bütünleştirmek, varoluş felsefesinin –Fichte'nin akılcı görüş açısında yerini bulan– geçerli temalarını kendine maletmektir.

[1] Fichte. Les traiats caractéristiques de notre époque, 1805.

MARKSİZM
Felsefede Bir Devrim

ÜÇ KAYNAK

> Marx, insanlığın XIX'ncu yüzyılda yarattığı en iyi şeylerin tümünün meşru halefidir: Alman felsefesi, ingiliz siyasal iktisadı, fransız sosyalizmi.
> (*LENİN. Ouevres complètes. T. XIX, p. 3.*)

Marx'ın genç hegelcilerden kopması 1843 yılı sonundan itibaren başladı. Marx'ın «Yahudi Sorunu» üzerindeki yazısı, daha o zamandan aydınlatıcıdır. «Hukuk Felsefesinin Eleştirisi»nde olduğu gibi, egemen düşünce daima, burjuva toplumunun ve siyasal devletin analizi, insanın bencil birey ve soyut yurttaş olarak değerlendirilmesi idi. Fakat bu analiz pratik sonuçlara varıyordu: İnsanın özgürleştirilmesini nasıl sağlamalı? Cevap doğrudan doğruya genç hegelcilerin, özellikle Bruno Bauer'in cevabıyla zıtlaşmaktaydı. Bauer, insanı özgürleştirmek için, dinsel hayallerine son vermenin ve siyasal rejimi değiştirmenin yeteceğine inanıyordu. Marx için ise insanın gerçek özgürleşmesi sadece dinsel ve siyasal değil, fakat toplumsaldır.

«Siyasal özgürleşme, insanın bir yandan burjuva toplumunun üyeliğine, bencil ve bağımsız bireye, öte yandan da yurttaşa, manevî bireye indirgenmesidir. Siyasal özgürleşme, ancak insan kendi öz güçlerini toplumsal güçler olarak tanıdığı ve örgütlediği, siyasal güç görünümündeki toplumsal gücü kendisinden hiç bir zaman ayırmadığında gerçekleşebilir.»[1]

[1] Marx. La question juive dans Oeuvres philosophiques, t. I, p. 202.

Böylece özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını, insan özgürlüğünün zorunlu koşulu olarak ortaya koyunca, Marx burjuva demokratlığından komünizme geçiyordu.

Fakat bu hareketiyle yeni bir amaç çizmekle birlikte, o amaca ulaşmak için yolları henüz tanımlamamaktaydı.

Genç hegelcilerden kopma bu ikinci noktada daha da temeldendir. 1840'tan beri genç hegelciler edebî durumlarını bir bir kaybetmişlerdi: Devletin ezici şiddeti karşısında, saf teorinin etkisizliği ortaya çıkmıştı. Hatta gazetecilik bile Almanya'da yapılamaz olmuştu. Bunun üzerine Bruno Bauer ve arkadaşları, saçma gerçekten vazgeçerek, bireysel bilinci, eleştirinin bozulmaz ve kutsal sığınağı olarak harekete geçirdiler. Bu tutum onları, en köklü (ve aynı zamanda en zararsız) biçimi ile Stirner'in «Tek ve Mülkiyeti» adlı yapıtında açıklanan bireysel bir anarşizme götürdü. Stirner varoluşçuluğun atalarından birisidir.

Marx ve genç hegelcilerden bazıları (özellikle Ruge ve Hess) başka bir yol seçtiler: Devletin maddesel gücü galip gelebilmişti, çünkü bazı aydınlarda soyutlanan felsefe, şiddete şiddetle cevap verememişti. Öyleyse bundan böyle kendini felsefeye zorla kabul ettirecek görev, kitlelere ulaşmak olacaktı. Marx bu sonuca açık bir biçimde 1844 yılının başında varmaktadır: «Maddesel güç ancak maddesel güç ile yenilebilir. Fakat kitleleri etkileyebildiği andan itibaren, bizzat felsefenin kendisi de, maddesel bir güce dönüşmektedir.»[1]

Teorinin kitleleri etkileyebilmesi için, onların sorunlarına cevap vermesi, ütopik değil, derin özlemlerin ifadesi olması gerekir: «Teori, ancak bir halkın ihtiyaçlarının gerçekleşmesi ölçüsünde o halkta gerçekleşir... Düşüncenin gerçekleşmeyi araması yetersizdir, gerçeğin düşünceyi araması gerekir.»[2]

Oysa, insanın özgürleşmesinin kaçınılmaz koşulu olan, mülkiyetin bu köklü inkârı, belirli bir toplumsal sınıfta somutlaş-

[1] Marx. Contribution à la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel dans Oeuvres philosophiques. T. I, p. 96.

[2] İbid., s. 98.

maktadır: «Proletarya özel mülkiyetin inkârını istediği zaman, toplumun ilke olarak proletaryadan yaptığını, ilke olarak toplumdan yapmaktan öteye gitmemektedir. Proletarya, hiç bir suçu olmadan, toplumun olumsuz sonuçlarını kişileştirmiştir.»[1]

Sonuç kendini zorla kabul ettiriyordu: «Nasıl ki felsefe proletaryada maddesel silahlarını buluyorsa, proletarya da felsefede düşünsel silahlarını bulmaktadır... Felsefe proletarya ortadan kalkmadan gerçekleşemez ve felsefe gerçekleşmeden de proletarya ortadan kaldırılamaz.»[2]

Bu yolda daha ilerleyebilmek için kitlelere hitabedebilmek gerekiyordu. Bunun için de, nasıl ki bir yüz yıl önce fransız ansiklopedistleri eserlerini Amsterdam ve Londra'da yayınladıysalar, Prusya sansürünü ve baskısını boşa çıkarmanın çaresi de yabancı ülkelerde yayın yapmaktı.

En ileri teori ile en ileri uygulamanın bir araya gelebilmesi için, proletaryanın en bilinçli ve en hareketli kesimlerinin özlemlerinin öğrenilmesi gerekiyordu.

Marx, felsefenin köklü bir değişiklik geçirmesinin ancak bir sınıf ve sınıf açısı değişikliğiyle olanak dahiline girebileceğinin bilincindeydi: Yeni bir dünyanın kapıları ancak bu sayede açılabilirdi. 1843 mayısında Ruge'ye yolladığı bir mektupta şunları yazıyordu: «Burjuva dünyası, hayvanlığın siyasal alanını, insansızlaştırılmış bir dünyayı meydana getirmektedir... Bırakalım ölüler ölüleri kefenlesinler ve onlara acısınlar. Özenilecek şey, yeni bir yaşama canlı olarak girebilmektir. Bizim alın yazımızın bu olması gerekir.»

En ileri devrimci uygulamanın keşfedilebileceği yerin seçimi Marx için şüpheli değildi: Bu yer Paris'ti. Çıkardığı derginin adını «Les Annales franco-allemandes» koymuştu. Amacının Almanlara fransızca konuşmayı, yani devrimci tutumu öğretmek olduğunu söylüyordu. «Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı» adlı eseri

[1] İbid., s. 106.
[2] İbid., s. 107.

bu inançla bitmekteydi: «Bütün iç koşullar yerine gelince, alman ayaklanması günü, fransız horozunun parlak ötüşüyle haber verilecektir.»

Paris, ihtilâlci hareketin kalbi gibi görünüyordu. Engels şöyle yazmaktaydı: «Sadece Fransa'da Paris vardır. Uygarlık en mükemmel gelişmesine bu kentte ulaşmıştır. Avrupa tarihinin bütün iplikleri orada bir araya gelmiştir. Dünyayı sarsan elektrik dalgaları da bazen oradan çıkmaktadır. Sadece bu kentin halkının neşe ihtirası ve tarihsel insiyatif ihtirası bulunmaktadır. Bu kentin sakinleri, Atina'nın en ince epikürcüleri gibi yaşayıp, Isparta'nın en sert insanları gibi ölmeyi bilmektedirler.»[1]

Bu şairane sözler de, Marx'ın 1844 yılında, ne kadar büyük bir heyecan ve mutluluk içinde Vaneau sokağına «Annales franco –allemandes»ı yönetmek üzere geldiğini anlamamıza olanak vermektedir.

Genç Marx, Paris'te marksist olmuştur.

Marx Paris'te sadece sınıf çatışmasının tarihsel yasasını ve komünizmin zorunluğunu bulmakla kalmadı; aynı zamanda komünizme bir felsefî temel vermekten de vazgeçti. Komünizme tarihsel bir temel verdi. Gerçeği soyut düşünceden değil de, deneysel ve militan bir uygulamadan bekleyen bir bilimsel temel verdi.

1844'ün «El Yazmaları», karmaşıklıkları ve belirsizlikleri içinde, Marx'ın düşünce laboratuvarına girmemize olanak verir. Bu dönemde hegelci felsefî soyutlamaların inatçı kalıntılarına hâlâ rastlanır. Ama tarihin ve ekonominin bilimsel gerekleri de daha şimdiden vardır.

Bu 1844 «El Yazmaları»nda ilk kez marksizmin üç kaynağı bir araya gelmektedir: Alman felsefesi, ingiliz siyasal iktisadı, fransız sosyalizmi.

Bütün eser, emeğin yabancılaşması ve bu yabancılaşmanın komünizmle aşılması düşüncesinin egemenliği altındadır. Yaban-

[1] Engels. Voyage de Paris à Berne. Oeuvres de Marx et Engels, Ed. russe, t. V, p. 500 (ekim 1848).

cılaşma teması bütün uzantılarıyla işlenmektedir: Dinsel, siyasal, iktisadî. «El Yazmaları»ndan sonra bu tür yabancılaşma, felsefî evrenselliğini yitirirken, daha mütevazı, fakat bilimsel olarak, daha etkili bir biçimde, her bilim dalında ona özgü kavram haline gelecektir. Örneğin siyasal iktisatta «eşya fetişizmi» görüntüsüne bürünecektir.

Kaynak bakımından Marx Paris'te ne bulacaktır?

Önce, 1789'da başlayan ve 1830'da tamamlanan Fransız Devrimi'nin, büyük toplumsal devrim tecrübesini.. Marx, insanlara ve kitaplara eğilerek, Fransız Devrimi'ni kaynağında inceliyor. Hatta bir aralık Konvansiyon'un tarihini yazmayı düşünüyor. Fransız tarihçilerinin restorasyon üzerindeki yapıtlarını okuyor: Augustin Thierry, Mignet, Thiers, Guizot gibi tarihçiler, fransız burjuvazisinin Ortaçağ'da feodaliteye karşı mücadelesini inceleyerek, sınıf çatışmasının tarihte oynadığı temel rolü ortaya koymuşlardı. Marx, sınıf çatışması gerçeğini keşfetmek şerefini onlara tanımakta ve önlerinde saygı ile eğilmektedir:

«Ne sınıf çatışmasının toplumdaki varlığını, ne de sınıflar arasındaki mücadeleyi keşfetme şerefi bana ait değildir. Benden çok önce burjuva tarihçileri sınıf çatışmasının tarihsel evrimini anlatmışlar ve burjuva iktisatçıları da bu çatışmanın ekonomik anatomisini açıklamışlardı. Benim katkım,

1. — Sınıfların varlığının, üretimin belirlediği tarihsel evrimin aşamalarına bağlı olduğunu;

2. — Sınıf çatışmasının, kaçınılmaz bir biçimde proletarya diktatörlüğünü yaratacağını;

3. — Bu diktatörlüğün de sadece sınıfların kaldırılıp, sınıfsız bir toplum yaratılması yolunda bir geçiş olduğunu kanıtlamaktan ibaret olmuştur...»[1]

Paris'te geçirilen günler, Marx için aynı zamanda, özellikle devrimci bir deneyin hazmedilmesi demektir: Burjuvazinin yö-

[1] Karl Marx. Joseph Waydemeyer'e 5 mart 1852 tarihli mektup, Etudes philosophiques, Editions Sociales, s. 151.

netimi altında yarım yüzyıldır verilen mücadeleler ve birkaç yıldır, 1831-1834 ve 1839 mücadelelerinden bu yana, proletarya tarafından kendi hesabına yürütülen savaş. Bu sonuncu savaşta artık bir sınıf bilincine ve Cabet, Theodore Dezamy, Blanqui, Proudhon gibi kişilerin etkilerinin karıştığı sosyalist ve komünist doktrinlere rastlanmaktadır[1].

Karl Marx, Paris'te devrimci alman işçileri ve gizli fransız dernekleri ile ilişki kurdu. Polis raporları, Trône ve Vincennes'deki devrimci işçi toplantılarına işaret etmektedir.

İşte bu fırsattan yararlanarak Marx, söz konusu militanların insancıl niteliklerini anladı: «Bu hareketin insancıl soyluluğu hakkında bir düşünce sahibi olmak için, fransız ve ingiliz işçilerini harekete geçiren öğrenme susuzluğunu, manevî enerjiyi, yorgunluk bilmeyen gelişme isteğini tanımak gerekir.»[2]

Viyana Kongresi'nden sonra, Kutsal-İttifak'ın gerici siyasetine karşı olan gizli dernekler bütün Avrupa'ya yayıldılar. İtalyan «karbonari» dernekleri Jakobenlerin idealine sadık kalırken, «blanquiste» dernekler de karbonarizmin fransız biçimi oluyordu. Marx hareketli azınlıklar kavramını reddetmekteydi. Fakat, komünistlerin, var olan şeylerin köklü eleştirisini ve bunları şiddet kullanarak yıkma iradesini takdir etmekteydi. Fransız devriminden beri, Babeuf'den (Marx O'nu «ilk etkili komünist partisinin kurucusu» olarak nitelendirir[3].) Blanqui'ye (Marx O'nu da Fransa'daki proleter partisinin «kafası ve kalbi» olarak kabul eder[4].) kadar, şiddete dayalı devrim geleneği sürüp gidiyordu: Halk ancak isyan ederek özgürlüğe kavuşabilirdi.

[1] Marksizmin bu kaynağı ve bu çeşitli akımlar üzerinde, bkz. Roger Garaudy: Les sources fransçaisses du socialisme scientifique, Editions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1949.

[2] Marx. La Sainte Famille. Oeuvres philosophique, t. II, p. 149.

[3] Marx. Gesamtausgabe, IV, I, p. 308.

[4] Marx. (Basılmamış) Bibliothèque Nationale. Manuscrits de Blanqui 9.594, feuillet 310. Cité par R. Garaudy dans Les Sources françaises du socialisme scientifique, p. 218.

Marx aynı zamanda parisli sosyalistlerle de görüşüyor ve yapıtlarını inceliyordu: Onların burjuva toplumunu birbirini izleyen reformlarla değiştirme olanağına inanmalarını ve yönetici sınıflardan, sadece mantık gücüne dayanarak tavizler elde etmeyi umud etmelerini hayalcilik olarak kabul ediyordu. Fakat burjuva toplumu eleştirilerini yararlı bulmaktaydı. Proudhon, Louis Blanc, Heine, Herwegh, Bakounine ve Pierre Leroux ile bu arada tanıştı.

Özellikle Engels ile sık sık görüştü ve O'nunla, bütün yaşantısı boyunca sürecek bir dostluk kurdu. İzledikleri yolun birbirine ne kadar benzediği dikkati çekiciydi.

Engels de Marx gibi, klasik alman felsefesinden ve özellikle Hegel'den hareketle komünizme ulaşmıştı. Bir sanayicinin oğlu olarak İngiltere'de babasının işletmelerinde geçirdiği günler, O'nun açısından Marx'ın Paris'teki günlerine kıyaslanabilecek bir önem taşıyordu. Sadece ekonomik açıdan kendisininkinden çok daha ileri bir ülkede kapitalist rejimin insancıl olmadığının, çalışanlara yoksulluk ve geriliği zorla kabul ettirdiğinin bilincine varmakla kalmadı. Özellikle çartist harekette yansıyan, işçi sınıfının giriştiği mücadelenin büyüklüğünü gördü. Daha Wuppertal Mektupları'nda, Barmen ve Elberfeld'in işveren sömürüsünü eleştirmekteydi. «Çalışan sınıfların İngiltere'deki Durumu» üzerindeki yapıtında, dönemin en ileri kapitalizmine karşı en mükemmel iddianameyi kaleme aldı ve sınıfsal istemlere siyasal bir nitelik veren çartist hareketinde, özgürlükçü devrimin umudunu gördü: «Manchester'de iktisadî gerçeğin kesin bir tarihsel etken olduğunu, çağdaş sınıfsal çatışmaları yarattığını ve bu çatışmaların, büyük sanayileşme nedeniyle geliştiği ülkelerde, partilerin ve hatta bütün siyasal tarihin oluşmasında belirleyici öğe olduğunu anladım.»[1]

Böylece, Marx için olduğu gibi Engels için de, sadece demokratik radikalizmden komünizme geçişe değil, fakat «felsefî» komünizmden tarihsel ve bilimsel bir anlayışa geçişe olanak veren de, işçi mücadeleleri tecrübesi ve bu mücadelelere katılma,

[1] Engels, Contribution à l'histoire de la Ligue des Comministes, p. 35.

sınıf ve sınıfın amaçlarının değişmesidir. Bu ortak tecrübeyi «Alman İdeolojisi»nde şöyle açıklamaktadırlar: «belirli bir dönemde devrimci düşüncenin varlığı, devrimci bir sınıfın var olduğunu gösterir.»[1]

Engels'in bilimsel sosyalizmin hazırlanmasına ilk katkısı, Karl Marx'ın «dâhiyane taslak» olarak nitelendirdiği «Siyasal İktisadın Eleştiri Taslağı» oldu. Bu eserinde Engels, siyasal iktisadın bütün bölümlerinin, özel mülkiyetin değişik görünümlerinden başka birşey olmadığını ve özel mülkiyet çelişkilerinin kaçınılmaz bir biçimde bunalımlar ve toplumsal devrim yarattığını ortaya koymaktadır.

1844 yılında Marx da kendi köşesinde, Jean-Baptiste Say, Skarbek, Destutt de Tracy, Loisguillebert, Adam Smith, Ricardo, Mac Culloch, James Mill gibi iktisatçıların yapıtlarını âdeta yutuyordu.

Klasik iktisatçılardan, emeğin rolünün belirleyici olduğu düşüncesini çıkardı. Emek, insanın kendine özgü yaratıcı gücünü ortaya koymaktadır. Mal ve o malın değeri, billurlaşmış insan emeğinden başka birşey değildir. Fakat, sosyalist doktrinlerin ve deneylerin ışığı altında, Marx, aynı zamanda Hegel'in ve burjuva iktisatçıların tersine, bireyin bilincine varmaktadır: İnsanın yarattığı dünyanın bizzat o insana yabancı ve düşman haline gelmesinin nedeni, o dünyanın nesnelleşmesi değildir. İş bölümünün egemen olduğu ve bunun sonucu üretim araçlarının mülkiyetinin özel ellerde bulunduğu rejimlerde, insan insancıl olmayan bir biçimde nesnelleşmektedir. Emeği, yabancılaşmış emektir. Özel mülkiyet, işte emeğin bu yabancılaşmasından doğmaktadır.

Bu yabancılaşma nedeniyle, nasıl ki Feuerbach'ın dinsel planda gösterdiği gibi, Tanrı'ya verilen her şey insandan alınmaktaysa, ekonomik ve toplumsal alanda da aynı şey söz konusudur. Sermaye ne kadar birikir, ne kadar büyürse, emekçiler insancıl açıdan o derecede yoksullaşmaktadır.

[1] Marx et Engels, L'Idéologie allemande, Editions Sociales, p. 50.

Üç büyük kaynağı (alman felsefesi, ingiliz siyasal iktisadı ve fransız sosyalizmi) böylece tüketen Marx, «1844 Siyasal İktisat ve Felsefe El Yazmaları»nda incelemelerinin sonucunu ortaya koymayı denemiştir. Düşünce sisteminin anahtarı, o dönemde, bu üç kaynağın uyuştuğu emeğin yabancılaşması kavramıdır.

EMEĞİN YABANCILAŞMASI

> Dinsel yabancılaşma bu biçimiyle, insanın iç aleminde, bilinç alanındadır; fakat iktisadî yabancılaşma, gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır. Yabancılaşmanın ortadan kaldırılması bu iki yönü de kapsar.
> (*MARX. Manuscrits de 1844, p. 88*)

Marx'da yabancılaşma sorunu, insan faaliyetlerinin, yarattıkları madde ve kurumlarla ilişkilerinin sorunudur.

Yabancılaşma kavramının başlıca dört kaynağını ayırdetmek olanağı vardır:

1. — İktisadî kaynak: Yabancılaşma, iktisatçılar için, bir mülkiyetin başka bir kişiye geçişidir. Bir ticaret ortaklığında, yabancılaşmanın en sık rastlanan biçimi satıştır.

2. — Hukuksal kaynak: Doğal hukuk teorisyenlerinde, yabancılaşma terimi, kökensel özgürlüğün kaybını, toplumsal mukavele ile bu özgürlüğün topluma geçişini ifade eder. İşte Rousseau bu kelimeyi «Toplumsal Mukavele»de bu anlamda kullanmaktadır.

3. — Felsefî kaynak: Fichte için, yabancılaşma, öznenin nesneye kendisi aracılığıyla koyduğu eylemdir. Bütünlüğü içinde karşı-ben olan nesne, aklın, yani Ben'in yabancılaşmasıdır.

4. — İlâhiyatçı kaynak: Kutsal felsefe anlamında, yabancılaşma dünyanın Tanrı tarafından yaratılmasını ifade eder.

Marx, yabancılaşma kavramını Hegel ve Feuerbach'dan alırken, ona köklü bir değişiklik getirmiştir.

Hegel'de –akıl için– yarattığı şey içinde kendi eserini tanıyamamak ve kendi ürününü yabancı bir gerçekmiş gibi kabul etmek, yabancılaşma olayını meydana getirmektedir. Fichte'de de olduğu gibi, bu yabancılaşma kavramı tipik bir biçimde idealisttir. Bu anlayış, ruhun önde geldiğini ve gelişiminin bir noktası olarak doğayı yarattığını kabul eden idealizmin temel ilkesidir. Hegel'in ortaya koyduğu sorun, bütün ilâhiyatçıların sorunudur: «Ruh önce kendisini, sonra da kendi dışında bir şeyi yaratmalıdır.»[1] Bu açıdan bakınca, bizzat doğanın kendisi, yabancılaşmanın bir biçimidir. «Maddesel şeyleri ortaya koyan, bilincin yabancılaşmasıdır.»[2]

Yabancılaşma, daha Feuerbach'da bile maddeci bir anlama sahiptir. Önce yabancılaşmanın kökü Tanrı'da değil, insanda bulunmaktadır. Yabancılaşma kavramını dinsel eleştiriye uygulayan Feuerbach, kendi niteliklerini yabancılaştırarak ve onların her türlü sınırlarını yokederek, insanın, onları kendi dışına attığı ve Tanrı'ya atfetiği kanısındadır. (Örneğin, mutlak mükemmelliğe götürülen ve Tanrı'nın bir niteliği haline gelen insancıl aşk.) Tanrı, yabancılaşmış insana yabancı haline gelen ve ona egemen olan, insan özünün hayalî bir yansımasıdır.

Feuerbach'ın sadece Tanrı ve din eleştirisine uyguladığı yöntemi, devlet ve siyaset eleştirisine uygulayan Marx, hegelci düşüncenin bu maddeci biçimde tersine çevrilmesinden dolayı şikâyet etmemektedir. O'nun Feuerbach'da kınadığı şey, bir metafizikçi olarak, Tanrı'nın yerine insanın ebedî tabiatını koymasıdır: «Feuerbach'ın hatası, yabancılaşma olayını açıklamış olmak değil, onu idealleştirmek ve bağımsızlaştırmaktır. Oysa bu yabancılaşmayı, tarihsel evrimin belirli ve aşılabilir bir döneminin ürünü olarak kabul etmek gerekirdi.»[3]

[1] Marx. L'Idéologie allemande, Oeuvres philosophiques, t. VII, p. 106, Editions Costes.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 134, Editions Sociales.

[3] Marx. L'Idéologie allemande, t. VII, p. 14.

Bu hatayı düzeltmek için Marx, Hegel'deki, kendi öz yaratıcısı olarak kabul edilen insan ve tarih, bu yaratmanın diyalektiği düşüncelerini yeniden ele aldı. Marx, doğrudan doğruya Hegel'in «Aklın Fenomenolojisi» adlı yapıtındaki öze, efendi, köle ve kültürle ilgili bölümlerin ana düşüncesine gitti[1]:

«Hegel'in Fenomenolojisi'nin ve nihaî sonucunun büyüklüğü (ana ilk ve yaratıcı olarak olumsuzluğun diyalektiği) şuradan gelmektedir: Hegel insanın ürününü bir süreç, bir yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın yokedilmesi olarak almaktadır; emeğin özünü yakalamakta ve insanı kendi öz emeğinin ürünü olarak kabul etmektedir.»[2]

Tüm tarih, insanın diyalektik gelişiminde insan tarafından bu sürekli yaratılışıdır. «Yadsımanın yadsıması (inkârın inkârı) ile, Hegel tarihsel hareketin soyut ve mantıklı ifadesini buldu.»[3]

Fakat Hegel'in bu önemli bulgusu, kendi sınırlarını unutturamazdı.

İlk sınır, «Hegel'in tanıdığı ve kabul ettiği tek emeğin, aklın soyut emeği»[4] olmasıdır. Somut, duyarlı, maddesel, insanların doğayı, toplumu ve kendi öz varlığını meydana getirmelerindeki ve değiştirmelerindeki aracı olan gerçek pratiği gözönüne almamaktadır.

İkinci sınır; «Hegel'in yeri, çağdaş siyasal iktisada göre belirlenmektedir. Emeği insanın özü olarak kavramakta, emeğin olumsuz yönünü değil, sadece olumlu yönünü görmektedir. Emek, yabancılaşmış insanın kendisi için oluşumudur.»[5]

Hegelci felsefenin ve klasik iktisadın bütün çelişkileri burada düğümlenmektedir. Burjuvazinin sınıfsal görüş açısı ile bu düğüm çözülemez. Bu felsefî ve iktisadî sorunun çözümü ancak bir sını-

1 Hegel. Phénomènologie de l'esprit, pp. 154-166.
2 Marx. Manuscrits de 1844, p. 132.
3 İbid., p. 128.
4 İbid., p. 133.
5 İbid., p. 133.

fın görüş açısından bakılınca olanaklıdır: Bu sınıf proletaryadır.

Bu niçin böyledir?

Marx bize, «Hegel'in yerinin, çağdaş siyasal iktisada göre belirleneceğini» söylemektedir. (Yani özellikle Adam Smith ve Ricardo'nun burjuva iktisadına göre.) Marx aynı zamanda, aynı düşünceyi bir başka biçimde de ifade etmektedir: «Filozof –kendisi de yabancılaşmış insanın soyut bir biçimi olarak– kendini yabancılaşmış dünyanın ölçüsü olarak ortaya koymaktadır.»[1] «Siyasal iktisat, yabancılaşmış emeğin yasalarını açıklamaktan başka bir şey yapmadı.»[2]

Marx, yabancılaşmanın içinde biçimlenmek gibi ortak bir noktaları bulunan ingiliz siyasal iktisadının, klasik alman felsefesinin ve hegelci felsefenin eleştirisini birbirine paralel olarak yürütmektedir. Onların söz konusu ortak özellikleri ise sınıfsal bir özelliktir: Burjuva toplumunun özelliği yabancılaşmış oluşu, burjuva görüş açısı ise yabancılaşmanın görüş açısıdır. İşte «Teorik bulmacaların çözümünün toplumsal pratiğin görevi oluşu» bundandır[3].

Niçin burjuva sınıfının görüş açısı, kaçınılmaz olarak yabancılaşmıştır?

Marx, bu yabancılaşmanın kaynağını klasik iktisadın içinde ortaya çıkardı. Burjuva iktisat teorisi, kapitalistin gördüklerinden ibarettir. «Siyasal iktisat sadece görüneni görüyor.»[4] «Burjuva sisteminin en iyi savunucuları bile –zaten başka türlü olamazdı– görünüşün esirleridir.»[5] Marx bize bu görünüşten şöylece sözetmektedir: «Üretim ilişkilerinden kapitalistin beynine yansıyan tek şey görünüştür.»[6]

1 İbid., p. 130.
2 İbid., p. 67.
3 İbid., p. 106.
4 Marx. Le Capital. Livre II, t. I, p. 116.
5 İbid. Livre IV (Ed. Costes), t. XIV, p. 130.
6 İbid., Livre I, t. II, p. 220.

Marx bu konuda iki ilginç örnek veriyor: Adam Smith'in «dayanıklı sermaye ve değişken sermaye» ve «sabit sermaye ve döner sermaye» kavramlarını karıştırması ile Ricardo'nun belirsizliği[1]: «Ricardo değer ile maliyet fiyatını karıştırmaktadır.» Bu hatanın kökenindeki hayal, kapitalistin durumunun özelliğidir. Marx bu hatayı şöyle tanımlıyor: «Burjuva siyasal iktisadının, niçin Smith'in yaptığı karışıklığı içgüdü ile koruduğunu ve bir yüzyıldır kuşaktan kuşağa kör bir biçimde aktardığını şimdi anlıyoruz... Burjuva siyasal iktisadı için, ham madde satınalmak için sarfedilen sermaye ile işçi ücreti için sarfedilen sermaye arasında *hiç bir fark yoktur... İşte, kapitalist üretimin gerçek yönünü* ve onun devamı olarak, kapitalist sömürüyü anlamak için gerekli olan temel, bir çırpıda tepetaklak olmuştur.»[2]

Patronun muhasebesinde, maliyet fiyatının bu iki başlığı arasında bir nitelik farkı yoktur: Ödenen ücretler ile satınalınan ham maddeler aynı şeydir.

«Üretim için sarfedilen sermaye, üretim aracı adı altında olsun, ikame aracı adı altında olsun, üretim değeri açısından aynı başlığı taşır. Kapitalist üretim süreci, o andan itibaren nüfuz edilemez bir sır halini alır. Üretimdeki artı değerin kökeni görüşlerden tamamen kaçmaktadır. Burjuva iktisadına özgü fetişizm de aynı zamanda sona ermektedir.»[3]

Emek böylece, bütün diğer mallardan ayırdedilmemektedir. Patronun muhasebesinde olduğu gibi, burjuva siyasal iktisadında da, emek kapitalist rejimde tek biçimi ile görünmektedir: İnsanın yaratıcı bir eylemini değil, kendine para sağlamak amacına yönelik bir faaliyet olarak.

«Siyasal iktisat, insanların toplumsal düzenini veya faaliyet halindeki insancıl özünü, türün yaşantısıyla, gerçekten insancıl

[1] Marx. Correshondance Marx-Engels, t. VII, p. 135. 2 ağustos 1862 tarihli mektup.

[2] Marx. Le Capital. Livre II, t. I, pp. 202-203.

[3] İbid., p. 208.

yaşantısıyla karşılıklı ilişkilerini, mübadele veya kaçak görüntüsü altında algılar... Yani siyasal iktisat, toplumsal ilişkilerin yabancılaşmış biçimini, temel, asıl ve insanın alınyazısına uyan biçim olarak kabul eder.»[1]

Burjuva rejiminin kendine özgü koşullarından çıkmadan, bu zaten başka türlü olamazdı. Sınıfsal bir açıdan bakmadan, bu rejimin ne sonsuz ne de doğal, fakat sadece geçici olduğu anlaşılamaz, bu hayalden kurtulunamazdı: Emeğin başka bir anlamının bulunduğu farklı rejimler varolmuştur. Emeğin başka bir anlamının bulunacağı, başka bir rejim de varolacaktır.

Aynı sınıfsal nedenlerden dolayı, bu hayal Hegel tarafından da paylaşılacak ve O'nun tarafından felsefî bir plana aktarılacaktır: Hegel, kapitalist rejimin koşulları içinde emeğin yabancılaşmasının tarihsel biçimini, insan emeğinin tek ve sonsuz biçimi olarak kabul etti. Oysa emeğin bu nesnelleşmesi, başka toplumsal koşullarda pekâlâ yabancılaşmış olmayabilirdi.

«Siyasal iktisat, özel mülkiyet olgusundan hareket etmektedir; fakat bize bu olguyu izah etmemektedir.»[2] Böylece ampirik (deneysel) verilerden hareket eden, onların gerisinde olup biteni araştırmayan siyasal iktisat,«olgu» veya «eşya» olarak kabul ettiği şeylerin ötesinde neler olduğunu, bunları yaratan insancıl ilişkileri bulmayı kendine yasaklamaktadır. Burjuva siyasal iktisadı kendini pozitivizme, sadece olayların arasındaki sabit ilişkiler olarak tanımlanan yasaların saptanmasına mahkûm etmektedir.»[3]

Marksist yabancılaşma teorisi, aynı zamanda pozitivizmin eleştirisi için bir yöntemdir.

Benimsediği ve onun sayesinde kendini kapitalist sistemin dışına yerleştirebildiği sınıf açısı sayesinde, Marx yabancılaşmanın

[1] Marx. Notes de lecture sur James Mill. Méga, pp. 536-537.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 55. Editions Sociales.

[3] Siyasal iktisada ayrılmış bölümde, Marx'ın, bilimin bu pozitif anlayışını nasıl aştığını daha ilerde göreceğiz.

aldatıcı görüntülerinden kurtulmuştur. Yöntemi, deneyin ileri sürülen «verileri»nin ötesindeki, eşyaların görünüşünün gerisindeki insancıl ilişkileri aramaktan ibarettir.

Aynı yöntemi, Hegel'in idealizmini eleştirirken de uygulamaktadır.

Filozofun yabancılaşması, iktisatçının yabancılaşması ile aynı sınıfsal köklere sahiptir.

İşbölümü, sınıfsal egemenlik ve sömürü, idealist mistifikasyonun doğumunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Kol ve kafa emeğinde işbölümünün kurulduğu andan itibaren, «bilinç gerçekten de kendisinin var olan uygulamanın bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeden de gerçekten bir şeyi temsil ettiğini hayal etmesi olanağı vardır.»[1]

İşte idealizmin toplumsal kökü budur.

Bütün sınıf toplumlarında, yönetici düşünce ile maddesel üretim arasındaki ayırım, gerçekle ilişkisi olmayan kuruntular yaratır. Hem sadece maddesel gerçeğin ve pratik eylemin üzerinde dolaşıp duran düşüncenin bağımsızlığı hakkında değil, aynı zamanda düşüncenin önceliği hakkında da.

Eşyalarla doğrudan ilişkisini yitirmiş, emeği anlamak için düşüncenin sembollerinden hareket eden ve emeği yönetmek için emirler veren bir sınıf için; düşünce, dünyaya yön veren en büyük güç hayalinin esirinden başka bir şey değildir.

Burada da felsefe ile siyasal iktisat arasındaki paralellik dikkati çekicidir. Sınıf tecrübesinden doğan görünüş, son gerçek olarak kendini kabul ettirir. Aynı şekilde, bir piyasa ekonomisinde, malın en soyut fakat aynı zamanda da en evrensel ifadesi olan para, şu hale gelir: «Yabancılaşmış insanların türel özü... insanlığın yabancılaşmış kudreti»[2] ve «bütün toplumu harekete geçiren kutsal güç». Burjuva toplumundaki ve burjuva toplumundan hareketle oluşturulan soyut düşünce kavramındaki gibi

[1] Marx. L'Idéologie allemande, p. 30. Editions Sociales.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 122.

akıl, bütün evrenin, doğanın ve tarihin motoru olarak en kusursuz ifadesini Hegel'in mantık sisteminde bulur: «Felsefî öz, kendi yabancılaşmasından çıkmadan kendini soyut olarak, yani zihnen kavrayan, yabancılaşmış dünyanın özünden başka bir şey değildir. Mantık aklın parçasıdır... yabancılaşmış düşüncedir.»[1]

Marksist eleştirinin içeriği böylece ortaya çıkmaktadır: Bu düşünce sadece düşünce alanında kalmamaktadır. Dünyayı kendi haline -olduğu gibi- bırakarak, sadece dünya hakkındaki düşünceyi değiştirmekten ibaret de değildir. Ama bizzat o yanlış düşünceleri yaratan dünyayı değiştirmektir. Bu anlamda, «teorik bilmecelerin çözümü, toplumsal pratiğe ait bir görevdir.»

Felsefede Marx tarafından tamamlanan gerçek «Copernic devrimi» işte budur.

«Bu devrim ancak sınıf açısının değişmesi ile olanaklıydı. Marksizm herşeyden önce emeğin felsefesidir. Çünkü marksizm emekçilerin, doğanın onlar için bir yaratık veya aklın yabancılaşması değil, fakat emeğin ham maddesi olduğu kişilerin felsefesidir.»[2]

Sadece ideolojik soyutlamalar üzerinde değil de, işçinin günlük pratiğinde yaşadığı ve duyduğu dünya üzerinde düşünülünce, sorunlar maddeci bir biçimde kendini ortaya koymaktadır. «Manchester ve Lyon'daki atölyelerde çalışan şu sıradan komünist işçiler, örneğin, sadece saf düşünce ile patronlarından ve yoksunluklarından kurtulabileceklerini hayal etmemektedirler. Mülkiyetin, sermayenin, paranın, emeğin vb., hayal gücünün basit yaratıkları değil, fakat soyulmalarının uygulamadaki gerçek ürünleri olduğunu bilmektedirler. Demek ki, her günkü yaşamda, düşüncede ve bilinçte, insanın insan olabilmesi için, bu engellerin ancak maddesel bir biçimde yokedilmesi gerekmektedir.»[3]

Bilinçteki bir değişmenin dünyayı altüst etmeye yeteceği ha-

[1] İbid., pp. 129-130.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 62. Editions Sociales.

[3] Marx. La Sainte Famille. Oeuvres philosophiques, t. II, p. 92.

yali ve düşüncenin egemenliği inancı böylece geçerliğini yitirmektedir.

«Pratik maddeci, yani komünist için amaç, var olan dünyada devrim yapmak, var olan şeylerin düzenine saldırmak ve değiştirmektir.»[1]

Felsefî hayallerin bugünün dünyasının çelişkileri tarafından yaratıldığının anlaşıldığı andan itibaren, bu hayallerin sadece felsefî eleştiri ile değil, fakat onları yaratan toplumsal düzenin devrilmesiyle dağıtılabileceği açığa çıkmaktadır.

İşçi sadece sembollerle değil, aynı zamanda maddesel varlıklarla ilişki halindedir. Görüş açısı da yabancılaşmanın değil uygulamanın, pratiğin görüş açısıdır[2]. Öyleyse filozofun ideal mücadelesinden gerçek mücadeleye geçebilmesi için, olaylara burjuva sınıfı görüş açısından bakmaktan vazgeçerek, işçi sınıfının görüş açısıyla bakması gerekmektedir.

Burjuva gerçeğinin ve düşüncesinin altüst ettiği dünya, ancak bu yolla yeniden ayakları üzerine oturtulabilir.

Yabancılaşma sadece manevî bir olay değildir; somut temeli bizzat emekçinin yaşama koşullarında bulunmaktadır.

Emeğin yabancılaşması konusunda Marx, «1844 El Yazmaları»nda üç ana noktayı birbirinden ayırır:

1. — Emek ürününün yabancılaşması: İşbölümü sonucu, bir ürün satınalma çemberine girince, kendini üretenden kopar. Mal haline gelir. Yani yaratılmasına ilişkin yasalardan başka, onlara yabancı olan yasalara, piyasanın kişisel olmayan yasalarına boyun eğer.

Emeğin yabancılaşması, satmanın bu genel yabancılaşmasının özel bir durumudur. Mal haline gelen işgücünün satılmasıdır.

[1] Marx. L'Idéologie allemande, p. 44.

[2] Bu durum, işçinin birey olarak hiç bir zaman yabancılaşmanın yarattığı hayallerin kurbanı olmayacağı anlamına gelmez. Kapitalist ekonominin oyunları ve egemen sınıf ideolojisinin baskısı bu sonucu yaratabilir. Bilincinde olsa da olmasa da, işçi daima yabancılaşmanın kurbanıdır. Bilinçlenme onu yabancılaşmadan değil, yabancılaşmanın yarattığı hayallerden kurtarır.

Üretim araçlarının özel mülkiyetinin doğmasıyla birlikte, insan, yani yaratıcı, işçi, nitelik değiştirdi; serf veya proleter oldu. Kendi üretim araçlarına artık sahip değildi. İnsan uğraşısının bilinçli sonu ile, bu sona ulaşmak için yararlandığı araçlar arasındaki organik bağlantı koptu. Yaratan, üreten kişi, böylece kendi öz emeğinin ürününden uzaklaşmakta, onun sahibi olmaktan çıkmaktadır. Bu ürün artık üretim araçlarının sahibine aittir. Bu sahip kölenin efendisi, feodal bey veya kapitalist patrondur. Demek ki işçinin artık kendi amaçlarının, kendine özgü tasarıların gerçekleşmesine hizmet etmemektedir. O emek başka birisinin amaçlarını gerçekleştirmektedir. Böylece insan çalışırken insan olmaktan, yani amaçları belirleyen kişi olmaktan çıkmaktadır. Bir araç, üretim sürecinin bir noktası, mal ve artı-değer yaratmak için bir araç haline gelmektedir.

«İşçinin yabancılaşması, ekonomik yasalara göre şöyle olmaktadır: İşçi ne kadar fazla üretirse, o kadar az tüketebilmektedir. Ne kadar fazla değer yaratırsa, o kadar az değer kazanmakta, yani değersizleşmektedir... Emek zenginler için harikalar, işçi için yokluk yaratmaktadır... Emeğin yerini makinalar almakta, fakat işçilerin bir bölümü vahşice bir çalışmaya mahkûm edilip, makinaların diğer bölümünü meydana getirmektedir..»[1] Yabancılaşma burada, sahibolunanların yitirilmesi demektir.

2. — Çalışma fiilinin yabancılaşması: Üretim araçlarının özel mülkiyet rejimlerinde, emekçi sadece emeğin ürününden değil, emeğin fiilinden de ayrılmaktadır. Patron ona sadece emeğinin amacını değil, bu amaç için kullanacağı araçları ve yöntemleri de empoze etmektedir. Üretimin çarklarında, her işçinin yapacağı hareketler ve bu hareketlerin temposu da dışardan kararlaştırılmakta, emredilmektedir. Bunlar insanlıktan uzaklaşmış bir biçim kazanmaktadır. Bu işlem, Marx'ın deyişiyle, işçinin «çelik bir makinenin etten yapılma bir ayrıntı parçası» haline gelişine kadar sürmektedir. Buradaki yabancılaşma, kişilikten uzaklaşmaktır.

[1] Marx. Manuscrits de 1844, p. 59, Editions Sociales.

3. — Türsel yaşantının yabancılaşması: Tarihin belirli bir döneminde var olan üretim araçlarının tümü, kültür ve iktidarın teknik ve bilimsel araçlarının tümü, bütün geçmiş kuşakların düşünce ve emeklerinin bir meyvesidir. Bir insan çalıştığı zaman, faaliyetinde bütün geçmiş insanlığın izleri vardır. Yaptığı iş, insanın «türsel yaşamı»nın, insan türünün bütün yarattıklarının birikiminin bir ifadesidir. Oysa, üretim araçları özel mülkiyet olunca, bütün geçmiş insanlığın yaratıcı eserinin bulunduğu bu mülkiyet, birkaç kişinin ellerinde kalmaktadır. Bu birkaç kişi, böylece, binlerce emeğin ve insan dehasının biriken buluşlarını istedikleri gibi kullanabilmektedir.

Demek ki özel mülkiyet, yabancılaşmanın en yüksek biçimi oluyor. Marx «Kapital»de şöyle diyecektir: «Toplumsal kudret, birkaç kişinin özel kudreti haline gelmektedir.» Sermaye, insanlığın yabancılaşmış iktidarının, insanların üstünde, yabancı ve insancıl olmayan bir kudret biçiminde yükselmesidir. Yabancılaşma, burada insancıllıktan uzaklaşmadır.

«Sen kendin olmaktan çıktıkça, sahip oldukların artar. Yabancılaşmış yaşamın büyüdükçe, yabancılaşmış varlığın artar.»[1] Burjuva toplumunun «ahlâk» anlayışı işte budur.

İşçinin yaşayan emeği, ürettiği madde billurlaşarak, üretim araçlarının sahibinin elinde, sermaye biçiminde biriken ölü bir emek haline gelir. Kendini yapana yabancı ve üstün olur, onu egemenliği altına alır, kendi ruhsuz yasasına göre onu sömürür.

Ölü emek ile canlı emek, varolmak ile sahibolmak arasındaki bu bağlantı, kapitalist toplumun etkin yasasıdır. Bu mülkiyet kapitalistin elinde arttıkça, onun yapıcısı olan işçinin varlığı yoksullaşır. Marx'ın «Kapital»de, «kapitalist birikimin genel yasası» diye nitelendirdiği işte budur.

O andan itibaren, insanlar arasındaki ilişkiler, eşyalar arasındaki ilişkilere dönüşür. Sadece eşyaların ve onların satış değerlerinin karşılaştığı, insanların geleceğinin eşyalar arasındaki bu

[1] Bkz. daha ilerde: «Artı-değer ve işçi sınıfının yoksullaşması.»

karşılaşmaya bağlandığı bu piyasanın ve rekabetin yasaları gereğince, insanlar, çalışmaları, girişimleri, karşılıklı bağlantıları, eşyaların somut gelişmelerinin noktaları haline gelmektedir.

Sahibolmanın insancıl olmayan yasaları içindeki yabancılaşmış insan, varlığını ve çalışmasında gerçekleştirdiği amaçların bilinçli bir şekilde izlenmesi olan özünü orada yitirdi. Bir nesne haline geldi.

Bu yabancılaşma, yaşamın bütün düzeylerinde gelişir ve bütün düzeylerde insanı insanlıktan uzaklaştırıp, toplumu böler.

Ekonomik planda, Marx'ın «malfetişizmi» olarak nitelendirdiği budur. İştahların karşılaştığı ormanda, kapitalist rekabette, tutucu ve despot birkaç girişimin zaferine tanık olunur.

Siyasal planda, haklar eşitliğinin ilânı, maliklerle malik olmayanlar arasındaki eşitsizliğin ikiyüzlülük maskesidir.

Paranın, malik olmayan herkesi, kendi kendisini veya emeğini satmaya indirgediği bir rejimde, özgürlük yabancı bir efsane haline gelir.

Yabancılaşma nedeniyle tasarının gerçek bir yaratmanın gerçek bir anı olmasından çıkmasıyla, tasarı benim eylemimin gelişmesinin bir anı da değil, fakat benim kavrayamadığım bir gerçeğin, beni sakatlayan bir evrenin hayalî bir ödülü olur.

Yabancılaşmaların çarkına kendini kaptıran düşünce, özündeki şey olmaktan çıkar, yeni araçlar imal edecek bir araç haline gelir. Veya, bu çarktan kurtulmayı denerse, dünyanın gerisindeki hayalî evrende, hayalciliğin ve düşün bütün güçsüzlükleri ile kaybolur.

Yabancılaşma yaratmanın tersidir. Bu nedenle emeğin yabancılaşması, eğer bu tek yabancılaşma değilse, diğer bütün yabancılaşmaların köküdür. Yaratıcı emeği, yani insanın özünü daha kaynağında bozan işte bu yabancılaşmadır.

Marx'ın birçok kez belirttiği gibi, yabancılaşma, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile doğmaktadır. Öyleyse ancak onunla birlikte yokolacaktır.

İşte Marx'ın «1844 El Yazmaları»nın bir bölümünde özetlediği, marksist ahlâkın temeli budur:

«Komünizm, insanın yabancılaşması demek olan, üretim araçlarının özel mülkiyetinin kalkması, insanın gerçek özünün insan tarafından ve insan için gerçek benimsenmesidir. Bu, tam, bilinçli, toplumsal yani insancıl insanın geçmiş gelişmesi ile kazandığı bütün zenginliğin hiç bir zerresinden vazgeçmeyen insanın yeniden fethedilmesidir. İnsanın evrensel varlığını, evrensel bir biçimde, yani her anlamıyla insan olarak benimsemesidir.»[1]

Yabancılaşmayı aşmak için, Hegel'de veya Feuerbach'da olduğu gibi, yabancılaşmanın bilincine varmak yetmez. Önce bu yabancılaşmayı yaratan dünyayı, yani üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı rejimi değiştirmek gerekir. Demek ki yabancılaşmayı aşmak sadece felsefî eleştirinin değil, fakat sınıf mücadelesinin işi olmaktadır.

Böylece felsefenin isteklerini proletarya yüklenmektedir.

XIX' ncu yüzyılın ortalarında, kapitalizmin mutlak zaferi ile yabancılaşma evrensel bir özellik kazanınca, bu tarihsel nöbet devri olanak dahiline girdi. Her şey mübadele devresine dahil oluyor ve her değer satış değer'ne indirgeniyordu.

Oysa, böyle bir evrende, işçi sınıfı, tarihsel konumundan dolayı, üretim araçlarının mülkiyetinin köklü bir biçimde dışında kalmaktadır. İşçi sınıfına kalan tek şey işgücüdür, emeğidir.

Bütün diğer toplumsal sınıflardan farklı olarak, Marx'ın deyişi ile, işçi sınıfı «sadece insan olarak» konuşmaktadır. Zira insanın çıplak varlığına, doğayı değiştirme eylemi, yaratma eylemi demek olan işe, en derin öze indirgenmiştir. Aynı zamanda, bu işin insancıl niteliklerinden tamamen yoksun olarak, çalışma gücünü üretim araçlarının sahibine satmaktan başka birşey yapamaz.

İşçi sınıfı ile diğer bütün toplumsal sınıflar arasındaki fark temeldedir. Örneğin yoksul bir köylü veya bir küçük esnaf veya bir dükkâncı, yaşama koşulları bir işçininkinden daha kötü olsa bile, sahibi olduğu üretim araçlarına ilişkin istemleri, hakları vardır. Küçük bir toprak parçasına veya baraka bir dükkâna sahiptir.

[1] Marx. Manuscrits de 1844, p. 87. Editions Sociales.

Yani onun hakları ve istemleri dışardan gelmektedir. Mülküne yabancılaşmıştır. Tutumu bir anlamda sahip olduğu bu şeyler tarafından belirlenmekte, çizilmektedir. Oysa proletaryanın mücadelesi, varolma sorununun yarattığı bir zorunluktur[1].

Emekçinin çalışma gücü, ancak onu üretim araçlarının sahibine satabildiği takdirde, geçimini, dolayısıyle yaşamını sağlayabileceği için, bütün varoluş olanakları sermayeye karşı yürüteceği mücadeleye bağlıdır.

Emekçi açısından, insan ancak mülkiyetin çelik yasalarını kırarak varolabilir.

İşte, eski felsefe dilinde proletaryanın devrimci zorunluğu derken kastedilen budur.

İşçi sınıfı bu anlam içinde, sonuna kadar devrimci olan tek sınıftır. Onun sınıf mücadelesi, bütün toplumsal düzeni ve insan geleceğinin, bütün insanların kaderinin anlamını söz konusu etmektedir.

Komünizm, «paylaşmacılık»ın ilkel ve kaba bir biçimde hayal ettiği gibi, sahibolmanın yabancılaşma içinde genelleştirilmesi değildir. Örneğin Fransa'da Sylvain Maréchal böyle düşünmüştür.

Komünizm, Marx'ın «1844 El Yazmaları»nda çok açık bir biçimde belirttiği gibi, mülkiyetin yabancılaşma içinde genelleştirilmesi değil, fakat insanın, bütün insanların varlığının bir gerçekleştirilmesi biçimidir. Çünkü, sınıf toplumunun yabancılaştırıcı yapılarının yıkılması, herkesin özgürleştirilmesine ve sınırsız gelişmeye olanak verecektir. Bundan yararlanacaklar arasında, sadece sahip olmadıklarına yabancılaşan işçiler değil, sahip olduklarına yabancılaşan eski sömürücüler de bulunacaktır.

Marx için özgürlük yolu zorunlu olarak proletarya diktatörlüğünden geçmektedir.

Günümüzde, marksist ahlâkın ilk savı, emekçi sınıfın mücadelesine bütün gücüyle katılmak olmaktadır. Bu mücadelenin siyasal amaçları, tüm insanın özgürleşmesi ile birbirine karışmaktadır.

[1] Bu durum André Gorz'un «La morale de l'histoire» (Ed. du Seuli 1959) adlı kitabında ortaya konmaktadır.

SOYUT KAVRAMLARIN «YENİDEN BİÇİM DEĞİŞTİRMESİ» VE PRATİK

> Filozoflar sadece dünyayı çeşitli biçimlerde yorumladılar, fakat amaç dünyayı değiştirmektir.
> (*MARX. Onzième thèse sur Feuerbach.*)

«1844 El Yazmaları» tarafından temsil edilen aşamada, genç Marx'ın düşünceleri soyut felsefenin etkisinden kurtulmamıştır. Burjuva toplumunun eleştirisi ve komünizm kavramı hâlâ soyut bir temele sahiptir: Geleceğin toplumu olduğu gibi, günümüzün toplumu da belirli bir felsefî insan kavramına göre değerlendirilmektedir. Burjuva toplumu insanın «gerçek» tabiatına, «öz»üne uygun değildir. Komünizm «gerçek yeniden doğuşu» olacaktır[1].

Devrimcinin görevi de gene şu soyut temele sahiptir: İnsanın gerçeği ve özü arasındaki çelişkiyi, «insancıllığı» komünizm sayesinde gerçekleştirerek yoketmek. Toplumsal devrim ve komünizm, bilimsel olarak, insanlığın evriminde tarihsel bir an biçiminde anlaşılmamaktadır.

Yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşılması teorisi, soyut ve ilâhiyatçı bir özelliğe sahiptir.

Bilimsel sosyalizme ulaşabilmek için, bu felsefî kavramların

[1] Marx. Manuscrits de 1844, p. 89. Editions Sociales. Bu konuda Maurice Godelier'nin La Pensée, no 111, octobre 1963'te yayınlanan «Economie politique et philosophique» adlı makalesine bakınız.

gerçek bir biçim değiştirmeye uğraması gerekmektedir. Marx bu zorunluğun bilincindedir. Genç hegelciler arasındaki bazı arkadaşları, özellikle Moses Hess, tamamen ahlâkî ve hayalci bir anlayışa doğru yöneldiklerinde, bu «gerçek sosyalizm»i Marx bütün gücüyle eleştirmektedir.

Feuerbach'ın insancıllığına gelerek, önce Hess sonra Karl Grün, gerçek insanların ve onların sınıfsal düşmanlıklarının yerine, genel olarak insanı koymaktadırlar. Burjuva toplumunda insanın insanlıktan uzaklaştırılmasını eleştirerek, «gerçek bir sosyalizm»i öngörmektedirler. Bu sosyalizm, sınıf çatışması ve toplumsal devrimle değil, fakat eğitimin genelleşmesi sayesinde gerçekleştirilecek olan reformlarla ortaya çıkacaktır. Bu ahlâk, hayal, soyutlama ve reformculuk karışımı, belirli bir sınıfsal anlamı taşıyordu. Komünizmi gerçekleştirecek olan artık proletarya değildi. Gerçek devrimin yerine konmak istenen bu «gerçek sosyalizm», Marx'a göre «sosyalizm kılığına giren alman felsefesi»dir[1].

Bu «felsefî komünizmi» sona erdirmek için, «yabancılaşma»dan sonra, bu kez de ilk sırayı «toplumsal pratik»e (praxis) vermek yetişmez.

«Toplumsal pratik», Marx'ın «1844 El Yazmaları»nda yaptığı gibi, yabancılaşmanın ve bu yabancılaşmanın aşılmasının birliği gibi kabul edilip de, açık bir biçimde çalışma ve sınıf çatışması olarak anlaşılmazsa, ne idealizimden ne de soyutlamadan kurtulmaya yarar. Eğer amaç hâlâ -Hegel'e yakın bir anlamda- insanın «kendi kendini yaratması»ndan ibaretse, «toplumsal pratik felsefesi» alman idealizminin bir değişkeninden başka bir şey değildir. (Kant ve Fichte'den beri, alman idealizmi «bilginin aktif yanı» üzerinde ısrar etmek gibi olumlu bir rol oynamıştır.) Değişken, bilginin yerine eylemin konmasından ibarettir. Bu, idealizmin bilinen temelini değiştirmemiştir: Öznesiz nesne olmaz.

«1844 El Yazmaları»nda, yabancılaşma ve toplumsal pratiğin ana kavramlarının «yeniden biçim değiştirmesi»ne rastla-

[1] Marx. Oeuvres philosophiques, t. IX, p. 130. Editions Costes.

nır. Bu kavramların soyut kökenlerinden kurtulması için belirli bir çaba vardır. «1844 El Yazmaları»nda, toplumsal devrim aynı zamanda iki ayrı kaynaktan doğuyor gibi gösterilmektedir: Bir yandan burjuva gerçeği ve «gerçek insancıl öz» (soyut temel) arasındaki çelişkiden; öte yandan da bizzat özel mülkiyetin gelişmesinden (tarihsel ve bilimsel temel).

Yabancılaşma kavramlarının, toplumsal pratiğin, eksiksiz insanın[1], komünizmin «yeniden biçimlendirilmesi», devrimin zorunluğu açık bir biçimde, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki tarafından yaratılan tarihsel bir zorunluk olarak ortaya çıktığında tamamlanacaktır. İşte ancak o zaman, «insanın özü» soyut kavramı üzerine bina edilmiş bir tarih felsefesi dönemi aşılmış olacaktır.

Bu aşılma ve bu «yeniden biçimlendirme» Marx'da nasıl olmaktadır?

Yabancılaşma kavramına olduğu gibi, «Pratik» kavramına doğru da, marksist düşüncenin üç ana kaynağı birleşmektedir.

Kant'tan Fichte ve Hegel'e kadar, alman felsefesi, insan girişiminin rolünü ortaya çıkardı. Sadece bilginin aktif yanını değil, aynı zamanda insanın kendi kendini yaratma özelliğini de..

Adam Smith'den Ricardo'ya kadar ingiliz siyasal iktisadı, bu pratiğe, bu yaratıcı faaliyete somut bir anlam verdi: Bu bütün değerin yaratıcısı olan emeğin anlamıydı. Emek doğayı değiştirerek ve yoksullaştırarak bu anlamı yaratıyordu.

Fransız sosyalizmi ve özellikle Saint-Simon, toplumun «eylem içinde» olduğu düşüncesini getirdi. Yani toplum, içinde maddî ve manevî üretim birliğinin kendini ortaya koyduğu kollektif bir organizmadır.

[1] Örneğin «1844 El Yazmaları»ndaki «eksiksiz insan» kavramını, «Kapital»deki ile karşılaştırmak ilginç olacaktır. Marx «Kapital»de bu kavramı şöyle tanımlamaktadır: «Ölüm tehdidi altında, büyük sanayi toplumu, parçalanmış bireyi eksiksiz bireyle değiştirmeye zorlar. Bu sonuncusu, çalışmanın en değişik gereklerine kafa tutabilecek yapıdadır.» Marx. Le Capital, livre I, t. II, p. 166.

Fransız komünistlerinden alınan ikinci bir düşünce daha vardır: Bu pratiğin, bir sınıf pratiği olması düşüncesi. Fransız devriminde bu sınıf burjuvazidir, daha sonra da proletaryadır. Bu proletarya, henüz tarihsel görevinin açık bilinci ile olmasa bile, sınıfsal amaçlar ve sınıfsal solganlarla mücadele etmektedir.

Soyut yabancılaşma kavramı, ancak Marx'ın olaylara sınıf açısından, işçi sınıfı açısından bakmasıyla aşılmış olacaktır. Yabancılaşmayı aşan pratik, devrimci pratik, bir sınıfın pratiğidir. Proletaryanın pratiğidir.

Bu pratik, bir yandan çalışmadır; çünkü komünist devrim ancak üretici güçlerin belirli bir derecede gelişmesiyle olanaklıdır. Bu pratik, öte yandan sınıf çatışmasıdır; çünkü komünist devrim üretim ilişkilerinin değişmesini gerektirir. Bundan böyle Marx'ın düşüncesinde yabancılaşma, insanın ikileşmesi ve kendi içinde bölünmesi değil; toplumun bölünmesi ve sınıf düşmanlığıdır. Yabancılaşmanın aşılması, git gide proletaryanın somut devrimci mücadelesi halinde belirginleşecektir.

Somut tarihsel analizin, soyutlamanın yerini alması ölçüsünde, hatta «yabancılaşma» deyimi (hiçbir zaman tamamen terkedilmemekle birlikte) git gide daha az kullanılacak, emeğin yabancılaşması kavramı bilimsel bir içerik kazanacaktır. Değer teorisi ve artı-değer teorisi, emeğin yabancılaşması teorisini aşmaktadır. Zaten insandaki bu durumu ele alan «yabancılaşma» kelimesinin kısmen terkedilmesinin sonucu olarak, «fetişizm» deyiminin git gide daha sık kullanılmasına tanık olunmaktadır. «Fetişizm» yabancılaşmayı yaratan koşulları göstermektedir.

«Alman ideolojisi» adlı kitabında Marx, gene alman felsefesinden alınan bir terminoloji altında, yeni bir içerik hazırladığını belirtiyor: Filozoflara kendi dilleri ile hitabederek[1], yabancılaşma deyimi, üretici güçler-üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi ve bundan doğan sınıf çatışmasını açık ve seçik bir biçimde ortaya koyuyor.

[1] Marx. L'Idéologie allemande, p. 33. Editions Sociales.

Marksist felsefenin hareket noktası ve amacı olan pratik, toplumsal bir faaliyet olarak; çalışmanın ve mücadelenin bütün biçimlerini kapsayarak, dünyanın değişmesi için bir faaliyet biçiminde tanımlanır: teknik, iktisadî üretim, deney ve bilimsel araştırma, devrimci mücadele, sanat yaratıcılığı.

Bu andan itibaren, Marx'ın felsefede gerçekleştirdiği Copernic devriminin ne olduğunu daha açık bir biçimde görüyoruz: Soyutlamadan pratiğe, somuta geçiş.. «Soyutlamanın bittiği yerde, gerçek bir dünyada, gerçek bilim başlar. Pozitif, pratik faaliyetin temsilcisi, insanların pratik gelişmesi sürecinin temsilcisi bir bilim... Gerçeğin temsili ile beraber, bağımsız felsefe varlık ortamını yitirir.»[1]

Esrarlı bir görünüşten kurtarılmış olan bir pratik kavramı, Marx'ın bütün felsefî araştırmalarının kendisine doğru birleştiği tarihsel maddeciliğin bulunmasına yaradı. Tarihsel maddecilik, Marx'ın iktisat teorisine ve militan pratiğine bilimsel bir temel kazandıracaktır.

[1] İbid., p. 24.

TARİHSEL MADDECİLİK

İnsanların varlığını belirleyen, onların bilinci değildir; tersine, toplumsal varlıklar bilinçlerini belirler. (*MARX. Contribution à la critique de l'économie politique. Préface.*)

İnsanın dünyası, insanın eseridir. Alman felsefesinin ve özellikle Fichte'nin bu temel düşüncesi, tarihsel maddecilikte, bilimsel ve devrimci ifadesini bulmaktadır. «Pratik»in ilk sistematik incelenmesi, bütün tarihsel boyutları içerisinde, Marx ve Engels tarafından «Alman İdeolojisi» (1846) adlı kitapta yapılmıştır. Oradaki amaçlarını şöyle açıklamaktadırlar: «Bizim görme biçimimiz ile alman felsefesinin ideolojik anlayışı arasında var olan karşıtlığı ortaya çıkarmak; kısacası, eski felsefî bilincimiz ile olan hesabımızı kapatmak.»[1]

Bu «hesap kapatmak» bir yıl önce «Kutsal Aile» adlı yapıtla başlamıştı. Bu kitapta, saf eleştiri içinde bölünmüş olan genç hegelcilere karşı şöyle denmektedir: «Düşünceler bizi eşyaların eski bir durumundan daha ileri götüremez; ancak eşyaların eski durumunun yarattığı düşüncelerin ötesine götürebilir. Gerçekten de, düşünceler hiç bir şeyi gerçekleştiremezler. Düşünceleri gerçekleştirmek için, pratik bir gücü oyuna sokacak insanlar gereklidir.»[2]

[1] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique. Préface, p. 5.

[2] Marx. La Sainte Famille. Oeuvres philosophiques, t. II, p. 23.

«Eleştiri hiç bir şey yaratmaz; işçi her şeyi yaratır... İşçi hatta insanı yaratır.»[1]

«Alman İdeolojisi»nde Marx ve Engels bu temaya yeniden döneceklerdir: Tarihin ve kültürün motoru olan şey eleştiri değil, devrimdir.

Oysa alman felsefî eleştirisi, o ana kadar dinsel eleştiri ile yetiniyordu. Böylece yalnız bilinen aldatıcı hayalleri ile mücadele ediyor, dünyanın gerçek düzenine dokunmuyordu. Dünyayı olduğu gibi bırakıp, sadece o dünya hakkındaki düşüncenin değişmesine çalışılmaktaydı.

İlk sorun, düşüncenin dünya ile ilişkisini saptamaktır. Bunun nasıl çözülebileceği, Marx'ın felsefede yaptığı devrimde görülmektedir: Soyutlamadan pratiğe geçişle.. «Gökten yer yüzüne inen alman felsefesinin tersine, burada yer yüzünden gök yüzüne yükselinmektedir.»[2] Yani yaşantılarını açıklayabilmek için insanların bilinçlerinden ve düşüncelerinden hareket edilmemektedir. Bilinçlerini ve düşüncelerini anlayabilmek için, varlıklarından ve gerçek pratiklerinden hareket edilmektedir. Bilinç, var olanın ve yapılanın bilincine varmaktır. «Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan başka bir şey değildir.»[3]

Tarihsel maddeciliğin temel teması şudur: «İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar. Fakat bunu keyfî olarak, kendilerinin seçtikleri koşullar içinde değil, geçmişin doğrudan doğruya verdiği ve geçmişten miras kalan koşullarda yaparlar.»[4]

İnsanlık tarihi biyolojik evrimden nitelik olarak farklı olmakla beraber, kökleri bu evrimde yüzer.

Hayvanda olduğu gibi, insanın da onu aynı zamanda doğa ile birleştiren ve doğaya karşı çıkaran ihtiyaçları vardır. Fakat hayvandan farklı olarak, sadece kendisini doğaya uyduracak yerde,

[1] İbid., pp. 30-31.

[2] Marx. L'Idéologie allemande, p. 23.

[3] İbid., p. 22.

[4] Marx. Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte. Editions Sociales, p. 13.

doğayı çalışması ile değiştirir. İnsanlık tarihi, ilk gerecin bulunması ile, ihtiyaçların tatminine olanak verecek araçların bulunması ile başlar. Demek ki insanın çevresi doğanın sunduğu bir şey değil, her zaman bir derecede değiştirilmiş, insancıllaştırılmış bir doğadır. Örneğin tarihi belirleyen coğrafya değil, coğrafyayı belirleyen tarihtir. İnsanın doğa ile ilişkisi, aktif bir ilişkidir. Marx'a göre, insanlar olduğu sürece, doğanın tarihi ile insanların tarihi birbirlerini karşılıklı olarak etkileyecek, belirleyecektir. Sanayide ve ticarette üretici güçlerin durumu, insanlık tarihini tanımak için gerekli ilk elemandır.

Fakat ihtiyaçlarını tatmin ederek ve bu ihtiyaçları karşılamak için araçlar yaparak, insan kendine yeni ihtiyaçlar yaratır. İnsanı diğer bütün hayvan türlerinden ayırdeden özellik de, işte bu her zaman yeni ihtiyaçlar yaratmasıdır. Hayvanın isteklerinin listesi aşağı yukarı değişmezken, insanın ihtiyaçları sürekli olarak genişler. İnsan, kendisine hemen gerekenlerin ötesinde de üretim yapmak eğilimindedir. Doğayı değiştirirken bizzat kendisi de değişir ve kendinden önceki bütün kuşakların yarattıklarını kavrayacak kadar duyuları güçlenir. Duyuları bütün geçmiş uygarlık ve kültürün izlerini taşır. Yaptığı işde, yarattığında bütün insanlık vardır: «Demek ki çalışmanın amacı, insanın türsel yaşantısının nesnelleştirilmesidir... Hayvan ancak belirli bir ölçüde ve mensubu olduğu türün ihtiyaçlarına göre düzeltip biçim verebilir. Oysa insan, bütün türünün ölçüsünde üretim yapabilir. İnsan güzellik yasalarına göre de yaratmasını bilir.»[1]

İhtiyaçlarının çalışma ile tatmininden ve yeni ihtiyaçlar yaratmadan sonra, insanlık tarihinin üçüncü özelliği, insanlar arasında toplumsal ilişkilerin kurumlaşmasıdır. Doğanın denetim altına alınması savaşı, bir iş bölümünü gerektirir. Üretici güçlerin gelişme derecesi, iş bölümünün karmaşıklık derecesine yansır. Kent ve köy ayrımı, kentin içinde sanayi ve ticaret işlerinin ayrımı, kafa ve kol emeğinin ayrımı, bu iş bölümündeki aşamaları gös-

[1] Marx. Manuscrits de 1844, p. 64.

terir. Toplumsal sınıfların varlığı, üretimin bu tarihsel evriminin değişik aşamalarına bağlıdır.

Bir toplumsal sınıfı tanımlayan şey, herşeyden önce bir grup insanın belirli bir toplumsal üretim sistemindeki yeri, toplumsal iş örgütlenmesindeki yeri ve daha açık olarak, üretim araçları ile ilişkisidir. Örneğin proletaryayı tanımlayan şey, herşeyden önce üretim araçlarının mülkiyetine sahip bulunmasıdır. Toplumdaki yeri oradan gelir: Proletarya, kapitalistlerin, yani üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanların yararına olarak artı-değer üreticisidir.

İki nesnel (objektif) elemanın (üretim aracına sahibolmamak ve artı-değer yaratmak) dışında, proletaryayı sınıf olarak tanımlamak için üçüncü ve öznel (sübjektif) bir öğe daha vardır: Sınıfa ait olma bilinci ve sınıfa düşen tarihsel görevlerin kavranması; sınıf çatışması, siyasal iktidarın proletarya diktatörlüğü yoluyla ele geçirilmesi ve toplumun komünistleştirilmesi.. Tarihsel görevinin böylece bilincine varması, «kendiliğinden» sınıfı «kendisi için» sınıf haline dönüştürür.

Bir süre sonra Komünist Manifestosu'nun da ilân edeceği gibi, tarih, sınıf çatışmalarının tarihidir. «Bu ana kadar özgürleşmeler sınırlı üretici güçlere dayanıyordu. Bütün toplum için yetersiz bir üretim, ancak bazılarının ihtiyaçlarını diğerlerinin zararına olarak tatmin etmeleri ile bir gelişme olanak dahiline giriyordu... İşte bu nedenledir ki, toplumlar bugüne kadar daima bir karşıtlık çerçevesinde geliştiler; eskilerde özgür insanlarla köleler arasındaki karşıtlık, Ortaçağ'da asılzadeler ve serfler arasındaki karşıtlık, çağdaş dönemde de burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlık.»[1]

Bu karşıtlıkların diyalektiği, tarihin yöntemidir. Demek ki tarihsel gelişmenin temel yasası, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki zorunlu uyumdur. Bu Marx'ın o ana kadar yabancı-

[1] Marx. L'Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, t. IX, pp. 84-85.

laşma olarak nitelendirdiği şeyin bilimsel ifadesidir: Toplumsal güç, yani iş bölümünün şartlandırdığı ortak çalışmadan doğan üretici güç, bireylere yabancı bir güç gibi görünür. Her devrim bunu kontrol altına almak, yani insanlar arasında, üretici güçlerin gelişme derecesine uyan toplumsal ilişkiler kurmak için bir girişimdir.

«Üretici güçler ile ilişki biçimi arasındaki bu çelişki, aynı zamanda değişik yan biçimler olarak, her defasında bir ihtilâl şeklinde patlak verdi... çeşitli sınıfların çatışması, bilinç çelişkileri, ideolojik mücadele, siyasal mücadele vb.»[1] Tarihteki çatışmaların kökenleri, üretici güçlerin durumu ile üretim ilişkilerinin biçimi arasındaki çelişkidedir.

Bu önemli buluşu aydınlatmak için, Marx ve Engels, «Alman İdeolojisi»nde tarihteki çatlama noktalarını saptamaya ve tarihsel gelişmenin temel aşamalarını ana çizgilerle tanımlamaya çalışmaktadırlar.

Böylece mülkiyetin birbirini izleyen biçimlerini bir şemada birleştirdiler: İlkel komünler, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum, komünist toplum.

Bu şemayı dogma haline getirmemek gerekir. Kırk yıl sonra Engels bu konuda şunları yazacaktır: «Bu şema sadece iktisat tarihi konusundaki o zamanki bilgilerimizin ne kadar eksik olduğunu göstermektedir.»[2]

Zaten bizzat «Alman İdeolojisi»nde, bu şemanın aşamalarını açıkladıktan hemen sonra, Marx ve Engels şunu ilâve etmektedirler: «Gözlem, hiç bir soyutlama ve genellemeye yer vermeden, toplumsal ve siyasal yapı ile üretim arasındaki bağlantıyı göstermelidir.»[3] Yapısal incelemeden dinamik incelemeye geçerek, «tarihsel evrim incelemesinden soyutlama olanağının bulunduğu en genel sonuçların sentezi» konusunda şöyle demektedirler: «Bu

[1] İbid., p. 86.

[2] Engels. Ludwig Feuerbach, préface, dans Etudes philosophiques, p. 14.

[3] Marx. L'Idéologie allemande, p. 22.

genellemeler, kendi başlarına, gerçek tarihten ayrı bir biçimde ele alınarak hiç bir değer taşımazlar. Sadece tarihsel malzemenin daha rahatlıkla sınıflandırılmasına, tarihin özel tabakalarının birbirini nasıl izlediğinin belirtilmesine yararlar. Fakat, felsefede olduğu gibi, bu genellemeler hiç bir şekilde bir reçete veremezler; tarihsel dönemlerin uydurulduğu bir şema veremezler.»[1]

Bizzat Marx, bu nokta üzerinde, bütün dogmatizmden uzak bir bilimsel araştırmanın ve teorik bir derinleşmenin örneğini verdi. «Kapital»in bir bölümünün ilk kaleme alınması demek olan «Kapitalist Üretimden Önceki Mülkiyet Biçimleri» üzerindeki 1857-1858 yıllarındaki incelemesinde yaptı bu işi. Bu inceleme, örneğin «Asya Tipi Üretim Biçimi»ni çözümleyerek «Alman İdeolojisi»nden çok daha karmaşık ve daha ayrıntılı bir tablo vermektedir.

Marx, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçiş biçimlerinden birisi olan «Asya Tipi Üretim Biçimi»nin çelişkili bir özellik gösterdiğini belirtiyordu: Mülkiyetin topluma ait olmasına rağmen, insanın insan tarafından sömürülmesinin özel biçimlerine ve despotik bir devlete rastlanmaktaydı.

Bu üretim biçimi ne ilkel komüne, ne köleci topluma, ne de feodaliteye indirgenebilirdi. Bu üretim biçimi birçok eski Asya ve Afrika toplumunda gelişti. Marx bunun Hindistan'da nasıl işlediğini «Kapital»de (1. kitap, cilt 2, ss. 47-48) anlatmaktadır. Bu konudaki incelemesini 1858'de yazıp da ancak 1939'da yayınlanan «Kapitalist Üretimden Önceki Mülkiyet Biçimleri» adlı kitabında geliştirdi.

Tarihsel ve etnoğrafik araştırmalar, o yandan bu yana, Marx'ın bu anlayışının doğruluğunu ve verimliliğini ortaya koydu.

Oysa, «Asya Üretim Biçimi Üzerinde» Leningrad'daki uzun bir tartışmadan sonra, marksizm tarihsel evrimin katı şemasının dışına taşan üretim biçimi olasılığının verimli varsayımından mah-

[1] İbid., p. 24.

rum kaldı. Her yerde ve her zaman ilkel komünal toplum, kölecilik, feodalite, kapitalizm ve sosyalizmden geçen beş aşamalı tarihsel bir evrim şemasıydı bu.

Stalin «Diyalektik Maddecilik, Tarihsel Maddecilik» adlı kitabında bu şemaya gerçek bir «tarih felsefesi» biçimi verdi. Yani, tarihsel evrimi bir çeşit dış zorunluğa indirgeyen metafizik bir soyutlama haline getirdi.

Beş aşamalı şemaya bağlı kalan tarihçi, örneğin İnka toplumunu veya afrikalı bazı toplumları incelediğinde, boş yere yırtınır, incelediği olayları zorla «kölecilik» veya «feodalite» başlığı altına sokmaya çalışır. Sanki bütün halkların tarihi, eski Yunan'dan «batılı» kapitalizme kadar uzanan tipik evrim çizgisine indirgenebilirmiş gibi.

Marx, 8 mart 1881'de Véra Zassoulitch'e yazdığı mektupta, tarım komününden özel mülkiyete geçişin çeşitli biçimlerde olabileceğini göstererek, somut analizin güzel bir örneğini veriyordu: «İki çözüm mümkün. Ama birisi veya diğeri için, elbette ki birbirinden son derecede farklı tarihsel koşullar gereklidir.»

Marksizmin bilimsel bir uygulamasının başka bir örneğini de Lenin, tarihsel evrimin soyut şemasından değil de Rus ekonomisinin somut bir analizinden hareketle, «halkçı»ların Rusya'daki ekonomik evrim üzerindeki anlayışlarını çürüterek verdi.

Stalin'in dogmatik şemasının terkedilmesi, öyleyse hiç bir şekilde «revizyon» olarak nitelendirilemez. Tersine bu, Marx'ın düşündüğü anlamda, şemanın bilimsel özünün ona yeniden iade edilmesidir.

Marx ve Engels, araştırmalarının beşinci bir aşamasında, «Alman İdeolojisi»nde, devlet teorisinin ilk taslaklarını çizdiler. Daha «Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi»nde ve «Yahudi Sorunu»nda, Marx, burjuva toplumunu şartlandıran ve yönetenin devlet olmadığı, tersine burjuva toplumunun devleti şartlandırıp ve yönettiği sonucuna varmıştı. Aynı zamanda siyasal yabancılaşmayı ve bu yabancılaşmanın yarattığı hayali de çözümledi. Siyasal yabancılaşma, devleti sanki toplumun ortak çıkarını, özel çıkar-

lardan ayrı olarak temsil eden bağımsız bir biçim gibi sunuyordu. Marx, devletin içindeki bütün siyasal çatışmaların, demokrasi, aristokrasi ve krallık arasındaki çatışmaların, sadece sınıf çatışmalarının gerisinde cereyan ettiği aldatıcı çatışmalar olduğunu ortaya koydu. Marx, her sınıfın, genel çıkarı dile getirdiği iddiası altında kendi sınıfsal çıkarlarını maskeleyerek siyasal iktidarı nasıl ele geçirmeye çalıştığını göstermektedir. Hukukun kapsamı «daima sınıfsal koşullardan doğmakta»[1] ve Marx devleti şöyle tanımlamaktadır: «Devlet, egemen bir sınıfın bireylerinin, ortak çıkarlarını değerlendirdikleri bir biçimdir.»[2] Burjuvazinin özel durumunda, «Devlet, mülkiyetlerini ve çıkarlarını, dışarda olduğu kadar içerde de korumak için, burjuvaların zorunluk karşısında kendi kendilerine verdikleri bir örgütlenme biçiminden başka birşey değildir.»[3]

Nihayet bizzat bilincin kendisi toplumsal bir üründür. İnsanlar, varolma araçlarını ve toplumsal ilişkilerini yarattıkları gibi, felsefî, siyasal, dinsel, estetik düşüncelerini de imal ederler. Üçlü bir sonuç zorunlu olarak bu anlayıştan doğar. Önce, toplumdaki egemen düşünceler egemen sınıfın düşünceleridir[4]. Sonra, belirli bir dönemde devrimci düşüncenin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını gösterir[5]. Nihayet, sonucun neden üzerinde bir tepkisi vardır ve bu tepki, bilincin ve bilincin doğduğu koşulların arasındaki etkileşimdir. Marksizmi, aynı zamanda idealist ve mekanik olan Durkheim'in sosyolojizminden ayıran da işte budur.

Tarihsel maddecilik açısından Marx'ın temel kavramlarının

1 Marx. L'Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, t. VIII, p. 157.
2 İbid., p. 71.
3 İbid., p. 70.
4 İbid., pp. 48-49.
5 İbid., p. 50. Tarihsel maddeciliğin bütün olarak Marx tarafından anlatıldığı yapıtlar için «Alman İdeolojisi»nden başka bkz. Marx'ın Annenkov'a yazdığı 28 aralık 1846 tarihli mektup ve «Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı» (1850)'nın önsözü.

değişmesi böylece tamamlanmaktadır: «Bizim için komünizm, gerçeğin uymak zorunda olduğu bir ideal değildir. Biz komünizmi, bugünkü durumu değiştiren gerçek bir hareket olarak değerlendiriyoruz. Bu hareketin koşulları, halen var olan temellerden doğmaktadır.»[1]

Komünist devriminin zorunluğu, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasında uyuşmanın zorunluğu yasasının uygulanmasının özel bir durumundan ibarettir. Bu devrim zorunludur, çünkü teknik ilerlemenin ve ekonomik organizasyonun bugünkü aşamasında, üretim ilişkileri, mülkiyetin kapitalist rejimi, üretici güçlerin gelişmesine engel haline geldiler: Üretimin toplumsallaştırılmasının bu derecesinde, mülkiyetin özel biçimi, felâketi harekete geçiren bir tarihsel yanlıştır.

İhtiyaçların, kaynakların ve emeğin evrensel bir biçimde örgütlenmesi için olanaklar vardır ve bu nedenle, sınıfların ortadan kaldırılması artık mümkündür[2].

Bizzat «eksiksiz insan» kavramı, soyut felsefenin sonucu olduğu halde, tarihsel soyut bir anlam taşımaktadır. «Devrimci eylemde, insanın değişmesi ile koşulların değişmesi aynı zamana rastlamaktadır.»[3] Demek ki yeni insan, koşulların değişmesi ile birlikte oluşmaktadır. «Bireyin gerçek manevî zenginliği, gerçek ilişkilerin zenginliğine bağlıdır.»[4] Toplumsal gücün denetim altına alınması, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki uyuşmadan doğan «yabancılaşmadan kurtarma», bireyi toplumdan ayıran, geçmiş insanlığın birikmiş yaratmalarının tüm iktidarını ve bütün zenginliği, bireyi yabancı hale getiren bir duruma son verir.

«Ancak başkalarıyla ortak yaşantıdadır ki, her birey kabiliyetlerini her yönde geliştirecek araçlara sahiptir. Ancak başka-

[1] İbid., p. 35.
[2] İbid., p. 80.
[3] Marx. L'Idéologie allemande, t. VII, p. 214.
[4] İbid., p. 37.

larıyla ortak yaşantıdadır ki bireysel özgürlük olanaklıdır.»[1] Kelimenin tamamen insancıl anlamında bir özgürlük. Olağanlığın ve yadsımanın yoksul kaprisi değil, kendinde, insanlığın geçmişteki ve şimdiki kültürünü ve gücünü toplayan gerçek bir kudret. Aynı zamanda bizzat bu insanlığın ötesine geçmek, onun ötesinde de yaratmak, her bireyde var olan bu tam insanlık sayesinde, herkesin geleceğine, yaratıcı katkısına olanak veren bir kudret. Marx'a göre komünizm her bireyin Raphael'in yerine geçebilmesini sağlayıcı koşulları yaratmaz. «Kendisini Raphael'in tuvali sayan her bireyin özgür bir biçimde gelişmesi için koşullar yaratır.»[2]

Bu tarihsel bakış açısı içinde, «tam insan», yalnız yabancılaşmadan kurtulan insan değil, evrensel bir yaşantıya sahip olan insandır. «Özel mülkiyetin ve iş bölümünün ortadan kaldırılması, bugünkü üretici güçler ve dünya ticaretinin yarattığı bir temel üzerinde bireylerin birleşmesi demektir. Bireylerin özgür gelişiminin laftan ibaret kalmayacağı komünist toplumunda, bu gelişmenin koşulu bireyler arasındaki ilişkidir. İlişki ya ekonomik koşullarda, ya herkesin özgür gelişiminde zorunlu olarak bulunan dayanışmada, ya da var olan üretici güçler temeli üzerinde bireylerin kendilerini ortaya koydukları biçimdedir.»[3] Sınıfsız toplumda, bireyin ve toplumun yaşamı kendinde karşıt hale gelmediği zaman, insan gerçekten ve somut bir biçimde gelişecektir.

Böylece tarihsel maddecilik bizim, tamamen olaysal bir tarihin ampirizminden ve «tarih felsefeleri»nin idealist ve teolojik soyutlamalarından kurtulmamıza olanak verir.

Bu tarihsel metodoloji, bütün dogmatizmlerin tam zıddını meydana getirir.

Yapısal analiz açısından, Marx ve Engels bütün determinist ve antidiyalektik abartmaları bizzat düzelttiler. «Alman İdeolo-

[1] İbid., p. 87.
[2] İbid., p. 14.
[3] İbid., p. 98.

jisi» ve «Felsefenin Sefaleti»ndeki bazı formüllere yeniden döndüler. Marx temel ilkeyi şöyle ortaya koydu: «Yeni üretici güçler elde ederek, insanlar üretim biçimlerini değiştirirler ve üretim biçimlerini değiştirirken bütün toplumsal ilişkileri yeni baştan düzenlerler.» Marx'ın verdiği örnek de şematik ve mekanist idi: «Kolla çalışan değirmen size süzerenin bulunduğu bir toplum; buharla çalışan değirmen ise, sanayi kapitalizminin bulunduğu bir toplum verir.»[1]

Aynı şekilde, «Alman İdeolojisi»nde temel ilkeyi şu biçimde formülleştirdi: «Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır.» Sonra da şu yorumu ilâve etti: «Bu nedenle, ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin geri kalan yanı ve bütün bunlara uygun bilinç biçimleri bütün bağımsız görünüşlerini yitirirler. Bütün bunların tarihleri ve evrimleri yoktur.»[2]

Kaba mekanik bir anlayışa dayanan yorumlara sebebolabilecek bu formüller, daha sonra Marx ve Engels tarafından açık bir biçimde eleştirildi ve düzeltildi.

Joseph Ploch'a yollanan 21 eylül 1890 tarihli mektupta Engels şunları yazıyordu: «Marx ve bir ölçüde bizzat ben, gençlerin bazen olayların ekonomik yanına gereğinden fazla önem vermelerinin sorumluluğunu taşıyoruz. İşin bu yanını inkâr eden rakiplerimizin karşısında, onların inkâr ettikleri ilkenin altını çizmek gerekiyordu. Karşılıklı etkileşime katılan diğer etmenlerin yerini belirtecek zamanı, fırsatı ve yeri her zaman bulamıyorduk. Fakat tarihin belirli bir dönemini analiz etmek gerektiğinde, yani pratik uygulamada iş değişiyordu ve hata yapılmıyordu.»[3]

Marx «Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brümeri»nde, bütün diyalektik karmaşıklığı içinde sunulan tarihsel bir analizin en güzel örneğini vermektedir.

Devletin olduğu kadar bilinç biçimleri konusunda da, «bütün

[1] Marx. Misère de la philosophie, p. 119. Editions Sociales.

[2] Marx. L'Idéologie allemande, p. 23.

[3] Marx et Engels. Etudes philosophiques, p. 156. Editions Sociales.

bağımsız görüşlerini yitirirler» formülünü düzelten Engels, Conrad Schmidt'e yazdığı 27 ekim 1890 tarihli bir mektupta özel olarak onların «göreli özerklik»lerinden sözetmektedir[1]. Üst yapı kurumlarının göreli özerkliklerinin altını çizen Marx, «Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı» adlı yapıtında şöyle yazıyordu: «Güçlük, yunan sanatı ile efsanenin, toplumsal gelişmenin belirli biçimlerine bağlı bulunduğunu anlamakta değildir. Güçlük, bunların bize hâlâ estetik bir zevk vermelerinde ve bizim hâlâ –bazı bakımlardan– normların değeri ve nüfuz edilemez modeller olmaları olayındadır.»[2]

Bazı değerlerin nasıl kendilerini yaratan tarihsel koşullardan sonra da hayatta kaldıklarını böylece göstererek, Marx, bütün mekanik yorumları bertaraf etmek amacıyla, temel ile üstyapı arasındaki açıklığı gösteren ilginç bir örnek vermektedir. «Kapital»in dördüncü kitabında şu olay üzerinde durmaktadır: «İlişkiler hiç bir zaman bu kadar basit değildir... Eğer bu anlaşılmazsa, Lessing'in çok iyi alaya aldığı XVIII'nci yüzyıl fransızlarının vehmine ulaşılır. Madem ki teknikte ve başka şeylerde eskileri geride bıraktık, öyleyse niçin epik bir şiir yapmayalım? Ve *işte Henriade*, İliada'nın yerini alıyor!»[3]

Dinamik analiz açısından Marx'ın «beş aşama»yı nasıl düzelttiğini ve diyalektikleştirdiğini «Alman İdeolojisi»nde görmüştük. «Asya Tipi Üretim Biçimi» üzerindeki metinde, ekonomik ve toplumsal bir oluşumdan bir başkasına geçişin, otomatik olmaktan çok uzak bir biçimde, nasıl birbiri ile uyuşmayan çeşitli iç ve dış koşulları gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Bir durgunluk, bir bozulma, hatta bir gerileme olasılığını da hiç bir zaman dışarda tutmamaktadır.

Demek ki artık aşamaları ve üstyapıları temelden hareketle çıkarmak olanak dışıdır. «Bizim tarih anlayışımız, her şeyden önce

1 İbid., p. 157.

2 Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 175. Editions Sociales.

3 Marx. Histoire des doctrines économiques, t. II, p. 159. Ed. Costes.

inceleme için bir yol göstermedir. Yoksa yapıları hegelci bir biçimde kullanabileceğimiz bir manivela değildir.»[1]

Bu tarihsel karmaşık diyalektik, herşeyi ekonomiye indirgemeyi veya herşeyi ekonomiden çıkarmayı yasakladığı için, birçok yüzeyde eleştirinin öne sürdüğü gibi, bizi bir «ekonomik determinizm»e götürmez; tarihi de hiç bir zaman yasasız bir olasılığa terketmez. Bertaraf ettiği şey, tarihi kendi dışındaki bir zorunluğa boyun eğdiren, «tarih felsefeleri»ne egemen olanlar gibi mistik ve soyut bir anlayıştır. Tarih «kendi dışındaki büyük bir yasaya göre» gelişmez.[2] Tarihin kendi iç zorunluğunun yasalarını bulmak,a priori bir şemayı ileriye de yansıtarak değil, bütün koşulların sabırlı ve titiz bir incelenmesini gerektirir. Bu araştırma her özel durumda yeniden yapılmak zorundadır.

Bu noktada da hegelci yöntemin tamamen tersine çevrilmesi söz konusudur.

Hegelciliğin bu «ters yüz» edilmesinin niteliği ve anlamının doğru bir tanımını yapmadan, marksist maddeciliğin anlamını ve niteliğini tanımlamak olanaksızdır.

[1] Engels. Lettre à Conradt Schmitd du 5 août 1890, dans Etudes philosophiques, p. 153.

[2] Marx. L'Idéologie allemande, p. 39.

MARX'IN MADDECİLİĞİ

> Geçmiş bütün maddeciliğin ana hatası, nesnenin, gerçeğin, somut insan faaliyeti olarak, öznel bir biçimde değil de, ancak nesne veya kurum biçiminde algılanmasıdır.
> (*MARX. Première thèse sur Feuerbach.*)

Marx'ın «pratik» kavramını yeniden hazırlayarak felsefede yaptığı köklü dönüşüm, bu tersine çevirmeyi belirleme olanağı verir.

Marx, Feuerbach'ın yaptığı gibi Hegel'in sistemini tersine çevirmedi; onu fırlatıp attı, reddetti.

Marx, hegelci yöntemi olduğu gibi kabul etmedi; tersine çevirdi.

Marx sistemi reddetti. Yani idealizmi reddetti, fakat Feuerbach'ın aşamasına da yapışıp kalmadı. İdealist bir ontolojinin yerine maddeci bir ontoloji koymadı. Bir metafiziği bir antropoloji ile; ve nihayet bir dini de «insancıllık» veya insan dini olarak adlandırılan başka bir din ile de değiştirmedi.

Marksizm, Hegel'in «ruh» dediği yerde «madde» demekle yetinen, doğallaştırılmış bir hegelcilik değildir. Hegel'in ruha bağladığı değişmez diyalektik yasalarını maddeye uygulamakla da yetinmez. Marksizm soyut bir maddecilik değildir. Varlığa dogmatik bir biçimde yerleşip, ne olduğunu kesin bir biçimde söylediğini ileri sürmez.

Marksizmi pratikten hareket etmeden izaha çalışmak, di-

yalektik olmayan bir yol izlemek ve marksizm öncesi, dogmatik bir felsefe anlayışına yeniden dönmek demektir.

Marksist maddecilik ile, örneğin 18'nci yüzyıl fransız maddeciliği arasındaki fark temeldedir. Marx, fransız maddeciliğinin feodal mutlakiyetçiliğe karşı, teolojiye karşı, metafiziğe karşı erdemini kabul ediyordu. Fakat bu felsefenin Hegel ve Feuerbach aracılığı ile Marx üzerinde yaptığı etki dikkat çekicidir. Maddenin bilince oranla önceliği üzerindeki ana tez, klasik alman felsefesinden, Kant'tan, Fichte'den, Hegel'den gelmektedir. Feuerbach'ın Hegel'den «çok daha zavallı» olduğunu Marx ve Engels birçok kez tekrarladılar.

Marx «Kutsal Aile»de fransız maddecilik tarihinin sentetik bir özetini yaparken, özellikle bu maddeciliğin pratik değeri üzerinde, onu doğrudan doğruya sosyalizme ve komünizme bağlayan, manevî ve siyasal sonuçları üzerinde durmaktadır: «Eğer insan koşullar tarafından biçimlendiriliyorsa, bu koşulları insancıl olarak şekillendirmek gerekir»[1]. Bu nedenle Helvetius ve Holbach'dan uzun uzun sözetmektedir.

Teorik açıdan, Descartes'dan gelen fransız maddeciliği dine ve metafiziğe karşı doğa bilimlerinin gelişimi yararına savaş demektir.

Bu maddeciliğe Marx'ın iki itirazı vardır:

Marksizm öncesi maddecilik, soyut bir hayaletten ibaret, sadece mekaniğin yasalarına boyun eğen, maddenin çok zavallı bir anlayışıdır. Bacon'dan sonra, «evriminin devamında maddecilik inatçılık haline gelmiştir... Maddiyat çiçeğini kaybetmekte ve geometrinin soyut maddiyatı olmaktadır. Fizik hareket, mekanik ve matematik harekete feda edilmektedir.»[2]

Özellikle, insanların pratik eyleminden hareket etme yerine, nesnelerin içinde bulunmayı iddia etmektedir: «Bütün geçmiş maddeciliğin ana hatası, Feuerbach'ınki de dahil, nesnenin,

[1] Marx. La Sainte Famille. Oeuvres philosophiques, t. II, p. 253.
[2] İbid., p. 230.

gerçeğin, algılanan dünyanın, soyut insan eylemi, pratik olarak değil, önsezi olarak anlaşılmasıdır. Bu, aktif yanın niçin idealizm tarafından, maddeciliğe karşıt olarak geliştirildiğini açıklar. Fakat bu geliştirme sadece soyut biçimde olmuştur. Çünkü doğal olarak idealizm, gerçek somut eylemi, bu nitelikleriyle tanımamaktadır.»[1]

18' nci yüzyıl fransız maddeciliği, Holbach, Helvetius ve La Mettrie'nin maddeciliği, ikili bir hayale boyun eğdi: Doğa bilimlerinin gelişimindeki belirli bir anda bilinen bilimsel yasaları, sanki kesin özünü meydana getiriyorlarmış gibi doğaya yansıtmaktan, madde kavramını böylece yoksullaştırmaktan ibaret olan «bilimci» hayal... Oysa her büyük bilimsel buluş, maddenin felsefî anlamını zenginleştirir.

Çok daha temelde olan ikinci hayal, pratiği, bilgi eylemini, sonuç olarak da tarihsel özelliğini dikkate almadığını ileri süren «dogmatik» hayaldir. Sanki bir olgu, olan değilmiş, insanların, doğanın değiştirilmesinin bir çok bin yıllık eserlerindeki teknik ve düşünce tarafından meydana getirilmiş değil gibi.

Bilginin bu «aktif yanı»nın bilincine varılmasından, bugünkü doğanın bu «insancıllaştırılması»ndan hareket etmeyen ve eşyaları insandan soyutlayarak anlatmak iddiasında bulunan bir maddecilik, eleştiri öncesi bir maddeciliktir. Marksist maddeciliğin asıl değeri, maddeciliği, sanki Kant, Fichte ve Hegel yaşamamışlar gibi ele almamasındadır.

Marx şöyle demektedir: «Natüralizm veya hümanizm (insancıllık), idealizimden olduğu kadar maddecilikten de farklı bir şeydir ve aynı zamanda da onları birleştiren gerçektir. Aynı zamanda görüyoruz ki, sadece natüralizm evrensel tarihin eylemini anlayabilecek güçtedir.»[2]

Bazılarının görmek istediklerinin tersine, Marx'ın bu söz-

[1] Marx. Première thèse sur Feuerbach, dans Etudes philosophiques, p. 61.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 136.

lerinde ne maddecilik ile idealizm arasında bir uyuşma denemesi veya sentez, ne de birinin veya diğerinin «aşılması» söz konusu değildir. O ana kadar var olan maddecilik, Démocrite'den Gassendi'ye ve La Mettrie'den Feuerbach'a kadar, pratiğin yargılanmasından kaçınma iddiası ile, kaynağını ve ölçütlerini yanlış tanıyarak, insanla, pratiği ile ve bilinen eylemi ile hiç bir ilişkisi bulunmayan soyut bir doğayı sergiliyordu.

İdealizm, Kant'tan Fichte'ye ve Hegel'e kadar, köken, bilgi ve sonu arasındaki anı, bilginin faaliyetini göklere çıkararak, her şeyin öznede bulunduğunu öne sürüyordu; neden hareketle doğduğunu unutarak eylemi soyutlama iddiasındaydı.

Marx, bu ikili soyutlamayı maddeciliği terketmeden aştı. Ama, o ana kadar sadece idealizm tarafından soyut olarak geliştirilen bütün «aktif yanı», insan pratiğinin evrimi içinde düşünerek, maddeciliğe maletti.

Böylece onun dünya anlayışı, eski maddeciler gibi, doğayı çıplak varlığı içinde soyutlamadan ve idealistler gibi, bilginin veya toplumsal pratiğin öznel anını soyutlamadan, «başlangıç ile sonu» birbirine yeniden birleştirecektir.

Marx'ın bu girişimini Lenin şöyle özetleyecektir: «İlk başlangıç, idealizm tarafından unutturulmuş ve biçim değiştirmiştir. Diyalektik maddecilik, başlangıcı, devam ve son ile birleştiren tek yoldur.»[1]

Marksist maddecilik böylece, özne ve nesne ilişkileri sorununa orijinal bir çözüm getiren iki temel tez üzerinde kurulmaktadır: 1 — Doğa bilgisinin ve doğanın kullanılmasının, öznenin «pratiği»nden soyutlanamıyacağını gösteren, doğanın insancıllaştırılması tezi. 2 — Nesnenin özne olmadan tanınmasının olanaksızlığı ne kadar açıksa, öznesiz nesnenin bulunmayacağını söylemenin saçmalığını gösteren, maddenin önceliği tezi.

Doğanın insancıllaştırılması, deneysel bir gerçektir. Marx, Feuerbach'ın maddeciliğinin «maddesel dünyayı pratik bir faaliyet

[1] Lenin. Cahiers philosophiques, p. 242.

olarak kabul etmediği» için kınıyordu[1]. Şöyle demekteydi: «Onu çevreleyen dünyanın, bütün sonsuzluğun doğrudan verdiği bir nesne olmadığını, fakat sanayiin ve toplumun durumunun ürünü olduğunu görememektedir. Bu tarihsel bir üründür, bir dizi kuşağın eyleminin sonucudur.»[2] Feuerbach, daha önceki bütün maddecilerin de olduğu gibi, «dünyanın, onu meydana getiren bireylerin yaşayan eylemlerinin bir toplamı olduğunu hiç bir zaman anlayamadı... O'nda tarih ve maddecilik birbirinden tamamen ayrıdır.»[3]

Çünkü şu anda içinde yaşadığımız dünya, kurumlar ve ürünler dünyasıdır. İnsanın eseri olarak, insancıl belirtiler bakımından zengindir. Bu dünya sadece doğa yasalarının ördüğü bir doku değildir; kendi başına amacı ve anlamı vardır. Binlerce yıldır insan kuşaklarının tasarıları eşyalarda kristalleşti. «İnsanın doğa ile birliği, bütün çağlar boyunca sanayide var oldu.»[4]

«Sanayi tarihi ve sanayiin yarattığı nesnel varlık, temel insan güçlerinin açık kitabı, insanın somut olarak var olan psikolojisidir... Sanayi, doğanın gerçek tarihsel ilişkisi ve –onun devamı olarak- doğa bilimlerinin insan ile birlikte gerçek tarihsel bağlantısıdır... Bizzat tarih, doğa tarihinin, doğanın insana dönüşmesinin gerçek bir parçasıdır.»[5]

Marksist maddecilik böylece, kurulmuş bir nesneden hareketle, eyleme ve kurucu özneye ulaşmak için somut bir yöntem hazırlayarak, fenomenoloji sorunlarının anahtarını vermektedir. Bu maddeci yöntemi, insanları «niyetleri»nde olduğu gibi, eşyaların «anlam»larının doğuşunu ve aralarındaki bağlantıyı anlamaya olanak veren bir yöntemdir. «Anlam»ın anlaşılması, aynı zamanda –tarihsel analiz yoluyla– yaratıcı, üretici insanın amaçlı eylemleri-

[1] Marx. [Neuvième thèse sur Feuerbach, dans Etudes philosophiques, p. 63.

[2] Marx. L'Idéologie allemande, p. 45.

[3] İbid., p. 47.

[4] İbid., p. 45.

[5] Marx. Manuscrits de 1844, pp. 94-96.

nin bilincine varma ve kurumların veya ürünlerin yaratılmasının çeşitli anlarının ideal kopyasıdır.

Nesnenin bilgi tarafından böylece uygunlaştırılması, ne Hegel'in ne de Husserl'in karşı koyamadıkları idealist bir hayali kolayca yaratmaktadır. Marx bunun mekanizmasını şöyle açıklamaktadır: «Somut somuttur, çünkü somut, birçok belirlemelerin sentezi, yani değişikliğin birimidir. Bu nedenledir ki, gerçek hareket noktası olmasına rağmen, düşüncede sentez olarak, sonuç olarak görülmektedir. Birinci girişim, temsilin tamlığını soyut bir tanıma indirgemektedir. İkincisinde ise, soyut tanımlamalar, somutun yeniden yaratılmasının düşünce yoluyla yapılmasını zorlamaktadır. İşte bu nedenledir ki, Hegel, gerçeği düşüncenin bir sonucu imiş gibi anlamak hayaline kapıldı... Oysa soyuttan somuta yükselmekten ibaret olan yöntem, düşünce açısından sadece somutun kavranması biçimidir. Fakat bu hiç bir şekilde bizzat somutun doğuş süreci değildir.»[1]

Düşüncenin bu kayması sonucu, bilgide sadece varsayım ve kavramların üretken eylemini görerek ve başlangıç noktasını, rastlanan dirençleri, pratik sınamaları unutarak, gerçeğin bilimsel kopyası ile nesnenin tamamen öznenin eseri olduğu gerçek bir yaratma birbirine karıştırılmaktadır. Bu idealizmin ana köklerinden birisidir. Hatta Fichte'den Hegel'e ve Husserl'den Bachelard'a kadar en büyük akılcılar arasında bile, bu hayal her zaman yeniden doğmaktadır.

Marx bu eğilim içinde kendini tüketmedi.

Pratik ve zihinsel faaliyetin, çalışmanın, insanların kesintisiz maddesel yaratıcılığının doğayı insancıllaştırdığını ve «soyut olarak alınan, insandan ayrı bir biçimde sabitleşmiş olan doğa»[2] nın kendisi için hiç bir anlamı olmadığını gösterdikten sonra, Marx, gölgesinin üzerinden atlayabileceğine daima inanan idealistin «öldürücü atlayış»ını yapmamaktadır. Doğayı ancak bizim

[1] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 165.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 147.

üzerimizdeki ve bizim onun üzerindeki eylemi ile tanıyabildiğimizi kabul etmek, onun biz olmadan da, bizden bağımsız olarak bizden önce de sonra da var olduğunu inkâr anlamına hiç bir zaman gelmez.

Marx şöyle diyor: «Bir şeyin maddesel mülkiyetleri, başka şeylerle dıştaki ilişkilerinde kendisini daima belli eder, ama onlardan doğmaz.»[1]

Bir şeyin mülkiyetlerinin ancak başka şeylerle ilişkilerinde ortaya çıkması, hareket noktası olarak seçilen aynı nesneye göre bir şeyin başka bir şeyden farklı görünmesini izah etmez. Örneğin vücudumuz, duyu organları ve kendine özgü faaliyetleri ile... Bu en mütevazı düzeyde gerçektir: Eğer bir çakıl taşı kırmızı ve bir başkası beyaz ise, farklılığın nedenini bu şeylerin «kendiliğinden» var olan yapı veya bileşim farkında aramam gerekir. Yani onlara bakmam olayından bağımsız olarak düşünmem gerekir.

Aynı şey en karmaşık bilimsel düzeyde de geçerlidir: Ölçü aracı ile çok küçük bir madde arasında karşılıklı bir etkileşim var olması ve mikro maddeyi benim ancak ölçü aracı ile ve tek yönlü ve göreli olarak inceleyebilmem, bu çok küçük maddenin ölçü aracı tarafından yaratıldığı anlamına gelmez. Eğer ölçü aracı olmadan hiç bir şey öğrenemezsek, bu onun dışında hiç bir şeyin var olmadığı anlamına da gelmez.

Marx önce şu noktanın altını çiziyor: «Günümüzün» doğasının *insan bir parçasıdır ve artık sadece insanın eseri olan* «doğal» bir ortamın ürünü ve kurumlarıyla çevrili değildir: «Dış dünyanın önceliği sürmektedir ve bütün bunlar, doğal dürtülerle hareket eden kuşağın ürünü olan ilk insanlara uygulanamazlar.»[2] (Doğal dürtülerle hareket eden kuşağın ürünü demek, doğaya özgü bir biçimde, bütün dış müdahaleden bağımsız olarak meydana gelen demektir.)

Marx, ideoloji ve paleontoloji bilimlerinin, bütün ilâhiyatçı ve idealist soyutlamalara karşı maddenin bilinçten ve dünyanın

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 71.

[2] Marx. L'Idéologie allemande, p. 46.

da insan türünden önce var olduğu gerçeğini ortaya koyduğunu hatırlatmaktadır: «Dünyanın meydana gelmesini bir kendi kendini yaratma süreci olarak değerlendiren bir jeonozi bilimi, bu konuda idealistlere sert bir darbe vurmuştur. Doğal dürtülerle hareket eden kuşak, yaratma teorisini çürüten tek pratik delildir.»[1]

«İlk insanı ve genel olarak doğayı kim yarattı?» sorusuna Marx şu cevabı vermektedir: «Bizzat sorunun kendisi bir soyutlama ürünüdür. Bu soruya nasıl ulaştığını kendi kendine sor... Eğer insanın ve doğanın yaratılması sorusunu ortaya atıyorsan, demek ki insanın ve doğanın soyutlamasını yapıyorsun. Sanki var değillermiş gibi düşünüyorsun ve buna rağmen, onların var olduğunu sana kanıtlamamı istiyorsun. Öyleyse sana şunu diyorum: Soyutlamadan vazgeç, böylece sorundan da vazgeçeceksin... Zira düşündüğün ve beni soruya çektiğin andan itibaren, doğanın ve insanın varlığı üzerinde yaptığın soyutlama biçiminin hiç bir anlamı kalmıyacaktır.»[2] Varlık üzerindeki her soru bir varlıktan çıkar; dolayısıyle de, bizzat bu soruda, söz konusu varlığın yokluğunu kastettiği için çelişkilidir. Yokluk kavramı, bütün içeriğinin boşaltıldığı hayal edilen bir varlıktan hareketle, ancak soyutlama ile geliştirilebilir.

Bu sorunun, yokluktan varlığa geçiş demek olacak bir «yaratma» anlamından yoksun bu formülün saçmalığının bilincine varmak, maddeciliğin yapıcı eylemidir.

«Kutsal Aile»nin ünlü safyalarında, Marx, idealizmin soyut hayallerinin mekanizmasını ortaya koyuyor: Gerçeklerden hare-

[1] Marx. Manuscrits de 1844, p. 98.

[2] İbidem. Bu noktada Fichte'nin «Ben» üzerindeki delillerini, Marx'ın tersine çevirerek buraya aktardığı dikkati çekmektedir. Fichte bilinç konusunda şunları yazmaktadır:«Böyle bir durum tasavvur ediliyor ve soruluyor: (Ben) eskiden ne idi?.. Kendi Ben'ini kendi bilincinde olarak düşünce yoluyla ilâve etmeden hiç bir şey düşünülemez. Kendi bilinci üzerinde hiç bir zaman soyutlama yapılamaz. Bu nedenle de yukardakinin benzeri bir soruya hiç bir zaman cevap verilemez. Çünkü insan kendini anlamaya başladığı andan itibaren bu bu tür sorular sormaktan vazgeçer.» (Fichte. Grundlage, I, pp. 97-98.)

ketle, örneğin elmalardan, armutlardan, çileklerden, bademlerden hareketle meyve kavramını oluştururuz. Daha sonra, onların «özü» olan «meyve»nin değişik varoluş biçimlerini, elma, armut, badem diye adlandırırız. «Fakat, gerçek meyvelerden hareketle soyut bir kavrama ulaşmak ne derecede kolaysa, soyut bir meyve kavramından hareketle gerçek meyveleri yaratmak o derecede zordur. Hatta, soyutlamadan vazgeçilmediği durumda, soyutlamadan onun zıddına geçiş olanaksızdır.»[1]

Demek ki filozof, yaptığı soyutlamaya, Tanrı'nın yaratma gücüne benzer, esrarengiz bir güç vermektedir. O andan itibaren kavram kendi kendine gelişmeye başlar: «Soyut dilde bu işlem, özü özne olarak anlamak diye adlandırılır... hegelci sistemin temeli budur.»[2] Hâlâ nesnenin kopyasının yapılması ile ilk kez yapılmasının karıştırıldığı noktadayız. Bu karışıklıklardan dolayıdır ki, idealizm her şeyi tersine çevirir.

Marx, Feuerbach'ın maddeciliğinin hegelci sistemi «ayakları üzerine koymak» gibi bir yarar sağladığını, yani soyut yabancılaşmaya son vererek eşyaların düzenini yeniden kurduğunu söylüyordu: «Feuerbach'ın en büyük değeri, gerçek maddeciliği ve gerçek bilimi kurmuş olmaktır... Mutlak pozitif olmayı iddia eden yadsımanın yadsımasına karşı, nesnel olarak kendi kendisi üzerine bina edilmiş pozitifi çıkardı.»[3]

Kavramın soyutlanması somutun ilk yadsıması (ve ilk yabancılaşma) idi. Kavramdan hareketle yaratılan somut, yadsımanın yadsıması idi. Maddecilik, artık aklın yabancılaşması olmaktan çıkan gerçek doğanın tam pozitifliğine yerleşmesidir. Feuerbach şöyle yazmaktadır: «Varlığın karşıtı (mantığın kabul ettiği genel varlığın) yokluk değil, fakat somut ve duygulu varlıktır.»[4] Ateizm dinin yadsıması değildir. Tam anlamıyla pozitiflik, insa-

1 Marx. La Sainte Famille, p. 101.

2 İbidem., 104.

3 Marx, Manuscrits de 1844, pp. 126-127.

4 Feuerbach. Contribution à la critique de la philosophie de Hegel (1839) dans Manifestes philosophiques. Althusser'in çevirisi. pp. 32-33.

nın ve doğanın, yabancı bir etki ve esrarengizleştirme olmadan tanınması ve kabul edilmesidir.

Feuerbach böylece, «varsayımsız olmayan, fakat gerçek maddesel varsayımları deneysel biçimde, oldukları gibi inceleyen, bu nedenle de gerçekten eleştirici olan tek maddeci dünya kavramına yolu açtı.»[1]

«İnsan doğanın varlığıdır... Doğal ve aktif bir varlıktır...»[2] İhtiyaçları ile, istekleri ile ve kendisinin ötesinde, ihtiyaçlarının ve isteklerinin nesneleri ile, kendisi de bir hayvan olarak... «İşte bu nedenledir ki, nesnel bir varlık olarak, acı çeken bir varlıktır»[3] ve, bu acılarını aşmak ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için hareket eder, çalışır. « Etten ve kemikten yapılmış gerçek insan, doğanın bütün güçlerini duyan insan, gerçek nesnel temel gücünü yabancılaşma nedeni ile yabancı bir nesne gibi ortaya koyar. Özne bunu ortaya koyma işlemi değildir; eylemi de aynı biçimde nesnel olması gereken gerçek nesnel gücün öznelliğidir. Nesnel varlık, nesnel bir biçimde hareket eder; nesnellik onun özünde bulunmasaydı nesnel hareket edemezdi. Bizzat kendisi nesneler tarafından konduğu, çünkü kökeninde kendisi doğa olduğu için, nesneler yaratır, nesneler ortaya koyar. Onun nesnel ürünü, nesnel faaliyetin teyid etmekten başka bir şey yapmaz.»[4]

[1] Marx. L'Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, t. VII, p. 253.

[2] Marx. Manuscrits de 1844, p. 136.

[3] İbid., p. 138.

[4] Marx. Manuscrits de 1844, p. 136. Bu noktada bir kez daha marksist düşüncenin ne ölçüde eleştirici, Kant ve Fichte ötesi olduğunu hatırlatmakta yarar var. Örneğin Fichte için dış dünya gerçeği, sonuçta pratik aklın bir postülasıdır. Görev yasasının yerine getirilmesi, üzerinde etkide bulunduğu dünya gerçeğini geciktirir. Marx'ta, Locke'un deneyciliğinde veya 18'nci yüzyıl fransız maddeciliğindeki dogmatik «sunulmuş» dünya kavramı da yoktur. Fakat maddeci teyidi kuran «pratik», Fichte'de olduğu gibi, ahlâk yasasına indirgenmemiştir. Lenin, «Maddecilik ve Ampiriokritizm» adlı kitabında, Marx'ın bilgi teorisinin dogmatik olmayan özelliğine dikkati çekti. Onu Fichte'nin idealizmi ile karşı karşıya getiren ve onu, gerçeğin temelini pratikten başka bir ölçütte arayan bütün dogmatik maddeciliklerden ayıran özelliğin üzerinde durdu.

Hegelci idealizmin «yeniden ayakları üzerine konulması»ndan sonra ulaşılan maddecilik «ilân edilen» bir maddecilik değildir. Düşünce ve eylem açısından yapılan keyfî bir seçme anlamında «postüla» da değildir. Pratik, varsayımsal özelliği ortaya çıkarmaktadır. Bu maddecilik, düşüncenin akılcılığının ve eylemin sorumluluğunun zorunlu koşuludur. Sadece pratiğin denetimini bekleyen böyle bir maddecilik, ancak pratik tarafından yeniden değiştirilebilir.

Hegel'de düşünce değişmez ilkelerden hareket etmektedir. Tamamlanmış, kesin bir tüme ulaşmıştır. Mutlak olarak özerk, dış gerçekten bağımsız bir biçimde gelişmektedir.

Oysa, ne dogmatik ne soyut olmayan bir düşünce, değişmez ilkelerden, sonsuz önsezilerden hareket edemez.

Bu tutum aynı zamanda idealizmi ve soyutlamayı bertaraf eder. İnsanoğlunun pratiği, bugün nerdeyse tamamen insancıllaştırılmış bir dünya yaratsa bile, maddeciliği ilk koşul olarak kabul etmeden, ne kökenini ne de gelişimini açıklayamaz.

Önce kendi kökenini açıklayamaz. Dünya eski idealizmin postülasında olduğu gibi insan bilgisi ile başlamaz; ama insan pratiği ile de başlamaz. İnsan tarihinden önce biyolojik bir evrim var olmuştur. Öyleyse pratik, kendini ve hareket noktasındaki ağırlığını, idealizmi bir kenara atmadan açıklayamaz.

Gelişimini de, idealizmden kurtulmadan açıklayamaz. İnsan pratiğinin üzerinde uygulandığı şey, belki de Kant'ın «kendiliğinden anlaşılamaz» şeyi değildir. Bir şeyin kendiliğinden var olmasına evet; çünkü biçim pratiğimizden bağımsız olarak ve ondan önce vardır. Fakat «tanınamaz» oluşuna, hayır!

Yani yapısı belirsiz değildir; yoksa bazı bilimsel varsayımlara dayanması ve diğerlerini doğru çıkarması açıklanamazdı.

Agnostisizmi, pragmatizmi ve felsefedeki bütün diğer üçüncü yol girişimlerini bir kenara atmadan, pratik kendi gelişimini, başarılarını ve başarısızlıklarını açıklayamaz.

Bu maddecilik maddeyi nasıl tanımlayabilir?

Maddeci, maddenin felsefî kavramını şöyle tanımlamakta-

dır: Madde, bizden bağımsız olarak var olan ve üzerimizdeki etkisinin duyularımızı harekete geçirdiği bir şeydir.

Bu, benim hayallerim, düşlerim ve soyut düşüncelerimden bağımsız «kendi başına var olan şey»in varlığını savunmak, eğer Kant'taki gibi tanınamaz ve farkı ortaya konamaz ise ne işe yarar? Bu soyut maddeden görüntülerin bütün zenginliğini çıkarmak da, bu zenginliği idealizmdeki gibi aklın eyleminden yaratmaktaki kadar anlaşılmaz olacaktır. Engels bunu çok iyi bir biçimde belirtmektedir: «Madde, madde olarak, tamamen düşüncenin ve soyutlamanın ürünüdür. Biz eşyaların niteliksel farklılıklarının soyutlamasını, madde kavramı, altında birleştirerek yapıyoruz.»[1]

Bu noktada Feuerbach'ın dikkate değer bir tezinin yeniden ele alındığına tanık oluyoruz: «Madde, ışık, elektrik, hava, su, toprak, bitki demektir... Madde şekilsiz, dondurulmuş bir şey olarak düşünülemez. Niteliksiz varlık, bir hayaldir.»[2]

Bu, canlı ve zengin madde kavramından hareketle, diyalektik bütün anlamını kazanmaktadır.

[1] Engels. Anti-Dühring, p. 462. Editions Sociales.
[2] Feuerbach, Oeuvres, t. III, p. 142.

MARX'DA DİYALEKTİK

Hegel için çelişki tüme ait bir andır. Marx için, tüm çelişkinin bir anıdır.

Marx için, insanın, düşüncesinin ve eyleminin dışında diyalektiğin var olmadığı doğru mudur? Onun için diyalektik sadece özne ile nesne veya nesneler arasındaki ilişki midir? Başka bir deyişle, eşyaya uygulanan diyalektik, aklın onun aracılığıyla hareketini eşyalara yansıttığı, gerçeği diyalektikleştirdiği ve doğadan sözetmek hayali ile kendinden sözettiği bir yabancılaşmanın ürünü müdür?

Bu aslında marksizmden öncesine ait bir sorundur. «Felsefe Tarihi» adlı kitabında Hegel, Kant'a şu eleştiride bulunmaktadır: «Soyut idealizm çelişkinin devamına izin verir, fakat (kendinden olanın) çelişkili olmasını istemez. Çelişkiyi sadece kafamızın içine koyar.» Hegel daha sonra aynı konuda alaycı bir ifade kullanacaktır: «Eşyalar için ne büyük bir şefkat! Eğer o eşyalar birbirleri ile çelişiyorsa ne üzücü bir durum! Yazık!»[1]

Gerçekte, düşüncenin diyalektiği bulmak ve ona başvurmak zorunda kalmasının amacı, doğanın başka bir mantığa isyan eden görüntülerinin mantığı ile diyalektiği bütünleştirmektir. Diyalektik, gerçeğin karmaşık görüntülerini akılla izah etmek için bir çabadır.

[1] Hegel. Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. III, pp. 581-582.

Böylece, bizzat kökeni nedeniyle, diyalektik, düşünceyi sınırlandırmaktan uzak, gerçeğin yeni görüntülerine bir açılışdır.

18'nci yüzyıl ingiliz ve fransız maddeciliği, diyalektiğe önemsiz bir yer verdi; çünkü onların madde anlayışı yoksul ve soyuttur. Marx şöyle yazmaktadır: «Maddenin ayrılmaz özellikleri arasında, hareket ilk ve en derin özelliktir. Sadece matematik ve mekanik bir hareket olarak değil, daha çok içgüdü, yaşamla ilgili, akıl, (Jacob Boehme'nin deyimi ile) maddenin üzüntü eğilimi olarak.»[1]

Diyalektik, akılcı düşünceye, oluşu ve bu oluşun motoru olan çelişkileri bütünleştirmek olanağı veren araştırma yöntemidir.

Demek ki Marx'ın maddeci görüş açısında, diyalektik Hegel'deki gibi olamazdı.

Marx hegelci yöntemi korumadı, tersine çevirdi.

Burada da pratiğin önceliği, bu tersine çevirmenin anahtarıdır.

Hegel'in idealist, ilâhiyatçı sisteminde, bütün gerçekler bilgiye dayandırılmaktadır. Fichte'ye göre bu bir gerilemedir.

1. — Kavram, son tahlilde dünyanın kumaşıdır.

2. — Dünyayı meydana getiren kavramlar sistemi, tamamlanmış bir bütündür.

3. — Özellikle bu bütün taratından egemenliği altına alınan diyalektik, sistemin içinde, her anı bütüne bağlayan yasaların incelenmesidir. (Hegel'in deyişi ile sonlu sonsuza bağlanmaktadır.)

Sistemi başaşağı etmek, bu dogmatik ve ilâhiyatçı idealizmin yerine, dogmatik ve sonuç olarak ilâhiyatçı bir maddeciliğe kaymak olacaktır. Bu maddecilik, tamamlanmış bir doğa içine, diyalektik yasaların gene tamamlanmış bir sistemini yerleştirecektir.

Yöntemi başaşağı etmek ise, daha da ileri gitme anlamına

[1] Marx. La Sainte Famille, t. II, pp. 229-230.

gelecektir. Marx, pratiğin yolundan yararlanarak idealizmden maddeciliğe geçmiş ve böylece hegelci dogmatizmden kopmuştur. Gerçek dünyaya uygulandığı, ondan hareket ettiği ve kendini ona a priori kabul ettirmek yerine, onu anlamaya çalıştığı için, bu diyalektik zorunlu olarak açık ve her zaman için eksiktir. Hiç bir zaman tamamlanmış olmadan, sürekli bir biçimde gelişecektir.

Marx'ın «hegelci düşüncenin kafesi» diye nitelendirdiği şeyi *tersine çevirmek yeterli olmadı*. Kafesi tersine çevirsek de, içinde kalmış oluyorduk. Maddecilik işte bu kafesten çıkmaya olanak verir. Yani sadece onu devirmekle yetinmez, onu kırmaya, yeni gerçeklerin doğmaya devam ettiği gerçek dünyaya nüfuz etmeye de yarar. Bu gerçekler, hegelci düşüncenin tamamlanmış bütünlüğüne girmiyordu. (Özellikle bu dönemde, işçi hareketlerinin ve mücadelelerinin yükselişine tanık olunmaktaydı: İngiltere'de çartizm, Fransa'da liyonlu ipek işçileri ve Almanya'da Silezya dokumacılarının ayaklanması.)

Tarih sona ermemişti. Demek ki sistem olarak, parçalanmış ve reddedilmiş olmalıydı.

Öyleyse hegelci yöntemden geriye ne kalmaktadır? Çünkü Hegel yöntemini sistemin hizmetine koymuştu. Belirli sınırları aşma yasağı ile birlikte, bu yöntemi sistemin içine yerleştirmişti.

Hegel'de diyalektik, tümün egemenliği altındadır.

Hegel için tüm, mutlak, kendinin belirli anlarının dışında söz konusu değildir ve onların üzerinde bir dış motor etkisi yapamaz. Hegel'in sisteminde yaptığı ilâhiyatçı yer değiştirmede, her an var olan Tanrı, her an ölür ve Tanrı'nın bu ölümü, aynı zamanda O'nun sonsuz yaşamıdır. Tanrı ölmüştür ve sadece bu ölümden dolayı, her an varlığını ve yaşamını duyurur. İşte hegelci felsefenin ana görüş açısı budur[1]. Mutlağın zaman içinde gelişmesi, her anın aşılmasını da beraberinde getirir. Böylece her «an» kendisini mutlakla özdeşleştirir ve onu, zorunlu bir belirleme olarak ifade eden

[1] Bu konuda bkz. Roger Garaudy, Dieu est mort (Etude sur Hegel), P.U.F., 1962.

şey biçiminde ortaya koyar. Ama, kendi kendine yettiğini iddia eden bir şey olarak reddeder. Klasik mantığa indirgenemeyecek olan bu orijinal bağlantının adı işte diyalektiktir.

Tüm ile çelişki arasındaki ilişkiler, Hegel'de, bu temel ilişkinin özel bir durumundan ibarettir.

Sonlu bir varlık olarak tüm, çelişki olarak yaşanmaktadır. Veya öznel (sübjektif) bir dil kullanmak için şöyle söylenebilir: Tüm, çelişkide rahatlar.

Bütünün her sonlu varlıkta ayrılmaz bir biçimde var oluşu, bir çelişki gibi görünür. Bu ayrılmaz biçimde bulunuş, o sonlu varlığın meydana gelmesinin, ölümünün ve aşılmasının kaynağıdır.

Diyalektik her şeyden önce ilişkinin mantığıdır. İlişki, hatta en ilkel biçimi ile bile, diyalektiktir.

Bu diyalektik birimi, içinde kimlik ve farkın sadece dıştan bir düşünüşle soyut anlar olduğu, bu canlı, somut çelişkili tümü ortaya koyarak, Hegel düşünceyi âdeta eşyaların kaynayan kalbine yerleştiriyordu: Kimlik eşyalarda değil, sadece düşüncede vardır. Düşünce kimliği, fark ve farklılık ile karşılaştırır. Gerçekte her terim ancak karşıtı ile söz konusudur, tek başına yoktur.

Soyut düşünce için sadece metafizik öncelik olan şey, yaşayan gerçek açısından bir çelişkidir. Görünüşte sadece farklı olan iki terim, aynı zamanda ayrılmaz bir bağlantı içindedir: Her biri diğerinde düşünülür. Aynı zamanda diğerini dışarda bırakır ve içinde barındırır. Bu hareketin iç kaynağıdır.

Çelişki, her sonlu varlıkta, her özel varlıkta, onun yaşayan ruhu gibidir. Çünkü bu varlık, tümün belirlenmesinden başka bir şey değildir. Her sonlu varlığa ilk hareketi veren çelişki, tümün bu özel varlıktaki ifadesinden ibarettir.

Hegel için dünya bir tüm ve gerçek de bu bütünün yeniden kurulmasıdır. Oradan hareketle, her gerçek ilişki çelişkidir; her parça ancak gerçek olduğu biçim altında, yani tümle ilişkisine göre tanımlanır. Bir şey, olmadığı her şeydir. Çünkü kendi dışındaki her şey onu belirleyen koşullardır ve sadece bu nedenle kendisi de zorunlu hale gelir.

Eşyaların bu şekilde karşılıklı olarak birbirlerini şartlandırmaları, «mülkiyetlerini» yaratır: Ağırlık ve renk bu düşünceyi aydınlatır. Mutlak anlamda soyutlanmış, hiç bir şeyle ilişkisi bulunmayan bir şey tasarlamak sadece olanaksız değildir; böyle bir şey var olamaz. Doğada veya düşüncede var olan her şey, kendinden başka bir şeyin, kendinin karşıtının varlığını da gerektirir. Bu karşıt, onun zorunlu düzelticisi, tamamlayıcısıdır.

Diyalektik, zıtlaşmanın mantığıdır. Her şeyin kendi olmayan her şeyle ilişkisi, bütünle olan bu çelişkili ilişki, zıtlaşma olarak kendini tanımlar. Şeyler, birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayarak, birbirlerinin gelişmelerine sınırlar koyarak, zıtlaşma, hatta uyuşmazlık ilişkileri içerisine girerler. Sonuçlanmış her gerçek böylece kendisini, sınırları içine başka bir gerçek tarafından, kendisinin tüm olmasını engelleyen diğer gerçeklerin tümü tarafından itilmiş bulur.

Niceliksel fizik, bugünkü aşamasında, hegelci diyalektiğin bu yanına, hatta madde düzeyinde önemli bir aydınlık getirmektedir.

Diyalektik, hareketin mantığıdır. Çarpışan güçlerden kurulan, bu dünyada, hareket, evrensel bağımsızlığın zorunlu bir sonucudur. Eğer her şey varlığını sürdürebiliyorsa, her şey hareket halindedir demektir. Dinlenmenin bir spekülasyon olduğunu, hiç bir yerde hiç bir zaman mutlak bir dinlenme hali bulunmadığını, fakat sadece az veya çok kararlı dengelerin var olduğunu Hegel gösterdi. Sonuç olarak, ilkel olarak hareketsiz varlıkların nasıl harekete geçirildiklerini sormak da yanlış bir sorundur. Gerçek sorun, hareket gerçeğinden kalkarak, dinlenme görünüşünün açıklamasını yapmaktır.

Dinlenme halinin, yani hareketsizliğin bir soyutlama olmasına karşılık, sadece hareket gerçektir. Hegel'den bu yana, nükleer fizikten astrofiziğe kadar, bütün bilimsel gelişmeler bu görüş açısının doğruluğunu kanıtladılar. Eğer masanın yanıltıcı hareketsizliğinin ötesinde, kendisini meydana getiren atomların kaynaşmasını göremiyorsak, kabahat görüş kabiliyetimizin ilkelliğindedir.

Hegel bir yandan hareketi birbirlerinden bağımsız olarak kabul edilen şeylerin dışında bir şeymiş, yani hareketsizmiş gibi düşünen mekanizmayı reddetmektedir; öte yandan da, onun sonucu olan Tanrı'ya inanmayı kabul etmemektedir. Çünkü eğer hareket maddenin içinde değilse, onunla özdeşleşmemişse, eğer başlangıçta hareketsizlik varsa, evreni harekete geçirmek için bir «başlangıç fiskesi»ne başvurmak gerekecektir.

Diyalektik, yaşamın mantığıdır. Diyalektik, meydana gelmedeki bir organik bütünün iç ilişkilerinin hareket halindeki tümüdür.

Eşyaların erekliği, işte bu kendilerinde bulunan hareket, sonuçlanmış yapıları ile çelişkilerinden doğan ve onları kendilerinin ötesine, sonsuza doğru götüren bu eğilimdir. Lenin'in «Hegel'in Mantığı»[1] üzerindeki yorumunda altını çizdiği gibi, eksiksiz bir varlığın özelliği, kendi sonuna doğru ilerlemektir.

Biçimsel mantık, düşünceyi eşyaların dışında bırakıyordu.

Hegel'in mantığı, aklın en yüksek gereğini şöyle açıklamaktadır: Doğanın ve tarihin gerçeğini tamamen aklın nüfuz edebileceği bir hale sokmak; varlığı bize kendi mantığı içinde canlandırmak.

Eşyaların varoluş nedenini kendi aklımızda bulmak, ideal bir biçimde yeniden kurarak kendi iç gerekliliğini ortaya koymak, kendisini pozitivizmle sınırlandırmayan bütün bilimlerin, akıldışılığa düşmeyen bütün felsefelerin amacıdır.

Kuşkusuz ki, hegelci düşünceden, kendine canlılık veren yöntemi değil de, sonuçta vardığı kapalı sistemi alırsak, çelişki, doğada, tarihte ve düşüncedeki varlığıyla ilâhiyatçı bir niteliğe sahip olur.

Hegel'de çelişki ve bütün, sonlu ve sonsuzda olduğu gibi, karşı karşıya ve iç içedir: Sonsuz açısından bütün olan, sonlu açısından bir çelişkidir. Bütün, sonlu varlık aracılığıyla çelişki

[1] Lenin. Logique, t. I, p. 24.

olarak yaşanmaktadır. Veya çelişki hegelci yöntemin, bütün ise hegelci sistemin ana kesimidir.

Hegel'in mirasının kullanılmasındaki farklılıklar buradan gelmektedir. Diyalektiğin esası olarak sadece bütünün veya çelişkinin alınmasına veya bunların her birisinin tanımlanmasına göre bu farklılıklar doğmaktadır. Örneğin, hegelci düşüncenin yerine bütünün geştaltçı kavramını veya çelişkinin kierkegaardcı kavramını koyunca böyle bir durum ortaya çıkacaktır.

Diyalektik Hegel'de, bütünün ve çelişkinin temel kesimleri ile, evrensel bir anlamın bulunduğu ve doğayı, tarihi ve düşünceyi içine aldığı açıktır. Fakat, aynı zamanda dünyanın ilâhiyatçı bir anlayışını dile getirdiği de bir gerçektir. Her şeyden önce, çünkü çelişki onun için sadece bütünün bir anından ibarettir.

Her an, bütün, tüm oluşu kendisine katılmaya çağırır: Onun başlangıçtan beri harekete getirici olan varlığı, her özel varlıkta, işkencesi olarak hazır ve nazırdır. Kusursuz bir varlık olarak yetersizliği ise gelişmesinin motorudur. Fakat bu yetersizlik ancak bütüne oranla söz konusudur. Zaten Hegel, hiç bir yanlış anlamaya meydan vermeyecek biçimde şöyle demektedir: «Eşyanın kökenine giderek, tohumdaki bütün gelişmeler bulunabilir.»[1] Demek ki bütün, oluşun anlarından önce de vardır ve bu anların temelini bizzat atmaktadır. Çelişki sadece bütünün küçük bir parçasıdır.

Öyleyse bu hegelci bütün anlayışı şu noktaları beraberinde getirmektedir:

1. — Tamamlanmış bir dünyanın ve tarihin varlığı;

2. — Mutlak bilgi onsuz gerçekleşemiyeceği için, bu tamamlanmanın öğrenilmiş olması.

Bu iki koşul yerine geldiğinde gerçek, aklın tamamen kavrayıp nüfuz edebileceği bir haldedir; çünkü kökenine gidildiğinde, bu gerçek, akıl ile özdeşleşmektedir.

Mantık terimleriyle, Hegel bizi kendi kendini yapmakta

[1] Hegel. Logique, t. I, p. 24.

olan dünyanın yaratıcı eylemi ile bütünleşmeye götürmek istiyor.

Bütün varlıkların ayrılmaz parçası olan bu yaratıcı eylem ve bizim mutlak düşünce içinde yaşamamız, bir sanat eserinin doğuşuna benzemektedir: Estetik yaratıcılıkta özgürlük, maddesini ve içeriğini bizzat kendisi bulur, ve bu yaratıcı özgürlük, yaratılacak yapıtın iç zorunluğu ile özdeşleşir. Din de aynı şekilde, efsane planında diyalektik doğumun görüntüsünü verir. Evrensel özne, göklerin ve yerin yaratıcısı olan Tanrı'nın benzeridir, ve meydana geliş, canlandırılması ile çelişkilidir.

Estetik ve dinsel bu ikili kıyaslama, bizim sadece hegelci sistemin soyut biçimini anlamamıza yarar.

Diyalektik yöntem, acaba bu idealist ve soyut sistemden ve estetik ve ilâhiyatçı benzerliklerden ayrılamaz mı?

Marx için, hegelci felsefenin maddeci bir açıdan değiştirilmesi ve zihinsel soyutlamadan bilime geçiş, gerçek bilimsel yöntemle özdeşleşen diyalektik bir yöntemin kurulmasına olanak vermektedir: Bu kendisini pozitivizmle, sadece olaylar arasındaki ilişkilerin aranmasıyla sınırlandırmayan, fakat «olaylar arasındaki iç ve zorunlu bağlantıyı»[1] araştıran bir yöntemdir.

Oysa bilimlerin gelişmesi, özellikle doğa ve tarih açısından, diyalektiğe başvurmayı zorunlu kılmıştır. Bir doğa ve tarih diyalektiğinin varlığı, Hegel'in ilâhiyatçı postülasını hiç de beraberinde getirmez. Bu doğanın ve tarihin, kendilerinden önce var olan ayrılmaz bir parçası, doğadan öncesine ait bir mantığın postülasıdır. Bir doğa diyalektiğinden sözetmek, maddenin yapısının ancak diyalektik bir yöntemle incelenebileceğini kabul etmek demekten öteye bir anlam taşımaz.

Diyalektik, eşyaların üzerine çakılacak ve onlara empoze edilecek a priori bir şema değildir. Bu soyut anlayış, sisteminin ilâhiyatçı postülaları nedeniyle eşyaların gerçek değerini altüst eden Hegel'e aitti. O'nun çağındaki bilimler, Kant ve Laplace'ın astronomik varsayımları, Hutton ve Lyell'in jeolojisi, Diderot ve

[1] Marx. Le Capital, livre III, t. I, p. 225.

Lamarck'ın değişme konusundaki tahminleri, Goethe'nin biyolojik organisizmi ile karteziyenlerin ve 18'nci yüzyılın mekanizmasını altüst ederek, Hegel'e deneye dayanan öğeler getirdiler. O da bunlardan hareketle, diyalektiğin büyük yasalarından bazılarını ortaya çıkardı. Hegel bu yasaları formülleştirdi ve sistemleştirdi. Böylece de bilimsel düşünceye harikulâde bir yenilik kazandırdı. Onu bir anlamda, düşünce tarihinin tamamlanmış bilançosu haline getirdi.

Hegel, Kant'ınkinin benzeri bir hayalin kurbanıydı: Aristo'nun mantığı, Öklid'in geometrisi ve Nevton'un fiziğinden hareket eden Kant, duyguların ve anlamanın a priori biçimlerini sonsuza kadar geçerli olacak şekilde tanımladığını ileri sürmüştü. Hegel de aynı biçimde, dünyanın bilimsel kavramının bir aşamasını, tarihin ve düşüncenin değişmez, sonsuz yapısıyla karıştırdı.

Hegel'in Marx tarafından maddeci açıdan tersine çevrilmesi, aslında, Hegel'in Kant'tan sonra eşyaların gerçek düzenini tersine çevirmiş olması olayının bilincine varılmasından başka bir şey değildi. Yani diyalektiği yeniden «ayakları üzerine yerleştirmek» gerekiyordu.

İdealizme ve soyutlamaya karşı Marx'ın maddeciliğinin özelliği, eşyaları bizim kavramlarımıza uygun olarak biçimlendirme gibi yanlış bir iddiayı reddederek, tersine, kendi kavramlarımızı mütevazı bir biçimde eşyalara uygun olarak biçimlendirmektir. Bunun ilk doğal sonucu, hiç bir kavramın sonsuz ve kesin olmadığı, felsefenin tamamlanmış bir sistem biçimi olamıyacağı, diyalektik kesimler listesinin kapanmış bir liste olamıyacağıdır.

Diyalektik yöntem, maddeci yani açık yorumlanmasında, dogmatik sistemi böylece parçalamaktadır.

Bilimlerin tarihi baştanbaşa, deneylerin ve pratiğin itişi altında, fazla yoksul olan kavramlarımızın nasıl sürekli olarak darmadağın olduğunu gösterir.

Öyleyse hegelci idealizmin ve tüm olarak idealizmin yıkılması, deneysel araştırmalar yöntemindeki soyut ve dogmatik diyalektiğin değişmesi, ilk plana bütünü değil de çelişkiyi koyarak,

görüş açısının değişmesini gerektirmektedir. Hegel'de bütün, kendi kendisini sınırlandırır ve çelişkiyi yaratan da budur. Marx için, tersine, çelişkinin gelişmesinden, yadsımanın yadsımasından yeni bütünler doğmaktadır. İlk planda gelen ve kendi kendisini sınırlandıran «evrensel» değil, fakat kendi içinde varoluş koşullarını taşımadığı için, zorunlu olarak kendi kendini aşan «özel»dir. Diyalektik aynı zamanda bu varlık yetersizliği ve düşüncenin bu çağrısıdır.

Hegel için çelişki, bütünün bir anıdır.

Marx için bütün, çelişkinin bir anıdır.

Öyleyse diyalektiğin, sadece insan tarihinde, bilgide, toplum pratiğinde geçerli bazı modellerin bir çeşit doğa üzerine yansıtılması olduğu doğru değildir.

Maddiyet sadece, zihinsel eylem veya insan pratiği açısından sınır, direnme, yadsıma (inkâr) değildir.

Çünkü bu, her zaman aynı, soyut, kendine özdeş, herhangi bir yadsıma değildir.

«Kendisinden olan» böyle bir varsayıma «hayır» cevabı vermektedir. Ve bazen de «evet». Bu olumsuz cevap, pratik bir özellik taşımaktadır. Bir çeşit rıza demektir: Doğa boyun eğmekte, kendisiyle oynamasına izin vermektedir. Bu varsayıma göre hareket edersek, doğa üzerinde güç sahibiyim demektir. Bu varsayımların birbirlerini tahrip ettikleri ve dolayısıyle içlerinden hiç birisinin varlığının sonuncu bir yapısını ortaya çıkarma iddiasında bulunamayacağı doğrudur. Fakat yaşandığından dolayı ölen her varsayım, bize doğa üzerinde yeni bir güç miras bırakmaktadır. Bu güç onun ölümünden sonra da hayatta kalmaktadır; yeni varsayım, yerine geçtiği varsayımın mirasçısıdır. Bu güçler birikmekte ve bugünkü hareketlerin, doğayı kullanmak için onlardan yararlanarak, en azından yapısının bir taslağını çizmektedir.

Bu kökensel doğanın çıplak varlığını doğrulamakla yetinemeyiz. Eğer doğa direnç ve sınır gibi göründüğü kadar rıza gibi de görünüyorsa, bu onun bir yapısı olduğunu düşündürür. Bilgi, varsayımlar, deneyler, başarısızlıklar sonucu, sınırlarını eşyaların

üzerinde belirler. O maddelerin hareketini ve ritmini iyi kötü benimser.

Bu hareket ve bu ritm acaba diyalektik midir?

Sadece bilimlerin tarihi, bu soruyu cevaplandırabilir. Nesnenin gereklerinin mekaniğin ve eski mantığın şemalarını parçalayarak kullanılmaz hale getirdiği bir olgudur. Fizikten biyolojiye kadar doğa bilimleri, düşünce alışkanlıklarımız üzerine artan bir baskıyı sürekli olarak yaptılar. Ta ki, geleneksel mantığı belirli bir düzeyde terkedinceye kadar..

Bu baskı, araştırıcıları geleneksel mantığın yasalarına ve mekanizmin ilkelerine uyan modellerden başkalarını aramaya zorladı.

Oysa, eğer bir yapı varsayımı doğru çıkarsa, eğer bu varsayım etkili görünürse, eğer maddeler üzerinde bize olanaklar sağlarsa, düşünülen bu yapı ile «kendisinden olan» arasında hiç bir gerçek bağlantı bulunmadığı nasıl düşünülebilir?

Kendisi hiç bir düzeyde öyle olmayan bir varlık üzerinde, diyalektik bir düşünce, bize nasıl olanak sağlayabilir?

İşte bu nedenledir ki, bizzat Marx, hatta doğada diyalektik ilişkilerin bulunduğunu telkin etmektedir. Örneğin artı-değer üretimi ve kapitalist sistemin doğuşunu incelediğinde, şöyle demektedir: «Doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da Hegel'in Mantık'ta sözünü ettiği yasa kendini teyid etmektedir. Bu, nicelikteki değişmelerin, belirli bir düzeye ulaştıktan sonra, nitelikteki değişiklikleri de beraberinde getirdiğidir.»[1] Bu konudaki bir dip notunda, Marx kimyasal olaylara atıfta bulunmaktadır. Bu beklenmedik bir kıyaslama değildir; çünkü, Engels'in çeşitli bilimlerde doğa diyalektiğini araştırdığı bir dönemde, bu çalışmaları yakından izleyen ve tavsip eden Marx (özellikle 1873-1874 yazışmaları bunun tanığıdır), doğa olaylarının ve tarihin diyalektik niteliği üzerinde durmaktadır: «Basit nicelik değişmeleri sonunda patronun kapitaliste dönüşmesini incelediğim III'ncü bölümün sonunda -ki orada, tarihte olduğu kadar doğa bilimlerinde de bunun delillerini

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 302.

yazıyorum– Hegel'in niceliksel değişimin niteliksel değişime dönüşmesiyle ilgili yasasını göreceksin.»[1]

Acaba bu doğa diyalektiğinin kabul edilişi, keyfî bir genelleme ve değişik düzeylerin ve planların özelliklerinin yanlış tanınması anlamını da beraberinde mi taşımaktadır? Hiç bir şekilde bu söz konusu değildir. Doğanın yasaları ile düşüncenin yasalarının tek ve aynı evrene ait oldukları eğer doğruysa, doğanın yasalarını düşüncenin yasalarının maddeleştirilmiş yansıması olarak kabul etmemek gerekir. Böyle bir şey yapmak, ilâhiyatçı bir anlayışı telkin etmek veya en az hegelci olarak, varoluşu doğaya mutlak bir anlayışla koymak olur.

Bir doğa diyalektiğinin olduğunu söylemek, önceden bilmeyi ve doğanın evriminin temel yasalarının değişmeyeceğini öne sürmek değildir. Tam tersine, bilimsel buluşların yadsınamaz itişi altında, aristocu mantıkta ve mekaniğin ilkelerinde, çok daha genel bir diyalektik düşünüş açısından ve çeşitli bilimlerce ortaya çıkarılan doğanın yanlarını gözönüne alarak, özel bir durumu görmektedir.

Diyalektik yasaların, kapanmış, tamamlanmış, kesin bir listesi yoktur. Bugün için bilinen yasalar, bilgimizin geçici bir bilançosunu meydana getirmektedir. Sadece toplumsal pratik ve bilimsel deneme bu listenin zenginleştirilmesine olanak verir.

Bir doğa diyalektiğinin varlığını söylemek, gerçeğin yapısının ve hareketinin, ancak diyalektik bir düşüncenin olayları anlaşılabilir ve kullanılabilir hale getirebilecek nitelikte olduğunu söylemek demektir.

İşte bu nedenledir ki, bu doğa diyalektiği, Marx'a karşı, mistik bir biçimde yorumlanmadığında, insanların özgürlüğünü tehdit etmek bir yana, onların özgürleştirilmelerinin bir aracıdır.

[1] Marx'ın Engels'e 22 haziran 1867 tarihli mektubu. Correspondance, t. IX, p. 173.

DİYALEKTİK VE ÖZGÜRLÜK

Özgürlük, yabancılaşmanın aşılmasıdır.

Doğa diyalektiği, insan özgürlüğü üzerine bir kader, bir alınyazısı gibi çökmez: İnsan özgürlüğü, doğanın önceden kazdığı bir yatağa akacak değildir.

Diyalektik yasaların insanın ve tarihin dışında kabul edilmesi, insan tarihini daha geniş bir tarihin (doğa tarihinin) uzantısı haline getirmez.

Doğanın bir tarihi vardır. İnsanın da. Bütün bilimlerin tarihsel olma eğilimi ve evrimin yasalarını bulmaları, bilginin tarihsel birliği gibi olgular, incelenen alanların basite döndürülemiyeceğini ve düzeylerin özgüllüğünü bir kenara atmaz. Her düzeyde, hareketin kendine özgü biçimleri ortaya çıkar ve diyalektik özgül bir biçim alır.

Doğadan insana, aynı zamanda süreklilik ve aralıklı kopukluklar vardır.

Eğer süreklilik varsa, mekanist bir maddecilik söz konusudur.

Eğer sadece aralıklı kesiklikler varsa, ruhiyatçılık söz konusudur.

Marx için hem süreklilik, hem de aralıklı kopukluklar vardır. İnsan doğanın bir parçasıdır. Ama insanlık tarihi kendine özgü yasalara boyun eğmektedir. İşte bunun sadece bir örneği: Yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması. Sadece evrimin insanla ilgili düzeyi için vardır ve düşünülebilir.

İnsan, kendi varoluş koşullarına indirgenemez. İnsan bu bütünden hareketle, mekanik bir sonuç gibi de değerlendirilemez. Tarihsel maddecilik ne tümevarıma, ne de tümdengelime izin verir.

Üstünün aşağıya indirgenmesi, mekanist maddeciliğin bir tanımından başka bir şey değildir. Zaten diyalektiğin ve diyalektiğin harekete geçirdiği maddeciliğin özelliği, bütünün, kendini meydana getiren öğelerden farklı olduğunu bize öğretmesidir. Bu her düzey için geçerlidir.

İnsanların, kendilerini şartlandıran belirli bir ortamda kendi öz tarihlerini bizzat yaptıkları temel düşüncesi, Engels'in yaşamının sonunda da gene belirttiği gibi[1], tarihte sadece ekonominin yan olaylarının bulunduğu düşüncesiyle karıştırılamaz. Bu ikinci düşünce, diyalektiğe taban tabana zıt, mekanist bir maddeciliğin ürünü olan, «ekonomik durumun otomatik sonucu» kavramından doğmuştur.

İç zorunluk, ancak tarihte zorunluğun tek varoluş biçimi olan, sonsuz rastlantılar arasında ortaya çıkabilir. Marx şöyle demektedir: «Tarih, eğer rastlantılar hiç bir rol oynamasaydı, son derecede mistik bir niteliğe sahibolurdu.»[2]

Marx böylece, insanın gerçek iktidarının ve zorunluk bilgisi üzerindeki özgürlüğünün temelini atan büyük alman hümanizmi geleneğini sürdürmektedir. Hegel'in «aklın hilesi»nden esinlenen Goethe, ona en geniş ifadesini kazandırmıştır: «Bu dünyanın düzeni, zorunluk ve rastlantılardan yapılmıştır. İnsan aklı bunun ikisi arasına yerleşmiştir ve ikisini de yönetmeyi bilir. İnsan aklı, zorunlukta kendi varlığının temelini bulmaktadır. Rastlantıya gelince, onu yönetir ve kullanır. Aklın sağlam ve sarsılmaz olduğu ölçüdedir ki, insan (yeryüzünün tanrısı) adında hak iddia edebilir.»[3]

[1] Marx et Engels, Engels'in Starkenbourg'a 25 ocak 1894 tarihli mektubu, Etudes philosophiques, p. 163.

[2] Marx'ın Kugelman'a mektubu. La guerre civile en France, p. 78, Editions Sociales.

[3] Goethe. Wilhelm Meister, livre I, t. I, chap. XVII.

Marx'a göre zorunluk, insanlık tarihinde kendini iki ana biçimde ortaya koymaktadır: Yabancılaşmayı açıklayan bir iç zorunluk ile yabancılaşmanın aşılması mücadelesinin kendinde yansıdığı dış zorunluk.

Geniş bir oranda dış zorunluğun egemen olduğu yabancılaşmış dünyada, insan, olaylar zincirinin bir halkasından başka bir şey olmamak eğilimindedir. Marx'ın da yazdığı gibi, insanlık tarihi, doğa tarihine benzemek eğilimi taşır.

Bu tür bir zorunluk, örneğin kapitalizmi, insanların, üretim araçlarının özel mülkiyetinden doğan yabancılaşmalar nedeniyle eşyaların düzenine sahip oldukları bir rejimi gerekli kılar. İnsan tarihin bir nesnesidir.

Tersine, Marx sosyalizmin kurulmasındaki zorunluktan sözederken, bu zorunluk çok daha derindir: Artık insanın bir eşya muamelesi görmesi nedeniyle içinde bulunmadığı bir sistemin evrimindeki *dış* zorunluk söz konusu değildir. Söz konusu olan, insanın, sorunun verileri arasında bulunduğu bir *iç* zorunluktur. Sanki işçi sınıfı sadece sermaye mekanizmalarının hareketsizliğince itiliyormuş gibi, sosyalizmin zaferi, eşyaların bir çeşit zorunluğu sonucu kendi kendine gelmeyecektir. Bu mekanist gerekircilik her zaman reformculuğa, sosyalizmin kapitalizm ile otomatik bir biçimde ağır ağır bütünleşeceği düşüncesine götürmüştür.

Devrimci yadsımanın (inkârın) diyalektik zorunluğu, mekanik zorunluğun tamamen tersidir. Mekanik zorunluk bensiz gerçekleşir, oysa diğeri benim katılmamı gerektirir. Birisi pasifliği ve rıza göstermeyi öğretir, diğeri enerjinin ve tarihsel insiyatifin hâkimidir.

Tam anlamıyla dış zorunluk, bir olanaklar alanının sınırlarını çizer; bazı olasılıkları köklü bir biçimde dışarda bırakır. Örneğin kapitalizmin yeniden feodal rejime dönüşmesi veya tekelci kapitalizmin yeniden liberal kapitalizm haline gelmesi olanak dışında bırakılmıştır. Fakat bu dış zorunluk, hiç bir seçimi zorla kabul ettirmemektedir. Kapitalizmin bugünkü aşamasında, sosyalizme geçişin zorunlu olduğunu söylemek, ne yaparsak yapalım bunun

gerçekleşeceği anlamına gelmez. Bu, kapitalizmin çelişkilerinin ancak kapitalist mülkiyetin kaldırılması ve sosyalizme geçişle çözülebilecek cinsten olduğu anlamını taşır. Fakat biz bu zorunluğun bilincine varmazsak veya bu bilincin bize yüklediği görevleri yerine getirmezsek veya bu bilince sahip olmaya ve onun gerektirdiği görevleri yerine getirmeye rağmen strateji ve taktik hatalarını çok sık yaparsak, çelişki çözülmemiş kalmaya devam edebilir. Bu durum, çözülmemiş çelişkinin zorunlu olarak yarattığı sarsıntılar ve felâketlerle dolu bir tarih kokuşmasına yolaçar: Bunalımlar, savaşlar vb.

İç zorunluktan dış zorunluğa geçiş nasıl gerçekleşir? Birincisi, insanın tamamen yabancılaşmış olduğu ve bir eşya veya hayvan haline getirildiği bir zorunluktur. İkincisi, tamamen bilinçli bir insancıl amaca yönelik bir tarihin zorunluğudur. Bu, hayalci bir saflıktaki iki aşırı durumdur. Gerçekte bu iki uç arasında, çeşitli özgürlük dereceleri, insanın tarihin akışına etkin müdahale olanakları vardır. İnsan tasarılarının karşılıklı olarak birbirlerini iptal ettikleri ve hiç kimse tarafından istenmeyen mekanik bir sonucun doğduğu, Marx tarafından anlatılan bir vahşi ormandan başlayarak, bütün insanların birleşen çabalarının bilinçli planına göre gelişen sınıfsız bir topluma kadar, çeşitli olanaklardır bunlar.

Birinden diğerine geçişte, öznel etkenin rolü, bilincin rolü büyümektedir. Önce tarihin nesnesi olan insan, tarihin öznesi haline gelmektedir.

Örneğin şu geçiş işçi sınıfının bilincinde nasıl gerçekleşir?

Bir işçiyi kapitalist rejime karşı mücadeleye iten zorunluk, bir dış zorunluk değildir. Bu zorunluğa işçi, tarihsel bir dürtü olarak pasif bir şekilde uymaz. Bu ne hayvansal bir içgüdünün, ne de «kendiliğinden» bir eğilimin zorunluğudur. Kendiliğinden hareket, dış zorunlukların kaydedilmesinden, nesnel durumun pasif bir yansımasından başka bir şey değildir. İşçi egemen düşünceleri, yani Marx'ın değindiği gibi, egemen sınıfın düşüncelerini kabul ederek yakın bazı avantajlar sağlayabilir; bu egemen toplumsal sistem açısından basit bir uyum demektir: Patronun casusu ol-

mak veya içinde bulunduğu koşullardan kurtulmak için «kendi başının çaresine bakmayı» denemek veya sınıfı ile işbirliği yapmak veya sadece durumunu alın yazısının veya Tanrı iradesinin gereği olarak kabul edip boyun eğmek. Uyum, kaçış, işbirliği, boyun eğme, bunlar rejimin şimdiki görüntülerinin ve ideolojik haklılıklarının değişik kabul biçimleridir.

Bu bilinç şimdiki durumu sadece pasif bir uyumla değil, bir isyan tepkisi ile de yansıtabilir. Bu bilincin de dereceleri vardır. Engels «İngiltere'deki Emekçi Sınıfların Durumu»nda bu derecelerin aşamalarını, bireysel suikast ve cinayetten, makinaların tahrip edilmesinden, kesif bir grev ve sendikacılık mücadelesine kadar aşamalarını çizmektedir. İşçilerin durumunun değişmesi, gözü kapalı isyandan sınıf mücadelesinin örgütlenmiş biçimlerine geçişte büyük bir rol oynamaktadır. Özellikle sanayi birikiminin gelişmesi, işçiler arasındaki kendiliğinden dayanışmanın bilincine varılmasına uygun nesnel koşulları yaratır. Fakat, sadece patronlarla işçiler arasındaki ilişkilerin ilk deneyine dayanılırsa, belirli bir bilinç düzeyini aşmak olanağı kalmaz: Bu ekonomik mücadele ve sendika örgütlenmesi deneyidir.

Gerçek bir devrimci mücadeleye, yani iş gücünün daha iyi satış koşullarını elde etmek değil, emeğin bir mal gibi satılmasının ortadan kalktığı bir rejim yaratmak amacını taşıyan mücadeleye geçmek için, bilincin belirli bir aşamasını geride bırakmak gerekir. İşçi sınıfının bugünkü mücadelesine anlamını veren tarihsel hareketin tümünün bilincine varabilmek için, Marx'ın «Komünist Manifestosu»nda yaptığı gibi, işçi ve patronlar arasındaki mücadele ilişkilerine dışardan bakabilmek gerekir.

Bu bilinci işçi sınıfına götürme görevi, ilerde Marx'ın siyasetini incelerken de göreceğimiz gibi, işçi sınıfının özgürlüğüne kavuşmasının temel aracı olan, işçi sınıfının partisine düşmektedir. İşçi hareketinin parti içinde bilimsel sosyalizmle kaynaşması, yani tarihsel hareketin bütünlüğünün anlamı bilincine, üretim araçlarının özel mülkiyeti ile kapitalizmin evrenselleştirdiği insanın yabancılaşmasının köklerini yokedebilecek tek güç tarafından

varılması, özgürlüğün ele geçirilmesinde kesin bir aşama meydana getirmektedir.

«Kendiliğinden» sınıfın «kendisi için»[1] sınıfa bu geçişi, Spinoza'daki «birinci derece» bilgiden özgürlüğe olanak veren «üçüncü derece» bilgiye geçişle akrabadır.

Sınıf bilinci, özgürlüğün elde edilmesinde zorunlu bir koşuldur.

Hegel için olduğu gibi Marx için de, özgürlük, yabancılaşmanın aşılmasıdır. Fakat Hegel ve Feuerbach'da bu aşılmanın sadece bilinçte olmasına karşılık, Marx'da yabancılaşmanın aşılması, sadece dünya üzerindeki düşüncelerimizin değil, gerçek anlamda dünyanın da değişmesini gerektirmektedir.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Marx'da yabancılaşma sadece insanın ikileşmesi değildir; toplumsal gerçek, sınıf gerçeği ve sınıflar arası karşıtlıktır.

Demek ki Marx için özgürlük sorunu sadece bireysel bir sorun değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir sorundur, bir sınıf sorunudur. Bu sorun böylece, proletaryanın devrimci görevlerine sıkı sıkıya bağlı olmaktadır.

Marx «Alman İdeolojisi»nde, bireysel özgürlüğün bugüne kadar ancak egemen sınıfa ait olan bireyler için var olduğunu ortaya koymuştur.

Her özgürlük anlayışı, onu savunanın sınıfsal durumunu açıklar: Her egemen sınıf, kendi sınıfsal ayrıcalıklarının, sınıfsal çıkarlarının devamını özgürlük olarak nitelendirir. «İngiltere'ye gelen bir Yanke, kölesini kırbaçlamasının yargıç tarafından engellenmesi üzerine şöyle bağırıyor: İnsanın kendi zencisini terbiye edemiyeceği bir ülke, özgürlükler ülkesi olarak adlandırılabilir mi?»[2]

[1] Bu konuda bkz. Les classes sociales en France (Editions Sociales, 1963), Maurice Bouvier et Gilbert Mury, livre IV, t. II, chap. III, pp. 517-554: «Classe en soi classe pour soi».

[2] Marx. L'Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, t. VII, p. 208.

Burjuvazi için özgürlük «özel girişim»in devamı, proletarya için özgürlük, bu rejimin yıkılmasıdır.

Egemen sınıflar daima, sınıfsal ayrıcalıklarının kaldırılmasını, trinalkı ve özgürlüğün yıkılması olarak nitelendirirler.

Montesquieu daha o zaman özgürlüğün sınıfsal anlamını çok iyi ortaya koymuştu: «Özgürlük kelimesi siyasette, çoğu zaman hatip ve şairlerin bu kelimeye verdikleri anlamı taşımaz. Bu kelime ancak bir ilişkiyi açıklar ve değişik yönetimlerin farkını ortaya çıkarmaya yaramaz. Zira halkçı devlet, yoksul ve zayıf kişilerin özgürlüğü ve zengin ve güçlü insanların kulluğu demektir. Krallık ise büyüklerin özgürlüğü, küçüklerin kulluğudur... Bir iç savaşta özgürlük için savaşıldığı söylendiği zaman, durum farklıdır. Halk büyükler üzerinde egemenlik sağlamak için mücadele ederken, büyükler halk üzerinde egemenlik kurmak amacını taşırlar.»[1]

Her sınıf, özgürlüğü, kendi sınıfsal çıkarlarının savunulmasına özdeş sayar. Sermaye birikimi ve tekelci sistem nedeniyle, sermayenin ayrıcalıkları git gide daha küçük bir sınıfın tekeline girdiği içindir ki, bu ayrıcalıkların kaldırılması büyük çoğunluğa özgürlük sağlar.

Özgürlük yolunun proletarya diktatörlüğünden geçmesi olanaklıdır.

Komünizm yabancılaşmaların ve onun yarattığı boş hayallerin sonudur.

Özgürlük üzerindeki burjuva hayallerinin özelliği, özgürlüğü akıl dışılık ile eş hale getirmektir. Bu bizzat kapitalist rejimin niteliğinden gelmektedir. «Rekabette kişilik bir kaza ve kaza da bir kişiliktir.»[2]

Burjuva toplumunun yasası anarşidir, ormanların bireysel yasasıdır. Bu, yaşamdaki külfetler için «demokratik» hayallerin bir sığınma aracı olduğu, mülkleri olmayanların ezilmesi ve kulluğunu garantileyen bir yasadır. Marx şöyle diyor: «Artık bir genel

1 Montesquieu. Cahiers, pp. 100-101. Grasset, 1942.

2 Marx. L'Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, t. VII, p. 242.

ilişki görüntüsü ile bile olsa öteki insanlara bağlanmayan insan... insan insana, birey bireye genel mücadele... Bütün burjuva toplumu, birbirlerinden ancak soyut bireycilikleriyle farklılaşabilen bireylerin karşılıklı savaşından ibarettir... Temsilî demokratik devlet ile burjuva toplumu arasındaki zıtlaşma, kamu topluluğu ile kölecilik sistemi arasındaki klasik zıtlaşmanın sonucudur. Çağdaş dünyada, her birey köleci sistemin bir parçasıdır. Fakat burjuva toplumundaki kölecilik, en büyük özgürlük gibi görünür. Çünkü görünüşte bu, frenlenmiş hareketin kendisi için özgürlüğün belirtisi olduğu, bireyin tamamlanmış bağımsızlığıdır. Oysa gerçekte, bu onun mutlak anlamda köleleştirilmesinin ve insancıl özelliğini yitirmesinin ifadesinden başka bir şey değildir.»[1]

Bireyin algıladığı, meşru hukukun görüntüsüdür; oysa ayrıcalıkların gerçek oyunu bir anlamda onun sırtında oynanır.

Marx bu durum hakkında bir çok somut örnekler veriyor.

Önce kapitalist piyasa örneği: «Rekabet alanında... her olay tek başına incelenirse, rastlantılar tarafından belirleniyor demektir. İç yasa rastlantılarda güçlenmektedir ve kurallar ancak bir dizi rastlantı biraraya geldiğinde ortaya çıkmaktadır. Oysa üretimin çeşitli uygulayıcıları onu ne görebilmekte, ne de anlayabilmektedirler.»[2] Her satıcı ve her alıcı kendini özgür sanmakta ve hepsi de haberi olmadan değer yasası tarafından kullanılmaktadır. Acaba satıcı, bizzat kendi çalışma gücünün satıcısı olduğunda durum ne olacaktır? Özgür olduğu gibi boş bir hayale kapılabilir: Köle gibi belirli bir efendiye bağlı olmadığı gibi, bir serf gibi toprağa da bağlı değildir. Kendini istediği kişiye satma «özgürlüğüne» sahiptir, fakat kendini mutlaka birilerine satmak zorundadır. Eğer «malı» alıcı bulamazsa, bu garip özgürlük rejiminin demir zorunluğu nedeniyle, ailesi ile birlikte ölmek özgürlüğüne de sahiptir.

Yabancılaşma rejimi altında, insanlığın bütün geçmiş kuşak-

[1] Marx. La Sainte Famille, Oeuvres philosophiques, t. II, 208.

[2] Marx. Le Capital, t. VIII, p. 206.

larınca biriktirilen tüm iktidar ve zenginlik, eşya veya insandan ayrılmış kurumlar biçimini aldı.

Komünizmin sınıfsız toplumunun özelliği, toplumla birey arasındaki karşıtlığa son vermek, toplumun bütün güçlerini bireye yeniden kazandırmak, o ana kadar yabancılaşmış toplumsal güçleri yeniden bireyle bütünleştirmektir.

Marx'a göre özgürlük, bireycilikte değildir. Bireysel insan, ancak bütün insanlığı, kendi kültürü demek olan bütün geçmişini, evrensel işbirliği demek olan bütün bugünkü gerçeğini kendinde taşıdığı zaman özgürdür.

Demek ki özgürlük tek başına elde edilemez. Köle bir halkın içinde özgür insan yoktur.

Bu, maddeciliğin Helvétius'a şunları söyleten sürekli bir dersidir: «Ahlâk, eğer siyaset veya yasa yapma ile karıştırılmazsa, boş bir bilimden başka bir şey değildir.»[1]

Yabancılaşmanın somut koşullarına dokunmadan, sadece kendisinin öğretilmesi ile sonuca gideceğini ileri süren özgürlük kavramları, boş hayaller ekmekten başka işe yaramaz. Marx hristiyanlık örneğini, geleneksel hristiyanlık eğitiminin temeli olan insanın ikileşmesi örneğini alıyor. Bu eğitim, yabancılaşma rejimlerine özgü ikileşmeyi, ahlâkî planda ortaya koymaktadır: «Hristiyanlık bizi kendi etimizin egemenliğinden kurtarmak istiyordu... çünkü bizim vücudumuzu ve hırslarımızı kendimize yabancı şeylermiş gibi görüyordu. Kendi tabiatımızın bizim parçamız olmadığına inandığı içindir ki, bizi doğanın belirlemesinden kurtarmak istiyordu... Eğer bizzat ben doğa değilsem... doğanın her belirlemesi... bana yabancı bir şeyin belirlemesi, şartlandırması gibi gelir... Zihnin özerkliğine karşılık bir heteronomi gibi.»[2]

Bu nedenledir ki Marx şöyle yazacaktır: «Hristiyanlığın özgürlük ideali, aslında özgürlük hayalidir.»[3]

1 Helvétius. De l'Esprit, Discours II, chap. 18 et 24.

2 Marx. L'Idéologie allemande, Oeuvres philosophiques, t. VIII, p. 29.

3 İbidem, p. 112.

Bu sadece hristiyanlık için değil, kökü tarihte ve mücadelelerinde bulunmayan ve bütün insanlara doğayı ve toplumsal ilişkilerine egemen olma olanağı vermeden insanlara özgürlük vermek iddiasında bulunan bütün özgürlük kavramları için geçerlidir.

Marx, özgürlüğün gerçek güce eşit olduğunu söylemektedir[1].

Sosyalizm, insanlığının tümünün her insanda bütünleşmesinin, özellikle ekonomik ve toplumsal olan tüm maddesel engellerini yıkan bir rejimin iş başına geçmesidir. Yalansız özgürlük, her insan için, bütün insanlar için, insan kültürünün tümüne ulaşmak olanağıdır. Bütün insanlarca bilinçli olarak örgütlenmiş ortak çalışmaya, onun yarattığı zenginlik ve iktidarlara katılmak, ve oradan hareketle, bütün yaratıcı gücünü, kendi yeteneklerinden başka hiç bir sınır olmadan geliştirebilme olanağıdır.

Özgürlük, «bireyin evrensel gerçekleştirmesi, ancak gerçek gelişme için bireylerin olanaklarını isteyen genel dürtü, komünistlerin istediği gibi, bireylerin kontrolüne geçince ideal olmaktan çıkacaktır.»[2]

Bu somut insancıllığın ekonomik ve toplumsal temelini Marx «Kapital»de şöyle tanımlayacaktır: «Komünizm, ortak üretim araçlarında çalışan ve bireysel güçlerini tek bir toplumsal emek gibi birleştiren bir plana göre harcayan özgür insanların topluluğudur.»[3]

Acaba, komünizmin sınıfsız toplumundaki bu sonuç, tarihin de sonu mu demektir? Kesinlikle hayır. Kapitalist rejimle birlikte sona eren, insanın tarih öncesi hayvanlığıdır. «Üretimin burjuva ilişkileri, düşmanca bir niteliği olan toplumsal üretim sürecinin son biçimidir... Bu tür toplumla birlikte, insan toplumunun tarih öncesi dönemi de tamamlanmaktadır.»[4]

1 İbidem, p. 114.
2 Marx. L'Idéologie allemande, p. 89.
3 Marx. Le Capital, t. I, p. 90.
4 Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 17.

Marx'a göre, komünizm tamamen insancıl olan tarihin başlamasıdır. Vahşi ormanların mücadelelerinden, sınıf mücadelesi ve savaşlardan meydana gelmeyen bir tarihin başlangıcıdır. «Tarihin tanınması, insanlığın mükemmel ve ideal bir durumunda daha kesin bir sonuç bulunmasına olanak vermez.»[1]

Hatta ihtiyaçlar bu toplumun motoru olmayacaktır. «Özgürlüğün krallığı, dıştan zorla kabul ettirilen bir zorunlukla çalışılmasının sona erdiği noktada başlar. Öyleyse bu krallık, niteliği gereği, gerçek anlamıyla maddesel üretimin ötesinde ortaya çıkmaktadır. İlkel insanın ihtiyaçlarını temin etmek, hayatta kalmak ve çoğalmak için doğaya karşı mücadele zorunda olması gibi, uygar insan da, üretimin yapısı ve biçimi ne olursa olsun aynı şekilde hareket etmek zorundadır. İhtiyaçlar da çoğaldığı için, gelişmesiyle birlikte, doğal zorunluk alanı da yayılır; ama bu ihtiyaçları karşılamak için, üretici güçler de aynı zamanda gelişir. Bu alanda olanaklı tek özgürlük, toplumsal insanın, kollektif üreticilerin doğa ile alışverişlerini akılcı bir biçimde düzenlemeleri; doğanın kör gücünün kendilerine egemen olacağına, kendilerinin onu denetim altına almalarıdır. Bu alışverişi en az güç sarfıyla ve en iyi koşullar altında, insan tabiatına en uygun biçimde gerçekleştirmeleridir. Fakat bu faaliyet daima zorunluğun krallığını meydana getirecektir.

Ancak bunun ötesinde, insancıl güçlerin kendiliğinden gelişmesi başlar. Kendini ancak başka bir krallığın, zorunluk temelinin üzerine bina ettiğinde gelişebilecek olan, özgürlüğün gerçek krallığı başlar.»[2]

Marx, «bu gelişmenin zorunlu koşulunun, günlük çalışma saatlerinin uzatılmasıdır. Zira, çalışılan süre zenginliğin ölçüsü olmaktan çıkacak, yerini özgür zaman, serbest zaman alacaktır.»[3]

[1] Engels. Ludwig Feuerbach, dans Etudes philosophiques, p. 17.

[2] Marx. Le Capital, livre III, t. 3, pp. 198-199.

[3] Marx. «Bolchevik»de yayınlanan el yazmaları, nos 11 et 12, p. 63 (1939).

Diyalektiğin yaşayan ruhu ve «ileriye iten» tek güç olarak çelişki gösterildiğine göre; sınıf çatışmaları tarihin motoru olmaktan çıktığında, tarih ne olacaktır?

Çelişkiler ortadan kalkmayacak, ancak bunlar insanlar arasındaki düşmanca çelişkiler olmaktan çıkacaktır.

O zaman özgürlüğün tükenmez diyalektikleri tamamen gelişecektir.

Önce doğanın insan tarafından sürekli zaptı. Küçük, büyük ve karmaşığın üçlü sonsuzunun sınırsız şantiyesinde, insan sınırsız mücadelelerin bakış açısına sahiptir: Mikrofiziğin ve maddenin bütünleşmemesi alanında, uzay alanında, klorofil veya yaşamın olduğu gibi, git gide daha karmaşık kimyasal sentezler alanında.. Öğeleri denetim altına almak, iklimleri değiştirmek, hareketsiz madde üzerinde bizim yüzyılımız fiziğinin elde ettiğine üstün bir kudreti biyolojide kazanmak. Ve bilimin bu araştırma ve buluşlarından hareketle, sınırsız güçler elde etmek: Örneğin evrenin termik sonundan korkan, bireyin ve türün ölümünün sınırlarında dolaşan soğuk düşüncelere karşı, insanın sonsuzluktaki ilk adımları, uzay gücü olanaklarını ortaya çıkarmaktadır. Eğer atomun parçalanmasından doğan güç, daha bugünden, yaşamın dünya yüzünde yokedilmesi olanağını ortaya koyuyorsa, atom çekirdeğinin değişmesi olayının genelleştirilmesi ve maddenin bütün iç güçlerinin kullanılması, birleşmiş bir insanlığın, bugün yapma uydularda başarıldığı gibi, dünyamızın yörüngesini değiştirebilecek bir gücü toparlayabilmesine olanak vermez mi?

Tarihimizin, daha doğrusu tarih öncemizin şiddetli diyalektiklerinin ötesinde, sınıfsız toplum, ilk defa olarak bir diyalog diyalektiğinin gerçek koşullarını yaratacaktır. Bu, Sokrat ile Eflatun'un hayal ettikleri eleştiri ve özeleştiri diyaloğudur.

Nihayet bu meydana getirme, estetik bir yaratmanın özelliklerini taşıyacaktır. Yani, yaratmak ve kendi kendini yeniden yaratmak gibi insana özgü bir ihtiyaçtan başka hiç bir ihtiyaç tarafından belirlenmemiş bir yaratmanın özellikleri. Fakat şu soru sorulacaktır: Toplumun temeli değişmezse, tarihsel maddeciliğin

tezlerine göre, üst yapılar ve özellikle aklın yarattıkları nasıl gelişebilecektir? Tarihsel maddeciliğin ana düşüncesini «Kapital»de izah eden Marx şunları yazıyor: «Teknoloji, insanın doğa karşısındaki eylem biçimini, maddesel yaşantısının üretim sürecini ve sonuç olarak, ondan toplumsal ilişkilerin ve düşüncelerin veya zihinsel kavramların kökenini açığa çıkarır.»[1]

Bütün toplumların temelini meydana getiren iki elemandan birincisi (üretici güçler), hiç bir zaman olmadığı kadar hareketli olacaktır. Toplumsal ilişkiler, yeniden düşmanca olmadan ve haklı gösterme ideolojileri yaratmadan, bu gelişmenin sonucunda mutlaka değişeceklerdir. Bunun dışında, daha önce de gördüğümüz gibi, Marx hiç bir zaman temel ile üst yapı arasında düz ve mekanik bir sebep-sonuç ilişkisi kurmamıştır. *Tam tersine, üst yapının göreli bir özerkliğe ve özel bir etkinliğe sahip olabileceğini kabul etmektedir*: Sanat, müzik, resim, şiir, hiç bir zaman üzerinde yükseldikleri temelin sonuçları ve basit yansımaları değillerdir; insanlığın yeni görünümünün yaratılmasına etkin bir biçimde katılmaktadırlar. Kuşkusuz bu yaratık artık korku ilham etmiyecektir. İnsanlar Dante'nin bir de Cennet yazdığını ve şiirinin Botiçelli'nin «ilkbahar» danslarından etkilendiğini hatırlayacaklardır. Bizzat hristiyanların, yarattığının sadece zorunlu değil, ama aşkın bedava bir hediyesi olduğu bir Tanrı düşündükleri bir zamanda, niçin insanlar da sadece ihtiyaç ve korku altında üretim yapsınlar, yaratsınlar? Fichte ve Faust'un ilhamına sadık olan marksist maddecilik, can sıkıntısız tanrılarla dolu bir dünyanın yaratıcısıdır. Onların yarattıkları, sonsuza açılan bir diyalektiğin habercisidir.

[1] Marx. Le Capital, t. II, p. 59, note.

MARX VE SİYASAL İKTİSAT

Marx'ın «Kapital»i ikinci başlık olarak şu ifadeyi taşır: «Siyasal İktisadın Eleştirisi». Bu «eleştiri» Kant'ınkinden farklıdır, ama Kant'ınkinin olduğu gibi, o da felsefede olduğu kadar siyasal iktisatta da gerçek bir «Kopernik devrimi» meydana getirmektedir. Bu devrim Marx'ın felsefede gerçekleştirdiği kadar derindir ve aynı yöntemden yararlanmaktadır.

Marksist eleştiri, felsefede olduğu gibi siyasal iktisatta da, kantçı eleştiri ile şu ortak noktaya sahiptir: Bizzat bilginin ilkeleri ile ilgilidir, olayların niteliğini belirlemek ve doğuşunu açıklamak için «olaylar» üzerinde bir düşünüştür, insan faaliyetinin temel rolünü «pratiğinden» çıkarmaktır.

Kantçı eleştiriden önce şu noktada ayrılmaktadır: Hegel'in «Aklın ve Mantığın Fenomenolojisi»nin buluşlarını bütünleştirerek Marx, Hegel gibi, yöntemin içerikten ayrılamıyacağının, bütün bilgilere sahip olmadan bilginin eleştirisinin yapılamıyacağının bilincindedir. Bu, suya girmeden yüzme öğrenilemiyeceği gibi bir şeydir. Bilginin biçimsel koşulları maddeden ve bilginin gelişmesinden soyutlanamaz. Hele insan faaliyeti, toplumsal ve tarihsel pratik, kendi ürünlerinden ve kurumlarından hiç soyutlanamaz. Hegel'in «Fenomenoloji» ve «Mantık»ta yaptığı gibi, bugün «model» olarak adlandırılan şeyi yarattı. Bu, değişik yanların, iç yapılarının, bunların ortaya çıkışlarının, gelişme yasalarının anlaşılmasına olanak veren bir modeldir. Fakat, Hegel'den farklı olarak, Marx, somutun bu kavramsal «kopyası»nı, dünyanın zihinsel bir faaliyetle yaratılmasıyla karıştırmamaktadır.

Marx'ın «Kapital»inin yaşayan ve daima aktüel olan dersini

anlamak için, demek ki sadece bir özetini yapmak yetişmeyecektir. Yöntemini, evrim yasasını, temel bulgularını ayrı ayrı incelemek gerekecektir. Bu bulgular ve girişimler bugün, siyasal iktisadın, çağdaş ekonomik yapıların, evrim yasalarının ve bunların herbirisine açılan yeni görüş açılarının sentezci bir görünümünü sunabilecek gerçek bir bilim düzeyine yükselmesine olanak vermektedir.

A. MARX'IN KAPİTAL'DEKİ YÖNTEMİ

> Marx bize «mantık» bırakmadı, ama «Kapital»in mantığını bıraktı. (*LENİN. Cahiers philosophiques, p. 201.*)

Bütün bilimler, olayların görünüşteki basit hareketinden, gerçek iç harekete geçiş amacını taşırlar. İktisat da, ancak bu geçişi gerçekleştirdiğinde gerçek bir bilim olmaktadır. Marx bu kopernikçi devrimin anlamını açık bir biçimde belirtmektedir. Rekabet hakkında şöyle yazacaktır: «Rekabetin bilimsel analizi, sermayenin gerçek tabiatının analizini gerektirir. Böylece kutsal vücutların görünüşteki hareketi, ancak onların gerçek hareketini bilenler için anlaşılabilir olmaktadır.»[1]

Marx için amaç, siyasal iktisadı gerçek bir bilim haline getirmek, yani «dış görünüşle yetinen iktisada karşılık, burjuva toplumundaki üretim ilişkilerinin gerçek bütününe nüfuz edebilecek» bir bilim yaratmaktır[2].

Bilinen iktisadın özelliği, olguları şimdiki deneyde görüldüğü gibi, ampiriklerin biçiminde kaydetmek ve aralarındaki ilişkileri saptamaktır. Kopernik'ten önce astronominin yaptığı da buydu: Güneşin ve diğer gezegenlerin dünyanın etrafında döndüğü izlenimini veren, yıldızların görünüşteki hareketini not etmek.

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. II, p. 10.
[2] Marx. Le Capital, livre I, p. 83.

Sadece fiyat eğrileri çizmek, konjonktür dalgalanmaları ile oyalanmak ve işleme mekanizmalarını anlatmakla yetinen iktisatçı, en ince matematik yöntemleri ve en modern ekonometri tekniklerini uygulasa bile, dış görüntülerin esiri olarak kalıyor demektir.

Siyasal iktisatta, pozitivistlerin dış görüntülerin ötesine gitmeyi reddetme tutumları, sınıfsal bir anlam taşımaktadır: Zira bu alanda «dış görünüşler», onları izlemek için benimsenen sınıfsal görüş açılarına bağlıdır.

«Küçük burjuvaların ve basit iktisatçıların olaylara bakış biçimleri, kafalarında daima olayların iç bağlantılar zincirini değil, dış bağlantılarının yansımasından gelmektedir.»[1]

Genel olarak burjuvazinin görüş açısı, onu sadece sermayenin dolaşımındaki değişiklikleri izlemeye götürmektedir. Oysa, sermaye dolaşımında her şey tek biçim olarak mal görünümündedir. Üretim alanında ise her şey değer ürünüdür. Birinci durumda siyasal iktisat sadece «eşyalar» ve onlar arasındaki ilişkilerle ilgilidir; ikinci durumda siyasal iktisat, insancıl ilişkilerde bizzat değişik görüntülerin, ürünlerin, kurumların ve eşyaların temelini bulmaktadır. Birinci bakış açısından ikincisine geçmek ve oradan hareketle değişik görünümleri anlamak; Marx tarafından gerçekleştirilen büyük «tersine çevirme» işte budur. Yani siyasal iktisadı da, daha önce felsefeye yaptığı gibi «yeniden ayakları üzerine yerleştirmek»tir: «Sermaye bir eşya değildir; üretimin belirli bir ilişkisidir.»[2]

Bu tersine çevirmenin niteliğini ve içeriğini daha iyi anlamak için, basit iktisatçının ve kapitalistin yaptığı gibi, olayların en yakın görüntülerinden hareket edelim.

Bir işletmenin muhasebesinde, bütün giderler –bütün gelirlerde olduğu gibi– ortak bir paydaya indirgenmiştir. Örneğin ham maddeler veya makinalar için sarfedilen para, nitelik olarak iş

[1] Marx. Engels'e 27 haziran 1867 tarihli mektup (30 nisan 1868 tarihli mektuba da bkz.) ve Le Capital, t. VIII, p. 196 et 208.

[2] Marx. Le Capital, t. VIII, p. 193.

gücünü (el emeğini) ödemek için yapılan harcamadan ayrılmamaktadır. İki durumda da, yatırılmış belirli bir ölçüde sermaye söz konusudur. «Üretim maliyetinin görünüşteki bileşiminde, sabit sermaye ile değişken sermaye arasında bir fark görülmemektedir.»[1]

Kapitalist rejim tarafından yaratılan ve siyasal iktisat tarafından kurallaştırılan başlıca aldatıcı hayaller oradan gelmektedir. Kapitalist kârını, yatırılmış sermayenin bütününe göre almaktadır ve günlük deneyleri ona, bu kârın piyasadaki dolaşım alanında doğduğunu, mutlu bir satıştan geldiğini, kâr oranının da arz ve talebe bağlı olduğunu öğretmektedir, vb.

«Malın maliyeti, -kapitalistin bakış açısına göre- sarfedilen sermaye ile, gerçek maliyet ise sarfedilen emek ile ölçülür... Üretim maliyeti, sadece kapitalistin muhasebesinde var olan bir başlık değildir. Bu öğenin özerk niteliği, malın gerçek üretimi sırasında, sürekli olarak pratiğe yansır. Dolaşım süreci sayesinde, mal olarak sonsuz bir biçimde üretici sermayeye dönüşmek zorundadır.»[2]

Bu tersine dönüş nasıl gerçekleşmektedir? «Olayda eşyaların genellikle tersine yansıdığı» gibi bir görüş nasıl doğmaktadır?[3]

Kapitalist rejimde, doğrudan tecrübeler göstermektedir ki, aynı miktardaki sermayeler eşit olmayan miktarda emekten yararlandığında, eşit kâr getirmektedir. Bu görünüştür. Oysa Adam Smith ve Ricardo tarafından hazırlanan ve Marx tarafından yeniden ele alınarak geliştirilen değer teorisinden çıkan sonuç, ancak aynı miktarda emekten yararlanan sermayelerin eşit miktarda artı-değer ve dolayısıyla kâr yaratacağıdır. Asıl olan budur.

Bu öz, kendisiyle çelişen olaylar biçiminde ortaya çıkmaktadır.

«Ortalama işgücünün değeri ve bu işgücünün ortalama kul-

[1] Marx. Le Capital, livre III, t. I, p. 57.
[2] Marx. Le Capital, livre III, t. I, pp. 48-49.
[3] İbid., t. I, p. 208.

lanılma derecesi, değişik sanayilerde birbirine eşit sayıldığından, üretilen artı-değer yığınları, kullanılan sermayelerin değişken bölümlerinin büyüklüğü ile doğrudan bağlantılıdır. Başka bir deyişle, işgücüne çevrilmiş bölümleriyle doğrudan bağlantılıdır. Bu yasa, sadece görünüş üzerine kurulmuş deneylerin tümü ile açık bir çelişki halindedir... Basit iktisat burada görüntülerle övünmekte ve olayların yasasını inkâr etmektedir.»[1]

Ekonomik gerçeklerin çoğu için durum aynıdır. Artı-değer bu niteliği ile doğrudan doğruya değil, ancak olaysal biçimler altında ortaya çıkmaktadır: Sanayi veya ticaret kârı, faiz oranı, ortaklık payı vb.

Değer de doğrudan değil, ancak fiyatların olaysal biçimleri altında kendini göstermektedir. Bu noktada da özden hareket etmek gerekir ki, onu maskeleyen veya hatta onunla çelişen görüntüler anlaşılabilsin: Malların değerleri ile el değiştirmeleri veya satılmaları akılcı bir olgudur, dengelerinin doğal yasasıdır. Bu yasadan hareketle farklılıkları açıklamak gerekir; yoksa tersini yapıp, farklılıklardan hareketle yasa ortaya konulamaz.»[2]

İncelenen örnek ne olursa olsun, Marx için görüntülerden gerçeğe geçmek, siyasal iktisatta yüzeyde görülebilen dolaşım olaylarından, bunların gerçek niteliğini, kökenini ve gelişmesini açıklayan, zenginliklerin yaratılması alanına geçmek demektir.

Marx bu olayların «iç yüzü»nü ortaya çıkarmak çabasına bir çok kez vurgu yapmıştır. «Kapital»in üçüncü bölümünün başlarında şöyle yazmaktadır: «Bizim bu kitapta inceleyeceğimiz sermaye biçimleri, onu toplumda yüzeyde görüldüğü biçimlere ağır ağır yaklaştırmaktadır.. Değişik sermayelerin karşılıklı etkileşimlerinde, rekabette ve bizzat üretim yapanların olağan bilincinde..»[3]

Buna karşılık, somut bütünün öğelerini teker teker bütünleştirerek yüzeye çıkmadan önce, eşyaların kökenine inmek gerekti-

[1] Marx. Le Capital, t. I, pp. 300-301.
[2] Marx. Le Capital, livre III, t. I, p. 203.
[3] Marx. Le Capital, livre III, t. I, p. 47.

ği üzerinde israr etmektedir: «Dünya piyasasının dalgalanmalarının, konjonktürlerinin, piyasa fiyatı hareketinin, kredi dönemlerinin, sanayi ve ticaret iniş çıkışlarının, bolluk ve bunalım zincirlemesinin, bu üretim öğelerine nasıl göründüğünün ayrıntılarını incelemiyoruz... Çünkü rekabetin gerçek hareketi bizim planımızın dışında kalmaktadır ve bizim burada inceleyeceğimiz şey, kapitalist üretim biçiminin iç örgütlenmesidir.»[1]

Jean-Baptiste Say veya Bastiat gibi, kapitaliste özgü görüş yanılgılarını mutlak veriler olarak kabul eden ve ondan hareketle savunma sistemleri kuran basit iktisatçıların ötesinde, Marx burjuva siyasal iktisadının kaynaklarına uzanmaktadır. İlk kez görüntüleri aşmak ve bu görüntülerin sırrını üretimde aramak çabası içine giren büyük ingiliz klasiklerine kadar araştırmasını genişletmektedir.

William Petty'den beri, ingiliz siyasal iktisadı, zenginliğinin özünün emek olduğu kanısına varmıştır. Marx'ın «çağdaş siyasal iktisadın temel «yasası» diye adlandırdığı şeyi Franklin şöyle formülleştirmektedir: «Ticaret genellikle emeğin emekle değiştirilmesinden başka bir şey olmadığı için, eşyaların değeri en adaletli bir biçimde emekle belirlenmektedir.» Elbette ki buradaki emek, kapitalist rejimdeki biçimiyle söz konusudur. Yani mal üreten, ürününü serbest piyasada yabancılaştırmak amacını taşıyan bir emektir.

Adam Smith bu yasayı en genel biçimi altında anlatmaktadır: «Emek, bütün malların değiştirilebilir değerlerinin gerçek ölçüsüdür.»[2]

Adam Smith bütün toplumu, kendi sağının kapitalist işletme modeline göre değerlendirmektedir: Emeğin verimliliğinin arttırılması için görevlerin insanlar arasında bölündüğü büyük bir atölye.

Ricardo da bu toplum anlayışından hareket etmiştir: Bir

[1] Marx. Le Capital, livre III, t. III, p. 208.

[2] Adam Smith. Wealth of Nations, t. I, p. 33.

emek bütünü.. «Siyasal İktisadın ve Verginin İlkeleri» adlı yapıtının daha ilk bölümünden itibaren şunu ilân etmektedir: «Bir malın değeri veya karşılığında onun değiştirildiği bir malın miktarı, üretimi için gereken emek miktarına bağlıdır; yoksa bu emek karşılığında ödenen ücretin yüksek veya alçak oluşuna değil.»

Böylece Ricardo, emeğin ve üretimin toplumsal özelliğine dikkati çekmektedir. Emek değer yasasını formüle etmekte ve ödenen ücretle emek miktarı arasındaki farkı görmektedir. Yani artı-değerin varlığını kabul etmektedir.

Ricardo'nun, işçi tarafından verilen emek miktarı ile ona ödenen ücret arasındaki farkı, sebebini açıklamadan belirtmekle yetindiği doğrudur. Şu sorunun cevabını vermemektedir: Niçin ücretli emek, diğer mallarda olduğu gibi, değerince ödenmemektedir? Marx, Ricardo'nun bu soruya niçin cevap veremediğini açıklamıştır: «Bu şekli ile ortaya konduğunda, sorun çözülemez. Çünkü emek mal ile, yani belirli bir miktardaki canlı emek, belirli bir miktardaki sarfedilmiş emekle karşılaştırılmaktadır.»[1]

Gerçekten de, yaratıcı canlı emek ile ürün yani nesne görünümü altındaki sarfedilmiş emek arasında ortak bir ölçü yoktur. Marx, değer yasasının işe değil, fakat işçinin işgücünün değerine, yani yaşaması için gerekli araçların tümünün değerine uygulandığını gösterecektir.

Bununla birlikte, Ricardo'nun ortaya koyduğu toplum anlayışı bile, çağdaşlarına tehlikeli gibi gözüküyordu: İçinde sadece işbirliği yapan ve emeklerinin ürününü değiş-tokuş eden insanların bulunduğu bu bütün, içinde her birey veya her grubun ortak üretimin bir parselini emekten başka bir ad altında aldığı, kötülük kaynağı bir örgüt meydana getirmektedir. Yükselen burjuvazinin savaş makinası olan bu teori, başka toplumsal tabakaların aleyhine de dönme tehlikesini taşımaktadır. Daha 1848'de Carey, kapitalizmin övgüsünü yapan iktisatçı, Ricardo'nun «komünizmin

[1] Marx. Histoire des doctrines économiques, t. III, pp. 142-143.

babası» olduğunu ileri sürerek şöyle diyordu: «Ricardo'nun sistemi, bir geçimsizlik ve çekişme sistemidir... Eğilimi, sınıflar ve uluslar arasında çatışmalar çıkarmaktır... Kitabı, iktidarlara toprağın müsaderesi, savaş ve soygunla esinlenen bir gerçek demagoglar el kitabıdır.»[1]

Oysa Ricardo, ne üyesi olduğu parlamentoyu, ne de bilimsel yapıtlarında «doğal» ve sonsuz bir üretim biçimi olarak kabul ettiği kapitalizmin ilkelerini sarsmak niyetinde değildir. Kapitalizmde ortaya çıkardığı çelişkileri de aynı biçimde doğal ve sonsuz olarak değerlendirmektedir.

Bu durum onun ücret teorisinde açıkça ortaya çıkmaktadır. «Emeğin doğal fiyatı, işçilere yaşamını devam ettirebilecek, fakat ne daha iyiye ne daha kötüye gitmesi sonucunu yaratacak bir fiyattır.»[2] Hatta şu gerçeği de görmüştür: «Emeğin değeri, belirli bir toplumda, geleneğe göre işçilerin devamına yetecek kadar iaşe ile belirlenmektedir.»[3] Fakat Marx'ın önemli buluşuna bu derecede yaklaşmasına rağmen (ücret, işgücünün üretim maliyeti ile belirlenir), Ricardo bu yasanın, emeğin mala dönüşmesinden, yani bizzat kapitalist rejimin her şeyi satış değerinin ortak paydasına götüren ilkesinden doğduğunu görmemektedir. Tersine bu olayı, sistemin ikinci dereceden bir etkisine bağlamaktadır: işçilerin rekabeti ve arz-talep yasası. Bu onun öz doktrininin görüş açısıdır. İhtirası bütün ekonomik kesimleri emek-değere indirgemek, beğeniye değer yanı da, olaylara üretim açısından bakmaktır. Oysa ücreti anlatmak için, dağıtım ve dolaşım görüş açısından geçmiştir. Derinlemesine bir analiz ile yüzeysel bir tanımı yan yana sergilemiştir. Marx şöyle diyor: «Çalışmadan sözedeceğine, çalışma gücünden sözetmesi gerekirdi... Fakat o zaman sermaye, işçinin karşısında, çalışmanın maddesel koşullarının bağımsız ifadesi olarak, belirli bir toplumsal ilişki olarak çıkardı.

[1] Carey. The past, the present and the future, p. 74 (1848).

[2] Ricardo. Principes de l'économie politique et de l'impot. T. I, p. 76. Editions Costes.

[3] İbid., bkz. Marx: Histoire des doctrines économiques, t. III, p. 145.

Ricardo için bu, şimdiki çalışmadan ayırmak için, birikmiş çalışmalardır, emek birikimidir.»[1]

Oysa canlı emek ile (ki işçiden ayrı düşünülemez) ölü emek, mal biçiminde birikmiş emek, yabancılaşmış emek (ki, bir insan veya bir grup insan tarafından biriktirilip, sömürü aracı haline dönüştürülebilir) arasında bir nitelik farkı vardır. Üretim araçlarının (toprak ve çalışma gereçleri) her işçinin elinde ortak bir mülkiyete sahip olduğu bir toplumda, eşdeğerlik mübadele kuralıdır. Tersine toprak ve çalışma gereçleri bir sınıf tarafından tekelleştirildiğinde (ve bunun sonucu olarak sermaye halini aldığında) emeğinkinden başka gelirlerin ortaya çıktığı (kâr veya rant) görülür.

Bu karıştırma Ricardo'nun bütün doktrinini bozmaktadır.

Ricardo kârı, malın değerinin ücretten fazlası olarak ve rantı da, ücret ve kârdan geriye kalan olarak tanımlıyor. Ve kâr ile ücret arasındaki, kâr ile rant arasındaki çelişkilere dikkati çeken çok genel bir yasa formüle ediyor: Toplumun gelişmesi ve nüfusun artması ile rant artmakta, gerçek ücret değişmemekte ve kâr azalmaktadır.

Ricardo bu yasayı, temel ilkeye yeni bir sadakatsizlikle, değer teorisinden değil, fakat bu teoriye göre olası bir durumdan çıkarmıştır. Malthus'ün «nüfus yasası» iddiasını ve ondan çıkan differansiyel rant kavramını benimsemektedir. «Hindistan şirketleri»nin hizmetinde olan ve onlardan ücret alan Malthus, kapitalist rejimi ve bu rejimin yükselmesine damgasını vuran kanlı olayları masumlaştırmak için, ileri sürülen bir doğa yasasında sığınca aramıştır. Bu işi yaparken de, keyfî ve denenmesi olanağı bulunmayan bir postüladan hareketle, nüfusun geometrik dizi ile artmasına karşılık, yiyecek maddelerinin aritmetik dizi ile arttığını ileri sürmüştür. Malthus, topraklar aynı verimlilikte olmadığından, oraya yatırılan sermayenin de eşit olmayan kârlar getirmesinin doğal olduğunu söylüyordu: Vasat topraklar üzerindeki kârların normal düzeyi ile daha verimli topraklar üzerindeki

[1] Marx. Histoire des doctrines économiques, t. III, p. 146.

kârların yüksek düzeyi arasındaki fark, en verimli toprakların sahipleri lehine bir rant meydana getirmektedir. Ricardo bu tezi kendi değer yasasına ilâve ederek, bundan, tarımda malların fiyatının, en az verimli topraklarda ve en kötü koşullarda sarfedilen emek ile belirlendiği sonucunu çıkarmıştır. Nüfusun artması, en verimsiz toprakların bile işletilmesini zorunlu kılarak, rantın ve dolayısıyle nominal (itibarî) ücretin artması sonucunu da beraberinde getirmektedir. (Daha yüksek bir itibarî ücret ile işçinin satınaldığı malın miktarı değişmediğine göre, gerçek ücret artmayıp aynı kalmaktadır.) İtibarî ücretin artmasının sonucu ise, kazancın azalmasıdır (zira Ricardo'ya göre, ücret ve kâr ters orantılıdır).

Ricardo'nun teorisinin üç önemli katkısı vardır: 1— Emekdeğer yasasını açık olarak suçlamak; 2— Emek ile sermaye arasındaki zıtlaşmayı ortaya çıkarmak; 3— Differansiyel rantın kapitalizmin gelişmesi için yararsız bir gelir olduğunu ve gelişme koşullarının ağırlaşmasıyla yaratıldığını göstermek[1].

Zayıf yanı, Malthus'ün saçma tezine saplanıp kalmasındadır. Oysa Malthus bile yaşamının sonuna doğru düşünce değiştirmiş, bir doğa yasası, sonsuz bir yasa olarak değil, toplumun belirli bir aşamasındaki yapıdan doğan tarihsel bir yasa olarak bir «nüfus yasası» üzerinde çalışmıştır.

«İlkeler» adlı yapıtının XXXI'nci bölümünde, Karl Marx'ın ona atfettiği «bilimsel tarafsızlık» ve «gerçek aşkı» ile Ricardo şöyle diyor: «Makinaların kullanılmasının işçi sınıfına çok yararlı olacağına inanıyordum. Böylece aynı ücret ile daha çok mal satınalabileceklerdi. Ayrıca, emeğin yeni biçimlerde kullanılma zorunluğuna rağmen, kapitalistlerin gereksindikleri emek miktarı eskiye oranla değişmiyeceği için, ücrette bir gerileme olacağını da düşünmüyordum... Şimdi mekanik güçlerin insan gücü yerine

[1] Ricardo'nun rant teorisinin sınıfsal bir anlamı vardır: Tarımcılara karşı yöneltilmiştir. Tarımdaki serbest mübadele taraftarlarına, çok sayıda teorik kanıt sağlamıştır. Tahıl üzerindeki girdi hakkını kaldıran 25 haziran 1846 yasası bunun sonucudur.

konmasının, bazı durumlarda işçi sınıfının omuzlarına çok ağır, çok acılı bir biçimde bindiğine inanmaktayım.»[1]

Ricardo, Mac Culloch'a yolladığı bir mektupta daha da ileri gitmektedir: «Bir döner sermayeye sahip olan bir imalâtçının bir çok kişiyi bulacağını söyledim. Eğer onun açısından, döner sermayeyi aynı değerdeki bir sabit sermaye ile değiştirmek daha avantajlı ise, bunun sonucunda işçilerinin bir kısmını ister istemez işten çıkaracaktır. Bu gerçeğin herhangi bir geometri problemi kadar doğru olduğunu itiraf ederim. Bu kadar uzun bir süre bu gerçeğin farkına varamamış olduğuma şaşıyorum.» Bu noktada Ricardo, bizzat kapitalist rejimin yasasından çıkan ve bütün teorisine temel kazandıracak bir «nüfus yasası»na giden yoldaydı: İşçinin yerini makinaların alması, bir işsizler ordusunun meydana gelmesine, ücretler üzerinde baskının doğmasına, işçi ve kapitalizm arasında gittikçe artan bir zıtlaşmanın gelişmesine sebebolmaktadır.

Öyleyse Ricardo'nun klasik yapıtındaki zayıflıkların ve tutarsızlıkların çıktığı ilke hangisidir?

Adam Smith gibi, Ricardo da, emeği sadece burjuva rejimindeki biçimi ile mala benzeyen emek olarak değerlendirmektedir. Ve bu biçimi doğal ve sonsuz olarak kabul etmektedir.

O andan itibaren, yaşayan emek ile birikmiş ölü emek arasında, yani asıl anlamıyla emek ile sermaye arasında fark kalmıyor demektir: Birbiri arasındaki ilişkiler üretim planında değil (orada birbirleriyle temelden çatışmaktadırlar), sadece dolaşım planında (orada gerçekten de birbirlerinin yerini alabilirler) meydana çıkacaktır.

Ortak paydaları olan para, böyle bir görüş açısında, bir dolaşım aracı olmaktan başka bir şey değildir. Hatta Ricardo insanlarla sınıflar arasındaki ilişkileri incelerken, onları daha derin olan üretim düzeyinde değil, zenginliklerin paylaşılması düzeyinde tanımlamaktadır.

Ricardo kapitalist toplumun gelişmesinin temel yasalarından

[1] Ricardo, Principes..., t. I, p. 212. Editions Costes.

birisini meydana çıkardı: Azalan kâr eğilimi yasası. Fakat bu yasayı, Malthus'ün ileri sürdüğü «nüfus yasası»ndan çıkan, tarım ürünlerinin değer artışı ile açıklıyordu: «Kârlar doğal olarak azalma eğilimindedir, çünkü toplumun ve zenginliğin gelişmesinde, zorunlu ihtiyaç maddelerinin fazla artışı git gide daha çok emek gerektirmektedir.»[1]

Marx bu konuda şöyle diyor: «Ricardo gibi, kapitalist üretimi nihaî olarak kabul eden iktisatçılar, onun kendi sınırlarını kendisinin yarattığını farkederler ve bu sonucun üretimden değil, rant teorisindeki nitelikten geldiğini sanırlar.»[2]

Marx bu açıdan kâr eğilimi yasasının, kapitalist rejime yabancı rastlantısal durumlardan değil, tam tersine, bu rejimin sabit sermayenin (aletler ve makinalar) büyümesini ve değişken sermayenin (işçilerin çalışma gücünü satınalmaya yarayan ve artı-değeri yaratabilen tek sermaye) göreli azalmasını öngören özünden doğduğunu gösterecektir.

Böyle bir buluş, kapitalizmin kendi sonunu yaratacak yasayı bizzat kendi içinde taşıdığı düşüncesine götürmektedir. Marx şöyle diyor: «Ricardo'yu endişelendiren şey, üretimin ve kapitalist birikimin teşvik edicisi olan kâr oranının, bizzat üretimin gelişmesi tarafından tehdit edilmesidir... Hatta tamamen ekonomik bir açıdan, sermayeyi kullananların ufukları ile sınırlı olarak, kapitalist rejim kesin ve nihaî bir biçimde değil, üretimin geçici ve göreli bir biçiminde ortaya çıkmaktadır.»[3]

Son olarak, Ricardo'nun temel hatasının son sonuçlarından birisi de, kapitalist bunalımları ile ilgili olayı açıklayamamaktır. Ricardo, kârın aynı zamanda «birikim için kendiliğinden bir koşul ve dürtü» olarak ortaya çıktığını ve kapitalist üretimin ihtiyaçların tatminine yöneldiğini kabul etmektedir.

Kapitalist üretimin motoru kâr mıdır, yoksa ihtiyaçlar mı?

1 İbid., p. 108.
2 Marx. Le Capital, livre III, chap. XV, t. VI, p. 255.
3 İbid., p. 271.

Ricardo iki açıklamayı da kullanmakta ve –her iki durumda da– kapitalist üretimin sınırsız gelişmesini savunmaktadır. Ricardo rejimin çelişkilerini henüz sezemezdi. Evrensel bunalımlar dizisinin 1825'te başlamasına karşılık, Ricardo 1823'te öldü. Doktrini, kapitalizmin sınırsız gelişmesinin doktrinidir.

Klasik siyasal iktisadın bunalımları açıklamadaki iktidarsızlığı, bizzat siyasal iktisadın bunalım içine düşmesine sebebolacaktır.

Kapitalizmin savunma ekonomisi, çelişkilerin derinliğini yadsımak için, ekonomik olayların anahtarını, özünü üretimde arayanları tanımamak ve basit ekonominin çekingen pozitivizmini savunmak zorunda olacaktır.

Marx tersine, onu ayakları üzerine yeniden yerleştirerek, klasiklerin siyasal iktisadını yaşatacaktır. Tersine çevirme burada üç temel öğe taşımaktadır:

1. — Tarihsel maddeciliğin, siyasal iktisadın sorunlarının çözümünde kullanılması: Bu, kapitalist üretim biçiminin göreli ve geçici niteliğinin bulunmasına olanak verecektir.

2. — Emeğin yabancılaşması ve mal fetişiziminin analizi: Bu, üretimin insancıl ilişkilerinin temel gerçeğinin, eşyaların dolaşımı görüntüsünün ötesinde bulunmasına olanak verecektir.

3. — Bu ilişkilerin çelişkili niteliğinin ve gelişmelerinin iç diyalektiğinin ortaya çıkarılması: Bu, ekonomik araştırmalarda bütün ampirizm ve pozitivizm biçimlerinin aşılmasına olanak verecektir.

1. TARİHSEL MADDECİLİK VE SİYASAL İKTİSAT

Marx şöyle diyor: «Burjuva siyasal iktisadını nitelendiren şey, kapitalist düzende tarihsel evrimin geçici bir aşamasını değil, fakat toplumsal üretimin kesin ve mutlak biçimini görmesi dir.»[1]

[1] Marx. Le Capital, ikinci basımın önsözü, t. I, p. 24.

Marx tersini yapacaktır: Emek, mübadele, mal, değer, para, piyasa, kâr, ücret, rant vb. gibi ekonomik kategorilerin tarihsel kategoriler olduğunu ve onların temsil ettikleri toplumsal ilişkilerin, onu sürekli bir oluşumun parçası haline getiren çelişkileri kendinde taşıyan organik bir bütün meydana getirdiğini gösterecektir. «Burjuva ekonomisinin kategorileri, aklın nesnel bir gerçeği olan biçimleridir. Gerçek toplumsal ilişkileri yansıtırlar. Fakat bu ilişkiler ancak, ticarî üretimin toplumsal üretim biçimi olduğu bu belirli tarihsel döneme aittirler. Öyleyse, başka üretim biçimlerini düşündüğümüzde, bugünkü dönemde emeğin ürünlerini karanlıklaştıran bu esrarlı havanın dağıldığını görürüz.»[1]

Marx bu tarihsel yöntemi uygulayarak, Ricardo'nun ortaya koyduğu, verilen emek miktarı ile ödenmiş ücret arasındaki fark sorununu, yani artı-değerin can alıcı sorununu çözdü.

İnsanlar ancak yaşamalarına yetecek kadar ürettikleri sürece, başkalarının emeğinin sürekli ve örgütlü bir biçimde sömürülmesinin nesnel bir temeli yoktu. Çünkü emeğin ürünü, ancak emeğin devamını sağlayabilecek masrafları karşılayabilmekteydi. Nezaman ki büyük teknik ilerlemeler (özellikle avcı göçebelerden yerleşik tarıma geçişe olanak veren ilerlemeler) emeğin verimini önemli ölçüde arttırdı, fazla ürünün ele geçirilmesi için mücadele başlayabildi.

Kölecilik bu sömürünün ilk biçimi oldu. Emek fazlasının ele geçirilmesi biçimi burada çok basit ve açıktır: Efendi kölelerine yiyecek verir ve onların emeğinin bütün ürünlerini kendisi alır. Örneğin klasik çağda, Yunanistan'da, İsa'dan önce V ve VI'ncı yüzyıllarda, bir kölenin satış fiyatı 180 ile 200 drahmi arasındaydı. Demosten ve İksenofon'un tanıklıklarına göre, bir köle ortalama olarak –bütün masrafları karşılandıktan sonra– yılda 50 drahmi kâr getiriyordu. Demek ki on yıl sonunda bir kölenin efendisine kazandırdığı miktarı 500 drahmiyi buluyordu. Yani alış fiyatı çıkınca, geriye 300 drahmilik bir fazlalık kalıyordu.

[1] Marx. Le Capital, t. I, p. 88.

Demosten babasının mobilya fabrikalarındaki ve bıçak yapım atölyesindeki gelirlerini böylece hesaplamaktaydı[1].

Ortaçağ derebeyliği de artı-emeğin kökenini saklamamaktadır. Feodal bey, serflerinin angarya biçiminde sunmak zorunda oldukları parasız emeğin ürünlerini almaktaydı. Marx bu konuda şöyle demektedir: «Toplum kişisel bağımlılık üzerine kurulduğu içindir ki, bütün toplumsal ilişkiler, kişiler arası ilişkiler gibi görünmektedir. Bunun sonucu da çeşitli emekler ve onların ürünleri, kendi gerçeklerinden farklı bir biçim almak zorunda değillerdir.... Emeğin doğal biçimi, özelliği –ticarî üretimdeki gibi, genelliği, soyut niteliği değil– de bunun toplumsal biçimidir.»[2]

Bütün ekonomik ve toplumsal rejimlerde, artı-değer, işçi tarafından yaratılan değer ile işçi için yapılan masraflar arasındaki farktan başka bir şey değildir. Dünya yüzünde biriken bütün zenginlikler bu artı-değerin birikmiş ürünlerinden ibarettir. Bütün geçmiş kuşakların deha ve emeklerinin ürünü olan bu zenginlikler, birey, grup veya sınıfların özel mülkiyeti olunca, bu grup veya sınıflar, insanlığın yabancılaşmış iktidarını madde olarak tekellerine aldılar veya miras olarak sahip oldular. Saint Jean Chrysostone daha o zaman Antiyoş'lu zengin tüccarlara şöyle diyordu: «Eğer bizzat sen hırsız değilsen, hırsızlığın ürünlerine sahipsin.» Proudhon bundan onbeş yüzyıl sonra şu cümleyi yazacaktır: «Mülkiyet hırsızlıktır.»

Fakat artı-değerin ele geçirilmesi mekanizması, kapitalist rejimde, diğer bütün ekonomik ve toplumsal kuruluşlardan daha karmaşık ve daha esrarengizdir.

Köle sabahtan akşama kadar sahibi için çalıştığı izlenimini vermektedir. Oysa gerçekte, günün bir bölümünde kendisinin yaşamasını sağlayacak araçları üretmek, alış fiyatının amortismanı, kendi masrafları için çalışmaktadır.

[1] Örnek Mandel tarafından «Traité d'économie marxiste»de aktarılıyor, t. I, p. 101.

[2] Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 89.

Tam tersi bir yanılgı ile, ücretli işçi, sabahtan akşama kadar kendisi için çalıştığı görünümündedir. Oysa günün bir bölümünde, işçinin çalışma gücünü, onun yarattığı yeni değerin çok altında bir ücretle satın alan patronu için ve parasız olarak çalışmaktadır. Ücretin çalışma gücünün değil de emeğin fiyatı olduğu temel yanılgısı işte buradan doğmaktadır.

«Çalışma gücünün ücretini emeğin ücreti ve çalışma gücünün fiyatını emeğin fiyatı olarak gösteren bu biçim değişikliğinin, uygulamada ne büyük önem taşıdığı artık anlaşılmaktadır. Ücretli emeğin ancak sahte görüntülerini yansıtan bu biçim, sermaye ile emek arasındaki gerçek ilişkiyi görünmez hale getirmekte ve tam tersini göstermektedir. Ücretli ve kapitalistle ilgili bütün hukuksal kavramlar, kapitalist üretimin bütün aldatmaları, bütün liberal yanılgılar ve basit iktisadın bütün sahte savunma amaçları bu sahte görüntülerden çıkmaktadır.»[1]

2. EMEĞİN YABANCILAŞMASI VE MAL FETİŞİZMİ[2]

Kapitalist rejimde artı-değerin gaspedilmesinin özel biçimi nedir?

İnsanların kendi ihtiyaçları veya ait oldukları grubun ihtiyaçları için değil, fakat piyasa için üretim yaptıkları, mal mübadelesinin egemen bulunduğu bir emek topluluğunda, her kişinin emeği, kullanma değeri değil, artık değişme değeri yaratır. İnsanın mal haline gelen ürünü, o andan itibaren insanla ilişkisini kesmiştir. Bunun iki anlamı vardır: Kişiliği bulunmayan bir piyasaya yöneldiği için ihtiyaçtan kopmuştur; malın üretici emeği de ayrı biçimde kişiliksiz ve ancak niceliksel açıdan birbirinden ayırdedilebilir olduğundan, emekten kopmuştur.

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. II, p. 211.

[2] Bu konuda, kitabın ilk bölümündeki yabancılaşma ile ilgili sayfalara yeniden dönmek gerekir.

Marx şunları yazıyor: «Her mübadele ilişkisi, bu soyutlamanın özelliklerini taşır... Emeğin ortak genel niteliğinin dışında bir şey kalmaz.»[1]

Bu sadece düşünülen değil, aynı zamanda gerçek bir soyutlamadır: Bütün bireysel ve canlı emeklerin bu boyun eğişi, tamamen niceliksel görüntüsüz bir paydaya sahiptir. «Bu her gün toplumsal üretimde gerçekleşen bir soyutlamadır.» Ticarî topluluk «soyutlanmış bir emekten, toplumsal örgütün bir üyesinin yakın fonksiyonunu» yapmaktadır[2].

Emeğin böylece kişiliğini yitirmesi ve her bireyin emeğinin –onun aracılığıyla– insandan uzaklaşmış nicelikleştirmeye düştüğü bu nesnelleştirme, kapitalist toplumun temel çelişkisinin sonucudur. Bütün toplumu geniş bir ortak işbirliği işletmesine dönüştürerek ve mülkiyetin özel niteliğini koruyarak, kapitalist toplum emeğe toplumsal bir nitelik vermektedir. Bu özel mülkiyet, birilerine insanlığın ortak iktidarına sahip olmak ve böylece bu iktidarı işçilerin dışında ve üzerinde bir güç haline getirmek olanağını sunmaktadır.

İş bölümü ve mübadele, özel mülkiyetin gerçekleşmesini önlediği bir dayanışmayı insanlar arasında yaratır. Üretim ilişkileri bireysel kalırken, üretici güçlerin toplumsal hale geldiği bir ticaret toplumunda, insan ilişkileri açıklıklarını yitirirler: İnsanlar artık birbirlerine doğrudan değil, mal haline gelmiş olan kendi eserlerinin çarpıştığı piyasanın aracılığıyla, dolaylı bir biçimde bağlıdırlar. İnsanlar arası ilişkiler, nesneler arası ilişkilerin görünümünü almaktadırlar: Yaşayan bireyin mülkiyeti olan çalışma gücü, ticarî üretimde soyut bir nicelik, bir eşya haline gelmektedir. Yaşayan bireyin diğer mülkiyeti olan ihtiyaç da, ölçülü niceliksel bir talep biçimini almaktadır.

Kapitalizmle birlikte mal fetişizmi, insanlık tarihinin en büyük tersine çevrilme olayını gerçekleştirdi: Eşyalar, kendilerini

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. I, pp. 52-54.

[2] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 10 et 13.

yaratan insanları yönetmektedir. Marksist «tersine çevirme» sadece siyasal iktisadın değil, fakat bizzat onu yaratan toplumun «ayakları üzerine yeniden konulması»dır.

Yabancılaşmış ve sermaye biçimi altında tekelleşmiş olan emek, bundan böyle –insancıl ilişkiler gerçeğini hayalî görüntüler altında maskeleyen– insanlıktan uzaklaşmış kendine özgü bir yaşama sahiptir. «Tek başına faiz, üretim araçlarının kendi toplumsal çelişkilerinde, emeğin karşısında ve üstündeki bağımsız güçlerin başkalaşımında, sermaye olarak var olduğunu göstermektedir. Öznenin faaliyetine kıyasla, üretim araçlarının yabancılaşmış niteliğini özetlemektedir.»[1]

Böyle bir yapıya sahip olan bir toplumda, «insan kendisini öz doğasına, dış doğaya ve diğer insanlara bağlayan ilişkilere dinsel bir biçim verir... Basit iktisatçılar (J.B. Say, Bastiat ve Tutti Quanti) bu yabancılaşmada kendilerini rahat hissediyorlar. Skolastikler için Tanrı, oğlu (İsa) ve Saint Esprit ne ise; toprak-rant, sermaye-kâr, emek-ücret de basit iktisatçılar için aynı şeydir.»[2]

Daha 1844 «El Yazmaları»nda Marx şu noktanın altını çiziyordu: «Siyasal iktisat, insanın yadsımasının mantıksal gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.»[3] Gerçekten de siyasal iktisat, yabancılaşmış emeği, «eşya» biçimi altında değerlendirmekte ve bu «eşyalar»ın zenginlikler yaratmasının nedeninin, bunların bütün geçmiş insanlığın birikmiş emeği olduğunu görememektedir. Karl Marx, toprağın rant, sermayenin de kâr yaratmadığını ve emeğin ücretten ve özellikle kâr ve ranttan fazlasını ürettiğini saptayacaktır.

Basit iktisadın bütün karışıklıkları, burjuvazinin ve ideologlarının görüş açısının, yabancılaşmanın görüş açısı olmasından gelmektedir. Burjuva toplumsal ilişkilerine özgü yabancılaşmadan çıkmadan, canlı emek ile sermaye biçimindeki ölü emeği ayırdetmek ve onların temel zıtlığını anlamak olanaksızdır.

1 Marx. Le Capital, livre III, t. VIII, p. 172.
2 İbid., p. 175 et 189.
3 Marx. Manuscrits de 1844, p. 80.

Klasik teoride sermaye, üretime devam etmek ve üretimi arttırmak için birikmiş emektir (ham maddeler, makinalar, araç ve gereçler vb.). Marx tersine, bir üretim aracının ancak bir kişi, bir grup veya bir sınıf tarafından tekelleştirilmesi halinde sermaye haline geleceğini göstermektedir. Bir mal veya değer kümesinin sermayeye dönüşmesi, «onun kendi kendini koruması ve bağımsız bir toplumsal güç gibi, yani toplumun bir bölümünün kudreti gibi, canlı emeğe karşılık mübadele ile çoğalmasıyla» olur[1]. Sermaye bir eşya değil, fakat toplumsal bir ilişkidir ve tarihsel bir özelliği vardır: «Sermaye, üretimin bir toplumsal ilişkisidir. Burjuva üretiminin, burjuva toplumu üretiminin bir ilişkisidir.»[2] Marx, bu ikili özelliği basit görüntülerle anlatarak şunları ilâve ediyor: «Zenci bir zencidir, ancak belirli koşullar altında köle haline gelir. Pamuk eğiren bir makina, pamuk eğirmeye yarayan bir makinadır. Ancak belirli koşullar altındadır ki sermaye haline dönüşür. Bu koşullardan koparılırsa makina sermaye olmaktan, altın para olmaktan veya şeker şekerin fiyatı olmaktan çıkar.»[3] Burjuva ekonomisinin fetiş haline getirdiği kesimleri sonsuz «veriler» olarak kabul etmek yerine, toplumsal ilişkileri ve onları ifade eden kesimleri, tarihsel koşullar bütünü içinde böylece yeniden bütünleştirmek; Marx, «bunun tek maddeci, sonuç olarak da bilimsel yöntem» olduğunu yazıyor[4].

Fetişlerin göğünün ekonomik kesimlerini böylece insancıl ilişkilerin yer yüzüne getirdikten sonra, maddeci bilgi ve tarih teorisi sayesinde, Marx bu kesimleri kökenlerinde ve karşılıklı bağlantılarında incelemekte ve bu işi, diyalektik yöntemi iktisada uygulayarak yapmaktadır. Pozitivizmi mahkûm ettiği bir mektubunda Marx, Kowaleski'ye şöyle yazmaktadır: «Ancak diya-

[1] Marx, Travail salarié et capital, p. 32.
[2] İbid., p. 31.
[3] İbid., p. 30.
[4] Marx. Le Capital, livre I, t. II, p. 59.

lektik yöntem temeli üzerinde mantıklı bir biçimde düşünülebilir.»[1]

3. SİYASAL İKTİSATTA DİYALEKTİK YÖNTEM

Diyalektiğin en derin özelliği, yöntemi içerikten soyutlamamasıdır. Hegel daha o zaman Kant'ı, bilginin biçimlerini ortaya koymadan ve içeriğe değinmeden o bilginin eleştirisini yapmak iddiasından dolayı kınıyordu. Bunu da, suya girmeden yüzme öğrenmek isteyen skolastiğin hareketine benzetiyordu. Bütün maddeciler için olduğu gibi, Marx için de diyalektik, aynı zamanda düşüncenin öznel (sübjektif) girişimini ve bu girişimin amaç kabul ettiği nesnel (objektif) içeriği içine almaktadır. Artık Hegel'de olduğu gibi soyut bir yol değil, fakat gerçeğe nüfuz edebilmek için bir yoldur. Yöntem içerikten ayrılamaz. Bu sadece düşüncenin değil, aynı zamanda gerçeğin mantığıdır. Yani kavramın değil, kavramın amaç edindiği ve ideale göre yeniden kurduğu şeyin mantığıdır.

Heraklit'in şiirinden Hegel'in «Zihnin Fenomenolojisi»ne ve «Mantık»ına kadar, düşünce ve gerçek, canlı birlikleri içinde, sürekli oluşum halindeki organik bir bütün gibi değerlendirilmektedir. Çelişkileri ile, her biçim kendinden sonrakini, sürekli bir doğum, gelişme ve ölüm evresi olarak hazırlamaktadır.

a) Marx'ın onu kendi maddeci dünya görüşüne bütünleştirerek zengin mirasında hak iddia ettiği bu diyalektik düşünce geleneği, önce bilgiye mutlak bir hareket noktası, bir ilk başlangıç vermek iddiasındaki deneycilikle (ampirizm) çatışmaktadır. Marx «Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı» adlı yapıtında somutu, «hareket noktası olarak değil, sonuç olarak, sentez olarak» tanımlamıştır[2].

[1] Pozitivizme karşı bu mücadele için bkz. Marx'ın Engels'e mektupları (1866'dan sonra).

[2] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, pp. 164-165.

İngiltere'deki klasik siyasal iktisadın postülalarından birisi olan deneysel bilgi teorisi, örneğin Adam Smith'in, aslında tarihsel evrimin belirli bir anındaki bir toplumsal sınıfın görüşlerini, sanki bunlar doğal ve sonsuz verilermiş gibi kabul etmesine sebebolmuştur. İngiliz siyasal iktisadının ilk teorisyenlerinden birisinin, ampirizmin klasik filozoflarından John Locke oluşu dikkati çekicidir. «Locke'un kavramlarının önemi o kadar büyüktür ki, feodal topluma karşı, burjuva toplumunun hukuksal görüşlerine klasik bir ifadeyi o vermiştir. Bunun dışında, gene onun felsefesidir ki, ilerisinin ingiliz siyasal iktisadının bütün kavramlarına temel teşkil etmiştir.»[1]

Zaten Locke'un tutumu, kendi yaşadığı dönem için çok ilericiydi. Sadece ampirizmin skolastik ve ilâhiyatçı soyutlamalara karşı bir silah oluşundan ve -18'inci yüzyıl fransız filozoflarının çok iyi bir şekilde gördükleri gibi- açık bir dünya görüşüne ve akılcı bir yönteme olanak verişinden dolayı, felsefî açıdan değil ama siyasal iktisat açısından da tutumu ilericiydi: O dönemde mülkiyetin kapitalist burjuva biçimi, tek mülkiyet biçimi olmaktan çok uzak bulunduğu halde, Locke, bu biçimi tek doğal biçim olarak seçmiştir. Adam Smith'den Ricardo'ya, siyasal iktisadın bu büyük okulu, mülkiyetin tarihsel olarak tükenmiş feodal biçimlerine karşı, amansız bir teorik mücadele vermiştir.

Buna rağmen temel kavramlar -sanki doğal verilermiş gibi- tarihsel bir evrimin ifadesi olan ve onu açıklayan bir teori, bir toplumsal pratik olmaya devam eden şeyden alınmıştır. Hatta bu teori ve pratiğin yarattığı çeşitli yanılgılar da aynı etkiyi yapmıştır.

İlk «veriler» olarak ileri sürülenler, örneğin siyasal iktisadın özel durumunda, her zaman hazırlanmış soyutlamalardır: İstatistikler, gözlemler, gazeteler vb.

Öte yandan, ileri sürülen bu «ilk veriler»in kullanılma yöntemi de, aynı deneysel postülalar üzerine kurulan bir biçimsel mantığa aitti.. Örneğin Ricardo, Adam Smith ve Locke'dan farksız

[1] Marx. Histoire des doctrines économiques, t. I, p. 22.

olarak, teorik soyutlamayı (yani basitleştirilmiş varsayım) deneysel soyutlamadan (yani türsel kavram) ayırmamaktadır. Olayları onların iç bağlantısı açısından incelediğinde, bütün mantıksal ilişkileri tümdengelime ve tümevarıma götürmektedir. Onun için söz konusu olan, karmaşık olayları onları meydana getiren «basit» bileşimlerine indirgemek ve bunlardan birisinden hareketle bütün ekonomik kategorileri çıkarmaktır.

Ricardo için hareket noktası, değerin, emeğin sarfedilme süresinin miktarı ile tanımlanmasıdır. Bu onun için, kapsamına giren bütün olayların ortak özelliklerini içine alan soyut genel bir kavramdır. Değer kavramı ile para kavramları (kâr, rant, ücret, faiz vb.) arasındaki ilişkiler maddesel türden ilişkilerdir. Soyut «meyve» kavramı, elmalar, kirazlar, çilekler vb. için ne ise, değer de bütün bu kavramlar için aynı şeydir.

Özel ile genel arasındaki ilişkilerin bu aynı zamanda deneysel ve metafizik anlayışına göre, para ve kâr, değerin özel biçimlerinden başka bir şey olmamaktadır. Fakat soyutlamanın bu deneysel kavramında ve tümdengelimin bu biçimsel kavramında, birbiri peşi sıra çıkarmalarla genelin özelden elde edilmesi kolaysa da, tersi bir yol izlenemez: Toplamalar yaparak, soyutlamaları biriktirerek, somut yeniden yaratılamaz. Böyle bir yöntemin doğuracağı zorluklara sadece bir örnek olarak; kârın, değerin özel bir biçimi olduğunu tanımlamasından sonra, Ricardo'nun değerin genel yasası ile kârın ortalama oranı yasası arasındaki çelişkiyi bulmasını gösterebiliriz. Hiç bir arabuluculuk birinden diğerine «mantıksal» bir geçişe ve değişik miktarlarda emek süresini harekete geçiren aynı miktarda sermayenin eşit miktarda kâr getirmesini açıklamaya olanak vermemektedir.

b) Diyalektik yöntem, eflatuncu özler veya örneğin Descartes'ın «basit nitelikler»i tipi akılcı ilkelere benzer, mutlak bir hareket noktası düşüncesini, kavranabilecek verilerden hareket eden bir ilk başlangıç düşüncesini de kabul etmez. Diyalektik epistemoloji her zaman ve zorunlu olarak, Bachelard'ın deyimi ile «Descartes'çı olmayan bir epistemoloji»dir. Duygu planında

olduğu gibi, anlama planında da hiç bir zaman önceden hazırlanmış «veriler» yoktur. «Basit» bile karmaşık bir yapıya sahiptir.

İşte hegelci diyalektiğin en köklü «tersine çevrilmesi»nin temeli buradadır. Bir ideolojiyi tersine çevirerek bir bilim elde edilemez. Soyut bir diyalektiği ters-yüz ederek de bilimsel bir diyalektik elde edilemez. Hegel'in bilginin dolaşırlığını sağlamak için bütün çabalarına rağmen, her şey «Mantık»taki soyut görüş açısı içinde olmaktadır. Sanki, olumsuzluğuna göre gelişen varlığın basit kökensel biriminden hareket ediliyormuş gibi.. Hegelci bütün, varlığın kökensel biriminin yabancılaşmış oluşumudur.

Hegel için somut, bütün olarak, organik bir bütün olarak, sonuç olarak ve özellikle iç çelişkisinin motor olduğu bir kendi kendine gelişme aracılığıyla dünyayı yaratan bir zihinsel yapıt olarak tanımlanmaktadır.

Marx, maddeci olarak, aklın dünyanın yaratıcısı olduğu düşüncesi üzerine kurulmuş bulunan hegelci sistemi reddediyor ve –tersine çevirerek– düşüncenin soyuttan somuta geçme hareketini kabul ediyor. Bu tersine çevirmenin temeli nedir? Önce, maddeci bakış açısından aklın aracılığıyla soyuttan somuta yükseldiği yöntem, gerçeği tekelleştirmekten, onu yaratmaktan değil, kopyasını çıkarmaktan ibaret olan bir yöntemdir. Sonra, soyut olmayan bir düşünce açısından, diyalektik gerçeğin meydana getirilmesi yasası değildir, fakat gerçeğe nüfuz etmenin bir yoludur. Yani Bachelard'ın sözünü ettiği «tükenmez diyalektik»tir; bilimsel düşünce hareketinin içine yerleşir. Kavramlarını hazırlayan, reddeden, düzelten, yeni teorileri biçimleyen, onları yalanlayan, ilkelerin geçerliğini söz konusu eden, sonra yenilerini kuran, onları genelleştiren, yeni yalanlamalarla karşılaşan ve elde edilmiş kültürün sürekli düzeltilme evresine usanmadan yeniden başlayan işte bu bilimsel düşünce hareketidir.

Bu hareketlilik şüphecilikle, bu görelilik de safsatacılıkla karıştırılamaz. Zira, eğer bilim (bilimler ve bilimsel felsefe) böylece aşılmış teoriden düzeltilmiş teoriye gidiyorsa, her yeni aşama, hatta her yeni yadsıma, bize gerçek üzerinde yeni olanaklar, do-

ğa üzerinde daha büyük bir iktidar verir, uygulamamızı daha açık ve etkili hale getirir.

Bilimsel oluşumun bütün beklenmeyen sonuçlarını katederek, hatta aşılmış varsayımlar batağını katederek, gerçeğin git gide daha sadık ve daha somut bir «model»i çizilmektedir.

Bir çok bilimler, özellikle 19'uncu yüzyıldan bu yana, Maxwell'in açığa çıkardığı fizik kıyaslamalardan Kékulé'nin kimyadaki yapısal formüllerine kadar, «model» kavramını giderek daha çok kullanıyor. Son yıllarda Norbert Wiener'in araştırmalarından beri, sibernetik, yeni bir tür «modellerin» kurulmasına büyük bir genişleme kazandırarak, bunun bilgi ve araştırma açısından önemli bir araç olduğunu gösterdi.

Maddesel olarak gerçekleştirilmiş modelden, kavramsal, sembolik, ideal veya matematik şemalara kadar, her zaman, incelenmiş gerçeği, yapısını, işleyişini, davranışını, oluşumunu şemalaştıran bir kuruluş söz konusudur. Bu varsayımsal, şematik, idealleştirilmiş, basitleştirilmiş kopya, bir teorinin soyut özelliğine veya bir modelin daha somut bir biçimine sahip olabilir. Fakat, somut daima düşünceyi izleyen son ve soyut da sadece bir araç olarak, bizi kıyas yoluyla gerçek organik bir bütüne yollayan bir kavramlar sistemi söz konusudur. Birbirlerinden izole edilmiş olarak, soyut ve somut birbirini de izlemezler. Kavramlarla bizzat gerçeği kopya eden, düşüncenin organik evriminin iki ayrı kutbudurlar.

Varsayımsal-tümdengelimsel yöntemi, diyalektik düşüncenin bir anıdır: Ya bir bütünü ideal bir biçimde elemanlarına ayırmak, ya da gerçeğin iç mantığını gün ışığına çıkararak bunları yeniden biraraya getirmek eğilimindedir. İster yapısal analiz, isterse dinamik sentez söz konusu olsun, diyalektik yöntem, tümdengelimle tümevarımın, analizle sentezin, soyutla somutun karşılıklı olarak birbirlerini içerdiklerini hiç bir zaman gözden uzak tutmaz. Kavramlar, diyalektik maddecilik için, ne deyimin eflatuncu anlamında özler, ne de deneycilerdeki gibi duyulabilirin yoksullaşmış basit soyutlamalarıdır. Kavramlar daima uygulamada doğrulanmaları

gereken varsayımlardır ve varsayım daima, aynı zamanda varış ve başlangıç noktasıdır.

Marx'ın «Kapital»i, bu karmaşık ve zengin yöntemin uygulanmaya konmasının örneğini vermektedir. Lenin'e «Marx bize mantık değil, Kapital'in mantığını bıraktı» dedirten de budur[1]. Kapitalist rejimin ekonomik ve toplumsal yapısının bir «modeli»nin, sürekli gelişim içindeki, her zaman eksik, fakat her zaman canlı bir şeması olan «Kapital»in bu dev yapıtında, yöntemin üç yapıcı noktasını buluyoruz:

Ayrıntıları ihmal ederek, düşüncenin, basite indirgeyici bir varsayımla, olayın yasasını ideal saflığında ortaya çıkardığı soyutlama anı.. Örneğin Marx, emek–değer yasasını formülleştirirken, Sadi Carnot'nun, herhangi bir geometrik şekil kadar gerçekleştirilmesi olanaksız olan bir ideal buharlı makinayı zihnen kurduğu andakinin aynı bir bilimsel girişimde bulunmuştur. Bu zihinsel yapının, hiç bir deneyle hemen sınanması olanağı yoktur. Ama, görünüşte onu yalanlayan her deneyi anlayabilmek için de zorunludur. Marx'ın emek-değer yasası ile fiyat olayları arasında, Carnot'nun modeli ile buharlı makinaların gerçek işleyişi arasındakinin aynı ilişki söz konusudur.

İdeal modelden somut gerçeğe geçiş, demek ki yöntemin ikinci aşamasını gerektirmektedir: «Onun aracılığıyla gerçeğin –görüntüleri anlayabilmek için– git gide daha somut olarak canlandırıldığı soyuttan somuta geçiş. Marx şöyle diyor: «Artı–değer yasalarının bilindiği andan itibaren, kâr hadlerini kavramak kolaydır. Tersine bir yol izlenirse, ne birisi ne de ötekisi kavranabilir.»[2] Marx şu noktayı daha güçlü olarak belirtiyor: «Artı-değer oranının kâr oranına çevrilmesinden, artı-değerin dönüşümünün çıkarılması gerekir, yoksa tersini değil. Oysa, gerçekte tarihsel olarak kâr oranından hareket edilmektedir. Artı-değer ve artı-değer oranı, daha çok görünmez elemanlardır ve açığa kavuşturul-

[1] Lenin. Cahiers philosophiques, p. 201.

[2] Marx. Le Capital, livre I, t. I, pp. 213-214 (note).

ması gereken noktayı meydana getirirler. Oysa kâr oranı ve kâr görünüşü altındaki artı-değer, yüzeyde görülen olaylardır.»[1]

Sadece bu kopyanın diliyledir ki, yöntemin üçüncü aşamasına yaklaşılabilir: Sınama, yani soyuttan somuta geçişle elde edilen sonuçlar ve gerçek arasındaki karşılaştırma.. Bu basit not, ampirist veya pozitivist kökenli zavallı itirazları, birinci aşamadan birden üçüncü aşamaya atlayarak, aradaki halkaları unutarak ve örneğin fiyat eğrisinin değer yasasını, ücret eğrisinin yoksullaşma yasasını, kâr eğrisinin kâr oranının azalması eğilimi yasasını doğrulamadığını ilân ederek, sanki «Kapital» daha birinci kitapta bitiyormuş gibi hareket eden saf iktisatçıları bertaraf etmeye olanak verir. Sanki Marx, iç ilişkilerden yüzeye, kurucudan kurulana yükselerek, üretim kitabından sonra dolaşım kitabını yazmamış gibi!

Bu, sanki Carnot'nun ilkesi ile, doğrudan denemeyle sınanma olanağı bulunmadığını söyleyerek alay etmeye ve sanki Sadi Carnot'nun değersiz bir mühendis olduğu sonucuna varmaya benzer!

Sadece, gelişme halindeki organik bütünün soyut şeması sayesindedir ki, olay anlaşılabilir. Yani bu bütünün içindeki yeri ve rolü, tümün bir aşaması olarak meydana çıkmasının organik zorunluğu belirlenebilir.

Descartes gibi, «eşyaların niteliğinin –onları tamamen yapılmış olarak kabul etmek yerine– ağır ağır doğduklarının izlendiğinde daha kolay kavranabileceğine» ve Hegel gibi, «oluşumu gözönüne alınmadığında sonucun hiç bir anlam ifade etmeyeceğine» inanan Marx, maldan paraya, paradan da sermayeye geçmekte ve böylece sermayenin yapısının «doğuşu»nu canlandırmaktadır[2]. Sadece malın analiz edilmesinin, kapitalist üretim sisteminin birlik ve anlamının anlaşılmasına olanak verebileceğini göstermektedir.

Oysa malın bu analizi, bizi emeğe, ürünü üretime, kurulanı kurana götürmektedir.

[1] İbidem.

[2] Bkz. Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 63.

Burada gönüllü olarak husserlci deyimler kullanıyoruz, çünkü bu konudaki benzerlik beklenmedik bir şey değildir. Husserlci «anlayış», «bütün», «yön» ve «yapıcı faaliyet» kavramları marksizme hiç bir şekilde yabancı sayılamaz. Marx'ın diyalektik yöntemi, husserlci fenomenolojinin ana kavramlarının, onlardaki hatayı gidererek, yeniden ele alınmasına olanak verir[1].

Yapıcı faaliyet, toplumsal ve tarihsel pratikten kopmuş olunca, deney üstü soyut bir öznenin faaliyeti haline gelir. Oysa Marx'ın maddeci, tarihsel ve diyalektik görüş açısında, bu faaliyet insan emeğidir; yani tarihsel olarak belirlenmiş bir ilişki, toplumsal insanın tarihsel evrimi sırasındaki somut uygulamasıdır. Tarihsel bir ürün olan, kendi öz faaliyetinin sürekli bir gelişmesi olan bir varlığın toplumsal yapımıdır.

«Yön» eşyalara deney üstü bir bilinçle, mutlak, tarih ötesi bir özne ile verilmemektedir. «Anlamları» kurumlarda ve ürünlerde, tarihsel ve toplumsal pratik tarafından kaydedilmiştir; pratik, bu kurumların ve ürünlerin yapımcısıdır. «Bilinç» onları eşyalara yansıtmaz, eşyalarda onların izini bulur. Tarihsel olarak eşyalara kaydedilmiş olan insan niyet ve tasarılarını yeniden yaşatarak onları meydana çıkarır. Kültür, insanı çevreleyen insancıl evrenin sürekli olarak ele geçirilmesi ve sindirilmesidir. İnsan bilinçlenme ile, «anlama» ile bu evrenin sorumlu mirasçısı haline gelir.

«Bütün» soyut bir kategori değil, fakat canlı organik bir gerçektir. Bütünü özellikle bir yapı olarak kabul eden fenomenolojinin ötesinde, Marx da bütünü bir yaradılış olarak değerlendirmektedir: «Basit kategoriler, içinde henüz gelişmemiş olan somutun gerçekleşebildiği ilişkilerin ifadesidir... Bu ölçü içinde en basitten en karmaşığa yükselen soyut düşüncenin gelişmesi, gerçek tarihsel sürece tekabül edecektir.»

«Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı»da olduğu gibi, «Kapital»de de Marx malın analiziyle işe başlamaktadır. Çünkü bir

[1] Bu konuda bkz. Economie et politique, l'article de Maurice Godelier sur «Le méthode du capital» (No 70-71).

yandan mal, kapitalist ekonomik ve toplumsal kuruluştaki insanlar arası ilişkilerin temel ifadesidir; öte yandan da, tarihsel olarak ticarî üretim biçimi, saf kapitalist ekonomiden öncesine aittir ve onun hareket noktasını meydana getirir.

Tarihsel sıra ve diyalektik sıra, kronolojik sıra ve mantıksal yaratılış sırası, burada birleşmektedir. Engels mantıksal sıranın, sadece karıştırıcı rastlantılardan arınmış tarihsel sıra olduğuna dikkati çekmektedir.

Bizzat Marx, rastlantısal görüntülerin altında, doğa ve insan arasındaki ilişkilerin iç diyalektiği ve insanlar arasındaki ilişkiler tarafından yapısallaştırılmış ve düzenlenmiş zamanı, mantıksal meydana gelme ile tarihsel meydana gelmenin aynı ana rastlamasını sağlayacak biçimde bulmaya çalışmıştır.

«Para, sermayeden de, bankalardan da, ücretli emek vb.-den de önce var olabilir ve tarihsel olarak da varolmuştur. Bu açıdan, daha basit bir kategorinin, daha az gelişmiş bir bütüne ait egemen ilişkileri ifade edebileceği söylenebilir. Tarihsel olarak bu ilişkiler, bütün ifadesini daha somut bir kategoride bulan bir anlamda gelişmeden önce de var olmuşlardır. Bu ölçü içinde, en basitten en karmaşığa yükselen soyut düşüncenin hareketi, gerçek tarihsel sürece tekabül edecektir.»[1]

Basit, gelişmiş, genel biçimlerin, değerin parasal biçiminin mantıksal gelişimi, üretimin ve ticarî dolaşımın gerçek tarihsel evrimine uymaktadır.

Onu izleyen aşamada da, yani paradan sermayeye geçiş aşamasında da durum aynıdır. Marx, Engels'e yolladığı 2 nisan 1858 tarihli mektubunda bu noktaya dikkati çekmektedir: «Paranın basit dolaşımı, içinde kendi kendini çoğaltma ilkesine sahip değildir ve dolayısıyle de bizi daha ileri gitmeye zorlar. Değer işin içine karıştığı (dolaşıma) ve orada yerleştiği için, paranın içinde sermaye vardır. Bu başkalaşım aynı zamanda tarihseldir. Sermayenin nuhu nebiden kalma biçimi ticarî sermayedir ve her zaman paradır.

[1] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, pp. 166-167.

Aynı zamanda, kelimenin tam anlamı ile sermaye, paradan veya üretimi ele geçiren ticarî sermayeden doğmaktadır.»[1]

«Kapital»in diyalektiğinin hemen hemen bütün aşamalarında durum aynıdır. Başlangıçtan itibaren değere göre, yani emek miktarına göre mübadele, tarihsel olarak fiyatlara göre mübadeleden önce gelmiştir[2]. «Fiyatların ve fiyat hareketlerinin değer yasasınca belirlendiği hesaba katılmasa bile, malların değerini, üretim fiyatından önce gelmiş olarak değerlendirmek, sadece teorik değil tarihsel açıdan da gerçeğe uygun olacaktır.»[3]

Başka bir örnek daha: Mutlak artı-değerden göreli artı-değere geçiş. Tarihsel olarak, patronlar çalışma saatlerini uzatarak işe başladılar. Daha sonradır ki, teknik gelişme, işçilerin yaşayabilmesi için gereken üretimin yapılmasına ayrılan zamanı azaltarak ve işçinin üstünemeğini arttırarak, artı-değerin çoğalmasına olanak verdi.

Fakat tarihsel düzen ile katı bir kronolojik düzen birbirine karıştırılmaz; nasıl ki zorunluğun da rastlantı ile karıştırılamıyacağı gibi. Kelimenin tam anlamıyla tarihsel düzen, genellikle her anı, evriminin tam olgunluk ve klasik saflığına ulaştığı noktasında incelediğimiz zaman ancak meydana çıkar.

Tarih ve mantığın uyuşma yasasının bazı görünen istisnaları böylece açıklanabilir. Örneğin: «Sermaye olmadan toprak rantı anlaşılamaz. Fakat toprak rantı olmadan da sermaye anlaşılamaz... Öyleyse ekonomik kategorileri tarihsel olarak egemen oldukları sıraya yerleştirmek olanaksız ve hatalıdır. Tersine onların düzeni, çağdaş burjuva toplumunda kendi aralarında var olan ilişkilerle belirlenmiştir.»[4] Bunun içindir ki, toprak mülkiyetinin ve rantın hatta kapitalizmden önce önemli bir rol oynamış olmasına rağ-

[1] Marx. Correspondance, t. V, p. 227.

[2] Bu konudaki çağdaş araştırmaların ürünü olan çok ilginç etnografik ve tarihsel veriler için bkz. Mandel: Tratité d'économie marxiste, pp. 52-80. Editions Julliard, 1962.

[3] Marx. Le Capital, livre III, t. VI, p. 193.

[4] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 171.

men, bütün anlamını ancak kapitalist toplumun organik bütününde olan rantın incelenmesi, kârın incelenmesinden sonra gelir.

«İlkel birikim» üzerindeki bölümün yeri daha da garip görünülebilir: Kronolojik sırada bu birikimin hareket noktası olmasına rağmen, ancak «Kapital»in XXVI'ncı bölümünde incelenmiştir: «Kapitalist sistemin temelinde, üretici ile üretim araçları arasında köklü bir ayrım vardır. Kapitalist sistem bir kere kurulduktan sonra, bu ayrım her defasında daha büyük çapta meydana gelmektedir. Fakat söz konusu ayrım sistemin temelini oluşturduğu için, sistem onsuz olamazdı. Kapitalist sistemin doğabilmesi, en azından kısmen, üretim araçlarının daha önce üreticilerden koparılmış olmasına bağlıdır... Emeğin kendi dış koşullarından ayrılması sonucunu doğuran tarihsel hareket, işte «ilkel» olarak nitelendirilen birikimin son kelimesi budur. Bu birikim burjuva dünyasının tarih öncesine ait olduğu için ilkeldir.»[1]

Böylece kapitalizmin gerçek tarihi, iç mantığında, bize kendi tarih öncesinin anahtarını vermektedir. Marx şöyle diyor: «İnsanların anatomisi, maymunun anatomisinin anahtarıdır. Aşağı sınıftan hayvanlarda, daha üstün bir türün habercisi işaretler, ancak o üstün tür tanındıktan, ortaya çıktıktan sonra anlaşılabilir.»[2] Gelişme «yön»ünün böylece saptanması hiç bir «zorunlu son» anlamını içermez. Eğer Marx «Kapital»inde ilk kez ilkel birikimin tarihini ele alsaydı, kapitalizm bir dizi sömürge macerasının ve yağmanın beklenmedik sonucu olarak belirecekti. Oysa bu ilkel birikimi gerçekleştiren «fatihler»in kanlı girişimleri, ancak kapitalist sistemin doğuşu ve gelişmesinin kendi zorunluğu içinde düşürülmesiyle tam «anlamı»nı kazanabilir. Bu, ancak üretim araçlarını onları kullananlardan ayırarak meydana gelebilen ve gelişebilen bir çeşit insan ilişkileridir.

Demek ki, «bir bütün olarak düşünülen sermayenin hareketini»[3] incelemek söz konusudur. Zira «üretim, dolaşım vb.

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. III, p. 155.

[2] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, p. 169.

[3] Marx. Le Capital, livre III, t. I, p. 47.

bir bütünün öğeleri, bir birliğin içindeki farklılaşmalardır... çeşitli bölümlerin karşılıklı etkisi vardır. Bu herhangi bir organik bütünün durumudur.»[1]

Diyalektik yöntemin özelliği, yapıların incelenmesini, bu yapıların iç dinamiğinin, bu organik bütünlerin ve onların motoru olan çelişkilerin incelenmesinden ayrımamasıdır.

«Bu yöntemle, tarihsel ve pratik olarak bizim için var olan en basit ilişkiden hareket ediyoruz, onu inceliyoruz. Bu bir ilişki olduğuna göre, birbirleriyle bağlantısı olan iki yanı söz konusudur... Ondan da çözülmesi gereken çelişkiler çıkacaktır... Bizzat bu çelişkiler de pratikte gelişmiş ve gerçek çözümlerini bulmuş olacaklardır... Biz bu tür çözüme bağlanacağız ve göreceğiz ki, bu çözüme yeni bir ilişkinin ortaya çıkmasıyla ulaşılmıştır. Böylece yeni ilişkinin iki zıt yanını geliştirmek durumunda kalacağız.»[2]

İktisat bilgisinin öğelerinin hazırlanmasında böyle bir noktaya ulaşınca, yöntem, içeriğin iç hareketi ile özdeşleşmektedir. «Model»in kurulması, işleyişi ve gelişmesinde, kullanma değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişkinin gerçek evrimini bütün «Kapital» boyunca izleyerek, kapitalist sistemin ideal doğumunda hazır bulunacağız. Marx'ın Engels'e 1 şubat 1858 tarihli mektubunda da yazdığı gibi, siyasal iktisatta «bir bilimin diyalektik yöntemle açıklanabileceği noktaya varılmıştır.»[3]

Hegelci diyalektiğin soyutlayıcı yanılgılarını aştıktan ve bir bilimsel araştırma aracını geliştirdikten sonra, Marx diyalektiğe bilimsel şeklini, yani her türlü dogmatizme, her türlü mutlak başlangıca, her türlü «veri» iddialarına, her türlü soyutlayıcı akıl yürütmelerine, gerçeğin akıl tarafından yaratıldığı yolundaki bütün idealist yanılgılara, diyalektik düşüncenin eşyalarda (sanki bu kutsal düşünce incisini bulmak için sadece kabuğundan çıkarmamız yetecekmiş gibi) önceden hazır olduğunu ileri süren bütün

[1] Marx. Contribution à la critique de l'économie politique, pp. 164.

[2] Engels. Contribution à la critique de l'économie politique de Karl Marx, dans Etudes philosophiques, p. 111.

[3] Marx. Correspondance, t. V., p. 185.

ilâhiyatçı anlayışlara karşı yadsımayı ifade eden bilimsel şekli vermektedir.

Bu diyalektik, tersine pratikle, deneyle ve sürekli düzeltmelerle başlamakta; eski bulgularının meyvelerini yitirmeden ilke ve yasaları yeniden sınamaya tabi kılan bir pratikle gelişmektedir.

Lenin'e göre, Marx'ın «Kapital»ini ve özellikle birinci cildini gereği gibi anlayabilmek için, Hegel'in «Mantık»ını tamamen sindirmek gerekmektedir. Ve Engels, Conrad Schmidt'e yazdığı 1 kasım 1891 tarihli mektupta şu ek açıklamayı vermektedir: «Marx'daki malın sermayeye evrimi ile Hegel'deki varlığın öze evrimini karşılaştırınız, çok ilginç bir paralellikle karşılacaksınız.»

Bu tavsiyeye uyalım ve bu karşılaştırma ile işe başlayalım.

«Hareket noktası» sorunu, Hegel ve Marx'da birbirine benzer terimlerle ortaya konmaktadır. Gerçeğin olduğu gibi, bilginin hareket noktası da kaçınılmaz bir biçimde somuttur. Fakat bu somut, daha o zaman karmaşık bir bütündür ve onu, çelişkili ilişkileriyle beraber kendisini meydana getiren öğelere ayırmak gerekmektedir.

Oluşum, Hegel'de ilk somut gerçektir; ama bu gerçekte, «kendileri için var olmayan» varlık ve yokluk çatışmaktadır[1].

Marx'daki mal için de durum aynıdır. Mal ilk somut gerçektir: «İçinde kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu toplumların zenginliği, sonsuz bir mal birikimidir. Öyleyse bu zenginliğin ilkel biçimi olan malın analizi, bizim araştırmalarımızın hareket noktası olacaktır.»[2]

Mal, brüt bir veri veya bir eşya olarak değil de, ancak onu meydana getiren çelişkili iç ilişkilerin de değerlendirildiğinde anlaşılabilir hale gelir: Aynı zamanda değişim değeri ve kullanma değeridir. Burada, Lenin'in içinde diyalektik ruhu gördüğü «tekin ikiliği» ile karşı karşıyayız. Çözülmesi gereken çelişkiler işte buradan çıkmaktadır.

[1] Hegel. Science de la logique, t. I, p. 84.

[2] Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 51.

Bu çelişkiler nelerdir? Bir ürün «ancak, eşyaya iki kişi veya iki topluluk arasındaki ilişki, üretici ve tüketici arasındaki ilişkiler bağlandığı için bir maldır. Bu ilişkiler burada aynı kişide birleşmemektedir. İşte, daha başından beri burjuva iktisatçılarının kafalarında karışıklık yaratan bir örneğe sahibiz: İktisat eşyalarla değil, kişiler arasındaki ilişkilerle, zorunluk halinde de eşyalar arasındaki ilişkilerle uğraşır. Oysa bu ilişkiler daima eşyalarla bağlantılıdır ve eşya görünümündedir.»[1]

Daha başlangıçtan itibaren, bu «yabancılaşma»nın bilincine varılmasıyla birlikte, kendileri için eşyalarda çelişkinin olamıyacağı ampirizm ve pozitivizmden kopmaktayız. Görünüşün ötesine yükselerek ve kurulandan kurucuya geçerek, malda bugünkü insan ve sınıfların bir durumunu bulduğu andan itibaren, Marx pozitivist tasvirlerden insan ilişkilerinin gerçek diyalektiğine geçmektedir[2]. Felsefede olduğu gibi siyasal iktisatta da Marx'ın temel bulgusu budur: İnsan ile eşyalar ve insanların kendi aralarındaki gerçek ilişkilerin ortaya çıkarılması.

Ticaret ekonomisinin, malın kendinde taşıdığı çelişkilerin itisi altındaki evrimini inceleyelim: Mübadelenin genelleşmesi ile, eşyaların şimdiki ihtiyaçlar için yararı ile mübadele için yararı, yani kullanma değerleri ile mübadele değerleri arasındaki ayrım açık bir biçimde ortaya çıkar.»[3] Fakat mübadele sayısının sadece niceliksel artışı, herhangi bir mala genel eşdeğerlik görevinin verilmesindeki maddesel, teknik yetersizliği ortaya çıkarır. Öyleyse bu görev, mübadele değerini temsil edebilecek özelliklere sahip (bozulmazlık, bölünebilirlik, kolay taşınabilirlik vb.) özel bir mala verilecektir. «Para, mübadelelerde kendiliğinden meydana gelen bir kristaldir. Bu mübadelelerle, emeğin çeşitli ürünleri kendi aralarında eşitleşmekte ve mala dönüşmektedir.»[4]

1 İbid., pp. 85-86.

2 Özellikle bkz. Marx: Histoire des doctrines economiques, t. III, pp. 7-9.

3 Marx, Le Capital, livre I, t. II, p. 166.

4 İbid., p. 97.

Böylece mübadelelerin basit niceliksel birikimi, niteliksel olarak yeni bir gerçeği yaratmaktadır: Malın, mal ve parada ikileşmesi.. Kullanma değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişki, «içinde hareket edebilecekleri biçimi»[1] yaratarak, toplumsal yaşantıda tarihsel ve pratik olarak çözülmektedir. Bu söz konusu biçim, paradır.

Mallarla para arasındaki zıtlıktan doğan yeni çelişkiler, sermayeye ortak çıkarak, para ekonomisinin evriminin yeni biçimlerini yaratmaktadır.

Gerçekten de ilkel olarak para, malların dolaşımının evrensel aracı olmaktan başka bir şey değildir. Fakat malların değerinin onlardan (mallar) koptuğu, ayrıldığı ve hatta para görüntüsü altında onlarla zıtlaştığı andan itibaren, toplumun hareketinden yeni bir olanak belirmektedir: «Altın ve para dalgalarının ırmağı»[2] nın dolaştığı ve şiştiği ölçüde, bu para diğer mallara oranla büyük bir özerklik kazanır. Bütün zenginliklerin eş anlamı haline gelir ve sonuç olarak da kendi başına çoğalmaya muktedir bir görünüm kazanır. «Değer birden bire kendi kendisinin itici gücünü meydana getiren bir öz olarak ortaya çıkar...»[3]

Burada –daha önce maldan paraya geçişte olduğu gibi, paradan sermayeye geçişte de– niceliksel bir birikim niteliksel bir değişmeyle sonuçlanmaktadır: Bütün diğer mallara karşı özerkliğini ele geçiren para, üreticinin kendisine gerekli olanı almak için ihtiyacı olmayan şeyi sattığı geleneksel mal mübadelesine oranla yeni ve orijinal bir göreve sahibolmaktadır. Bundan böyle ihtiyaçtan kopma gerçekleşmiştir. Ve hareketin tersine dönmesi olanak dahilindedir: Kapitalist –bir fazlanın artan alımına attığı şeyi satmak için– bizzat kendisinin ihtiyacı olmayan şeyleri satınalmaktadır (üretim araçları, ham maddeler, işgücü gibi).

Bu fazlanın, bu «artı-değer»in ortaya çıkmasıyla, ne malın ne

[1] İbid., p. 113.
[2] İbid., p. 149.
[3] İbid., p. 158.

de paranın değil, sermayenin hareketi üçüncü bir biçim olarak başlamaktadır. Onunla birlikte, sistemi kendi çözülmesine götürecek olan çelişkiler doğmaktadır ve bu çelişkiler, yeni evrim yasalarıyla birlikte, toplumun tarihsel hareketinin yeni bir biçimini yaratacaktır. «Kendisine uyan bir üretim biçimi ve toplumsal örgütlenmenin onun aracılığıyla kendi dağılmalarına yürüdüğü tek gerçek yol, bugünkü karşıtlıklarının tarihsel evrimidir.»[1] Bilimsel sosyalizmin egemen tezi budur.

Sermayenin itici çelişkisi bu aşamada hangisidir?

Önce, artı-değerin oluşmasını olanak dahiline sokan nedir? Paranın bizzat kendisinin para yarattığını düşünürsek, «kullanma değerinin, mübadele edilebilir değer kaynağı olma faziletine sahip bulunduğu» özel bir malın varolması gerekir[2].

Bu mal, çalışma gücüdür.

O andan itibaren sermaye de, bir eşya olarak değil, toplumsal bir ilişki olarak ortaya çıkar: Üretim araçlarının sahibi ile onlara sahip bulunmayan ve sadece emeğini satabilecek olan arasındaki ilişki.

Zıtlık ilişkisindeki bu ikileşmeden, bir çelişkiler çağlayanı çıkar: Bir kutupta zenginlik ötekinde yoksulluk biriktiren birikimin genel yasası, bunalımlar ve son olarak, üretim araçlarının özel mülkiyetinin yarattığı temel çelişkinin, emeğin kollektif bir özelliğe sahibolduğu iktisadî ve toplumsal bir ortamdaki devrimci çözümü. «Bu sömürü, kapitalist toplumun hazırdaki yasalarının oyunu ile gerçekleşir ve bu yasalar sermayelerin birikimi sonucunu yaratır... Sermaye sahiplerinin azalması oranında sadece yoksulluk değil, fakat işçi sınıfının direnci de artmaktadır.. Kapitalist mülkiyetin son saati çalmaktadır. Sömürücüler de kendi sıraları gelince bizzat sömürülmektedirler. Bu yadsımanın yadsımasıdır.»[3]

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. II, p. 166.
[2] İbid., t. I, p. 168.
[3] İbid., livre I, t. III, pp. 204-205.

Diyalektik yöntemin işlemesinin, insanın yabancılaşmasının nasıl militan bir diyalektikle, özgürleştirici bir diyalektikle sona ermesine olanak verdiğini görmeden önce, bize bu diyalektiğin –bugünkü gerçekle karşılaştırarak– soyut olmayan bilimsel özelliğini denemek kalıyor. Marx bu yöntemle, «çağdaş toplumun hareketinin ekonomik yasasını ortaya çıkarmak»[1] olan amacına ulaşmış mıdır?

[1] İbid., livre I, t. I, p. 27.

B. MARX'IN ÖNEMLİ BULGULARI VE BUGÜNKÜ DURUM

Marx'ın yönteminin siyasal iktisattaki değer ve verimliliği iki türlü denetlenebilir: Marksist olmayan iktisadın elde ettiğ sonuçlarla karşılaştırarak dolaylı ve dış denetleme; marksist iktisadın öngördüğü ve çözme olanağı verdiği somut sorunların incelenmesi yoluyla doğrudan ve iç denetleme. Elbette ki bu yapıtın sınırları içinde, sorun ancak bir kaç örnekle aydınlatılabilir.

Burjuva siyasal iktisadı, Marx'dan önce, Petty'den Ricardo'ya kadar en ünlü temsilcilerinde, bir bilim olma eğilimi taşıyordu. Üretim olayına bağlanarak, gerileyen feodaliteye karşı bir dizi teorik kanıt vermeye çalışıyordu. Petty fedoal beyler sınıfını ve onlara bağlı olan toplumsal tabakaları, «yemek, içmek, şarkı söylemek, oynamak, dansetmek ve metafizik yapmaktan başka uğraşıları olmayan»[1] insanlar şeklinde tanımlamaktaydı. Adam Smith bu sınıfa ve toplumsal tabakalara yöneltilen asalaklık suçlamalarına karşılık, onları «üretici olmayan» diye nitelendirerek teorik bir temel kazandırıyordu.

Olaylara üretim açısından bakmanın sınıfsal bir anlamı vardır. Ekonomik gelişmenin, kapitalistin de üretimin toplumsal örgütüne oranla asalak görünmeye başladığı bir aşamasında, kapitalistin görevinin olumlu bir rol oynadığı burjuvazinin yükselme

[1] Bkz. Marx: Contribution à la critique de l'économie politique, p. 31.

dönemindeki büyük çağdaş klasik iktisatçılar gibi olaylara üretim açısından bakmaya devam etmek, bizzat burjuvazi için tehlikeli hale gelmektedir.

O zaman, iktisatta gerçek bir tarihsel nöbet değişimi ortaya çıkmaktadır. Marx, olaylara burjuvazinin klasik iktisatçıları gibi üretim açısından bakarak, onların eserini sürdürecek, bütünleştirecek ve aşacaktır. Eskiden feodaliteye karşı savaş makinası olan bu objektif iktisat bilimi, bu kez kapitalizme karşı bir savaş makinası olacaktır. İşçi sınıfının öncüsü «Kapital»de kendini tanımaktadır[1]. Engels 1886'da şunları yazıyor: «Kapital Avrupa kıtasında sık sık işçi sınıfının kutsal kitabı olarak nitelendirilmektedir.»

Marx «Kapital»in önsözünde şöyle diyordu: «Çalışmanın son amacı, çağdaş toplumun ekonomik evrim yasasını ortaya çıkarmaktır.»[2]

Bu yasadan, Marx'ın «Kapital»de «sömürenlerin sömürülmesi» diye adlandırdığı kapitalizmden sosyalizme zorunlu geçiş çıkmaktadır. Fakat Marx zorunluk ile kaderciliği hiç bir zaman birbirine karıştırmadı. İnsanın eylemi, zorunluğun onların aracılığıyla gerçekleştiği öğelerden birisidir. Marx işçi hareketini şöyle tanımlıyor: «Toplumu altüst eden tarihsel sürece bilinçli katılma.»[3]

Marksizm günümüzde, geçmişte hiç bir manevî, siyasal veya felsefî hareketin tanımamış olduğu bir evrensellik kazanmıştır.

Marksizmin en parlak başarılarının, marksist düşüncedeki biçim bozmalarıyla (deformasyon) frenlendiğini görüyoruz. Çeyrek yüzyıl boyunca, sermaye dünyasının sosyalizmin acılı ve kahramanca kuruluşuna uyguladığı dikenli tel politikası, güçlerin en üst derecede gerginliğini ve merkezileştirilmesini gerektiriyordu. Bu savaş durumu, marksizmin ilkelerinin ve sosyalist rejimin

[1] Marx. Le Capital, livre I, t. I, p. 23.
[2] Marx. Le Capital, livre I, t. I.
[3] Marx. Herr Vogt, p. 35.

özünün açık bir ihlâlini meydana getiren siyasal ve zihinsel olayların gelişimine olanak verdi. Tek şef siyaseti, bürokrasi, düşüncenin dogmatikleşmesi, ruhsal soyutlanma gibi noktalar, Stalin'in kişiliğinin egemen olduğu dönemi, yani marksizmin önemli ölçülerde çarpıtılmasını yarattı: Marksizm öncesi bir maddeciliğe dönüş, dört değişmez «çizgi»ye indirgenmiş soyut bir diyalektik anlayış, alt ve üst yapı ilişkilerinin mekanik bir anlayışla ele alınması, bilimlerle sanatların yaşayan pratikleriyle kopma.. Bu şemacılığın ve katılaşmanın sonuçları korkutucudur. Marksizm dogma haline gelince, düşünce için olduğu gibi eylem için de bir yol gösterici olmaktan çıkar. Diyalektiğin daha önceden bilinen yasaları adına, biyolojideki, fizikteki, psikolojideki bilimsel sorunları a priori çözme iddiasında bulunur; sanatsal ifadelerin bazı biçimleri a priori mahkûm veya belirli tarihsel olasılıklar a priori sonuç olarak kabul edilir.

Marksist anlayışa temelden aykırı olan bu tür kavramlar, devrimci hareketin gelişmesine engel hale gelmiştir.

MARX'IN ANTİDOGMATİZMİ

Söz konusu ister felsefe, ister ekonomi, isterse siyaset olsun, marksist düşünce dogmatizmin tersidir.

Dogmatizm, varlığın içine yerleşmek ve onun ne olduğunu söylemek iddiasındadır. Düşüncenin varlıkla özdeşleşerek, mutlak bir gerçeğe sahibolmak iddiasıdır.

— Bu ya ampirist (deneyci) bir görünüm altındadır: Duygusal verilerin varlığı savunulur. Bunlar bizim duyularımızla özdeşleştiğimizi sandığımız ilk veriler, mutlak referanslardır.

— Ya da rasyonalist (akılcı) bir görünüm altındadır: Eflatun ve Spinoza gibi, ilk özlerin varlığı savunulur. Bunlar bizim kavramlarla özdeşleştiğimizi sandığımız özlerdir.

Bu sürekli eğilim, sadece felsefeye özgü bir şey değildir. Bilginin tanıdığı varlıkla eşdeğerleştiği, özdeşleştiği, mutlak bir bilgi iddiası, bilimlerde sık sık rastlanan, açıkça söylenmeyen bir postüla idi. Bilimlerin gelişmelerinin belirli bir anında bize sundukları dünya görüntüsünün, mutlak gerçekle karıştırıldığı her olayda durum buydu. Yüzyıllar boyunca Öklid geometrisinin, daha sonra Newton fiziğinin, Descartes veya Laplace mekanizmasının durumu bunun örnekleridir.

Marksist düşünce, tarihçiliği, eleştiriciliği ve diyalektiği ile antidogmatiktir.

1. MARX'IN TARİHÇİLİĞİ

Marx'ın tarihçiliği, siyasal iktisatta bu antidogmatizmin ilk koşuludur.

Auguste Comte'un «doğal yasaların değişmezliği dogması» üzerine kurulduğunu söylediği pozitivizme temelden karşıt olarak, Marx, belirli bir döneme ait bir evrim yasasını her açıklayışında, bu yasanın geçerliğinin tarihsel sınırlarını da belirtmektedir.

«Kapital»in almanca ikinci baskısı için (1872) yazdığı sonsözde, Marx, kitabı hakkında bir rus dergisinde çıkan eleştiriden parçalar yayınlıyor ve şöyle diyordu: «Benim araştırma yöntemimi son derecede iyi tanımlayarak, diyalektik yöntemi tanımlamış oldu.» Marx söz konusu yazıdan özellikle şu bölümü aktarıyordu: «Ekonomik yaşantının genel yasalarının her zaman aynı olduğu söylenecektir. İşte Bay Marx'ın karşı çıktığı şey özellikle budur. O'nun için soyut yasalar yoktur... Tersine, ona göre her tarihsel dönemin kendine özgü yasaları vardır.»

Örnek olarak, bütün «Kapital»in anahtar-kavramı olan değer yasasını ele alalım.

Marx bu yasayı «Kapital»in daha ilk cildinde açıklıyor: «Toplumsal olarak gerekli olan emek süresi, değerin meydana gelmesinde önem taşıyan tek süredir.»[1]

Marx bunun açıklamasını, kendi döneminin üretim ve piyasa koşullarından hareket ederek yapmaktadır. Yani buharlı makina ve mekanik üzerine bina edilmiş bir işletmenin (sonuç olarak bu işletmede makina «ölü emek»den başka bir şey değildir ve değer yaratmamaktadır) ve ideal bir piyasanın, yani yararlılık (kullanma değeri) değerlendirmelerinin mübadeleye karışmadığı ve sadece mübadele değerinin bu kullanma değerini ölçtüğü bir piyasanın koşullarından hareket etmiştir. Bu «ideal» piyasada, kullanma değerinin ölçüsünün mübadele değeri olmasının nedeni, malın sınırsız üretimine karşılık sınırlı bir alıcı grubunun varlığıdır. Bu durumda işgücünün değeri, arz ve talebin sarkaç hareketine egemen olan çekim gücü gibidir.

Üretimin ve piyasanın koşulları temelden değiştiğinde, değer yasası uygulanamaz olacaktır.

[1] Marx. Le Capital, t. I, p. 190.

Marx bu durumun açıkça bilincindedir.

Hatta «Kapital»in ilk bölümlerini hazırladığı dönemlerde bile, «Siyasal İktisadın Eleştirisinin Temelleri»nde, yasanın geçerliğinin tarihsel sınırlarını belirtiyordu: Bu yasa, üretici güçlerin evriminin başka bir aşamasında niteliksel bir değişme ortaya çıktığında, özellikle O'nun deyimine göre «bilim doğrudan bir üretici güç haline geldiğinde» geçerli olmaktan çıkacaktır. Marx «Kapital»de bu noktayı daha da açıklamaktaydı: «Sabit sermayenin değer öğeleri gibi, makina değer yaratmaz. Sadece kendi değerini imal edilmesine yaradığı mala geçirir.»[1] Sadece «canlı emek», bir malın üretimine toplumsal olarak gerekli bulunan emek, değer yaratır.

«Grundrisse»de Marx, bu değer teorisinin uygulanabilir olmaktan çıkacağı tarihsel anı tanımlamaktadır: «Büyük sanayiin gelişmesi ölçüsünde, zenginliğin yaratılması git gide daha az ölçüde emek süresine ve yararlanılan emek miktarına bağlı hale gelir. Emek süresince harekete geçirilen mekanik öğelerin kudreti, bu zenginliğin yaratılmasında git gide daha çok önem taşımaya başlar. Bunların büyük etkinliklerinin şimdiki iş süresiyle hiç bir bağlantısı yoktur. Bu etkinlik daha çok bilimin genel düzeyi ile teknolojinin gelişmesine veya bilimlerin üretime uygulanmasına bağlıdır...

«Bu değişiklikle, ne kullanılan emeğin süresi ne de insan tarafından gerçekleştirilen bugünkü iş, zenginliğin yaratılmasının ana nedeni olarak görülmektedir. Bu ana temel, genel üretici gücün sömürülmesidir. Bir kelime ile, toplumsal bireyin gelişmesi, üretimin ve zenginliğin ana temeli olarak ortaya çıkmaktadır...

«Emek –bugünkü biçimi ile– zenginliğin başlıca kaynağı olmaktan çıkınca, emek süresi de onun ölçüsü olmaktan ve mübadele değeri de kullanma değeri olmaktan çıkar.»[2]

Marx konuya daha açıklık getiriyor: «Emek ve miktarı, üre-

[1] Marx. Le Capital, t. II, p. 72.

[2] Marx. Grundrisse, t. II, pp. 221 - 222.

timin ve dolayısıyla kullanma değerinin yaratılmasının belirleyici öğesi olmaktan çıkar... Emek, niceliksel olarak küçük oranlara ve niteliksel olarak zorunlu fakat ikinci derecede bir role indirgenir. Bu, genel bilimsel faaliyete göre, doğa bilimlerinin teknolojik uygulanmasına göre ve tüm üretimin toplumsal örgütünden çıkan üretici güce göre ikinci derecede bir roldür.»[1]

Bizzat Marx, kendi öz yapıtları açısından, antidogmatik tutumun en açık örneğini verdi. Marksizm ne ekonomide, ne siyasette, ne felsefede, kapitalizmin evriminin bütün aşamaları için geçerli bir katalog değildir. Marx bir araştırma yöntemi yarattı ve onu kapitalizmin evriminin belirli bir aşamasının analizine, 19'uncu yüzyılın başından 20'nci yüzyılın ilk otuz yılına, 1929-1933 bunalımına kadar olan dönemin analizine uyguladı. Bu dönem için «Kapital»in «model»i, özellikle kapitalist bunalımlar teorisi, açık bir biçimde doğru çıktı.

Fakat o noktadan itibaren, yani 20'nci yüzyıl kapitalizminin «ideal» piyasa mekanizmasının sistemli bir biçimde bozulmasından itibaren, bu teori tam olarak geçerli değildir. Durumun nedenlerini şöylece sıralayabiliriz: 1 — Devletin ekonomik yaşantıya keynezci bir açıdan müdahaleleri; 2 — Büyük tekellerin -üretimlerini piyasadaki taleplere göre ayarlayacaklarına- üretimlerinin gereklerine uygun olarak «ölçü üzerine» piyasalar yaratmaları.

Öte yandan, önemli teknik ve bilimsel değişiklikler, üretimin koşullarını çok derinden etkilemektedir. Çünkü, makinaların git gide daha hızlı bir biçimde değişmeleri nedeniyle, amortismanlarını önceden hesaplamak olanaksızlaşmaktadır (yeni bir buluş, yıpranmadan önce onları hizmet dışı bırakabilmektedir). O andan itibaren, «sermayenin organik bileşimi» (yani işçilerin «yaşayan emeği» ile makinaların «ölü emeği» arasındaki ilişki) ile artı-değer oranı arasındaki bağlantı kopmuştur. «Kâr oranının azalma eğilimi yasası» uygulanabilir olmaktan çıkmıştır: Bilimin ve araştırma faaliyetinin üretimde bütünleşmesi bugün öyle bir durum almıştır ki,

[1] Marx. Grundrisse, t. II, pp. 214-215.

emeğin bu şekli, Marx'ın şemasındaki «ölü emek» ile bağdaşmamaktadır. Çünkü bu şemadaki «ölü emek», değeri yaratmayıp sadece devrediyordu. Ona katkıda bulunduğu andan itibaren, sermayenin organik bileşimindeki değişme, kâr oranının zorunlu olarak azalması sonucunu doğurmamaktadır.

Demek ki kapitalizm, tamamen ekonomik olan çelişkiler yoluyla ölmeyecektir. Ve biz bugün «Kapital»de ekonomik yasaların kapalı bir sistemini değil, fakat bir diyalektiğin belirli bir aşamasını, tarihsel insiyatifin bir metodolojisini aramak zorundayız. Bu metodoloji –«Kapital»in de olduğu gibi– belirli bir dönemin çelişkilerinin analizi üzerine kurulmuştur ve amaç, söz konusu çelişkilerin aşılabileceği bir gelecek olasılığını ortaya çıkarmaktır.

2. MARX'IN ELEŞTİRİCİLİĞİ

Marx, ekonomik analizin kapitalizmin evriminin şu veya bu aşaması ile ilgili olarak kurduğu görüntü ile, bütün dönemlerdeki kapitalizmi birbirine karıştırmıyordu.

Engels bu tutumu «Ludwig Feuerbach»ında felsefeye uygulayarak genelleştirdi: «Maddecilik, bilimlerin tarihinde dönem yaratan her büyük buluşla birlikte, zorunlu olarak yeni bir biçim almalıdır.»

Tarihçilik böylece eleştiriciliğe doğru gelişmektedir.

Marksizm, eleştiri öncesi –Kant öncesi– bir felsefe değildir.

Marx ve Engels, kendi felsefelerinin her şeyden önce büyük alman idealizminin mirasçısı olduğunu özellikle belirttiler.

Burada söz konusu olan gerçekten de alman idealizmidir. Çünkü klasik alman felsefesinde Ludwig Feuerbach da vardır, ama temel kaynak olarak belirtilen o değildir. Engels «Ludwig Feuerbach» adlı yapıtında, Feuerbach'ın «Hegel'den sonsuz derecede daha zavallı» olduğunu sürekli bir biçimde tekrarlar. «Köylüler Savaşı»na 1874'te yazdığı önsözde şöyle demektedir: «Da-

ha önce alman felsefesi, özellikle Hegel'in felsefesi olmasaydı, bilimsel sosyalizm... hiç bir zaman kurulamazdı.»[1] 1891'de bir kere daha aynı şeyi tekrarlamaktadır: «Biz alman sosyalistleri, kökenimizin sadece Saint-Simon, Fourier ve Owen'a kadar değil, aynı zamanda Kant'a, Fichte'ye ve Hegel'e kadar uzamasından gurur duyuyoruz.»

Bu sıralamada Feuerbach'ın yer almamış olması dikkati çekicidir.

Marksizmin bütün dogmatik yorumları, Kant'ın, Fichte'nin ve Hegel'in bu mirasının benimsenmesiyle ve Feuerbach'a, Diderot'ya veya Spinoza'ya dönüşle başlamaktadır.

Lenin, «Felsefe Defteri»nde Plekhanov'a şu eleştiride bulunarak, marksist düşüncenin bu «kritik» aşamasına dikkati çeker: «Plekhanov Kant'ı diyalektik maddecilik açısından çok, basit ve yaygın maddecilik açısından eleştirmektedir...» Ve, bir çeşit kendi özeleştirisini yaparak, ilâve ediyor: «20'nci yüzyıl başında, marksistler Kant ve Hume taraftarlarını, hegelciden çok feuerbachçı bir biçimde eleştiriyorlardı.»

Marx'ın sürekli olarak Kant'a, Fichte'ye, Hegel'e başvurmasının temel nedeni, dogmatik maddeciliğin tersine (Lenin «basit maddecilik» diyor), bu idealizmin, varlık felsefesine karşılık bir eylem felsefesi meydana getirmiş olmasıdır.

Marx daha «Feuerbach üzerinde»ki ilk tezinden itibaren, geçmiş maddeciliğin bütün çeşitlerinin ana hatasını ortaya koydu: Bilginin aktif yanını görmemiş olmak. Bu aktif yan, insanın eşyaları tanımak için eşyaların ötesine gitmesi, bilgiyi duyabilmek (hissedebilmek) için şemalar yapması, kavrayabilmek için varsayımlar koyması ve bu şemaların, varsayımların, modellerin geçerliliğini de pratik (uygulama) ile denemesidir. Bilgi «modeller» kurulması demektir; ve bu modellerin değerini ölçmede de tek ölçü pratiktir.

Böylece, varlığa yerleşmek ve onun ne olduğunu söylemek gibi

[1] Engels. Köylüler Savaşı, s. 23.

dogmatik bir iddianın tersine, eleştirici bakış açısı, sadece bu tarihçiliğin değil, fakat bu temel göreliliğin bilincine varılmasıdır: Tanrı ile, tarih ile veya doğa ile ilgili olarak söylediğimiz her şeyi söyleyen insandır.

Bir insanın bilgisi, gerçeği anlatma eğilimindeki bir yeniden yapmadır. Bu yeniden kurma, her zaman için insanın, (o ana kadar geliştirdiği) tekniklerinin, pratiğinin ve anlayışının (ki bunlar daima geçicidir) gelişme derecesine bağlıdır.

Marksizm öncesi maddeciliğin temel hatası, dogmatizmdir. Bu dogmatizm, bilginin aktif özelliğinin iyi bilinmemesinden dolayı, maddeciliği, bilimlerin ve tekniklerin gelişmesinin her aşamasında kullanabildiğimiz kavram ve maddelerle meydana getirebileceğimiz görüntüyü, doğanın «kendiliğinden» yapısı olarak kabul etmeye götürür.

3. MARX'IN DİYALEKTİĞİ

Marksist diyalektik, tarihçiliğin ve eleştiriciliğin temel aşamaları olduğu bir yöntemdir.

Marx'ın tarihçiliğini ekonomik teorilerden ve eleştiriciliğini de felsefesinden hareketle aydınlattık. Diyalektiğini de siyasetinden, devlet ve parti anlayışlarından hareketle ortaya koyacağız.

Marx'ın ve Engels'in 1874'te yayınlanan «Komünist Manifestosu»nda hiç bir devlet teorisi formüle etmemiş olmaları ilginçtir. Ancak kendiliğinden yeni tür bir devlet yaratan Paris Komünü'nden sonradır ki, Marx ve Engels, bu tarihsel deneyden hareketle, bir devlet teorisi hazırlayacaklardır.

Bunun, proleter devletin «nihayet bulunan biçimi» olduğunu söylediler. Oysa, onun yönünde proudhoncu bir çoğunluğun oluştuğu bu yeni tip devlet, üç temel özellik göstermektedir:

— Kapitalistlerin terkettikleri işletmelerin, bizzat emekçiler tarafından «*özyönetim*»inin gerçekleştirilmesi;

— Burjuva parlamenter kurumlarını yürürlükten kaldıran

ve her mahallede aynı zamanda yasama ve yürütme yetkisine sahip ve seçilenlerin seçenler tarafından her an görevden uzaklaştırabilecekleri yeni organları yaratan *doğrudan demokrasi*nin kurulması;

— Komün bütün Fransa'ya yayılamadığı için bir tasarı olarak kalan *federatif ademi merkeziyetçilik* ilkesinin kabulü.

İşte Marx, Komün tarafından yaratılan bu devlette, «proleter diktatörlüğü»nün, yani bir «sosyalist demokrasi»nin karşı-devrimin iç ve dış saldırılarından dolayı zorunlu olarak aldığı biçimin, ilk tarihsel uygulamasını görmüştür.

1793 Anayasasının devrimci demokrasisinin, Coblenz ve Vendée'nin saldırıları karşısında Jacobine diktatörlüğüne dönüşmesi gibi; Komün'ün ilk işçi demokrasisi de, Bismarck'ın ve Versaylıların karışısında, bir proletarya diktası haline geldi. Nasıl ki, Lenin'in işçi denetimi ve köylü kooperatifleri üzerindeki, sendikaların özerkliği ve sovyetlerin (halk meclisleri–işçi meclisleri) insiyatifi üzerindeki düşünceleri de, tek partinin otoriter ve merkeziyetçi bir diktatörlüğüne dönüşecektir. Silahlı karşı-devrim hareketine, yabancı müdahaleye, ekonomik azgelişmişliğe, kapitalist dünyanın tehditlerine karşı koymak zorunluğu bu sonucu yaratacaktır.

İşçi partisi söz konusu olunca, marksizmin ilkelerinden çıkan sonuçla, onun gerçekleştirilmesinin tarihsel koşullarından doğan durumu birbirine karıştırmamanın önemini bir kez daha tekrarlamak gerekir.

Marx, «Kugelman'a Mektupları»nın da özellikle tanıklık ettiği gibi, devrimin «öznel yanı»nın, birbirinden ayrılmaz bir biçimde, tarihsel hareketin teorik bilinci ve kitlelerin tarihsel insiyatifi olduğunu kabul etmiştir. Marx hiç bir zaman, teorik bilinç ile kitlelerin kendiliğinden hareketini birbiri karşısına koymamıştır: Onun için kendiliğinden hareket, bilincin karşıtı değildir. Kendiliğinden hareket, karışık bir bilinçtir. (Bu şekildedir ki, daha önce de gördük, komüncülerin kendiliğinden insiyatifinden, Marx devlet teorisini çıkaracaktır. Aynı şekilde Lenin de,

1905'te Petrograd işçilerinin «kendiliğinden» yarattığı sovyetlerden, oniki yıl sonra proleter devlet teorisini kuracaktır.)

Marx, kitlelere «dışardan» ve «yukarıdan» devrimci bilinç getirme iddiasında olan her türlü parti anlayışına kesinlikle karşıdır. Brocke'e yazdığı 17 eylül 1879 tarihli mektubunda şöyle diyordu: «Enternasyonal'in kuruluşu sırasında, savaşımızın sloganını da formüle ettik: İşçi sınıfının özgürleşmesi, bizzat kendisinin eseri olacaktır. Öyleyse, işçilerin kendi kendilerini kurtarmak için çok cahil olduklarını ve yukardan özgürleştirilmeleri gerektiğini açıkça söyleyen kişilerle ortak bir yol izleyemeyiz.»

Marx için işçi partisi emir değil, bilinçtir.

Stratejisi, taktiği ve geleceğe ait amaçları da hep bu anlayıştan çıkmaktadır. Çünkü işçi partisi ancak bu biçimde anlaşıldığı takdirdedir ki, sosyalist demokrasi (ve karşı-devrim saldırısı önünde, proletarya diktası), partinin bizzat proletarya üzerinde diktası haline dönüşmeyecektir.

SONUÇ

Demek ki bugün sorun, marksizmin «aşılması» değildir; çünkü bizzat Marx'ın antidogmatizmi bu diyalektik aşamayı içermekte ve öngörmektedir.

Sorun, Marx'ın başlattığı hareketi –dogmatizmin hareketsiz hale getirdiği diyalektiği yeniden yürüyüşe geçirerek– sürdürmektir.

Bu sorun, örneğin, Althusser ve okulunun yaptığı gibi, skolastik bir yorumla çözülemez. Althusser ve arkadaşları, Marx'ın bütün düşüncesini yapısal tutarlılığına götürmek endişesi ile, asıl ana noktayı (diyalektik ve türsel yan) reddetmeye kadar varmışlardır.

Oradan hareketle, Hegel'den Marx'a uzanan zinciri önemsememek ve –temel tarihçiliğini reddetmek için– Marx'a Spinoza'nın etkisi olduğunu ileri sürmek eğilimi ortaya çıkmaktadır.

Oradan hareketle, siyasal iktisadın felsefesindeki ve yapının doğuşundaki birliği bozmak amacıyla, genç Marx'ı olgun Marx'dan keyfî bir biçimde koparmaya kadar gidilmektedir.

Oradan hareketle, Marx'a rağmen, ideoloji ile bilim arasına «epistemolojik» bir kopma sokulmaktadır. Bunu yaparken de, kavrama yerleşmek ve bir kavramdan diğerine –sınamanın ve pratiğin sürekli verimliliği dışında– gelişmek umudu ile hareket edilmektedir.

Nihayet oradan hareketle, Marx'ı doktriner bir sistemde ve geçmişte dondurmak ve mumyalaştırmak; bir yüzyıl boyunca tarihsel olarak olanları, özellikle Marx'ın «en hareketli» diye nitelendirdiği üretici güçlerin evrimini hiç gözönüne almamak noktasına kadar gelinmektedir.

Marx'ın, «Kapital»in hareketini anlamayı ve onu –çağımızın gereklerine cevap veren– bir devrimci eyleme kadar götürmeyi yasaklayan bu kısırlaştırıcı «okunması»nın tersine, bugün ana sorun, marksist diyalektiği çemberden kurtarmaktır. Bunu yaparken de «Siyasal İktisadın Eleştirisinin Temelleri»nde, değer yasası vesilesiyle telkin ettiği bir zihniyet içinde hareket etmelidir. Marx'ı okumanın anahtarı budur.

Ondan hareketle kapitalizmin günümüzdeki evriminin anlaşılabileceği model, Marx'ın «Kapital»inin bir tekrarı olamaz. Atom enerjisi, elektronik beyin ve otomasyonla ulaştığımız, üretici güçlerin evrimindeki bugünkü aşamada (ki Marx bu aşamayı «Grundrisse»de haber veriyordu) yapılacak şey, «Kapital»in tekrarı değil, devamıdır.

20'nci yüzyılın bu son otuz yılında, sosyalizmin yeni strateji ve taktikleri ancak böyle bir anlayıştan hareketle hazırlanabilir, ortaya çıkabilir.

Marx'ın antidogmatizmi, kendi zamanında örneğini verdiği pratiğe ve tarihsel insiyatife bir kez daha açılma olanağını bize tanımaktadır. O bu örneği, tarihçiliği ile, eleştiriciliği ile, ampirist veya rasyonalist dogmatizmlere karşı verdiği savaşla, ancak bu antidogmatizm sayesinde devrimin yaşayan bir gücü olmaya devam eden diyalektik yöntemi ile vermiştir.

KARL MARX'IN YAŞAMI VE ESERİNİN KRONOLOJİSİ

5 mayıs 1818	— Kral Marx'ın Trèves'de doğuşu.
1830 — 1835	— Marx'ın Trèves lisesinde okuyuşu.
1835 — 1836	— Bonn üniversitesinde öğrencilik.
1837 — 1841	— Berlin üniversitesinde öğrencilik.
Nisan 1841	— Iéna üniversitesinde felsefe doktorası tezinin savunması: «Demokrit ve Epikür'ün doğa felsefeleri arasındaki fark.»
Nisan 1842	— «Gazette Rhénane»ın yazarları arasına katılması.
Ekim 1842	— Kolonya'da «Gazette Rhénane»ın yazışleri müdürü olması.
19 Ocak 1843	— «Gazette Rhénane»ın yasaklanması.
1843 yazı ve güzü	— Kreuznach'da tarihsel düşünceler üzerinde notlar hazırlaması.
Kasım 1843	— Paris'e gelerek «Annales franco-allemandes» yayınını yönetmesi.
1843	— 1843 El Yazmaları: Hegel'in devlet felsefesinin eleştirisi.
1844	— 1844 El Yazmaları: Siyasal iktisat ve felsefe.
1844 ağustos sonu	— Engels Paris'e geliyor. İşbirliği yapmalarının başlangıcı. Marx ve Engels «Kutsal Aile» tasarısını hazırlıyorlar.
Şubat 1845	— «Kutsal Aile»nin yayınlanması. Marx Brüksel'e yerleşiyor. Feuerbach Üzerinde Tezler.
1846 yazı	— Marx ve Engels «Alman İdeolojisi»nin el yazmalarını bitirdiler.
1846	— Brüksel'de Komünist Haberleşme Komitesi'nin kuruluşu. Haziran ayında ingiliz çartistleri, Ada-

letliler Ligi'nin Londra ve Paris yöneticileri ve alman komünist gruplarıyla temas sağlanması.

Aralık 1846 — Marx'ın Annenkov'a mektubu (Tarihsel maddeciliğin açıklanması ve Proudhon'un eleştirisi).

Şubat 1847 — Marx ve Engels, Adaletliler Ligi'ne (Ligue des Justes) giriyorlar.

Haziran 1847 — Adaletliler Ligi, Londra'da yapılan kongre ile Komünist Ligi'ne dönüşüyor.
Marx ve Engels, Brüksel Demokrasi Derneği'nin kuruluşuna katılıyorlar.

1847 — «Felsefenin Sefaleti»: Proudhon'un «Sefaletin Felsefesi»ne cevap.

Kasım ve aralık 1847 — Marx ve Engels'e bir manifesto hazırlamak görevini yükleyen, Komünist Ligi ikinci kongresi.

Aralık 1847 — Marx'ın Brüksel'de işçilere verdiği konferans (iki yıl sonra «Nouvelle Gazette Rhénane»da «Emek, Ücret ve Sermaye» adı ile yayınlandı).

Şubat 1848 — «Komünist Manifestosu»nun Londra'da yayınlanışı.. Geçici hükümet tarafından davet edilen Marx Paris'e geliyor.

Mart 1848 — Marx ve Engels «Almanya Komünist Partisi'nin İstemleri»ni hazırlıyorlar.
Marx Kolonya'ya yerleşiyor.

1 haziran 1848 — Marx'ın kurduğu ve yönettiği «Nouvelle Gazette Rhénane»ın ilk sayısı.

Ağustos 1848 — Kolonya'da, Rhénane Bölgesi Demokrasi Derneklerinin Kongresine katılma.

1 eylül 1848 — Marx ve Engels, Kolonya Demokratlar ve İşçiler Birliği'nce Güvenlik Komitesi'ne üye seçiliyorlar.

16 ekim 1848 — Marx, Kolonya İşçi Birliği başkanlığına seçiliyor.

1848 — «Burjuvazi ve Karşı-Devrim» üzerinde makale.

7 şubat 1849 — Marx ve Engels, «yetkililere hakaret»ten Kolonya'da mahkeme önüne çıkarılıyorlar.

Nisan 1849 — Marx, Demokrasi Derneği'ni terkederek, Vestefalya ve Kuzey-Batı Almanya'da Komünist Ligi'ni yeniden örgütlemek için geziye çıkıyor.

19 mayıs 1849 — «Nouvelle Gazette Rhénane» Marx'ın bir yazısı ile son sayısını çıkarıyor: «Kolonya İşçilerine Çağrı».

Mart 1850 — Marx ve Engels, «Merkez Komitesinin Komünist Ligine Çağrısı»nı yazıyorlar.

15 eylül 1850 — Ligin Merkez Komitesinin Lonra'dan Kolonya'ya nakledilmesi kararı.

1850 — «1848'den 1850'ye, Fransa'da Sınıf Çatışmaları».

1852 — «Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i».

Kasım 1852 — Marx'ın önerisi üzerine, Komünist Ligi feshediliyor.

1851'den 1856'ya — Marx'ın «New York Daily Tribune»e sürekli olarak yazılar yazması.

1854 — Tai Ping ayaklanması ve Çin-İngiltere savaşları üzerine yazılar.

1854 — 1856 — İspanya'da devrimci mücadeleler üzerine yazılar.

1857 — Hindistan ayaklanmaları üzerine yazılar.

1859 — Avusturya-İtalya-Fransa Savaşı üzerine yazılar.

1858 — 1859 — «Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı».

1860 — «Herr Vogt» (Alman göçünün bonapartist ajanları üzerine yergi).

29 eylül 1864 — Londra'da ilk Uluslararası Emekçiler Derneği'nin kurulması.
Marx, «Uluslararası Emekçiler Derneği'nin Açılış Çağrısı ve Derneğin Geçici Tüzüğü»nü kaleme alıyor.

Haziran 1865 — Marx'ın dernek genel kuruluna sunduğu rapor (1896'da «Ücret, Fiyat ve Kâr» başlığı ile yayınlanacak).

1866 — Derneğin (Enternasyonal) Cenevre kongresi (proudhoncularla savaş).

1866 — Polonya üzerinde konuşmalar.

1865 sonu — Marx «Kapital»in ilk kitabını tamamlıyor.

16 ağustos 1867 — «Kapital»in ilk cildinin düzeltilerek tamamlanması.

1869 — Enternasyonal'in Bâle'deki kongresi ve proudhoncuların yenilgisi.

1869 — Eisenach'da Alman Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'nin Auguste Liebknecht ve Bebel'le beraber kurulması.

1870 — Enternasyonal'in Rus şubesinin kurulması.

1870 — Marx'ın kaleme aldığı, Louis Bonaparte'ın fetih savaşını itham eden, Enternasyonal Genel Kurul Çağrısı.

1871 — Sedan'ın düşmesinden sonra Almanya'nın bir fetih savaşı verdiğini gösteren ve Alman işçilerine şu sloganı yönelten yeni çağrı: «Fransa için şerefli

bir barış ve Fransa Cumhuriyeti'nin yeniden tanınması.»

18 mart 1871 — Marx, Enternasyonal'in bütün şubelerinin Paris'teki isyancıları desteklemesini istiyor.

30 mayıs 1871 — Enternasyonal'in bütün üyelerine, «Fransa'da İç Savaş» başlıklı çağrı (28 mayısta çöken Paris Komünü deneyinin teorik bilançosu).

1872 — Enternasyonal'in La Haye kongresi (Bakounine'e ve «trade-unions»ların oportünizmine karşı mücadele).
Bakounine'in ihracı ve Enternasyonal'in genel merkezinin New York'a taşınması.

1875 — «Gotha Programının Eleştirisi» (sosyalizme geçiş ve proletarya diktatörlüğü üzerinde).

15-18 eylül 1879 — Marx ve Engels'in alman sosyal-demokrasisinin oportünizmine karşı bildirisi.

1880 — Marx, Jules Guesde ve Paul Lafargue tarafından kurulan Fransız İşçi Partisi programının özünü kaleme alıyor.

1881 — Vera Zassulis'e mektup (Rus «halkçı» hareketinin eleştirisi).

2 aralık 1881 — Karl Marx'ın karısının ölümü.

1882 — Marx'ın Cezayir'e ve güney Fransa'ya gezisi.

14 mart 1883 — Karl Marx'ın Londra'da ölümü.

1885 — Engels'in çabalarıyla «Kapital»in ikinci kitabının yayınlanması.

1894 — Engels'in çabalarıyla «Kapital»in üçüncü kitabının yayınlanması.

1895 — Engels'in ölümü.

anahtar kitaplar

anahtar kitaplar bilgi evreninin bütün alanlarına sokulmayı kolaylaştırmak için tasarlanmış özlü kitaplardır.

en yetkili kalemler, en önemli bilgi disiplinlerinin tanımını yapmakta, kendine özgü yöntemlerini açıklamakta, öğrenilmesini son derece kolaylaştırmaktadır.

MARKSİZMİN ÖZÜ

Çağımızın kaderini belirleyen, bir anlamda, Marks'tan yana, ya da Marks'a karşı olmaktır. İyi ama, Marksizm nedir? Bu kitap bu soruya, Marks ın yaşayan düşüncesini büyük bir açıklık ve aydınlıkla belirterek cevap veriyor.

Garaudy, her türden sapma ve saptırmaya karşı, Marks düşüncesine en doğru ve en gerçekçi yaklaşımı somutlaştırmaktadır.

BİLGİ BASIMEVİ - ANKARA

15 LİRA