Marx'ı Okumak • Michael Löwy - Gérard Duménil - Emmanuel Renault

versus

MARX'I OKUMAK



Michael Löwy - Gérard Duménil
Emmanuel Renault

versus


versus

Versus Kitap (129)

Marx'ı Okumak
Gérard Duménil - Michael Lövy - Emmanuel Renault

Özgün Künye:
Lire Marx
© Presses Universitaires de France, 2009

Çeviri:
Işık Ergüden

Grafik
Versus Yayınları

Baskı
Ayhan Matbaası
0212 445 32 38

ISBN: 978-605-5691-47-9

VERSUS KİTAP Ekim 2011
© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com
versuskitap@versuskitap.com

MARX'I OKUMAK

Gérard Duménil - Michael Lövy
Emmanuel Renault

versus

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

I. Kısım Politika 15

I) Hegelci Soldan Komünizme 19

Odun Hırsızlığı Üzerine Yasa (1842) 19

Hegelci Devlet Felsefesinin Eleştirisi (1843) 24

Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş (1844) 30

"Prusya Yasası ve Toplumsal Reform" (1844) Makalesi Üzerine Sayfa Sonu Şerhleri 35

II) Proletarya Devrimi 41

Alman İdeolojisi (1846) 41

Komünist Parti Manifestosu (1848) 48

Komünistler Birliği'ne Mart 1850 Tarihli Genelge 58

III) 1848 Devrimlerinin Analizi 65

Fransa'da Sınıf Mücadeleleri (1848-1850) 65

Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (1852) 71

People's Paper Şenliğindeki Konferans (1856) 77

IV) Enternasyonal, Devlet ve Rus Komünü 83

Uluslararası Emekçiler Birliği Tüzüğüne Giriş (1864) 83

Kapital, Kitap I, Kısım 7, "İlk birikim" (1867) 88

Fransa'da İç Savaş (1871) 94

Gotha Programının Eleştirisi (1875) 100
Alman Sosyal-Demokrat Yöneticilere Genelge (1879) 107
Vera Zasuliç'e Mektup (ve Müsveddeleri) (1881) 112

II. Kısım Felsefe **119**

I) Dinin, Politikanın ve Felsefenin Eleştirisi
(Fransız-Alman Yıllıkları) 125
Eleştirel Felsefe 128
Halkın Afyonu 136
Politikanın Eleştirisinden İnsan Haklarının Eleştirisine 145
Felsefeyi Gerçekleştirmek ve Ortadan Kaldırmak 152

II) Yabancılaşmış Emek ve Pratik Felsefesi
(1844 Elyazması ve Feuerbach Üzerine Tezler) 161
Yabancılaşmış Emek 163
Tamamlanmış Doğalcılığa Karşı Hümanizma 173
İdealizm, Materyalizm ve Pratik 183

III) İdeolojinin Eleştirisi ve Felsefeden Çıkış
(Alman İdeolojisi) 201
Materyalist Tarih Anlayışı 203
İdeolojinin Kısırlığı 210
Felsefeden Çıkıştan Siyasal İktisadın Eleştirisine 221

III. Kısım İktisat **233**

I) Proje ve Yöntem 241
Tarihin Akışını Hızlandırmak 241

Teorinin Yolları: Düşüncedeki Somut 251
Kapital: Kavram ve Eser 258
II) Meta, Para ve Sermaye 269
Meta, Değer, Para ve Fiyat 269
Artı-değer ya da Üst-değer; Paylaşımı ve Uzantısı 279
Sermaye Dolaşımı 288
Borç Sermaye. Modern Kapitalizmin Kurumları 299
III) Rekabet, Teknik, Bölüşüm ve Finans 309
Kapitalist Rekabet 309
Birikim, Teknik Değişim ve Bölüşüm Eğilimleri 321
Kriz 330
Mali Mekanizmalar 337

Önsöz

"Marx insanlık için kesinlikle ölmüştür." Büyük bir liberal düşünürün yürekten attığı bu çığlık hangi tarihlidir? Berlin Duvarı'nın yıkıldığı 1989 yılı mı, yoksa SSCB'nin parçalanma tarihi olan 1991 mi? Aslında bu cakalı ilan Benedetto Croce'nindir ve 1907 tarihlidir. Kehanet biraz erken doğum yapmıştır: Bu ölü, on yıl sonra, önce 1917 yılında Petrograd'da ve ardından farklı biçimlerde dünyanın geri kalanında dirilmişti. Günümüzde Marx'ın ne yokoluşundan ne de "geri dönüşü"nden söz edilmektedir. *New York Times* 21. yüzyılın en büyük düşünürünün o olup olmadığını sormaktadır. Elbette, orijinal ile taklidi, Marx'ın fikirleri ile otoriter karikatürlerini karıştırmamak koşuluyla...

Bu yeni bağlamda, bu kitabın hedefi nedir? Burada bir Marksizm elkitabıyla karşılaşmayacaksınız! Bu konuda da haklı gerekçelerimiz var: Marx'ın düşüncesini tanımanın en iyi yolunun, düşüncelerini ifade ediş ve argümanlarını düzenleyiş, problemleri ortaya koyuş ve çözümlerini oluşturma tarzına dikkat göstererek yazılarını okumak olduğu kanısındayız. Bizim yapmaya çalıştığımız şey, basitçe, bir metin seç-

mesinden yola çıkmak ve bunların her birinin önüne bağlamına oturtucu bir başka metin, ardına da bir açıklama koyarak *Marx okumaya giriş*'tir.

Marx'tan ve Marksizmden "seçilmiş parçalar"dan oluşan birçok derleme, genellikle de son derece kaliteli olarak Fransızcada yayımlandı: Özelikle Henri Lefebvre ile Norbert Guterman'ın *Introduction aux morceau choisis de Karl Marx*'ını (Gallimard, 1934), on beş yıl kadar sonra Maximilien Rubel'in *Pages choisies pour une éthique socialiste*'ini (Rivière, 1948) ve on sekiz yıl sonra Kostas Papaioannou'nun *Marx et les marxistes*'ini (Flammarion, 1965) sayabiliriz. Bugün tükenmiş olan ve artık bulunamayan bu eserler kısa ya da açıklamasız özetlerdir. Biz ise, "seçme parçalar"ın okunmasını, onları tarihsel ve teorik bağlamlarına yerleştiren, ilkelerini ve temel sonuçlarını açıklayan bir sunumla onlara eşlik ederek kolaylaştırmak istedik. Bu kitabın giriş niteliğini korumak için, yorumlama tartışmalarından, Marksizmden ya da akademik araştırmadan kaynaklı sayısız yoruma referansta bulunmaktan kaçındık.[1] Ayrıca, 21. yüzyıl başında Marx'ın (1818-1883) politik, felsefi ve iktisadi analizlerinden güncelliğini hâlâ koruyanları ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bundan sonraki bölümde Marx'tan alıntılar olacak, ancak Engels'ten –iki dostun işbirliği kalıcı olduğu kadar önemli olsa da– olmayacaktır. Bu tercih ne onların karşılıklı etkilerinin göz ardı edilmesini ne de bir değer yargısını ifade eder. Yalnızca şu olguya dayanmaktadır ki, çok büyük yakınlıklarına rağmen onların düşüncesi özdeş değildir. Bununla birlikte, seçilen metinlerin çoğu Marksizmin iki kurucusunun ortak eseridir.

1) Marx bilgisini derinleştirmek arzusundaki okur ise bu kitabın sonundaki biyografide okumalarını yöneltebileceği araçları bulabilir.

Alıntılar üç büyük "disiplin" halinde sınıflandırılmıştır: Politika, Felsefe, İktisat. Bu sunum düzeninin avantajı, Marx'ın politik, felsefi ve iktisadi müdahalelerinin özgül tutarlılığını ve günümüzün politik sorunları ve felsefi, iktisadi tartışmaları ışığında korudukları güncelliği ortaya çıkarmaktır. Fakat bu avantajın karşılığı, Marx'ın düşüncesinin iki temel özgünlüğünün gizlenmesidir: Bir yandan, teorik çalışmalarının ve pratik müdahalelerinin birliği (kimi zaman "*praksis* felsefesi" kavramı altında belirtilen teori ve pratik birliği); diğer yandan, teorisinin felsefi, iktisadi, tarihsel, sosyolojik ve politik boyutlarının iç içe geçmesi (her "eleştirel toplum teorisi" için temel olduğu düşünülebilecek disiplinlerarası bir boyut). Marx'ın yaklaşımı –tarihsel materyalizm, devrimci diyalektik, *praksis* felsefesi ya da eleştirel teori olarak adlandırılır–, yönelim olarak, teori ile pratiğin karşıtlığından olduğu kadar disiplinlerin bölünmesinden de kurtulmaya çalışır; fakat siyaset bilimi, felsefe ve iktisadi bilimler gibi tek tek disiplinlere özel bir teorik ilgi göstermeye de devam eder.

Bu üç kısmın her biri özgül bir ilkeye göre düzenlenmiştir: Birincisi Marx'ın politik fikirlerinin evrimini ve döneminin tarihsel gelişimlerinin ortaya attığı sorunlara tepki gösterme tarzını takip eder; ikincisi Marx'ın felsefe eleştirisini geliştirme ve radikalleştirme tarzını inceler; üçüncüsü ise *Kapital*'in iktisat teorisinin tutarlılığını yeniden oluşturur.

Politik metinlerin sunumu, yazılışlarının kronolojik düzenini takip eder ve Marx'ın entelektüel etkinlik döneminin neredeyse bütününe yayılır. Bu birinci bölüm okura Marx'ın fikirlerinin bütününün ilk sunumunu, keza önemli politik sorunlar vesilesiyle pratik müdahalelerle teorik yaklaşımları eklemleme tarzı üzerine özgül bir açıklamayı verecektir. Felsefi metinlere ayrılmış olan ikinci bölüm ise gençlik yazılarıyla ilgilenir ve onu bir "eleştirel felsefe" projesinden "felsefeden

çıkış" fikrine yönelten güzergâhı ele alır. Felsefeden çıkmak, Marx'a göre felsefeden siyasal iktisadın eleştirisine geçiş demekti. Önemli eser *Kapital*'in analizi üzerinde odaklanan üçüncü kısım ise özellikle Marx'ın iktisat teorisine ayrılmıştır.

Michael Löwy politik metinleri sunmayı seçti; Emmanuel Renault felsefi metinleri ve Gérard Duménil ise iktisadi metinleri. Kitabın bütünü kolektif bir teşebbüs oluşturur, fakat son tahlilde her bir yazar kendi bölümünden sorumludur. Okur Marx'ın eserinin tek anlamı olmadığını, Marx'ı farklı şekillerde okumanın mümkün olduğunu saptayacaktır. Üç yazarın savunduğu yorumlar birçok noktada uyuşsa bile, okur belki de ifade ve vurgu farklarını görecektir; bunlar çelişki ürünü olmasa da, kimi zaman farklı perspektiflerden kaynaklanır.

İleriki bölümde kullanılan metinlerin çoğu E. Renault tarafından yeniden tercüme edilmiştir.[2] Tercüme edilen bütün metinler yaygın kullanılan bir Fransızca baskıya (bkz. aşağıdaki kısaltmalar listesi)[3] ve Almancadaki bir referans baskıya gönderme yapmaktadır.[4] Ayrıca bu alıntıların okunmasının, amaç ve hedeflerinin anlaşılmasının *Les 100 mots du marxisme* (PUF, 2009) başlıklı kitaba başvuruyla kolaylaşabileceğini de belirtelim. Fakat yorumlanan alıntıların okunması, tıpkı bir sözlüğün okunması gibi, bir yazarın düşüncesinin doğrudan incelenmesinin yerini tutamaz. Bu derlemenin kimi okurlarında, daha sonra, orijinal halleriyle Marx'ın bütün metinlerine, makale ve eserlerine dönme arzusu uyandırırsak amacımıza erişmiş oluruz...

---

2) Bazıları M. Löwy tarafından tercüme edilmiş; (*Kapital*'in 1. kitabından alıntılar gibi) kimileri önceki tercümelerden alınmış; kimileri ise Marx tarafından bizzat Fransızca yazılmıştır.

3) *Listede yalnızca bu eserin farklı yerlerinde ve birden çok kez kullanılan metinlerin kısaltması yer almaktadır.*

4) *Marx Engels Werke*, Berlin, Karl Diez Verlag, 2005 (21. baskı için).

Kısaltmalar

Marx Engels Werke, Berlin, Karl Dietz Verlag (*MEW* olarak belirtilir, ardından da cilt numarası gelir).

K. Marx, *Critique du droit politique hégélien* (Kreuznach elyazması), Paris, Éd. Sociales, 1975 (*CRID* olarak belirtilir).

K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976 (*IA* olarak belirtilir).

K. Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994 (*PHI* olarak belirtilir) (bu ciltte özellikle şu yazılar bulunmaktadır: "Ruge ile Mektuplaşma", "Yahudi Sorunu Üzerine", "Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisi. Giriş", "Satıraltı Şerhleri...", "Komünist Parti Manifestosu", "Siyasal İktisadın Eleştirisinin Temelleri. Genel Giriş", "Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkıya Önsöz").

K. Marx, *Le Capital*, Birinci Kitap, Paris, PUF, 1993 (*K1* olarak belirtilir).

K. Marx, *Le Capital*, İkinci Kitap; ya *Œuvres. Économie*, C 2, Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1968, s. 505-863'ten alınmıştır (*K2 PL* olarak belirtilir) ya da *Le Capital*, İkinci Kitap, Paris, Éditions Sociales, 3 cilt, 1974'ten alınmışır (*K2 ES* olarak belirtilir, ardından da cilt numarası gelir).

K. Marx, *Le Capital*, Üçüncü Kitap; ya *Œuvres. Économie*, C 2, *age*, s. 874-1488'den alınmıştır (*K3 PL* olarak belirtilir) ya da *Le Capital*, Üçüncü Kitap, Paris, Éditions Sociales, 3 cilt, 1974'ten alınmıştır (*K3 ES* olarak belirtilir, ardından da cilt numarası gelir).

I. Kısım

Politika

Michael Löwy

Marx ne Locke gibi politik teori kitabı yazmıştır, ne de Hegel gibi devlet felsefesi sistemleri yazmıştır. İlk metinleri –1846-1847'ye kadar– Hegel'e ve Genç-Hegelcilere karşı polemik notlar olsa da, ardından, belli başlı politik çalışmalarını *sıcağı sıcağına* yazmıştır. Bunlar devrimci hareketin analizleri –1848 Devrimi, Paris Komünü– olduğu gibi, işçi hareketinin, özellikle Alman ve Rus işçi hareketinin tartışmalarına müdahalelerdir. Bu, *hareket halindeki* bir düşüncedir; ezilenlerin gerçek mücadelelerinden yola çıkar ve devrimci deneyimleriyle zenginleşir.

Dolayısıyla Marx'ta "politik sistem" bulunmaz, ancak politik metinlerinin çoğuna nüfuz etmiş kimi temel fikirler vardır: kapitalizmin alçaklıkları, sömürülenlerin sınıf mücadelesi, emekçilerin kendi kendini özgürleştirmesi olarak devrim, sınıfsız bir toplum olasılığı şeklindeki komünizm. Bu birinci bölümde, kronolojik sırayla, kaçınılmaz bir şekilde keyfi bir yan da içeren ölçütlere göre seçilmiş birkaç temel metin üzerinden Marx'ın politik fikirlerinin evrimi takip edilmeye çalışılacaktır.

I

Hegelci Soldan Komünizme

Odun Hırsızlığı Üzerine Yasa (1842)

Neue Rheinische Zeitung gazetesi Hegelci sol ile liberal taşra burjuvazisi arasındaki geçici bir ittifakın meyvesiydi. Bu süreli yayının katılımcısı, ardından yazarı olan Marx (1842-1843), Prusya sansürünün saldırıları karşısında liberallerin yeterince savaşkan olmamasından midesi bulanarak istifa etmişti. Ekim-Kasım 1842'de Ren Dieti'nin –temsil gücü çok sınırlı olan, esasen şehirlerin ve köylerin mülk sahibi sınıflarının seçtiği vekillerden oluşan bir meclis– kuru dalların toplanması da dahil olmak üzere "odun hırsızlığı"nı angaryayla cezalandıran yeni bir yasa konusundaki tartışmalarını analiz edecektir. "Bu sıkıcı ve tatsız tartışmaları istemeye istemeye takip ettik" diye yazacaktır son makalesinde. Yine de bunu yapmış olması, bu olayın ona özellikle iğrenç gelmesindendir:

"Eğer her mülkiyet ihlali –hiç ayrımsız ve daha kesin bir belirlenim olmaksızın– hırsızlıksa, her özel mülkiyet de bir hırsızlık değil midir? Ben kendi özel mülkiyetimle, bütün diğer üçüncü şahısları bu mülkiyetten dışlamış olmuyor muyum? Dolayısıyla, onun mülkiyet hakkını çiğnemiş olmuyor muyum? [...]

"Bizler, yeterince pratik olmayan insanlar; bu sözde tarihçi bilgiçlerin ve uysal uşakların gerçek felsefe taşı diye sundukları şeyi, saf olmayan ve kirlenmiş her ölçüyü saf bir hukuksal altına dönüştürmek amacıyla politik ve toplumsal bakımdan mülksüz ve yoksul kitleler için talep ediyoruz. Biz yoksullar için *gelenek ve görenek hukukunu* talep ediyoruz; daha doğrusu, yerel olmayan, bütün ülkelerdeki yoksullar için geçerli olacak bir görenek hukuku. Daha da öteye giderek şunu da ileri sürüyoruz ki, görenek hukuku, doğasına uygun olarak, ancak bu mülksüz kitlenin, en aşağı ve tabandaki bu kitlenin hukuku olabilir. [...]

"İçgüdüsel bir hukuk anlamı, bu yoksul sınıfın görenekleri içinde kendini gösterir. Bu göreneklerin kökleri olumlu ve meşrudur; ve *bizzat yoksul sınıfın varlığı* günümüze dek burjuva toplumunun *basit göreneği* olarak kaldığından, bu sınıf devletin bilinçli örgütlenme çevresi içinde kendine uygun yeri henüz bulamadığından, *görenek hukukunun* biçimi burada doğaya daha uygundur. [...]

"Kalleşlik dayatan yasaların özelliği acımasızlıktır, çünkü kalleşlik ancak acımasız olduğu ölçüde enerjiktir. Özel çıkar ise daima kalleştir, çünkü onun kalbi ve ruhu daima sökülüp alınabilen ve yıpranmış dışsal nesnelerdir; kalbini ve ruhunu yitirme tehlikesi karşısında kim titremez? Onun en yüce varlığı insanlıkdışıyken, yabancı bir maddi varlıkken, bencil yasa koyucu nasıl insan olabilir? [...]

"Bu *bozuk materyalizm*, halkların ve insanlığın kutsal ruhuna karşı bu günah, *Preussiche Staatszeitung*'un yasa koyucuya vaaz ettiği doktrinin dolaysız sonucudur; buna göre, odun üzerine yasamada yalnızca odunu ve ormanı dikkate almak gerekir ve özel maddi problemleri *politik olmayan* tarzda, yani devletin rasyonelliğiyle ve politik ahlaklılıkla alakasız şekilde çözümlemek gerekir.

"*Kübalı vahşiler* altını *İspanyolların fetişi* kabul ediyordu. Altın

için bir bayram düzenlemişler ve adına ezgiler adamışlardı; sonra da altını denize fırlatıyorlardı. Kübalı vahşiler, Ren Dieti'nin oturumuna tanık olsalardı, *odunu Renlilerin fetişi* sanmaz mıydı? [...]"[1]

Marx, "sefil ruhları devlet fikriyle asla aydınlanmamış ya da ruhlarından bu fikir geçmemiş" olan orman sahiplerinin özel çıkarlarının temsilcilerine duyduğu tiksintiyi gizlememektedir. Onları, devleti kendi kullanımlarındaki bir aygıta, devlet yetkililerini hizmetlerindeki uşaklara, devletin organlarını da "orman sahiplerinin çıkarını dinlemekte, ispiyonlamakta, değerlendirmekte, korumakta, kavramakta ve koşmakta kullandığı kulak, göz, kol ve bacaklar"[2] haline getirmek istemekle suçlar. Komünizmden hâlâ uzak olsa da, ruhu "aşağılık, sersem (*geistlos*; kelime anlamı "akılsız, zekâsız") ve bencil" olan özel mülkiyetin daima kalleş olduğunu, çünkü kalbinin sökülüp alınabilecek dışsal bir nesne olduğunu açık seçik belirtir. Marx, Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır" şeklindeki argümanını –ama daha ziyade retorik tarzda– kullanmaya kadar işi vardırır. Özellikle de en yoksulların görenek hukukunu savunurken, bunu daha ileride proletaryadan söz ederken kullanacaklarına çok yakın terimlerle tarif eder: Onlar, "kendi mülkiyetlerinde, toprağın meyvelerini yüksek ırklar için derlemelerine yarayan sayısız koldan başka bir şey olmayan, kendisi ise toz toprakla beslenen" bir "ırk"tır; kısacası, "politik ve toplumsal bakımdan yoksun" toplumsal bir tabakadır.[3] Soyluluğun ayrıcalıklarını savunmak için tarihsel hukuk okulunun, bu "bilgiç uşakların" kullandığı geleneksel görenek hukuku argümanına ironik bir şekilde geri döner ve

1) K. Marx, "La loi sur les vols de bois", *Œuvres philosophiques*, Paris, Éd. Costes, 1948, C V, s. 123, 127, 135, 139, 184-185; *MEW 1*, 113, 115, 119, 121-122, 147.
2) *A.g.e.*, s. 147, 155.
3) *A.g.e.*, s. 128.

yoksulların –yalnızca Ren yoksullarının değil, "bütün ülkelerin yoksulları"nın, "hiçbir şeye sahip olmayan" bu dışlanmış ve ezilen sınıfın– davasının hizmetine bunu koyar. Böylece, makale dizisinin sonunda, İber sömürgeciliği terminolojisinden ödünç alınan ama burada odun sahiplerine karşı kullanılan iktisadi fetişizm fikrinin ortaya çıktığı görülür.

Bununla birlikte, Marx bu yoksulları, senyörlük ormanlarında kuru dalları toplayan bu ezilen köylüleri henüz *tarihsel özne* olarak görmemektedir. Onların sefaletinde yalnızca pasif bir yan görmektedir: yıkım, ihtiyaçlar, ıstırap. Zaten yoksullar hakkında sürekli kullandığı Almanca kelime (*Leiden*) aynı zamanda "ıstırap" ve "pasiflik" anlamına gelir. Bu tutumu –"aktif tin"i "pasif madde"nin karşısına koyan– Genç-Hegelci yaklaşımıyla açıklayabiliriz, fakat köylü sınıfının o dönemde Avrupa'da nispeten pasif kalışını da dikkate almak gerekir; oysaki işçi sefaletinin *aktif* tarafı, en azından Fransa ve İngiltere'de zaten yeterince hissediliyordu.

Hegelci yaklaşıma sadık kalan Marx, 1842 yılında, toplumsal sefaleti özgürleştirici isyanın mayası olarak değil, kabul edilmesi gereken ve devletin yardım etmesi gereken bir "nesne" (*Gegenstand*), bir "durum" (*Zustand*) olarak düşünmektedir.[4] Hegel gibi o da "rasyonel devlet"in bir çözüm bulması gerektiğine inanmaktadır: Her maddi soruna "devlet rasyonelliğine ve politik ahlaklılığa uygun" politik bir çözüm bulunmalıdır; idealist olarak, "halkların kutsal tini"ni mülk sahiplerinin "ahlaksız materyalizmi"nin karşısına çıkarmaktadır.[5] Aynı tarihte *Neue Rheinische Zeitung*'da çıkan, toplumsal devletlerin (*Ständische Ausschüsse*) temsiliyle ilgili bir başka makalede, Marx, "devletin organik yaşamı" ile "devletsel olma-

4) *Bkz. örneğin Moselle köylülerinin durumu üzerine aynı dönemdeki makaleleri.*
5) K. Marx, "La loi sur les vols de bois", *a.g.e.*, s. 185.

yan yaşam alanları"nı, "devlet aklı" ile "atıl özel ihtiyaçlar"ı, "politik zekâ" ile "özel çıkarlar"ı, "devletin öğeleri" ile "pasif, maddi, tinsiz ve özerkliksiz şeyler"i karşı karşıya getirir. Şunu ileri sürerek sözlerini noktalar: "Gerçek bir devlette toprak mülkiyeti yoktur, ne endüstri vardır, ne de işlenmemiş öğe olarak devletle uyum içine girebilecek sanayi tözü vardır; yalnızca tinsel güçler vardır ve yalnızca onların devletçe yeniden-yapılanmasıyla, politik rönesanslarıyla, maddi güçler devlete kabul edilir."[6]

Kuşkusuz ki, diğer sol-Hegelciler gibi, özellikle dostu Arnold Ruge gibi Marx da, bürokratik ve mutlakıyetçi, "gerçekten mevcut" Prusya devleti ile rasyonel devlet arasındaki Hegelci özdeşleşmeyi reddeder. Onun gözünde bu rasyonel devlet ancak demokratik olabilir, keza özel çıkarların gücüne de karşıttır. Genç Marx'ın özel mülk sahiplerine karşı, bu kalleş ve sersem bencillere karşı odun çalmanın dengi bir tavrı Hegel'de aramak boşunadır. Kısacası, Hegelci rasyonel devlet anlayışına bağlı kalmaya hâlâ devam eden Marx, Prusya devleti eleştirisiyle, bir yıl sonra (1843) Hegel'in devlet felsefesinden tamamen kopmasına varacak yola zaten girmişti.

Daniel Bensaïd'in hatırlattığı gibi, yoksulların göreneksel kullanım hukukunu –odun toplama– orman sahiplerinin kapitalist mülkiyet hakkının karşısına çıkartan Marx'ın yazıları, içinde bulunduğumuz bu ticari küreselleşme ve dünyanın genelleşmiş özelleşmesi çağında çok büyük bir güncellik taşımaktadır. Doğal ve toplumsal servetleri özel mülk edinmenin –ilkel birikimdeki "enclosures"ün dengi (bkz. Bölüm IV)– giderek arttığı, kamusal hakların –sosyal güvenlik, sağlık, emeklilik– ve evrensel zekâ ürünlerinin –bilim, bilgiler– neo-

6) K. Marx, "*L'Allgemeine Zeitung* à propos des commissions représentatives des ordres en Prusse", *Œuvres. Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, s. 293-310.

liberal bir hoyratlıkla özelleştirildiği bir dönemde, Marx'ın, "bencil hesapların buzlu suları"na karşı, dayanışma üzerinde temellenen, yoksullar için, "ahlaki iktisat" –deyim İngiliz Marksisti Edward P. Thompson'undur– için mücadelesi hiç olmadığı kadar anlamlıdır.[7]

İnsanlığın *ortak mallarının* savunulması için mücadele, –"dünya bir meta değildir" diyen– küreselcilik-karşıtı hareketin ve çeşitli toplumsal hareketlerin, özellikle kapitalist yayılmanın ezici silindirine direnmeye çalışan köylülerin ve yerlilerin en önemli kozlarından biridir. Bu aynı zamanda, sermaye birikiminin kaçınılmaz sonucu olan kirlilik, talan ve yıkıma karşı doğal ortak malların –su, toprak, hava– korunması için mücadele eden ekolojist hareketin de bir kozudur.

Hegelci Devlet Felsefesinin Eleştirisi (1843)

Neue Rheinische Zeitung'un başında devlet sansürüne karşı mücadele deneyimi ile bu gazetenin burjuva/liberal hissedarlarının cesaretsizliğine karşı mücadele, Marx'ı gazete yazarlığından istifaya yöneltir.

Bu kopuşun ardından, 1843 yazı boyunca Kreuznach'ta kalan Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden alıntılardan ve ardından da (fazlasıyla) eleştirel yorumlardan oluşan koca bir defter kaleme alacaktır. Bu elyazması ancak 1927 yılında David Riazanov tarafından Moskova'daki Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından yayımlanacaktır.

"Demokrasinin her bir momenti demokrasiye denk düşen anlamı edinir. Gerçekten de her biri eksiksiz *demos* momentidir.

7) D. Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La Fabrique Éd., 2007.

Monarşide ise bütünün niteliğini bir kısım belirler. [...]

"Hegel burada devletten yola çıkarak insanı özneleşmiş devlet haline getiriyor; demokrasi ise insandan yola çıkarak devleti nesneleşmiş insan yapar. Tıpkı dinin insanı değil insanın dini yaratması gibi, halkı yaratan da kurum değildir, kurumu halk yaratır. [...]

"Demokraside politik devlet [...] halkın kendine özgü *varlık biçimi* olarak, *kendine özgü* bir içeriktir. [...] Modern dönemin Fransızları gerçek demokraside *politik devletin yok olduğunu* anladılar. Bu durum, bütün için geçerli olmadığı ölçüde, politik devlet olarak, kurum olarak doğrudur. [...]

"Demokraside kurum, yasa ve devletin kendisi halkın bir özbelirleniminden, halkın belirli bir içeriğinden –bu içerik politik kuruluş olduğu ölçüde– başka bir şey değildir. [...]

"Demokraside *soyut* devlet başat moment olmaktan çıkmıştır. Monarşi ile cumhuriyet arasındaki mücadele hâlâ soyut devlet içindeki mücadeledir. *Politik* cumhuriyet soyut devlet biçimi içindeki demokrasidir. [...]

"Mülkiyet, vs., kısacası hukukun ve devletin bütün bir içeriği, birkaç değişiklikle, Kuzey Amerika'da da Prusya'da da aynıdır. Orada *cumhuriyet* devletin basit bir *biçimidir*, tıpkı buradaki monarşi gibi. Devletin içeriği bu kurumların dışında bulunur. [...]

"*Politik kurumlaşma* bugüne dek *dinsel alandı;* halk yaşamının *dini*, halkın tümelliğinin gökyüzü onun gerçekliğinin *yeryüzündeki varlığına* karşıttı. [...] *Monarşi* bu yabancılaşmanın tamamlanmış ifadesidir. *Cumhuriyet* ise onun kendi alanı içindeki yadsınmasıdır. Doğaldır ki politik kurumlaşma, ancak özel alanların bağımsız bir varlık edindiği yerde bu şekilde oluşabilir. Ticaretin ve toprak mülkiyetinin özgür olmadığı yerde, bunların henüz bağımsız olmadığı yerde, politik kurumlaşma da bağımsız değildir. Ortaçağ *özgürlüksüzlük demokrasisiydi.*

"*Mevcut haliyle devlet* soyutlaması modern zamanlara aittir, çünkü özel yaşamın soyutlanması modern zamanlara aittir. *Politik devletin* soyutlanması modern bir üründür. [...]

"Bürokrasi, gerçek devletin yanında hayali devlettir, devlet tinselciliğidir. Her şeyin ikili bir anlamı vardır, biri gerçek diğeri bürokratik; tıpkı bilginin de, gerçek bilgi ile bürokratik olan bir diğer bilgi şeklinde ikili olması gibi. [...] Bürokrasinin genel anlayışı sırdır, *gizemdir*; bu gizem hiyerarşinin bağrında saklanmış ve kapalı lonca olarak dışarıdan korunmuştur. [...] Demek ki bürokrasinin bilgisinin ilkesi otoritedir; otoritenin *tanrısallaşması* ise *ahlakıdır.* Fakat bizzat bürokrasinin bağrında *tinselcilik pis materyalizm* halini alır; uysal itaatin, otoriteye inancın, biçimsel ve sabit bir etkinlik *mekanizmasının* materyalizmidir bu. [...]

"Politik devletleri sosyal devletlere dönüştüren şey tarihin ilerlemesidir; tıpkı Hıristiyanların gökte eşit yerde eşitsiz olması gibi, halkın farklı üyeleri de kendi politik dünyalarının göğünde *eşit*, *toplumun* yeryüzündeki varlığında eşitsizdirler. [...] *Politik* durumların *toplumsal* durumlara dönüşümünü Fransız Devrimi gerçekleştirdi ya da sivil toplumun *durum farklılıklarını* basit toplumsal farklılıklara dönüştürdü. [...]

"Günümüzde sivil toplum, *bireycilik* ilkesinin vardığı noktadır; bireysel varlık nihai hedeftir: Etkinlik, emek, içerik vs. *yalnızca* araçtır.[...]"[8]

Bu notlar bu yıl boyunca genç Marx'ın düşüncesinin hızla radikalleşmesine kanıttır. Gerçekten de yalnızca rasyonel devlet ile Prusya devleti arasındaki Hegelci özdeşleşmeden değil, Hegelci devlet anlayışının bütününden de kopuşu göstermektedir. Marx Hegel'in bütün argümanlarını, başta da monarşiyi ve bürokrasiyi, sivil toplum alanı karşısında evrensel çıkarları cisimlediği iddia edilen bu toplumsal kategoriyi övgüsünü acımasızca söküp parçalar. Bürokratik anlayışın, onun gizem kültünün, "pis materyalizmi"nin –uysal itaat sistemi– ve "otoriteyi tanrısallaştırma"sının eleştirisi bu elyazmasının en güç-

8) *CRID*, 68-71, 92, 135-136; *MEW 1*, 230-233, 249, 283-285.

lü momentlerinden biridir ve Kafka'nın ya da Sovyet bürokrasisine yönelik sosyalist eleştirilerin habercisi gibidir...

Yöntem, Ludwing Feuerbach'ın din eleştirisinden esinlenmiştir: Nasıl ki insan varlığını tanrı yaratmamışsa ve tersi doğruysa, halkı yaratan da devlet ya da kurum değil, tersidir. Özne ile yüklem arasındaki tersine dönmenin bu eleştirisi demokratik ilkeden esinlenmiştir. Marx, Hegel'e karşı politik devletin soyut ve yabancılaşmış olduğunu, "halk yaşamının *dinini, yeryüzündeki* gerçek *varlığı* karşısında halkın tümelliğinin gökyüzünü" oluşturduğunu gösterir ve "yalnızca halk somut bir terimdir" der.[9]

1842 yılında *Neue Rheinische Zeitung*'daki –odun hırsızlığı üzerine olanlar gibi– makalelerin ana *sorunsalı* şuydu: Devleti kendine köle etmek isteyen özel çıkarların saldırısına karşı devletin tümelliği nasıl garanti altına alınabilir? Hegelci devlet anlayışından kopan Marx'ın şimdi sorduğu *soru* bambaşkadır: Tümellik devletin içinde niçin yabancılaşmıştır ve bu yabancılaşma nasıl "aşılır ve ortadan kaldırılır"? Anahatlarıyla verdiği cevap, birkaç ay sonra onun komünizmi benimseme yolunu hazırlamaktadır: Tümelin "politik gökyüzü" içinde yabancılaşmasının temelinde sivil toplumun *özelleşmiş özü*, yani özel mülkiyeti odak alan atomistik bireyciliği yatmaktadır; bu nedenle, politik kurumlaşmanın varlığı tarihsel bakımdan ticaret ve mülkiyet özgürlüğüne, özel alanların bağımsızlığına bağlıdır; Ortaçağda soyut politik devlet olmamıştır.

Marx'ın önerdiği çözümün anlamını bu bağlamda kavramak gerekir: "gerçek demokrasi." Burada burjuva cumhuriyetçi demokrasi değil, hem politik devletin yabancılaşmış biçiminin hem de "özelleşmiş" sivil toplumun aşılmasını içe-

9) *CRID*, 71, 66.

ren radikal bir dönüşüm söz konusudur. *Demokrasi* kavramı yalnızca halkın egemenliğine –*demos*– değil, toplumsalla politiğin, tümelle tikelin ayrışmasının ortadan kaldırılmasına da gönderme yapmaktadır. Bu anlamda Marx ortaçağı "özgürlüksüzlük demokrasisi" olarak tarif etmektedir: Bu paradoksal ifade toplumsal alanla politika arasında ayrım olmaması anlamına gelmektedir.

Marx'ın burjuva cumhuriyeti karşısındaki konumu açıktır: Kuzey Amerikan cumhuriyeti ile Prusya monarşisi aynı içeriği –özel mülkiyeti– örten farklı politik biçimlerdir. Fransız Devrimi'nin inşa ettiği cumhuriyetçi devlette halkın üyeleri "politik dünyalarının gökyüzünde *eşittirler* ve *toplumun* yeryüzündeki varlığında eşitsizdirler." Zımni sonuç: Politik *biçimi* –cumhuriyet ya da monarşi– değiştirmek yetmez; toplumsal *içeriğe* de –eşitsizlik ve özel mülkiyet– saldırmak gerekir. Devletin yabancılaşmasına yönelik bu eleştirinin Marx'ı komünizm yoluna nasıl soktuğu görülmektedir.

1843 yılında politik alanın bu demistifikasyonu yoluyla dostu Ruge'yi, saf anlamda "politik" çözümler (Cumhuriyet) yandaşı bu sol Hegelci'yi aşan Marx, (yoksulların ıstırabı gibi) toplumsal sorunların "hakikati" olan devlete doğru –*Neue Rheinische Zeitung*'daki tutumu hâlâ buydu– değil, gerçek halka doğru, toplumsal yaşama doğru döner. Böylece Moses Hess gibi komünistlerin çok yakınında yer alır. Marx *Annales franco-allemandes*'daki [Fransız-Alman Yıllıkları] makalelerinde Moses'in *laytmotifi* olan "toplumsalın" "politika"ya önceliği tezini savunacaktır.

Marx, çok açık olmayan bir ifadeyle, "modern Fransızlar"ın –kuşkusuz Proudhon– teorileriyle uyumunu belirtir. Bu teorilere göre, "gerçek bir demokraside politik devlet ortadan kalkar." Fakat bu tezi daha ayrıntılı bir anlamda yorumladığı

söylenebilir: Devlet "bütün" ya da başat öğe olmaya son vererek "büyük *demos*"un özel bir momenti halini alır.

Kreuznach Elyazması'nın en ilginç yorumlarından biri, Miguel Abensour'un *Devlete Karşı Demokrasi*[10] kitabında önerdiği yorumdur. Bu küçük hacimli ama parlak kitabın amacı, modern politik devletin tahakkümcü mantığını demokrasi bayrağı altında eleştiren bir Marx'ın yıkıcı gücünü ortaya çıkarmaktır. Abensour'a göre, 1843 entelektüel krizi, genç Marx'ın güzergâhında, rasyonel devletle ilgili Genç-Hegelci ütopyadan kopuş ve modern politik yabancılaşmayı radikal biçimde eleştirme momentidir. Politik etkinliğin öznesi halktan başkası olamaz; daha doğrusu, bizzat Marx'ın kullandığı Yunan kökenli kelimeyi alırsak, *demos*'tur. Yabancılaşmış politik devleti –yoksa, özgürlüğe yönelik birlikte-varlık olarak politik etkinliği değil– ortadan kaldırarak, *gerçek demokrasiyi* inşa etmek istemektedir. Devlet ile Marxçı gerçek demokrasi arasında bir gerilim, bir çatışma, kalıcı bir tezat vardır: Devlet ne kadar güçlüyse demokrasi o ölçüde azalır ve *vice versa*. Bu sorunsal *Kreuznach Elyazması*'yla sınırlı kalmaz, Marx'ın eserinde, özellikle Paris Komünü üzerine yazılarında da bununla karşılaşılır. 1843 tarihli eleştiri, böylelikle, Marxçı düşünümün liberter momenti olarak adlandırılabilecek dönemi başlatır.

10) Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997. [*Devlete Karşı Demokrasi*, çev.: N. Başer, Z. Gambetti, Epos Yay., 2002.]

Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş (1844)

Parıltılı sezgilerin ve keskin ifadelerin nüfuz ettiği bu parlak metin Karl Marx düşüncesi için temel bir keşif momentidir: toplumu özgürleştirici sınıf olan *proletaryanın* keşfi. Bilindiği gibi, Marx bu keşfe ölümüne dek sadık kalacaktır. Bu aynı zamanda gerçek devrimci hümanizmadan esinlenmiş bir yazıdır. "İnsan varlığını alçaltan, köleleştiren, terk eden, küçümseyen bütün toplumsal koşulları altüst etme yönündeki kesin buyruk" bunun ünlü bir kanıtıdır.

1844 yılı başında Paris'te yayımlanan ve Fransa'da sürgünde bulunan sol Genç-Hegelcilerle Fransız sosyalist solunu birleştirmesi beklenen *Fransız-Alman Yıllıkları* dergisinin çıkmış tek sayısında Marx'ın yayımladığı ikinci makaledir bu (birkaç ay önce kaleme aldığı *Yahudi Sorunu Üzerine* de burada yayımlanmıştır). Gerçekte yalnızca Alman yazarların katıldığı bu teşebbüsün arkası gelmemiştir.

"Kuşkusuz ki eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz; maddi güç ancak maddi güçle alaşağı edilmelidir, fakat teori de kitleleri kavrar kavramaz maddi bir güç olabilir. [...] Din eleştirisi, sonunda, *insan varlığı insan varlığının yüce varlığıdır* doktrinine varır ve dolayısıyla, insan varlığını alçaltan, köleleştiren, terk eden, küçümseyen bütün toplumsal koşulları altüst etme yönündeki *kesin buyruğa* varır. [...]

"Tarihsel açıdan bile bakıldığında, teorik özgürleşmenin Almanya açısından özellikle pratik bir anlamı vardır. Almanya'nın *devrimci* geçmişi gerçekten de teoriktir: *Reform*'dur bu. O dönemde devrim bir *keşişin* beyninde başlamıştır; tıpkı şimdi de bir *filozofun* beyninde başlaması gibi. [...]

"*Radikal* bir Alman devrimi yine de temel bir güçlüğe çarpacağa

benzemektedir. Gerçekten de devrimler *pasif* bir öğeye, *maddi* bir temele ihtiyaç duyarlar. Teorinin bir halkın içinde gerçekleşmesi için ancak onun ihtiyaçlarının gerçekleşmesi olması gerekir. [...]

"Almanya için ütopik bir düş olan şey *radikal* devrim değildir, *tümel insanlığın* özgürleşmesi değildir; daha ziyade, kısmi devrimdir, *yalnızca* politik devrimdir, evin direklerini diken devrimdir. Kısmi bir devrim, yalnızca politik bir devrim neye dayanmaktadır? *Sivil toplumun bir bölümünün* özgürleşmesine ve *tümel* tahakküme erişmesine; belirli bir sınıfın kendine özgü *tikel durumdan* yola çıkarak genel olarak toplumu özgürleştirmeye girişmesine. [...]

"Fakat Almanya'da her tikel sınıfta eksik olan ve onu toplumun olumsuz temsilcisi olarak damgalayacak şey yalnızca kararlılık, kesinlik, cesaret ve radikal sertlik değildir. Her devlet [*Ancien Régime* devletleri anlamında], halkın ruhuyla anlık bile olsa özdeşleşen bu ruh genişliğinden, maddi güce politik iktidarın canlılığını veren bu dehadan, *ben bir hiçim, her şey olmalıyım* diyen bu meydan okumayı rakibin yüzüne çalan devrimci yüreklilikten de yoksundur. [...] Sivil toplumun her alanı zaferini yaşamadan önce bozgununu yaşar; kendi önüne dikilen engelleri yıkmadan önce kendi engellerini kurar; kendi cömertliğini ortaya koymadan önce cimriliğini öne çıkartır. Böylece büyük bir rol oynama fırsatı bulunmadan yitirilmiş olur; her sınıf, kendisinin üzerinde olana karşı mücadeleye henüz başlamışken, altındaki sınıfla mücadeleye çoktan bulaşmış bulur kendini. Prensler krallıkla mücadele halinde bulurlar kendilerini; bürokrat soyluyla mücadelededir; proletarya burjuvaziyle mücadeleye girişmeye başlamışken burjuva bunların hepsiyle mücadelededir. Orta sınıf kendi bakış açısından özgürleşme fikrini tahayyül etmeye henüz cüret etmişken, toplumsal koşulların gelişimi kadar politik teorideki ilerleme de, bu bakış açısını zaman aşımına uğramış ya da en azından sorunlu kılar. [...]

"Peki, Alman özgürleşmesinin *olumlu* olasılığı nerededir?

Cevap: *Köklü zincirleri* olan bir sınıfın oluşumunda; bir sivil toplum sınıfı olmayan bir sivil toplum sınıfının oluşumunda; bütün devletlerin ortadan kalkması demek olan bir devletin oluşumun-

da; tümel ıstırapları nedeniyle tümel karaktere sahip olan ve *tikel bir hak* talep etmeyen, çünkü *tikel bir adaletsizliğe* değil, *dosdoğru adaletsizliğe* maruz kalmış, *tarihsel* bir sıfat *değil*, yalnızca *insani* bir sıfat talep edebilen, Alman devletinin sonuçlarıyla tekyanlı karşıtlık içinde değil onun önvarsayımlarıyla topyekûn karşıtlık içinde olan bir alanın oluşumunda; kısacası, tüm diğer alanlardan özgürleşmeden kendisi özgürleşemeyen bir alanın oluşumunda; tek kelimeyle, insan varlığının *bütünüyle yitimi* olan ve dolayısıyla ancak *insan varlığının eksiksizce yeniden-fethiyle* kendini fethedebilen bir alanın oluşumunda. Toplumun tikel bir durum içinde bu şekilde erimesi *proletaryadır* [...]

"Tıpkı felsefenin *maddi* silahlarını proletarya içinde bulması gibi, proletarya da kendi *manevi* silahlarını felsefede bulur ve düşüncenin şimşeği bu naif halk alanının özüne isabet ettiğinde *Almanların insan varlıklarına* özgürleştirici dönüşümü tamamlanmış olacaktır. [...] Bu özgürleşmenin *başı* felsefedir, *kalbi* proletarya [...]."[11]

Bu makalenin yapısı, 1842-1844 arasında Marx'm politik-felsefi güzergâhının –maddi bir temeli, "beden" arayışındaki bir "kafa"yı Almanya'da araştıran eleştirel düşünce– karşılaştırmalı bir tanımından başka bir şey değildir. Genç Marx devrimci teori için bu toplumsal temelin Alman burjuvazisi olamayacağına ikna olmuştur: Tarih sahnesine çok geç çıkan bu burjuva, 1789 Fransa'sının *tiers-état*'sının cüretkârlığına sahip değildir. Alman burjuvazisi, krallığa ve soyluluğa karşı koymaya çalıştığı anda proletaryanın tehdidi altına girdiğinden, cömertliğini öne çıkartmadan önce bakış açısının tüm darlığını öne çıkartacaktır; kısacası, devrimci olması gerektiği anda tutucu ve ödlek olur. Sonuç olarak, Alman devrimi ya insani, tümel –yani komünist– olacaktır ya da hiç olmayacaktır. Bu tümel özgürleşme Almanya'da kısmi, yani saf anlamda politik

11) *PHI*, 99-101, 103-107; *MEW 1*, 385-386, 388-291.

özgürleşmenin –krallığın yıkılması, bir cumhuriyet kurulması– *sine qua non* koşuludur.

Oysa, böyle bir tümel insani devrim ancak sivil toplumun/burjuvazinin "tikel sınıfı" olmayan, *tümel* bir sınıf olan, savunacağı hiçbir ayrıcalığı olmayan, altında başka hiçbir sınıfın bulunmadığı bir sınıf tarafından, bütün toplumu özgürleştirmeden kendisi özgürleşemeyen bir sınıf tarafından gerçekleştirilebilir: *proletarya*. Yalnızca proletaryanın, "tümel ıstıraplarıyla" ve "tikel hak talebinde bulunmadığı" için gerçekten tümel bir karakteri vardır. "Köklü zincirleri" olan bir sınıftır: İmdi, "radikal bir devrim ancak radikal ihtiyaçların devrimi olabilir."

Alman devriminin bu analiz taslağı –kısmen 1842 yılında *Neue Rheinische Zeitung*'da "aydın" burjuvaziyle ittifakın hayalkırıcı deneyimine dayanmaktadır– Marx'ın daha sonra 1850 yılında geliştireceği *sürekli devrim* fikrinin ilk taslağı olarak görülebilir: Tarihsel gelişme bakımından gecikmiş olan Almanya gibi ülkelerde, Fransız burjuvazisinin 1789'da gerçekleştirmiş olduğu tarihsel görevleri yalnızca proleter/sosyalist devrim tamamlayabilir.

Alman proletaryasını bu şekilde keşfetmenin esasen felsefi bir işlem olduğunu vurgulamak gerekir: Marx'ın Alman işçi hareketiyle teması yoktu ve Almanya'daki hiçbir olay bu ezilen sınıfın böyle devrimci yeteneği olduğuna işaret etmemekteydi. Zaten Marx'ın felsefe ile proletarya arasındaki ilişkilere dair oluşturduğu anlayış, "Marksist" olmaktan ziyade sol-Hegelci ya da Feuerbachçıdır. Marx'a göre devrim önce filozofun kafasında doğar, sonra da, ikinci momentte, proleter kitlelere nüfuz eder. "Naif halk alanı" üzerine şimşek gibi *düşen*, kitleleri *kavrayan aktif* felsefi düşünce karşısında proletarya ıstırapları ve ihtiyaçlarıyla; "maddi temel" olarak,

devrimin "*pasif* öğesi" olarak, felsefeye silah hizmeti gören ve düşüncenin "yıldırımla çarpmasına" *kendini bırakan* olarak göz önüne alınmıştır.

Metnin anahtar bir cümlesi bu makalenin hâlâ "Feuerbachçı" karakterini açıklamaktadır: "Bu özgürleşmenin *başı* felsefedir, *kalbi* proletarya." Feuerbach'ın *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*'inde (1842) –Marx'ın coşkuyla selamladığı eser– *aktif*, tinsel, idealist, politik, özgür olan *baş* ile *pasif*, duyarlı, materyalist, acı çeken, toplumsal ve "muhtaç" (ihtiyaçlara tabi) olan *kalp* arasındaki zıtlık üzerine geniş bir düşünme süreci yer alır. O dönemde Marx'ın belli başlı muhataplarından biri olan Genç-Hegelci Ruge, bu Feuerbachçı tezin politik sonucunu geliştiriyordu: Toplumsal olan, bencil ve pratiktir, yalnızca politik olan tinsel ve aktiftir. Marx, *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalelerinde bu mantıksal sonucu reddetmişti, fakat felsefi öncülleri –"pasif materyalizm" ile "tinsel etkinlik" arasındaki Feuerbachçı karşıtlık– belli ölçülerde hâlâ kabul ediyordu.

Dolayısıyla, 1844 başındaki bu makale, Marx'ın sol yeni-Hegelcilikten 1845 tarihli *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ilk kez ifade edilen yeni politik felsefeye doğru yol alışında önemli bir evre olarak kabul edilebilir, fakat henüz belirleyici değildir.

Genç Marx'ın bu metninin temaları ile "parti işçi sınıfının başıdır" teorisinin en önde gelen ideoloğunun –1902-1904 yıllarının Lenin'i– anlayışları arasında çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır. 1844'teki Marx gibi Lenin de *Ne Yapmalı?*da (1903) sosyalizmin entelektüellerin kafasından doğduğunu ve ardından "dışarıdan tanıtım" yoluyla işçi sınıfına nüfuz etmesi gerektiğini yazar; parti burada *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalede belirtilen filozoflarla aynı rolü oynar. İmgeler bile benzemektedir: Devrimci düşüncenin "şimşeği" Lenin'de "kı-

vılcım" olur; baş döndürücü bir enerji merkezi varsayan şaşırtıcı imge, henüz atalet halindeki bir kitleyi tutuşturur, bu kitle de kurtarıcı ateş için "temel"i, "madde"yi sağlar. Marx tarafından –1844 Silezya dokumacılarının isyanından sonra– olduğu kadar Lenin tarafından da –1905 devrimci deneyiminden sonra– terk edilecek bu bakış çok kışkırtıcıdır çünkü tümüyle yanlış değildir: yalnızca kısmen yanlıştır. Teori ile kitleler arasındaki diyalektik oyun unutulmaktadır: Tutarlı devrimci düşünce ancak bizzat ezilen sınıfın problemlerinden, özlem ve mücadelelerinden yola çıkarak belirebilir. Aynı imgeyi alırsak, şimşeğin çakabilmesi için fırtına yüklü bulutların çarpışması gerektiğini söyleyebiliriz...

"Prusya Yasası ve Toplumsal Reform" (1844) Makalesi Üzerine Sayfa Sonu Şerhleri

Temmuz 1844'te Genç-Hegelci –demokrat/cumhuriyetçi duyarlılıklı– Ruge'nin ("Bir Prusyalı" takma adıyla), Paris'te mülteci Almanların çıkardığı *Vorwärts* gazetesinde ("İleri!") yayımlanan bir makalesine dair Marx'ın polemik yorumudur bu. Marx'ın "şerhler"i de aynı süreli yayında Ağustos 1844'te çıkmıştır. Pek çekici olmayan bu başlık altında, Marx'ın entelektüel ve politik yolu bakımından çok önemli, ama ikincil literatürün genellikle göz ardı ettiği bir metin gizlidir. Deyim yerindeyse, bu yazıyla birlikte Marx'ın düşünsel hareketinde yeni bir evre açılır. Bu evrede onun *praksis* felsefesi ve proletaryanın kendi kendini özgürleştirme devrimci teorisi oluşur.

"Bütün liberal burjuvazinin anayasa ve basın özgürlüğü arzusunu bastırmak için *tek bir askerin* bile gerekmediği [...] bir ülkede;

uysal ve pasif itaatin *gündemde*[12] olduğu bir ülkede; böyle bir ülkede, cılız dokumacılara karşı silahlı güce başvurma zorunluluğu *bir olay*, hem de *ürkütücü* bir olay değil midir? Cılız dokumacılar ilk muharebeden galip çıktılar. Sonradan takviye alan birliklerce bastırıldılar. [...]

"Fransa ya da İngiltere'deki işçi ayaklanmalarının *teki bile* Silezya dokumacılarının isyanı kadar *teorik* ve *bilinçli* bir niteliğe sahip değildir.

"Öncelikle *dokumacılar ezgisini* hatırlayalım; bu cesur mücadele *parolasında* aile ocağı, fabrika, bucak tek bir kez bile anılmaz; fakat proletarya özel mülkiyet toplumuna muhalefetini çarpıcı, keskin, sert, şiddetli biçimde derhal ilan eder. Silezya ayaklanması özellikle İngiliz ve Fransız işçi isyanlarının *bittiği* yerde, proletaryanın özünün ne olduğunun bilinciyle *başlar*. Eylemin kendisi bile bu *üstünlük* karakterini içerir. Tahrip edilen yalnızca işçinin rakibi olan bu makineler değildir, dahası *muhasebe defterleri*, mülkiyet belgeleri de tahrip edilir ve tüm diğer hareketler görünür düşman olan *sanayi patronuna* yönelmişken, bu hareket gizli düşman bankere de yöneliktir. [...]

"Genel olarak Alman işçilerinin kültür düzeyi ya da kendilerini geliştirme yetenekleri açısından *Weitling*'in dâhice yazılarını hatırlatacağım. Bunlar, uygulama bakımından aşağı olsa da, teorik açıdan çoğu zaman Proudhon'un eserlerini bile aşar. [...] Almanya'nın *toplumsal* devrime yönelik *klasik* bir eğilimi olmakla birlikte, *politik* devrim yeteneğinin olmadığını kabul etmek gerekir. Gerçekten de, nasıl ki Alman burjuvazisinin güçsüzlüğü Almanya'nın *politik* güçsüzlüğüyse, Alman proletaryasının yetenekleri de –Alman teorisi bir yana bırakılsa bile– Almanya'nın toplumsal yetileridir. [...] Felsefi bir halk ancak sosyalizmin içinde kendine denk düşen pratiği bulabilir, dolayısıyla yalnızca *proletaryanın* içinde kendi kurtuluşunun aktif öğesini bulabilir. [...] Bu olgunun kavranmasının ilk öğelerini 'Prusyalı' benim 'Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş'imde (*Fransız-Alman Yıllıkları*) bulacaktır. [...]

12) *Metinde Fransızca.*

* "*Politik ruhlu* bir *toplumsal devrim* ne kadar gereksiz söz uzatma ya da saçmalık ise, *toplumsal ruhlu* bir *politik devrim* de o ölçüde rasyonel bir şeydir. Genel olarak *devrim* –mevcut iktidarın *devrilmesi* ve eski ilişkilerin *dağıtılması*– *politik bir eylemdir*. Fakat *devrim* olmadan sosyalizm gerçekleşemez. *Yıkıma* ve *dağıtmaya* ihtiyaç duyduğu ölçüde bu *politik* eyleme de ihtiyaç duyar. Fakat *örgütleyici etkinliğinin* başladığı yerde *içkin hedefinin, ruhunun* ortaya çıktığı yerde, sosyalizm *politik* kabuğunu kaldırıp atar. [...]"[13]

Marx ile Ruge arasındaki tartışmanın konusu Haziran 1844'teki Silezya dokumacılarının isyanıdır. Modern Almanya tarihinin bu ilk işçi isyanı Prusya ordusunun müdahalesiyle ezilir. İsyancıların anısına Heinrich Heine yine *Vorwärts*'ta en ünlü politik şiirlerinden birini yayımlar: "Yoksul dokumacılar" etkileyici bir şiddet ve radikalliktedir; Prusyalıların "Tanrı'yla birlikte, kral ve vatan için" savaş çığlığına bir tür küstah devrimci cevaptır:

Yuf o tanrıya, tapındığımız tanrıya,
soğuk kış gecelerinde biz, aç çıplak
yalvardık yakardık, umutlandık, bekledik boşuna,
komadı bizi insan yerine, aldattı bizi, alay etti acımızla.
Dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha!

Yuf o krala, zenginlerin adamına,
halkın yoksulluğuna hiç aldırmayan o krala,
bir de soyar bizi varana dek son kuruşumuza,
kurşunlatır köpekler gibi sokak ortasında bizi.

Dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha!
Yuf o anayurda, bağrımıza bastığımız anayurda,
yalnız alçaklığın, utancın çiçeği yetişir üzerinde,

13) *PHI*, 110, 126-128, 133; *MEW 1*, 393, 404-405, 408-409.

ve çiçekler soluverir, çiçekler açar açmaz, anide
solucanlar büyür ve kurtlar, kokuşmuşluğun kucağında.
Dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha!

Dokuruz ha dokuruz, senin sonunu dokuruz, gece gündüz,
inleyen tezgâhlarda mekiklerimiz savrula savrula,
sana kefen dokuruz, ey koca Almanya, sana kefen dokuruz,
dokuruz sana bir yuf, bir yuf daha, bir yuf daha,
dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha dokuruz, dokuruz ha![14]

Heine'nin yakın dostu Marx kuşkusuz ki Silezya isyancılarının mücadelesinin devrimci anlamı konusunda şairin görüşünü paylaşıyordu. Onun gözünde –aynı zamanda da mektuplaşmalarının kanıtladığı gibi, birçok dostunun gözünde– bu olay, Almanya'daki tek devrimci sınıf olan proletarya konusunda, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda yayımlanan Hegel'in hukuk felsefesi üzerine makalesindeki Marx'ın öngörüsünü şaşırtıcı biçimde doğrulamıştı.

Buna karşın Ruge'ye göre, Silezya ayaklanması başarısız kalmıştı, çünkü "her şeye nüfuz eden politik ruh henüz bütün sorunu canlandırmamıştı." Kesinlikle Hegelci bu tutum, 1842 yılında Marx'ın da tutumuydu. Hegelci paradigmadan 1843 yılında kopan Marx'a göre, toplumsal sorunlara saf anlamda politik çözüm olamaz. Bütün "politik" önlemlerin, Konvansiyon'un, Napolyon'un, İngiliz devletinin yoksulluğa karşı önleminin yenilgisini tarihsel örnek olarak verir. Ruge'ye karşı **Marx toplumsal devrimin salt politik devrime üstünlüğü konusunda ısrarla durur**; İşçi isyanı, yerel bile olsa, "evrensel ruh"a sahiptir, politik isyan ise ister istemez "dar ruhlu"dur. Onun gözünde, Silezya dokumacılarının gözüpekliği Alman

14) Henri Heine, *Pages choisies*, Paris, Éd. Sociales, 1964, s. 129-130 [Şiirin Türkçesinde A. Kadir – Selâhattin Yıldırım'ın çevirisi kullanılmıştır – ç.n.].

burjuvazisinin "pasifliği"yle tezat halindedir. Ve Silezya isyanı –Fransa ve İngiltere'deki benzer ayaklanmalar gibi– yalnızca makinelere yönelik değil, doğrudan doğruya patronların ve bankerlerin iktidarına ve burjuvazinin özel mülkiyetine karşı olduğundan, burjuvazinin "köleliğini ve güçsüzlüğünü artırmak"tan başka bir şey yapmamıştı.

Bununla birlikte, olaya dair analizinden yola çıkan Marx, *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalesindeki argümanıyla karşılaştırıldığında yeni bir sonuca varır: "Alman proletaryasının sosyalizme mükemmel yatkınlığı"nın, felsefeyi "dışlayarak bile", filozofların "düşünce şimşeği"nin müdahalesi olmadan da somut olarak tezahür edebileceğini keşfeder. Sonunda, proletaryanın devrimin "pasif öğesi" olmadığını keşfeder; tam tersine: "Felsefi bir halk kendisine uygun pratiği (*praksis*) ancak sosyalizmin içinde bulabilir; kendi kurtuluşunun aktif öğesini ancak *proletaryanın* içinde bulabilir." Bu tek cümlede önceki felsefi bakışlarına göre üç yeni tema vardır:

> Halk ve felsefe iki ayrı terim olarak sunulmamıştır, ikincisi ilkine "nüfuz etmektedir": "felsefi halk" deyimi bu karşıtlığın aşılmasının ifadesidir.
> Sosyalizm saf bir teori olarak, "filozofun kafasında doğmuş" bir fikir olarak değil, bir *praksis* olarak sunulmuştur.
> Proletarya artık özgürleşmenin *aktif* unsuru olmuştur.

Bu üç öğe proletaryanın kendi kendini özgürleştirme teorisinin ilk mihenk noktalarını oluşturur ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'in *devrimci praksis* kategorisine götürmektedirler.

Genç-Hegelciliğin ve Feuerbach'ın fikirlerinin belirgin eleştirisi *Tezler*'de ve *Alman İdeolojisi*'nde (1845-1846) ifade edilecektir; fakat Ağustos 1844 tarihli *Sayfa Sonu Şerhleri*

de zımni bir kopuşun ifadesidir: Gerçek bir devrimci olay üzerinde temellenen bu şerhler yalnızca Hegelci devlet felsefesini sorgulamakla kalmıyorlar –*Fransız-Alman Yıllıkları* bunu zaten yapmıştır–, felsefe ile dünya, teori ile pratik arasındaki ilişkilere dair Feuerbachçı anlayışı da sorguluyorlar. Özgürleşmenin *aktif öğesini* proletaryada keşfeden Marx, Feuerbach'tan ya da felsefeden tek kelime etmeden, 1844 başında hâlâ benimsediği şemadan kopar: Devrimci bir harekete dair bu *pratik* tutumla birlikte, *praksis felsefesine* götüren yol açılmış olur.

Marx'ın polemiği, yalnızca Ruge'de değil, Genç-Hegelci dostlarının çoğunda da genel bir anlayışsızlığa neden olmuştur. Bu tepkinin nedeni muhtemelen makalenin yenilikçi niteliğindendir; bu kopuşun bütün teorik içerimleri geliştirilmiş olmasa da, Genç-Hegelciliğin ideolojik alanının dışına zımnen yerleşmiş olmasındandır.

II

Proletarya Devrimi

Alman İdeolojisi (1846)

Engels *Ludwig Feuerbach* üzerine kitabının 1888 tarihli girişinde *Feuerbach Üzerine Tezler*'i (1845) –mevcut eserin ikinci kısmının ikinci bölümünün konularından biri– "yeni bir dünya anlayışının dâhice çekirdeği" olarak belirtir. Gerçekten de bunlar yeni bir düşünme tarzının başlangıcıdır, ki bu tarzın en iyi tanımını Antonio Gramsci önermiştir: *praksis felsefesi*. Tez III, belki de politik açıdan en önemlisidir: "Koşulların değişimi ile insan etkinliğinin değişiminin ya da kendinin değişiminin (*Selbsteveränderung*) çakışması, ancak *devrimci praksis* olarak kavranabilir ve rasyonel olarak anlaşılabilir." Bu tezde Marx, Fransız materyalizmi (önce koşulların değişimi) ile sol Hegelcilik (önce bilincin değişimi) arasındaki karşıtlığın aşılmasının anahatlarını belirtmektedir. Böylece, filozofların kurtarıcı rolü üzerine Genç-Hegelcilerin yanılsamalarını ve bir "Yüce Kurtarıcı" arayışına mahkûm olan 18.

yüzyıl materyalizminin mirasçısı farklı ilerici politika anlayışlarını aşabilmektedir: Mademki bireyler koşullar tarafından şekillendirilmiştir –ve bu koşullar tarafından cehalete ve karanlıkçılığa mahkûm edilmişlerdir– kurtulamazlar; bu kısır döngüyü parçalayabilecek, toplumun üzerinde bir güç gerekir: Ansiklopedicilerde ve ütopyacı sosyalistlerde olan aydın hükümdarlar ya da bazı Jakobenlerde ve Cracchus Babeuf'ün bazı yandaşlarında görülen erdemli yurttaşlardan oluşan seçkinler. Marx'ın alternatif politik tutumu –proletaryanın kendi kendini devrimci özgürleştirmesi– ileriki aylarda *Alman İdeolojisi*'nde geliştirilecektir.

1845-1846 yıllarında Brüksel'de Marx ve Engels tarafından –Moses Hess'in de katkısıyla– kaleme alınan bu hacimli elyazması hem Feuerbach'tan Stirner'e uzanan, Bauer kardeşleri de içeren, Genç-Hegelcilerle (fazla) uzatılmış bir hesaplaşmadır, hem de yeni tarih anlayışlarının ilk ve parlak ifadesidir. Böylelikle komünizm için görülmemiş bir politik mücadele vizyonu açılmış olur; bu nedenle, Engels'e göre, "esasen Marx'ın eseri olan ve ancak çok küçük bir bölümünü üstlenebileceğim" bu yeni teori, "işçi hareketi için doğrudan önem taşımaktadır."[1] Feuerbach üzerine bölüm en ilginç olanıdır, ama diğer kısımlar da kimi zaman kayda değer bölümler içermektedir. Yazarları tarafından ironik bir ifadeyle "farelerin kemirici eleştirisine" terk edilmiş bu eser ancak 1932 yılında Moskova'daki Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nün çabalarıyla basılacaktır.

"Sonuç olarak, geliştirmiş olduğumuz tarih anlayışından şu sonuçları çıkartabiliriz: 1/ Üretici güçlerin gelişiminde öyle bir aşama

1) F. Engels, "Quelques notes sur l'histoire de la Ligue des communistes", Önsöz, K. Marx, *Révélations sur le procès des communistes* (1853), Paris, Costes, 1939, s. 78-79.

gelir ki, bu aşamada, mevcut ilişkiler çerçevesi içinde ancak zararlı olabilen, artık üretici güçler olmaktan çıkıp yıkıcı güçler haline gelen (makineler ve para) üretici güçler ve değişim araçları doğar; ve buna bağlı olarak, kazançlarından yararlanmaksızın toplumun bütün yükünü taşıyan, toplumdan dışlanmış, ve zorunlu olarak, bütün öteki sınıflara karşı en açık muhalefet durumunda bulunan bir sınıf doğar; bu sınıf, toplum üyelerinin çoğunluğunun meydana getirdiği bir sınıftır; köklü bir devrim zorunluluğunun bilinci, komünist bir bilinç olan ve elbette ki, bu sınıfın durumu dikkate alındığında başka sınıflarda da oluşabilen bu bilinç bu sınıfın içinden ortaya çıkar. [...] 3/ Daha önceki bütün devrimlerde etkinlik tarzı değişmemiş kalıyordu [...] komünist devrim, bunun tersine, daha önceki etkinlik *tarzına* karşı yönelmiştir, *çalışmayı* ortadan kaldırır ve bütün sınıfların egemenliğini sınıfların kendileriyle birlikte ortadan kaldırır. [...] 4/ Yığın içinde bu komünist bilincin yaratılması için, keza bu işin kendisinin de iyi bir sonuca vardırılması için insanların yığınsal bir dönüşüme uğraması zorunludur; böyle bir dönüşüm ise ancak pratik bir hareketle, bir *devrimle* yapılabilir; bu devrim, demek ki, yalnızca *egemen* sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmakla kalmaz, eski sınıfın bulaştırdığı pislikleri süpürme ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli hale gelme olanağını, *ötekini deviren* sınıfa ancak bir devrim vereceği için de zorunlu olmuştur. [...]

"Stirner burada toplumda devrim yapan ve üretim ilişkilerini ve ilişki biçimlerini yeni bir temel üzerinde, yani yeni insanlar olarak kendilerinden yola çıkarak kuran komünist proleterlerin 'geçmişin insanları' olarak kaldıklarına inanmaktadır. Bu proleterlerin yaptığı bitmek tükenmez propaganda, kendi aralarında her gün yaptıkları tartışmalar, kendilerinin 'geçmişin insanları' olarak kalmayı ve genel anlamda insanların 'geçmişin insanları' olarak kalmalarını ne kadar az istediklerini yeterince kanıtlamaktadır. Eğer Aziz Sancho'yla birlikte 'hatayı kendilerinde ararlarsa' 'geçmişin insanları' olarak kalırlar; fakat ancak koşullar başka türlü olduğunda 'geçmişin insanları' olmaya son vereceklerini gayet iyi biliyorlar ve bu nedenle ilk fır-

satta bu koşulları değiştirmeye kararlıdırlar. Kendini değiştirmek ile bu koşulları değiştirmek devrimci etkinlik içerisinde çakışır."[2]

Belli ölçülerde *Alman İdeolojisi* Marx ile Engels'in kendi Genç-Hegelci geçmişleriyle yüzleşmeleridir. Marx'ın *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya (1859) önsözündeki ünlü yorumunu bu anlamda düşünmek gerekir: "1845 ilkbaharında o da [Engels] Brüksel'e yerleşmeye geldiğinde, bizim bakış açımız ile Alman felsefesinin ideolojik anlayışı arasında mevcut uzlaşmazlığı ortaya çıkarmak üzere ortak çalışmaya; *aslında geçmişteki felsefi bilincimizle hesabı görmeye* karar verdik. Bu niyet Hegel-sonrası felsefenin eleştirisi biçiminde gerçekleşti. [...] *Temel hedefimize, kendimizi açık seçik görmeye* eriştiğimiz ölçüde elyazmasını farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik."[3]

Marx ile Engels'in eleştirisi hem "idealist" akımlara (Bauer kardeşler, Max Stirner) hem de "materyalistler"e (Feuerbach) yöneliktir. "İdealist"lere karşı çıkarken, Genç-Hegelcilerin temel postulatını –toplumu değiştirmek için "bilinçleri değiştirmek" yeterlidir– reddederler. Örneğin Bruno Bauer "filozofların gücüne inanmaktadır ve bilinçlerdeki bir dönüşümün [...] gözümüzün önündeki bütün dünyayı yıkabileceği yanılsamalarını paylaşır"; "Aziz Max" (Stirner) ise mevcut koşullar hakkında "kendi uydurduğu yanlış fikirden kurtularak" bu koşulları gerçekten yıkmayı düşünür. Oysa, *komünist* için, tersine, "mevcut dünyada devrim yapmak, pratik biçimde saldırmak ve bulduğu şeyleri değiştirmek" söz konusudur; "[...] şeylerin mevcut durumunu ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz." Komünizm felsefi bir ilke

2) *IA*, 68, 207-208; *MEW* 3, 195.
3) *PHI*, 490; altını biz çizdik.

değildir, "pratik araçlarla pratik amaçların peşinden koşan son derece pratik bir harekettir."[4]

Bununla birlikte Marx ve Engels, aynı zamanda *Kutsal Aile*'nin (1845) de düzeyi olan bu düzeyde kalmazlar. *Feuerbach Üzerine Tezler*'de olduğu gibi, 18. yüzyıl materyalizmini, özellikle "koşullar" teorisini de eleştirirler; etkinliğin koşullarının "bu etkinliğin kendisi tarafından yaratıldığı"nı unutarak, tarihsel koşulları "etkinlik"ten ayrı olarak tahayyül eden "tarih yazmanın nesnel denen tarzını" "gerici" olarak nitelerler. Keza, sanki şeylerin bu durumu insan varlıklarının durumu değilmiş ve insan varlıkları değişmeden değişebilirmiş gibi, "şeylerin durumunun dönüşümü" ile "insan varlıkları"nm dönüşümünü köklü bir şekilde birbirinden ayıranları alaya alırlar. Koşulların değişimi ile kendinin değişimi arasındaki bu özdeşlik, üretici etkinlik başta olmak üzere, insan yaşamının bütün alanlarında gerçekleşir: "Maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insan varlıkları değişir; aynı zamanda, kendilerine ait bu gerçeklikle birlikte, düşünme tarzları ve düşünme tarzlarının ürünleri de değişir."[5]

Son derece dağınık ama olağanüstü zengin bu bütünün içinden ayıkladığımız bölümler özellikle devrimci *praksis* sorunuyla ilgilidir; *Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsünde ileri sürülen politik fikirleri belirgin kılarlar.

Marx ve Engels'e göre devrim yalnızca Eski Rejimi, "önceki etkinlik biçimi"ni yok etmek için, kısacası "dış" engelleri yıkmak için değil, proletaryanın kendi "iç" engellerini aşabilmesi, kendi bilincini dönüştürmesi ve komünist toplumu yaratabilmesi için de gereklidir. Ancak kendi devrimci *praksisiyle*, eylem içindeki deneyimiyle, pratikten öğrendikleriyle,

4) *IA*, 41-43, 33, 209.
5) *IA*, 40, 21.

mücadele içinde kendi kendini eğitmesiyle, *yıkıcı (stürzende)* sınıf yalnızca egemen sınıfların iktidarını parçalamakla kalmaz, kendi kendini de dönüştürebilir, bilinçler üzerinde ağırlığı hissedilen eski çürümüşlükten –Almanca *Dreck* kelimesi "bok" olarak da çevrilebilir– kurtulabilir. Böylelikle yeni bir toplumu, sınıfsız ve tahakkümsüz toplumu temellendirebilen "yeni insan varlıkları"nın –*Mensch* "insan"dan ziyade "insan varlığı" anlamına gelir– topluluğu haline gelebilir. Başka deyişle: Devrim ancak ezilen sınıfların devrimci anlamda kendi kendini özgürleştirmesi biçimini edinebilir.

Alman İdeolojisi'nin yazarları, tutucu ideolojilerin, egemen sınıf ideolojilerinin tahakküm altındaki sınıflar üzerindeki ağırlığını, keza toplumu değiştirmek için yeni bir bilincin, komünist bilincin önemini inkâr etmezler. Fakat –1844 başındaki Marx gibi– bu politik-kültürel değişimi devrimci filozofların etkinliklerine atfetmezler; proletarya ancak kendi devrimci *praksisiyle* devrimci olacaktır, çünkü bilinç "mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey" olamaz. Kuşkusuz ki, entelektüeller ya da genel olarak proletaryadan başka sınıflardan gelen bireyler de komünist bilince erişebilir; fakat toplumu, çoğunluğu oluşturan ama "toplumun dışına atılmış" bu evrensel sınıfın bakış açısından ele aldıkları ölçüde bunu yapabilirler.

Bu demektir ki, yabancılaşmaların ortadan kaldırılması ancak yabancılaşmamış bir tarzda olabilir: Yeni toplumun niteliği, amaçlarla araçlar arasındaki tarihsel diyalektik içinde, bizzat oluşum süreci tarafından belirlenir. Marx ve Engels'e göre, "Mal edinme, bu mal edinmenin gerçekleştirilirken almak zorunda kaldığı biçimle de belirlenir. Bu mal edinme, proletaryanın karakteri gereği kendisi de ancak evrensel olabilecek bir birliktelik yoluyla; ve bir yandan bir önceki üretim tarzını, karşılıklı ilişkiyi ve toplumsal örgütlenmeyi devirerek, öte

yandan ise, proletaryanın evrensel karakterini ve enerjisini geliştirerek –ki bu olmadan devrim gerçekleşemez– ve nihayet, proletaryayı toplumdaki eski konumuna bağlayan ne varsa hepsinden kurtaracak bir devrim yoluyla gerçekleştirilebilir."[6]

Bu yeni devrim anlayışı, politika alanında, Marx tarafından 1845-1846 yılında *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ve *Alman İdeolojisi*'nde, hem Aydınlanmacıların materyalizmini hem de Alman idealizmini aşan –hem yadsıma hem de koruma ve bir üst düzeye yükselme anlamındaki diyalektik *Aufhebung*– yeni bir felsefenin icadının ifadesidir. Bu yeni düşünce ile 18. yüzyıl Fransız materyalizmi arasında basit bir süreklilik yoktur – Marx ve Engels tarafından yine *Kutsal Aile*'de ileri sürülen bir tez: Daha önce dediğimiz gibi, *praksis felsefesi* olarak tanımlanabilecek görülmedik bir yöntemin olumlanması ve başlatıcı bir kopuş söz konusudur.

Ezilenlerin devrimci bir tarzda kendi kendini özgürleştirmesinin derinden demokratik temel fikri, 20. yüzyıl işçi hareketinin belli başlı iki akımı tarafından yolun akışı içinde terk edilmiştir: sosyal-demokrasi ve Stalinci yapıdaki komünizm. Ancak Rosa Luxemburg'tan ve Kuzey Amerika'daki (1905 yılında kurulan) Industrial Workers of the World'tan Chiapas'taki Zapatistlere dek, Ernest Mandel'den, Daniel Guérin ve "Sosyalizm ya da Barbarlık" grubuna dek birçok heretik ve muhalif akım da bundan beslenmiştir.

Geriye –Marksist gelenekte az tartışılan bir soru– kendi kendini özgürleştirme ilkesinin tahakküm altındaki, sömürülen ve/veya marjinalleştirilmiş diğer toplumsal kategorilere –kadınlar, sömürge halklar, ayrımcılığa uğrayan etnik gruplar, cinsel azınlıklar, her türden parya– hangi ölçüde uygulandığını bilmek kalıyor.

6) *IA*, 72.

Komünist Parti Manifestosu (1848)

Manifesto Marx ve Engels tarafından 1847'de, Alman işçilerinin devrimci örgütü olan ve yönetimi Brüksel'de bulunan Adiller Birliği'nin –daha sonra adı Komünistler Birliği olacaktır– talebi üzerine kaleme alındı. 1848 başında yayımlanan ve yeni bir devrimci akımın kurucusu olacak bu belge –1848-1852 yıllarının kargaşası içerisinde pek fark edilmemiş ve ardından gelen geri çekilme yıllarında da daha ziyade unutulmuştur– modern politik düşüncenin en önemli ve en etkili metinlerinden biri olacaktır; sosyalizm tarihinin hiç kuşkusuz en fazla bilinen, en fazla tercüme edilen ve tekrar tekrar basılan yazısıdır. Dört büyük bölümü –"burjuvalar ve proleterler", "proleterler ve komünistler", "sosyalist ve komünist literatür", "çeşitli muhalefet partilerine karşı komünistlerin tutumu"– hem sınıf mücadelesi olarak Marksist tarih anlayışının parlak bir özetidir, hem de komünist akımın niteliğinin ve hedeflerinin bir tanımıdır.

"Gelmiş geçmiş bütün toplumların tarihi sınıf savaşımları tarihidir.

"Özgür ile köle, *patricius* ile *plebeius*, bey ile kul, lonca ustası ile kalfa, kısacası ezen ile ezilen sürekli birbiriyle karşıtlık içinde olmuş, kimi zaman örtük kimi zaman açık kesintisiz bir savaşım, her seferinde tüm toplumun devrim yoluyla dönüştürülmesiyle ya da savaşan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan bir savaşım yürütmüştür. [...]

"Burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynadı. [...] Burjuvazi insanları doğal üstlerine bağlayan rengârenk feodal bağları acımasızca yırtıp attı ve insan varlıkları arasında çıplak çıkardan, duyarsız 'peşin para'dan başka bağ bırakmadı. Sofuca esrimenin, şövalyelik coşkusunun, başıbozuk karamsarlığın kutsal ürpertilerini

bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel haysiyeti değişim değerinin içinde çözüp yok etti ve neler pahasına kazanılmış ve yazılı kabul görmüş sayısız özgürlüğün yerine vicdansız ticaretin biricik özgürlüğünü geçirdi. Tek kelimeyle, dinsel ve politik yanılsamayla kılık değiştirmiş sömürünün yerine, açık, sinik, doğrudan ve kaba sömürüyü yerleştirdi. [...]

"Yerleşik ve kesin olan her şey buharlaşıp uçuyor, kutsal olan her şey kutsallığını yitirdi ve insan varlıkları sonunda yaşam içinde kendi yerlerini ve karşılıklı ilişkilerini uyanık bir gözle ele almak zorundalar. [...]

"Ürünleri için hep daha geniş pazar ihtiyacı burjuvaziyi yeryüzünün tümünü istila etmeye yöneltir. Her yere çöreklenmesi, her yere yerleşmesi, her yerde ilişkiler kurması gerekir.

"Burjuvazi, dünya pazarını sömürmesiyle, bütün ülkelerin üretimine ve tüketimine kozmopolit bir biçim verdi. Gericileri büyük üzüntülere gark ederek, sanayiden ulusal payandasını çekti. [...]

"Bütün üretim araçlarının hızlı yetkinleşmesiyle, son derece kolaylaşmış iletişimlerle, burjuvazi bütün ulusları, en barbarlar da dahil, uygarlığa çeker. Metaların düşük fiyatı, bütün Çin setlerini alaşağı ettiği, en inatçı yabancı düşmanı barbarları teslimiyete mecbur ettiği ağır toplarıdır. Bütün ulusları, eğer kendi yıkımlarına koşmak istemiyorlarsa, burjuvazinin üretim tarzını benimsemeye mecbur eder; sözde uygarlığı kendi ülkelerine katmaya, yani burjuva olmaya onları mecbur eder. Tek kelimeyle, kendine benzer bir dünya yaratır.

"Burjuvazi kırı kentin egemenliğine tabi kıldı. [...] Kent ve kır için olduğu gibi, barbar ya da yarı barbar ülkeleri de uygar ülkelere teslim etti, köylü halkları burjuva halklara bağımlı kıldı, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı. [...]

"Burjuvazi, yani sermaye geliştikçe, aynı ölçüde proletarya da; ancak iş buldukları ölçüde yaşayabilen ve ancak çalışmaları sermayeyi artırdığı ölçüde iş bulabilen modern işçilerin bu sınıfı da gelişir. Kendilerini parça parça satmak zorunda olan bu işçiler, tüm diğer ticari mallar gibi bir metadır ve dolayısıyla, rekabetin tüm te-

sadüflerine, pazarın tüm dalgalanmalarına maruz kalırlar. [...]

"Bugüne kadarki tüm hareketler azınlıkların hareketi olarak ya da azınlıkların çıkarına kaldılar. Proletarya hareketi devasa çoğunluğun çıkarına devasa çoğunluğun özerk hareketidir. Proletarya, günümüz toplumunun en aşağı tabakası, resmi toplumu oluşturan tabakaların tüm üstyapısını havaya uçurmadan ayağa kalkamaz, doğrulamaz. [...]

"Bu sistemleri icat edenler [ütopik sosyalist ve komünistler], kuşkusuz ki, sınıfların karşıtlığını ve egemen toplumun içinde mevcut çözülme öğelerinin eylemini görmektedirler. Fakat, proletarya açısından, hiçbir tarihsel kendiliğindenlik, proletaryaya özgü hiçbir politik hareket. [...]

"Bu nedenle her politik eylemi ve özellikle her devrimci eylemi reddediyorlar, hedeflerine barışçıl yollardan varmayı istiyorlar ve doğal olarak yenilgiye mahkûm küçük deneyimlerle ve örnek olmanın gücüyle yeni toplumsal İncil'in yolunu açmaya çalışıyorlar. [...]

"Komünistler anlayışlarını ve niyetlerini gizlemekten tiksinirler. Hedeflerine ancak tüm geçmiş toplumsal düzenin şiddet yoluyla yıkılmasıyla erişilebileceğini açıkça ifade ederler. Egemen sınıflar komünist bir devrim karşısında titreyebilirler. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri yoktur. Ama kazanacakları bir dünya vardır.

BÜTÜN ÜLKELERİN PROLETERLERİ, BİRLEŞİN!"[7]

Marx ve Engels'e göre komünistleri diğer sosyalist akımlardan ayırt eden nedir? Onların ütopik sosyalizm –Saint-Simon, Fourier, Owen ve öğrencileri– eleştirileri, genellikle sanılanın tersine, *Manifesto* yazarlarının da büyük ölçüde paylaştığı gelecek projelerine yönelik değildir; "işçileri aydınlatmak için büyük değer taşıyan" mevcut toplum eleştirilerine de yönelik değildir. Anlaşmazlık, ilk sosyalistler tarafından "yalnızca en acı çeken sınıf görünümünde" ele alınan proletarya kar-

7) *PHI*, 399, 401-404, 407, 412-413, 436, 440; *MEW* 4, 462, 464-468, 472-473, 490, 493.

şısındaki tutumla ilgilidir. Eleştirel-ütopik sistemin yaratıcıları "proletarya açısından hiçbir tarihsel kendiliğnidenlik (*Selbstätigkeit*), ona özgü hiçbir politik hareket algılamamaktadırlar" ve kendi yeni toplumsal İncil'leri adına, her politik işçi hareketine ve her devrimci eyleme karşı çıkmaktadırlar.

Buna karşılık, komünistler, kendilerini "bütün ülkelerin işçi partilerinin en kararlı kesimi, daima ileriye atılım gösteren kesimi" olarak, "proletarya hareketinin koşullarını, ilerleyişini, genel sonuçlarını" anlayan kesim olarak kabul etmektedirler. Bu ifade, *Manifesto*'ya adını veren Komünist Parti'nin büyük bir işçi partisi içinde bir akım olarak gayet rahatlıkla var olabileceğini belirtmektedir: Marx ve Engels'in gözünde, Komünistler Birliği'nin Londra seksiyonunun mensup olduğu İngiliz Chartist Parti'nin komünizme yakın sol kanadının durumu muhtemelen böyleydi. Dolayısıyla komünistler proletaryanın politik hareketinin hem teorik hem pratik anlamda bir tür "öncü"südürler, tarihsel misyonunun en fazla bilincinde olan kesimidirler, fakat onun *Selbstätigkeit*'ini göz ardı ederek, kendilerini sınıfın yerine koyma eğiliminde değillerdir: "Proletarya hareketi, devasa çoğunluğun çıkarına devasa çoğunluğun özerk hareketidir."

Manifesto birçok açıdan yalnızca güncelliğini korumakla kalmamıştır, yüz elli yıl öncesine kıyasla *bugün hiç olmadığı kadar güncel*dir. Kapitalizm –diye vurguluyordu iki genç yazar– dünyanın iktisadi ve kültürel birleşmesinin "kozmopolit" sürecini ilerletmeye çalışmaktadır: Onun çoban değneği altında, burjuvazi "sanayiden ulusal payandasını çekti. [...] Geçmiş dönemin kendi kendine yeterliliği, bölgesel ve ulusal tecridi yerini genel bir dolaşıma, ulusların genel olarak birbirine bağımlılığına bıraktı. Ve bu, maddi üretim için olduğu kadar entelektüel üretim için de geçerlidir."

Yalnızca bir genişleme değil, *tahakküm* de söz konusudur: Burjuvazi kendine benzer bir dünya yaratır. Oysa bu, 1848 yılında, çağdaş gerçekliğin basit bir tanımından ziyade gelecekteki eğilimlerin öncelenmesidir. Yüz elli yıl öncesinde, *Manifesto*'nun kaleme alındığı dönemdense, "küreselleşme" çağında, *günümüzde çok daha doğru olan* bir analiz söz konusudur. Gerçekten de sermaye, bugün, 21. yüzyıl başında gerçekleştirdiği tüm dünya üzerinde bu kadar eksiksiz, mutlak, bütünsel, evrensel ve sınırsız bir iktidar uygulamasını hiçbir zaman başaramamıştı. Yeryüzündeki bütün uluslara kendi kurallarını, politikalarını, dogmalarını ve çıkarlarını dayatmayı bugün olduğu kadar geçmişte asla gerçekleştirememişti. Sonuçta, insan yaşamının tüm alanları –toplumsal ilişkiler, kültür, sanat, politika, cinsellik, sağlık, eğitim, spor, eğlence– sermayeye hiçbir dönemde günümüzdeki kadar eksiksiz bir şekilde tabi kılınmamış, "bencil hesapların buzlu suları"na bu kadar derinden asla daldırılamamıştı.

Bununla birlikte, *Manifesto*'nun ilk sayfalarında anahatları belirtilen sermayenin küreselleşmesinin parlak *–ve kâhince–* analizi bazı sınırlamalardan, Marksizm eleştirilerinin çoğunun ifade ettiği gibi devrimci gayretin aşırılığından değil, tersine, modern sanayi/burjuva uygarlığı karşısında yeterince eleştirel olmayan bir tutumdan kaynaklanan gerilim ya da çelişkilerden mustariptir.

19. yüzyılın tipik ilerleme ideolojisi, Marx ve Engels'in burjuvazinin "barbar" ulusları burjuva uygarlık hareketine sürükleme kapasitesine hayranlıklarında ifade bulan belirgin biçimde *Avrupa-merkezci* yaklaşımda kendini göstermektedir: Burjuva uygarlığı, düşük fiyatlı metaları sayesinde "en inatçı yabancı düşmanı barbarları teslim olmaya mecbur eder" (Çin'e şeffaf bir referans). Batı'nın sömürge tahakkümünü, "Doğu'yu

Batı'ya" tabi kılan burjuvazinin "uygarlaştırıcı" tarihsel rolünün ifadesi olarak kabul ediyor gözükmektedirler. "Uygar" uluslar ile "barbar" uluslar arasındaki, sömürgeci değilse de Avrupa-merkezci bu ayrıma tek kısıtlama, Batı burjuva dünyası konusunda "sözde uygarlık"ın (*sogennante Ziwilisation*) sorun edildiği bölümde bulunmaktadır.

Diğer yandan, "serbest mübadeleci" bir iyimserlikten ve oldukça ekonomist bir yaklaşımdan esinlenen Marx ve Engels, halklar arasındaki uzlaşmazlıklar ve ulusal sınırlar, burjuvazinin gelişimiyle, ticaret özgürlüğü, sanayi üretiminin tektipleşmesi ve buna denk düşen yaşam koşullarıyla giderek yok olmaktadır[8] diye –yanlış bir şekilde– öngörmektedirler.

Heyhat, hayır! 20. yüzyıl tarihi –iki dünya savaşı ve uluslar arasındaki sayısız çatışma– bu öngörüyü kesinlikle onaylamamıştır. Hatta uluslar arasındaki çatışmayı sürekli yeniden ve yeniden üretmek sermayenin dünya çapındaki yayılmasının doğasındadır. Bu çatışma, dünya pazarı üzerindeki tahakküm için emperyalistler arasında olabileceği gibi, emperyal baskıya karşı ulusal kurtuluş hareketlerinde ve binlerce başka biçimde de olabilir. Günümüzde, kapitalist küreselleşmenin kimlik paniklerini ve kabile milliyetçiliklerini ne ölçüde beslediği bir kez daha gözlemlenmektedir. Dünya pazarının sahte evrenselliği bölgecilikleri zincirinden boşaltmakta ve yabancı düşmanlıklarını şiddetlendirmektedir: Sermayenin ticari kozmopolitizmi ile saldırgan kimlik itkileri karşılıklı olarak birbirini beslemektedir.[9]

8) *PHI* 403. *Manifesto*'nun bu sayı, birkaç satır ötede kısmen yalanlanmıştır ve yazarlar ulusal uzlaşmazlıkların sonunu kapitalizmin sonuna bağlamışlardır: "Bireyin bir başkası tarafından sömürüsü ortadan kalktıkça, bir ulusun ötekini sömürüsü de ortadan kalkacaktır."

9) D. Bensaïd'in kayda değer kitabı *Le pari mélancolique*'teki (Paris, Fayard, 1997) analizlerini tekrarlıyorum.

Tarihsel deneyim –özelikle İngiliz imparatorluk tahakkümüne karşı mücadele eden İrlanda'nınki– birkaç yıl sonra Marx'a ve Engels'e burjuvazinin ve kapitalist pazarın egemenliğinin ulusal çatışmaları ortadan kaldırmadığını, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir derecede *yoğunlaştırdığını* öğretti. Fakat ulusal olgu üzerine, politik ve kültürel yapısı üzerine ve iktisat karşısındaki nispi özerkliği –aslında indirgenemezliği– üzerine daha tutarlı bir Marksist düşüncenin belirmesi için, ulusların kendi kaderini tayin hakkı konusundaki Lenin'in yazılarını ve ulusal kültürel özerklik konusundaki Otto Bauer'in yazılarını –genellikle çelişik kabul edilen ama tamamlayıcı olarak da görülebilecek iki yaklaşım– beklemek gerekecektir.

Metnin diğer sınırlılığı: Üretici güçleri geliştirme konusunda eşi benzeri görülmemiş kapasitesi için burjuvaziye şükranlarını bildiren Marx ve Engels, "doğal güçlerin evcilleştirilmesi"ni ve "bütün kıtaların topraklarının üretime açılması"nı hiç çekincesiz yüceltirler. Kapitalist sanayinin çevreyi tahribi, burjuva üretimi tarafından sermayenin üretici güçlerinin sınırsız gelişiminin ekolojik denge açısından temsil ettiği tehlike, o dönemde onların entelektüel ufuklarının dışında kalan sorunlardır.

Ayrıca, devrimi özellikle burjuvazinin yarattığı üretici güçlerin serbest gelişimini engelleyen "kösteklerin" –mevcut mülkiyet biçimleri– ortadan kaldırılması olarak tahayyül ediyor gibidirler; ve toplumsal olduğu kadar ekolojik de olan ölçütlerle bizzat üretici güçlerin yapısında devrim yapma zorunluluğunu sorun etmemektedirler. Bu sınırlılık Marx tarafından sonraki bazı yazılarında, özellikle sermayenin mantığı tarafından toprağın ve işgücünün eşzamanlı tükenmesinin sorun edildiği *Kapital*'de kısmen düzeltilmiştir. Ancak Marksist

teorinin çerçevesine temel ekoloji sezgilerini dahil etme yönündeki ciddi çabalar yalnızca bu son on yıllarda, eko-sosyalizmin atılımıyla ortaya çıkmıştır.

Metnin son güçlüğü ise şudur: İlerleme ideolojisinin "kaderci iyimserliği" denebilecek şeyden esinlenen Marx ve Engels, burjuvazinin çöküşünün ve proletaryanın zaferinin "aynı ölçüde kaçınılmaz" olduğunu ilan etmekte tereddüt etmezler. Tarihin, sonuçları bilim tarafından, tarihin yasaları ya da sistemin çelişkileri tarafından önceden belirlenmiş bir süreç olduğu şeklindeki bu görüşün politik sonuçları üzerinde durmaya gerek yoktur. Mantıki sonuçlarına kadar götürüldüğünde –ki bu elbette *Manifesto* yazarlarının işi değildir– bu akıl yürütme, bilinç, örgütlenme, devrimci inisiyatif gibi öznel faktörlere yer bırakmaz. Georges Plekhanov'un belirttiği gibi, "programımızın zaferi yarın güneşin doğacağı kadar kaçınılmaz" ise, politik bir parti kurmaya, mücadele etmeye, dava için yaşamını riske atmaya ne gerek var? Ertesi gün güneşin doğmasını garanti etmek için bir hareket örgütlemeyi kimse düşünmez...

Manifesto'daki bir bölümün, en azından zımni olarak, tarihin "kaçınılmazlığı" felsefesini yalanladığı doğrudur: Bu, "burjuvalar ve proleterler"in ünlü ikinci paragrafıdır. Buna göre, sınıf mücadelesi, "her seferinde tüm toplumun devrimci dönüşümüyle ya da savaşan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanmıştır." Marx ve Engels bu alternatifin gelecekte de kendini gösterebileceği riskini açıkça ileri sürmeseler de, bu bölümün olası bir yorumudur bu.

Aslında, Rosa Luxemburg'un "Junius Broşürü" –*Sosyal-Demokrasinin Krizi* (1915)– *ya sosyalizm ya barbarlık* alternatifini işçi hareketi ve insanlık için tarihsel tercih olarak ilk kez ve açık seçik ortaya koyacaktır. Marksizm her türlü doğrusal tarih

anlayışından ve "garanti" bir gelecek yanılsamasından ancak o dönemde radikal biçimde kopar. Ve nihayet, tarihin "akıntısıyla birlikte yüzme"nin yeterli olduğu yanılsamasını besleyerek Alman ve Avrupa işçi hareketini silahsızlandıran ilerleme ideolojilerinin tarihsel materyalizm adına derinleştirilmiş bir eleştirisi Walter Benjamin'in yazılarında görülecektir.

Bütün bu eleştirel saptamalardan *Manifesto*'nun, Aydınlanmacıların ve Hegel'in düşüncesinin mirası olan tarihin "ilerlemeci" felsefesinin çerçevesi dışına çıkamadığı sonucuna varmak yanlış olur. Üretimde ve toplumda devrim yapmış, Mısır piramitlerinden ya da gotik katedrallerden karşılaştırılamaz biçimde daha etkileyici harikalar gerçekleştirmiş sınıf olarak burjuvaziyi yüceltirlerken, Marx ve Engels, doğrusal bir tarih anlayışını da reddetmektedirler. Üretici güçlerin burjuva toplumunda geçmiş uygarlıkların hepsinden daha etkileyici ve heybetli bir şekilde görkemli ilerlemesinin bedelinin doğrudan üreticilerin toplumsal konumlarının giderek düşmesiyle ödendiğini sürekli vurgulamaktadırlar.

Modern işçi sınıfının durumunun zanaatkârlar karşısında ve hatta –belli açılardan– feodal serf karşısında temsil ettiği düşüşü –yaşam ve çalışma niteliği açısından– sergileyen analizler özellikle bunu göstermektedir: "Serflik rejiminde serf komün üyesi mertebesine erişmiştir [...]. Modern işçi ise, tersine, sanayideki ilerlemelerle yükselmek yerine, giderek daha aşağıya, kendi sınıfının koşullarının da altına inmektedir." Aynı şekilde, kapitalist makineleşme sisteminde işçinin çalışması "tiksinti verici" –*Manifesto*'da geçen Fourierci bir kavram– bir hal alır; bütün özerkliğini "ve böylelikle işçi için tüm çekiciliğini"[10] yitirir.

Burada, son derece *diyalektik* bir tarihsel hareket anlayışı-

10) *PHI*,407, 413.

nın anahatları görülmektedir; –teknik, sanayi, üretkenlik açısından– bazı *ilerlemeler* başka alanlardaki –toplumsal, kültürel, etik– *gerilemelerle* birlikte görülmektedir. Burjuvazi "kişisel haysiyeti değişim değerinin içinde çözüp yok etti" ve insan varlıkları arasında "çıplak çıkardan, duyarsız 'peşin para'dan" (*die gefühllose "bahre Zuhlung"*) başka bağ bırakmadı gözlemi de bu açıdan ilginçtir.

Şunu da ekleyelim ki, *Manifesto* kapitalizmin global gücüne konulan –kâh peygamberce kâh döneminin sınırlarının damgasını taşıyan– bir teşhisten çok daha fazlasıdır: Aynı zamanda ve özellikle *bu tahakküme karşı enternasyonal mücadeleye ivedi bir çağrıdır.* Marx ve Engels, dünya çapında bir sistem olan sermayenin, ancak kurbanlarının, proletarya ile müttefiklerinin dünya çapındaki tarihsel eylemiyle yenilebileceğini gayet iyi anlamışlardı.

Manifesto'nun tüm sözleri arasından sonuncusu kuşkusuz ki en önemlisidir; kuşaklar boyunca (kadın ve erkek) işçi ve sosyalist militanların hayalgücünde, kalbinde iz bırakmıştır: "Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" Bu buyruğun son yüz elli yılda hareketin en radikal akımlarının bayrağı ve sloganı olması bir tesadüf değildir. Savaşların, muğlak çatışmaların ve ideolojik pusların ortasında pusula olarak hizmet etmiş hem *etik* hem *stratejik* bir çığlık, bir davet ve kesin bir buyruktur bu.

Bu çağrı da *kâhinceydi.* 1848 yılında proletarya Avrupa ülkelerinin çoğunda yalnızca bir azınlıktı; dünyanın geri kalanından söz etmeye bile değmez. Günümüzde sermayenin sömürdüğü ücretli emekçi kitlesi –işçiler, memurlar, hizmet emekçileri, geçici işçiler, tarım emekçileri– ise yeryüzü nüfusunun çoğunluğudur.

Komünistler Birliği'ne Mart 1850 Tarihli Genelge

Londra'ya sürgüne gelen Marx ve Engels Almanya'da Mart 1848'de başlayan son devrimci mücadeleleri yakından incelemektedirler. Böylece Mart 1850'de, ülkede kalan militanlara hitap eden bir genelgeyi Komünistler Birliği'nin[11] Merkez Konseyi adına kaleme alırlar. Bu, *Manifesto* yazarlarının kaleme aldığı en önemli politik belgelerden biridir. Karşı-devrimin oyunu çoktan kazanmış olduğu Almanya'daki durumun tamamen hayali ve yanlış bir değerlendirmesi üzerinde temellenmekle birlikte, 20. yüzyılın devrimci ilkelerinin de habercisidir. *Sürekli devrim* fikrinin en aşikâr ve tutarlı ifadesini içerir; yani Almanya gibi "geri kalmış" mutlakıyetçi ve "yarı-feodal" bir ülkede, kesintisiz tek bir tarihsel süreç içinde demokratik devrim ile proletarya devriminin tarihsel görevleri arasında diyalektik bir eklemlenmenin nesnel olasılığının sezgisi bu metinde bulunmaktadır.

> "[Proletaryanın ittifak yaptığı] demokratik küçük burjuvalar devrimi mümkün olduğunca hızla ve en fazla yukarıdaki talepleri gerçekleştirdikten sonra sonlandırmak isterken; az çok mülk sahibi bütün sınıflar iktidardan uzaklaştırılana dek, proletarya devlet iktidarını ele geçirene ve tek bir ülkede değil aynı zamanda dünyaya hâkim bütün ülkelerde proleterlerin birliği, bu ülkelerde proleterlerin rekabetini sona erdirmek ve en azından belirleyici üretici güçleri kendi ellerinde yoğunlaştırmak için yeterince gelişene dek devrimi sürekli kılmak bizim çıkarımızadır ve eğilimimiz de bu yöndedir. Bizim için özel mülkiyetin dönüşümü değil, yalnızca yokoluşu söz konusu olabilir; bizim için önemli olan şey sınıf uzlaşmazlıklarını bastırmak değil, sınıfları ortadan kaldırmaktır; mevcut toplumu iyileştirmek değil, yenisinin temellerini atmaktır. [...]

11) 1836'da kurulan Adiller Birliği 1847'de Komünistler Birliği adını alır.

"Yeni resmi yönetimlerin yanında işçilerin derhal kendi devrimci işçi yönetimlerini ya yerel idari özerklikler veya belediye meclisleri biçiminde ya da kulüpler veya işçi komiteleri biçiminde kurmaları gerekmektedir; böylelikle burjuva demokratik yönetimler yalnızca işçilerin desteğini derhal yitirmekle kalmazlar, kendilerini daha baştan itibaren bütün işçi kitlesi tarafından desteklenen iktidarlarca denetleniyor ve tehdit altında hissederler. Tek kelimeyle, zafer kazanıldığında, proletaryanın güvensizliği mağlup gerici partiye karşı değil, eski müttefiklere karşı, ortak zaferi tek başına kullanmak isteyen partiye karşı dönmelidir.

"Fakat, zaferin ilk anından itibaren işçilere ihanet edecek olan bu partiye enerjik ve tehditkâr biçimde karşı koyabilmek için, işçilerin silahlı ve örgütlü olmaları gerekir. Bütün proletaryayı derhal tüfeklerle, karabinalarla, toplarla ve cephaneyle silahlandırmak gerekir; ve işçilere karşı koyan eski ulusal muhafızların yeniden oluşmasını engellemek gerekir. Bu yeniden oluşmanın engellenemediği yerde, işçiler, kendi seçtikleri şefleriyle, kendi genel kurmaylarıyla ve –kamu yetkililerinin değil– işçilerin oluşturduğu devrimci belediye meclislerinin komutası altındaki özerk proleter muhafızlar halinde örgütlenmeye çalışmalıdırlar.

"Yeni yönetimler az çok sağlamlaştırıldığında, işçilere karşı mücadeleye derhal girişeceklerdir. Bu durumda demokratik küçük burjuvalara karşı koyabilmek için, öncelikle işçilerin kulüplerde örgütlü ve özerk biçimde merkezileşmiş olmaları gerekir. [...] İşçi kulüplerinin en azından bir taşra federasyonu içinde hızla örgütlenmesi, işçi partisini güçlendirmenin ve geliştirmenin en önemli noktalarından biridir. [...]

"Alman işçiler, daha uzun bir devrimci evrimin bütününden geçmeden hâkim olmayı ve kendi sınıf çıkarlarını zafere ulaştırmayı başaramasalar da, bu kez, en azından, pek yakında görülecek bu devrimci dramın birinci perdesinin, Fransa'daki kendi sınıflarının doğrudan zaferiyle çakışacağına ve hatta böylelikle çok hızlanacağına kesin olarak emindirler.

"Fakat sınıf çıkarlarının bilincine vararak, mümkün olduğu

anda kendi özerk partilerini kurarak ve proletarya partisinin bağımsız örgütlenmesinden –demokratik küçük burjuvaların ikiyüzlü lafları nedeniyle– bir an bile sapmayarak, kesin zaferlerine temel katkıda bulunmak onlara düşer. Onların savaş çığlıkları 'sürekli devrim!' olmalıdır."[12]

Gördüğümüz gibi, sürekli devrim fikri, soyut felsefi biçiminde, 1844 yılındaki *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'da ve 1848-1849 yıllarında *Neue Rheinische Zeitung*'ta kaleme aldığı Alman devrimi üzerine kimi makalelerinde de zımni bir şekilde görülüyordu. Marx'ın ve daha çok da Engels'in, hem 1850'den önce hem de sonra, sanayi kapitalizminin gelişiminin ve burjuva parlamenter cumhuriyetin ortaya çıkışının sosyalizm mücadelesini önceleyen, farklı tarihsel evreler olarak görüldüğü yazılarının bulunduğu doğrudur.

Mart 1850 tarihli genelgenin stratejik önermesi, mülk sahibi sınıfları iktidardan birbiri ardına uzaklaştırarak, proletaryanın zaferine kadar "devrimi sürekli kılmak"tır. Bu strateji ille de *Komünist Manifesto*'yla çelişmez; o da devrimci süreçte bir süreklilik önerir – sosyalist bir devrimin hemen ön hazırlığı olarak burjuva devrimi. 1848'e kıyasla temel farklılık, şimdi Marx ve Engels'in, "[burjuvazi] devrimci bir tutum benimsediğinde" "burjuvazinin yanında saf tutmak"tan artık bahsetmiyor olmalarıdır; bunun nedeni burjuvazinin "devrimci bir tutum" takınabileceğine artık inanmıyor olmalarıdır. 1848-1849 yıllarında *Neue Rheinische Zeitung*'taki makaleleri bu adım adım bilinçlenmeye işaret etmektedir.

Liberal burjuvazinin mutlakıyetçilik karşısında teslim belgesini ele alan Genelge, monarşi, toprak sahipleri ve büyük burjuvazi arasındaki gerici koalisyona karşı, Alman proletar-

12) K. Marx, Friedrich Engels, "Circulaire de mars 1850 à la Ligue des communistes", *Œuvres. Politique*, C 1, Paris, Gallimard, 1994, s. 547-558; *MEW* 7, 247-253.

yasının küçük burjuvazinin demokratik güçleriyle ittifakını önermektedir. Bununla birlikte bu demokratik koalisyon, burjuva özel mülkiyetin yıkımına ve yeni bir toplumun, sınıfsız bir toplumun yalnızca Almanya'da değil dünya ölçeğinde kuruluşuna dek "sürekli" bir devrimci süreç içinde geçici bir moment olarak algılanmıştır. Bunun için işçilerin kendi komitelerini, kendi yerel devrimci işçi yönetimlerini ve kendi silahlı proleter muhafızlarını örgütlemeleri gerekir. Farklı bir bağlam içinde olsa da, Ekim 1917'de Rusya'da olacaklarla benzerlik şaşırtıcıdır: işçi konseyleri, ikili iktidar, sürekli devrim.

Mart 1850 Genelgesi ilk kez Engels tarafından, 1885 yılında Zürih'te çıkan Marx'ın *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozess zu Köln (Köln'deki Komünistler Davası Üzerine Açıklamalar)* kitabının eki olarak yayımlandı. Yazı, reformist bir sosyal-demokrasi yandaşlarının eleştirisine yol açmaktan geri kalmayacaktır; örneğin Eduard Bernstein *Sosyalizm Varsayımları*'nda (1898) "sürekli devrim"i "Blanquist" bir ifade olarak teşhir edecektir. Oysa ne bu kavram ne de terim Auguste Blanqui'nin yazılarında yer almaktadır. Aslında, terimin en makul kaynağı Marx'ın 1844-1846'da incelemiş ve notlandırmış olduğu, "sürekli toplanan" devrimci kulüplerin bulunduğu Fransız Devrimi tarihi çalışmalarında yatmaktadır. Bernstein –ama bu kez haklı olarak– Genelge'de ileri sürülen fikirlerin kaynağı olarak diyalektiği görmektedir. Ona göre, Almanya'da gelecekteki patlamanın bir "sürekli devrim"e dönüşme fikri, "her şey kendi içinde zıddını taşıdığından" "iktisadi analizden şiddete aniden geçme"yi sağlayan Hegelci diyalektiğin meyvesiydi – "asla tamamen yanlış olmadığından bir o kadar tehlikeli" yöntem.[13]

13) E. Bernstein, *Les présupposés du socialisme* (1899), Paris, Le Seuil, 1974, s. 67.

Gerçekten de Marx ve Engels yalnızca diyalektik yaklaşımları sayesinde iktisadi evrim ile politik eylemi birbirinden ayıran katı ve donmuş ikiliği aşabilmişlerdi. Sürekli devrim sorunsalını anahatlarıyla belirtmelerini sağlamış olan şey, bu farklı momentlerin çelişik birliğini ve niteliksel sıçrama imkânını ("ani geçişler") kavrayışlarıdır. Bu diyalektik yönteme karşı Bernstein "en kötü hatalardan kaçınmanın tek yolu" olarak "ampirizme başvuru"yu önerebilmiştir. Diyalektiğe karşı ampirizm; bu tartışmada karşı karşıya gelen yöntemsel öncüller bundan daha iyi ortaya konamaz.

Marksizmin en tanınmış akademik tarihçilerinden biri olan George Lichtenberg Marx'ın "kesintisiz devrim" şemasının 1789'dan 1794'e kadarki Fransız Devrimi'nin gelişiminden esinlendiğini ve sonuç olarak temelde *jakoben* olduğunu ileri sürer. Bernstein'ın argümanının farklı bir biçimi olarak, Genelge'yi Marx'ın "jakobenci-Blanquici kısa bir sapma"sı olarak belirtir...[14] Oysa, Mart 1850'de anahatları belirtilen devrim teorisinin, başka şeylerin yanı sıra, Büyük Devrim deneyiminden kaynağını aldığı doğru olsa da, bunu "jakoben" ya da "jakobenci-Blanquici" olarak nitelemek iki temel nedenden dolayı yanlış olur:

> Genelge'nin savunduğu devrimci sürecin hedefi –proletaryanın iktidarı alması ve üretici güçlerin kamulaştırılması– özellikle "küçük burjuva demokrasisi"nin ötesinde, yani Marx ve Engels için jakobenciliğin ötesinde yer alır.
>
> Bu sürecin niteliği ne jakobendir, ne de jakobenci-Blanquici; esasen *kendi kendini özgürleştiricidir.* Gerçekten de

14) G. Lichtheim, *Marxism, An Historical and Critical Study*, New York, F. Praeger, 1962, s. 125.

devrimci eylemin *öznesinin*, her momentte, Komünistler Birliği ya da jakoben tarzında bir azınlık değil, *işçiler* olduğunu saptamak için dikkatli bir okuma yeterlidir. Bu elbette Birliğin komünist öncü olarak oynayacak bir rolü olmadığı ya da proletaryanın bir partide örgütlenmeye ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez. Birliğin rolü özellikle kitlesel bir işçi partisinin örgütlenmesi için mücadele etmektir. Bu partinin içinde, *Komünist Manifesto*'nun daha önce ileri sürdüğü örgütsel anlayışlar temelinde, en bilinçli ve en aktif fraksiyon Birlik olur. Genelge'ye göre işçiler, Birliğin yardımı sayesinde "işçi partisinin, gizli ve açık, özerk bir örgütlenmesini" oluşturmalıdırlar ve "her bir komünü, proletaryanın konum ve çıkarlarının burjuvazinin etkilerinden bağımsız tartışılacağı işçi gruplaşmalarının merkezi ve çekirdeği yapmalıdırlar."

Tuhaf bir şekilde, Lev Troçki Rusya'da sürekli devrim teorisini *Sonuçlar ve Perspektifler* (1906) adlı broşüründe ilk kez formüle ettiğinde Mart 1850 Genelge'sini muhtemelen bilmiyordu; onun terminolojik kaynağı Marx'ın biyografi yazarı Franz Mehring'in 1905 yılında yayımlanan Rusya üzerine bir makalesidir; Mehring 1850 tarihli belgeyi elbette okumuştur ama metninde bundan söz etmez.

Marx ve Engels'in "sıcağı sıcağına" yazılmış bu yazılarının önemi, Almanya'daki durum analizleriyle ilgili "ampirik" hatanın belirginliğine rağmen, yalnızca Rusya'da değil, İspanya'da ve Güney ülkelerinde de (Asya ve Latin Amerika) 20. yüzyılın toplumsal devrimlerinin temel bir yanını kavramış olmalarıdır: "sürekli" bir süreç içinde demokratik (ve/veya sömürgecilik-karşıtı) devrim ile sosyalist devrim arasında patlamaya yol açacak kaynaşma. Benzer fikirler –1850

Genelge'sini ya da Troçki'nin yazılarını ille de bilmek gerekmeden– Latin Amerikalı Marksistler tarafından (örneğin 1920'li yılların sonunda José Carlos Mariategui ve 1967'de Ernesto "Che" Guevara) ya da Amilcar Cabral gibi Afrikalı Marksistler tarafından geliştirilecektir. "21. yüzyıl sosyalizmi" üzerine tartışmanın gösterdiği gibi, özellikle Latin Amerika'da sorun güncelliğini korumaktadır.

III

1848 Devrimlerinin Analizi

Fransa'da Sınıf Mücadeleleri (1848-1850)

Avrupa kıtasındaki devrimlerin yenilgisinin ardından Marx ve Engels 1849 sonunda Londra'ya gidip yerleşeceklerdir. Gazeteleri *Neue Rheinische Zeitung* Köln'de yayınını durdurmak zorunda kalır, fakat Marx ve Engels, sürgünde bulundukları Londra'dan aylık yayın şeklinde bu inisiyatifi sürdürmeyi denerler. *Neue Rheinische Zeitung* 1850 yılı boyunca yalnızca altı sayı çıkacaktır. Marx burada 1848-1850 yıllarında Fransa'daki devrimci olaylar üzerine bazı makaleler yayımlayacaktır ve bunlar daha sonraları –ölümünden sonra–, 1895 yılında Friedrich Engels tarafından kitap halinde derlenecektir. Bunlar Şubat 1848-Mart 1850 dönemiyle ilgili üç makaledir ve ardından 1850'lerin ortasına dek Fransa'daki iktisadi ve politik evrimin bir analizinin (Engels tarafından seçilmiş) alıntılarından oluşan bir dördüncüsü gelmektedir.

"Sonunda 21 Haziran'da [1848], *Moniteur*'de, evli olmayan tüm işçilerin ulusal atölyelerden zorla çıkarılmalarını ya da askere alınmalarını emreden bir kararname yayımlandı.

"İşçilerin başka çaresi kalmamıştı; ya açlıktan ölmek ya da saldırıya geçmek zorundaydılar. 22 Haziran'daki çok büyük ayaklanmayla karşılık verdiler ve bu ayaklanmayla, modern toplumu bölen iki sınıf arasındaki ilk büyük savaş yapıldı. Bu, *burjuva* düzeninin korunması ya da yok edilmesi mücadelesiydi. Cumhuriyeti gizleyen örtü yırtıldı.

"Önderleri, ortak planları, araçları bulunmayan, çoğu silahlardan yoksun işçilerin, beş gün boyunca, ordunun, Gezici Muhafızın, Paris Ulusal Muhafızının ve taşradan akın eden Ulusal Muhafızın saldırılarını benzersiz bir yiğitlik ve dehayla nasıl durdurduğu biliniyor. Burjuvazinin, yaşadığı ölüm korkusunun bedelini eşi görülmemiş bir vahşetle ödettiği ve 3 binden fazla tutukluyu katlettiği biliniyor. [...]

"Haziran yenilgisi haberinin bizde yarattığı ilk izlenimi, okurun izniyle, *Neue Rheinische Zeitung*'un sözleriyle aktaralım:

"[...] Guizot'nun savaş çığlığı, *Düzen!*di. Varşova Rusların eline geçtiğinde, Guizot'cu Sébastiani, *Düzen!* diye bağırmıştı. Fransız Ulusal Meclisi'nin ve cumhuriyetçi burjuvazinin vahşi yankısı Cavaignac, *Düzen!* diye bağırıyor. Onun toplarından çıkan misketler, proletaryanın gövdesini parçalarken, *Düzen!* diye gümbürdüyordu. Fransız burjuvazisinin 1789'dan beri gerçekleştirdiği çok sayıdaki devrimin hiçbiri *düzene* yönelik bir kalkışma değildi, çünkü egemenliğin ve köleliğin siyasi biçimi ne zaman değişse, bunlar, *burjuva* düzeninin sürmesini sağladı. Haziran bu düzeni hedef aldı. Haziranın vay haline! (*Neue Rheinische Zeitung*, 29 Haziran 1848). [...]

"Son olarak, Kutsal İttifakın zaferleri nedeniyle Avrupa öyle bir biçim aldı ki, Fransa'daki her yeni proleter ayaklanması, doğrudan doğruya bir *dünya savaşı* ile çakışacak. Yeni Fransız devrimi, ulusal zemini hemen terk etmek ve 19. yüzyılın toplumsal devriminin gerçekleşebileceği tek alan olan *Avrupa alanını fethetmek* zorunda.

"Dolayısıyla, Fransa'nın Avrupa devriminde *inisiyatifi* ele almasını mümkün kılan tüm koşullar, ancak Haziran yenilgisiyle yaratılabildi. Üç renkli bayrak, ancak *Haziran isyancılarının* kanına batırılıp çıkarıldıktan sonra, Avrupa devriminin bayrağı, yani *kızıl bayrak* olabildi. [...]

"25 Şubat 1848, Fransa'ya *cumhuriyeti* zorla kabul ettirmişti; 25 Haziran ise ona *devrimi* dayattı. Ve Şubat'tan önce *devlet biçiminin yıkılması* anlamına gelen devrim, Haziran'dan sonra, *burjuva toplumunun* yıkılması anlama geliyordu [...].[1]

"Sıcağı sıcağına" yazılmış bu yazılarda gazetecilik değil, politik ve parlamenter oyunun yüzeyinin ötesine gitmeyi ve –Marx'ın gözünde Avrupa devriminin anahtar ülkesi olan– Fransa'da olayların akışını egemen sınıflarla ezilen sınıflar arasındaki acımasız çatışmayla açıklamayı hedefleyen, angaje ve polemik nitelikte bir tür *şimdiki zaman tarihi* söz konusudur.

Marx, farklı rejimler, hükümetler ya da politik partilerin ardında gizlenen sınıf çıkarlarını yakıcı bir ironiyle ortaya koyarken, bu arada, ideologların lirik söylemlerinin ve içi boş ifadelerinin de maskesini düşürüyor. Daha ilk paragrafta, Temmuz monarşisinin şu alaycı tanımıyla karşılaşırız: "Louis-Philippe döneminde egemen olan sınıf, Fransız burjuvazisi değil, onun *bir kesimiydi*: Bankacılar, borsa kralları, demiryolu kralları, kömür ve demir madenleri ile ormanların sahipleri, toprak sahiplerinin bunlarla birlikte hareket eden bir bölümü; yani, *mali aristokrasi* diye adlandırılan kesim. Bu kesim tahtta oturuyor, meclislerde yasaları zorla kabul ettiriyor, bakanlıklardan tütün bürosuna kadar her yerdeki devlet memurluklarını dağıtıyordu." Şubat 1848 Devrimi'nden

1) K. Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850*, Paris, Éd. Sociales, 1948, s. 39-40, 49, 89, 115; *MEW* 7, 31-32, 34, 35.

sonra kurulan geçici hükümet ise, politik-edebi sözcüsü Lamartine'e göre, "farklı sınıflar arasındaki bu korkunç yanlış anlamayı ortadan kaldırma" iddiasındaydı ve cumhuriyeti, Marx'a göre, "eski burjuva toplumu için yeni bir balo giysisi" haline getirecek ve sonunda hazirandaki işçi isyanını kanla ezecekti. Montanyarların [Dağlılar], demokratik küçük burjuvaziyi temsil eden Ledru-Rollin ve dostlarının partisi nedir? "Onların devrimci enerjisi parlamenter çıkışlarla, suç duyurularıyla, tehditlerle, bağırıp çağırmayla, gümbür gümbür nutuklarla ve lafın ötesine geçemeyen aşırılıklarla sınırlıydı." Buna karşılık –"burjuvazinin Blanqui'nin adını uygun gördüğü"– *komünizmde* kendini tanımlayan devrimci proletarya, genel olarak sınıf farklılıklarının ve bunların üzerinde yükseldiği üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasına varana dek "sürekli devrimin ilanı"na özlem duymaktadır.

Engels, giriş yazısında şu doğru gözlemde bulunmaktadır: "Elinizde yeni baskısı bulunan bu çalışma, Marx'ın, güncel tarihin bir kesitini, kendi materyalist anlayışıyla, verili iktisadi durumdan hareketle açıklamaya yönelik ilk girişimiydi." Böylece Marx, "siyasal çatışmaları, iktisadi gelişmenin ürünü olan mevcut toplumsal sınıflar ve sınıf kesimleri arasındaki çıkar mücadelelerine bağlamayı ve tek tek siyasi partilerin, aynı sınıfların ve sınıf kesimlerinin az çok yeterli siyasal ifadeleri olduklarını göstermeyi" başardı. Bununla birlikte tuhaf bir şekilde, Engels bu tür analizi yetersiz kabul ediyor gibidir, çünkü Marx –içinde bulunduğu dönem üzerine, özellikle istatistik bilgi eksikliğinden– "dünya pazarında sanayinin ve ticaretin gelişimini günü gününe takip etmekte" başarısız kalmıştır. Dolayısıyla "en belirleyici olan bu unsuru sabit kabul etmek, incelenen dönemin başlangıcında gözlemlenen iktisa-

di duruma verili ve değişmez muamelesi yapmak" zorunda kalmıştır.[2]

Bizce, tersine, bu metnin önemli güçlerinden biri *sınıf mücadelelerine özgü dinamiğe* vurgu yapması ve sosyo-politik çatışmaları iktisadi mekanizmalara indirgemekten kaçınarak, politik alandaki açılımı üzerinde durmasıdır. Tarih üretici güçler tarafından değil, toplumsal sınıflar tarafından ve kuşkusuz iktisadi, toplumsal ve politik verili koşullar içinde yapılır. Başka deyişle, Marx iktisadi konjonktürün dalgalanmaları karşısında, "sanayinin ve ticaretin ilerleyişini günü gününe takip etmek" yerine sınıf mücadelelerinin *nispi özerkliğini* dikkate alır. Her politik güç bir sınıfa ya da bir sınıf fraksiyonuna denk düşse bile politik çatışmaların anahtarı bu toplumsal çatışmada bulunur; yoksa ("son tahlilde" de olsa) iktisadi hareketlerde değil.

Dolayısıyla Gramsci'nin, *Hapishane Defterleri*'nin teorik açıdan en önemli bölümlerinden birinde, *18 Brumaire*'le birlikte *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'nden "Marksist tarih yöntemini en iyi belirten" eserler olarak söz etmesi bir tesadüf değildir. Gramsci'ye göre, "politikanın ve ideolojinin her dalgalanmasını [alt]yapının dolaysız bir ifadesi olarak sunma ve sergileme iddiasıyla (tarihsel materyalizmin temel postulatı olarak sunulan bu iddiayla) ilkel bir çocukluk olarak teoride mücadele ederken, pratikte de, somut politik ve tarih eserlerinin yazarı olan Marx'ın sahici tanıklığına başvurarak mücadele edilmelidir."[3] Görünüşte "heterodoks" bu yorum söz konusu kitaptaki Marxçı yaklaşıma tamamen denk düşmektedir.

Burada seçilen bölümler 1848 Haziran çatışmalarıyla il-

2) F. Engels, "Introduction", Karl Marx, *Les Luttes de classes en France*, s. 21-22.

3) A. Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Éd. Sociales, 1959, tercüme Gilbert Moget ve Armand Monjo, s. 104.

gilidir. Bilindiği gibi, –burjuva cumhuriyetçi hükümetin ulusal atölyeleri ortadan kaldırmasının ardından– Paris'i barikatlarla kuşatan bu büyük işçi isyanı, Cezayir'deki sömürgeci "pasifikasyon"uyla ünlenmiş olan Savaş Bakanı General Cavaignac tarafından kanla bastırıldı. Marx olayı analiz etmekle yetinmeyerek –1848 Haziran sonunda *Neue Rheinische Zeitung*'ta "sıcağı sıcağına" kaleme almış olduğu bir makaleden alıntı yapar–, bu olaya dünya çapında tarihsel bir önem de atfeder: burjuvaziyle proletarya arasındaki modern toplumsal savaşın ilk büyük muharebesi.

Fransa'nın ve Avrupa'nın tarihinde iki dönem vardır: 1848 öncesi ve sonrası. Kuşkusuz ki Marx, başta Lyon'daki Canuts isyanı olmak üzere, daha önceki proleter ayaklanmalarını da biliyordu. Fakat onun gözünde sınıf mücadelesindeki büyük dönemeci temsil eden Haziran 1848'dir; *devrim* kelimesi bile anlam değiştirir: Politik iktidarın biçimindeki (monarşi, cumhuriyet) basit bir değişimi belirtmekten çıkarak, bizzat *burjuva düzene* karşı bir saldırı anlamını alır. Marx'ın gözünde Haziran 1848 belirleyici bir olaydır; 1789, 1830 ya da daha yakındaki Şubat 1848 devrimlerinden farklı, yeni tür devrimlerin habercisidir. Bu toplumsal muharebe er ya da geç dünya çapında bir kapsam edinecektir, diye yazar Marx; fakat "dünya çapında" demek, ona göre, o dönemde *Avrupa çapında* anlamına gelir. Bilindiği gibi, Hindistan'daki ve Çin'deki sömürgecilik-karşıtı mücadelelerle ilgilense de, onun enternasyonalizminin ufku hâlâ Avrupa-merkezcidir.

Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (1852)

Materyalist tarih incelemesinin gerçek bir incisi olan bu küçük eser, kuşkusuz ki hem teorik zenginliği hem de edebi kalitesi bakımından Marx'ın en başarılı yazılarından biridir. Amerika Birleşik Devletleri'nde sürgünde bulunan Alman komünisti dostu Weidemeyer'in talebi üzerine Ocak ve Şubat 1852 arasında bir çırpıda kaleme alınmış ve Weidemeyer tarafından *Die Revolution* başlıklı derginin ilk sayısında yayımlanmıştır. *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'yla aynı konuyu ele almakta, ancak başka bir tarih perspektifinden bakmaktadır. Amaç bu devrimin 2 Aralık 1851'de neden hükümet darbesiyle sonlandığını ve Louis Bonaparte'ın, Marx'a göre bu "vasat ve grotesk şahsiyet"in (kitabının 1869'daki yeni baskısına önsözünde) nasıl tam yetki aldığını açıklamaktır:

> "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapar; ama onu özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolunan koşullar altında yaparlar. Tüm ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. [...] 19. yüzyılın toplumsal devrimi kendi şiirini geçmişten değil, yalnızca gelecekten çekip alabilir. [...]
>
> "Farklı mülkiyet biçimlerinin, toplumsal varoluş koşullarının üzerinde, farklı ve özel olarak biçimlendirilmiş duyarlılıkların, yanılsamaların, düşünme tarzlarının ve yaşam görüşlerinin bütün bir üstyapısı yükselir. Sınıfın bütünü, bunları kendi maddi temellerine ve bunlara karşılık gelen toplumsal ilişkilere dayanarak yaratır ve biçimlendirir. [...]
>
> "Tüm demokrat temsilcilerin aslen *shopkeepers* (dükkâncı) oldukları ya da onlara hayranlık duydukları da düşünülmemeli. Eğilimleri ve bireysel durumları açısından, dükkâncılarla aralarında dağlar kadar fark bulunabilir. Onları küçük burjuvanın temsilcileri

yapan, küçük burjuvanın yaşamda ötesine geçemediği sınırları kafalarında aşamamaları, bu nedenle de maddi çıkarların ve toplumsal durumun küçük burjuvaları pratikte ulaştırdığı sorun ve çözümlerin aynılarına teori tarafından ulaştırılmaları. Zaten bir sınıfın *siyasal ve yazınsal* temsilcileri ile temsil ettikleri sınıf arasındaki ilişki budur. [...]

"Devasa bürokratik ve askeri örgütlenmesiyle, kapsamlı ve yapay devlet mekanizmasıyla, yarım milyonluk ordunun yanı sıra yine yarım milyonluk bir memur ordusuyla bu yürütme gücü, Fransız toplumunun bedenini bir ağ tabaka gibi saran ve tüm gözeneklerini tıkayan bu korkunç asalak cisim, mutlak monarşi döneminde, feodal sistemin onun da yardımıyla hızlanan çöküşü sırasında ortaya çıktı. [...] Ulusun burjuva birliğini yaratmak için tüm yerel, bölgesel, kentsel ve kırsal özel güç odaklarını parçalama görevi bulunan Birinci Fransız Devrimi, mutlak monarşinin başlatmış olduklarını, yani hem merkezileşmeyi hem de iktidar gücünün kapsamını, niteliklerini ve hizmetçilerini geliştirmek zorunda kalmıştı. Napolyon, bu devlet mekanizmasını eksiksiz hale getirmişti. Meşru monarşi ve Temmuz Monarşisi, bu mekanizmaya, daha ileri düzeydeki bir işbölümünden başka bir şey eklemedi: Devlet içindeki işbölümü, burjuva toplumu içindeki işbölümünün yeni çıkar grupları, yani devlet idaresi için yeni malzemeler yaratması ölçüsünde derinleşti. Her bir *ortak* çıkar toplumdan hemen sökülüp alınarak daha yüksek, *genel* bir çıkar olarak onun karşısına çıkarıldı. [...] Tüm devrimler, bu mekanizmayı kırmak yerine onu yetkinleştirdi. Dönüşümlü olarak iktidar mücadelesi veren partiler, bu devasa devlet yapısının ele geçirilmesini, kazananın en önemli ganimeti saydı. [...]

"Modern toplumun gereksinim duyduğu devlet merkezileşmesi, yalnızca, feodalizme karşı biçimlendirilmiş olan askeri-bürokratik yönetim mekanizmasının yıkıntıları üzerinde yükselir. Devlet mekanizmasının parçalanması merkezileşmeye zarar vermeyecektir. Bürokrasi, yalnızca, karşıtı olan feodalizme bağımlılığını koruyan, düşük düzeyli ve kaba bir merkezileşme biçimidir. Napolyon döneminin geri getirilmesinden umudu kesen Fransız köylüsü kü-

çük tarlasına olan inancından uzaklaşır, bu küçük tarlanın üzerine kurulan tüm devlet yapısı yerle bir olur ve *proleter devrimi, yokluğu bu devrimin solosunu tüm köylü uluslarının ölüm şarkısına dönüştürecek olan koroyu kazanır"* [4]

1850 tarihli makalelerle kıyaslandığında, burada Marx'ı ilgilendiren şey, olayların ayrıntılarından ziyade sınıfların çatışmasının anahatları ve Bonapartizmin toplumsal temeline dair büyük muammadır. Özellikle tarih, ideolojiler, sınıf mücadeleleri, devlet ve devrim üzerine genel teorik düşünce açısından çok daha önemli bir eserdir. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* toplumsal mücadelelere özgü –iktisadi dalgalanmalara indirgenemeyen– dinamiği açıklarken, *18 Brumaire* politikanın ve temsillerinin nispi özerkliğini kavramak istemektedir.

Kitabın amaçlarından biri, sivil toplum karşısında bütünüyle özerkleşme eğiliminde gibi gözüken bir politik iktidar biçimi olan ve toplumsal sınıfların üzerinde bir hakem oluşturma iddiasını taşıyan, ama son tahlilde –köylülüğün ve bazı şehirli halk tabakalarının desteğini de demagoji yoluyla sağlayarak– *burjuva düzenin* korunmasına hizmet eden *Bonapartizmin* toplumsal mantığının çerçevesini çizme çabasıdır. *18 Brumaire,* Louis Bonaparte kendini imparator ilan etmeden önce yazıldı; ama bu çıkış, tıpkı İkinci İmparatorluğun sonu gibi, kitabın son cümlesinde öngörülmüştü: "Ama imparatorluk pelerini sonunda Louis Bonaparte'ın omuzlarına düştüğünde, Napolyon'un Vendôme Sütunu'nun tepesindeki tunçtan heykeli devrilecek." Kehanet kelimenin tam anlamıyla gerçekleşti, ama yaklaşık yirmi yıl gecikmeyle: Louis Bonaparte "imparatorluk pelerinini" sırtına geçirecek ve Aralık 1852'de III. Napolyon olacaktır, Paris Komünü Mayıs

4) Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Sociales, 1948, s. 173, 175, 199, 201, 256; *MEW 8*, 115, 139, 142, 197, 204.

1871'de Vendôme Sütunu'nu devirecek ve Napolyon'un "tunçtan heykeli"ni yerle bir edecektir...

Seçtiğimiz parçalar, her biri kendi tarzında, tarihsel materyalizmin temel teorik sorularını ortaya koymaktadır. Kitabın hemen başında bulunan ilk bölüm, çok genel, ama temel önemde bir savdır: Bunlar *die Menschen*'dir, yani tarihi yapan insan varlıklarıdır; yoksa yapılar ya da "tarihin yasaları" ya da üretici güçler değildir. Bu sav Marx'ın düşüncesini tarihsel hareketin –doğa bilimleri modelinden esinlenen– her türlü pozitivist ya da determinist tanımından ayırmayı sağlar. Bunun bir dengi, Marx'ın Vico'ya gönderme yaptığı *Kapital*'in bir bölümünde görülür: İnsan tarihini doğanın tarihinden ayıran şey, insanların doğanın tarihini değil kendi tarihlerini yaptıklarıdır.

Kuşkusuz ki tarihi "baştan sona" değil, verili koşullarda yaparlar. Bu koşullar, Marx'ın Hegel'in ünlü ifadesine gönderme yaparak oldukça eleştirel biçimde tahayyül ettiği geçmişin mirasını içerir: Tarih iki kez tekrarlanır, ilkinde trajedi olarak, ikincisinde komedi – Danton için Caussidière, Robespierre için Louis Blanc, amca (Napolyon) için yeğen (Louis Bonaparte) böyledir. Marx'ın birkaç paragraf ötede belirttiği gibi, proleter devrimlerinin kendi şiirlerini –burjuva devrimleri gibi– geçmişten değil yalnızca gelecekten çekip çıkarabileceklerini ileri sürebilir miyiz? Durum pek böyle gözükmemektedir, çünkü 1871 Paris Komünü sürekli olarak 1789'a gönderme yapmaktadır, Ekim Devrimi de Paris Komünü'ne gönderme yapmaktadır (bu böyle sürer). Marx'ın bu saptamadaki hedefi muhtemelen sosyalist işçi hareketini jakoben mirasın yükünden kurtarmaktı.

Geçmişin gelenekleri, Marx'ın 1846'da "ideoloji" terimiyle, burada ise "üstyapı" terimiyle belirttiği şeyin; fikirlerin, yanılsamaların, dünya görüşlerinin (*Lebensanschauungen*),

"düşünce tarzları"nın (*Denkweisen*) veçhelerinden biridir. Bu sonuncu terim ilginçtir: Önemli olan şey herhangi bir felsefi, politik ya da teolojik içerik değil, belli bir *düşünce tarzıdır* Bu temsiller bütünü mülkiyet ve toplumsal yaşam biçimlerine "dayanır", fakat *bunu yaratan toplumsal sınıflardır:* Başka deyişle, ideoloji ya da "üstyapı" asla iktisadi "altyapı"nın direkt ifadesi değildir; toplumsal sınıflar tarafından, çıkarlarına ve toplumsal konumlarına bağlı olarak üretilmiş ve icat edilmiştir. Dolayısıyla bir toplumun genel ideolojisi diye bir şey yoktur, farklı sınıfların temsilleri, düşünce tarzları vardır.

Bu fikir ve yanılsamaların sistematikleştirilmesinde, entelektüeller, farklı sınıfların politik ve edebi temsilcileri önemli bir rol oynar. Marx'ın bu pasajı hem entelektüellerin toplumsal sınıflar karşısındaki nispi özerkliğini hem de –son tahlilde– bu sınıfların *Denkweisen*'i karşısındaki bağımlılıklarını ortaya koyar.

Seçmiş olduğumuz son paragraflar devlet sorunuyla ilgili: Bunlar Marx'ın devlet-karşıtlığına, toplumu ortak çıkarlardan kopartan politik yabancılaşmayı radikal eleştirisine tanıklık etmektedir. Burada *Kreuznach Elyazması*'nda (1843) ortaya konulan Hegel'in devlet felsefesinin eleştirisiyle aynı yoldayız. Mutlak monarşiden yola çıkarak, Fransız Devrimi'nden, I. Napolyon, Restorasyon ve Temmuz Monarşisinden geçerek, Louis Napolyon'a varana dek, çok kalabalık, parazit ve aşırı-merkezi bir devlet aygıtının gelişim sürekliliğini vurgulayan Marx, Tocqueville'in çok sonraları *L'Ancien Régime et la Révolution*'da (1856) geliştireceği analizlerin pek uzağında değildir. Marx bu aynı Tocqueville'den *18 Brumaire*'de, 1851 yılında *düzen partisinin* –Ulusal Meclis'te meşrutiyetçi, Orléanscı ve Bonaparteçı bulanık bloğun– pek de parlak olmayan sözcüsü olarak söz eder.

Gelecekteki toplumsal devrimin hedefi, demek ki, geçmiş devrimlerin örneğinde olduğu gibi, devlete –"bir ganimet gibi"– sahip olma değil, devletin bürokratik/askeri aygıtının yıkımıdır (*Zetrümmerung*). Bununla birlikte devletin yerini alması gereken politik iktidarın yeni biçimi konusunda Marx'ın henüz belirgin bir fikri yoktur: Bunu "politik merkezileşmenin yeni biçimi" olarak tanımlar. Bu ifade hem çok muğlak hem de çok tekyanlıdır; tek bir kutbun yararına, merkezileşme ile ademimerkezileşme arasındaki, demokratik birlik ile federalizm arasındaki diyalektiği ortadan kaldırır. Aslında bu sorunun cevabını Marx'a 1871 Paris Komünü verecektir.

Gelecekteki bu toplumsal devrimin özneleri kuşkusuz ki proleterler, ama aynı zamanda da Bonapartist yanılsamalarından kurtuldukları andan itibaren de köylülerdir. Marx, başlangıçta, köylüleri politik güçsüzlüğe ve Bonapartizmin toplumsal temeli şeklindeki üzücü role mahkûm ediyor gözüktüğünden, bu sınıfın devrimci eylemi olmaksızın, proletarya devriminin "bütün köylü uluslarda" –tıpkı 19. yüzyıl Fransa'sında olduğu gibi; ama bu aynı zamanda Rusya, Çin ve 20. yüzyılın başka birçok ülkesi için de geçerlidir– yenilgiye mahkûm olduğunun da farkındadır.

Bonapartizm kavramı 20. yüzyıl Marksistlerinin düşüncesini sık sık beslemiştir. Özellikle Lev Troçki bu kavramı hem Üçüncü Dünya ülkelerindeki "özerkleşmiş" kimi iktidar biçimlerinin analizinde –örneğin 1930'lu yıllar Meksika'sı– hem de Sovyet devletinin başındaki Josef Stalin'in politikasını teşhir etmek için kullanıyordu. Görünüşte sınıfların üzerinde duran bir iktidar biçimi sorunsalı, Avrupa'nın tarihsel bağlamında, Antonio Gramsci'yi de –"Sezarcılık" terimini kullansa da– ilgilendirdi. Bu analizler, sonraki tarihsel bağlamlarda, –Troçki'den yola çıkan– Ernest Mandel ya da (Gramsci'den

yola çıkan) Nicos Poulantzas gibi yazarlar tarafından sürdürülecektir. Poulantzas'a göre Bonapartizm, sosyo-ekonomik yapı ve toplumsal sınıflar karşısında özerkleşme yönünde kapitalist devletin içkin eğiliminin abartılmış bir versiyonundan başka bir şey değildir.

People's Paper Şenliğindeki Konferans (1856)

14 Nisan 1856'da Marx, yakınlık hissettiği Londra'daki Chartist gazete *People's Paper*'ın dördüncü yıldönümü vesilesiyle bir söylev verir. Bu İngiliz süreli yayınında yayımlanan kısa konuşma metninin bütünü şöyledir:

"1848'in sözde devrimleri yalnızca basit olaylar yaratabilmiştir – Avrupa toplumunun kuru kabuğunda küçük çatlak ve kırıklar. Ama uçurumu da ortaya çıkarmışlardı. Sağlam görünümlü bir yüzeyin altında, sağlam kayadan kıtaları havaya uçurmak için yayılma ihtiyacı içindeki sıvı kütleden oluşmuş okyanusları göstermişlerdi. 19. yüzyılın ve bu çağın devriminin sırrı olan proleter kurtuluşu gürültü patırtıyla ve muğlak bir şekilde ilan ediyorlardı.

"Bu toplumsal devrim elbette 1848'in yeni bir keşfi değildi. Buhar, elektrik ve dokuma tezgâhının devrimci niteliği, Barbès, Raspail ve Blanqui gibi yurttaşlardan çok daha tehlikeliydi. Fakat içinde yaşadığımız atmosfer her birimizi 20 bin kiloluk bir ağırlıkla ezerken, bunu hissedebiliyor musunuz? 1848 öncesi Avrupa toplumu da onu sarıp sarmalamış ve her bir yandan baskı uygulayan devrimci atmosferi hissetmiyordu.

"19. yüzyılın karakteristiği olan önemli bir olgu vardır ki kimse bunu inkâr etmeye yeltenemez. Bir yandan, sanayinin ve bilimin güçleri insanlık tarihinin önceki dönemlerinde hiç hissedilmediği kadar uyandı. Diğer yandan, öyle düşüş işaretleri vardır ki, Roma İmparatorluğu'nun son dönemine dair anlatılan dehşet manzarala-

rını gölgede bırakır. Günümüzde, her şey zıddıyla yüklü gözüküyor: İnsan emeğinin kullanımını azaltma ve onu daha verimli kılma olağanüstü gücüne sahip makineler bu emeği iflasa sürüklüyor ve bitap düşürüyor; yeni servet kaynakları, tuhaf bir büyü sonucu yıkım kaynağına dönüşüyor; tekniğin zaferlerinin bedeli karakter yitimiyle ödeniyor.

"İnsanlık doğaya hâkim oldukça, insan da hemcinslerinin ya da kendi alçaklığının kölesi olmuşa benziyor. Bilimin saf ışığı bile ancak cehaletin karanlık zemini üzerinde ışıldayabilir gözüküyor. Bütün icatlarımızın ve bütün ilerlemelerimizin sonucu entelektüel yaşamı maddi güçlerle donatmak ve insan yaşamını basit bir maddi güce indirgemekmiş gibi gözüküyor.

"Bir yandan modern sanayi ile bilim arasındaki, diğer yandan modern sefalet ile düşkünlük arasındaki bu antagonizma, çağımızın üretici güçleri ile toplumsal ilişkileri arasındaki bu antagonizma kuşaktan kuşağa aktarılan, istila edici ve tartışmasız bir olgudur. Kimi taraflar bu duruma üzülebilir; diğerleri ise modern çatışmalardan kurtulmak için modern teknikten kurtulmayı arzulayabilir. Dahası, sanayideki böyle bir ilerlemenin politikada benzer bir gerilemeyle sonuçlanması gerektiğini de hayal edebilirler. Bizse, bütün bu çelişkilerde sürekli kendini gösteren kurnazlığın doğasına dair kendimizi aldatmayacağız. Toplumun yeni güçlerinin, kendi işlerini uygun bir şekilde yapmayı başarabilmeleri için bir şeye, yani bunlara hâkim olacak yeni insanlara ihtiyacı olduğunu biliyoruz; bunlar da emekçilerdir. Emekçiler de makineler gibi modern zamanların bir icadıdır.

"Burjuvaziyi, aristokrasiyi ve gerilemenin zavallı peygamberlerini şaşırtan işaretler arasında, yürekli dostumuz Robin Goodfellow, toprak altında süratle çalışabilen bu yaşlı köstebek, bu çok iyi madenci de var; yani devrim. İngiliz emekçiler modern sanayinin öncüsüdür. Bu sanayinin yarattığı toplumsal devrimin, bütün dünyada emekçi sınıflarının özgürleşmesi anlamına gelen bir devrimin, sermayenin yasası ve ücretli kölelik kadar evrensel bir özgürleşmenin yardımına elbette en son onlar koşmayacaktır. İngiliz işçi sınıfının

geçen yüzyılın ortasından beri sürdürdüğü kahramanca mücadeleleri biliyorum – alacakaranlıkta sürdürüldüğü ve burjuva tarihçiler unuttuğu için adı sanı anılmayan mücadeleler. Egemen sınıfların işlediği kötülüklerin kefaretini ödemek için ortaçağ Almanya'sında Azize Vehme denen gizli bir mahkeme vardı. Bir duvarın üzerine kırmızı bir haç çizildiği görüldüğünde, ev sahibinin Vehme tarafından mahkûm edildiği bilinirdi. Avrupa'nın bütün evleri şimdi esrarengiz kızıl haçla işaretlenmiş durumda.

Yargıç, tarihtir; hükmü infaz edecek olan ise proleterdir."[5]

Bu belge birçok açıdan şaşırtıcıdır. Kuşkusuz ki 1848 devrimlerini küçümsemektedir ve bütün umutlarını –aşırı biçimde– İngiliz işçi sınıfına yönelterek onların bozgununun kapsamını asgariye indirgemeye çalışmaktadır. Fakat bu mağlup devrimlerin, emekçilerin kurtuluş mücadelesinin müjdecisi olduğunu da kabul etmektedir – bu kuşkusuz Haziran 1848 günlerine bir göndermedir. Özellikle, "düzenin yeniden tesis edildiği" ve karşı-devrimin muzaffer olduğu bir dönemde, proletarya devrimine olan inancını –dini anlamda değil, mantıklı bir bahis biçiminde– dile getirmekte, bir *yeraltı* sürecini ilgilendiren bir dizi metaforla bunu tarif etmektedir: Kıtaların altındaki bir okyanus –lav okyanusu mu?– ya da köstebeğin ve madencinin kazı çalışması. Toprağın derinliklerinde tüneller açan ve hiç beklenmedik yerden aniden ortaya çıkan yaşlı köstebek daha *18 Brumaire*'de mevcuttu ve yıllar içerisinde, Marksist sözdağarında devrimin en ünlü alegorilerinden biri olacaktır. Daha şaşırtıcısı, *Robin Goodfellow*'a yapılan göndermedir bu cin, küçük şeytan ya da İngiliz folklorunda orman ruhu, Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'nda oyunu karıştırma ve nifak tohumları ekme yeteneğiyle önemli bir rol oy-

5) K. Marx, E Engels, *Selected Works*, Moskova, Progres Publishers, C I, 1969, s. 500 (bir başka Fransızca tercümesi L. Janover ve M. Ruber, "De l'usage de Marx en temps de crise", "Spartacus", dizi B, no 129, Mayıs-Haziran 1984.)

nar. Tutkulu bir Barde okuru olan ve İngiliz bir kitleye hitap eden Marx, devrimci akının beklenmedik ve neşeli bir şekilde öngörülemez karakterini açıklamak için bu figürü seçmişti.

Bu kısa belgenin en ilginç yanı, modern ilerlemenin çelişkileri konusunda bize önerdiği son derece *diyalektik* bakıştır: Kapitalizmin himayesi altında, bir tür *tedrici ilerlemeyle* karşı karşıyayız, burada her şey kendi zıddına dönüşür. "İlerlemeci" sol içinde çok etkili olan ilerlemenin –Hegelci ya da pozitivist– doğrusal anlayışlarını reddeden Marx bilimsel ve teknik atılım ile –Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle kıyasladığı– toplumun ahlaki çöküşü arasındaki çelişkiye vurgu yapar. "Ahlak" anlayışı burada geniş anlamda; etik, toplumsal ve politik anlamda, çöküşü, sefaleti, ıstırabı, bireyler üzerindeki baskıyı içerecek şekilde anlaşılmalıdır. İş günü süresini azaltarak insan emeğini özgürleştirmeye yarayabilen makineleşme bile emekçinin durumunu iyice kötüleştirmektedir. Teknik ilerleme "entelektüel yaşamı maddi güçlerle donatır" gözükmekte, buysa yaşamı giderek daha sofistike ve "zeki" kılmaktadır; oysa ki insan yaşamı –başta emekçilerin yaşamı olmak üzere– kapitalist yabancılaşma ve şeyleşme süreci tarafından değersizleştirilmiştir, bir "maddi güç" derekesine, bir makineye, bir "şey"e üreten makinenin bir parçasına indirgenmiştir.

Kuşkusuz ki Marx'ın teknik ilerlemeye, "üretici güçler"in geliştirilmesine ve özellikle "doğaya hâkimiyet"e dair önerdiği bakış döneminin damgasını taşır ve dolayısıyla, 21. yüzyılın ekolojik krizi açısından aşılmış bir görüştür. Onun gözünde devrim yalnızca kapitalist üretim ilişkilerini ilgilendirmektedir: –Özellikle Paris Komünü'nden sonra– emekçilerin burjuva devlet aygıtına, kendi hizmetlerine koşabilmek için sahip çıkamayacaklarını ama onun yerine başka bir iktidar biçimi

koymak gerektiğini açıklasa da, bu akıl yürütmeyi henüz üretim aygıtına uygulamaz. Bununla birlikte bizim toplumumuzda "servet kaynakları"nı "yıkım kaynakları"na dönüştüren paradoksun diyalektik analizi, dramatik toplumsal sonuçlarıyla birlikte, kapitalizmin tarihinin en ciddi krizlerinden birini yaşadığı günümüzde etkileyici bir güncelliktedir. (*Kapital* dahil) Marx'ın diğer yazılarında da benzer öneriler bulunur, fakat bu 1856 tarihli konferans onun kapitalist ilerlemenin çelişkilerini en güçlü, aşikâr ve keskin şekilde eleştirdiği analizlerinden biridir.

IV

Enternasyonal, Devlet ve Rus Komünü

Uluslararası Emekçiler Birliği Tüzüğüne Giriş (1864)

1862 yılında Londra'daki Uluslararası Sergi vesilesiyle Fransız ve İngiliz işçi grupları, resmi kutlamaların dışında uluslararası bir birliğin kuruluşunu tartışmak için buluştular. İki yıl süren görüş alışverişleri ve hazırlıklardan sonra 28 Eylül 1864'te İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan ve İrlandalı hatiplerin katılımıyla –Marx dinleyiciler arasındaydı– Londra'daki Saint-Martin's Hall'deki bir toplantı sırasında Uluslararası Emekçiler Birliği'nin kurulması kararı alındı. Bir komite, programı ve tüzüğü hazırlamakla görevlendirildi, fakat ileri sürülen çeşitli öneriler konusunda görüş birliği oluşturulamadı; özellikle Guiseppe Mazzini *carbonari* modeline göre örgütlenmiş merkezi bir örgütlenme istiyordu. Sonuçta, sorunu gözden geçirmek üzere bir altkomite görevlendirildi ve bu komite Marx'ın tüzük ve Açılış Hitabı önerilerini oybirliğiyle benimsedi.

"Şunları ileri sürüyoruz:

• Emekçilerin (*working class*)[1] özgürleşmesi kendi eserleri olmalıdır; işçi sınıfının özgürleşme mücadelesi ayrıcalıklar ve sınıf tekelleri için bir mücadele değildir, eşit hak ve görevler için, her türlü sınıf tahakkümünün ortadan kaldırılması için mücadeledir;

• Emekçinin (*man of labour*) emek araçları üzerindeki, yani yaşam kaynakları üzerindeki tekel sahibine iktisadi köleliği, her biçimiyle köleliğin, toplumsal sefaletin, entelektüel alçalmanın ve politik bağımlılığın temelidir;

• Sonuç olarak, emekçi sınıfların iktisadi özgürleşmesi her politik hareketin araç olarak tabi olması gereken büyük hedeftir;

• Bu büyük hedefe yönelik her çaba, aynı ülke içindeki farklı meslekten emekçiler arasında dayanışma yokluğundan ve çeşitli ülkelerin emekçileri arasında kardeşçe bir birliğin yokluğundan dolayı bugüne kadar başarısız kaldı;

• Emeğin özgürleşmesi yerel ya da ulusal bir sorun değil, toplumsal bir sorun olduğundan, modern toplumun var olduğu bütün ülkeleri kapsar ve çözümü için de en ileri ülkelerin teorik ve pratik katkısını gerektirir;

• Avrupa'nın gelişmiş sanayi ülkelerindeki işçi sınıfları arasında yeniden doğmakta olan hareket, yeni umutlar uyandırırken, eski hatalara yeniden düşmeme ve henüz tek tek olan çabaları mümkün olduğunca erken birleştirme yönünde görkemli bir uyarı sunmaktadır.

"Bu nedenlerle, Uluslararası Emekçiler Birliği kurulmuştur. Birlik şunu ilan eder:

"Birliğe katılan bütün cemiyet ve kişiler, Hakikat, Adalet ve Ahlakı, birbirleri karşısındaki ve renk, inanç, milliyet ayrımı yapmaksızın bütün insanlar karşısındaki davranışlarının temeli kabul ederler.

"Hak olmadan görev olmaz, görev olmadan hak olmaz.

"Aşağıdaki tüzük bu anlayış içinde oluşturulmuştur:

"Madde 1. - Birlik, aynı hedefe özlem duyan, yani emekçi sı-

1) *Working class*'ı kimi zaman "emekçiler", kimi zaman "işçi sınıfı" ya da "emekçi sınıflar" diye tercüme ettik (ML).

nıfların korunması, gelişimi ve kölelikten eksiksiz kurtuluşu hedefine yönelen farklı ülkelerin işçi cemiyetleri arasında merkezi bir iletişim ve işbirliği aracı yaratmak amacıyla kurulmuştur.

"Madde 2. Bu birliğin adı, Uluslararası Emekçiler Birliği olacaktır."[2]

Açılış Konuşması'nda Marx proletaryanın siyasal iktisadıyla burjuvazininkini karşı karşıya getiriyor ve sekiz saatlik iş gününü proletaryanın burjuvazi üzerindeki ilk zaferi olarak sunuyordu. Hitabın sonunda, *Komünist Manifesto*'nun sloganını yeniden kullanmakta tereddüt etmez: Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!

Tüzüğe gelince, tüzük maddelerinden önce bir giriş yazısı yer almaktadır. Bu giriş, Marx'ın belli başlı politik fikirlerinin minimal ama dikkat çekici bir şekilde başarılı bir tür sentezidir. En başta da, belgenin başında yer alan ve 1846'dan beri düşüncesinin ve pratiğinin geniş ölçüde yönlendiricisi olan fikir gelmektedir: *Emekçilerin* özgürleşmesi *emekçilerin kendi eseri olacaktır.* Bu yalnızca her türlü "Yüce Kurtarıcı"nın, –Komün'den sonra I. Enternasyonal'in marşı olacak Eugène Pottier'nin *Enternasyonal*'inin ünlü sözlerini alırsak– herhangi bir "Sezar ya da Mahkeme"nin reddi anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda kendini emekçi sınıfının yerine koymak isteyen devrimci seçkinlerin de reddidir. Yine bu ilk paragrafta Marx'ın gençlik yazılarında anahatlarını belirtmiş olduğu bir tema görülmektedir: Proletarya evrensel sınıftır; özel çıkarları, iktisadi, toplumsal ve politik "ayrıcalıkları" savunmayan sınıftır; bu nedenle, onun özgürleşmesi bir sınıfın bir diğeri

2) Karl Marx, "Provisional rules of the Association", *The General Council of the First Internaational 1864-1866, The London Conference 1865* içinde, Moskova, Foreign Languages Publishing House, 1964, s. 288-289 (Fransızcaya çeviren M. Löwy).

üzerindeki tahakkümünün tümüyle ortadan kalkması anlamına gelir. "Hakikat, Adalet ve Ahlak" üzerine bölümler ile haklar ve görevler üzerine bölümler, altkomitenin talebi üzerine metne katılmıştır ve gereksiz çatışmaları önlemek için Marx tarafından istemeye istemeye kabul edilmiştir. Enternasyonal dayanışma, giriş metninin diğer merkezi eksenidir; kuşkusuz "modern toplumun bulunduğu ülkeler"le sınırlıdır, fakat ifade evrensel olmasa da en azından yeterince geniş olacak kadar muğlaktır; Marx'ın ve I. Enternasyonal'in kurucularının paylaştıkları Batı-merkezli görüşü bir kez daha ifade eden şey, "en ileri ülkeler"in –Avrupa'ya ve Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderme yapıldığı açıktır– ayrıcalıklı rolü değildir.

İktisadi tahakküme yapılan vurgu ve politik eylemin iktisadi özgürleşmenin hizmetindeki bir araçtan başka bir şey olmadığı savı şaşırtabilir: Bu, Marx'ın materyalist tarih anlayışının basitleştirilmiş bir sunumuna, aynı zamanda da politikayı küçümseyen İngiliz sendikalistlerinin ve Fransız Proudhoncularının kaygılarına denk düşer.

Anarşistlerden kopuşun yaşandığı La Haye kongresi sırasında Marx ve yandaşları tüzüğe yeni bir madde ekleyeceklerdir: 7 *a* maddesi giriş bölümündeki "iktisadi" savı inkâr etmeden, politik mücadeleye çok daha önemli bir yer ayırır:

"Madde 7 a. -Mülk sahibi sınıfların birleşik iktidarına karşı mücadelesi içinde proletarya ancak mülk sahibi sınıfların yarattığı bütün eski politik partilerden ayrı ve onlara karşıt politik parti halinde hareket edebilir.

"Proletaryanın politik parti olarak bu oluşumu toplumsal devrimin zaferini ve nihai amacını –sınıfların ortadan kaldırılması– sağlamak için kaçınılmazdır.

"İktisadi mücadele yoluyla zaten elde edilmiş olan işçi sınıfı güçlerinin koalisyonu, sömürücülerin politik iktidarına karşı mücadelesinde kaldıraç olarak ona hizmet etmelidir.

"Toprak ve sermaye sahipleri kendi iktisadi tekellerini savunmak ve sürdürmek, emeğe boyun eğdirmek için politik ayrıcalıklarını daima kullandıklarından, politik iktidarın ele geçirilmesi proletaryanın önemli görevi haline gelmiştir."

Burada devletin değil politik iktidarın söz konusu ediliyor olması ilginçtir. Bu ayrım muhtemelen Marx'ın Paris Komünü üzerine düşüncelerine gönderme yapmaktadır.

I. Enternasyonal, sonrakilerin aksine, homojen olmaktan uzaktı: Sendikalistlerden, (Proudhoncu) yardım sandıkçılarından, Blanquicilerden, Mazzini yandaşlarından, Bakunincilerden ve "Marksistler"den (bu terim henüz yoktur) oluşuyordu. Yine de yıllarca (nispeten) etkin biçimde işleyebilmiştir. Daha baştan itibaren liberter akımlar, özellikle Proudhoncular I. Enternasyonal'de mevcuttur ve Marxçı sosyalistlerle ilişkileri yalnızca çatışmalı değildir. Marx yandaşları ile Eugène Varlin (Paris Komünü'nün müstakbel kahramanı) ve dostları gibi Proudhoncu solun temsilcileri arasında, "yardım sandığı" yanlısı daha sağcı Proudhonculara karşı kimi fikir birlikleri ortaya çıkmıştır. 1868 yılında I. Enternasyonal'in Brüksel Kongresi'nde bu iki akımın ittifakı "kolektivist" –yani üretim araçlarının kolektif mülkiyetini savunan– bir programın benimsenmesine yol açtı. Bu çeşitlilik ve politik çoğulculuk çatışmaların kaynağıydı, ama aynı zamanda bir zenginlikti: Kapitalizmin bütün devrimci muarızlarını birleştirebilecek "çoğul" bir yeni Enternasyonal için olası model olarak 21. yüzyılda I. Enternasyonal örneğine gösterilen ilginin nedeni budur.

Bakunin'in katılımından (1868) ve I. Enternasyonal'in Basel kongresi (1869) sırasında liberter tezlerin zaferinden sonra, bir yanda anarşistler ile diğer yanda Marx ve yandaş-

ları arasındaki gerilim derinleşecek ve sonuçta, Komün'ün yenilgisinden sonra bölünmeye (1872) ve nihayetinde de 1. Enternasyonal'in tasfiyesine (1876) varacaktır. Her iki tarafın da söylemlerinin, anarşist ve Marksist "resmi" tarihyazımlarının tersine, bu yenilginin sorumluluğu büyük ölçüde ortaktı...

Kapital, Kitap I, Kısım 7, "İlk birikim" (1867)

Bilindiği gibi, Marx'ın bütünüyle kaleme aldığı ve sağlığında yayımlanan tek cilt olan *Kapital*'in birinci cildi 1867'de çıkmıştır. Siyasal iktisadın eleştirisi Marx için tamamen *politik* bir olguydu; yani iktidarı, tahakkümü ilgilendiriyordu. Politik sorunsal *Kapital*'in bütününe nüfuz etmiştir; fakat en dolaysız ve aşikâr biçimde I. Kitabın yedinci kısmında, *ilk* (ya da "başlangıç") *birikimi*, yani üreticileri mülksüzleştirerek ve serveti ayrıcalıklı bir mülk sahibi sınıfın ellerinde yoğunlaştırarak modern kapitalizmin gelişimi için önkoşulları yaratan süreci kapsayan kısımda görülür. Dolayısıyla bu kısımdan alıntılar seçtik.

"Bölüm XXIV. *"İlk Birikim"*

1. *İlk birikimin sırrı*

"Sermaye ilişkisi, işçilerle, emeğin gerçekleşme koşullarını oluşturan mülkiyetin birbirlerinden ayrılmış olmasını gerektirir. [...] demek oluyor ki, ilk birikim denilen şey, üreticileri üretim araçlarından ayıran tarihsel bir süreçten başka bir şey değildir. Bunun bir "ilk" süreç olarak görünmesi, sermayenin ve sermaye ile uyuşan üretim tarzının tarih öncesi dönemini oluşturmasından ileri gelir.

2. *Kır nüfusunun topraktan yoksun bırakılması*

"Kilise mülklerinin yağmalanması, devlet topraklarına hileli yollarla el konulması, ortak toprakların çalınması, feodal mülkiyet ile klan mülkiyetinin gaspçı ve insafsız bir terörle modern özel mülkiyete dönüştürülmesi, bütün bunlar ilk birikimin huzur veren yöntemleriydi. Bunlar kapitalist tarım için araziyi fethetti, toprağı sermayenin parçası haline getirdi ve kentsel sanayiler için gerekli olan özgür ve korunmasız proletaryanın arzını sağladı. [...]

3. *Mülksüzleştirilenlere karşı çıkarılan kanlı mevzuat* [...]

"Feodal hizmetkâr ve maiyet sürülerinin dağıtılması ve halkın zorla topraktan koparılmasıyla yaratılan özgür ve korunmasız proletaryanın, yeni doğmakta olan manifaktürler tarafından, bunların dünyaya gelme hızına uygun bir hızda soğurulması mümkün değildi. Öte yandan, kendi alışmış oldukları hayat tarzından aniden uzaklaştırılan bu insanlar, yeni şartların gerektirdiği disipline hemen uyum gösteremezlerdi. Bunlar, kısmen kendi eğilimlerinin sonucu olarak, kısmen de koşulların zorlamasıyla büyük ölçüde dilencilere, soyguncular a ve serserilere dönüştü. Bu nedenle Avrupa'da 15. yüzyılın sonunda ve bütün 16. yüzyıl boyunca serseriliğe karşı kanlı şiddet yasaları çıkarıldı. [...] Yasa koyucu bunları 'iradi' suçlular olarak gördü ve artık var olmayan eski koşullar altında çalışmaya devam etmek için iyi niyetli olmalarının yeterli olacağını varsaydı. [...]

4. *Sanayici kapitalistin doğuşu*

"Amerika'da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi, Doğu Hint adalarının fethine ve yağmalanmasına başlanması, Afrika'nın siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi, kapitalist üretim döneminin şafağının işaretleriydi. Bu masalımsı süreçler ilk birikimin ana uğraklarını oluşturur. Bunu, sahnesi bütün yeryüzü olmak üzere, Avrupalı ulusların ticaret savaşları izler. Bunlar Hollanda'nın İspanya'dan ayrılmasıyla başlar, İngiltere'de jakobenlere karşı savaşla muazzam boyutlara ulaşır ve Çin'e karşı girişilmiş Afyon Savaşı ile hâlâ devam eder, vb.

"İlk birikimin farklı uğrakları, şimdi, az çok bir zaman sırası izleyerek, özellikle İspanya, Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere'ye dağılmış bulunuyor. Bunlar, 17. yüzyılın sonunda İngiltere'de sömürge sistemini, devlet borçları sistemini, modern vergi sistemini ve korumacılık sistemini içine alan sistematik bir bütün oluşturur. Bu yöntemler, sömürgecilik sisteminde olduğu gibi, kısmen en kaba zora dayanır. Ama hepsi, feodal üretim tarzının kapitalist üretim tarzına dönüşüm sürecini uygun bir ortam yaratarak hızlandırmak ve geçiş sürecini kısaltmak için devlet zorundan yararlanmıştı. Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Zor, başlı başına bir iktisadi güçtür.

"Hıristiyanlık üzerinde ihtisas sahibi bir yetkili olarak W. Howitt, Hıristiyan sömürgecilik sistemi hakkında şöyle der:

"'Hıristiyan denilen bu insanlar, dünyanın dört bir yanında, boyunduruk altına alabildikleri halklara karşı, dünya tarihinin başka hiçbir döneminde ve ne kadar vahşi, ne kadar geri, insaf ve utanmadan ne kadar nasipsiz olursa olsun başka hiçbir kavminde benzerine rastlanmayan barbarlık ve gaddarlığı reva görmüşlerdir.'"[3]

Kapital'in bu kesiminde Marx'ın dolaysız amacı, kapitalizmin kökeninin "masalsı" versiyonu diye adlandırdığı şeyi –toplumun "seçkin, çalışkan, zeki ve özellikle maharetli meziyetlere sahip insanlar" ile tembel ve aylak namussuzlar kitlesi arasında bölünmesi– parçalamaktır. Bu söylemin kaba hali Adolfe Thiers'in yazılarında bulunur. Marx bu yazıları "tatsız tuzsuz çocukluklar" diyerek ince ince alaya almaktadır. Fakat bunun uzak ama kuşkusuz daha ayrıntılı bir yankısı Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (1920) vardır: Tasarrufu, yatırımı ve girişimci bir mülk sahibi sınıfın oluşumunu mümkün kılmış olan şey, sistemli yaşam tarzı biçimindeki Protestan çalışma kültü ve Calvinci çilecilikti. Marx'a göre ise gerçeklik bambaşkadır: Sermayenin kökenle-

3) *K1*, 804-805, 824-826, 843-844.

rinin tarihinde temel rolü oynayan, "fetih, köleleştirme, cinayet ve talan, tek kelimeyle... zor"dur.[4]

Yedinci kısmın farklı bölümleri, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek uzanan bu tarihsel sürecin farklı dönemlerini adım adım izlemektedir: küçük köylülerin kanla ve ateşle mülksüzleştirilmesi, ortak toprakların özelleştirilmesi, *clearing of the estates*, yani buralarda yaşayanların toprak mülklerinin "temizlenmesi", yoksulların ve "serseriler"in zorla kıyımı, kızgın demirle damgalanması, kürek cezasına çarptırılması ya da "devlet düşmanı" diye idam edilmesi. Marx'ın sözünü ettiği tanıklardan birinin, sosyalizmin habercisi –ve Katolik kilisesinin şehit azizlerinden– Thomas Morus olması ilginçtir. Morus *Ütopya*'sında, "yoksulların, basit ve sefil insanların... erkek, kadın, karı koca, dul yetim, emzikli bebekleriyle gözü yaşlı annelerin" sürülmesini, toprak sahipleri tarafından "derhal dışarı atılmasını" ve VIII. Henry döneminde "serserilik"le suçlanan 72 bin kişinin idam edilmesini teşhir eder.[5]

Fakat ilk birikim, –"insan eti ticareti" olarak belirttiği– Afrikalı kölelerin ticareti ve sömürgeci fetihler sayesinde gezegen ölçeğinde yayılır. Marx'ın bu sayfaları sömürgeciliğin en keskin eleştirildiği sayfalar arasındadır: "Köleleştirilmiş yerli halkların angaryaya koşulmasıyla, hırsızlık, talan ve cinayetle Avrupa dışında doğrudan sökülüp alınan bu hazineler anavatana akarak orada sermaye işlevi görecektir." Ve yine bir Hıristiyan yazar olan William Howitt, sömürgecilerin "barbarlık ve gaddarlığına" tanık olur.[6] Fakat teşhir etmenin ötesinde, Marx'ın üzerinde durduğu temel düşünce, metropollerde kapitalizmin gelişimi ile sömürgeleştirilmiş halkların kaba sömürüsü arasındaki politik-iktisadi bağdır: Dünya çapındaki kapitalist sistem bir bütündür ve periferideki ulusların tabi

4) *K1*, 803-804.
5) *K1*, 826.
6) *K1*, 844-846.

olması merkezde sermaye birikiminin zorunlu koşuludur. Bu analiz, belli bir noktaya kadar, *Komünist Manifesto*'daki kapitalist küreselleşme analizine ("burjuva üretim tarzı") denk düşmektedir, fakat bu kez fatih burjuvazinin başarıları karşısında en ufak bir hayranlık yoktur. Hilferding, Lenin ve Rosa Luxemburg'un emperyalizm teorisi elbette ki başka bir tarihsel koşulda yer almaktadır, fakat Marx'ın *Kapital*'deki gözlemlerine dayanmaktadır.

Marx'ın analizi kapitalizmin kökenleriyle ilgilidir, özellikle de 19. yüzyıl öncesinde sistemin sağlamlaşmasının analizidir. Fakat *Kapital*'in bu kesiminde tanımlanan süreçlerin çoğunun Latin Amerika'nın, Güney Asya'nın, Ortadoğu'nun bağımlı ülkelerinde bugün bile çok büyük bir güncellik taşıdığını saptayabiliriz: Emperyal metropoller tarafından periferik ülkelerin talanı, –eski sömürgelerdeki altın madenlerinin yerini tutan "kara altın"– petrolün denetimini sağlamak için fetih savaşları; kapitalist tarım yararına köylülerin topraklarından zorla kovulması ve mülksüzleştirilmesi; büyük toprak sahiplerinin ormanlara, otlaklara ve yerli topluluklarına ait diğer topraklara el koyması; büyük şehir merkezlerindeki gecekondularda yoğunlaşan "serseri" yoksullar kitlesinin kriminalleştirilmesi ve devlet tarafından şiddetle bastırılması.

Marx'ın eleştirisi bilimsel olma iddiasındadır –yani fiili gerçekliğin çelişkilerinin analizi üzerinde temellenmiştir– ama asla yansız ya da "değer yargısından azade" değildir: Sınıfsal bir bakış açısını tamamen üstlenir. Örneğin, Almanca ikinci basıma sonsözde şunu yazar: "[Siyasal iktisadın] böyle bir eleştiri[si], bir sınıfı temsil edecekse, yalnızca, tarihsel görevi kapitalist üretim tarzını yıkmak ve ardından sınıfları ortadan kaldırmak olan sınıfı temsil edebilir: proletarya."[7] "Temsil

7) *KI*, 13.

edecekse" deyimi, kuşkusuz ki, bir sınıf perspektifini "temsil eden" fakat buna indirgenmeyen bilimsel çalışmanın nispi özerkliği fikrine gönderme yapmaktadır.

Marx bu can alıcı sayfalarda, "insanlığın vakayinamelerine kandan ve ateşten harflerle yazılı"[8] tarihi olan kapitalist yöntemlerin "kinizmi", "alçaklığı", insanlıkdışılığı karşısındaki ahlaki öfkesini serbest bırakmaktan sakınmamaktadır. *Kapital*'in bu sayfalarına güç ve renk veren bu ahlaki boyut, mağlupların, kurbanların, topraklarından sürülen köylülerin, asılan "serseriler"in, köleleştirilen Afrikalıların ya da yerlilerin tarafını tutmaktan asla ayrılmaz. Bu, Marx'ın politikasının, tarih görüşünün ve "bütün gözeneklerinden kan ve pislik sızdırarak"[9] dünyaya gelen bu sistemin, sermayenin içkin anlamda sapkın doğasını kavrayışında temel bir momenttir.

Yöntemsel açıdan, bu etkileyici tarih freskosunun bir yanı vurgulanmaya değer: Kapitalizmin kökeni, ilk sermaye birikimi asla saf anlamda iktisadi bir süreç değildir, içe bağlı bir dinamiğin ilerlettiği, üretici güçlerin evriminin bir sonucu değildir; *iktisat-dışı* faktörlerin belirleyici rolünü içerir. Örneğin İngiltere'de *Protestan dini*, Weber'in tezi yönünde (bir kapitalist *ethos*'un dinsel kökeni) değil, kilise toprakları üzerine yerleşmiş köylülerin sürülmesine yol açan "ruhban mallarının talanı"yla birlikte bir faktör halini alır: "Halk kitlelerinin şiddet yoluyla mülksüzleştirildiği bu süreç, 16. yüzyılda Reformla ve bunun ardından kilise mallarının çok büyük oranda talanıyla yeni ve korkunç bir itkiyle tanışır."[10]

Fakat en önemli faktör elbette *politiktir*: zor, kaba güç, devlet iktidarı, "toplumun [daha doğrusu, toplumun egemen sınıflarının] yoğunlaşmış ve örgütlü şiddeti." Dolayısıyla bu

8) *KI*, 805.
9) *KI*, 853.
10) *KI*, 811.

bölüm, politikayı bir gölge-olaya, iktisadi dönüşümlerden türemiş bir ürüne indirgeyen ekonomist Marx okumalarının iyi bir çürütülmesidir. "Altyapı" hakkındaki basitleştirici şemaları şaşırtıcı bir şekilde tersine çevirerek, politik güçleri iktisadi bir sürecin, ilk sermaye birikiminin belirleyici nedeni ya da zorunlu koşulu olarak belirtir. Ve –örneğin iş gününün yasal olarak sınırlandırılmasıyla ilgili mücadeleler üzerine olan– birinci kitabın diğer bölümlerinin de gösterdiği gibi, devletin rolü kapitalizmin bu "tarihöncesi"yle sınırlanmaz; tüm evrimi boyunca da varlığını sürdürmeye devam eder. Sömürge savaşlarının, emperyalist müdahalelerin ve istisnai ("totaliter") devletlerin tarihi olan 20. yüzyıl tarihi bu teşhisi doğrulamaktan başka bir şey elbette yapmamıştır.

Fransa'da İç Savaş (1871)

"1871 Yılında Fransa'daki İç Savaş üzerine Uluslararası Emekçiler Birliği Genel Konseyine Hitap" şeklindeki bu metin, kuşkusuz ki Marx'ın o güne kadar yazmış olduğu en güçlü politik yazılardan biridir. I. Enternasyonal Konseyi'nin talebi üzerine yazarı tarafından Komün üzerine İngilizce yazılmış bir deklarasyon olan bu metin, 1870 yılında Fransız-Prusya savaşı üzerine daha önceki iki hitabın devamıdır. 1871 yılının Mayıs sonunda kaleme alınan *Fransa'da İç Savaş* 1871'in Haziran ortasına doğru Londra'da broşür olarak yayımlanmıştır. Fakat I. Enternasyonal tarafından benimsenmesi çatışmasız olmamıştır: İki ünlü İngiliz sendikalist, Benjamin Lucraft ile George Odger metni benimsemeyerek Genel Konsey'den istifa etmişlerdir. Daha sonra Genel Konsey de onları Enternasyonal'den dışlayacaktır.

"İşçi sınıfı mevcut devlet makinesini olduğu gibi almak ve onu kendi amaçları için kullanmakla yetinemez.

"Sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları ve yargıçlar gibi, sistemli ve aşamalı bir işbölümü planına göre biçimlendirilmiş, her yerde var olan organları ile merkezileşmiş devlet iktidarı, doğmakta olan burjuva topluma, feodalizme karşı mücadelelerinde güçlü bir silah hizmeti gördüğü mutlak krallık çağına değin uzanır. [...]

"Emperyalizm [Napolyon imparatorluğu anlamında], doğmakta olan burjuva toplumunun dünyaya getirdiği hem en değerden düşmüş hem de en son biçimdir. [...] İmparatorluğun doğrudan antitezi Komün oldu. Şubat Devriminin, Paris proletaryası aracılığıyla ilan ettiği "Toplumsal Cumhuriyet" çığlığı, sadece sınıf egemenliğinin kralcı biçimini değil, ama sınıf egemenliğinin kendisini kaldıracak bir cumhuriyete duyulan belirsiz bir özlemden başka bir şeyi dile getirmiyordu. Komün, bu cumhuriyetin olumlu biçimi oldu. [...]

"Komün'ün ilk kararı sürekli ordunun ortadan kaldırılması ve yerine silahlı halkın geçirilmesi oldu. [...]

"Ulusun birliği parçalanmamalıdır, tersine, komünal yapı tarafından örgütlenmelidir; bu birlik, onun cisimleşmesi olduğunu ileri süren, ama ulusun asalak bir uru olduğu halde, ulusun kendisinden bağımsız ve onun üzerinde olmak isteyen devlet iktidarının yıkılması ile bir gerçeklik durumuna gelecektir. Eski hükümet iktidarının salt baskıcı organlarının kesilip atılması önemli olduğu halde, bunların meşru işlevleri bizzat toplumun üzerinde bir üstünlük talep eden bir otoritenin elinden alınmalı ve toplumun sorumlu hizmetkârlarına verilmelidir. [...] Komün örgütlenmesi, o güne değin toplumun sırtından geçinen ve onun özgür hareketini kötürümleştiren asalak devlet tarafından emilmiş bulunan tüm güçleri topluma geri verecektir. Sadece bununla bile, Fransa'nın canlanmasının çıkış noktası olacaktır. [...]

"Komün'ün konusu olduğu yorumların ve ona dayatılan çıkarların çeşitliliği, daha önceki bütün hükümet biçimlerinin esasen baskıcı bir nitelik taşımalarına karşın, onun gelişmeye son derece yatkın bir siyasal biçim olduğunu gösterir. Komün'ün gerçek gizemi

şudur: O esasen *işçi sınıfı hükümetidir*, mülk sahipleri sınıfına karşı üreticiler sınıfının, mücadelesinin ürünüdür, emeğin özgürleşmesini gerçekleştirmeyi sağlayan nihayet bulunmuş siyasal biçimdir. [...]

"Komün, ölümsüz bir dava uğruna ölecek bütün yabancıları kabul etti. [...] Komün bir Alman işçiyi kendi çalışma bakanı yaptı. [...] Komün Polonya'nın kahraman evlatlarının Paris'i savunanların başına geçmesine imkân tanıdı. [...] Ve açtığının bilincinde olduğu yeni tarih çağını açıkça belirlemek için, [...] Komün savaşçılık zaferinin devasa sembolü olan Vendôme sütununu yerle bir etti.

"Komün'ün büyük toplumsal önlemi, kendi varlığı ve eylemi oldu. Kendine özgü önlemleri, halkın halk tarafından yönetimi eğilimi olarak belirtilebilir. Fırın işçilerinin gece çalışmasının kaldırılması [...] [ve] kapitalistleri ister sıvışıp gitmiş, ister işi durdurmayı yeğlemiş olsunlar, kapatılmış bulunan bütün atölye ve fabrikaların, karşılığı ödenmesi koşulu ile, işçi birliklerine verilmesi bunlardandır. [...]

"İşçi Paris Komünü'yle birlikte, yeni bir toplumun şanlı öncüsü olarak sonsuza dek yüceltilecektir. Şehitlerinin anısı, işçi sınıfının büyük yüreğinde sevgi ve saygıyla korunmuştur. Komün'ün kıyıcılarına gelince, tarih onları daha şimdiden ezeli bir teşhir direğine çivilemiştir ve din adamlarının bütün duaları bile onların günahlarını bağışlatamayacaktır."[11]

Hitap, Fransa tarihinin belirleyici bir anında toplumsal sınıflar arasındaki mücadeleyi sıcağı sıcağına analiziyle, birçok açıdan *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne ya da *18 Brumaire*'e benzemektedir. Fakat bu, uluslararası bir örgütlenmenin halka hitap eden belgesi üslubuyla, içeriği ve niteliği bakımından daha dolaysız bir politik yazıdır. Marx bu metnin kaleme alınmasına fazlasıyla dikkat etmiştir: Öncesinde iki yazım de-

11) K. Marx, *La guerre civile en France, 1871*, Paris, Éd. Sociales, 1952, s. 45-46, 48-49, 51, 55-56, 69. Bu Fransızca tercüme, kuşkusuz ki, bizzat Marx'ın gözden geçirip düzelttiği, ardından 1872'de Brüksel'de yayımlanan metindir.

nemesi ve çeşitli fragmanlar –bunlar ancak 1934'te yayımlanacaktır– vardır ki bunlar da son derece önemlidir. Devlet ile devrim arasındaki ilişki sorunu üzerine Marx'ın kuşkusuz en önemli analizidir.

Hitap, öncelikle, Komün olaylarının bir tarihçesidir. 18 Mart 1871'de Paris ulusal muhafızlarının topları ele geçirmesiyle başlayıp Mayıs'ın "kanlı hafta"sı boyunca Komüncülerin katline kadar uzanır. Komün'ün çeşitli politik ve toplumsal inisiyatifleri ile Thiers'in ve Versailleslıların karşı-devrimci stratejisi tartışılır. Bu sonuncuların Paris'i alırken işlediği acımasızlıkların "dile getirilemez alçaklıkları" Marx'ın gözünde yeterince açıklayıcıdır: "Burjuva düzeninin uygarlığı ve adaleti, bu düzenin kölelerinin efendilerine karşı ayaklandığı her seferinde en uğursuz haliyle kendini göstermektedir."[12]

Fakat belgenin temel politik sorunu *devlettir: 18 Brumaire*'den daha doğrudan bir şekilde *devlet-karşıtı* olan bir anlayışla, Marx emekçilerin devlet makinesini "ele geçirmek" değil, "yok etmek" üzere davranabilecekleri fikrinde ısrar eder; bu ünlü sav, 1917 Rus Devrimi'nden bu yana işçi hareketinde yoğun bir polemik konusu olmaya devam etmektedir. Fakat Komün deneyimi sayesinde Marx, 1852'de söz konusu olan "politik merkezileşme" dalgasının çok ötesinde, yeni bir adım atar; asker, bürokrat, yargıç ve polisten oluşan hiyerarşik yapılarıyla birlikte mevcut devlet aygıtının yerine geçmesi gereken şey, *politik iktidarın devletsel olmayan yeni bir biçimidir: komün yapısı*. Kuşkusuz ki Komün bir yönetimdi; *işçi sınıfının yönetimi*, silahlı halk iktidarı ile seçilmiş ve azledilebilir delegeler, yani "toplumun sorumlu hizmetkârları" üzerinde temelleniyordu. Fakat bu yönetim toplumun üzerinde ve toplumdan ayrı kurulmuş her iktidar biçimini ortadan kaldır-

12) *A.g.e.*, s. 63.

mayı ve dolayısıyla "toplumsal gövdeye bütün güçlerini iade etmeyi" görev edinir. Bu tema, yayımlanmamış olan "Yazım Denemeleri"nde çok radikal biçimde ele alınmıştır: "Bu, meşrutiyetçi, anayasacı, cumhuriyetçi ya da imparatorlukçu herhangi bir iktidar biçimine karşı bir devrim değildi. *Devletin* kendisine, toplumun bu doğaüstü eciş bücüş yaratığına karşı bir devrimdi; halkın kendi toplumsal yaşamını kendisi için kendi eline almasıydı. Bu, iktidarı egemen sınıfların bir fraksiyonunun elinden diğerinin eline aktarmak için yapılmış bir devrim değil, sınıf egemenliğinin bu dehşet verici aygıtını parçalamak için yapılmış bir devrimdi."[13] Devlete karşı devrim: Komün'ün geçici yaşamındaki politik pratikler bütününe Marx'ın verdiği anlamı gayet iyi sergileyen bir ifade.

Komün'ün toplumsal önlemleri Marx'ın gözünde bu yeni politik biçimden daha az önemlidir; fakat bu kararlardan bazılarında, örneğin sahiplerinin terk ettiği fabrikaların işçi birliklerine verilmesinde, kapitalist sömürünün ortadan kaldırılmasının öncüllerini fark eder. Muhtemelen bu türden inisiyatifleri düşünerek, "mevcut toplumun sözcüleri"ne karşı polemik niteliğindeki bir karşılıkta şunları yazar: "Evet, beyler, Komün, büyük çoğunluğun emeğini birkaç kişinin serveti haline getiren bu sınıf mülkiyetini yıkmaya çalışıyordu. Günümüzde temel olarak köleleştirme ve emek sömürüsünün aracı olan üretim araçlarını –toprak ve sermaye– özgür ve işbirliğine dayalı bir çalışmanın basit aygıtlarına dönüştürerek, bireysel bir gerçeklik haline getirmeye çalışıyordu. Ama bu komünizmdir, 'imkânsız' komünizmdir!"[14] Bu sav kuşkusuz abartılıdır, fakat Marx çoğu kendisini sosyalist –Blanquiciler,

13) K. Marx, "Premier essais de rédaction de 'La guerre civile en France'", Marx, Engels, Lénine, *Sur la Commune de Paris* içinde, Moskova, Éd. du Progrès, 1971, s. 145.

14) K. Marx, *La guerre civil en France*, *a.g.e.*, s. 52.

sol Proudhoncular– gören Komüncülerin hem söylemlerinde hem de pratiklerinde fiilen mevcut anti-kapitalist boyutu ortaya koymak istemektedir.

Marx'ın yazışmalarında, özellikle Engels'le ya da Ludwig Kugelmann'la olanlarında Komün yöneticilerinin politikasına yönelik bazı eleştiriler bulunur: Fransa Bankası'nı neden kamulaştırmamışlardır? Henüz zamanı varken Versailles'a karşı bir saldırıya neden kalkışmamışlardır? "Yeni toplumun muzaffer öncüsü" olarak Komün'ün ve savaşçılarının, bu *Himmelstürmer*'in, göğe akın etmeye cesaret etmiş bu kahramanların övülmesi bu broşürde baştan sona rastlanan tek şeydir. Keza, Komün'ün enternasyonalist niteliğini de vurgular. Politik ve askeri yöneticilerinin çoğu Paris'e sürgün gelmişti: Macar işçi Leo Frankel Komün'ün Çalışma Komisyonu sorumlusu, I. Enternasyonal üyesi ve Marx ile Engels'in yakınıydı; Komün'ün generali olan Polonyalı devrimci Jaroslaw Dombrowski[15] Mayıs 1871'deki çatışmada ölür; Rus devrimci Elisabeth Dimitrieff Paris'in Savunması İçin Kadın Birliği'nin kurucusudur; ve sayısız başka kişiler. "Hitap" Paris Komünü'nü dünya çapında işçi hareketinin kurucu bir olayı, Marksist militanlar için tükenmez bir inceleme ve tartışma konusu ve gelecekteki toplumsal devrimler için bir referans haline getirmeye büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

Paris Komünü'nü Rusya'daki devrimin modeli olarak görebilir miyiz? Bu tartışma 1905-1917 arasında Rus Marksistlerinde çok yaygındı. *Demokratik Devrimde Sosyal-Demokrasinin İki Taktiği* adlı 1905 tarihli broşürde Lenin 1871 Komün'ünü cumhuriyet için mücadelenin hedeflerini sosyalizm için mücadelenin hedefleriyle karıştırmakla eleş-

15) K. Marx, "Lettre à Kugelmann, du 12 avril 1871", *a.g.e.*, s. 77. Burada Fransızca tercüme kusurludur: *Himmelstürmer* "titanlar" diye karşılanmıştır...

tirdi; sonuç olarak –diye ekliyordu– Rusya'nın gelecekteki demokratik/devrimci yönetiminin benzememesi gereken bir yönetimdi. Buna karşılık Trocki, Marx'ın Komün üzerine yazılarının Rusça baskısına yazdığı bir önsözde (1905), Rusya'daki gelecekteki işçi yönetiminin, durumunun mantığı gereği, 1871'deki Komüncüler gibi yapmak ve kolektivist bir pratiğe doğru yönelmek durumunda olduğu argümanını ileri sürüyordu. Daha ileride, 1917 yılı boyunca, "Uzaktan Mektuplar"ında, "Nisan Tezleri"nde ve elbette *Devlet ve Devrim*'inde, Lenin, Komün'e merkezi bir önem verir ve onu Rusya'da Sovyetlerin mücadelesi için model olarak alır; özellikle de Komün'ü reddetmek için 1905'te ileri sürdüğü gerekçeyle: Demokratik/cumhuriyetçi mücadeleyi sosyalizmle birleştirebilmiş olmasıyla...

21. yüzyılın radikal solunda, Rus Devrimi'nin nispileştirilmesine paralel olarak Paris Komünü'ne yeniden bir ilgi duyulmasına tanık olunmaktadır. Değer verilen şey, burjuvaziye karşı uzlaşmaz mücadele, devletçilikten kopuş, anti-bürokratiklik, doğrudan demokrasi ve politik çoğulculuk ile kendi tarzında biricik olan bu devrimci deneyim içinde birleşmiş güçlerin çeşitliliğidir; ama aynı zamanda Komün'ün, kuşkusuz ki kısa süreli haliyle, Stalin ve takipçileri altındaki Sovyet deneyiminin bürokratik yozlaşmasının üzüntü verici sürecini yaşamamış olmasıdır.

Gotha Programının Eleştirisi (1875)

1875 yılında Gotha şehrinde iki Alman işçi partisinin birleştiği görülür: 1863 yılında Leipzig'de Ferdinand Lassalle'ın (1864 yılında bir düelloda ölmüştür) kurduğu Alman Emekçiler Genel Birliği –Almanca kısaltmasıyla ADAV– ile Marx'a yakın sosyalist yöneticilerin –Wilhelm Liebknecht,

Wilhelm Bracke, August Bebel– Eisenach şehrinde 1869 yılında kurduğu Sosyal-Demokrat Emekçiler Partisi (SDAP). Birlik kongresinde sunulan program tasarısı Lassalle'ın tezlerine önemli bir yer ayırıyordu ve bu durum Marx'ın şiddetli eleştirisine yol açtı. Eleştiri bir mektup şeklinde Bracke'ye gönderilmiş ve "Eisenach Grubu"nun diğer yöneticilerine iletilmesi de rica edilmişti. Leibknecht eleştirinin yayılmasını Birlik adına engelleyecektir, ama eleştiri etkisini gösterir: Eleştirilen ifadelerden bazıları Gotha kongresinde onaylanan kesin versiyonda yer almayacaktır. Programa yönelik hoşnutsuzluğuna rağmen Marx iki partinin kaynaşmasına karşı çıkmaz: Eleştiri notlarının da eşlik ettiği Bracke'ye yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, "atılan her adım, her gerçek hareket, düzinelerce programdan daha önemlidir." Buna karşılık, Engels, "*bu* temeldeki bir birleşme bir yıl sürmez. [...] Ayrılık yakındır" diye –haksız olarak!– belirtmiştir (Mart 1875 tarihli Bebel'e Mektup).[16] Aslında, Alman Sosyal-Demokrat Parti'nin birliği 1917'ye kadar sürdü ve Birinci Dünya Savaşı ile Rus Devrimi'nin etkisi altında bölünmesi Lassallecılar ile Marksistler arasındaki görüş ayrılıklarıyla ilişkili değildir...

> "Emek, bütün zenginliğin *kaynağı değildir*. *Doğa* da, tıpkı bir doğa gücünün, insanın emek-gücünün ifadesinden başka bir şey olmayan emek gibi kullanım-değerlerinin (ve kuşkusuz maddi zenginlik de bu değerlerden meydana gelir!) kaynağıdır. [...]
>
> "*Eşit hak* prensip olarak daima *burjuva hakkı* olarak kalır [...]. Bir işçi evlidir, öteki değil; birinin diğerinden daha çok çocuğu vardır, vs. [...] Bütün bu sakıncalardan uzak durabilmek için hak, eşit olmak yerine, eşit olmamalıydı.

16) K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, 1875, Almancadan yeni tercüme Sonia-Dayan-Herzbrun. Giriş ve eleştirel kısım S. Dayan-Herzbrun ve Jean-Numa Ducange, Paris, Éd. Sociales, Grande Édition de Marx et Engels (GEME), 2008, s. 46 ve 101.

"Ama bu gibi kusurlar, uzun ve sancılı bir doğumdan sonra kapitalist toplumdan çıkıp geldiği şekli ile komünist toplumun birinci evresinde kaçınılmaz şeylerdir. Hukuk hiçbir zaman toplumun iktisadi yapısından ve onun koşullandırdığı kültürel gelişmeden daha yüksek olamaz.

"Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireylerin işbölümüne kölece boyun eğmesinin ve onunla birlikte de kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkinin ortadan kalkmasından sonra; emek yalnızca yaşam aracı değil, yaşamın birincil gereksinmesi haline geldikten sonra; bireylerin her yönüyle gelişmesiyle birlikte, üretici güçlerin de artması ve bütün kolektif zenginlik kaynaklarının gürül gürül fışkırmasından sonra – ancak o zaman burjuva hukukunun dar ufukları tümüyle aşılmış olacak ve toplum, bayraklarının üzerine şunu yazabilecektir: 'Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!' [...]

"Yeni bir toplumun, tıpkı yeni bir demiryolu yapımı gibi, devlet borçlarıyla kurulabileceğini sanmak, Lassalle'a yaraşır bir kuruntudur! [...]

"Bu durumda şu soruyla karşı karşıya geliyoruz: Komünist bir toplumda devlet hangi değişikliğe uğrayacaktır? Başka bir deyişle, böyle bir toplumda devletin bugünkü işlevlerine benzer hangi toplumsal işlevler bulunacaktır? Bu soru ancak bilimsel yoldan yanıtlanabilir ve halk sözcüğü devlet sözcüğüyle binbir biçimde bileştirilerek bu sorun bir arpa boyu ilerletilmiş olmaz.

Kapitalist toplum ile komünist toplum arasında, birinden ötekine devrimci dönüşüm dönemi yer alır. Buna da bir siyasal geçiş dönemi tekabül eder ki, burada devlet proletaryanın devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olamaz. [...]

"Zaten bütün program, tüm demokratik lafazanlığına karşın, bir uçtan bir uca Lassalecı mezhebin devlete olan kölece inancına ya da daha kötüsü, demokrasi mucizesi inancına bulanmıştır [...]."[17]

17) *A.g.e.*, s. 49, 59-60, 70, 73, 77.

Bu *Randglossen* –Gotha Programı üzerine sayfa kenarı şerhleri– ancak 1891 yılında, Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından, Karl Kautsky'nin yönettiği *Die Neue Zeit* dergisinde yayımlanacaktır. 20. yüzyıl boyunca, Sonia Dayan-Herzbrun ve Jean-Numa Ducange'ın Fransızca yeni baskının (2008) sunumunda haklı olarak vurguladıkları gibi, bu dağınık notlar bütünü "devlete iştirak eden sosyalizme karşı mücadelenin tutarlı bir metni" olmuştur. Lenin tarafından *Devlet ve Devrim*'de (1917) aktarılan ve Karl Korsch tarafından 1922'de, genç Alman Komünist Partisi (KPD) adına sosyal-demokrat devletçiliğin bir eleştirisi olarak sunulan metin, sonunda "Marksizm-Leninizm"in temel metinlerinden biri olacaktır.

Bu belge 21. yüzyıl tartışmaları ışığında okunursa, Marx'ın Lasssalle'ın pek sevdiği ama bugün iyice unutulmuş "ücretlerin tunç yasası"na –işçinin ücreti asgari geçim miktarını aşamaz– karşı polemiği; dahası, "emek değeri" ile işgücü değeri arasındaki Lassalle'ın kafa karışıklığına karşı polemiği gibi kimi yanlarının yalnızca tarihsel bir önemi vardır. Diğer bölümler ise, tersine, ekoloji üzerine günümüzün tartışmaları bağlamında yeni bir önem edinirler: Serveti yaratan tek şeyin emek olmadığına dair kesin sav – doğa da servet yaratmaktadır. Böylelikle birçok ekolojistin Marx'a yönelik eleştirisi bir yanlış anlama olarak ortaya çıkar: Gerçek servet olan kullanım değeri aynı zamanda doğanın bir ürünüdür.

Diğer iki eleştiri de önemlidir: *a)* Marx'ın gözünde enternasyonalizmin terki anlamına gelen "işçi sınıfı öncelikle mevcut ulus-devletin çerçevesi içinde kendi özgürleşmesi için çalışır" ifadesine karşı; *b)* –zanaatkârlar, köylüler, vs. dahil– proletarya hariç tüm diğer sınıfların "tek bir gerici kütle" olarak tanımlanmasına karşı. Marx Lassalle'ın burjuvaziye karşı

Alman mutlakıyetçi iktidarıyla ittifak aradığından kuşkulanıyordu; Lassalle'ın şansölye Bismarck'a mektupları çok sonra öğrenilecektir...

Bu belge geleceğin komünist toplumunun söz konusu edildiği Marx'ın ender yazılarından biridir. İki ayrı evre tanımlar: "Eski toplumun doğum lekelerini hâlâ taşıyan", "eşit hak"la yapılanmış –herkesten emeğine göre– evre ile Marksizmin bütün ütopik gücünü tek başına özetler gözüken cömert ilke üzerinde temellenen bir üst evre, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre!" "Bolluk" kavramı gezegenin sınırları açısından bakıldığında sorunlu gözükse de, "ihtiyaç" kavramı sonsuzluğun tuzaklarından kaçan sosyo-kültürel bir tanıma en uygun olanıdır.

Notların en polemik yanı, "devlete kölece inanç" eleştirisi, muhtemelen belgenin en ilginç katkısı olarak kalmaktadır. Gotha Programı'nda birçok veçhesiyle mevcut bulunan Lassalle ile yandaşlarının anlayışları bu eleştirinin doğrudan konusudur. Marx ile Lassalle'ın ilişkileri tuhaf bir şekilde çifteanlamlıydı: hayranlık, rekabet, küçümseme ve karşılıklı görmezden gelmenin bir karışımı. Almanya'da Marx'ın yandaşları –yalnızca Liebknecht ve Bebel değil, Alman Komünist Partisi'nin (KPD) gelecekteki kurucusu Franz Mehring de– *Komünist Manifesto* yazarlarının, ilk büyük Alman işçi örgütü olan ADAV'ın kurucularına olan düşmanlığını paylaşmıyorlardı. Marx, sol-Hegelci esinli devletçiliği, Lassalle'ın tezlerini ve "devlet desteğiyle" kurulmuş kooperatifler sayesinde sosyalizme geçiş stratejisini eleştirirken haksız değildi. Lassalle'ın politik felsefesi Almanya İşçiler Kongresi'nin (1863) örgütlenme komitesine mektubunun bir bölümüyle özetlenebilir: "Devlet işçi sınıfının serbest ve bireysel birliği büyük davasını üstlenmelidir [...]. İnsan uygarlığının büyük ilerlemelerini *kolaylaş-*

tırmak, güvenceye almak öncelikle devletin görevi, yönelimidir. *Onun görevi* budur, *bu amaç doğrultusunda vardır. Daima* buna hizmet etmiştir, daima da buna hizmet etmelidir."[18] Marx'ın 1843 yılında Hegel'in devlet felsefesinin eleştirisinden 1871 tarihindeki Paris Komünü üzerine yazılarına dek geliştirdiği devlet-karşıtı fikirlere bundan daha ters düşen bir tez hayal edilemez. *Kapital*'in yazarı kooperatiflere karşıt değildi, fakat *Randglossen*'de vurguladığı gibi, bu kooperatifler "ancak ne hükümetler ne de burjuvazi tarafından korunduğu, emekçilerin kendi yarattıkları ve bağımsız *oldukları ölçüde* değer taşırlar."

Marx'ın yorumları üçüncü bir muhataba da cevaptır; yani *Devlet ve Anarşi* (1873) adlı yazısında "Marxçılar"ın ve Lassallecıların bilimciliğini ve "sözde halk devleti" anlayışlarını hararetle teşhir etmiş olan Bakunin'e. Marx ilk eleştiriye duyarlı gözükmese de –Gotha programı üzerine notlar oldukça belirgin bir bilimciliğin izini taşır–, ikinci eleştiriye ilgisiz kalamaz. *Randglossen*'e eşlik eden Bracke'ye mektupta bu eleştirel notların gerekliliğini şöyle haklı gösterir: "Bakunin [...] beni yalnızca bu partinin bütün programından sorumlu tutmakla kalmıyor, Liebknecht'in Halk Partisi'yle (*Volkspartei*) işbirliği yaptığı günden beri attığı her adımdan da sorumlu tutuyor."[19] Engels Mart 1875'te Bebel'e yazdığı bir mektupta daha açık seçik ifade eder: "Anarşistler *Halk Devleti*'ni bıkana dek yüzümüze vurdular, oysa Marx'ın Proudhon'a karşı metni, ardından *Komünist Manifesto*, sosyalist toplumun inşasıyla birlikte devletin kendi kendine çözülüp yok olacağını açıkça

18) F. Lassalle, "Lettre ouverte en réponse au comité central d'organisation d'un congrès générale des ouvriers allemands à Leipzig (1863)", *a.g.e.*, s. 91.
19) *A.g.e.*, s. 46. Söz konusu parti Eisenach'ın kurduğu SDAP'tır. *Volkspartei* liberal burjuva bir partiydi ve SDAP'ın kurulmasından önce W. Liebknecht buraya katılmıştı.

söylüyordu."[20] Dolayısıyla *Randglossen*'de Lassallecı devlet anlayışına yönelik eleştirinin, büyük ölçüde Bakunin'in Alman sosyal-demokratlarına karşı polemikleriyle kışkırtıldığı söylenebilir... Bu nedenle bu notlar kısmen Rus anarşist sayesinde kaleme alınmış ve Marxçı devlet-karşıtlığının temel belgelerinden biri olmuştur.

Bunu derken, anarşistlere karşı Marx, komünist toplumun ortaya çıkışına yönelten devrimci dönüşüm evresi boyunca bir devlet biçiminin, "proletaryanın devrimci diktatörlüğü"nün zorunluluğunu belirtir. Bu ünlü ifade, Hal Draper'in eksiksiz araştırmalarının gösterdiği gibi, demokrasiye aykırı değildi.[21] Elbette sorunluydu, otoriter yanlış anlamalara ve manipülasyonlara yol açmaya mahkûmdu. Marx kuşkusuz Roma diktatörlük kurumunu, yani cumhuriyet rejimini ortadan kaldırmayan geçici bir durumu düşünüyordu. 20. yüzyılın kanlı diktatörlüklerinin deneyimi terimin bu kullanımını geçersiz kılmıştır. Engels'in Bebel'e mektubundaki argüman da tercih edilebilir: "Devlet üzerine bütün bu gevezeliği, özellikle kelimenin gerçek anlamıyla bir devlet olmayan Komün'den beri bir yana bırakmak gerekir. [...] Biz, her yerde *devlet* kelimesinin yerine 'topluluk' (*Gemeinwesen*) kelimesinin kullanımını öneriyoruz; iyi bir eski Almanca kelime, Fransızcadaki 'komün'e gayet iyi denk düşebilir."[22]

20) *A.g.e.*, s. 99.
21) H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution III. The "Dictatorship of the Proletariat"*, New York, Monthly Review Press, 1986.
22) Ek, K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, *a.g.e.*, s. 99.

Alman Sosyal-Demokrat Yöneticilere Genelge (1879)

Londra'da ikamet etmeye devam eden Marx ve Engels'in kendilerine en yakın gördükleri Alman Sosyal-Demokrat Partisi'nin yöneticilerine, yani Bebel, Liebknecht ve Brake'e gönderdikleri Eylül 1879 tarihli bu genelge-mektup, militan etkinliklerinin son döneminin en ilginç politik belgelerinden biridir. Orijinal taslaktan yola çıkarak ölümlerinden sonra, 1931'de Komünist Enternasyonal'in dergisinde yayımlanmıştır.

"Kısacası: İşçi sınıfı kendi imkânlarıyla özgürleşebilecek durumda değildir. 'Eğitimli ve mülk sahibi' burjuvazinin yönetimi altına girmelidir, yalnızca onlar işçiler için neyin iyi olduğunu anlayıp bununla yakınlık kurabilecek 'imkân ve zamana sahiptirler.' [...]

"Berlin'in yeni bir 18 Mart 1848'e atılacak kadar kültürsüz olacağı gün, sosyal-demokratlar, 'barikat sarhoşluğunun cazibesine kapılmış ayaktakımı'nın (s. 88) mücadelesine katılmak yerine, 'yasallık yolunu izleyecekler', ılımlılık gösterecekler, barikatları sökecekler ve eğer gerekiyorsa, soylu savaş senyörleriyle birlikte bunca tekyanlı, kaba saba ve kültürsüz kitlelerin üzerine yürüyeceklerdir. Ya da, eğer bu beyler bunları söylemek istemediklerini iddia ediyorlarsa, ne demek istemişlerdir? [...]

"'Program *terk edilmemelidir*, yalnızca *ertelenmelidir* – belirsiz bir süre için.' Program kabul ediliyor, ama açık konuşmak gerekirse, kendimiz ve içinde yaşadığımız dönem için değil, ölümden sonrası için, çocuklar ve torunlara miras olarak. Bu arada, yine de bir şeyler olduğuna inandırmak için ve de burjuvazinin ürkmemesi için, 'bütün güç ve enerji', kapitalist toplumun her türden hile ve düzeni, üstünkörü şişirmeleri kullanılır. [...]

"Her türlü eylemden korkarak 1848 ve 1849'da hareketi her adımda frenleyenler ve sonunda yenik düşürenler de onlardı; tepkiyi asla göremeyen aynı insanlar sonunda kendilerini her direnişin ve her kaçışın imkânsız olduğu bir açmazda bulmaktan şaşkın

durumdalar; gündem başlarının üzerinden geçip giderken, tarihi kendi dar ve aşağılık küçük-burjuva ufuklarına kapatmak isteyen aynı insanlar. [...]

"Bizce, tüm geçmişimiz sonunda bize tek bir yolun açık kalmasını sağlar. İşte, yaklaşık kırk yıldır, tarihin en belirleyici motoru olarak sınıf mücadelesini ve daha özel olarak burjuvazi ile proletarya arasındaki toplumsal mücadeleyi modern toplumsal devrimin en güçlü kaldıracı olarak öne çıkardık. Dolayısıyla bu sınıf mücadelesini hareketten silmek isteyen insanlarla asla birlikte olamayız.

"Enternasyonal'i kurarken mücadelemizin sloganını açıkça duyurduk: 'İşçi sınıfının kurtuluşu kendi eseri olacaktır'; dolayısıyla, işçilerin kendilerini kurtaramayacak kadar kültürsüz olduklarını ve dolayısıyla öncelikle yukarıdan, hamiyetperver büyük ve küçük burjuvalar tarafından kurtarılmaları gerektiğini açıkça ifade eden insanlarla birlikte yürüyemeyiz. Partinin yeni organı bu beylerin inançlarına denk düşen bir tutum benimserse, yani proleter olmayan burjuva bir tutum benimserse, bizi büyük bir üzüntü içinde bırakarak, ona karşı çıktığımızı açıkça belirtmek ve Alman partisini yurtdışında temsil etmekten artık vazgeçtiğimizi açıkça ilan etmekten başka elimizden bir şey gelmez."[23]

Bu genelge, gerekçesi olmuş olayların ötesinde, işçi hareketi içindeki sağcı ve reformcu eğilimlerin şiddetli bir eleştirisidir. *Manifesto* yazarlarının 1848-1850'nin devrimci ilkelerine otuz yıl sonra inatla bağlı kaldıklarını göstermektedir.

Mektubun bahanesi PSD'nin parlamento grubunu ilgilendiren bir olaydır: Sosyal-demokrat bir vekil olan Max Kayser 1879 başında Reichstag'da şansölye Bismarck'ın korumacı önlemlerinden yana bir konuşma yapar. Bu söylev Zürih'te bulunan sosyalist bir gazeteci olan Carl Hirsch tarafından kendi süreli yayını *La Lanterne*'de sert bir şekilde eleştirilir.

23) K. Marx, E Engels, "Zirkularbrief an A. Bebel, W. Liebnecht, W. Bracke und andere, 17-18 September 1879", *Ausgewählte Briefe*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, s. 385-386, 389-390 (tercüme M. Löwy).

Marx ve Engels Hirsch'i desteklerken, partinin parlamento grubu ve yönetimi Kayser'le dayanışma göstermektedir. Aynı döneme doğru Zürih'te, bir Alman sosyal-demokrat entelektüeli olan Dr. Karl Höchberg, Carl August Schramm ile Eduard Bernstein'ın katkısıyla "revizyonist" bir dergi çıkartır. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* [Toplumsal Bilim ve Toplumsal Politika Yıllıkları] adlı dergi parti politikasının "revizyonu"nu, "dar anlamda işçi" karakterinin ve fazlasıyla devrimci eğilimlerin terkini savunur. Oysa sürgündeki sosyal-demokrat yöneticiler, Zürih'te yayımlanacak partinin yayın organı *Der Sozialdemokrat*'ın çıkarılmasını bu ekibe emanet etmeyi düşünmektedirler.

Ciddi bir oportünizm semptomu olarak kabul ettiği şey karşısında Marx, Engels'le tam bir uyum içinde görüş belirtmeye karar verir; görüşlerine bağlılık belirten sosyal-demokrat yöneticilerden –Bebel, Liebknecht ve Bracke, "Leipzig grubu"– reformist eğilimleri –özellikle de Höchberg ile grubunu– mahkûm etmelerini ister ya da o zamana dek Almanya dışında temsil ettikleri parti yönetimini reddedeceklerdir. 10 Eylül 1879'da Engels'e yazdığı bir mektupta Marx şunu belirtir: "Senin bakış açını tamamen paylaşıyorum; vakit kaybedemeyiz, *Jahrbuch*'un zırvaları üzerine görüşümüzü sert bir şekilde ve aldırmadan Leipziglilere açık seçik ve derhal belirtmeliyiz. Eğer 'parti organları'yla aynı şekilde hareket etmeye devam edeceklerse, herkesin önünde onları reddetmeliyiz. Bu tür şeylerde saflığa yer yoktur."[24]

Bismarck'ın gümrük politikasını destekleyen vekil Kayser olayıyla ilgili olarak, SPD'nin parlamento grubunun vekile desteğine rağmen, Marx ve Engels dostları Hirsch'in eleştirile-

24) K. Marx, F. Engels, *Briefwechsel 1868-1883*, *MEGA*, III/4, Berlin, Marx-Engels Verlag, 1931, s. 497.

riyle hemfikir olduklarını belirttiler. Ve Leipzig'teki dostlarına sordular: "Alman sosyal-demokrasisi gerçekten de parlamenter hastalıktan mustarip midir ve genel oy sayesinde Kutsal Ruh'un seçilmişleri takdis edeceğine, fraksiyonların toplantılarını şaşmaz konsillere ve fraksiyon kararlarını da ihlal edilemez dogmalara dönüştüreceğine mi inanmaktadır?"[25] Bu hastalığın niteliğini Marx dostu Friedrich Adolf Sorge'ye 19 Eylül 1879 tarihli mektubunda ironik bir şekilde belirtmiştir: "parlamenter budalalık."[26]

Fakat özellikle "Zürih çetesi"nin –esasen de Höchberg ile (daha o zamandan!) Bernstein– fikirlerine karşı Marx ve Engels isyan ederler. Sözünü ettiğimiz Sorge'ye mektupta Marx Zürih grubunu "teoride sıfır, pratikte işe yaramazlar" diye tanımlar; "[1] sosyalizmin (akademinin reçetelerine göre kendilerine uyduruyorlar) ve özellikle sosyal-demokrat partinin dişlerini sökmek istiyorlar, [2] işçileri aydınlatmak ya da kendi deyimleriyle, kendi bulanık yarım bilimleriyle onlara 'eğitici unsurlar' sağlamak istiyorlar ve [3] öncelikle partiyi konformist (*Spiessbürger*) burjuvazinin gözünde sorumlu kılmak istiyorlar. Bunlar zavallı karşı-devrimci dil kullanıcılarıdır."[27] Genelgede parti yöneticilerine yönelik eleştiri de acımasızdır; bu "bir işe yaramazlar"ın fikirlerini ironik olarak özetleyerek şunu yazarlar: "Bu beylerin sözüne inanılacak olursa, Sosyal-Demokrat Parti [...] *kitleleri* kazanmakla fazlasıyla meşgul olduğundan, toplumun yukarı tabakaları arasında enerjik (!) bir propaganda yürütmeyi ihmal etmiş-

25) K. Marx, "Crétinisme parlementaire et opportunisme", Karl Marx, *Pages choisies pour une éthique socialiste* içinde, metinleri seçen ve tercüme eden Maximilien Rubel, Paris, Marcel Rivière, 1948, s. 231-232.

26) *Correspondance de F. Engels, K. Marx et divers*, Paris, Costes, 1950, c. I, s. 247.

27) K. Marx, F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, s. 391.

tir"; oysaki bunu yapsa, "sıradan işçi ya da zanatkârlardan"sa partiyi parlamentoda temsil etmeye daha yetenekli kişileri kazanabilirdi. Kısacası, "Zürihli beyler"e göre, "işçi sınıfı kendi kendine özgürleşemez."[28] İnsansever bu yaklaşıma karşı Marx ve Engels bu genelgede kendi görüşlerini şöyle ifade ederler: a) kesinlikle devrimci – Mart 1848'de olduğu gibi, geleneksel barikatlardan ayrılmazlar; ve b) Enternasyonal'in sloganına sadık – bunu, "mücadelemizin sloganı" olarak adlandırırlar, yani her "yukarıdan kurtuluş"un kesin reddi ve proletaryanın kendi kendini özgürleştirme prensibinin savunulması. Bu kararlılık ve bu sadakat keskin biçimde ifade edilmiştir; hatta Almanya'daki en iyi dostlarından ve öğrencilerinden kopmak pahasına bunu göze almışlardır. Kuşkusuz ki Marx ve Engels Bismarck dönemi Almanya'sındaki durumun 1848'le hiç aynı olmadığının bilincindeydiler, fakat bu devrimci ayaklanmanın olayları bu genelgede temel bir tarihsel referans olarak defalarca zikredilmiştir.

Bernstein'ı da hedefleyen bu polemiğin, onun önemli "revizyonist" eseri *Sosyalizmin Varsayımları*'nın (1898) yayımlanmasından yirmi yıl önce cereyan etmiş olması tuhaftır. Bernstein'ın bu eseri de –1879 genelgesinden haberi olmayan– Rosa Luxemburg tarafından *Reform ya da Devrim* (1899) adlı yergisinde köklü bir eleştirinin konusu olmuştur. Marx ve Engels'in genelgede eleştirdikleri tez –"program terk edilmemeli, ama yalnızca ertelenmelidir; belirsiz bir süre için"– özellikle Bernstein'ın kitabında savunacağı tezdir.

Marx ve Engels SPD yönetimindeki dostlarından açıkça kopmazlar, ama araya mesafe koyarlar; böylece 1880'e kadar, her ikisi de partinin yeni merkez organı olan *Sozialdemokrat*'a katkıda bulunmayı –Bebel ile Liebknecht'in tekrarlanan ve ıs-

28) *A.g.e.*, s. 233.

rarlı çağrılarına rağmen–, oportünist eğilimler bu organda yer aldığı sürece reddedeceklerdir.

1879 tarihli bu belgenin önemi, belirgin tarihsel koşulların ötesinde, bütün 20. yüzyıl boyunca, yalnızca Almanya'da ya da Avrupa'da değil, işçi hareketi içinde devrimcilerle reformcular arasındaki çatışmaların merkezinde kalacak ve kuşkusuz yeni terimler içinde 21. yüzyıl başında da güncelliğini koruyan sorular sormasıdır.

Vera Zasuliç'e Mektup (ve Müsveddeleri) (1881)

Yüksek düzey bir çarlık görevlisinin yaşamına kastetmiş bir Rus devrimcisi olan Vera Zasuliç, Plekhanov ve Paul Axelrod'la birlikte Cenevre'ye iltica etmiş bir grup Rus devrimcisinden biriydi. *Halkın İradesi* ("halkçılar" olarak adlandırılıyorlardı) grubuna muhalif olduklarından, *Kara Paylaşım* adlı ve Marx'ın düşünceleriyle ilgilenen bir grup kurdular. Bir süre sonra Rusya Sosyal-Demokrat İşçi Partisi'nin ve daha sonra da menşevik kanadının kurucusu olacaklardır. Şubat 1881'de Vera Zasuliç Marx'a, Rus devrimcileri arasındaki sert polemiklerin konusu olan geleneksel Rus kır komününün geleceği üzerine görüşünü talep eden bir mektup yazar. Yazdığı mektupta Rus "Marksistleri"nin, *Kapital*'in ilk birikim bölümüne gönderme yaparak, kır komününü yok olmaya mahkûm arkaik bir oluşum olarak kabul ettiklerini açıklar. Marx ona Mart 1881'de –muhatabının yazdığı gibi Fransızca olarak– kısa bir mektupla cevap verir. Mektubun birçok müsveddesi vardır ve aslında bunlar nihai versiyondan daha gelişkindir.

Marx'ın Mektubu (8 Mart 1881)

"[...] *Kapital*'de yapılan analiz kırsal komünün ne yaşamasından yana ne de buna karşı gerekçe sunar; benim yaptığım ve özgün kaynaklarda malzemelerini aradığım ayrıntılı analiz, bu komünün Rusya'da toplumsal canlanmanın dayanak noktası olduğuna beni ikna etti; fakat bu şekilde işleyebilmesi için, öncelikle her yandan hücum eden bozguncu etkileri ortadan kaldırmak, sonra da kendiliğinden bir gelişimin normal koşullarını sağlamak gerekir."

Müsveddeler

"İlkel toplulukların hepsi aynı kalıptan biçilmiş değildir. Tersine bütün bunlar, hem tür hem de yaş bakımından farklılaşan ve ardışık evrim evrelerini belirten bir dizi toplumsal gruplaşma oluşturur. Tarım komünü olarak adlandırmakta hemfikir olunan bu türlerden biri Rus komünü türüdür. [...]

"Tüm diğer topluluklar üyeleri arasındaki kan bağı ilişkilerine dayanır. [...] "Tarım komünü", kan bağıyla yan yana gelmemiş, özgür insanların ilk gruplaşması oldu. [...]

"Rusya, 'tarım komünü'nün günümüze dek ulusal ölçekte varlığını sürdürdüğü tek Avrupa ülkesidir. Doğu Hint adaları gibi yabancı bir fatihin avı olmamışlardır. Modern dünyadan tecrit halinde yaşıyor da değildir. Bir yandan, ortak toprak mülkiyeti parsele bağlı ve bireyci tarımı kolektif tarıma doğrudan ve tedrici olarak dönüştürmeyi sağlamaktadır. [...]

"O [Rus kır komünü] tarihte eşi benzeri görülmemiş, biricik bir konumdadır. Avrupa'da tek başına, engin bir imparatorluğun kırsal yaşamının organik, başat biçimidir hâlâ. Toprağın ortak mülkiyeti kolektif sahiplenmenin doğal temelini sunar ve tarihsel çevresi, kapitalist üretimin çağdaşlığı, geniş bir ölçek üzerinde örgütlenmiş kooperatif çalışmanın bütün maddi koşullarını sağlar. Dolayısıyla, yüz kızartıcı duruma düşmeden, kapitalist sistemin hazırladığı bütün olumlu mal ortaklıklarını kendine katabilir. Rus toprağının fiziksel yapısının davet ettiği makinelerin yardımıyla birleşmiş tarımı, parselli tarımın yerine tedrici olarak geçirebilir. Mevcut bi-

çimiyle normal hale geldikten sonra, modern toplumun yöneldiği iktisadi sistemin doğrudan çıkış noktası olabilir ve intihar etmeden yenilenebilir. [...]

"Sonraki gelişimi yoluyla 'tarım komünü'nün korunmasına tarihsel açıdan en uygun koşul, ... onu [kapitalist toplumu] sonunda yok edecek, modern toplumları kolektif mülkiyetin ve üretimin 'arkaik' bir türünün yüksek bir biçimine geri döndürecek bir krizde yatmaktadır. [...]

"Rus komününü kurtarmak için Rus bir devrim gerekir. Zaten Rus yönetimi ve 'toplumun yeni sütunları' kitleleri böyle bir felakete hazırlamak için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Eğer devrim uygun zamanda olursa, kır komününün özgür atılımını sağlamak için bütün gücünü yoğunlaştırırsa, bu komün bir süre sonra Rus toplumunu yenileyici ve kapitalist rejimin köleleştirdiği ülkeler üzerinde üstün bir unsur olarak gelişecektir."[29]

Gönderilen mektupta Marx *Kapital*'deki analizlerin yalnızca Batı Avrupa'ya uygulanabileceği konusunda ısrar eder –1877 yılında Rus halkçı sosyolog Nikolay Mikhailovski'nin eleştirilerine bir cevapta da bu argümanı geliştirir– ve sonuç olarak, Rus komününün Rusya'nın "toplumsal canlanma"sının –aslında sosyalizme gönderme yapan bir deyim– çıkış noktası olabileceği hipotezinden kaçmılamaz. Mektubun hazırlık müsveddeleri çok daha belirgindir: Sözde Rus yandaşlarının argümanlarını reddeden –"Sözünü ettiğiniz Rus 'Marksistleri'ni hiç tanımıyorum. Kişisel ilişkim olan Ruslar, bildiğim kadarıyla, tamamen karşıt fikirler besliyorlar."– Marx, kırsal komünde Rusya için kapitalizmin "yüz kızartıcı durumları"ndan kurtulmanın ve kolektivist bir iktisat geliştirmenin bir şansını görür. Bunun da, kapitalizmin krizi sayesinde, "modern top-

29) K. Marx, "Lettre à Vera Zassoulitch, 8 Mars 1881 [et Brouillons]", *Œuvres II, Économie*, Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1968 (orijinali Fransızcadır), s. 1557, 1561, 1563, 1565-1566, 1573.

lumlardan en arkaik türün yüksek bir biçimine –kolektif üretim ve sahiplenmeye– geri dönüş" imkânına denk düştüğünü de ekler.[30] Kuşkusuz ki bunun için bir Rus devrimi gerekir, köylü komününün düşmanlarını ortadan kaldırmanın tek yolu budur. *Komünist Manifesto*'nun Rusça tercümesine Ocak 1882'de Marx ve Engels'in yazdıkları önsözde bu önermenin değişik bir biçimi bulunmaktadır: "Eğer Rus devrimi Batı'da bir proleter devrimin işaretini verirse ve ikisi de birbirini tamamlarsa, Rus toprağının günümüzdeki kolektif mülkiyeti komünist bir devrimin çıkış noktası olarak kabul edilebilir."[31] Mektup –ve özellikle müsveddeler– bu aynı hipotezi geliştirir.

Maximilien Rubel'e göre Marx'ın gerçek "politik vasiyet"i olan bu belgenin önemi büyüktür. Rusya'da kapitalizmin Batı modelinde gelişmesini beklemek gerektiğine inanan sözde Rus yandaşlarının Avrupa-merkezci bakışlarını ve doğrusal "ilerleme" anlayışlarını reddeden Marx, "arkaik" bir biçimle ilgilenir –müsveddelerden birinde, "'arkaik' kelimesinden fazla ürkmemek gerekir" diye yazar–; gelecekteki sosyalizm modernitenin kazanımlarını kendine katabilen yüksek bir tezahürün temsili olacaktır. Burada, geçmiş ile gelecek arasında romantik esinli bir diyalektik ve yarı feodal, "geri kalmış", kapitalizmin periferisinde bir ülkede köylülerin komün geleneklerinden yola çıkarak sosyalizme geçiş hipoteziyle birlikte "kaba Marksizm" karşısında tamamen sapkın bir tarih anlayışı görülür.

1870'li yıllarda, Georg Maurer ya da –Kuzey Amerika'daki İrokua Konfederasyonu'nu incelemiş olan– Lewis Morgan gibi tarihçi ve antropologların çalışmalarını okuyan Marx "ilkel" ya da "arkaik" denen, üretim tarzları kullanım değerine

30) K. Marx, "Brouillon de la réponse à Vera Zassoulitch", *a.g.e.*, s. 1561, 1570.

31) K. Marx, *Œuvres*, 1, Paris, Gallimard, "La Pléiade", 1965, s. 1404.

dönük olan ve demokratik yapısı modern hiyerarşilerin tam zıddı olan toplulukların olumlu niteliklerine giderek daha fazla ikna olmuştu. Vera Zasuliç'e hitaben yazdıklarının ortaya koyduğu şey, hareket halindeki bir düşüncedir ve evrimcilikten ile tekyanlı bir "ilerleme" fikrinden kesin bir şekilde kopar; özel olarak Rus kır komünü konusunda Marx bu komünün krizinin kapitalizmin iktisadi gelişiminin kaçınılmaz yasalarından değil, köylülere karşı çarlık iktidarının saldırısından kaynaklandığı sonucuna varmıştı; ki bununla mücadele edilebilirdi ve edilmeliydi.[32]

Bu belgenin keşfinin ve yayınlanmasının hikâyesi oldukça olağandışıdır. 1911 yılında Paul Lafargue'ın kâğıtları arasında Marx'ın mektubunun müsveddelerini bulan David Riazanov, Vera Zasuliç'e, Plekhanov ve Axelrod'a yazarak bu mektubu alıp almadıklarını sormuştu; üçü de olumsuz cevap verdiler, bu yazışmayı hiç anımsamıyorlardı. Oysa 1923 yılında, Rus tarihçi Nikolayevski, Axelrod'un kâğıtları arasında mektubu keşfedecek ve bir süre sonra yayımlayacaktır; sonunda 1924 yılında, müsveddeleri yayımlama sırası on beş yıldır bunları elinde bulunduran Riazanov'dadır. Ona göre, müsveddelerin zenginliğiyle kıyaslandığında mektubun kısalığı Marx'ın sağlık durumunun kötülüğüyle açıklanır; sağlığı Cenevre'de bulunan muhatabına daha özenli bir cevap vermesine izin vermemiştir. ✶

Üç önemli Menşevik teorisyenin şaşırtıcı unutkanlığı nasıl açıklanabilir? Muhtemelen Marx'ın –kendi "tarihsel materyalizm" anlayışlarına göre– bu kadar az "Marksist" bir belge yazabildiğini kabul etmekteki yetersizlikleriyle. Bernstein ise Marx'ın Rus komününden yana tavır alışını, Marx ve Engels'in,

32) Bu konuda bkz. Th. Shanin'in mükemmel eseri *Late Marx and the Russian Road. Marx and the "peripheries of capitalism"*, New York, Monthly Review Press, 1983, s. 15-19.

"komünal mülkiyet sorununa büyük önem verdiklerini bildikleri Rus devrimcilerini fazla hayal kırıklığına uğratmayacak şekilde, kuşkuculuklarını sergilemekten kaçınmaları"yla[33] açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu durumda Marx, bir hile sonucu, "St. Petersburg'u hayak kırıklığına uğratmamak" için kır komünü ve sosyalist geleceği üzerine bütün bu tarihsel analizi çiziktirmiş olur!

Fransızca yapılan bu yazışma Fransa'da ancak yirmi yıl sonra, Maximilien Rubel'in *Revue Socialiste*'teki (Mayıs 1947, sayı 11) bir makalesi sayesinde yayımlanacaktır. Marx'ın ölümünden yalaşık yarım yüzyıl sonra, Latin Amerikalı bir Marksist olan Mariategui, bu belgeleri hiç bilmeyerek (ne Rusça ne de Almanca okuyabiliyordu, Fransızca metin de henüz yayımlanmamıştı), tamamen benzer fikirleri Peru'nun ve And Dağları Amerika'sının tarihsel ve kültürel koşulları içinde ifade edecektir. "İnka komünizmi" üzerine tarihsel analizlerden ve kolektivist pratiklerin varlığını sürdürmesi üzerine antropolojik gözlemlerden yola çıkarak, yerli topluluklarını Yerli-Amerikalı ülkelere özgü bir sosyalist yolun çıkış noktası yapan bir *politik strateji* önerecektir. Komünist partilerin Latin-Amerika konferansına (Buenos Aires, Haziran 1929), "Latin Amerika'da Irklar Sorunu" adı altında gönderdiği tezlerde bu yenilikçi stratejiyi sunacaktır: "Somut yapılar ve derin bir kolektivist anlayış içerisinde varlığını sürdüren ilkel tarım komünizminin, proletarya sınıfının hegemonyası altında, Marksist komünizmin tavsiye ettiği kolektivist toplumun en sağlam temellerinden birine dönüşmesinin en uygun koşullarından birini, 'geri kalmış' nüfuslar arasında, İnka kökenli yerli nüfus kadar temsil eden olduğunu sanmıyoruz."[34]

33) Akt. D. Riazanov, "The discovery of the drafts (1926)", *a.g.e.* içinde, s. 130.

34) J.C. Mariategui, "El problema de las razas en America latina", *Ideologia y*

Peru'da tarım reformunun somut terimleriyle tercüme edilen bu strateji, yerli topluluklar yararına büyük *latifundia*'ların mülksüzleştirilmesi anlamına gelmektedir: "En sert baskı altında gerçekten şaşırtıcı direniş ve kalıcılık koşulları kanıtlamış olan 'topluluklar' toprağın toplumsallaşmasının doğal bir faktörünü temsil eder. Yerlinin kökleşmiş işbirliği [kooperasyon] alışkanlıkları vardır... 'Topluluk' asgari bir çabayla kooperatife dönüşebilir. *Latifundia* toprağının 'topluluklara' verilmesi, *sierra*'da tarım sorununun gerektirdiği çözümdür."[35]

Eleştirmenler tarafından "popülizm" olarak nitelenen bu tutum özünde Marx'ın 1881'de ileri sürdüğü tutumdu. Her iki durumda da, modern sosyalizmin –özellikle tarımsal yapılı ülkelerde– yerli gelenekler içinde, köylülerin ve halkın kolektif belleği içinde, kapitalizm-öncesi ortak yaşamın toplumsal ve kültürel kalıntıları içinde, kırsal *Gemeinschaft*'ın yardımlaşma, dayanışma ve kolektif mülkiyet pratikleri içinde *kök salması* gerekeceği yönündeki –romantik esinli– derin sezgi bulunur.

Bu sorunsal Latin-Amerika'nın bütün devrimci tarihi boyunca, Maya kökenli yerli toplulukların gelenek ve pratiklerinden esinlenen Chiapas'taki (1994'ten itibaren) son Zapatist isyan hareketine dek karşımıza çıkacaktır.

*

Politica, 1929, s. 68.
35) *A.g.e.*, s. 81-82.

II. Kısım

Felsefe

Emmanuel Renault

Marx entelektüel kariyerine *Demokritos ile Epikuros'ta Doğa Felsefesinin Farkı* üzerine bir tez yazarak başladı (1841). *Alman İdeolojisi*'ne (1845-1846) kadar, felsefi çapta oldukları inkâr edilemeyecek bir miktar metin kaleme aldı. Fakat bu sonuncu çalışmada "felsefeden çıkış" projesini oluşturdu ve ardından bir "siyasal iktisat eleştirisi"ne giriştiyse de bunun felsefi varsayımları ve sonuçları gölgede kalmıştır. Dolayısıyla felsefeden, öz-düşünümü, soyut ve sistematik analizi, bilginin ilke ve yöntemlerinin değerlendirilmesini, nesnelerin genel niteliklerinin araştırılmasını öne çıkartan teorik bir yazı türünü anlamakla yetinirsek, vereceğimiz hüküm kesin olur: Marx, adına bağlı kalmış teorilerin sahiplendiği momentte, filozof olmaktan çıkarak, günümüzde toplumsal bilimler –iktisadi bilimler, sosyoloji, toplumsal ve politik tarihten oluşan toplumsal bilimler– teorisyeni olarak adlandıracağımız kişi olur. Fakat durum bu kadar basit değildir. Bir yandan, olgunluk dönemi Marx'ının gençliğindeki felsefi sezgilerini yeniden ifade etmeye, hatta derinleştirmeye kalkışması imkânsız değildi;

diğer yandan, "felsefi" olmayan metinlerin felsefi varsayımlarını ve içerimlerini belirtmek için de genel olarak "felsefe"den söz etmek mümkündür.

Marx'ın felsefeden çıkış projesi felsefenin tasfiyesinden, yeni bir felsefeden ya da yeni bir felsefe pratiğinden mi kaynaklanmaktadır? Bu soru eserin bütününü ilgilendirmektedir; keza, olgunluk eseri felsefe problemini sessizce ortaya koyduğu ölçüde, bu soru çok farklı cevaplar bulabilmiştir.[1] Keza, çok çeşitli biçimlerde de ortaya konulmuştur. Aşağıdaki bölümde, Marxçı felsefenin (ya da felsefelerin) birliğini (ya da çeşitliliğini) yapay bir şekilde yeniden kurma çabalarından ya da geriye dönük yorumlardan uzak durmanın en iyi yolunu oluşturuyor gözüken bir yaklaşım benimseyeceğiz. Marx'm 1843 ile 1846 arasında felsefeyle karşılaşmasının farklı evrelerini yeniden belirtirken, Marx'ı "felsefeden çıkış"a yöneltmiş özgül nedenleri saptamaya ve böyle bir "çıkış" projesinin sonraki eserine nasıl bir felsefi renk verdiğini anlamaya çalışacağız.

Marx'ın felsefi metinlerinin okunması üç tür engelle karşılaşır. İlk engeller, bunları konu alan yorumların çokluğuyla ve günümüzde hâlâ bu yorumlardan birine bağlı kalan politik hedeflerle ilgilidir. İkinci tür güçlüklerin kaynağı, felsefi yazıların keşifçi karakterine ve gençlik dönemi boyunca

1) Bu konuda olası farklı seçenekleri temsil eden birkaç metni anmakla yetinelim. K. Korsch (*Marksizm ve Felsefe*, 1923) F. Engels'i (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 1888) felsefeden çıkışı felsefenin tasfiyesi olarak yorumlamakla eleştirdi. G. Plekhanov (*Tekçi Tarih Anlayışının Gelişimi Üzerine Deneme*), A. Labriola (*Materyalist Tarih Anlayışı Üzerine Deneme*, 1895-1899), G. Lukács (*Tarih ve Sınıf Bilinci*, 1922), A. Gramsci (*Hapishane Defterleri*, 1927-1937) ya da E. Bloch (*Umut İlkesi*, 1954-1959) gibi kimi yazarlar ise Marksizmi yeni bir felsefe gibi yorumlamaya çalıştılar. Frankfurt Okulu'nun kurucuları (bkz. özellikle H. Marcuse, "Felsefe ve Eleştirel Teori", 1937), keza Althusser (*Lenin ve Felsefe*, 1972) yeni bir felsefe pratiği hipotezini savundular. Bu farklı yorumların daha derin bir tartışması için bkz. "Marx et sa conception déflationniste de la philosophie", *Actuel Marx*, no 46, 2009.

Marx'ın teorik ve politik tutumlarının çok hızlı evrimine bağlıdır. Üçüncü problem ise felsefi müdahalelerinin çoğunun konjonktürel karakterine ve Marx'ın çözümlemeye çalıştığı problemleri, çürütmeye çabaladığı rakiplerinin tutumlarını ve zımni referansları tanımlamakta okurun hissettiği güçlüklere bağlıdır. Bu engelleri aşmak için, Marx'ın yazılarının Genç-Hegelci bağlamından yola çıkmak yararlı olur. Gerçekten de Marx belli bir felsefe fikrini, önce meşruluğunu ileri sürdüğü sonra da makul olup olmadığını sorguladığı Genç-Hegelcilikten almıştır. Keza, *Alman İdeolojisi*'ne dek felsefi müdahalelerinin, teorik ve politik düşünümlerinin çerçevesini oluşturan şey Genç-Hegelci hareketin farklı şahsiyetleriyle (Bauer, Ruge, Feuerbach, Hess, Stirner) karşılaşmadır.

Felsefe, çağdaşlarının kendi çıkarlarının bilincine varmasına nasıl katkıda bulunabilir? Bu çıkarları tatmin etmeyi engelleyen gerçekliği felsefe nasıl eleştirmelidir? Bu gerçekliğin dönüşümüne karşı koyan uygunsuz bilinç biçimlerini nasıl eleştirmek gerekir? Çağdaşlarının toplumu dönüştürme yönündeki pratik çabalarını nasıl etkiler? Marx bu soruları Genç-Hegelci felsefe çerçevesinde sorarak başladı; sonra da onlara Genç-Hegelcilikten kopan felsefi bir cevap verdi ve sonunda felsefeden çıkış üzerinde düşündü.

Öncelikle bu soruların bir "eleştirel felsefe" çerçevesinde hazırlandığını göreceğiz; bu kapsamda, insanlığın tarih içinde aklın gerçekleşmesindeki rolünün bilincine varmasına aktif olarak katkıda bulunmaya yöneliktir (*Fransız-Alman Yıllıkları*) (1843-1844) (Bölüm I). Daha sonra, Marx'ın kısa süre içinde bu soruların, Genç-Hegelciliğin dışında antropolojik bir yeniden temellendirme (*1844 Elyazmaları*) ve bir pratik felsefe (*Feuerbach Üzerine Tezler*) sayesinde varılabilecek bir *felsefeden çıkış* aracılığıyla ancak tatminkâr ifade ve

cevaplar bulacağını nasıl düşünebildiğini göreceğiz (Bölüm II). Son olarak, Marx'ın nihayet *Alman İdeolojisi*'nde (1845-1846) (yalnızca Genç-Hegelcilikten değil) *felsefenin* kendisinden *kopma* zorunluluğunu hep aynı sorulardan yola çıkarak savunduğunu göreceğiz (Bölüm II). Her bir evrenin bir öncekinin teorik ve politik bir özeleştirisi olarak kabul edilebileceği böyle bir güzergâh ışığında "felsefeden çıkış", felsefenin tasfiyesinden ya da yeni bir felsefeden ziyade *felsefi pratiğin* radikal *dönüşümü* projesinden kaynaklanıyor gözükebilir.

I

Dinin, Politikanın ve Felsefenin Eleştirisi
(Fransız-Alman Yıllıkları)

Marx'ın kişisel ve önemli felsefi katkılarının ilk ikisi *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda görülür: "Yahudi Sorunu Üzerine" ile "Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş" (bundan böyle "Giriş" olarak anılacaktır). Bu iki makale 1843 yılının ikinci yarısında kaleme alınmış ve 1844 ilkbaharında yayımlanmıştır. Yalnızca tek bir sayı yayımlanacak olan *Fransız-Alman Günlükleri* –Genç-Hegelci hareketin merkezi şahsiyeti– Ruge'nin ve Marx'ın yönetimindeydi. Böylelikle Marx, 1843 ilkbaharına kadar sürdürebildiği *Neue Rheinische Zeitung*'un yöneticiliği, ardından Paris sürgünüyle kazandığı Genç-Hegelciliğin önemli aktörü statüsünü edinmiş olur. Genç-Hegelciliğin ne olduğunu ve Marx'ın burada işgal ettiği konumu belirterek başlayalım.

Hegel'in ölümünün ardından, 1831 yılında farklı yazarlar doğruluğunu saptamak için Hegel'in sistemini geliştirmeye ve uygulamaya giriştiler. Fakat derin görüş ayrılıkları gün ışığına çıkmakta gecikmemiştir. Hegelci Okul olarak adlandırılması uygun olan şey, çoğu zaman iç içe geçen iki tür çatışmayla

parçalanmıştı: bir sağ (dinci ve tutucu) ve bir sol (ateist, liberal ve demokrat) çatışması; (sistemin savunucusu) "yaşlı Hegelciler"i (sistemi tarihsel dünyaya uygulamak ve hakikatini gerçekleştirmek için sistemi dönüştürmeyi dert edinen) Genç-Hegelcilerle karşı karşıya getiren çatışma. Hegelci sağın ve solun çatışması esasen Hegelci din ve devlet teorisinin yorumuyla ilgilidir – din ve devlet o dönemde Almanya'da iki temel ilgi konusudur. Sağ, felsefenin "kavram"ın rasyonel öğesi içinde dini "temsiller"in tercümesi olduğu şeklindeki Hegelci savı Hıristiyanlığın hakikatinin bir savunusu olarak yorumlamaktadır ve dolayısıyla Hegelciliği spekülatif bir teoloji haline getirmektedir; Hegelci sol ise, tersine, dinin kendi ilkelerine rasyonel bir biçim vermekteki yetersizliğini ileri sürerek, sonuç olarak, kabataslak bir din eleştirisini Hegel'e atfetmektedir. Ayrıca sağ, Hegelci meşruti monarşi teorisini dönemin Prusya'sının politik kurumlarının bir savunusu olarak yorumlamakta; sol ise, tersine, devleti özgürlük ilkesi üzerinde temellenen bir anayasayla donatmanın liberal gerekliliğini vurgulamakta ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin politik içeriğini ya Prusya monarşisinin gizli bir eleştirisi olarak ya da tutarsız bir eleştiri olarak yorumlamaktadır. "Yaşlı" ve "genç" Hegelcileri karşı karşıya getiren ve Hegelci felsefenin yorumuna yönelik olmadığı gibi kullanımına yönelik de olmayan çatışma, çağdaş dünyanın tarihsel durumuyla ve bir "felsefenin gerçekleşmesi" (*Verwirklichung der Philosophie*) projesiyle ilgilidir. "Yaşlı" Hegelciler tarihin özü itibarıyla tamamlandığını, çünkü insanlığın kendini gerçekleştirme çabalarının devletin ve dinin rasyonel ilkelerini sabitlemeye vardığını ileri sürerler; Genç-Hegelciler ise, tersine, çağdaş dünyayı insanlığın temel hedefini –yani özgürlüğü– gerçekleştirmeye erişmek için aşması gereken bir evre olarak belirlerler. Bundan felsefe-

nin görevlerine dair çok farklı iki anlayış kaynaklanır. "Yaşlı" Hegelciler, Hegel'in sisteminin kendi içinde bilimin, ahlakın, dinin, sanatın ve politikanın bütün rasyonel ilkelerini özetlediğini kabul ederler; öyle ki bunu yeni bilimsel ve kültürel gelişmelere, keza daima daha özel sorulara yöntemli bir şekilde uygulayarak bu sistemin hakikatini doğrulamak kalır geriye. Genç-Hegelciler de Hegelci felsefenin felsefi etkinliğin geleneksel türüne tamamlanmış biçimini vermeyi başardığını kabul ederlerken, hakikatinin pratik gerçekleşmesine aktif olarak katkıda bulunmak için dönüşmesi gerektiğini de kabul ederler. "Eleştiri" (Ruge), "eleştirel felsefe" (Marx), "eylem felsefesi" (Hess) ve "geleceğin felsefesi" (Feuerbach) terimleri böyle bir dönüşümün ya da "felsefe reformu"nun (Feuerbach) özel koşullarını belirtmektedir.

Fransız-Alman Yıllıkları (ilk alıntıda da saptanacağı gibi) Genç-Hegelciliğin krizi saptamasından yola çıksa da, Marx'ın felsefesi burada yine bütünüyle Hegelci Okul'un iç tartışmaları etrafında örgütlenir. Teorinin ilerlemelerinin özgürlüğün ilerlemelerine (bir "özgürleşme"ye) katkıda bulunma tarzı üzerinde kendini sorgulamaya, Hegelciliğe güçlü biçimde batmış bir tarih felsefesinin bakış açısından başlar. Dahası, çağdaş dünyanın tarihsel durumunun analizi Hegelci devlet teorisinin ve dinin eleştirisi biçiminde yürütülmüştür. Son olarak, bu ikili eleştiri, felsefenin tarihsel ve toplumsal ayrıntılara uygulanabilmesi ve pratik olarak kendini "gerçekleştirebilmesi" için gereken dönüşümler üzerine bir düşünmeden ayrı tutulamaz. *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki ifadelere ve Marx için daima merkezi önemde kalacak olan kaygıların (teori ile pratiğin dolayımı, bilinç ile tarihin ilişkisi ve şimdiki zamandaki çatışmalara etkin müdahale) başlangıçtaki biçimine özgül anlamlarını bu Genç-Hegelci çerçeve verecektir.[1]

1) Ayrıca Genç-Hegelciliğin, bilgiçge basit bir meraka bağlı olmaktan uzak

Eleştirel Felsefe

Daha önce sözünü ettiğimiz Marx'ın iki makalesinden başka, *Fransız-Alman Günlükleri* özellikle Ruge, Engels ve Hess'in katkılarını da içeriyordu; ayrıca Ruge'nin Marx'la, Bakunin ve Feuerbach'la yazışmalarıyla başlıyordu. Bu yazışma, IV. Friedrich Wilhelm'in gerici politikasının, reformcu umutlarının yenilgisinin etkisi altında sol Hegelciliğin yön yitiminin ve Alman felsefesinin teorik gücünü Fransız politikasının pratik enerjisiyle birleştirerek teorik ve politik yeni müdahale biçimleri tanımlama zorunluluğunun damgasını vurduğu Almanya'ya özgü politik bir durumun açmazlarını ele alıyordu.[2] Marx'ın Ruge'ye mektuplarının üçüncüsünde Marx, Ruge'nin kaleme aldığı ("*Fransız-Alman Yıllıkları* Planı" başlıklı) makalenin gönderilmesine cevap olarak, Hegelci solun krizinin Genç-Hegelciliğin yeniden yön bulmasına neden vesile olması gerektiğini açıklayarak bu farklı temaları harekete geçirir:

> "İç güçlükler dış engellerden henüz daha büyük gözükmektedir. Çünkü nereden gelindiğine dair hiç kuşku olmasa da, nereye gidildiği konusunda kargaşa hüküm sürmektedir. Reformcular arasında yalnızca bir genel anarşi patlak vermekle kalmamış, aynı zamanda bunların her biri de neyin olması gerektiğini tam olarak

durarak, günümüzde de hâlâ önemli filozofların özdeşleştiği ve böylelikle Marx'ın felsefi geleneğinin bir bölümünü üstlenme fırsatı buldukları bir gelenek ortaya koyduğunu da belirtelim. Örneğin bkz. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1985, Bölüm I ve A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, 2007.

2) Ruge'nin o dönemde Alman felsefesi ile Fransız politikasının birleşme tarzını nasıl düşündüğü üzerine bir analiz için bkz. I. Calvié, *Aux origines du couple franco-allemand: critique du nationalisme et révolution démocratique avant 1848. Arnold Ruge* (Almancadan tercüme edilen ve sunulan metinler), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2004.

göremediğini kendi kendine itiraf etmek zorunda kalmıştır. Aynı zamanda bu, özellikle yeni yönelimin avantajıdır; yani, dünyayı dogmatik olarak öngörmek istiyor değiliz, yalnızca eski dünyanın eleştirisinden yola çıkarak yeni dünyayı bulmak istiyoruz. Şu ana dek, bütün bilmecelerin çözümü filozofların kürsüsüne dayanıyordu; öyle ki bu dışrak dünyanın budalası mutlak bilimin, bütün tarla kuşlarının ağzına pişmiş düşmesi için ağzını kocaman açması yeterliydi. Felsefe sekülerleşti (*verweltlicht*) ve bunun en çarpıcı kanıtı felsefi bilincin mücadelenin kargaşası içine, yalnızca dışsal olarak değil içsel olarak da sürüklenmiş olmasıdır. Bizim davamız geleceğin inşası ve kesin olarak tamamlanması olmasa bile, şu an gerçekleştirmemiz gereken şey daha kesindir; yani *var olanın bütünlüğünün çekincesiz eleştirisi*. "Çekincesiz"in anlamı, eleştirinin sonuçları karşısında korkuya kapılmaması ve mevcut güçlerle çatışmadan da korkmamasıdır [...].

"Dolayısıyla eleştirimizle politikanın eleştirisi arasında bağ kurmamızı, politikada taraf olmamızı, yani *gerçek* mücadelelerle bağ kurarak bu mücadelelerle özdeşleşmemizi hiçbir şey engellemez. Biz dünyayla doktriner olarak, 'işte hakikat bu, önünde diz çök!' diyen yeni bir ilke ortaya atarak mücadele ediyor değiliz. Biz dünyaya, dünyanın ilkelerinden yola çıkarak yeni ilkeler sunuyoruz. Biz ona, 'mücadelelerinden vazgeç, budalalık bunlar, biz sana gerçek mücadele sözünü haykırmak istiyoruz' demiyoruz. Biz ona sadece neden gerçekten mücadele ettiğini gösteriyoruz; bilinç, istemese bile sahip çıkması *gereken* bir şeydir.

"Bilinç reformu *yalnızca* şundan oluşur ki, dünyayı kendi bilincine dahil etmek, onu kendine dair düşlerden uyandırmak ve kendi eylemlerini *aydınlatmak* (*erklärt*). Bizim bütün olarak hedefimiz şundan başka bir şey olamaz: Dinsel ve politik soruları kendinin bilincinde bir insan biçimine indirgemek; Feuerbach'taki din eleştirisi de zaten budur.

"Bizim sloganımız şu olmalıdır: Dogmalar aracılığıyla değil, mistik bilincin analizi yoluyla bilinç reformu; kendine aydınlık olmayan (*unklaren*) bu mistik bilincin dinsel ya da politik olarak ken-

dini sunması. Bu durumda dünyanın uzun süreden beri bir şeyin düşüne sahip olduğu ortaya çıkacaktır; oysa ona gerçekten sahip olmak için bilince sahip olmak yeterli olur. İşin içinde olan şeyin gelecek düşüncesi içinde geçmişin kesintiye uğraması olmadığı, ama geçmiş düşüncelerinin *gerçekleşmesi* olduğu ortaya çıkacaktır. Sonunda, insanlığın yeni bir çalışmaya başlamadığı, ama bilinçte eski çalışmasını sona erdirdiği ortaya çıkacaktır.

"Dolayısıyla gazetemizin eğilimini tek kelimeyle ifade edebiliriz: Mücadeleleri ve arzuları açısından dönemin kendini kavrayışı (eleştirel felsefe). Bu, dünya için ve bizim için bir çalışmadır. Ancak birleşik güçlerin eseri olabilir. Yalnızca bir *itiraf* söz konusudur, başka bir şey değil. İnsanlık günahlarını bağışlatmak için bu günahlara ihtiyaç duyar; ama yalnızca onların ne olduğunu aydınlatmak (*erklären*) için."[3]

Marx'ın gözünde de Ruge'nin gözünde de, Almanya'daki politik durumun açmazları Genç-Hegelciliğin genel yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Bu yetersizlikler özellikle tarihte özgürlüğün gelişimine katkıda bulunmayı düşünme tarzını sorgularlar. Gerçekten de, ancak özgürlüğün teorik savunmasını özgürlük için pratik mücadelelerle birleştirerek felsefenin tarihsel güç olabileceğini kanıtlarlar. Ruge'ye gönderilen üç mektuptan ikincisi, bu konuda felsefe ("düşünen insanlık") ile halkın ("acı çeken insanlık")[4] ittifakı temasını geliştiriyordu ki, bu da "Giriş"in son sayfalarında teorileştirilen felsefe ile proletaryanın ittifakının habercisidir.[5] Oysa böyle bir ittifakın

3) *PHI*, 42-46; *MEW 1*, 342-346.

4) *PHI*, 42: "Düşünen, acı çeken insanlığın ve ezilen, düşünen insanlığın varlığı, hiçbir şey düşünmeden haz alan pasif dünya için, dar kafalıların hayvan dünyası için kaçınılmaz bir şekilde yenilir yutulur bir şey olmayacaktır."

5) *PHI*, 107-108: "Tıpkı felsefenin maddi silahlarını proletaryada bulması gibi, proletarya da manevi silahlarını felsefede bulur ve düşüncenin şimşeği halk denen bu bakir toprağa derinden gömüldüğünde, artık insan olan Almanların özgürleşmesi tamamlanmış olacaktır"; "Bu özgürleşmenin başı felsefedir, kalbi proletaryadır."

olasılığı bizzat felsefi etkinliğin uygulanmasının yeniden tanımlanmasına dayanır; bu alıntı, bu dönüşümün doğasına ve doğrulanmasına bağlanır.

Ruge'yle hemfikir olan Marx, o dönemde eğer felsefe gericiliğe karşı etkin bir mücadele yürütmek ve özgürlüğün gelişimine etkin olarak katkıda bulunmak istiyorsa, (tarihin global rasyonelliği bakış açısı gibi) yansız bir bakış açısından (örneğin anayasal devletin rasyonelliği sorunu gibi) ilke sorunları üzerine spekülasyonda bulunmakla yetinmeye son vermesi ve daha somut ve daha politik bir biçim alması gerektiğini ileri sürer: "var olanın bütünlüğünün çekincesiz eleştirisi" ve politik çatışmalarda "taraf olma" biçimi. Ruge'nin görüşlerine bağlı kalan Marx, bu ikili dönüşümü "felsefenin sekülerleşmesi" olarak adlandırır.

Ruge'de olduğu gibi, bu ikili dönüşüm projesi Hegelci terimlerle ifade edilmiştir. Hegel, tarihi, tinin kendi özünün (özgürlük) bilincine teorik olarak varması ve pratik olarak gerçekleştirmesi için gösterdiği çaba olarak tanımlıyor, Lutherci Protestanlığı ve anayasal devleti bu çabaların sonucu olarak yorumluyordu. Marx, benzer bir tarih felsefesi bakış açısından üçüncü mektupta "akıl daima var oldu, ama her zaman akıllı biçimde değil"[6] ve "tıpkı dinin insanlığın teorik mücadelelerinin özeti olması gibi, politik devlet de pratik mücadelelerinin özetidir"[7] demiştir. Var olanın bütünlüğünün eleştirisi fikri, bu anlamda, bireylerin hem pratik varlığına (toplum ve devlet) hem de "teorik" varlığına (din ve felsefe) uygulanan bir eleştiri gerekliliğine gönderme yapar. "[Bizzat] eleştirinin konusunu en özgül politik sorun olarak –örneğin düzenler sistemi ile temsili sistem arasındaki farklılık– görme"[8] zorun-

6) *PHI*, 44.
7) *PHI*, 45.
8) *A.g.e.*

luluğu, toplumsal ve devletle ilgili kurumların bütününün insanlığın temel özgürlüğünü gerçekleştirmekte başarısız kalmış çabaları tarafından şekillendirildiği ve bu kurumların, tarihsel varlıklarının irrasyonel biçiminin ve rasyonel ilkelerinin çelişkisinin bütün izlerini taşıdığı olgusuna dayanır. Gerçek politik mücadelelerde belli bir biçimde taraf olmanın doğrulanması da Hegelci öncüllere dayanır: Tarihte özgürlüğün gelişimine yalnızca bazı pratik çabaların denk düşmesine gönderme yapar.

Fakat felsefenin kendini "eleştirel felsefe" olarak üstlenme biçimi söz konusu olduğunda, Marx Ruge'yle açıkça çatışmaya girer. Ruge, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın "yeni ilke"yi savunmaya ve uygulamaya çalışması gerektiği görüşündeydi. Bu hümanizma ilkesi, Fransız Devrimi ilkesiyle olduğu kadar Feuerbach felsefesinin ilkesiyle de özdeşti. "Giriş" okunduğunda anlaşılacağı üzere, Marx derginin hümanist yönelimine karşı değildi: "Radikal olmak, olayları kökünden ele almaktır, oysa insan için kök insanın kendisidir."[9] Fakat hümanizmanın hem mutlak bir ilke olarak (filozofun toplumsal aktörlere tarihin anlamını öğretebileceği bir "dogma") hem de yeni bir ilke (eski hakikatlerden kopmuş "yeni hakikat") olarak sunulabileceğini tartışma konusu eder. Geleceğe dönük her türlü dogmatik (ya da mutlak) eleştiri biçiminin karşısına Marx şimdiki zamanın içkin bir eleştirisinin gerekliliğini çıkartır. Bu eleştirinin iki yanı, fiili mücadelelerin anlamının açıkça belirtilmesi[10] ve bu mücadelelerin eşlik ettiği bilinç biçimle-

9) *PHI*, 99.

10) *Erklären* aynı zamanda "açıklamak" ya da "tanımlamak" anlamına da gelir ve burada daha ziyade bir aydınlatma, açıklık getirme anlamında kullanılmıştır. Marx *erklären*'i açık seçik olmayan bir bilinci kendine karşı açık kılma anlamında kullanarak, bu yöntemi bu bilince yapması gereken şeyi "açıklamak"tan ibaret yaklaşımın karşıtı olarak görür.

rinin demistifiye edilmesidir: "Dolayısıyla gazetemizin eğilimini tek kelimeyle ifade edebiliriz: mücadeleleri ve arzuları açısından dönemin kendini kavrayışı (eleştirel felsefe)."

Ruge'nin eleştirisi esasen burada politik bir düzlemde, eleştirinin etkinlik koşulları düzleminde gelişiyor. Marx, gerçekten de, eleştirinin yalnızca kişilerin fiili çıkarlarından yola çıkıyorsa kişileri etkileyebileceğini ve toplumsal evrim üzerinde etkili olabileceğini vurgulamaktadır: "Biz ayrıca çağdaşlarımız üzerinde de etkili olmak istiyoruz [...]. Nasıl davranmalı? Tartışmasız iki olgu vardır. Bir yanda din, diğer yanda politika günümüz Almanya'sının temel önemini oluşturan konulardır. Mevcut halleriyle bunlardan yola çıkarak başlamamız gerekir; yoksa İkarya'ya Yolculuk tarzında basmakalıp bir sistemi onların karşısına çıkararak değil."[11] Marx, toplumsal eleştirinin işlevini yerine getirmek istiyorsa, (ister tartışmasız ilkeler üzerinde temellenen bir eleştirinin rasyonalist modeli olsun, isterse de burada Cabet'nin *İkarya'ya Yolculuk*'una imaya gönderme yapan şimdiki zamandan bütünüyle kopan ideal bir toplumun ilkeleri üzerinde temellenmiş bir eleştirinin ütopist modeli) dışsal eleştiri modelini terk ederek, güncel toplumsal pratikleri sulayan çıkarların kavranması üzerinde temellenen içkin bir eleştiri modelini benimsemesi gerektiğini fark etmiş ilk yazardır.[12] Fakat burada da bu model çok geniş ölçüde Hegelci öncüllere, söz konusu durumda, aklın tarihte içkin aşkınlık olduğu yorumuna bağlı kalmaktadır. Gerçekten de dönemin kendi "ilkeleri"nden ve kendi "bilinci"nden yola çıkarak kavranışı, yalnızca şimdiki zamanın doğrulanmasına

11) *PHI*, 44.

12) Toplumsal eleştirinin bu iki tarzının karşıtlığı için bkz. M. Walzer, *Critique et sens commun: essais sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990 ve A. Honneth, "La critique comme mise au jour", *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006.

değil, radikal bir eleştirisine açılıyorsa, bunun nedeni bireylerin pratik çıkarlarının, tıpkı bunlara eşlik eden bilinç biçimleri gibi, dönemi aşan rasyonel bir çekirdek içermesidir. Demek ki eleştiri işleminin tümü, bu rasyonel çekirdeğin bilinçli olarak ifade bulduğu yanıltıcı biçimin demistifikasyon gerekliliğine, bilincin "berraklaşmasına", bilinçlenmeyi düş ile gerçekliğin farklılığından ve düş içeriği ışığında gerçekliğin dönüşüm olasılığından çıkartan bir "düş", bir "uyanıklık" içeriğine yeniden sahip olmaya dayanır.

Şunu da belirtelim ki Hegel, Feuerbach'a çok şey borçlu olan bir biçimde seferber edilmiştir. Gerçekten de içkin eleştiri, burada statüsü ve doğası dinin Feuerbachçı eleştirisinden yola çıkarak düşünülen demistifiye edici bir eleştiriden ayrılamaz. Bu "bilinç reformu"nu nitelemek için kullanılan dinsel imgeler buradan kaynaklanır: günah çıkarma, bağışlama. Feuerbach'a referans da Ruge'yle polemikte belirleyicidir; fakat olumsuz şekilde. Hümanizmayı geleceğin felsefesinin ilkesiyle özdeşleştiren Ruge, bunu Feuerbachçı din eleştirisi ile "geleceğin felsefesi"nin yakınlaşmasına dayandırıyordu. Marx'ın itiraz ettiği şey budur. Kuşkusuz ki insanlığın şu ana dek dinsel yanılsamaların tutsağı kaldığı, bunların da insanın kendi özüne uygun bir bilgiye erişmesini engellediği ve bu özü tarih içinde gerçekleştirmeyi hedefleyen pratik çabalara engel oluşturduğu konusunda Feuerbach'a katılmaktadır. Fakat bu çabaların dinsel bilinçten bağımsız var olduğunu vurgulamakta ve eleştirinin henüz gerçekleşmemiş bu çabalarının kendilerinin berrak bir bilincine erişerek, bu çabaların pratik enerjisini güçlendirmeye ve yeniden yönlendirmeye çalışması gerektiği sonucunu çıkartmaktadır. Geçmişin yanılsamalarını umudun olası gerçekleşme yeri olarak geleceğin karşısına çıkarmak yerine, felsefe, geçmişin "düşünce"lerinin

ve çabalarının "gerçekleşme" tarzlarını şimdiki zamanın içinde bulmalıdır. Bu temalar Benjamin'in Marksist tarih yorumunun özgüllüğü hakkında, bu yorumun ezilenlerin ve henüz gerçekleşmemiş umutların geleneği olduğunu söyleme tarzını ve "uyanıklığı" eleştirinin imgesi yapışını hatırlatmaktadır.[13] Fakat bu temaların burada Genç-Hegelciliğin çok karakteristik özelliği olan kendinin bilincinin gelişim sorunsalı çerçevesinde ifade edildiğini unutmamak gerekir.

"Bilinç reformu"[14] temasının politik önemi, gerçekten de A. von Cieszkowski ya da B. Bauer gibi Genç-Hegelcilerin tarihte kendilik bilincinin rolüne yeniden değer verme tarzlarıyla açıklanır.[15] Hegel'de özgürlüğün gelişimi dolaylı yollarla (çok ünlü "aklın hilesi"yle) gerçekleşirken ve kendinin bilincinin denetiminden geniş ölçüde kaçarken, Bauer tarihi kendinin bilincindeki bir özgürlüğün tedrici olumlanması olarak yorumlamaya çalışmıştır; von Cieszkowski de tarihin nihai evresinin bilinçli olarak örgütlenmiş bir evre olması gerektiğini ileri sürmüştür. Benzer bir anlayıştan yola çıkan Marx, hem zaten tamamlanmış olan tarihin geçmişten başka bir şeye ait olmadığı şeklindeki (yaşlı Hegelci) seçeneği, hem de gerçek tarihin ancak geçmişin yanılsamalarının ortadan kalkmasıyla ve geleceğin hümanist planlanmasıyla başlayabileceği şeklin-

13) W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991 ve *Passages*, Paris, Le Cerf, 1989.

14) Marx bilinç reformundan, 1/ Ruge'nin "*Fransız-Alman Yıllıkları* Planı"nda "bilinç reformu" olarak adlandırdığından, yani Alman özgürlük bilincinin dönüşümünden; ve 2/ Feuerbach'ın "felsefe reformu" olarak adlandırdığından ("Felsefenin, felsefe metnine felsefe yapmayan insanın payından başka, felsefeye karşı olan insanın payını da katması gerekir", *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, § 45, *Manifestes philosophiques* içinde, Paris, PUF, 1973, s. 116) çok farklı bir şey anlamaktadır.

15) A. V. Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiographie* (1838), Paris, Champ libre, 1973; B. Bauer, *La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist* (1841), Paris, Aubier, 1972.

deki (kimi Genç-Hegelcilerin) simetrik seçeneğini reddedebilmiştir. "Şimdiki zamancı" bir felsefi bakış açısını savunduğu söylenebilecek olan Marx'ta, şimdiki zamanın içinde her şey gayet iyi hareket edebilir: Eleştiri nesnesi (var olanın bütünlüğü), öznesi (mevcut mücadeleler ve aklın çabaları) ve (yalnızca demistifiye bir bilincin içinde ortaya çıkabilecek) ilkeleri.

Halkın Afyonu

Fransız-Alman Yıllıkları'nda Marx bu şekilde ana hatları belirtilen programı, felsefenin, dinin ve politikanın eleştirisi biçiminde gerçekleştirir. Genç-Hegelci hareketin belli başlı özelliklerinden biri, (yalnızca batıl inanç ya da iktidarın doğrulanması olarak değil) uygunsuz kendinin bilinci olarak din eleştirisini geliştirmiş olması ve bu eleştiriyi insanın özgürleşmesinin anahtarı kabul etmesidir. Feuerbach dinin, insan tarafından aşkın bir varlığa atfedilmesine ve böylelikle insanın kendini yoksun bırakmasına rağmen, kolektif varoluş ("türsel varlık")[16] olarak kendisine geri dönen potansiyel olarak sonsuz güçlerin (sonsuz akıl, sonsuz irade, sonsuz sevgi) bilincine varma biçiminden başka bir şey olmadığını vurguluyordu. İnsanlığın (din eleştirisi yoluyla) kendi mükemmellikleri-

16) Feuerbach'ta "tür" (*Gattung*) kavramı, Genç-Hegelci din eleştirisi için kurucu bir eser olan D. F. Strauss'un metnine (*Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*, 2 cilt, Tübingen, 1835-1836) uzanan bir anlamdan alınmadır. Strauss birey ile türü karşı karşıya getirirken, İsa'ya atfedilen mükemmelliklerin tarihsel gelişim içinde ele alınan bütün olarak insanlıkla uyumlu olamayacağını ileri sürer. Feuerbach'ta tür kavramı insanın gerçek insanlığını, bilincinde olduğu sonsuz öz olarak insanın özünü tanımlar. Akıl, irade ve kalpten oluşan bu üç sonsuz ve bireyüstü kuvveti belirtir: "Bunlar insanın ne sahip olduğu ne de *yaptığı*, ama varlığını oluşturan öğeler olduğundan, onu *harekete geçiren*, belirleyen, ona egemen olan *kuvvetlerdir* – karşılarında hiçbir direniş gösteremediği *tanrısal, mutlak kuvvetler*" (*L'essence du christianisme*, 1841, Paris, Maspero, 1982, s. 119).

nin bilincine yeniden sahip çıkarak işe başlaması gerektiğini belirtiyor gibiydi; ardından da bunları pratikte geliştirebilecekti.[17] Din eleştirisine aynı politik işlevi atfeden Bruno Bauer Yahudilerin kendi dinsel bilinçlerinin yerine rasyonel bir kendinin bilincini koymayı başaramadıkları sürece politik özgürleşmelerinin imkânsız olduğunu ileri sürüyordu.[18] Alman Yahudilerinin kendi sivil özgürleşmelerini talep edişini inceleyerek, çelişik karakterini teşhir ediyor ve bir yandan Yahudi dininin insan tininin özgürlüğe doğru evrimi içinde Hıristiyan dini tarafından aşılmış bir bilinç biçimi olduğunu ve diğer yandan insan tininin gerçek özgürleşmeye, politik özgürleşmeye erişebilmesi için bütün dinlerin aşılması gerektiğini ileri sürüyordu. Marx'a göre bu analiz, din eleştirisine bir özerkliği ve dolaysız anlamda politik bir kapsamı yanlış biçimde atfeden Genç-Hegelci bir yaklaşımın açmazlarını ortaya koymaktadır.[19] Hem din eleştirisi hem de politika eleşti-

17) L. Feuerbach, "Nécéssité d'une réforme de la philosophie", *Manifestes philosophiques*, s. 103: "Efendi olduğumuz gökyüzü ile köle olduğumuz yeryüzü arasındaki Protestanlık çatışmasını ortadan kaldırdığımızda, yeryüzünde yöneldiğimiz yeri bildiğimizde, Protestanlık bizi doğrudan cumhuriyete götürür."

18) B. Bauer, *La question juive* (1843), tercüme K. Marx, *La question juive* içinde, Paris, UGE, 1968.

19) Bauer *Yahudi Sorunu*'nda dinsel yabancılaşma ile politik özgürleşmenin temel çelişkisini kanıtlamaya çalışır; Marx ise "politik özgürleşme" ile "insani özgürleşme"yi birbirinden ayırırken, "Yahudi Sorunu Üzerine"de yalnızca politik bir özgürleşmenin dinsel temsillerin kaynağı olan toplumsal yabancılaşmaların varlığını sürdürmesine izin verdiğini vurgular. Bauer Museviliği, Hıristiyanlık denen bu özgürlük dininin aştığı bir yasa dini yaparken ve böylelikle Museviliğin her türlü gerçek özgürleşme karşısındaki anakronizmini ve uyuşmazlığını vurgularken, Marx, tersine, Musevilik eleştirisinin toplumsal yabancılaşmanın çağdaş biçimlerini Hıristiyanlık eleştirisinden daha doğrudan bir şekilde sorguladığını ileri sürer. Marx'ın makalesinin ikinci kısmında geliştirilmiş olan bu ikinci tersine çevirme Marx'a yönelik farklı anti-semitizm suçlamalarına neden olmuştur. Tartışmalara neden olan bölümler arasında şunları belirtebiliriz: "Museviliğin pratik temeli nedir? *Ticaret*. Dindışı Tanrısı nedir? *Para*. [...] Dolayısıyla Musevilikte *güncel* ve genel

risi bu durumun cezasını çeker; ilki, dinsel yabancılaşmalar ancak ifade ettikleri toplumsal ve politik yabancılaşmalara indirgendiklerinde uygun biçimde analiz edilebilecekleri için, ikincisi ise politik yabancılaşma özgül analiz biçimleri gerektirdiğinden.

Bununla birlikte din eleştirisini toplumsal eleştiri üzerinde temellendirmekten uzak olan Marx, o dönemde, din eleştirisinin "her eleştirinin önvarsayımı" olduğunu kabul eder ve özellikle din eleştirisinin politika eleştirisiyle ilişkilerini yeniden tanımlamaya çalışır. Onun kaygısı politika eleştirisi karşısında din eleştirisinin mantıksal önceliğinin ne din eleştirisine aşırı değer verilmesine ne de politika eleştirisinin özgüllüğünün tartışma konusu edilmesine ne de politik bakımdan yıkıcı sonuçlara yol açmamasıdır. Bu anlamda "Giriş"in ilk satırları din eleştirisinin ve "Yahudi Sorunu Üzerine"de Bauer'e karşı polemiğin kazanımlarını özetleyen politika eleştirisinin genel ilişkisinin yeniden tanımlanmasını önermektedir:

> "Almanya açısından din eleştirisi öz itibarıyla bitmiştir ve din eleştirisi her eleştirinin önvarsayımıdır.
>
> "*Oratio pro ari et focis céleste* yalanlandığında, hatanın dindı-

anti-sosyal bir öğeyi görürüz. Bu öğe tarihsel evrim tarafından mevcut düzeyine kadar taşınmıştır ve Yahudiler de buna bu iğrenç ilişki içinde gayretle ortak olmuşlardır; ve bu düzeyde kaçınılmaz olarak dağılacaktır" (*a.g.e.*, s. 81-82). Karmaşık bir dosyanın bütün parçalarını burada inceleyemeyeceğimizden, iki saptamayla yetinelim. Marx o dönemde Yahudilerin özgürleşmesi için dilekçeler imzalıyordu, o sırada görünüşte anti-semitist bu ifadeler onun anlayışında bu dilekçeleri eleştiren bir yazarın argümanlarına yönelikti. Makalenin birinci bölümü ile ikinci bölümü arasındaki tezat çarpıcıdır ve Marx'ın Genç-Hegelci bir ironik strateji (Bauer tarafından da *Hegel'e Karşı Kıyamet Günü Borusu, Ateist ve Deccal*'de uygulanmıştır) kullanma isteğiyle paralel görülebilir; şunu da kabul ederek ki, söz konusu durumda, "hangisi daha özgür kılar, Museviliğin inkârı mı Hıristiyanlığın inkârı mı?" sorusunu sorarak, "Yahudilerin özgürleşmesi sorununu tamamen dinsel bir soruna dönüştürmenin" meşruluğunu reddetmeye yöneliyordu.

şı varlığı da tehlikeye girer. Üstinsanı aradığı gökyüzünün hayali gerçekliği içinde kendinin ancak bir *yansısını* bulan insan, asıl gerçekliğini aradığı ve araması gereken yerde kendinin *görünümünü*, insan-dışını bulmaktan başka bir şeye yatkın olmayacaktır.

"Dindışı eleştirinin temeli şudur: *İnsan dini yapar*, din insanı yapmaz. Bunun anlamı dinin, ya henüz kendini fethetmemiş ya da yeniden yitirmiş insanın kendinin bilinci ve kendinin duygusu olduğudur. Fakat insan, dünyanın dışında hareketsiz duran soyut bir öz değildir. İnsan, *insan dünyasıdır*, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum dini, *tersine dönmüş dünyevi bir bilinç* olarak üretir, çünkü bunlar *tersine dönmüş dünyalar*'dır. Din bu dünyanın genel teorisidir, onun ansiklopedik *compendium*'udur, popüler biçimdeki mantığıdır, maneviyatçı bir onur sorunudur; coşkusudur, ahlaki onayıdır, görkemli tamamlayıcısıdır, tesellisinin ve olumlanmasının evrensel temelidir. İnsan özünün *hayali gerçekleşmesidir*, çünkü *insan özü* hiçbir hakiki gerçeklik içermemektedir. Dine karşı mücadele, dolaylı olarak, manevi *aroması* din olan bu *dünyaya* karşı mücadeledir.

"Dinsel sefalet hem gerçek sefaletin *ifadesidir* hem de gerçek sefalete karşı *protestodur*. Din ezilen yaratığın iniltisidir, kalpsiz bir dünyanın ruhudur, keza tinsiz bir durumun tinidir. Halkın *afyonudur*.

"Halkın yanıltıcı *mutluluğu* olan dinin ortadan kaldırılması, halkın *gerçek* mutluluğunun gerekliliğidir. Kendi durumu üzerine yanılsamalarını reddetme gerekliliği *yanılsamalara gerek duyan bir durumu reddetme gerekliliğidir* Dolayısıyla din eleştirisi, *hâlesi* din olan *gözyaşı vadisinin*, rüşeym halindeki eleştirisidir.

"Eleştiri, zincirin hayali çiçeklerini kopardı, ama insan düşten ve hayalgücünden yoksun bir zincir taşısın diye değil, zinciri fırlatıp atsın ve canlı çiçeği derlesin diye. Din eleştirisi, insanı, kendi gerçekliğini düş kırıklığına uğramış, akıllanmış bir insan gibi düşünsün, hareket etsin ve şekillendirsin diye; kendi etrafında ve böylelikle kendi gerçek güneşi etrafında hareket edebilsin diye düş kırıklığına uğratır. Din, insan kendi etrafında hareket etmediği sürece insanın etrafında hareket eden yanıltıcı güneştir.

"Dolayısıyla öte tarafın hakikati bir kez yok olduğunda bu dünyanın hakikatini yerleştirmek *tarihin görevidir.* İnsanın kendi kendine yabancılaşmasının *kutsal biçiminin* maskesi bir kez düştüğünde, *kutsal olmayan biçimleri* içinde kendi kendine yabancılaşmanın maskesini öncelikle düşürmek, tarihin hizmetindeki *felsefenin görevidir.* Göğün eleştirisi böylelikle yeryüzünün eleştirisine dönüşür, din eleştirisi hukuk eleştirisine, teoloji eleştirisi politika eleştirisine dönüşür."[20]

Tıpkı Feuerbach'ın tanrısal yüklemlerde kolektif varlık ya da "türsel varlık" olarak insanlığa düşen niteliklerin bağlam değiştirmesini görmesi gibi, aynı şekilde, Marx da insanın "gökte kendinin bir *yansısı*"nı bulduğunu ileri sürer. Tıpkı Feuerbach'ın dinde insanı kendi özünden mahrum bırakan ve onu özsüz bir varlığa indirgeyen yabancılaşmış bir bilinç biçimi görmesi gibi, Marx da dini "kendi kendine yabancılaşma"nın bir biçimi olarak görür; aynı zamanda da, " din, ya henüz kendini fethetmemiş ya da yeniden yitirmiş insanın kendinin bilinci ve kendinin duygusu"dur der. Tıpkı dinin Feuerbach'a göre insanın sonluluğu duygusunu aşma teşebbüsü olması gibi, Marx da dinin sefaletin "ifadesi" ve bu sefalete karşı "protesto" olduğunu ileri sürer. Tıpkı Feuerbach'ın, Tanrı'nın kendinden var olduğunu, insanın ise onun sonlu yaratığı olduğunu ileri süren dinin "teolojik" ya da yanıltıcı yorumunu, insanlığın kusursuzluklarının kendinin bilinci olarak dinin "antropolojik" ya da gerçek yorumuyla karşı karşıya getirmesi gibi, Marx da teolojinin Tanrı ile insan ilişkilerini algılayış tarzını bir Kopernik devrimine tabi kılmayı önerir ("gerçek güneş" Tanrı değil insandır). Tıpkı Feuerbach'ın kendi din eleştirisini rasyonalist bir demistifikasyon olarak algılaması gibi, Marx da din eleştirisinin he-

20) *PHI*, 89-91; *MEW 1*, 378-379.

definin insanları "hayal kırıklığına uğratmak" olduğunu ileri sürer. Fakat Feuerbachçı din eleştirisinin ilkelerine duyulan bu sadakate ikili bir sapma eşlik eder.

İlki dinin doğuşuyla ilgilidir. Feuerbach'ta dinsel yabancılaşmanın kökeni psikolojik düzendedir. Kendinin bilincinin biçimine de bağlıdır. Sonsuz yüklemler –insanlar kendilerinin bilincini daima sonlu bireysellikler olarak alırken– insanlara ancak türsel varlık olarak geri geldiğinden, onlar bu yüklemleri aşkın bir varlığa atfederler.[21] Bauer, dinsel yabancılaşmanın kökenini kendinin bilincinin tarih içinde kendini gerçekleştirmekteki başarısızlığına, özellikle de Yunan ve Roma'nın politik ideallerinin çökmesinin sonucu olan "tarih karşısındaki umutsuzluğa" indirgeyerek bu şemayı tarihselleştirmişti.[22] Marx, kendini henüz "tekrar bulma"dan "yitirmiş" olan bir insanlıktan söz ettiğinde bu tarihselleştirmeye gönderme yapar ve güncel tarihsel durumun bir analizine girişir. Böylece idealliklerin materyalist bir analizini anahatlarıyla belirtirken, gerçekten de, dinsel yabancılaşmanın çağdaş sosyo-politik yabancılaşmayla açıklanmasını destekler. Fakat burada önem taşıyan bu analizin ne epistemolojik (ideoloji kavramı altında sabitlenecek olanlar) sonuçlarıdır ne de politik sonuçları. Tutuculuk, tıpkı liberalizm gibi, insanı aşkın bir devlet tarafından korunması ve kısıtlanması gereken ödlek ve bencil bir varlığa indirgeyen karamsar antropoloji üzerinde temellenirken, Marx, bireyleri tecrit edilmiş yaratıklara indirgeyenin güncel tarihsel toplumsal ilişkiler olduğunu, bireylerin yetkinliklerinin ancak kolektif şekilde (türsel varlıklar olarak) fiiliyata geçebileceğini, bu ilişkilerin bireyleri yetkinliklerinin fiiliyata geçebileceği fikrinden bile

21) L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, *a.g.e.*, s. 123-124.
22) Bauer, *Das Entdeckte Christentum* (1843), Jena, 1927, s. 141-143.

mahrum bıraktığını vurgular. Böylelikle karamsar antropoloji (insan insanın kurdudur) ile iyimser antropoloji (insan insanın Tanrı'sıdır) arasında üçüncü bir yol burada çizilmiş olur: İnsanlar kendi yetkinliklerini fiiliyata dökmeyi ancak tarih içindeki pratik ve teorik mücadeleler aracılığıyla ve burada oluşan yaşam biçimleri ve kolektif düşünceler aracılığıyla başarabilirler.

Bu tarihselleştirmenin politik sonuçları dolaysızdır. Dinsel yabancılaşma sosyal-tarihsel yabancılaşmalardan kaynaklandığından, din eleştirisi kaçınılmaz olarak politika eleştirisine varmalıdır (onu "tohum halinde" içerir) ve bu yabancılaşmalar yabancılaşmış bir bilincin basit durum ya da sonuçlarına indirgenemez olduğundan, eleştirel felsefeyi "tarihin hizmeti"ne gerçekten koyabilmek için din eleştirisinin "dönüşümü"ne girişmek şarttır. Bauerci terminolojiyi[23] yeniden kullanan son iki bölüm Feuerbach'a ve Bauer'e karşı dünyevi yabancılaşma biçimlerinin özgüllüğünü dikkate alma zorunluluğunu vurgulamaktadır.

İkinci sapma, dini bir özün (uygunsuz) *temsili* olarak değil, fiilen tatminsiz kalmış çabaların *ifadesi* olarak yorumlamaktan ibarettir. Marx'ın tezi basit olduğu kadar ünlüdür de: İnsanlar bu dünyada gerçek bir yaşamdan yararlanmayı

23) B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptike* (zweite Auflage), Dritter Band, Otto Wigand, 1846, s. 309-310'da şu okunabilir: "Antik dinlerde temel çıkarlar yabancılaşmanın (*Entfrendung*) derinliğini ve dehşetini örtüyor ve maskeliyordu [...] insan ruhunu bu dinlerin hizmetine bağlayan zincirler, tıpkı bayramlık giysilerle süslenmiş kurbanlık hayvanlar gibi, çiçeklerle süslüydü; insan kendini bu dinsel güçlere sunuyordu, zincirleri hizmetinin güçlüğünü görmesini engelliyordu. Tarih boyunca çiçekler solduğunda ve zincirler Roma kuvvetleri tarafından parçalandığında, tinsel soyutlama vampiri projesini tamamladı" (tercüme D. Wittman, "Les sources du concept d'aliénation", [E. Renault, Lire les manuscrits de 1844], Paris, PUF, 2008). Afyonla karşılaştırma da Bauer'den kaynaklanır (bkz. "Der Christliche Statt und unsere Zeit" (1841), *Feldzüge der reinen Kritik*, Suhrkamp, 1968, s. 9).

henüz başaramadıkları için nihayet öte dünyada gerçekleşecek bir yaşamın ödünleyici tatminini bulurlar. "Tamamlayıcı" ve "teselli" olan din, ayrıca, bu dünyada günaha ve ıstıraba mahkûm olan ve ancak öte dünyada kurtulmayı umut edebilen, çaresizce sonlu bir insanlık imgesini sabitleyen gerçek yabancılaşmanın "haklı gösterilmesini" de sağlar. Dinin toplumsal eşitsizlikleri ve tahakkümü meşrulaştırıcı güçlü bir taşıyıcı olması, Marx'ın dini (felsefe, ahlak ya da hukukla aynı sıfatla) ideolojinin temel biçimlerinden biri yaparak birkaç yıl sonra yeniden vurgulayacağı bir olgudur. Fakat "Giriş", *Alman İdeolojisi*'nin tersine, dinin ikili politik okumasını önerir: Gerçek bir yabancılaşmanın "ifadesi" olan din hem "haklı çıkarma"dır hem de "karşı çıkış."

Bu tez bir kez daha Hegelci tarih felsefesinin yeniden ifade edilişine dayanır. Tıpkı tarihin, insanlar tarafından, kendi özlerinin bilincine varmak ve bunu gerçekleştirmek için harcanan bir dizi çaba olarak düşünülmesi gerektiği gibi, din de yalnızca bu özün bilinçli bir ifadesi olmakla kalmaz, bu özün gerçekleşme umudundan –tahayyül edilebilecek tek gerçekleşmenin biricik yer olarak öte dünya olacağı bir durum da dahil olmak üzere– vazgeçemeyeceklerinin kanıtını da oluşturur. Görünüşlerin tersine, dinin bir "afyon"la özdeşleştirilmesi, yalnızca bir *yadsımanın* (bilincin uyuşturularak bozulması) ya da bir *yanılsamanın* (yanıltıcı narkoz zevki) teşhiri olarak değil, aynı zamanda, prensip gereği fiili sefaletin karşıtını oluşturan bir mutluluk vaadi olarak da geçerlidir. Burada şunu belirtelim ki, dinin karşı çıkış boyutunu açıklarken Marx, dinin ideolojik içeriğinin karşısında ütopik işlevi denebilecek şeye değer vermektedir (ütopik işlevin pratik gücünü ütopyacılığın kısırlığının karşısına koymaktadır).[24]

24) Umut ilkesini öne çıkartan ve dinin ütopik işlevinin pratik gücünü

Bu ikinci sapmanın politik sonuçları "bilinç reformu" ifadesi altında tanımlanan projeden kaynaklanmaktadır. Gerçek bir özgürleşmeye varabilmek için Bauer'in dinsel temsilleri ortadan kaldırmaya gerek duyduğu yerde, Marx bunlara kapılmış bireylere temas edebilmek için, bunların anlamlarını ve hedeflerini açıklamaya, anlamaya çabalamaktadır. Dinde ifade bulan pratik çıkarların ancak politik araçlarla gerçekten tatmin bulabileceğini göstermek için dinin vaatlerinden yola çıkmaktadır.

"Giriş"te, Marx'ın Genç-Hegelcilerin din eleştirisi karşısındaki tutumu paradoksallığını korumaktadır: Dinsel yabancılaşmanın açıklamasını yabancılaşmanın dinsel olmayan biçimlerinde bulduğunu vurgularken, din eleştirisinin toplumsal ve politik yabancılaşmaların eleştirisinin "önvarsayım"ı ve "tohum"u olduğunu da ileri sürer. Bu paradoks, din eleştirisinin eleştirinin bütünü olamayacağını, çünkü doğrudan doğruya bir politika eleştirisine açıldığını gösteren bir stratejinin parçasıdır. Politika eleştirisine hümanist ilkesini sağlayanın ve onu bütün radikalliği içinde ifade edenin din eleştirisi olmasına bağlıdır: "Alman teorisinin radikalizminin, dolayısıyla pratik enerjisinin açık kanıtı, çıkış noktasının dinin radikal ve *olumlu* ortadan kaldırılması olmasıdır. Din eleştirisi insanın insan için en yüce varlık olduğu dersiyle, dolayısıyla insanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, terk edilmiş, küçümsenecek bir varlık olduğu bütün koşulları altüst etmenin kesin buyruğuyla tamamlanır."[25] O dönem Marx'ınm devrimci hümanizmasının anlamını ve hedeflerini anlamak, politik özgürleşme ve insani özgürleşme ilişkileri teorisini belirginleştirmeyi gerektirir.

---

vurgulayan bir Marksizm yorumu için bkz. E. Bloch, *Le principe d'espérance*, Paris, Gallimard, 3 cilt, 1976-1991 ve *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977.

25) *PHI*, 99.

Politikanın Eleştirisinden İnsan Haklarının Eleştirisine

Marx'ın o dönemde savunduğu teorik bakış açısını "eleştirel felsefe" deyimiyle ifade etmesi, esasen dinin, politikanın ve felsefenin birleşik eleştirisini geliştirmeye çabalamasındandır; politika ve felsefe, Feuerbach'ın din eleştirisinin sağladığı modelin hem uygulanması hem de yeniden ifadesidir. "Yahudi Sorunu Üzerine"de politika eleştirisi, insan ve yurttaş hakları eleştirisi biçiminde en gelişmiş biçimini bulur:

> "*İnsan hakları* ile *yurttaş hakları* birbirinden ayırt edilmektedir. *Yurttaş*'tan ayrı olan bu *insan* kimdir? *Sivil toplum mensubundan* başkası değildir. Sivil toplum mensubuna neden "insan" denmektedir, dosdoğru insan, ve niçin onun hakları *insan hakları* olarak adlandırılmaktadır? Böyle bir olgu nereden yola çıkarak açıklanabilir? Politik devletin sivil toplumla ilişkisinden, politik özgürleşmenin özünden yola çıkarak.
>
> "Öncelikle şunu saptayalım ki, *yurttaş haklarının* karşıtı olarak *insan hakları* sivil toplum mensubunun haklarından başka bir şey değildir; yani bencil insanların, insanlardan ve topluluk varlığından ayrı insanların haklarıdır. En radikal anayasa, 1793 anayasası şöyle diyebilmektedir:
>
> *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi.*
>
> Madde 2: "Bu haklar (doğal ve devredilemez haklar) şunlardır: *eşitlik, özgürlük, güvenlik, mülkiyet* [...]"
>
> Böylece, bu sözde insan haklarından hiçbiri bencil insanı aşmaz; sivil toplumun üyesi olan insanın, yani kendi özel çıkarı ve özel özgür iradesi içine kapanmış insanın ve topluluk varlığından ayrılmış bireyin ötesine geçmez. İnsan haklarında insan türsel varlık olarak görülmez, tersine, türsel yaşamın kendisi olarak tahayyül edilen toplum ise, bireylerin dışında bir çerçeve olarak, onların kökensel özerkliklerinin sınırlanması olarak belirir. Onları birleştiren tek bağ doğal zorunluluktur, ihtiyaç ve özel çıkardır, mülkiyetlerinin ve bencil çıkarlarının korunmasıdır.

"Henüz özgürleşmeye başlamış, farklı üyeleri arasındaki engelleri yıkmaya henüz başlamış, politik bir topluluk varlığını temellendirmeye henüz başlamış bir halkın, bencil insanın meşruluğunu, diğer insanlardan ve topluluk varlığından ayrı insanın meşruluğunu ilan etmesi (1791 Bildirgesi) ve yalnızca en kahramanca fedakârlığın ulusu kurtarabileceği ve dolayısıyla bu fedakârlığın kesin bir buyruk olarak kendini dayattığı anda, sivil toplumun bütün çıkarlarının feda edilmesinin gündeme alınması gereken, bencilliğin bir suç olarak cezalandırılması gereken (1793 İnsan Hakları Bildirgesi, vb.) bir anda bu bildirgeyi yenilemesi akıl almaz bir şeydir. Yurttaşlığın, *politik topluluk varlığının* politik özgürleştiriciler tarafından bu sözde insan haklarının korunmasının basit bir aracı düzeyine indirgendiğini, dolayısıyla yurttaşın bencil insanın basit bir hizmetkârı ilan edildiğini, insanın ortaklaşmacı varlık olarak içinde hareket ettiği alanın kısmi varlık olarak hareket ettiği alandan daha aşağı bir noktaya düşürüldüğünü ve sonuç olarak, sahici ve gerçek anlamda insan kabul edilenin yurttaş olarak insan değil, burjuva olarak insan olduğunu gördüğümüzde bu olgu daha da tuhaf bir hal almaktadır."[26]

İnsan haklarının analizi burada Hegel'e olduğu kadar Feuerbach'a da borçlu olan bir terminoloji içinde geliştirilmiştir. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, bireysel özgür iradenin ve ("ihtiyaçlar sistemi" olarak adlandırdığı iktisat alanında) özel çıkarın tatmin aracı olarak (yasalarda gerçekleştiği haliyle) evrenselin kullanımının egemenliği şeklinde tahayyül edilen sivil toplumu, evrenselin olumlu ve rasyonel savlanma yeri olarak tahayyül edilen devletin karşısına koymuştu. Fakat devlet ile sivil toplum alanlarının ayrılma zorunluluğunu da vurguluyordu; iktisadi yaşam özel çıkar ilkesine göre örgütlenmeliyken, devlette somutlaşan genel irade ilkesine de tabi olmalıydı (yani bu ilke tarafından denetlenmeli ve dü-

26) *PHI*, 70-71, 73-74; *MEW I*, 363-364, 366.

zenlenmeliydi). Marx Hegel'in dönemin toplumsal durumunu, yani "ihtiyaç" ile "özel çıkar" "zorunluluğu" üzerinde temellenen (Hegelci sivil toplum tanımlarını açımlayan ifadeler) bireyler ile aralarındaki dışsal bağların karşılıklı ayrılığını doğru biçimde tarif ettiğini kabul eder; bu, bireylerin kolektif varlığının ("toplulukçu varlık"larının) ancak toplumdan ayrı bir devletin kurumları içinde gerçekleşebildiği bir durumdur. Fakat böyle bir durumun rasyonelliğini kabul etmek yerine, sivil toplumun devletten ayrılığının ve devlete tabi olmasının dinsel yabancılaşmanınkine benzer bir yapıdan kaynaklandığını ileri sürer.[27] Hegel, genel iradenin bireysel iradenin özü olduğunu kabul eder (Feuerbachçı terimlerle, insanın özünün "türsel varlığın" özü olduğunun bilincine varır), fakat ancak "yurttaşlık" içinde, insanların fiili toplumsal varlığından ayrı bir politik biçimde ona bir varoluş tanır. Bununla bağlantılı olarak, bu "yurttaşlığı" tamamen bencil bir varoluşa, "toplumsal olmayan ve eğitimsiz bir olgu olan insana, olumsal varlığı içindeki insana, sıradan davranışı içindeki insana, toplumumuzun bütün örgütlenmesinin çürüttüğü haliyle, insanlıkdışı öğe ve koşulların tahakkümü altındaki, yabancılaşmış, kendini yitirmiş insana, tek kelimeyle, henüz *gerçekten* türsel bir varlık olmayan insana" indirger.[28]

Bundan böyle, 1791 ve 1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin yorumu, bir yanıyla insan ile yurttaş ayrımını (insanların burjuva olarak bencil bir yaşam sürdürdükleri) sivil toplum ve (insanların yurttaş olarak türsel bir yaşam sürdürdükleri) devlet yorumunun altına yerleştirmekten, diğer yandansa yurttaş haklarının insan haklarına tabi kılınmasının

27) Bu eleştiri birkaç ay önce *Hegelci Politik Hukukun Eleştirisi*'nde, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin devlete ayrılmış bölümünde eleştirel bir okuma biçiminde uzun uzun geliştirilmişti (bkz. "Politika" kısmının birinci bölümü).
28) *PHI*, 67.

devrimci pratik tarafından yalanlandığını göstermekten ibaret olacaktır.

Marx, insan hakları listesini (*eşitlik, özgürlük, güvenlik, mülkiyet*) inceleyerek işe başlarken, bunun ilkesini oluşturanın özel mülkiyet olduğunu göstermeye çalışır. Gerçekten de özgürlük, olumsuzdan yola çıkarak, başkasına zarar vermeyen her şeyin yapılma hakkı olarak tanımlanmıştır; bu da insanların birbirlerinden ayrıldığı, başkasına karşı savunmaları gereken kendi mülkleri yoluyla başkalarından ayrıldıkları karamsar bir antropoloji varsayar: "İnsanın özgürlük hakkı insanın başka insanlarla bağı üzerinde temellenmiş değildir; daha ziyade, insanın insandan ayrılığı üzerinde temellenmiştir. Özgürlük hakkı bu ayrılığın *hakkıdır, sınırlı* bireyin hakkıdır, kendi kendisiyle sınırlı bireyin hakkıdır. İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulaması insanın *mülkiyet* hakkıdır."[29] Eşitlik ve güvenlik de dolaysız bir şekilde özel mülkiyete indirgenir: Eşitlik herkesin bu aynı özgürlükten yararlanma hakkı anlamına gelir, güvenlik de sahip olduklarının korunduğunu görme hakkıdır.

Marx, ardından, "devrimci pratiğin teorisiyle çelişki halinde olması" olgusuna bağlı paradoksu vurgular. Pratikte devrimciler, devlet kurumlarının genel irade ilkesine tabi olmasını talep ederek insanlığın türsel boyutunu politik biçimde ileri sürerler; ayrıca yurttaşın (ya da türsel varlığın) sivil toplum mensubu (ya da bencil insan) üzerinde üstünlüğünü ileri sürerlerken toplumun bütününün bir yandan devrimci kararlara tabi olmasını, diğer yandan da devrimin düşmanlarına karşı korunması buyruğuna tabi olmasını gerekli görürler. Fakat teoride, yani İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde yurttaş olarak insan, tersine, burjuva olarak insana tabidir, çünkü insan hakları listesi bireyin başkasının ve devletin ey-

29) *PHI*, 72.

lemine karşı güvenceleri bütünü olarak sunulmuştur; öyle ki aslında gerçek insanla özdeşleştirilen, devletin içinde elde ettiği türsel varlık sıfatı değil, sivil toplumun bencil insanıdır.

Bu açıklamalara öncülük eden çok konjonktürel bağlamdan daha önce söz ettik: Bauer'le polemik. Bauer'e göre, Yahudilerin kendilerini özel bir dinin zilyetleri olarak görmeleri insan ve yurttaş haklarından yararlanma iddialarını engeller. Marx'a göre ise bu hakların dinsel yabancılaşmayla bağı vurgulanarak bu argüman çökertilebilir. Fakat insan haklarının bu eleştirisi, Marx ve Marksizm açısından belirleyici olmuş daha genel üç soruyu sormaktır: politikanın eleştirisi Fransız Devrimi'nin değerlendirilmesi ve hukuk eleştirisi.

Tıpkı din eleştirisi gibi politika eleştirisi de Genç-Hegelci dönemin temalarındandır ve bunlar olgunluk döneminde de değişik biçimde korunacaktır. Bu noktada geriye dönük yorumlardan kaçınmak için iki büyük evreyi birbirinden ayırmak yararlı olur. Birincisi, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin eleştirisine (1843 ilkbahar-yaz döneminde *Kreuznach El-yazmaları* içinde ve "Giriş"te) ve Fransız Devrimi'nin eleştirisine ("Yahudi Sorunu Üzerine"de ve 1845 yılında Engels'le birlikte kaleme alınmış *Kutsal Aile*'de) denk düşer. "Politik özgürleşme" ile "insani özgürleşme" ayrımı üzerinde temellenen bu birinci politika eleştirisi, aynı zamanda toplumsal da olmayan her politik özgürleşmeyi teşhir etmeye denk düşer; "insan *'kendi güçlerini'*[30] *toplumsal* güçler olarak kabul edip örgütlediğinde ve *politik* güç biçimindeki toplumsal gücü kendinden ayırmadığında ancak insani özgürleşme tamamlanabilir."[31] Politikanın teşhiri, devletin "özgürleşme"nin ve ortak iyiliğin (ya da ortaklaşmacı varlığın) gerçekleşmesinin olası yeri

30) *Metinde Fransızca.*
31) *PHI*, 79.

olarak yorumlanmasını varsayar ve yalnızca bu özgürleşmeyi ve ortak iyiliğin bu gerçekleşmesini etkileyen kısıtlamalara yönelir. Bu durumda eleştiri hem "politik yabancılaşma"yı[32] (ayrı ve tersine dönmüş biçimde özgürleşme) hem de "politik soyutlama"yı (somut yaşam hedeflerinin bağlantısız biçimi altında özgürleşme) ve "devlet yanılsaması"nı (özgürleşmenin devlet yaşamına katılım tarzları içinde etkili olduğuna inanmaktan ibaret yanılsama)[33] hedef alır. Bu eleştiri, bireylerin kendi türsel boyutlarına yalnızca devlet kurumları içinde değil toplumsal yaşamlarının bütünü içinde sahip olmaları gerekliliğiyle alttan alta desteklenir ve bu anlamda, "yalnızca politik"[34] özgürleşmenin "insani özgürleşme"ye[35] dönüşmesini gerektirir. Demek ki politikanın bu eleştirisi, politik özgürleşmeyi kendi sınırlamalarını aşan bir özgürlük vaadiyle, devletin kurumsal çerçevesinin ötesinde politik özgürleşmenin gerçekleşme vaadiyle, özgürleşmenin meşru çerçevesini tanımlamakta devletin iddialarının tersine radikal bir demokrasi vaadiyle özdeşleştirmek anlamına gelir. Politikanın ilk *politik* eleştirisinden politikanın *sosyolojik* eleştirisi ayrışarak, *Alman İdeolojisi*'nden itibaren gelişmeye başlar. Tarihin sınıf mücadelelerinin gelişimi olduğu anlayışı çerçevesinde devlet bir özgürleşmenin yeri olarak değil, egemen sınıfların hizmetindeki bir aygıt olarak görülecektir. Devletin kendini ortak iyiliğin gerçekleşmesi olarak sunma tarzına gelince, toplumsal tahakkümün haklı gösterilmesinin ve yadsınmasının biçimlerinin tipik bir yanılsaması olarak belirecektir (bu yine "politik yanılsama"[36] olarak adlandırılacaktır; fakat yeni bir anlamda).

32) *CRID*, 37, 70-71, 134; *PHI*, 90-91.
33) *CRID*, 91.
34) *PHI*, 103.
35) *PHI*, 79.
36) *IA*, 40.

Politikanın bu ilk eleştirisinin kendine özgü yanları Fransız Devrimi'nin ilk eleştirisinin ve hukukun ilk eleştirisinin bu yanlarını anlamayı sağlar. Bir yabancılaşma sorunsalı çerçevesinde, Devrim burada fazlasıyla politik olmakla suçlanmıştır, yoksa sınıf içeriği dolayısıyla değil. Kuşkusuz ki hedef daima yalnızca politik olmayan, aynı zamanda toplumsal da olan bir devrime erişmek olarak kalacaktır; fakat ancak *Alman İdeolojisi*'nden ibaren Fransız Devrimi bir burjuva devrimi olarak yorumlanacak ve politik devrimciler toplumsal altüst oluşların (bir egemen sınıf değişiminin, ardından nihayet, toplumun sınıflara bölünmesinin ortadan kaldırılmasının) hizmetindeki aygıtlar olarak yorumlanacaktır.

Hukuk eleştirisi de burada inkâr edilemez bir şekilde yabancılaşma sorunsalı içinde alınmışsa da, sonraki gelişimle süreksizlik öğeleri daha az belirgindir. *Kreuznach Elyazmaları*'nda Marx Fransız Devrimi'nden doğan anayasacılığa ve bunun Hegelci yeniden ifadesine ikili bir eleştiri yöneltiyordu: Bir yandan, anayasacılık "devlet hukuku"nun özel hukuka tabi olmasına dayanır, diğer yandan hem anayasal bir çerçeve hem de güçler ayrılığı yoluyla halk iktidarının ikili sınırlandırılmasına bağlıdır. Yurttaş özgürlüğünün aynı zamanda bir insan özgürlüğü de olabilmesi için, tersine, halk egemenliğinin mutlak erkini ileri sürmek gerekir. "Yahudi Sorunu Üzerine" önemli bir yer değiştirmeye kanıttır; çünkü hukuk esasen özel mülkiyet hukukuna bağlı olarak ortaya çıkarken özel mülkiyet de toplumsal ve politik yabancılaşmanın kalbi olarak görülür: "Politik devletin oluşumu ve sivil toplumun bağımsız bireyler halinde parçalanması –ki bunların ilişkisinin temelinde *hukuk* vardır; tıpkı birlik ve loncalar altındaki insanların ilişkisinin *ayrıcalık* olması gibi– tek

ve aynı edimde gerçekleşir."[37] Hukuk şimdi bir özgürleşme (özgürlük ve eşitlik) yanılsamasıyla ve tıpkı teolojinin dinsel yanılsamaların düşünümsel radikalleşmesi olması gibi, politik yanılsamaları radikalleşme olan toplumsal yaşamın içkin bir örgütlenme ve doğrulanma biçimiyle özdeşleşmiştir. "Din eleştirisinin hukuk eleştirisine" ve "Giriş"in başında belirtilmiş olan "teoloji eleştirisinin politika eleşirisine" ikili dönüşümü projesi de buradan kaynaklanır.[38] *Alman İdeolojisi* genel olarak hukuka ve özel olarak da insan haklarına ideolojik bir işlev atfettiğinde *bu* analizlerden bazıları; keza, *Kapital* hukuku ticari etkileşimin temel vektörlerinden biri olarak, özgül bir özneleştirme tarzı olarak, sömürüyü gizlemenin bir faktörü olarak ve sınıf mücadelelerinin geliştiği normatif bir uzam olarak yorumladığında başka analizler de kuşkusuz yeni bir dil içinde tekrardan ele alınacaktır.[39]

Felsefeyi Gerçekleştirmek ve Ortadan Kaldırmak

Tıpkı din eleştirisi gibi politikanın ve hukukun eleştirisi de *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda "bilinç reformu" yöntemiyle belirlenmiştir. Dinsel, politik ve hukuksal bilinçte uygunsuz biçimde ifade bulan pratik hedefler, insanlığın bunları daha iyi gerçekleştirebilmesi için açıklanır: Göksel mutluluk beklentisinden dünyevi pratik mücadeleye geçmek için rasyonel bir "uyanış"a bel bağlayarak, "yalnızca politik" bir "kısmi devrim" amacıyla pratik mücadeleden "evrensel bakımdan insani radikal devrim"e geçilir.[40] Bilinç reformunun yöntemi,

37) *PHI*, 77
38) *PHI*, 91.
39) *KI*, 96-97, 197-198, 260-262.
40) *KI*,103.

tıpkı felsefeyi ortadan kaldırmak için felsefeyi gerçekleştirmek gerekmesi gibi, felsefeyi gerçekleştirmek için de felsefeyi ortadan kaldırmak gerektiği ilkesinden yola çıkarak, "Giriş"te geliştirilen felsefe eleştirisinde daha da belirgin biçimde ifade bulur:

"*Alman hukuk ve devlet felsefesi, resmi* modern şimdiki zamanla birlikte *al pari* [benzer] duran tek Alman tarihidir. Alman halkı, kendine ait olan durumun içinde, kendinin olan bu düşlenmiş tarihi uygulamalıdır; ve yalnızca bu mevcut durumu eleştiriye tabi tutmakla kalmamalı, soyut uzantısını da eleştiriye tabi tutmalıdır. Dolayısıyla Alman halkının geleceği ne gerçek devlet ve hukuk durumunun yadsınmasıyla sınırlanabilir ne de kavramsal devlet ve hukuk durumunun yadsınmasıyla, çünkü kendine ait olan gerçek durumunun dolaysız inkârına zaten kavramsal durumunda sahiptir, oysaki kendine ait kavramsal durumun gerçekleşmesini komşularını seyrettiğinde yaşar. Dolayısıyla *pratik* politik parti Almanya'da *felsefenin yadsınmasını* haklı olarak talep eder. Onun haksızlığı bunu talep etmek değil, ciddi olarak uygulamaya geçirmediği ve ciddi olarak uygulamaya geçiremeyeceği bir talepte kalmasıdır. Felsefeye sırtını dönerek ve –öfkeli ve bayağı birkaç cümle mırıldanırken– başını çevirerek bu yadsımayı gerçekleştirebileceğini sanmaktadır. Bakış açısının darlığı, felsefeyi *Alman* gerçekliğinin çevresi içine yerleştirmesini sağlamaz ya da felsefenin Alman pratiğinin ve onun hizmetindeki teorilerin *berisinde* bulunduğuna onu inandırır. *Gerçek yaşam tohumlarına* bağlı kalınsın istiyorsunuz ama Alman halkının gerçek yaşam tohumunun şu ana dek yalnızca kafatasının altında yeşerdiğini unutuyorsunuz. Tek kelimeyle: *Felsefeyi gerçekleştirmeden ortadan kaldıramazsınız.*

"Bu haksızlık, aynı zamanda, felsefeden kaynaklanan *teorik* politik partinin haksızlığıdır; şu farkla ki faktörleri *tersine dönmüştür.*

"O güncel mücadelede *felsefenin Alman dünyasıyla eleştirel mücadelesini* görmüştür yalnızca; ve şu ana dek var olan felsefenin de

bu dünyaya ait olduğunu ve söz konusu olan kavramsal tamamlayıcılık olsa bile onun *tamamlayıcısı* olduğunu göremedi. Rakibi karşısında eleştirel olan bu teorik parti, felsefenin *öncüllerinden* yola çıkarak, ardından da ya daha önce elde edilmiş sonuçlarıyla yetinmek için ya da başka yerden kaynaklanan gereklilikleri ve sonuçları felsefenin dolaysız gereklilikleri ve sonuçları olarak kabul ettirmek için, kendisi karşısında eleştirel davranmadı; oysa ki bu gereklilik ve sonuçlar –meşruluklarının oluşmuş önvarsayımı– ancak *şu ana dek mevcut felsefe*, mevcut haliyle felsefe yadsınarak elde edilebilir. [...] Onun temel kusuru şöyle özetlenebilir: *Felsefeyi ortadan kaldırmadan gerçekleştirebileceğini sanmaktadır.*"[41]

Bu açıklamanın hedeflerini yerli yerine oturtabilmek için dolaysız bağlamını tanımlayarak işe başlayalım. "Düşünen insanlık" (ya da "bilinç reformu"nun ilkesi olarak felsefe) ile "ıstırap çeken insanlık"ın (ya da eleşiriyi "maddi güce" dönüştürmeyi sağlayan pratik iktidar) zorunlu ittifakı temasına daha önce rastlamıştık. Ruge'yle yazışmada sözü geçen bu tema "Giriş"te belirginleştirilmiş ve ayrıntılandırılmıştır. Marx burada gerçekten de felsefi eleştirinin "pratikten başka bir çözümü olmayan sorunlar" formüle ettiğini açıklar (çünkü "eleştiri silahı silahların eleştirisinin yerini alamaz"). Ve şunu ekler: "Teori de, kitleleri ele geçirir geçirmez maddi güç olur."[42] "İnsani özgürleşmeyi" ya da "radikal devrim"i mümkün kılan bu maddi güce gelince, bunu, ıstırap çeken insanlık olan halkla değil, "*köklü zincirleri* olan sınıf" olarak, yani "ıstırapları evrensel" olan proletaryayla özdeşleştirir; bu sınıf "tek kelimeyle, insanın bütünüyle yitimini yaratır ve ancak insanı bütünüyle yeniden fethederek kendini yeniden fethedebilir."[43]

41) *PHI*, 97-98.
42) *PHI*, 99.
43) *PHI*, 106-107.

Marx, felsefe ile proletaryanın Almanya'da sahip olabileceği bu ittifakın özgül biçimini belirlemeye de çabalayarak, politik anakronizmin felsefi bir modernite tarafından ödünlendiği tarihsel bir konjonktürü tarif eder. Burada Heine'den kaynaklanan ve Fransa'da gerçekleşen politik devrimin Almanya'da (Kant'ta, Fichte'de ve Hegel'de) daha radikal ama felsefi bir devrim biçiminde yaşandığını iler süren tema karşımıza çıkar.[44] Şimdi gündemde olan şey yalnızca politik bir devrimin yetersizliklerinin aşılmasıyken, henüz hiçbir politik devrimin cereyan etmediği Almanya'nın tarihsel gecikmişliği dikkate alındığında, toplumun ve devlet kurumlarının içkin eleştirisi yenilgiye mahkûm gözükmektedir. Fakat Hegelci felsefe ise bizzat politik modernitenin ilkelerini kavramayı başarmıştır, aynı zamanda da, çelişik bir biçimde, bunları Almanya'daki toplumsal kurumlar ve devlet kurumlarıyla uyumlu kılmaya çalışmaktadır. Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisi, Alman geriliğinin ve politik modernitenin eleştirisini birlikte geliştirmeye imkân tanımaktadır ve dolayısıyla kendini, felsefe için, gündemdeki radikal devrimi hazırlarken Almanya'yı tarih "düzeyine" yükseltmeye katkıda bulunmanın tek yolu olarak sunmaktadır.

Marx, bu tür öncüllerden yola çıkarak, teori ile pratik arasındaki ilişkiler konusunda, özellikle de felsefenin dönemin pratik politik meydan okumalarına cevap verme tarzı konusunda Genç-Hegelciliğe nüfuz etmiş bir çatışmayı incelemeye girişir. Marx'ın "teorik politik parti" olarak sunduğu şey ile "pratik politik parti" arasındaki karşıtlık, felsefenin "gerçek-

44) H. Heine, "À propos de la religion et de la philosophie en Allemagne" (1835) et *De l'Allemagne* (Paris, Gallimard, 1998; 1855 baskısının yeni basımı). Hegelci tarih felsefesinden kaynaklanan bu tema o dönemde farklı biçimlerde yeniden ele alınmıştı (bkz. özellikle M. Hess, *La triarchie européenne*, Tusson, Éd. Du Lérot, 1988).

leşme" sorunu açısından incelenmiştir; bu sorunun Hegelci okulun temel çatışma noktalarından birini oluşturduğunu gördük. "Felsefenin gerçekleşmesi" fikri burada Genç-Hegelci anlayış içinde ele alınmalıdır: "Felsefe" felsefeye tamamlanmış biçimini veren Hegelci sistemi belirtir,[45] "gerçekleşme" ancak felsefi söylem biçiminde kendinin bilincine gerçekten varabilen bir özgürlüğün pratik gerçekleşmesini belirtir, "felsefenin gerçekleşmesi" hem –felsefe esasen özgürlüğün gerçekleşmesinin bir momenti olduğundan– felsefenin özünün *tamamlanmasını* belirtir hem de tarihte özgürlüğün gerçekleşmesine doğrudan katkıda bulunmasını sağlayan *pratiğe geçmeye* işaret eder.

Marx'ın "felsefeden doğan teorik politik parti" olarak belirttiği şey, Bauer'le işbirliği döneminde (*Demokritos ile Epikuros'ta Doğa Felsefesinin Farkı* üzerine tezinin kaleme alındığı dönem, 1841) bizzat savunduğu ve Bauer ile Berlin'deki Genç-Hegelciler çevresinin ("Azatlılar") savunmaya devam ettikleri tutuma gönderme yapıyor. *Tarihyazımına Hazırlayıcı Bilgiler* eserindeki Von Ciezkowski gibi, Hegelci felsefenin "gerçekleşmesi"nin Hess'in bir süre sonra sonra "eylem felsefesi"[46] diye adlandıracağı şeye dönüşümünü gerektirdiğini ileri sürenlere Bauer, ironik bir şekilde, *Kıyamet Günü Borusu*'nda Hegelci teorinin pratik olduğu çünkü "bizzat devrim" olduğu karşılığını veriyordu.[47]

45) Feuerbach'ınki kadar radikal bir Hegel eleştirisi de bunu kabul etmektedir: "Modern felsefenin tamamlanmasını Hegel felsefesi temsil eder. Bu nedenle yeni felsefenin zorunluluğu ve aklanması öncelikle Hegel eleştirisine bağlanır" ("Principes de la philosophie de l'avenir", § 19, *Manifeste philosophique*, *a.g.e.*, s. 156).

46) M. Hess, "Philosophie de l'action", tercüme G. Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme* içinde, Paris, PUF, 1985.

47) B. Bauer, *La trompette du jugement dernier*, *a.g.e.*, s. 104: "Genç-Hegelciler kliği Hegel'in yalnızca teoriyi dikkate almaya gömüldüğünü ve *teoriyi pratikte* sürdürmeyi asla düşünmediğini bizim önümüze sürmekten zevk alır [...].

Hegelci sistemin felsefenin tamamlanmasıyla ve pratiğe geçmesiyle bu şekilde dolaysız özdeşleşmesinin karşısına Marx ikili bir itiraz çıkartır. Dar anlamda yöntemsel bir düzlemde, bu Genç-Hegelci tutumun Hegel'le sürdürdüğü eleştirel olmayan ilişkiyi ve felsefenin ("felsefenin önvarsayımları"), keza doktrinin ("sonuçlar") tanımını varsaymakla yetinmesini, doktrinin eleştirisini yapabilmek için bunların tarihsel dünyaya uygulanmasının yeterliliğine inanmasını teşhir eder. Marx, ayrıca, Bauer'in Hegelci felsefeden ona ancak yabancı kalabilen politik tutumları yapay olarak türetme çabası şeklinde ifade ettiği tutumunu da eleştirir. Keza, tarih felsefesi düzleminde, bu Genç-Hegelci akımın Hegelci felsefenin esasen döneminin evladı olduğunu anlamamasını da eleştirir; ve onu, herhangi bir "denklik"[48] içinde değil bizzat prensip bakımından bu dönemin teorik bir ifadesi yapan her şeyden temizlenmediği sürece devrimci bir politikaya asla hizmet edemeyeceğini de ileri sürer.

Bu iki tür eleştiri felsefeyi "ortadan kaldırma" çağrısı içinde çakışır. "Ortadan kaldırma" (*Aufhebung*) fikri Hegelci teknik anlamda, hem "yadsıma" hem de "koruma" olarak açık seçik kullanılmıştır. "Ortadan kaldırma" terimi burada bir ilgadan ziyade dönüşümü belirtir; ama kelimenin gerçek anlamıyla felsefe biçiminde olmasa da onun bazı temel özelliklerini miras alan bir biçimde felsefenin bir tür aşılmasını oluşturacak denli

Onun *teorisi* kendi içinde *pratikti* ve bu nedenle en tehlikeli, en geniş ve en yıkıcı pratikti. Bizzat devrimin kendisiydi."

48) Hegel'in dönemiyle "denkliği" üzerine tartışma özellikle B. Bauer tarafından ortaya atılmıştır (bkz. "Die Mythe von Hegel" makalesi, *Rheinische Zeitung*, no 167, 16 Haziran 1842). Marx 1841 tarihli *Tez*'inde "denklik" sorunsalını bırakmış gözükmektedir (*Œuvres, Philosophie, a.g.e.*, s. 84-85); fakat *Kreuznach Elyazması*'nda tarihsel olumsallıkları rasyonel zorunluluklar yapmaya yönelten "mantıksal mistisizm"in eleştirisi çerçevesinde yeniden formüle etmiştir (*a.g.e.*, s. 154).

radikal bir dönüşüm söz konusudur. Marx yalnızca Hegelci felsefenin ya da genel olarak felsefenin yetkinleştirilmesini talep etmiyorsa; "*şu ana dek var olan felsefenin*, mevcut haliyle felsefenin yadsınmasını" talep ediyorsa; bu kuşkusuz yabancılaşma olarak, yani düşüncenin ve varlığın, aklın ve duyarlılığın tersine dönme biçimi altında dinsel yabancılaşmanın bağlam değiştirmesi olarak felsefenin Feuerbachçı tanımının etkisi altındadır.[49] "Giriş"te geliştirilen özgül argümanın mantığını izlersek, felsefenin özgül kusurunun teorinin pratiğe ters yüz edilmesine bağlı olduğunu düşünebiliriz: Felsefe insanlık tarafından kendi özünü kavramak ve gerçekleştirmek için geliştirilen pratik çabaların bir ifadesiyken, felsefe bu çabaların aygıtı olarak anlaşılmalıyken, kendi dönemi üzerinde etkin biçimde etkide bulunmasını engelleyen bir özerklik ve yanıltıcı bir aşkınlık edinir. Bu durumda, Marx'ın burada felsefeyi tabi kılmak istediği "bilinç reformu"nun, onu "tarihin hizmetine" koymaya ve kendini "kendinde amaç" olarak değil, "yalnızca bir araç" olarak, "mücadele içinde" uygulanan sekülerleşmiş bir eleştiri olarak kabul etmesi gerektiğini vurgulamaya neden yönelttiği anlaşılır.[50]

Zıt tutumun, "pratik politik parti"nin incelenmesi, yine de felsefenin kesin terkinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Marx'ın özellikle Bakunin'in (*Fransız-Alman Yıllıkları*'nın başındaki dördüncü önemli katılımcı) savunduğu türde bir tutumu hedeflemiş olduğu muhtemeldir. Diğer Genç-Hegelciler gibi Hegel'in sisteminin felsefenin tamamlanmasını oluşturduğunu kabul eden ve gerçek özgürlüğün teori ile pratiğin birliğini gerektirdiğini göstermiş olma meziyetini özellikle ona bağlayan Bakunin, felsefenin bu özgürlüğü ancak dü-

49) L. Feuerbach, "Thèse provisoire pour la réforme de la philosophie", *Manifeste philosophique* içinde, *a.g.e.*
50) *PHI*, 92-93.

şünebileceğini ve asla pratikte gerçekleştiremeyeceğini, dolayısıyla yerini eyleme bırakması gerektiğini ekliyordu.[51] Felsefenin gerçekleşmesi, bu durumda, yalnızca pratiğin kendisinin üstlenebileceği bir görevi tanımlar; felsefenin her türlü uygulanma biçimine indirgenemeyen ve bu anlamda felsefenin "gerçekleşmesi" olarak gerçekten anlaşılamayan bir pratik. Marx'ın burada sözünü ettiği "gerçekleşme" olmadan "ortadan kaldırma" kuşkusuz ki pratik etkinlik için felsefenin bu terk edilmesine, pratiği teorinin yerine doğrudan doğruya koyarak felsefenin düşünmekle yetindiği özgürlüğü gerçekleştirmeyi hedefleyen bu teşebbüse denk düşmektedir.

Bu tür tutumun karşısına çıkardığı argüman hem felsefe ile proletaryanın ittifakı temasından hem de tarihsel bir teşhisten kaynaklanır. Bir yandan, gerçek bir özgürleşmeye katkıda bulunmaya yatkın pratik güçler (proletarya) pratik adına felsefenin terk edilmesinden değil, "eleştirel felsefe"nin uygulanmasından geçen bir "bilinç reformu"na tabi tutulmalıdır. Diğer yandan da, dönemin Almanya'sında şimdiki zamanın düzeyinde olan tek bilinç biçimi Hegelci hukuk felsefesi olarak kalmaktadır. Bu itirazların ardında *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın temel yöntemsel argümanı kendini göstermektedir: Almanya'da da, Fransa'da olduğu gibi, felsefe, tarihsel aktörlerin bilinci üzerinde etkin ve verimli bir eyleme uyarlanmış teorik bir biçim benimsemeden hiçbir politik özgürleşme mümkün değildir.

Felsefeyi *gerçekleştirmeden ortadan kaldıramayız*, keza *ortadan kaldırmadan gerçekleştiremeyiz*. Bu bulmacamsı ifadeler, felsefenin politik ve toplumsal özgürleşmeyi bilinçli ve etkin

51) Bkz. Jules Élysard takmaadıyla imzalanan makale, "La réaction en Allemagne" (*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Ekim 1842; Fransızcaya tercüme ve yorum: J.-Ch. Angaut, *Bakounine jeune-hégélien. La philosophie et son dehors*, Lyon, ENS Éd., 2007).

olarak işleten teorik bir söyleme derinden dönüşümü projesinin anahatlarını çizmektedir. Bu dönüşümün sonucunun "eleştiri"den ("eleştirel felsefe") başka türlü adlandırılmadığı görülecektir ki bu durumdan iki tür sonuç çıkarılabilir: Bir yandan, bu dönüşümün Hegelci bağlamı, ondan esinlenen bir tarih felsefesi karşısındaki güçlü bağımlılığı ve toplumsal ve politik yabancılaşmaların eleştirisinin sonuçta Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisi biçimini alması felsefi bir boyut konusunda hiç kuşkuya yer vermese de, felsefi olarak kalan şey sorunu görünüşte hâlâ sorundur. Diğer yandan, felsefi olarak kalanın "eleştiri"yle zımni özdeşleşmesi, Marx'ın –*Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ne kadar– "eleştiri"den söz etmeye devam edeceği her yerde "felsefi" bir boyut aramaya izin verecek gözükmektedir.

II

Yabancılaşmış Emek ve Pratik Felsefesi
(1844 Elyazması ve Feuerbach Üzerine Tezler)

Fransız-Alman Yıllıkları'nın projesi, Genç-Hegelci felsefeye daha politik bir görünüm verilmesinden, din eleştirisinden politika eleştirisine geçişten ve politika eleştirisinin *özgül* görevlerinin tanımlanmasından ayrılamazdı. Marx'ın ölümünden sonra *1844 Elyazmaları* (ya da *İktisadi-Felsefi Elyazmalar* veyahut *Paris Elyazmaları*) (ilkbahar-yaz 1844) adı altında bir araya getirilen metinler politika eleştirisinden kendi özgüllüğü içinde düşünülen toplum eleştirisine geçişe tanıklık etmektedir.

Marx, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda politik yabancılaşmanın toplumsal yabancılaşmanın veçhelerinden biri olduğunu kuşkusuz vurgulamıştı. "Sanayinin ve genel olarak zenginlik dünyasının politik dünyayla ilişkisi modern zamanların temel sorununu oluşturur" demişti.[1] Ve Hess'in "paranın özü"nün[2] ilk okumasından esinlenerek, "emeğin ve insan yaşamının

1) *PHI*, 95.

2) M. Hess, "L'essence de l'argent", E. de Fontenay'ın *Les figures juives de Marx*'ının (Paris, Galilée, 1973) ekinde tercüme.

yabancılaşmış özü" ile parayı özdeşleştirmişti elbet.[3] Fakat böylelikle bir politika eleştirisinden toplumsal eleştiriye geçiş gerekliliğini belirtirken, toplumsal eleştirinin özgül biçimlerini nitelememektedir. *1844 Elyazmaları*'nın "Önsöz"ü olarak belirtilen bölümü okuduğumuzda bu belirtmenin bundan böyle hem teorik açıdan (yabancılaşma eleştirisini sistematikleştirmek için) hem de politik açıdan (paranın ve sanayinin eleştirisi, Ruge'ninki gibi bir demokrasicilik ile Marx'ın artık kararlılıkla savunmaya çalıştığı komünizmin karşıtlığında belirleyici hedefler olduğundan) önemli bir konu olduğunu fark ederiz.

1844 Elyazmaları Marx'ın bu amacı gerçekleştirmeye çalıştığı farklı yönlere tanıklık eder. Politikanın eleştirisinden toplumsal eleştiriye geçiş bir siyasal iktisat eleştirisine girişmeyi ve ikili bir teorik yer değiştirme gerçekleştirmeyi varsayıyordu. Bir yandan, Hegel'in yabancılaşma felsefesi olarak yorumunun, yani yabancılaşmış emek kavramının oluşacağı *yeni yabancılaşma anlayışı* tanımlanır ve komünizm tüm yabancılaşmaların ortadan kaldırılması olarak tarif edilir. Diğer yandan, sanayi tarihi yeniden değerlendirilerek, Hegel'de emekten oluşan bir tarih teorisi okumaya teşvik edecek *yeni bir tarih teorisi* oluşturulur. Bu yeni sorunsal çerçevesinde Feuerbach'a ve Hegel'e referanslar da nitelik değiştirecektir. Feuerbach o ana dek esasen dinsel yabancılaşma eleştirisiyle ve eleştiriye sunduğu yöntemsel aygıtlarıyla kullanılmışken, artık onun antropolojisinin ilkeleri önem taşıyacaktır.[4] Hegel esasen hu-

3) *PHI*, 84.

4) *Başka deyişle, Feuerbach, Strauss ile Bauer'in başlattığı Genç-Hegelci din eleştirisinin prizmasından okunmuş olmayacağı gibi, "Paranın Özü"nde Feuerbachçı antropolojinin felsefi bir komünizm tanımı yaratmaya ve bir siyasal iktisat eleştirisinin anahatlarını çizmeye nasıl imkân tanıdığını gösteren Hess'in süzgecinden de geçmiş olmaz.*

kuk felsefesi için kullanılırken, Marx özellikle tarih felsefesine yönelecek, böylelikle doğalcılığı, yabancılaşmanın toplumsal oluşumunun ve onun komünist aşılmasının dinamizmini düşünmeyi engelleyen Feuerbachçı bir felsefe tarihselleştirilmiş olacaktır. Paradoksal bir şekilde Marx, Feuerbach'ı kendi felsefi konumunun ilkesi ve Hegel'den bu yana gerçekleşen tek felsefi ilerleme görmüşken;[5] geçmişte kendisinin giriştiğinden daha radikal bir Hegel eleştirisi geliştirmek için ve Bauer ile Ruge'nin hatalarının köküne kadar uzanabilmek için,[6] yani kesin olarak, Genç-Hegelcilikten çıkabilmek için Feuerbach'a güvenmişken, böylelikle Feuerbach'ı Hegel'le düzeltmeye girişir. Kuşkusuz ki, ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (1845) Feuerbach'tan korunması ve reddedilmesi gerekeni belirtmeye Marx'ı yöneltecek olan da böyle bir eleştirel tutumun istikrarsızlığının, hatta tutarsızlığının bilincine varılmasıdır.

Yabancılaşmış Emek

Yabancılaşmış emek kategorisi, ilk iktisat okumalarından yola çıkarak, politik yabancılaşmanın karşıtı olan toplumsal yabancılaşma biçimlerini kavramsal olarak belirleme yönündeki Marx'ın çabalarının sonucudur. İki nokta özellikle dikkat çekicidir: Bir yandan, bu yeni yabancılaşma kavramını oluş-

5) K. Marx, *Les Manuscrits de 1844*, Paris, GF, 1996, s. 52: "Siyasal iktisadın eleştirisi, tıpkı genel olarak olumlu eleştiri gibi, gerçek temelini Feuerbach'ın keşiflerine borçludur. Olumlu hümanist ve doğalcı eleştiri yalnızca Feuerbach'a tarihlenir. Onun yazıları, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinden ve *Mantık*'ından bu yana gerçek bir teorik devrim içeren tek yazıdır" (Éditions Sociales ve Vrin tercümeleri çok sayıda üstünlük taşısalar da cep baskılarını teşvik etmek için Édition GF'i kullanıyoruz). [*1844 Elyazmaları*, çev.: K. Somer, Sol Yay., 1993, 2. basım]

6) *A.g.e.*, s. 157 ve devamı.

turan tekil montaj; diğer yandan, bu toplumsal yabancılaşma anlayışının Hessçi kaynakları.

Yabancılaşma kavramının, felsefi gelişimlerine önemli ölçüde katkıda bulunmuş olan Marx'a borçlu olanlarda yer aldığını belirterek başlayalım. Ne Hegel'de ne Feuerbach'ta yabancılaşma kavramı (*Entfrendung, Entäusserung*)[7] belirleyici bir rol oynar; onları büyük ölçüde Marx'tan yola çıkarak geriye dönük olarak okuduğumuzda bu yazarlar bu kavramın yaratıcıları olarak kabul edilir. Marx'ta yabancılaşma terimi *1844 Elyazmaları*'ndan önce, (görmüş olduğumuz gibi) kilit bölümlerde devreye girse de nispeten enderdir. Klasik olarak Marx'a atfedilen yabancılaşma anlayışını inşa edenin *1844 Elyazmaları* olduğu, keza bu terime bağlı kalan anlamların çoğunu bu elyazmalarının belirlediği kabul edilebilir.

Bu anlayış nispeten karmaşık bir sentezden kaynaklanır. Gerçekten de Marx yabancılaşmış emek kavramını farklı teorik kavramları birleştirerek oluşturur. Feuerbach'tan, insanın kendi türsel özünden yoksun kalması ve kendine yabancı olması anlamında dinsel yabancılaşma anlayışını alır. Bauer'den, insanın kendi ürününden (Tanrı) baskı görmesi olarak dinsel yabancılaşma anlayışını alır. Hess'ten, araç ve amaç ilişkisinin tersine döndüğü paranın içinde yabancılaşma anlayışını korur. Kendini yitirme ve kendine yabancı olma, kendi etkinliğinin ürününün tahakkümüne girme ve araçlarla amaçların tersine dönmesi şeklindeki bu üç anlam içinde yabancılaşmış emek söz konusu olacaktır. Birleştirdiği öğeler bakımından

7) Biz bu iki terimi "yabancılaşma" olarak tercüme ediyoruz, fakat okur *Entäusserung*'un yabancılaşma fikrini yitim (sahip olmama ya da geri verme) anlamında ifade ettiğini aklında tutmalıdır; oysa ki *Entfrendung* yabancılaşma fikrini kendine ya da dünyaya yabancı olma anlamında ifade etmektedir. Bu iki kavramın Marx'ta kaynaştığını kabul etmekteyiz, fakat bazı yorumcular, tersine, bunları kesin olarak ayırma zorunluluğunu vurgulamaktadır.

karmaşık olan, yabancılaşmış emek kavramını temellendiren sentez, birbirine eklemlediği temalar bakımından da karmaşıktır. Gerçekten de emek hem ürünle, hem etkinlikle, hem de ötekiyle ve kendiyle ilişki içinde yabancılaşmış anlamdadır.

Marx'ın Feuerbach'a ve Bauer'e borçlu olduğu şeyi önceden belirttiğimiz için, şimdi de Hess'e borcunu belirtelim: Parayı türün yabancılaşması olarak yorumlayarak ve "teorik yaşam için Tanrı neyse, pratik yaşam için de para odur"[8] diyerek, Feuerbach'ın din eleştirisini toplumsal zemine o taşımıştır. Hess, "Paranın Özü"nde tür kavramını toplumsal yaşam zemini üzerinde ifade ederek başlar ve insanlar arasındaki "ticaret"in (*Verkher*) ya da işbirliğinin (*Zuzammenwirken*) türsel güçlerin kendi etkinleşmelerini (*Betätigung*) ve gerçekleşmelerini buldukları şey olduğunu ileri sürer. Bu temalar, tıpkı bu sözdağarcığı gibi, *1844 Elyazmaları*'na güçlü biçimde damgasını vurur. Hess, üretici etkinliklerin değiş tokuşu olan toplumsal yaşamın, bir yabancılaştırma oluşturmadan temlik (ya da satış) konusu olamayacak bu kendiliklere ait olduğunu ekliyordu. Ve emeğin ve ürünlerinin alım satım konusu olmalarını sağlayan biçim olan paranın, türün yabancılaşmış biçimi altındaki varlığı olduğu sonucunu çıkartıyordu. Marx, yabancılaşmanın bizzat emeğin içine dahil olma tarzını tarif ederek, tam da bu analizi yeniden ifade eder; iktisatçıları ve onların Engels, Proudhon ve Weitling tarafından eleştirilerini okuyarak ikna olmuştur ki, emek ile mülkiyet ilişkisi toplumsal yabancılaşmanın farklı biçimlerinin ilkesidir:

> "Şu ana dek pratik insan etkinliğinin yabancılaşma[9] edimini iki veçhesiyle ele aldık:
>
> • İşçinin, kendi üzerinde egemenliği olan yabancı bir nesne

8) M. Hess, "L'essence de l'argent", *a.g.e.*, s. 124.

9) Bütün bu bölümde yabancılaşma *Entfrendung* olarak verilmiştir.

olarak emek ürünüyle ilişkisi. Bu ilişki aynı zamanda duyusal dış dünyayla, düşmanca karşısına çıkan yabancı bir dünya olarak doğa nesneleriyle ilişkisidir.

• Emeğin çalışma sürecinde üretim edimiyle ilişkisi. Bu ilişki işçinin, kendine ait olmayan dışlaşmış bir etkinlik olarak kendi etkinliğiyle ilişkisidir; acı çekme olarak etkinlik, zayıflık olarak güçlülük, kısırlık olarak verimlilik, işçinin kendi fiziksel ve manevi enerjisi, kişisel hayatı ya da etkinlik dışındaki hayatıdır – kendine karşı dönmüş, kendisine ait ya da bağımlı olmayan bir etkinlik. Daha önce şey'in yabancılaşmasını görmüştük, buradaysa kendine yabancılaşmayı görüyoruz.

"Şimdiye kadar ele aldığımız iki konudan çıkarsanacak bir üçüncü görünümü vardır yabancılaşmış emeğin.

"İnsan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve teoride türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda –ve bu da aynı şeyin bir başka anlatımıdır– kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine evrensel, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır. [...]

"İnsanın evrenselliği, pratikte, bütün doğayı kendi organik olmayan bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğa (1) dolaysız bir yaşama aracıdır; ve (2) yaşama-etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır. Doğa, insanın organik olmayan bedenidir – yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa. İnsan doğayı kullanarak yaşar; bu demektir ki doğa onun bedenidir ve ölmemek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır.

"İnsanı (1) doğadan, ve (2) kendinden, kendi etkin işlevlerinden, kendi hayat-etkinliğinden yabancılaştırırken, yabancılaşmış emek, türü insana yabancılaştırır. Türün hayatını, birey hayatının bir aracına çevirir. [...]

"Demek ki insan ilk olarak nesnel dünyanın işlenmesinde, bir tür varlığı olduğunu gerçekten tanıtlamaktadır. Bu üretim onun

etkin türsel hayatıdır. Bu üretim yoluyla ve bu üretim dolayısıyla, doğa insanın kendi eseri ve kendi gerçekliği olarak görünür. Dolayısıyla emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir: Çünkü kendini yalnızca bilinçte olduğu gibi ussal biçimde değil, aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir. Bu yüzden, insandan kendi üretiminin nesnesi koparılıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedenin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür.

"Aynı şekilde, kendiliğinden etkinliği, özgür etkinliği yozlaştırıp bir araca indirgerken, yabancılaşmış emek insanın türsel hayatını, fiziksel varoluşunun bir aracı yapar.

"İnsanın kendi türü hakkındaki bilinçliliği böylelikle yabancılaşma tarafından, tür hayatının bir araç olduğu şekle dönüştürülür.

"Yabancılaşmış emek böylece şunları gerçekleştirmiş olur:

• İnsanın türsel varlığını, hem doğayı hem de manevi türsel özelliğini, insanın dışında bir varlığa, bireysel varoluşunun bir aracına çevirir. Dışarıdaki doğayı ve insanın manevi özünü, insanca varlığını yabancılaştırdığı gibi, insanı kendi bedenine de yabancılaştırır.

• İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla, öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesiyle ilişkisi için de geçerlidir.

"Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir."[10]

10) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 113-117; *MEW Ergänzungband 1*, 514-518.

Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*'nün girişinde hayvan ile insan arasındaki ayrımın, ilkinin yalnızca "kendinin duygusu"na ikincisinin ise "kendinin bilincine" sahip olması olduğunu belirtiyor ve bu kendinin bilincinin daima nesnelerin dolayımından geçtiğini ekliyordu. Nasıl ki Dewey ve Mead gibi pragmatistler dünyayı daima bir eylemler olasılığı bütünü olarak algıladığımızı ileri sürüyorsa, Feuerbach da nesnelere ilgi duyduğumuzda daima kendimize ilgi duyduğumuzu ileri sürer: Dışsal olgular, düşünme ya da isteme gücümüzü artırmaları ölçüsünde, dahası bize daha yoğun duygular sağladıkları ölçüde bizi ilgilendirirler. Feuerbach, ayrıca, insanın nesnelere duyduğu bu ilgi aracılığıyla kendi türsel özelliklerinin bilincine vardığını da belirtiyordu: "Nesneden yola çıkarak insanı tanırsın; insanın özü onun içinde sana belirir: Nesne onun *belirgin* özüdür, gerçek, nesnel benidir."[11]

Yukarıdaki alıntıda bu farklı temalar yeniden ifade edilmiştir ki bunun ilkesi "türsel varlığın" Hess tarzında hem *doğal* hem *toplumsal yaşama-etkinliği* olarak yeniden tanımlanmasıdır. Marx'ın bütün çabası, bilincin kendi çıkarlarını nesnelerde yeniden bulmaya çabaladığı teorik çabanın, emek yoluyla doğayı bu çıkarlara uygun kılmak için şekillendirme etkinliğinden ayrılmadığını gösterme yönündedir. Böylece emek türsel yaşamın temel bir momenti (doğayı toplumsal bakımdan dönüştüren yaşama-etkinliği) olarak tamamen temel bir öneme sahip olur ve böylelikle insan, içinde pratik olarak kendini ifade ettiği ve kendinin bilincine vardığı bir nesneler bütünü üretirken kendini de türsel varlık olarak üretir (ya da türsel özelliklerini edimselleştirir). Emeğin yabancılaşmasının en belirgin biçimlerinin en temel sonuçlarına bu dört evreli yükselişi, yani varlığın türsel boyutuyla, yani hem

11) L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, *a.g.e.*, s. 121.

doğa, hem kendi, hem de ötekiyle ters dönmüş ve bölünmüş bir ilişkinin oluşumu buradan kaynaklanır.

- Emeğin yabancılaşmasının en belirgin biçimi emeğin emek ürünüyle ilişkisiyle ilgilidir ("şeyin yabancılaşması"). Özel mülkiyetin yönettiği toplumsal bir yaşamda emek ürünleri işçiye değil sermaye sahibine aittir. Bunun sonucunda dünya iki anlamda yabancılaşır: a) ürünler servet hareketi içinde özerklik edinerek işçinin denetiminin dışına çıkarlar (mülksüzleşme olarak ve yabancı olma olarak yabancılaşma); b) servetin özerk hareketinin işçinin yoksullaşmasının, hatta "sakatlığın", "alıklaşmanın" ve "sersemleşmenin"[12] farklı biçimlerinin nedeni olması ölçüsünde düşman kuvvete dönüşürler (ürünün üretici üzerindeki tahakkümü olarak yabancılaşma). Emeğin doğayı dönüştürmesinin sonucu olan toplumsal dünyanın bütününün yabancı ve düşman bir dünya olması gibi, dış doğa da, emeğin teknik ve toplumsal kısıtlamalarının sembolü olmak için emek tarafından ihtiyaçları ve çıkarları karşılamanın bir aracı olarak belirmeye son verdiği ölçüde yabancılaşmış bir nesnellik biçimi olarak oluşur. Ürünün ve dünyanın yabancılaşması, yabancılaşmanın ikinci biçiminden ayırt edilemez: Bizzat emek etkinliğinin kendi kendine yabancılaşma ya da "öz-yabancılaşma" olarak yabancılaşması. Burada da yabancılaşma kavramı farklı anlamlarda ele alınmalıdır: a) İşçinin emeği yaşama-etkinliğinin yabancı oluş ve mülksüzleşme yeridir: "İşçi, çalışırken kendine ait olmaz, bir başkasına aittir";[13] b) bu potansiyel olarak düşman etkinlik, kendinin olumlanmasına yönelmemesi, fakat "güçsüzlüğün" ve "ıstıra-

12) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 111.
13) *A.g.e.*, s. 112.

bın" damgasını taşıması anlamında oluşur: "Emek işçinin dışındadır, yani onun özüne ait değildir, dolayısıyla emeği içinde işçi kendini olumlamaz ama yadsır, kendini mutlu değil mutsuz hisseder." Bireyin etkinliğinin toplumsal bağlamıyla tahakkümü bizzat etkinlikle yeniden üretilir: "kendiliğin feda edilmesi çalışmasına dönüşür." Bir başkalık yoluyla mülksüzleşme, yabancı olma ve baskı anlamında yabancılaşma c) araçların ve amaçların tersine dönmesine eşlik eder; çünkü emek, türsel kuvvetlerin edimselleştiği etkinlik olmak yerine, (ücret aracılığıyla hayatta kalmayı elde etme imkânı olarak) en temel ihtiyaçları karşılama imkânına indirgenir.

Bu ikili yabancılaşmanın, öz-yabancılaşma ile dünyanın yabancılaşmasının en önemli sonuçlarının incelenmesi, türsel etkinlik olarak yaşama-etkinliğinin analizine dayanır. Bir yandan, emeğin yabancılaşması dışsal doğayla dirimsel bir ilişkinin yitimi olarak belirirken, bu dışsal doğa da benim organik etkinliğimin bir uzantısını oluşturur ya da benim kendi "inorganik doğa"mdır. Diğer yandan, doğal ve toplumsal çevrem içinde benim dirimsel etkinliğimin dolaysız aracı olarak benim kendi bedenimle dirimsel ilişkimin yitimi olarak kendini gösterir. Etkinliğin yabancılaşmasına bu etkinliğin koşullarına (beden; ve çevreyle yakınlık) yabancı olmanın ve bunlardan yoksun kalmanın eşlik ettiğini vurgulayan Marx, türsel varlığın edimselleşmesinin ve bilinçlenmesinin bütün koşullarının ne ölçüde eksik olduğunu göstermek ister. Türün yabancılaşması da zaten bu anlamda vardır. Böylelikle yabancılaşmanın aynı zamanda soyut bir varoluşa indirgenmek anlamına geldiği saptanacaktır. Kendi toplumsal ve doğal çevremizle dirimsel ve bedensel ilişkinin emek

yoluyla türsel kuvvetlerin edimselleşmesinin koşulu olması ve yabancılaşmış bir emeğin bu kuvvetlerin pratikte kendini onaylayabileceği ve teorik olarak kendilerinin bilincine varabilecekleri nesnelerin yitimine eşlik etmesi ölçüsünde, Marx'ın yabancılaşmış emeğin insanı "nesnesiz bir varlığa" indirgediğini ileri sürmesi anlaşılır.[14] Yabancılaşmış varoluş burada soyut bir varoluşla, kendiyle ve çevresiyle tensel ilişki yitimi nedeniyle gerçeklikten kopmuş bir varoluşla özdeşleşmiş olur. Türle ilişki içinde yabancılaşma da tersine dönme biçimini alır. Emek denen türsel yaşam ilkesi, gerçekten de, bireysel çıkarların tatmin aracı mertebesine indirilir (sermaye sahiplerinde servet arayışı, işçilerde ise ücret aracılığıyla basit geçinme ihtiyaçları arayışı).[15]

Türsel varlığın, ortak kuvvetlerinin üretimi içinde insanları birleştiren "ticaret" içinde oluşan "ortaklaşmacı varlık" olması ölçüsünde, Marx, yabancılaşmış emeğin aynı zamanda ötekiyle dirimsel ve işbirliğine dayalı ilişkinin koşullarının yitimi anlamına geldiği sonucunu çıkarır; ya da başka deyişle, ötekinin bir yabancıya indirgenmesinin ve ötekiyle işbirliğinin yerine karşılıklı araçsallaştırma ilişkilerinin geçmesinin damgasını vurduğu bireyler arası ilişkilerle sonuçlandığını belirtir.

14) *A.g.e.*, s. 109-110: "İşçi yaşamını nesnenin içine yerleştirir, ama yaşamı artık ona ait değildir, tersine nesneye aittir. Dolayısıyla bu etkinlik ne kadar büyük olursa işçi de o ölçüde nesnesizdir." Üçüncü elyazmasında Marx şöyle yazacaktır: "Doğası kendi dışında olmayan bir varlık doğal bir varlık değildir, doğanın varlığına katılmaz. Kendi dışında hiç nesnesi olmayan nesnel bir varlık değildir. Kendisi bir başkası için nesne olmayan bir varlık, nesne için hiçbir varlığı olmayan bir varlıktır; başka deyişle, nesnel ilişkiler içinde bulunmayan ve varlığı nesnel bir şey olmayan bir varlıktır. Nesnel olmayan bir varlık, varlık olmayandır" (s. 171). Bu noktada bkz. F. Fischbach'ın analizleri, *Sans Objet*, Paris, Vrin, 2009.

15) *A.g.e.*, s. 112-113.

Saptanabileceği gibi, bu yabancılaşmış emek analizi, türün yabancılaşması teorisine zengin bir fenomenolojik malzeme eklemektedir. Yabancılaşmayı etkinlik olarak emek deneyiminden yola çıkarak düşünen Marx, verimliliklerini kanıtlamış olan çok sayıda araştırma alanı açıyordu. Toplumsal emek psikolojisi, gerçekten de, bireyleri kendi etkinliklerinden yoksun bırakan emek koşullarının, yabancılaşma fikrinin oldukça uygun bir şekilde tarif edebileceği gibi, (hem öz-yabancılaşma hem de dünyanın yabancılaşması anlamında) kişinin kendiyle ve dünyayla çarpıtılmış ilişkiler içinde nasıl olduğunu gösterdi. Emek sosyolojisi, bir tahakküm ilişkisinin bireysel etkinliğin içine nasıl dahil edilebileceğini, toplumsal tahakkümle genel ilişkide bir dönüşüm sonucuna, hatta gönüllü kölelik biçimlerine nasıl varabileceğini açıkladı.[16] Aynı zamanda, yabancılaşmış dünya ile kendinin yabancılaşması arasındaki dayanışma fikri, dünyayı dönüştürmeye çalışmaktansa, özellikle ezilenlerin baskıya nasıl uyum sağlayabildiğini, hatta bunu nasıl içselleştirebildiğini ve aktif olarak yeniden üretebildiğini anlamayı sağlayan açıklayıcı bir kavram sunar; bütün bu temaları Adorno "sakatlanmış yaşam" fenomenolojisi biçiminde geliştirecektir.[17]

Aynı zamanda, yabancılaşma terimini analizlerin ve tanımların bu zengin bütünüyle birleştiren Marx, bunu, bazı çağdaşlarını yabancılaşma kavramını reddetmeye yönelten bir biçimde formüle ediyordu. Yabancılaşma, naif anlamda özcü bir insan doğası anlayışıyla ve bireysel varlığın insanlığın temel özellikleri bütününe özdeş olabileceği yanılgılı inancıyla bağdaşık olabilir. Bu itirazlar kışkırtıcı olsa da pek az ikna

16) Yabancılaşma sorunsalına yönelik faklı itirazların eleştirel bir incelemesi için ve psikolojik ve sosyolojik verimliliğinin savunulması için bkz. S. Haber, *L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007.
17) T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1982.

edicidir. Sabit bir özden ziyade, tür, gerçekte, Marx tarafından esasen doğaya olduğu kadar tarihe de bağımlı kooperatif bir etkinlik olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, bireysel varlığın kendi özüyle özdeşliği imkânını ileri sürmek yerine, yabancılaşma fikri, örneğin Adorno'nun *mimesis* kavramı altında belirttiği, başkalık karşısındaki çokbiçimli bağımlılığın ve bağlılıkların deneyiminin yoksullaşmasını ve yine Adorno'nun –Lukács'ın ardından– şeyleşme olarak adlandırdığı, kendinden, ötekinden ve doğadan bu araçsal ayrılığa dönüştüğü süreçleri tanımlamayı hedefler.[18]

Tamamlanmış Doğalcılığa Karşı Hümanizma

Yabancılaşmış emeğin eleştirisi farklı iki felsefi sezgiyi bağlantılandırmaya açıkça çabalamaktadır: doğalcı bir hümanizma (insanı doğal bir tür olarak tanımlayan bir cins teorisi) ile ancak toplumsal yaşam içinde bütünüyle edimselleşebilen türsel kuvvetlerin tedrici faalleşmesi olan bir tarih anlayışı. Bu ikinci sezgi tarihi insan varlığının kolektif üretimi olarak veya türle ve ötekiyle yabancılaşmış ilişkilere ya da hem gerçek insanı hem de gerçek toplumu (komünizm) tanımlayan türsel kuvvetlerin pratik ve teorik sahiplenmesine varabilen bir süreç olarak yorumlamaya yöneltir. Feuerbach birinci sezgiyi belirgin kılmayı sağlarken, Marx ikincisini formüle etmek için Hegel'e döner. Onun felsefesinin, insanlığın kendi türsel kuvvetlerini yabancılaşmış bir biçim altında geliştirmeye baş-

18) *Mimesis*'in şeyleşmeye dönüşme teorisi için bkz. T. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974 ve *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1982. "Şeyleşme" kavramını G. Lukács *Kapital*'in "metanın fetiş karakteri"ne ayırdığı açıklamaların bir yorumu çerçevesinde oluşturmuştur (*Histoire et conscience de classe*, *a.g.e.*, s. 109-256).

lamasının, sonra da bu kuvvetlere yeniden sahip çıkmasının emek ve süreci olarak bir tarih teorisi şeklinde yorumlanması buradan kaynaklanır. Feuerbach ile Hegel'in bu bileşiminin hedefi ikilidir: Feuerbach'ın hümanizmasının tarihselleştirilmesi insanlığın kendi türsel özelliklerine yeniden sahip çıkmasının (ve böylelikle komünist bir tutumu felsefi olarak temellendirmenin)[19] koşulu olarak özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını doğrulamayı sağlar; Hegelciliğin doğallaştırılması ise tarihin hareketini toplumun ve tarihin sabit etkileşimine bağlamayı sağlarken, bir yandan da Fransız sosyalizminin kendi tarihsel analizlerini, yani emek ve sanayi tarihi analizlerini geliştirdiği alan üzerinde yerleşir:[20]

> "Özel mülkiyetin hareketiyle, yoksulluğu ve zenginliğiyle –ya da maddi ve manevi zenginliği ve yoksulluğuyla– çiçek açmaya başlayan toplum, bu kültür[21] için gerekli bütün gereçleri hazır olarak bulur: Aynı şekilde, yerleşik toplum, kendi kalıcı gerçekliği olarak, varlığının onca zenginliğiyle insanı yaratır [...] Öznellikle nesnelliğin, manevilikle maddeciliğin, etkinlikle acı çekmenin, toplumsal durumdaki antitezler olarak, antitetik özelliklerini ve böylelikle varoluşlarını nasıl yitirdikleri görülmektedir; insanın pratik enerjisi

19) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 146: "*Özel mülkiyetin*, ya da *insanın kendine yabancılaşmasının olumlu* şekilde aşılması ve dolayısıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten *sahip olunması* olarak *komünizm*; böylece *toplumsal* (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm – daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş. Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (*vollendeter Naturalismus*) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın *gerçek* çözümüdür – varoluşla öz, nesneleşme ile kendini-pekiştirme arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür." Ayrıca bkz. s. 156-157.

20) Genç-Hegelciliğin Hegel'den miras aldığı idealist tarih anlayışının eleştirisinin hedeflerinden birinin Fransız sosyalizminin (ve özel olarak Saint-Simonculuğun) geliştirdiği tarihin materyalist temsillerine sahip çıkmak olması *Kutsal Aile*'de (Paris, Éd. Sociales, 1972, s. 32-67, 99-109, 163-171) açıkça gözüken şeydir.

21) *Kültürün anlamını Marx "bütün geçmiş tarihin eseri" olarak belirtmiştir.*

sayesinde, kuramsal antitezlerin nasıl ancak pratik bir yoldan çözülebileceği de ayrıca görülmektedir. Dolayısıyla bunların çözümleri bilgi sorunuyla ilgili değildir, gerçek bir hayat sorunudur; ve felsefe bunu sadece teorik bir sorun olarak ele aldığı için bir çözüm de bulamamıştır.

"Çalışma tarihi ve çalışmanın mevcut nesnel varoluşu, insanın özsel güçlerinin açık kitabıdır, insan psikolojisinin duyularına açılan yoldur. Şimdiye kadar bu, insanın özsel varlığı ile ayrılmaz bağlantısı içinde ele alınmamış, sadece dışsal bir yararlılık ilişkisi içinde ele alınmıştı, çünkü bir yabancılaşma dünyasında yaşayan insanlar, insanın genel varlık tarzını –din ya da politika olarak soyut-genel özelliğiyle tarih, sanat, edebiyat vb.– insanın özsel güçlerinin ve insanın türsel-etkinliğinin gerçekliği saymışlardı. Şimdi, insanın nesneleşmiş özsel güçlerini, duyusal, dışlaşmış, faydalı nesneler şeklinde, normal maddi çalışmada ortaya çıkan yabancılaşma şeklinde görüyoruz [...]. En çağdaş ve en kolay algılanabilir bu tarih parçasını anlayamadan bir psikoloji, sahici, kapsamlı gerçek bir bilim olamaz. [...]

"Doğa bilimleri büyük bir etkinlik göstermiş ve gittikçe büyüyen bir gereçler yığını biriktirmişlerdir. Ama onlar felsefeye ne kadar uzaksa felsefe de onlardan o kadar uzak kalmıştır. Bir anlık birleşmeleri sadece bir hayaldi. Birleşme isteği vardı, ama birleşme yolu yoktu. [...] Ama doğa bilimleri endüstri yoluyla pratikte insan hayatına sızmış ve insan hayatında dönüşümler yaratmıştır; insanlıktan uzaklaştırmayı doğrudan doğruya doruğuna vardırdığı halde aynı zamanda insanın kurtuluşunu da hazırlamıştır. Çalışma doğanın, dolayısıyla doğa bilimlerinin, insanla edimli, tarihi ilişkisidir. Dolayısıyla çalışma, insanın özsel güçlerinin dışsal görünümü olarak anlaşılırsa, doğanın insani özü ya da insanın doğal özü de anlaşılmış olur. Bunun sonucunda doğa bilimleri soyut bir şekilde maddeci –ya da daha doğrusu idealist– yönelimini yitirecek, yabancılaşmış bir şekilde de olsa, insanın edimli hayatının temeli olduğu gibi, insan biliminin de temeli olacaktır. Hayat için bir temel, bilim için de bir başka temel, *a priori* bir yalandır. İnsan tarihinde yer alan

doğa –insan toplumunun doğuşu– insanın gerçek doğasıdır; dolayısıyla çalışma yoluyla ortaya çıkan doğa, yabancılaşmış bir şekilde de olsa, gerçek antropolojik doğadır. [...]

"Tarihin kendisi doğal tarihin –doğanın insanlaşmasının– gerçek bir parçasıdır. Doğa bilimleri zamanla insan bilimini de kapsamına alacak ve aynı şekilde insan bilimi doğa bilimini içerecektir: Bir tek bilim olacaktır."[22]

Üçüncü elyazmasında Marx'ın defalarca gönderme yaptığı doğalcılığın tamamen polemik bir içeriği vardır. Doğayı tinin özünün (özgürlük) gerçekleştiği basit bir malzemeye indirgeyen Hegelciliğin karşısına Marx, Feuerbach'ın ardından,[23] doğaya önvarsayım ve aktif ilke rolünü geri vermek ister. Doğalcılık fikri, olumlu içeriğiyle, insan zihninin üretimleri düzeninden önce var olan şeyi belirtir, yani toplumsal ve tarihsel yapımları. Bir yanıyla, insanların yalnızca dönüşmüş bir üretimi olduğu ve toplumun emek aracılığıyla (Marx emeği *Kapital*'e kadar "insanın ve doğanın metabolizması"nın aracı olarak belirtecektir) sürekli etkileşim halinde olduğu *doğaya* gönderme yapar. Diğer yandan doğalcılık *insan doğasına*, yani insan bireylerin tarih içinde geliştirmeye çalıştıkları ama doğanın etkinliğinin bir uzantısı olarak kalan türsel güçlerin bütününe gönderme yapar.

Bununla birlikte, tarihin insanı doğaya olduğu kadar kendi doğasına da yabancılaştırabileceğini dikkate almak gerekir; özel mülkiyet ilkesinin yönettiği toplumsal düzenlerin duru-

22) K. Marx, *Manuscrits de 1848*, *a.g.e.*, s. 151-154; *MEW Ergänzunsband 1*, 541-543 [Türkçesi, *a.g.e.*, s. 118-120].

23) L. Feuerbach, "Thèses provisoires", § 54: "*Varlık* olarak varlığın özü, doğanın özüdür. Cismani doğuş yalnızca biçimleri kapsamaktadır, yoksa doğanın özünü değil." (*a.g.e.*, s. 121), § 57: "[...] Demek ki doğa insanın temelidir" (*a.g.e.*), § 65: "Bir teori, *doğal temelini* bulamadığı sürece yalnızca bir *hipotezdir*. Bu özellikle *özgürlük teorisi* için geçerlidir. Yalnızca yeni felsefe, şu ana dek *doğa-karşıtı* ya da *doğa-üstü* bir hipotez olmuş özgürlüğü doğallaştırmayı başaracaktır."

mu budur. Ve Feuerbach'ın hümanizmasını da, tarihin hareketini Hegel aracılığıyla bir yabancılaşma ve insan doğasına yeniden sahip çıkma hareketi olarak yorumlayarak burada tarihselleştirmek gerekir. Bu yoruma göre, öncelikle insanlığın kendi türsel güçlerini yabancı ve düşman bir nesnellik biçiminde geliştirmesi gerekir, sonra da bu güçlere gerçekten yeniden sahip çıkmalıdır. Bu alıntıda görülmektedir ki, bu yorum hem insanlığın pratik etkinliğine (öncelikle sahte bir zenginlik ve maddi ve manevi bir sefalet üretmeye yönelten, sonra da gerçek zenginlik biçiminde yeniden sahip çıkmaya yönelten emeğe)[24] uygulanır, hem de teorik etkinliğine (bilimsel bilginin gelişimi yabancılaşmayı şiddetlendirerek başlar, sonra da özgürleşme faktörüne dönüşür).

Hümanizmanın bu tarihselleştirilmesi *1844 Elyazmaları*'nın ününün önemli bir parçasını oluşturur; ve bazı yorumcuların gözünde, doğanın ve tarihin fazlasıyla metafizik bir anlayışına bağlı gözükmektedir ki, bu türden aşırılıklar, örneğin komünist toplumun "insanın özünün doğayla birliğinin tamamlanması, doğanın gerçek dirilişi, insanın tamamlanmış doğalcılığı ve doğanın tamamlanmış insancıllığı"[25] olmasını isteyen bölümde görülecektir. Fakat bu doğalcılık da aynı ölçüde etkileyicidir. Gerçekten de, her şeyin yapım olduğu ve hiçbir şeyin verili olmadığı doğalcılık-karşıtı bir tutumun güçlüklerinin karşısına doğalcı bir tutumun gücünün çıkarılması gibi; Lukács, Benjamin, Adorno ve Bloch gibi yazarların ileri sürdüğü gibi;[26] "doğanın dirilişi" fikrini toplumsallaşmış

24) Biraz aşağıda Marx şunu yazar: "Zengin insanın ve zengin insanlık ihtiyacının siyasal iktisadın zenginlik ve sefaletinin yerini nasıl aldığı görülmektedir" (*Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 154).

25) *A.g.e.*, s. 146.

26) G. Lukács, *Théorie du roman*, Gallimard, 1989; W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 2000; T. W. Adorno, "L'idée d'histoire de la nature", *L'Actualité de la philosophie et autres essais* içinde, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2008; E. Bloch, *Le principe espérance*, *a.g.e.*

bireylerin "ikinci doğa"sına referansla, şeyleşmenin aşılması (yani insan varlığının ve doğal yaşamın rastgele kullanılabilir şeylere dönüşümü) ve doğayla uyumlu ilişkilerin kurulması anlamında kavramak gerekir; böylelikle burada sosyalizmi, çevreciliği ve güncellikten hiç düşmeyen dünyanın metalaşmasının eleştirisini bağdaştırma iradesi görülebilir.

Sonuçta, Marx'ı sanayinin tarihini nesneleşmiş bir insan psikolojisiyle özdeşleştirmeye yönelten şey, doğalcılığın, hümanizmanın ve tarih felsefesinin bu bileşimidir. Kuşkusuz ki bu özdeşleşme Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki yazısının açıklayıcı karakterine kanıttır; ve kuşkusuz yazarının gözünde teorik içeriğinden ziyade kışkırtıcı gücüyle ve burada somutlaşan polemik temalarla değer taşımaktadır. Fakat böylelikle, o dönemde Marx'a önemli gelen kaygılar bütününe değerli bir giriş de sunmaktadır. Sanayinin tarihi için, adına layık bütün tin biliminin nesnesi olması gerektiğini söylemek, gerçekten de üçlü bir polemiğe yöneltir: İnsanın özünü insanların maddi tarihinin incelenmesinden bağımsız tanımlayabileceğini düşünen Feuerbach'a karşı; spekülatif bir tin bilimi çerçevesinde bir tarih biliminin gelişebileceğine inanan Hegel'e karşı; ampirik bir tin teorisi oluşumunun bilimsel teşebbüslerine karşı.

Marx sanayinin tarihinin niçin "temel insan güçlerinin açık kitabı" olarak anlaşılmadığını açıkladığında, belirgin bir şekilde Feuerbach'ı hedef almaktadır ve onu Hegelci tarih anlayışının idealist dolayımlarına bağlı kalmakla suçlamaktadır. Hegel'e göre, tinin özgürlüğünün en yüksek biçimlerini politikada (devlet), sanatta, dinde ve felsefede aramak gerekir ve tinin bu farklı figürleri aynı zamanda her tarihsel dönemin ilkesini saptamayı da sağlar. Aynı şekilde, Feuerbach tarihin dinsel ve felsefi anlayışların evriminden yola çıkarak tanımlanabileceğine inanmaktadır; öyle ki emeğin tarihinin türsel

güçleri faal kılmayı ve bunları nesneleştirmeyi sağlamasını sessizce geçiştirmeye yönelir. Feuerbach'a yöneltilen eleştiri belirgin bir şekilde ikilidir. Bir yandan, bu tarih anlayışının idealist önvarsayımlarına yönelir ("Feuerbach, materyalist olduğu ölçüde tarihi asla devreye sokmaz, tarihi işin içine kattığında ise materyalist değildir"),[27] diğer yandan türsel varlık anlayışının içeriği üzerinde bu tarih anlayışının etkilerine yönelir: Sanayinin tarihinin önemini açıklamak istersek, türsel güçleri zekâya, iradeye ve kalbe indirgemeye son vermek, cisimleşmiş dirimselliğe ve toplumsal yaşamın kooperatif gücüne gönderme yapan her şeyi ise işin içine katmak gerekir (Hess de bunu yapmaya davet ediyordu).[28]

Feuerbach'ın Hegel aracılığıyla hedef alınmış olması Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda ortaya koyduğu yaklaşımın özelliklerinden bir diğeridir. Neyin direnebileceğini ve korunabileceğini saptamak amacıyla Hegel'i Feuerbach'ın eleştirisine sunan Marx, Hegel eleştirisini Feuerbach'a yöneltmekte tereddüt etmez. Bu eleştiri neden ibarettir? Esasen, spekülatif felsefeyi ve daha genel olarak da Hegel'de tamamlanmış bulunan modern felsefeyi dinsel yabancılaşmanın bağlam değişikliği olarak yorumlamaktan. Tıpkı dinin insanı özünden yoksun bırakması ve (insanın tanrısal özelliklerini Tanrı'nın özelliklerine dönüştürerek) özne ile yüklemi ters çevirmesi gibi, felsefe de aslında ayrışmaz momentler oluşturan şeyi böler (felsefi ikiliklerin eleştirisi buradan kaynaklanır)[29] ve

27) *IA*, 26. Bu sav açık bir şekilde *1844 Elyazmaları*'ndaki bir temanın yeniden ele alınmasıdır.

28) Feuerbach da türsel özelliklerin ancak topluluk içinde var olduğunu vurguluyordu ve türsel varlığın topluluk boyutunu üçlem gizeminin anahtarı yapıyordu, fakat onun topluluk kavramı "ben ile sen'in birliği" ya da "insanın insanla birliği" gibi kavramlardan başka türlü teorileştirilmiş değildir (bkz. "Principes de la philosophie de l'avenir", § 59-63, *a.g.e.*, s. 198-199).

29) L. Feuerbach, "Thèses provisiores", § 59: "Yeni felsefe hem *rasyonalizmin* hem de *mistisizmin* eleştirisidir, hem *panteizmin* hem de *kişiselciliğin* eleşti-

sonlu ile sonsuzun, duyumsal ile zihinselin, doğa ile tinin vb. ilişkilerini tersine çevirir. Bizim alıntımızda Marx felsefi ikiliklerin bu teşhirini kendine katarak başlar ve bu ikilikleri toplumsal bir yabancılaşmanın sonuçları olarak yeniden yorumlar. Ardından bu teşhiri teori ile pratiğin ikiliğinin eleştirisi biçiminde radikalleştirerek Feuerbach'a karşı döndürür ve onu yabancılaşmaların kökeninin ve aşılma koşullarının pratikte etkin olduğunu anlamamakla suçlar. Son olarak, birkaç satır sonra, yabancılaşmış söylem olarak felsefe eleştirisini Feuerbach'a yönelterek, tarihe ve türsel varlığa idealist yaklaşımı felsefi yabancılaşmanın tipik bir biçimi yapar.

Bizim alıntımızın özgün yanlarından biri bu ortak Hegel ve Feuerbach eleştirisinin bir bilim eleştirisine eşlik etmesidir. Burada da Marx, felsefe ile doğa bilimlerinin "evrensel bilim" içinde birleşmesini arzularken bunların karşıtlıklarını yabancılaşmış düşüncenin karakteristiği olan ikiciliklerden biri olarak sunan Feuerbach'tan esinlenir.[30] Marx'ın, insanın kendi doğasıyla yabancılaşmış ilişkisinin sonucu olarak yorumlayarak tartışmak istiyor gözüktüğü şey, öncelikle tinin ampirik bilimi ile doğa biliminin ikiciliğidir. Bu ikicilik doğa anlayışı kadar uygunsuz bir insan anlayışına dayanır. İç tine indirgenmiş insan varsayılır ki, aslında bu tin doğal güçlerin uzantısından başka bir şey değildir ve onun etkinliği ancak

risidir, hem *ateizmin* hem de *teizmin* eleştirisidir; mutlak anlamda bağımsız ve saf hakikat olarak bütün bu antitetik hakikatlerin birliğidir." (*a.g.e.*, s. 122); "Principes de la philosophie de l'avenir", § 42, s. 186: "*Öz* ile *görünüş* arasında, *ilke* ile *sonuç* arasında, *töz* ile *ilinek* arasında, *zorunlu* ile *olumsal* arasında, *spekülatif* ile *ampirik* arasında mevcut farklılıklar, özün ait olduğu *duyum-üstü* bir dünya ile *görünüşün* ait olduğu duyumsal dünya şeklinde iki *alan* ya da iki *dünya* oluşturmaz; bu farklılıklar *bizzat duyumsalın alanından* kaynaklanır" (*a.g.e.*, s. 186).

30) L. Feuerbach, "Thèses provisoires", § 65-66, *a.g.e.*, s. 125; "Principes de la philosophie de l'avenir", § 54, *a.g.e.*, s. 197: "Yeni felsefe, (insanın temeli olarak) *doğayla birleşmiş insanı* felsefenin ve dolayısıyla *psikolojiyle birleşmiş antropolojinin, evrensel bilimin biricik, evrensel ve yüce nesnesi* yapar."

tarihsel nesneleşmesi içinde gerçekten bilinebilir. Diğer yandan, dağınık bir dizi ampirik olguya indirgenmiş bir doğa varsayılır; bunlar kimi zaman pasif bir maddenin atıl bileşimleriyle açıklanır ("soyut anlamda materyalist yönelim"), kimi zamansa tinin bunları kavranılabilir kılma kapasitesiyle ("idealist" yönelim), oysa ki doğa da insan etkinliğinde süren bir dinamizmdir ("doğanın insanlaşması") ve buna karşılık tarih tarafından dönüştürülmüştür ("tarih içinde oluşum halindeki doğa"). Bu ikicilik, ayrıca, bilim ile pratik arasında yabancılaşmış ilişkiler varsayar. Felsefenin tersine, bilimler insanın pratik etkinliğiyle zaten birleşmiştir, fakat bunu doğa bilimleri olarak –yoksa beşeri bilimler olarak değil– ve yabancılaşmış çalışmanın hizmetindeki teknolojik bir araçsallaştırma biçiminde yapmışlardır. Marx sonradan *Siyasal İktisadın Eleştirisinin Temelleri*'nde (*Grundrisse*) geliştireceği bir temayı burada kabaca belirtir: Kapitalizm doğa bilimlerinde müthiş bir gelişmeye yol açarken, aynı zamanda da geleneksel olarak emeğe bağlı bilgilerden yoksun bırakır; öyle ki komünist devrimin görevlerinden biri kolektif zekâya yeniden sahip olmak ve doğa bilimlerini özgürleşme unsuruna dönüştürmektir.[31]

1844 Elyazmaları'nda bilimsel yabancılaşmanın bu aşılması felsefe ile bilimlerin karşıtlığının ortadan kaldırılması olarak düşünülmüştür. Bir kez daha Feuerbach'tan esinlenen Marx, "felsefenin dinle uyuşmaması"nın[32] felsefenin tarihsel dünyanın rasyonelleşmesine katkıda bulunmasını engellediğini kabul eder gözükmekte ve müspet bilimlerin dış doğaya

31) K. Marx, *Œuvres. Économie*, C 2, s. 252-305.

32) L. Feuerbach, "Thèses provisoires", § 66, *a.g.e.*, s. 125: "*Felsefe doğa bilimleriyle yeniden birleşmelidir, doğa bilimleri de felsefeyle.* Karşılıklı bir ihtiyaç üzerinde, içsel bir zorunluluk üzerinde temellenen bu birlik, felsefe ile teoloji arasında şu ana dek sürmüş olan *anlaşmazlıktan* daha kalıcı, daha şanslı ve verimli olacaktır."

odaklanmalarının da benzer bir etki yarattığını eklemektedir. Bunların birliğini epistemolojik ve politik düzlemde bir gereklilik oluşturur. Felsefeyle birleşen doğa bilimleri, felsefenin kendisinde eksik olan ampirik bilgiye iyice yerleşmesini sağlayacaktır; böylelikle teorik sınırlamasını aşma ve insanlığın tarih içinde karşılaştığı pratik sorunları çözümlemesinde yararlı bir bilgiye dönüşme imkânı sunar. Tersine, bilimlerle birleşen felsefe, doğa bilimlerinin statik doğa bilgilerini, doğanın insana ve insan tarihine dönüşmesinin dinamik (hatta evrimci) bir teorisine katmasını sağlar ve böylelikle bu bilimler pratik düzlemde yalnızca yabancılaşmaya yararlı bilgiye artık indirgenemez olduğundan, özgürleşmeye yararlı bir bilgi halini alırlar. Bu temalar ışığında, birkaç yıl sonra Marx'ın Darwinci evrimciliğe yönelik ilgisi[33] ve ona yönelik eleştirel kapsamı asla şaşırtmayacaktır.

Fransız-Alman Yıllıkları'nda olduğu gibi, Marx felsefede oldukça radikal bir dönüşümü gerekli görmektedir. Bu dönüşüm artık felsefenin gerçekleşmesi teması aracılığıyla değil, teori ile pratik arasındaki ve felsefe ile bilimler arasındaki karşıtlığın aşılma projesi aracılığıyla ifade edilmektedir. Bununla birlikte, daha yakından bakıldığında, felsefeye bir tür geri dönüşle karşı karşıyayız. Marx, Schelling ya da Hegel'in spekülatif bir doğa anlayışı çerçevesinde doğa bilimleriyle yapay olarak bağ kurma teşebbüslerini eleştirse de (saf "hayalgücü yanılgısı"), felsefe ile bilimlerin birliği burada, biçimiyle (temel ilkelere dayalı kapsayıcı bir bilgi) olduğu kadar içeriğiyle de (insan doğası ve doğanın insanlaşması teorisi) tipik anlamda felsefi bir projeden kaynaklanır. Ayrıca teori ile pratiğin karşıtlığını aşma projesi, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda olduğu gibi felsefenin tarih içinde özgürleşmenin gelişimine yararlı

33) Bkz. K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Éd. Sociales, 1973.

bir bilgiye dönüşüm görevini belirtse bile, bu görev felsefenin "ortadan kaldırılması" olarak değil, Feuerbach'ın peşinden giderek hümanizma olarak adlandırılan yeni bir felsefenin gelişimi olarak düşünülmektedir.[34] Bu felsefe Hegel'inkine alternatif evrensel bir tarih felsefesi biçimini almaktadır:

> "Burada, tam anlamıyla gelişmiş doğalcılığın ya da hümanizmanın idealizmden olduğu kadar materyalizmden de nasıl ayrıldığını ve her ikisinin de hakikatini nasıl birleştirdiğini görüyoruz. Aynı zamanda doğalcılığın dünya tarihinin edimini düşünmeye nasıl imkân tanıdığını da görüyoruz."[35]

Bu tür ifadeler, Marx'ı materyalist bir tarih anlayışı biçimindeki mekanik materyalizm ile idealizm karşıtlığının aşılması fikrinden hâlâ ayıran şeyi gayet iyi belirtmektedir: Burada daha ziyade doğalcılık evrensel bir tarih felsefesine dönüştürülmektedir.

İdealizm, Materyalizm ve Pratik

1844 Elyazmaları'nın Feuerbach'ın Hegelcilikten çıkışı sağladığı için kutlanmasına nasıl eşlik ettiğini gördük. Aynı zamanda, Marx burada Hegel'i tarih içinde emeğin düşünürü olarak ve Feuerbach'ın hümanist doğalcılığını tarih felsefesine dönüştürmeyi sağlayan yazar olarak beklenmedik bir şekilde yeniden değerlendirmeye girişir. Engels'le birlikte adım adım izlenerek kaleme alınan *Kutsal Aile*'de Marx, Bauer'le ve Berlin çevresiyle ("azatlılar") daha sert bir polemiğe girişmişti; bu onu Hegel'den polemik tarzda söz etmeye ve Feuerbach'ın ba-

34) L. Feuerbach, "Thèses provisoires", § 59-62, *a.g.e.*, s. 122-123.
35) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 134.

sit bir uygulanışı gibi gözüken "gerçek hümanizma"ya gönderme yapmaya yöneltmişti. *Feuerbach Üzerine Tezler*, tersine, Feuerbachçı felsefi bakış açısının yetersizliklerini kendileri için tanımlamaya ve hem daha tutarlı hem de daha kesin bir şekilde Genç-Hegelcilikten çıkışın meydan okumalarını tanımlamak amacıyla Feuerbach'ın Genç-Hegelci idealizmle gizli dayanışmasını ortaya koymaya çabalayacaktır.

Fakat *Feuerbach Üzerine Tezler*'in bu kez *Kutsal Aile*'de girişilmiş polemiklerin uzantısına olumlu şekilde dahil olan başka bir işlevi daha vardır. Marx burada, Berlin Çevresi'nin, Babeuf'ten Proudhon'a dek Fransız sosyalist ve komünist hareketinin özgüllüğünü ve önemini oluşturan şeyi anlamaktaki yetersizliğini defalarca ortaya sermişti (*Alman İdeolojisi*'nde aynı türde eleştirileri Hess'in dostlarına –"gerçek sosyalistler"–[36] yönelterek bu polemiği sürdürecektir.) Bu ünlü 11 tezin cevaplamaya çalıştığı iki temel soru buradan kaynaklanır: Nasıl oluyor da filozoflar genel olarak pratiği ve özel olarak devrimci pratiği açıklamakta yetersiz kalıyorlar?[37] Fransız, İngiliz ve Alman işçilerinin devrimci eylemlerinin oluşturduğu pratik eleştiriyle mücadele eden teorik bir eleştiri biçimi nasıl oluşturulur?

36) *IA*, 495-545.

37) Bu metnin tarihi üzerine saptamalar, keza sistematik bir yorum ile farklı yorumların karşılaştırılması için bkz. G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987 *Feuerbach Üzerine Tezler*, Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan (Engels tarafından kendi *Ludwig Feuerbach*'ına ek olarak ve bizim dikkate almayacağımız değişikliklerle yayımlanmıştır) ve kişisel kullanım için kaleme alınmış metinlerin yeni bir örneğini sunmaktadır. Sonradan ise felsefe tarihinin temel metinleri olarak yorumlanacaklardır. Aforizma biçimleri özellikle yorumların çoğalmasına imkân tanımıştır ve bu tezlerin karanlığı her türlü temel hakikati araştırmaya imkân tanıyan bir derinlik etkisi yaratır. Olası yorumlar alanını daraltmak için şu iki ilke gereklidir: 1) Bu 11 tez Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndan ve *Kutsal Aile*'den beri kendine sorduğu sorulara bağlanmalıdır; 2) bu tezler, *Alman İdeolojisi*'ndeki uzantıları dikkate alınarak anlamını aydınlatmak gereken yönlendirici hatları belirlemektedir.

" I Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan etkinliği, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [*Objekt*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece *etkin* yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiş oldu – ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor, ama insan etkinliğinin kendisini *nesnel etkinlik* [*gegenständliche Tätigkeit*] olarak kavramıyor. Dolayısıyla, *Hıristiyanlığın Özü*'nde teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görürken, pratik yalnızca iğrenç, Yahudice görünümsel biçimi içerisinde kavranıyor ve sabitleştiriliyor. Böylece "devrimci" etkinliğin, "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini anlamıyor.

II Nesnel [*gegenständliche*] hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Diesseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma tamamıyla *skolastik* bir sorundur.

III Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır.

Ortamın değiştirilmesi ile insan etkinliğinin ya da kendi kendini değiştirmenin çakışması, yalnız *devrimci pratik* olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.

IV Feuerbach, dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel, biri yersel dünya olarak ikileşmesi olgusundan hareket ediyor. Yaptığı iş, dinsel dünyayı dünyevi temeline oturtmaktan ibarettir. Oysa bu dünyevi temelin kendi kendisinden kopması ve kendisini bağımsız bir diyar olarak hayal âlemine yerleştirmesi olgusu, ancak bu dünyevi temelin kendi kendisini bölmesi ve kendi kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu sorunun kendisi, ilkin, kendi çelişkisi içerisinde anlaşılmalı ve ardından da bu

çelişkinin ortadan kaldırılmasıyla pratik içerisinde devrimcileştirilmelidir. Şu halde, örneğin, yeryüzü ailesinin kutsal ailenin gizemi olduğu bir kez keşfedildikten sonra, yeryüzü ailesinin kendisi de teorik ve pratik olarak yok edilmelidir.

V *Soyut düşünme* ile yetinemeyen Feuerbach *sezgiye* başvuruyor; ama duyusallığı pratik-duyusal etkinlik olarak kavramıyor.

VI Feuerbach, dinsel özü *insansal* öze indirgiyor. Ama insan varlığı, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu, kendi gerçekliği içerisinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.

Bu gerçek varlığın eleştirisine girmeyen Feuerbach, bunun sonucu olarak:

a) Dinsel ruhu tarihsel süreçten uzaklaşmak ve kendi başına bir şey olarak saptamak ve soyut –*yalıtılmış*– bir insan bireyini varsaymak zorunda kalmıştır.

b) Dolayısıyla, insanın özü, onda ancak bir "tür" olarak, birçok bireyi *doğal* olarak birleştiren içsel, dilsiz bir genellik olarak anlaşılabilir.

VII Bunun sonucu olarak Feuerbach, "dinsel ruh"un bir toplumsal ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin de gerçekte belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.

VIII Her toplumsal yaşam bütünüyle *pratiktir*. Teoriyi gizemciliğe saptıran bütün gizemler, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında bulurlar.

IX Sezgisel materyalizmin, yani duyusallığı pratik etkinlik olarak anlamayan materyalizmin ulaştığı en yüksek nokta sivil toplumun tek tek bireylerinin sezgisidir.

X Eski materyalizmin bakış açısı sivil toplumdur, yeni materyalizminki ise insan toplumu ya da toplumsallaşmış insanlıktır.

XI Filozoflar dünyayı farklı biçimlerde *yorumlamaktan* başka bir şey yapmadılar, onu *değiştirmek* önemlidir."[38]

Bu 11 tez, Feuerbachçı felsefenin bazı aporialarını sap-

38) *PHI*, 232-235 (Almanca metin için G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, a.g.e., keza P. Macherey, *Marx 1845. Les "thèses" sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008 tutarlı bir yorum sunmaktadır).

tamaya çalışmakta ve bu aporiaların çözümünün yeni bir materyalizmin oluşumundan geçtiğini göstermeyi denemektedir. İlk üçü, eski materyalizmin genel kusurlarından yola çıkarak Feuerbahçı felsefenin genel yetersizliklerini ele alır. 4'ten 7'ye kadarki tezler Feuerbachçı felsefenin kendine özgü yetersizliklerine dönüktür. Nihayet, 8'den 11'e kadarki tezler eski ve yeni materyalizmin bir karşılaştırmasını geliştirir; 11. tez ise bir tür çözüm oluşturur. Feuerbach kendi felsefesini materyalizm ve idealizm alternatifinin ötesine yerleştirirken (ve Marx kendi konumunu materyalizm ile tinselciliğin sentezini gerçekleştiren bir doğalcılık olarak tanımlayarak *1844 Elyazmaları*'nda bu noktada onu izliyordu), materyalizme polemik ve paradoks biçiminde atıfta bulunur: polemik bir tarzdadır, çünkü yeni bir materyalizmin içinde aşılması gereken materyalist bir konumu temsil eder; paradoksal bir şekildedir, çünkü onun materyalizminin ve idealizminin simetrik kusurlarının tarifi Genç-Hegelci hareketle gizli dayanışmasını açıklamayı hedeflemektedir ki Feuerbach Genç-Hegelciliğin materyalist versiyonu olmak için mümkün en tutarlı eleştiri olarak artık görülmez.

I. tezde Marx materyalizmin ve idealizmin simetrik kusurlarının eleştirisini geliştirir ve bunların ancak bir pratik felsefesi çerçevesinde aşılabileceğini ileri sürer. Materyalizm kavramı hiç kuşkusuz farklı yönelimleri kapsar; *Demokritos ve Epikür'de Doğal Felsefelerin Farkı*'na ayırdığı tezinde incelemiş olduğu antik atomculuktan Feuerbach'ın duyumculuğuna uzanarak, *Kutsal Aile*'nin Fransız sosyalizminin ve komünizminin kökeninde olduğunu ileri sürdüğü 18. yüzyılın mekanik materyalizmini de içerir. Materyalizm olumsuz anlamda varlığın düşünceyle idealist özdeşleşmesinin karşıtı olarak tanımlanırken, olumlu anlamda da varlığın, "düşün-

ce nesneleri"nden ayrı "gerçek nesneler"le özdeşleşmesi olarak tanımlanır; bunlar maddi nesneler (atomcu ve mekanik materyalizm) ya da "duyumsal sezgi"ye kendini gösterdiği haliyle doğanın nesneleri (Feuerbachçı materyalizm) olabilir. İdealizm kavramı ise yalnızca varlığın düşünceyle genel özdeşleşmesini belirtmekle kalmaz. Daha özel olarak, Alman idealizmi ile bunun etkinlik felsefesi biçiminde gelişiminin, Kant'ta pratik aklın önceliği fikriyle birlikte, Fichte'de etkinlik olarak benin tanımını, Schelling'te üretkenlik olarak varlığın ve Hegel'de kendi kendine hareket olarak spekülatif düşüncenin tanımını da belirtir. Materyalizme yönelik eleştiri, bilgi nesnelerinin (*Objekt* olarak nesne) bireylere ancak kendi gerçek etkinliklerinin, duyularımızın bize çevremizden verdikleri bilgilerle koşullanmış olan ve gerçek nesnelerle (*Gegenstand* olarak nesne) sürekli bir ilişki içinde oluştukları haliyle etkinliklerinin ufkunda verildiklerini görmeden, gerçekliği statik bir gerçekliğe indirgemesidir. Marx'ın "pratik" olarak adlandırdığı şey bu gerçek etkinliktir ve Marx burada bunun "hissedilir" ve "nesnel" olduğunu vurgular ve daima "toplumsal ilişkiler" içine dahil olması anlamında, esasen toplumsal olduğunu da ileri sürecektir (VI, VIII).

I. tezin son iki cümlesi bizi bilinen bir alana yöneltir; din üzerine Feuerbachçı odaklanmanın politik sonuçlarının alanıdır bu. *1844 Elyazmaları*'nın ileri sürdüğü gibi, Feuerbach antropolojisinde materyalistken, din eleştirisinde (teorik varoluşu insan varoluşlarının en saygını yapar) ve tarih felsefesinde (tarihi, dinsel ve felsefi bilincin gelişimine indirger) idealisttir. Teorik tutuma bu aşırı değer verme, pratik tutumun değersizleştirilmesiyle birlikte görülür ve felsefenin geliştirdiği teorik eleştirinin bir "eleştirel pratik"le birleşmediği sürece ister istemez güçsüz kalmasını anlamayı engeller; keza tarihte

"devrimci etkinliğin" doğasını ve önemini kavramayı da engeller. Feuerbach'ın ötesinde, hedef alınan Genç-Hegelci hareketin bütünüdür. "Eleştirel pratik" kavramı, Berlin Çevresi'nin üstlendiği "saf eleştiri"yle (ya da "eleştirel eleştiri") birlikte *Kutsal Aile*'deki polemiğin devamına dahildir. *Alman İdeolojisi* şunu tekrar edecektir: "Tarihin, dinin, felsefenin ve tüm diğer teorilerin devindirici gücü eleştiri değil devrimdir."[39]

Feuerbach Üzerine Tezler'in yorumlanmasındaki belli başlı güçlükler materyalizm ve pratik kavramlarının anlamıyla ilgilidir ve bu kavramların daha ilk tezden itibaren işin içine katılma tarzından kaynaklanır. Bu iki güçlük birbirine bağlıdır, çünkü materyalizm kavramının anlamı, bir "pratik materyalizmi" olarak nitelenmesi gereken yeni bir materyalizm fikrinden yola çıkarak belirlenmiştir. Almanca *Praxis* teriminin kelimenin sıradan anlamında pratiği belirttiğini[40] ve bunu *pratik* yerine *praksis* olarak tercüme etmek için hiçbir neden olmadığını; böyle bir tercümenin Aristotelesçi *praksis* ve *poesis* karşıtlığıyla aldatıcı benzeşimlere yol açtığını, aynı zamanda da derinlik etkileri yarattığını, sahici ya da gerçek bir pratik yananlamı verdiğini belirterek başlayalım; oysa ki *Praxis* terimi burada bir demistifikasyon ve sıradan eylemin incelikten uzak ("dünyevi") (2) gerçekliğine geri dönüş düzeneği içinde ele alınmıştır. Şunu da belirtelim ki, öncelikle genel olarak pratik söz konusudur (ille de devrimci olması gerekmeyen bir pratik) ve ancak ikinci olarak Marx pratiğin felsefi olarak dikkate alınmasının yokluğunun, doğal olarak "devrimci pratiğin" bilinmemesine eşlik ettiğini açıklar. Birazdan görüleceği gibi, pratiğin, en sıradan pratik de dahil olmak üzere,

39) *IA*, 70.

40) Kant'ın, Aydınlanma fikirlerinin pratiğe geçişini, yani teoriden pratiğe geçişi savunmayı hedefleyen *Beylik Düşünceler: Teoride bu doğru olabilir ama pratikte hiç geçerli değildir* risalesinin başlığında kullandığı terimdir.

her zaman "kendi kendine değişim" (3) olduğunu göstermek ve böylelikle bir "devrimci pratiği" tanımlayan bu özel kendi kendine değişimin imkânını açıklamak söz konusudur.[41]

Materyalizm terimi ise idealizm ile gerçekçilik karşıtlığını geleneksel olarak tanımlayan sorulardan yola çıkarak gündeme getirilmiştir: İdealizm bilgi nesnesinin bu nesnenin düşüncesiyle özdeşliğini ileri sürerken, gerçekçilik ise nesnenin düşünceye indirgenemezliğini ileri sürüyordu (geleneksel olarak "madde" kavramıyla belirtilen indirgenemezlik). Bu karşıtlık, geleneksel olarak, bizim temsillerimizin dış dünyayla ilişkisine bağlı epistemolojik bir tartışma çerçevesinde müdahale eder: Dış dünyaya dair bilgimiz nesnel gerçekliği kavrar mı (*Gegenstand* olarak nesne), yoksa yalnızca öznel bir temsilin nesnel bağıntısı mıdır (*Objekt* olarak nesne)? Birinci tez, daha ziyade, dünyayla pratik ilişkimizden, özel olarak da nesnel koşullanmanın ve bizim pratik etkinliğimizin analizi bakış açısından yola çıkarak nesnel gerçeklik sorusunu sormayı gerektirir. Böylelikle idealizm fikri anlam değiştirmiş olurken, aynı zamanda da gerçekçilik fikrine değil materyalizm fikrine karşıtlık oluşturur. İdealist tutum temsili ya da ahlaki bir etkinliğin, koşulsuz öznel etkinlik olarak, nesnel dünyayı temsili dünya ile ahlaki eylem dünyası şeklindeki ikili biçiminde üretmeye muktedir olduğunu ileri sürer. Materyalizm ise, tersine, maddi gerçekliğin, öznel etkinliğin sonucu olmak yerine, bundan bağımsız olduğunu ve bunu koşulladığını vurgular. Marx'ın tezi, bu iki tutumun ikisinin de, pratiğin kuşkusuz daima koşullu olması ölçüsünde tekyanlı olduğu-

41) Bu saptamalar *Praxis*'in *praksis* olarak tercümesini reddetmeye yöneltse de, Marksizmi bir "*praksis* felsefesi" olarak yorumlama teşebbüslerini ya da toplumsal pratik içindeki her şeyin kapitalist üretim yapılarının ve sınıf ilişkilerinin sonuçlarına indirgenemeyeceğini vurgulamak için *praksis* teriminin kullanımlarını geçersiz kılmaz.

dur; aynı zamanda daima onu koşullayan şeyi dönüştürmeye elverişli etkiler üretme kapasitesine sahiptir.

Son bir genel yorumlama sorunu, materyalizm ile idealizmin bu sentezinin Marx tarafından, örneğin bir pratik felsefesi içinde idealizmin ve materyalizmin kesin olarak aşılması gibi değil de niçin yeni bir materyalizm olarak sunulduğunu (X) bilmektir. Materyalizm fikri varlıkla maddenin özdeşleşmesini ve bu anlamda bir ontolojiyi ister istemez içerir gözükürken, yeni materyalizm iki anlamda paradoksaldır: Maddesiz bir materyalizm söz konusudur ve bu bir ontolojiden bile kaynaklanıyor gözükmemektedir. İnsan etkinliğinin doğanın etkinliğinin bir uzantısı olarak belirdiği *1844 Elyazmaları*'nda pratik fikri kuşkusuz ki doğalcı bir materyalizm üzerinde temellenebilir ve ontolojik bir anlamda anlaşılabilirdi. Fakat böyle bir doğalcı ontoloji, insanın özünü "doğal bağ" (VI) olarak tanımlamayı reddeden ve pratik ile toplum arasındaki temel bağı vurgulayan (VI-VIII) *Feuerbach Üzerine Tezler*'de mümkün gözükmemektedir. Marx eski materyalizmi "nesneyi, gerçekliği [...] pratik olarak kavramamak"la eleştirdiğinde, açıkçası bunu varlık ile pratiği özdeşleştiren ontolojik düzendeki bir tez çerçevesinde yapmaz. Gerçekliğin pratiğe gönderilmesi yalnızca şunu belirtmeyi ister: Duyarlılığın bize verdiği haliyle nesnel gerçeklikle ancak pratik içinde karşılaşırız. Zaten Marx, bu anlamda, Feuerbach'a karşı, duyarlılığın nesnelerle ilişkisinin etkinlikle dolayımlandığını, başka deyişle duyarlılığın kendisinin bir etkinlik olduğunu defalarca belirtmiştir (I, V, IX).

Bu yeni materyalizm neden materyalisttir? Kuşkusuz ki öznel etkinliğin bunu koşullayan toplumsal koşulları dönüştürme kapasitesine sahip olduğunu saptamak yetmez, fakat öznel etkinliğin ayrıca eylemin ihtiyaçlar ve arzular gibi bu

hissedilir faktörlerince de koşullandığını eklemek gerekir. "Materyalist" terimi koşullanmaların önemini vurgulamaktadır. Fakat hiç kuşkusuz özellikle eleştirel bir işlevi olduğunu da kabullenmek gerekir. Tıpkı eski materyalizmin nesnel gerçeklikle teorik ilişkinin doğası açısından idealist yanılsamaların bir eleştirisi olarak sunulması gibi, bu yeni materyalizm de özellikle doğayı ve pratik kozları uygun bir şekilde kavramayı engelleyen idealist varsayımların bir eleştirisinin ilkesini tanımlar gözükmektedir. Dolayısıyla yeni bir materyalist doktrinin ilkelerini bu tezlerde aramaya çalışmak kuşkusuz ki boşunadır.

Sonraki iki tez bu pratik materyalizminin ya da "pratik materyalizmin"[42] epistemolojik ve politik sonuçlarını geliştirmeye çabalamaktadır. II. tezde Marx yalnızca nesnelliğin değil hakikatin de pratik bir oluşum gerektirdiğini ileri sürer. Tıpkı eylemin akışı içinde hissedilir bilgilerin ortaya çıkarak bu eylemi yeniden yönlendirmemizi sağlaması gibi, çözümler bulmak için teorik etkinliği harekete geçirmeye bizi yönlendiren problemlerle pratikte karşılaşırız. Düşüncenin esas olarak pratik problemleri çözücü işlevi vardır (düşünce "dünyevi" bir "güç"tür) ve değeri, işlevini yerine getirme kapasitesinden bakarsak belki de belirlidir. Bundan çıkan sonuç, düşüncenin "hakikati", dahası "gerçekliği" sorusunu sormak, pratik etkilerinden bağımsız olarak, anlamsızlıktır. Bize bu ikinci tezin anlamını veriyor gözüken (ve sonradan Dewey'in pragmatist epistemolojisinin temellerini oluşturacak olan) entelektüel işlevlerin pratik doğuşu ve bu hakikat tanımı burada yalnızca anahatlarıyla belirtilmiştir, fakat sonraki metinlerde bunların farklı açılımları bulunabilir. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde Marx dilin, bilincin ve teorik etkinliklerin doğuşunu önerir;

42) *IA*, 24.

bu yetiler pratik ihtiyaçları karşılama araçları bulma, toplumsal ve doğal çevreyle etkileşimden doğan problemleri çözme zorunluluğuyla açıklanır: "Dil bilinç kadar eskidir – dil gerçek, pratik bilinçtir, başka insanlar için de vardır [...] ve tıpkı bilinç gibi dil de ancak ihtiyaçtan, başka insanlarla ilişki kurma zorunluluğundan ortaya çıkar [...]. Elbette bilinç öncelikle en yakın hissedilir ortamın ve başka kişilerle ve başka şeylerle sınırlı bir bağlantının bilincidir [...]; diğer yandan, insanı çevreleyen bireylerle ilişkiye girme zorunluluğunun bilinci insan için sonuçta toplum içinde yaşadığı şeyin bilincinin başlangıcını belirler [...]. Bu sürü ya da kabile bilinci, üretkenlik artışı, ihtiyaçların artışı ve nüfus artışı nedeniyle sonradan gelişir ve yetkinleşir."[43] Ardından Marx böylelikle bir işbölümünün geliştiğini ve pratik karşısında düşüncenin özerkliğine yanılgılı bir inancın kaynağı olacak entelektüel bir çalışma yaratana dek yetkinleşeceğini ekler. *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde benzer bir argümantasyon çizgisine rastlanacaktır: "Bir devrim dönemi kendisine dair bilincinden yola çıkarak değerlendirilemez. Bu bilinç daha ziyade maddi yaşamın karşıtlıklarıyla, toplumsal üretici güçlerle üretim ilişkilerini karşı karşıya getiren çatışmayla açıklanacaktır [...]. Bu nedenle insanlık ancak yerine getirebileceği görevleri önüne koyar."[44]

III. tez ise materyalist politikanın bir tutarsızlığını inceler. Materyalizm kavramı burada hem *Kutsal Aile*'nin (özellikle Helvetius gibi bir yazarın koşulların etkisine atfettiği önemden söz ederek)[45] Fransız sosyalizminin ve komünizminin kökeni olarak sunduğu 18. yüzyılın materyalist doktrinlerini hedefler, hem de özellikle eğitimi temel politik aygıt yapma

43) *IA*, 28-30.
44) *PHI*, 489.
45) K. Marx, *La Sainte famille*, *a.g.e.*, s. 156-158.

sonucunu çıkaran Feuerbachçı materyalizmi hedefler (Hess'in Feuerbachçı felsefeyi tabi kıldığı politizasyondaki durum da budur).[46] Materyalist doktrinler sosyalizme ve komünizme götürüyorsa, toplumsal koşulların adaletsizliklerden sorumlu olduklarını gösterdikleri ve sonuç olarak bunların dönüşümünü talep ettikleri içindir. Fakat bu tür dönüşümlerin uygulanmasını düşünebilecek duruma geldiklerinde, koşulları dönüştürebilmek için bu koşulların etkisinden çıkabilecek yeni insanların eğitimine bel bağlarlar. Böylece, koşullardan etkilenmemiş fikirlerin ("eğitimciler"in taşıdığı fikirler) varlığını ve bu fikirlerin olayların akışını kendiliğinden değiştirebilecek gücü olduğunu varsayarak idealizme iki kez düşerler. Bu varsayımlar Marx'ın gözünde kabul edilebilir değildir. Öncelikle epistemolojik düzlemde, fikirlerin toplumsal eylemi (eğitim planlarında olduğu gibi) dışardan yönetmeye çalıştıkları sürece tarih üzerinde uygun etkide bulunamayacakları ve ancak eylem içinde karşılaşılan problemlerin ifadesine ve bunlara çözüm arayışına katılarak toplumsal pratiğin içinde hareket ettiklerinde tarihsel kapsamları olduğu sonucu II. tezin pragmatist argümanlarından kaynaklanır. Ardından toplumsal teori düzleminde Marx, koşullarla eylemin ilişkisinin tekyanlı koşullanma ilişkisi olarak düşünülemeyeceğini ileri sürer; çünkü *Alman İdeolojisi*'nde diyeceği gibi, "insanlar koşulları yaptığı kadar koşullar da insanları yapar."[47] İnsanlar kendilerini koşullandıran koşulları pratik sayesinde değiştirebilirler; öyle ki pratiğin kendisi, koşullara uyum sağlama ve burada rastladığı problemlere bağlı olarak koşulların akı-

46) Bkz. "Catéchisme communiste par question et réponses"taki iki makale (*Vorwärtz*, 1844 ve *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftliche Reform*, 1846), J. Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris* içinde, Paris, Maspero, 1974.
47) *IA*, 70.

şına yeniden yön verme kapasitesi sayesinde, genel olarak bir "kendi kendine değişme" olarak kabul edilebilir. "İnsan etkinliği" ile "kendi kendine değişim" arasında nasıl bir özdeşlik varsa, bir devrimin oluşturduğu koşulların özel türde değişimi ile "devrimci pratik" denen bu özel türde pratik arasında da özdeşlik vardır.[48]

I. tezde daha önce ifade edilmiş olan Feuerbach'ın duyarlılık anlayışının eleştirisinin yeniden ele alındığı V. tez bir yana bırakıldığında, IV. ve VII. tezler bizi Feuerbach'ın din eleştirisinin sınırları alanına yeniden yöneltir. VII. tez yeni duyarlılık anlayışını "dinsel ruh"a, yani inancın içinde cisimleşen duygular ve duygulanımlar yığışmasına uygular. Marx Feuerbach'ı bu dinsel ruhu toplumsal yaşamın dışında sabitlemekle, pratikten doğduğunu ve toplumsal ve tarihsel koşullanmasını görmemekle eleştirir. IV. tez "Giriş"te (*Fransız-Alman Yıllıkları*) daha önce geliştirilmiş eleştirileri alır ve bunları teori ve pratik ilişkileri sorunsalı çerçevesinde yeniden formüle eder: Pratikten doğan teori, teorik eleştiri, pratik bir eleştiriye eşlik etmelidir. VI. tez ise *1844 Elyazmaları*'nın Feuerbach'ın temel kazanımları olarak kabul ettiği şeyleri yeniden ele alır. Marx burada özellikle şunu belirtmişti: "Feuerbach'ın en önemli edimi, gerçek materyalizmi ve gerçek bilimi, 'insanın insanla" toplumsal ilişkisini teorinin temel ilkesi haline getirerek kurmak"tır.[49] Toplumsal ilişki Feuerbach'ta "Ben" ile "Sen" ilişkisine indirgendiği ölçüde, burada ya çok hayırsever bir okuma söz konusu olur, ya da o dönem Marx'ında "toplumsal ilişki" kavramının henüz belirsiz niteliğinin bir kanıtı. Ne olursa olsun, övgü şimdi eleştiriye dönüşür: Feuerbach yalnızca insan özünü tarihdışı

48) Devrimci pratiğin "kendi kendine değişim" olarak sunumu için bkz. *IA*, 37, 207-208.

49) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 160.

bir biçimde ("atıl bir evrensellik" ve yalnızca "doğal" bir bağ olarak) sunmakla ve ("toplumsal ilişkiler bütünü" olduğunu görmeden) toplumsallıktan çıkarmakla kalmamış, "soyut, *tek başına* bir insan teki"ne indirgemiştir.[50] Ayrıca bu Feuerbach eleştirisine şimdi, *1844 Elyazmaları*'nın bütün yapısının üzerinde yükseldiği "tür" kavramının eleştirisinin de eşlik ettiği saptanacaktır: Artık bu toplumsallıktan çıkarmayla ve bu tarihdışılıkla bütünüyle bağdaşık görülmektedir.

VII'den X'a kadarki tezler genel olarak materyalizm eleştirisi üzerinde temellenir. VIII. tez, I. tezin sonunda ve III. tezde varsayım olarak kalmış pratik felsefesinin ikinci bileşenini açıklar. Pratik prensibi esasen şu ana dek pragmatist bir eylem ve hakikat teorisi düzleminde argümanlaştırıldığından, burada toplumsal bir teori düzleminde ifade edilmiştir: "Bütün toplumsal yaşam esasen *pratiktir.*" Şunu anlamalıyız ki yalnızca bilinç, temsiller ve teoriler değil, toplumsal yaşamı oluşturan farklı kurumlar, "toplumsal ilişkiler bütünü" de (VI) pratiğe dayanmaktadır. Fakat, bu durumda, eğer bir yandan pratik ile koşulların karşılıklı koşullanma ilişkisi daima mevcutsa (III) ve diğer yandan bu koşullar arasında doğal (pratikten nispeten bağımsız) koşullar kadar (pratiğin tekrar tekrar ürettiği) toplumsal koşullar da mevcutsa, pratiğe dayanmaktan ne anlamak gerekir? Bu on bir tezi incelemeye devam ederek bu soruya kesin bir cevap bulamayız. Fakat *Alman İdeolojisi* daha fazla aydınlatmaktadır. İnsanların pratik etkinliği bir yandan (emek aracılığıyla) doğayla etkileşimin ve ondan ayrılmayan

50) Bu arada şunu da belirtelim ki, bu sonuncu ifade bu *Tezler*'in kelimesi kelimesine okumalarının sınırlarını ortaya koyar (Engels'in gözünden kaçan ve onları değiştirmeye iten sınırlar). Bu Feuerbach eleştirisini ciddiye almak ve bir yıl önce ona atfedilen meziyetlerle az çok uyumlu kılmak istersek, kuşkusuz ki hayırsever bir okuma prensibi benimsemek ve "*gerçek toplumsal yaşamdan* tecrit" olarak okumak gerekir.

ötekiyle etkileşimin ("insanlarla iletişim") tarzları olarak, diğer yandansa insanların üretici etkinliğini yöneten mülkiyet ilişkileri olarak ("üretimin toplumsal ilişkileri") tanımlanmalıdır. Toplumsal yaşam "esasen pratik" ise, bunun nedeni kuşkusuz toplumsal etkinliğin, insanların üretici etkileşiminde oluştuğu haliyle, toplumsal yaşamın farklı kurumlarının (sivil toplum kurumları ile devlet kurumları) dönüşümünün, "üretimin toplumsal ilişkileri"nin altüst oluşunun ve de doğanın dönüşümlerinin kökeninde olmasıdır. Marx bir süre sonra "materyalist tarih anlayışı"nın içeriğini tanımlayacak olan bu saptamalara burada girmez. Bu toplumsal teori prensibinin epistemolojik sonuçlarına geri dönmeyi tercih eder. Felsefi teorilerin çözümlemeye çalıştığı problemlerin kökenlerini toplumsal etkinlikte karşılaşılan problemlerden aldıklarını ileri sürmekle kalmaz, dahası, bu pratik kökeni bilmediklerinden ancak yanıltıcı çözümler verebildiklerini ileri sürer: Felsefi teoriler tamamen spekülatif sorular içinde yitip giderken dünyaya esrarengiz bir eylem gücü de atfederler.

IX. ve X. tezler eski ve yeni materyalisti karşı karşıya getirirken bunları sırasıyla "sivil toplum"un ve "insan toplumu"nun bakış açılarına gönderir. Daha önceden geliştirilen argümanlar bağlamında kuşkusuz şunu anlamak gerekir ki, 18. yüzyıl materyalizmi birbirlerinden tecrit olmuş ve bunlara mekanik biçimde kendini dayatan toplumsal kurumlar sayesinde bir araya gelmiş (tikel çıkarın hükümranlığı ve bir dışsal çerçeve olarak kurumların varlığı, Hegel'e göre "sivil toplum"un özellikleridir) bireyler imgesiyle yetinmektedir. Yeni materyalizm ise hem insanlığın esasen toplumsal olduğunu hem de bu insanlığın toplumu gerçekten insani kılmak için toplumsal koşulları dönüştürme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürer.

XI. tez, radikalliğiyle bir tür sonuç oluşturur, nokta ko-

yan bir sonuç; çünkü böyle bir savdan sonra kâğıt üzerinde felsefeye dair saptamalarda bulunmaya devam etmek gereksiz gözükmektedir. Bu tez en ünlüsüdür ve ona bunca derinlik ve özgünlük atfetme teşebbüsüne direnmek güçtür. Genç-Hegelcilik bağlamına ve Marx'ın bunun içinden geçme tarzına indirgendiğinde yine de oldukça sıradandır. Genç-Hegelcilerin hepsi Hegel'in filozofların "sonuncusu" olduğunda hemfikirdirler ve içlerinden çoğu bir ayrım getirmek için o zamana dek felsefenin ne olduğunun genel özelliklerini tanımlamaya çabalarlar. Marx da benzer bir anlayış içerisinde şimdi artık filozofların geçmişte yapmış oldukları şeyden başkasını yapmak "gerektiği"ni ileri sürmektedir. Oysa bu tür bir açıklama hem felsefeyi yeniden temellendirme çabasıyla (Feuerbach'ın "geleceğin felsefesi") hem de felsefeyi dönüştürme teşebbüsüyle (Giriş'teki "[felsefeyi] gerçekleştirici ortadan kaldırma") ve felsefeden bir çıkışla uyum içindedir (yine bu Giriş'te ortaya konan gerçekleştirmesiz "ortadan kaldırma"). Gerçekten de XI. tez üç şekilde yorumlanabilir: bir pratik felsefesinin temeli olarak, felsefenin pratiğe göre dönüşümü olarak ya da pratik adına felsefeden çıkış olarak. Bu üç yorum arasında ayrım yapmak mümkün müdür?

Dünyayı "yorumlama" ile "değiştirme" arasındaki karşıtlık kesin olmadığından soru güçtür: a) "Yorumlama" pratiğin "kavramsallaştırılması"yla karşıtlık içinde konduğunda (VIII), felsefi etkinliği, dünyayı gerçekten değiştirebilmek amacıyla yeni bir ilke üzerinde temellendirmek gerektiği fikrini savunmak mümkündür – bu ilk yorum Marx'ı bir "*praksis* felsefesi" biçiminde sürdürme yönündeki teşebbüslere yakınlaştırılabilir.[51] b) "Yorumlama" "eleştiri"yle karşıtlık içinde ele

51) Marksizmin *praksis* felsefesi olarak yorumlanması A. Labriola'ya kadar uzatılabilir (*Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris/Londra/New York, Gordon & Breach, 1970). *Critique de la raison dialectique*'in

alındığında, felsefenin kendi pratik koşullanmasının yadsınmasına yaslandığını ve dolayısıyla yalnızca felsefenin ilkelerini değil pratiklerini de değiştirmek gerektiğini kabul etmek mümkündür; böylelikle geleneksel olarak üstlendiği eleştirel uygulama pratik bir işlev yerine getirebilir – bu ikinci yorum Marx'ı Horkheimer, Marcuse ya da Adorno gibi yazarlardaki "eleştirel toplum teorisi" biçiminde sürdürme çabalarıyla yakınlaştırılabilir. c) Marx'ın "yorumlama" ile "değiştirme" karşıtlığını, felsefenin ancak dünyayla bir "içe dalma" ilişkisi benimseyebilmesi anlamında kesin kabul ettiğini ileri sürmek de mümkündür; böylelikle tarihsel değişime teorinin her katkısı teorinin felsefi olmayan pratiği anlamında felsefeden bir "çıkış"ı da varsayar – ve bu durumda, Althusser'le birlikte Marxçı eserin tamamen felsefi içeriğinin özellikle felsefeden kopuşuna ve bir tarih biliminin kuruluşuna bağlı olduğu kabul edilebilir.[52]

("Felsefeden çıkış" öneren) *Alman İdeolojisi*'yle kronolojik yakınlık üçüncü yorumun savunduğu şeydir ve yine de (teorik eleştiri bakış açısının zıt felsefelerin tekyanlılığının aşılmasından yola çıkarak tanımlanmaya çalışıldığı) tezlerin argüman düzeneği ile hâlâ kullandıkları fazlasıyla felsefi sözdağarcığı ("kendi kendine yabancılaşma", toplumsal yaşamın "özü", "insan toplumu" ve "toplumsal insanlık") Marx'ın teorik konumlanışının hâlâ bütünüyle felsefeye ait olduğunu düşünmeye yöneltir. Kuşkusuz ki *Fransız-Alman Yıllıkları*'nın özgül

(Paris, Gallimard, 1960) Sartre'ı ve E. Bloch (*Le principe d'espérence*, *a.g.e.*) günümüzde bir *praksis* felsefesine hâlâ başvuran yazarlar için başka esin kaynaklarıdır. "*Praksis* felsefesi" kavramı yeni bir felsefe pratiğinin deflasyonist anlamında da anlaşılabilir ve bu anlamda Gramsci bu kavramı *Hapishane Defterleri*'nde kullanmaktadır. Dolayısıyla bizim burada 11. tezin ikinci olası yorumu olarak sunduğumuz şeyle birçok ortak nokta içermektedir.

52) L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996.

sorunsalının (gökyüzünün eleştirisi ile yeryüzünün eleştirisi arasındaki ilişki teması ve teorik eleştiri ile pratik eleştirinin eklemlenmesi projesinin yeniden ele alınması dolayısıyla) yeniden ortaya çıkışı ikinci yorumu daha makul kılmaktadır. Ayrıca yeni materyalizm fikri, yeni bir felsefi doktrinin ya da pratiğin materyalist bir biliminin ilkesini değil de felsefenin idealist önvarsayımlarının (materyalist felsefelere varana dek bulunan teorilerin içkin etkinliğine ve fikirlerin bağımsızlığına inanç) eleştirisi ilkesini belirtiyorsa, birinci yorumu dışlar ve ancak felsefenin dönüşüm gerekliliğini tanımlar. XI. tez, felsefenin yalnızca pratiği kavramsallaştırmaya çalışmayıp dünyanın pratik dönüşümünün koşul ve tarzlarının teorik analizine de katılması gerektiğini vurgularken bu dönüşümü nitelemeye çalışmaktadır.

III

İdeolojinin Eleştirisi ve Felsefeden Çıkış
(Alman İdeolojisi)

Marx ve Engels'in kaleme aldıkları *Alman İdeolojisi*, belli başlı evrelerini belirtmiş olduğumuz Genç-Hegelciliğin bağrındaki bir evrimin nihai noktasını belirler. *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda din eleştirisinden politika eleştirisine geçişin tarzları tanımlanırken; *1844 Elyazmaları*'nda politikanın eleştirisinden toplumsal eleştiriye geçiş söz konusuyken; şimdi Genç-Hegelcilikten kesin olarak kopmak ve daha genel olarak felsefeden "çıkmak" amacıyla Genç-Hegelci hareketin (Feuerbach ve Hess de dahil) bütününün varsaydığı tarih felsefesinden kopmayı sağlayan bir tarih anlayışı geliştirmek söz konusudur. Bu çıkış nereye varır? Bir "materyalist tarih anlayışı"na[1] ki bunun iki temel yanı, bir yandan, tarihin iktisadi belirleyicilerinin ampirik bir incelenmesidir, diğer yandansa bir ideoloji eleşirisidir.

Bu anlayış ünlendiği kadar sıradanlaşmıştır da. Anlayışın

1) Bu ifade Engels'in 1885 yılında kaleme aldığı *Anti-Dühring*'in (Marx bu esere iktisadi fikirler tarihi üzerine bir bölüm kaleme alarak katkıda bulunmuştur) ikinci baskısına önsözden gelmektedir.

unsurları (sosyal psikolojiden tarihe, sosyolojinin çeşitli kesimlerine dek) çok sayıda toplumsal bilime katılmıştır ve sağduyuya nüfuz etmiştir. Günümüzde, dönemin düşünce alışkanlıklarından ne gibi kopuşlar temsil ettiğini anlamak kadar, tarihi-iktisadi unsurları mekanik biçimde açıklayan dogmatik bir teoriden oluştuğu fikrinden kurtulmak da bir o kadar güçtür. Bu görülmemiş tarih anlayışının laboratuvarına bizi daldıran *Alman İdeolojisi*'nin okunması, onun hazırlanmasının dahil ettiği polemiklerin şiddetini ölçmeyi ve gerçek renklerini yeniden oluşturmayı sağlar: ekonomist bir dogmatizm değil, ampirik araştırma için bir "yönlendirici ipucu"[2] ve komünist hareketin tarihsel ortaya çıkış bağlamının yeniden oluşturulması yoluyla politik pratiğinin yönlendirilmesi üzerinde düşünmeyi sağlayan bir aygıt.[3]

2) PHI, 488 (*Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözü). Engels şunu yazacaktır: "Bizim tarih anlayışımız öncelikle bir inceleme buyruğudur" (K. Marx, F. Engels, *Correspondance*, Paris, Éd. du Progrès, 1981, 5 Ağustos 1890 tarihli mektup) ve materyalist bakış açısını şöyle tanımlayacaktır: "Gerçek dünyayı –doğa ve tarih– önceden tasarlanmış idealist keyfilikler olmadan ele alan kişiye kendini gösterdiği haliyle tahayyül etmeye karar verdik; olgularla bağdaşmayan her idealist keyfiliği acımasızca feda etmeye karar verdik [...]. Materyalizm gerçekten de bundan fazlası demek değildir" (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1979, s. 81). Kuşkusuz ki *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünün sunum tarzı, "genel sonuç" biçiminde (fakat entelektüel bir evrimin sonucu...), birçok kişi için materyalist tarih anlayışı açısından dogmatik bir ündedir (bkz. üçüncü kısmın birinci bölümü). Bunda *Manifesto*'nun tarzı, yani bir tarih anlayışı ilkelerinin sistematik sergilenmesi değil, bir manifestonun sergilenmesi de rol oynamıştır.

3) Bu konular üzerinde en iyi durmuş olan kuşkusuz A. Labriola'dır; bkz. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *a.g.e.*

Materyalist Tarih Anlayışı

Alman İdeolojisi'nin temel hedefi, tarih felsefelerinin ve egemen sınıfların kendi tarihsel misyonlarına dair kendiliğinden yaptıkları temsillerin eleştirisine girişmektir. Materyalizm kavramının Marx'ta esasen polemik bir işlevi olduğunu daha önce saptamıştık. Felsefi bir tutumun ötesinde, felsefenin idealist varsayımlarının eleştirisini ve idealizmin bir yandan düşünce ile öznel etkinlik arasında, diğer yandan gerçek koşulları ile nesneleri arasında kurduğu ilişkilerin tersine çevrilmesini belirtmektedir (bu nedenle Marx kendi materyalizmini idealizmin tersine dönmesi olarak gösterir).[4] Bu anlamda ve yalnızca bu anlamda *Alman İdeolojisi* "materyalist tarih anlayışı"nın ilkelerini hazırlar.

Alman İdeolojisi dikkatle okunduğunda, tarihin "maddi" faktörlerine referansların madde fikrine ancak antitez ve tersine dönmeyle doğrulanan çok yaygın bir anlam verdiği fark edilir: Tarihte fikirlere indirgenemeyen ya da fikirlerden türemeyen ya da fikirlerin oluşumunu açıklayan her şeye maddi denir. Materyalist tarih anlayışı iktisadi faktörlere kuşkusuz belirleyici bir rol atfeder, fakat tarihin "maddiliği" buna indirgenemez (fikirler de "iktisadi temel" üzerinde yükselen kurumları ifade eder) ve iktisadi faktörlerin belirleyici rolü, "iktisadi temel"i bir materyalizmin olumlu ilkesi yapmaya imkân tanıyan indirgemecilikten asla kaynaklanmaz. "Materyalist tarih anlayışı"nın ilkelerinin klasik ifadelerini bulduğu *Manifesto* ile *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünden daha berrak bir şekilde, *Alman İdeolojisi*, tarihin iktisadi

4) *Bkz. Bir sonraki kısımda yapılan alıntılar: "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, yaşam bilinci belirler." Ayrıca bkz. Bu bölümün sonunda yorumlanan, Hegelci diyalektiğin "tersine çevrilmesi."*

koşullanmasının analizinin iktisadın tarihselleştirilmesinden ve iktisadi süreçlerden, toplumsal aktörlerden (sınıflar), politik olgulardan (devlet ve politik mücadeleler) ve bilinç biçimlerinden ibaret olan tarihsel dünyanın farklı bileşenlerinin "karşılıklı eylem"i tezinden ayrılamayacağını anlamayı sağlar:

> "Her türlü insan varlığının, dolayısıyla her türlü tarihin ilk öncülünden, yani insanların 'tarihi yapabilmek' için yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerektiği öncülünden işe başlamak zorundayız. Ama yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki ilk tarihsel eylem, bu gereksinmeleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de salt insanlar yaşamlarını sürdürebilsinler diye gün be gün, saat be saat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir eylem, bütün tarihin temel bir koşuludur. [...] İkinci nokta şudur ki, ilk gereksinmenin kendisi bir kez sağlandığında, sağlama eylemi ve bu sağlama işinden kazanılmış olan alet, yeni gereksinmeler yaratır ve bu yeni gereksinmelerin yaratılması ikinci[5] tarihsel eylemdir. [...] Burada tarihsel gelişmenin içine daha baştan dahil olan bir üçüncü ilişki de şudur: Her gün kendi yaşamlarını yenileyen insanlar başka insanlar yaratmaya, kendi kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar [...] Yaşamı üretmek, işle kendi öz-yaşamını olduğu kadar, döl vererek başkasının yaşamını üretmek, demek ki artık bize çifte bir ilişki olarak görünür, bir yandan bir doğal ilişki olarak, öte yandan da bir toplumsal ilişki olarak; şu anlamda toplumsaldır ki, bununla birçok bireyin hangi koşullarda, ne tarzda ve ne amaçla olduğu önemli olmayan elbirliği anlaşılır. Bundan çıkan sonuca göre: Bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşaması, sürekli olarak bir elbirliği tarzına veya belirli bir toplumsal aşamaya bağlıdır; ve bu elbirliği tarzının kendisi bir "üretici güçtür"; gene bundan çıkan sonuca göre: İnsanlarca ulaşılabilir üretici güçler toplamı toplumsal durumu belirler ve dolayısıyla "insanlık tarihinin", sanayi ve değ-

5) *Yeniden "birinci tarihsel eylem"den söz eden Almanca metni düzeltiyoruz.*

şim (mübadele) tarihi ile kesintisiz bağlantısı içinde incelenmesi ve ele alınması gerekir. [...]

"Belirli üretici güçlerden bazı koşullar içinde yararlanılabilir ki, bu koşullar, toplumun belirli bir sınıfının egemenliğinin koşullarıdır; bu sınıfın sahip olduğu şeyden ileri gelen toplumsal gücü, düzenli olarak her çağa özgü devlet tipinde idealist biçimde *pratik* ifadesini bulur [...] Bu tarih anlayışı, demek ki gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun, bütün tarihin temeli olarak kavranmasına; ve onun devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, etik, vb. biçimlerinin açıklanmasına ve bunların kökenlerinin ve gelişmelerinin bu temelde ele alınmasına dayanır; bu da, doğal olarak, işi bütünlüğü içinde göstermeye (ve değişik yönlerinin karşılıklı etkisini incelemeye) olanak verir. [...]

"Daha önce gördüğümüz gibi, tarihte zamanımıza gelinceye kadar birçok kez [...] meydana gelmiş olan üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki bu çelişki, aynı zamanda, bütün alanları kapsayan çatışmalar, çeşitli sınıfların çarpışmaları, bilinç çelişkileri, ideolojik savaşım, vb. gibi, siyasal savaşım vb. gibi, çeşitli ikincil biçimler olarak, her keresinde zorunlu olarak bir devrim halinde patlak vermiştir. [...] Demek ki, bizim anlayışımıza göre, tarihin bütün çatışmalarının kökeni üretici güçler ile karşılıklı ilişki tarzı arasındaki çelişkidedir."[6]

1844 Elyazmaları bir doğa bilimi içinde felsefe ile pozitif bilimlerin kaynaşmasını arzularken, *Alman İdeolojisi* "tek bir bilim, tarih bilimi"[7] tanıdığını bildirir. Marx tarihi doğal tarih olarak düşünürken, şimdi doğanın kendisinin toplumsal tarihin izini taşıdığını ileri sürer.[8] Bu, insanların emek yoluyla

6) *IA*, 26-28, 37-38, 59-60; *MEW* 3, 28-30, 69, 37-38, 74, 73.
7) *IA*, 14.
8) *IA*, 24-25.

doğayla etkileşimlerinin yapay yaşam koşulları –yeni toplumsal ilişkilere, yeni ihtiyaçlara ve bunları karşılamak için yeni araçlara yol açan koşullar– ürettiklerinde başlayan bir tarihtir. Başka deyişle, tarihin alanı şimdi toplumsal eylemin koşullarından yola çıkarak, kendileri dönüşmeye daima yatkın olsalar da insan yaşamını şekillendiren, hem doğal hem yapay[9] koşullardan yola çıkarak tanımlanır. Yeni tarih anlayışı doğalcı bir antropoloji değil, toplumsal bir pratik teorisi çerçevesi içinde oluşur.

Bu bağlamda pratikten ne anlamak gerekir? İnsanın eylemi, ihtiyaçları karşılamaya yönelik işbirliğine dayalı bir etkinlik olarak işin içine girmiştir ve bu işbirliği etkinliği hem bir üretim etkinliği ya da çalışma olarak hem de ötekiyle ilişki olarak kendini gösterir. Bu ikinci boyutu belirtmek için Marx "*Verkehr*"[10] terimini kullanır; Marx bunu Fransızca kaleme aldığı bir yazışmada[11] "karşılıklı ilişki" (insanlar arasında") olarak tercüme eder, fakat açıkça iktisadi bir anlamı olan "mübadele biçimleri" (*Verkehsform*) ve "mübadele ilişkileri" (*Verkehrsverhältnisse*) kavramlarının yananlamlarını da verebilmek için "mübadele"den başka türlü tercüme etmek güçtür. Bu anlamda, *mübadele* terimi hem genel olarak insanların etkileşimini ("maddi ilişkiler" kadar "manevi ilişkiler"i de)[12] hem de "işbirliği" (*Zusammenwirken*) biçiminde üretici

9) *IA*, 14-15: "Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değillerdir [...]. Bunlar gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır [...]. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar [...] İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler."

10) *IA*, 15-16: "Üretim bireylerin kendi aralarındaki *karşılıklı ilişkileri* (*Verkehr*) peşinen varsayar. Bu ilişkilerin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir."

11) *P. Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846.*

12) *IA*, 20 (bir sonraki kısımda alıntılanan metin).

etkinlik ve emek ürünleri mübadelesi içinde etkileşimin gerçekleşmesini belirtir. Bu arada belirtelim ki, insan eylemi *hem* doğayla ve emek ürünleriyle (üretim ve iktisadi mübadeleler) araçsal ilişki olarak *hem de* ötekiyle ilişki (etkileşim) olarak kavranmıştır. Dolayısıyla, etkileşimi dikkate almadan toplumsal etkinliği emeğe indirgemiş olmakla ya da bir "üretim paradigması"nı tekyanlı olarak varsaymakla Marx'ı eleştirmek tartışmalıdır.[13] Marx, daha ziyade, maddi koşulların toplumsal işbirliği biçimlerinin tarihiyle etkileşim ilişkisi problemini ortaya koymaya çalışmıştır.

Pratikten yola çıkarak tarih alanının tanımlanmasından, tarihin toplumsal eylem tarafından aracısız yönetildiği sonucunu çıkarmamak gerekir. Üretim etkinliği gerçekten de teknik (yeni çalışma aletlerinin adım adım ortaya çıkışı) ve iktisadi (emeğin toplumsal işbölümünün ilerlemeleri) bir ikili kısıtlamaya tabidir ve bunun sonucunda emek "üretici güçler"in (yani emeğin ve emek araçlarının üretici etkinliğinin) tedrici gelişim yasasına tabi olmuştur. Ayrıca üretim etkinliği daima mülkiyet ilişkilerine ve dolayısıyla sınıflar arasındaki ilişkilere ya da "toplumsal ilişkiler"e gönderme yapan "mübadele biçimleri" içinde ele alınmıştır. "Üretim tarzı" kavramının üretici güçlerin "gelişim düzeyi" ile belirli "toplumsal ilişkiler" arasındaki belli bir bileşim türünü belirlemesi ölçüsünde, tarih öncelikle üretim tarzlarının tarihidir. Kuşkusuz ki, "üretim tarzı" terimi *Alman İdeolojisi*'nde bir süre sonra bu terime verilecek olan teknik anlamda değildir; fakat üretici güçler ile toplumsal ilişkiler arasındaki denklik türü olarak üretim tarzı kavramının önceden belirlenmiş olduğu ve arşitektonik bir işlev yerine getirdiği açıktır.

13) Bu itirazlar J. Habermas tarafından geliştirilmiştir: "Travail et interaction", *La technique et la science comme idéologie* içinde, Paris, Gallimard, 1973 ve J. Baudrillard, *Le miroir de la production ou l'Illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Casterman, 1973.

Tarihin üretim tarzlarının tarihi olması, aslında toplumsal teoriden olduğu kadar tarihsel evrimin analizinden de kaynaklanan görünüşte basit bir tezdir. *Alman İdeolojisi*'nde sunulan toplumsal teori *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözündeki şu ünlü terimlerle özetlenmiştir: "İnsanlar varlıklarının toplumsal ilişkisinde belirli, zorunlu, iradelerinden bağımsız ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri maddi üretici güçlerin gelişiminin belirli bir düzeyine denk düşer: Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun iktisadi yapısını (*Bau*) oluşturur; toplumsal bilincin belirli biçimlerinin denk düştüğü hukuksal ve politik bir üstyapının (*Überbau*) yükseldiği gerçek temeldir (*Basis*) bu."[14] Bu ifadelerin, altyapı ve üstyapı şeklindeki klasik kavramsal çiftin (Marx'ın kaleminde bu yoktur) ifade etmediği bir karmaşıklık ve esneklik içerdiği görülecektir. Başlarken belirtelim ki, toplumsal kurumların yapısının, bilinçli yaşamdaki uzantılarının ve iktisadi temelin ilişkisini tarif eden fiiller (yükselmek, denk düşmek) mekanik koşullama düzleminde değillerdir. *Alman İdeolojisi*'nin en kışkırtıcı tezleri, örneğin "insanların maddi alışverişleri maddi ilişkilerinin doğrudan bir yayılımıdır" şeklindeki sav, bu savın hemen öncesindeki cümlenin belirttiği gibi mekanik bir nedensellik olarak anlaşılmamalıdır: "Fikirlerin, temsillerin, bilincin üretimi öncelikle insanların maddi etkinliğine ve maddi alışverişlerine karışmıştır."[15] Tekyanlı bir belirlenimden ziyade, burada farklı toplumsal alanlar arasındaki karşılıklı etki oyunuyla (yukarıdaki alıntıda kullanılan terimlerle, aynı "bütünlük" içindeki "farklı tarafların karşılıklı eylemiyle") karşı karşıyayız. Bu arada şunu belirtelim ki, temele indirgeme Marx tarafından kademeli bir girişim olarak sunulmuş-

14) *PHI*, 488 (bkz. sonraki kısmın birinci bölümü).
15) *IA*, 20 (bir sonraki bölümde aktarılan ve yorumlanan metinler).

tur. Toplumsal bilincin biçimleri hukuksal ve politik ilişkilere "denk düşer"; bu ilişkiler "köklerini yaşamın maddi koşullarından alırlar" ve bunların "anatomisini siyasal iktisatta aramak uygun olur."[16] Tıpkı her toplumsal alanın kendi nispi bağımsızlığı içinde kabul görmesi gibi, farklı alanlar da farklı şekilde koşullanır.

Bu toplumsal teoriden söz eden Marx, toplumsal evrimin üretici güçlerle toplumsal ilişkilerin çelişkisi üzerinden açıklandığını ileri sürer: Mülkiyet ilişkileri üretici güçlerin gelişimine engel oluşturduğunda, iktisadi temeldeki bu çelişki toplumsal, politik ve ideolojik çatışmalar biçiminde toplumun bütününe yayılır, sonra da bir devrime, yani eski toplumsal ilişkilerin yerine yenilerinin geçmesine yer verir. İdealist tarih anlayışları fikirlerin politik mücadelelerde oynadıkları rolü öne çıkartırken, Marx, politik mücadelelerin aynı zamanda iktisadi çelişkilerin ifadesi olduğunu da açıklar. Fakat yukarıda saptandığı gibi, iktisadın tarih üzerinde dolaysız etkisi yoktur. Bir yandan, gerçekten de, iktisadi temel ile toplumsal yapı arasında karşılıklı bir koşullama söz konusudur ki bu, aynı iktisadi çelişkinin farklı toplumsal ve politik yazgılarının olabileceğini içerir.[17] Diğer yandan, bir üretim tarzından diğerine geçişin gerçek aktörleri iktisadi süreçler değil, mücadele halindeki toplumsal sınıflardır. Birinci bölümde yapılan alıntılar, materyalist tarih anlayışının hedeflerinden birinin, kapitalizmin aşılmasının proleterleşmiş bir kitlenin doğuşuyla, bu kitlenin politik güç haline gelişiyle ve burjuvaziyle olan

16) *PHI*, 488.

17) Marx *Kapital*'in 3. kitabında şunu belirtecektir: "Aynı iktisadi temel (temel koşulları bakımından aynı) farklı sayısız ampirik koşulun etkisi altında, doğal koşullar, ırksal ilişkiler, dış tarihi etkilerle sonsuz sayıda değişiklik ve nüans gösterebilir ve ancak bu koşulların analizi bunları aydınlatabilir." (*K3 PL*, 140). Bu anlamda Engels iktisadi koşulların ancak "son tahlilde" belirleyici olduğunu söyleyecektir (Bloch'a Mektup, 21 Eylül 1890).

çatışmasının şiddetlenmesiyle mümkün olabileceğini açıklamaktadır. Tıpkı toplumsal eylemin analiziyle tarihin devreye girmesi gibi, sınıf mücadelesi de toplumsal evrimin ilkesidir. *Komünist Parti Manifestosu* böyle başlar: "Günümüze kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir."[18]

İdeolojinin Kısırlığı

Marx'ın en ünlü kavramlarından biri söz konusu olsa da, toplumsal bilimleri (özellikle bilgi sosyolojisini) güçlü bir şekilde etkilemiş olsa da ve günümüzde politik sözdağarcığına ve gündelik dile ait olsa da, Marx'ın ideolojiyi önemli bir kavram olarak kabul edip etmediği sorusu sorulabilir. Marx ideolojiye ancak kısa bir dönem boyunca anlamlı biçimde gönderme yapmıştır. *Alman İdeolojisi*'nden sonra terim onun kaleminden yok olmaya başlamıştır.[19] Ayrıca, *Alman İdeolojisi*'ndeki statüsü de belirsizdir. Yaygın bir yorumun tersine, ideoloji terimi egemen bir sınıfın, kendi özel çıkarlarına evrensel bir görünüm vererek, toplumsal tahakkümünü fikirler biçiminde devam ettirmesi anlamına gelmez.[20] Fakat, *Alman İdeolojisi*'nde "ideolog"dan çok daha ender olarak "ideoloji"nin sorun edildiği saptamasından yola çıkan karşıt

18) *PHI*, 399.

19) Belki de ideoloji terimine bağlanan farklı temalar arasındaki gerilim nedeniyle. Böylece Marx'ın ideoloji kavramını başka sorunsallar adına –örneğin "meta fetişizmi"– terk ettiği kabul edilebilir. Bu konuda bkz. E. Balibar, "La vacillation de l'idéologie dans le marxisme", *La crainte des masses* içinde, Paris, Galilée, 1997, s. 167-280.

20) İdeoloji kavramını özellikle telkin edici ve verimli bir kavram olarak sunan bu yorum, onu aynı zamanda istikrarsız ve aporetik bir kavram yapar. Aporia olarak görülen şeyin bir incelemesi olarak bkz. P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, Paris, PUF, 1988 ve N. Capdevila, *Le concept d'idéologie*, Paris, PUF, 2004.

bir yorumun tersine, "ideoloji" teriminin tek işlevi polemik değildir.[21] Aslında toplumsal doğuşu, egemen sınıfın bazı üyelerin (aktif ideologlar) egemen sınıfın fikirleri üzerinde benimsedikleri idealist açıdan analiz etmeye yarar:[22]

> "İnsan tarihinin ayrıntılarına girmemiz gerekmektedir, çünkü aşağı yukarı her ideoloji bu tarihin yanlış kavranışına ya da tarihin eksiksiz soyutlamasına indirgenir. İdeolojinin kendisi tarihin bir yanıdır [...]
>
> "Fikirlerin, temsillerin ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi etkinliğine ve karşılıklı maddi ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden –ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar– karşılıklı ilişkilerinin koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (*das Bewusstsein*) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün, ağtabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.
>
> "Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, bura-

21) Bu yoruma göre ideoloji teriminin "Alman ideolojisi"nin (yani Alman idealizmi) her şeyi fikir sorunlarına indirgeme tarzıyla alay etmekten başka hedefi yoktur; bkz. Hyondok Choe, *Ideologie. Eine Geschichte der Entstehung des gesellchaftkritischen Begriffs*, Bern, Peter Lang, 1997.

22) Bkz. L. Gayot, "L'idéologie chez Marx: concept politique ou notion polémique?", *in* http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx.

da, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. Bu bakımdan ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bir bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de *o bireyin* bilinci olarak bakılır. [...]

"İşbölümü, ancak maddi ve zihinsel bir işbölümü meydana geldiği andan itibaren gerçekten işbölümü halini alır (ideologların ilk biçimi olan *din adamlarıyla* zamandaştır).[23] Bu andan itibaren, bilinç, mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğunu, gerçek bir şeyi temsil etmeksizin bir şeyi gerçek olarak temsil ettiğini gerçekten sanabilir. Bu andan itibaren, bilinç, dünyadan kurtulma ve 'salt' teorinin, tanrıbilimin, felsefenin, ahlakın vb. oluşmasına geçme durumundadır. Ama bu teori, bu tanrıbilim, bu felsefe, bu ahlak vb. bile, mevcut toplumsal ilişkilerle çelişki haline girdiklerinde, bu, ancak mevcut toplumsal ilişkilerin mevcut üretici güçlerle çelişki haline gelmiş olmasından ileri gelmektedir. [...]

"Egemen sınıfın düşünceleri bütün çağlarda egemen düşüncelerdir başka deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde

23) Marx'ın kenar notu (Fransızcaya çevirenin notu).

bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da elinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadır ki, zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin kavramsal ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle, bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve bütün bir tarihsel çağı belirledikçe, doğaldır ki bu çağı her alanda belirlerler ve başka şeylerin yanı sıra, kendi çağlarının düşüncelerinin üretimini ve dağıtımını düzenleyen düşünürler olarak, fikir üreticileri olarak da egemendirler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. Örneğin aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için çekiştikleri bir ülkede, kuvvet ayrılığı öğretisi egemen düşünce olarak öne sürülür, ayrıca da 'ebedi yasa' olarak sunulur.

"Şimdiye değin tarihin başlıca güçlerinden birisi olarak yukarıda görmüş olduğumuz işbölümü, egemen sınıfta, zihinsel ve fiziksel emeğin bölünmesi olarak kendini gösterir. Böylece bu sınıf içerisinden bir kesim, sınıfın düşünürleri olarak (sınıfın kendi hakkındaki yanılsamaların oluşumunu kendi başlıca geçim kaynakları haline getiren faal ve teorik ideologları olarak) ortaya çıkarlarken, diğerleri, gerçekte bu sınıfın faal üyeleri oldukları halde kendileri hakkında hayal ve düşünceler yaratmaya daha az zamanları olması nedeniyle, bu düşünce ve yanılsamalara karşı tutumları daha pasif ve kabullenicidir. Bu sınıf içindeki bu ayrılık, iki taraf arasında belli bir karşıtlığa ve düşmanlığa da dönüşebilir, ama sınıfın kendi varlığını tehdit eden pratik bir çatışma durumunda, bu durum kendiliğinden ortadan kalkar ve egemen düşüncelerin egemen sınıfın düşünceleri olmadıkları ve bu sınıfın gücünden ayrı bir güce sahip bulundukları yolundaki görüntü de uçup gider. Belirli bir çağda devrimci fikirlerin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını öngörür, bu

öncüllerin neler oldukları konusunda gerekli şeyleri yukarıda söylemiştik. [...]

"'Egemen kavramlar'ın öyle evrensel ve kapsayıcı bir biçimi olacaktır ki, egemen sınıf kendi çıkarlarını toplumun bütün üyelerinin çıkarı olarak göstermek zorunda kalacaktır. Egemen sınıf kendisini kendine ait olan bu kavramların egemen kavramlar olmaları aracılığıyla temsil eder ve bunları ezeli hakikatler olarak sunduğu ölçüde önceki dönemlerin egemen temsillerinden de ayırt etmez."[24]

Marx burada iki düşünce güzergâhını izler gözükmektedir. İlki genel olarak temsillerin materyalist analizinden kaynaklanır, ikincisi ise ideolojik temsiller olan bu özel temsillerin doğasının ve kökeninin bir açıklamasıdır. Bu iki güzergâh materyalist tarih anlayışının güzergâhlarıdır. Doğal ve tarihsel koşullar bütününün daima koşulladığı haliyle pratikten yola çıkan temsillerin içeriğini ve biçimini açıklarlar ve her ikisinin de işlevi, fikirlerin pratikten bağımsız var olduğu ve tarihsel gelişimi kendiliklerinden yönlendirebilecekleri şeklindeki idealist tarih anlayışlarının temel varsayımını tartışmaktır. Fakat bu iki güzergâh bu tartışmaya iki farklı yoldan girişir: İlki her temsilin pratik, toplumsal-tarihsel temelini açıklayarak, ikincisi ise kimi bireyleri idealist bir tarih anlayışı geliştirmeye, yani karanlık odadaki (*camera obscura*) ya da bir "retina" üzerindeki görüntü gibi tersine dönmüş olan pratik ile temsil arasındaki ilişkileri tahayyül etmeye yönelten süreçleri analiz ederek bunu yapar.

Temsillerin materyalist analizi iki ayrım üzerinde temellenmiştir: Yaşamla bilincin ayrımı ve bilinçle ideolojinin ayrımı. Bu analizin ilkesi şöyledir: "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine yaşam bilinci belirler." Marx gerçekten de bilinci pra-

24) *IA*, 14, dipnot (elyazmasında üstü çizili bölüm), 20-21, 29-30, 44-45, 45 dipnot (elyazmasında üstü çizili bölüm); *MEW 3*, 18, 26-27, 31-32, 46-47.

tikten yola çıkarak ya da "pratik bilinç" gibi analiz etmeye çabalar. Bilinç, bir bilgi yardımıyla bizim eylemimizi yönlendirdiğinde, eylemin içinde karşılaştığımız gerçekliğin kendine yansıma tarzından başka bir şey değildir. "Bilinç (*das Bewusstsein*) bilen varlıktan (*das bewuste Sein*) başka bir şey olamaz" savı buradan kaynaklanır. Bu aslında bilincin içinde yansıyan ikili bir gerçekliktir: maddi dünyanınki ve ötekininki. İnsan eyleminin daima etkileşimler içine (ya da ötekiyle "alışveriş" içine) alınması ölçüsünde, Marx'ın bunların bilincin kökeninde yer alan etkileşime bağlı sorunlar olduğunu kabul etmesi şaşırtıcı değildir. Ötekiyle etkileşimin paylaşılan anlamların alışverişi aracılığıyla bilinçli olarak düzenlenmesi ölçüsünde, dilin bilincin ilkel biçimi olması (ya da bilincin "gerçek yaşamın dili" olarak tanımlanması) da şaşırtıcı değildir: "Dil bilinç kadar yaşlıdır – dil gerçek, pratik, başka insanlar için de var olan bilinçtir, dolayısıyla benim için de vardır ve tıpkı bilinç gibi dil de ancak ihtiyaçla, başka insanlarla ilişki zorunluluğuyla ortaya çıkar."[25] Marx, bu argümantasyon çizgisini izleyerek, "sosyal psikoloji"den kaynaklanan temalar geliştirir; ve fark edilecektir ki bilince ve dile dair önerdiği pratik ve öznelerarası doğumla ortaya koyduğu ilkeler, kimi zaman sosyal psikolojinin kurucusu kabul edilen G. H. Mead'ın ilkeleri olacaktır.[26]

25) *IA*, 28-29.

26) Mead'ın sosyal psikolojisi (bkz. önemli eseri *L'Esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 2006) Marx'a referansla geliştirilmemiş olsa da, bazı yazarlar onu tarihsel materyalizmin yeniden inşasının ilkesi yapmaya çalışmışlardır (bkz. H. Joas, *George Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, Paris, Economica, 2007). A. Labriola kuşkusuz ki materyalist tarih anlayışının bir sosyal psikoloji içerdiğini vurgulayan ilk Marksistti (*Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *a.g.e.*, s. 120-123). Başka yazarlar da Marxçı esinli bir psikoloji geliştirmeye çabalamışlardır, örneğin L. S. Vygotski (*Pensée et langage*, Paris, La Dispute, 1997; *Conscience, inconscience, émotions*, Paris, La Dispute, 2003) ve G. Politzer (*Écrits*, 2: *Les fondements de la psychologie*, Paris, Éd. Sociales, 1969).

Fakat ötekiyle etkileşim, onunla maddi ve manevi ilişkiler daima toplumsal ilişkilerle, başka deyişle sınıflar arasındaki ilişkilerle çevrelenmiş ve koşullanmıştır. Bu sınıflar öncelikle sürdürdükleri eşitsizlikçi iktisadi ilişkilerle tanımlanırlar: mülkiyet ilişkileriyle ve üretim araçlarına sahip olma yoluyla (böylece üretim araçlarının özel mülkiyeti, kendi kullanımlarında üretim aracı olmayan bireyleri ücret karşılığında kendi işgüçlerini satmaya zorlar). Fakat farklı çıkarlarla ve toplumsal dünyanın farklı bilinç biçimleriyle de tanımlanırlar. Egemen sınıfların bilinci ikili bir özelliğin damgasını taşır: Çıkarlarının mevcut toplumun örgütlenme ilkelerine uygunluğu ile bu örgütlenmeye itiraz edenler karşısında bunu doğrulama zorunluluğu. Bu örgütlenmeyi haklı göstermek için, egemen sınıf üyeleri, kendiliğinden bir şekilde, kendi özel çıkarlarına evrensel bir biçim vermeye yönelirler (böylece özel mülkiyet, saygı gösterilmesi herkesin çıkarına olan ya da evrensel bir hak olarak sunulur). Çıkarları ve egemen sınıflara özgü bilinç biçimlerini belirli bir içerik edinmeye yönelten özgül doğrulama süreçlerinin varlığı; işte, Marx'ın "egemen sınıfın fikirleri"nden söz ederken belirttiği şey. Bu fikirlerin toplumsal tahakkümünü haklı gösterdiği ölçüde, bunlar aynı zamanda "onun tahakkümünün fikirleri" olarak kabul edilebilirler. Marx egemen sınıfın fikirlerinin, her dönemde, genel kabul görmüş fikirler anlamında egemen fikirler olma eğiliminde olduğunu ekler. Bu sonuncu savdan yola çıkarak iki açıklama önerilmiştir: Bir yandan, bu fikirler egemen toplumsal ilişkileri "ifade etmeleri"ne bağlı özel bir toplumsal güce kendiliğinden sahip olurlar; diğer yandan, "manevi üretim araçları"na sahip egemen sınıf tarafından toplumun geri kalanına dayatılabilirler. Birinci açıklama, kurumsallaşmış eylem ilkelerini ifade eden temsillerin, toplumsal bir geçerliliği

neredeyse otomatik olarak edinme eğiliminde olduğu fikrine yöneltir. İkincisi ise, daha ziyade, temsillerin, okul, yasama ve yargı mercileri ya da din gibi kurumların denetimi aracılığıyla eğer toplumun geri kalanına aktif biçimde dayatılmışlarsa belirli bir döneme dayatılabilecekleri fikrine gönderme yapar. Bu iki fikrin toplumsal sınıflar, din ve bilgi sosyolojisinde önemli bir geleceği olacaktır. Her ikisinin de Weber, Bourdieu ve Althusser gibi yazarlar tarafından farklı biçimlerde geliştirildiği görülecektir.[27]

Ezilen toplumsal sınıflara özgü bilinç türü çok farklıdır. Bunlar egemen sınıfın fikirlerine yapısal olarak tabi olsalar da, üyelerinin özgül çıkarları onları mevcut toplumsal ilişkilerin (muhtemelen devrimci bir biçimde) dönüşümünü talep etmeye yöneltir; keza içinde yaşadıkları koşullar da onları bu koşulları aklayan fikirler karşısında eleştirel bir bakış açısı benimsemeye yöneltir.[28] Bütün toplumsal sınıfların, aynı toplumsal konumu işgal etmedikleri ve aynı toplumsal dünya algısına sahip olamayacakları için egemen toplumsal doğrulamalar/aklamalar karşısında aynı eğilimi göstermemeleri, Marx'ın geliştirdiği toplumsal eleştirinin ve teorik söylemin epistemolojik doğrulanmasında temel bir noktadır. Marx, *1844 Elyazmaları*'nda kendi siyasal iktisat eleştirisinde üre-

27) Weber, öncelikle toplumsal bir grup tarafından diğerlerine dayatılması gerekse de (*a.g.e.*, s. 29), bir etiğin sonunda kısmen mekanik biçimde dayatılabileceğini açıklayacaktır (bkz. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, s. 249-254'teki demir kafes teması). Bourdieu her toplumsal sınıfın, kendi dünya görüşünü başkalarına dayatarak toplum içindeki konumunu iyileştirmeye çalıştığını vurgulayacaktır (bkz. *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, s. 111-228). Althusser ise devlet kurumlarının egemen fikirlerin üretimindeki ve yeniden-üretimindeki belirleyici rolünü analiz edecektir (bkz. "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions* içinde, Paris, Éd. Sociales, 1976).

28) *IA*, 41: "Eğer [proletarya] din gibi herhangi bir temsile hiç sahip olmamışsa, bu tür temsiller koşullar tarafından çok önce yok edildiği içindir."

tim sürecindeki proleterin bakış açısına gönderme yapıyordu: "Üretimin zenginler için taşıdığı anlam yoksullar için taşıdığı anlamda açıkça belirir. Yukarıdakiler için anlamı daima incelikli, kılık değiştirmiş, muğlak biçimde ifade bulur: görünümdür bu. Aşağıdakiler için, kaba, doğrudan, samimi biçimde ifade bulur: bu özdür."[29] Daha sofistike bir biçimde, *Kapital*'in sonsözünde de aynı fikri buluruz. Burada Marx siyasal iktisadın eleştirisi hakkında, proletaryayı "temsil ettiğini" ve yalnızca proletaryanın bakış açısının bilimsel siyasal iktisatta bir gelişmeye imkân tanıdığını söyleyecektir.[30] Birinci bölümde Marx'ın, eleştirinin yöneldiği çıkar ve temsillerden yola çıkarak içkin bir toplumsal eleştiri modeli benimsediğini söyledik; şimdi de bu modeli egemen toplumsal doğrulamalardan yola çıkan bir iç eleştiriden ayırmak gerektiğini görüyoruz. Daha ziyade, egemen toplumsal doğrulamaları tartışma konusu eden deneyimlerden ve bilinç biçimlerinden yola çıkmak gerekir (bu yaklaşım, Adorno'dan Foucault'ya ve *Subaltern Studies*'e dek farklı yazarların ya negatif toplumsal deneyimlere[31] ya da gözden düşmüş bilinç biçimlerine[32] dayanarak geliştirdikleri yaklaşımdır).

Kuşkusuz fark edilmiştir ki, Marx temsillerin bu materyalist analizinin farklı argümanlarını geliştirirken, asla ideoloji

29) K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *a.g.e.*, s. 192-193.

30) Bu noktayı şu eserde geliştirdik: E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995, s. 107-120.

31) "Negatif deneyimler" bakış açısını sistematik olarak benimseyen bir toplumsal eleştiri türünün açıklaması için bkz. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, *Réflexion sur la vie mutilée*, *a.g.e.*

32) Toplumsal bakımdan gözden düşmüş bilinç biçimlerinin bakış açısını benimseyen bir toplumsal eleştiri için özellikle bkz. Foucault'da "tabi kılınmış bilgilerin isyanı" ("Il faut défendre la société", Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997, s. 7-10) ve Spivak'ta söz almanın imkânsızlığı olarak madunluk teması ("Les subalternes peuvent-ils prendre la parole", M. Diouf, *L'historiographie indienne en débat* içinde, Paris, Karthala, 1999).

kavramına gönderme yapmaz. Bu kavram işbölümünün bilinç üzerindeki özgül etkisini belirtir. İdeolojinin tarihsel bir ürün olduğu şeklindeki başlangıçta yer alan ve tamamen genel gözlem bir yana bırakıldığında, ardından da ideologların (idealist tarih teorisyenleri olarak) nedenselliğin gerçek düzenini tersine çevirdikleri yönündeki aşikâr gözlem bir yana bırakıldığında, ideoloji, ilk kez, işbölümünün analizi vesilesiyle söz konusu olur ve daima bu vesileyle teorik olarak gündeme gelir; yoksa yalnızca polemik açıdan değil.

Genel kabul görmüş yorumun tersine, Marx'ın ideolojiden anladığı şey toplumsal çıkarların düşünceler içinde ifade bulma ve kendilerini doğrulama tarzı değildir; bilincin pratiğin buyruklarından ayrılma ve toplumsal doğrulamalara yeni bir biçim verme tarzıdır. Bu ayrılma toplumsal işbölümüne ikili bir şekilde bağlıdır. Bir yandan, gerçekten de, bilinci özgül işlevinden, yani pratik problemlerin çözümünden kurtulmaya ve temsilleri kendileri için –yoksa bu pratik problemlerin çözüm araçları olarak değil– ele almaya yönelten şey kol emeği ile kafa emeğinin toplumsal olarak bölünmesidir. Aynı zamanda, toplumsal işbölümü bilinci, işlevini ve kökenini gizleyerek "saf" teorileştirmelerin yoluna yöneltir. Bu konuda, ideolojinin tipik figürlerinin sayılmasının temsilleri değil, felsefe ve teoloji gibi (din değil teoloji)[33] temsillerin teorileştirilme biçimlerini içerdiği fark edilecektir. Ardından ideoloji eleştirisi biçiminde geliştirilen ahlak eleştirisi de Marx'ın ahlaktan, bireylerin iyilik ve kötülük hakkındaki kendiliğinden bilinçlerini değil evrensel iddialı buyurucu teoriler anladığını belirtmektedir. Bu ahlak eleştirisi, ahlakı "içkin bilinç"in[34] karşısına çıkmaya yö-

33) *Din adamları kuşkusuz ilk ideologlar kabul edilmiştir, fakat onlar mümin ve sofu olarak değil dinsel sorunların uzmanları olarak, ilk teologlar olarak böyledirler.*

34) *IA*, 243-254, 461-462.

neltir; bu da var olma-göreviyle ilgili sorular için de düşünümsel dinamiklere bel bağlamayı talep etmek anlamına gelir; bu düşünümsel dinamikler sayesinde pratik bilinç eylemin içinde ortaya çıkan sorunlar için, *a priori* ilkelerden yola çıkarak eylemi dışarıya yöneltmek yerine bu eylemi harekete geçiren çıkarlarla uyumlu çözümler bulmaya çabalar.

Diğer yandan, ideolojinin analizi entelektüel çalışmanın egemen sınıfın kimi üyelerine ayrılmış olduğunu dikkate almalıdır. Kol emeğiyle kafa emeği ayrımı, egemen sınıfın içinde, bu sınıfın kendiliğinden bilincinin yeniden ifadesine katkıda bulunan bireyler ("aktif ideologlar") ile politik ve toplumsal tahakkümün gündelik idaresinin buyruklarına gömülmüş bireyler arasında bir bölünme gerektirir. Özellikle iki nokta ortaya konmayı hak etmektedir. Birinci olarak, aktif ideologlar burjuvaziye özgü bir bilinç türü üretmemektedirler; egemen fikirleri kendileri için ele alarak ve bunların içerdikleri toplumsal doğrulamaları rasyonelleştirmeye ya da mutlaklaştırmaya çabalayarak düşünümsel bir yeniden ifadesini üretmektedirler. Bu doğrulamanın ilkelerini hakikat olarak kabul etmekle yetinmemeye, fakat (örneğin mülkiyet hakkını "insan hakları"na döndürerek) bunların neden ezeli hakikatler olduklarını açıklamaya, hatta tarihi bu fikirlerin uyguladıkları etkiyle açıklamaya (*Alman İdeolojisi*'nde "ideologların" tarih anlayışının özgül karakteristiği olarak ortaya çıkar) onları yönlendiren de budur. İdeolojinin Marx'ta "aktif ideologlar"dan yola çıkarak temelde tanımlanmış olması, özellikle ideoloji teorisinin bir bilgi sosyolojisinden ya da entelektüeller sosyolojisinden kaynaklanmadığı anlamına gelir.[35] İkinci olarak, ideolojinin hitap ettiği kişilerin egemen sınıfın diğer üyeleri olarak

35) Bilgi sosyolojisinin kökenlerinden biri Marxçı ideoloji analizinin yeniden ifadesinden kaynaklanır: K. Mannheim, *Idéologie et utopie* (1929), Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

sunulduğu (bilinçleri de bu nedenle ideolojiye bulanmıştır ve dolayısıyla "pasif ya da alıcı" ideologlardır), yoksa egemenlik altındaki sınıflar olmadığı görülecektir – ideoloji kavramının bir tahakkümün kavramsal taşıyıcıları anlamında egemen fikirlerden ayrılması gerektiğinin yeni onayıdır bu. Marx'ın ideolojinin burjuva sınıfının pasif ideologları üzerinde bile etkili olmadığını vurgulaması da eklenirse, oldukça açık bir şekilde ortaya çıkar ki, onun amacı ideolojik işlevin önemi teorisi üretmek değil, tersine, ideolojinin kısırlığını (egemen fikirleri yeniden ifade etmekle yetinir) ve etkisizliğini (egemen sınıfın diğer üyelerini bile ikna etmeyi başaramaz) vurgulayarak, tarihin akışı üzerinde ilerici bir anlamda etkide bulunma yönünde ideologların iddialarını en radikal biçimde (onların söylemlerinin üretim sürecine bile uzanarak) teşhir etmektir. Bundan böyle, Genç-Hegelcilerle tartışma kapandıktan sonra Marx'ın bu kavramın kullanımını neredeyse terk etmiş olması şaşırtıcı değildir. Ardından kavramın bilinen geleceğinin oluşması ve yeni açılımlar tanımasının dilenmesi,[36] Marksizmde, kaynaklarını Marx'ın metinlerine harfiyen bağlılıktan alan çok sayıdaki gizemin parçasıdır.

Felsefeden Çıkıştan Siyasal İktisadın Eleştirisine

Alman İdeolojisi'nde materyalist tarih anlayışının oluşum çerçevesi idealist tarih filozoflarıyla polemiktir ve daha genel olarak da, felsefenin tartışma konusu edilmesidir. Marx felsefenin genel akıl yürütmelere verdiği ayrıcalığın tarihin fiili akışının incelenmesine uygun olmadığına daha bu dönemde

36) İdeoloji kavramının güncelliği hakkında bkz. *Actuel Marx*, no 43: *Critiques de l'idéologie*, 2008.

ikna olmuştu. Tersine tarih, gözlemin önceliğini ve toplumsal yaşamın farklı alanlarının karşılıklı eyleminin daima özgül biçimlerinin analizini gerektirir. Genç-Hegelcilik kendi eleştirel işlevini tarih felsefesinin tipik anlamda ideolojik bakış açısından yola çıkarak düşünürken, Marx tarih felsefesinden ampirik soruşturmaya geçmek gerektiğini açıklar. Bu bağlamda, "felsefeden çıkış"tan söz eder ve "bir sıçrayışta çıkıp gerçek dünyayı incelemeye koyulmak"[37] gerektiğini yazar; bu, ideolojiden bilime geçiş olarak düşünülmüş bir çıkıştır. Bununla birlikte, daha *Alman İdeolojisi*'nde ampirik soruşturma adına felsefenin terki, materyalist tarih anlayışının ilkelerine uygun olarak felsefenin olası *yeniden-inşası* sorununu açık bırakmaktadır. Birkaç yıl sonra, tarihin ampirik incelenmesinin, bilimsel iddialı bir söyleme eskiden felsefeye atfedilen eleştiri işlevini verir gözüken bir siyasal iktisat eleştirisinden destek alması gerektiği ortaya çıktığında bu soruna yeniden girişilecektir. Öncelikle bu yeniden inşanın *Alman İdeolojisi*'nde nasıl tahayyül edildiğine bakalım:

> "Demek ki, gerçek yaşamda kurguculuğun bittiği yerde, gerçek pozitif bilim; insanların pratik etkinliğinin, gösterdikleri pratik gelişme süreçlerinin ortaya konuluşu başlar. Bilinç konusundaki boş sözler biter, onların yerini gerçek bilgi almalıdır. Gerçeğin kendisi ortaya konduğunda, özerk felsefe varlık ortamını yitirir. Onun yerini, olsa olsa insanların gösterdikleri tarihsel gelişmenin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi alabilir. Bu soyutlamalar, gerçek tarihten kopartılarak kendi başlarına ele alındıklarında hiçbir değer taşımazlar. Olsa olsa tarihsel malzemenin daha kolay sınıflandırılmasını, ayrı ayrı tabakalarının sıralanışını göstermeye yarar. Ama hiçbir biçimde, felsefenin yaptığı gibi, tarihsel çağları güzelce düzenlemeyi sağlayabilecek bir reçete, bir

37) *IA*, 234.

şema veremezler. Tersine, güçlük, ancak bu materyal, ister tamamlanmış bir çağ söz konusu olsun, ister içinde bulunulan zaman olsun, incelendiği, sınıflandırıldığı ve gerçek bir biçimde ortaya koymaya konulduğu zaman başlar. Bu güçlüklerin aşılması burada ele almamıza olanak bulunmayan ve ancak gerçek yaşam sürecinin ve her çağın bireylerinin etkinliklerinin incelenmesiyle anlaşılabilecek öncüllere bağlıdır. Biz burada ideoloji karşısında kullandığımız bu soyutlamaların birkaçını alıp, onları tarihsel örnekler ışığında açıklayacağız."[38]

Felsefeden çıkış fikri burada eleştirel ve yeniden kurucu ikili veçhesiyle kendini gösterir. İlki, tarihin ampirik incelenmesi için ya da tarihin "pozitif bilimi" için spekülasyonu terk etmeye yönelten bir ideoloji eleştirisidir. Bu anlamda, "çıkmak" ikame etmek anlamına gelir: Bu ikamenin konusu, yalnızca (tarihte fikirlerin mutlak gücüne olan) ideolojik yanılsamaları değil, daha genel olarak ampirik bilimler adına (soyut ilkelerden yola çıkarak ampirik olanın yeniden inşasının) spekülasyonun yöntemsel modelini de terk etmesi gereken tarih bilgisidir. Yöntemsel ikame modelinin doğası gerçekten açıklanmış değildir. Bununla birlikte Marx bunu ("soyutlama") tümevarım yoluyla elde edilen ve ampirik olarak onaylanan "genel ilkeler" ışığında ampirik malzemenin "incelenmesi" ve "sınıflandırılması" olarak tahayyül eder gözükmektedir; bu ilkelerin ancak bulgulayıcı işlevi vardır ("emare" oluştururlar) ve uygulanması, ampirik malzemenin eksiksiz örgütlenmesinin ("gerçek sergileme") gerekliliğinin rehberliğinde olmalıdır.

Felsefeden çıkış fikri de materyalist tarih anlayışının ilkeleri ışığında felsefenin yeniden inşası projesine bağlıdır. Yukarıda görüldüğü gibi, Marx kendi söylemini *Alman*

38) *IA*, 21; *MEW* 3, 27.

İdeolojisi'nde geliştirildiği haliyle felsefi bir söylemle özdeşleştirir. Ve bu söylem ikili bir işlev taşıyor gözükmektedir: genelleyici bir işlev ile tedavi edici bir işlev. Marx tarihsel soruşturmanın en genel sonuçlarının bir sentezini gerçekleştirmenin ve böylelikle materyalist tarih anlayışının ilkelerini açıklamanın felsefeye düştüğünü yazdığında, bu ilk işlev söz konusudur. Bu ilkelerin felsefe tarafından değil, bizzat ampirik soruşturma sırasında üretildiği ve felsefenin ancak ikincil olarak müdahale ederek onlara en genel formülasyonlarını vermeye çalıştığı, genel tarih teorisi alanından (Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde sıklıkla üzerinde durduğu alan) ve tarihsel bilgi yöntemi alanından (yukarıda Marx'ın üzerinde durduğu alan) onları yerinden ettiği görülecektir. Burada belirleyici nokta, bu ilkelerin, soyutlandıkları tarih soruşturmasından bağımsız hiçbir olumlu değerlerinin olmadığıdır (onları korumak için anlamlarını daima tarihsel olarak açıklama zorunluluğu buradan kaynaklanır). Fakat idealist tarih anlayışlarıyla polemiğin bütününün okunmasından, bu ilkelerin aynı zamanda olumsuz ya da tedavi edici bir işlevlerinin de olduğu anlaşılmaktadır: Hem tarih felsefelerinin başarısız kaldığı yanılsamaları teşhir etmeyi hem de başka ideolojik biçimler altında bunların yeniden üretimini engellemeyi hedeflerler.

Böylece felsefenin ampirik tarih biliminin elde ettiği sonuçların genellemesine indirgenmesini istemek, ancak eğer *Alman İdeolojisi*'nde zaten sorunsallı olan iki koşul karşılanırsa mümkün olur. İlki, "tek bir bilim vardır", "tarih bilimi"dir.[39] İkincisi, felsefenin tarihsel soruşturmayı asla öğretmediği, yalnızca tarihten ders aldığıdır. Gerçekten de felsefenin kendi ilkeleri üzerine bir düşünüme ve bir tedaviye indirgenmesi için bu tarih biliminin önceden oluşmuş olması gerekir. Yine

39) *IA*, 14.

de, *Alman İdeolojisi*'nin daha ziyade bu tarih bilimini temellendirmeyi ve geliştirmeyi hedefleyen bir girişim olarak kendini sunduğu neredeyse kesindir.

Daha sonra Marx materyalist tarih anlayışını farklı şekillerde geliştirmeye çalışacaktır: 1848 devriminin (*Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850*), III. Napolyon'un hükümet darbesinin (*Louis Bonaparte'ın 18 Brummaire'i*), Komün'ün (*Fransa'da İç Savaş*), çalışma süresi üzerine yasaların gelişiminin, kapitalizme geçiş döneminin (*Kapital*) analizleri, vs. Tarihin iktisadi temeliyle ilgili ampirik soruşturmanın da siyasal iktisadın bilimsel akımının, yani klasik siyasal iktisadın derinleştirilmiş bir eleştirel incelemesi olmadan ciddi bir şekilde girişilemeyeceğinin de bilincine varacaktır. Siyasal iktisadın eleştirisi 1848'den itibaren Marx'ın teorik etkinliğinin özünü oluşturacaktır ve eleştiri olarak felsefenin Genç-Hegelci problemini yeni bir biçimde ortaya koymaya yönelerek, felsefenin statüsü problemini ortaya atacaktır. Siyasal iktisadın eleştirisinin teorik işlemcisi olan eleştirinin statüsü tam olarak nedir? Basitleştirirsek, soruya cevap vermenin üç tarzını ayırt edebiliriz: siyasal iktisadın "yöntem" yolu, "diyalektik" yolu ve içkin eleştiri yolu.

Siyasal İktisadın Temelleri (Grundrisse)'de (1857-1858) Marx siyasal iktisadın eleştirisinden önce genellemelerle ilgili bir bölüm ("Genel Giriş") koymak gerektiğini düşündü; bu bölüm hem materyalist tarih anlayışının ilkelerini hem de siyasal iktisadın eleştiri yöntemini ortaya koyar. Bu eleştiri yöntemi esasen klasik siyasal iktisadın ilkelerinin tarihselleştirilmesi ve tümleştirilmesi gerekliliğine dayanır. İlk yöntemsel övgü, özgülleştirici tarihselleştirme yoluyla soyutlamaların belirlenmesi, düşüncelerin gerçek anlamının onların haki-

kat değerine karar veren tekil ampirik içerikle belirlendiğini ileri süren Kantçı bir Marx görüntüsünün temeli olmuştur.[40] İkincisi, düşüncenin belirlenimlerinin bütünü olarak somutun yeniden-inşası ise Marx'ı gerçeğin aslında tümlük olduğu tezini Hegel'den alan bir yazar olarak yorumlamayı sağlamıştır.[41] Bu tür yorumların sınırları, özellikle, yine felsefi bakımdan anlamlı olan, iki yıl sonra *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın (1859), *Alman İdeolojisi*'nde zaten mevcut bu tezi yeniden formüle ederek böyle bir girişin terkini onaylamasına bağlıdır: Genel ilkeler ve yöntemsel övgüler ancak hiçbir durumda önceden tanımlanmış bir çerçevenin yönetemeyeceği bilimsel bir soruşturmadan çekilip çıkarıldıkları ölçüde değer taşırlar ve kendi anlamlarını bu bilimsel soruşturmanın sonuçlarıyla açıklandığı ölçüde koruyabilirler.

Grundrisse döneminde Marx diyalektik fikrinin kendi siyasal iktisat eleştirisinin biçimini açıklamayı sağlayacağını kabul etmiş gözükmektedir. Bu hazırlık çalışmasının kaleme alınmasına giriştiği sırada Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni tekrar okumasından güçlü biçimde etkilenerek, Hegelci diyalektiğin eleştirisini kaleme almayı bile tasarlar: "Eğer günün birinde bu tür bir çalışmaya zaman bulabilirsem, Hegel'in keşfetmiş olduğu ama aynı zamanda mistifiye ettiği yöntemin rasyonel özünü iki ya da üç yazı halinde sağduyulu insanların ulaşabileceği hale getirmeyi çok arzularım."[42] Bu projenin kimi yankıları *Kapital*'in önsözünde de yer alır. Marx burada bir "ters yüz etme"nin ve bir "çekirdeğin" çıkarılmasının sonucu olarak kendi diyalektik kullanımını sunar:

40) Bu konuda bkz. G. Della Volpe, *La logique comme science historique*, Brüksel, Complexes, 1977.
41) Bkz. G. Lukács, "Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe", in *Histoire et conscience de classe*, *a.g.e.*
42) *Marx'ın Engels'e mektubu, 14 Ocak 1858.*

"Şüphesiz, sunuş tarzının araştırma tarzından şekil olarak ayrılması gerekir. [...] Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur. Bendeyse, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir. [...]

"Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik başaşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir.

"Gizemlileştirilmiş biçimi ile diyalektik, var olanı yüceltir göründüğü için, Alman modası olmuştu. Oysa rasyonel biçimi ile diyalektik, burjuvazi ile onun doktriner sözcüleri için rezil ve iğrenç bir şeydir; çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlaşmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır; çünkü, diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir.

"Kapitalist toplumun çelişkilerle dolu hareketi, kendisini pratik burjuvaya en açık ve seçik şekilde, modern sanayinin içinden geçtiği dönemsel çevrimin inişli çıkışlı seyrinde ve bunun doruk noktası olan genel bunalım sırasında hissettirir. Genel bunalım, henüz ön aşamalarında olmakla birlikte bir kez daha yola çıkmış bulunuyor ve hem gösteri alanının evrenselliği hem de etkisinin yoğunluğu sayesinde, diyalektiği, yeni kutsal Prusya-Alman İmparatorluğu'nun türedilerinin bile kafalarına sokacak."[43]

43) *KI*, 17-18. Bu metaforlar mektuptaki ifadeyle yakınlaştırılabilir: "Benim sunuş yöntemim Hegel'inki değildir çünkü ben materyalistim, Hegel ise idealist. Hegel'in diyalektiği bütün diyalektiğin temel biçimidir ama ancak mistik biçiminden kurtarıldıktan sonra" (Marx'ın Kugelmann'a Mektubu, 6 Mart 1868).

Bu metne dayanarak, kimi zaman "diyalektik" fikrinin Marx'ta (bizzat diyalektik fikrinin anlamının da eksiksiz bir değişimindense) Hegelci diyalektiğin (materyalist) bir versiyonunu belirttiği sanılmıştır. Engels "diyalektik materyalizm"i maddenin yasaları olarak yorumladığı "diyalektik yasalar" üzerinde temellendirdiğinde olayları böyle anlamıştır.[44] Bu yorum kabul edilirse, *Kapital*'i, "diyalektik yöntem"in "ampirik bir bilimin, siyasal iktisadın olgularına" "uygulanması" olarak yorumlamak mümkün olabilmektedir.[45] Böyle bir sunuş iki açıdan tartışmalıdır. Bir yandan, Marx'ın *a priori* saptanmış yöntemleri reddetmiş olduğunu zaten belirtmiştik. Daha gençlik döneminden itibaren düşünce biçimlerinin incelenen maddeye dışardan dayatılmaması gerektiği, "özgül nesnenin özgül mantığına" uyulması gerektiği itirazını Hegel'e yöneltiyordu.[46] Bunu yaparken, biçimcilik eleştirisini Hegel'e çeviriyordu; yöntemlerin Marxçı reddinin, Hegel'e, sözde bir "diyalektik yöntem"in benimsenmesinden daha büyük bir sadakat gösterdiği saptanabilir. Hegelci bir tarzda, *Kapital*'in önsözünde "diyalektik"ten anlaşılan şey, her türlü biçimciliği aşan ve incelenen nesnenin hareketine kendini teslim eden bir yaklaşım olsa da, *Kapital*'in "sunuş yöntemi" ile diyalektik olmayan araştırma yöntemini ayırarak bütün biçimciliklere karşı bu kuşkuyu da daha çok öne çıkarır.

Diğer yandan, bu alıntıda görülüyor ki Marx diyalektik fikrini geniş ve nispeten belirsiz bir anlamda kavramaktadır: Yalnızca çelişkilerin ve bütünlüğün olumsuz rolüne değil, "hareketin akışına" ve gerçeğin dönüşümlerine de dikkatli bir düşünce olarak görmektedir. Çelişkilerin ve bütünlüğün

44) F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éd. Sociales, 1952, s. 69-74.
45) *A.g.e.*, s. 53.
46) *CRID*, 149.

rolü kuşkusuz ki Marx'ın daima temel kabul ettiği ve terimin Hegelci anlamında diyalektik fikrine bağlanabilen bir noktadır. Fakat "hareketin akışı", "eğilimler", "başkalaşımlar", "geçişler" teması da *Kapital*'de aynı ölçüde önemlidir; ve işin doğrusu, diyalektik bir düşünceden ziyade dinamizmci bir düşünceye gönderme yapmaktadır. Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini kimi zaman Hegelci bir dile ve düşünce biçimine dayanarak oluşturduğu inkâr edilemez, fakat Hegel'le hiçbir ilişkisi olmayan ve hepsi de döneminin siyasal iktisadıyla ve doğa bilimleriyle ilişkili başka dil ve düşünce biçimlerini de kullanmaktadır, ki bu durum *Kapital*'in birinci baskısının önsözünde fiziği, kimyayı ve biyolojiyi epistemolojik model olarak almaya yöneltmektedir.

Felsefenin Sefaleti'nin Proudhon tarafından diyalektik yöntemin kullanımına ayrılmış bölümleri, tıpkı yukarıda aktarılan bölüm gibi, "materyalist diyalektik" fikrinin özellikle spekülatif diyalektiğin materyalist bir eleştirisi ilkesini belirtmektedir. Yine bu noktada, materyalizmin anlamı idealist yanılsamaların, söz konusu durumda, bilginin sunuluşunun diyalektik yasalarının aynı zamanda gerçeğin bağlantılarının yasaları olabileceği yanılsamalarının bir eleştirisinden kaynaklanıyor gözükmektedir. Engels'in ileri sürdüğünün tersine,[47] diyalektiğin materyalist "tersine çevrilmesi"nden söz etmek, Marx'ta bilginin sunuluşunun gerçeğin diyalektik yasaları içinde temellenmesi gerektiği anlamına gelmez, tersine, düşüncenin yasaları ile gerçeğin yasalarının aynı olmadığı anlamına gelir. Kuşkusuz, önsöz hem bir "sunuş yöntemi" anlamında hem de gerçeğin bir "hareketi" anlamında diyalektik fikrine gönder-

47) F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, *a.g.e.*, s. 85-87: "Kavramın diyalektiği gerçek dünyanın diyalektik hareketinin basit yansısı olur ve bu olurken, Hegel'in diyalektiği başaşağı edilmiştir ya da tersine: başı üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine konur."

me yapmaktadır, fakat Marx'ın bu ikisi arasında tekyanlı bir bağ kurmak istediğini kanıtlayan hiçbir şey yoktur.

Kısacası, siyasal iktisadın eleştirisinde uygulamaya konan eleştiri ne (genellemeler bölümünde yer almaya uygun) önceden belirlenmiş katı bir yöntemi ne de (diyalektik olarak) örgütleyici mantıksal kavramı kabul eder fakat Marx bilimselliğin *a priori* saptanmış felsefi yöntemlere ya da yüceltmelere uyarlanmasından ziyade, özellikle özgül problemlere uyarlanmasına bağlı olduğunu düşündüğü bir soruşturmanın gelişiminin gerektirdiği farklı teorik işlemcileri kullanır. Aynı şekilde, harekete geçirilen eleştirel işlemciler, kapitalist iktisadı yöneten yasaları, siyasal iktisadın içinde yeniden-üretilen pratiğe içkin yanılsamaları (örneğin "meta fetişizmi") ya da çalışma süresiyle ve ücretle ilişkili çatışmalarda siyasal iktisadın araçsallaştırılmasının sonsuzluğu ideolojik tezini tartışmaya bağlı olarak farklı niteliktedir. Bu farklı nedenlerle siyasal iktisadın içkin bir eleştirisinden söz edilebilir.

Marx gerçek bilimselliği oluşturan farklı entelektüel işlemler hakkında yöntembilimsel mülahazalar elbette geliştirebilirdi; keza tarihsel materyalizmin ilkelerini sentezleyici bir elkitabı biçiminde ya da en uygun olarak değerlendirdiği toplumsal eleştiri türünde de başlı başına sunabilirdi. *Alman Ideolojisi*'nde felsefeye dair oluşturduğu anlayışı asla terk etmeyerek, o zamandan sonra bu tür hedefleri öncelik olarak bir daha kabul etmedi ve felsefenin eleştirel kaynaklarını siyasal iktisadın toplumsal kökenleri, politik içeriği ve bilimsel değeri üzerine bir düşünme çerçevesinde kullanmayı tercih etti. Bir felsefeyi yeniden oluşturmaktansa, başka bir felsefe pratiğinin yoluna girdi; burada, felsefi rasyonelliğin uygulanması, felsefi söylemden bağımsız var olan politik (komünizm) ve teorik (siyasal iktisat) projelerin özgül kısıtlamaları tarafın-

dan yeniden şekillendirildi. Böylece Genç-Hegelci döneminin temel sorgulamasını sürdürdü: Felsefe özgürleşme yönündeki pratik çabaların hizmetinde bir aygıt nasıl olabilir? Felsefenin en yüksek rasyonellik biçimi olduğunu ve tarih felsefesinin en ayrıntılı politik sorunlarını kavramayı sağladığını kabul ederek, enflasyonist bir felsefe anlayışı içinde bir cevap aramaya başlamışken, sonunda, felsefeden, pozitif bilimlerin ilerlemesinin ve toplumsal altüst oluşların ışığında ele gelir olarak ne kalmışsa onu koruyan deflasyonist bir anlayışı benimsedi.

III. Kısım

İktisat

Gérard Duménil

Marx bir "siyasal iktisat eleştirmeni" miydi yoksa iktisatçı mı? "Eleştiri" kavramına kendi verdiği içerik de pek açık değildir. 1867 yılında *Kapital*'in birinci cildini yayımladığında eserin altbaşlığı "siyasal iktisadın eleştirisi"ydi. Marx'ın bundan anladığı, hem çağdaş iktisat teorisi sistemlerinin bir eleştirisi hem de kapitalist üretimin eleştirisiydi. "Siyasal" sıfatı, o dönemki kullanıma uygun olarak, "ev içi" iktisada karşıt anlamda "site"ye gönderme yapmaktadır.

Marx'ın düşüncesine bağlı teorisyenler "siyasal iktisadın eleştirisi" deyiminin yerine özel bir siyasal mesajı rahatlıkla koyarlar. "Eleştiri" ve "siyasal" terimleri *ekonomizm* damgasını yiyerek güçlenmektedirler; toplumsal dinamik ve yapıların bu şekilde okunması, onları özellikle siyasal ve devrimci yanlarından mahrum bırakmaktadır. Ekonomizm, iktisadı, toplumsal ilişkilerin, kurumların, hiyerarşilerin ve sınıfsal ya da emperyalist tahakkümlerin soyutlandığı bir mekanizma olarak ele alır. "Siyasal iktisat" kelimesi böylelikle günümüzde, egemen iktisat teorisinin gönderme yaptığı sözüm ona yansız

"bilim"e karşıt olarak, yerleşik teorilere ve düzene itiraz eden bir disiplini belirtmek için kullanılır.

Marx elbette toplumu ve egemen teorileri eleştiren bir iktisatçıdır ve onun iktisadı hiç kuşkusuz siyasaldır. Bu durum, *yapımcı* olarak hareket etmesini ve "kaba" diye nitelediği iktisadı çürütme yönünde bilimsel bir iddia sergilemesini değiştirmez. Marx bir kavramlar ve yasalar sistemi oluşturur, rekabet ve kriz gibi mekanizmaların analizine çoğu zaman fazlasıyla teknik biçimde girişir. Tek eksiği modeldir.

Ekonomizmin asıl eleştirisi, *iktisadın* bilim olarak olası varlığının inkârında değil, yalnızca bu bilimin –değer, fiyat, sermaye gibi– kavramları temelinde gerçekliği açıklama iddiasındaki analitik pratiklerin ve kapitalist pazarlar üzerindeki –rekabet gibi– tamamen siyasi mekanizmaların teşhirinde yatmaktadır. Bu sorunsalların, uygulanmaya konuldukları haliyle, açıklayıcı değerlerini sık sık düzeltmeye yöneldiklerine kuşku yoktur. Egemen iktisat içerisinde, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, her şey pazar sorunudur ve Marx'ın, belirleyen bir yasa yoktur" gibi ifadelere özellikle başvurarak, bu türden analitik iddialara sürekli karşı çıktığı görülmektedir. Bu tür durumlarda sorunu çözenin, çeşitli gruplar arasındaki, özellikle de toplumsal sınıflar arasındaki çatışma anlamına gelen güç olduğunu belirtmektedir.

Marx, döneminin siyasal iktisadının incelenmesine girıştiğinde çok hızlı yol alacağını düşünür. Yaşamının buna yetmeyeceği ve son yıllarının önemli bir bölümünü *Kapital*'in ikinci kitabını oluşturan elyazmalarını yeniden yazmakla geçireceği; üçüncü kitabı yapmaktan vazgeçeli de çok olduğu bilinmektedir. Bu malzemeleri toplayıp bizim şimdi bildiğimiz haliyle ikinci ve üçüncü kitapları oluşturacak kişi Friedrich Engels'tir. Burada başka elyazmalarından da söz etmek gerekir, ki bunların kimileri dördüncü bir kitap oluşturabilir.

Marx'ın iktisat yazılarını okumaya kalkışan herhangi biri yaşamın bu sorunlarına ilgisiz kalamaz. Birinci kitabın Almanca baskılarının Marx'ın sağlığında yayımlandığını ve Fransızca bir tercümeyi okuyup referans versiyon olarak belirttiğini de bilmek gerekir. Birinci kitap görkemli yapıda, gayet organize bir bütün oluşturmaktadır. Bununla birlikte, diğer ciltleri incelerken, diğerlerinin bu birinci cildin yayımlanması sırasında hazır olmamalarının kendini şiddetle hissettirdiği –özellikle de birinci kitabın son kısımlarında– anlaşılır. Marx, burada, kapitalist üretim tarzının tarihsel dinamiğinin işin içinde olduğu –oysa ki bu dinamik birinci kitapta ancak kısmen sergilenmiştir– teorik bir çerçeve içinde güçlü bir siyasal mesaj aktarmak istemektedir. İkinci kitap çok daha tekniktir. Marx bu ciltte olağanüstü bir analitik özen gösterir, günümüzün ulusal muhasebelerinin zar zor işin içinden çıktığı ilişkileri öngörür. Böyle bir girişimin sonuna kadar elbette gitmeyecektir. Üçüncü kitap oldukça dağınık, çoğunlukla yeniden yazmayı gerektiren bir elyazmaları bütününden oluşmuştur. Engels elinden geleni yapmıştır. Dolayısıyla bu metinleri birinci kitaptan çok farklı bir anlayış içinde ele almak gerekir. Fakat unutmamak gerekir ki Marx yalnızca birinci kitabın yazarı değildir; yalnızca birinci kitabın ilk bölümlerinin yazarı değildir...

Bu düşüncelerin amacı Marx'ın iktisat eserinin potansiyel okurunun cesaretini kırmak değil, yalnızca onu uyarmaktır. İktisatçı Marx, metinlerinin kaleme alındığı kronolojik düzen içinde okunmaz. Öncelikle düşüncesinin en olgun, en hazır biçimi içinde kavranması şiddetle tavsiye edilir; sonra da bu olgunlaşmanın geçtiği güzergâhlar, özellikle de "Siyasal İktisat Eleştirisinin İlkeleri" (1857-1858) adlı elyazmalarından kavranılabileceği haliyle keşfedilmelidir. Fakat şunu da

vurgulamak gerekir ki, yayımlanmış ya da yayımlanmamış bu daha eski metinlerde Marx'ın bir daha üzerinde durmayacağı, sonradan sistematik bir sunum yapmayacağı çok sayıda öğe vardır. Marx iddialı bir düşünürdü. Sunumunu yayımcıya teslim etmeden önce gereken niteliği haiz olduğundan iyice emin olmaya çalışıyordu. Örneğin kendi "yöntem"ine ayırdığı birkaç bölümü neden asla yayımlamadı? Bu soruya cevap vermek güçtür. En muhtemel açıklama paradoksal gözükmektedir: Çünkü bunu mükemmelleştireceğini biliyordu, çünkü bu paragraflar, geriye dönüp bakıldığında ne kadar dâhice bulunsa da, böyle bir konuda gelecek kuşaklara bırakmak istediği düzeyde değildi. Yazık!

Elinizdeki eserin bu iktisat bölümü, üç başlık halinde 11 kısımdan oluşmaktadır.[1] Birinci bölüm giriş, hazırlık niteliğin-

1) *Kapital*'in I. Kitabı (*K1*) için alıntı yapılan baskı, J.-P. Lefebvre'in yönetiminde Almanca üçüncü baskıdan yapılan tercümedir (Paris, PUF, 2006; sonuncu baskısı). Fakat Marx'ın gözden geçirdiği Joseph Roy'un Fransızca tercümesine bakmak da yararlı olur (aşağıda "Roy baskısı" diye belirtilmiştir). Almancadan Emmanuel Renault tarafından çevrilen II. ve III. Kitaplardan alıntılar Dietz Verlag (Berlin) yayını olan *Marx Engels Werke* büyük baskısının ciltlerindendir (akt. *MEW 23, 24* ya da *25*). Aynı zamanda bu metinler için ya da Édition Sociales'in birçok ciltten oluşan çevirisine (Paris, Éd. Sociales, 1974) (akt. *K2 ES* ve *K3 ES*) ya da "La Pléiade" dizisindeki çeviriye (Paris, Gallimard, 1968) (akt. *K2 PL* ve *K3 PL*) gönderme yapıyoruz. Gallimard Yayınlarının çevirisinde Maximilien Rubel'in çok yararlı notları da bulunmaktadır. Fakat Gallimard Yayınlarının II. ve III. Kitapların malzemesini çevirisi Engels'in elyazmalarını düzenleme sırasını izlememektedir ki bu da metinlerin karşılaştırılmasında belli bir karmaşıklığa yol açmaktadır.

Elinizdeki eserin bölümlerinde (*Mehrwert*) "artı-değer" [*plus-value*] yerine J.-P. Lefebvre'in koordone ettiği çeviriyle gelen "üst-değer" [*survaleur*] terimi kullanılmıştır. Almanca baskıdan yeniden çevrilen bölümlerde, I. Kitabın çevirileriyle uyum içinde "uzantı" yazmaktadır. Marx bu terimi, o dönemde ukalalık olarak görülen "süreç" terimine tercih etmişti. Alıntıların yorumlarında, günümüzde "uzantı"dan daha basit olan bu terim kullanılmaktadır. Bunun devamında, genellikle "işveren" ile "kapitalist" arasında ayrım yapmaz. Çok sayıda mekanizmanın incelenmesinde Marx, mülkiyeti ve iradesi tek bir kapitaliste özgü olan işletmelere gönderme yapar. Fakat, rekabetin ya da toplumların incelenmesinde olduğu gibi, durum her zaman böyle değildir. O zaman bu farklılığı açıkça belirtir.

dedir. Üç işlevi vardır: Marx'ın iktisat analizini tarih yorumunun daha geniş çerçevesi içine yeniden yerleştirmek, Marx'm siyasal iktisadın yöntemine ayırdığı birkaç paragrafı sunmak ve *Kapital*'in planını vermek. İkinci bölüm öncelikle temel kavramları ele alır: meta, para, sermaye (sermayenin değerlendirilmesi ve dolaşımı). Bunlar I. ve II. kitapların özüdür, fakat III. Kitabın ana bölümünü oluşturan açıklamalara dek uzanır. Marx tanığı olduğu en gelişmiş kapitalizmin kurumsal biçimlerini, hisse senetli büyük şirketleri ve mali kurumları tanımlayan biçimleri burada ele alır. Yukarıda belirtilen yazım güçlükleri nedeniyle üçüncü bölüm III. Kitabın planını ancak kısmen takip etmektedir. Rekabet, birikim, teknik ve bölüşüm eğilimleri, krizler ve mali mekanizmalar üzerine teorilere ayrılmıştır. Bu temaların III. Kitaptaki yerleri kimi zaman gayet iyidir, çoğu zaman ise yan niteliktedir. Fakat bunlar temel temalardır.

I

Proje ve Yöntem

Tarihin Akışını Hızlandırmak

1848'de *Komünist Manifesto*'yu yazarken Marx'ın analizinin merkezinde bir tarih yorumu bulunmaktadır. Bu yorum Marx'ın siyasal eyleminin teorik temelini oluşturmaktadır. Bunun temel mesajı, kapitalizmi aşma zorunluluğunun insanlık tarihinin bu döneminin çarklarına kayıtlı olduğu ve bu çarkların onu geçici evre olarak tanımladığıdır: Devrim programlanmıştır ve sınıfsız bir toplumun kuruluşuna yöneltecektir. Bu yazgı yalnızca kolektif bir bilinçlenmenin, insanın özgürleşme özleminin sonucu değildir. Marx bunun köklerinin, son şekli kapitalist üretim olan ve iktisadi mekanizmaların temel bir rol oynadığı büyük bir tarihsel dinamik içinde yer aldığını düşünmektedir.

Tarihsel oluşuma dair bu bakış Marx'ın siyasal iktisat incelemesine ömrü boyunca yapacağı muhteşem entelektüel yatırımı doğrular. İnsan toplumlarının işleyişinin ve dönü-

şümlerinin anahtarını yalnızca iktisadın sağlayabileceğine ikna olmuştur. 1848 yılında *Manifesto* yayımlandığında birkaç yıldır zaten çalışıyordu, fakat birinci cildini ancak 1867'de yayımlayacağı *Kapital*'in gayet gelişkin sistemine varmaktan çok uzaktı.

Manifesto'yu okumadan önce, Marx'ın ağzından kendi yönteminin hikâyesini, 1859 yılında yayımladığı ilk büyük iktisat metni olan *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'nin önsözünde (aslında *Kapital*'in başlangıcının ilk versiyonudur) sonradan özetlediği haliyle dinlemek gerekir. Hukukun (hukuk ilminin) incelenmesinden yola çıkarak iktisada nasıl vardığını açıklar Marx: "Sivil toplumun anatomisini siyasal iktisatta aramak gerekir."[1] Bu metin özellikle Marx'ın kendi tarih teorisine verdiği çok sentezleyici sunumuyla değerlidir (alıntılar 1-6).

1 "Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder.

2 "Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.

3 "Gelişmelerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin

1) *PHI*, 488.

biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, devasa üstyapıyı büyük ya da az bir hızla altüst eder.

4 "Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde daima iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile –ki bu bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir–, hukuki, siyasal, dini, sanatsal ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki bir kimse hakkında kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir.

5 "İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki insanlık ancak çözüme bağlayabileceği sorunları kendi önüne koyar, çünkü yakından bakıldığında her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar.

6 "Geniş çizgileriyle, Asya üretim tarzı, antik çağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak *nitelendirilebilir*. Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir – bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında; bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar. Demek ki bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarih-öncesi sona ermiş olur."[2]

2) *PHI*, 488-489; *MEW 13*, 9.

Çıkış noktası *üretici güçler* ile *üretim ilişkilerinin* büyük tarihsel diyalektiğidir (1). Bu kavramların basit bir tanımında, üretici güç doğal kaynaklar bütününe, üretim araçlarına, örgütlenme biçimlerine ve becerilere gönderme yapar. Üretim ilişkisi toplumsal ilişkileri, yani bu üretim araçlarının mülkiyetinin ifade bulduğuna benzer insan grupları arasındaki ilişkileri belirtir. Bazı toplumsal grupların çalışma yükümlülüklerini dayatmasını ve ürünün bir bölümünden yararlanmasını sağlayan hiyerarşiler işin içindedir. Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki sınırı çizmek kimi zaman güçtür; çünkü üretici güçlerin bu tür toplumsal ilişkiler dışında hiçbir toplumsal dayanağı, hiçbir varlığı (onları basit doğal kuvvetlere indirmedikçe) yoktur. Bu nedenle temel fikir iki kavramın bileşiminde bulunur; paralel, özerk dinamikler söz konusu değildir. Marx, alıntıda belirtilmiş bulunan (1) üretici güçlerin gelişim düzeyleri ile üretim ilişkileri arasında "denklik" fikrini getirir. Üretici güçlerin belli bir gelişme derecesine üretim ilişkilerinin bir konfigürasyonu denk düşer. Üretici güçlerin gelişimi üretim ilişkilerinin dönüşümünü teşvik eder. Fakat etki karşılıklıdır ve üretim ilişkileri –dönüşümlü olarak– üretici güçlerin gelişimini teşvik edebileceği gibi köstekleyebilir de. Alıntı (3) bunu ifade etmektedir. Örneğin bireysel küçük kapitalist mülkiyet son derece makineleşmiş büyük sanayiyle bağdaşmazken, üretim araçları mülkiyetinin daha gelişmiş bir biçimi olan hisse senetli şirketler modern sanayinin ortaya çıkışına ve yaygınlaşmasına imkân tanır.

Marx bu metinlerde üretici güçler ile üretim ilişkilerinin (toplumun iktisadi yapısı), etkileşimleri içinde, "hukuksal ve siyasal üstyapı" olarak adlandırdığı –hukuk ya da din gibi kurumlara ve son olarak da aktörlerin sahip oldukları "bilince", pratiklere bağlı olan ve bir dönemin düşünürlerinin ifade

ettiği haliyle bireysel bilinçlere (alıntı 2 ve 3) gönderme yapan– şeyle arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Alıntı (4)'te, bu üstyapı öğelerine gönderme yaparak "ideolojik biçimler" deyimini kullanmaktadır. Marx, laf arasında, üretimin ve toplumsal ilişkilerin dönüşümünde insan düşüncesinin yönlendirici bir rol oynadığı sürecin ürününü gören, ("materyalist" yaklaşıma karşıt olarak) idealist bir yaklaşımı çürütme zorunluluğu hissetmektedir.

Marx üretici güçlerin gelişiminin belli bir düzeyinde üretim ilişkilerinin üretici güçlerin ilerlemesiyle çelişkiye girdiğini ileri sürdüğünde siyasal konu yeniden acilen egemen olur (alıntı 3 ve 5). Böylece toplumsal değişim zorunluluğunun üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin dinamiğine dahil olma zorunluluğu fikrinin ortaya çıktığı görülür. Bu değişimin koşulları belli tarihsel konjonktürlerde bir araya gelmiştir. Bu tür durumlar devrimci dönemlerin ortaya çıkışına işaret eder. Devrimin hedefi üretim ilişkilerinin dönüşümüdür ve hukuksal üstyapının başkalaşımı bunun bir bileşenidir. Gayet özlü bir özetle bu süreçler oldukça mekanik bir şekilde sunulmuştur, fakat bu açıklamaları, anlaşılmanın önem taşıdığını bilerek, niyetleri içinde kavramamız gerekir.

Son olarak, alıntı (6)'da dört "üretim tarzı"mn basit bir listesi görülür: Asya tipi (ama aynı zamanda Kolomb-öncesi Meksika ve Peru için de tipiktir), antik, feodal ve modern burjuva (ya da kapitalist). Biçimsel olarak tanım verilmemiş olsa da, Marx'ın "üretim tarzı"ndan, karşılıklı ilişkileri içinde üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin özel konfigürasyonlarına denk düşen insan toplumlarının tarihsel gelişim evrelerini kast ettiği anlaşılmaktadır.

Toplumların tarihine bu bakış, bütün sınıflı toplumlarda ortak olan ve onların sınıflı olarak tanımlanmasını sağlayan

Marx'a özgü "sömürü" anlayışını destekler. Böylelikle üretim tarzları sınıf konfigürasyonlarıyla birleşmiş olur. Asya despotu ve onun etrafındaki soylular sınıfı, çalışmalarını ve yaşamlarını düzenledikleri köylüleri sömürürler; efendi köleyi sömürür; senyör serfi sömürür. Zanaatkârla ilişki, toprak emekçisi karşısında baskın olan ilişkiden daha karmaşık olabilir, fakat bütün bu pre-kapitalist tarzlarda, sömürü egemenlik altındaki bir sınıfın emeğinin (ya da emek ürününe) egemen bir sınıf tarafından (ya da egemenlik altındaki sınıfların egemen sınıflar tarafından) sahiplenilmesi olarak analiz edilir. Her koşulda sahiplenilen bu emek, egemenlik altındaki sınıfların hayatta kalması ve üremesi için asgari olarak gerek görülen emekle sınırlıdır ki bir "üst-emeğe" sahiplenme kavramı buradan gelir. Marx, kapitalist üretim tarzı analizinden yola çıkarak, bu üretim tarzının da böyle bir mekanizmaya dayandığını kanıtlamak ister ki onu sınıflı bir toplum yapan budur.

Siyasal İktisadın Eleştirisi'nin önsözünün özetinin "güçler" ile "ilişkiler" çatışmasına temel rolü verdiği izlenimi edinilse de, konusu öncelikle siyasal olan *Manifesto*'nun metninde durum bambaşkadır. *Manifesto*'nun birinci bölümü muğlaklığa yer olmayan şu savla açılır: "Günümüze dek bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir."[3] Fakat sınıf mücadelelerinin bu ayrıcalıklı yeri bir yana bırakıldığında, Önsöz *Manifesto*'nun kanıtını daha üst düzey bir genellemeyle yeniden ele almaktadır.

7 "Burjuvazi, yüz yılı ancak bulan sınıf egemenliği süresinde, daha önceki kuşakların toplamından daha kitlesel ve daha muazzam üretim güçleri oluşturdu [...].

8 "Demek ki şunu gördük: Burjuvazinin kendini oluşturmasını sağlamış olan üretim ve değişim araçları feodal toplumda oluş-

3) *PHI*, 399.

muştu. Ancak bu üretim ve değişim araçlarının belli bir gelişim aşamasında, feodal toplumun üretim ve mübadelesinin dayandığı ilişkiler, tarımın ve imalatın feodal örgütlenişi, tek kelimeyle feodal mülkiyet ilişkileri, artık o gelişmiş üretici güçlere uymaz oldu. Bu ilişkiler, üretime destek olacağına onu frenliyordu. Giderek bu mülkiyet ilişkileri sayısız kelepçeye dönüştü. Kelepçelerin parçalanması gerekiyordu, parçalandı. Onun yerini serbest rekabet ile ona uygun toplumsal ve siyasal düzen, burjuvazinin siyasal ve ekonomik egemenliği aldı.

9 "Şimdi gözlerimizin önünde benzer bir hareket cereyan ediyor. Burjuva üretim ve değişim koşulları, burjuva mülkiyet ilişkileri, öylesine büyük üretim ve değişim araçlarını oluşturma büyüsünü başarmış bu burjuva toplumu, yeraltından kendi çağırdığı güçlere artık hükmedemez olan acemi büyücülere dönmüş durumda. On yıllardan beri sanayi ve ticaretin tarihi, modern üretici güçlerin, modern üretim ilişkilerine karşı, burjuvazinin ve burjuva egemenliğinin yaşam koşullarını oluşturan bu mülkiyet ilişkilerine karşı başkaldırısının tarihidir. Periyodik yinelenmeleriyle tüm burjuva toplumunun varlığını sürekli artarak tehdit eden ve sorgulayan ticaret krizlerini anmak yeter. Ticaret krizlerinde, yalnız üretilen ürünlerin değil, oluşturulmuş üretici güçlerin de büyük kesimi düzenli biçimde yok oluyor. Krizlerde öyle bir toplumsal bulaşıcı hastalık ortaya çıkıyor ki, bu hastalık daha önceki dönemlerin tümünde saçma görünürdü – aşırı üretim denen salgın hastalık. Toplum bir anda kendini barbarlık durumuna düşürülmüş buluyor; bir kıtlık, genel bir imha savaşı, tüm yaşamsal maddeleri toplumun elinden almış görünüyor; sanayi, ticaret yok edilmiş görünüyor, niçin? O toplum aşırı uygarlığa, aşırı geçim aracına, aşırı sanayiye, aşırı ticarete sahip diye. Elinin altındaki üretici güçler, burjuva mülkiyet ilişkilerini desteklemeye hizmet etmiyor artık; tam tersine bu güçler, o ilişkilere büyük gelmeye başlamıştır, engellenirler; engellerden kurtuldukları zaman ise tüm burjuva toplum düzenini bozmakta, burjuva mülkiyetin varlığını tehlikeye sokmaktalar. Burjuva ilişkiler, kendi ürettiği zenginliği kucaklamaya yetmeyecek kadar daralmıştır.

10 "Burjuvazi, krizleri ne yolla aşıyor? Bir yandan üretici güçlerin büyük bölümünü zorla yok etme, öbür yandan yeni pazarlar fethetme ve mevcut pazarları iyice dibine kadar sömürme yollarıyla. Yani? Daha çok yönlü ve daha büyük krizleri hazırlama ve krizleri önleyici araçları daha da azaltma yoluyla. Burjuvazinin feodalizmi yere sermede kullandığı silahlar şimdi burjuvazinin kendisine yönelmiş durumda.

11 "Böylece burjuvazi, kendi ölümünü getirecek silahları yapmakla kalmayıp, o silahları kullanacak insanları da yaratmıştır – modern işçileri, *proleterleri*!"[4]

Sınıf mücadelelerine ilişkin giriş niteliğindeki açıklamanın ötesinde, *Manifesto*'nun çıkış noktası üretici güçlerin gelişimidir. Genel olarak burjuvazinin tahakkümü bu güçlerin gelişimine engel değildir. Tam tersine bu sınıf, kendi döneminde üretici güçlerin coşkulu gelişiminin motoruydu (alıntı 7). Kapitalist üretim ilişkileri feodal toplumun bağrında adım adım oluştu (alıntı 8). Marx, yeniden, bu burjuva düzenin üstyapısal yanlarına, iktisadi temellerle doğrudan ilişkileri içinde gönderme yapar. "Serbest rekabet" ile "uygun" olarak nitelediği "toplumsal ve politik oluşum" arasında bir denklik kurar. "İktisadi yapı"nın belirleyici karakterini öne çıkartır. Konunun ele alınışındaki sürate rağmen, altyapılar ile üstyapılar arasındaki ilişkinin karmaşıklığı kavranır. Toplumsal ve politik oluşumun "uygun" olduğu söylenir, çünkü üretim ilişkilerinin korunmasının garantisidir. Altyapı bunun içeriğini belirler, çünkü onu üretim ilişkilerini sürdürme işlevine uygun kılar. Dolayısıyla bu toplumsal mekanizmalarda tekyanlı olan hiçbir şey yoktur.

Marx, *Manifesto*'da merkezi bir tema olan "acemi büyücü" olarak burjuvazi temasını ele alır; burjuvazi, üretici güçlerde

4) *PHI*, 405-407; *MEW* 4, 467-468.

eşi görülmemiş ve hâkim olamadığı bir gelişime neden olmuştur (9). Bunun ifadesini kapitalist krizlerin doğasında görür, bu krizlerde kıtlık değil aşırı bolluk söz konusudur: "aşırı üretim krizleri." Bu ifade, üretimin kendi içine kapanmasının ilk evrelerinde (günümüz ekonomisi bunu "resesyon" olarak adlandırıyor) işletmelerin, satılmayan mal stoklarının şişmesiyle kendini gösteren bir pazar sınırlanmasına gelip çarptığını belirtir.

Bir üretim tarzı bir diğerinin yerini alırken tarih tekerrür eder. Kapitalist üretim ilişkileri, üretici güçlerin potansiyel gelişimini artık içermez; tıpkı feodal ilişkilerde olduğu gibi buna engel olurlar. Marx burjuvazinin bu tür krizleri aşmaya yatkın olduğunun bilincindedir, fakat, acemi büyücü imgesine sadık kalan burjuvazi kapitalist üretimin ancak kendi tahakkümünü *genişleterek* krizlerini aşacağını düşünür. Böylece gelecek krizlerin kapsamı da genişlemiş olur (alıntı 10).

Kapitalizm tarihine bu "felaketçi" bakışında Marx bir "reformizm" seçeneğini, krizlerin tekrarlanma pahasına da olsa kapitalizmin çelişkilerini aşma kapasitesini asla düşünmez. Bunun nedeni şudur ki, kapitalizm kendi yokoluşunun ekonomik koşullarını yaratırken, siyasal koşulunu da aynı anda yaratır: elinde silahla bu tahakküme son verecek olan işçi sınıfının oluşumu (alıntı 11).

Bilindiği gibi, bu yaklaşımdan itibaren Marx, kapitalist üretim tarzı analizinin kendi araştırmasının ayrıcalıklı konusu olduğunu görür. Kapitalist üretimi anlaması gerekmektedir. Çalışmaya koyulur. Bunu başarmak için, döneminin egemen iktisat kavramlarını, özellikle ("vülger" iktisatçıların tersine) saygı gösterdiği iki büyük İngiliz "klasiği" olan Adam Smith ile David Ricardo'nunkileri kullanacaktır.[5] Onun tutumu hem

5) Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse de nations*, 1776; David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817.

bir eleştirmenin hem de yapımcının tutumu olacaktır. Bu girişimde iki temel hedefi sürdürür: kapitalist üretimin sınıf niteliğini kanıtlamak ve tarihsel bakımdan sınırlı karakterinin köklerini ortaya çıkarmak.

Kapitalist toplumun sınıfsal yapısını kanıtlamak. Kapitalist üretimin, önceki üretim tarzlarında başat olana benzer nitelikte bir sömürü alanı olduğunu ortaya koymak. Bu sömürünün biçimleri ve mekanizmaları farklıdır, ama aynı zamanda daha inceliklidir, çünkü modern toplum, feodal düzenin tersine, "pazar"da karşı karşıya gelen bireylerin eşitliğini ilan eder. Marx gözden geçirilmiş bir siyasal iktisadın bilimsel olarak değerlendirdiği temeller üzerinde böyle bir kanıtlama sağlayacağını düşünür. Bu siyasal iktisat proletaryanın elinde bir silah olacaktır.

Kapitalist üretim tarzının çelişkilerine ışık utmak. Çelişkilerin "tarihselliğini" belirler, yani onları toplumların gelişiminde geçici bir hal olarak tanımlar, yoksa nihai, aşılmaz bir hal değil. Marx bu üretim tarzının tarihsel eğilimlerinin teorisini vermek, bu üretim tarzının kendi aşılmasının örgütsel ve teknik biçimlerini nasıl hazırladığını görmek ve çöküşünün koşullarını yaratacağını düşündüğü bu periyodik krizlerin çarklarını anlamak istemektedir. Proleter sınıfı donatmak istediği teorik aygıt aracılığıyla toplumsal bir düzenin yıkılışına katkıda bulunmak için teoriyi inşa eder.

Bir ömür buna yetmeyecektir.[6]

---

6) *Tamamlayıcı okumalar:* "Siyasal İktisadın Eleştirisinin Temelleri" ya da "İlkeleri" (Almancada *Grundrisse*) olarak bilinen 1857-1858 elyazmalarında pre-kapitalist üretim biçimleriyle ilgili açıklamalar bütünü yer almaktadır. Marx burada Doğu despotluğunu, Roma Antikçağını, Cermen mülkiyetini ele alır... Bu metinler, bu kısımdaki sıralamanın sertliğini düzeltmektedir. Bkz. K. Marx, *Œuvres*, c. 2, *a.g.e.*, s. 312-359.

Teorinin Yolları: Düşüncedeki Somut

İktisatçıların izinden yola çıkan ve bizzat yazmaya koyulan Marx "yöntem" sorunuyla karşı karşıya gelir. Nereden başlamalı? Nasıl yol almalı? *Kapital*'in tamamlanmamış niteliğine rağmen, kitabın genel mimarisi, fikirlerinin örgütlenmesine verdiği aşırı özene kanıttır: istisnai bir yöntem bilinci. Bununla birlikte pek az metin özellikle bu konuya ayrılmıştır. Önemli bir istisna, vazgeçilmiş bir metnin bir kısmında bulunmaktadır: Marx'ın ancak 1859 başında yayımlayacağı *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ne yazmak istediği büyük giriş. Önceki bölümde kullandığımız bu eleştiriye Önsöz'de Marx, günümüzde *1857 Girişi* olarak bilinen bu metnin bir kenara bırakıldığını belirtir. Üçüncü kısmın adı *Siyasal İktisadın Yöntemi*'dir. Bizim konumuz.

1 "Belirli bir ülkeyi siyasal iktisat açısından ele aldığımızda, onun nüfusuyla, bu nüfusun sınıflara, şehirlere, köylere ve deniz kenarlarına paylaşılmasıyla, üretimin farklı dallarıyla, ithalat ve ihracatla, yıllık üretim ve tüketimle, meta fiyatlarıyla vb. işe başlarız.

2 "Gerçekten, somuttan, gerçek varsayımlardan ve örneğin siyasal iktisatta, üretimin toplumsal faaliyet bütününün temeli ve öznesi olan nüfustan başlamak doğru gelmektedir. Bununla birlikte, daha yakından bakıldığında bunun yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Nüfus, örneğin bu nüfusu oluşturan sınıflar dikkate alınmazsa bir soyutlamadır. Bu sınıflar ise üzerinde yükseldikleri öğeler, mesela ücretli emek, sermaye bilinmezse boş terimlerdir. Bunlar mübadeleye, işbölümüne bağlıdırlar. Örneğin sermaye ücretli emek olmadan, değer olmadan para, fiyat olmadan hiçtir.

3 "Eğer nüfustan başlarsam, bütüne dair kaotik bir temsilim olur ve adım adım belirleyerek, analitik bakımdan, giderek basitleşen kavramlara varırım; temsil edilen kavramlardan yola çıkarak,

daima giderek incelen soyutlamalara varırım ve sonunda en basit belirlenimleri elde ederim. Buradan yola çıkarak, yeniden geriye doğru yürümek gerekir ve sonunda yeniden nüfusa ulaşırım, ama bu kez bütünün kaotik bir temsili olarak değil, daha ziyade belirlenim ve ilişki bakımından zengin bir bütünlük olarak.

4) "Birinci yol, tarihsel olarak doğduğu evrede iktisadın tuttuğu yoldur. 17 yüzyıl iktisatçıları derhal canlı bütünle, nüfus, ulus, devlet ve çeşitli devletlerle işe başladılar; fakat her seferinde, analiz yoluyla elde edilen belirleyici birkaç soyutlamaya, soyut bazı ilişkilere vardılar, örneğin işbölümü, para, değer vb. Bu tekil momentler soyutlama yoluyla az çok oluşup saptandığında, iktisat sistemleri, emek, işbölümü, ihtiyaçlar, mübadele değeri gibi basit belirlenimlere ve sonunda da devlete, uluslararası mübadeleye ve dünya pazarına dek vardılar.

5) "Bu sonuncu yol açıkça somut bilimsel yoldur. Somuttur, çünkü çoklu belirlenimlerin sentezidir, dolayısıyla çeşitliliğin birliğidir. Bu nedenle düşüncede bir sentez süreci olarak, bir sonuç olarak ortaya çıkar; yoksa, gerçek çıkış noktasını oluştursa da, keza sezginin ve temsilin çıkış noktası olsa da, çıkış noktası olarak ortaya çıkmaz. Birinci yolda, temsilin tamlığı soyut bir belirlenim içinde uçup gitmiştir; ikincisinde, soyut belirlenimler düşünce aracılığıyla somutun yeniden-üretimine yöneltir.

6) "Bu nedenle Hegel, gerçeğin kendi kendinin sentezi olan düşüncenin sonucu olduğu, kendi içinde derinleştiği ve kendi başına hareket ettiği yanılsamasına düşmüştür; oysaki soyuttan somuta çıkan yöntem, düşünce açısından somuta sahip çıkmanın, bunu tinsel bir somut gibi yeniden-üretmenin bir tarzıysa da somutun doğuş süreci asla değildir. Örneğin en basit iktisadi kategori –diyelim mübadele değeri– nüfusa bağlıdır, belirli ilişkiler içinde üreten nüfusa bağlıdır; aynı zamanda bir tür aileye –ya da topluluğa– veya devlete bağlıdır. Somut, canlı ve önceden verili bir bütünün *tekyanlı*, soyut ilişkisi dışında asla var olamaz. Kategori olarak, mübadele değeri yine de çok çok eski bir varlığa götürür. Bu nedenle, kavrayıcı düşüncenin gerçek insan olduğunu ve ardından, tasarlanan

dünyanın da tek gerçek olduğunu ileri süren bilinç –felsefi bilinci belirleyen de budur– açısından, kategorilerin hareketi, sonucu dünya olan gerçek üretim edimi –ki ne yazık ki dışarda olanı şoktan koruyamaz–[7] olarak belirir; ve bu, düşüncenin tümlüğü olarak, düşüncenin somutu olarak somut tümlüğün, fiilen düşüncenin, kavramanın bir ürünü olması ölçüsünde doğrudur; bu, hiçbir durumda, kendini sezginin ve temsilin dışında ya da üzerinde yaratan ve düşünen kavramın ürünü değildir, ancak sezginin ve temsilin kavramlar halinde yeniden oluşturulmasıdır.

7) "Bütün, düşüncenin bütünü olarak beyinde belirdiği haliyle, mümkün olan tek biçimde, dünyaya sanatsal, dinsel ya da tinsel pratik biçiminde sahip çıkmaktan farklı bir şekilde dünyaya sahip çıkan düşünen beynin ürünüdür. Gerçek özne önce olduğu gibi sonra da, daha kesin olarak, beyin yalnızca spekülatif biçimde, yalnızca teorik olarak davrandığı sürece beynin dışındadır. Bu nedenle, teorik yöntemde de özne ve toplum sürekli olarak zihinde bir varsayım halinde kalmalıdır [...].

8) "Böylece, en basit kategori tarihsel olarak önceden en somut şekilde var olmuş olsa da, yaygın ve yoğun tüm gelişimi içinde, özellikle karmaşık bir toplumsal oluşuma ait olabilir; oysaki en somut olan, daha az gelişmiş bir toplumsal oluşum içinde daha eksiksiz gelişmiş olur."[8]

Marx, incelediği iktisat çalışmalarında, 17 yüzyıl tarihli eserleri sonraki yazılardan ayırır (alıntı 4'te bunu belirtir). Birincilerin özelliği, iktisada bağlı gözlemlerin incelenmesiyle, betimleyici tarzda başlamalarıdır: nüfus, ülkeler, devletler, kaynaklar... Bu veriler Marx tarafından "somut" olarak nitelenmiştir. Bu tür temellerden yola çıkan bu kitaplar, meta, sermaye, değer gibi "soyut" denen kavramların analizine varır-

7) Marx burada, ironik bir şekilde, bilginin nesnelliğini öznenin dış dünyayla karşılaştığı "şok" (*Anstoss*) üzerinde temellendiren Fichte'nin idealist felsefesine gönderme yapmaktadır.
8) *PHI*, 469-473; *MEW 13*, 632-634.

lar... Verili bir ülkede imal edilmiş metalar bütününün ya da bunların üretiminde kullanılan makine ve usullerin, üreticilerin becerisinin, mülkiyetin tasviri değil, kavramların analizi söz konusudur: Meta nedir, sermaye ya da değer nedir...

Bu araştırmanın konusu, "tanım" terimiyle, bu kavramlara verilen özgül içerik terimiyle tarif edilebilir. Bununla birlikte bunları birbirine bağlamak, iç ilişkileriyle ilgili temel soruyu ortaya atar. Örneğin metayı ve sermayeyi birbirinden bağımsız tanımlayabilir miyiz? Cevap elbette olumsuzdur. Bu kavramlar "sistem" oluşturur ve bu Marx'ın büyük "iktisat sistemleri"ne referansında kullandığı terimdir. Adına layık bir teorisyen çeşitli içeriklerden kuşkulanırken bunların birbirine bağımlılıklarının da bilincinde olacaktır, yani iç ilişkileri bilinçli olarak kontrol edecektir. Araştırma sürecinde bu yaklaşım sürekli geri dönüşleri, mantıksal olarak başka öğeleri önceleyen öğelere yönelmeyi gerektirir. Bununla birlikte sonuçların ifade edilişinde, her şey doğal olarak akıyor gözükmelidir. Sunuş bu "sistematik" niteliği edindiğinde, "nosyon"lardan ziyade "kavram"lardan, "tanım"dan ziyade "kavramın analiz ve sergilenişi"nden söz etmek tercih edilir ve sistem kelimenin tam anlamıyla teori olur. Bu oyunda Marx bir uzmandır.

Bu durumda, yukarıdaki iç bağımlılıklar dikkate alındığında, bir kavrama herhangi bir içeriği neden vermek gerektiğini kendimize sorabiliriz. Bunun cevabı, uygulamanın spekülatif olmamasıdır. İstenilen yararı, gerçeğin analizi olan aygıtlar sağlar. Bu kavramlar analiz aleti olarak onların etkinliğini kamtlamalıdır, yani "açıklayıcı güçlerini" göstermelidir.

Bilimsel bilginin eksiksiz dolaşımı böylece iki temel sürece ayrılır. İlki aletlerin, kavramların üretimidir. Bu, gerçekten yola çıkar fakat ondan kurtulur; bunun ürünü teorik sistem-

dir. İkincisi, bu aletlerin uygulamaya, gerçeğin analizinin uygulanmasına konmasıdır. İlkinin anahtarı, kavram üretimi, ayıklamadır; tek başına ele alman kavramın açıklayıcı gücüne ait olmayan belirlenimlerin bir kenara bırakılmasıdır ve bu nedenle, bunu bir "soyutlama" süreci olarak tarif edebiliriz. İkincinin nesnesi bu açıklayıcı değerlerin bileşimidir ve bu sıfatla, gerçekliğin çeşitli yanlarıyla karşılaşmaya yönelen "somut" analiz olarak nitelenebilir. Bu bilişsel mekanizmaların incelenmesi, Marksist teori alanında, 1960'lı ve 1970'li yılların Althusserci okulunun odağında yer almıştı.[9]

Bu bölümde okunması için verilen Marx alıntıları bu ilkelerin bir sunumudur. Kavranılmalarındaki güçlük genellikle terminolojiktir. Bir yandan Marx çok sofistike bir bilgi ilkesi dile getirir ki bütün iktisat eseri bu ilkenin uygulanmasıdır. Diğer yandan kullandığı sözdağarı –örneğin "boş terimler" gibi ifadeler– kimi zaman konunun düzeyinde değildir. Görünüşte en basit kelimeler bile, örneğin "gerçeklik", "somut" ya da "soyut" kesin bir şekilde açıklanmak istenirse, önemli sorunlar getirmektedir. Bunlar, kendi kendilerine "bilimsel" sistem oluşturmazlar. Fakat bu çaba güç bir teşebbüstür. Bu tür sorunlar hakkında nasıl görüş ifade edilebilir?

Marx geleneksel biçimde bir siyasal iktisat düşünmektedir; bunun çıkış noktası, incelenen gerçekliğin kimi betimleyici yanları olacaktır. Basitleştirmek için, ilk sözünü ettiği öğe olan nüfusu belirtebiliriz (alıntı 1). Nüfus uygun bir çıkış noktası olarak gözükmektedir, çünkü üretimin faili odur (alıntı 2). Fakat Marx, sınıflara bölünmüş olmasını bir yana bırakarak ele alınırsa, nüfusun bir soyutlama olduğunu belir-

9) Özellikle bkz. L. Althusser, "Sur la dialectique matérialiste. De l'inégalité des origines", *Pour Marx* içinde, Paris, Maspero, 1965 ve P. Macherey, "A propos du processus d'exposition du 'Capital' (Le travail des concepts)", L. Althusser ve diğerleri, *Lire Le Capital* içinde, *a.g.e.*, 1965.

tir. "Soyutlama" burada daha önceden sözü edildiği gibi, daha geniş bir bütünün bir öğesinin "çıkarılıp alınması", kiplikleri (bazı kiplikleri; diğerleri değil) analiz için temel önemde olan toplumsal bir nesneye gönderme yapmak için genel bir nosyonu kullanmak anlamında ele alınmalıdır. Marx'ın düşüncesini takip edersek, toplumsal ilişkilerin kavranması, örgütsüz bir toplumsal gövde olan "nüfus"a değil, sınıflara referansı gerektirir. Bunun üzerine, bilginin ikinci temel sürecini, kavramlardan "gerçekliğe" doğru giden süreci dahil eder; kökü karanlıkta olan bu şey böylece teori aydınlığına kavuşacaktır (alıntı 3).

Analiz çok yoğundur. 17. yüzyılın iktisadi sistemlerini andıktan sonra (alıntı 4) Marx, ikili bilgi sürecini ifade eder (alıntı 5): Bir yanda teorik üretim, diğer yanda somut analiz, yani teorik aletlerin uygulamaya konulması. "Düşünce aracılığıyla somutun yeniden-üretimi" deyişi ortaya çıkar; özlü ve dikkat çekici bir deyiştir. Bununla birlikte çeşitli muğlaklıkların damgasını taşır; özellikle "yeniden-üretim" fikri başlangıçta sayısız kafa karışıklığına yol açacaktır. Teorik hazırlığı üretmiş olan aletler yardımıyla gerçekliğin analizi söz konusudur. Alıntı (6)'da Marx Hegel'in idealist yaklaşımını eleştirir ve çok ünlü "düşüncedeki somut" deyişini getirir. Alıntı (7) üretim olarak, insan beyninin eylemi olarak bilgi sürecinin son derece özlü bir ifadesini verir. Alıntı (8) idealist yaklaşımın aynı çürütülüşünü tekrarlarken, teorinin dile getirilişinde kavramların konumu sorununu (teorik yapının az çok aşağısında ya da yukarısında yer alan kavramlar) bunların açıklayıcı değerine en iyi tanıklık eden kronolojinin konumu sorunundan kökten ayırır. Teorik olarak birincil bir kavramın açıklayıcı değeri ancak ileri bir tarihsel gelişme evresinde açık seçik ortaya çıkabilir.

Kapital gibi bir eseri bütün bu mantıklar tümüyle kat eder. İki yaklaşım eşzamanlı olarak görülür: kavramların üretimi ile uygulamaya konuluşları. Bu mekanizmaların kavranışı eserin kavranışının koşulu olduğundan, burada bir an durmak gerekir:

- *Kapital* öncelikle siyasal iktisadın kavramlarının sunum yeridir biçimsel olarak bu tanımların girişine benzer ama çok daha iddialı olduğu ortaya çıkar. Bir kavramın analizi, örgütlü bütünlüğünü ifade ettiği temel kavramlar bütününün sunumuna yöneltir; örneğin genel olarak sermayenin karşısında değişmez ve değişir sermaye kavramları çıkartılır (bu temel kavramları belirtmek için "kategoriler"den söz etmek yerinde olur). Kavramların birbirleriyle tutarlılığına –örneğin meta ve sermaye– gösterilen dikkat bilimsel analizin temel niteliğidir. Bu eklemlenme kaygısı yeni gelenin öncekinden "çıkarsandığına" inandırabilir. Ama bu bir yanılsamadır. Her yeni kavram "ortaya konulur", yani olduğu gibi sunulur. Örneğin Marx'ın, *Kapital*'in başında, meta kavramını sunduğu görülecektir ki bunun temel bir kavramı değerdir. Ardından bu temelde (hareket halindeki değer temelinde) sermaye kavramını ele alır, fakat sermayeyi değer teorisinden *çıkarsamaz*.

  Kapital aynı zamanda "gerçekliğin" analizi karşısında bu kavramsal alet edevatın uygulamaya konmasıdır. Sunumun niteliği bu durumda kökten değişir. Örneğin Marx'ın (sermayenin verimliliğini ölçen) kâr oranının çeşitli evrelerden geçme eğiliminde olduğunu ve bu evreler boyunca da değerinin kademe kademe azaldığını düşündüğü görülecektir. Bir kavramı sergilemek değil, bir mekanizmayı analiz etmek söz konusudur: Eğer herhangi bir

değişken herhangi bir nedenle artarsa, bu durumda ikinci bir değişken engellenir, bir üçüncüsü artar ya da azalır... Söylem, bir modellemenin genişçe açıklanması biçimini alır. Bu tür teorik alanlarda Marx özellikle belli bir yerdeki, herhangi bir dönemdeki bir mekanizmayı inceleme iddiasında değildir. Bu bölümdeki alıntılarda "somut" olarak adlandırdığı şeyi, *belli bir genelleme düzeyinde* az çok kavrar. Kapitalist üretim, yinelenen tarzda, bu tür olaylardan geçme eğilimindedir. Marx bunların ortak karakterinin, "stilize olaylar"ın yorumunu verir. Bütünüyle ayrıntılandırılmış olmasa da zaten somut analizin içindeyizdir: bir anlamda, somuta doğru analitik yaklaşımın ara bir evresi. Bu tür analizlerin "teori"de bir yeri vardır ve kavramsal sunumla sınırlanmaz.

Kapital: Kavram ve Eser

Önceki bölümde kullandığımız 1857 tarihli *Genel Giriş*'in üçüncü kısmının sonunda Marx o dönemde yazmayı planladığı siyasal iktisat eleştirisinin çok iddialı bir planını sunar. Beş noktanın ikincisi, "burjuva toplumunun içyapısını oluşturan ve temel sınıfların üzerinde yükseldiği kategoriler" diye adlandırdığı şeye ayrılmıştır. Bu ibarenin ardından gelen üç terim üç sınıfın –kapitalistler, proleterler ve toprak sahipleri– imgesi olarak sayılır. Bu ifadeler *Kapital*'in planıyla belli bir ilişki sürdürür, fakat bunun anahtarını vermezler. Marx yalnızca kendi plan projesini değiştirmekle kalmamıştır; sonuçta, artık bilinen haliyle eseri oluşturan üç kitabın son ikisini Engels hazırlayacaktır. Engels Marx'ın bıraktığı elyazmalarının içeriğiyle çok sıkı bir uygunluk içerisinde bunu yapacak-

tır. Marx'ın I. Kitapta sürdürdüğü yaklaşım dikkate alındığında, II. Kitap kendini dayatıyordu, tıpkı III. Kitabın başı gibi. Fakat kalan malzemeler belirli bir sunuş düzeni içermiyordu. 1867 yılında I. Kitabın yayımlanmasının, onu açıkça siyasi amaçlarla, yaklaşımının kesinliği karşısında bazı serbestlikler benimsemeye yönelttiği de görülecektir.

Kaleme alınmasının ve yayımlanmasının serüvenlerine bağlı bu güçlüklerin ötesinde, *Kapital*'in planını anlamak güçtür. Marx'ın çok fazla sabır talep ettiği okura pek yardım etmediğini de kabul etmek gerekir. Kavramları adım adım sunuş yaklaşımına uygun olarak, henüz dahil etmediği nosyonların kendisi için var olmadığını arada bir yerde kimi zaman belirtir, fakat bunların listesini vermekten kaçınır: tehlikeli biçimde gezgin okurun hayalgücü. Bir çaba gereklidir. *Kapital*'in planının ancak içeriği bilindikten sonra anlaşılabileceğini ya da, tersine, eserin genel mimari yapısı önceden kavranmadan okunmaya kalkışılmamasını ileri sürmek de akla yatkındır. İncelemesi sonradan yapılacak ve dolayısıyla geniş ölçüde karanlık kalacak teorik nesneleri tanımlamak ve düzenlemek gerektiğini bilerek, burada ikinci bakış açısı, önceden bütünsel bir bakış açısının gerekliliği benimsenecektir.

"Kapitalist üretim"e ya da "kapitalist üretim tarzı"na ayrılmış bir eserin adının *Kapital* [Sermaye] olması pek şaşırtıcı değildir. Sermaye kavramı doğal olarak bu araştırmanın merkezinde bulunmaktadır ve eserin planı bütünüyle kavramın sunum tablosuna uygundur. Keşfetmeden önce, Marx'ın I. Kitabın IV. bölümünde sermayeye dair verdiği tanımı bilmek yararlıdır.

Öncelikle, sermayenin ne olmadığı açıklanır. Marx'ın katıldığı oldukça yaygın bir kullanıma göre, kullanımı yayarak, kapitalist sınıf "sermaye" olarak belirtilebilir, fakat bu ifade

kesin değildir. "Sermaye"nin toplumsal bir ilişki olduğu da ileri sürülebilir, fakat bu sermayeyi "kapitalist üretim"le karıştırmak anlamına gelir.

Ardından, kötü tanımlar gelir. Marx I. Kitapta sermayeyi tanımladığında, bütün iktisatçıların elbette cevaplaması gereken bir soruyu kendine sorar. Tipik cevaplar şunlardır: Sermaye defalarca hizmet etmeye yatkın bir "nesne"dir ya da bir para miktarıdır. Ve kavramın çok sayıda uzantıları vardır. Böylece, yalnızca potansiyel bir emekçi nüfusa değil birikmiş beceriler toplamına da gönderme yaparak "insan sermaye"ye gönderme yapılır. Herkes kavramı kendi anladığı gibi kullanabilir, fakat Marx pek hoşgörülü değildir.

Marx'ın sermaye tanımının özelliği kapitalist işletmelerin uygulamasına uygun tek tanım olmasıdır. Bu basit bir şeydir fakat bunu ifade edecek kelimeler eksiktir. Özellikle bir kelime: "değer." Bunun olduğunu kabul edelim: "Sermaye, değer toplamıdır." Bu oldukça doğrudur, fakat, iktisatçı açısından, bu ifade fazla genelleme yanılgısına düşer. Dolayısıyla daha belirgin olmaya çalışılacaktır: "ekonomik bir faaliyeti finanse etmek amaçlı bir değer toplamı." Marx, değerlendirme fikrini ekleyerek sorunu çözer: "Bir sermaye, değerlenmek amacıyla ortaya atılmış değer toplamıdır"; onun deyişiyle, "yavrulamak" amacıyla. Bir kapitalist bir *değer miktarı* ortaya atarak *artmış miktarda değer* almayı amaçlar.

"Sermaye, büyümek için ileri sürülmüş *para* miktarıdır" diye yazmakla yetinmek yerine, *değer* kavramıyla uğraşmak niye? Yine de, hayır. Belki de, kökensel olarak, bu değer miktarı para olarak ortaya konmuştu; fakat genel olarak sınırlı bir süre için, çünkü bu para hammadde, makineler satın almak için, ücretlilere ödeme yapmak için kullanılır... Sermaye paranın harcanmasıyla birlikte uçup gitmez. Her zaman buradadır,

para bir kez harcandığında da buradadır, fakat başka biçimler altında ve bu biçimlerin her biri geçici kalır. Toplamı sermaye olan değer, *biçimler* altında vardır. İşletmede, verili bir anda, ortaya atılan değer, işletmenin bankadaki hesabındadır, makinenin gövdesindedir, alıcı bekleyen üründedir, şu an verilen ve karşılığında bir ödeme bekleyen hizmette "ertelenmiştir." Fakat bir sonraki an olaylar normalde değişecektir. Örneğin, bankadaki hesapta bulunan para harcanmış olur. Ortaya atılan değer böylece bir biçimden diğerine geçer. Dolayısıyla sermaye ortaya atılan değere aittir, gerçekleşme amacıyla biçim değiştirdiği bir hareketin içindedir. Marx genişçe açıkladığımız için bizi bağışlayacaktır. (1)'den (3)'e kadarki alıntılar ona yeniden söz vermektedir.

1 "Değer, bu hareket sırasında kaybolmaksızın, devamlı olarak bir biçimden diğerine geçer ve böylece otomatik bir özneye dönüşür. Değerini artıran değerin yaşam döngüsü boyunca sırayla aldığı özel görünüm biçimleri göz önünde tutulursa şu açıklamalara[10] ulaşılır: Sermaye, paradır; sermaye, metadır. Ama aslında, değer burada bir sürecin öznesi olur; bu süreçte, para ve meta biçimlerinin durmadan birbirlerinin yerine geçmesiyle bizzat kendi büyüklüğünü değiştirir, artı-değer aracılığıyla başlangıçtaki değer olarak kendisinden uzaklaşır, kendi değerini artırır. Çünkü, değerin kendine artı-değer kattığı hareket, değerin kendi hareketidir; demek ki değer kazanması, kendi kendisine değer katmasıdır. Böylece değer, değer olduğu için, kendine değer katmak gibi esrarlı bir nitelik kazanmış oluyor. Değer yavruluyor, ya da hiç değilse, altın yumurta yumurtluyor [...].

2 "[Değer] kendisini birdenbire işleyen, kendi kendine hareket eden, meta ile parayı kendi büründüğü biçimlerden ibaret kılan bir öz olarak ortaya koyar [...].

3 "Yani değer, işleyen değere, işleyen paraya ve böylece serma-

10) *Marx'ın gözden geçirdiği Fransızca tercümede "tanımlar."*

yeye dönüşür. Değer, dolaşımdan çıkar, tekrar dolaşıma girer, dolaşım sürecinde kendisini devam ettirir ve çoğaltır, dolaşımdan büyümüş olarak geri gelir ve her seferinde aynı döngüye yeni baştan başlar. Sermayenin ilk yorumcularından olan merkantilistler, onu, P-P', para doğuran, para yumurtlayan para (*money which begets money*) diye tanımlar."[11]

Burada anahtar kavramlar "değer", "değerlenme" ve ardışık "biçimler"dir. İlki sermaye tanımının tepesinde yer alır. "Sermaye, yapan değerdir" diye yazmak, değerin öntanımını varsaymaktır. Diğer iki kavram sermaye analizinin iki temel sorununa gönderme yapar: Değer değere nasıl eklenir (yani büyüyebilir)? "Biçim değişikliği" derken ne anlamak gerekir ve öncelikle bu biçimler nelerdir? Burada, birinci şemanın (bir sonraki sayfa) özetlediği haliyle, I. ve II. Kitapların anahtar yaklaşımı görülür.

Bu şemanın merkezinde sermaye bulunur; tepede *meta. Değer* kavramı, meta teorisinin bir "kategori"sidir. Meta kavramını analiz eden Marx, ancak bu teorik çerçevede kavranabilen değer kavramını sergiler. Bu sunum mantıksal olarak sermayenin sunumundan önce gelir; çünkü bir yandan "sermaye yapan değerdir", diğer yandan meta değerin bir biçimidir. Dolayısıyla, metadan ve değerden önce ele almanın nedeni ikilidir. Aynı zamanda sermayenin, sermaye olarak, gerçekten değer olmadığı görülür; çünkü bu tanım değere sahip olmadığı nitelikler verir (büyüyen bir değer, değer değil sermayedir). Bu arada, Marx meta kavramına bağlı iki başka kavramı işin içine katar: *mübadele* ve *para*. Mübadelenin analizi aslında meta teorisinden ayrılmaz (mübadele edilen mallar ancak mübadele içinde metadır). Metadan başka, sermaye *para* biçimini

11) *KI*, 173-175.

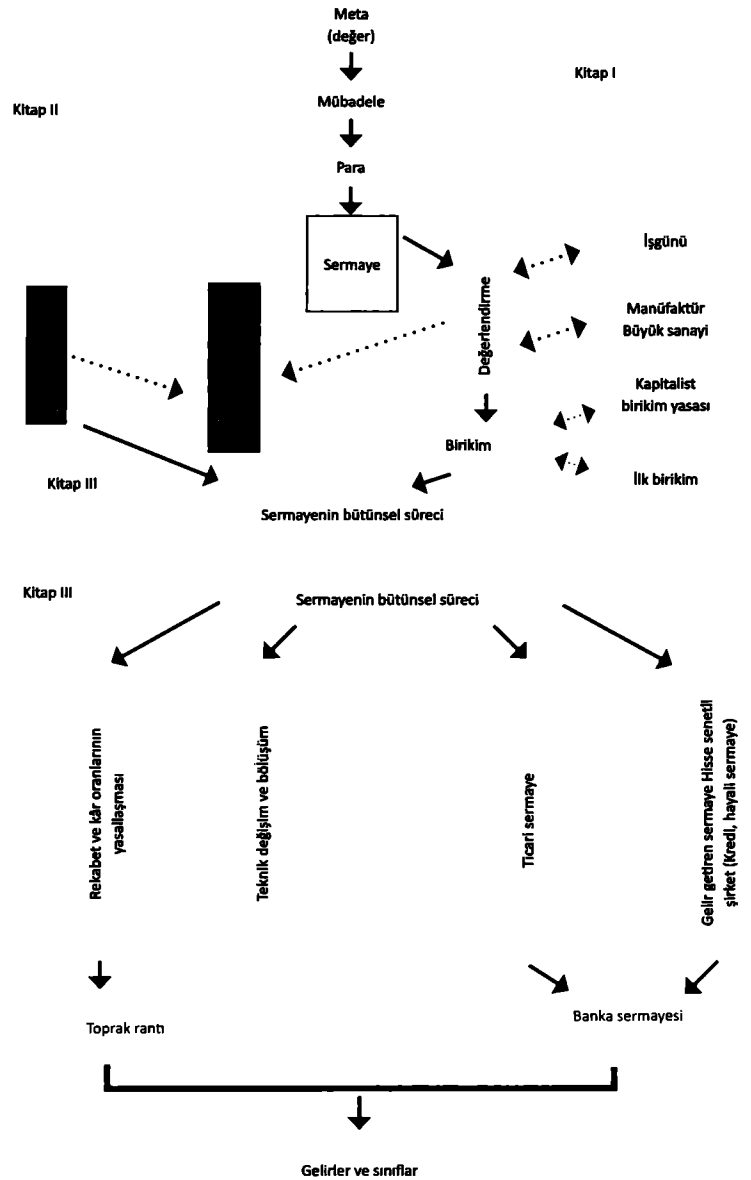
alabilir. Meta (dolayısıyla değer) ve para kavramları olmadan sermaye kavramı sergilenemeyeceğinden *Kapital* böyle başlar ve doğrudan doğruya sermaye teorisine açılmaz. Fakat dikkat etmek gerekir ki, I. Kitabın ikinci kısmının oldukça aldatıcı başlığına –"paranın sermayeye dönüşümü"– rağmen, sermaye mantıksal olarak paradan "çıkarsanmaz."

Böylece sermaye kavramının üst kısmı terk edilir. İki ok, bir yandan sermayenin "değerlenme"sinin ya da "değerlenme süreci"nin incelenmesinde ve diğer yandan biçimlerin ardışıklığının ya da "dolaşım süreci"nin incelenmesinde izlenen yolları belirtmektedir. İlkine kimi zaman "üretim süreci" de denir ki bu emek süreci ile değerlenme sürecinin –her biri dar anlamda– incelenmesini birleştirir. Değerlenme sürecinin analizi (değer-sermaye nasıl artar?) I. Kitabın temel konusudur. Dolaşım sürecinin incelenmesi (biçimlerin birbirini izlemesi) II. Kitabın konusudur. Bu temel ayrım, *Kapital*'i okumak için akılda kesinlikle tutulması gereken bir ayrımdır.

Görüleceği gibi, sermayenin büyümesinin gizeminin çözümü artı-değer ya da üst-değer teorisinde bulunmaktadır: kapitalist üretimin içinde artı-emeğe sahip çıkma mekanizması. Diyagramın ikinci oku –ki öncekine simetriktir– sermaye dolaşımının incelenmesine girişi simgeler: sermayenin bürünebileceği biçimlerin ifade edilişi (aslında iki değil üçtür).

Değerlendirme ile dolaşım arasındaki bu ayrım ilk iki kitabın yapısını tanımlar, fakat buraya karmaşıklaştırıcı iki öğe eklenir; yararlı olan bu öğelerin eserdeki yerleri mantıksal olarak şart değildir:

> I. Kitap birikimin, yani üst-değerin bir kısmının sermaye kitlesini şişirmesinin incelenmesiyle tamamlanır. Marx, sermaye kavramı, değerlenme ve dolaşım yanları arasın-


Meta
(değer)
Kitap I
Kitap II
Mübadele
Para
Sermaye
İşgünü
Manüfaktür
Büyük sanayi
Değerlendirme
Kapitalist
birikim yasası
Birikim
İlk birikim
Kitap III
Sermayenin bütünsel süreci
Kitap III
Sermayenin bütünsel süreci
Rekabet ve kâr oranlarının yasallaşması
Teknik değişim ve bölüşüm
Ticari sermaye
Gelir getiren sermaye Hisse senetli şirket (kredi, hayali sermaye)
Toprak rantı
Banka sermayesi
Gelirler ve sınıflar

daki paralelliği parçalayan bu giriş tercihini I. Kitabın sonunda gerçekleştirmiştir. Bu analizin mantıksal olarak üst-değer analizinden önce gelemeyeceği aşikârdır, fakat çok daha sonra gelebilirdi. Böylelikle Marx, II. ve III. Kitaplardaki bazı açıklamaları I. Kitabın sonunda öngörmeye yönelmiştir. Bu nedenle, mevcut eser birikimi bu kısmın üçüncü bölümünde ele almaktadır.

II. Kitabın merkezinde I. ve II. Kitapların analizlerini ilişkiye sokma zorunluluğu kendini hissettirmektedir: değerlendirme ve dolaşım mekanizmalarının eklemlenmesi. Bu, diyagramın merkezinde, yeniden-üretim şemalarından söz edilmesiyle ortaya konmaktadır. Bunun farkına vararak böyle bir köprüyü nasıl oluşturdukları açıklanacaktır.

İki kitabın bu temel mimarisine, Marx'ın I. Kitabın yapısına "eklediği" birbirine bağlı açıklamalar bütününü de katmak gerekir (bunlar oval balonlarla belirtilmiştir). Bu açıklamalar mantıksal olarak yerleştirilmiştir ve büyük önem taşımaktadırlar, fakat teorik sunumun kaçınılmaz halkaları değildirler. Dört tane temel açıklama vardır. İlk ikisi sermayenin değerlenmesinin incelenmesini tamamlar. Marx'ın bir yandan *iş gününe* ve diğer yandan (üretim uygulamasında) *işbirliğine, manüfaktüre* ve *büyük sanayiye* ayırdığı uzun bölümler vardır. Bunların kapitalizmde sömürü derecelerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynadıkları görülecektir; konumlarını açıklayan da budur. Diğer ikisi birikimin incelenmesiyle bağlantılıdır. Bunlar *kapitalist birikim yasası* ile *ilk birikimdir.* Politik bakımdan çok önemli olan birinci tema, III. Kitabın çok daha gelişkin teorik çerçevesinde dikkate alınmamaktan zarar görmüştür. İkincisi tarihsel niteliktedir.

Bu açıklamaların, kapitalist üretim tarzının dinamiğinin anlaşılmasında daha soyut diğer sunumlar kadar, hatta onlardan daha önemli oldukları düşünülebilir. Buna getirilen yorum, eserin mimarisindeki konumlarıyla ilgilidir. Marx'ın düşüncesi çok zengindir ve bu analizlerin ardında tarih anlayışının önemli temalarının, örneğin kapitalist üretim tarzının tarihselliği tezinde temel önem taşıyan üretici güçlerin "toplumsallaştırılması" fikrinin varlığı hissedilir. Bu konuda kestirip atmamak, neyin daha önemli olduğunu belirtmemek gerekir; fakat Marx'ın eserin genel düzenlenişi içinde temel kavramların sunuluş yapısını öne çıkardığını saptamak önemlidir.

III. Kitabın ilk paragrafında,[12] Marx, I. ve II. Kitapların yaklaşımlarını ve analizlerin büyük soyutlanma düzeyini ("ikincil etkilerin soyutlanması") hatırlatır. III. Kitabın, "bir bütün olarak kabul edilen sermaye hareketinin doğumuna yol açan somut biçimler"i ele alacağını belirtir. Başka deyişle, sermaye bundan böyle iki veçhesiyle ele alınır: değerlendirilme süreci ile dolaşım süreci. I. ve II. Kitapların alanları nihayet birleşir. En azından, Marx bu senteze varmak istemiştir, fakat III. Kitabın oluşumuna hizmet eden birçok elyazması II. Kitabınkilerden önce yazılmış ve gözden geçirilmemiştir.

İkinci şema, Engels'in belirleyici bir rol oynadığı III. Kitabın örgütlenmesini ele alır. Bu elyazmaları yayıma hazır değildi ve Marx'ın yaşamının son yıllarında fazlasıyla zaman ayırdığı II. Kitabın art arda yazımlarından daha zor düzenlenebilir durumdaydı. Engels'e kimi eleştiriler yöneltilebilir fakat daha iyisini yapmak güç gözükmektedir.

Kapital'in ilk iki kitabından farklılık, paralel dört büyük bloğu yan yana koyan diyagramın genel konfigürasyonunda

12) *K3 ESI*, 47.

hemen belli olur: 1/ rekabet ve farklı dallarda kâr oranının eşitlenmesi; 2/ teknik değişim ve bölüşüm değişimi (özellikle kâr oranının düşüş eğilimi tezi); 3/ ticari sermaye (meta ticareti sermayesi ile para ticareti sermayesi); 4/ gelir getiren sermaye ve hisse senetli şirket (kredi, hayali sermaye...). Rekabetin analizinin tepesine toprak rantı teorisi yerleştirilebilir ki bu doğal kaynakların varlığı hipoteziyle onu tamamlar. Yine tepede, ticari sermaye analizi ile gelir getiren sermaye analizinin banka sermayesine doğru yönelmeleri belirtilecektir. Şema alt bölümde gelirlerin ve Marx'ın onlara denk düşürmek istediği sınıfların zikredilmesiyle sonuçlanır.

Dört büyük bloğun düzeni bağlantısız değildir, fakat kaçınılmaz da değildir. Çok daha ciddi bir problem ise, örneğin krizlerin ve sanayi çevriminin analizi gibi çok önemli birkaç noktanın III. Kitabın özgül bölümlerinin konusu olmamasıdır.

Kapital'i okumak, tarihin bütün rüzgârlarına açık bu geniş yapı içinde yön bulmayı öğrenmektir.

II

Meta, Para ve Sermaye

Meta, Değer, Para ve Fiyat

Kapital'in üç kitabından her biri büyük kısımlara bölünmüş olup bunların her biri de bölümlerden oluşur. I. Kitabın birinci kısmının adı "meta ve para"dır. Sırasıyla metaya, mübadeleye ve paraya ayrılmış üç bölümden oluşur. Burada, önceden sunulan şemada sermaye kavramının tepesinde bulunan üç terimle tanışılır.

Birinci bölümün konusu meta *kavramının* sunulmasıdır. İktisatçı "meta"ya gönderme yaptığında bundan ne anlamaktadır? Ne düşünmektedir? Soru pek bayağı gelebilir. Marx cevap verir: "İkili bir şey düşünmektedir" ya da deyim yerindeyse, "aynı anda iki şeyi" düşünmektedir: bir *kullanım değeri* ile bir *mübadele değeri*. Daha kesin bir şekilde, bir *yarar nesnesi* ile bir *değeri* düşünmektedir. Daha sıradan bir şekilde söylendiğinde, bunun anlamı, öncelikle, bir metanın yararlı olarak değerlendirilen ve dolayısıyla sahip olma isteğine yatkın bir

nesne olduğudur. Bu özelliğin, sahip olanın övünmesini teşvik edebilen ya da ona zarar verebilen nesnenin nitelikleriyle ilişkisi yoktur. İkinci terim olan "mübadele değeri" ya da "değer", bu arzu edilirliğin pazar üzerinde ifade bulması anlamına gelir: Nesneyi elinde bulunduran kişi, onu, bu nesnenin talep edilmeyi beklediği bir pazarda sunar. Meta kavramı iki veçhe gerektirir. Üretilmiş ama pazara sunulmamış (ya da henüz sunulmamış) bir mal meta değildir; özel kullanım amacıyla edinilmiş ve elde bulunan bir mal da meta değildir.

Kapital'in birinci bölümünde Marx, metanın sahip olduğu maddiliğin bulunmadığı hizmetleri ele almaz. Kullanım üretimle eşzamanlıdır ki bu, tabii eğer hizmetler meta gibi birikmiyorsa, temelde hiçbir şey değiştirmez.

1) "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, "muazzam bir meta yığını" olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor. [...] Kullanım değeri, kendisini yalnızca kullanımla ya da tüketimle gerçekleştirir. Kullanım değerleri, toplumsal biçimi ne olursa olsun, servetin maddi içeriğini oluşturur. Ele alacağımız toplum biçiminde, aynı zamanda, mübadele değerinin maddi taşıyıcılarını oluştururlar.

2) "Mübadele değeri, ilk bakışta, bir nicel ilişki, bir türdeki kullanım değerlerinin bir başka türdeki kullanım değerleriyle mübadele oranı, zamana ve yere göre sürekli değişen bir ilişki olarak görünür. [...] Örneğin buğday ve demir gibi iki metayı alalım. Bunlar arasındaki mübadele oranı ne olursa olsun, bu oran, her zaman, belli bir miktarda buğdayı belli bir miktarda demire eşitleyen bir denklemle gösterilebilir; söz gelişi, 1 quarter buğday = a ton demir. Bu denklemin anlamı nedir? Bunun anlamı, iki farklı şeyde, hem bir quarter buğdayda hem de a ton demirde, aynı büyüklükteki ortak bir şeyin olduğudur. Demek ki bu iki şey, kendisi bu iki şeyden ne biri ne diğeri olan, bir üçüncü şeye eşittir. Mübadele değerleri

oldukları ölçüde, her ikisi de bu üçüncüsüne indirgenebilir olmak zorundadır. [...]

3) "Bu ortak şey, metaların geometrik, fiziksel, kimyasal ya da başka bir doğal özelliği olamaz. Metaların cisimsel özellikleri, ancak onları yararlı kıldıkları, yani kullanım değerleri haline getirdikleri ölçüde inceleme konusu haline gelir. Ama öte yandan, metaların mübadele ilişkisini açık şekilde karakterize eden şey, tam da onların kullanım değerlerinden soyutlanmışlıktır. [...] Meta cisminin kullanım değeri bir yana bırakılırsa, geriye metaların yalnızca bir tek özelliği, emek ürünleri olmaları kalır. Ama emek ürünü bile elimizde dönüşüme uğramış bulunur. Emek ürününü kendi kullanım değerinden soyutladığımızda, onu, meta cismini kullanım değeri yapan maddi unsur ve biçimlerden de soyutlamış oluruz. [...] Şimdi emek ürünlerinden arta kalan şeyi ele alalım. Bunlardan arta kalan şey, aynı hayali nesnellikten, farksız insan emeklerinin donmuş birikiminden, yani hangi biçimlerde harcanmış olursa olsun, harcanmış insan emek gücünden başka bir şey değildir. Bu şeyler, artık yalnızca, üretimleri sırasında insan emek gücünün harcanmış olduğunu, kendilerinde insan emeğinin birikmiş bulunduğunu gösterir. Bunlar, hepsinde ortak olan bu toplumsal özün kristalleri olarak, değerlerdir (meta değerleridir).[1]

4) "Burada A ve B nesneleri mübadeleden önce meta değildir ve ancak mübadeleyle meta haline gelirler. Bir kullanım nesnesine mübadele değeri olma olasılığını kazandıran ilk yol, kullanım değeri bulunmayan bir şey, yani sahibinin dolaysız ihtiyaçları açısından fazla olan bir kullanım değeri miktarı olarak var olmasıdır. Bizatihi nesneler, insanlara dışsal ve bu nedenle de elden çıkarılabilir şeylerdir. Bu elden çıkarmanın karşılıklı olması için gerekli olan tek şey, insanların, kendiliğinden bir anlaşma sonucu, birbirlerinin karşısına bu elden çıkarılabilir şeylerin özel sahipleri ve böylece birbirlerinden bağımsız kişiler olarak çıkmalarıdır. [...]

5) "Mübadelenin sürekli tekrarı, onu düzenli bir toplumsal sürece dönüştürür. Bundan dolayı, zamanla, en azından emek ürün-

1) *KI*, 39-43.

lerinin bir bölümünün, bilinçli olarak mübadele amacıyla üretilmeleri zorunludur. Bu andan itibaren, bir yandan, nesnelerin dolaysız ihtiyaç giderme yararlılıkları ile mübadele konusu olma yararlılıkları arasındaki ayrılma kuvvetlenir. Kullanım değerleri, mübadele değerlerinden ayrılır. Diğer yandan, birbirleri ile mübadele edilme oranları, bizzat üretimlerine bağımlı hale gelir. Alışkanlık bunları değer büyüklükleri olarak sabitler. [...]

6) "Meta sahiplerinin kendi nesnelerini farklı başka nesnelerle mübadele etmelerini ve karşılaştırmalarını sağlayan bir meta dolaşımı, farklı meta sahiplerinin farklı metaları, dolaşımları sırasında, bir ve aynı üçüncü metayla mübadele edilmeden ve değerler olarak bununla karşılaştırılmadan, asla ortaya çıkmaz. Böyle bir üçüncü meta, diğer farklı metalar için eşdeğer haline gelir gelmez, dar sınırlar içinde de olsa, genel ya da toplumsal eşdeğer biçimini alır. Bu genel eşdeğer biçimi, kendisine hayat veren anlık toplumsal temasla doğar ve kaybolur. Bu biçim, sırayla ve geçici olarak şu ya da bu meta tarafından üstlenilir. Ama meta mübadelesinin gelişmesiyle birlikte genel eşdeğer biçimi yalnızca belirli meta türlerine sabitlenir ya da para biçiminde kristalleşir.[2]

7) "Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum."[3]

Kapital alıntı (1)'in ünlü cümleleriyle açılır. Marx burada öncelikle kullanım değerini, zenginliğin maddesi olarak ta-

2) *KI*, 100-101.
3) *KI*, 83.

nımlar; özel bir toplumun varlığını gerektirmeyen genel bir belirlenim. Bir ticaret toplumunda (özellikle kapitalist ticaret; ama yalnızca bu değil) kullanım değeri aynı zamanda mübadele değerinin dayanağıdır; ki bunun tanımı alıntı (2)'de verilmiştir. İki meta arasındaki mübadelede niceliksel bir ilişki işin içindedir: Birinin ne kadarıyla diğerinin ne kadarı mübadele edilecektir? Alıntı (2)'nin sonunda ortaya çıkan savın içerimleri önemli olacaktır. Mübadelede iki metanın ortak ölçüsü, Marx'a göre, "bu iki şeyden ne biri ne diğeri olan, bir üçüncü şeye" eşit olmasını gerektirir.

Böylece alıntı (3)'te, özel olarak sömürü teorisine temel olacak Marx'ın genel iktisat teorisinin büyük kurucu edimi ortaya çıkar: "Şimdi emek ürünlerinden arta kalan şeyi ele alalım... harcanmış insan emek gücünden başka bir şey değildir" bu. Yalnızca emek-değer üretir. Neden? Çünkü emek bunları ortak ölçüye tabi kılabilen tek ortak unsurdur. Metaların değeri üretimleri için gereken emek zamanıyla belirlenir. Burada "emek-değer teorisi" olarak adlandırılan şeyin ifadesi söz konusudur. Alıntı (3)'ün geri kalanı iki metanın da ürünü olduğu emeğin, mübadelede bulunanlar tarafından "hangi biçimde harcandığından bağımsız olarak" aynı "insan emeği gücünün harcanması"nın ifadesi olarak görüldüğünü belirtir. Bu karşılıklı kabul ancak tekrara dayalı bir uygulamanın sonucu olabilir; bu konuya geri döneceğiz.

Yöntemsel bir konuya geri dönmek için bir an burada durabiliriz. Meta kavramının sergilenmesi bazı temel kavramların ya da "ticari kategoriler"in işin içine girmesine yol açar: "soyut emek" denen özel bir çalışma kavramı; yani yararlılık, değer, mübadele nesnesi kategorilerine eklenen her emeğin özgül nitelikleri bir yana bırakıldığında ortaya çıkan emek. Emek-değer teorisinin sunumu ise, bu tür temel kavramların

daha geniş bir bütüne dahil edilme vesilesidir. Farklı emeklerin kendine özgü niteliklerinin soyutlanması fikrinden başka, bir metanın değerinin belirlenmesinde, *toplumsal bakımdan gerekli* emek miktarı söz konusudur ki bu orta yetenek ve yoğunlukta bir çalışmaya gönderme yapar. Ayrıca farklı çalışmaların hepsi aynı derecede değer yaratmaz. Öncelikle, "üretken olmayan", yani hiç değer yaratmayan çalışmalar vardır ki bunların, göreceğimiz gibi, gereksiz oldukları anlamına gelir. İkinci olarak, az çok *basit* ya da *karmaşık* ve bu ölçü içerisinde daha az ya da daha çok değer yaratan çalışmaları da birbirinden ayırmak gerekir.

Meta teorisinin mübadeleden ne ölçüde ayrılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Kullanım değerleri ancak mübadele içinde meta olurlar. Mübadele üzerine bölümden gelen alıntı (4) bunu ifade eder. Alıntı (5), yeni nosyonlar getirmese de çok önemlidir. Baş şeylere bağlı olarak, Marx'ın analitik yaklaşımı konusunda yanılmamayı sağlar. Üç anahtar fikir aceleyle belirtilmiştir:

> Marx'ın belirtmiş olduğu analitik çerçevenin açıklayıcı gücü toplumsal pratiklerin varlığıyla belirlenir. Dolayısıyla mutlak değildir, özel durumlara özgüdür. Alıntıda, bu açıklayıcı gücün koşullarının tanımı, basit bir terminoloji içinde, kısa ve özlü bir önermeye indirgenir. "Tekrar", "alışkanlık" söz konusudur.
> Meta kavramının açıklayıcı değeri bu toplumsal pratiklerin varlığından kaynaklanır. Metadan söz etmek (meta kavramını kullanmak), eğer bu tür uygulamalar baskın çıkacaksa uygun *olur.* Bir kavramın bir gerçekliğin analizine bu uyumu, Marx tarafından özellikle bu kavramın içeriğine referansla ifade edilmiştir; burada, iki veçheli

bir kavram vardır: kullanım nesnesi ve değer. "Bu andan itibaren, bir yandan, nesnelerin dolaysız ihtiyaç giderme yararlılıkları ile mübadele konusu olma yararlılıkları arasındaki ayrılma kuvvetlenir."

Fakat bu alıntı bize başka bir şey de söylemektedir: "Diğer yandan, birbirleri ile mübadele edilme oranları, bizzat üretimlerine bağımlı hale gelir. Alışkanlık bunları değer büyüklükleri olarak sabitler." Mübadele oranı, aynı uygulamaların genellenmesine bağlı olarak kademe kademe sabitlenir. Bu toplumların analizinde meta kavramını kullanmak ne kadar uygun olursa, mübadelenin oranları da o ölçüde üretimleri için "toplumsal bakımdan gerekli emek" zamanıyla belirlenme eğiliminde olur (bu uygulamaların bu emeklerin somut karakterini ister istemez soyutladıklarını da unutmamalı). Bu tür "uygulamalar", esasen, eğer üreticiler kendi emeklerinin (işin güçlüğü, gerektirdiği beceri) pazarda uygun fiyatların üstün gelmesiyle kabul gördüklerini görmezlerse, bunun, söz konusu metaların sunumunda bir yetersizlik yaratarak, onların faaliyetini ketleyeceği olgusuna gönderme yapar; fiyatların oluşumunda, emek kendisinin ayrıcalıklı olduğunu görürse (daha yüksek fiyatlarla kabul görürse) bunun simetriği de doğru olur. Dolayısıyla soyut emek kavramı ile basit ve karmaşık emekler arasındaki ayrım arasındaki ilişki anlaşılır. Soyutlama, farklı emek türlerinin (çiftçinin, madencinin emeği) özgül karakterini bir yana bırakır, fakat karmaşıklık derecelerine bağlı kalır.

Burada Marx'ın, meta teorisine özgü bir yasanın söz konusu olduğunu bilerek, "mübadele yasası" dediği şeyin ortaya çıktığı görülür. Metalar kendi değerlerinde, daha kesin olarak,

değerleriyle orantılı fiyatlarda mübadele edilir. Bu yasa çoğu zaman yanlış bir şekilde "değer yasası" olarak belirtilmiştir; Marx'ın pek az kullandığı bir deyimdir bu. Toplumsal uygulamaların meta kavramına açıklayıcı bir güç verdikleri bir toplumda, bu mübadele yasası kendi açıklayıcı gücünü edinir.

Mübadeledeki bu tekrar mantığının içerimlerinin analizi, işleyiş normlarının belirleyicisi, alıntı (6)'da daha da uca itilmiştir. Marx bu tekrarın, mübadelede bulunanları, mübadele ilişkilerinin belirlenmesinde ortak olarak mübadele edilen bazı metalara –bir ölçü pirinç, bir miktar büyükbaş hayvan– referansı öne çıkarmaya yönelttiğini açıklar. Belli bir gelişme derecesinden itibaren bir meta bu ortak referans rolünü genellikle oynamaya başlamıştır. Marx bunu "genel eşdeğer" diye adlandırıyordu. Herhangi bir metanın kaç tanesinin bir başka metanın kaç tanesiyle mübadele edileceğini belirlemek için, mübadelede bulunanlar *para* görevi görecek üçünü bir metanın miktarlarından söz ederler.

Bu tür akıl yürütmeyi, örneğin bu toplumsal normların tanımına ilkelerin çok erkenden karıştıklarını savunmaya yöneltecek somut tarihsel incelemeler adına eleştirmek uygun olur; çünkü bu uygulamaları alttan alta destekleyen iktidar ve servet kozları elbette önemlidir. Hiç kuşkusuz bu alıntılarda Marx, kavramlarını çok idealleştirilmiş bir "gerçekliğin" analizi içinde uygulamaya koymaktadır. Bilgiye erişebildiğini varsayarak, olgusal karmaşıklıkların sayısız tuzağı riskini göze alarak, bunu daha titiz bir kavramsal tanım temelinde yapabilirdi. Fakat onun konusu bu değildi. Basitçe imtina edebilir ve kavramlarını aksiyom şeklinde belirtebilirdi. Sonuçta bir teori üretiliyordu: meta ve para teorisi. Çağdaş toplumlar gibi toplumsal ilişkileri en ileri olan ve Marx'ın kavramlarına gayet uygun bir şekilde metaların ve paranın mevcut olduğu toplumlar karşısında bu teorinin açıklayıcı gücü inkâr edilemez.

Kapital'in birinci bölümünün III. Kısmı "değer biçimleri"ne ayrılmıştır. Bu kısım teorik bakımdan son derece rafinedir. Güç bir kavramı, "biçim" kavramını ele almaktadır. III. Kısımdaki "değerin fiyat biçimi"ne giriş konusuna hazırlamaktadır. Bu analize giriş olarak, değerin, sıklıkla okunanın tersine, bir biçim olmadığını söylemek gerekir (Marx iktisatçıları değeri biçimiyle karıştırmakla suçluyordu).[4] Değer biçimlere "sahiptir" ya da biçimlere "bürünür." Fransızcadaki "biçim"in [*forme*] Almancadaki çok çeşitli terimlerin tercümesi olabildiğini de bir yana bırakıyoruz.

Biçimlere referansa Marx'ın eserinde sıklıkla rastlandığından, bu nosyon üzerinde bir an durmak gerekir. Daha kesin olan terim "görüngüsel biçim"dir[5] ya da "görünüş biçimi"dir. (Tanımı gereği gözlemlenemeyen) bir metanın değeri bir başka metanın bedeninde/cisminde ifade bulur; onun "biçimi" olan, söz konusu durumda "basit nispi biçimi" olan bu ikinci metanın belli bir *miktarı* içinde ifade bulur: "nispi"dir, çünkü başka bir metayla (bu metanın bir miktarıyla) ilişki içinde ifade edilmiştir ve "basit"tir, çünkü bireysel, tesadüfi bir durum söz konusudur. Paranın olduğu bir toplumda metaların değerleri para birimlerinin miktarları içinde ifade bulur ki bu da normların, kurumların genelleştirilmesini içerir. Bu, Marx'ın fazlasıyla kullandığı bir nosyon olarak, değerin "fiyat biçimi"dir. Aynı zamanda, karşılık oluşturan ifadeyi de okuruz: "Fiyatlar değerin biçimleridir."

Kapital'in birinci kısmı, "meta fetişizmi"yle ilgili, sık sık alıntı yapılan bir bölümle kapanır. Marx'a göre, ticari ilişkiler toplumsal ilişkilerin, insanların kendi aralarında az çok

4) K. Marx, *Œuvres. Économie*, C 1, *a.g.e.*, s. 576, dipnot (a) (Almanca üçüncü baskıda tekrarlanmaz).
5) *K1*, 53-54.

bireysel ya da kolektif, tesadüfi ya da kurumsal olarak kurdukları ilişkilerin ifadesidir. Meta üretimi ve mübadelesi bu toplumsal ilişkilerin tezahürleridir. Marx, metaların ardında, belli normlara göre toplumsal işbölümü içinde pazarlarda değerlendirilen, örgütlenmiş emekleri görür... Alıntı (7)'deki fetişizm nosyonu toplumsal ilişkilerin insan toplumları tarafından yalnızca bu üyelerin kendi aralarında kolektif olarak gerçekleştirdikleri ticari ilişkilerin yayılımı olarak değil, metaların –deyim yerindeyse– "toplum-üstü" varlığının ürünleri olarak algılanmasına gönderme yapar. Bu temsile göre ticari ilişki toplumsal ilişkiyi belirler –tersi değil–; nesnelerle özneler birbirinin yerine geçer.

Kapital'in üçüncü bölümü meta dolaşımına ve paraya ayrılmıştır. Daha rahat okunur ve diğer iktisatçıların yöntem ve söylemlerinden daha az kopuktur. Para öncelikle –daha önceden belirtilen anlamıyla– "değer ölçüsü"dür. Fakat aynı zamanda mübadele aracıdır; bunun anlamı, ticari sözleşmelerde aracılık etmesidir. Elinde A bulunan ve B'ye sahip olmak isteyen bir mübadeleci, A'yı para karşılığı satar ve bu parayı B'yi satın almak için kullanır. Bu tür işlemler çoğaldığında, para bir elden diğerine özel bir yoldan geçer: *para akışı*. Bu akış kesintiye uğrayabilir ve ödeme (farklılaşmış bir düzenleme içinde) ticari sözleşmeden ayrılabilir; para ödeme aracı olur ve biriktirilebilir. Sonuçta Marx'ın, paranın meta değerini kısmen ya da bütünüyle yitirdiği *sayısal* ve *değer işaretine* bir kısım ayırdığını belirtmek gerekir. Marx, ileri bir toplumda paranın artık bir meta olmadığını bilmektedir. Bunu belirtmek gereksiz olacaktır.

Artı-değer ya da Üst-değer; Paylaşımı ve Uzantısı

Önceki bölümdeki şemanın belirttiği gibi, *Kapital*'in I. Kitabının ana teması sermayenin değerlenme sürecidir: Hareket halindeki değer olan sermaye nasıl büyür? Bu *üst-değer* teorisidir ya da geleneksel terminolojiyle *artı-değer* teorisidir. Bu analizde Marx, önceden tanıttığı kavramı, esas itibarıyla meta kavramını harekete geçirecektir. (Roy'un tercümesinde) "Sermayenin Genel Formülü" başlıklı ve sermayenin tanımını veren IV. Bölüm bir yana bırakıldığında, Marx I. Kitabın dört kısmını üst-değerin [artı-değer] incelenmesine ayırır. Burada ele alınan bütün alıntılar –üçüncüsü hariç– bu kısımlardandır.

1) "Bir metanın tüketiminden değer çıkarabilmek için, para sahibi dostumuzun, dolaşım alanında, yani piyasada, kullanım değeri değer kaynağı olma özel niteliğine sahip bulunan ve dolayısıyla tüketimi bizzat emeğin maddileşmesi ve bunun sonucu olarak da değer yaratılması demek olan bir metayı keşfetme şansına sahip olması gerekirdi. Ve para sahibi böyle özel bir metayı piyasada gerçekten bulur: Bu meta, *emek kapasitesi* (*Arbeitsvermögen*) ya da *emek gücüdür* (*Arbeitskraft*)[6]

2) "Emek gücünün günlük değeri, kendi içinde yarım iş günü nesnelleşmiş olduğundan, yani emek gücünün üretimi için gereken günlük geçim araçlarının maliyeti yarım iş günü olduğundan, 3 şilindi. Ne var ki, emek gücünde saklı bulunan geçmişte harcanmış emek ile emek gücünün sağladığı canlı emek, emek gücünün günlük korunma masrafları ile onun günlük olarak harcanması, birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Birincisi emek gücünün mübadele değerini belirler; ikincisi ise emek gücünün kullanım değeridir. Kendisini 24 saat canlı tutmak için yarım iş gününün gerekli olması, işçinin tam gün çalışmasına asla engel değildir. O

6) *KI*, 187-188.

halde, emek gücünün değeri ile emek gücünün emek süreci sırasında yarattığı değer de birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Birincisi emek gücünün mübadele değerini belirler; ikincisi ise emek gücünün kullanım değeridir. Kendisini 24 saat canlı tutmak için yarım iş gününün gerekli olması, işçinin tam gün çalışmasına asla engel değildir. O halde, emek gücünün değeri ile emek gücünün emek süreci sırasında yarattığı değer de birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Kapitalist, emek gücünü satın alırken, işte bu farkı göz önünde tutmuştu. Emeğin iplik ya da çizme yapmak şeklindeki faydalı özelliği sadece bir *conditio sine qua non* (vazgeçilmez koşul) idi; çünkü, değer yaratabilmek için, emeğin faydalı bir şekilde harcanması gerekir. Ama, can alıcı nokta, bu metanın kullanım değerinin özgül bir kullanım değeri, değer kaynağı olması, kendisinin sahip bulunduğundan daha fazla değerin kaynağı olmasıydı. Kapitalistin ondan beklediği özgül hizmet budur. Ve bu alışverişte, kapitalist, meta mübadelesini yöneten öncesiz ve sonrasız yasalara uygun hareket etmektedir. Gerçekten de emek gücü satıcısı, diğer herhangi bir metanın satıcısı gibi, metasının mübadele değerini gerçekleştirir ve metasının kullanım değerini elinden çıkarır.[7]

3) "[...] Bu üçlü formül kendisini daha özel bir biçimde şuna indirgemiş olur: Sermaye-faiz, toprak-toprak rantı, emek-ücretler; burada, kapitalist üretim tarzına ait artı-değerin kendine özgü, özgün biçimi olan kâr, bereket ki dışarıda bırakılmıştır. Bu ekonomik üçlemeyi daha yakından incelediğimizde şunu görürüz ki [...] yıllık mevcut servetin bu sözde kaynakları çok farklı alanlara aittir ve aralarında hiçbir benzeşme yoktur. Aralarındaki ilişki, avukatlık ücreti ile kırmızı pancar ve müzik arasındaki ilişki gibidir. Sermaye, toprak, emek! Ne var ki sermaye, bir nesne değil, toplumun belli bir tarihsel oluşumuna ait bulunan belli bir toplumsal üretim ilişkisidir ve bir nesnede kendisini ortaya koyarak bu şeye belirli bir toplumsal nitelik kazandırır.[8]

4) "İş gününün uzatılması yoluyla elde edilen artı-değere mutlak artı-değer adını veriyorum; buna karşılık, gerekli emek-zama-

7) *KI*, 217.
8) *K3 ESIII*, 193; *MEW 25*, 822.

nının kısaltılmasından ve bunun sonucu olarak iş gününün iki kısmının büyüklükleri arasındaki oranın değişiminden kaynaklanan artı-değere, göreli artı-değer diyorum.[9]

5) "Görülüyor ki, pek esnek sınırlar bir yana bırakılırsa, iş gününün ve dolayısıyla artık emeğin bizzat meta mübadelesinin doğasından kaynaklanan bir sınırı yoktur. Kapitalist, iş gününü mümkün olduğu kadar uzatır ve mümkünse bir iş gününden iki iş günü çıkarmaya çalışırken, alıcı olarak buna hakkının olduğunu iddia eder. Diğer yandan, satılmış olan metanın özgül doğası bunun alıcısı tarafından tüketimine bir sınır koyar ve işçi, iş gününü belli bir normal büyüklükle sınırlamak isterken, satıcı olarak buna hakkının olduğunu iddia eder. Demek ki burada, her ikisi de meta mübadelesi yasasının damgasını taşıyan iki hak arasındaki bir çatışkıyla karşı karşıya kalıyoruz. Eşit haklar arasında son sözü kuvvet söyler. Ve böylece, kapitalist üretim tarihinde iş gününün standartlaştırılması, kendisini iş gününün sınırlarının belirlenmesi mücadelesi olarak ortaya koyar; bu, toplam kapitalistle, yani kapitalistler sınıfıyla toplam işçi ya da işçi sınıfı arasındaki bir mücadeledir."[10]

6) "Bundan dolayı, bir yandan, kapitalist üretim tarzı, kendisini, emek sürecinin toplumsal bir sürece dönüşmesinin tarihsel gereği olarak ortaya koyarken, diğer yandan, emek sürecinin bu toplumsal biçimi de *[Roy'un baskısında "toplumsallaşma"sı]*, kendisini, emek sürecinin üretici gücünü artırarak onu daha kârlı bir şekilde sömürmek için sermaye tarafından kullanılan bir yöntem olarak ortaya koyar.[11]

7) "Manifaktürdeki iş bölümü, kapitalistin, sahibi bulunduğu bir toplam mekanizmanın parçalarından başka bir şey olmayan insanlar üzerinde kayıtsız ve koşulsuz bir otorite kurmuş olmasını gerektirir; toplumsal işbölümü ise, hayvanlar âleminde *bellum omnium contra omnes*'in (herkesin herkese karşı savaşının) az çok bütün türlerin varoluş koşullarını içermesine benzer şekilde,[12] rekabetten,

9) *K1*, 354.
10) *K1*, 262.
11) *K1*, 377.
12) *Roy baskısında "yaşam koşullarını az çok sürdürür."*

karşılıklı çıkarların kendi üzerlerindeki baskısının ürünü olan zorunluluktan başka hiçbir otorite tanımayan bağımsız meta üreticilerini birbirlerinin karşısına çıkarır. Manifaktür tipi işbölümünü, işçinin ömrü boyunca tek bir parça-işe bağlanmasını ve parça-işçinin kayıtsız koşulsuz sermayenin hükmü altına alınmasını, emek üretkenliğini yükselten bir iş örgütlenmesi olarak göklere çıkaran aynı burjuva kafası, bundan dolayı, toplumsal üretim süreci ile ilgili her toplumsal kontrol[13] ve düzenleme çabasını dokunulmaz mülkiyet hakkına, özgürlüğe ve bireysel kapitalistin kerameti kendinden menkul "dehası"na bir müdahale diye yerin dibine batırır. Fabrika sisteminin heyecanlı özürcülerinin, toplumsal emeğin her tür genel örgütlenmesine karşı çıkarken söyleyebildikleri en kötü şeyin, bunun bütün toplumu bir fabrikaya dönüştüreceği olması, son derece tipik bir durumdur.[14]

8) "İşçinin iş gününün karşılığını almadan kapitaliste bıraktığı kısmının büyümesi için, emeğin üretkenliğini artıran diğer her araç gibi, makinelerin metaları ucuzlatması ve iş gününün işçinin kendisi için harcadığı kısmını kısaltması gerekir. Makine, *[Nispi]*[15] artı-değer üretiminin aracıdır."[16]

Marx'ın bu kısımlarda içine yerleştiği teorik çerçeveyi daha iyi kavramak için sermayenin genel sürecinin tanımına geri dönmek gerekir: Sermaye hareket halindeki değerdir, bir biçimden diğerine geçer (özellikle meta ve para) ve büyüklüğü değişir (eğer olaylar amaçlanan hedefe uygun cereyan ederse büyür). Marx, sermayenin değerlenmesini inceleyerek, bu büyümenin sırlarını açığa çıkarma iddiasındadır. Sır, bütün ticari sözleşmelerin değerlerle orantılı fiyatlarla işlem gördüğü hipotezinde yatmaktadır. Marx, bir kapitalistin bir metayı normal fiyatın altında satın alabileceği ya da normal fiyatın

13) *Roy baskısında "düzenleme."*
14) *KI*, 401.
15) *A.g.e.*
16) *KI*, 416.

üzerinde satabileceği (bir kapitalist bir başkasından çalar) tesadüfi olguyla ilgilenmez. Durum böyle olsaydı, satın alan satıcının kaybettiğini kazanırdı ve kapitalist sınıfı bütünü içerisinde ele alırsak, ne kazanç olurdu ne kayıp. Bu şekilde ortaya konan sorunun çözümü birinci alıntıda verilmiştir: Kullanımı değer üreten bir meta vardır ki bu emekçinin "işgücü"dür ("fiziksel ve entelektüel yetenekler bütünü"). Kapitalist bundan bir "artı-emek" [üst-emek] çıkartır, yani "artı-ürün" [üst-ürün] içinde maddileşmiş işgücü değerinin üretiminin ötesine uzanan bir emek.

Marx'ın işgücünde bir meta, yani yararlı bir nesne ve bir değer görmesini ciddiye almak gerekir. İşgücü işleme konmak için satın alınır; işgücünün elde eden kişi için *yararı*, emektir; emeğin *değeri*, emekçinin ve ailesinin geçim araçlarının üretimi şeklindeki çok özel anlamda, "üretimi" için gereken emek zamanıdır. İşgücünün "yeniden-üretimi"nden söz edilebilir. İşgücünün değerinin belirlenimi tamamen teknik bir olgu değildir. Marx, "ahlaki ve tarihsel bir öğe"nin varlığını vurgular. Çağdaş iktisadın emekçinin "alım gücü" diye adlandırdığı şey, üzerinde Marx'ın fikirlerinin gelişim gösterdiği karmaşık bir sorundur. Tüm diğer metalar için olduğu gibi, işgücünün de bir fiyatı vardır: ücret.

Artı-değerin gizemi, böylece, kapitalistin işgücünü kullanabilmesinde, yani emekçiyi çalıştırabilmesinde çözümlenir; ücretinin ona sağladığı satın alma gücünü oluşturan öğeleri üretmek için gerekenden daha fazla zaman. İşgücü metası değerine orantılı bir fiyata satın alınır, fakat daha fazla değer yaratmaya, yani üretilen metaların içine kendi üretimi için kendi ihtiyaç duyduğundan daha fazla değer katmaya müsaittir. Bu soruları sergileyişi içinde Marx, para birimlerini –örneğin şilin– kullanmaktan korkmaz, çünkü değerlere orantılı fiyatlar varsayar. Bu, alıntı (2)'nin çok basit ifadesini verir.

Kapitalist işgücünü satın almak için sermaye ortaya koyar; ama aynı zamanda hammaddeler, enerji kaynakları, makineler, üretimin gerektirdiği binalar da vardır. Bununla birlikte değer üretme özelliğine yalnızca işgücü sahiptir. Marx bu amaçla konulan sermaye bölümünü "değişir sermaye" diye adlandırır, çünkü tek büyüyen odur. *Artı-değer oranı*, artı-değerin, bunu doğuran değişir sermayeye oranı olarak tanımlanır. Sermayenin diğer bileşenleri "değişmez sermaye" olarak belirtilir. Değişir sermaye, üretimin içinde yaratılan ve büyüyen metanın değeri bölümüne denk düşer; değişmez sermaye kendi değerini metaya aktarır yalnızca. Marx yeni bir değişken daha dahil eder: *Sermayenin bileşimi*, değişmez sermaye değeri ile değişir sermaye değeri arasındaki ilişkidir. Artı-değer, yalnızca kendisini doğuran kesimle değil, –değişmez ve değişir– toplam sermayeyle ilişkisi içinde ele alındığında, bu "kâr" diye adlandırılabilir ve buna bağlı olarak, kârın toplam sermayeye oranına da "kâr oranı" denir.

Marx'ın analizinin kapsamını daha iyi kavrayabilmek için, artı-değerin, ona göre, işgücünün fiyatı olan ücretten başka bütün gelirlerin kaynağı olduğunu bilmek gerekir. Kâr halini almış artı-değerden *faiz* ve *toprak rantı* ayrılacaktır. Bu tür gelirler, Marx'a göre, önceki kesimde dahil edilen nosyonla, artı-değerin "biçim"leridir. *Kapital*'in III. Kitabında Marx, gelirlerin bu oluşum kanallarını artı-değerin ön analizinden türetmeden doğrudan doğruya kavramaya çalışan kaba, yani bilimsel olmayan iktisatla alay eder. Alıntı (3)'ün anlamı budur. Marx'a göre, burada "rasyonellik" söz konusudur. Yalnızca artı-değer teorisi ve diğer gelirleri ondan türeten yaklaşım rasyoneldir. Bunlar toplumsal ilişkilere, insanlar arasındaki ilişkilere öncelik verir.

İşgücü ve artı-emek analizleri sermayenin değerlendiril-

me süreci teorisini sonlandırır. Değer, (onu ayrıntılandıran belirlenimler bütünü içinde) emek"tir"; artı-değer de, buna bağlı olarak, bir artı-emektir ve toprak rantı da dahil olmak üzere sermaye gelirlerinin kaynağıdır. Marx sanki kendisine belirlediği programı –kapitalist üretimin sınıfsal niteliğini, bu üretim tarzının önceki üretim tarzlarıyla paylaştığı özelliği göstermek– yerine getirmiş gibi bu açıklamalar içinde kendini ifade eder.

Feodal rantın analizi, en azından bazı kiplikleri içerisinde, bir anlamda daha basitti. Serfin zamanın bir bölümünde senyörün toprağı üzerinde çalıştığını, diğer bölümünde ise kendisine verilmiş olan ya da yalnızca senyör sınıfının otoritesinin dayattığı oranlara göre ürününü paylaştığı toprakta çalıştığını saptamak yeterliydi. Bir değer kavramı tanımlamayı gerektirmiyordu. Kapitalizm örneğinde sömürünün çarkları çok daha karmaşıktır. Pazara özgü kurallara önem vermelidirler ve hatta, görüleceği gibi, sermayeler arasındaki rekabete özgü gerekliliklere uyum sağlamalıdırlar. Kapitalizmde sömürünün bu şekilde kanıtlanmasında Marx yolun bir bölümünü kat etmiştir.

Marx'ın sunumunun niteliği burada aniden değişir. Artı-değerin kökeninin analizinden artı-değer oranını belirleyen şeylerin incelenmesine geçer: Bu oranı herhangi bir düzeyde sabitleyen şey, tarihsel olarak değişmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla burada en katı dizilişleri içinde temel kavramların sunuluşundan yola çıkılır.

Marx, ters bir şekilde, "mutlak üst-değer" ve "nispi üst-değer" olarak adlandırdığı iki mekanizma tanımlar. Bu terminolojik opsiyon iki tür artı-değer olduğunun anlaşılmasına yol açar, oysa ki artı-değer oranını artırmanın iki türüdür bunlar. İlk kez olarak, Marx'ın kapitalist üretim analizinde te-

mel önemde iki büyük mekanizma ortaya çıkacaktır. Bunlar, sırasıyla mutlak artı-değer incelemesinde sınıflar arasındaki çatışma ile nispi artı-değer incelemesinde üretici güçlerin gelişim etkisidir. Bu iki tema uzun uzun açıklamalara yol açar. Bunlar, betimleyici nitelikleri gereği daha kolay kavranılır. Yalnızca uzunlukları nedeniyle okunmazlar.

Alıntı (4) Marx'ın verdiği tanımları yeniden-üretir. Mutlak artı-değer mekanizması, üretim tekniklerinin ve işgücü değerinin verili olduğu bir duruma gönderme yapar. Artı-değeri artırmanın tek yolu çalışma süresini uzatmaktır (ya da yoğunluğunu artırmaktır). Nispi artı-değer ikinci bir mekanizma tanımlar; burada daha etkin üretim teknikleri getirilerek emekçinin aynı metaları daha kısa sürede üretmesi, dolayısıyla –ücretin satın alma gücünün sabit kaldığı varsayılırsa– bu metaların değerinin düşmesi sağlanır. Söylemeye gerek yok ki, bu iki yöntem iç içe geçebilir. Burada kullanılan "üretim tekniği" terminolojisi Marx'ın değildir. Makineler ya da kimyasal yöntemler söz konusudur, ama aynı zamanda –Marx'ın uzun uzun açıklayacağı– hiyerarşik bileşenin (otorite ilişkisi) önemli bir rol oynadığı teknik-örgütsel bir bütün de söz konusudur.

Birinci kitabın üçüncü kısmının 10. Bölümü *iş gününe*, tarzlarına, teorisine ve yol açtığı mücadelelere ayrılmıştır. Burada iş gününün uzatılması üzerinde temellenen mutlak artı-değer hedeflenmiştir. Alıntı (5) Marx'ın temel sonucunu yeniden-üretir. İş gününü belirleyecek salt "iktisadi" bir yasa yoktur. Bunun belirlenmesi iki sınıf arasındaki, "kapitalistler sınıfı" ile "işçi sınıfı" arasındaki mücadelenin sonucudur.

Birinci kitabın dördüncü kısmı bütünüyle artı-değerin "nispi" büyüme mekanizmalarına ayrılmıştır. Alıntı (6), (7) ve (8) bundan kaynaklanır (Marx'ın sunuş düzeni içinde alın-

mışlardır). Ana tema Marx'ın –tarih analizini yankılayan bir deyiş olan– "emeğin üretici güçleri" diye adlandırdığı şeyin artışıdır.[17] Güncel iktisat üretkenlik nosyonuna başvurur ki bu aynı zamanda Marx'ın sözdağarında da bulunur (Marx'ın kendi analizini tek bir emek kategorisiyle, üretici emekle sınırlandırdığını bilmek koşuluyla). Çok basit olarak, emek üretkenliğindeki artışın, verili bir ücretin alım gücü açısından, artı-değeri artırdığı söylenebilir. Yukarıdaki alıntılarda Marx, bu üretkenliği yükseltmeye yönelik bütün yöntemlerin hedefinin artı-değer artışı olduğu olgusu üzerinde durmaktadır (alıntı 6 ve 8). Marx'ın burada biraz hızlı gittiği, kapitalistin aslında artı-değer oranını değil kâr oranını azamileştirmesinden kaynaklanan karmaşıklığı bir yana bıraktığı görülecektir.[18]

Marx, kapitalist üretimin emeğin üretici güçlerinin bu artışında başvurduğu yöntemlerin çok zengin ve somut bir analizini verir. "İşbirliği", manifaktürde işbölümü (aynı nesnenin gerçekleştirilmesinde çeşitli emekçilerin ardışık müdahalesi) ve büyük sanayide makineleşme burada birliktedir.

Alıntı (7) Marx'ın başka metinlerde "emekçinin sermayeye boyun eğmesi" olarak analiz ettiği şeyi tarif eder. Otorite boyutu burada temel önemdedir. Bunun iki tarzı vardır, biçimsel bir tabi olma durumunda, kapitalistin komutası altında toplaşmış emekçiler onun gereklerine tabi olmak zorundadırlar; önceki boyutu tamamlayan gerçek bir boyutta ise makineler bu boyun eğmenin en etkili taşıyıcısı olurlar.

Alıntı (6)'da Marx'a özgü "toplumsallaşma" nosyonunun ortaya çıktığı görülür. *Toplumsallaşmış* bir çalışma, oldukça sezgisel bir şekilde, *bireysel* bir çalışmanın karşıtıdır. Marx bu toplumsallaşmanın iki yanının gayet bilincindedir: işlet-

17) *Bkz. Birinci bölümümüzün ilk kısmı.*
18) *Bkz. III. Bölümümüzün ikinci kısmı.*

me içinde bir işbölümü ile daha büyük bir ölçekte, işletmeler arasında işbölümü. Bu fikir önemlidir, çünkü Marx'ın anlayışında kapitalizmin toplumsal örgütlenmenin sonraki tarzını hazırladığı anlamına gelir.

Beşinci ve altıncı kısımlar başlı başına önemlidir ancak eserin okunmasını koşullamazlar.[19]

Sermaye Dolaşımı

Kapital'in II. Kitabında Marx sermaye kavramının ikinci kanadının analizini ele alır: sermayenin dolaşımı. Dolayısıyla birinci bölümümüzün son kısmında sunulan sermaye tanımına (Marx'ın sözdağarıyla "genel formülü"ne) geri dönmek gerekir. II. Kitapta bu türden hatırlatmalar bulunur; örneğin alıntı (1)'deki gibi Sermaye halini almış bu değer *hareketi* nedir?

> 1) "Kendine değer katan değer olarak sermaye, yalnızca sınıf ilişkilerini ya da ücretli emek olarak emeğin varlığına dayanan belirli bir toplumsal niteliği gerektirmekle kalmaz; bir hareketten, farklı evreleri kat eden döngüsel bir süreçten, döngüsel sürecin üç farklı biçimini varsayan bir süreçten de oluşur. Dolayısıyla sermaye hareketsiz bir şey olarak değil bir hareket olarak düşünülebilir.[20]
>
> 2) "Sanayi sermayesi, yalnızca *[başka yerde yaratılmış]* artı-de-

19) *Tamamlayıcı okumalar:* Marx'ın 1861-1863 arasında kaleme aldığı, artı-değer teorilerinin alındığı ve onun anlayışı içinde büyük İktisat'ını hazırlayan elyazmalarında, "emeğin sermayeye biçimsel ve gerçek boyun eğmesi" olarak adlandırdığı şeyle ilgili ilginç açıklamalar bulunur. (*Œuvres. Économie*, C 2, *a.g.e.*, s. 364-382. *Salaire, prix et plus-value* ya da *Salaire, prix et profit* (*Œuvres. Économie*, C 1, *a.g.e.*, s. 479-533) metni Marx tarafından 1865 yılında John Weston'un tezlerine karşılık olarak okunmuştur. *Kapital*'in başlangıç bölümünün teoriye, sömürü ve ücrete dönük bir özetini içermektedir.

20) *K2 ESI*, 97; *MEW* 24, 109.

ğerin ya da artı-ürünün ele geçirildiği değil, aynı zamanda değer ya da artı-ürün yaratma işlevi de olan, sermayenin biricik varlık biçimidir. Bu nedenle onda, üretimin kapitalist niteliği bir zorunluluktur. Sanayi sermayesinin varlığı, kapitalistler ile ücretliler arasındaki uzlaşmaz sınıf karşıtlığını gösterir. Sanayi sermayesi toplumsal üretimin denetimini ele geçirdiği ölçüde, emek sürecinin teknik ve toplumsal örgütlenmesi kökten değişir ve bunlarla birlikte toplumun ekonomik-tarihsel tipi de değişikliğe uğrar. Geçmişte kalmış ya da yok olma yolundaki toplumsal üretim koşullarında sanayi sermayesinden önce ortaya çıkmış diğer sermaye türleri, sanayi sermayesine tabi oldukları ölçüde kendi işleyiş tarzlarının değişime uğradığını görürler.[21]

3) "Sanayi sermayesinin, süreklilik içerisindeki fiili devresi, bu nedenle, yalnız dolaşım ve üretim süreçlerinin birliği değil, aynı zamanda, her üç devresinin de birliğidir. Sermayenin bütün farklı kısımlarının, devrenin birbirini izleyen aşamalarında yoluna devam edebilmesi, bir evreden diğerine, bir işlevsel biçiminden ötekine geçebilmesi, bütün bu kısımların tamamı olan sanayi sermayesinin çeşitli evre ve işlevlerde aynı anda bulunabilmesi ve böylece, aynı zamanda, her üç devreyi de kat edebilmesi ancak böyle bir birlik ile mümkündür. Sermayenin farklı kısımlarının ardıllığı burada, bir arada varolmalarıyla, yani sermayenin bölünmesi ile düzenlenir. Birbirine bağlı bölümler halinde çalışan bir fabrika sisteminde, ürün, daima ve eşzamanlı olarak, oluşma sürecinin çeşitli aşamalarındadır ve durmadan bir üretim evresinden diğerine geçer. Bireysel sanayi sermayesi, kapitalistin olanaklarına bağlı olarak belli bir büyüklüğe sahip olduğu ve her sanayi kolu için belli bir asgari büyüklükte olması gerektiği için, buradan, bu sermayenin belirli oranlara göre bölünmesi gerektiği sonucu çıkar. Eldeki sermayenin büyüklüğü, üretim sürecinin boyutlarını belirler ve bu da, üretim süreciyle yan yana işledikleri ölçüde, meta-sermaye ile para-sermayenin boyutlarını belirler. Bununla birlikte, üretimin devamını sağlayan bu iki sermayenin bir arada varlığının tek nedeni, sermayenin farklı

21) *K2 ESI*, 53; *MEW 24*, 61.

kısımlarının farklı evreleri art arda katetmesini sağlayan harekettir. Bir arada varolmanın kendisi, yalnızca bu ardıllığın sonucudur.[22]

4) "Konuyu yalınlaştırmak için [...] bu alım ve satım işiyle uğraşan kimseyi, emeğini *[işgücünü]* satan bir insan olarak kabul edeceğiz. Emek gücünü ve emek zamanını M-P ve P-M işlemlerinde harcamaktadır. Yaşamını, tıpkı iplik ya da hap yapan bir kimse gibi bu yoldan kazanmaktadır. Gerekli bir işlevi yerine getirmektedir, çünkü yeniden-üretim sürecinin *[bütünsel süreç]* kendisi de üretken olmayan işlevleri içermektedir. Tıpkı bir başka insan gibi çalışmakta, ama emeği, özünde, ne değer, ne de ürün yaratmaktadır. O bizzat üretimin *faux frais*'sine [sahte masraf] ait bulunmaktadır.[23]

"Koşullar ne olursa olsun, bu amaç için tüketilen zaman, dönüşmüş değerlere bir şey katmayan dolaşım maliyetlerinden birisini oluşturur. Bu, onların meta-biçimden para-biçime dönüştürülmelerinin maliyetidir. Bir dolaşım aracı olarak hareket eden kapitalist meta üreticisini doğrudan meta üreticisinden ayıran şey, yalnızca daha büyük çapta satın almalarda ve satışlarda bulunması ve bu nedenle de, bir aracı olarak, bu işlevinin daha büyük boyutlara ulaşmasıdır. İşinin hacmi, onu, kendisine ücretli-emekçi olarak hizmet edecek ve dolaşımı yerine getirecek bir kimseyi satın almaya (kiralamaya) zorlasa ya da ona bu olanağı tanısa bile durumun niteliği değişmiş olmaz.[24]

5) "Bununla birlikte Adam Smith'in ileri sürdüğü masalsı dogmaya, bugüne dek yalnızca daha önce sözü edilen biçimi içinde, yani toplumsal üretimin toplam değerinin gelir, ücret ve artı-değerden ya da onun deyimiyle ücret artı kâr (faiz) artı toprak rantından ibaret olduğu şeklindeki biçimi içinde inanılmakla kalınmamış, dahası ona daha popüler bir biçim de verilmiştir ki buna göre, son tahlilde (*ultimately*), *ürünlerin toplam değerini* üreticilere ödemesi gereken *tüketicilerdir*.[25]

6) "Üretim araçlarının doğal biçimi altında yaratılmış olan yıllık

22) *K2 ESI*, 95-96; *MEW 24*, 107.
23) *K2 ESI*, 1, 121-122; *MEW 24*, 133-134.
24) *K2 ESI*, 122; *MEW 24*, 134-135.
25) *K2 ESII*, 85; *MEW 24*, 432.

emeğin yeni değer-ürünü ($v + sv$ olarak bölünebilir) c değişmez sermaye değerine eşittir, ki bu sayede ürünlerin değeri içinde harcanmış yıllık emeğin diğer kısmı tüketim araçları biçiminde üretilmiş olur. Eğer IIc'den daha düşük ise, bu durumda II onun değişmez sermaye toplamının yerini tutamaz; eğer yüksekse, bir fazlalık kullanılmadan kalır. Her iki durumda da basit yeniden-üretim hipotezine uyulmuş olmaz."[26]

Sermayeyi hareketi içinde izlemek için, onun akışını sonraki her türlü bölünmeden bağımsız olarak takip edebilmek için yeterince küçük bir parçasını, diyelim bir "atom"u ele almak gerekir. Bu sermaye atomunu kapitalist ortaya koyar, yani bir girişim faaliyetine yatırır. Bunu başlangıçta para biçiminde yapmış olduğunu kabul etmek basittir. Marx bunu sembolik olarak P harfiyle belirtir. Bir metanın satın alınmasına yarar; örneğin bir miktar çelik ya da işgücü metasının bir bölümünü satın alır. Satın alma sırasında bu atom böylece bir meta biçimini alır; Marx da bunu M ile belirtir. Değer, pazarda "küçük bir sıçrama" yapmıştır (P-M) ve bir an için "ticari dolaşım"a katılmıştır; bunu sermayenin dolaşımıyla, bu kesimin konusunu oluşturan dolaşımla karıştırmamak gerekir. Değer atomu pazarı terk eder ve işletmenin içinde kalır. Burada "üretici sermaye" biçimini alacaktır; R olarak belirtilir ve biz de böyle keşfederiz. Bunun anlamı bu atomun burada, çeliğin ya da işgücünün bulunduğu atölyede olduğudur; biri nesnedir diğeri üretimin etkin öznesidir. Değerin pazar dışındaki bu hareketini betimlemek için Marx işaretini kullanır. Fakat sermaye burada bir an, değişken bir süre kalır ve bitmiş bir ürünün gövdesi içinde maddileşerek buradan çıkar ve bu ürün yeniden pazarda satışa sunulduğunda

26) *K2 ESII*, 60; *MEW 24*, 406.

meta olur. Satılan meta sermayeye yeniden para biçimini verir. Tamamlanmış döngü şöyle belirtilir:

P-M R M-P.

Bir sermaye atomunun bu hareketinin ancak başka atomlarla birleştiği için anlamı olduğunu anlayacağız. Örneğin, çelik ve işgücü bir an için atölyede (R biçiminde) birlikte bulunmalıdırlar ki üretim olabilsin; bir nesnenin imalatı bu tür atomların genişçe bir bütününün birlikte varlığını gerektirir. Bununla birlikte hiçbir senkroni gerekmez: Bu küçük sermaye parçacıkları zincirin herhangi bir evresinde karşılaşmalıdırlar ama her biri zinciri kendi ritmine göre kat eder.

Dolayısıyla, I. Kitabın ikinci kısmından alıntılara bakarak sanılacağı gibi iki değil üç sermaye biçimi vardır: para sermaye, meta sermaye ve üretici sermaye. Bir dolaşım ya da döngü söz konusu olduğundan, bunu herhangi bir biçimle tarif etmeye başlamak fark etmez ("dolaşım" terimi, sanayi "döngüsü"yle, ekonomik konjonktürün evrelerinin birbirini izlemesiyle karışıklığı önlemek için tercih edilebilir). Yine de Marx bu dolaşımı ele alınan çıkış noktasına göre yazmanın çeşitli biçimlerine çok önem vermektedir; diğer biçimler şunlardır:

M R M-P-M ya da M-P-M R M

R M-P-M R.

Bu formülleri farklı dolaşımlar olarak belirtir: Meta sermayenin dolaşımı ile üretici sermayenin dolaşımı, yukarıdaki para sermaye dolaşımına karşıttır. İktisatçılar, Marx'ın kendisi de dahil, dolaşım formüllerinden herhangi birine çoğu zaman zımni referansla düşünme eğilimindedirler. Bu yeni formüller içinde, satın almanın ardından satmayı temsil eden M-P-M

parçasının ortaya çıktığı ve bunun da sermayenin R: “ R biçiminde kalmasının zıddı olduğu görülür. Marx dolaşımın bu iki parçasına “dolaşım süreci” ve “üretim süreci” olarak gönderme yapar. Birinci deyim sermayenin dolaşımının, bütünsel sürecinin, “büyük” dolaşımın bir evresini belirtir.

Bu dolaşımlar birbirine eklemlenir. Hiçbiri herhangi bir biçim altında durmaz, bir biçimden diğerine geçmek için belli bir süre gerekir. Süreklilik fikrini belirtmek için Marx “sermaye rotasyonu” kavramını getirir: sermayenin dolaşımını tek başına bir eylem olarak değil periyodik bir süreç olarak düşünmek. Bir sermaye atomunun dolaşım süresine “rotasyon süresi” denir.

I. Kitapta sermayenin değerlendirilmesinin analizi değer-sermayenin (sermaye halini almış değer) eylem halindeki işgücü metasının bir özelliğinden kaynaklandığını gösterir. Dolayısıyla onun yeri R biçimidir. Bu artış “ ’ “işaretiyle belirtilmiştir. Örneğin yukarıdaki ilk formül şöyle olur:

P-M R M’-P’

Marx, artı-değerin dikkate alınmasından kaynaklanan sermaye dolaşımının karmaşıklığını titizlikle analiz eder. Örneğin, I. Kitabın (sermayenin bütünsel süreci ifadesinde) sermaye dolaşımını tamamen bir yana bırakmaması gibi, daha bu ilk sıfatla, II. Kitap da sermayenin değerlenmesiyle ilgili tüm düşünceleri uzak tutmaz.

Şu ana dek sermaye dolaşımından söz etmişsek, bu basitleştirme amacıylaydı; çünkü dolaşımları birbirinden ayrı olan farklı türde sermayeler vardır. Dolayısıyla bu zamana dek, eksiksiz dolaşım gerçekleştiren tek sermaye türü olan “sanayi sermayesi” şeklinde hareket ettiğini belirtmek uygun düşer. Bu sıfatla, sanayi sermayesi özel bir önem taşımaktadır; çünkü

sermayenin, artı-değer yaratılan yer olan R biçimini kat ettiği tek sermaye budur. Marx'ın, I. Kitapta daha önce göz önüne alınan teknik-örgütsel dönüşümlerle ilişkinin de ortaya çıktığı alıntı (2)'de ifade ettiği şey budur.

Bu tür eksik dolaşımların iki değişkesi vardır: *meta ticareti sermayesi* ile *para ticareti sermayesi*. Bunlar III. Kitapta sergilenmiştir. Marx burada "sektörleri" birbirinden ayırır: tek tek kapitalistlerin sahip oldukları sanayi ya da ticaret girişimleri. Söz konusu olan, terimin yaygın anlamında ticarettir; burada "tüccar" denen kapitalist, metalar satın alıp tekrar satar; döngü şöyledir: P-M-P'

Sanayi sermayesinin her atomu dolaşımı kendi ritminde kat eder. Belirli bir anda yalnızca üç biçim olduğundan, farklı atomlar bu biçimlerin herhangi biri altında bulunurlar. Dolayısıyla toplam bir sermaye herhangi bir anda üç bölüme ayrılabilir: sırasıyla P, M ve R biçimlerine bürünen öğelerin toplamı. Bir sermaye atomunu ele alırsak, dolaşım, onun *ardışık* biçimlerini tarif eder. Belirli bir anda bu atomlar bütünü dikkate alındığında, bunların, Marx'ın kullandığı terimle *yan yana konmuş* olduğu görülür. Sermayenin bir bölümü (bir atomlar bütünü) para-sermaye biçiminde bulunur, ikinci bir bölümü meta-sermaye, üçünü bir bölümü de üretken sermaye biçiminde. Marx'ın bu kütleler için işaretlendirmesi yoktur. |P|, |M| ve |R| diye yazılabilir. Bir K sermayesi şöyle yazılabilir: K = |P| + |M| + |R|. Belirli bir kapitalist işletme ve toplam bir sermaye kütlesi için, bu kütlenin her bir biçimde bölüşüldüğü oranlar sabit bir şekilde değişir: birinde biraz daha fazla, diğerinde biraz daha az. Örneğin satış yavaşlar ve üretim ritmi korunursa, |M| bileşeni |P| bileşeninin zararına artar. Bu analiz bir işletme bilançosu teorisidir ki, girdisi, bu toplamı ve bileşenlerini temsil eder. Ardışıklıktan yan yanalığa bu geçiş alıntı

(3)'te betimlenmiştir. Bu sunumun işletmelerin aldığı borçları bir yana bıraktığı belirtilecektir; bunlar P biçiminin "yukarısı" ya da eğer sermaye bu biçim altında durağanlaşırsa gerçekleşmeye elverişli yatırımlardır.

Sermaye dolaşımının analizi iki tür sermayeyi ayırmaya yöneltir: *dolaşan sermaye* ile *sabit sermaye* (değişir sermaye ile değişmez sermaye arasındaki ayrımla karıştırılmamalıdır). Dolaşan sermaye işgücüne, hammaddelere ve makinelere denk düşer. Her ikisi de dolaşır ama sabit sermaye, tıpkı kendinin kullanımı gibi, kendi değerini de ürüne adım adım aktarır. Dolayısıyla yavaşça dolaşır (kendi amortismanı ritminde); rotasyon süresi daha uzundur.

II. Kitabın teorik çerçevesi çok dikkat çekicidir. Bu durumda, I. Kitabın analizinin sermayeyi bir "akış" olarak, bir metanın ya da metalar toplamının üretiminde tüketilen değişmez ve değişir sermayeyi tanımlarken, II. Kitabın yatırılan toplam sermaye "stoğunu" ortaya koyduğu belirtilebilir. Kâr oranı, bir dönem boyunca gerçekleştirilen kârın bu dönem boyunca yatırılan ortalama sermaye stoğuna oranı olur. III. Kitabı hazırlamaya hizmet etmiş elyazmalarını kaleme aldığında Marx bu mekanizmalara dair nispeten gelişmiş bir fikre sahipti (araya giren bazı sözler buna kanıttır), fakat III. Kitabın açıklamalarının çoğu bu karışık durumlara girmemektedir. Marx burada, I. Kitapta sermayenin değerlenmesinin incelenmesinde "akış"ların daha basit olan mantığına geri döner: bir metanın ya da metalar bütününün gövdesi içinde değişmez sermaye, değişir sermaye ve artı-değer (sermayenin iki bileşeniyle ilişkisi içinde ele alındığında "kâr" olarak adlandırıldığı hatırlanmalıdır).

Sermaye dolaşımının analizi, Marx'ın eserinde emek analizine ilave bir karmaşıklık katan "dolaşım masrafları" kav-

ramının sunum vesilesidir; ki bunun önemi bir sonraki bölümümüzde anlaşılacaktır. Sermaye dolaşımı iki ticari işlem içerir: satın alma P-M ve satış M-P. Bu işlemler masraflara, dolaşım harcamalarına, özellikle de emek harcamalarına yol açar. Çok kesin bir şekilde, Marx bu üretici emek çalışmasını dışlar. *Yararlı* bir emek söz konusudur; çünkü bu alanlarda harekete geçmek, hem de daha etkin olarak harekete geçmek gerekir (en iyi koşullarda ve en iyi fiyatla satın almak ve satmak); fakat Marx'ın teorik sisteminde *üretken olmayan*, yani değer üretmeyen emektir (bu görevler sermaye rotasyonunu hızlandırır ve böylelikle kapitalistin kâr oranını azamileştirmeye katkıda bulunurlar). Marx genellikle bu görevlerin kişisel olarak kapitalist tarafından, sanayici kapitalist tarafından gerçekleştirildiğini ya da özel bir kapitalist olarak ticaret kapitalisti tarafından yerine getirildiğini kabul eder. Fakat her ikisi de yerlerini ücretli görevlilere bırakabilir. Alıntı (4)'te Marx sırasıyla bu farklı konumlardan bakar. Sonuçta, bu çalışmanın yararlı olsa da üretken olmadığını vurgular.

Böylece, Marx'ın emek teorisinin aslında *ikili* olduğu kavranır. En azından iki tür emek söz konusudur: Üretici, değer yaratan çalışmalar ile yararlı ama üretken olmayan çalışmalar.

Kapital'in II. Kitabı, Marksist teorisyenler açısından çok sayıda araştırmaya yol açmış bir temayı da ele alır: *sermayenin yeniden-üretim şemaları*. Günümüz iktisat diliyle, Marx burada işletme muhasebesinden ulusal muhasebeye geçer. İlk konu toplumsal üretimin, yani ekonominin bütününün tanımıdır. Bu araştırma içinde Marx, Smith'in analitik çerçevesini çürüterek işe başlar. Alıntı (5)'te tanımlanan projenin ileri sürdüğü budur.

Bu araştırma sermayenin değerlendirilmesi ile dolaşımının incelenmesine özgü kategorileri iç içe geçirir. ("Basit yeniden-

üretim" denen hipoteze göre) birikimin soyutlanmasından ibarettir. Marx iki sermayenin, sırasıyla I. ve II. dalların kendi dolaşımlarını belli bir dönemde gerçekleştirdiklerini varsayar (dolayısıyla sabit sermayenin varlığını dışlar). Sermayenin değerlenme kategorilerine göre iki dal ayırt edilir. Birisi değişmez sermaye öğelerini (üretim malları) üretir, diğeri ise değişir sermaye ve artı-değerin toplam harcamasının peşinden talebi gelen malları (tüketim malları) üretir. Her gelirin, ister kapitalistlerin olsun ister emekçilerin, tüketim malları olarak harcandığı varsayılır. Dolayısıyla ne kredi vardır, ne para biriktirme. Malların değerlerine orantılı fiyatlarla satıldıkları ileri sürülebilir, fakat bu hipotezden bir sonuç çıkmaz. Daha gelişkin bir değişke, sermayenin değerlenmesinin üç terimine göre üç sektörü ayırt eder: değişmez sermaye, değişir sermaye alan ücretlilerin satın aldıkları tüketim malları ve artı-değer alan kapitalistlerin satın aldıkları tüketim malları.

Burada yeniden-üretim şemasının en basit biçimini ele alacağız. Marx değişmez sermayeyi *c* ile, değişir sermayeyi *v* ile, artı-değeri de *sv* ile gösterir. Dönem boyunca I. sektörde tüketilen değişmez sermayeyi I*c* olarak belirtirken, güncel kullanımlara en uygun olanları da II*c* ile belirtir. İki sektörde üretim değerleri şöyledir:

sektör I: I*c* + I*v* + I*sv*

sektör II: II*c* + II*v* + II*sv*.

Marx ürünlerin satışını sorgular. Görüldüğü gibi sektör I, I*c* üretmektedir ve bunu kendisi için satın almaktadır. Sektör II, II*c* tutarı için sektör I'den değişmez sermaye öğeleri sağlamaktadır. I'in bütün ürünlerinin satılması için: II*c* = I*v* + I*sv*. Aynı zamanda, II'nin bütün ürününün satılmasını da garanti

eder, çünkü II'nin toplam ürününün bütün gelirler toplamına, I'de ve II'de üretilenler toplamına eşit olmasını gerektirir. Alıntı (6) bunu açıklamaktadır.

Bu küçük hesap, bir iktisadın toplam *ürününü*, maddi girdilerin tutarı için ikili bir hesaptan düşmeye yol açan iki sektörün ürünleri toplamı olarak değil, gelirlerin ya da "katma değer"lerin toplamına eşit olarak tarif eden ulusal muhasebenin dayanaklarından birini desteklemektedir. Ama bu tam da Smith'in ileri sürdüğü şeydi! Eğer yatırım yoksa, bütün ürünü tüketim kullanır. Marx'ın hesabı bu ilişkilerin ilk kesin formülasyonudur, *inputs-outputs* tablolarının embriyon halidir.

Marx, ömrünün son yıllarında, bu teorik çerçevenin hazırlanmasına çok zaman ayıracaktır. İki sektörden üç sektöre geçer, sonra da *basit yeniden-üretim* hipotezini ortadan kaldırmaya kalkışır ve *genişletilmiş yeniden-üretime* birikimi dahil eder: Artı-değerin bir kısmı daha fazla üretim aracı satın almaya hizmet etmektedir. Sorgulamasını daha da öteler. Sektörlerdeki kapitalistlerin pazara akıttıkları para akışlarını sorgular. Bu akışların onlara geri dönüp dönmediğini belirlemek ister. Proje, ulusal muhasebenin eksiksiz bir çerçevesinin saptanmasıdır. Marx, zaman yetmediğinden bu projeyi sürdüremez ve arapsaçına dönmüş sayısal örnekler yumağı içinde kaybolur.

Marksistler burada örneğin bir kriz teorisi görerek, bu ilişkilere dair fazlasıyla spekülasyonda bulunacaklardır. Marx, pazar bulamamış bir mal gördüğü her seferinde, kesin olarak böyle bir duruma referansta bulunmaktadır. Fakat bu onun genel aşırı-üretim krizi teorisi değildir.[27] Niyeti eğer bu olsaydı, yanılmış olurdu.

27) *Bkz. Üçüncü bölümümüzün üçüncü kısmı.*

Borç Sermaye, Modern Kapitalizmin Kurumları

Burada III. Kitabın incelenmesine beşinci kısmından başlayacağız. Bölümün adı "Kârın Faize ve Girişim Kârına Bölünmesi"dir, fakat çok daha genel ve ileri bir kuramsal çerçeve tanımlar. Bu analizler, I. ve II. Kitapların, işletmeyi, kapitalisti ve üretici emekçileri bir araya getiren basit figürlerinden kaçınmayı sağlar.

Marx bu kısımda *faiz getiren sermaye* kavramını ortaya atar. I. ve II. Kitaplarda bir kapitalist bir sermaye yatırıyordu ve bunun değerlenme ve dolaşım süreçleri inceleniyordu; burada ise Marx artık iki kapitalist kategorisi ele almaktadır. Birinci tür kapitalisti "aktif kapitalist" ya da "işlev gören kapitalist" (yani kapitalistlik işlevini aktif olarak yerine getiren) olarak adlandırır ve bunun öncekinden farkı yoktur. Sermaye yatırır ve bu sermayenin değerlenmesine ve dolaşımına göz kulak olur. Daha güncel bir dilde, onun işletme sahibi olduğu ve işletmeyi yönettiği söylenebilir. İkincisi sermayenin yatırılmasına katkıda bulunur, fakat bu kapitalist faaliyette yer almaz. "Sermaye"sini aktif kapitalistin hizmetine verir, o da böylelikle kendi sahip olduğundan daha yüksek bir sermayeyle çalışır. Daha kesin olarak denebilir ki, ikincisi kendi "fonlarını" aktif kapitalistin kullanımına sunar, böylelikle bunlar da "sermaye" olur, fakat Marx'ın terminolojisi bu kadar kesin değildir. Bu kapitalist, "yatırım" olarak adlandırılan şeyi yapar. Avans olarak katkısından bir ödül bekler: faiz. Bu sermaye "faiz getiren sermaye" olarak belirtilir. Marx'ın bu kategorinin içine yalnızca bir borç sonucu yapılan avansı (örneğin işletmenin çıkardığı bir tahvilin satın alınması) değil; elinde bulundurulması faiz dışında temettüyle de ödüllendirilen bir hissenin

satın alınmasını dahil etmesinden bir güçlük doğar. "Borç sermayesi"ni bu anlamda anlamak gerekir. Faiz getiren sermaye sahibi bu kapitaliste ne ad vermek gerekir? Marx "para kapitalisti"[28] deyimini kullanır. Çevirilerden kopma yaratmamak için bu deyim kullanılacaktır.

Görüldüğü gibi bu analiz, artı-değerin (bizim ikinci bölümümüzün ikinci kısmında tarif edilen mekanizmaya göre) farklı bölümlere ayrılmasına gönderme yapar. Faiz ve temettü, Marx'a göre artı-değer bölümleridir ve başlangıçta kâr biçimine bürünmüşlerdir ve aktif kapitalist bunu para kapitalistine öder. Alıntı (1)'de bu açıkça belirtilmektedir.

1) "Her ikisi de, borç veren de borç alan da, aynı para miktarını sermaye olarak harcarlar. Ama ancak bu ikincisinin elinde para, sermaye olarak iş görür. İki kişinin elinde sermaye olarak aynı miktar paranın varlığı ile kâr iki katına çıkmaz. Bu para ancak kârın bölüşülmesiyle, her ikisi için de sermaye olarak iş görür. Borç verenin payına düşen kısma faiz denir. Bütün bu alışveriş, bizim varsayımımıza göre, iki tür kapitalist arasında, para kapitalisti ile sanayici ya da tüccar kapitalist arasında cereyan eder.[29]

2) "Bütün bu anlatılanlardan 'doğal' faiz oranı diye bir şeyin olmadığı sonucu çıkar. [...] Sürekli dalgalanan piyasa faiz oranlarından ayırt etmek gereken ortalama faiz oranının sınırlarını belirleyecek hiçbir genel yasa yoktur, çünkü bu salt brüt kârın, iki sermaye sahibi arasında paylaşılması söz konusudur.[30]

3) "[...] Görevli kapitaliste[31] ait olan kısım faizle belirlenir; çünkü bu (özel yasal sözleşmeler bir yana bırakılırsa) genel faiz oranı ile saptanmış olup, üretim süreci başlamadan önce, dolayısıyla, sürecin sonucu olan brüt kâr elde edilmeden önce verilmiş varsayılır. Görmüş olduğumuz gibi, sermayenin gerçek özgül ürünü

28) *Geldkapitalisten.*
29) *K3 PL*, 117; *MEW 25*, 366.
30) *K3 ESII*, 31; *MEW 25*, 377.
31) *Fungierenden Kapitalisten.*

artı-değerdir ya da daha doğrusu kârdır. Ama borç verilen sermaye ile çalışan kapitalist için bu, kâr değil, kâr eksi faiz, yani kârın faiz ödendikten sonra kendisine kalan kısmıdır. Bu nedenle kârın bu kısmı ona zorunlu olarak, faal olduğu sürece sermayenin bir ürünü olarak görünür; ve gerçekten de bu kapitalist için olaylar böyle cereyan eder, çünkü o, sermayeyi, ancak faal bir sermaye olarak temsil eder. [...] Brüt kârdan, parayı borç verene ödemek zorunda olduğu faizden ayrı ve farklı olarak, kârdan onun hissesine düşen kısım zorunlu olarak, sanayi ya da ticari kâr biçimini, ya da bunların her ikisini de kapsayan Almanca bir terimle, *Unternehmergewinn*[32] (girişim kârı) biçimini alır.[33]

4) "Faal kapitaliste[34] faiz, sahip olunan sermayenin, "çalışmadığı", işlev görmediği için sermayenin yeniden-üretiminden soyutlanmış sermayenin ürünü olarak görünür; girişim kârı ise ona, sırf bu sermaye ile yerine getirdiği işlevlerin ürünü olarak, sermayenin hareket ve faaliyetinin, üretim sürecine katılmayan para kapitalistinin hareketsizliği karşısında kendi hareketliliği olarak görünen bir faaliyetin ürünü olarak görünür.[35]

5) "Girişim kârı, sermayenin yeniden-üretim sürecindeki işlevinden, dolayısıyla, sanayi ve ticaret sermayesinin işlevlerinin aracısı olarak hareket eden kapitalistin işlevlerinden, işlemlerinden doğar. Ama, işlevsel sermayeyi temsil etmek, faiz getiren sermayeyi temsil etmek gibi, eli-kolu bağlı oturmakla olmaz. Kapitalist üretim temelinde kapitalist, üretim ve dolaşım süreçlerini yönetir. Üretken emeğin sömürülmesi, ister bizzat kendisi ister onun adına bir başkası tarafından yapılsın, çaba harcamayı gerektirir. Bu nedenle, girişim kârı ona, faizden farklı ve sermayenin sahipliğinden bağımsız olarak, daha çok, mülksüz bir kimse ve bir *emekçi* olarak işlevinin sonucu gibi görünür.

6) "İşte bu nedenle, onda, elde ettiği girişim kârının, –ücretli emeğe zıt düşen bir şey olmaktan çok uzak, başkalarının karşılığı

32) Marx burada Almanca kökenli bir terimi (*Unternehmergewinn*) Latince kökenli *Kâr*'a karşılık kullanır. Biz de yerleşik bir kullanıma uymak için "girişim kârı" çevirisini koruduk.
33) *K3 ESII*, 38-39; *MEW 25*, 386.
34) *Aktiven Kapitalisten*.
35) *K3 ESII*, 40; *MEW 25*, 387.

ödenmeyen emeğiyle bir ilişkisi olmayan– emeğin denetim ve yönetimiyle ilgili, sıradan bir işçininkinden daha yüksek bir *ücret* ya da ücretler olduğu konusunda bir düşünce zorunlu olarak yer eder; bu ücretlerin daha yüksek olmasının nedenleri de, 1) onun yaptığı işin çok daha karmaşık olması, ve 2) bu ücretleri kapitalistin kendi kendisine ödemesidir.[36]

"Görev yapan kapitalist, yeniden-üretim sürecinde sermayeyi, bir başkasının malı olarak temsil eder; ve para kapitalisti emeğin sömürülmesine, görev yapan kapitalist tarafından temsil edilerek katılır. Yeniden-üretim süreci *[bütünsel süreç]* içinde sermayenin işlevi ile yeniden-üretim süreci dışındaki basit sermaye sahipliği arasındaki çelişki, faal kapitalistin, emekçileri kendi hesabına çalıştırmak ya da üretim araçlarını sermaye gibi kullanmak şeklindeki işlevini ancak emekçi karşısında üretim araçlarının temsilcisi olarak yerine getirebileceği olgusu unutulup gitmiştir.[37]

7) "Girişim kârını, emeğin yönetim ve denetim ücretleri olarak kabul eden ve girişim kârının faize karşıtlığından doğan anlayış, kârın bir kısmının gerçekten de ücretler olarak ayrılabilir olması ya da, tersine, kapitalist üretim temelinde, ücretlerin bir kısmının kârın bütünleyici parçası olarak görünmesi olgusu ile daha da güç kazanmıştır. Adam Smith'in doğru olarak anladığı gibi, *[ücret olarak ödenen]* bu kısım, bir yandan kârdan (faiz ve girişim kârının toplamı olarak kârdan) özerk ve tamamen ayrı olarak, öte yandan da, faiz düşüldükten sonra kalan ve "işletme kârı" diye adlandırılan paydan ayrı görülür: Bu, bu iş kollarındaki yöneticilerin maaşıdır ve bunun hacmi, vs. yöneticiler için özel bir maaşı haklı gösteren yeterli bir işbölümünü mümkün kılar.[38]

8) "Kapitalist üretim temeli üzerinde, hisse senetli girişimlerde, yönetim ücretleri ile ilgili yeni bir üçkağıtçılık yöntemi gelişti ve fiili yöneticinin üzerinde bir yığın yönetim ve denetim kurulları peydahlandı; bunlar için denetim ve yönetim yalnızca ortakları soymanın ve keselerini doldurmanın bir bahanesi oldu.[39]

36) *K3 ESII*, 45; *MEW 25*, 393.
37) *K3 ESII*, 45; *MEW 25*, 394.
38) *K3 ESII*, 48; *MEW 25*, 397-398.
39) *K3 ESII*, 54; *MEW 25*, 403.

9) "Denetim ve yönetim emeği, doğal olarak doğrudan üretim sürecinin bileşik toplumsal bir süreç biçimini aldığı yerlerde gereklidir, yoksa bağımsız üreticilerin tek başına olan emeklerinde değil. Ne var ki bu, ikili bir niteliğe sahiptir.

"Bir yandan, birçok bireyin elbirliği yaptığı her iş, zorunlu olarak, sürecin düzenlenmesini ve birliğini sağlayacak yön verici bir iradede; ve tek tek işlemlere değil de, tıpkı bir orkestra şefinin işi gibi, işyerinin toplam faaliyetine uygulanacak görevlerde ifade bulur. Bu, her bileşik üretim biçiminde yapılması gerekli üretken bir iştir.

"Öte yandan, –ticari sektör tamamen bir yana bırakılırsa– bu denetim işi, doğrudan üreticilerle üretim araçlarının sahipleri arasındaki karşıtlığa dayanan bütün üretim tarzlarında zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu uzlaşmaz karşıtlık ne denli büyük olursa, denetimin oynadığı rol de o denli büyük olur. Dolayısıyla kölelik sisteminde doruk noktasına ulaşır. Ne var ki kapitalist üretim tarzında da vazgeçilmezdir; çünkü, buradaki üretim süreci, aynı zamanda, kapitalistin işgücünü tükettiği bir süreçtir. Tıpkı despotik devletlerde, hükümet denetiminin ve her işe karışmanın, hem bütün toplulukların niteliklerinden doğan ortak faaliyetlerin yerine getirilmesini ve hem de hükümet ile halk kitleleri arasındaki zıtlıktan doğan özel işlevleri kapsaması gibi."[40]

10) "Kapitalist üretim tarzı da öyle bir noktaya gelmiştir ki, sermaye sahipliğinden tamamen ayrılmış bulunan üst düzey denetim işi kolayca sağlanabilmektedir. Böylece bu üst düzey denetim işi kapitalistin kendisinin yapması gereken bir iş olmaktan çıkmıştır. Bir orkestra şefinin bütün orkestranın çalgılarına sahip olması gerekmez [...]. Bir yandan, sırf sermayenin sahibi olan para kapitalisti görevli kapitalistle tezat oluştururken, para-sermayenin kendisi de, kredi sisteminin gelişmesiyle, toplumsal bir niteliğe bürünür, bankalarda toplanarak, ilk sahipleri yerine artık buralardan borç verilir; öte yandan da, ister borçlu ya da başka bir biçimde olsun, sermaye üzerinde herhangi bir hakkı bulunmayan bir yönetici, görevli

40) *K3 ESII*, 48; *MEW* 25, 397.

kapitaliste düşen bütün gerçek işlevleri yerine getirir ve böylece, yalnızca bir memur olarak kalır. Kapitalist, gereksiz bir kişi olarak üretim sürecinden yok olur.[41]

11) "Hisse senetli kapitalist şirketler de kooperatif fabrikalar kadar, kapitalist üretim tarzıyla ortaklaşa üretim tarzı arasındaki geçici biçimler olarak kabul edilmelidir; ama çelişki birisinde olumsuz diğerinde ise olumlu aşılmıştır."[42]

Marx'ın terminolojisi fludur; bu durum çevirmenlerin karşısına nazik sorunlar çıkartır. Kimi zaman borç sermayesini para-sermayeye gönderme yaparken kullandığı deyim yardımıyla belirtir. Aynı şeyin asla söz konusu olmadığı anlaşılacaktır; çünkü para kapitalistinin getirdiği sermaye, işletmeye yatırıldıktan ve faal kapitalistin ellerine teslim edildikten sonra, sermayenin bütün dolaşımını, dolayısıyla üç biçimi (para-sermaye, meta-sermaye ve üretici sermaye) ve her sermaye atomunu kat eder.

Bu analiz, faizin (ve temettünün) saptanması sorununu getirir. Marx, iş gününün saptanması sorununa verdiği cevaba benzer bir cevapla sorunu çözer. Söz konusu durumda, iki tür kapitalist arasında bir paylaşım, bir güç ilişkisinin sonucu ortaya çıkar.

Faal kapitalist, başkasının fonlarını kullanarak faizleri ve temettüleri ödemek zorunda olduğundan kâr azalmış olur. Geriye kalana "girişim kârı" denir, çünkü "girişimci"ye, yani faal kapitaliste düşer. Alıntı (3)'te açıklanan budur. Faiz örneğinde –temettüden daha az– bir artık söz konusudur; çünkü faal kapitalist o dönemin kâr oranını ödemek zorundadır, ki bunu belirlemek tek bir kişiye değil daha genel mekanizmalara düşer.

41) *K3 ESII*, 52; *MEW 25*, 401.
42) *K3 ESII*, 106; *MEW 25*, 456.

Önceki kısımda, sermayenin büyük bölümünü yatıran ve bir kısmını borç alan ya da hisse senedi çıkartarak toplayan tek bir kapitalistin sahip olduğu işletme örneği hâlâ çıkış noktası olarak alınabilirdi. Bununla birlikte Marx, adım adım daha karmaşık bir konfigürasyonu incelemeye girişmektedir: kredi mekanizmasından destek alan, hisseli modern işletme. Okumadaki güçlük bu yazıların hâlâ araştırma işaretlerinin damgasını taşıyor olmasıdır: Yazının kendi kendisiyle bir diyaloğu sürdürdüğü, çetrefil bir malzemeyle boğuşan bir yazardır karşımızdaki. Bir düzenleme evresi gerekiyordu. Dahası, bu açıklamaların ilk biçimleriyle Marx'ın düşüncesi açısından "istikrarsızlaştırıcı" karakteri de fark edilmektedir. Bununla birlikte son derece önemli bu analizler, çağdaş kapitalizmin incelenmesinde Marx'ın teorisinin kullanılabilmesini sağlamaktadır.

Önceki nosyonlar bir kez işe katıldığında, Marx, okura faal kapitalistin bu mekanizmalar tahayyülüne dair çok sayıda düşünce vermektedir: toplumsal ilişkilere dair kafasında oluşan imge (alıntı 4 ve 5). Alıntı (6) faal kapitalistin girişim kârının bir sermaye yatırımının ödülü olmadığını, ama kendi kapitalist işlevinin, yani bir *emek* gibi (birinci paragraf) hissettiği sermayeyi kullanımının ödülü olduğunu kabul etmesini açıklamaktadır. Girişim kârı, ona göre, bir emeğin ücretidir; karmaşık bir emeğin (ikinci paragraf). Kendinin kapitalist olarak toplumsal konumu ortadan kalkar. Alıntı (7), faal kapitalistin kendine bir ücret ödeyebilir olmasıyla karışıklığın arttığını ekler (başka bölümlerde de yatırımını ödüllendirmek için kendine bir faiz sağlayabilir). Dolayısıyla başlangıçtaki kârın üç kısma ayrıldığı görülmektedir: 1/ faiz ve temettü; 2/ faal kapitalistin ücreti; ve 3/ bu ücret düşüldüğünde kalan girişim kârı. Marx (alıntı 8) bütün sözde yöneticilerin ille de böyle

olmadıklarını belirtir, ancak bu onların bir ücret almalarını engellemez.

Kaçamak bir şekilde, yeni bir unsur ortaya çıkmıştır: yönetimin gerçek ücretlilerinin varlığı. Alıntı (5) faal kapitalistin bir ücretli üzerindeki görevlerinin olası vekilliğine işaret ediyordu. Alıntı (7) mülk sahibi olmayan ücretli bir yöneticinin varlığından söz eder. Yukarıdaki üç kısımlı bölünmeye yeni bir başlık eklemek gerekir: kapitaliste yardım etmek (hatta onun yerine geçmek) için işgüçleri satın alınan ücretlilere, girişim kârının basitçe kılık değiştirmiş hali olmayan ücretlerin ödenmesi.

Bu alıntılar bütünü Marx'ın analizini son derece modern kılmaktadır. Ücretin ortaya çıktığı ve sanıldığından daha karmaşık olan, üretici emekçilerin emeğinin yarattığı artı-değerin dağıtım sürecini açıklamaktadırlar. Bunlar, kârdan finanse edilen fakat bir işgücünün satın alınmasının tezahürü olan ücretli yöneticilerin ücretlerinin niteliğine dair kuşku duyulmasına olanak tanır.

Bu açıklamaların zenginliğini burada tüketmiş olduğumuz düşünülebilir; ama hiç böyle değildir. Marx, kendi sermaye teorisi açısından faal kapitalistin görevlerinin niteliğini henüz ele almış değildir. Üretici emekten başka, Marx'ın II. Kitapta "dolaşım masrafları"nı dahil ettiğini gördük. Daha titiz bir inceleme üretici olmayan "üretim masrafları"nın varlığını da ortaya koyar; en azından denetim masrafları (ve çalışmaları), Marx'ın göz ardı etmek istediği (ancak bir ara ele aldığı) her şey. Şimdi bu nosyonlar III. Kitabın yayımlanmak için hazırlanmamış altıncı kısmında ortaya çıkmakta ve itişip kakışmaktadır.

Alıntı (9)'da Marx faal kapitalistin potansiyel olarak üretici karakterini sorgular. Yönetim (bir "orkestra şefi"ninkiler gibi)

üretimin örgütlenme görevlerini kapsar; bu görevler üretici olarak değerlendirilebilir, ama aynı zamanda üretim tarzının antagonistik karakterinden kaynaklanan denetim görevlerini de kapsar. Marx burada ticari görevlere geri dönmez, zaten bunları açık seçik faal kapitaliste atfeder ve üretken olmayan karakterini vurgular. Dolayısıyla, faal kapitalistin potansiyel olarak ücretli bir idareciye vekalet edilmiş çalışması, kısmen üreticidir kısmen değildir.

Alıntı (10) önceki fikirleri yeniden ele alır, fakat temel nitelikte son bir öğe ekler (buna geri dönülecektir): Borç sermayesi, idareci halini alan mali kurumlar içinde yoğunlaşır. Bu referans, 19. ve 20. yüzyıl geçişinde Amerika Birleşik Devletleri'nde egemen olmuş ve sonra da bütün kapitalist ülkelerde genelleşmiş gelişmiş kapitalist üretimin büründüğü kurumsal bir konfigürasyonun genel tablosudur.

Marx'ın gösterdiği, yani 19. yüzyıl ortasında bu gelişmeleri kavramak son derece olağanüstüdür. Fakat tarih teorisi ile sınıf ve sınıflar mücadelesi bakışı karşısında yol açabileceği korkunç sorunlar da anlaşılır. Marx, sunumun biçimi dikkate alındığında kendisi açısından belirgin bir biçimde politik soruyu sormaktadır. Cevabı alıntı (10)'da verilmiştir. Kapitalizmin doğurduğu bu kurumsal biçimleri kapitalizmin ötesine geçiş biçimleri olarak yorumlamaktadır. Fakat bu dikkat çekici sezgilerin içinden müthiş muğlaklıklar geçmektedir.

III

Rekabet, Teknik, Bölüşüm ve Finans

Kapitalist Rekabet

Marx, *Kapital*'in I. Kitabındaki meta ve mübadele incelemesinde "normal" bir mübadele yasası ifade etmiştir: Metalar üretimleri için toplumsal bakımdan gerekli üretici emek zamanına orantılı fiyatlarda mübadele edilmektedir. Günümüz iktisat dilinde, fiyatların üretim maliyetlerini yansıttığı söylenir; tek bir faktörün dikkate alındığı bilinerek: emek. Bu tür fiyatların pazardaki başatlığına varan şey üretici-mübadelecilerin (olası bir uzmanlaşmayı bir yana bırakarak) pratikleridir: icra edenler için az çok avantajlı normlarla, her meta kategorisi üreticilerinin emeğinin tanınması.

Burada, bu tür "yasalar" ile rekabetçi mekanizmalar arasındaki ilişkinin ortaya çıktığı görülmektedir. Normal fiyatları belirleyen, çeşitli üretici-mübadeleciler arasındaki rekabetin varlığıdır. Fakat ("kısa vadede") pazarın temize çıkmasını

sağlayacak, yani bütün metaların alıcı bulmasını sağlayacak bir fiyatı belirleyen, arz edilmiş belli bir meta miktarıyla talep edilen bir meta miktarının basitçe çatışması değildir bu. Üretim koşulları (emek zamanı, üretimin güçlüğüne bağlı olarak gerek görülen yetenek...) burada, normal bir fiyatın, yani ("uzun vadede") üreticilerin arza devam edecekleri ve talepte bulunanların da taleplerine devam edecekleri bir fiyatın belirlenmesinde işin içine karışırlar.

Rekabetin rolünün bu analizi *Kapital*'in I. Kitabında oldukça zımni kalır. Bu, Marx'ın tekrar tekrar döndüğü bir temadır; çoğu zaman da incelemekten uzak durmak için bunu yapar. Örneğin I. Kitapta şunu yazmaktadır: "Kapitalist üretimin içkin yasalarının sermayelerin dışsal hareketi içinde ortaya çıkışını, rekabetin zorlayıcı yasaları olarak kendini dayatışını ve sonuç olarak bireysel kapitalist tarafından onu teşvik eden motivasyonlar olarak algılanışını burada açıklayacak değiliz."[1] Bu rekabetçi süreçler III. Kitapta çok daha gelişkin biçimde ele alınmıştır.

"Metalar değerleriyle (orantılı fiyatlarda) mübadele edilirler" ifadesi, I. Kitapta mübadelelerin *ticari yasasını* tanımlamaktadır. Bu deyimden anlaşılması gereken şey, yasanın meta teorisinden kaynaklandığıdır. Fakat, bu analizde üretimin kapitalist niteliğine dair hiçbir şey söylenmez. Oysa III. Kitabın başında şu beklenmedik olay meydana gelir: Kapitalist üretimde metalar kendi değerlerine orantılı fiyatlarla değişmez. Bu öyle güçlü bir şoktur ki, birçok Marksist mübadelenin ticari yasasını *değer yasasıyla* karıştırır; bu ifadenin onlarda yanlış bir şekilde *değer teorisini* belirtmeye yaradığını bilmek gerekir. Marx'ın kendisi de I. ve II. Kitaplarda basitleştirici hipotez olarak böyle bir ticari mübadele yasasının kapitalizmde öne

1) *KI*, 356.

çıktığını varsaydığından karışıklığa düşmek kolaylaşır. Marx kendini oldukça güç ifade etmiştir.

III. Kitabın başı *kapitalist* metaların mübadele yasasının sunumunu içerir. İki yasa arasındaki farklılık alıntı (1)'de dile getirilmiştir. Marx, çeşitli metaların "sektör" olarak adlandırıldığı şeyin içinde üretildiği bir ekonomiden söz eder. Sermaye bileşimleri (değişmez sermayenin değişir sermayeyle ilişkisine burada "organik bileşim" denir) farklı sektörlerde farklıdır, fakat artı-değer oranları aynıdır (emekçiler eşit biçimde sömürülmektedir). Marx I. Kitapta artı-değer incelemesi çerçevesinde akıl yürütür; yani II. Kitapta sermayenin dolaşım teorisine dahil edilmiş akışlar ile stoklar arasındaki farklılığı ihmal eder.[2] 100 birimlik bir sermayenin (belli bir para birimi içinde) 80 biriminin sabit sermayeye ve 20 biriminin değişir sermayeye ayrıldığı bir sektörde % 100'lük bir artı-değer oranı 20 birim artı-değer üretir. 100 birimlik sermayenin 70 birim sabit sermayeye ve 30 birim değişir sermayeye ayrıldığı bir sektörde % 100'lük bir artı-değer oranı 30 birim artı-değer üretir. Değerlere orantılı fiyatlar için, kâr oranları sırasıyla % 20 ve % 30'dur. Marx, böyle bir durumun süremeyeceğini, çünkü sermayelerin ikinci sektöre daha fazla yatırım yapma eğilimi içinde olduğunu yatırım adına ileri sürer. *Kâr oranlarının eşitlenme eğilimini* ya da denk bir biçimde *tektip bir kâr oranı oluşumunu* meydana getiren şey, nispi kârlılıklarına bağlı olarak farklı sektörlere az çok yatırım yapan sermaye hareketidir ("git-gel"). Arz ile talep ilişkisi, değerlerle (değişmez sermaye, değişir sermaye ve artı-değer miktarları) orantılı olmayan ama "maliyet fiyatları"yla (değişmez sermaye, değişir sermaye ve sermayenin iki bileşeninin toplamıyla orantılı olan bir kâr) orantılı olan fiyatların belirlenmesine yol açar.

2) *Bkz. II. Bölümümüzün 3. kısmı.*

Kâr oranının tektipleşmesi işletmeler arasında değil, sektörler arasında (her sektördeki işletmelerin ortalaması için) olur; çünkü eşitsiz etkinlikteki işletmeler –fiyat bütün sektör için aynı olsa da– aynı kâr oranından yararlanamaz.

Üretim fiyatları (tıpkı I. Kitabın değerleriyle orantılı fiyatlar gibi) *pazar fiyatlarının*, yani sözleşmelerin gerçekleşme fiyatlarının çekim merkezidir. Farklı uygulamalar işin içindedir. Kâr oranına bağlı olarak sermayenin yatırılmasından başka, fiyatlar da işletme yöneticileri tarafından arz ve talep dengesizliklerine ve üretim düzeylerine göre düzeltilmelidir... Değişkenlerin çokluğuna bağlı olarak, bu çekimin niceliksel incelenmesi, Marx'ın erişemediği modellendirme tekniklerine başvuruyu gerekli kılar. Dinamik modeller içinde bir dengenin varlığı ve istikrarı ele alınır. Farklı sektörlerin kâr oranları bu tür biçimsellikler içinde sunulmalıdır, yatırım işlevleri sermaye yatırımının kârlılığa olumlu cevabını ifade eder, keza üretim ve fiyat kararları da.

1) "Metalar kendi değerlerinde satılsa bile, bunun sonucu, gördüğümüz gibi, farklı üretim alanlarında, yatırılan sermaye kitlesinin eşitsiz organik bileşimlerine bağlı olarak çok farklı kâr oranlarıdır. Sermaye, kâr oranı en düşük alandan çekilerek daha yüksek kâr sağlayan bir alana geçer. Bu sürekli iç ve dış göçlerle, tek kelimeyle, kâr oranının yükseldiği ya da düştüğü yerlere göre farklı alanlara dağılmasıyla arz ile talep arasında bir ilişki meydana gelir ve böylelikle farklı üretim alanları arasındaki ortalama kâr aynı olur ve değerler maliyet fiyatına dönüşür.

2) "Bu eşitlenme, belirli bir ulusal toplulukta kapitalist gelişmenin derecesine bağlı olarak az ya da çok başarılı olur: Yani söz konusu ülke kapitalist üretim tarzına ne kadar iyi uyum sağlamışsa o ölçüde çok yer edinir. [...] Kapitalist üretim, üretim sürecinin cereyan ettiği toplumsal koşullar bütününü kendi özgül niteliğine

ve içkin yasalarına tabi kılar. Değişmez eşitsizliklerin değişmez eşitlenmesinin hızlı gerçekleşmesi için: 1/ sermaye daha hızlı olmalıdır, yani bir alandan ya da bir yerden diğerine daha kolay yer değiştirmelidir; 2/ işgücü bir alandan diğerine, bir üretim yerinden diğerine daha kolaylıkla yansıtılabilmelidir.[3]

3) "Şu ana dek, farklılık rantını yüzölçümü eşit ama verimliliği farklı arazilere eşit sermayeli yatırımların üretkenlik farklılıklarının sonucu olarak değerlendirdik; öyleki farklılık rantı en kötü, rantsız toprağa yatırılan sermayenin kârlılığı ile en iyi toprağa yatırılan sermayenin kârlılığı arasındaki farklılıkla belirlenir. Burada farklı topraklar üzerine farklı sermaye yatırımlarımız vardır; öyleki her yeni sermaye yatırımı toprağın daha geniş olarak ekilmesine, ekilen yüzeyin genişlemesine denk düşer. Kesin olarak, prensip gereği, farklılık rantı toprağa yatırılan eşit sermayelerin eşitsiz üretkenliğinin sonucudur. Şimdi, farklı üretkenlikteki sermaye kitlelerinin, birlikte farklı topraklara değil, art arda aynı toprağa yatırıldığı varsayılırsa, bu bir farklılık oluşturur mu?[4]

4) "Bir öncekinin ışığında, farklılık rantının genel olarak karmaşık bileşimlere, yani I. ve II. biçimlerde bileşimlere ne ölçüde yol açtığı görülmektedir; oysa ki örneğin Ricardo bunu tamamen tekyanlı ve basit bir şeymiş gibi ele almaktadır.[5]

5) "Her üretim alanında bu özel kâr oranları *ad* / *s*'ye eşittir ve bunları, bu kitabın birinci kısmında yapmış olduğumuz gibi, metanın değerinden türetmek gerekir. Böyle bir gelişme olmaksızın, genel kâr oranı (ve dolayısıyla metanın üretim fiyatı) kavramsız bir temsil olarak kalır."[6]

Alıntı (1)'de Marx bu alternatif fiyat sistemini bir "dönüşüm"ün sonucu olarak tarif ederken, daha ziyade mantıksal bir "ikame" söz konusudur: kapitalist değişim yasasının

3) *K3 ESI*, 210-211; *MEW 25*, 205-206.
4) *K3 ESI*, 63; *MEW 25*, 686.
5) *K3 ESI*, 68; *MEW 25*, 691-692.
6) *K1 PL*, 174; *MEW 25*, 167.

basit ticari mübadelelerin yerini alması. Bu terminolojik kullanım ve ortaya attığı sorunlara tekrar döneceğiz.

Alıntı (1)'in yapıldığı paragraf alıntı (2)'de devam etmekte ve bu tür mekanizmaların kaynaklandığı bu "pratikler"e gönderme yapmaktadır. Ticari mübadele yasalarının incelenmesinde olduğu gibi, Marx belli bir tarihsel olgunlaşmanın önemini vurgulamaktadır: emek ile sermayenin sektör içi hareketliliğini koşullayan, daha ileri bir "kapitalist gelişme."

Marx tekeller olgusunu kimi zaman laf arasında ele alır; ama daha ziyade (doğal bir kaynağın denetiminden kaynaklanan) doğal tekellerdir bunlar. Tekeller ya da tekelci kapitalizm teorisi daha ileride ortaya çıkacaktır. Marx sermayenin hem *yoğunlaşması* hem de *merkezileşmesi* şeklindeki ikili mekanizmayla işletme boyutlarının artışına geniş yer verir: Ya sermaye daha kârlı işletmelere daha süratli yatırım yapar ya da daha küçük işletmelerin daha büyükleri tarafından emilmesi süreci yaşanır. Bu mekanizmaların analizinde, mali olmayan işletmelerin boyutundaki büyümeye, sermayeyi bir sektörden diğerine sürekli "nakletme" kapasitesine sahip mali kurumların büyümesinin eşlik ettiğini akılda tutmamız gerekir. Marx kâr oranlarının oluşum eğiliminde kredi sisteminin taşıdığı bu önemi vurgular.

> • "Üretim dallarının bütünü olarak görülen toplumda, üretilen metaların üretim bedelleri toplamı değerlerinin toplamına eşittir."[7]

Rekabet ve üretim maliyetleri teorisi, sanayi sermayesine denk düşen sektörler dışındaki ekonomi sektörlerinde gerçekleştirilen kâr sorununu çözer. Daha önce belirttiğimiz gibi,[8] dolaşımları sanayi sermayesinin dolaşımından ayrı olan iki

7) *K3 ESI*, 176; *MEW 25*, 169.
8) *Bkz. İkinci bölümümüzün üçüncü kesimi.*

sermaye kategorisi vardır: Meta ticareti sermayesi (ticari sermaye) ile para ticareti sermayesi. Burada yine birinciyle sınırlı kalacağız. Bir kapitalist meta satın alır, P-M, onları satmayı amaçlar, M-P, yani P-M-P dolaşımı, ki burada üretici sermaye eksiktir, çünkü üretim yoktur (kapitalist meta alır ve dolaşım masrafını öder). Bu üretim yokluğu nedeniyle değer ve artı-değer yaratılmaz. Meta ticareti sermayesini yatıran kapitalist, önceki kısımda tarif edilen tektip kâr oranı oluşum mekanizmasına göre, başka kapitalistlerin el koyduğu artı-değerin bir kısmını gerçekleştirir.

Bir uzmanlaşmanın söz konusu olduğu görülür: Sanayi kapitalisti satın alma ve satmanın gerektirdiği sermayesinin dolaşımının bir bölümünü –bunu kendisi ve başkaları için gerçekleştiren bir kapitaliste emanet ederek– kısaltır. Dolayısıyla dolaşım masraflarının bir kısmından kurtulur. Sanayi kapitalistinin metalarını sattığı fiyat nihai fiyattan düşük olmalıdır ve böylece meta ticareti yapan kapitalist kendi kârını kâr oranlarının eşitlenme mekanizmasına göre kazanır.

Kapitalist rekabette üretim fiyatlarının oluşumunun bu analizi aynı metayı üreten işletmelerin boyutunun ya da sayısının, üretim koşulları değişmeden ("sabit kârlılıklar") artabileceğini zımni olarak varsayar. Bu, elbette, daha gelişkin matematik biçimcilikler içinde teknik olarak ortaya konabilecek basitleştirici bir hipotezdir. Kapitalist üretimdeki sınıf yapılarına gönderme yapan önemli bir iktisadi çıkar durumu söz konusudur. Bu, *doğal kaynaklardır.* Örneğin madenler akla gelebilir; ama hayal etmesi daha kolay nedenlerle, Marx'ın dikkati toprak üzerinde odaklanmaktadır. Bu analiz toprak rantına ayrılmış olan III. Kitabın altıncı kısmındaki açıklamalara yol açacaktır.

Marx başlangıçta en basit durumdan yola çıkar. Buğday

üretiminin farklı verimlilik derecesindeki toprakları kullanmayı gerektirdiğini kabul eder. Bu topraklar, talep düzeyine bağlı olarak adım adım ekime dahil edilirler (öncelikle en verimli topraklar ekilir). Bu farklı toprakları ekmek için kullanılan tekniklerin aynı olduğu varsayılır (değişmez ve değişir sermaye yatırımları aynıdır).

Bu hipotezler içinde, bu farklı topraklarda ekim yapan kapitalistlerin (çiftçiler) toprak ne kadar verimli olursa o kadar yüksek kâr oranı elde edeceklerini anlamak kolaydır. Akıl yürütme "sermaye hareketliliği" terimleriyle doğrudan sürdürülemez; bu önceki bir olgudur, çünkü en iyi toprak miktarı sınırlıdır.

Pazarda hangi fiyat baskın çıkacaktır? Talep edilen toplam buğday miktarı, çiftçinin bakış açısından, kullanılır toprakların (bunlar daha önce kullanılanlardan daha az ödüllendirici olsa bile) ekimini doğrulayan bir fiyatın saptanmasını gerektirir. Marx şunu ileri sürer: Pazarda tek fiyat, bütün dallara yatırılan sermayenin normal kâr oranını, daha az verimli toprağı olan çiftçiye garanti etmelidir (tarım bir yana bırakıldığında, o andaki tektip kâr oranı). Bu toprağın ekime açılması sorunu çözülmüş olur, fakat bir çelişki pahasına, çünkü bunun sonucunda en verimli topraklar kendi çiftçilerine, bu tek fiyatla, ortalama oranlardan daha yüksek kâr oranları garanti edecektir ve toprak ne kadar verimliyse bu oran da o kadar yüksek olacaktır. Bu bir olgudur. Fakat analizin bu noktasında yeni bir kişi ortaya çıkar: *toprak sahibi*. O, mülk sahibi olarak toprağı çiftçiye kiralayabilir. Bu kirayı ne kadar yükseltebilir? Çiftçinin ortalama kâr oranını koruyabildiği düzeye kadar; çünkü bu düzeyin üzerine çıkarsa, çiftçi sermayesini başka bir faaliyete yatırmayı tercih edecektir. Geçerli buğday fiyatıyla, A toprağının belli bir yüzölçümüne (bir para biriminden)

100 birimlik bir yatırım, buğdayı 140'a satmayı sağlarken, ekonominin normal kâr oranı % 20'yse, bu durumda mülk sahibi çiftçiden 20 birim talep edebilir ve onun kâr oranını % 20'ye indirebilir. Eğer B toprağı daha verimliyse, çiftçi 160 birim buğday satabilir ve toprak sahibi 40 birim rant talep edebilir. Bu ilkeye göre, 120 birim buğday üretmeyi ve satmayı sağlayan toprak ekilebilir ama ondan hiçbir rant beklenemez. Marx'ın "farklılık rantı I" olarak adlandırdığı şeyi burada özetlemiş olduk.

İkinci tür bir rant da vardır ki, Marx burada aynı verimlilikte topraklar olduğunu kabul eder, yatırımlar giderek daha yoğunlaşarak gerçekleşirken verimlilik giderek düşer: Örneğin iki misli sermaye yatırarak (100 yerine 200 birim) elde edilen buğday miktarı iki misli artmaz, belki % 50 artar. Şu yeniden anlaşılmaktadır ki, pazardaki buğday fiyatının bu iki misli artışının doğrulanması için, ilave yatırımın en azından ortalama kâr oranını getirmesi gerekir, çünkü hiçbir kapitalist diğerkâm değildir. Bunun anlamı, yatırılan ilk 100 birimlik bölümün ortalama kâr oranından daha fazlasını getirmesi, dolayısıyla 200 birimde çiftçinin norm üzerinde global bir kâr oranından yararlandığıdır. Toprak sahibi de bir rant talep edebilir ("farklılık rantı II"). Ama bunun nedeni, farklı verimlilikte topraklar arasındaki kârlılık farkı değildir; buğday talebi, karşılanabilmesi açısından, buğday fiyatlarının daha yoğun ve tedricen daha az kârlı yatırımlar sağlayan bir düzeye yükselmesini gerektirdiği içindir. Soru olarak ifade edilen alıntı (3), Marx'ın rant I'den rant II'ye geçişinin yeniden ifade edilişidir. Tahmin edilebileceği gibi, farklılık rantı, genel olarak bu iki mekanizmayı birleştirir. Marx'ın Ricardo'dan daha yetenekli olmakla böbürlendiği alıntı (4) bunu ifade etmektedir.

Bu açıklamalar toprak sahibinin topraklarını ektirme ka-

rarını ele almaz. Başka nitelikli mülahazalar yanında, iktisadi hesap kurallarına göre, ancak bir rant elde ederse bunu yapar. Oysa, rant I'in basit durumunda, daha az verimli toprak rant ödeyemez. Bu soru, *Kapital*'de elyazmalarının belirgin bir şekilde tamamlanmamış niteliğini gösteren, önceki farklılık mülahazaları tarafından doğrulanmayan mutlak "rant" sorusudur.

Doğal kaynakların ele alınması kapitalist bir ekonomide fiyatlar teorisini teknik olarak karmaşıklaştırmaktan başka bir şey yapmaz. Bu durum çok sayıda tartışmaya neden olmuştur. Fakat esasen Marx'ın teorisinde sorun oluşturan bu soru değildir. Esas nokta, üretim fiyatları teorisi ile değer teorisi arasındaki ilişkidir; dolayısıyla III. Kitabın bu konudaki sayfaları ile I. Kitabın aynı konudaki sayfaları arasındaki ilişkidir. Bu soru, değerlerin üretim fiyatlarına "dönüşüm sorunu" adıyla bilinen bitmek bilmez bir tartışmaya neden olmuştur. Daha önce bir "şok"tan söz ettik. Nedir söz konusu olan?

Genel soru, I. Kitaptaki değer teorisi ile değerlerle orantılı olmayan "normal" fiyat sisteminin varlığı arasındaki ilişkidir. Burada fiyatların Marx'a göre değerin "biçim"i olduğu fikriyle karşılaşılır. Oran olmadan biçimin olması mümkün müdür? Bu, değer teorisinin, dolayısıyla kapitalizmde sömürü teorisinin açıklayıcı gücünden kaynaklanır!

Öncelikle, fiyatların değerlere bu oranında çok sayıda istisna olduğunu hatırlamak gerekir. Öncelikle fiyatların üretim fiyatlarına eşit oldukları varsayılmamıştır; bu fiyatların etrafında dönüp dururlar. Mülk sahiplerinin elde edebildiği doğal kaynakların var olduğu bir ekonomide fiyatların ancak rant çıkarıldıktan sonra tektip kâr oranlarını garanti eden fiyatlara eşit oldukları belirtilir. Rekabetteki sermayelerin eşit ücretlendirilmesinde istisnalar gösteren tekellerin potansiyel

varlığı da kısaca hatırlatılmıştır. Marx'ın değer ve sömürü teorileri aslında *bütün* fiyat sistemiyle uyumlu olmalıdır. Yine de tartışma (tektip kâr oranlarını garanti eden) üretim fiyatları *özel* sorunu etrafında gelişmiştir; bu dolayımdan Marx büyük ölçüde sorumludur.

Marx'ın ele aldığı haliyle "dönüşüm" nosyonu, zaten açıkça üstlendiği mantıksal bir çıkarsama fikrinin inkâr edilemez biçimde taşıyıcısıdır. Alıntı (5)'te bunun bir ifadesi bulunacaktır. Değerle ilişkiden bağımsız olarak, üretim fiyatı Marx'a göre "kavramsız bir temsil" olarak kalır. Bu savın çok dolaysız bir okunması, niceliksel bir türev anlamında yorumlamaya yöneltir. Bir değerler (ya da değerlere orantılı fiyatlar) sisteminden yola çıkılır; bundan da üretim fiyatları "çıkarsanır." Marx'ın yaptığı budur ve bu, *Kapital*'deki bölümün neden böyle bir hesapla başladığını açıklar.

Marx'ın sayısal örneği oldukça karmaşıktır. İki sektörlü ve yatırılan sermayelerin her birinin (bir para birimi içinde) 100 birime eşit olduğu daha basit bir ekonomi hayal edilebilir. Birinci sektörde değişmez sermaye 70, değişir sermaye 30 birimdir. İkincide bu miktarlar 90 ve 10'dur. % 100'lük tektip bir artı-değer oranıyla birlikte, artı-değerler 30 ve 10 olur, üretilen meta değerleri ise 130 ve 110'dur. Toplam artı-değer 40'a çıkar. Üretim maliyetlerine orantılı olarak bölüştürülürse, her sektörde üretim fiyatı olarak 120, dolayısıyla % 20'lik tektip kâr oranları elde edilir. Yine de bu hesap kusurludur; çünkü metalar üretim fiyatlarına satılırlarsa, üretimlerinin gerektirdiği girdiler de bu tür fiyatlara satın alınır. Marx güçlüğü belirtir ama düzeltmeye girişmez.

Değerlerin hesaplanması için gereken öğeler (girdi miktarları, emek ücretlendirilmesinin belirlenmesi) bir kez sağlandığında, doğal olarak değerlerin önceden hesaplanmasına

gerek olmadan üretim fiyatları doğrudan hesaplanabilir. En iyi yapılabilir şey olarak, *niceliksel* bir türetmeye girişse de, Marx'ın kafasında *mantıksal* bir çıkarsama vardır. Ona göre, fiyatlar, kimi zaman, değer yaratıcı emek saatlerinin toplumsal "metabolizması" olarak adlandırdığı şeyi ifade edebilirler. Bu sıfatla, onlar –niceliksel ilişki daha karmaşık olsa da– "değer biçimleri"dir. Marx'a göre, doğuşlarından gerçekleşmesine dek fiyatların ve gelirlerin takip ettirdiği yollar aracılığıyla değeri takip etmek söz konusudur. Meta fetişizminin ötesinde, burada, insanlar arasındaki ilişkiler görülür.

Marx özellikle toplam artı-değerin "bölüşümü" fikrine bağlı kalır, çünkü üretim fiyatlarının oluşumu onun sömürü teorisini geçersiz kılmamalıdır. Onun hesabında, toplam artı-değer çeşitli sektörler arasında yeniden pay edilir, dolayısıyla yapı olarak değişmez. Daha genel olarak, Marx üretim fiyatlarının metaların toplam değerinin böyle bir yeniden dağılımının ifadesi olduklarını düşünür. Alıntı (6)'da değerlerin toplamının ve üretim fiyatlarının toplamının eşitliği koşuluyla ifade ettiği şey budur.

Marx'ın genel fikri böyledir. Değerlerden oluşan bir sistemden yola çıkar; çalışma saatlerini yeni bir bütün içinde toplar ve yeniden dağıtır; yeni bir fiyat sistemi elde eder (söz konusu durumda, üretim fiyatları). Artı-değer kendi içinde (tek başına) böyle bir yeniden dağıtımın konusudur. I. Kitaptaki haliyle sömürünün eksiksiz düzeneği, çalışma saatlerinin genel bölüşümü terimleriyle korunmuştur.

Sorun şu ki, bu hesabı düzgün bir şekilde yaparken, yani sermaye bileşenlerinin kendi değerleriyle orantılı fiyatlara değil, üretim fiyatlarına satın alındığını dikkate alarak, tektip bir kâr oranı sağlayan ve iki eşitliği –artı-değerlerle kârların toplamı ve toplam fiyatlarla değerlerin toplamı– garanti eden

bir fiyat sistemi tanımlamak imkânsızdır. Bu problemin çözümü, üretim fiyatlarının (kâr oranlarının eşitliği) özel tanımının özgül bir rol oynadığı karmaşık aritmetik hesaplarda değil (çünkü Marksist sömürü teorisi bu tektipliğe istisnalar getirmektedir), temel ilkelerin yeniden ele alınmasında bulunur. Bu soruna çok kapsamlı bir literatür ayrılmıştır.

Birikim, Teknik Değişim ve Bölüşüm Eğilimleri

Bu temalar *Kapital*'in özel bir bölümünde bir araya getirilmiş olmasa da, "uzun vade", hatta "çok uzun vade" olarak nitelenebilecek şeye denk düşen bir alanda kapitalist üretimin büyük eğilimleri olarak bütün eserde görülür. Bunun belli başlı veçheleri, sermaye birikimi, teknik değişim ve gerçek ücret ya da artı-değer oranı ve kâr oranı gibi bölüşüm durumunu tanımlayan değişkenlerdir. Marx'ın sistematik bir yaklaşım ortaya koymaması (başka mekanizmaların, özellikle krizin durumu da budur) da probleme eklenir. Fakat bu güçlük incelemenin önemini azaltmaz.

Bir kez daha burada Marx'ın iktisat eserinin tamamlanmamış niteliğiyle karşılaşıyoruz. Bu malzemelerin *Kapital*'in farklı kitapları arasında paylaşımında gerçekleştirilen keyfilikler sorun oluşturmaktadır. Burada özellikle I. Kitapla III. Kitap arasındaki ilişki söz konusudur; çünkü buradaki düşünceler II. Kitaba yabancıdır. II. Kitapta birikim "yeniden-üretim" süreci üzerindeki sonuçlarıyla dikkate alınmıştır (yeniden-üretim şemaları); ama kendine özgü dinamiğiyle, teknikteki ve bölüşümdeki değişimleri tarif eden diğer değişkenlerle ilişkisi içinde değil.

1) "Şu ana dek artı-değerin sermayeden nasıl doğduğunu inceledik; şimdi sermayenin artı-değerden nasıl doğduğunu göreceğiz. Artı-değerin sermaye olarak kullanımı ya da artı-değerin sermayeye dönüşümü sermaye birikimi olarak adlandırılır.[9]

2) "Sermayenin bileşimi ikili bir anlamda anlaşılmalıdır. Değer yönünden bakıldığında, bu bileşim, sermayenin değişmez sermaye ya da üretim araçlarının değeri ile değişir sermaye ya da emek gücünün değerine, ücretlerin toplamına bölünme oranıyla belirlenir. Bu değerin üretim süreci sırasında iş görürken büründüğü maddi kılık açısından bakıldığında, her sermaye, üretim araçları ile canlı emek gücüne bölünür; bu ikinci bileşim, bir yandaki kullanılan üretim araçları kütlesi ile, diğer yandaki bunların kullanımı için gerekli emek kütlesi arasındaki ilişkiyle belirlenir. Ben bunlardan birincisine sermayenin değer bileşimi, ikincisine sermayenin teknik bileşimi adını veriyorum. Bu iki bileşim arasında sıkı bir karşılıklı ilişki vardır. Bunu ifade etmek için, sermayenin değer bileşimine, bu bileşiminin teknik bileşimi tarafından belirlenmekte olmasını ve teknik bileşimde meydana gelen değişiklikleri yansıtmasını göz önünde tutarak, sermayenin organik bileşimi diyorum.[10]

3) "Sermayenin büyümesi, kendi değişir kısmının ya da emek gücüne çevrilen kısmının büyümesini içerir. Ek sermaye haline gelmiş artı-değerin bir kısmı her zaman gerisin geriye değişir sermayeye ya da ek emek fonuna dönüşmek zorundadır. Diğer bütün koşullar aynı kalırken, sermayenin bileşiminin de aynı kaldığını, yani belli bir üretim araçları kütlesinin ya da değişmez sermayenin harekete geçirilmesi için her zaman aynı büyüklükte bir emek gücü kütlesinin gerekmekte olduğunu varsayarsak, bu durumda, emeğe duyulan talebin büyüyeceği ve işçilerin tüketim fonlarının sermaye ile aynı oranda artacağı ve bu artışın sermaye ne kadar hızlı büyürse o kadar hızlı olacağı açık bir şeydir. [...] Çünkü, her yıl bir öncekine göre daha fazla emekçi çalıştırılacağı için, eninde sonunda, biriki-

9) *KI*, 649.
10) *KI*, 686.

min gereksinmelerinin, her zamanki emek arzını aşmaya başlayacağı bir noktaya ulaşılması ve bu yüzden de bir ücret artışının olması zorunludur.[11]

4) "Bu yüzden, birikimin ilerlemesiyle, değişmez sermayenin değişir sermayeye oranı değişir. *[Marx sermaye bileşimindeki artışı gösteren bir dizi fraksiyon sıralar]*. Emek talebi, toplam sermayenin büyüklüğüyle değil, bunun değişir kısmıyla belirlendiğinden, daha önce varsayılmış olduğu gibi toplam sermayedeki büyüme ile orantılı olarak büyümek şöyle dursun, toplam sermayenin büyümesiyle birlikte giderek daha fazla küçülür. [...] Aslında, sahip bulunduğu enerji ve genişlikle doğru orantılı bir şekilde, sürekli olarak bir göreli, yani sermayenin ortalama değerlenme ihtiyaçları açısından aşırı, bu nedenle de fazla ya da artık işçi nüfusu yaratan, kapitalist birikimin kendisinden başka bir şey değildir.[12]

5) "Ama eğer bir artık işçi nüfusu, birikimin ya da kapitalist temel üzerinde zenginliğin gelişmesinin bir ürünüyse, bu artık nüfus da, tersine, kapitalist üretimin kaldıracı, evet, kapitalist üretim tarzının bir varlık koşulu haline gelir. Bu artık nüfus, sanki üretilmesinin bütün masraflarını o karşılamış gibi mutlak olarak sermayeye ait olan bir kullanılmaya hazır yedek sanayi ordusu oluşturur. Artık nüfus, sermayenin değişen değerlenme ihtiyaçları için, gerçek nüfus artışının sınırlarından bağımsız olarak, her an sömürülmeye hazır insan malzemesini yaratır.[13]

6) "Ayrıca kanıtladık ki –ve bu da kâr oranının düşüş eğiliminin gerçek sırrını oluşturur– nispi artı-değer yaratma prosedürleri anahatlarıyla şuna yol açar: Bir yandan, verili bir emek kitlesini mümkün olduğunca çok artı-değere dönüştürmeye ve diğer yandan, yatırılan sermayeye kıyasla daha az emek kullanmaya. Böylece, emek sömürü oranını artırmaya yarayan nedenler aynı zamanda aynı sermaye miktarıyla birlikte daha önceki kadar emek sömürüsünü engeller. İşte, artı-değer oranını artırmaya katkıda bulunurken, aynı zamanda belirli bir sermayenin yarattığı artı-değer kitlesinde düşü-

11) *K1*, 687.
12) *K1*, 706.
13) *K1*, 708-709.

şe ve böylelikle kâr oranında da bir düşüşe katkıda bulunan antagonist eğilimler bunlardır.[14]

7) "Artı-değer oranının artışı [...] artı-değer kitlesini ve dolayısıyla kâr oranını belirleyen bir faktördür. Ama bu yasanın daha ziyade bir eğilim olarak işlemesini, yani mutlak gerçekleşmesi bunu engelleyen koşullar tarafından engellenen, yavaşlatılan, zayıflatılan bir yasa olarak işlemesini de bu sağlar."[15]

I. Kitabın yedinci kısmı sermaye birikimine ayrılmıştır. Bölüm XXII (Almanca baskıda ve tercümesinde), alıntı (1)'de belirtildiği gibi birikimin tanımıyla açılır: Kapitalist, sermayesine eklediği artı-değerin bir bölümünü elinde tutar. "Kapitalist birikimin genel yasası" başlıklı bir sonraki bölüm, haklı olarak çok ünlüdür. Marx burada yeni biriken sermayenin değişmez sermaye ve değişir sermaye olarak bölünmesini ele alır. Başka deyişle, birikmiş sermaye bileşimini ve bunun bir dönemden diğerine değişimlerini inceler. Günümüzde "teknik değişim"den söz edilir. Bu araştırma birikimin istihdam üzerindeki etkisini belirlemeyi hedeflemektedir.

Marx bu incelemede sermayenin bileşimi nosyonuna, alıntı (2)'de belirtildiği gibi, değişmez sermaye bölümünün değişir sermaye bölümüne oranına nispeten belirgin bir içerik verme zorunluluğu hissetmektedir. Bir yandan bu ilişkiyi teknik terimlerle kavrar. Bu, çalışılan saatlere göre üretim araçları "kütlesi"dir: *teknik bileşim*. Bu durumda bir ölçü birimleri problemi ortaya çıkar. Diğer yandan, *değer-bileşim* tanımı gelir; ilişki aynıdır ama büyüklükler değer olarak ifade edilmiştir. Marx üçüncü bir ilişki daha getirir. Genel olarak kullandığı da budur: *organik bileşim*. Biraz şaşırtıcı olan bu

14) *K3 ESI*, 246; *MEW 25*, 243.
15) *K3 ESI*, 247; *MEW 25*, 244-245.

nosyon, sermayenin "teknik bileşimine bağlı olarak" sermayenin değer-bileşimine özdeştir, ki bu da değer bileşimin başka şeye, yani sermaye bileşenlerinin değer değişimlerine bağlı olmasını gerektirir (Marx'ın genel olarak sözünü etmek istediği şey bu değildir). Marx'ın özellikle organik bileşimde, bir işte kullanılan makineler bütününün en büyük değerine gönderme yaptığı ve bu sabit makinelerin her birinin değerini dikkate aldığı anlaşılır. Emek üretkenliğinin gelişimine bağlı olarak makinelerin değerindeki azalmayı göz ardı ettiğini ifade etmenin bir tarzıdır bu.

Elinde bu teorik malzeme bulunan Marx istihdam üzerinde ve dolaylı olarak ücret üzerinde birikimin etkilerini incelemeye girişir. Burada ücreti bir alım gücü olarak, "gerçek" bir ücret olarak anlamak gerekir. Marx, emekçinin "az çok geçinebilmesi"nden söz eder. Bu incelemede, birikim ritmini sermaye bileşiminin değişimiyle birleştirir. Sunum, burada, yazılı olmayan bir modelin değişkenlerinin yorumu biçimini alır ve bu da çoğu zaman titizlikle yapılır:

> Değişmez sermayenin bir bileşimi. Alıntı (3)'te öngörülen durum budur. İstihdam birikime orantılı olarak artarken, ücret üzerinde olumlu bir etkisi olur. Kapitalistlerle emekçiler arasındaki güç ilişkisi ücretin belirlenmesinde daima etkili olur; çalışılan saat miktarındaki artışa yol açan bir birikimin ücret üzerindeki yararlı etkisini açıklayan budur.
>
> Sermayenin büyüyen bileşimi, yani değişir sermayeye oranla giderek daha fazla değişmez sermaye (alıntı 4). Bu, Marx'a göre, kapitalist birikimin tipik konfigürasyonudur; öyle ki üçüncü durumu, yani azalan bileşim durumunu dikkate almaz. Bu güzergâh (parametrelere göre)

istihdam karşısında değişir sermaye miktarıyla belirlenen bir nüfus fazlalığı yaratmaya yatkındır. Marx bu fazlalığı "nispi" olarak niteler, çünkü ancak sermayenin büyümesi karşısında fazlalık olarak görülür. Önceki durumun karakteristiği olan ücret artışı eğilimi yatışmış, hatta tersine dönmüştür.

Bu analiz, sermaye bileşiminin yükselmesi dolayısıyla sermaye birikiminin aşırı bir nüfus artışına imkân tanıdığı tezini varsayar. Böylece Marx çok ünlü "yedek sanayi ordusu" nosyonunu gündeme getirir. Sermaye birikimi, burada ele alınan uzun vadede sömürülebilir nüfusun sınırlarına gelip dayanmaz. Marx bunu kapitalist döneme özgü "nüfus yasası" olarak belirtir. Bu analiz, içkin öneminden başka, emekçi sınıfların sefaletinin sorumluluğunu kendi üreme ritimlerine (çocuk sayılarına) bağlayan Malthus ya da Ricardo gibi ekonomistlerin tezlerinin çürütülmesini hedefler. Marx bunun sorumluluğunu sermayeye atar, ki sermaye, ne olursa olsun, nüfusun bu doğal büyüme ritmine az çok tüketilebilir ya da çalışmada tasarruf sağlayabilir üretim teknikleri tercihiyle (göçlerin kontrolü gibi diğer durumlar göz ardı edildiğinde) uyum sağlar.

Kapitalist sınıfın elindeki bu korkunç silah işçi sınıfını zincire bağlı tutmasını, istihdam ve ücret üzerinde denetim uygulamasını sağlar. Birikim ile potansiyel sefalet arasındaki bu paralellik, nispi ya da mutlak *yoksullaşma* şeklindeki ünlü tezlerin ifadesine götürür. Analitik çerçeve daha karmaşıktır ve benzer hiçbir şey içermez, fakat Marx'ın devrimci coşkuyla yazdığı bazı ifadelerin oldukça muğlak olduğunu kabul etmek gerekir.

Bu analiz, yöneldiği torik alanın sınırlarından zarar görür. İlk boşluk, en az önemli olanı, sanayi döngüsünün incelen-

mesiyle ilgilidir (malların depolara dolmasının ve ekonominin büzülmelerinin birbirini izlemesi). Burada ele alınan açıklamalarda, Marx, malların depolara dolması evrelerinde, sermaye birikiminin sömürülen nüfusun sınırlarına tekrar tekrar gelip dayanmasını; bunun sonucu olan krizlerde sanayi ordusunun nasıl oluştuğunu; ve birikimin, yeni bir döngü içerisinde, sermayenin artan bileşimi temelinde nasıl yeniden başladığını tarif eder. Bu sunum, sanayi döngüsü teorisi bulunmasa da, I. Kitabın sayfalarında mevcuttur. Marx bu konuya, aşırı birikim kavramıyla birlikte, III. Kitap'ta geri dönecektir.[16] Kayda değer olmakla birlikte, bu analizin temel boşluğu, Marx'ın teorisinde gerçek bir merkezin yokluğuyla ilişkilidir: kâr oranı. Bu inceleme III. Kitabın elyazmalarında ortaya çıkar. Buna geliyoruz.

Böylelikle sermaye, sermaye bileşiminin büyüyen değerlerine göre birikebilir. Bu da, yukarıdaki *sermaye birikim yasası* analizinde olduğu gibi, kapitalist sınıfa işçi sınıfı üzerinde korkunç bir güç verir. Fakat bu mekanizmayı, işgücünün potansiyel az bulunurluğuyla ilgili birikimin tüm kötülüklerine bir çare olarak görmek, kapitalist sınıf için, suiistimal edicidir. Bu, sermayenin bileşim artışının kapitalistler açısından hiçbir sakıncası olmadığını varsaymaktır. Oysa *Kapital*'in III. kitabındaki *kâr oranı düşüşü* analizi tersi bir tezi savunmaktadır.

Bunu anlamak için, Marx'ın III. Kitapta konumlandığı çok basit bir analitik çerçeveye yerleşebiliriz. Ekonomi global olarak ele alınır; I. Kitaptaki sermayenin değerlenme teorisinin "akış" mantığı içinde kalınır; değerlerine orantılı fiyatlarla meta mübadelesinin yönettiği bir dünyadayızdır (bu hipotezin hiç sonucu olmasa da). Kâr, artı-değerden başka bir şey değildir (bölümleri unutulur), *sv* olarak belirtilir ve serma-

16) *Bkz. Bir sonraki kısım.*

ye, değişmez sermaye ile değişir sermayenin toplamıdır: $c + v$. Marx'a özgü bu notasyonlarda kâr oranı şöyle yazılır: $r = sv / (c + v)$. Pay ile paydayı v'yle bölerek, $r = (sv / v) / (c / v + 1)$ elde edilir. Payda artı-değer oranı ile paydada 1'le artmış sermaye bileşimi kolaylıkla görülür.

Kâr oranının bu temel formülü, sermaye bileşimindeki artışın bu kâr üzerinde olumsuz etkisi olduğunu göstermektedir. Ama, aynı zamanda, işletmelerin daha karmaşık üretim yöntemleri kullanmasının (basitçe ifade edersek, "makineleşme"nin bir biçimi) emek üretkenliğinde artış yaratması gerektiği de anlaşılır. Eğer emekçilerin alım gücü bu etkiyi ortadan kaldıracak ölçüde artmazsa, bu artış, emekçilerin tüketimlerini etkilediği ölçüde, artı-değer oranını artırmaya yatkındır. Yukarıdaki kâr oranı formülüne bağlı kalarak, kâr oranı üzerinde bu eğilimlerin çelişik etkilerinin ortaya çıktığı görülür. Emek üretkenliğindeki artış, bir yandan, kâr oranını düşüren sermaye bileşiminin artışıyla (makineleşme) sürdürülür; diğer yandan, artı-değer oranındaki yükselişe –nispi artı-değer– katkıda bulunmaya yatkındır. Özellikle, eğer emekçilerin alım gücünün sabit olduğu varsayılırsa, üretkenlik artışı işletmeye bütünüyle yararlı olur.

Bütün analitik düzenleme buradadır. Marx, sermaye bileşimindeki artışta tarihsel bir eğilim görür. Bu artış emek üretkenliğindeki büyümenin kaldıraçlarından biridir; bu büyüme ise, emekçilerin alım gücü üzerine bazı hipotezler yardımıyla, artı-değer oranını artırır. Fakat kâr oranı üzerinde ağırlık oluşturur. Bazı tarihsel evrelerde bu ilişkilerin çözümlenme tarzına göre, kâr oranı düşüş evresine girer. Alıntı (7)'nin ifade ettiği budur.

Marx'ın, çok gelişkin bir analitik çerçeveyi –hâkim olamadan– tanımladığı görülür. Bir yandan, I. Kitap'ta sunulan ser-

mayenin birikim yasası, kapitalistlere emek kullanımının birikime koyduğu sınırları geri püskürtme olanağı verir. Fakat bunun bir bedeli vardır. Sermaye birikiminde artış, kâr oranının düşüşüne yol açar (I. Kitabın göz ardı ettiği bu durum ancak III. Kitapta işin içine girer). Aynı zamanda, kapitalistler için bir umut ışığı da vardır, çünkü emeğin üretkenlik artışı artı-değer oranını, dolayısıyla kâr oranını yükseltir. Bu değişkenler bütününün karmaşık iç bağımlılıkları oyunuyla karşı karşıya gelen Marx, kâr oranının azalma güzergâhının kendini gösterdiği tarihsel evrelerin başatlığı sonucunu çıkartır (oysa başka evrelerde bu mekanizmalar başka türlü çözümlenebilir). Marx'ın girişmediği ampirik araştırma, kapitalizmin sonraki evreleriyle ilgili bu sorunun büyük önemini göstermektedir.

Kâr oranının düşüş eğilimi yasası bu tür yasaların rekabetçi süreçlerle sürdürdüğü ilişkide istisna oluşturmaz.[17] Kapitalistler kendi kâr oranlarını düşürecek üretim yöntemlerini kasıtlı benimsemezler. Bu analizde Marx kâr oranının düşme eğilimiyle ilgili kendi makro-ekonomik (global) bakış açısını birkaç kelimeyle terk eder. Bir kapitalist, kâr oranı kisvesi altında, sermaye bileşimini tektip oranın üzerine çıkaran yeni bir üretim tekniği getirir; bu yenilik rakipleri tarafından benimsenmediği sürece bu artış sürer. Bu yenilik bu başlangıç koşullarında başlatıcısına kârlı gelir, fakat genelleştiğinde ve ortalama kâr oranı yeniden herkese dayatıldığında, kâr oranındaki düşüş kendini hissettirir. Bu noktada sonradan gerçekleştirilen matematik çalışmalar, ücret artışı üzerine hipotezler yapma zorunluluğuna bağlı olarak bu sorunun karmaşıklığını göstermektedir.

Marx'ın, genel olarak, ücretin alım gücüne dair nasıl bir

17) *Bkz. Bu bölümün önceki kısmı.*

fikir oluşturduğu sorulabilir. Cevap, onun bakış açısının Engels'in açıkladığı gibi önemli ölçüde evrim geçirdiğidir. Marx, gençliğinde "ücretlerin tunç yasası" tezini savunmuştu; buna göre ücretin alım gücü sürekli olarak işçi sınıfının yeniden-üretimiyle bir tür asgari uyuma indirgenmiştir. Marx daha sonra bu tezden uzaklaşmış ve onu hiçbir zaman çok açıkça çözümlememiştir.

I. Kitabın yedinci kısmının XXIV. Bölümü (Almanca baskıda) elinizdeki eserin politika kısmında yorumlanmıştır.

Kriz

Marx günümüzde "konjonktürel döngü" olarak adlandırılan –aslında bu deyim olguyu bayağılaştırmakta ve karmaşıklığın bir bölümünü ortadan kaldırmaktadır– şeyi iyi tarif etmiş ilk iktisatçılardan biriydi. Bu döngü, 19. yüzyılın ilk on yıllarında ortaya çıkmıştır. 1817 yılında *Siyasal İktisadın ve Verginin İlkeleri*'ni yayımlayan Ricardo henüz bundan söz etmez (yalnızca "yıkım durumları"ndan söz eder). Üretimin yayılma dönemleri birbirini takip eder; kesintili olarak, tekrarlayan ama düzenli olmayan biçimde, takip edilen faaliyetin büzülme evreleri yaşanır. Kapitalizm, güncel kapitalizmin daima karakteristiği olan bu hareketlerden asla kurtulamadı. Üretimin bu tavan ve taban yapması, az çok ciddi mali karışıklıklarla birleşir ki bu da üretimin aldığı biçimleri değiştirir. Marx, bu tür mali felaketlerin gelip üzerine eklendiği faaliyetin büzülme evrelerini "kriz" diye adlandırır. Ona göre, bu evreler özel bir önem edinir. Bu bölümün birinci kısmında belirtildiği gibi, Marx, en azından 1848 yılında, bu krizlerin çoğalacağı ve derinleşeceği, bunun da devrimci bir toplumsal

değişimin koşullarına yol açtığı teşhisinde bulunuyordu.

Bu politik perspektif dikkate alındığında, Marx'ın krizlerin analizini merkezi bir tema yaparak yaklaşımını örgütleyeceği hayal edilebilir. 57 tarihli *Genel Giriş*'i kaleme aldığında niyeti buydu. Tahayyül edilen planın beş noktasından sonuncusu "dünya pazarı ve krizler"di.[18] Fakat niyeti ne olursa olsun, bu projeyi sonuçlandıramadı. *Kapital*'de kriz konusu düzensiz bir şekilde ortaya çıkar; Marx'ın sistematik bir kriz sunumunda bulunduğu ileri sürülemez. Bir yeniden-yapım çalışması gereklidir. Marx'ın krizler teorisini "okumayız." Bütünsel bir okuma sonunda fark edilen budur.

1) "Modern sanayinin içinde hareket ettiği döngüler –sakinlik hali, artan hareketlilik, refah, aşırı-üretim, çöküş, durgunluk, sakinlik hali vs.– dikkate alınırsa, daha ileri bir analiz bizi konumuzdan dışarı çıkaracaktır.[19]

2) "Ticari faaliyetlerin ortalama hareketlilik, hızlanma ve kriz dönemlerinden art arda geçmesini sağlayan periyodik krizler, sermayenin kendi sabit kısmının mahkûmu olduğu, *[sermayenin]* birçok yıllık ve birbirleriyle bağlantılı rotasyon döngüsünde maddi bir temel bulur. [...] kriz daima yeni ve önemli yatırımların çıkış noktasını oluşturur. Bütün olarak toplum için, krizin bir sonraki rotasyon döngüsüne maddi temel sağladığı az çok ileri sürülebilir.[20]

3) "Bu nedenle, tek tek metaların değil sermayenin aşırı-üretimi –sermayenin aşırı-üretimi daima metaların aşırı-üretimini kapsasa da *[çünkü meta, sermayenin bir biçimidir]*– yalnızca sermayenin aşırı birikimidir. Bu aşırı birikimin ne olduğunu değerlendirmek için (bunun daha yakından incelenmesi ileride yapılacaktır) yalnızca mutlak olduğunu kabul etmek yeterli olacaktır. Sermayenin aşırı-üretimi ne zaman mutlak olur? Şu ya da bu veya birkaç önemli üretim alanını etkilemekle kalmayıp, tam kapsamıyla mutlak olan ve

18) *PHI*, 481.
19) *K3 ESII*, 27; *MEW 25*, 372.
20) *K2 ESI*, 185-186; *MEW 24*, 372.

dolayısıyla bütün üretim alanlarını içerisine alan aşırı-üretim nedir?

"[*Değerlendirilebilir*] kapitalist üretimin amaçları için ek sermaye = 0 olduğunda, mutlak bir aşırı sermaye üretimi var demektir. Ne var ki kapitalist üretimin amacı, sermayenin kendisini genişletmesi, yani artı-emeğin ele geçirilmesi, artı-değer, kâr üretimidir. Bu nedenle sermaye, emekçi nüfusa oranla, ne bu nüfus tarafından sağlanan mutlak emek-zamanı ve ne de nispi artı-emek-zamanı daha fazla artırılamayacak kadar (bu son durum, emeğe olan talebin, ücretlerde bir yükselme eğilimi doğacak kadar güçlü olduğu bir zamanda muhtemelen söz konusu olamaz) büyür büyümez; dolayısıyla artan sermayenin, ancak kendisinde meydana gelen büyümeden önceki kadar ya da hatta daha az artı-değer ürettiği noktada, mutlak bir aşırı sermaye üretimi olacaktır; yani artmış bulunan sermaye $S + \Delta S$, S sermayesinin ΔS kadar genişlemeden önce ürettiğinden daha fazla kâr üretemez, hatta bundan daha az kâr üretebilir. Her iki halde de genel kâr oranında şiddetli ve ani bir düşme olabilir, ama bu kez bu düşme, sermayenin bileşiminde, üretici güçlerdeki gelişmenin neden olduğu bir değişiklikten değil, daha çok, (ücretler arttığı için) değişir sermayenin para-değerinde bir yükselme ve buna karşılık da artı-emeğin gerekli emeğe oranında bir düşme olması nedeniyle meydana gelen bir değişikliğin sonucu olabilir.[21]

4) "Bütün gerçek krizlerin nihai temeli, kapitalist üretimin üretici güçleri geliştirme eğilimi karşısında, sanki toplumun mutlak tüketim kapasitesiyle sınırlıymışlar gibi, daima kitlelerin tüketiminin sınırlanması ve yoksulluk olarak kalır.[22]

5) "Bununla birlikte işçi sınıfının kendi ürününden çok sınırlı bir pay aldığını ve daha büyük bir pay aldığında sıkıntıdan çıkacağını söyleyerek bu totolojiye daha derin bir doğrulama görünümü vermek istersek, o zaman krizlerin, her zaman için ücretin genel olarak arttığı ve işçi sınıfının tüketim için kullanılabilir yıllık üretimin belirli bölümünden daha büyük bir kısmı gerçek anlamda elde ettiği bir evrede oluştuklarını saptamak yeterlidir. Bu dönem, tersine, –bu "basit" ve sağlıklı iyi niyet şövalyelerinin bakış açısından–

21) *K3 ESI*, 264; *MEW 25*, 261-262.
22) *K3*, *ESII*, 145; *MEW 25*, 501.

krizi uzaklaştırmalıdır. Öyle gözükmektedir ki kapitalist üretim işçi sınıfının bu nispi refahına ancak geçici olarak izin veren ve bunu daima bir krizin haberci işareti olarak gören, iyi ya da kötü niyetten bağımsız koşullar öngörür.[23]

6) "Öte yandan toplam sermayenin kendini genişletme oranı ya da kâr oranı, kapitalist üretimin (tıpkı sermayenin kendini genişletmesinin onun tek amacı olması gibi) dürtüsü olduğu için, bundaki düşme yeni özerk sermayelerin oluşumunu yavaşlatır ve böylece, kapitalist üretim sürecinin gelişmesi için bir tehditmiş gibi görünür. Bu düşme aşırı-üretimi, spekülasyonu, bunalımları ve artı-nüfusla birlikte artı-sermayeyi besleyip büyütür. Bu nedenle Ricardo gibi kapitalist üretim tarzına mutlak gözüyle bakan iktisatçılar, bu noktada onun kendisi için bir engel yarattığını düşünürler ve bu yüzden de bu engeli üretime değil doğaya (toprak rantında olduğu gibi) bağlarlar *[Ricardo'nun tezleri ima edilmektedir]*. Ama onların düşen kâr oranı konusunda duydukları asıl dehşet, kapitalist üretimin, kendisine ait üretici güçlerin gelişmesinde, servetin servet olarak üretimi ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir engelle karşılaştığı duygusudur; ve bu kendine özgü engel, kapitalist üretim tarzının sınırlılığını, ancak tarihsel ve geçici bir niteliğe sahip bulunduğunu doğrular; servet üretimi için, bunun mutlak bir biçim olmadığına, üstelik belli bir aşamada, kendi gelişmesiyle çatışma haline girdiğine tanıklık eder."[24]

Marx, döngünün farklı evrelerinin kusursuz bir tarifini vermektedir. Formülasyonlarından biri alıntı (1)'in konusudur. Özellikle "aşırı üretim" olarak adlandırılan dördüncü evre üzerinde durulmaktadır. Belli bir momentte işletmeler önerdikleri fiyatlara satmakta güçlük çekerler. Metalar satılamaz olur ve stoklarda birikirler. "Aşırı üretim"den söz ettiren budur. Marx'ın sağlığında bu durum tarihsel olarak yenidir ve paradoksal gözükmektedir. Geçmişin krizleri genellikle kıt-

23) *K2 ESII*, 63; *MEW 24*, 409.
24) *K3 ESI*, 254; *MEW 25*, 251-252.

lık durumlarını –örneği tarımsal kıtlık– gösteriyordu. Marx'ın tanıklık ettiği bu aşırı üretimler, işlerini kaybeden emekçilerin giderek daha da yoksullaşmasına yol açar. Dolayısıyla satılamayan ürünler ile temel geçim maddelerinden yoksun bir nüfusun şaşırtıcı bir şekilde bir arada olduğu görülüyordu. Bu aşırı üretim evresi geçicidir. Krach'ın ve çöküntünün, yani üretimin çöküşünün ardından gelir; çünkü işletmeler satamadan üretmeye devam edemezler.

Bu döngünün süresi tipik olarak on yıldır. Marx bu rakamı sorgular. Bunu sabit sermayenin (esasen makinelerin) yaşam süresine bağlar. Bu yorum, döngü evrelerinin daha özlü bir sıralanmasını da içeren alıntı (2)'nin konusudur.

Marx, metaların aşırı üretim evrelerini ele aldığında, daha ziyade "genel aşırı üretim" diye belirtir. Bu sıfat, anlık satamama güçlüğünün çok sayıda sektörde, hatta hepsinde kendini gösterdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla *orantısızlık* krizleri, yani bazı sektörlerde aşırı yatırım, bazılarında ise yetersiz yatırım gösteren krizler değildir. Marx bu noktada ısrarla dururken, özellikle böyle bir yorumdan dolayı Ricardo'yu eleştirir. Bu tür orantısızhk krizleri bu bölümün birinci kısmında tarif edilen rekabet süreçlerinin yenilgisine kanıttır. Marx sermaye yatırımını farklı sektörlere yönelten kâr oranı kapasitesinin oldukça büyük olduğunu düşünmektedir. Genellikle kapitalist üretimde sorun oluşturan bu mekanizma değildir. Bu gözlem bir anlamda, Marx'ı (belirginleştirilmeyi gerektiren bir nosyon olan) pazar *anarşisi*'nin teorisyeni yapan okumaların aksi yöndedir. Tekrarlayan krizlerde ifade bulan şey gerçekten de böyle bir anarşidir, fakat III. Kitabın başında analiz edildiği gibi rekabetçi süreçlerin yenilgisi söz konusu değildir. Marx böyle kuraldışılıkların olasılığını elbette göz ardı etmemektedir; özellikle *Kapital*'in II. Kitabında bazı oranlar

doğrulanmış olmasa da "kriz" olduğunu ileri sürmektedir. *Artı-Değer Teorileri* denen elyazmalarında, bu nitelikteki "kısmi krizler"e[25] açıkça –belki tek– imada bulunmaktadır, fakat bunlar genel aşırı üretim krizleri teorisi değildir.

Doğal olarak, açıklama sorunu vardır. Marx krach'a ve çöküntüye yol açabilecek iki tür mekanizma öngörür. Birincisi sermayenin *aşırı birikimiyle* ilgilidir. Alıntı (3)'te bu ele alınmıştır. Kapitalist birikim yasasının analitik çerçevesiyle sıkı bir ilişki kurulmuştur.[26] Emeğin kullanımı ve ücretin alım gücü üzerinde el emeğinin potansiyel kıtlığının etkisi görülür. Marx'ın çıkış noktası, *metanın* değil *sermayenin* daha hızlı, *genel*, yani çok sayıda sektörde biriktiği bir evrenin gözlemlenmesidir. Sermayenin bu aşırı üretimi, işletmelerin adam aldığı ve –bu ritim çok hızlı olsa da (*aşırı* birikim nosyonu bunu belirtmektedir)– daha yüksek ücret verecekleri "refah" evresinin özelliğidir.

Ücretlerin artışı işletmelerin kâr oranını düşürür. Marx, burada kâr oranının düşüş eğilimi tezinde gönderme yaptığı mekanizmanın söz konusu olmadığını, fakat –bir öncekinden ayırt etmek için– "kısa vadeli" olarak niteleyebileceğimiz bir düşüşün söz konusu olduğunu açıkça belirtir. Marx, anlaşılır olmak için bu aşırı sermaye üretiminin mutlak bir biçimini varsayar; burada yeni emekçilerin istihdamı emek maliyetini öyle artıracaktır ki, toplam kâr –sermaye birikimine rağmen– artmaz. Bu kârlılık düşüşü aşırı üretim evresine girmeye yol açar; neden değil sonuçtur. Marx, bu mekanizmayı açıklamaz; bunun analizi için gereken teorik malzemeye sahip değildir. Fakat bir fikri vardır.

Bu açıklamalar I. Kitaptaki açıklamaları tamamlar ve bir

25) *K2, PL*, 620-621.
26) *Bkz. önceki kısım.*

anlamda tekrar eder. Demek ki kapitalist birikim yasasıyla ilişki çok güçlüdür. Fazla bir birikim, yani kapitalistlerin yedek sanayi ordusunu oluşturmak için sahip oldukları kapasiteyle korunmayan bir aşırı birikim, krize yol açar. Kriz –yine "kısa vadeli"– öyle bir yedek oluşumuna yol açar ki, işsizlik çöküntüde aniden şiddetlenir. Yeni bir birikim evresi başlar ve döngünün on yıllık karakteriyle ilgili alıntı (2)'de tarif edilen ilişkinin burada ortaya çıktığı görülür: "Kriz, güçlü bir yatırıma daima çıkış noktası olarak hizmet eder." Organik bileşim artışı anlamında sermaye bileşimindeki değişimi destekleyen şey, bu yeni yatırım dalgasıdır. Bu, kısmen, yedek sanayi ordusunun geçici yeniden oluşumunu kalıcı bir düzelmeye dönüştürecektir.

Marx, kârlılığın bu şekilde kısa vadeli azalmasının ikinci bir potansiyel faktöründen de haberdardır. Bu, refah evresinde kâr oranındaki yükselişin etkisidir. Sonuç aynıdır: işletme açısından kısa vadeli kârlılık düşüşü.

Kapital'de Marx'ın krizlerin sorumluluğunu, amacı emekçilerin ihtiyaçlarını karşılamak değil sermayenin kârlılığı olan kapitalist üretimin genel dinamiğine atfettiği çok sayıda pasaj bulunur. Bu savlar, kapitalizmin ötesinde, bu tür engellere çarpmayacak, çünkü amacı farklı (sermayenin kârlılığı yerine emekçilerin ihtiyaçlarının karşılanması) olacak daha yüksek bir toplumsal örgütlenme biçimine referansı daima ima etmektedir. Alıntı (4) bu bölümlerden birinin aktarımıdır. Buna bakarak, Marx'ın krizleri ücret düşüklüğüne bağladığı sonucunu çıkarmamak gerekir. Bu, kapitalist üretimin devindirici gücünün kâr olduğunu göz ardı eden bir açıklama olur. Marx, II. Kitapta alaya aldığı bu tüketim düşüklüğü yorumunu açık bir şekilde çürütür. Bu konuda, yorumlara önem vermeyen alıntı (5) okunur.

Eğer kriz, sanayi döngüsü evresi olarak, kâr oranının "kısa vadeli" azalma evrelerinden kaynaklanıyorsa, Marx'ın belirlenimlerini III. Kitaptaki açıklamalarda (bu bölümün ikinci kısmında aktardığımız) incelediği kâr oranındaki düşüşün uzun yörüngelerinin bu tür krizlerin varlığını sürdürmesini teşvik ettiği anlaşılacaktır. Bu, Marx'ın –tarihsel bakımdan son derece akla yatkın– temel fikirlerinden biridir ve alıntı (6)'da görülür. Marx burada kâr oranının fiili düşüş evrelerinin doğurmaya yatkın olduğu kapitalizmin kötülüklerini sıralar: "aşırı-üretim, spekülasyon, nüfus artışının yanında sermaye fazlalığı."

Burada, aşırı-birikim evrelerini (dolayısıyla kâr oranının kısa vadeli düşüşlerini) uzaklaştıran ama kâr oranında düşüş eğilimine (uzun vadeli düşüşler) yol açan organik bileşim artışının çift-anlamlılığıyla karşılaşılır. Bunların sonucu, birinci durumda sanayi döngüsünün krizidir, ikinci durumda ise yapısal kriz; birinci türdeki krizlerin çoğalmasının ve derinleşmesinin ikincilerin bir veçhesi olduğunu da unutmamak gerekir.[27]

Mali Mekanizmalar

Krizin ve sanayi döngüsünün analizi durumunda olduğu gibi, *Kapital*'de mali mekanizmaların sistematik bir incelemesi yoktur. Engels, Marx'ın bırakmış olduğu malzemeler bütününü elden geldiğince toparlamıştır, fakat geliştirilme düzeyleri

27) *Tamamlayıcı okumalar:* 1861 ve 1863 elyazmaları "kriz olasılıkları"yla ilgili malzeme içermektedir (*Œuvres. Économie*, C 2, *a.g.e.*, s. 459-498). Bu olasılık alım ve satım ayrımının parçasıdır. Fakat meta teorisiyle sınırlı bir sorunsal içinde krizlerin teorisi yapılamaz.

çok eşitsiz kalmıştır. Bu malzemelerin çoğu tanımlayıcıdır. Bunları burada açıklamaya çalışmak gereksiz olur. Bu bölüm, daha önce ele alınanları tamamlayan, genel kapsamlı birkaç temayı işlemektedir yalnızca.

Öncelikle, II. Kitaptaki sermaye dolaşım analizine geri dönmek gerekir:[28] bu dolaşımda sermayenin aldığı biçimler ve sanayi sermayesinin tanımı. Hatırlanacağı üzere, sermaye "atom"ları üç biçime bürünebilir: para-sermaye, P, meta sermaye, M ve üretici sermaye, Ü. Bunlar bir biçimden diğerine sermaye dolaşım türü konfigürasyonu içinde, sanayi sermayesi konfigürasyonuyla geçerler: P - M Ü M – P III. kitabın dördüncü kısmı, dolaşımın, ortak bir isim altında toplanmış iki başka konfigürasyonunu da işin içine katar.[29] *Metaların ticari sermayesi* ile *paranın ticari sermayesi* birlikte, *sanayi sermayesinin* karşısında *ticari sermayeyi* oluştururlar.[30]

Şu ana dek göz ardı edilmiş olan ticari para sermayesini işin içine katmanın artık zamanıdır. Bunun bütün dolaşımı P biçiminin içinde cereyan eder. Bunlar parasal işlemlerdir: "işadamlarının yedek fonlarının korunması, kasalama ve ödeme teknik işlemleri, uluslararası düzenlemeler ve külçe altın ticareti." Bu işlemlerle bankacının ilgilendiği ve sanayi kapitalistlerine ya da meta ticareti kapitalistlerine bu paraların akıtıldığı görülecektir. Para tüccarı bazı dolaşım masraflarını (örneğin kasalamanın ya da ödemenin yol açtıklarını) bu kapitalistlerden uzak tutar. Metaların ticareti durumunda olduğu gibi, bu sermaye artı-değer yaratmaz, ama rekabet içinde bunu gerçekleştirir.[31]

28) *Bkz. İkinci bölümün ikinci kısmı.*
29) *Bkz. İkinci bölümümüzün üçüncü kısmı.*
30) Almanca terimler, sırasıyla, *Warenhandlungskapital, Geldhandlungskapital* ve *kaufmännishches Kapital*'dir.
31) *Bkz. Bu bölümün birinci kısmı.*

Bunlar güç sorulardır. Kaçınılması gereken iki karışıklık vardır. İlk olarak, paranın ticari sermayesi *para-sermaye* değildir. Para-sermaye, sanayi sermayesi de dahil olmak üzere, sermayenin bir biçimidir. Sanayi kapitalistinin sermayesinin bir bölümü para biçimine kaçınılmaz olarak sahiptir, çünkü satışlarla satın almalar arasında belli bir süre vardır. İkinci olarak, para ticareti kapitalisti, aktif kapitalistin görevlerini üstlenmeden sermaye yatırımına katkıda bulunan *borç veren* ya da *para kapitalisti* değildir. Marx bu konularda son derece açık seçiktir. Güçlük iç ilişkilerden kaynaklanır, çünkü sanayi ve ticaret kapitalistleri kendi para-sermaye stoklarını para ticareti kapitalistine emanet ederler ve o da sanayi ve ticaret kapitalistlerine borç sermaye verebilir. Çevirmenler burada yollarını şaşırır.

Marx, bu temelde, burada bizi doğrudan doğruya ilgilendiren ilk kavramı üretir: *banka sermayesi*. Böylelikle III. Kitabın beşinci kısmına geçilir. Engels'in hazırlamakta oldukça zorlandığı bu bölümde hisse senetli şirketlere dair açıklamalar bulunur:[32]

> 1) "Kredi sistemlerinin diğer yanı, kapitalist üretimde, hiç kuşkusuz meta ticaretiyle el ele giden, para ticaretindeki gelişmeye bağlıdır. İşadamlarına ait yedek fonların yönetiminin, para toplama, para ödeme, uluslararası ödemeler ve külçe ticareti ile ilgili teknik işlemlerin, para ticaretiyle uğraşan kimselerin ellerinde nasıl toplandığını bundan önceki kısımda (Yirmi dokuzuncu Bölüm) görmüş bulunuyoruz. Kredi sisteminin öteki yanı, faiz getiren sermayenin ya da para-sermayenin yönetimi, para-ticareti yapan kimselerin özel bir işlevi olarak bu para ticaretinin yanı sıra gelişir. Paranın borç alınması ve borç verilmesi bunların uğraştıkları özel işleri haline gelir. Bunlar, para-sermayeyi fiilen borç verenle

32) *Bkz. İkinci bölümümüzün dördüncü kısmı.*

borç alan arasında aracılık ederler. Genel bir deyişle, bankacılık işinin bu yanı, büyük miktarlarda borç verilebilir para-sermayenin bankerlerin ellerinde toplanarak, bireysel borç verenler yerine bu bankerlerin, sanayi kapitalistleri ile ticaret kapitalistlerinin karşısına, bütün borç para verenlerin temsilcileri olarak çıkmasından ibarettir. Bunlar, para-sermayenin genel yöneticileri haline gelirler. Öte yandan tüm ticaret âlemi adına borç para topladıkları için, borç alanları borç verenler karşısında toplamış olurlar. Bir banka, bir yanda borç verenlerin toplaşmasını, öte yanda da borç alanların para-sermayesinin toplaşmasını temsil eder. Genel olarak kârı, borç alırken verdiği faize göre, borç verirken aldığı oranın daha yüksek olmasından oluşur.

"Bankaların üzerinde tasarrufta bulundukları borç verilebilir sermaye, bunlara çeşitli yollardan gelir. Her şeyden önce, sanayici kapitalistlerin kasadarları olarak, her üreticinin ve tüccarın yedek fon olarak bulundurmak zorunda olduğu ya da ödemelerden gelen para-sermaye, bunların ellerinde toplanır. Bu fonlar böylece borç verilebilir para-sermayeye çevrilmiş olur. Bu yoldan ticaret âleminin yedek fonu, ortak bir hazinede toplandığı için, gerekli en alt düzeyine indirilmiş bulunur ve, aksi halde, yedek sermaye olarak atıl kalacak para-sermayenin bir kısmı borç verilir ve faiz getiren sermaye olarak hizmet eder. Sonra, bankaların borç verilebilir sermayesi, para kapitalistlerinin borç verilme işini kendilerine bıraktıkları mevduatlardan oluşur. Ayrıca banka sistemindeki gelişmeyle ve özellikle bankalar mevduat üzerinden faiz ödemeye başlar başlamaz, her sınıfa ait tasarruf edilen paralar ile geçici olarak atıl halde bulunan paralar, bankalara yatırılmaya başlanır. Her biri kendi başına para-sermaye olarak iş görecek halde bulunmayan küçük miktarlar, büyük kitleler halinde bir araya gelir ve böylece bir para gücü oluştururlar. Küçük miktarların bu bir araya toplanmasının, bankacılık sisteminin özgül bir işlevi olarak, onun, asıl para kapitalistleriyle borç alanlar arasındaki aracılık faaliyetlerinden ayrılması gerekir. Son tahlilde, çoğunlukla ancak yavaş yavaş tüketilen gelirler de gene bankalara mevduat olarak verilir.[33]

33) *K3 ESIII*, 66-67; *MEW 25*, 415-416.

2) "Devlet her yıl alacaklılarına, kendilerinden borç aldığı sermaye için belli bir miktar faiz ödemek zorundadır. Bu durumda alacaklı yatırdığı sermayeyi borçlusundan geri alamaz, ancak hakkını ya da mülkiyet hakkını satabilir. Sermayenin kendisi tüketilmiştir, yani devlet tarafından harcanmıştır. Artık mevcut değildir. Devlet alacaklısının elinde, 1) diyelim, 100 sterlin tutarında bir borç senedi vardır ve 2) bu borç senedi, alacaklıya, devletin yıllık gelirinden, yani yıllık vergi gelirinden, belli bir miktar, örneğin 5 sterlin ya da % 5 tutarında bir hak sağlar; 3) alacaklı, 100 sterlinlik bu borç senedini dilediği bir kimseye satabilir. Faiz oranı % 5 ve devletin verdiği güvence sağlamsa, alacaklı A, bu borç senedini kural olarak B'ye 100 sterline satabilir; B için 100 sterlini yıllık % 5 faizle vermek ya da 100 sterlin ödemek suretiyle devletten yılda 5 sterlin tutarında haraç sağlamak hiç fark etmez. Ne var ki bütün bu durumlarda, doğurduğu evladın (faiz) devlet ödemeleri olduğu kabul edilen bu sermaye, hayaldir, hayali sermayedir. Devlete borç verilen bu meblağ artık mevcut olmadığı gibi, zaten hiçbir zaman onun sermaye olarak harcanması düşünülmemişti ve o ancak sermaye olarak yatırılmakla, kendisini koruyan değere dönüştürülebilirdi. İlk alacaklı A için, yıllık vergilerden kendisine düşen pay, sermayesi üzerinden faizi temsil eder; tıpkı mirasyedinin servetinden tefeciye düşen payın ona faiz olarak görünmesi gibi; oysa her iki durumda da borç verilen meblağ sermaye olarak yatırılmamıştır.[34]

3) "Borç senedinin –güvencenin– devlet borçlarında olduğu gibi tamamen hayali bir sermayeyi temsil etmemesi halinde bile, bu gibi senetlerin sermaye-değerleri gene de tamamen aldatıcıdır. Kredi sisteminin ortaklaşa sermayeyi ne şekilde yarattığını daha önce görmüştük. Senet, bu sermayeyi temsil eden mülkiyet hakkı olarak iş görür. Demiryollarına, madenlere, deniz ulaşım şirketleri ve benzerlerine ait hisse senetleri gerçek sermayeyi, yani bu gibi girişimlere yatırılan ve işleyen sermayeyi ya da bu gibi girişimlerde sermaye olarak kullanılmak amacıyla hissedarlar tarafından yatırılan para miktarını temsil eder. Doğal olarak bu, bütün bunların düpedüz bir dolandırıcılığı temsil edebilme olasılığını da ortadan

34) *K3 ESII*, 127; *MEW 25*, 482-483.

kaldırmaz. Ama bu sermaye, bir defasında mülkiyet hakkının (hisse senetleri) sermaye-değeri, diğer bir defasında bu girişimlere yatırılan ya da yatırılacak olan fiili sermaye olarak, iki kez var olamaz. Yalnız ikinci biçimde vardır ve bir hisse senedi yalnızca artı-değerin kendisi tarafından gerçekleştirilecek kısmına tekabül eden bir mülkiyet hakkıdır. A, bu hakkı B'ye ve B de C'ye satabilir. Bu alışverişler sorunun niteliğinde hiçbir şeyi değiştirmez. A ya da B, mülkiyet hakkını sermaye biçiminde elde tutmakta, ama C, sermayesini, hisse senetli sermayeden gelmesi beklenen artı-değerden alacağı bir mülkiyet hakkına çevirmiş bulunmaktadır."[35]

Alıntı (1) banka sermayesi kavramının en iyi sunumudur. Yukarıda verilen işlevlerinin listesinin çıkartıldığı para ticareti sermayesinin tanımının hatırlatılmasıyla açılır. Marx "kredi sistemi"nin –burada bankaların– ikinci bir işlevi olduğunu belirtir: faiz getiren sermayenin (borç sermayesinin diğer adı) idaresi. Bankacı borç verenlerin fonlarını toplar ve onları borç isteyenlere aktarır. Borç uygulamasında bir aracı olarak işlev görür. "Bu fonların idarecisi" olur.

İşlevlerin toplanması tesadüfi değildir. Banka sermayesinin ilk işlevi olan para ticareti ile ikinci işlevi olan kredi konusundaki aracılık arasında bir ilişki vardır. Birinci sıfatla, banka sermayesi işletmelerin ve özel şahısların nakit mal varlıklarını toplar. Bunun bir bölümünü borç vererek kullanabilir. "Faiz üreten sermayenin ve para-sermayenin idaresi" şeklindeki biraz hızlı ibarenin ikinci teriminde görülen budur. Bütün mekanizmaları alıntı (1)'in ikinci paragrafında yeniden ele alınmıştır.

Banka Marx'ın döneminde tipik mali kurum olduğundan, banka sermayesi para ticareti sermayesinin ve –iki işlev arasındaki ilişki dikkate alındığında– aracılığın birimidir. İkinci

35) *K3 ESII*, 129; *MEW* 25, 484-485.

veçhe, banka sermayesine (Marx'ın anlamında) borç sermayesinin "idari" bir işlevini yükler. Bu ikilik, çağdaş kapitalizmde büyük mali kurumların karakteristiği olarak kalır. Burada eksik olan şey, kredi yoluyla para yaratma fikridir. Marx'ta daha ziyade bir "aracılık" bakışı vardır: Banka, sahip olduğu fonları borç verir.

Kapital'in III. Kitabında özel bir çıkar kavramı bulunur: *hayali sermaye*. Bunu kavramak için, kendi kendini gerçekleştirme hareketi içine girmiş değer olarak sermaye tanımına dönmek gerekir. Marx'a göre, "sermaye" olarak adlandırılma iddiasında olan ve bu tanıma girmeyen her şey *hayali sermayedir*. Tipik örnek, alıntı (2)'de tanımlanan ve devlete olan borçları temsil eden senet, tahvil ya da bonolardır. Bu yatırımlar sahiplerine faiz sağlar, fakat Marx'ın tanımına göre, bu işlemlerin altında "sermaye" yoktur. Borcun ürünü harcanmıştır. Özel bir şahsa verilen ve onun tüketimini ya da konutunu finanse eden kredinin de aynı olduğu ve –Marx'ın belirttiği anlamda– sermaye olmadığı belirtilebilir.

Alıntı (3), Marx'ın bu kavramı işletmelere verilen kredilere ve bu işletmelerin piyasaya sürdüğü hisselere nasıl yaydığını göstermektedir (her ikisi de "borç sermaye"nin bileşenleridir). Elbette ki işletmelerin bu şekilde topladıkları para bu biçim altında korunmayacak, sermaye sürecinin yaygınlaşmasına ve değer kazanmasına katkıda bulunacaktır. Fakat Marx ısrar eder: Sermaye, işletmelerin bilançosunda aktif ve pasif olarak, iki kez var olmaz. Bu senetlerin çoğalmasını hayali bir sermayenin çoğalması olarak görür. Bu hayali sermayenin finanse ettiği sermayeyle ilişkisi sorunu karmaşıktır, çünkü bu senetler değiş tokuş edilir ve bu nedenle temsil ettikleri "gerçek" sermayeden uzaklaşmaya yatkın fiyatlara sahip olurlar. Eğer bunları elinde bulunduranlar bu senetlerin ödenmesini

hep birlikte talep ederlerse, kapitalizm mali krize girer. Marx bu potansiyel istikrarsızlığın gayet bilincindedir, ki bunun çok sayıda örneğini incelemiştir, keza onu hayali sermaye kavramını geliştirmeye yönelten nedenlerden biri de budur. Bu "hayalilik" istikrarsızlık kaynağıdır ve 2000'li yılların sonundaki kriz bunun yeni bir kanıtıdır.

Topyekûn bakılırsa, Marx'ın mali mekanizmalara yönelik yargısı çeşitlidir. Bir yanda, kredi sisteminin (kapitalist üretimin başarıları karşısında) belli bir meziyeti olduğunu kabul eder. Kredi para-sermaye üzerinde bazı tasarruflar sağlar, kâr oranı üzerinde olumlu etkisi vardır; sektörlerin kâr oranlarının eşitlenme eğiliminde güçlü bir kaldıraçtır.[36] Diğer yandan, Marx mali mekanizmaların gelişiminin yol açtığı tüm "dolandırıcılığı" ve oluşturduğu istikrarsızlık tohumunu açıkça eleştirir.

36) *Bkz. Üçüncü bölümümüzün birinci kısmı.*

MARX'I OKUMAK

Michael Löwy - Gérard Duménil
Emmanuel Renault

Bu kitap bir Marksizm el kitabı değil! Marx'ın düşüncesini tanımanın en iyi yolunun, düşüncelerini ifade ediş ve argümanlarını düzenleyiş, problemleri ortaya koyuş ve çözümlerini oluşturma tarzına dikkat göstererek yazılarını okumak olduğu kanısındayız. Bizim yapmaya çalıştığımız şey, basitçe, bir metin seçmesinden yola çıkmak ve bunların her birinin de önüne bağlamına oturtucu bir başka metin, ardına da bir açıklama koyarak Marx okumaya giriş'tir.

Michael Löwy politik metinleri sunmayı seçti; Emmanuel Renault felsefi metinleri ve Gérard Duménil ise iktisadi metinleri. Kitabın bütünü kolektif bir teşebbüs oluşturur, fakat son tahlilde her bir yazar kendi bölümünden sorumludur. Okur Marx'ın eserinin tek anlamı olmadığını, Marx'ı farklı şekillerde okumanın mümkün olduğunu saptayacaktır. Bu derlemenin kimi okurlarında, daha sonra, orijinal halleriyle Marx'ın bütün metinlerine, makale ve eserlerine dönme arzusu uyandırırsak amacımıza erişmiş oluruz...



ISBN 978-605-5691-47-9 24 TL
9 786055 691479
versus