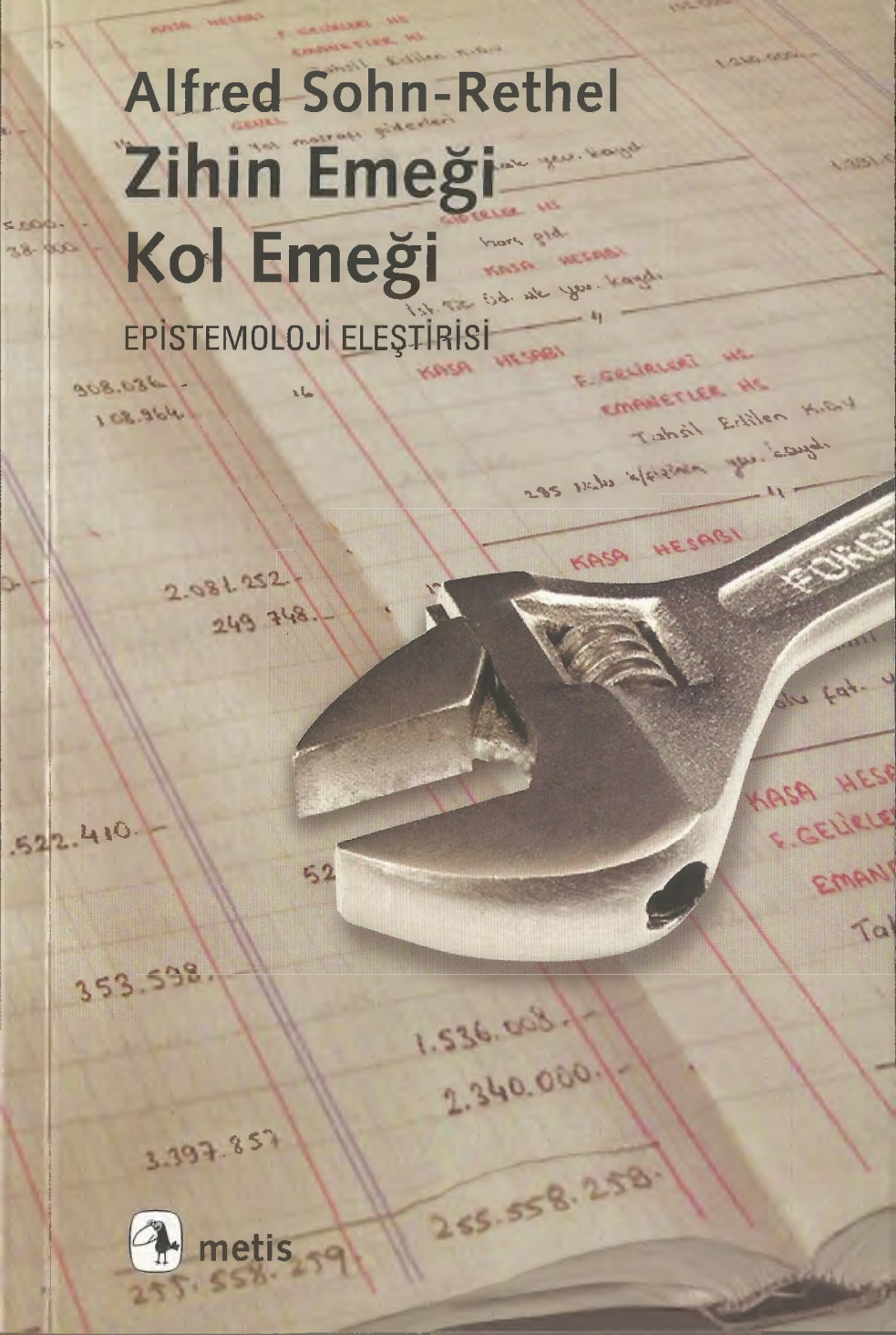
Alfred Sohn-Rethel

Zihin Emeği Kol Emeği

EPİSTEMOLOJİ ELEŞTİRİSİ



metis

Alfred Sohn-Rethel

Zihin Emeği, Kol Emeği

Epistemoloji Eleştirisi

Fransa doğumlu Marksist iktisatçı ve felsefeci (1899-1990). 1917'de, Almanya'daki Heidelberg Üniversitesi'nde öğrenim gördüğü sırada, Ernst Toller'in liderliğindeki savaş karşıtı öğrenci hareketine katıldı. 1924-27 arasındaki dönemi İtalya'nın Capri adasında, sık sık Benjamin ve Bloch'la görüşerek geçirdi; burada ayrıca Kracauer ve Adorno'yla tanıştı. Daha sonra Almanya'ya döndü, Nazi karşıtı faaliyetlere katıldı. 1937'de Gestapo'dan kaçıp İngiltere'ye sığındı. 1951'de "Zihin Emeği, Kol Emeği"ni tamamladı. 1972'de, Almanya'daki Bremen Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı ve 1978'de de sosyal felsefe profesörü oldu. Esasen Kant'ın epistemolojisi ile Marx'ın siyasal iktisat eleştirisi arasındaki bağlantılarla, ayrıca Alman faşizminin şiddetlenmesine yol açan ekonomik politikalarla ilgilenen Sohn-Rethel'in başlıca yapıtları: *Zihin Emeği, Kol Emeği* (1970), *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus* (Alman Faşizminin Ekonomisi ve Sınıf Yapısı, 1973), *Warenform und Denkform*'dur (Meta Biçimi ve Düşünme Biçimi,1978).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Zihin Emeği, Kol Emeği
Epistemoloji Eleştirisi
Alfred Sohn-Rethel

Almanca Basımı:
Geistige und körperliche Arbeit.
Zur theorie gesellschaftlicher Synthesis
Suhrkamp, 1970

İngilizce Basımı:
Intellectual and Manual Labour
A Critique of Epistemology
The Macmillan Press Ltd., 1978

© Alfred Sohn-Rethel, 1978
© Metis Yayınları, 2010

Birinci Basım: Mart 2011

Yayıma Hazırlayanlar: Özge Çelik, Tuncay Birkan

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-778-4

Kitaplığı
No:.....
Tarih:.....

Alfred Sohn-Rethel

Zihin Emeği Kol Emeği

EPİSTEMOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Çeviren:
Ayşe Deniz Temiz

metis

İçindekiler

İngilizceye Çevirenin Önsözü 9

Önsöz 11

Giriş 15

I. Felsefi Epistemolojinin Eleştirisi

1. Zihinsel Emeğin Fetişleştirilmesi 27
2. Düşünce Dışında Bir Soyutlama Mümkün müdür? 32
3. Meta Soyutlaması 33
4. Mübadele Soyutlaması Fenomeni 37
5. İktisat ve Bilgi 43
6. Mübadele Soyutlamasının Analizi 48
7. Basılı Paranın Evrimi 72
8. Gerçek Soyutlamanın Kavramsal Soyutlamaya Dönüşümü 74
9. Bağımsız Akıl 81

II. Toplumsal Sentez ve Üretim

10. Üretim Toplumları ve Temellük Toplumları 97
11. Kafa Emeği ve Kol Emeği 98
12. Üretim Fazlası ve Sömürünün Ortaya Çıkışı 100
13. Bronz Çağında Kafa ve Kol 102
14. Klasik Temellük Toplumu 108
15. Matematik: Zihinsel Emek ve Kol Emeği Arasındaki Ayrım Çizgisi 114
16. Ortaçağ Tarım ve Zanaat Üretiminde Kafa ve Kol 117
17. Zanaattan Bilime Geçiş Biçimleri 124
18. Kapitalist Üretim İlişkileri 130

19. Galileocu Bilim ve Dinamik Atalet Kavramı 136
20. Burjuva Bilimi 145

III. İleri Kapitalizmin İkili İktisadi Yapısı

21. Toplumsallığını Yitirmiş Olan Emekten Yeniden Toplumsallaşan Emeğe 151
22. Kapitalist Üretim Tarzının Üçüncü Evresi mi? 152
23. Tekelci Kapitalizm Dönemecinde 155
24. Emperyalizm ve Bilimsel Yönetim 157
25. Zaman Ekonomisi ve "Bilimsel Yönetim" 159
26. Taylorizmin Esasları 161
27. Taylorizmin Eleştirisi 164
28. Üretim Akışının Temelleri 169
29. İnsan ve Makinenin Aynı Biçimde Ölçülmesi 172
30. Tekelci Kapitalizmin İkili İktisadi Yapısı 174
31. Emeği Ölçülebilir Kılma Zorunluluğu 176
32. Faal Durumdaki Emeğin Ölçülebilir Kılınması 180
33. Otomasyona Giden Yol 182
34. İkinci Doğanın Laneti 185
35. Geçiş Dönemi 188
36. Temellük Mantığı ve Üretim Mantığı 190

IV. Yöntemsel Bir Koyut Olarak Tarihsel Materyalizm

37. Bir Bilim Kuramı Olarak Yansıma Kuramının Barındırdığı Çelişkiler 199
38. Materyalizme Karşı Ampirizm 203
39. Marx'tan Çıkarılacak Ders 204
40. Zorunlu Yanlış Bilinç 206
41. Felsefi Sorun 209
42. Tarihsel Materyalizmin Özünde Bulunan Eleştirel Güç 211

Dizin 215

İngilizceye Çevirenin Önsözü

BİLİMİN GELECEĞİ meselesini önemseyen kimseler, yani son kertede hepimiz, her geçen gün denetimimizin biraz daha dışına çıkan bir gidişatı çaresizce izlemekteyiz. "İnsanın doğa üzerindeki hâkimiyeti"nin sonuçları bizden pekâlâ gizleniyor. Resmi propaganda aksini iddia etse de kendi deneyimimiz işlerin dendiği gibi olmadığını gösteriyor, ancak çoğu kez iddiaları gönülsüzce kabullenmek zorunda kalıyoruz.

Gelgelelim konuyu daha yakından takip eden kişiler teknolojiyi gizleyen perdenin ardına bakmaya başladılar ve karşılarına çıkan ikiyüzlülüğün yarattığı dehşetle, çaresizce bu perdeyi yırtmanın bir yolunu aramaktalar. Bunun için, bir nükleer araştırma kurumunun penceresine tuğla mı fırlatmalı?.. Yoksa ev yapımı bir bomba daha mı etkili olur? Bu tür protestoların işe yaramayacağı gün gibi aşikâr, zira bilimin ilerleyişi tüm hızıyla sürmekte; milyonlarca pound bedelindeki ticari anlaşmalar da bunu tasdik ediyor – örneğin, Federal Almanya'nın 1975'te imzaladığı, 1990 yılına kadar Brezilya' da toplam bedeli 40 milyar mark olan bir dizi atom reaktörü kurmayı taahhüt eden anlaşmayı hatırlayın.

Bugün bilim ve teknoloji sıradan insanın anlama yetisi karşısında öyle bir üstünlüğe sahip ki insanın anlayışını aşan bu şeye duyduğu öfke gidişata müdahale etmeye kesinlikle yetmiyor. Oysa bu teknolojinin ortaya çıkış amacı güya sıradan insanı ve onun emeğini yeniden üretmek. Bunun apaçık bir uydurmaca olduğu artık ortada. Teknolojinin gerisindeki asıl saikin olabildiğince fazla güç ve kâr elde etmek olduğunu biliyoruz. Teknolojinin nasıl bir yol izleyeceğine karar veren kafalarla teknolojiyi işleten ve ondan fayda sağlaması beklenen eller arasında mutlak bir kopuş olduğu kuşku götürmeyecek denli açık.

Bu kopuş ilk kez ne zaman meydana geldi? Kökeni hakkında en ufak fikre sahip olmadığı bu teknolojik ilerleyişe karşı olan kişi öfkeyle bağırıp çağırmak dışında bir şey yapamaz, herhangi bir çare bulabilmek için gereken donanımdan yoksundur. Bu yabancılaşmanın, kafa ve kol arasındaki bu bölünmenin köklerinin dayandığı gerçek tarihsel ânı nasıl ortaya çıkarabilir? İçine sıkışmış olduğu, insan ve makine, toplum ve bilim arasındaki karmaşık ilişkiler ağını çözmeye nereden başlayabilir?

Bu kitap işte tam bunu yapmayı amaçlıyor. Fakat bunu yaparken zorunlu olarak usandırıcı soyutlukta meselelerin ele alınması gerekiyor. Yer yer alışık olmadığımız kadar karmaşık alanlara girmesi gerektiğinden kitabın yazılmasına neden olan asıl konular gözden kaçırılıyormuş gibi görünebiliyor. "Gerektiğinden" diyorum, çünkü bugün teknolojinin bütünde çizdiği sapkın tabloyu görmemize engel olan şey tam da söz konusu bölünmenin tarihsel kökenini gizleyen karmaşıklık ve soyutluk. Onca zamandır, atalarımızın ve bizim arkamızdan bir işler çevrilmekte adeta.

Dolayısıyla kitabın içerdiği güçlük dışarıdan yapılmış bir eklenti falan değil; kafa ile kol arasındaki ayrımın ve soyut düşüncenin ortaya çıkışının hakikaten açımlayıcı, tarihsel materyalist bir analizi için elzem. Modern bilim ve teknolojinin gelişimi bu olgularla yakından ilgilidir ve tarihsel sırları gözümüzün önünde çözülene kadar teknoloji bizi hoyratça çiğnemeye devam edecektir.

Okurdan burada neyin mücadelesinin verildiği konusunda net olmasını rica ediyoruz. Eğer bunu görürse, analizin kaçınılmaz olarak içerdiği güçlükler de bir perspektife oturacak ve kitapta ileri sürülen tezlere ulaşmayı engellemek yerine bunların daha iyi anlaşılmasının anahtarını sunacaktır. Fakat akıl fetişizmini kırmak, ona tapınmayı sürdürmekten katbekat daha derin bir teorik çabayı gerektirir. Marx'tan bildiğimiz kadarıyla teori tam da buna, pratiğin hizmetinde kullanılmaya yarar.

Martin Sohn-Rethel

Önsöz

BU İNCELEME Marksçı anlamdaki altyapı-üstyapı ilişkisini ele alıyor. Bu da büyük oranda yeni bir saha açmak demek. Marx ve Engels, tarihin, üretim ilişkileri ve üretim güçlerinden müteşekkil genel mimarisini, ve bu ikisinin birlikte nasıl üstyapı olan bilinç için maddi bir altyapı teşkil ettiğini açıklığa kavuşturdular. Ancak bize altyapıdan üstyapıya doğru uzanacak merdiven.. bir taslağını bırakmadılar. Burada bizi ilgilendiren işte tam da bu merdiven, ya da en azından kabaca onun özgül biçiminin iskeleti. Aynı metafordan devam edecek olursak, merdiveni altyapıda sağlam bir temele dayandırmak gerekiyor ki meta üretimine dayalı toplumlar söz konusu olduğunda bu da ancak metanın kendisinin biçimsel bir analizi ile mümkün. Gelgelelim bu analizin, ona yüklemeyi düşündüğüm ağırlığın tümünü taşıyabilmesi için, büyük oranda genişletilip derinleştirilmesi gerekiyor. Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini taşımak için bu çerçeve yeterli olmuştu. Bizim açımızdan, ek olarak, bilime ve bilmeye dair geleneksel kuramların eleştirisini de taşıyabilmesi gerekiyor.

Söz konusu girişimin yeni ve kafa karıştırıcı olan yanı Marx'tan devraldığımız biçimiyle meta analizine, yani Marx'ın kuramının dokunulmaz temel taşı kabul edilen kısmına el atacak olması. Bu nedenle, teorik izahatımızı kısa bir düşünsel-biyografik önsözle takdim etmek, bu makas değiştirmenin nerede ortaya çıktığını, nasıl şekillendiğini göstermek yerinde olacak. Üstelik araştırmanın olgunlaşıp gün ışığına çıkmasına kadar niçin elli yıllık bir süre geçtiğini de açıklamak gerekebilir.

Çalışmanın başlangıcı, Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru, Almanya'da proleter bir devrimin vuku bulmasının beklendiği, fakat trajik bir biçimde başarısızlığa uğradığı döneme rastlıyor. Bu dönemde Ernst Bloch, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Siegfried Kracauer ve Theodor W. Adorno ile kişisel olarak, Georg Lu-

kács ve Herbert Marcuse'yle ise yazıları aracılığıyla tanışma fırsatı buldum. Belki tuhaf gelecek ama, hiç çekinmeden diyebilirim ki bu kişilerin Marksist düşünce içinde temsil ettiği yeni gelişim, gerçekleşmeden kalan bir devrimin teorik ve ideolojik üstyapısı olarak şekillenmiştir. Bu teorinin içinde, 1918 Noeli'nde Berlin'de Marstall için verilen silahlı mücadelenin ve ertesi kış bastırılan Spartaküs ayaklanmasının gümbürtüsü yankılanmaktadır. Bu ideolojik hareketin içinden doğduğu paradoksal koşullar, bahsettiğim düşünürlerin neden istisnasız olarak üstyapıya dair sorularla meşgul olduklarını, harekete temel teşkil etmesi gereken maddi ve ekonomik altyapıya karşı niçin bariz bir kayıtsızlık sergilediklerini kısmen açıklar. Bana gelince, Spartaküs hareketine mensup olmamakla birlikte, dönemin siyasi olayları beni de harekete geçirmişti; sokak köşelerinde ve halka açık toplantı salonlarında tartışmalara katılıyor, dışarıdan kurşun yağarken pencere altlarında siper alıyordum – ilerleyen sayfalar bu deneyimlerin izlerini taşıyor.

Siyasi anlamdaki uyanışım 1916'da, yani 17 yaşındayken August Bebel ve Marx'ı okumaya başladığım okul yıllarında gerçekleşti. Evden kovulduktan sonra, 1917'de, Heidelberg Üniversitesi'ndeki ilk yılımda, Ernst Toller'ın liderliğinde başlayan savaş karşıtı öğrenci ayaklanmasına dahil oldum. Bizim için dünya bir yana Marx bir yanaydı. Derken her şey ters gitti. Devrim bir ileri bir geri adım attı, sonra da tümüyle duruldu. Lenin Rusyası gözlerden kaybolup gitti. Üniversitede bize Marx'ın bile teorik hataları olduğu, marjinal fayda ekonomisi lehine çok daha fazla kanıt bulunduğu ve Max Weber'in devasa rakibi Marx'a karşı sosyolojik bir panzehir geliştirmeyi başardığı öğretiliyordu. Gelgelelim bu öğretinin hükmü akademinin dört duvarıyla sınırlıydı. Dışarıda ise daha canlı ruhlar dolaşıyordu ki asla unutamayacağım dostum, 1924'te intihar eden Alfred Seidel de bunlar arasındaydı.[1] Burada, üniversitenin dışında henüz hakikatin sonu gelmemişti.

Marx'a sıkı sıkı yapışıp *Kapital*'i canı gönülden okumaya başladım, yarıda bırakmamak için sonsuz bir azim gösteriyordum. Louis Althusser çok doğru söylemişti: *Lire le Capital*! (*Kapital*'i oku[mak]!)

1. Alfred Seidel, *Bewußtsein als Verhängnis*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Prinzhorn, Bonn: Verlag Friedrich Cohen, 1927.

İki yıl sürmüş olmalı, üniversite çalışmalarımın arka planında dağ gibi bir kâğıt yığını birikmişti; *Kapital*'in ilk altmış sayfasında geçen hayati terimleri tek tek alıp evirip çeviriyor, tanımlarını, hatta metaforik anlamlarını çıkarmaya uğraşıyordum, parçalara ayırıp sonra tekrar bir araya getiriyordum. Bu alıştırmadan çıkan sonuç Marksist düşüncenin hakikatinin sarsılmaz kesinliğinin yanı sıra, burada önerilen meta analizinin teorik tutarlılığına dair de bir o kadar sarsılmaz bir şüphe oldu. Bu malzeme Marx'ın ulaşmayı başardığından daha fazlasını, daha farklı şeyleri içeriyordu! Ve nihayet, deliliğe yaklaşan bir yoğunlaşma çabası sonucunda, meta yapısının en iç çekirdeğinde "aşkın özne"nin bulunduğunu fark ettim. Bunun düpedüz delilik olduğu açıktı, söylemeye bile gerek yoktu, zaten kimse de bunu yüzüme söylemekten çekinmiyordu! Fakat ben nereye varacağını henüz kestiremesem de bir ipucu yakaladığımın farkındaydım. Gelgelelim meta biçimi ile düşüncenin biçimi arasında yakaladığım gizli özdeşlik burjuva dünyası içinde öylesine gizlenmişti ki, bunu başkalarına da gösterme yönündeki safdil gayretim sonucunda beni umutsuz bir vaka olarak kendi halime terk etmekle yetindiler. Bana onca değer veren hocam Alfred Weber (Max'ın kardeşi) bile esefle "Sohn-Rethel çıldırmış!" hükmüne varmıştı.

Bu koşullar altında haliyle akademik bir kariyer umudu da kaybolup gitti ve böylece bir akademi kovgunu olarak yaşam boyu *fikri sabitimle* baş başa kaldım. Yalnızca benim gibi dışlanan birkaç kişi benzer fikirlere sahipti; içlerinde bana en yakın olanı Adorno' ydu, kendi üslubunca o da aynı iz üzerindeydi. 1936 yılında buluşup fikir alışverişinde bulunduk. O tüm zihinsel altyapısını meta analizi ve ekonomiden bambaşka meselelere hasretmişti. Dolayısıyla onunla bile ancak kısmi bir temasım oldu, sonrasında kendi hakikatimin izini kendi kaynaklarımla sürmek zorunda kaldım.

Bu sürecin, gerek para kazanma zorunluluğu gerekse başka güçlüklerden kaynaklanan çıkmazlarla ve uzun süreli kesintilerle dolu olduğunu söylemeye gerek yok. Kesintiler, büsbütün gerileme dönemleri teorik çalışmanın kendisinden daha uzun bir süreyi kapsıyor.

1924 ile 1927 arasındaki dönemi İtalya'da, esasen Benjamin ve Bloch'un kalmakta oldukları Capri'de geçirdim. Ardından uluslararası bir seminer için Davos'a gittim –orada Heidegger, Ernst Cassirer, Alexander Koyré gibi kişilerle tanıştım– ancak tüberküloz teda-

visi nedeniyle iki buçuk yıl kalmam gerekti. Her tür parasal kaynaktan yoksun halde Almanya'ya geri dönüp ekonomik durgunlukla karşılaştığımda ise şansım yaver gidecek ve Berlin'deki büyük bir firmada iş bulacaktım.[2]

Berlin'deyken Nazi-karşıtı yasadışı faaliyetlere de katıldım, Gestapo'dan kaçarak 1937'de İngiltere'ye ulaştım. Birmingham'da Profesör George Thomson ile tanıştım. Kendisi tamamen farklı bir alanda, antik Yunan üzerine çalışıyor olsa da, felsefe ile para arasındaki bağlantıyı fark eden tanıdığım tek kişiydi. Uzunca bir el yazması olan "Zihin Emeği, Kol Emeği"ni 1951'de nihayet tamamladım. Thomson ve Bernal'ın yoğun çabalarına rağmen Lawrence & Wishart yayınevi metni ortodoksiden fazla uzak bularak reddetti, burjuva yayıncılarsa fazlaca militan bir Marksist metin olduğu gerekçesiyle geri çevirdi.

1970'e kadar yalnızca üç makalem yayımlandı.[3] 1970'ten bu yana ise Almanya'da birkaç kitabım yayımlandı, bu sayede de 1972-76 arasında Bremen Üniversitesi'ne misafir öğretim görevlisi olarak atandım.

Kitabın elinizdeki İngilizce nüshasının hazırlanması sırasında müsveddeyi okuyarak tavsiyelerini ve eleştirel yorumlarını paylaşan Dr. Wilfried van der Will'e özel teşekkür borçluyum; ayrıca çevirmen olarak verdiği emek için oğlum Martin'e, uzun süren arkadaşlığımız boyunca yaptığımız zihin açıcı tartışmalar için de kısa bir süre önce kaybettiğim dostum Sigurd Zienau'ya müteşekkirim.

Çalışmama sarsılmaz bir sadakatle, bıkıp usanmadan destek olan eşim Joan'a ne kadar teşekkür etsem az. Bu yapıt ikimizin ortak ürünü.

Alfred Sohn-Rethel

2. Alfred Sohn-Rethel, *Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.

3. Bir makalem *Modern Quarterly*'de (3. cilt, no. 1, Kış 1947/8); Humbolt University, Berlin'de verdiğim iki seminer *Academy Journal*'da (*Wiss. Zeitschr. Humb. Univ.*, Ged.-Sprachwiss. R. X., 1961); başka bir makalem *Marxism Today*'de (Nisan 1965) yayımlandı; ayrıca George Thomson o muazzam eserinde bunlardan bahsetti (*İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel, 1997).

Giriş

İÇİNDE BULUNDUĞUMUZ çağın "Bilim Çağı" olduğuna dair yaygın bir kanı bulunuyor. Hakikaten de bilim, özellikle de bilimsel teknoloji, üretim üzerinde ve dolayısıyla ekonomi ve toplumsal sınıf ilişkileri üzerinde etkisini göstermektedir. Bunun sonucunda, sosyalizmin gerekliliğine kani olan kimselerin tarihsel beklentileri ve kavrayış biçimleri altüst olmuş durumdadır. "Bilimsel sosyalizm"e ilişkin en güvendiğimiz fikirlerden de, kapitalizme ilişkin olarak çizdiğimiz tablodan da artık eskisi kadar emin değiliz. Enflasyon sonucunda paranın gitgide değersizleşmesi emek-değer kuramıyla nasıl olur da bağdaşır? Çokuluslu şirketlerin kârları artı değer mantığına uyar mı? İnsan emeğini gittikçe daha fazla ikame eden bir teknolojinin toplumsal ve iktisadi sonuçları nelerdir? Bu teknoloji zihinsel emek ve kol emeği arasındaki uçurumu genişletir mi yoksa kapatır mı? Sosyalist bir devrime destek mi olur, köstek mi? Sermayenin bilançolarındaki kâr-zarar hesabı insanla doğa arasındaki dengeyi nasıl etkiler? Modern teknoloji sınıf karşısında nötr müdür? Modern bilim sınıfsal bir önyargı taşır mı?

Marksist analiz iki dünya savaşından bu yana tanık olduğumuz toplumsal değişimi takip etmiş midir? Kavrayışımız, içinde yaşadığımız modern dünyayı Marksist terimlerle anlamaya ve devrimci pratiğe rehberlik etmeye elverecek ölçüde derine inmelidir. Marx tarihsel materyalizmi bilimsel bir tarih anlayışının yöntemi olarak ortaya atmıştır. Bunun dışındaki hiçbir konum seçenek olarak görülemez.

Elinizdeki çalışma, içinde bulunduğumuz çağın daha iyi anlaşılması için Marksist kuramın genişletilmesi gerektiğine dair bir inançtan hareket ediyor. Marksizmden uzaklaşmak bir yana, ona daha de-

rinden nüfuz etmeyi amaçlıyor. Bugün uğraştığımız pek çok temel sorunun böylesine güçlük yaratmasının nedeni düşünüş tarzımızın yeterince Marksist olmayışı ve önemli bazı alanların tartışma dışı kalması.

İçinde bulunduğumuz çağı, gündemi kapitalizmden sosyalizme geçiş ve sosyalist bir toplumun inşası olan bir dönem olarak anlıyoruz. Marx'ın çağı ise aksine kapitalist gelişim süreciyle meşguldü; bu çağın teorik perspektifi, söz konusu gelişimi sınırlarına kadar taşıyacak eğilimlerin araştırılmasıyla sınırlıydı.

Tarihsel manzaradaki bu değişimin Marksist görüş alanını kayda değer ölçüde değiştirdiği açıktır. Marx için kapitalizmden sosyalizme geçiş, "tarih-öncesi çağın sona ermesi", insanlığın denetimsiz bir gelişimden tümüyle bilinçli bir gelişime geçişi anlamına geliyordu. Nihai kapitalist evredeki toplumu anlamak için, maddi üretim güçlerinin gelişimi ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki nedensellik ve karşılıklı ilişkilere dair net bir kavrayışa sahip olmak gerekir. Kuşkusuz, Marx'ın *Kapital*'i toplumsal altyapı tarafından belirlenen zihinsel üstyapıya ve üretimin olmazsa olmaz zihinsel temellerine ilişkin sayısız gönderme içerir; ancak bilincin oluşumu sorunu Marx'ın bu ana yapıtının asıl ilgi odağını oluşturmaz. İçinde bulunduğumuz çağda ise bu sorun canalıcı bir önem kazanmış bulunuyor.

Zihinsel temellerden söz etmemizin nedeni, günümüz teknolojisi ve onun bilimsel temeline dair tarihsel materyalist bir kavrayışın, toplumun bilinçli olarak örgütlenme olanağı açısından elzem oluşudur. Aslında Marx dikkatini doğa bilimlerine dair tarihsel materyalist bir anlayışa yöneltmiş değildi. 1859 tarihli ünlü yöntem ilkelerinde zihinsel üstyapının bir parçası olarak bilimin bahsi geçmez, oysa kendisi de bilimsel olan bir düşünüş için bilimin rehber ilkeler sunması gerekir. Marx kendi bakış açısının tarihsel olarak koşullanmış olduğu ve emek-değer teorisinden temellendiği görüşündeydi; bu görüş bilimseldi, çünkü işçi sınıfının konumuna tekabül ediyordu. Fakat doğa bilimleri ne ideolojik üstyapıya ne de toplumsal altyapıya dahil edilmişti. *Kapital*'in bilime atıf yaptığı noktalarda, bilimin bünyevi yöntem olanakları verili kabul edilir. Tarihsel-materyalizmin bilimin kavramsal temellerine dair bir incelemeyi ihmal etmesi, günümüz Marksist kampı içerisinde düşünsel bir hizbe yol açmıştır.

Bir yandan, bilinç dünyasına dahil olan her tür fenomen –ister geçmişteki, isterse günümüzdeki ya da gelecekteki bir fenomen olsun– tarihsel olarak, zamana bağımlı ve diyalektik bir biçimde anlaşılır. Diğer yandan, mantık, matematik ve bilime ilişkin soruların zamandan bağımsız ölçütlere dayandığı kabul edilir. Öyleyse bir Marksist, tarihsel hakikat söz konusu olduğunda materyalist, doğanın hakikati karşısında ise idealist mi olmaktadır? Düşüncesi iki ayrı hakikat kavramı arasında bölünmüş müdür: biri diyalektik ve zamana bağımlı, diğeriyse diyalektik olmayan ve tarihsel zamana dair her tür farkındalığı unutuşa terk eden?

Marx'ın kendi düşüncesinin bu türden çelişkilerle bölünmüş olmadığını belirtmeye gerek yok. İlk dönem yazılarında ve *Komünist Manifesto*'da bunun bolca kanıtı bulunuyor. *1844 El Yazmaları*'nda[1] bilimlere yaptığı bilhassa zihin açıcı atıflar, Marx'ın tarihsel materyalist kavramsallaştırmasının esasen bilimleri de içerdiğini kanıtlamaktadır. Alfred Schmidt'in "Der Degriff der Natur in der Lehre von Marx" (Marx'ın Teorisinde Doğa Kavramı) adlı dikkat çekici çalışması, buna ilişkin kanıt ve savlara yer verir.[2]

Daha *Kapital*'in ilk basımının önsözünde Marx "ekonomik oluşumun evrimi"ni "doğal tarihe ait bir süreç" olarak adlandırır ve kullandığı yöntemin bu iddianın doğruluğunu ortaya çıkarmayı amaçladığını belirtir. Gelgelelim konuyu yeterince açıklığa kavuşturamamıştır ve bu nedenle de kendinden sonra gelenlerin ve takipçilerinin düşüncesi birbiriyle çelişen iki hakikat kavramı arasında bölünmüştür. Bu bölünmenin aşılıp aşılmadığı sorusu modern sosyalizm teorisi ve pratiği için yaşamsal önem taşıyor. Sosyalizmin inşası, toplumun bilim ve teknolojideki modern gelişmeleri kendi ihtiyaçlarına tabi kılmasını gerektirir. Diğer yandan, bilim ve teknoloji tarihsel materyalist anlayışın dışında kalacak olursa, insanlık sosyalizm yerine teknokrasi yönüne sapabilir, toplum teknolojiye hâkim olacağı yerde teknoloji topluma hükmedebilir. Bu durum sadece

1. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan, Moskova, 1961 (yayınevi belirtilmemiş), s. 111; Türkçesi: *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2008.

2. Alfred Schmidt, "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, No. 11, 1962.

teknokratik düşünüşün pozitivizme dayandığı Batı dünyası için geçerli değildir,[3] "diyalektik materyalizm" adı altında teknokrasiye adeta tapan bazı sosyalist ülkeler için de bir o kadar geçerlidir. O halde bilimsel düşüncenin kökenleri ve gelişimine dair tarihsel materyalist bir açıklama Marksist kuramın kapsaması gereken alanlardan biridir.

Bunun yanı sıra zihinsel emeğe ve kol emeğine dair, bu ikisi arasındaki tarihsel bölünme ve olası bir yeniden birleşmenin koşullarına dair bir teorinin de eksikliği söz konusudur. "Gotha Programı'nın Eleştirisi"nde Marx bu karşıtlığa değinerek, "komünist toplumun daha ileri bir aşamasının" ancak "işbölümü altında bireyleri köleleştiren tahakkümün, keza zihinsel ve fiziksel emek arasındaki karşıtlığın ortadan kalkmasından sonra" mümkün olacağını belirtmektedir.[4]

Kuşkusuz, kafa ve kol emeği arasındaki ayrım, sınıflı toplum ve iktisadi sömürünün bütün tarihi boyunca şu ya da bu biçimde süregelmiştir ve sömürüyü besleyen yabancılaşma biçimlerinden birisidir. Gelgelelim yönetici sınıfın, ihtiyaç duyduğu özgül zihinsel emek biçimini nasıl olup da istisnasız her dönemde elinin altında bulduğunun yanıtı hiç de açık değildir. Üstelik belli bir döneme ait zihinsel emek, kökeni itibariyle sınıf hâkimiyetinin altında yatan koşullara apaçık bir biçimde bağlı olmakla birlikte, yönetici sınıfa hizmet edebilmek için belli bir özerkliğe de sahip olmalıdır. Üstelik zihinsel emeğin temsilcileri –ister rahip, isterse filozof ya da bilim erbabı olsun– varlığına katkıda bulundukları düzenden asıl çıkar sağlayan kişiler değil, düzenin hizmetkârlarıdır. Bunların gördükleri işlevin nesnel değeri, hatta bizatihi hakikatin ölçüsü, tarih içerisinde kafa ve kolun birbirinden giderek ayrılması sırasında ortaya çıkar, ki bu ayrımın kendisi de sınıf hâkimiyetinin bir parçasıdır. Öyleyse nesnel hakikat ve ona ait sınıf işlevi, kökeninde birbirine bağlıdır ve ancak bu mantıksal ve tarihsel bağlantı kurulduğu tak-

3. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Londra: Oxford UP, 1947, s. 59; Türkçesi: *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 1998.

4. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", *Selected Works*, Londra: Lawrence and Wishart, 1943, s. 566 vd.; Türkçesi: *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, çev. İsmail Yarkın, İstanbul: İnter, 1999.

dirde açıklanabilir. Peki bu durum modern, sınıfsız, ancak yüksek teknolojiye dayalı bir toplum olanağına yönelik olarak neler içerir?

Bu soru Marksist kuramı genişletme yönünde, daha önce herhangi bir dönemde görülmeyen bir ihtiyaca çıkar: Sınıflı toplum ile sınıfsız toplum arasındaki fark aslen nedir? Her ikisi de toplumsal üretim ilişkilerine ait birer biçimdir, fakat bu genel kavram kapitalizmden sosyalizme geçişin ve sosyalizmin çeşitli tonlarının dayanağı olan farklılık hakkında bir şey söylemez. İhtiyacımız olan şey, sınıfsız bir toplumun bütün sınıflı toplumlardan aslen farklı olduğunu saptamamıza olanak verecek, toplumsal yapıya (ideolojiye değil) ilişkin özgül ve sarih bir kıstastır.

Burada ortaya atılan üç grup soru birbiriyle içsel olarak ilişkilidir. Bunları birbirine bağlayan bağ ise *toplumsal sentez*, yani toplumun tutarlı bir bütün oluşturmasını sağlayan ilişkiler ağıdır. Bu kitabın temel savları bu kavram etrafında dönüyor. Toplumsal biçimler gelişip değiştikçe, insanlar arasında işbölümü temelinde işleyen çoklu bağları bir arada tutan sentez de bu değişimden payını alır. Bireyler çokluğundan oluşan her toplum, bu bireylerin eylemlerinde tezahür eden bir şebekedir. Bireylerin ne tür *eylemlerde* bulundukları toplumsal şebeke açısından asli bir önem taşır, ne *düşündükleri* ise ikincildir. Bu eylemlerin topluma uyması için birbiriyle ilişki içinde olması gerekir, toplumun bir bütün olarak hareket edebilmesi ise bu eylemlerin asgari bir tekbiçimlilik içermesine bağlıdır. İster bilinçli ister bilinçsiz olsun, böyle bir tutarlılığın var olması şarttır. Aksi durumda toplum varlığını sürdüremez, birbirlerine pek çok bakımdan bağımlı olan bireyler de bundan mustarip olur. Çok genel bir ifadeyle bu, her tür toplumun kendini idame ettirebilmesi için gereken bir önkoşuldur ve benim "toplumsal sentez" adını verdiğim şeyin tanımını oluşturur. Nitekim Marksist "toplumsal oluşum" kavramının temel bileşenlerinden biri olan bu kavram, tarihsel düşünme biçimleri üzerine yoğunlaştığım uzun dönem içerisinde, benim nazarımda insanın toplumsal koşulunu anlamanın vazgeçilmez bir parçası halini aldı. Bu gözlemden hareketle şu genel epistemolojik önermeye varıyorum: Herhangi bir dönemin toplumsal açıdan gerekli düşünme biçimleri, o dönemin toplumsal sentez işlevleriyle uyumlu olanlardır.

Bu kitapta yürütülen araştırmanın bir parça çetrefil niteliğini göz önünde tutarak, metni okur için daha anlaşılır kılmak açısından, tartışmaya temel oluşturan kavramsallaştırmanın ana hatlarını vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

"İnsanın varlığını belirleyen onun bilinci değildir; bilakis, insanın bilincini onun toplumsal varlığı belirler." Marx'ın bu ifadesi içkin bir hakikatin beyanı değildir, ama 1859 tarihli Önsöz'de ortaya konan materyalist tarih kavramsallaştırmasına has genel yöntem ilkelerinin bir özetidir.[5] Bu özet, insanın bilincini belirleyen şeyin onun toplumsal varlığı olduğunu belli bir durumda ortaya koymanın *nasıl* mümkün olacağını gösterir. İncelemem boyunca Marksçı çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalıyorum. Ancak bu çerçeve, insanın toplumsal çatışmaların bilincine vararak bunlarla mücadele etmesine zemin teşkil eden "yasal, siyasal, dini, estetik ya da felsefi biçimleri, kısacası ideolojik biçimler"i konu alıyor; benim yoğunlaştığım nokta ise, meta üretiminin antik Yunan'dan günümüze dek uzanan farklı çağlarında şu ya da bu biçimde karakteristik olan, doğaya dair bilişsel yetinin kavramsal temelleri. Bu amaçla, Marksçı "toplumsal varlık" kavramını kendi "toplumsal sentez" kavramım doğrultusunda yorumlamanın yararlı olacağı kanaatindeyim, tabii kavramın yöntem açısından üretken olduğunun kanıtlanması kaydıyla.

Meta üretimine dayalı toplumlarda toplumsal sentez, Marx'ın deyimiyle, "evrensel bir eşdeğerlik" olan paranın işlevine odaklanmıştır.[6] Bu sıfatıyla para, pazarda bulunması muhtemel her tür metanın eşdeğeri olarak iş görmek için mümkün olan en üst soyutluk düzeyine sahip olmalıdır. Paranın bu soyut niteliği kendi başına görünür değildir, salt "biçim"den ibaret olduğundan "görünür olması" da beklenemez zaten. Bu tümüyle soyut biçim, metaları değere eşitleyen mübadele edimi dolayısıyla kullanım değerinin hiçe sayılmasından doğar. Paraya görünürlük veren, yapıldığı malzeme, biçimi, büyüklüğü ve üzerinde basılı olan sembollerdir; kısacası parayı ta-

5. Karl Marx, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy" (1859), *Selected Works*, s. 356; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1970.

6. Karl Marx, *Capital*, 1. cilt, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 162; Türkçesi: *Kapital*, 1. cilt, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1975.

şınabilir, harcanıp kazanılabilir bir şey haline getiren her şeydir. Ancak bu nesneyi değer ve eşdeğerlik anlamında "para" kılan şey, onu görülebilir, hissedilebilir, sayılabilir ya da başka bir biçimde algılanabilir kılan özelliklerden tamamen farklı bir nitelik taşır. Para olarak geçen şeyin ve onun mübadeleye açtığı metaların üretimine harcanan insan emeği, bu şeylerin değerlerinin miktarını ve birbirleriyle hangi oranda değiş tokuş edileceğini belirler. Ancak soyutlamanın ortaya çıktığı mübadele ilişkisinde metalar ve para, emeğin ürünü olma özelliğiyle ölçülmez. Soyutlama emekten değil, karşılıklı toplumsal ilişkinin hususi bir biçimi olan mübadeleden kaynaklanır; işte bu mübadele aracılığıyla emek de soyutlamadan payını alarak "soyut insan emeği"ne dönüşür. Paranın yarattığı soyutlamaya "mübadele soyutlaması" demek daha doğru olacaktır.

Öyleyse ilerleyen sayfalarda tartışılacak olan tezi şu şekilde ifade edebiliriz: (1) Meta mübadelesi toplumsal sentez işlevini, kendisinin yarattığı bir soyutlamaya borçludur, (2) bu soyutlama yekpare olmayıp, birçok öğeden oluşan bir bileşkedir, (3) soyutlamanın bu temel taşlarını ayrı ayrı tanımlamak mümkündür, ve (4) bunlar yeterince ayrıntılı tanımlanırsa, mübadele kaynaklı soyutlamayı oluşturan öğeler ile meta üretiminin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan bilme yetisinin kavramsal öğeleri arasında bariz bir benzerlik olduğu görülür. Bu kavramsal öğeler Yunan felsefesine olduğu kadar modern doğa bilimine de temel oluşturan düşünsel ilkelerdir. Zihinsel işlevi düşünüldüğünde bu kavramsal öğeleri Kant'ın elverişli terimiyle "*a priori* kategoriler" olarak adlandırmak mümkündür; üstelik böylelikle bu kategorilere dair kendi materyalist açıklamamız ile Kant'ın sunduğu idealist açıklama arasındaki karşıtlığı çarpıcı biçimde ortaya koymuş oluruz.[7] Tartışmanın daha ilerki bölümlerinde, toplumsal sentezin biçimsel öğeleriyle bilmenin biçimsel unsurları arasında salt bir analoji değil, gerçek bir özdeşlik bulunduğu gösterilmeye çalışılacak. O noktada, bilmenin dayandığı kavramsal temelin, mantıksal ve tarihsel olarak, ait olduğu dönemin toplumsal sentezi tarafından koşullandığını iddia edebileceğiz.

7. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Grossherzog Wilhelm-Ernst Ausgabe, 3. cilt, Insel-Verlag, 1908; Türkçesi: *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.

İzahatımızda kategorilerin kökeni itibariyle tarihsel, doğası itibariyle toplumsal olduğunu ileri sürüyoruz. Zira bizatihi bu kategoriler meta üretimi temelinde toplumsal sentez üzerinde etkili olmaktadır; bunların şekillendirdiği bilme yetisi, her ne kadar *ego cogito* (düşünen ben) ilkesine uyuyor gibi görünse de, tam aksine, zihnin *a priori* toplumsal bir yetisi halini alır. Kant'ın, bilme biçimimizi oluşturan yapıtaşlarının önceden şekillenmiş olduğuna ve daha eski bir kökenden kaynaklandığına inanması makuldür. Fakat bu önceden şekillenmiş olma durumunu zihnin kendisine –"*a priori* aşkın sentez"in, ne zaman, ne de mekân içerisinde tespit edilebilen fantazmagorik performansına– isnat etmesi bir hayli sorunludur. Bütünüyle soyut olarak düşünüldüğünde, Kant'ın aşkın öznesi, mübadele soyutlamasının damıtılmış biçimi olan para ile şaşırtıcı benzerlikler sergiler: En başta, "köken itibariyle sentetik" olma niteliğiyle; aynı zamanda da kendine has tekliğiyle, zira mevcut para birimlerinin çoğulluğu bunların para işlevi bakımından aslen tek olma durumunu değiştirmez.

Öyleyse burada benimsenen tarihsel materyalist açıklamanın, bilmeye ilişkin bir kuramının biçimsel ihtiyaçlarını karşıladığından kuşku duyulmamalı. Bu açıklama bize, meta üretimi bağlamında zihinsel emek ve kol emeği arasında tarihsel olarak ortaya çıkan keskin bölünmenin izahını sunuyor. Ortaya çıkışını açıkladığı gibi, tarihsel olarak ortadan kalkmasının –ve böylelikle sınıfsız bir topluma giden yol olarak sosyalizmin– önkoşullarını da algılamamıza yardımcı oluyor. Kant ve takipçilerinin önerdiği idealist kurguya gelince, bunun kafa ve kol arasındaki ayrımı aşkın bir zorunluluk olarak sunmaya hizmet ettiği aşikâr hale geliyor.

Bu tez eğer ikna edici bir biçimde savunulabilirse, soyutlamanın düşünceye mahsus bir imtiyaz olduğu yönündeki yerleşik fikir ortadan kalkacak ve bundan böyle zihin kendi içkinliğine hapsolmaktan kurtulacaktır. Bu durum, bilimin ve genel olarak zihinsel emeğin tümüyle farklı biçimde takdir edilmesine olanak verecek; entelektüel etkinliğin tümünü ait olduğu dönemin toplumsal oluşumu açısından anlamayı, hem kavramsal yapısını hem de işlevsel uygulamalarını ilişkili olduğu toplumsal bağlam ışığında eleştirel olarak değerlendirmeyi mümkün kılacaktır.

Öte yandan, bu nitelikte bir tezi doğrulamak için olgusal kanıtlara başvurmanın mümkün olmadığı, bunun yerine temelde akli

savlara dayanmak gerektiği açıktır. Aynı durum Marx'ın değer ve artı-değer teorileri için de geçerlidir. Tarihsel veriler, ancak Marksçı analizin temellendirdiği kategoriler ışığında düşünüldüğü zaman bu kuram lehine tanıklık eder; koşullara tarihsel bir gerçeklik yükleyerek geçerli veriler haline getiren, kuramın kendisidir. Kuramımızın doğrudan ilgilendiği sorular yalnızca biçime, bilincin biçimine ve toplumsal varlığın biçimine ilişkin olanlar; bunlar arasındaki içsel bağlantıyı bulmayı amaçlıyoruz, zira bu bağlantı insanlık tarihini kavrayış tarzımızı da etkileyecektir. Tartışmanın dayanak noktasını, toplumsal varlığın yapısal biçimi, ya da daha kesin bir ifadeyle, meta üretimine ve ondan doğan toplumsal senteze eşlik eden biçimsel özellikler oluşturuyor. Yani Marksçı siyasal iktisat eleştirisi ile bizim burjuva epistemolojisine getirdiğimiz eleştiri yöntem bakımından ortak bir temele sahip: *Kapital*'in ilk bölümlerinde, daha öncesinde de 1859 tarihli "Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı"da yer alan meta analizi. Bu Marx bağlantısının biçimsel bir özdeşlik oluşu argümanımız açısından temel bir nokta teşkil ediyor. Gelgelelim, aradaki kapsam farkı analiz sürecindeki farklılıkları da beraberinde getiriyor, ki bunları vurgu düzeyindeki farklılıklara indirgemek mümkün değil.

Marx, ekonomik bir kategori olarak değerin kökeninde yatan "meta soyutlaması"nı keşfetmiş ilk kişidir ve bunu biçim ve nicelik olmak üzere ikili bir bakış açısından tahlil etmiştir. "Mübadele" üzerine olan bölümde, "Mübadele süreci paraya dönüştürdüğü metaya değerini değil, değer biçimini verir," diye yazar. Değerin biçimi ile niceliği ayrı kaynaklardan doğar; ilki mübadeleden, ikincisiyse emekten. Siyasal iktisadın eleştirisi bunların birleşerek "soyut insan emeği"ni nasıl oluşturduğunu, böylece değerin aynı anda hem biçimini hem de tözünü nasıl oluşturduğunu anlamak üzerine kuruludur. Böylece Marx meta soyutlamasını, ya da bizim deyimimizle mübadele soyutlamasını, her şeyden önce bir "değer soyutlaması" olarak yorumlamakta, soyutlamanın türediği kaynağı ayrıntılı olarak araştırma gereğine ise değinmemektedir. Bu tutum Marx'ın siyasal iktisadı eleştirmekteki amacıyla tamamen uyumludur. Gelgelelim bizim, kendi gayemiz açısından, öncelikle değerin biçimsel yönüne yoğunlaşmamız gerekiyor; değerin ekonomik içeriği olan emeğe tercihen değil, bu içerikten büsbütün ayrı tutarak. Başka bir

deyişle, meta soyutlamasından soyutlamanın doğduğu kaynağa doğru ilerlemeli ve mübadelenin toplumsal sentez işlevine temel teşkil eden biçimsel yapısına ilişkin ayrıntılı, kılı kırk yaran bir analiz yürütmeliyiz.

Öyleyse, yöntem bakımından ortak bir temele sahip olmakla birlikte, siyasal iktisadın eleştirisi ve felsefi epistemolojinin eleştirisi, konu edindiği alanların farklı sistematik özellikleri doğrultusunda, görevlerini birbirinden tamamen bağımsız biçimde yürütmelidir. İktisat ile doğa biliminin ortak tek bir terimi dahi bulunmadığından, epistemoloji eleştirisini Marksçı siyasal iktisat eleştirisi üzerinden geliştirmeye çalışmak umutsuz bir girişim olacaktır. Kendi ayakları üzerinde duran, kendi ölçütleriyle değerlendirilmesi gereken bir araştırma olarak yürütülmelidir. Bu, her iki eleştirel uğraşın tarih anlayışımız açısından ortaya koydukları sonuçların birbirine ayrılmaz biçimde bağlı olmasına engel değildir. Meta üretiminin bütün aşamalarında –Marx'ın ifadesiyle "antik klasik çağ, feodal dönem ve modern burjuva üretim tarzlarında"[8]– ortaya çıkan sınıfsal antagonizmalar ile, bunların her birine doğrudan tekabül eden kafa ve kol arasındaki ayrım biçimleri içsel olarak bağlantılıdır. Bu bağlantının nasıl işlediği ise ancak mübadele soyutlamasının biçimsel analizi tamamlandığı zaman anlaşılır hale gelecektir.

8. Karl Marx, "Preface", *Capital*, 1. cilt, s. 357.

BÖLÜM I

Felsefi Epistemolojinin Eleştirisi

1

Zihinsel Emeğin Fetişleştirilmesi

Eleştirmek istediğiniz şey her neyse onu net bir biçimde tanımlamış olmalısınız. İşte biz de bu noktada felsefi epistemolojiyi seçiyoruz. Bu konuyu bizim için ayrıcalıklı kılan temel özellik nedir? En belirgin biçimde hangi felsefe tarafından temsil edilir, hangi felsefe eleştiri için isabetli bir hedef olacaktır? Giriş bölümünden açıkça anlaşıldığı gibi, tercihimiz bilmeyle ilgili Kantçı teoriden yana. Fakat bu, okurun böylesine göz korkutucu bir felsefede ihtisaslaşmış olması gerektiği anlamına gelmiyor.

Marx eleştirisinin nesnesini şu şekilde açıklıyor: "Bir defaya mahsus olarak belirtmeliyim ki klasik siyasal iktisat sözüyle, vulgar iktisatçılara karşı, W. Petty'den bu yana burjuva üretim ilişkilerinin gerçek iç çerçevesini araştıran tüm iktisatçıları kastediyorum..."[1] Bu tanımda kastedilen anlamıyla klasik siyasal iktisat, Adam Smith (1723-90) ve David Ricardo'nun (1772-1823) yapıtlarında doruğa ulaşmıştır; dolayısıyla bu iki iktisatçının kuramları üzerine olan tartışma Marx'ın eleştirel çalışmalarında –örneğin "Artı-Değer Teorileri" adı altında toplanan çalışmalarda– geniş yer tutar. Gelgelelim bu durum kimseyi Marx'ı okumadan önce Smith ve Ricardo üzerine çalışmaya mecbur kılmaz, hatta aksine Smith ve Ricardo'ya bakmadan önce Marx'ı okumuş olmak gerekir. Marx'ın iktisat alanındaki yapıtı, burjuva iktisadı zirve noktasına, dolayısıyla kendi sınırlarına ulaştığı anda devreye girer.*

* Okur 4. Bölüm'de bu sıralamanın yöntemsel önemi hakkında daha fazlasını bulabilir.

1. Karl Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 174-5.

Felsefi epistemoloji alanındaki kendi girişimimizi aydınlatmak adına, Marksçı eleştirinin bu çerçevesiyle bir paralellik kurabilir miyiz? Felsefi epistemoloji sözünden, Galileo (1564-1642) tarafından kurulan matematiksel ve deneysel yönteme dayalı yeni doğa bilimine Descartes'tan (1596-1650) bu yana eşlik eden epistemolojiyi anlıyorum. Dolayısıyla felsefi epistemolojiyi, burjuva toplumunun üretim ilişkilerine uygun, tutarlı ve her şeyi kapsayan bir ideoloji geliştirmek amacıyla ortaya konmuş olan bilimsel bilgi teorisi olarak tanımlıyorum. Bu girişim Kant'ın (1724-1804) temel yapıtlarında, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doruğa ulaşmıştır.[2] Dolayısıyla ilgimin asıl odağını, burjuvazinin zihinsel emek fetişizminin klasik bir tezahürü olduğunu düşündüğüm Kant'ın bilim felsefesiyle sınırlı tutacağım. Smith ile Kant arasında, her birinin kendi disiplinini sistematik bir temele oturtan ilk kişi olmasından kaynaklanan bir ortaklık var. Kant kendi döneminde İngiliz kamuoyuna epistemolojinin Adam Smith'i olarak takdim edilse, aynı dönemde Smith de Alman okura siyasal iktisadın Immanuel Kant'ı olarak tavsiye edilse yeriydi.

Gelgelelim, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*[3] yapıtı ve "Kant'tan bu yana hareketin tamamı" üzerine olan incelemesi ışığında, Hegel'i (1770-1831) Kant'tan üstün bir yere koyma eğilimi doğabilir; hele de Smith ve Kant'la mukayese edildiğinde, Ricardo'nun sıklıkla çağdaşı Hegel'le aynı kefeye konduğu düşünülürse. Smith ve Kant –her biri kendi alanında– tam teşekküllü bir burjuva toplumunda gerçekleşmesi beklenecek koyutları geliştirmiştir; Ricardo ve Hegel ise –birbirinden bağımsız olarak– söz konusu toplumda bunların gerçekleşmesiyle, 1789-94 Fransız Devrimi ve ardından gelen Napolyon dönemi sonucunda açığa çıkan içsel çelişkilerle yüzleşmiştir. Fakat Hegel'i Ricardo' dan ayrı bir düzlemde konumlandıran önemli bir fark vardır. Hegel epistemolojik yaklaşımı bütünüyle bir kenara bırakmış, Kant'ın gözettiği ve Ricardo'nun da bağlı kaldığı düşüncenin eleştirel ölçütle-

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

3. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, Londra: Lawrence and Wishart, 1941; Türkçesi: *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1992.

rinin kısıtlarını aşarak "spekülatif ve mutlak idealizm" mertebesine yükselmeyi amaçlamıştır. Hegel'in felsefeyi tamamına erdirmesine olanak sağlayan bu durum, benim burada yürütmek istediğim eleştiri için uygunsuz düşüyor.

İyi Marksistlerin pek çoğu Hegel'e dair, ilk bakışta küçümseyici gibi görünen bu fikirlerime karşı çıkabilir. Ne de olsa Hegel diyalektiğin kâşifi değil midir, Marx da onu böyle kabul etmez mi? "Diyalektiğin Hegel'in elinde gizemleştirmeye maruz kalması, onun diyalektiğin genel işleyiş biçimini kapsamlı ve bilinçli bir tarzda ilk kez ortaya koyan kişi olduğu gerçeğini değiştirmez. Hegel'de diyalektik tepetaklak duruyor. Ters çevirmeliyiz ki gizem kabuğunun içindeki akılcı çekirdeği keşfedebilelim."[4] Marx diyalektik konusunda Hegel için böyle der, doğru, ancak bazı Marksistler de bu canalıcı konunun izahatını böyle yarım bıraktığı için bizzat Marx'la ihtilafa düşer. Kant'ın eleştirel idealizminden Marx'ın eleştirel materyalizmine giden yolun Hegel'in mutlak idealizmine uğraması gerektiğine hiçbir zaman tümüyle ikna olmadığımı söylemeliyim. Kant ve Marx'ı doğrudan birbirine bağlamak ve böylelikle diyalektiğin –en baştan bir mantık sistemi olarak yanıltıcı bir kisvede sunulmasına yol açmaktansa– eleştirel ve özeleştirel bir yaklaşım olarak anlaşılmasını sağlamak, hiç değilse sistematik olarak mümkün olmalı. Bununla birlikte, Hegel'in geliştirdiği diyalektiğin, Kant'ın sabit ikiciliğinden kat be kat üstün bir düşünüş tarzını mümkün kıldığını da itiraf etmeliyim. Ancak ikiciliğinden şikâyet etmek, ancak Kantçı düşünüş tarzının burjuva felsefesi denebilecek yanını etkiler. Ve böylelikle ona hizmet etmiş olur. Zira Kant felsefesinin iflah olmaz ikiciliği, kapitalizmin gerçeğini, bu ikicilikten kurtulmak adına her şeyi "aklın içkinliği"ne havale eden ünlü Kant-sonrası felsefecilerin çabalarından çok daha sahici bir biçimde yansıtır. Burjuva dünyasının hakikati bu ikicilikten başka nasıl tezahür edebilir ki?

Hegel hakikat idealinin, şeylerin nihai durumu olarak sunulan bu durumla bağdaşamayacağının farkına varmış ve burjuva kısıtlarını aşan bir yol olarak diyalektiğe başvurmuştur. Onun büyüklüğü ve bu kavramsallaştırmanın dinamiğinden doğan itkinin önemi burada yatmaktadır. Ancak o da kendi döneminin burjuva dünyasının

4. Marx, *Capital*, 2. basım için Sonsöz, s. 103.

dışına çıkamamış, bu yüzden de Kant'ı aşan bir birliğe ancak epistemoloji eleştirisinden vazgeçerek, yani tözleştirme yoluyla ulaşmıştır. "Düşünüş" ile "varlık"ı bir *kılmamış*, bir olmalarının nasıl mümkün olabileceğini araştırmamıştır. Yalnızca hakikat fikrinin onların bir olmasını *gerektirdiğini* ve şayet mantık hakikatin mantığı olacaksa, bir önvarsayım olarak bu birlikten hareket etmek durumunda olduğunu öne sürmüştür. Peki "düşünüş" ne tür bir "varlık"la tek bir töz halini alırsa ikisinin birliği bir mantık sistemi oluşturabilir? "Ben benim" dediğimde ima ettiğim "varlıktan" daha öte ya da daha gerçek bir şey değildir bu, çünkü sonuçta "benim" yüklemi "olmak" fiilinin geniş zaman birinci tekil kişi çekimidir. Yani Hegel diyalektiğe, zihnin içinde işleyen zihinsel bir süreçle başlar. Kantçı karşıtlıkların Hegelci çözümü, karşıtlığı çözmekten değil, bir süreç halinde işletmekten geçer. Hegelci diyalektiğin, gerçekleşmekte olan bir süreç olmanın dışında hiçbir meşruiyeti yoktur. Olanaklılığı sorgulanacak olsa imkânsız olduğu ortaya çıkardı. Adorno, "Hegelci sentez gerçekleşecek olsa ancak yanlış bir sentez olurdu" demekte tamamen haklıydı.

"Feuerbach Üzerine Tezler"inin sonuncusunda[5] Marx, "Felsefeciler dünyayı yalnızca farklı biçimlerde yorumladı; oysa aslolan onu *değiştirmektir*," derken aklında bilhassa Hegel vardır muhtemelen; çünkü onun felsefesinde gerçek değişimin diyalektiği, sırf "İdea"yı ontolojik kılma uğruna heba edilir. Mantık olarak tezahür eden bir diyalektiğin sonucu olan bu İdea, burjuva dünyasının idealleştirilmesinden; bu dünyanın, meşrutiyetin Prusya'daki timsali olan burjuva devletinin mükemmeliyeti içinde birbirini kucaklayan "düşünüş" ve "varlık"ın mertebesine yüceltilmesinden başka ne olabilirdi ki? Hegel'in spekülasyonunun uzandığı bütün alanlar, hukuk, zihin, estetik, din, tarih ve hatta doğa da benzer bir muamele görür. Her bir alana özgü "düşünüş"ün birleştiği "varlık" türünü değiştirmek kaydıyla, aynı Mantık işleyişini bütün bu alanlara uyarlamak mümkün hale geliyordu.

5. Marx, *Theses on Feuerbach*; Türkçesi: "Feuerbach Üzerine Tezler", *Seçme Yapıtlar*, 1. cilt, Ankara: Sol, 1976; krş. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*.

Yalnızca olumsuz yanlarını vurgulamanın Hegel'in felsefesini çarpıtarak tanınmayacak hale soktuğunun farkındayım; zira söz konusu felsefenin diyalektiğin devrimci itkisine borçlu olduğu muazzam içerik zenginliğini ve derinliğini de hasıraltı etmek anlamına geliyor bu. Hegel'in felsefesinin baştan sona alacakaranlığa bürünmüş bir felsefe olduğunu söylemek mümkün, dolayısıyla buradaki birkaç tespitimin bu önemli yapıtın bütününü mahkûm etmek olarak anlaşılmasını istemem. Benim ilgim tek bir soruyla sınırlı: Kantçı epistemolojinin Hegel ve Marx tarafından ele alınış biçimlerinin karşılaştırılması.

Hegel'in Kantçı epistemolojik araştırmadan hangi amaçla vazgeçtiğini görmek zor değil, ancak Marx'ın aynı yolu izlemekteki amacı kesinlikle bu değildi. Hegel'in saiki kökeninde diyalektiğin gizemlileştirilmesine dayanıyordu, ki Marx'ın eleştirdiği de buydu. Marx'ın Kantçı inceleme tarzını bertaraf etmesi yalnızca Hegel'i taklit etmek olarak anlaşılmamalı. Marx'ın bunu yaparken Hegel'in idealist diyalektiğinden değil, kendi materyalist diyalektik kavrayışından temellenen apayrı nedenleri olsa gerekti.

Kantçı inceleme, Galileo'nun temellerini attığı ve Newton'un geliştirdiği matematik biliminde tezahür ettiği şekliyle insan aklı olgusunu açıklamayı amaçlıyordu. Kant'ın incelemesinde sorunlu olan taraf, yanıtı insan aklının doğasında aramasıydı. Marx'ı tatmin edecek yanıt ise doğanın tarihine, ve insanın kendi geçim kaynaklarını üreterek bu tarihten toplumsal ve iktisadi olarak kopuşuna dayanan bir yanıt olmalıydı. Böyle bir yanıtı Hegel'in felsefesinden elde etmek mümkün değildi. İşte, Kant'tan doğrudan Marx'a uzanan ve Kant'ın incelemesini tümden reddetmek yerine eleştirilecek taraflarını tasfiye etmekten geçen bir yol önerirken aklımızda bu yanıt var.

2

Düşünce Dışında Bir Soyutlama Mümkün müdür?

Düşünce biçimleriyle toplum biçimlerinin ortak tarafı, her ikisinin de birer "biçim" oluşudur. Marksçı düşünce tarzına, onu bütün diğer düşünce ekollerinden ayıran bir biçim kavramsallaştırması hâkimdir. Bu kavrayış Hegel'den alınmıştır, ancak sonrasında ondan tekrar ayrılacaktır. Marx'a göre biçim zamana bağımlıdır. Doğar, ölür ve zaman içerisinde değişir. Biçimi bu şekilde tahayyül etmek diyalektik düşüncenin belirgin bir özelliği olsa da, diyalektiğin kurucusu olan Hegel'de biçimin ortaya çıkışı ve dönüşümü ancak aklın gücü dahilindedir. Bu kavrayış "mantık bilimi"ni oluşturur; Hegel doğa ya da tarih gibi başka bir alanda biçimin geçirdiği süreçleri ancak mantığın şemasına göre kavrar. Hegelci diyalektik kavramı aklı kol emeği karşısında imtiyazlı kılmakla kalmaz, ona kadiri mutlaklık da bahşeder.

Öte yandan Marx ise biçimlerin ortaya çıkışını ve dönüşümünü belirleyen zamanı daha baştan tarihsel zaman olarak anlar – doğa tarihinin ve beşeri tarihin zamanı.* Bu yüzden de biçimin hangi süreçlerden geçtiğini önceden kestirmek mümkün değildir. Hangi kılığa bürünmüş olursa olsun *ilk felsefenin* (*prima philosophia*) Marksizmde hiçbir yeri yoktur. İddia edilecek olan şey önce araştırma ile ortaya konmalıdır; tarihsel materyalizm yöntemsel bir koyuta verilmiş bir addan başka bir şey değildir, ki Marx bunu dahi "çalışmaları sonucunda" fark etmiştir.

Öyleyse tarihsel bilinç formlarının ortaya çıkışında soyutlamanın oynadığı rol gözardı edilmemelidir. Soyutlama, bir kavramsal düşünce atölyesine benzetilebilir; bilincin toplumsal varlık tarafından belirlendiği iddiasının geçerli olması için, soyutlama sürecinin

* "Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir: doğa tarihi ve beşeri tarih. Ancak bunların ikisi de zamandan koparılamaz..." (Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, s. 10; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 3. basım, 1992). Bu satırlarla başlayan paragraf, elyazmalarında üstü çizilmiş olsa da, Marx'ın düşüncesinin özsel bir ifadesi olarak değerini koruyor.

materyalist bir süreç olması gerekir. Bilincin toplumsal varlıktan türetilmesi, bu varlığın parçası olan bir soyutlama sürecini varsayar. Ancak bu sayede "İnsanın toplumsal varlığı onun bilincini belirler" önermesini doğrulayabiliriz. Ne var ki bu bakış açısı nedeniyle tarihsel materyalizm geleneksel, teorik felsefenin tamamı ile uzlaşmaz bir karşıtlık sergiler. Soyutlamanın düşünceye münhasır bir imtiyaz, düşüncenin içsel bir etkinliği olduğu bütün bu gelenek nezdinde muteber bir gerçektir. Başka herhangi bir anlamda soyutlamadan bahsetmek sorumsuzluk addedilir, tabii eğer sözcüğü salt mecazi olarak kullanıyor değilseniz. Fakat bu felsefi geleneğe tabi olmak, tarihsel materyalist koyutun gerçekleşmesini engellemek anlamına gelir. Şayet bilincin soyutlama yoluyla oluşumu tamamen bilincin kendisini ilgilendiren bir mesele ise, bilincin biçimleri ile bunların varlık tarafından belirlenimi arasında bir gedik açılmış olur. Tarihsel materyalist, teoride bu gediğin varlığını inkâr eder, ama pratikte gediğin iki yakasını birleştirmek için önerecek bir çözümü yoktur.

Elbette, felsefi geleneğin kendisinin de zihinsel emek ile kol emeği arasındaki ayrımın bir ürünü olduğunu; başlangıcından, yani Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides'ten bu yana "entelektüeller için entelektüeller"den oluşan ve kol gücü işçilerine kapalı bir zümre olageldiğini dikkate almak gerekir. Bu alanda bugün bile çok fazla şey değişmiş değil. Dolayısıyla bu geleneğin tanıklığı, oybirliğine dayanıyor dahi olsa, kol emeğinden yana olanlar için bir otorite hükmü taşımıyor. Soyutlamanın akla mahsus bir özellik olmayıp meta mübadelesi sonucu ortaya çıktığı görüşünü ilk kez Marx *Kapital*'in başında, daha öncesinde de düşünce dışında bir soyutlamadan bahsettiği 1859 tarihli *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'nde ifade etmişti.

3

Meta Soyutlaması

Metanın biçimi soyuttur; soyutlama metanın faaliyet alanının tamamına hükmeder. Öncelikle, mübadele değerinin kendisi, metanın sahip olduğu kullanım değerinin aksine, soyut bir değerdir. Müba-

dele değeri yalnızca nicel bir ayrıma tabidir, ki bu nicelik de kullanım değerini ölçen nicelikle karşılaştırıldığında yine soyuttur. Marx, değerin miktarını ve tözünü belirlemek söz konusu olduğunda emeğin bile "soyut insan emeği", yani bizatihi saf insan emeği halini aldığını özellikle vurgular. Meta değerinin para olarak somut görünüm kazandığı biçimi –bu ister madeni para ister banknot olsun– soyut bir *şeydir*, ki bu da kendi içinde çelişkili bir durumdur aslında. Para biçimini aldığında zenginlik soyut bir zenginliğe dönüşür; bu zenginliğin sahibi olarak insanın kendisi de soyut bir insana, özel mülk sahibine dönüşür. Son olarak, *nexus rerum*'u meta mübadelesinin oluşturduğu bir toplum da tümüyle soyut bir ilişkiler ağıdır; böyle bir toplumda somut olan her şey özel mülke dahildir.

Öte yandan meta soyutlamasının özü, düşünceden kaynaklanmaması, insanların zihinlerinden değil de eylemlerinden doğmasıdır. Yine de bunun "soyutlama"ya yüklediği anlam salt mecazi değildir. Kesin ve düz anlamıyla soyutlamadır söz konusu olan. Bundan doğan iktisadi değer kavramının temel özelliği nitelikten tümüyle yoksun oluşu, yalnız niceliğe ve pazarda bulunabilecek her tür mal ve hizmete uyarlanabilir olması sonucu farklılaşmasıdır. Bu nitelikleriyle iktisadi değer soyutlaması, nicel doğa bilimlerinin temel kategorileriyle hakikaten çarpıcı bir benzerlik sergiler – her ne kadar türdeş olmayan bu alanlar arasında henüz tek bir içsel ilişki bile tespit edilmiş olmasa da. Doğa bilimlerine ait kavramlar düşünsel soyutlamalardan oluşur, iktisadi değer kavramı ise gerçek bir soyutlamadır. İnsan zihninin dışında bir varlığı yoktur, ancak insan zihninden kaynaklanmış da değildir. Tamamıyla toplumsal bir niteliğe sahiptir, insanlar arası karşılıklı ilişkilerin zaman-mekânsal alanında ortaya çıkar. Bu soyutlamaları meydana getiren şey insanlar değil onların eylemleridir. "İnsanlar bunu farkında olmadan yapar."[6]

Siyasal İktisadın Eleştirisi'nin hakkını verebilmek için Marx'ın analizinde ortaya koyduğu meta ya da değer soyutlamasını, zaman-mekânsal etkinlikten doğan *gerçek bir soyutlama* olarak ele almak gerekir. Böyle ele alındığında Marx'ın keşfi bütün bir teorik felsefe geleneğiyle uzlaşmaz bir çelişki arz eder ve bu çelişkiyi de çatışan iki bakış açısını *eleştirel bir yüzleşmeye* tabi tutarak açıklığa ka-

6. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 166.

vuşturmak gerekir. Gelgelelim Marksçı analiz böyle bir yüzleşmeyi içermez.

Kapital'in teorik temellerinin, salt iktisadi argümanda ifade bulduğu kadarından daha temel meseleleri içerdiği konusunda Louis Althusser'e katılıyorum. Althusser *Kapital*'in, Marx'ın ima ettiği ancak açık bir formüle kavuşturmadığı bir sorunun yanıtı olduğu inancındadır.[7] Ancak Althusser "Bilincin üretiminin... tamamıyla düşüncede gerçekleşen bir süreç teşkil ettiğini" vurgulayarak bu soruyu arama gayesine sırt çevirmiştir. Marx'ın meta soyutlamasını mecazi olarak anlamaktadır, oysa Marx'ın yönteminin Hegel'in diyalektiğini nasıl "baş aşağı çevirerek doğrulttuğunu" anlamak için kavramı düzanlamıyla alıp epistemolojik açıdan neler getirdiğini takip etmek gerekir. *Kapital*'in ve meta analizinin açıkça dile getirilmeyen izleği, orada açığa çıkarılan gerçek soyutlamadır. Bu soyutlamanın kapsamı iktisadın ötesine uzanır – aslında siyasal iktisada kıyasla, felsefe mirasını çok daha doğrudan ilgilendirmektedir.

Kimileri daha da ileri giderek Marx'ı kendi düşünce tarzının epistemolojik sonuçlarını gözardı etmiş olmakla suçlar. Bu sonuçlar tutarlı biçimde takip edilecek olursa bizatihi epistemolojinin köklü bir dönüşüme uğrayacağı, hatta bir toplum kuramıyla kaynaşacağı fikrine ben de katılıyorum. Ancak kanımca, "bilgi kuramı" yerine zihinsel emek ile kol emeği arasındaki bölünmeden konuşmak, epistemoloji ve idealizm geleneğinin safsatalarını bertaraf etmek açısından daha etkin bir yoldur. Zira böylelikle bütün bu araştırmanın pratikteki önemi aşikâr hale gelir.

Marx'taki gerçek soyutlama ile bilgi kuramının düşünsel soyutlaması eleştirel bir yüzleşmeye tabi tutulmadığı takdirde, bilimsel düşünce biçimi ile tarihsel toplumsal süreç arasında herhangi bir bağlantı olmadığını kabul etmek gerekir. Bu durumda zihinsel emek ile kol emeği arasındaki bölünme korunmuş olur. Ancak bu aynı zamanda toplumdaki sınıfsal bölünmenin –sosyalist bürokratik bir yönetimde de olsa– sürüp gitmesine sessiz kalmak demektir. Marx'ın bilgi kuramını görmezden gelmesi, zihinsel emek ve kol emeğine ilişkin bir kuramın eksikliğine; başka bir deyişle, Marx'ın kendisi-

7. Louis Althusser, *Lire le Capital*, Paris: Maspero, 1965-1966, 1. cilt, s. 51; Türkçesi: *Kapitali Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.

nin çok temel olarak gördüğü sınıfsız bir toplumun önkoşulunun kuramsal düzlemde gözardı edilmesine yol açar.

Siyasi sonuçları, böyle bir teorinin kuramsal önemini de artırmaktadır. Çünkü tarihe ilişkin kavrayışı bilimi de içerecek biçimde genişletmenin yanı sıra, bu kavrayışın yöntemini de baştan sona eleştirel kılmak gerekir. Zira Marx, şeylere dair doğru bir anlayışa, ancak sınıflı toplumda hüküm süren yanlış bilinci yaratan nedenlerin eleştirel bir biçimde izini sürerek ulaşır.

Öyleyse Marx'ı izleyerek, sınıfsız bir toplumun koşullarına, zihinsel emek ve kol emeğinin birliğini; Marx'ın deyişiyle, bunlar arasındaki ayrımın kaybolmasını eklemeliyiz. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, sınıfsız bir toplumun koşullarına dair yeterli bir kavrayışa ulaşmanın ancak kafa ve kol arasındaki ayrımın kökenini araştırmakla mümkün olduğunu ileri sürüyor.

Bu ise, söz konusu bölünmeden doğan bir yanlış bilinç olan felsefi epistemolojinin eleştirisini gerektiriyor. Marksçı eleştiri kavramı, kökenini *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazarı Kant'a borçludur. Şimdi bir çemberi tamamlayarak aynı anlamdaki eleştiri ilkesini Kantçı epistemolojiye uygulayalım. Bu, bilimin zihinsel emeğinde vücut bulan burjuva fetişizminin klasik tezahürüdür. Zihinsel emekle kol emeği arasındaki bölünmenin tarihte ilk ortaya çıktığı noktaya dönmemiz gerekiyor. Bu noktayı Yunan felsefesinin başlangıcı olarak belirliyoruz, çünkü Mısır ve Mezopotamya'daki öncülleri henüz tam anlamıyla bilimsel değildir.

Şimdi yapmamız gereken şey meta soyutlamasının eleştirel bir açıklamasından ibaret, yani yukarıda "eleştirel yüzleşme" adını verdiğimiz şeyin yeniden formülasyonundan. Mübadele soyutlamasının öncelikle, zaman ve mekânda vuku bulan, gerçek, tarihsel bir fenomen olduğunu; ikinci olarak da epistemolojide kullanıldığı anlamda tam bir soyutlama olduğunu kanıtlamalıyız. Bu incelemeye geçmeden önce söz konusu fenomenin bir tarifini yapmak gerekiyor.

4

Mübadele Soyutlaması Fenomeni

Marksist mübadele soyutlaması kavramı, metada cisimleşen ve ona değerinin ölçüsünü veren emeğe atıfta bulunur. Değer yaratan emek "soyut insan emeği" olarak adlandırılır ve böylelikle kullanım değerini yaratan somut emekten ayırt edilir. Buradaki temel maksadımız söz konusu "meta soyutlamasını" netleştirmek ve köklerinin nereye uzandığını araştırmak.

Mübadeleye ve değere ilişkin analizimizin, *Kapital*'in ilk cildinin girişinde Marx'ın ortaya koyduğu analizden bazı açılardan farklı olduğunu, ancak bu farklılığın çelişki anlamına gelmediğini baştan belirtmekte fayda var. Marx "siyasal iktisadın eleştirisi"yle ilgileniyordu, bizse bilimsel bilgi kuramı ve bu kuramın tarihsel materyalist eleştirisini konu alıyoruz. Bununla birlikte, mübadelenin bizi ilgilendiren yönünü Marx'ın kendisi tarif etmiştir:

> Bugün işler haldeki sermaye, bir dizi uzun ve dönemsel yeniden üretim ve birikim süreci geçirmiş olsa da, en baştaki bekâretini daima korumuştur. Mübadele yasaları tek tek her mübadele ediminde gözetildiği sürece, meta üretimine tekabül eden mülkiyet hakkına hiçbir müdahalede bulunmaksızın, [artı değere] el koyma tarzında tam bir devrim yapmak mümkündür. Hem ürünün üreticiye ait olduğu, bu üreticinin eşdeğeri eşdeğerle takas ederek kendisini ancak emeğiyle zenginleştirebildiği başlangıç durumunda; hem de toplumsal zenginliğin her geçen gün biraz daha, başkalarının ödenmemiş emeğine tekrar tekrar el koyabilecek bir konumda bulunanların mülkiyetine girdiği kapitalist dönemde aynı haklar geçerliliğini korur.[8]

Öyleyse meta mübadelesinin biçimsel yapısı, her mübadele ediminde ve meta üretiminin çeşitli aşamaları boyunca aynı kalır. Ben burada yalnızca, değerin emekle olan ilişkisine tümüyle kayıtsız kalan bu biçimsel yapıyla ilgileniyorum. Çünkü emeği hesaba kattığımız anda iktisadın alanına girmiş oluyoruz. Bizim ilgi alanımızsa mübadelenin içerdiği soyutlamayla; ileride göreceğimiz gibi, meta mübadelesine dayanan toplumlara has kavramsal düşünüş tarzını belirleyen soyutlamayla sınırlı.

8. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 733.

Meta mübadelesine nüfuz etmiş olan soyutlamanın kökenlerini araştırmak için analizin başlangıç zeminini bir parça değiştireceğiz. Marx her metada bulunan temel karşıtlıkla, kullanım değeri ile mübadele değerini birbirinden ayırmakla işe başlar. Bizse bu iki tür değere karşılık gelen farklı insan faaliyetlerini araştırıyoruz: kullanıma ilişkin eylemler ve mübadele eylemi. Karşıt iki etkinlik türü olan kullanım ile mübadele arasındaki ilişki, kullanım değeri ve mübadele değeri arasındaki karşıtlığın ve ilişkinin temelidir. Mübadele soyutlamasının açıklaması bu ilişkide yatmaktadır.

Buradaki asıl nokta, kullanım ve mübadelenin yalnızca tanım gereği birbirinden farklı ve birbirine karşıt olmayıp zaman bakımından da birbirini dışlıyor oluşudur. Bu iki tür etkinlik birbirinden ayrı olarak, farklı zamanlarda gerçekleşmelidir. Bunun nedeni mübadelenin yalnızca mülkiyetin el değiştirmesine, yani sahip olunan bir mülk olarak metanın salt *toplumsal statüsündeki* bir değişime hizmet etmesidir. Mutabakata dayalı bir anlaşma temelinde bu değişimi mümkün kılmak için metanın fiziksel durumu, yani *maddi statüsü* sabit kalmalı ya da bunun her halükârda sabit kaldığı varsayılmalıdır. Mübadele ile kullanım arasındaki bu ayrıma kati biçimde uyulmadıkça, meta mübadelesinin kabul görmüş bir toplumsal kurum olarak gerçekleşmesi olanaksızdır. İnsanın ilk duyuşta kabul edeceği bu gerçeği, üzerinde geniş kapsamlı sonuçlar inşa etmeye elverişli sağlam bir zemin olarak görüyorum.

İlkin, kullanıma getirilen bu özgül sınırlandırma biçimi konusunda net olalım. Zira mübadeleyi hiç hesaba katmasak da şeylerin kullanımını durdurma, engelleme ya da başka bir biçimde kesintiye uğratmanın sayısız biçimi elbette mevcuttur. Bunların hiçbiri mübadeleyle aynı öneme sahip değildir. Şeylerin daha sonra kullanılmak üzere depolanması, bazılarının çocuklar için bir kenara ayrılması, şarabın kıvamına gelmesi için mahzende bekletilmesi, yaralanmış bedenlere istirahat önerilmesi akla gelen birkaç örnektir. Bunlar kullanımın durmasına ya da ertelenmesine kullanıcıların kendisinin karar verdiği, kendi kullanımlarına hizmet eden durumlardır. İster özel bir hanede gerçekleşmiş olsun isterse diğer insanlarla ortaklaşa yürütülen geniş bir üretim temelinde, bu tür durumlar mübadeleyle kıyaslanabilir bir boyut sergilemez, çünkü kullanım burada toplumsal bir emir ya da zorunlulukla yasaklanmış değildir. Top-

lumsal müdahale ise sömürünün olduğu her yerde gerçekleşir, ancak sırf bu nedenle mübadeleye benzer olduğu söylenemez. Meta üretiminden çok önceleri sömürü, Marx'ın "dolaysız efendi-köle ilişkisi" adını verdiği şeyin bir biçimini sergiliyordu. Mübadeleye has karşılıklılık ilkesinin aksine, tek taraflı el koyma ilişkisine dayalı bir sömürüydü bu. Sözgelimi, Mısır'ın antik Bronz Çağında din adamları, kâtipler ve firavunun diğer hizmetkârları Nil boylarındaki köylülerin artı-ürününü toplayarak depolamakla görevliydi. Ürün toplandıktan sonra ne köylü üreticiler ne de toplayıcılar bu üründen pay alabiliyordu, çünkü ürünün toplanmasını sağlayan güç ve yetke firavundan kaynaklanmaktaydı. Bir mülkiyet devri söz konusuydu, ancak bu özel değil kamusal olarak gerçekleşiyordu; meta mübadelesinde olduğu gibi burada da, yönetici yetke tarafından sarf edilmek üzere depolanan ürünün maddi statüsünün değişmediği varsayılıyordu. Mısır ya da Babil'in Bronz Çağı ile Yunanistan'ın Demir Çağı arasında belirgin biçimsel benzerlikler vardı – bu çalışmanın ikinci bölümünde göreceğimiz gibi, antik Doğu medeniyetlerinde ortaya çıkan bilimin öncüllerini bu temelde açıklamak mümkün. Ancak aradaki önemli fark, şeylerin kullanımı üzerinde denetim uygulayan toplumsal iktidarın, yönetici grubunun tüm üyelerince riayet edilen firavunun kişisel yetkesine dayanması. Meta üretimine dayalı mübadele toplumundaysa toplumsal güç bu kişisel niteliğini kaybetmiştir; bunun yerini, her mal sahibine kendini dayatan, anonim bir zorunluluk almıştır. Mısır toplumunun hiyerarşik üstyapısı tümüyle kaybolmuş, şeylerin kullanımı ve sarfiyatı üzerindeki denetim artık pazar mekanizması tarafından anarşik biçimde, özel mülk yasasına uygun olarak uygulanmaya başlamıştır – ki bu da aslında kullanım ile mübadele arasındaki *ayrıma* ilişkin bir yasadır.

Öyleyse mübadele ediminin en belirgin özelliği, kullanım ile arasındaki ayrımın nesnel bir toplumsal yasa gibi bağlayıcılık kazanmış olmasıdır. Meta mübadelesi, her durumda kullanımdan tam anlamıyla "soyutlanmış" olarak gerçekleşir. Zihinde değil gerçeklikte ortaya çıkan bir soyutlamadır bu. Belli bir yerde, belli bir süre devam eden bir durumdur. Pazarda hüküm süren durumdur.

Pazar yerinde ya da dükkân vitrinlerinde şeyler kıpırdamadan durur. Yalnızca tek bir etkinliğin büyüsü altındadırlar: el değiştir-

mek. Orada durmuş satılmayı beklerler. Mübadele amacıyla orada bulundukları süre boyunca kullanım amacı taşımazlar. Örneğin belli bir fiyat biçilmiş bir metanın, fiyatının sabit kaldığı süre boyunca mutlak bir değişmezlik içinde donup kaldığı varsayılır. Üstelik bu büyü yalnızca insan etkinliklerini bağlamakla kalmaz. Doğanın kendisinin dahi bu metanın gövdesinde herhangi bir yıkıma neden olmaktan kaçınması, insanın bu toplumsal işi uğruna adeta nefesini tutması beklenmektedir. Görünüşe bakılırsa, kullanımın mübadelenin alanından kovulması insan-dışı doğayı bile etkilemektedir.

Gelgelelim kullanımdan soyutlanmış olmak, metaların kullanım değerinin pazarda hiçbir hükmü olmadığı anlamına gelmez. Bilakis mübadele, kullanımı, alışverişte bulunan insanların eylemlerinden kovmakla, zihinlerinden de kovmuş olmaz. Ancak bu fikir zihinleriyle sınırlı kalmalı, yalnızca tahayyül ve düşüncelerini meşgul etmelidir. Bu durum, düşüncelerinin gerçeklikten yoksun olmasını gerektirmez. Müşteriler satışa sunulmuş olan malların kullanım değerlerini kontrol etme hakkına sahiptir. Bu mallara yakından bakabilir, dokunabilir, onları deneyebilirler, ya da duruma bağlı olarak malın nasıl kullanılacağını görmek isteyebilirler. Meta satın alındığında nasıl kullanılacaksa, bu tanıtımda da aynen öyle kullanılmalıdır. Ampirizmin ölçütlerine göre, deneme kullanımı ile pratikteki kullanım arasında hiçbir fark olmamalıdır. Gelgelelim, pazarda hâkim olan ticaret ölçütleri açısından önemli olan tam da böyle bir farkın bulunmasıdır. Pazardaki bir mala dair ampirik veriler, öznel idealizmin ileri sürdüğü türden çekincelere tabidir; bu verilerin maddi gerçekliğini kazanması, ancak nesnenin pazarı terk edip onu satın alan müşterinin özel alanına dahil olmasıyla mümkün hale gelir.

Müşterilerin malı kullanım nesnesi olarak gördüğüne şüphe yoktur, öyle olmasa kimse alışverişe kalkışmazdı (ve güven hırsızlarının işi son bulurdu). Mübadele sırasında kullanımın devre dışı bırakılması, malın özgül kullanımının ne olduğundan tümüyle bağımsızdır. Bu kullanım alışverişte bulunan aktörlerin zihinlerinde saklı kalır (sodyum klorür satıcıları ve alıcılarının aklında bahçe tarımı olabileceği gibi bomba yapımı da olabilir).

Öyleyse mübadelenin soyutluğundan söz ederken bu terimi alışverişte bulunan aktörlerin bilinciyle ilişkilendirmemeye dikkat etmeliyiz. Onlardan beklenen, gördükleri malların kullanımıyla ala-

kadar olmalarıdır, fakat bu yalnızca tahayyülleriyle sınırlı kalmalıdır. Soyut olan mübadele eylemidir, yalnızca bu eylemin kendisi. Kişilerin bilinçleriyle eylemleri mübadele sırasında birbirinden ayrılır ve farklı yönlere gider. Bu yönleri ayrı ayrı izlemeli ve aralarındaki bağlantıları tespit etmeliyiz.

Meta üretimi gelişip tipik üretim biçimi halini alınca, insanın imgelemi de eylemlerinden giderek ayrılır, giderek bireyselleşir ve nihayet şahsi bir bilinç boyutuna ulaşır. Bu, kökenini kullanıma ait özel alandan değil, pazarın kamusallığından alan bir olgudur. Bireysel bilinç de soyutluğun etkisi altına girer, fakat burada söz konusu olan mübadele ediminin kaynağındaki soyutluk değildir. Bu eylemin soyutluğu meydana geldiği sırada fark edilemez, çünkü bu eylem ancak onu gerçekleştiren aktörlerin bilincinin ticaretle ve nesnelerin kullanımının göstergesi olan ampirik görünümleriyle meşgul olması sayesinde meydana gelmektedir. Denebilir ki eylemin soyutluğu aktörlerin bilme yetisinin ötesindedir, çünkü aktörlerin kendi bilinci araya girer. Soyutluğun farkına varsalardı gerçekleştirdikleri eylem mübadele olmaktan çıkardı, soyutlama söz konusu olmazdı. Bununla birlikte, mübadelenin soyutluğu akıllarına *gelir*; fakat bu ancak olay gerçekleştikten sonra, meta dolaşımının sonucuyla yüzleştikleri zaman olur. Dolaşımın başlıca sonucu paradır; soyutluk para bünyesinde başlı başına bir cisme bürünür. Ancak daha sonra, "sürece aracılık etmiş olan hareket, geride iz bırakmamacasına kendi sonucu içinde eriyip kaybolur".[9] Bununla daha ileride derinlemesine ilgileneceğiz. Burada mübadelenin kullanımdan ayrılmasına ve temel karakterine dönmek istiyoruz.

Kullanım ve değere insan pratikleri olarak bakınca birbirlerini nasıl devre dışı bıraktıklarını görmek kolaylaşır. Herhangi birinin gerçekleşebilmesi için diğerinin devre dışı kalması gerekir. Kullanım pratiği hemen hemen sonsuz bir insan etkinliği alanını kapsar; aslında, toprak ananın bağrında bedensel varlıklar olarak sürdüğümüz yaşamın tüm maddi süreçlerini içerir; insanın üretime harcadığı emeği ve tüketimden aldığı hazzı oluşturan, Marx'ın "insanın doğayla alışverişi" adını verdiği şeyin tamamını kapsar. İnsanın bu maddi pratiği, diğer pratik, yani mübadele devreye girdiği anda ta-

9. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 187.

mamen durur ya da durduğu varsayılır. Bu diğer pratik doğa açısından hiçbir anlam ifade etmez; oluşumu ve kapsamıyla tamamen toplumsaldır. "Metaların değer olarak taşıdığı nesnellik, maddenin zerresini dahi içermez; bu açıdan, fiziksel bir gövde olarak metanın sahip olduğu kaba duyusal nesnelliğin tam karşıtıdır."[10] Burada önemli olan nokta şudur: Mübadele eylemi her ne kadar kullanımın ve kullanım değerinin fiziksel gerçekliğini reddetse de, mülkiyet yasaları çerçevesinde müzakere edilen mülkiyet devrinin kendisi hiçbir biçimde fiziksel gerçeklikten yoksun değildir. Mübadele, metaların zaman ve mekân içerisinde bir mal sahibinden diğerine el değiştirmesini içerir, en az devre dışı bırakılan kullanıma ilişkin etkinlikler kadar fiziksel gerçeklik taşıyan olaylardan ibarettir. Aslında bu iki tür pratik, mübadele ve kullanım, tam da fiziksel gerçeklik bakımından başabaş olduğundan birbirini zamansal olarak dışlamaktadır. Mübadele zaman ve mekân içerisinde gerçek bir olay olduğu ölçüde, soyutlama onun üzerinde etkin olur. Bu tam anlamıyla gerçek bir soyutlamadır ve soyutlamaya tabi olan "kullanım" da duyusal gerçekliğin bütün alanını kapsar.

Öyleyse meta üretimi temelinde, yan yana duran ancak birbirini dışlayan ve keskin bir tezat arz eden iki ayrı zaman-mekânsal gerçeklikle karşı karşıyayız. Elimizde bunları tanımlayacak adlar olması işimizi kolaylaştıracaktır. Almancada "kullanım"ın alanı çoğunlukla "birinci ya da asli doğa" olarak anılır ve maddi bir töze sahiptir, mübadelenin alanıysa "tamamen toplumsal nitelikteki ikinci doğa" olarak adlandırılır ve tamamen soyut bir mahiyettedir. Her ikisine de "doğa" denmesinin nedeni, zaman-mekân bakımından eşdeğer gerçekliğe sahip olmaları ve toplumsal yaşantımızın ayrılmaz birer parçasını oluşturmalarıdır. Dokunduğu her şeyin altın olmasını dileyen, sonra da bu dileğinin gerçekleşmesi yüzünden ölen Kral Midas'ın efsanesi, bu iki doğanın gerçekte ne kadar tezat, zihinlerimizdeyse birbiriyle ne derece yakından ilişkili olduğunu çarpıcı biçimde örnekler.

Köle emeğine dayalı eski Yunan toplumunda felsefenin doğuşu ve ücretli emeğe dayalı Avrupa toplumunda modern bilimin doğuşu hakkındaki tarihsel ve mantıksal izahatımı bu temel üzerine inşa edeceğim. Görüşlerime somutluk kazandırmak için şu üç noktanın

10. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 138.

ortaya konması gerek: a) meta mübadelesi, soyutlamanın özgün bir kaynağını oluşturur; b) bu soyutlama bilişsel bir yeti olan kavramsal düşünce için elzem biçimsel öğeleri içerir; c) mübadele sürecinde etkin olan gerçek soyutlama, Yunan felsefesi ve modern bilimin temelini oluşturan ideal soyutlamayı doğurur.

İlk noktaya ilişkin olarak, buraya kadar ortaya konan noktaların bir özeti gerekiyor: Meta mübadelesi soyuttur, çünkü kullanımı dışlar; başka bir deyişle, mübadele eylemi kullanım eylemini dışlar. Fakat kullanımın aktörlerin eylemlerinden dışlanması, zihinlerinden de dışlandığı anlamına gelmez. Alışverişte bulunan aktörlerin zihinleri, kendilerini bu alışveriş akdini gerçekleştirmeye yönelten gayeyle meşgul olmalıdır. Bu nedenle, aktörlerin gerçekleştirdiği mübadele ediminin kullanımdan soyutlanmış olması gerekmekle birlikte, zihinlerinin tam aksine kullanımla meşgul olması gerekmektedir. Yalnızca eylem soyuttur. Sonuç olarak eylemde bulunan kişiler, eylemlerinin soyut niteliğinin farkına varmayacaktır. Mübadele sırasında *eylem toplumsaldır, zihinlerse şahsi.* Böylece kişilerin eylemiyle düşüncesi mübadele sırasında birbirinden ayrılarak farklı yönlere gider. Tezimizin (b) maddesine ilişkin olarak mübadeleyi edim açısından ele alacağız, izleyen iki bölümü buna ayıracağız. (c) maddesine ilişkin olarak kitabın ikinci kısmında mal sahiplerinin ve onların felsefi sözcülerinin düşünüş biçimine döneceğiz.

5

İktisat ve Bilgi

Üretimin birbirinden bağımsız özel üreticiler eliyle sürdürüldüğü, önceki döneme ait ortak üretim biçimlerinin tümüyle çözündüğü bir durumda toplumu bir arada tutan şey nedir? Böyle bir durumda toplumu bir arada tutan tek şey ürünlerin meta biçiminde alım-satımıdır. Şahsi üretim giderek ihtisaslaşırken, üreticiler de aralarında süregiden işbölümü çerçevesinde giderek birbirlerine bağımlı hale gelir. Onları birbirlerine bağımlı kılan tek şey meta mübadelesidir.

Toplumsal ilişki, mübadele ağıyla sağlanır, bunun dışında hiçbir şey yoktur. Kendime palto satın almam toplumsal ilişkinin bir par-

çasını oluşturur, paltoyu giymem değil, tıpkı paltonun üretiminin değil satışının bu ilişkinin parçası olması gibi. Öyleyse toplumsal ilişkiden ya da buna bizim verdiğimiz adla toplumsal sentezden söz ederken, kullanımdan değil mübadeleden bahsetmeliyiz. Kullanımdan, daha doğrusu kullanım eyleminden kopuşu dayatan mübadele faaliyeti, pazarın insan ile doğa arasındaki her tür etkileşimden yoksun, zaman ve mekâna bağımlı bir boşluk olduğunu varsayar.

Meta mübadelesinin toplumsallaştırıcı işlevini yerine getirmesini –toplumsal sentezi gerçekleştirmesini– mümkün kılan, kullanıma dair her şeyden soyutlanmış oluşudur. Öyleyse aynı soruyu paradoksal biçimde şöyle de sorabiliriz: "Saf" bir toplumsallaşma nasıl mümkündür? – buradaki "saf" sözcüğü, Kant'ın "saf matematik" ve "saf bilim" kavramlarına getirdiği "saflık" kıstaslarına uymaktadır. Böyle ifade edildiğinde ortaya attığımız soru, saf matematik ve saf bilimi mümkün kılan koşullara dair Kantçı incelemenin zaman ve mekâna bağımlı, tarihsel bir muadilini sunar. Kant'ınki ise idealist bir incelemedir. Marksist terimlere tercüme edildiğinde şu biçimi alır: Kol emeğinin dışındaki kaynaklardan doğanın nesnel bilgisi nasıl elde edilebilir? Böyle formülleştirildiğinde, sorduğumuz sorular doğrudan zihinsel emek ile kol emeği arasındaki ayrılığın mesnet noktasını hedef alır, ki söz konusu ayrılık kapitalist üretim tarzının zorunlu toplumsal koşuludur.

Bu tespitler meta soyutlamasının biçimine ilişkin analizimizin, Marx'ın siyasal iktisada yönelttiğe eleştiriyi tamamlar biçimde, geleneksel bilgi kuramının tarihsel-materyalist bir eleştirisine nasıl hizmet ettiğini gösteriyor olsa gerek. Bu noktayı biraz daha açmak gerekiyor.

Meta mübadelesinde, kişilerin eylemleri ile bilinçleri farklı yollara sapar. Soyut olan sadece eylemdir, aktörlerin bilinci değil. Eylemde bulunan kişiler eylemlerinin soyut niteliğinden bihaberdir. Mübadeleye ilişkin eylem kişiler, mallar, yer ve tarihe ilişkin farkları ortadan kaldıran katı bir tekbiçimliliğe indirgenmiştir. Tekbiçimlilik, bir metanın tüm diğer metalar için ortak payda görevi görmesi anlamına gelen para işlevinde ifadesini bulur. Pazarda gerçekleşen mübadele ilişkileri kendilerini bu tekbiçimli paydanın nicel farkları olarak, farklı "fiyatlar" biçiminde ifade eder; böylelikle, birbirinden tümüyle bağımsız ve ortaya çıkan toplumsallaştırıcı etki-

den bihaber olan aktörler tarafından gerçekleştirilen eylemleri aktarmaya yarayan bir toplumsal iletişim sistemi yaratırlar. Bu toplumsallaşma tarzının mesnet noktası mübadele ediminin bünyesindeki soyutlamadır. Bu soyutlama meta mübadelesinin hâkim biçimsel öğesidir, ki biz buna kâşifi Marx'ın atfettiğinden daha fazla önem atfetmekteyiz.

Marksçı iktisat yöntemini burjuva iktisadından ayıran temel fark, iktisadi gerçekliğin biçimsel yönüne atfedilen önemdir. Biçimin salt düşünceye değil varlığa da bağlı olduğu anlayışı Marx'ın Hegel'den aldığı diyalektiğin ana ilkesidir.

> Siyasal iktisat, değer ve değerin miktarına dair, eksik de olsa bir tahlil sunar ve biçimlerin gizlediği içeriği gün yüzüne çıkarır. Fakat bu içeriğin neden özellikle bu biçimi aldığı, yani emeğin neden değer olarak ifade edildiği, emeğin süre açısından ölçümünün neden ürünün sahip olduğu değerin miktarıyla ifade edildiği sorusunu bir kez olsun sormamıştır.[11]

Tüm tarihsel gerçekliği içerisinde iktisadi yaşamın biçimsel gelişiminin nesnel zorunluluğuna ve anonim niteliğine dair bu Marksçı anlayış, meta ve onun parasal ifadesinin ortaya çıkışını konu alan analizde en yetkin noktasına ulaşır.

Dolayısıyla, Marksçı siyasal iktisat eleştirisi ile bizim burada idealist epistemolojiye yönelttiğimiz eleştiri arasındaki fark, değerlerin miktarıyla ilgilenen bir iktisat ile değerin ve meta mübadelesinin biçimsel yönü arasındaki basit karşıtlığa indirgenemez. Marksçı analizde her iki olgu ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Bizim buradaki ilgi odağımız, meta üretimi çağlarındaki toplumsal varlık biçimlerinin bu dönemlere has bilme biçimlerine nasıl tercüme edildiğidir. Marx bu tercümenin ne yolla gerçekleştiğine açıkça işaret ediyor. Alışverişte bulunan kişilerin eylemleriyle bilinçlerinin birbirinden ayrılması, ortaya çıkış noktasında mübadele biçimlerinin insan zihnini kendilerinden haberdar etmesini imkânsız kılmaktadır. Mübadele eylemi üzerinde etkili olan soyutlama kendi pratik sonuçlarını yaratır, ki bunların başında da paranın ortaya çıkışı gelir. Marx, *Kapital*'in ilk bölümünde ayrıntılı biçimde analiz ettiği bu süreci daha sonra şu şekilde özetler:

11. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 173-4.

Mübadele fenomeninin tarihsel olarak genişlemesi ve derinleşmesi, kullanım değeri ile metanın doğasında gizil olarak bulunan değer arasındaki karşıtlığı artırır. Ticari ilişkiler açısından bu karşıtlığa dışsal bir ifade verme ihtiyacı, değerin bağımsız bir biçim edinmesine yönelen bir dürtüye yol açar. Bu dürtü, metaların meta ve para olarak ayrılması yoluyla bağımsız bir biçim elde edilene kadar huzur bulmaz. Demek ki, emeğin ürününün metaya dönüşümüne koşut olarak metalar içinde belli bir tanesi de paraya dönüşmektedir.[12*]

Bununla beraber, Marx'a göre değerin soyut niteliğinin daima emeğe gönderme yaptığı ve asıl anlamını değerin iktisadi tözü olan soyut insan emeğinde bulduğu gerekçesiyle, Marx'ın meta analizinin tümüyle biçimsel bir mübadele soyutlaması analizini imkânsız kıldığı öne sürülebilir. Öte yandan, kimi yerlerde Marx, metalar arasındaki mübadele ilişkisinin nicel yönünden bağımsız bir biçim alması olasılığını gözetmektedir. Fakat değerin biçiminin emekle ilişkilendirildiği kısımlarda bile, bu ilişki çoğu kez mübadelenin biçimsel özelliklerinden kaynaklanan bir sonuç olarak sunulmaktadır. Özellikle de değer yasasının asıl işleyiş tarzının gösterildiği kısımda durum budur.

İnsanlar emeklerinin ürününü birbiriyle değer cinsinden ilişkilendiriyorlarsa, bunun nedeni söz konusu nesneleri türdeş insan emeğinin salt maddi kılıfları olarak görmeleri değildir. Aksine, farklı ürünleri mübadele aracılığıyla değer olarak birbirlerine eşitlemekle, emeğin farklı biçimlerini insan emeği olarak eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar.[13]

Ve daha net biçimde:

Özel emeğin bütün türlerinin (ki birbirlerinden bağımsız olarak yürütülmekle birlikte toplumsal işbölümünün kendiliğinden gelişen dalları olarak birbirlerine her yönden bağımlı durumdadırlar) sürekli olarak toplumun ihtiyaç duyduğu nicel oranlara indirgenmekte olduğuna dair bir bilimsel kanının bizatihi deneyimin içinden ortaya çıkması için, meta üretimi gelişkin biçimine ulaşmış olmalıdır. Bu indirgemenin gerekçesi, ürünler ara-

12. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 181.

* (Çeviri biraz değiştirilmiştir. –S.-R.) Para basımının ilk kez M.Ö. 680 dolaylarında Ege'nin İonya kıyılarında ortaya çıkışı, ürünlerin metaya dönüşümünün ve ticari faaliyetin teknik ihtiyaçlarının ileri bir aşamaya ulaştığının işaretidir. Bu olguya ileride geri döneceğiz.

13. *A.g.y.*, s. 166-7.

sındaki durmadan dalgalanan, rastlantısal mübadele ilişkilerinin arasında, onları üretmek için toplumsal açıdan gerekli olan emek zamanının, düzenleyici bir doğa kanunu olarak kendini dayatmasıdır. Tıpkı yerçekimi yasasının kendini dayatmasıyla birinin evinin başına yıkılması gibi. Dolayısıyla, değerin miktarının emek zamanı tarafından belirlenmesi, metaların göreli değerlerinde görülen hareketlerin altına gizlenmiş bir sırdır.[14]

Kuşkusuz, mübadele ilişkileri, her biri birbirinden bağımsız hareket etmekte olan özel şahıslardan oluşan kitlenin içinde bir toplumsal birlik ağı örmek için gereken biçimsel yetiye sahip olmalıdır, ki mübadele ilişkilerinin marifetiyle bu şahısların çok çeşitli ürünlere harcadıkları emek toplumsal ihtiyaçlarla orantılı olarak niceliğe dönüştürülebilsin.

Marx'ın metinlerinde muhtemelen her iki yorum için de dayanak bulunabilir. Ancak burada ne bu tür bir Marksoloji tartışmasına girmek için gereken zamanı ayırabilirim, ne de kanaatim bu tartışmanın sonucuna bağlı. Mübadele soyutlamasının tümüyle biçimsel yetisini ve toplumsal işlevini kendi gördüğüm şekilde tarif ettikten sonra, bunun gerçekliğini ayrıntılı bir analizle kanıtlamaya geçeceğim. Marx'ın deyişiyle "meta biçiminin" iktisadi konulardan ayrı, kendi başına bir fenomen olarak analiz edilebileceğine dair bu kanaatim Marksçı kuramdan ayrıldığım bir noktaya işaret ediyor, fakat söz konusu teoriye bir şeyler katan bir ayrılık bu. Metanın biçimsel analizi yalnızca siyasal iktisadın eleştirisi için değil, soyut kavramsal düşünme tarzı ve onun peşi sıra gelen zihinsel emek ve kol emeği arasındaki bölünmeye dair tarihsel bir açıklama için de anahtar teşkil ediyor. Kesin olan bir şey varsa, Marx'tan ayrıldığım noktanın doğru mu yanlış mı olduğuna soyut bir düzlemde değil, ancak sonuçları ışığında karar verilebilir.

Kişiler mübadele soyutlamasını ancak eylemlerinin –Marx'ın deyimiyle– "onların haberi olmadan, arkalarından" yol açtığı sonuçla yüz yüze geldikleri vakit fark ederler. Mübadele soyutlaması paranın cisminde "yoğunlaşmış bir temsil" kazanır, fakat bu temsil yalnızca işlevseldir ve madeni parada cisimleşir. Parayı asıl kimliği olan soyut biçimde tanımak mümkün değildir; insanın cebinde taşıdığı, başkalarına uzattığı ya da onlardan aldığı bir şey olarak gizlen-

14. *A.g.y.*, s. 168.

miştir. Marx'ın açıkça söylediği gibi, değer soyutlaması asla kendi başına bir temsil edinemez; çünkü ifade bulduğu yegâne durum, bir metanın diğer bir metanın kullanım değerine eşitlenmesidir. Paraya elle tutulur, gözle görülür cismini kazandıran altın, gümüş ya da başka herhangi bir madde, paranın içerdiği değer soyutlamasının ancak bir mecazı olabilir, soyutlamanın kendisi değildir.

Fakat ben burada mübadele sürecinde işlemekte olan ve değerde yansımasını bulan soyutlamanın, her şeye rağmen özdeş bir ifadesinin bulunduğunu iddia edeceğim: soyut zihin ya da "saf bilme yetisi" olarak adlandırılan şeydir bu – bilimsel bilginin bilişsel kaynağıdır.

Medeni insanın gizemli "bilişsel yetileri"nin asıl tarihsel açıklamasının bu olduğunu kanıtlamak için, meta mübadelesinin biçimsel niteliği hakkında yalıtılmış bir analiz yürütmeli; bu analizin yöntemini, değerin miktarı ve onunla bağlantılı olan insan emeğinin rolüne dair bir değerlendirmeden tamamen ayrı tutmalıyız. Bu tür değerlendirmeler mübadele ekonomisini ilgilendirir ve Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinde ele alınmıştır, bu incelemede ele alınmamıştır. Ele alınmayan bir başka şey de toplumun ekonomik yaşamının parçası olan bilinç biçimleri ile "ideolojiler" başlığı altında toplanan tüm zihinsel biçimlerdir. Bunların hiçbiri şu anki çalışmamızı ilgilendirmiyor. Tümüyle idealist epistemolojinin eleştirisi olarak görülmesi gereken bu çaba, Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinin tamamlayıcısı olmakla birlikte kendisine ait bir sistematik temele dayanıyor.

6

Mübadele Soyutlamasının Analizi

a) *Soruyu Ortaya Koymak*

Meta üretimi toplumlarında, zamansal-mekânsal gerçekliği içerisinde mübadele soyutlamasının önemi ve tarihsel gerekliliği, toplumsal senteze biçimini vermesinden kaynaklanır. İşbölümüne dayalı toplumsal sistem içerisinde, tüm bireylerin yaşamının bağlı olduğu üretim ve tüketim etkinliklerinden hiçbiri meta mübadelesinin

müdahalesi olmadan gerçekleşemez. Bütün ekonomik krizler, üretim ve tüketimin, mübadele ilişkisindeki aksamayla orantılı olarak kesintiye uğradığı gerçeğine dair birer ders içerir. Burada sorunun tartışmamızın kapsamı dışında kalan, iktisadi yönlerine girmekten kaçınacağız. Meta üretimi toplumlarında toplumsal sentezin meta mübadelesine, ya da daha kesin bir ifadeyle, bizatihi mübadele soyutlamasına dayandığına kanaat getirmek yeterli olacaktır. Öyleyse, *Toplumsal sentez meta mübadelesi aracılığıyla nasıl mümkün olur?* sorusuna yanıt olarak, mübadele soyutlamasını biçimsel açıdan analiz etmeliyiz.

İlk bakışta sorunun ifade tarzı Marx'tan ziyade Kant'ı çağrıştırıyor. Ancak bu durumun iyi bir Marksist gerekçesi var. Buradaki örtük mukayese Marx ile Kant arasında değil de Kant ile Adam Smith, daha doğrusu her birinin kurduğu disiplinler arasındadır: epistemoloji ve siyasal iktisat. Adam Smith'in 1776 tarihli *Milletlerin Zenginliği* yapıtı ve Kant'ın 1781'de yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi*, birbiriyle tamamen bağlantısız alanlarda ve sistematik olarak birbirinden tamamen bağımsız biçimde de olsa aynı amaç için uğraşmaktadır: burjuva toplumunun bütünüyle normal olduğunu kanıtlamak.

Meta değeri üretmenin insan emeğinin doğasından kaynaklandığını varsayan Adam Smith, her özel mülk sahibine mülkünü istediği gibi kullanması için sınırsız özgürlük tanımanın toplum için en yararlı sonucu doğuracağını kanıtlar. İster Adam Smith'in inandığı gibi toplum yararına, isterse Ricardo'nun şüphelenmeye başladığı gibi toplumun çözülmesine hizmet etsin, her iki düşünür de bunun insan toplumunun bünyevi normlarıyla uyumlu olduğuna inanıyordu. Marx'ın meta analizinin, siyasal iktisadın bütün sisteminin üzerine dayandığı bu çok temel varsayımı yıkmaya hizmet ettiğini biliyoruz. Bu eleştiriden yola çıkarak, Marx burjuva toplumunun gerçek içsel diyalektiğini ifşa eder.

Kant'ın yapıtı, insan aklının kol emeğinden ayrılan işleyişinin onun doğasından ileri geldiğini varsaymaz, ama bu sonuca varır. Elbette kol emeğini ve "emekçi sınıfları" nadiren anmaktadır, ama onların toplumsal konumlarına dair en ufak kuşku da duymaz. Fakat kişinin toplum içindeki yerinin, insan zihninin işleyiş olanakları üzerinde hiçbir etkisi yoktur. "Saf matematik" ve "saf bilim" teorisi, fiziksel emeğe hiçbir şey borçlu olmamakla iftihar eder. Nitekim

Kant'a düşen, bu iki disiplinin zihinde *a priori* bir temelde nasıl mümkün olduğunu göstermekti. Hume'un ampirist savları Kant'ın önünde engel teşkil ediyordu, çünkü bu savlar saf bilme yetisine ait kategorilerin hakikati kendinden menkul değerine gölge düşürmekteydi, ki bilginin *a priori* ve *a posteriori* ilkelere göre ayrılmasını sağlayan bu değerdi. Varlığımızın fiziksel ve duyusal doğamızdan türetilemeyecek olan, saf matematik ve saf bilim olanağını taşıyan bir parçasını çekip ayırmak anlamına geliyordu bu. Böylelikle eğitimli sınıflarla emekçi sınıfların birbirinden ayrılması olarak anlaşılan burjuva düzeni, doğuştan ya da dinden gelen imtiyazlara gerek duymaksızın ve düşünce özgürlüğünü kısıtlamaksızın, kendi haline bırakıldığında doğal olarak oluşacaktı. İnsanın kamusal etkinliklerinin önüne ne kadar az engel konursa, kamu refahı da ahlak, adalet ve entelektüel ilerlemeden o kadar fayda görecekti.[15] Kant'a göre bu, özgürlüğün şartlarına uygun olarak toplumun kendini idame ettirmesini sağlayacak, akla dayanan tek yoldu. Bu düzenin içinde sınıf bölünmesini saklıyor oluşu, burjuva aydınlanmasının diğer filozofları gibi Kant'ın da gözünden kaçan bir gerçekti. Marx'ın, Kant'ın katkısını "Fransız Devriminin felsefesi" olarak adlandırmasının bir nedeni de bu yanılsamaydı. Fakat burjuva düşüncesine siyasal iktisadın hâkim olduğu Batı'daki sermaye ve emek kavramlarının aksine, ekonomik açıdan geri kalmış bir Almanya'nın burjuva toplumu, "eğitimli" sınıflarla "emekçi" sınıfların birbirlerinden ayrılması kavramının himayesi altında şekillenmeye devam etti. Peki bizim "epistemoloji eleştirimiz" burada nereye oturuyor?

Pozitif bilimlerin, üretimde kullanılan kol emeğinden tamamen ayrı ve bağımsız olarak zihinsel emekle yaratıldığı hususunda Kant'ın epistemolojisinin varsayımları son derece doğrudur. Kafa ve kolun birbirinden ayrılması, özellikle bilim ve teknoloji söz konusu olduğunda, burjuva sınıfının hâkimiyeti açısından üretim araçlarının özel mülkiyeti kadar hayati bir önem taşır. Günümüzün pek çok sosyalist ülkesine bakıldığında, mülkiyet haklarını kaldırmakla sınıfın ortadan kalkmayacağı bariz bir biçimde görülür. Sermaye ve emek

15. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Grossherzog Wilhelm-Ernst Ausgabe, cilt 1, s. 161 vd.; Türkçesi: "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi, 1984.

arasındaki sınıfsal antagonizma, kafa ve kol arasındaki bölünmeyle içsel olarak bağlıdır. Ancak bu bağlantı bilinçten gizlenmiştir. Kafa ve kol kavramsal açıdan ayrıktır ve tam da bu yüzden epistemoloji eleştirisi siyasal iktisadın eleştirisinden ayrı olarak yürütülmelidir.

Sorumuzu "sentez" sözünü çıkararak şöyle de sorabilirdik: "Toplumsal ilişki meta mübadelesi aracılığıyla nasıl mümkün olur?" Fakat "sentez" sözcüğünün bu kullanımı, okur için yadırgatıcı da olsa, "toplumsal sentezleyici" sıfatını mümkün kılıyor, ki bu da buradaki amacımız açısından canalıcı öneme sahip. Üstelik "sentetik toplum" sözü de mübadele toplumunun "insan yapımı" yapısını ilkel kabile toplumundan ayırıyor. Fakat ben bu terimi "toplumsal sentez"den farklı bir anlamda, başka bir anlam yelpazesi içinde kullanıyorum. İlk kullanımdaki "sentetik", yalnızca meta toplumlarını kastediyor, ikinci ifadedeki "toplumsal sentez" ise hiçbir tarihsel kısıt bulunmaksızın insan varoluşunun genel ve temel bir koşulu olarak anlaşılıyor. Bu son anlamıyla "sentez" sözcüğü, buradaki incelemenin formülasyonunu, Kant'ın zihinde kendiliğinden gerçekleşecek *a priori* bir sentez öncülüne karşı donanımlı hale getiriyor ve böylece aşkın idealizme kendi diliyle karşılık vermek mümkün oluyor.

"Sentez"in taşıdığı bu anlamlardan hiçbirinin buradaki argümanımız için elzem olmadığını belirtmekte fayda var. Saf bilme yetisinin mübadele soyutlamasından nasıl türetildiği, idealizm karşıtı dayanaklar olmadan da ortaya konabilir; ancak polemikçi bakış açısı bize Marksçı düşüncenin eleştirel niteliğini vurgulama avantajı sunuyor. Bugün Marksizmin otoriteye dayanarak dogmalaştırılması, sınıf ayrımının itiraf edilmeyen varlığını meşrulaştırmayı mümkün kılmaktadır. Eleştirel gücü geri kazanılacak olursa, Marksizm kemikleşmeden kurtarılabilir, yaratıcı gücü tazelenebilir.

Kant'a getirdiğimiz polemikçi itirazın ardında bir ölçüde fikir uyuşması da bulunuyor. Nicel bilimlere temel oluşturan bilgi ilkelerinin, deneyimin fiziksel ve duyusal kapasitesinden türetilemeyeceği konusunda onunla hem fikiriz. Pozitif bilimler, kapitalizm öncesi bireysel zanaatların kısıtlarını nihayet aşmış bir üretim çağının kaynaklarına dahildir. Kant bilgiyi bir ikilik temelinde, *a posteriori* ve *a priori* ilkelerden derler. Bunların ilki tek tek duyuların katkısına tekabül eder, ki bu da beş duyumuzun algısının ötesine asla geçmez; ikincisiyse matematikle bağlantılı kavramların evrensel kap-

samına karşılık gelir. Bilimsel deney Kant'ın bu ikiciliğine tam olarak karşılık gelir. Bir deneyi, kol emeğinin test edilmek istenen matematiksel hipotezi, yani zihinsel emeği tamamladığı bir faaliyet olarak gören yaygın bir yanlış kanı mevcuttur. Fakat aslında deneyin kurgulanış biçimi, bireysel edimi bilimsel araçlardan veri okumaya indirger. Kanıt ancak veriyi okuyan kişi için kesinlik taşır, onun dışındaki herkes ona güvenmek zorundadır. Oysa matematiğe dayalı kavramlar bütün toplum için evrensel geçerliliğe sahiptir. İnsan etkeni bilimsel nesnellik uğruna bertaraf edilmelidir. Yalnızca matematiksel bir hipotez ve ondan yapılan çıkarımlar mantıksal gereklilik taşır. Bilgi kaynaklarının ikili doğasını tartışmasız bir gerçek olarak kabul ediyoruz. Burada sormak istediğimiz, matematiksel hipotezler ve onlara katkıda bulunan öğeler inşa etmemizi sağlayan mantıksal yetimizin tarihsel kökeninin ne olduğudur.

Ne Kant ne de başka herhangi bir burjuva düşünürü bu araştırmayı tutarlı olarak sürdürmüştür. Bu soru *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında, Giriş bölümünün ilk cümlesinde ima edilirse de daha sonra kaybolur. Kant bunda rolü olan etkenleri tek bir temel ilke altında toplar: "algının kökenindeki sentetik birlik". Fakat bunu açıklarken ilkenin kendisine "aşkın bir kendiliğindenlik" atfetmekten öteye gitmez. Açıklama, açıklanması gereken şeyin fetişleştirilmesine dönüşür. O andan itibaren idealistin zihninde "saf bilme yetisi"ne dair zaman ve mekân bağımlı bir açıklama hiçbir şekilde var olamaz. Bunun teklif edilmesi bile felsefi düşünce geleneğinin en kutsal tabularından biri halini alır. Nietzsche, Kant'ın "sentetik, *a priori* yargılar nasıl mümkün olur?" sorusunu ve buna verdiği "bir yeti sayesinde" yanıtını küçümsemekte tamamen haklıydı. Buna karşılık, Nietzsche de daha iyi bir açıklamaya sahip değildi. Tabu, kafa ve kol arasındaki mevcut ayrımın tabiatı gereği ezeli ve ebedi olduğunu varsayar – bununla birlikte burjuva düzeni sonsuza dek kendi koyduğu normlara göre işlemelidir.

Şimdi Kant'ın sorusuna kendi sorumuzla karşılık veriyoruz: "Meta mübadelesine özgü biçimler aracılığıyla toplumsal sentez nasıl mümkün olur?" Bu soru, bütün bir epistemolojik referans alanının dışında duruyor. Kant'ınkiyle paralel bir ifade kullanmak bizim açımızdan önemli olmasaydı şöyle de sorabilirdik: "Paranın soyut niteliği nereden kaynaklanır?" Her iki ifade de tarihsel materya-

list düşüncenin zamana ve mekâna bağımlı çerçevesiyle sınırlıdır, bununla birlikte her ikisi de hem iktisat hem de bilim alanında geçerli olan biçimsel soyutlamalara odaklanır. Sorumuzun kökenine indiğimiz takdirde ikisi arasında bir bağlantı bulmakta güçlük çekecek gibi görünmüyoruz.

b) *Pratik Tekbencilik*

Meta mübadelesinin, metayı özel mülkiyetinde tutan bireyler arasında nasıl olup da toplumsal sentezin aracı olarak işlev gördüğü ilk bakışta aşikâr değildir. Zira meta mübadelesinin kendisi de özel mülkiyet ilkelerine tabidir. Marx şöyle der:

> Kendinde şeyler insana dışsaldır, bu yüzden de onun elinden alınabilir. Bu elinden almanın [*Verausserung*] karşılıklı olabilmesi için insanların birbirlerini, el koymanın mümkün olduğu bu şeylerin özel mülkiyetini elinde bulunduran kişiler ve tam da bu nedenle birbirinden bağımsız kişiler olarak görmek konusunda sessiz bir mutabakata varmaları yeterlidir. Oysa doğal olarak meydana gelmiş ilkel bir topluluğun üyeleri arasında bu tür bir karşılıklı yalıtma ve yabancılık bulunmaz...[16]

Buradan, özel mülke ilişkin hukuki kavramın fiili mübadele ilişkileri karşısında önceliğe sahip olduğu gibi, tarihsel materyalist düşünme tarzımızla çelişen bir sonuç çıkarılabilir. Oysa gerçekte durum tam tersidir. Mülkiyet kavramının kendisi, kullanım ve mübadeleyi birbirinden ayrı tutma gereğinin kavramsallaştırmasından başka bir şey değildir. Mübadeleye dahil edilen nesneleri kullanımdan muaf tutmak deneyimden gelen basit bir gerçektir; bu durum gözardı edilecek olursa mübadele kesintiye uğrar. Fakat bir olumsuzlama mahiyetindeki bu deneyim kullanımın yasaklanmasına yol açar, alışverişe dahil olan herkesi bağlayan bu yasak da bütün diğer benzer durumlar için norm halini alır. Mülkiyet olgusu, ancak mübadele pratiğiyle temas ettiğinde genel bir mülkiyet yasası anlamı edinir. Mübadele, insanlar arasında bir ilişki olmasından dolayı bu sonucu doğurur. İnsanlar birbirleriyle örneğin doğayla olduğu gibi bir ilişki kuramaz, hayvanlara yaptıkları gibi birbirlerini de öldürüp soyamazlar. Bunun yerine birbirleriyle konuşmalı, göstergeler ara-

16. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 182.

cılığıyla iletişim kurmalı ya da en azından birbirlerini insan olarak görmelidirler. Buraya kadar basit bir gerçekten söz ediyoruz; ancak normları doğuran budur, çünkü doğayla olan temel ilişkiyi aşarak yerine gruplar arasındaki toplumsal ilişkiyi koyar. Bu sürecin izlediği yolu George Thomson *İlk Filozoflar* kitabının ilk bölümünde ikna edici biçimde anlatır, ayrıca aynı düşünceyi Marx da ifade eder – mübadele nesnelerinin sahipleri ya da "vasileri",

> her iki tarafın mutabık olduğu bir akit hariç, biri diğerinin malına el koymayacak ve kendi malı da başkası tarafından elinden alınmayacak şekilde davranmalıdır. Dolayısıyla vasiler, birbirlerini özel mülk sahipleri olarak tanımalıdır. Sözleşme biçimini alan bu yasal ilişki, gelişmiş bir yasal sistemin parçası olsun ya da olmasın, iki irade arasında gerçekleşen ve iktisadi ilişkinin yansıması olan bir ilişkidir. Bu yasal (ya da iki irade arasındaki) ilişkinin içeriği iktisadi ilişki tarafından belirlenir.[17]

Farklı biçimde söyleyecek olursak, karşılıklı bağımsızlık durumu meta üretimi temelinde var olur. Bu temelde tüm metalar, ister üretim ister tüketim için olsun, yalnızca mal sahiplerinin özel alanı içinde kullanılır. Öte yandan toplumsal sentez ise, bütünüyle biçimsel olarak görüldüğünde, ancak mal sahipleri arasında, kullanımdan ayrı bir edim olan mübadeleyle gerçekleşir. Öyleyse mübadele soyutlamasının ve onun yarattığı toplumsal sentezin biçimselliği, mübadele ilişkisinin sınırları dahilinde olmalıdır.

Sözgelimi takasa dayalı bir meta mübadelesi, alışverişin her iki tarafının, birbirinin bu iki hisse mal üzerindeki mülkiyetini karşılıklı olarak dışladığı bir eylemdir. Karşılıklılık ilkesiyle düzenlenen bir el koyma ilişkisidir. Yarışmanın her hamlesi, bir tarafın ortaya attığı diğerininse karşı çıktığı her teklif, "benim – öyleyse senin değil; senin – öyleyse benim değil" ilkesini fiiliyata geçirir. Karşılıklı olan şey, mülkiyetin dışlanmasıdır. Tarafların vardığı mutabakat, o anki durum itibariyle, her birine ait ayrı mülkiyet alanlarının sınırını çizmek anlamına gelir. Yani mal sahipleri arasında ayrışmadan başka bir şey yoktur. Peki bu nasıl olup da bir toplumsal senteze hizmet etmektedir?

Üstelik bu ilke her iki tarafın takas ettiği nesnelerle olan ilişkisini de etkiler. Çünkü her birinin çıkarı yalnız kendi çıkarıdır, diğeri-

17. *A.g.y.*, s. 178.

ninki değil. Benzer biçimde, her birinin kendi çıkarını algılama tarzı kendine aittir; her iki tarafın ihtiyaç, duygu ve düşünceleri *kime* ait olduklarına göre kutuplaşır. Başkasının yediği bir dilim ekmek beni doyurmaz. Meta mübadelesiyle ilgili meselelerde belirleyici olan hakikat budur.

İki kişinin *neye* ihtiyaç duyduğu, ne hissettiği veya düşündüğü değil; *kimin* ihtiyacının, duygu ya da düşüncesinin hâkim olacağı sorusu ilişkiyi şekillendirir. Öyleyse meta mübadelesinin taraflar arasında tekbenciliği zorunlu kıldığını söylemek yerinde olacaktır. Dolayısıyla meta mübadelesi dile, birbirimize *ne* aktardığımıza bağlı değildir. Şeylerin özüne dair hiçbir şeyin aktarılması gerekmez. "Evet" ve "hayır" anlamına gelecek birkaç söz, şu ya da bu şeye işaret etmeye ve niceliği belirtmeye yarayacak birkaç gösterge, alışverişin temel koşullarını sağlamaya yeterlidir – bu alışveriş ister iki mahalle dedikoducusu arasında geçiyor olsun, isterse birbirinin dilini dahi konuşmayan yabancılar arasında. "Sessiz ticaret" etnologların aşina olduğu bir olgudur. Bertrand Russell'ın sözleriyle, "bütün verilerim, apaçık olduğu ölçüde bana özeldir..."[18]

Öyleyse meta mübadelesinin tekbenciliği zorunlu kıldığını söylemek yerinde olacaktır. Bütün insanlar arasında, tek tek herkeste *solus ipse*'nin (bir tek ben) hüküm sürdüğü yolundaki doktrin, pratikte mübadeleyi düzenleyen ilkelerin felsefi bir ifadesinden ibarettir. Mal sahiplerinin bir mübadele ilişkisinde *yaptıkları* şey –bunu her ne şekilde düşünür ve ifade ederlerse etsinler– pratik tekbenciliktir. Pratik tekbenciliğin kişinin kendi çıkarıyla çakışması şart değildir. Mübadele ilişkisinde bir başkası adına yer alan kişi de tamamen aynı ilkelere uymak zorundadır. Eğer uymazsa, ortaya çıkan ilişki mübadele değil, nitelik bakımından farklı bir şey, örneğin hayır işi olur. Bizi burada ilgilendiren ilkeler meta mübadelesinin karşılıklı ilişki biçimlerine dair olanlardır, buna dahil olan bireylerin psikolojisine değil. Aslında yaşamlarına hükmettiği insanların psikolojik mekanizmalarını şekillendiren şey de bu biçimdir; insanlarsa bu mekanizmaların doğuştan gelen, insan doğasına özgü şeyler olduğunu zannederler. Bu tutum, astların daima üstlerinin yararına

18. Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Londra: Allen and Unwin, 1966, s. 191.

hareket etmelerinde kendisini gösterir. Kendi çıkarlarına uygun hareket ettiklerini varsayarlar, oysa tek yaptıkları mübadele ilişkisinin yasalarına uymaktır.* Mübadelede bulunan mal sahiplerinin pratik tekbenciliği, özel mülkiyetin toplumsal ilişkilerin temeli olarak pratiğe geçirilmesinden başka bir şey değildir. Üstelik bu, kişilerin tercihine değil, üretim güçlerinin –ki insanı doğa tarihine bağlayan göbekbağıdır– gelişmişlik düzeyinden doğan maddi zorunluluklara bağlıdır.

"Pratik tekbencilik" adını verdiğimiz ilke yukarıda, iki tarafın birbirini karşılıklı olarak mülkiyetten dışlaması şeklinde tanımlandı. İki taraf da birbirini özel mülk sahibi olarak kabul ettiğinde, bir tarafın diğerini mülkiyetten dışlamasına diğer taraf da aynı biçimde yanıt verir. Çünkü aslında onları mübadeleye razı eden, müzakere ettikleri karşılıklı mal değişimi sonucunda karşıt mülk alanlarının eski haline zarar gelmemesidir. Öyleyse meta mübadelesi, keskin sınırlarla ayrılmış mülk alanları arasındaki toplumsal bir ilişki olarak; Marx'ın deyişiyle, yabancılar arasındaki bir ilişki ("*ein Verhältnis wechselseitiger Fremdheit*") olarak formülleştirilebilir. Bu ilişki kişileri yabancılar olarak karşı karşıya getirir. Önemli olan tek şey, sonuçta iki hisse malın fiilen el değiştirmesidir. Mübadele sırasında eylem toplumsal, zihin ise şahsidir. Sonuç, sahip olunan mal olarak metaların toplumsal statüsünde meydana gelen değişikliktir.

Öyleyse, metalar hangi sıfatla el değiştirir, diye soruyoruz. Metaların ayrı mal sahipleri arasında takas edilmesi hangi biçimde mümkün olur?

c) *Metaların Mübadelesine Olanak Veren Biçim*

Metaların özel mülk sahipleri arasında değiş tokuş edilebilmesini sağlayan şey, tam da bu metaları elinde bulunduran kişiler arasında işleyen birbirinin mülkiyetini dışlama ilkesidir. Bu da, bir mala aynı anda iki ayrı kişinin sahip olmasını imkânsız kılan ilkedir. Yanıt,

* Burada ileri kapitalizmin üstyapısını incelemeye girişmeyeceğim, ancak mübadele soyutlaması ve düşünceye özgü soyutlama arasındaki nedensel ilişkiyi Reich, Fromm, Marcus gibi düşünürlerin teorileriyle bütünleştirmek kuşkusuz ileride gerçekleştirilecek materyalist bir toplumsal psikolojiyi güçlendirecektir.

kâğıda aktarmayı gerektirmeyecek kadar açıktır: Her bir meta, iki mal sahibinin rekabet halindeki talepleri karşısında birdir.

Gelgelelim bu bir olma durumunu nasıl tanımladığımıza dikkat etmeliyiz. Bir olan şey gerçekten metanın kendisi midir? Bunun nedeni metanın maddi gövdesinin bölünmez niteliği olamaz. Örneğin malzeme olarak ticareti yapılan mallar en küçük kesrine kadar bölünebilme özelliğine sahiptir. Belli bir nesneye aynı anda farklı kişilerin sahip olmasını engelleyen şeyin nesnenin doğasıyla hiçbir ilgisi yoktur; ne onun fiziksel bakımdan bir ya da bölünemez oluşuyla ilgilidir, ne de türünün eşsizliği ve ikame edilemez oluşuyla. Konuya gereken dikkatle yaklaştığımızda *metaların* birliğinin değil, *varoluşlarındaki* tekilliğin önemli olduğunu –kullanım değerinin aksine, metanın tekbenci bir bireye mahsus *datum* olmayıp tüm özel bireyler için ortak olan tek bir dünyaya ait olduğunu– görmek zor değildir. Bir şeyin algısı onu algılayan kişilerin sayısı kadar çoktur, varoluşu ise tek. Bir nesnenin varoluşu bölünebilir olsaydı, nesneye farklı kişiler aynı anda sahip olabilirdi. Her mal sahibi yalnızca dünyayı kendi "özel *datum*"u olarak deneyimlemekle kalmaz, şahsına münhasır bir mülk olarak dünyaya sahip de olabilirdi. Herkes dünyaya Robinson Crusoe'nun adasına sahip olduğu gibi sahip olabilirdi. Bu nedenle diyoruz ki, metaların mübadelesine olanak veren biçim, *varoluşlarının tekilliğidir*.

Geriye şu soru kalıyor: Mübadeleye olanak veren bu biçim, mübadele aracılığıyla toplumsal sentezin gerçekleştirilmesine nasıl katkıda bulunur? Bunun basit yanıtı, toplumsal sentezin birliğini sağlamasıdır. Meta ticareti her şeyi belirleyen *nexus rerum*'u oluşturma aşamasına geldiğinde, "metanın, meta ve para olarak ikiye katlanması" (Marx) zaten gerçekleşmiş demektir. Ancak tersi de mümkündür; bu ikiye katlanma hemen ardından meta mübadelesini toplumsal sentezin başat aracı haline getirebilir (bu aşamaya ilk kez M.Ö. yedinci yüzyılda İonya'da ulaşılmıştır). Öyleyse para, meta mübadelesine olanak veren biçimin somut, maddi taşıyıcısı görevi görür. Bu biçimin metaların varoluşunun birliğini ifade etmesi paraya neden özsel, işlevsel bir birlik atfedildiğini de açıklar: Sonuçta dünyada tek bir para olabilir.[19*] Elbette farklı para birimleri olabilir, ancak bunlar kendi dolaşım alanları içerisinde para işlevini etkin biçimde yerine getiriyor iseler, belirli oranlarda birbirlerine de çevri-

lebilmeli, böylece iletişim kurarak tek bir evrensel para sistemi oluşturmalıdırlar.** Böylelikle birbiriyle iletişim halindeki bütün mübadele toplumları işlevsel bir birlik oluşturur. Bu durum, coğrafi olarak yalıtılmış yerler için dahi geçerlidir; söz konusu kesimler birbirleriyle temas kurduğunda, mübadele sistemleri –er ya da geç– genişletilmiş tek bir ekonomik ağ oluşturmak üzere birleşecektir. Mübadele ilişkisinin esası olan bu birliğin yokluğunda, bizatihi mübadele olanağının ortadan kalkacağını söylemeye gerek dahi yok.

Mübadeleye olanak veren biçim, maddi tarifi ne olursa olsun tüm metaları kapsar. Soyutlama, mübadele eyleminin zorlamasıyla; başka bir deyişle, alışverişte bulunan aktörlerin tekbenciliklerini birbirlerine uygulamaları sonucunda meydana gelir. Soyutlama, alışveriş halindeki aktörlerin kendilerine değil, karşılıklı ilişkilerine aittir. Çünkü toplumsal senteze neden olan aktörler değil, onların eylemleridir. Üstelik eylemleri bunu öyle bir biçimde gerçekleştirir ki, toplumsal sentez meydana geldiği anda aktörler durumdan tamamen bihaberdir.

Bunlar, insanların kendi iradeleriyle, kendi aralarında, doğanın veya dış kaynakların dışarıdan hiçbir müdahalesi olmaksızın hareket ettikleri bir ilişkide ortaya çıkan olağandışı paradokslardan bazı-

19. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 190.

* Eğer aynı anda iki farklı meta, örneğin altın ve gümüş, değer ölçüsü olarak kullanılacak olursa, her meta biri altın cinsinden diğeri de gümüş cinsinden iki farklı fiyata sahip olacaktır. Gümüşün değerinin altının değerine oranı sabit kaldığı sürece (diyelim 1'e 15) bu iki fiyat sessizce bir arada var olmayı sürdürür. Fakat bu oranın değiştiği her seferde metaların altın cinsinden fiyatının gümüş cinsinden fiyatına oranı altüst olur, ki bu da değerin iki ayrı türde ölçülmesinin ölçünün amacıyla çeliştiğini gösterir.

** İstisnai durumlarda, aynı anda birden fazla para biriminin dolaşımda olması mümkündür. 1930'larda uygulanan döviz kontrolleri sonucunda ortaya çıkan durum buydu; daha öncesinde, Almanya'da enflasyonun denetimden çıktığı 1923'te de aynı durum söz konusuydu. Alman markı geçerliliğini yitirmiş ve "Rentemark" piyasaya sürülmüştü. Para öyle hızlı değer kaybediyordu ki büyük şirketler işçi ücretlerini kendi bastıkları parayla ödemeye başlamışlardı – örneğin, hafızam beni yanıltmıyorsa, Osram ampullerine ait Osram parası. Ne bu özel para birimleri ne de resmi para birimi ulusal pazarda genel geçerliliğe ya da dış pazarda konvertibiliteye sahipti. O dönemde Almanya, toplumsal sentezi sağlayacak para biriminden yoksun bir modern mübadele toplumu olarak son derece istisnai bir tablo çizmekteydi.

larıdır. Her şey bilgileri dahilinde gibi görünmektedir, karşılıklı anlaşmaya dayanan eylemleri kendi çıkarlarınadır, fakat yine de kendilerini en akla gelmeyecek çelişkilerin tuzağında bulurlar. Burada saf bir soyutlamayla karşı karşıyayız; fakat bu aynı zamanda, temsilini parada bulan zaman-mekânsal bir gerçeklik, ancak insana mahsus kavrayış ölçütleri dahilinde biçim kazanan bir ilişkidir. Para soyut bir şeydir, kendi başına bir paradokstur; toplumsal sentez işlevini insanın bilme yetisinden bağımsız olarak yerine getirir. Yine de hiçbir hayvan paranın anlamını kavrayamaz; yalnız insanın anlayabileceği bir şeydir bu. Köpeğinizi yanınıza alıp kasaba gidin ve siz et satın alırken olup bitenlerin ne kadarını anlıyor, bir izleyin. Pek çok şeyi anlar, hatta keskin bir mülkiyet duygusu da buna dahildir. Sahibinin satın aldığı ve eve kadar ağzında taşımasına izin vereceği bu ete yabancı bir el uzanmaya kalkarsa onu ısıracaktır. Ama ona "Bekle köpecik, parayı ödemedim daha," dediğinizde anlayışının dışına çıkmış olursunuz. Karşınızdakine uzattığınız, sizin kokunuzu taşıyan metal veya kâğıt parçalarını tanır elbette, bunları önceden görmüştür. Ancak bunların para olarak işlevi hayvanın menzilinin dışındadır. Para, doğal ya da fiziksel varlığımızla ilgili olmayıp ancak insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiler dahilinde bir anlam ifade eder. Zaman ve mekânda gerçekliği vardır, kasapla aramda geçen ve maddi gerçekliğe sahip bir ödeme aracı gerektiren gerçek bir olay niteliğindedir. Bu eylemin anlamı yalnızca insan zihninde kayda geçer, yine de bunun kesin gerçekliği zihnin dışındadır – köpeğimin anlayabileceği doğal gerçeklikle keskin bir tezat oluşturuyor olsa da toplumsal bir gerçekliktir bu. Burada, daha önce yan yana durduğundan ve açıkça birbirinden ayrılmış olduğundan bahsettiğimiz "birinci doğa" ve "ikinci doğa" alanlarıyla karşı karşıyayız.

d) *Soyut Nicelik ve Mübadele Denklemine İlişkin Koyut*

Mübadele soyutlamasının daha derinine indiğimizde aslında birbiriyle iç içe geçen iki soyutlama olduğunu fark ediyoruz. Mübadelenin kullanımdan ayrılmasından kaynaklanan ilk durumu yukarıda tartışmıştık. İkinci durumsa ilişkinin kendi içinde işler; mübadelenin tekbenci tarafları arasındaki ilişkilerin bir sonucudur. Doğrudan mübadele edimini ilgilendirir.

Mübadele, takas edilecek iki hisse malın birbirine eşit olduğu gibi bir koyut içerir. Peki biz bu eşitliği nasıl tanımlıyoruz? Eşitlik metalar arasındaki özdeşlik değildir, çünkü ancak *farklı* mallar birbiriyle değiş tokuş edilebilir. Söz konusu malların mübadeleye katılan aktörlerin nazarında eşit olduğu da söylenemez; çünkü her biri bu eylemin kendi yararına olduğunu düşünmese, buna girişmesi bile saçma olurdu. Dahası, bu tür değerlendirmeleri kıyaslamak ancak bir kişinin bilinci dahilinde mümkündür; farklı kişilerin değerlendirmeleri arasında karşılaştırma yapılamaz. Fakat mübadelede eşitlik koyutunun özü tam da alışverişte bulunan mal sahiplerinin deneyimlerini birbirinden ayıran aralığı katetmesidir. Mübadelede eşitlik koyutu hiçbir biçimde bu kişilerin deneyiminden kaynaklanmamaktadır. Taraflar yalnızca iki hisse malın takas edilebilir olduğu konusunda mutabıktır. Bu mutabakat temelinde söz konusu malları birbirlerine aktarırlar. Bir hisse A'dan B'ye geçer, diğeriyse B'den A'ya. Bu iki takas edimi birbirine bağlıdır, biri diğerinin gerçekleşme koşulunu oluşturur. Takasın bu zeminde gerçekleşmesidir farklı iki hisse malı birbirine eşitleyen. Mallar takas sayesinde eşitlenir; aralarındaki eşitlik sayesinde takas ediliyor değildirler. Böylelikle mübadele eden kişiler arasındaki ilişki metalara aktarılır ve bu nesnelerin arasındaki bir eşitlik biçiminde ifade bulur.

Öte yandan denebilir ki, söz konusu metalar eşit miktarda emeğin ürünü olmasalardı, belli oranlarda takas edilmeleri mümkün olmazdı. Bu kuralı dayatan, bütün bir toplum ve onun dış ticaret ilişkileri bağlamındaki iktisadi gereklerdir. Bu iktisadi açıdan bakıldığında, metaların, içlerine depolanmış olan emek miktarına göre takas edildiğini söylemek doğru olur. Gelgelelim biz buradaki analizimizde mübadelenin iktisadi yönüyle değil, bireyler arasındaki toplumsal ilişkinin özgül bir biçimi olmasıyla ilgileniyoruz. "Aralarındaki nicel mübadele ilişkileri başlangıçta tamamen rastlantısal olarak belirlenir."[20] Mübadelenin biçimsel oluşumuna dair hiçbir şey yoktur ki nicel ilişkiyi önceden belirlesin. Çölde susuzluktan ölmekte olan bir adam varını yoğunu bir yudum suyla "takas" edecektir.

Açıkça ifade edecek olursak, insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiye aktarılması, başka bir deyişle mübadelenin "şeyleştirici"

20. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 182.

(*verdinglichende*) özelliği, mübadele ediminin nesneler üzerindeki eşitleyici etkisiyle ilişkilidir. Mübadelenin bu yabancılaştırıcı etkisinin altında yatan neden, meta üretimi temelinde toplumsal sentezi işleterek toplum düzenini idare eden gücün, üreten emek değil de mülkiyet olmasıdır.

Metaların eşitliği koyutunu getiren mübadele ediminin öncesinde belki de, her mal sahibinin "daha çok alıp daha az vermek" için pazarlığa tutuştuğu bir takas sistemi vardı. Elbette, metalar ton, litre, ar gibi boyutsal niceliklerle ölçülen hisseler halinde alınıp satılır. Ancak bir mübadele akdinde kullanılan "daha çok" veya "daha az" gibi karşılaştırmalar, sözgelimi tonlarca kömür, tomarlarca kâğıt, hektarlarca arazi ve metrelerce pamuklu kumaş arasında nicel bir karşılaştırmaya tekabül etmez. Bir mübadele ediminin ortaya attığı ilişki denklemi, tüm boyutsal ölçümlerin ötesine geçerek boyutsal olmayan bir nicelik alanı yaratır. Nicelik sayılarının bu saf ya da soyut özelliğini tanımlayan tek şey, başka bir nicelikten daha büyük (>) veya daha küçük (<) olma, ya da bu niceliğe eşit (=) olma ilişkisidir. Başka bir deyişle, mübadele eşitliğine dair koyutun yarattığı soyut nicelik, serbest matematiksel akıl yürütmenin temelini oluşturur.

Bu iddiaya göre matematiksel akıl yürütme, meta mübadelesinin toplumsal sentezin aktörü haline geldiği; para basımının ortaya çıkışının ve basılı paranın dolaşıma girmesinin damgasını vurduğu bir tarihsel evrede ortaya çıkmış olmalı. Matematiksel düşüncenin tümdengelim niteliğini ilk kez Pythagoras'ın kullandığını, Pythagoras'ın bu fikri M.Ö. yedinci ve altıncı yüzyıllarda yaygınlaşan para basımını takiben ortaya attığını, ve M.Ö. 540 dolaylarında Samos'tan göç ettiği Kroton'da bir para sisteminin kurulmasında bizzat aracı rolü üstlendiğini görmek ilginç.

Ancak hâlâ gerçek soyutlamanın analiziyle meşgul olduğumuzdan, mübadele soyutlamasının biçimsel öğelerinin bilince nasıl yansıdığına ilişkin tartışmayı şimdilik ertelemek durumundayız.

e) *Soyut Zaman ve Mekân*

Saf niceliğe ilişkin soyutlama, kullanım yerine mübadele edimine konu olduklarında zaman ve mekânın üzerinde etkili olan soyutla-

mayla ilişkisi bağlamında önem kazanır. İnsanın doğayla olan karşılıklı alışverişine ait alanın tümü olarak anlaşılan kullanım sırasında zaman ve mekân, doğa olaylarına ve insanın maddi faaliyetlerine kopmaz biçimde bağlıdır: ekinlerin olgunlaşması, mevsimlerin birbirini izlemesi, hayvanların avlanması, insanın doğumu ve ölümü, ve yaşamı boyunca olup biten her şey. Mübadele ise insanı bütün bunlardan soyutlanmaya zorlar, çünkü mübadele nesnelerinin alışveriş süresince değişmeden kaldığı varsayılır. Bu alışveriş belli bir süre alır; malların dağıtım süresi ve anlaşma yerine getirildikten sonra ödeme yapılana kadar geçen süre de buna dahildir. Ancak bu arada geçen zaman, kullanıma ait zamanın içeriğini oluşturan maddi gerçekliklerden yoksundur. Aynı şey mekân için de geçerlidir – sözgelimi malların el değiştirme sırasında katetmeleri gereken uzaklık düşünüldüğünde. Mübadele, zaman ve mekânın maddi içeriklerini boşaltarak onlara kişilerin ve şeylerin toplumsal statüsünden kaynaklanan, salt insani anlam taşıyan birer içerik yükler. İnsan kendi yapımı olan bu içerik üzerinde sınırsız denetim uygulayabilecektir.

Mallar yeni sahiplerine teslim edilmek üzere bir mesafe katettiği sırada iki hisse arasındaki denklem her noktada, her an, bir öncekiyle aynı kalır. Yani mübadele söz konusu olduğunda, zamanın ve mekânın mutlak biçimde türdeş olduğu varsayılır. Aynı zamanda süreklidir de; mübadele denkleminin bozulmasına meydan vermemek için metanın ilerleyişinde ortaya çıkabilecek her tür aksamayı kaydetmeye olanak sağlar.

Meta mübadelesinin etkisi altında soyut kılınmış zaman ve mekânın belirgin özellikleri, türdeş, sürekli, ve her tür doğal ve maddi içerikten –gözle görülür olsun olmasın (örneğin hava)– yoksun olmalarıdır. Mübadele soyutlaması, tarihi, insanın ve hatta doğanın tarihini oluşturan her şeyi dışlar. Olgu, olay ve betimlemelerden oluşan, zaman ve mekân içerisinde bir ânı ve mahalli diğerinden ayırt etmeyi mümkün kılan ampirik gerçekliğin tümü silinir. Böylelikle zaman ve mekân, mübadele soyutlamasının bütününe ve her bir veçhesine damga vuran o mutlak tarihdışılık ve evrensellik niteliğine bürünür.

f) *Değer Kavramı*

Metalar arasında koyutlanan eşitlik ile metaların birbirinden ampirik farklılığı öylesine belirgin bir çelişki sergiler ki bununla başetmek için "değer" diye bir terimin icat edilmesi, böylelikle eşitliğin mübadeleye ilişkin bir "eşdeğerlik" olarak ifade edilmesi gerekli hale gelir. Gelgelelim değer, eşitliği yaratan şey değildir, zaten yaratılmış bir eşitliğin (*post festum*) adını koyar. Terim kendi başına, mübadele değeri anlamıyla, düşünsel içerikten, tanımlı bir mantıksal tözden yoksundur. Sadece, mübadele olgusunun gerektirdiği biçimde, şeyleri birbirinden nicel açıdan farklılaştırarak çelişkili toplumsal ilişkileri tekbiçimli olarak eklemler.

Marx, değer kavramının bünyesinde emeğe ilişkin hiçbir atıf bulunmadığını defalarca vurgular. Değerin emeğe izafe edilmesi ya da değerin emek tarafından belirlenmesi bilinçli olarak değil de körü körüne, toplumsal mübadele sürecinin bütününün işlevsel bir sonucu olarak gerçekleşir:

> Sahip oldukları farklı ürünleri değer cinsinden birbirine eşitlemekle, farklı türden emeklerini insan emeği olarak eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar. Yani değerin tarifi alnında yazılı değildir; değer, emeğin her ürününü toplumsal bir hiyeroglife dönüştürür.[21]

Ve Marx bir dipnotta şunları ekler:

> Öyleyse Galiani'nin "değer, kişiler arasında bir ilişkidir," dedikten sonra... maddi bir kabuğun altındaki gizli bir ilişkidir, diye de eklemesi gerekirdi. Değerin miktarının emek zamanıyla belirlenmesi, metaların sahip olduğu nispi değerin gözle görülür hareketlerinin ardında saklı olan sırdır. Bu sırrın keşfiyle birlikte, emeğin ürünlerine tekabül eden değer miktarının salt rastlantısal olarak belirlendiği izlenimi ortadan kalkar, ancak bu belirlenimin sahip olduğu maddi biçim baki kalır.[22]

Kugelmann'a yazılmış 11 Temmuz 1868 tarihli ünlü mektupta, bu toplumsal mekanizmanın altında yatan mantık çok basit bir biçimde ifade edilmektedir. Oluşumu ve maddi gelişmişlik düzeyi her ne olursa olsun, bir insan topluluğunun ayakta kalması, ancak elin-

21. *A.g.y.*, s. 166-7 ve s. 167n. 22. *A.g.y.*, s. 168.

deki toplumsal emek gücünü, halihazırdaki toplumsal ihtiyaçları karşılamak için gereken oranda yönlendirmesiyle mümkün olur. Marx'ın komünal adını verdiği üretim tarzına dayalı, işlerin doğrudan toplumsal yolla, yani kolektif olarak yapıldığı, işler ayrı ayrı yapılıyorsa da her işçiye diğerlerinin ne yaptığını bilme fırsatının tanındığı bir toplumda, toplum için vazgeçilmez olan bu yönlendirme bizzat işçiler tarafından ya da onlar adına uzlaşma ve planlama ile gerçekleştirilir. Ancak meta üretimi, üretim güçlerinin gelişmesi sonucunda bu komünal bağların koptuğu, ve üreticilerin birbirinden bağımsız hareket eden özel üreticiler olarak çalışmaya başladığı anda ortaya çıkar. Böyle olduğunda toplumsal şebeke, üreticilerin değil, sahip oldukları malların çıkarına göre hareket eden mal sahiplerinin etkinliklerine bağlı hale gelir. Bu etkinlik ise, öyle ya da böyle, mübadele biçimini alır. "Ve toplumsal emek şebekesinin emeğin münferit ürünlerinin şahıslar arasında mübadelesiyle kendisini kurduğu bir toplumda, emeğin oransal dağılımının ortaya çıktığı biçim tam da ürünlerin mübadele değeri olmaktadır."[23]

Öyleyse şahsi üretime dayalı herhangi bir toplum, ayakta kalmak için mübadele yasaları tarafından yönetilmelidir. Meta üretiminin düzeyi ne olursa olsun, bu durum geçerlidir.

Eşdeğerlik koyutu altında bir eşitlik vaadini de barındıran, mübadelenin bu vazgeçilmez yasaları, kendi karşıtına, yani emeğe karşı sermayenin artı değerinin eşitsizliği yasasına dönüştüğü zaman da toplum üzerindeki etkisini kaybetmez. Mübadele yasaları, emek gücünü bir meta olarak, bu metayı kendi yararına kullanmak isteyen sermayedara satmaya mecbur kalan işçiye de, başka herhangi bir metanın alım satımında geçerli olan biçimsel ilke dahilinde uygulanır. Ne var ki, durumun ekonomik gerçekleriyle ölçüldüğünde, eşdeğerlik ilkesinin bir biçimden başka bir şey olmadığı ortaya çıkar – kendi içeriğiyle çelişen, dolayısıyla bir kılıftan ibaret olan, buna rağmen zaruretinden bir şey yitirmeyen bir biçim.

Sermayedarla emekçi arasında süregiden mübadele ilişkisi salt dolaşım sürecine ait bir görüntüden, alışverişin içeriğine yabancı ve bu içeriği gi-

23. Marx'ın Kugelmann'a mektubu (11 Temmuz 1868), *Selected Correspondence of Marx and Engels*, Londra: Lawrence and Wishart, 1941, s. 246.

zemli kılan salt biçimden ibaret hale gelir. Bununla birlikte kapitalist temellük tarzı, meta üretiminin başlangıçtaki yasalarına her ne kadar aykırı gibi görünse de bu yasaların ihlalinden değil, bilakis, yerine getirilmesinden doğar.[24]

Hakikaten, emeğin kapitalist sömürüsü mübadelenin biçimsel ilkelerinin cüzi bir ihlalidir, zira "meta üretimi, işçiler kendi işgücünü bir meta olarak serbestçe satmaya başladığı andan itibaren... yaygınlaşarak üretimin tipik biçimi halini alır. Ancak o andan sonra her ürün daha baştan satış amacıyla üretilir ve üretilen zenginliğin tümü dolaşım alanına dahil olur. Meta üretimi ancak ücretli emek zemininde kendini toplumun bütününe dayatır; fakat aynı zamanda, bütün gizli olanaklarını da ancak bu zeminde ortaya serer".[25] Marx bunu yazarken kastettiğinin ne tür "olanaklar" olduğunu belirtmese de bilim ve teknolojinin gelişimi bunun parçası olsa gerek.

Metanın analizinde Marx'ın "değerin biçimi" (buna "metanın biçimi" de demektedir) ile "değerin miktarı" arasında yaptığı ayrımın önemini fark etmek gerekir. Emeğin köle emeği, serf emeği, ücretli emek gibi değişen biçimleri, ve bunların her birine tekabül eden, değerin miktarının belirlenmesine ilişkin farklılıklar, meta üretiminin farklı gelişmişlik düzeylerinde geçerli olan ekonomik sistem için belirleyicidir. Buna karşın, mübadelenin değişmeyen biçimsel özellikleri, toplumsal sentez için her daim vazgeçilmez olan bir gerçek soyutlama mekanizması oluşturur ve meta üretimine dayalı toplumların ortak niteliği olan soyut kavramsal düşünce için bir matris sunar. Tarih içinde bir yanda iktisat diğer yanda düşünceye özgü biçim ve görevler incelikli biçimlerde etkileşime girmiş olduğundan meta mübadelesinin her iki veçhesini de ayrıntılı olarak tahlil etmek tarihsel materyalizm açısından yararlı olacaktır. Marx'ın analizi, meta üretiminin biçimsel özelliklerine ve çelişkilerine dikkat kesilmeden onun iktisadi yönünü anlamanın imkânsız olduğunu göstermektedir. Marx bıkıp usanmadan bu biçimsel özelliklerin önemini vurgular ve burjuva zihniyetini bunlar karşısındaki aldırışsız tavrından dolayı suçlar.

Meta mübadelesinin ve değerin biçimsel özellikleri ayrı bir analize olanak vermekle kalmaz, bunu talep de eder. Böyle bir analiz,

24. Marx, *Capital*, 1. cilt s. 729, 730. 25. *A.g.y.*, s. 733.

kol emeğinden kendini ayıran zihinsel emeğin fetiş niteliğini ifşa edebilmek için gereklidir.

g) *Töz ve Arızalar*

Mübadele soyutlamasına ait biçimlerin mübadele ediminin parçası olduğunu yukarıda göstermiştik; bunlar mübadelenin işlemesini sağlayan yasaları oluşturur. Metalar fiziksel değişime maruz kalmamalı, yani maddi koşulları sabit olmalıdır. Bu salt bir koyut da olsa toplumsal açıdan zaruridir ve mübadele ediminin ölçütleri açısından metaların düpedüz niteliksiz olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan, takas edilmelerinin yegâne amacı kullanım olduğundan, metalar alışverişte bulunan aktörlere kendilerini kullanım değeri kisvesinde sunarlar. Yani pazarda ikili bir durumda var olmaktadırlar; bir yandan niteliksizlik durumu, diğer yandan kullanım değerinin niteliksel ihtişamı. Niteliksiz olma özelliği metalara mübadele sırasındaki gerçekliğini veren şey iken, kullanıma ilişkin özellikleri yalnızca kişilerin zihinlerinde depolanır.

Mübadelenin evrimi sırasında, ticaretin gerekleri "metaları, meta ve para olarak farklılaşmaya" zorlar. Sonuç olarak, metanın bünyevi ikiliği dışsal bir tezat biçimine bürünür. Mübadele nesnesinin nitelikten yoksun soyutluğu, paranın tekbiçimli doğasında kısmen gizlenir. Doğada tanımsız madde bulunmadığından altın, gümüş, bakır ya da sadece kâğıt bu soyutluğun yerine geçmelidir. Ancak bu ampirik maddeler soyut işlevlerini tümüyle mecazi olarak yerine getirir, dolayısıyla bu işlevin kökeninde yatan ikiliğe halel getirmez.

Daha ileride bu ikiliğin içinde yatan, töz ve arızalar arasındaki malum ilişkiye döneceğiz. Bunlar kavramsal terimler, oysa analizimizin bu noktasında hâlâ mübadele soyutlamasının yalnızca gerçek durumuyla ilgileniyoruz.

h) *Atomizm*

Bu tanımsız tözün mübadeleye konu olabilecek her metanın ve herhangi bir oranının eşdeğeri sayılabilmesi için, paranın yapılacağı malzeme –nitelikten yoksun bütünlüğü ile çelişir gibi görünse de–

değerin mümkün olan her miktarına uyarlanabilir olmalı, yani sınırsızca bölünebilir olmalıdır. Para bölünür olmalıdır ki metalar bölünmeden kalabilsin. Paranın toplumsal işlevinin, biçimi dolayımıyla insan zihninin karşısına çıkardığı çelişkilerden biridir bu. Değerin ya da mübadele denklemine konu olan şeyin soyut maddiliği, mübadelenin her ânında bir bütün olarak ortaya çıkar; her anda bu işlevi sürdürebilmek için de tam aksine her derecede bölünebilirliğe, ya da felsefede dendiği gibi, düpedüz atomizme izin vermelidir.

"Değer olarak her meta eşit derecede bölünebilme özelliğine sahiptir; doğal varoluşunda ise durum bu değildir."[26] Maddenin sınırsız bölünebilirliğini ortaya çıkaran şey, "değer" ve onun altında yatan mübadele soyutlamasıdır, maddi şeylerin doğal varoluşu değil.

i) *Soyut Devinim*

Mal sahiplerinin mübadele etmeye razı oldukları metaların fiili olarak el değiştirmesini nasıl tarif etmeliyiz? Bunun metaların fiziksel durumunu değişime uğratmaması gereken bir fiziksel edim olduğunu biliyoruz. Gerçi bu yalnızca bir koyut, ama bu koyut olmaksızın mübadele imkânsız hale gelirdi. Öyleyse bu koyut, mal sahipleri arasında varılan mübadele anlaşmasını fiiliyata geçiren edimi tanımlayan bir ölçüt görevi görmelidir. Öyleyse mübadele edimi *soyut (maddi olarak gerçek ancak duyusal niteliklerden yoksun) tözlerin, soyut (türdeş, sürekli ve boş) mekân ve zamanda gerçekleşen, böylelikle hiçbir maddi değişime yol açmayan, ve nicel farklılaşma (soyut, boyuttan yoksun nicel farklılaşma) dışında hiçbir farklılaşmaya meydan vermeyen soyut devinimi* olarak tarif edilmelidir. Hem bütün bu ilişkinin, hem de mübadelenin kullanımdan ayrılmasının amacını ortaya koyan, dolaşım halindeki metaların devinimine dair bu betimleme, mübadele soyutlamasının tüm öğelerini ihtiva eder. Bunun yanı sıra, meta mübadelesinin boyutları olan soyut zaman ve mekânı şekillendiren, gerçek tarihsel olayın tarihsel zamandışılığa ve evrenselliğe tercüme edilmesini de içerir.

Metaların devinimi farklı biçimler alabilir, kesintiye ya da sap-

26. Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 141; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008.

maya uğrayabilir; zaman ve mekân ise soyut tekbiçimliliğini korur. Ancak dolaşım süreçleri boyunca ne gibi değişimlere uğrarsa uğrasın, metanın, satın alındığı andaki değerini hep koruduğu varsayılır. Mübadele değerindeki bu sabitlik aktarım edimine genel bir süreklilik kazandırır; buna karşılık, hareket herhangi bir yerde, herhangi bir anda durdurulup metanın durumu ve değeri yeniden tespit edilebilir, ki bu şerh metaların hareketini ayrı ayrı anlara böler. Hem süreklilik hem de kesinti metanın soyut hareketi üzerinde eşzamanlı olarak etkilidir. Bu çelişkili karakter metanın hareketi üzerinde en baştan beri etkilidir; soyutluğunun toplumsal kökeninde de o vardır. Antik dönemde Zenon'un paradokslarına yol açmıştır, modern çağda ise hareketin kalkülüs yöntemiyle analizi içerisinde özümsenmiştir.

j) *Katı Nedensellik*

Mübadele soyutlaması nedensellik kavramının kaynağı değildir; bu kavram çok daha gerilere gider. Bununla birlikte, katı nedenselliğin özünü oluşturan neden-sonuç denkleminin kökeni gibi görünmektedir. Bizce katı nedensellik, fiziksel değişimin, bir koyut dahilinde maddi değişimden muaf kılınmış mübadele nesnelerini etkileme biçimidir. İnsan eliyle meydana gelen ve bu koyutu ihlal eden değişimler, pazarı gözetiminde tutan polis yetkesi tarafından yasaklanmıştır. Maddi değişimden muafiyet kavramı, aslında maddi değişim gerçeğini ortadan kaldırmayan, ancak özgül bir kavramsal biçime tabi kılan bir kurgudan ibarettir. Bu kurgu, nedensellik sürecini –o da özgül, münferit bir olay olarak ayırt edilebilmesi durumunda; tamamlanmasından önce ve sonra– maddi değişimi yadsıyan koyuta tabi kılacak biçimde, neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi kesin ve matematiksel bir dille ifade eden denklemin biçimidir. Buna göre değişimin yadsınması, neden ile sonuç arasındaki katı denklemin düşünsel olarak zorunlu görülmesine yol açan mantıksal koyut olacaktır.

Burada doğaya ve doğal değişime dair yeni bir kavramın, büyüsel veya mitolojik bir düşünme tarzından keskin biçimde ayrılan bir kavramın köklerini görmek mümkündür. En ufak bir insan müdahalesi olmaksızın, tamamen doğal olarak meydana gelen, üstelik pazarda aksi yönde her tür tedbirin alınmış olmasına ve metaları her

tür maddi değişimden muaf kılan toplumsal koyuta karşın kendine zemin bulabilen süreçlere dair bir kavramdır bu. Böyle süreçlerde doğa, insanla yapılan her tür gizli işbirliğini aşan, insana özgü alandan tümüyle ayrı bir güç gibi hareket eder. Başka bir deyişle doğa, tümüyle nesneler dünyasından ibarettir. İşte saf nedensellik kavramı da bununla salt nesne dünyasında meydana gelen bir neden-sonuç süreci olarak ilişkilenir.

Doğaya ilişkin bu kavrayış insanın emek sürecinde deneyimlediği doğayla açıkça çelişir. Bu deneyim hakkında Marx, insan doğa üzerinde etkinlik gösterdiğinde kendisi de doğanın bir gücüdür, demektedir. Oysa metanın değeri doğadan ne kadar kopmuşsa, pazarın aktörü olarak insan da doğadan aynı kertede ayrılmıştır.

"Saf aklın" diğer "kategorileri" gibi, nedensellik kavramı ve onun katı biçimsel ifadesi de toplumsal kökene dair en ufak bir iz taşımaz elbette. Hatta böyle bir kökene dair herhangi bir düşünce bütünüyle imkânsız görünür. Fakat bu, sürdürmekte olduğumuz analiz açısından kesinlikle bir sakınca taşımaz. Bilme kategorilerinin bu genetik körlüğüne dair açıklamanın mübadele soyutlamasında bulunduğunu göstereceğiz. Zira bu soyutlamanın içeriğinin bütün bileşenleri herhangi bir özgül köken fikriyle bağdaşmayan, kesinkes zamandışı bir biçime sahiptir. Aslen tarihsel ve coğrafi bir niteliğe sahip olan bu bileşenler, salt matematiksel bir belirlenime tabi hale gelir.

Nedensellik, daha doğrusu nedenselliğin katı nedensellik olarak biçimsel belirlenimi, burada incelenen kategoriler içinde bir istisna oluşturur. Mübadele soyutlamasının bir parçası değil, sonucudur. Mübadele eylemi nesneler üzerinde hiçbir maddi değişime, kabul edilebilir bir gerekçesi olsun olmasın, izin vermez. Sonuç olarak katı nedensellik, görebildiğim kadarıyla, toplumsal senteze yönelik herhangi bir işleve sahip değildir. Analize dahil etmemizin nedeni yalnızca "saf aklın kategorileri" arasında bahsinin geçmediği yönünde bir eleştiriye meydan vermemektir. Gerçekten de nedensellik ilkesi matematik biliminde asla doğrudan kullanılmaz; yalnızca harekete dair hipotezleri deney yoluyla kanıtlamanın bir aracı olarak ortaya çıkar. Mübadele soyutlamasından doğan asıl etkin biçimsel soyutlama, hareketin saf şemasıdır.

k) *Analizin Sonuç Tespitleri*

Mübadele soyutlamasının bünyevi hareket şeması demek ki doğayı maddi nesne dünyası, toplumsal etkinliklerin öznesi olan insanın kendini geri çektiği bir dünya olarak tarif eden kesin bir kavram ortaya atmaktadır. Mübadele soyutlaması bağlamında zamanın tarihdışı bir zaman, mekânın da gayri coğrafi bir mekân haline geldiğini söylemiştik; yani bunlar esasen soyut zaman ve soyut mekân, sonsuz zaman ve sınırsız mekân haline geliyordu. Bu biçimsel belirlenim açısından zaman ve mekân, toplumla antitez oluşturan bir doğa kavrayışı için sahneyi hazırlar. Bu doğa fikri meta üretimi çağlarına özgü olup komünal üretim tarzlarına dayalı kabile toplumlarının insan merkezci doğa görüşüyle bağdaşmaz.

Soyut hareketin mübadele şemasının kökeninde tuhaf bir çelişki bulunduğunu görmüştük. Mübadele sırasında metalar, sahip oldukları fiziksel doğadan ve bunun üzerinde gerçekleşebilecek herhangi bir değişimden soyutlanmalıdır. Mübadele işleminin sürdüğü sırada metalar üzerinde maddi değişime neden olan hiçbir olay bu bağlamda kabul edilemez. Öte yandan bu işlemin gerektirdiği mülkiyet aktarımının kendisi de, maddi tözlerin zaman ve mekân içerisindeki gerçek hareketlerini içeren fiziksel bir edimdir. Dolayısıyla mübadele sürecinin kendisi, dışlamış olduğu metalara has maddi fizikselliğe eşdeğer bir gerçeklik statüsüne sahip bir fiziksellik sergiler. Böylece doğal ve fiziksel maddiliğin yadsınması, mübadele sürecinin soyut toplumsal fizikselliğinin pozitif gerçekliğini oluşturur, ki toplumsal ağı meydana getiren de budur.

Burada iki karşıt "fiziksellik" olarak ayırt ettiğim şey –biri, kullanım nesnesi olarak metaları ve doğayla maddi alışverişimiz olan kendi etkinliklerimizi içeren somut ve maddi fiziksellik; diğeriyse mübadele nesneleri ve değer nicelikleri olarak metalarla ilgili soyut, tamamen toplumsal fiziksellik– bu ikisi, Almancada dediğimiz gibi "*erste Natur*" (birinci ya da asli doğa) ve "*zweite Natur*" (ikinci, tamamen toplumsal, insan yapımı ya da sentetik doğa) olarak adlandırılabilir. Her ikisi de zaman ve mekânda gerçektir; birinci doğa insan emeği tarafından yaratılır, ikinci doğa mülkiyet ilişkileri tarafından yönetilir.

Şimdi, başlangıçta gözden kaçabilecek olan şu olgunun önemini ortaya koymalıyız: Kullanımdan ayrılan mübadele tarafından dayatılan ve zaman-mekânsal bir eylem olması bakımından kendisi de bir fizikselliğe sahip olan doğal fizikselliğin soyutlanması, kendini soyut bir fiziksellik ya da bir tür *soyut doğa* olarak ortaya koyar: Her tür duyusal gerçeklikten yoksundur ve yalnızca nicel farklılığa izin verir. Üstelik yalnızca parayla tanışık, para kullanan ve kazanan insanlarca anlaşılabilir – yani yalnızca, Friedrich Engels'in "medeniyet" olarak sınıflandırdığı, ve ilk kez klasik Yunan antikçağıyla başlayan o bütünüyle sentetik toplumun üyeleri tarafından.[27] Mübadelenin bu soyut ve tümüyle toplumsal fizikselliği, insan zihni dışında var olmamakla birlikte, zihinden kaynaklanıyor da değildir. Mübadele etkinliğinden ve komünal üretimin parçalanıp yerini birbirinden bağımsız bireyler tarafından yürütülen şahsi üretimin alması sonucunda mübadelenin zorunlu hale gelmesinden kaynaklanır.

Bu gerçek soyutlama, meta mübadelesi çağları boyunca zihinsel emeğin kavramsal kaynakları için başvurduğu cephanelik olagelmiştir. Yunan felsefesinin tarihsel matrisi buydu, bildiğimiz anlamdaki bilimin kavramsal paradigmalarının* matrisini oluşturan da bugün hâlâ bu. Bu paradigmalarda meydana gelen temel değişiklikler söz konusu matriste önemli değişimlere işaret eder, matris değişimleri de paradigma değişikliklerine; çünkü herhangi bir dönemde, toplumsal sentezin yerleşik işlevselciliği dışında, toplumsal olarak gerekli kavrayış biçimlerini yaratabilecek bir kaynak bulunmamaktadır. On dokuzuncu yüzyıla gelinene kadar bu işlevselcilik önemli değişimler geçirmiş, fakat yalnız yirminci yüzyılda tekelci kapitalizmin başlangıcından itibaren yapısal değişimlere maruz kalmıştır.

* Bu terimi Thomas S. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabında ortaya attığı anlamda kullanıyorum. Kuhn birbirinden farklı paradigmalar tanımlamayı başarmıştır. Ben bunları açıklamanın da mümkün olduğuna inanıyorum.

27. F. Engels, *Origin of the Family*, Londra: Lawrence and Wishart, 1943, s. 198; Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1967.

7

Basılı Paranın Evrimi

Önceki bölümlerdeki analizimiz, meta mübadelesini biçimsel bir açıdan ele alıyor. Bunun her çağda mübadelenin ortak özelliği olması muhtemel gibi görünüyor, dolayısıyla şu soru akla geliyor: Meta mübadelesinden soyut düşüncenin doğuşu niçin nispeten geç bir tarihte, klasik antik çağda gerçekleşmiştir de ondan belki on binlerce yıl önceki ilk mübadele ediminden itibaren var olmamıştır? Analizimiz sırasında meta mübadelesinin yalnızca antik Yunan'dan itibaren toplumsal senteze hizmet ettiğini görmüştük, şimdiyse bunu önceki dönemlerden ayıranın ne olduğunu soruyoruz. Bu nedenle mübadelenin gelişiminin temel evrelerini, biçimsel özelliklerine dikkat ederek çok kısaca gözden geçirmeliyiz.

Herhangi iki taraf arasındaki tek, salt rastlantısal bir mübadele durumunda mübadele soyutlamasından elbette iz yoktur. Marx'ın "değerin genişlemiş biçimi" adını verdiği daha ilerki bir evrede, mübadele çok katmanlı hale gelip çok çeşitli metalar içerdiğinde ise bu metalardan biri diğerlerinin takas edilmesinde aracı görevi görmelidir. Söz konusu meta bu rolü oynadığı sırada her ne kadar hiçbir maddi değişime uğramamak koyutuna tabi olsa da, bu rol onun kullanım değerinden farklı bir görünüme bürünmesini gerektirmez. Yine de, bu rol için fiziksel dayanıklılığı, bölünebilir ve taşınabilir oluşuyla bu koyutu kolaylıkla yerine getirebilecek bir meta tercih edilmektedir.

Böylelikle değişmezlik koyutu, mübadelenin doğasından kaynaklandığı halde, çok geçmeden ilgili bütün taraflara söz konusu metanın özgül kullanım değerinin bir sonucuymuş gibi görünür. Bu metaya hususi bir hale atfedilmesi olasılığı da, bu yanıltıcı görüntüyle çelişmekten çok onu tasdik eder. Hele de eşdeğerlik rolünü üstlenen şey değerli bir metal ise bu durum ayyuka çıkar. "Bütün bunlar hâlâ iptidaiydi; değerli metaller para yerine geçen başat ve yaygın meta halini almaya başlamıştı, ancak basılmış para biçiminde değil, hâlâ külçe olarak ağırlıklarınca takas edilmekteydi",[28] yani kullanım nesneleri görünümünde.

Bu yüzden her alışverişte bu parayı tartıp kesmek, eritmek veya saflığını kontrol etmek, kısacası fiziksel doğasına bağlı bir işleme tabi tutmak gerekiyordu. Pazarın gereklerine tam olarak uyum gösterememesinin nedeni tam da buydu ve bu yetersizlik para basımının icadına dek giderilemeyecekti. Bu iddialı adım tarihte ilk kez M.Ö. 680 civarında Ege'nin İonya kıyısında bulunan Lydia ya da Frigya'da atıldı. Kurum dönemin çarpıcı ticari genişlemesini hem takip ederek hem de destekleyerek hızla yayıldı; Yunan deniz ticaretinin belli başlı merkezlerinde taklit edilmeye başlandı. Para basımının devreye girmesi, meta üretiminin "tam gelişmişlik" evresine girdiğine dair güvenilir bir işarettir.

Para yerine geçen bir metanın sahip olduğu değer statüsünün maddi statüsüne bağımlı olduğu ve bu maddi statü içinde gizlendiği önceki ilişki, para basımıyla birlikte tersine çevrilmektedir. Bir madeni paranın kullanım nesnesi değil, mübadele aracı görevi görmesi gerektiği üzerinde yazılıdır. Ağırlığı ve yapıldığı metalin saflığı parayı basan otoritenin güvencesi altındadır; dolaşım sırasında yıpranma nedeniyle ağırlığı eksilmişse iade edilip yenisiyle değiştirilebilir. Fiziksel malzeme bariz bir biçimde toplumsal işlevinin salt taşıyıcısı haline gelmiştir. Öyleyse basılı para, mübadele soyutlamasının koyutlarını yerine getiren bir şeydir. Diğer özelliklerinin yanı sıra değişime uğramayan bir malzemeden yapıldığı varsayılmaktadır. Üzerinde zamanın hiçbir hükmü olmayan ve bu yönüyle doğada bulunan herhangi bir maddeyle tezat sergileyen bir malzemedir bu.

Cebinde madeni para taşıyan ve onun işlevini anlayan herhangi bir kimse, farkında olsun olmasın, mübadele soyutlamasının koyutlarını muğlak biçimde de olsa yansıtan fikirleri zihninde taşımaktadır. Pazarda alışverişi sürdürmek ve paranın gücünden yararlanmak için daha açık bir farkındalığa ihtiyaç yoktur. Fakat söz konusu fikirler üzerine düşünmek, bu fikirleri idrak etmek, formülleştirmek, bunların bir listesini çıkarmak ve karşılıklı ilişkilerini tespit etmek, nasıl kullanıldıkları ve ne gibi sonuçlar doğurduklarını araştırmak, duyular dünyasıyla tezat sergilediklerinin, yine de o dünyayla vazgeçilmez bağları olduğunun farkına varmak, vb. – bütün bunlar ba-

28. Engels, *a.g.y.*, s. 186.

sılı para kullanıyor olmanın doğrudan birer sonucu değildir; ancak para ekonomisinin bünyesindeki, açıkça tarif edilebilecek, belli koşullara bağlı bir olanak teşkil eder.

Bu ekonominin gelişimi sonucunda antik Yunan'ın çeşitli şehir-devletlerinde ortaya çıkan toplumsal ayaklanmalar ve sınıf mücadeleleri, dönemin tarihsel koşulları dahilinde, bu meselelerle uğraşmak için gerekli iradeyi yarattı. Bunlara çözüm bulmak Thales'ten Aristoteles'e kadar uzanan bir felsefeciler hattını meşgul etti ve üç yüz yıl boyunca akıl almaz bir zihinsel çabaya yol açtı. Burada ortaya çıkan şey soyut evrensellere dayalı kavramsal akıl yürütme yetisidir ve bu yeti, zihnin kol emeğinden tamamen bağımsız hale gelmesini sağlamıştır.

8

Gerçek Soyutlamanın Kavramsal Soyutlamaya Dönüşümü

Meta mübadelesinin biçimsel yapısı ikinci doğanın çekirdeğini oluşturur: Tümüyle toplumsal, soyut ve işlevsel olan bu gerçekliğin, insanın hayvanlarla aynı düzeyde var olduğu birinci doğanın karşıtı olduğunu yukarıda söylemiştik. İkinci doğa dışsal ifadesini parada bulur; içimizde insana özgü olan unsur tarihte ilk kez parada başlı başına, nesnel gerçeklik taşıyan bir tezahür bulur. İnsanın doğayla olan maddi alışverişine dair işlemlerden tamamen ayrı bir toplumsal senteze duyulan gereksinim aracılığıyla gerçekleşir bu. Söz konusu işlemler kendi başına birinci doğanın parçasıdır; ancak ister üretim, isterse tüketim ya da yeniden üretimle ilgili işlemler olsun, meta üretimi temelinde bunların hepsi mal sahiplerinin özel alanıyla sınırlı hale gelir. Bu sayısız özel alan, aralarındaki işbölümü nedeniyle birbiriyle iletişim kurmaya mecburdur ve bunu meta mübadelesi aracılığıyla gerçekleştirir.

Yukarıda belirtmiş olduğum gibi mübadelenin toplumsal etkisine yol açan yalnızca mübadele *edimidir*, edimi gerçekleştirenlerin bilinci ise şahsidir ve edimlerinin toplumsal sentez özelliğine karşı

kördür. Bilinç tamamen eylemin soyutlaştırdığı şeylerle meşguldür; bu bilinçsiz topluma has ilişkiler de ancak mübadele eyleminin bütün ampirik şeylerden soyutlanmışlığıyla kendini ikinci doğaya ait bir şey olarak dayatır. Emek, ancak soyut insan emeği olarak ikinci doğanın terimlerine tercüme edildiğinde toplumsal ilişkilere "değer" terimi altında ve "mübadele değeri" biçiminde dahil olur; burada değerin tözünü oluşturan şey emektir, çünkü birinci doğadan kopmuş ve ona karşıt olan ikinci doğa insan kökenlidir. İkinci doğa, insanın kendini yabancılaştırmasıyla bağlantılı olan özfarkındalığın da temelini oluşturur; çünkü bütünüyle şahısların emeğin ürünlerine el koyma biçimleri içerisinde, onları üreten emekten ayrı olarak işler. Çünkü bizzat üreticiler kendi ürünlerini mübadele ediyor dahi olsalar, bunu üretici değil mal sahibi sıfatıyla yapmaktadırlar.

"İkinci doğa" başlığı altında böylece soyutlamanın iki veçhesi bir araya gelir: tarihsel zaman ve mekân içerisindeki toplumsal sentezin gerçekliği ve soyut kavramlar aracılığıyla ideal kavrayış biçimi. İlki meta üretimi koşullarında toplumsal varoluşumuz için yaşamsal önem taşır, ikincisiyse zihinsel emek aracılığıyla üretilen bilimsel bilgi için temeldir. İfade ettikleri şeyler açısından bu iki veçhe birbirinden öylesine ayrıdır ki bunları aynı soyutlamanın iki yönü olarak ele almak kabul edilemeyecek bir öneri gibi görünebilir. Gelgelelim eğer ikinci doğaya dair kavrayışımız doğruysa bu önerme kaçınılmazdır. Her iki veçheyi de içeren tek bir soyutlama vardır, var olabilir. İki veçhesi ya da parçası arasında ancak bir dönüşüm bağlamında ilişki kurulabilir ve böylelikle gerçek soyutlama ideal yansımasına dönüşerek zihinsel bir biçim alır. Ama soyutlamanın, gerçek ve ideal biçimleriyle özdeş olduğuna herkes ikna olmayabilir; dönüşümü kabul etmeye, kaçınılmaz bir sonuç olduğunu onaylamaya herkes hazır olmayabilir. Bu yüzden dönüşümün nasıl gerçekleştiğini göstermek gerekiyor.

Gelgelelim hiç de kolay bir iş değildir bu. Dönüşümü destekleyen ya da ona karşı çıkan bir iddiayı nasıl temellendirebiliriz? Dönüşümü kişilerin zihninde gerçekleşen bir performans olarak düşünecek olursak, elbette ne kanıtlanabilir ne de inkâr edilebilir, çünkü tanık olamadığımız bir şeydir. Söz konusu kavramlar ampirik olmadığından bunların zihindeki varlığını gözle görülür nesne veya olgular aracılığıyla kanıtlamak mümkün değildir. Kişilerin kendileri-

ne sormaya çalışmak da bir o kadar nafiledir, zira yukarıda gösterdiğimiz gibi dönüşümün, onunla meşgul olan zihinlerden silinmesi gerekir. Tartışabileceğimiz tek şey dönüşümün içerdiği problem ve bunun farkına varılmasını nasıl sağlayacağımızdır. Gerçek yaşamda ideal soyutlama gerçek soyutlamanın izini silerek bunun farkına varılmasını engeller. Bunu önlemek için dönüşümün başlangıç noktasının meta mübadelesi eylemi ya da basılı paranın kullanımı olduğu ortaya konmalıdır. Başka bir deyişle dönüşümün, gerçekleşmesine hiçbir olanak tanımayan bir yolla gerçekleşmekte olduğu ortaya konmalıdır. Yani okur ortaya koyduğumuz sunumu dönüşümün bir simülasyonundan ibaret olarak görmeli ve sırf meselenin asıl noktasını göstermek için sahneye konulmuş olan bu alıştırmanın içine girmeye hazır hissetmelidir. Burada dönüşümün tarihçesiyle, kavramsal düşünce tarzının antik Yunan'da doğuşu ve sonraki gelişimiyle ilgilenmiyoruz. Bununla çalışmanın ikinci kısmında meşgul olacağız. Ancak aklın tarihsel kökenini ve zihinsel emeğin kol emeğinden nasıl ayrıldığını anlayabilmek için, ilk önce dönüşümün doğasını içeriden bir bakışla açıklamak gereklidir.

Alıştırmamızı mübadele soyutlamasının bütününü kapsayacak şekilde genişletmenin pratikte mümkün olmadığı açık olduğuna göre, bileşenlerinden birini, tercihen bizim amaçlarımıza en uygun olanını seçmeliyiz. Gelin, pazara giden birinin cebinde taşıdığı madeni paralar örneğini ele alalım. Böyle birinin, farkında olsun ya da olmasın, zihninde "mübadele soyutlamasının koyutlarını yansıtan" fikirler taşıması gerektiğini söylemiş ve örnek olarak da paranın yapıldığı malzemeyi göstermiştik. Bu malzemeyi nasıl tarif edebiliriz? Normalde para basımında kullanılan parlak, pas tutmayan metallerden biri olabilir –ve para sahibi kişi herkes gibi davranıp onu bu metallerden biriyle özdeşleştirebilir, ta ki başka herhangi bir malzemeden de yapılmış olabileceğini fark edene kadar– altın, gümüş, bronz, nikel, ne derseniz deyin. Hatta eğer çek kabul ediyorsa, bu malzeme kâğıt bile olabilir. Ancak yukarıda gördük ki doğanın sunduğu ve insanın tercih edebileceği bu seçeneklerden hiçbiri paranın yapımında kullanılması gereken malzemenin tarifine aslında uymamaktadır. Yoksa parayı tedavüle koyan banka neden yıpranmayı telafi etme taahhüdü versin? Var olan bütün malzemeler, bu dünyaya ait bütün şeyler ve yaratıklar dayanıksız, geçici, aldatıcı

görünüşe sahip, bozulmaya açık ve zamanın etkilerine tabidir; örneğin Platon'un –"idealar" adını bahşettiği kusursuz, ebedi, kendiyle özdeş ve saf varlıklardan konuşmaya geçmeden önce– onlar aleyhine sıraladığı diğer bütün aşınma özelliklerini taşır. Öyleyse para sahibinin cebindeki paralar salt "fikirler" midir? Bu dehşet verici düşünce karşısında o, cebinde bulabildiği bütün paraları avucuna toplayıp düşünmeye başlar. "Bunlar somut şeyler," der kendi kendine, "hem de yalnızca benim için değil, satın aldığım malların karşılığı olarak bunları verdiğim herhangi bir kişi için de somutlar. Yaşadığım bu Atina şehrinin her bir üyesi için aynı gerçekliğe sahipler; bu evrensel toplumsal gerçeklik paranın doğasında bulunur, Antiphon ya da başka herhangi bir sofist gerçekliğin yalnızca benim algımla ilgili olduğu, algımın ötesindeki şeyleri bağlamadığı üzerine ne söylerse söylesin. Paralarım kendi bedenim kadar gerçek, karnımı doyurabilmem için bana satın aldıkları et kadar, dolayısıyla herkesin bedeni ne kadar gerçekse onlar da o kadar gerçek. Maddi olmayan para, "ideal para", düşünce-mangırı – ne saçmalık! Maddi olarak gerçek olmadıkça para asla para olamaz".

Böylece parasının yapıldığı malzemenin *gerçek* olduğuna dair güven verici bir sonuca ulaşır. Zaman ve mekânda var olan başka herhangi bir madde kadar gerçektir bu, fakat aynı zamanda tamamen farklıdır da. Çünkü zamanın etkisiyle değişime uğramaz, ki bu yalnızca Platon'un övdüğü bir şey değildir, drahmiyi basan Devlet hazinesi de bize böyle söyler. Fakat zamanın etkisine maruz kalmayan bir madde nasıl olup da zaman içinde var olabilir? Böyle bir maddeyi ne koskoca doğada bulmak mümkündür, ne de algının sınırları içinde. Ne görmenin, ne hissetmenin, ne de dokunmanın mümkün olduğu bu maddeyi bizim heveskâr para sahibi nasıl olup da tanımaktadır? Düşünce, sadece düşünce yoluyla tanımaktadır. Böyle inatçı bir düşünceyle hayatında daha önce hiç karşılaşmamıştır. Gerçek bir şeye dair bir düşüncedir bu, ama gerçekliğin gerçek olduğunu bilmemizi sağlayan duyusal niteliğin her türünden soyutlanmıştır. Duyusal nitelikten azade olan bu malzeme asla tahrip olmayacak türdendir. "Öyleyse bu Platon'un 'idealar' adını verdiği gerçeklikten ne açıdan farklıdır?" diye sorar. "Fakat Platon ağabey bu gerçekliği ticaret dünyamızdan dışlamakla, sırf yok edilemez olduğu için onu göklerde aramakla hata ediyor. Aksine, paramın yapıldığı bu sabit,

değişmez, soyut, tekbiçimli malzeme, hemen burada, cebimde." Ona yeniden bakar, avucunda tuttuğu bir gümüş parçasıdır, Laurion madenlerinden gelen gümüşten yapılmıştır. Yalnızca Platon'un saf, soyut düşüncesinde var olan ve filozofun verecek bir isim bulamadığı, tarif edemediği o Platonik malzemeyle ilgisi yoktur.

Şölenine giden Sokrates gibi yolda durakaldıktan sonra, bu kez yeni bir hamleyle agoraya, alışveriş yapmayı planladığı pazar yerine doğru aceleyle seğirtir. Sonunda oraya vardığındaysa yeniden duraklar, çünkü kasabın az ilerisinde Platon'un ta kendisi bir parapet üzerinde oturmuş, Sokrates, Glaukon, Adeimantos ve diğer arkadaşlarıyla felsefi bir sohbet koyultuyordur. Paralarının basbayağı gümüş olduğuna karar kılıp kasaba gitse ve et mi alsa, yoksa cebindeki paraların muhtemelen yok edilemez, soyut ve tamamen ideal bir malzemeden yapılmış olması gerektiği sorusunun peşinden gidip Platon'a akıl mı danışsa? Tabii, bu onu salt entelektüel bir uğraşa sürükleyecek, yaşamın ekonomik gereksinimlerine geri dönene kadar kim bilir ne kadar zaman geçecektir?

Deneyimizdeki para sahibini bağdaşmaz seçenekleri arasında ikiye bölündüğü yol ayrımında bırakabiliriz artık. Bu simülasyon bize söz konusu seçeneklerin uydurma değil, meta mübadelesinin doğasında bulunan hakiki bir ikilik olduğunu ve paranın yarattığı şeyleşme gerçek soyutlamayı fark edilir kıldığı anda ortaya çıktığını göstermiştir. Meta mübadelesi alanında ve pazar etkinlikleri düzeyinde hareket ettiğimiz sürece para bir metal parçasıdır. Bu metal, başlangıçta kullanım değerine sahip bir nesneyken, tüm diğer metaların herkesçe kabul edilmiş eşdeğeri işlevini yüklenmesiyle birlikte başlangıçtaki kullanımından uzaklaşmış, toplumsal emeğin nicel parçalarını soyut biçimde temsil eden bir nesne halini almıştır. Fakat paranın bu parasal işlevinin altında yatan, Marx'ın deyimiyle, genel "meta soyutlaması"dır. Bu soyutlama verili zaman-mekânsal gerçekliği içerisinde zihinsel olarak tanımlandığında, saf düşüncenin ampirik olmayan kavramlarının oluşumunu mümkün, hatta mecbur kılar. Gelgelelim bu etkinlik paranın temel ekonomik kullanımından apayrı olduğundan, aradaki bağlantının farkına varmak güçtür. Bu noktaya bir sonraki bölümde döneceğiz; şimdilik kendimizi sorunun yalnızca bir yönüyle, yani para basımında hangi malzemenin kullanılması gerektiği sorusuyla sınırlıyoruz.

Para basımında kullanılan soyut malzemenin tarifine uygun bir kavram ortaya atan, ancak bu kavramın neyi temsil ettiğinden, ve kendisini bu kavramı düşünmeye iten şeyin ne olduğundan bihaber olan ilk "saf düşünür" eski Yunanlı Parmenides'tir. Onun τό ἔον teriminin tercümesi "Bir; var olan şey"dir. Zaman içinde değişmez, tüm uzamı doldurur; duyularla algılanabilen her tür nitelikten yoksun, tamamen türdeş ve tekbiçimli, bölünmez, oluş ve çürüme yetisinden yoksun ve sonsuza dek durağandır (yani, klasik antikite düşüncesinde ortak olan sabit atalete uygundur). Parmenides, bu gerçeklik ya da varlığın var olmadığını düşünmenin bünyesi gereği imkânsız olduğunu vurgular. Bu akıl yürütme tarzı onun düşüncesinde baş köşeye yerleşir ve mantıksal bir tartışmaya dayanan bir sonucun tarihteki ilk örneğini oluşturur. Hegel'in "Parmenides felsefenin başlangıcını teşkil eder" demesine neden olmuştur.[29] Francis Cornford da aynı fikirdedir: "O, tartışan, dogmatik beyanlarda bulunmak yerine belli bir usul izleyerek sonuçları öncüllerden türeten ilk felsefecidir. Onun okulu diyalektiğin kurucusudur."[30] Parmenides, Pythagoras ve Herakleitos'la birlikte, insanın zihinsel faaliyetine tamamen farklı bir şekil kazandıran, onu meta mübadelesi çağından önce gelen komünal üretim tarzlarıyla bağlantılı insanbiçimcilikten uzaklaştıran ilk felsefeciler arasındadır. Bu felsefeciler, ve onlardan önce Milet okulunun büyük İonyalıları ile birlikte "Yunan mucizesi"ne tanık oluruz: Bugün hâlâ kullanmakta olduğumuz kavramsal düşünme tarzının başlangıcına ve ona eşlik eden –meta mübadelesine dayalı bütün sınıflı toplumlara nüfuz etmiş olan– zihinsel emeğin kol emeğinden ayrımına.

Vurgulanması gereken bir nokta var: Ne Parmenides ne de klasik Yunan felsefesinin kurucularından herhangi biri, kavramları kendisinin oluşturduğunu, örneğin tikel ve çokkatlı bir algıdan soyutlama yoluyla evrensel bir kavram düzeyine ulaştığını iddia eder. İçlerinden hiçbiri, kavramlarını nasıl ürettiğini açıklayarak onlara meşruiyet kazandırmaya çalışmaz. Bu kavramların altında yatan soyutla-

29. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1971, 1. cilt, s. 390.

30. Francis M. Cornford, *Plato and Parmenides*: Parmenides' *Way of Truth* and Plato's *Parmenides*, Londra: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1939, s. 29.

ma tamamen farklı türdendir. Verili, hazır, türetilmiş olmaktan uzak bu soyutlama insan düşüncesinin aracılığı olmaksızın, başka bir yerde ortaya çıkmıştır. Sözgelimi Parmenides, felsefesinin girişine koyduğu alegorik önsözde doğruyu yanlıştan ayıran tanrıça Dike'nin evine nasıl uçarak yükseldiğini ve orada kendine mal ettiği bilgeliğe nasıl nail olduğunu anlatır. Tanrıçanın kendisini uyardığını da açıkça ilave eder: "Sana verdiğim enine boyuna düşünülmüş bu öğretiyi yalnız akıl yoluyla müşahede etmelisin."*[31]

Öyleyse τό ἔον kavramının kendisi Parmenides'in düşüncesinin bir yaratımı olmamakla birlikte, yine de akılcı tartışmaya dayalı bir düşüncenin başlangıç noktasını oluşturur. Burada önemli nokta, kavramsal düşüncenin, doğru-yanlış diyalektiğini düşüncenin bağlayıcı mantıksal zorunluluğuna ilişkin ölçütlere göre (ya da buna karşıt olarak) kavramasıdır. Parmenides'in iddiasına göre: "Düşünüş ve onun 'olduğu' düşüncesi bir ve aynıdır. Düşünceyi, var olandan ayrı yerde bulamazsın, zira düşünce ona izafen dile getirilir. Çünkü var olandan başka bir şey yoktur ve olmayacaktır." Hegel, "Temel düşünce budur," diye ilave eder. Gerçekten de Hegel, Parmenides'te kendi kavramsal ontolojizmini görmektedir.[32]

Zihinsel emeği her tür kol emeğinden tam anlamıyla ayrı biçimiyle tanımlayan şey, ampirik olmayan biçimsel soyutlamalardır; bunlar ancak ampirik olmayan, "saf" kavramlar tarafından temsil edilebilir. Öyleyse zihinsel emeğin ve söz konusu bölünmenin açıklaması, bunların altında yatan ampirik olmayan biçimsel soyutlamanın kökenini göstermeye bağlıdır, ki analizimizin amacı da zaten bu. Bu kökenin meta mübadelesine eşlik eden gerçek soyutlamadan başka bir şey olmadığını görebiliriz, zira ampirik olmayan biçimsel bir niteliği vardır ve düşünceden kaynaklanmaz. İdealizme düşmeden, zihinsel emeğin ve bilimin kendine özgü doğasını hakkınca irdelemek ancak bu yolla mümkündür. Bu tarz bir kafa ve kol ayrımının tarihteki ilk tezahürünü Yunan felsefesi oluşturur. Zira ampirik olmayan gerçek soyutlama meta mübadelesinde aşikâr ise, bunun

* Burada Hegel'in derslerinde kullandığı alıntıyı takip ediyorum. *Fragmente der Vorsokratiker* (1903), s. 119.

31. Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, s. 119.

32. Cornford, *Plato and Parmenides*, s. 34.

sebebi mübadele sayesinde toplumsal bir sentezin mümkün olmasıdır. Söz konusu toplumsal sentez insanın doğayla maddi alışverişine dair bütün edimlerden zaman-mekân bakımından kesin bir biçimde ayrılır. Ve bildiğim kadarıyla böyle bir toplumsal sentezin olgunluğa erişmesi M.Ö. sekiz ya da yedinci yüzyılda Yunanistan'da gerçekleşir, ki M.Ö. 680'deki ilk para basımının bunda büyük önemi vardır. Öyleyse burada karşımızda duran şey, insanın tüm fiziksel yetilerinden ayrı olarak "saf aklı" oluşturan, gelişimini tamamlamış haldeki kavramsal düşüncenin tarihsel kökenidir.

9
Özerk Akıl

a) *Kendine Yabancılaşma ve Kendini Yönlendirme*

Mübadelenin gerçek soyutlamasından kavramsal düşüncenin ideal soyutlamasına dönüşümün içerdiği teorik sorunu örneklemek için en kesin yöntem olarak seçtiğimiz özdeşleşim sürecini henüz sonuna kadar irdelemedik. Bu süreç özerk akla yol açar.

Ortaya çıkan kavramlar ancak özdeşleşimin en sonunda kökeninden kopar. Yalnız bu noktada soyut düşüncenin, daha ortaya çıktığı anda kökeninden, kökeni aracılığıyla ve kökeninde koptuğu söylenebilir. Çünkü mübadeleye özgü gerçek soyutlamanın ayırt edici özelliği, ampirik içeriği tümüyle dışlamasıdır. Bu soyutluk ampirizm karşıtıdır. Dolayısıyla bu soyutlama ya da onun öğelerinden herhangi birinin doğru biçimde tanımlanması, mübadele soyutlamasının kendisi gibi ampirik olmayan kavramların oluşumuna yol açar. Ve ampirik olmayan bu kavramlar mekânın, tarihin ya da kökenlerine dair başka bir koşulun izini dahi taşımazlar. Duyusal algı alanının dışındadırlar, gelgelelim gerçekliğe dair asli taleplerinden de vazgeçmezler. Fakat bu gerçeklik şu ya da bu nesneye değil, bütüne aittir.

Anlaşılması gereken bir başka nokta, toplumsal kökeninden kopan soyut aklın tamamen kendine has normatif bir duyu edinmesidir; bu onun "mantığı" görevi görür. Bu olguyu Parmenides'in τὸ ἐον kavramını, özellikle de Hegel'in getirdiği yorum ışığında tartı-

şırken gözlemiştik. Burada, açıkça ortaya çıktığında, ampirik olmayan kavramsal soyutlamanın daha baştan beri kendine ait bir hakikat ve yanlış duyusuna, mantıksal tartışmaya dayanan bir akıl yürütmeye bağlı olduğu anlaşılır. Bunlar Yunanlıların diyalektiğin gücü olarak gördükleri özelliklerdir. Nitekim dönüşüm hem kendine yabancılaşmayı içerir hem de kendini yönlendirmeyi.

Soyut aklın mantıksal özerkliğini taşıyan ve onun kavrayış yetisinden mesul olan bu normatif duyunun açıklaması bizatihi mübadele soyutlamasının doğasında yatar. Mübadele soyutlaması olgulara değil, tümüyle toplumsal koyuta dayalıdır. Bu koyuta göre metaların kullanımı mübadele sonuçlanana kadar askıya alınmalıdır. Yine bu koyuta göre metalar hiçbir fiziksel değişime uğramamalıdır, ki bu, olgular tarafından yalanlandığında bile geçerliliğini korur. Yine bu koyuta göre mübadele ilişkisinde metalar gerçek farklılıklarına rağmen eşit kabul edilir; mal sahipleri arasındaki, şeylerden mahrum edilme ve şeyleri satın alma ilişkisi mübadele edilebilirlik koşuluna bağlıdır; metalar maddi olarak etkilenmeksizin bir yerden diğerine aktarılmak suretiyle el değiştirir. Bu biçimsel kavramların hiçbiri olgusal önermeler içermemektedir. Hepsi de meta mübadelesinin mümkün olabilmesi ve anarşik bir toplumu şeyleşme kuralları aracılığıyla ayakta tutabilmesi için uyulması gereken normlardır.

b) *İlişkisel Yer Değiştirme*

Kendi başına bu önerme, gerekli olan açıklamayı tam olarak sunmaz. Çünkü söz konusu koyutlar ancak toplumsal ilişkiler ve kişilerin eylem biçimleri üzerinde doğrudan etkili olur, soyut aklın doğayı kavrayışında sergilediği normatif karakterle uzaktan yakından ilgisi yoktur. İşin doğrusu bu aklı ortaya çıkaran dönüşüm süreci, düz bir özdeşleşim çizgisini izlerken bile son derece çarpıcı bir kaymaya uğrar. Gerçek soyutlama, mübadele sırasında iki mal sahibi arasındaki karşılıklı ilişkiden doğar ve yalnızca bu ilişki içinde geçerli olur. Nasıl ki tek bir ağaca bağlanan bir hamak, hamak işlevi göremezse, tek bir mal sahibinin kendi başına yapacağı herhangi bir şey bu soyutlamayı doğuramaz. Mübadele edimi, ancak alışverişte bulunan aktörlerin karşılıklı taleplerinin iç içe geçmesi –"do ut des" (ben veriyorum ki sen de veresin)– sayesinde soyut doğasına kavuşur ve bu

soyutlama mübadeleye toplumsal sentez işlevini yükler. Mübadele ilişkisini Robinson Crusoe'nun kendisini çevreleyen doğayla olan münasebetine uyarlamak –ki burjuva iktisatçılarının pek sevdiği bir yöntemdir– onların "mübadele" adını verdikleri şeyden gerçek soyutlamanın bütün izlerini siler. Ancak işin tuhaf yanı, gerçek soyutlama nihayet soyut aklın kavramsal yapısına çevrildiğinde, karşımıza Robinson'un doğayla ilişkisinden pek de farklı olmayan bir ilişki çıkar. Zira bu aklın dış gerçeklikle kurduğu ilişki, bilmeye özgü o bildik özne-nesne ilişkisini örnek alır. İlişkisel kayma o derecedir ki böyle bir karşıtlığın kaynağının başarılı bir özdeşlik sürecinden daha sapkın bir şey olmadığı yolundaki kanaatimiz saçma görünür. Ancak daha yakından incelendiğinde sahnedeki bu baştan aşağı değişimin bizatihi dönüşüm sürecinin ayrılmaz ve kaçınılmaz bir parçası olduğu görülür.

Mübadelenin bünyesindeki gerçek soyutlamanın ancak basılı para aracılığıyla sezilebilir hale geldiğini açıkça gördük. Komünal toplum biçimleriyle hâlâ uyumlu olan (ki bunların kalıntıları aslında Yakın ve Doğu Akdeniz havzasına dağılmış durumdaydı) önceki ticari pratiklerin herhangi birinde de gerçek soyutlama elbette aynı derecede işlevseldi, ancak insan aklından tamamen gizlenmişti. Paranın devreye sokulması ve yaygınlaşması ise komünal üretimi devre dışı bırakan ve temelini "şeyleşme"den alan bir toplumsal sentezin habercisiydi. Buna şeyleşme denmesinin nedeni, insanların toplumsal bağlamından ürünlerin toplumsal bağlamına doğru gerçekleşen dönüşümdür. Bu ürünler birbiriyle parasal terimlerle iletişim kurar, fiyatları aracılığıyla, yani Marx'ın deyimiyle "meta dilinde" konuşur. Konunun bu tarihsel yönlerine kitabın ikinci kısmında döneceğiz. Basılı para toplumsal sentezin işlevsel aracısı rolü oynar. Mal sahipleri artık birbirleriyle değil, paralarıyla muhatap olurlar. Böylece ancak meta üretiminin gelişkin evresinde, hâkim olan şeyleşmenin ileri aşamasında, gerçek soyutlamanın kavramsal terimlere dönüşümünü mümkün kılan koşullar doğar. Bu koşullar altında mübadele soyutlamasının unsurları kendilerini insan aklına –her defasında yalnızca tek bir akla– nesnelerin özellikleriymiş ve aslında parayla değil de doğayla ilişkiliymiş gibi sunar.

c) *Mübadelenin* post festum *Dönüşümü*
(Marx – "Olay olup bittikten sonra")

Öncelikle tekrar belirtmeliyiz ki mübadele soyutlamasının dönüşümü, ticari faaliyetin bir parçası olarak ortaya çıkmaz. Ticari işlevi açısından para, metal ya da türevi bir malzemeden yapılmış somut haliyle tümüyle kabul edilebilirdir. Pazarın hengâmesi içinde, insanların basılı paranın kendisiyle mübadele soyutlaması arasındaki gediği fark etmesine olanak yoktur; bu ancak bir müşahede ve düşünme konusu olduğunda gözlerine çarpar.[33] Burada özneyle nesne arasındaki bilişsel ilişkiye, bu ilişkide nesnenin doğayı temsil etme meselesine geliyoruz. Zira ikinci olarak, mübadele soyutlamasının içeriğinin tam olarak nelerden oluştuğu konusunda net olmalıyız. Bu içeriği oluşturan şey, mal sahipleri arasındaki fiziksel mal aktarımı ediminin temel özelliklerinden ibarettir. Soyut olan bu fiziksel olaydır (onu "gerçek soyutlama" olarak adlandırmamız bu yüzden); doğanın mekân, zaman, madde, hareket, nicelik gibi en temel unsurlarının bir bileşkesidir. Bu unsurların tanımlanmasından doğan kavramlar da bu nedenle kökenleri itibariyle doğaya ilişkin kavramlardır. Kendi aralarında, doğaya dair kapsamlı bir örüntü ya da çerçeveyi soyut bir biçimde oluştururlar. Mantığın terimleriyle bu kavramlar, ebedi ve ezeli bir evrenselliğin ampirik olmayan, tümüyle biçimsel kavramları olarak tanımlanabilir. Fiziksel nesnelerin dünyası olarak görülen, insanın toplumsal dünyası ve tarihiyle tam bir tezat arz eden bir doğa dışında hiçbir şeyle ilişkilenemezler. Mübadele soyutlamasına dayanan kavramların dünyası, *Kapital*'in 1. cildindeki ünlü bir dipnotunda Marx'ın "doğa biliminin soyut materyalizmi, tarihsel süreci dışlayan bir materyalizm" diyerek eleştirdiği şeyin ta kendisidir.[34]

d) *Toplum ve Doğanın Birbirinden Ayrılması*

Doğanın bu insan-dışı nesneler dünyasının oluşumu sırasında şöyle bir olay gerçekleşir: Dönüşümün tam sonuçlandığı anda ortaya çı-

33. Krş. *a.g.y.*, s. 26. 34. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 494n.

kan akıl, tuhaf bir biçimde saf değiştirir. Aklın gayrişahsi teçhizatını oluşturan ampirik olmayan kavramlar, bir yandan kendi toplumsal kökenlerine dair her türlü izi silip, tabir yerindeyse aklın toplama arkasını dönmesine neden olurken, bir yandan da doğanın dışsal gerçekliğiyle yüzleşen bilme yetisinin araçlarına dönüşürler. Kullanıma ilişkin duyusal gerçekliğin tamamından soyutlanmış olan bu kavramlar, tüm insan referansını yitirerek tek içerik olarak insan-dışı doğayı muhafaza ederler.

Kavramsal akıl yürütme, soyut aklın hem nüfuz edilemez bir biçimde kendine yabancılaşmasına neden olan, aynı zamanda da onu mantıksal bir özyönetim yetisiyle donatan bir süreçte ortaya çıkar. Gerçek soyutlamanın öğeleri kavramsal birer biçim edindikleri anda, bu unsurların toplumsal koyuttan temellenen nitelikleri, kavramlara eşlik eden bir mantıksal tartışma diyalektiğine doğru evrimleşir. Tartışma, kavramların uygulanmasını ve doğru ya da yanlış biçiminde yorumlanmasını içerir. Özetle, iddiamıza göre, para yapımında kullanılması *gereken*, ama kullanılmayan ve kullanılması da mümkün olmayan malzemeye atıfta bulunan Parmenides'in τό ἐον terimi, gerçeklik hakkında akıl yürütmenin doğru yolunu gösteren bir reçete haline gelir. Ve bu doğru yol, genel kural olarak, meta üretimine dayalı halihazırdaki toplumsal oluşumun terkibine uyum gösterir. Oysa akıl yürütmenin kendisi bu uyuma kapalıdır, çünkü yabancılaşma onu topluma karşı körleştirmiştir. Bu da toplum ve doğanın birbirinden ayrılmasına yol açar; meta üretimiyle birlikte ortaya çıkan bu ayrılık, doğa ve toplum arasındaki önceki komünal toplum biçimlerine has insanbiçimci kaynaşmayı geride bırakır.

Francis Cornford, Sophokles'in *Kral Oidipus*'undan yaptığı alıntıyla bu insanbiçimciliğin manidar bir örneğini verir: "Öyleyse... bir günah işlendiğinde –Oidipus'un bilinçsiz ensesti gibi– bütün doğa insanın suçuyla zehirlenmiş olur. Thebai diyarı, 'Toprağın meyve vermeyen tomurcuklarında, Sıcaktan telef olmuş sürülerde ve doğuramadan ölen kadınların sancısında tükenip gitti'."[35] George Thomson'ın dediği gibi, "İlkel düşüncede toplum ve doğa birdi. Thales ve Anaksimandros, doğayı toplumdan ayırarak insandan bağımsız bir

35. Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Londra: Edward Arnold, 1912.

biçimde var olan bir dış gerçeklik şeklinde sunmayı başardılar. Keza Solon da toplumu doğadan ayırarak insana özgü ödevlere dayalı bir ahlak düzeni olarak sunmayı başardı. Başka bir deyişle, Anaksimandros doğayı nasıl nesnelleştirdiyse, Solon da aynı şekilde toplumu nesnelleştirdi."[36]

e) *Aklın Kökenindeki Şeyleşme*

Doğanın insandan bağımsız, fiziksel bir nesne dünyası olduğu yönündeki anlayışın, meta üretiminin gelişkin evresinde, para ekonomisine dönüştüğü anda ortaya çıktığını işitmek kafa karıştırıcı olabilir. Yine de bu, söz konusu doğa kavrayışının tarihsel kökeninin doğru bir betimlemesidir; bu doğa kavramı, toplumsal ilişkilerin meta mübadelesine özgü o gayrişahsi ve şeyleşmiş niteliğe büründüğü anda ortaya çıkar. Mübadele sırasında edimin toplumsal, ancak zihinlerin kişisel olduğunu, soyut olan şeyin ise mal sahipleri arasındaki somut mal aktarımı edimi olduğunu gördük. Mübadele eylemi, toplumsal yaşamları içindeki bireylerin zihinlerinde şeylere ilişkin olarak taşıdığı duyusal gerçekliğin karşı kutbunda yer alır. Gerçek soyutlamadan türetilen, ampirik olmayan kavramlar, bu eylemi çıplak bir fiziksel gerçekliğe indirgenmiş olarak betimler. Mübadele halindeki tüm aktörler nezdinde evrensel toplumsal geçerliliğe sahip bir gerçekliktir bu. Bu kavramlar doğa olaylarına uygulandıkları zaman nesnel bir gerçeklik taşırlar, çünkü fiziksel olayların biçimsel kategorileriyle ilişkilidirler. Söz konusu kategorileri bir doğa olayını meydana getiren asgari koşullar olarak tanımlayabiliriz, zira şeylerin maddi durumu hiçbir değişime uğramadığı sırada gerçekleşen olaylardır bunlar. Mekanik düşünüşün paradigmasını oluşturan bu kavramlar, köken itibariyle, mübadele eyleminin biçimleridir; içerik bakımından ise insanın toplumsal dünyasıyla taban tabana zıt bir nesne dünyası olarak doğanın temel kategorilerini teşkil ederler. Bu kavramların içeriğinde paraya hiçbir atıf yoktur. Para ve mübadeleyle ilgili tek özellikleri, soyut nitelikleridir. Soyutluğun kendisi mübadelenin ürünü ve sonucudur, fakat söz konu-

36. George Thomson, *The First Philosophers*, Londra: Lawrence & Wishart, 1955, s. 228.

su kavramları kullanan herhangi bir zihin ya da "akıl", bu gerçeğin hiçbir biçimde farkına varmaz. Böyle bir akıl kendi düşünüş tarzını açıklamaya çalıştığında yanlış bilincin yabancılaştırıcı etkisine mahkûm olur. Kendini açıklama, dayanağını ampirik olmayan kavramlardan mı yoksa dış gerçeklikten türetilmiş kavramlardan mı aldığına bağlı olarak, materyalist ya da idealist bir değişkede tezahür eder. Ampirik olmayan kavramlar materyalist tarzda –yani doğrudan düşünüşle– açıklanamayacağından idealizm, başka açılardan ne kadar saçma olursa olsun, epistemolojik üstünlüğü elde eder.

f) *Kol Emeği Dışındaki Kaynaklardan Edinilen Bilgi*

Mübadele soyutlamasından türetilen kavramlar sayesinde zihin, uygun bir yöntemle kullanıldığında doğanın bilgisini kol emeğine tümüyle yabancı kaynaklardan elde etme yetisine sahip bilişsel araçlarla donanmıştır. Temellük etme mantığının, daha doğrusu karşılıklı olarak temellük etme mantığının güdümündeki bir bilgidir bu. Kol gücüne dayalı üretimin aksine, pazarda bu mantık geçerlidir. Üretimin mantığı, ancak üreticilerin –bireysel veya ortak olarak– üretimlerini sürdürmeleri için gereken, kafa ve kolun birliğine dair bir mantık olurdu. Oysa pazarın ve mekanik düşünüşün mantığı, kol emeğinden ayrılmış olan zihinsel emeğe ait bir mantıktır. Öyleyse mübadele soyutlamasından türeyen kavramları –mekanik düşüncenin kavramlarını– "zihinsel emeğin özgün kategorileri" olarak adlandırabiliriz. Özel mülkün, bilhassa da sermayenin hizmetine koşulabilecek bir emektir bu.

İkinci doğadan kaynaklanan ve zihinsel emeğin ürünü olan bu bilim, ampirik olmayan soyutlamalar ve *a priori* nitelikte kavramlar üzerinde temellenir. Mübadele soyutlamasının biçimsel öğeleri temelden öylesine kapsamlıdır ki –soyut zaman ve mekân, soyut madde, matematiksel bir soyutlama olarak nicelik, soyut hareket, vb.– doğanın bu temel özelliklerinin dışında kalan tek bir doğa olayı bulmak mümkün değildir. Bu öğeler kendi aralarında, gözlemlenebilir olguların tamamının uymak zorunda olduğu bir tür soyut çerçeve meydana getirir. Bu çerçeveyi tanımlayan herhangi bir boyut, örneğin türdeş uzam geometrisi, *daha baştan* kesinliğinden kuşku duyulmayacak biçimde söz konusu olgulara uygulanabilir olacaktır,

tabii olgunun özgül niteliklerini gözetmek kaydıyla. Sonsuz çeşitliliği içinde bu nitelikler duyu algısıyla iletildiği ve bilim erbabı kadar kol gücü kullanan üreticiler de bunlara erişebildiği halde, kavramsal konular zihin emekçilerinin tekelindedir. Epistemolojik sorunlar da konunun bu teorik yanına aittir. Bu sorunlar içinde en önemlisi, doğa kanunlarının kavranmasına ve bu kavrayışın olanak ve koşullarına dair olandır.

g) *Doğa Kanunları*

Galileocu-Newtoncu klasik dönemde anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle pozitif bilimlerin matematiksel ve deneye dayalı yöntemi, doğa kanunlarının keşfini kendine amaç edinmişti. Modern bilimin doğuşu modern kapitalizmin ortaya çıkışına koşut olarak gerçekleşti. Bu çalışmanın ikinci kısmında bunlar arasındaki biçimsel ve içsel bağlantıyı tahlil edeceğiz; şimdilik Kant tarafından ortaya atılan bilimin yöntemsel sorununu açıklamakla ilgileniyoruz. Kant'la önemli bir ortak noktamız bulunuyor. Kant hararetle ve İngiliz ampirizmi karşısında polemik açısından büyük bir üstünlükle, doğa kanunlarının keşfinin ampirik olmayan kavramlara –sözgelimi Newton'un "hareket yasalarının ilki"nde tarif edilen atalet kavramı gibi– başvurmayı gerektirdiğini savunuyordu. Gelgelelim böyle bir kavramın, sırf ampirik olmadığı ve doğadan ya da deneyimden çıkarsanması imkânsız olduğu için, nasıl olup da doğanın içsel işleyişine dair duyu algısının çok ötesine geçen bir bilgi sunabileceğini anlamak son derece güçtür. Kant'ı, kendinden önce gelen bütün epistemolojik bakış açılarına karşı cephe almaya; bilimsel kavramların doğayı model aldığı varsayılamayacağına göre, Newtoncu bilimin olgularını açıklamanın tek yolunun, doğanın, daha doğrusu bizim insani deneyimimizin saf aklın ampirik olmayan kavramlarını model aldığı sonucuna varmaya iten de bu çelişkiydi. Kant bu sonuca ulaşıyordu, çünkü ampirik olmayan kavramların doğal ya da tarihsel, her halükârda zaman-mekânsal kökleri olabileceğini tahayyül edememişti. Aynı durum bütün materyalist felsefeciler için de geçerlidir. Onlara göre ampirik olmayan kavramların bilimde hayati bir rol oynadığına inanan her kimse idealist bir düşünürdür. Tersinden söylersek, materyalizmde ısrar eden herkes de antik dönem ve burjuva bilimine da-

ir yanlış fikirler taşımaya mahkûmdur. Bizim çalışmamız bu paradoksal duruma çare bulmayı amaçlıyor. Zira ampirik olmayan kavramların illa materyalist açıklamanın ötesinde kalmadığını gösteriyoruz. Dolayısıyla hem idealist hem de materyalist felsefeyi reddetmek ve yegâne yöntemsel rehberimiz olarak tarihsel materyalizmi takip etmek durumundayız.

h) *Tarihsel Materyalizmin Rehberliği*

Marx insanlık tarihini doğa tarihinin bir parçası olarak tasavvur etmiştir. Doğa tarihine teğet olan bu tarih, insanın kendi geçim kaynaklarını üretmeyi başarmasına kadar geçen zahmetli süreç içinde şekillenmiştir. Bu görüş, insanın en nihayet kendi tarihsel kaderinin denetimini ele geçireceği vaadini taşır, fakat o aşamaya gelinene kadar insanlığın gelişimi zaruretlerin bir sonucudur ve sözgelimi insan-dışı doğada yeni bir biyolojik türün meydana gelmesi doğa tarihinin işleyişine ne kadar bağlıysa o da o derece bağlıdır. Aralarındaki fark, insan toplumu tarafından akışı yönlendirilen tarihin insanda fiziksel değil zihinsel değişimler meydana getirmesidir; dil, bilinçli düşünüm, bilme yetisinin yanı sıra yanılgı, kendini kandırma ve hatta insanın toplumsal olarak kendini gerçekleştirme yetisi bunlar arasında sayılabilir. Doğrudur, zihinsel emeğin ampirik olmayan kategorilerinin kendisinden türetildiği doğa, fiziksel gerçekliğin ait olduğu birinci doğa değil, tümüyle toplumsal nitelikteki ikinci doğadır, ki bu da meta üretimi çağları boyunca "insanın bilincini belirleyen toplumsal varlığı"nın olmazsa olmaz bir parçasını teşkil eder.

Gelgelelim ikinci doğayı oluşturan kategoriler de insanın parçası olduğu doğa tarihinin birer ürünüdür. Meta mübadelesi, para ekonomisi düzeyine ulaştığında, birinci doğaya dair bir kavrayışı kol emeği dışındaki kaynaklardan türetebilecek soyut bilme kavramlarının tarihsel oluşumuna yol açar. Paradoksal gibi görünmekle birlikte doğru olan bir şey vardır: Tarih dolayımıyla doğaya uzanan kökenlerinin bu kavramlara nasıl geçerlilik kazandırdığını anlayabilmek için, önce bu kavramların ampirik olmayan niteliğinin farkına varmak gerekir. Bilim, doğanın insan zihninde kendi kendisiyle kör bir karşılaşması olarak tarif edilebilir.

i) *Düşünümün Aynası Olarak Para*

Bu tür kategorilerin doğal kökenini böyle tarihsel bir yolla araştırmak, daha doğrusu onları toplumsal kökenlerinden tarihsel olarak türetmek Marx'ın savunduğu yöntemle gayet uyumludur. *Kapital*'in birinci cildinden sıkça alıntılanan bir dipnotta Marx bu yöntemi "materyalist, dolayısıyla bilimsel olan yegâne yöntem"[37] olarak nitelendirmektedir. Bunun düşünüm teorisinden üstün olduğu kanaatindeyim, özellikle de kol emeğinden ayrılan zihinsel emek için temel önemdeki kavramlar itibariyle. Düşünüm, nasıl yorumlanır ve ayırt edilirse edilsin, münferit duyulara ve münferit beyinlere sahip bedenlerin etkinliği olmak zorundadır, oysa soyut zihinsel emek ta başından tekbiçimli ve evrensel bir mantığa sahip terimlere dayanır. İki yaklaşım arasındaki karşıtlığı ve bizim anlayışımızın özgül yanını açığa çıkarmak için, teorimizi düşünüm kuramının terimleriyle yorumlamaya çalışmak yararlı olabilir. Bizim açıklamamıza göre, salt düşünsel kavramların oluşumunda para ve basılı paranın oynadığı dolayımlayıcı rol, bir düşünüm ortamının oynadığı role benzetilebilir. Mübadeleye özgü gerçek soyutlama, entelektüellerin onu belirgin unsurlarıyla tanımlayabilmesini sağlayacak şekilde yansımasını parada bulur. Fakat öncelikle, düşünümün kendisi zihinsel bir süreç değildir; ikinci olarak, toplumsal ölçekte gerçekleşir; üçüncü olarak, katılımcıların bilincinden gizlenmiştir; ve son olarak da, yanlış bilincin oluşumuyla bağlantılıdır. Mecburen yanlış olan bu bilinç nasıl olup da hakikati düşünmenin ya da doğru düşünmenin aracı olarak kabul edilebilir?

j) *Düşünmenin Toplumsal Biçimi*

Gerçek soyutlamayı yansıtan ortamın basılı para olması, oluşumunun belli bir aşamasındaki bir mübadele toplumunda, bütün kavramsal düşünürler arasında zihinsel soyutlamanın edindiği mantıksal tekbiçimliliği açıklar. Fakat iş bununla da bitmez.

Zihinsel emeğin temel kategorileri, yukarıda gördüğümüz gibi,

37. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 494n.

gerçek soyutlamaya ait öğelerin kopyalarıdır; gerçek soyutlamanın kendisi ise, meta mübadelesine toplumsal sentez işlevini yükleyen o özgül niteliktir. Dolayısıyla zihinsel emek bu kategorileri kullanmakla toplumsal sentezin biçimsel öğeleri dahilinde hareket etmiş olur. Toplumsal sentez, zihinsel emeğin bilimsel etkinliği sırasında sergilediği mantıktır, ki antik dönemde bu etkinliğe felsefe de dahildi. Bilimsel çalışma, bu çalışmanın teorik ya da kavramsal kısmı, doğru yapıldığı takdirde toplumsal geçerlilik taşır ve bunun tek nedeni de entelektüellerden oluşan bir düşünce topluluğuna dayanması değildir. Tek başına ayakta dursa ve mevcut entelektüel çevrelerde ve bilim çevrelerinde herkesin itirazıyla karşılaşsa dahi toplumsal geçerliliğe sahip olacaktı. Eski köle toplumundaki ilk biçiminden nihai kapitalist biçimine dek uzanan meta üretimi çağları boyunca, kol emeğinin ürünleri özel mülkü meydana getirirken, zihinsel emeğin ürünleri daima toplumsal bir mülkiyet teşkil etmiştir. Münferit bir akıl, bizatihi toplumun işler halde bir şebeke ve iktisadi olarak sürdürülebilir bir sistem oluşturmasını sağlayan gerçek soyutlamanın unsurlarına uyduğu takdirde, kendi başına toplumsal geçerliliğe sahip sonuçlar üretme yetisine sahiptir. Çünkü bu akıl toplum için düşünsel bir faaliyette bulunuyor demektir. Ve aslında bunu "üstün" kapasiteyle yapmaktadır, tıpkı gerekli beden ve beyne sahip olsa toplumun kendisinin de bir bütün olarak hareket edeceği gibi. Bunun yerine toplum münferit zihinleri kendi temsilcisi olarak kullanır. Böyle bir zihin de bu durumda türünün tek örneği gibi davranır ve çoğulluğu dışlar, tıpkı toplum ve paranın da verili bir zaman diliminde "tek" olmak zorunda olması gibi. Daha ayrıntılı bir analiz şunu gösterir: Burada söz konusu olan olguyu Kantçı bir ifadeyle tarif edersek, "özbilincin aşkın birliği", mübadele soyutlamasının unsurlarından birinin, en temel olanın, yani paranın ve toplumsal sentezin birliğinin altında yatan, metaların mübadele edilebilmesini mümkün kılan biçimin düşünsel bir yansımasıdır. Kantçı "aşkın özne"yi paranın temel işlevine ait bir fetiş kavram olarak tanımlıyorum.

Zihinsel emeğe özgü yanlış bilinç Dekartçı düşünen ben'de (*ego cogito*) ya da felsefi epistemolojinin "bilme öznesi"nde temsiliyet bulduğu anda doruk noktasına ulaşır: Her yönüyle "toplumsal" sıfatını hak eden düşünüşün oluşumu, kendini topluma taban tabana zıt biçimde, kendinden başkası olmayan bir EGO olarak ortaya koyar.

Kant bu çelişkinin en isabetli formülünü verir: "Teorik akıl, başka bir varlığın varoluşunu çıkarsamaya olanak verecek hiçbir zemin içermez." Aklın özerkliğini, kökeninde toplumsal oluşuna borçlu olduğu gerçeği büyük bir gizemle örtülmüştür. Bilim toplumsal açıdan gerekli görevler için donanımlıdır, fakat yanlış bir özbilinçle. Burada "bilim" kol emeğinden ayrılmış bir şey olarak anlaşılır.

k) *Bilimin Temeli Olarak Toplumsal Sentez*

Buraya kadarki sonuçlardan, meta üretiminin sınırları içinde, bir döneme ait bilimin meşru temellerinin o dönemin toplumsal senteziyle uyum içinde olduğu gibi genel bir kanıya varabiliriz. Toplumsal sentezin oluşumunda meydana gelen kayda değer değişimlerin bilimin oluşumundaki değişimlere tekabül ettiğini göreceğiz.

Bu vargıyı meta üretimi çağlarıyla sınırlı tutuyoruz. "Kullanım nesnelerinin meta halini almalarının nedeni, birbirinden bağımsız olarak çalışan özel şahısların ürünü olmalarıdır."[38] Marx'ın ifadesi, bu üretim tarzına dayanan bir toplumun neden toplumsal düşünüşün ürettiği zihinsel işe ihtiyaç duyacağını ve toplumsal düşünüşün neden fiziksel emekten ayrılması gerektiğini gösteriyor. Fiziksel üretim doğrudan toplumsal birliğini yitirmiştir, sürdürülebilir bir bütünlük oluşturması ancak özel mülkün hâkimiyeti altındaki bir mübadele ağı aracılığıyla mümkündür. Sermaye olarak, üretimi denetler. Kol emeğini kölelik, ağalık ya da ücretli emek gibi pek çok farklı biçimde sömürüye tabi tutar. Kol emeği, sömürü nedeniyle iktisadi açıdan yoksullaşmasının yanı sıra, zihinsel olarak da yoksullaşır. Bireysel emek ancak çiftçi ve zanaatkârların küçük ölçekli üretiminde tam denetime sahiptir. Üretim yalnız orada kafa ve kolun bireysel düzeydeki birliğine dayanır. Kapitalist üretim, bu zanaat üretiminin yerine başlangıçta yalnızca daha büyük bir ölçeği, Marx'taki anlamıyla "basit işbirliği"ne dayalı toplumsal ölçeği getirir. Bu büyük ölçeği gerekli kılan genellikle üretimin yeni ve özel niteliğidir.

Toplumsal tarihin meta üretimine geçişi, ilk kez Demir Çağı teknolojisinin antik Yunan'da ortaya çıkması ve gelişimiyle olmuştur. Ağır ağır ilerleyerek meta üretiminin tek hâkim üretim tarzı haline

38. *A.g.y.*, s. 165.

geldiği modern kapitalizmde doruğuna ulaşmıştır, öyle ki herhangi bir ürünü artık meta biçimi dışında üretmek imkânsızdır. Gelgelelim on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, insanlığın elindeki üretim güçleri hâlâ Demir Çağından devralınanlarla aynı kategoriye dahildir. Bu da meta üretiminin fiziksel iş ile toplumsal ilişkiler (yani mübadele) arasındaki ayrımla belirlenen temel örüntüsünün değişmeden kaldığı anlamına gelir. Fakat yüzyılın sonuna doğru tekelci kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte bu yapı değişim göstermeye başlamıştır. Bilim ve teknolojide meydana gelen değişimler üretici güçlerin atom fiziği ve elektroniğe doğru dönüşümüne işaret etmektedir. Bu dönüşümlerle kitabın üçüncü bölümünde meşgul olacağız; ancak böylesine alışılmadık ve muazzam sonuçlar karşısında çalışmamızın kapsamı, birtakım sorular –en iyi ihtimalle, akıllıca sorular– ortaya atmanın ötesine pek geçmeyecek.

BÖLÜM II

Toplumsal Sentez ve Üretim

10

Üretim Toplumları ve Temellük Toplumları*

Sınıflı toplumlardaki üretim koşullarının sınıfsız toplumlardakinden farklılaşmasına yol açan etkenden daha önce söz etmiştik. Aradaki karşıtlık, temelde toplumsal sentezin doğasındaki farktan kaynaklanır. Bir toplumsal sentezin biçimini tayin eden şey üretim sürecinin içerdiği emek ilişkileri ise, yani toplumun temel düzeni insanın doğa üzerindeki etkinliğine ait emek sürecinden türüyorsa, bu toplum sınıfsızdır veya sınıfsız olma olanağına sahiptir. Bu tür toplumlardan bahsederken Marx'ın "komünal üretim tarzları" terimini kullanmıştık. Burada iş kabile üyeleri tarafından toplu olarak yapılmaktadır, bireysel ya da grup olarak yapılıyorsa da her işçi diğerlerinin ne yaptığından haberdardır, çalışma mutabakat içinde yürür. Kişiler içinde yaşadıkları toplumu, üreticiler olarak kendileri yaratırlar. Bu yapı söz konusu toplumları "üretim toplumu" olarak adlandırmamıza olanak sağlar. Diğer seçenek ise temellük üzerine kurulu toplum biçimidir.

Temellük derken, toplum içerisinde insanlar arasında işlemekte olan bir süreci, emekçilerin ürettiği ürünlere emekçi olmayanlar tarafından el konmasını kastediyoruz; kimi tanımlarda rastladığımız gibi, insanın doğadan ihtiyaç duyduğu şeylere el koymasını değil. Burada tek taraflı ve karşılıklı temellük biçimleri arasında ayrım yapmamız gerekir. Artı ürüne tek taraflı olarak el konması, Marx'ın "doğrudan efendi-köle ilişkisi" olarak adlandırdığı, sınıflı toplumun çokkatmanlı biçimlerine yol açar. Burada el koyma, kâh gönüllü

* Kitabın geri kalanında olduğu gibi bu bölümde de analizimiz tarihsel anlayışın temel öğeleriyle sınırlı olacak, bunların ayrıntısına ise girilmeyecek.

olarak verilen kâh zorla toplanan haraç ya da düpedüz soygun aracılığıyla gerçekleştirilir; yöneticiler bunu kamusal bir faaliyet olarak, kâh tahakküme, kâh "tanrı vergisi haklar"a dayandırarak gerçekleştirir. Bizi asıl ilgilendiren ise özel mübadelede olduğu gibi karşılıklı temellüğe dayalı toplum biçimlerine, başka bir deyişle meta üretiminin çeşitli biçimlerine dair sorulardır. Bütün temellük toplumlarının ortak özelliği, bu toplumlarda temellük edilen nesneleri üreten emekten hem niteliksel bir farklılık gösteren hem de zamansal olarak ayrılan faaliyetlerin meydana getirdiği bir toplumsal sentezin hüküm sürmesidir. Öte yandan, ister üretim ister temellüğe dayalı olsun, bir toplumsal oluşumu üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyini hesaba katmadan anlamanın mümkün olmadığını hatırlatmaya gerek görmüyoruz.

Bu kitabın ilk bölümünde, meta mübadelesindeki karşılıklı temellük biçimlerinin meydana getirdiği toplumsal sentezin, kol emeğinden ayrılan bir zihinsel emek biçimini ortaya çıkardığını göstermeye çalıştık. Buradan şöyle bir genel sonuca varma eğilimi doğmaktadır: İster temellüğe ister üretime dayalı bir toplumsal oluşum söz konusu olsun, dönemin bilinç biçimlerini belirleyen şey toplumsal sentez işlevidir. Eğer bu genelleme doğru çıkarsa ortaya koyduğumuz analiz, sosyalizm mücadelesine dair bugünkü derdimiz açısından önem kazanabilir.

11

Kafa Emeği ve Kol Emeği

Öncelikle, insan emeğinin hiçbir biçiminin kafa ve kol arasında belli ölçüde bir birlik olmadan gerçekleşemeyeceğini belirtmek gerekir. Emek, hayvansı ve içgüdüsel değil, amaca yönelik bir etkinliği ifade eder; somut bir girişime ereksellik kazandırarak onu ulaşılmak istenen hedefe yönelten şey bu amaçtır. Marx şöyle demektedir:

> Emeğin, tamamen insana özgü bir özellik biçiminde olduğunu varsayıyoruz. Bir örümceğin hareketleri bir örgücüyü andırıyor olabilir, bir arının yaptığı bal peteği pek çok mimarı mahcup edebilir. Ancak en kötü mimarı

arıların en iyisinden ayırt eden şey, mimarın peteği balmumundan inşa etmeden önce zihninde kurmasıdır. Her emek sürecinin bitiminde, işçinin en baştan tasarlamış olduğu, dolayısıyla ideal olarak zaten var olan bir sonuç ortaya çıkar.[1]

Ancak bizim için kilit önem taşıyan soru şudur: Emek sürecinin hedeflediği sonuç kimin kafasında öngörülmektedir?

Emek süreci bütünüyle bireysel olduğu müddetçe tek bir işçi, henüz birbirinden ayrılmamış olan pek çok işlevi kendi bünyesinde birleştirir. Birey geçimini sağlamak için doğadaki nesnelere el koyduğunda, kendi faaliyetini salt kendisi denetlemektedir. Oysa daha ileride başkaları tarafından denetlenecektir.[2]

Bir anlamda, işin tek kişilik bir iş olarak görüldüğü bireysel emek süreci meta üretiminin başlangıcını oluşturmaktadır elbette, ancak insanlık tarihinin başlangıcı değildir bu. Öyleyse bir emek sürecinde ulaşılmak istenen hedefin, bunu gerçekleştiren tek bir kişinin aklındaki bir fikir mi, birçok kişinin müşterek düşüncesi mi olduğuna; yoksa yalnızca işçilere sürecin parçalarını dağıtan, nihai amaç hakkında ise onlara hiçbir fikir vermeyen yabancı birinin kafasında mı bulunduğuna karar vermek gerekir. Kafa ve kol, zihinsel emek ve kol emeği arasındaki ilişkinin nasıl şekilleneceği bu seçeneklere bağlıdır.

Kafa ve kol arasındaki birliğin ya da ayrımın kişisel ve toplumsal biçimlerini birbirinden ayırmak bizim açımızdan önem taşıyor. Kişisel ölçekte birlik, yalnızca tek başına çalışan üreticinin emeği için geçerlidir. Ancak her bireysel üretimin muhakkak böyle bir kişisel bütünlük taşıyacağı anlamına gelmez bu. Örneğin bireysel emeğiyle çömlek veya dokuma üreten köleler, bu üretimin ne amacına hâkimdirler, ne de biçimine. Kişisel düzlemde kafa ve kol arasındaki ayrım, amacı kendisi dışında bir yerden tayin edilen bütün emek süreçleri için geçerlidir. Toplumsal düzlemde kafa ve kol birliği ise, ister ilkel isterse yüksek teknoloji düzeyine sahip olsun, her komünist toplumun niteliğidir. Bunun karşıtı, toplum ölçeğinde zihinsel emek ve kol emeği arasındaki ayrımdır, ki koca bir sömürü tarihi boyunca çok çeşitli biçimlere bürünerek varlığını sürdürmüştür.

1. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 283-4. 2. *A.g.y.*, s. 643.

Bir bütün olarak bakıldığında toplumun tarihsel gelişimi, üretimin tamamen komünal olduğu ilkel komünizmden, bireysel üretimin bütün önemli alanlarda yaygınlaşması yönünde, yani meta üretiminin başlangıcına doğru adım adım ilerlemektedir. Bu aşamada paranın kullanılmaya başlaması toplumsal düşüncenin yalıtılmış saf akıl biçimini alacağı bir dönemin habercisidir. Kol emeğine dayalı üretimin bireysel üretime dönüşmesiyle eşzamanlı olarak zihinsel emek de evrensel hale gelir. Tarihsel gelişimin klasik antik çağda ulaşılan bu orta evresi, mutlak "klasik" biçimiyle temellük toplumlarını meydana getirmiştir; köle emeğine dayalı Yunan ve Roma'da köle, insan toplumuna dahil değildir. Ancak bu çağın sona ermesiyle birlikte toplumsallaşmanın üretime, hatta bizatihi kol emeğinin hâkim hale geldiği bir süreç başlar ve bugünkü gelişim evresine gelinene kadar devam eder. Temellüğe dayalı kapitalist toplumda, modern bir üretim toplumunun önkoşulları olgunlaşmıştır; Marx ve Engels'in öngördüğü üzere insanlık, üretim toplumu ile temellük toplumu arasında seçim yapmak zorundadır artık. Buradaki amacım, bütün bu gelişimin ana evrelerini önemli noktalarına değinerek ele almak.

12

Üretim Fazlası ve Sömürünün Ortaya Çıkışı

Bu başlıkla ilkel, komünal üretim toplumundan temellük toplumunun ilk biçimlerine geçişi kastediyoruz. Toplumda mülk edinmenin ortaya çıkışı, verimlilik düzeyinde bir artışı, ya da kolektif komünal emeğe ait üretim güçlerindeki gelişmenin geçimlik düzeyin üzerinde, düzenli olarak kayda değer miktarda bir artı ürün beklenebilecek düzeye ulaşmış olmasını gerektirir. Marx'ın belirttiği gibi:

> İnsanlar ancak başlangıçtaki hayvansı hallerinden kurtulmayı başardıkları, yani emek belli bir dereceye kadar toplumsallaştığı zaman, bir kişinin emek fazlasının bir diğerinin varoluş koşulu haline geldiği bir durum ortaya çıkar.[3]

3. *A.g.y.*, s. 647.

Mülk edinme başlangıçta topluluk içerisinde ortaya çıkar, ve komünal mülkiyet ve tüketime dayalı üretim koşullarında yavaş ancak keskin değişimleri beraberinde getirir. Marx bu değişimleri zorunlu olarak dolayımlayan bir olguyu saptar, ki bu da diğer topluluklarla mübadelenin ortaya çıkışıdır. Bu mübadele, içerideki şeylerin düzeni üzerinde aşındırıcı bir etki biçiminde geri dönecektir. Daha kalıcı bir etki ise henüz başlangıç aşamasında mülk edinmeden faydalananların gelişmeyi kendi çıkarları doğrultusunda yönlendiren etkin güçler haline gelmeleri ve ayrı bir toplumsal güç olarak örgütlenmeleriyle birlikte ortaya çıkar. Söz konusu kişilerin etkisi topluluk mülkiyetine, özellikle de toprağa yönelik saldırıların çoğalmasına yol açar ve bu da üreticilerin giderek daha bağımlı hale gelmesine sebep olan koşulları doğurur. Miras, ataerkil yapı, fetihler, yaygınlaşan yağma ve ticaretten kaynaklanan katı sınıfsal bölünmeler zaman içerisinde toplumda iyice belirginleşir.

Bu kısa taslak üç temel etkeni öne çıkarmayı amaçlıyor: İlk olarak, birinci el üreticiler, rençperler, hayvancılıkla uğraşanlar, vb. daha uzun bir süre boyunca komünal yaşantıyı sürdürecektir; ikinci olarak, mülk edinen sınıfın zenginleşmesi, artı ürüne tek taraflı olarak el konması biçiminde gerçekleşir; ve üçüncü olarak, mal mübadelesi farklı topluluklar arasında gerçekleşen dış ticaret niteliğini büyük oranda korur. Mübadelenin içsel bir toplumsal ilişki biçimini alması ancak daha ileride gerçekleşecektir.

Bireysel üretim ilk olarak taş alet ve silahların yapımıyla başladı, fakat daha sonra Neolitik dönem icatlarından olan zanaatlarda, örneğin çömlekçilik, yün eğirme ve dokuma gibi temelde kadın uğraşlarından oluşan ikincil üretim alanında devam etti; Neolitik dönemin sonuna doğru ise erkeklere mahsus metal işçiliği alanında sürdü. İkincil sanayi ticaretin temel alanı haline geldi, buna mukabil ticaret de ikincil zanaatların büyümesini teşvik eden güç olarak öne çıktı. Bu iki etkenin, ikincil sanayi ve ticaretin, gelişimi ve etkileşimi sonucu artı ürün üretimi ve zenginliğin sınıfsal niteliği muazzam bir itici güce maruz kalmış oldu; böylelikle Nil'den Sarı Irmak'a dek, verimli ve büyük nehir havzalarının ekilmesi gibi akıl almaz bir başarı aynı zaman dilimi içerisinde, Milattan Önce beşinci ve üçüncü binyılda gerçekleşti.

13

Bronz Çağında Kafa ve Kol Emeği

Bireysel, küçük ölçekli çiftçiliğin birincil üretimde hâkim yöntem ve ölçüt haline gelmesi ancak demir metalurjisinin gelişmesinden sonra mümkün olacaktı. Neolitik Çağ ile Demir Çağı arasında geçen binlerce yıllık dönem Bronz Çağıdır. Bu çağa özgü toplumsal oluşum biçimi eski Doğu kültürleridir. Verimli nehir havzalarının ekiminden doğan bu kültürler, önceki Neolitik topluluklara kıyasla büyük ölçekli medeniyetler olarak karşımıza çıkar. Burada sunacağımız taslakta eski Mısır'ı model alacağız, çünkü zihinsel emeğin kol emeğinden ayrılmasının ilk biçimleri burada en açık şekliyle görülür. Yunan felsefesiyle biliminin bu döneme çok şey borçlu olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir.

Antik Doğu toplumsal oluşumu iki katlı bir yapı karakterine sahipti. Temelini, verimli araziler üzerinde ve etrafında yapılan tarım ve hayvancılığa dayalı bir ekonomi oluşturuyordu, ki bunu alüvyon toprakları üzerinde birincil üretim olarak adlandırabiliriz. Halen kolektif komünal üretim yöntemlerine dayalı, metal araçlar yerine taştan yapılma aletlerin kullanıldığı bir üretimdi bu, zira bronz son derece değerli bir madendi ve çiftçilerin eline bırakılması düşünülemezdi.[4] Başka bir deyişle üretim biçiminin komünal niteliği henüz çözünmemişti. Bu medeniyetlerin hemen hepsinde ortak olan, belli usullere göre ustalıkla planlanan sulama sistemleri sayesinde alüvyon topraklarının verimliliği muhafaza edilerek artırılmakta, böylece birincil üretimden elde edilen ürün fazlası önceki dönemin ölçütlerine kıyasla devasa bir boyuta ulaşmaktaydı.

Irmak havzalarının işgal edilerek tarıma açılması üreticilerin kendi seçimiyle değil, yönetenlerin kırbaç ve buyruklarıyla gerçekleşiyordu. Bu yöneticiler kimi zaman aynı, kimi zamansa farklı etnik kökenden geliyorlardı. Başından beri amaçları artış gösteren

4. George Thomson, *İlk Filozoflar* kitabında Bronz Çağı medeniyetlerinin toplumsal oluşumunu son derece berrak ve derli toplu biçimde betimliyor. Bu bölümde onun yapıtına başvurdum; okuru da bu yapıta yönlendirmek isterim.

ürün fazlasına el koymaktı. Bu olağanüstü başarı, tahakküm kuran ve örgütleyen konumundaki yöneticilerle, kolektif birincil üreticilerin fiziksel çabası arasında keskin bir ayrım olduğunu varsayar. Ürün fazlasının üreticiler tarafından teslimi ya da yöneticiler ve onların hizmetindekiler eliyle toplanması için ek bir zorlamaya gerek dahi kalmıyordu. Zira bu büyük oranda, üreticilerin yöneticilere gösterdiği hürmetkâr itaatin bir sonucu olarak gerçekleşiyordu. Firavun ekili arazinin son kertede sahibiydi. Doğa güçleriyle arasındaki sözde kutsal ilişki sayesinde, üreticilere toprağın mülkiyetinin kalıcı olacağına ve kendilerinin esirgeneceğine dair güvence veriyordu. Temellük edimi kamusal bir niteliğe sahipti ve resmi faaliyetlerin merkezinde Firavun bulunuyordu. Devletin bütünü, ürün fazlasının toplanması, depolanması ve sarfını sağlayan bir makine gibi teşkilatlanmıştı. Bu durum mübadele ve ticaretin varlığını dışlamıyor, ancak ticaret devletin yabancı topluluklarla yaptığı dış ticaret biçiminde yürütülüyordu.

Artı üründe görülen muazzam artışa el konması temelinde bu kez toplumsal oluşumun ikinci katmanını oluşturan bir kültür meydana geldi. Bu durum, kökenini Neolitik dönemden alan zanaatları, yöneticilere mahsus, hayli incelikli ihtiyaçların hizmetine sundu. Bronzun ve kıymetli metallerin işlenmesi bu zanaatlar içinde ilk sırayı alır, zira sadece taştan yapılma aletler kullanarak koca bir kültürün temelinin atılması ve kurulması her halükârda imkânsız olacaktır. Dokuma, ahşap işçiliği, yün eğirme, taş kesimi, kuyumculuk, kozmetik, yontu ve benzeri ikincil zanaatların ilerleyebilmesi için uzun mesafeli ticaret ortaya çıkar; ambar ve silolarda saklanarak muhafaza edilen birincil ürünler, lüks üretim için gerekli olan hammadde ve yardımcı maddelerle değiş tokuş edilir. Mısır devleti adına ve onun emriyle diğer devlet ve topluluklarla yürütülen bu ticaret ayrıca devasa yapı projeleri, kült etkinlikleri, devletin denetimindeki madenler, keşif gezileri ve akınlara da fayda sağlamıştır. Gelgelelim mübadele, söz konusu Bronz Çağı toplumlarının iç düzenine nüfuz etmemiştir.

Medeniyetin bütün bu üst katmanı, birincil artı ürüne, doğrudan "efendi-köle ilişkisi" içinde, tek taraflı olarak el konmasına dayanıyordu. İşte bu temellük edimini ve onun fiili uygulamasını teşvik etmek için harfler ve yazı sanatı, sayma sayıları ve aritmetik, kısacası

sembolik biçimler ve başlı başına bir zihinsel emek tahayyül edilerek geliştirildi. Sonuç olarak kanaatimizce, kol emeğinden ayrılan zihinsel emek, kökeninde üretimi destekleyen bir etkinlik olarak değil, emekçilerin ürettiği ürünlere emekçi olmayanlar tarafından el konmasının bir aracı olarak ortaya çıkmıştı. Tapınak amirleri ya da Firavun'a bağlı memurlar ile onlara borçlanan kişiler arasındaki ilişkilerde haraçların hesaplanması, kredilerin ve geri ödemelerin muhasebesi, el konan ürünlerin istiflenmesi ve envanteri, öteberi girdi ve çıktı miktarlarının kayda geçirilmesi ve benzeri işlemlerde kullanılmaktaydı.

Bunun iyi bir örneğini, Herodotos'un geometrinin ilk kez Mısır' da ortaya çıkışıyla ilgili açıklamalarında ve tahminlerinde buluyoruz. Başlıca aracı ip olan bu "geometri"yi profesyonel olarak uygulayan kişilere Yunanlılar, Mısırlıların verdiği adı harfiyen tercüme ederek "*harpedonapt*", yani ip geren demişlerdir. Ahmes'in kopyaladığı matematik tablolarının ve problemlerinin bulunduğu Rhind Papirüsü ile çok sayıda Mısır rölyefi, bu ip gericilerin, tapınak ve piramitlerin yapımı, barajların tasarlanması ve inşaatı, silo inşaatı ve hacim ölçümü, ve en önemlisi de her yıl tekrarlanan Nil taşkınlarının ardından suların geri çekilmesiyle birlikte toprağın yeniden parsellenmesi gibi görevleri üstlenmek üzere, genellikle çiftler halinde, Firavun'un yüksek memurları olarak atandıklarını açıkça göstermektedir. Buradan geometrinin, Marx'ın işaret ettiği gibi toplumsal üretim ilişkileri ve ekonomiden kaynaklanmayıp, çiftçilerin yararını gözetmek üzere –yani insanın doğayla olan ilişkisi bağlamında– icat edildiği izlenimi doğabilir. Gerçekteyse Yunan tarihçilerinin pekçoğu tarafından verilen izahat kesinlikten uzak ve eksiktir, zira Herodotos'un metninde toprağın parsellenmesindeki amacın, köylülerden ertesi yıl toplanacak haraç miktarını yeniden saptamak olduğu özellikle belirtilmektedir. Öyleyse geometri, üreticilerin karşısına onların kendi kılığında değil, Firavun'un vergi memurlarının ve yanlarında getirdikleri arazi ölçümcülerinin esvabında çıkmaktaydı.

Uzun deneyimler sonucu edinilen beceriyle ve gereken kıvraklıkla kullanıldığında ip tekniğinin üstesinden gelemeyeceği pek az geometri problemi olduğunu varsayabiliriz. Marifetleri arasında trigonometrik açı ölçümü, hacim büyütme ya da küçültme (örneğin

küpleri iki katına çıkarma) ve nihayet Pi sabitinin hesaplanması vardı, ki Ahmes bu değeri 3,164 olarak aktarmıştı. Bu "geometri" uygulaması ile –her ne kadar kimi zaman şaşırtıcı derecede kesin değerler elde edilmiş olsa da– ancak yaklaşık değerlere ulaşılabileceği aşikârdır. Fakat "matematiksel kesinlik" iddiası, eğer böyle bir kavram var idiyse, bu "geometricilere" herhalde ukalalık gibi gelirdi. İp germe bir ölçüm tekniğinden başka bir şey değildi, ancak bir hayli beceri gerektiriyordu ve en az Yunanlıların geometrisi kadar, hatta belki ondan da fazla pratik kullanım değeri taşıyordu. Anlaşılan o ki eski Hindistan'da da kabul görmekteydi. En eski Hint geometri kitabı *İp Sanatı* adını taşıyordu. Bunun yanı sıra sayma sanatı da abaküs aracılığıyla özel olarak geliştirilmekteydi. Sonuçta, iki bin yıl, belki daha da uzun bir süre zarfında bu ülkede geometri ve sayma sanatı ve bilgisi öylesine ilerlemiştir ki, M.S. sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda Araplar her iki geleneğin İslami savunucuları olarak ortaya çıktıklarında Avrupalılar hayrete düşecekti. Joseph Needham, Çin' dc ve hatta Uzak Doğu'nun diğer bölgelerinde de benzeri bir matematik bilgisinin bulunduğunu göstermiştir.[5]

Modern araştırmalar Mısır takviminin gizemini, yılların hesaplanmasında ve Nil taşkınlarının ölçümünde elde edilen hayret verici kesinliğin büyüsünü büyük oranda dağıtmıştır. Siegfried Schott[6] ve Richard A. Parker'ın[7] çalışmalarına göre, Mısır'ın güneş takvimi olarak bilinen şey gerçekte ay takviminin, üzerinde tamamen deneysel oynamalar yapılarak Sirius'un yörüngesine dair gözlemlere uyarlanmasından başka bir şey değildir. Mısırlıların astronomi konusundaki harikulade yetenekleri de böylelikle onların diğer kanıtlanmış zihinsel pratiklerine yakın bir düzeye çekilmiş olur. Gelgelelim bu astronominin özünde bulunan gizem bir yanılgı değil, rahiplerin kasıtlı bir kandırmacasıydı. Kafa ve kol arasındaki ayrışmanın sırf görüntüsünün hâkim sınıfa sağladığı yarar, bu ayrımın gerçekte

5. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 3. cilt: *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

6. Siegfried Schott, "Altägyptische Festdaten", *Abhandlungen der geistes- und socialwissenschaftlichen Klasse*, No. 10, 1950.

7. Richard A. Parker, "The Calenders of Ancient Egypt", *Studies in Ancient Oriental Civilization* 26, Chicago: University of Chicago Press, 1950.

ortaya çıkışından çok önceye uzanıyordu. Kitlelerin inançlarıyla oynamak için rahiplerin büyüye başvurduğu malumdur. Bu büyüler tanrı ve tanrıça figürlerini canlandırmaya kadar varıyordu: Kaynayan kazanlardan çıkan buharı yeraltına döşenmiş uzun borularla sunağa taşıyorlar, böylece tanrılar gözkapaklarını ve ağızlarını açarak öfkeden duman püskürüyor görüntüsü veriyorlardı. Kısacası, kafa ve kol arasındaki ayrıma dair kandırmaca, bu ayrımın fiiliyata geçmesinden çok önce sınıf hâkimiyetinin emrine amadeydi.

British Museum'da bulunan Rhind Papirüsü içinde muhafaza edilmiş olan Ahmes'in ders kitabı pratik amaçlara yönelik basit alıştırmalardan oluşur –sözgelimi, belli bir yükseklik, uzunluk ve eğime sahip bir sulama barajını kaplamak için kaç tuğla gerekeceğinin hesaplanması– ve bu alıştırmaların her biri için öğrenciye talimatlar verilmektedir. Teorem kavramı bile bu tür bir "matematik" için fazlaca soyut kalmaktadır, zira söz konusu matematik ileride kol emeğinden içsel olarak ayrışmasını sağlayacak olan mantıksal temel ve sistematik tutarlılıktan yoksundur. Zihinsel ve fiziksel emeğin daha o dönemde farklı kişiler, daha da önemlisi farklı kastlar ve sınıflar arasında bölündüğü ve bu grupların kendi aralarındaki uzaklığın farkında olduğu doğrudur. Ancak zihinsel emek henüz onu kol emeğinden içsel olarak ayıracak, kastlar arası bölünmeye ve büyüye hacet bırakmayacak entelektüel bağımsızlığa sahip değildir.

Burada esasen eski Doğu toplumsal oluşumunda zihinsel emeğin kol emeğinden ayrılmasının neden içsel bir temelden yoksun olduğuna odaklanacağız. Bu oluşum doğrudan efendi-köle ilişkisi aracılığıyla uygulanan tek taraflı temellüğe dayalı meta üretimi toplumundan farklılık gösteriyordu. Buradaki iktisadi bağlam, en ince ayrıntısına dek planlanan ve hesaplanan (Marx'ın deyimiyle) devasa bir devlet hanesine benzetilebilir.

Ancak bu tek taraflı temellük pratiği meta mübadelesi ilişkisinden ne kadar farklı olursa olsun, mübadele ilişkisinin soyut işleviyle önemli ortak yanları bulunuyordu Temellük eylemi de, mübadelede olduğu gibi, temellük edilen nesnelerin herhangi bir biçimde kullanımından zaman ve mekânsal olarak kesinkes ayrılmıştı. Ürünler üreticinin teslim ettiği ve temellük eden kişinin teslim aldığı halinde hiçbir değişiklik olmayacak biçimde istifleniyor ve ölçülüyordu. Dahası, el konan nesnelerin değişime uğramayan maddesi, kul-

lanıma ya da emeğe ait nesnelerle aynı terimler altında sınıflandırılmıyordu. Fakat tek taraflı temellüğe dair ayrıntılı bir biçimsel analiz yapılmadan bile –zira eski Doğu toplumlarında görülen biçimi ortaçağ feodalizmindeki biçimiyle aynı değildi– meta mübadelesiyle arasındaki temel farklar açıkça görülür. El koyma eylemini gerçekleştiren kişi (Firavun'un memuru, rahip ya da kâtip) kendi seçimiyle ya da kendi çıkarına hareket ediyor değildi. Nesneleri topluyordu, ancak dağıtımı kendisi yapmıyordu. Dağıtımı yapan kişi ona borçlu değildi. Temellük eylemini gerçekleştiren kişi mutlak bir gücün sadece memuruydu; bu gücün hizmetindeki o karmaşık, geniş hiyerarşi zincirinin halkalarından yalnızca bir tanesiydi. Temellük ediminin bütününü değil, yalnızca belli bir yerde, belli bir türde gerçekleşen belli bir kısmını görebiliyordu. Tek bir tür ürün söz konusu olduğunda bile bu ürünün tamamına, yani arpanın, mısırın tamamına değil ancak artı ürüne el konmaktaydı. Aynı ürünün geri kalan kısmı ise üreticilerin elinde kalıyor ve varoluşun bütünsel düzeni içinde bambaşka bir rol oynuyordu. Kısacası bu düzen içinde, sistemin bütün nesneleri yahut bütün özneleri için geçerli olacak bir genellemeye varılabilen bir nokta yoktur. El konan nesneler kuşkusuz değer cinsinden bir özdeşliğe sahiptir. Bunlara dair muhasebe, yani sistemin ekonomisi bunun doğrudan kanıtıdır. Ancak bu ekonomi ne tözel, ne de işlevsel bir genel-geçerliliğe sahiptir.

Bununla birlikte, tam da değeri ve biçimsel belirlenimi genellememize engel olan etkenlerin, düzenin bütününü denetleme, kavrama ve yönetmeyi mümkün hale getirdiğini görmek gerekir. Sistemin memurlarının düşüncesi teorik olarak rasyonaliteden ne kadar yoksunsa, sistem de pratikte o derece rasyoneldi. Burada daha önce yaptığımız bir gözlemi yalnızca tersinden tekrar ediyoruz: "Özerk akıl, insanın toplumsal süreç üzerindeki denetimini yitirmesine neden olan mübadele mekanizmasının bir sonucudur." Eski Doğu ekonomisi planlı bir ekonomiydi; sergilediği irrasyonalite, düzeninin denetimden çıkmasına neden olacak türden bir irrasyonalite değildi.

Öyleyse araştırmamızın sonuçları iki başlık altında toplanabilir. İlkin, Bronz Çağında şekillenen entelektüel gelişme, toplumsal oluşumun üretimden ayrılmış olan temellüğe dayalı alanında gerçekleşmiştir. İkinci olarak, bu entelektüel gelişme henüz kol emeğinden içsel olarak ayrılmış değildir; çünkü temellük, toplumsal üreti-

min yalnızca bir kısmını kontrol etmekte, bu nedenle de toplumsal sentezin genel biçimini oluşturmamaktadır. Zihinsel emek ile kol emeğinin birbirinden ayrılması, ancak temellük eyleminin özel mübadeledeki gibi karşılıklı bir biçim alması ve temellük edilen nesnenin meta biçimine bürünmesiyle; veya bireysel küçük ölçekli üretimin, ikincil üretimin yanında birincil üretimi de kapsayacak biçimde yayılmasıyla mümkün olacaktır. Bu durum, demir metalurjisi çağında ucuz metal aletlerin birincil üreticilerin eline geçmesi, böylelikle onları alüvyon havzalarında büyük zahmetlerle ve ekstansif olarak gerçekleştirilen kolektif sulamaya dayalı bir ekonomiye bağımlılıktan kurtarması sonucunda meydana geldi. Bu arada bireysel emek de önceki dönemlerin komünal ekonomilerinden daha verimli hale geldi.

14

Klasik Temellük Toplumu

M.Ö. yaklaşık 1000 yılı dolaylarında ortaya çıkan yeni demir metallurjisi, Fenike ve ardından Yunan, Etrüsk, ve Roma medeniyetlerini ortaya çıkardı. Bu medeniyetler yiyecek üretimini kendilerinden önce gelen kültürlere kıyasla çok daha dar bir alanda gerçekleştirebiliyorlardı. Dağlık kırsal alanlar, kıyı şeritleri ve adalara yerleşebiliyor ve hareketliliğin sağladığı avantajlardan faydalanıyorlardı. Metal aletlerle gerçekleştirdikleri birincil üretimde artı ürün elde etmek için alüvyon arazilerine bağımlı değillerdi. Bu toplumların erken dönemlerine ait destanlar, Bronz Çağı eski Doğu medeniyetlerinin müreffeh topraklarına yıkım, yağma ve insan kaçırma amaçlı saldırılar düzenlediklerini kanıtlamaktadır. Süreç içerisinde bu daha eski medeniyetlerin üstün teknolojisini ve zanaatlarını edindiler. Kısa sürede ikincil üretimde, özellikle silah yapımı ve gemi inşası alanında, öncüllerine yetiştiler, hatta onları geride bıraktılar.

Bu dönemde üretimde ortaya çıkan bireyselleşmenin yansımasını bu maceracıların soygun ve yağma işine kendi başlarına girişmelerinde, tehlikeyi tek başlarına göze almalarında görebiliriz. Teokratik yöneticilerin hizmetinde değillerdi artık, bütün bir devlet gücünden

de destek görmüyorlardı. Halkın ve devletin özdeşlik kurabileceği kahramanlar, özerk bireyler olarak hareket ediyor, böylelikle kendilerini belirli bir işleve adıyorlardı: yabancıların mevcut zenginliğine el koymak. Bu dönemin mitolojik çerçevesi hâlâ Bronz Çağı medeniyetlerininkiyle ilişkilidir – bir farkla: Burada tanrılar yüce bir güç imgesine bürünmüş olarak temellük eylemini meşrulaştırma rolünden çıkmış, bizzat kahramanların kaderini kollayan figürlere dönüşmüşlerdir. Burada özel mülkün ve (paranın ortaya çıkışından önceki) meta mübadelesinin çekirdeğini görüyoruz.

Demir teknolojisindeki gelişimin beraberinde getirdiği toplumsal devrimi George Thomson şu sözlerle özetler: "Demirin kullanımı verimliliği artırması ve böylece yeni işbölümü seçeneklerini olanaklı kılması sayesinde, üretim ve temellük ediminin kolektif olmaktan çıkıp bireysel bir edime dönüşme sürecini daha da ileri taşımıştır. Bu nedenle meta üretiminin gelişiminde yeni bir aşamaya işaret eder. Ortak mülkiyete dayanan ve artı ürününü haraç olarak teslim eden köy komününün yerini, her biri birbirinden bağımsız olarak açık pazar için üretim yapan mülk sahibi bireylerden oluşan bir topluluk almıştır. Demir kullanımına dayalı Yunan *polis*'indeki durum budur."[8]

Engels, Lewis Morgan'ı takip ederek, gelişmiş meta üretiminin medeniyetin ilk evresiyle aynı anlama geldiğiini öne sürer ve onu şöyle tarif eder: "Medeniyetin başlangıcı olan meta üretiminin ilk evresini iktisadi olarak ayırt etmemizi sağlayan şey, (1) madeni para ve beraberinde gelen para sermayesi, faiz ve tefeciliğin, (2) üreticiler arasında aracılık eden sınıf olarak tüccarların, (3) toprak üzerinde özel mülkiyet ve ipotek sisteminin, (4) başat üretim tarzı olarak köle emeğinin ortaya çıkışıdır."[9] Buna ek olarak, medeniyetin ilk evresinin ayırt edici özelliğinin salt iktisadi olmadığını, zihinsel emek ve kol emeği arasındaki ayrımın da burada son derece önemli bir rol oynadığını belirtmeliyiz.

Antik dönemin meta üretimiyle kapitalist dönemdeki arasındaki başlıca fark, ilkinde üreticilerin üretim araçlarını ellerinde tutmayı sürdürmesidir. Nitekim, bu mülkiyeti yitirdikleri zaman köleleştir-

8. G. Thomson, *The First Philosophers*, s. 182.
9. Engels, *Origins of Family*.

meye maruz kalmışlar ve kendileri, şahsen, köle sahibinin *mülkiyetindeki* üretim araçları haline gelmişlerdir. Köle sahiplerinin ve toprak sahibi aristokratların servetlerinin kaynağı ya haraç, kira, savaş ganimeti ve yağma aracılığıyla gerçekleştirilen tek taraflı temellük, ya da bu yöntemlerin yanı sıra ticaretti. Böylelikle mülkiyet ve servetin yeniden dağılımı şu ya da bu biçimde şiddet kullanımıyla gerçekleşiyordu ve bu durum geleneksel komün ve kabile toplumu üzerinde yıkıcı bir etkiye sahipti. Servetin oluşumu –ki kayda değer miktarda ziynet eşyası, kıymetli nesneler, saraylar vb. buna dahildi– "barbarlar" ya da diğer Yunan toplulukları ile olan *dış* ilişkiler aracılığıyla, ticaret, savaş ya da kolonileştirme gibi yollarla gerçekleşiyordu. Ancak ticaretin gelişerek M.Ö. 680 dolaylarında Ege'nin İonya kıyısında ilk paranın basımına yol açacak düzeye ulaşmasıyla birlikte bu yıkıcı etkiler, söz konusu topluluğun *iç* düzenine dönüştü. Engels'in bu sürece dair betimlemesi öylesine güçlü ve öğreticidir ki uzun uzun alıntılamakta fayda var:

> Barbarlığın ileri evresinin sonuna doğru... toprak alım satımının başlaması, ve tarım ile zanaat, ticaret ile nakliye... arasında işbölümünün gelişmesi, soylu sınıflara ait mercilerin pürüzsüz işleyişini öylesine aksattı ki kahramanlık çağı bile kifayet etmedi ve yeni çareler aramak gerekti. [Bunu takiben] soy, aile ya da kabileye bakılmaksızın bütün halk üç sınıfa ayrıldı: soylular, çiftçiler ve zanaatkârlar... Soyluların ellerinde bulundurduğu güç sürekli olarak arttı, ta ki M.Ö. 600 civarında dayanağını yitirene kadar. Kitlenin özgürlüğünü kısıtlamanın temel araçları, para ve tefecilikti. Soyluların başlıca yerleşim yeri Atina şehri ve çevresiydi. Şehrin nadiren de olsa korsanlığın da hâlâ görüldüğü deniz ticareti bu sınıfı zenginleştirmekte ve elinde para cinsinden bir servetin birikmesini sağlamaktaydı. Böylece büyüyen para ekonomisi, doğal ekonomiye dayalı kırsal toplulukların eski geleneksel yaşamına güçlü bir asit gibi nüfuz etti. Soylular sınıfı ise para ekonomisiyle mutlak biçimde bağdaşmaz olduğundan, Attikalı küçük çiftçilerin uğradıkları yıkım, onları sarmalayan ve koruyan soylularla olan eski bağlarının çözülmesini beraberinde getirdi. Borç senedi ve mülk haczi (zira Atinalılar o dönemde ipoteği de icat etmişlerdi) ne soy ne de aile dinliyordu, eski soylu sınıfı ise para ya da borç para nedir bilmiyordu. Böylece artık tüm süratiyle yayılmakta olan aristokratik para yasası, borçlu karşısında alacaklıyı güvenceye almak ve küçük çiftçinin para sahibi tarafından sömürülmesine meşruiyet kazandırmak üzere yeni bir örfi hukuk türetti. Attika'nın bütün arazileri ipotekliydi... Üzerinde ipotek olmayan arazilerin çoğu ise ödenmemiş ipotek ya da faiz nedeniyle çoktan satılmış ve soy-

lu tefecinin mülkiyetine geçmiş durumdaydı... ki mesele bununla da bitmiyordu. Eğer arazinin satımı borcu kapatmaya yetmemişse... borçlu, çocuklarını da köle olarak satmaya mecbur kalıyordu...

Özel mülkiyetin ortaya çıkışı... bireyler arasında mübadeleye ve ürünlerin *meta*'ya dönüşmesine yol açtı. Takip eden bütün çalkantının tohumları işte burada gizlidir.

Ancak Atinalılar, bireyler arasında mübadele bir kez başlayıp ürünler metaya dönüştüğü anda ürünün üretici üzerinde nasıl çarçabuk hâkimiyet kurduğunu çok geçmeden öğreneceklerdi. Meta üretimiyle birlikte kişiler toprağı kendi adlarına ekip biçmeye başladılar, ki bu durum kısa süre içinde toprak üzerinde kişisel mülkiyeti doğurdu. Bunu, bütün diğer metaların yerine geçebilen genel meta olarak paranın ortaya çıkışı takip etti. Ancak parayı icat ettiklerinde insanlar bir kez daha yeni bir toplumsal güç, önünde bütün bir toplumun eğilmeye mecbur olacağı tek bir genel güç yaratmakta olduklarının farkında değillerdi. İşte, yaratıcılarının bilgisi ve istenci dışında ansızın peydah olan bu yeni güç, gençliğinin verdiği tüm haşinlikle nelere kadir olduğunu Atinalılara göstermeye başlamıştı.[10]

Hiç kuşkusuz bu tekmil toplumsal devrim, kendine uygun bir düşünce biçimiyle bağlantılıydı. Mübadelenin toplumsal ilişki rolünü üstlendiği durumlarda mübadele soyutlamasının nasıl başlı başına bir düşünme tarzının temeli haline gelebildiğini açıklamıştık. George Thomson da Engels'in çalışmasını yalnızca onaylamak ve desteklemekle kalmayıp, incelemeyi daha derinleştirerek yeni sonuçlara varmıştır: "Bu yeni araç [para] İonya'dan bütün Ege'ye, Aigina, Euboia, Korinthos ve Atina'ya, ve kısa süre içinde İtalya ve Sicilya'daki Yunan kolonilerine kadar yayıldı. Böylelikle Yunan toplumu para ekonomisine dayalı ilk toplum haline geldi. Bu gelişmenin önemi pek nadir olarak kavranmıştır."[11] George Thomson da, benim gibi, antik Yunan'da meta üretiminin ortaya çıkışını Yunan felsefesinin doğuşuyla ilişkilendirir.

Burada ilkel mübadele ile şahsi meta mübadelesi arasında bir ayrım yapıyorum. İlki, "komünal üretim tarzları"nın çeşitli biçimleriyle aynı döneme rastlıyordu ve esasen farklı kabile toplulukları arasındaki dış ilişkilerden doğmuştu. Başlangıcı insanın insan tarafından sömürüsünün öncesine dayanıyordu, hatta bu sömürünün ortaya çıkışının önkoşulu olan üretim güçlerinin gelişimini teşvik

10. Engels, *a.g.y.*, s. 120-5. 11. Thomson, *a.g.y.*, s. 194

eden unsurlardan biriydi. Eski Mısır örneğinde betimlediğimiz üzere sömürü, ilk evresinde, doğrudan efendi-köle ilişkisi biçimini almaktaydı. Bronz Çağından Demir Çağına geçişte üretim güçlerinin giderek gelişmesiyle birlikte komünal gıda üretiminin yerini bireysel üretimle birleşen yeni bir mübadele türü, yani şahısların "meta" mübadelesi aldı. Böylelikle "metalar", "birbirinden bağımsız olarak, kendi adına çalışan bireylerin emeğinin ürünü" biçimindeki Marksçı tanıma uygun hale geldi.[12]

Antik Yunan'a özgü olan işte bu mübadele biçimi, yani kelimenin gerçek anlamında meta mübadelesidir. Para ekonomisine ve şahsi temellük odaklı bir toplumsal senteze yol açar. Doğrudan efendi-kölelik sisteminde, örneğin Mısır'da temellük kamusal nitelikte ve üretimle ilişkili iken, burada temellük şahsidir; her temellük edimi karşılığını doğurur ve bu ikisi eşitlik koyutu altında birbirine bağlanır. Bu durum bütünüyle mülkiyet zemininde bir toplumsal sentez ağı teşkil eder. Üretim, efendilerinin şahsi mülkü olan köleler tarafından gerçekleştirilir, fakat paraya erişimi olmayan bu köleler mülkiyet ağında rol almazlar.

Burada karşımıza mübadele soyutlamasının anonim idaresi altında şeyleşmiş bir toplumsal sistem çıkar. Benjamin Farrington, Bronz Çağında ilk örneklerine rastlanan zihin emeğiyle gerçek zihin arasındaki tezatı çarpıcı bir biçimde dile getiririr:

> Yunanlılarla birlikte yeni ve çok önemli bir unsur bilime dahil olmuştur. Bu unsur spekülatif felsefedir, ki Yunan biliminin özgül niteliğini, hakiki özgünlüğünü oluşturur...
>
> Mısır ve Babil'de sistematik bilgi, nesilden nesle ruhban okulları aracılığıyla aktarılan bir gelenekti. Oysa altıncı yüzyılda Yunanlıların arasında başlayan bilim hareketi tamamıyla dünyevi bir hareketti. Tanrıları temsil etme iddiasındaki rahipler tarafından değil, insanlığın ortak aklına seslendikleri için sözlerinin dinlenmesini talep eden kişilerce ortaya atılmıştı. Bir Yunan düşünürü bir fikir ileri sürdüğünde fikrinin arkasında dururdu. İddialarının nesnel geçerliliğe sahip olduğunu savunurdu, ancak bu iddialar onun bilgiye yaptığı kişisel katkılardı ve onları bu haliyle savunmaya hazırdı. Sonuç olarak, Yunanlılarla birlikte münferit âlimler ortaya çıkmaya, bilimsel düşünüşün özgül niteliği kabul görmeye başlamıştır.

---

12. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 165.

Meseleyi başka türlü ifade etmek gerekirse, Mısır ve Babillilerin dünya görüşünü şekillendiren kutsal kitapların öğretisiydi. Dolayısıyla ruhban okullarının muhafaza etmekle yükümlü olduğu bir ortodoksi teşkil ediyordu. Yunanlılarınsa kutsal kitapları yoktu...

Yaklaşık M.Ö. 630 yılında doğan ve İlk İonya Okulunun kurucusu olan Thales, doğa dışında herhangi bir gücün yardımına başvurmadan doğaya dair genel bir açıklama sunarak tarihe geçen ilk kişidir.[13]

Kavramsal düşünme tarzının başlangıcına dair tarihsel ayrıntılar, bu düşüncenin asıl temsilcilerinin hangi toplumsal sınıfa mensup olduğundan emin olmamız için yeterli değildir. Yine de bu düşüncenin ortaya çıkış yeri manidardır. Ege Denizinin İonya kıyısındaki Milet, hem ticari faaliyetin; hem de Yunanlıların doğuda Akdeniz boyunca Mısır'daki Nauplia'ya, kuzeyde Karadeniz'e ve batıda Massalia'ya (günümüz Marsilya'sı) değin uzanan koloni yayılmasının en önde gelen merkeziydi. Heredotos'a göre Thales'in kendisi de kısmen Fenike kökenliydi ve tıpkı çağdaşı Anaksimandros gibi –ki İonya'nın belki de en büyük filozofudur– çok eski bir rahip-kral soyundan geliyordu. Bilim, teknoloji, felsefe ve geometriyle ilgilenen Thales'in aynı zamanda bir zeytin tekeli kurduğu ve bundan başka birtakım ticari faaliyetlerde de bulunduğu bilinmektedir.

Sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, George Thomson'ın kaydettiği gibi, Yunanlılar Ege Denizi taşımacılığında Fenikelilerin sahip olduğu tekeli kırmış, onlara Doğu Akdeniz'de de meydan okumaya başlamıştır.[14] Köle ticareti de aynı yüzyılda ortaya çıktı. Yedinci yüzyılda Miletli tüccarlar kuzeydeki kolonilerden gelen kölelerı Mısır ve Suriye'ye satıyordu. Sekizinci yüzyılın başlarında toprak sahibi aristokrasinin geleneksel hâkimiyeti ortadan kaldırıldı; bunu izleyen dönemde bizatihi Milet de siyasi çalkantılarla, birbiri ardına gelen tiranlık ve demokrasi rejimleriyle sarsıldı. Yedinci yüzyılın sonundan itibaren, bu şehir devleti iki nesil boyunca iç savaşa maruz kaldı.

George Thomson eski Yunan tarihini şu sözlerle özetler:

13. Benjamin Farrington, *Science in Antiquity*. Oxford: Oxford UP, 1969; s. 17-20.

14. Thomson, *a.g.y.*, s. 184.

İşin aslı, sırf küçük ölçekli üretime dayalı olmalarından dolayı, üretim güçlerindeki yeni gelişmelerle –özellikle demir üretimi ve para basımı– mutabakat halinde büyümüş olan Yunan şehir devletleri, demokrasi rejiminde, köle emeğini üretimin her alanına sinsice sokmayı, böylece köleliğin doğanın buyruğu olduğu yanılsamasını yaratmayı başardılar. İşte "köleliğin üretimi tam anlamıyla ele geçirmesi" (Marx) bu döneme rastlar. Bu, antik toplumun evrimindeki zirve noktasıydı ve ardından uzun bir gerileme dönemi gelecekti. Bu dönemde köle ekonomisinin bünyevi kısıtları kendisini giderek artan oranda hissettirecek, üretim güçlerinin gelişimini sürdürmesine engel olacak ve toplumun enerjisini doğanın sömürüsünden insanın sömürüsüne kaydıracaktı.[15]

15

Matematik: Zihinsel Emek ile Kol Emeği Arasındaki Ayrım Çizgisi

On Üçüncü Bölümde, Bronz Çağında zihinsel emeğin taşıdığı kısmen entelektüel niteliği Mısır'da kullanılan ip geometrisi örneği üzerinden açıkladık. Bunun pek çok farklı biçimde uygulanan, hayli randımanlı bir ölçme sanatı olduğunu, faydalı ve hatta şaşırtıcı derecede doğruya yakın sonuçlar ürettiğini gördük. Gelgelelim söz konusu uğraş, el pratiğinin vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olarak kapsamlı bir geometri eğitimi ve yorumuna dayalı olmasına karşın, bilimden çok bir hüner niteliği gösteriyordu.

Açıkça belirtmem gerekir ki, Bronz Çağından, hatta daha erken dönemlerden aktarılan geleneklerle Yunanlıların ortaya çıkardığı matematiği aynı kefeye koyma taraftarı değilim. Yunanlılar ipin yerine cetvel ve gönyeyi getirmekle kendilerinden önceki ölçme sanatını kökten değiştirmiş ve böylece buradan yepyeni bir şey, bugün bildiğimiz anlamda matematik doğmuştur. Yunan geometrisi tümüyle zihinsel bir niteliğe sahiptir ve ölçme pratiğinden ayrılmıştır. Uygulamadaki değişim böyle bir farkı nasıl yaratmıştır? Daha doğrusu nasıl bir dönüşüm gerçekleşmiştir de bu değişim ortaya çıkmıştır?

15. Thomson, *a.g.y.*, s. 204-5.

İp sanatı, yalnızca bu alanda çıraklık eğitimi almış, deneyimli kişiler tarafından ve ancak ölçüme ihtiyaç duyulan belli bir noktada uygulanabilen bir el becerisiydi. Bu koşul haricinde hiçbir anlamı yoktu. Uygulamadan geriye, geometrik içeriğine dair soyutlanabilir bir izahat de kalmıyordu. Her ölçüm ediminin, her "ölçüm"ün ardından ip bir konumdan diğerine aktarıldığından, kendi başına bir "geometrik izahat" asla söz konusu olmuyordu. O an eldeki işe mahsus olan geometrik yöntem, pratik sonucun içinde eriyor ve mevcut durum dışında bir geçerlilik taşımıyordu. Elbette "harpedonapt"lara eğitimleri sırasında, bu tekniğin sürekli tekrar eden unsurlarını öğretmek ve göstermek gerekliydi; Ahmes bunun büyük bir kısmını geometri kuralları kisvesi altında sunuyordu. Fakat matematik tarihçilerinin (ki aralarında Moritz Cantor, Sör Thomas Heath ve D. F. Smith'i sayabiliriz) Ahmes'in pratik alıştırmalar kitabına temel teşkil eden teorik bir rehber olması gerektiğini iddia etmeleri, bizim kendi kavrayışımıza özgü bir refleksten başka bir şey olmasa gerek – şimdiye kadar böyle bir rehber kitap bulunmamıştır.

Yunanlılara gelince, onlar yeni bir geometrik gösterim türü icat ettiler. İp germek yerine cetvelle çizgiler çizdiler; bu çizgiler alttaki kâğıdın üzerinde kalıyor, ve üzerine eklenen düz çizgilerle birlikte sabit bir figür oluşturuyordu. Bu sayede geometrik kurallar çıkarsanabiliyordu. Çizgilerin bileşimi herhangi bir yere bağlı değildi, boyutlarını ise istenen şekilde değiştirmek mümkündü.

Ölçümde kullanılan geometri, böylelikle ölçümün kendisinden oldukça farklı bir şeye dönüştü. Elle yapılan iş, saf düşünce edimine ve onun sayılara ya da soyut mekâna dair nicelik yasalarını kavrama yönelimine tabi hale geldi. Bu yasaların kavramsal içeriği şu ya da bu amaçtan, pratik bir uygulamadan bağımsızdı. Gelgelelim onu bu şekilde uygulamadan koparmak için, salt biçimsel bir soyutlamanın ortaya çıkması ve refleksif düşüncede kabul görmesi gerekliydi. Biz bunun ancak, meta değerinin parayla ölçülebilir olma niteliğinden ileri gelen (ve para basımının bilfiil teşvik ettiği) genellemeden doğabileceğini ileri sürüyoruz.

Mısır'ın ölçüm sanatından Yunan geometrisine bu köklü dönüşümün bir çırpıda değil de yüzlerce yıllık bir süreç içinde, üretim güçlerindeki gelişmeler ve bunlara tekabül eden üretim ilişkilerindeki değişimler dolayımıyla gerçekleştiğini belirtmeye gerek yok.

Bunun kanıtı için Yunan geometrisinin başlangıcına gitmek yeterli olur. Thales'in adını taşıyan buluş yaygın olarak, gemilerin kıyıya uzaklığının ölçümü ile ilişkilendirilir, ki burada ip sanatı besbelli işe yaramayacaktır. Bir tek bu örnek bile Bronz Çağında Mısır ve Mezopotamya'nın zirai sömürüye dayalı anakara ekonomisi ile, deniz yolculuğu, korsanlık ve ticarete dayalı Yunan şehir devletleri arasındaki genel farkı açıklar. Yunan'daki üretim biçimi küçük ölçekli tarım ve özerk zanaatlara dayanıyordu. Yunanlıların yeni parasal serveti yalnızca dolaşım ilişkisinden kaynaklanmaktaydı; Lenin'in dediği gibi, tacir ve tefeci sermayesinin yarattığı bir başarıydı. Topraktan ya da kol emeğiyle üretim yapanların atölyelerinden kaynaklanmıyordu, ta ki kendileri de mübadele edilecek meta kaynağına dönüşen köleler bunların yerine geçene değin.

Yunanlıların "saf matematik"inin canalıcı tarafı, zihinsel emek ve kol emeği arasında aşılmaz bir ayrım çizgisi haline gelmesidir. Matematiğin entelektüel açıdan taşıdığı bu önem Platon'un ana izleklerinden biridir. Eukleides, *Geometrinin Temelleri* yapıtıyla, Helenistik kültürün eşiğinde, saf matematiğe ebedi bir anıt sunmuştur. Bu yapıt geometrinin, tümevarımsal bir düşünüş yapısı olarak, kendinden başka hiçbir şeye bağlı olmadığını kanıtlamak amacıyla yazılmış gibidir. Düşüncenin sentetik niteliği, insanın doğayla olan maddi etkileşimini hiçbir biçimde hesaba katmıyor; ne bu etkileşimin gerektirdiği kaynak ve araçlarla, ne de amacı ve faydasıyla ilgileniyordu. Yunan düşüncesinin bu sırça sarayına "doğal maddenin tek bir atomu bile" buyur edilmemiştir, ki bu durum metayla ve meta "değeri"nin fetiş kimliğiyle yakın paralellik taşır. Burada söz konusu olan ikinci doğanın, ya da doğa-üstü olanın saf biçimciliğidir, ve antik dönemde sermaye olarak paranın, başka bir deyişle ikincil doğaya ait işlevin son kertede kısır kaldığına işaret etmektedir. Emeği kölelikten her ne kadar kurtarmış olsa da, insanın emek gücünün yeniden üretim maliyetini kayda değer oranda azaltmayı başaramamıştır. Eukleides'in ardından matematiği soyut dinamikler içeren Arkhimedes, Erastosthenes, Apolonius ve efsanevi Heron gibi pek çokları tarafından sürdürülen gelişmenin yalnızca askeri ve diğer gereksiz amaçlarla sınırlı bir teknik uygulama alanı bulabilmiş olması bunun doğruluğuna delildir.

16

Ortaçağ Tarım ve Zanaat Üretiminde Kafa ve Kol

Özet olarak antik dönemin bizim açımızdan en önemli özelliği, toplumsal bir kategori olarak para ve sermaye –salt tüccar, tefeci ve talancı sermayesi biçiminde işleyen bir sermaye– cinsinden değerin, toplumsal niteliğini emeğe iletmeyi başaramamış olmasıdır. Burada emek insan emeği değil, hayvansal işlevin bir türevi olan köle emeğiydi. Köle sahibinin kırbacı altında sağlanan itaat ve işbirliği kölelerin özgürleşmesiyle birlikte sona erdi. Özgür bir insan haline gelen birey, kendisini herhangi bir işbirliğinin –hem kölelikte zorla gerçekleştirilen, hem de köleleşme öncesinde bireyin ait olduğu kabile toplumunda var olan işbirliğinin– dışında buluyordu. Böylelikle antik döneme has meta üretim tarzı, kendisinden önce gelen ya da başlangıçta onunla yan yana var olan pek çok komünal üretim biçiminin nihai olarak çözülüşüne yol açtı. Engels'ten aktardığımız, Atinalı soylular zümresinin çözülmesine dair betimleme, Roma İmparatorluğu boyunca, imparatorluğun kendisi de çözülene değin devam edecek olan sürecin bir örneğidir yalnızca. Aslında antik çağdaki meta üretimi, ekonomik olarak tam da ilkel kabile ekonomilerinin çözülmesinden besleniyordu; geriye çözülecek kabile ekonomisi kalmayınca kendi para ekonomisinin de sonu gelmiş oldu. Böylece Roma, yaklaşık iki milyon kişiden oluşan atomize bir kitlenin yerleştiği bir şehir haline geldi; bu kitle, ücreti üretimin örgütlenmesinde kullanmak yerine (ki bu kapitalist üretim olurdu) güncel bir tabirle işsizlik maaşı ve sosyal sigortayla yaşıyor; aldığı parayı "*panem et circenses*", yani yiyecek ve eğlence ihtiyacını karşılamak için kullanıyordu.

Üretim, köle emeğiyle işletilen, ve mülkiyeti senatörlere ve İmparatorluğu yöneten "*eques*"lere ait olan muazzam çiftliklerde gerçekleşiyordu. Ekonomi, köle emeğine dayalı, bir para ekonomisi olma niteliğini yitirince feodalizme dönüştü, ki bu da Roma'nın ortaçağdaki vârislerine bırakacağı son mirastı.

Roma'nın gerileyişinin yol açtığı bir olumsuzluk olarak antik döneme has meta üretim tarzının çözülmesi, çok önemli bir olumlu

sonucu da beraberinde getirdi: emeğin insani bir özellik kazanması. Yani üretimin temelindeki emek, insanın insan olma niteliğiyle bağdaşmayan yanlarından kurtuldu, böylece köleliğe yol açma riski olmaksızın uygulanabilir hale geldi. "Hıristiyanlığın soyut anlamda insana dair kültü"[16] bu icadın ikna edici bir ideolojik ifadesiydi. Serfler ve köylüler ile feodal toprak sahipleri aynı şekilde vaftiz ediliyordu; bu din daha en başından, müminlerini, kısmen köleler ve özgürleşmiş köleler, esasen de emekçi ve zanaatkâr statüsündeki insanlar arasında aramaktaydı.

Avrupa feodalizminin iktisadi gelişmesi bir kez daha "küçük ölçekli tarım ve bağımsız zanaat üretimi ile başlamıştır. Bunların ikisi de feodal üretim tarzına temel teşkil eder" – tıpkı "toprağın ortak mülkiyetine dayalı ilkel Şark sisteminin ortadan kaybolmasından sonra ve köleliğin üretimi gerçek anlamda ele geçirmesinden önce, klasik antik çağ topluluklarının en ileri aşamasında ekonominin temelini"[17] oluşturdukları gibi. Komünal üretim tarzlarının bertaraf edilmesi ve emeğin kölelikten kurtulmasının ardından, tarih adeta yeni bir başlangıç yapmaktadır. Bu yeni başlangıcın insanlığı nasıl ilkine taban tabana zıt bir doğrultuya sevk ettiğine birazdan (s. 123) değineceğiz.

Feodalizmin küçük ölçekli çiftçi ve zanaatkârlardan oluşan insani emeğe sunduğu avantaj, bu kişiler toprak sahibi derebeyine bağımlı oldukları halde, emeğin araçlarını onların hizmetine sunmasıydı. Bireysel üretim, derebeyliğinin iktisadi çerçevesi dahilindeki bir işbölümüne göre ilerliyordu. Fiziksel ve zihinsel yetilerine bir bütün olarak sahip ve işlerini hafifletmelerini sağlayacak icatlar yapma konusunda özgür bırakılmış olan bu küçük üreticiler, su, rüzgâr ve yük hayvanları gibi doğal güçleri de yaygın biçimde kullanmak suretiyle üretim kapasitesinde müthiş bir artış elde ettiler.

Göğüs şeritleri olan kuşamın icadı at ve öküzün çekiş gücü bakımından bir devrimdi, ağır saban kullanımını mümkün hale getirdi; mahmuz ve demir nal geliştirildi, ulaşım araçları arttı ve gelişti; böylelikle mısır, ağaç, yün, boyalık çivit vb.'ni işlenmek üzere su değirmenlerine ve daha sonraki dönemde yeldeğirmenlerine taşımak kolaylaştı. Pek çok ayrı iş için kullanılan bu değirmenler, yeni araçla-

16. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 172. 17. *A.g.y.*, s. 452-3n.

rın ve iş yöntemlerinin icadı ve geliştirilmesiyle de bağlantılıydı. Bununla ilgili pek çok ilginç ayrıntı için yerimiz yok. Ancak 1086 tarihli *Domesday Book*'ta (Mahşer Kitabı) rastladığımız bir ayrıntı, Trent ve Severn'in güneyinde tam 5624 tane su değirmeninin olması, bütün bu gelişmeye dair çarpıcı bir ipucu veriyor. Hayvan yetiştiriciliğindeki ilerleme, özellikle de yün işleme amacıyla koyun yetiştirme ileriki gelişmeler açısından bilhassa önem taşıyordu.[18]

Münferit çiftçi ve zanaatkârların ellerinde tuttuğu üretim güçlerindeki bu genel gelişim, dokuzuncu ve on üçüncü yüzyıllar arasında feodal sömürü tarzında bir değişikliğe yol açtı. Artı ürüne el koyma biçimleri, aslen feodal derebeyini zenginleştirmeye hizmet etmekle beraber, sömürülen kesime de daha fazla hareket kabiliyeti ve daha geniş bir tercih hakkı sağlamaya el verir hale geldi. Şehirlerin kurulduğu ve parasal ilişkilerin giderek yaygınlaştığı bir dönemdi bu. Ardından gelen iki yüzyıl boyunca, ekonomik gelişmelerin feodalizmin pençesinden kurtulması yönündeki eğilim tırmanışa geçecekti. Rodney Hilton'ın sözleriyle: "Tarıma dayalı İngiliz ekonomisinin 14. ve 15. yüzyıl tarihi, artı ürüne el koymak için derebeylerinin yaptığı baskı karşısında çiftçilerin başarılı direnişinin yol açtığı sonuçları en iyi biçimde gösterir. Aslında bu, 'devindirici gücün' [sürmekte olan toplumsal değişimin] tarihçesi içerisinde önemli bir dönüm noktası olarak görülmelidir. Çiftçi emeğinin çeşitli biçimlerde uzun bir dönem boyunca süren sömürüsü, en azından çoğu Batı Avrupa ülkesinde, 14. yüzyılın ortaları ile sonu civarında sona erdi."[19]

Gelgelelim serbest çiftçi ve zanaatkârlara dayalı ekonomi dönemi uzun ömürlü olmayacak, 15. yüzyılda sona erecekti. Özgürleşmenin başarısı, doğrudan üreticilerin neyi nasıl yetiştirecekleri konusunda teknik özerkliği ellerinde tutmalarıyla sınırlıydı, iktisadi sömürüden kurtulma anlamına gelmiyordu. Feodal tiranlık bağları gitmiş, yerine tüccar ve tefeci sermayesinin giderek daralan ağı gel-

18. Ortaçağın bu açıdan derli toplu ve zihin açıcı bir analizi için bkz. Sam Lilley, *Men, Machines and History*, Londra: Lawrence and Wishart, 1965.

19. Rodney Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press, 1975. Ayrıca bkz. Hilton, "Origins of Capitalism", *History Workshop: A Journal of Socialist Historians* içinde, Londra: Pluto Press, 1976.

mişti. Yine Rodney Hilton'dan aktaracak olursak, "Toprak mülkiyetine dayalı olmayan parasal servet ticaretten geliyordu, ticaret ise Merchant Adventurers ve Merchants of the Staple gibi ticaret tekellerinin elindeydi."[20]

Burada özellikle İngiltere referanslı olarak tarif edilen gelişmeler, Felemenk ülkesi ve İtalya'da, bilhassa da Floransa'da çok daha önceleri gerçekleşmişti –ki bu durum bizim bakış açımızdan özel bir önem taşıyor. On üçüncü yüzyılda şehirlerin bağımsızlığı ve kırsal feodalist güçlerden kurtulma yolunda verilen mücadele, tüccar sermayedarlar ve bankacıların önderliğinde gerçekleşti. Kasabalarda ise bu durum üreticilerin giderek artan bir sömürüye maruz kalması ve yoksullaşmasıyla bir arada yürüdü; zanaatkâr niteliklerini giderek kaybeden bu gruplar taşeron işçilere dönüştüler.

Feodalizm, gerileyen Roma ekonomisinden doğmuştu; şimdiyse tüccar sermayesinin ortaya çıkışı para ekonomisini yeniden canlandırıyor, adeta antik çağ ekonomisinin bıraktığı yerden yoluna devam ediyordu. Bunun kanıtına pek çok yerde rastlamak mümkün olmakla birlikte, hiçbiri İngiltere örneği kadar açıklayıcı değildir. Burada para ekonomisi daha M.S. 900 dolaylarında ortaya çıkmıştı; İtalya'nın Bizans veya Doğu Akdeniz'le olan yaygın ticari ilişkilerine değil, çok daha farklı, yerel bir nedene dayanmaktaydı: Danimarka, İngiltere'nin doğu sahilini ikinci kez kuşattığında İngiliz kralını para cinsinden vergiye bağlamış, sonuç olarak kral da paraya dayalı bir muhasebe kurmak zorunda kalmıştı. On ikinci yüzyıla gelindiğinde, kraliyet hazinesinin idaresi ve verginin nakit olarak toplanmasıyla ilgili ayrıntılı talimatlar karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle vergi mükelleflerine parasal bir düşünüş tarzı dayatılmıştır. Yaklaşık iki yüz yıl sonra Oxford'da, yüksek rütbeli memurlar, icra memurları, muhasebeciler ve feodal alanın diğer amirlerini kâr ve zarar bakış açısına göre eğitmek amacıyla çok çeşitli belgeleri bir araya getiren kılavuz kitaplar derlenmekteydi. Bunlar yakın dönemde Dorothea Oschinsky'nin takdire değer bir titizlikle hazırladığı *Walter of Henley and other Treatises on Estate Management and Accounting* (Henley'li Walter ve Mülk İdaresi ile Muhasebe Üzerine Denemeler) adlı derlemede yayımlanmıştır.[21]

20. R. Hilton, "Origins of Capitalism", s. 21.

Bu metinlerden ilkinin yazarı, Lincoln psikoposu Robert Grosseteste (ölümü: 1253), Lincoln kontesine, çok sayıdaki çiftlik arazisinde daha çok kâr ve daha az zarar etmek için ne yapması gerektiği konusunda tavsiyede bulunuyordu. Aynı Grosseteste 1214'te Oxford kolejlerinin ilk rektörü, yani üniversitenin kurucusu olacaktı. Bir akademisyen olarak elde ettiği kayda değer başarıyla, aralarında Roger Bacon (1214-95), Duns Scotus (1270-1308), Thomas Bradwardine (1290-1349) ve Ockham'lı William (1295-1350) gibi isimlerin bulunduğu, İngiliz Aristotelesçileri olarak da anabileceğimiz Oxford'un o büyük skolastik düşünürler silsilesinin ilk temsilcisi haline gelmişti. Bu düşünürler Oxford ile Paris arasında mekik dokuyor ve düzenli bir fikir alışverişini sürdürüyordu.

Parasal gelişme ile skolastik gelişme arasındaki yakın bağ, tuhaf bir durumdan ötürü karanlıkta kaldı. Feodal arazilerin kazançlı bir biçimde yönetimini konu alan eğitim kitapları o dönemde, Norman derebeylerinin anlayabilmesi için Latince yerine Fransızca olarak yazılmak zorundaydı; işte bu yüzden, bu alandaki eğitim tümüyle Oxford'da verilmekte olduğu halde, kitaplar üniversitenin kayıtlarına geçmiyordu. Üniversite tarihçileri bundan habersizdir, çoğu durumda bu kitapların yazarının kim olduğu dahi bilinmemektedir. Ancak skolastizmin iktisadi arka planıyla bağları çok farklı bir düzlemde gözlenebilir: bir yanda para perspektifinden, diğer yandaysa emek ve üretim perspektifinden. Matematikteki yeni gelişmelerin ilki Pizalı Leonardo'nun *Liber Abaci* adlı yapıtını yayımladığı 1202 yılından itibaren gerçekleşti. Bu yenilik de uygulamadaki bir değişimle ilişkiliydi. Yunanlılar geometride ilerlemişlerdi, ancak abaküsü biliyor ve kullanıyor olmalarına karşın aritmetik ve cebirde pek iyi değillerdi. Hintliler, Çinliler ve daha sonra da Araplar abaküs tekniğini rasyonel bir sayı sistemiyle birleştirerek klasik antik çağın bir hayli ilerisine geçmişlerdi.

Pizalı Leonardo'nun *Liber Abaci*'si hakkında Moritz Cantor şöyle demektedir: "Eksiksiz matematiksel netliği ve disiplinine rağmen

21. Dorothea Oschinsky, *Walter of Henley and other Treatises on Estate Management and Accounting*, Oxford: Clarendon Press, 1971. Ayrıca bkz. H. G. Richardson, "Business Training in Medieval Oxford", *American Historical Review*, No. 46.

caydırıcı derecede zordu. Öte yandan bir tüccarın gündelik yaşamın talepleri karşısında kullanabileceği, hatta bazen kullanmak zorunda kaldığı şeyleri konu alıyordu."[22] Cantor, Leonardo'nun Pizalı bir tüccar olan babasının, oğlu "birkaç gününü de abaküs çalışmaya ayırsın" diye ısrar ettiğini aktarır. Leonardo Hintlilerin dokuz rakamı aracılığıyla bu disiplinle tanışmış, bundan keyif almış; daha sonra ticaret amacıyla Mısır, Suriye, Yunanistan, Sicilya ve Provence'a yaptığı yolculuklar sırasında, bu sayma pratiğine dair öğrenilmesi gereken her şeyi öğrenmiştir. Fakat bu "her şey", Algorizm ve Pythagoras'ın bazı kısımlarıyla birlikte, "Hintlilerin yöntemine kıyasla düpedüz hatalı" gibi gelmiştir Leonardo'ya. Böylece Leonardo Hint yönteminde ihtisaslaşmış, buna kendinden bir şeyler katmış, Eukleides'in geometri sanatını yeni incelikli noktalarla zenginleştirmiş ve on beş bölümlük yapıtını yayımlamıştır – tüm bu zahmet, "Latin ırkı (yani İtalyanlar) bundan böyle bu konularda cahil kalmasın" diyedir.

Tüccarlar açısından "gündelik yaşamın talepleri", Haçlı Seferleri sırasında Avrupa feodalizmini Arap ve Bizans imparatorluklarıyla birleştiren büyük uluslararası ticarete ilişkindi. Bu ticaretin sürmesi için Leonardo ve aynı dönemde yaşayan daha niceleri, değerli metallerin saflık derecesini hesaplama yöntemleri üzerine dersler veriyorlardı; zira altın florin, düka, sequin ve guilder gibi uluslararası standart para birimleri henüz tedavüle girmemişti; bunların tedavüle girmesi, 1250'de II. Frederick'in ölümünün ardından feodal hâkimiyetin çökmesiyle gerçekleşecekti. O tarihten itibaren şehirlerin bağımsızlığı ve yükselişi yalnızca şehirlerin kendilerine ve aralarındaki dişe diş rekabete bağlı olacaktı. Bu fazla kesin bir tarih olabilir, zira gelişmeler ilerleme düzeyindeki farklılıklara bağlıydı; eşitsizlik yalnızca kuzey ile güney arasında değildi; daha önemlisi, (uluslararası ticaretin başlıca kalemi) kumaş üretiminin merkezi olan Felemenk ülkesi ve Kuzey İtalya ile yün üreticisi olan İngiltere, İspanya, Fransa ve Saksonya gibi ülkeler arasındaydı.

1350'ye gelindiğinde (yaklaşık yüzyıl sonra), tüccar sermayesinin ticari faaliyetleri çoktan yaygınlaştığı için üretim ilişkileri de

22. Moritz Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, 4. cilt, Leipzig, 1880-1908.

hızla değişmeye başladı. Başta İngiltere olmak üzere, hammadde sağlayıcısı ülkeler kumaş üretimine başladı. Örneğin o güne kadar yün teslimatının büyük bölümünü arazi yöneticileriyle müzakere eden İtalyan ve Felemenk tüccarlar, yün stoğunun büyük kısmı için doğrudan münferit üreticilerle anlaşmaya başladılar. Arazi sahiplerinden bağımsızlık elde eden bu üreticiler, feodal derebeylerinden otlak alanı kiralayarak koyun sürülerini genişlettiler ve artan bir parasal gelir elde etmeye başladılar. İngiltere'de yün, paranın ticari dengi halini aldı; III. Edward (1327-77) vergi tahsilatında para yerine yünü çoğu kez kabul etmekteydi. (Parlamentodaki, içi yün doldurulmuş koltuğun kökeni budur). Daha sonra Çitle Çevirme Hareketine yol açacak tarihsel olaylar bu dönemde cereyan etti. Parasal servet tarım ve zanaat kökeninden gelen ve giderek büyüyen bir orta sınıfa nakledildi. Daha önce feodalizm tarafından istihdam edilen bu işçiler, kendileri işçi çalıştıran ve ticari sermaye için üretim yapan üreticilere dönüştü. On dördüncü yüzyılın sonu böylece, zanaatkâr tarzı üretimden kapitalizm öncesi döneme geçişe tanık olur. Doğa bilimleri tarihinin de başlangıcı olan Rönesans çağıdır bu.

Bu bölümün başında söz ettiğimiz antik çağ meta üretiminin tam zıttı yöne doğru ilerleyen bir gelişme bu noktada şekillenmeye başladı. Roma İmparatorluğu, köle ekonomisinin feodalizme dönüşmesiyle birlikte gerilediği sırada, emeğin kökeninde toplumsal olan niteliği –ki insanlık tarihi bununla başlar– mutlak çözülme noktasına ulaşmıştı; oysa şimdi, ortaçağ feodalizminin sona ermesi ve ticaret kapitalizminin yol açtığı gelişmelerin etkisiyle, üretimde emeğin işbirliğine dönük yeni bir eğilim ortaya çıkıyordu. Bu eğilim 1300 dolaylarından itibaren kapitalizm öncesi dönemi başlatır; bu dönem, ticaret kapitalizminden üretim kapitalizmine, yani gerçek kapitalizme geçiş için koşulların olgunlaşacağı iki buçuk-üç yüzyıl sonrasına dek sürecektir. Fakat yeniden toplumsallaşan emek ile ilkel muadili arasındaki önemli fark, modern biçimin artık birinci doğadan değil, bütünüyle ikinci doğanın kaynak ve saiklerinden beslenmesidir. Emek bundan böyle insanın doğayla doğrudan maddi etkileşiminin ölçüt ve kapasitesine değil, sermayenin tahakkümüne bağlı olacaktır.

17

Zanaattan Bilime Geçiş Biçimleri

Ortaçağ zanaatı, kafa ve kolun kişi ölçeğinde birliğiyle başladı. Galileocu bilim ise bunları kesin biçimde birbirinden ayıracaktı. Bu bölümde zanaattan bilime geçişi bu perspektiften ele alacağız. Dönüşümün nedenleri, tek kişilik üretimden giderek genişleyen, toplumsal ölçekte bir üretime geçişte yatar. Gördüğümüz gibi bu, temelde ticarette gerçekleşen devrimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Kentsel topluluklar biçimindeki şehirler, geç feodal dönemde oluşmaya başladı. Bunların gelişimiyle, topluluğun savunması için gerekli duvarlar, belediye binaları, kiliseler, yol ve köprüler, su şebekeleri ve kanalizasyon sistemleri, liman müştemilatları ve nehirlerin denetimi, anıtlar ve benzerine ihtiyaç doğdu. Tüm bunlar ticari ve parasal sermayenin, Marx'ın deyimiyle "Nuh Nebi'den kalma sermaye biçimlerinin" faaliyetlerinden kaynaklanıyordu. Bütün bu gelişmenin toplumsal niteliği, sermayenin kökeninde toplumsal olan gücünün doğrudan bir sonucu ve göstergesidir. Bu güç, zanaatkârlardan oluşan büyük kitleyi merhametsizce sömürmekteydi. Üreticiler üretim araçlarını ellerinde tutmayı sürdürse de, büyük çoğunluğu ürettiği malı satın alan sermayedara umutsuz biçimde borçlanmış yoksul taşeron işçilere dönüştü. Bilfiil ücretli emekçi statüsüne geçmelerinden çok önce, proleter işçi standartlarına gerilediler. Öte yandan, zanaat atölyelerinde yapılan üretimin hacminde bir artış ve iş yöntemlerinde değişim meydana gelmekteydi. Giderek daha fazla yarı-vasıflı işçinin istihdam edilmesi, işyerlerinde sınıfsal bölünmelere neden oldu.

Gelgelelim bizim bakış açımız esasen bu ekonomik ve sosyolojik değişimlere odaklanmıyor. Bunlar bilimin oluşumuna uzanan mantıksal ve tarihsel basamakları açıklamak için yeterli değildir. Zanaat üretiminin nihai çözülüşüne yol açan ekonomik gelişmeler, başta gelişen şehirler olmak üzere, yaşamın bütün düzeninin gittikçe artan toplumsal ölçeğinin getirdiği teknolojik değişimlere paraleldir.

Böylesine büyük boyutlardaki ve görülmemiş yenilikteki inşaat ve üretim işleri, zanaatkârları beceri ve yaratıcılıklarının sınırlarını

zorlamaya itti. Sorunlarla baş etme gereği, on beşinci ve onaltıncı yüzyılda sıradan üreticilerin saflarından büyük Rönesans zanaatkârlarının, "deney ustaları", sanatçı, mimar ve mühendislerin doğmasına yol açtı. Zanaatkârların karşı karşıya olduğu sorunları çözmekte eksikliğini duyduğu temel bir vasıf varsa, o da matematik bilmekti. Matematiği, toplumsallaşmış düşüncenin mantığı olarak tanımlamıştık. Sermaye ve matematik birbiriyle bağıntılıdır: Biri ekonomik alanı nüfuzu altında tutar, diğeriyse toplumsal üretimin entelektüel güçlerine hâkimdir.

Kafa ve kolun kişi ölçeğindeki birliğine bağlı olan işin kapasitesine getirilen sınırlamalar konusunda net olmalıyız. Bir zanaatkâr ya da bireysel kol işçisi üretim sırasında soyut bir bilgiyi değil, pratik becerileri ve elinin ustalığını kullanır. Bu "bilgi", bir şeyin nasıl *izah edileceğinin* değil, nasıl *yapılacağının* bilgisidir. Eldeki işin pratikte nasıl kavrandığına bağlı olmak üzere, bu pratik bilgi göstererek, tekrar yoluyla ya da sözcüklerle aktarılabilir. Yemek tarifi kitapları buna iyi bir örnektir. Üstelik bu yalnızca insani işlevlerle de sınırlı değildir. Sözgelimi bir pompanın çalıştırılmasını, harman dövme aletini ya da su değirmenini ele alalım. Bu aletler ister insanın yaptığı işin yerine geçsin, isterse insanın yapamayacağı bir işi görüyor olsun, kol işçileriyle konuşurken kendinizi ifade etmek için bu şeyleri sanki insan öznelerinin yerine geçiyormuş gibi ele almaktan başka çareniz yoktur. Dilin özel teknik terimlerden yoksun olan genel kullanımı, zihinsel ve fiziksel emek arasında bir ayrım yapamaz. İnsan faaliyetiyle bu iç içe geçme durumundan kendini çekip çıkaran yegâne sembol dili matematiğinkidir. Matematik, düşünsel bir bağlam ile insan eylemi arasında derin bir yarık açar, ve böylece üretim sürecinde kafa ve kol arasında muğlaklığa yer bırakmayan bir ayrımı yerleştirir.

Herhangi bir işte kafa ve kolun birbirinden ne derece ayrıldığını ölçmek için o işe matematiğin ne kadar bulaştığına bakabiliriz dersek abartmış olmayız. Zanaat üretiminde matematiğin kullanımını dayatan en önemli olgu ateşli silahların gelişimiydi. Ateşli silah teknolojisi elbette kapitalizm öncesi gelişmenin diyalektiğine yol açan tek etken değildi, ancak on beşinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren teknolojik gelişmeyi muazzam düzeyde yoğunlaştırarak hızlandırdı. Ateşli silah kullanımının topçu silahlarıyla sınırlı olması, za-

naat deneyimi ve uygulamasına yepyeni ve yabancı sorunlar getirdi: topun patlama kuvveti ve ağırlığıyla ateş menzili arasındaki ilişki; namlunun uzunluğu, kalınlığı ve yapım malzemesi arasındaki ilişki; atış açısı ile merminin izlediği yol arasındaki ilişki gibi. Metal dökümü, madencilik, taşımacılık vb.'ne olan talep yeni boyutlara ulaştı. Şehir ve limanları savunmaya yönelik askeri mimarlık özel bir önem kazandı. 1453'te Konstantinopolis'in Türklerin eline geçmesinden on altıncı ve hatta on yedinci yüzyıla değin, Türk tehdidi Avrupa üzerine bir karabasan gibi çöktü. 1490'da Adriyatik kıyısındaki Otranto'nun düşüşüyle birlikte Venedik kendini yaklaşan bir saldırı tehdidi altında hissetti ve 1532'de Türkler Viyana'yı kuşattı.

Olayların gidişatındaki bu aciliyetin Avrupa zanaatı üzerinde ne derece gerilim yarattığını değerlendirmek çalışmamızın kapsamını aşıyor. Bununla birlikte, hem sanat hem de matematik alanında bir usta olan Albrecht Dürer'in (1471-1528) yazılarına bakmak, dönemin çelişkilerini aydınlatmak açısından bize bir fikir verecektir. Benim buradaki tespitlerim, *Instructions of Measurement with Compass and Ruler* (Pergel ve Cetvelle Ölçüm Eğitimi, 1525)[23] ve *Instructions as to the Fortification of Town, Castle and Hamlet* (Şehir, Kale ve Köylerin Savunması Üzerine Dersler, 1527) yapıtlarına dayanıyor. Burada matematiği zanaatkârlığın ihtiyaçlarına uygun bir disiplin haline getirme yönünde eşsiz bir çaba segilenmektedir. Hiç kuşkusuz bu, imkânsızı denemektir. Buna karşın girişim öylesine çarpıcıdır ki matematikçileri ve askeri mimarları on altıncı yüzyılın tamamı boyunca, hatta on sekizinci yüzyıla değin meşgul etmiştir.

Dürer Nürnberg'de, arkadaşları Willibald Pirckheimer ve Johann Werner ile birlikte, o dönemin en ileri akademik düzeyinde matematik eğitimi görmüştür. Gelgelelim bu bilgiyi akademik biçimiyle kullanmak yerine, zanaatkârların hizmetine sunmaya girişmiştir. Yapıtını "genç işçilere ve kendilerini gerçek anlamda eğitecek hiç kimsesi olmayanlara" ithaf eder. Amacı geometride kullanılan araçları değiştirerek geometriyi değiştirmektir. Cetvelin yerine gönyeyi getirir ve pergeli sabit bir açıklıkla sınırlandırarak kullanımını değiştirir.

23. Albrecht Dürer, *Unterweisung der Messung mit Zirkel und Richtscheit*, Alfred Peltzer (haz.), Münih, 1908 ve 1970. Burada metin biraz basitleştirilmiş ve dil güncelleştirilmiştir.

Genel kanıya göre Dürer bu müdahalesinde atölye pratiğini, özellikle de mason localarındaki geleneği temel almıştır. Yönteminin getirdiği asıl yenilik, işçilerin deneyimini Öklid geometrisiyle kaynaştırma çabası, ve birbiriyle bağdaşmaz gibi görünen bu iki öğeyi uzlaştırabilmek için, pratik ihtiyaçlar açısından yeterli olan yaklaşık sonuçlarla yetinmesidir. Bunu şöyle ifade eder: "Daha kesin sonuçlar elde etmek isteyen kişi *izahatlarla* yapsın bunu, benim gibi *mekanikle* değil."

Moritz Cantor'un belirttiği gibi, "Albrecht Dürer yaklaşık sonuç ilkesini tam bir farkındalıkla uygulayan ilk kişidir". Bu ayrımı yalnızca beşgenin elde edilişi sırasında ihmal eder, çünkü muhtemelen bu yöntemin kesin sonuç verdiği kanaatindedir, fakat yanılmıştır. "Bunun dışında, doğru sonuçla pratik kullanım için yeterli olan sonuç arasında böylesine net bir ayrım yapması, onu 16. yüzyıl geometricilerinden neredeyse hiçbirinin ulaşamayacağı bir bilimsel düzeye taşır."[24]

Dürer'in beşgeni elde etme yöntemi üzerine Leonardo Olschki şöyle diyor:[25] "Düzgün beşgenin bu yöntemle [sabit pergel açıklığıyla] elde edilmesi problemi, Tartaglia, Cardano, G. Del Monte, Benedetti gibi pek çok matematik dehasını uğraştırmış, nihayet P. A. Cataldi bu konu üzerine bir tez yazıp 1570'te Bologna'da yayımlamıştı." Cataldi, Florentine Accademia del Disegno üyesiydi; yirmi yıl sonra Galileo'nun ders vereceği yerdi burası. Galileo da 1592-93 arasında askeri mimarlık üzerine verdiği derslerde Dürer'in yöntemini ele alacaktı; hatta Kepler bile *Harmonices Mundi* (Dünyanın Uyumu, 1619) adlı yapıtında hâlâ Dürer'in ortaya attığı yedigenin elde ediliş yöntemini tartışmaktaydı.[26]

Dürer'in aklından geçeni rahatlıkla görebiliriz. İnşaat ustaları, metal işçileri vb., bir yandan, geleneksel eğitimlerini fazlasıyla aşan, askeri ve sivil teknoloji ve mimarinin gerektirdiği işleri yapabilir hale gelmeli. Diğer yandan, bunun için gereken matematik bilgisi, onların kafa ve kolun birliğini korumaları için bir anlamda araç ol-

24. M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, s. 429.

25. Leonardo Olschki, *Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance*, Leipzig, 1919.

26. Johannes Kepler, *Harmonices Mundi, Lincii Austriae*, 1619.

malı. Matematiğin beyin işçisi haline gelmeksizin matematiğin vazgeçilmez avantajlarından yararlanmalılar; toplumsallaşmış düşünceyi uygulamalı ancak münferit üreticiler olarak kalmalılar. Demek ki Dürer onlara çizim üzerine, matematikle bezenmiş bir zanaatkâr eğitimi sunuyordu (bunu uygulamalı matematikle karıştırmamalıyız). Kapitalizm öncesi üretim tarzının içsel paradoksunu açıklamak için Dürer'in bu çabasından daha iyi bir örnek bulmak güçtür. Zihinsel biçimin gelişmesi ile üretim koşullarının iktisadi dinamikleri arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için yine bu çabanın akıbetine bakmak yeterlidir – her iki açıdan başarısızlığa uğramıştır.

Burada Dürer'in başarısının içsel doğasının hakkını vermek için yeterli yerimiz yok. Fikir vermek açısından birkaç alıntıyla yetineceğiz. *Instructions of Measurement*'ın dördüncü kitabındaki stereometrik konstrüksiyonlarının sonuç bölümünde Dürer şöyle der: "Burada her şeyi gayet açık biçimde tek tek çizdim, sonra kapattım, somut bir zemine yerleştirdim ve tekrar açtım."[27] Pek çok konstrüksiyonu anlatırken, iş arkadaşlarına hangi açılardan yararlı olabileceğine de işaret eder; örneğin kübün iki katına çıkarılmasına ilişkin olarak şunları söyler: "Bu yolla kübü ya da başka herhangi bir cismi iki katına, üç katına çıkarabilirler, istedikleri kadar büyütebilirler. Mademki bu sanat son derece kullanışlıdır ve bütün zanaatkârların işine yaramaktadır, fakat bütün okumuşlar bunu büyük bir gizlilikle saklamaktadır, ben bunu günışığına çıkarmayı ve dışrıda öğretmeyi vaat ediyorum. Zira bu sanatı kullanarak ateşli silahların ve kilise çanlarının dökümünü yapmak... varil, sandık, tekerlek, oda, tablo ve aklınıza daha ne geliyorsa büyütmek mümkündür. Öyleyse sözlerime bütün işçiler kulak versin, çünkü bildiğim kadarıyla bunları bugüne kadar Alman dilinde söyleyen kimse olmadı." Çemberin kareye tamamlanması bölümünde şöyle demektedir: "Yaklaşık olarak hesaplayın ki uygulamada hiçbir eksiklik kalmasın ya da pek az eksik kalsın..." Yaklaşık sonuçlar elde etmeyle ilgili olarak da şunları söyler: "Şimdi de, işi hızlandırmak için ihtiyacımız olan bildik bir hileye başvurarak önceki üçgeni bir yedigene çevireceğim."

Oysa gerçekte, Dürer'in çabaları sonuçsuz kaldı, çünkü yeterince anlaşılır olmak konusunda kendisi her ne kadar titiz bir çaba sar-

27. A. Dürer, *Unterweisung der Messung mit Zirkel und Richtscheit*, s. 47.

fetmiş olsa da, döneminin çırak ve ustalarından da çok fazla matematiksel anlayış bekliyordu. Üstelik, kafa ve kolun birliğini koruma amacında, yukarıda bahsi geçen matematikçilerin tepki göstermesi nedeniyle hayal kırıklığına uğradı. Bu matematikçiler, örneğin sabit pergel açıklığına dayanan geometriyi asla zanaatkârlara yardımcı olmanın bir yolu olarak görmediler. Onların asıl çabası Dürer'in geometrisinin Öklid geometrisine ait bütün ilke, teorem, problemler vb. ile baş edebileceğini göstermekti. Dolayısıyla Dürer'inki zanaatkârlara mahsus bir geometri değildi; zaten böyle bir geometri yoktu ve icat da edilemezdi.

Matematiğin kafa ve kol arasındaki ayrım çizgisi olarak böylece yeniden tesis edilmesi, Tartaglia'nın zanaata ilişkin problemlerle uğraştığı durumda daha da belirginleşir. 1537 tarihli kitabında ve 1546 tarihli ikinci kitabının ilk sekiz bölümünde, ayrıca Ferrari'ye cevaben kaleme aldığı bir dizi yazıda Tartaglia, Venedik cephaneliğinde görevli hünerli ustaların matematik danışmanı olarak kendisine yönelttiği balistik, liman kalesi inşaatı ve top dökümü gibi meselelerle uğraşmaktadır. Kendi yapıtının bazı bölümlerinde de sabit pergel açıklığına dayalı geometriyi kullanır. Dürer örneğinde olduğu gibi onun durumunda da, on altıncı yüzyıl boyunca böylesine geniş ilgi uyandıran bu geometrinin kökeninin ne olduğunu kesin olarak söylemek güçtür. En akla yatkın varsayım, nasıl ki Dürer Nürnbergli ustaların taleplerini karşıladıysa, Tartaglia'nın da Venedikli ustaların ihtiyaçlarına yanıt verdiğidir. Gelgelelim Tartaglia, verdiği yanıtlar için işçilerden ücret talep etmekteydi, hatta temel geçim kaynağı buydu ve işçilerin eğitimini desteklemeye hiç de istekli görünmüyordu.

Tartaglia ve öğrencisi Benedetti, rakipleri Cardano ve Ferrari, yanı sıra Cavalieri ve diğer on altıncı yüzyıl İtalyan matematikçileri daha o zamandan erken kapitalist bir zeminde ilerlemekteydiler. Kafa ile kol arasındaki gediğin mütemadiyen derinleşmesi için çalıştılar ve yöntem bakımından temeli bu ikisinin birbirinden nihai kopuşuna dayanan bir bilime doğru el yordamıyla ilerlediler.

18
Kapitalist Üretim İlişkileri

Sözünü ettiğimiz İtalyan matematikçiler bilimsel devrimin öncüleriydi. Buradaki gayemiz, pozitif bilimlerin mantıksal ve tarihsel oluşumunu, kapitalist üretim ilişkilerinin temel bir bileşeni olarak anlamak. Bunun için ilk önce, zanaat üretiminden kapitalist üretime geçişin tam olarak neyi içerdiğine dair net bir kavramsallaştırmaya ihtiyacımız var.

Zanaatkâr üretici üretim araçlarının mülkiyetine sahipti. Ancak on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda ekonomik bağımsızlığı öylesine gerilemişti ki bu araçların ona ait olduğuna inanmak güçtü. Gelgelelim bu üretim araçları her ne kadar büyük oranda sermayedara ipotek edilmiş olsa da, fiilen üreticinin elinden alınmadığı sürece, hâlâ zanaata özgü üretim ilişkileri dahilinde hareket ediyoruz demektir. Zanaatkâr bitmiş ürününü cüzi bir fiyata tüccara satmaktaydı. Hâl böyleyken, üretim sürecinden, teslim edilecek malın kalitesi, miktarı, teslim şekli ve tarihinden zanaatkâr sorumluydu. Sonuç olarak üretimin tarzı ve fiziksel koşulları halen zanaat bakımından ele alınmaktaydı, ki bu da zanaatkârın şahsında kafa ve kolun birliğinin koşullarını içeriyordu. Zanaatkâr kişisel becerileri ölçüsünde küçük ölçekli üretim yapıyor ve bir sanatçı gibi, şeyler hakkında duyularıyla yargıya varıyordu.

Şimdi açıklayıcı olması bakımından varsayalım ki o vakte kadar malları zanaatkâr üreticiden "satın almak"tan memnun olan tüccar sermayedar, bundan böyle üretim araçlarını, yani içindeki alet ve malzemelerle birlikte atölyeyi ele geçirmeye ve zanaatkârları ücretli işçi olarak istihdam ederek üretimi sürdürmeye karar vermiş olsun. Onu bundan alıkoyacak yasal, maddi ya da ekonomik hiçbir neden yoktur, çünkü finansal olarak bütün bu şeyler zaten çoktan beridir ona zimmetlidir. Böylece kapitalist, emek sürecinin doğrudan denetimini ele geçirerek "üretici" statüsü veya –alışkın olduğumuz yanlış tabirle– "imalatçı" statüsü kazanır. Üretim ilişkilerindeki bu değişimle birlikte, üretim sürecinin sorumluluğu –bütün maddi yönleri ve koşullarıyla– doğrudan üreticiden, üretim sürecine

kendi adına tek bir fiziksel işlevle dahi katılmayan bir toplumsal güce geçmiş olur. Öyleyse kapitalistin kendi idaresi altındaki bu üretim sürecinde payına düşen sorumluluğu nasıl anlamalıyız? Bu sorunun kısa ve öz bir yanıtı var: Sermayenin üretim üzerindeki denetimi tamamen ikinci doğa aracılığıyla olmalıdır, her iki temsil açısından da: hem ekonomik alandaki gerçek soyutlama, hem de bilimin entelektüel alanındaki ideal soyutlama açısından. Her iki düzeyde de ikinci doğanın işleyişi, kullanıma dair ampirik gerçeklerden –ister tüketim ister üretime dair olsun– tamamen soyutlanmıştır, birincil doğayla her tür temas ve alışverişten yoksundur. Bu çalışmada aslen ideal soyutlamanın biçimlenişiyle ilgileniyoruz. Ancak konuyu hakkıyla ortaya koyabilmek için önce maddi zeminini kısaca tarif etmek gerekiyor.

Sermayedar "üretici" rolünü nasıl yerine getirmektedir? Emek sarf ederek, ellerini ya da birtakım alet ve makineleri kullanarak değil; yalnızca sermaye olarak kullandığı parası sayesinde bu rolü yerine getirmektedir. "Üretici" rolünü gerçekleştirmek için sermayedarın pazardaki her şeyi satın alabilmesi gerekir – malzeme, arazi, hizmetler, emek ve beceri. Bütün bunlar onun emri altında, doğru yer ve zamanda bir araya geldiğinde, bir emek sürecini meydana getirir; kapitalistin kendisinin bu sürece elini bile sürmesine gerek kalmaz. "Emek süreci," der Marx, "kapitalistin satın aldığı, ona ait olan şeyler arasındaki bir süreçtir."[28] Hakikaten de kapitalistin elini dümene koyması gerekseydi, bu durum bir kapitalist ve girişimci olarak işlevinde başarısızlığa uğradığının kanıtı olurdu ve aslında kendi kol emeği için kendisine para ödemesi gerekirdi. Başka bir ifadeyle, üretici rolü bundan böyle emek sürecinde tek bir üretim işlevi bile olmayan birine düşmektedir. Kapitalist girişimcinin perspektifinden kendi sorumluluğunda olan üretim sürecinin temel niteliği, kendi başına işlemek zorunda oluşudur. Kapitalistin denetim gücü, emek sürecinin kendi kendine işleyen ya da "otomatik" niteliğine ilişkin bu koyuta dayanır. Otomatizme dair bu çok önemli koyutun kaynağı üretim teknolojisinde değil, kapitalist üretim ilişkilerindedir.

Gelgelelim bir koyut gerçek olmak zorunda değildir. Ancak fiilen gerçekleşmesi için gereken koşullar mevcutsa gerçeğe dönüşür.

28. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 292.

Zanaattan kapitalist üretim tarzına geçiş, burada betimlediğimiz kadar keskin bir biçimde, birdenbire gerçekleşmedi. Asıl geçiş dönemini kapsayan on altıncı yüzyılda bile değişim adım adım ve çok çeşitli yollarla meydana geldi. Marx, ilksel birikim tabir edilen dönemi anlatırken bu yöntemlerin içerdiği şiddet, kurnazlık ve acımasızlığın unutulmaz bir tasvirini sunar. Buradaki sunumumuzda konuyu biçimsel bir şemaya indirgememiz, yalnızca teorik nedenlerden ötürüdür.

Kapitalist üretim tarzının ilk evresinde pek çok aksaklık mevcuttu. Normalde sermayedar üretim süreci için gerekli olan girdileri pazarda hazır bulmalıdır. Fakat on altı, on yedi ve on sekizinci yüzyıllar boyunca durum hiç de böyle değildi. Bu yüzden de sermayedar kendi kendisinin mucidi, mühendisi, zanaat ustası, hatta pek çok kere de işçisi olmak zorunda kalıyordu. İstihdam için hazır bekleyen işçiler başlangıçta, kapitalizm öncesi dönemin atölyelerinde ustanın emrinde çalışan zanaatkârlarla aynı kişilerdi. Bu insanlar hâlâ el aletleri kullanmayı sürdürmelerine karşın, ayrıntılı bir işbölümüne tabi olmaları nedeniyle, bir önceki dönemin üreticilerinden faklıydılar; elleri kolları bağlanmış zanaatkârlara dönüşmüşlerdi, Marx'ın deyimiyle "parça iş yapan işçiler"e. Onları bizzat üretici olarak kalmak yerine kapitalist üreticinin piyonları olarak hareket etmeye zorlayan şey, işletmenin çok katı otoritesinin baskısıydı.

Marx'ın kapitalist işletme olgusunu en ayrıntılı biçimde tartıştığı yer, *Kapital*'in kapitalist üretimde manifaktür evresi üzerine olan bölümüdür. Marx, manifaktür üzerine olan analizini şöyle sonuca bağlar:

> Gerçek manüfaktür döneminde, yani manüfaktürün kapitalist üretimin hâkim biçimi olduğu sürede, kendisine özgü eğilimlerin iyice gelişmesine karşı koyan pek çok engel çıkar. Manüfaktür, daha önce gördüğümüz gibi, işçilerin vasıflı ve vasıfsız diye basitçe ayrılmasına ve bununla birlikte sınıflar halinde kademe kademe derecelendirilmesine yol açar; bu vasıfsız işçilerin sayısı, vasıflıların daha baskın olan etkisiyle, çok sınırlı kalır... El becerisinin manüfaktürün temeli olması yüzünden ve bir bütün olarak manüfaktür işleyişinin işçilerin kendilerinden başka bir çerçevesi olmaması nedeniyle, sermaye sürekli olarak işçilerin başkaldırılarıyla uğraşmak zorunda kalır. Dostumuz Ure, "İnsan doğasındaki zayıflık nedeniyle," diyor, "işçi ne derece becerikli olursa, başına buyrukluğu ve dik kafalılığı o kadar

artar; böyle olunca da, mekanik sisteme o derece az uyan bir öğe halini alır ve bütüne büyük zararlar verebilir. Böylece bütün manüfaktür dönemi boyunca, işçilerin disiplin eksikliği şikâyet konusu olur... 16. yüzyıl ile büyük sanayi çağı arasındaki dönemde, sermaye, manüfaktür işçilerinin çalışma zamanlarının bütünü üzerinde tam bir denetim sağlayamadı, bütün manüfaktürler kısa ömürlü oldu ve dışardan gelen ya da dışarıya giden işçilerin hareketlerine uyarak ülkeden ülkeye yer değiştirdi... Gelişmesinin belli bir aşamasında manüfaktürün dayandığı dar teknik temel, kendi yarattığı üretim gereksinmeleri ile çatışır hale gelmişti...

Manüfaktürde işbölümünün ürünü olan bu işyeri, sırası geldiğinde makineler de üretir. Zanaatkârın toplumsal üretimin düzenleyici ilkesi olma rolüne son veren işte bu makinelerdir. Böylece, bir yandan, işçinin yaşamı boyunca tek bir parça işe bağlanmasını gerektiren teknik neden ortadan kaldırılır. Öte yandan da, bu aynı ilkenin sermayenin hâkimiyetine vurduğu prangalar kırılıp atılır.[29]

Sermaye makinelerin devreye girmesinde kendi hâkimiyetinin nesnel temelini gördüğü andan itibaren, işçilerin konumuna dair önceki belirsizlikler bir çırpıda ortadan kalkar. Marx bu durumu şöyle açıklar:

Her türlü kapitalist üretim, yalnızca bir emek süreci olmayıp, bir artıdeğer yaratma süreci de olduğu için, şu ortak özelliği gösterir: Emek araçlarını kullanan işçi değildir, tersine, işçiyi kullanan emek araçlarıdır. Ne var ki, bu tersine dönüş, ilk kez yalnız fabrika sisteminde teknik ve somut bir gerçeklik kazanır. Otomat haline dönüşen emek aracı, emek sürecinde işçinin karşısına, canlı emek gücüne hâkim olan ve onu bitirip tüketen sermaye ve ölü emek şeklinde çıkar. Üretimin zihinsel güçlerinin el emeğinden ayrılması ve bu güçlerin sermayenin emek üzerindeki kudreti haline dönüşmesi... makine temeli üzerinde yükselen büyük sanayi tarafından nihayet tamamlanmıştır.[30]

Günümüz sanayisiyle deneyimimize bakacak olursak, "otomat haline dönüşen" yalnızca emeğin münferit araçları değildir, makine ve emekten oluşan bir bütün olarak fabrikanın tamamı bu dönüşümden etkilenir. Temel savımızı tekrar etmek gerekirse: "Otomatizm koyutu" olarak tanımladığım eğilim, kendini teknolojinin bir özelliği gibi takdim eder. Oysa teknolojiden değil kapitalist üretim ilişki-

29. Karl Marx, *Kapital*, 1. cilt, s. 379-82. (Çeviri biraz değiştirilmiştir. –*ç.n.*)
30. *A.g.y.*, s. 434-5. (Çeviri biraz değiştirilmiştir. –*ç.n.*)

lerinden kaynaklanmaktadır ve sermayenin üretim üzerindeki denetimine içkindir. Deyim yerindeyse, bu denetimi denetleyen koşuldur.

Otomatizm koyutu, el sanatı ilkeleri ve zanaatkârın üretim tarzıyla bağlantılı düşünüş biçimiyle taban tabana zıttır. El sanatları, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda, hatta on dokuzuncu yüzyılın başlarında olduğu gibi, kapitalist emek sürecinde herhangi bir asli rol oynadığı sürece, otomatizm bütün denetimi ele geçiremeyecektir. Kendi özgül denetim biçimini uygulayan el sanatları, kapitalizm karşısında geçici bir çözüm, hatta bir engel teşkil eder. Makinenin giderek daha baskın bir rol oynamaya başladığı Sanayi Devrimi sırasında önemli mekanik araçların hepsi zanaatkârların buluşuydu, ancak üretim sürecinin kendisi gibi zanaatkârların bu girişimi de bilimle yakınlık göstermeye başlamıştı. Marx'ın ifade ettiği gibi:

> İşbölümünün bu öznel ilkesi, makineli üretimde artık yoktur. Burada süreç, nesnel olarak tümüyle incelenmiş... ve onu oluşturan evreler tahlil edilmiştir... Bir makineler sistemi... kendi kendine devinen bir ilk motor tarafından işletilmeye başlar başlamaz, kendi başına dev bir otomat meydana getirir... Bir makine, insanın yardımı olmaksızın, yalnızca onun gözetimi altında, hammaddenin işlenmesi için gerekli bütün işlemleri yerine getirebilir duruma gelmişse, elimizde... otomatik bir makine sistemi var demektir... Hareketini bir iletim mekanizması aracılığıyla merkezi bir otomattan alan organize bir makineler sistemi, makineli üretimin en gelişmiş şeklidir.[31]

Ne var ki kapitalist fabrikanın bu tam teşekküllü halinin fiiliyata geçmesi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısını, hatta son çeyreğini, makinelerle makine üretme tekniğinin tam olarak yetkinleştiği dönemi bulacaktı. Öyleyse kapitalist üretim tarzının gelişiminin ikinci evresinde, yani Sanayi Devrimi'nin damgasını vurduğu evrede, makinelerin devreye girmesi, yalnızca sömürü oranını artırma ve üretim maaliyetini azaltma dürtüsünden ileri gelmiyordu; aynı zamanda emek sürecini denetlemek için "işçilerin kendisi dışında bir çerçeve"ye duyulan ihtiyaçtan da kaynaklanıyordu. Sermayenin üretim üzerindeki denetiminin koşulu olarak otomatizm koyutu, ekonomik kârlılık açısından taşıdığı önemden daha yaşamsaldı ve daha başından kapitalizm için temel bir öneme sahipti.

31. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 501-3.

Kapitalist bir işletme kâr oranlarının düşmesini, hatta ekonomide genel bir gerileme durumunda kârsız üretim dönemlerini atlatabilir. Ancak emek süreci otomatizmi sekteye uğrayacak olursa, kapitalist üretim ilişkilerinin temeli tehlikeye girer. Emek süreci üzerinde kapitalist denetimin sürmesi, otomatizm koyutu işlediği oranda mümkündür. Kapitalizmin gelişim evrelerinin her biri, bu koyutu sağlama yolunda atılmış bir adım olarak görülebilir. İşte bu açıdan bakarsak, modern bilimin hem tarihsel gerekliliğini, hem de mantıksal ve metodolojik oluşumundaki özgüllüğü anlayabiliriz. Bu çalışmada daha önce belirtildiği gibi Galileo tarafından yerleştirilen matematiksel ve deneye dayalı bilim yöntemi, doğanın bilgisini kol emeği dışında kaynaklardan elde etme olanağını güvence altına almıştır. Bu, modern bilimin asli niteliğidir. İşçilerin bilgisine bağlı bir teknolojiyle kapitalist üretim tarzı imkânsız olurdu. Fakat kendi kendine işleyen bir emek süreci, elbette kapitalistin bakış açısından ortaya çıkan bir görüntüdür; işçilerin bakış açısından durum epeyce farklı görünür!

Öyleyse on yedinci yüzyılda Descartes ve Hobbes gibi filozoflar, hem organik hem de inorganik dış dünyayı –gerek bütün halde gerekse parçaları açısından– kendi kendine işleyen mekanizmalar olarak gördüğünde, söz konusu olan bilim değil ideolojidir, yani tek taraflı sınıf bilincidir. Marx mekanistik düşünce tarzının manifaktür çağı kapitalizmine özgü olduğu görüşündedir. Nitekim, emek sürecinin bu işlevsel özdevinimi, makine teknolojisinde somutlaşmadan önce kapitalist sınıfın aklında yer etmişti; söz konusu koyutun somut bir mekanik gerçeklik kazanmasıyla birlikte hayali bir özellik olmaktan çıkacaktı.

Ne var ki (Newtoncu bilimin sürekli hareket rüyasından pek de uzak olmayan) kendi kendine işleyen üretim süreci, bir ideoloji olmanın ötesine geçmeseydi, kapitalist üretim tarzı gerçekleşemezdi. Bu koyuta gerçeklik kazandırmak gerekiyordu, ki bu görev de modern bilime düşecekti.

19

Galileocu Bilim ve Dinamik Atalet Kavramı

Gelenekten kopuşa ve bunun sonucunda pozitif bilimlerin temelinin atılmasına yol açan olay, Galileo'nun atalet kavramını hareketi içerecek biçimde genişletmesi, ve böylece dinamik bilimine öncülük etmesidir. O vakte kadar atalet hep durağanlık olarak, durağanlıktan ibaret bir şey olarak anlaşılıyor; bir hareket yaratmak ya da hareketi sürdürmek için bir etki, *itme* gerektiği düşünülüyordu. Bu etki şeylerin içinde hazır bulunmadığından, son kertede bir insan tarafından sağlanması gerekmekteydi – bu ister bir zanaatkâr ya da çiftçi, isterse serbest üretici veya köle, serf ya da ücretli işçi olsun. Hareketin doğada, insana ait alanın dışında oluştuğu durumda bile, ona neden olan güç, insana benzer bir öznellikle hareket eden maddi güçlere atfediliyordu.

Durağan atalete ve hareketi açıklamak için bir itkinin gerekli olduğuna ilişkin bu varsayımlar zanaata dayalı üretim tarzıyla tutarlılık sergiler. Bunların akılcı biçimde kullanımı, insan gücü ve yeteneği dahilinde yer alan işlerin çözülmesiyle sınırlıdır. Bu sınırı önemli oranda aşan sorunlara uygulandığındaysa akılcı olmaktan çıkar ve işe yaramaz hale gelir. Türk korkusunun Avrupa'yı sardığı dönemde (1453'te Konstantinopolis'in ve 1490'da Otranto'nun ele geçirilmesiyle) askeri mühendislik ve mimarlığın tüm alanlarına hâkim olan balistik silahlar konusu bunun en belirgin örneğidir.

Galileo'nun atalet kavramını uygulamaya koyduğu başlıca problemlerden biri –ki çözmeyi başaran ilk kişi de kendisi olacaktı– top mermilerinin izlediği yolun hesaplanmasıydı. Galileo bunun, iki geometrik ilkenin birleştirilmesine dayanan, saf matematiksel bir analiz alıştırması olduğunu gösterdi. Bunların ilki, yatay ya da yukarı doğru eğimli bir doğru çizgi, ikincisiyse aritmetik ölçüsü bilinen sabit bir ivmeyle gerçekleşen düşey hareketti. Bunların bileşimi bir parabol meydana getiriyordu ve top mermilerinin izlediği gerçek güzergâh –hava direnci hesaba katıldığında– bir hipotez olarak ortaya atılan bu kuralı deney yoluyla doğruluyordu. Galileo'nun yeryüzü koşulları mekaniğinde elde ettiği bu başarıyı, Newton daha

sonra astronomi alanında, gök cisimlerinin yörüngesinin hesaplanması konusunda tekrar edecekti.

Galileo'nun atalet varsayımı, doğadaki hareket olgularının hesaplanmasında matematiğin kullanılmasının önünü açtı. Olguların kontrol dışı çevresel etkilerden yalıtılarak deneyle sınanması kaydıyla, bu hesaplama yöntemi bilimsel güvenilirlik taşır. Bu durum, matematiğe ve deneye dayalı bilimsel yöntemin temel özelliklerini kısaca özetler; söz konusu yöntem ise Galileo'nun adıyla özdeşleşen Bilimsel Devrim'in epistemolojik açıdan en etkili kısmını oluşturur. Bu çalışmadaki amacımız, modern bilimin ortaya çıkışı ile modern kapitalizmin doğuşu arasında yalnızca dışsal bir rastlantı değil içsel bir bağ olduğunu göstermek. Bunun için modern bilimin yönteminin kökenine ve içsel olanağına dair tarihsel materyalist bir açıklama sunmalıyız.

Bu yöntemin temel özelliklerinin daha bütünsel bir betimlemesi için, bilim tarihini düşüncelerin içsel tarihi olarak ele alan yaklaşımın en önde gelen temsilcilerinden olduğunu düşündüğüm Alexandre Koyré'ye başvuracağım. Koyré idealist bir tanıklık sunuyor, fakat ben bu tanıklığı, burada önerilen materyalist yorumun fazladan bir sınaması olarak kendi yararımıza kullanmayı amaçlıyorum. Galileo hakkındaki geniş araştırmasının iyi bir özeti olan "Galileo ve On Yedinci Yüzyılda Bilimsel Devrim" makalesinde Koyré şöyle der:[32]

> Galileo'yla ve onun yapıtlarıyla birlikte doğan modern fizik, ataleti en temel yasası kabul eder... Atalet ilkesi çok basittir. Buna göre, kendi haline bırakılan bir cisim, dışsal bir kuvvetin müdahalesine uğramadığı sürece hareket halinde kalır. Diğer bir deyişle, durmakta olan bir cisim, dışsal bir kuvvet onu "harekete geçirmedikçe", sonsuza dek durağan kalacaktır; hareket halindeki bir cisimse bir engelle karşılaşmadığı sürece hareketini sürdürecek, başlangıç hızını ve doğrusal hareketini koruyacaktır.

32. Alexandre Koyré, "Galileo and the Scientific Revolution of the 17th Century", *Philosophical Review*, No. 52, 1943. Bu makale yazarın *Études Galiléennes* adlı yapıtına dayanıyor (Paris: Hermann, 1966). Ayrıca bkz. Koyré, *Newtonian Studies*, Chicago: Chicago UP, 1965; Türkçesi: *Bilim ve Devrim: Newton*, çev. Nur Küçük, İstanbul: Salyangoz, 2006; *Du Monde clos à l'Univers infini*, Paris: Press Universitaires de France, 1962; Türkçesi: *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1998; ve son derece ilginç makalelerden oluşan

Bu tanımı her ne kadar Galileo'nun kendisi formülleştirmiş değilse de, yeryüzü koşulları mekaniği ve fiziği üzerine bilimsel çalışmalarda uygulamaya koyan odur. Galileo'nun araştırması astronomiyi kapsamıyordu; Kopernik sistemi etrafında dönen tartışmaya gösterdiği ilgi ise büyük ölçüde ideolojikti. Bu konular üzerine yazdığı son diyalog olan 1638 tarihli *Discorsi*'de[33] atalete değinir; bu olguyu dünyanın yüzeyine paralel hareket eden ve sabit bir hızla yoluna devam etmekte olan bir cismin hareketi biçiminde tanımlar. Bu tanım, atalet hareketinin dairesel olarak kavramsallaştırıldığı gibi kafa karıştırıcı bir izlenime; dahası, gözlemden çıkarsanan, dolayısıyla ampirik statüsünde bir fikir olduğu yolunda bir yanılgıya yol açmıştır. Oysa bunun gerçekle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Galileo'nun araştırmasında uyguladığı biçimiyle atalet, boş uzamda meydana gelir ve kesinkes doğrusaldır, dolayısıyla ampirik olmadığı yanılgıya yer bırakmayacak denli açıktır. Hava içermeyen uzam, yerküre koşullarında algılanabilen bir şey değildir; dış uzayda gözlemlenebilen –şayet orada gözlemlediğimizi varsayarsak– olguların ise hiçbiri doğrusal değildir, hepsi yörüngesel biçimde hareket eder.

Galileo'nun hemen ardından gelen Descartes ve Torricelli, onun dinamiğe dair yeni ilkesinin ampirik olmadığı konusunda son derece net bir fikre sahipti. Keza Newton da bunu, "hareketin ilk yasası" adı altında nihai olarak tasdik etmiştir. Öyleyse Galileo'nun *Discorsi*'de verdiği tanımı gözardı etmek gerektiğine, ve doğru yorumun –Newton'un ifadesiyle– "doğru bir çizgi üzerinde sabit hareket" biçimindeki ampirik olmayan tanım olduğuna kuşku yoktur. Koyré, atalet ilkesinin çoğu kez dikkatten kaçan bu gerçek yüzünü vurgulamakta çok haklıdır. Önceki alıntıdan devam edersek:

"Atalet ilkesi bize gayet açık, akla yatkın, hatta açıklama gerektirmeyecek denli aşikâr görünür... Galileo'nun hareket (ve uzam) kavramı bize öylesine "doğal" görünür ki bunu neredeyse deneyim ve gözlemden çıkarsadığımıza inanırız, oysa kimse ömrü boyunca atalet gibi bir şeye rastlama-

bir derleme, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Press Universitaires de France, 1966; Türkçesi: *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK, 2000 ve ayrıca *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Press Universitaires de France, 1967.

33. Galileo Galilei, *Discorsi*, Hans Blumenberg (haz.), Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1965.

mıştır elbette. Bunun nedeni basittir: Böyle bir hareket külliyen ve mutlak olarak imkânsızdır. Doğanın matematiksel olarak ele alınışına da aynı derecede alışkınızdır – Galileo'nun "doğanın kitabı geometrik şekillerle yazılmıştır" sözündeki cüretkârlığı fark etmeyiz bile. Tıpkı mekaniği matematik gibi ele almak, yani deneyimlenen gerçek dünyanın yerine gerçek kılınmış bir geometrik dünyayı ikame etmek ve gerçeği imkânsız olanla açıklamak konusunda sergilediği paradoksal cüreti de yadırgamadığımız gibi.

Modern bilimde hareket, bir noktadan diğerine salt geometrik bir biçimde naklolmak şeklinde anlaşılır. Dolayısıyla hareket, onu taşıyan cismi hiçbir biçimde etkilemez; hareket halinde ya da durağan olmak, hareketli ya da durağan cisim için fark etmez, bu cisim üzerinde hiçbir değişim yaratmaz. Cisim her iki duruma karşı tamamen kayıtsızdır. Bu nedenle de, kendi içinde ele alınan belli bir cisme hareket atfetmemiz mümkün değildir. Bir cisim ancak, durağan olduğunu varsaydığımız bir başka cisme göre hareket halindedir. Dolayısıyla hareketi keyfi bir biçimde o ya da bu cisme atfetmek mümkündür. Her hareket izafidir. Bir cismin hareketi onu taşıyan cismi etkilemediği gibi, bu cismin eşzamanlı olarak gerçekleştirdiği diğer hareketlere de müdahale etmez. Böylelikle bir cisim istediği kadar çok sayıda harekete sahip olabilir ve bunlar tamamen geometrik kurallara göre birleşerek bir sonuç meydana getirir. Bunun tersi de doğrudur, verili herhangi bir hareket, aynı kurallara göre, bir dizi bileşke harekete ayrıştırılabilir...

Öyleyse ispatı kendinden menkul görünen atalet ilkesi, (a) verili bir cismi bütün fiziksel çevresinden soyutlamanın mümkün olduğunu, (b) Öklid geometrisinin türdeş ve sonsuz uzamına özdeş bir uzam kavramını, (c) hareket ve durağanlığı birer hal olarak düşünen ve varlıkla aynı ontolojik düzleme koyan bir kavramsallaştırmayı varsayar.[34]

Her zamanki veciz tarzıyla Bertrand Russell konuyu şöyle özetliyor:

> Galileo'nun ortaya attığı iki ilke, matematiksel fiziği mümkün kılma yolunda en önemli adımdır: atalet yasası ve paralelkenar yasası.[35]

Atalet ilkesinin yaşamsal önemi, hareket öğesini doğadaki sayısız olguyla paylaşması, aynı zamanda da matematikle eş-uzamlı olduğundan Öklid geometrisinin (Koyré'nin deyimiyle) "gerçekleşmiş hali" gibi ele alınabilmesindedir. Böylelikle matematiğin, hareket olgularının analizinde kullanılacak bir araç olarak kabul görmesine

34. A. Koyré, "Galileo and the Scientific Revolution of the 17th Century".
35. B. Russell, *Human Knowledge: It Scope and Limits.*

ve deneyle sınanmak üzere matematiksel bir hipotez üretmesine olanak sağlar. Atalet kavramı pozitif bilimlerin yöntemsel anahtarıdır. Buradaki canalıcı soru, hangi kökenden kaynaklandığıdır.

Burada tartışmasız biçimde ampirik olmayan –yani doğadan çıkarsanmış ya da yansıtılmış olmayan– kavramların yine de doğanın incelenmesine paha biçilmez bir katkı sunabildiği çelişkili bir durumla karşı karşıyayız. Elde edilen bilginin doğruluğunun deneyle ya da sanayi veya toplumdaki uygulamayla kanıtlanıp kanıtlanmadığı elbette kilit bir sorudur. Fakat bizim asıl ilgilendiğimiz nokta, doğrulanmak ya da reddedilmek üzere pratikte sınanacak olan bu bilginin dayandığı kavramların, doğaya herhangi bir göndermede bulunup bulunmadığı sorusudur. Doğadan türetilmiş olmayan kavramların nasıl olup da doğaya göndermede bulunabildiği, incelemimizin odağını oluşturmaktadır. Bu durum, hiç mübalağasız, pozitif bilimin biricik epistemolojik muamması olarak adlandırılabilir. Aynı soruyu Kant, "saf matematik ve saf bilimin olanaklılığı" sorusu olarak ortaya atmıştı. Bu soruya, onun "aşkın idealizm"de önerdiği yanıt dışında bir yanıt vermek Kant'a göre olanaksızdı: Doğa hakkındaki bilgimiz, doğanın gerçekte olduğu gibi betimlenmesine değil de *a priori* kavramlara dayandığına göre, doğayı ancak bize ait olan bu kavramlara tekabül ettiği biçimiyle anlayabiliriz. Bizse kitabın Birinci Bölümünde bundan farklı, materyalist bir yanıtın temelini atmış ve Kant'ın tarihdışı sorusunu tarihsel bir soruya dönüştürmüştük: Kol emeği dışındaki kaynaklardan doğanın bilgisini elde etmek nasıl mümkün olabilir? Ya da: Kol emeğinden türemeyen bir matematiksel fizik nasıl mümkün olmaktadır? İnsan, doğanın bilgisine dair, el sanatlarının ulaşabildiği ölçütleri kat be kat aşan bir entelektüel yetiyi nasıl elde etmektedir?

Atalet hareketi ilkesine dair bizim açıklamamız, meta mübadelesinin altında yatan gerçek soyutlamanın içerdiği hareket şemasından türediğidir. Bu hareketin zaman ve mekândaki gerçekliği, metanın pazardaki hareketine, dolayısıyla para ve sermayenin dolaşımına benzer. Tümüyle soyut, algılanabilir herhangi bir niteliğe sahip olmayan bu şemayı daha önce şöyle tanımlamıştık: Soyut tözlerin soyut, boş, sürekli ve türdeş bir uzam ve zamanda gerçekleşen soyut doğrusal hareketi. Bu tözler yalnızca matematiksel olarak kavranabilen bu hareket sonucunda hiçbir maddi değişime uğramaz.

Burada tanımlanan hareket, iktisadi yaşantımızda sürekli tekrar ediyor olsa da kişisel algımızın dışında kalmaktadır. Farkına varsak dahi, tümüyle kavramsal bir biçime sahip olduğundan ne kaynağını tanıyabiliriz, ne de soyut niteliğinin hangi mekanizmadan türediğini anlayabiliriz.

Öyleyse Galileo'nun atalet ilkesinin mübadele soyutlamasından türetilmiş olması, nasıl olup da doğal harekete göndermede bulunabildiğini açıklar. Dahası, "mübadele soyutlamasına ait unsurların tanımlanmasından doğan kavramların, kökeninde doğaya dair kavramlar" olduğu[36] unutulmamalıdır. Bu noktaları vurgulamak gerekiyor; çünkü aksi takdirde, yüzeysel bir okuma, bilimsel kategorilerin kökenini toplumsal tarih içerisinde aramakla Kant'ın öznel idealizminin yerine sosyolojik idealizmi getirdiğimiz ve üzerine bir de tarihsel göreliliği eklediğimiz izlenimiyle sonuçlanabilir. Bu yanlış anlamanın tehlike yarattığını fark ediyorum, zira bunu önlemek için epistemolojik açıdan hayli karmaşık bir iddianın derinliklerine inmeye çalışmak gerekiyor.

Teorimin doğru anlaşılabilmesi için *Kapital*'in Almanca ikinci basımının sonsözüne dönmeyi öneriyorum. Burada Marx, kitabın özellikle yöntemi hakkında Rusçada yayımlanan bir eleştiriyi tasvip ederek alıntılar:

> Marx toplumsal hareketi, doğa tarihi içerisindeki bir süreç olarak ele alıyor. Bu süreç, insanın istenç, bilinç ve zekâsından bağımsız yasalar tarafından yönetilmez; bu istenci, bilinci ve zekâyı tayin eden yasalar tarafından yönetilir. (27)

İlk basıma yazdığı Önsöz'de ise Marx, "toplumun iktisadi oluşumunun geçirdiği evrimin, doğa tarihine ait bir süreç olarak görüldüğü bir bakış açısından" bahsetmektedir (21). Dolayısıyla benim bilimin *a priori* kavramlarını türetme biçimim de doğadan kaynaklanmaktadır. Dış doğayla değilse de insanın kendi tarihsel doğasıyla ilişkilidir.

Burada farklı atalet kavramlarını açıklamamız gerekiyor: Antik Çağ, Ortaçağ ve Rönesans'ın salt ticarete ve köle sahipliğine dayalı sermayesi dönemindeki durağan atalet; ve kapitalist üretimin baş-

36. Bkz. 1. Bölüm, 9. Kısım.

langıcından itibaren de dinamik atalet. Mübadele süreçleri dolaşım alanıyla sınırlı kaldığı sürece ataletin ilk biçimi varlığını sürdürür, on altıncı yüzyıla kadar ticari ve parasal sermayenin durumunda olduğu gibi. Ancak toplumun doğrudan üreticilerin kendi üretim araçlarından yoksun olduğu bir evreye girmesiyle birlikte, gerek malzeme gerekse işgücünden oluşan bu üretim araçları pazar aracılığıyla bir araya getirilmeye başlar. Böylece üretim yalnızca üretim biçiminde değil, mübadele altında da gerçekleşir; mübadele yalnızca mübadele değil, üretim anlamı da taşımaya başlar. Mübadele ve üretimin birliği, iktisadi açıdan kendi kendisini dayatan bir sistem olarak işleyen, sabit ve sürekli bir süreç teşkil eder. Burada üretim hacmi daha geniştir ve:

> Kapitalist üretimin gerçekten başladığını söyleyebilmek için, her bir bireysel sermayedarın görece çok sayıda işçi istihdam etmesi; sonuç olarak emek sürecinin büyük ölçekte gerçekleşmesi ve görece büyük miktarlarda ürün elde edilmesi gerekir... Bu durum, hem tarihsel hem de kavramsal açıdan kapitalist üretimin başlangıcını oluşturur.[37]

Başka bir deyişle sermaye, üretimi denetleyen doğrudan üreticinin ekonomik ve teknolojik kapasitesi yetersiz kaldığında üretimi devralan toplumsal bir güçtür. İktisadi alandaki toplumsal güç sermaye iken, teknoloji alanında bu güç bilimdir; daha doğrusu toplumsallaşmış insan aklının, kendine özgü mantığı olan matematiğin rehberliğindeki yöntemsel işleyişidir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu toplumsal akıl, maddi bağlarından sıyrılmış, soyut paradır; fakat onun para olduğunu ayırt etmek artık mümkün değildir, zaten artık para değil de "saf akıl" biçimini almıştır. Para biçimi altında emek sürecini, emeğin değerle özdeşliği temelinde yöneten şey sermayedir. Sürecin otomatik olarak işlemesini sağlayacak bir çerçeveyi bir koyut olarak öne sürer ve istihdam edilen emeği, artı değer içeren bir değer biçiminde somutlaşmaya zorlar. Bilimsel akıl biçimini alan toplumsallaşmış akıl, emek sürecinin otomatik işleyişinin bağlı olduğu fiziksel olgulara uygulanır. Bu bağlamı açıklamak için bir kez daha Bertrand Russell'ın *Human Knowledge*'ına dönmek istiyorum.[38] Kitabın ilk cümlesi şöyledir:

37. Marx, *Capital*. 1. cilt, s. 439. 38. Russell, *a.g.y.*, s.17, 30.

Bilimsel bilgi tümüyle gayrişahsi olmayı amaçlar, insanlığın kolektif aklı tarafından keşfedilmiş olan bir şeyi ifade etmeye çalışır. (17)

Sayfa 30'da ise şu ifadeyle karşılaşırız:

Atalet ilkesi, fiziksel dünyayı nedenselliği kendinden menkul bir sistem olarak görmeyi mümkün kıldı.

Doğa yasalarının matematiksel hipotezlerle deneylerin birleşimi sonucunda ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz. Atalet ilkesinin buna nasıl katkı yaptığını (hatta nasıl bunun temelini oluşturduğunu) ya da bunun klasik fizikte nasıl mümkün olduğunu daha iyi açıklamak için, biri Engels'e, diğeriyse Bertrand Russell'a ait şu iki ifadeye bakılabilir. *Anti-Dühring*'de şu sözlere rastlıyoruz:

Hareket maddenin varoluş tarzıdır. Hareketsiz bir madde hiçbir zaman, hiçbir yerde var olmamıştır, olamaz da. Kozmik uzamda hareket, çeşitli gök cisimleri üzerindeki küçük kitlelerin mekanik hareketi, ısı veya elektromanyetik akım biçimindeki moleküler hareketler, kimyasal birleşim ya da ayrışma, organik yaşam... Herhangi bir anda dünyadaki her bir maddenin her bir atomu bu hareket biçimlerinin birini ya da diğerini, ya da aynı anda birkaçını birden gösterir.[39]

Russell ise *Batı Felsefesi Tarihi*'nde şöyle der:

Fiziksel dünyanın yalnızca hareket halindeki maddeden oluştuğu fikri, ses, ısı, ışık ve elektriğe ilişkin kabul görmüş bütün kuramların temelini oluşturuyordu.[40]

Maddenin hareketle ilişkilendirilmesi Galileo'nun atalet tanımından doğar. Bu tanım, görmüş olduğumuz gibi, Galileo'nun matematiksel ve deneysel yöntemi geliştirerek modern bilimin kurucusu olmasını sağlayan son fırça darbesiydi. Galileo'nun atalet tanımı ışığında mübadele soyutlamasının şeması, fiziksel bir olayı oluşturan mutlak asgari koşul anlamı kazanır. Dolayısıyla, bu asgari koşulun bir bileşkesi olarak kurgulanabilecek her olay, *ipso facto*, salt teorik

39. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Londra: Lawrence and Wishart, 1934, s. 71; Türkçesi: *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1975.

40. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Londra: Allen and Unwin, 1946, s. 630; Türkçesi: *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say, 1997.

kategorilerle kavranabilir ve tümüyle matematiksel olarak ele alınabilir, ki bu da zaten modern bilimin işleyiş tarzıdır. Kavramsal biçime ve matematiksel formülasyona sahip teorik hipotezler, doğayla –ya da hipotezde tanımı yapılan, doğanın dikkatle soyutlanmış bir parçasıyla– yüzleşme yoluyla geliştirilir ve sınanır. Bu yüzleşme deneyi temsil eder. Deney, hipoteze uygun ve aslında onun parçası olan araçlar yardımıyla gerçekleştirilir. Sınanmakta olan olgu insan elinin müdahalesinden korunur; bu olguya dair birtakım ölçümler kayda geçirilir ve daha sonra da araçların gösterdiği değerler olarak okunur. Bu sonuçların hipotezde ortaya atılan soruya yanıt vermesi gerekir. Bu değerleri okuma işi deneyi yapan kişinin incelenen doğa parçasıyla kurabileceği tek temastır. Bu tedbirler, sınanmakta olan olgunun matematiksel hipotezle özdeşliğini sağlamak açısından, başka bir deyişle deneyin yalıtılmasını garantilemek açısından, son derece elzemdir. Bu yalıtmanın gereği olarak, bir olgu ancak gerçekleştiği bağlamdan kopartılmak kaydıyla incelemeye konu edilebilmektedir. Öyleyse modern bilimin toplumun doğayla ilişkilerine yardımcı olmayı amaçlamadığı açıktır. Doğayı yalnızca kapitalist üretimin bakış açısından inceler.

Eğer deneyler hipoteze dair güvenilir bir kanıt sunarsa, bu hipotez bir doğa yasasına, yani tekrar eden olayların yasasına dönüşür. Bu da kapitalistin fabrikasındaki teknoloji uygulamasında kullanabileceği bir sonuçtur. Teknolojik ekipman, çoğu kez başarıyla sonuçlanan bir deneyin büyük ölçekli bir kopyasını andırır. Sermayenin üzerinde denetim kurabildiği nesnelerin meta biçiminde şekillenmeye mecbur olduğunu söyleyebiliriz. Doğanın bilgisinin meta biçimine sahip olması, pozitif bilimlerin kesin bir hakikatidir.

20

Burjuva Bilimi

Bildiğimiz şekliyle bilimi, daha doğrusu on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar bildiğimiz şekliyle bilimi burjuva bilimi olarak sınıflandırmak doğru mudur? Kapitalizmin yerini sosyalizm alacak olsa bilimde büyük çaplı bir dönüşüm bekleyebilir miyiz? Bunun yanıtı tamamen "bilim" sözünden neyi anladığımıza bağlıdır. Bugün elimizdeki bilim, kol emeğinden ayrılmış olan zihinsel emeğin ürünüdür. Sırf bu neden bile doğaya el koyma biçimimizi, doğayla asıl ilişkimizi temsil edemeyeceğini göstermeye yeter. Bu entelektüel tek yanlılığa bağlı kalan bir bilim kavramının, temel değişimleri, sözgelimi yönteme ve matematiğin kullanımına ilişkin temel değişimleri gerçekleştirme yetisine sahip olduğunu söyleyemeyiz. Paris'te kaleme aldığı *1844 Elyazmaları*'nda Marx, bilimden talep ettiği şeyler konusunda sonraki yapıtlarında olduğundan daha açık sözlüdür. Buradan iki pasaja yer vereceğim. İlki, aklımızda tutmamız gereken "emek" kavramını ele alıyor. Sonrakiyse Marx'ın fikirlerini tetikleyenin ne tür bir bilim kavramı olduğunu gösteriyor.

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve bundan çıkan sonucun asıl önemli yanı –yani, hareket ettiren ve doğuran ilke olarak olumsuzluk diyalektiği– böylece ilkin Hegel'in insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavraması, nesneleşmeyi nesnenin yitirilişi, başkalaşma ve başkalaşmanın aşılması olarak kavramasıdır. Hegel böylece *emeğin* özünü yakalar ve nesnel insanı –gerçek olduğu için asıl insan– insanın *kendi emeğinin* ürünü olarak görür. İnsanın kendine bir tür varlığı olarak *gerçek*, etkin uyarlanması (adaptasyonu) ya da gerçek bir tür varlığı olarak belirmesi (yani, bir insan olarak), *tür* insanı olarak kendinin olan bütün *güçleri* gerçekten ortaya çıkarmasıyla gerçekleşebilir –bu da, ancak, tarihin sonucu olarak, insan eylemlerinin toplamıyla gerçekleşebilir– yani ancak insanın bu soydan gelme güçleri nesne olarak ele almasıyla gerçekleşebilir: ve bu da, ancak, yabancılaşma şeklinde gerçekleşebilir.[41]

41. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 163-4.

Burada Marx'ın "emek" sözünden, insanın zihinsel ve fiziksel kudretinin kapsamlı bir bütününü anladığı açıkça görülüyor. Ancak bu birlik elde edildiği zaman insan kaderinin denetimini kendi eline alarak toplumsal tarihinin ve doğayla olan ilişkisinin hâkimi olabilir. "Üretim toplumları" ile "temellük toplumları" arasında ayrım yaparken ilkel komünal üretim tarzı temelinde toplumsal pratiğin akılcı, ancak kuramın irrasyonel (mitolojik ve insanbiçimci) olduğunu belirtmiştik. Meta üretimi düzenindeyse bu ilişki tersine çevrilmişti, yani toplumsal pratik irrasyonel hale gelmiş (insanın kontrolünün dışına çıkmış), düşünüş tarzı ise akılcı bir biçim almıştı. Yukarıda aktardığımız pasajda Marx'ın aklından geçen şey, insanın akılcı bir pratikle birleşmiş akılcı bir teoriye –ki komünizmden bahsetmenin sadece farklı bir biçimidir bu– ulaşmak için sahip olduğu tarihsel kudrettir. Aşağıdaki pasajda Marx'ın, insanın bu bütünsel rasyonalitesine, amaç edinmeye değer olan tek gerçek rasyonaliteye tekabül eden bir bilim kavramını geliştirmesine tanık oluyoruz.

Çalışma tarihi ve çalışmanın yerleşmiş *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...

En çağdaş ve en kolay algılanabilir bu tarih parçasını anlayamadan bir *psikoloji*, sahici, kapsamlı *gerçek* bir bilim olamaz. İnsan emeğinin bu büyük parçasından hoppaca soyutlamalar çıkaran ve kendi eksikliğinin bile bilincine varamayan, ve insan çabalarının büyük zenginliğini anlatmak için tek bir kelime, "*gerekseme*", "*basit gerekseme*"den başka bir söz bulamayan bir bilimden ne bekleyebiliriz? [Marx burada özellikle beşeri bilimleri ve döneminin romantik ve idealist yaşam tarzını kastediyor.]

Doğa bilimleri büyük bir etkinlik göstermiş ve gittikçe büyüyen bir gereçler yığını biriktirmiştir. 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. Tarih bile, doğa bilimlerinden, bireysel büyük buluşlardan doğma bir aydınlanma ve yararlılık etkeni olarak ara sıra faydalanır. 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. Onun için 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 maddece –ya da, daha doğrusu, idealist– yönsemini yitirecek, yabancılaşmış bir şekilde de olsa, insanın edimli hayatının temeli olduğu gibi, insan biliminin de temeli olacaktır...

Bütün tarih, "*insan*"ın *duyusal* bilinçlilik nesnesi olması, ve "insan olarak insanın" gereksemelerinin, (doğal, duyusal) gereksemeler olmasının hazırlığıdır. Tarihin kendisi, *doğal tarihin gerçek* bir parçasıdır – doğanın insanlaşmasının. Doğa bilimleri zamanla insan bilimini de kapsamına alacak ve aynı şekilde insan bilimi doğa bilimini içerecektir: Bir *tek* bilim olacaktır.[43]

Bu kavramsallaştırmanın günümüzün tek yanlı entelektüel bilim anlayışına uymadığını belirtmeye gerek yok. Marx'ın kavramıyla yan yana konduğunda bugün sahip olduğumuz bilimin burjuva bilimi olduğu ortaya çıkar. Gelgelelim atom ve çekirdek fiziği yönünde muazzam bir ilerleme kaydetmiş olan yirminci yüzyıl biliminin, burjuva bilimini geride bırakarak kapitalizmin kendini idame ettirmek için ihtiyaç duyduğu "rasyonalite"ye uymayan bir hale ulaştığı yönünde işaretler bulunmaktadır. Her halükârda, bugün bilim öncekine eşit, hatta daha üst düzey bir rasyonaliteye sahip olsa dahi, günümüz kapitalist toplumu içindeki yeri, on dokuzuncu yüzyıl biliminin sahip olduğu konumdan farklıdır, çünkü bugünün bilimi sermayenin denetimini aşan doğal güçleri harekete geçirmiştir. Bu nedenle, kapitalizmin boyunduruğu altında kalmayı sürdürdüğümüz müddetçe kapitalizmin önceki döneminde hiç değilse bilimin sahip olduğu toplumsal rasyonaliteyi de büsbütün yitirmek tehdidiyle karşı karşıyayız. Toplumsal pratiğimizdeki irrasyonaliteye teorimizin irrasyonalitesinin eklendiği bir durumla karşı karşıya bulabiliriz kendimizi. Eğer yanılmıyorsak, insan bir yol ayrımına gelmiştir; ya sosyalist yolu seçmek ve böylelikle belki hem toplumsal pratikte hem de teoride rasyonaliteyi elde etmek, ya da kapitalist yolda devam ederek her ikisinden de vazgeçmek arasında bir seçimle karşı karşıyadır.

42. Aynı sözleri *Kapital*'in 1. cildindeki şu ünlü dipnotta da görüyoruz: "Doğa bilimlerinin soyut olan ve tarihsel süreçleri dışlayan materyalizminin zaafı, bu bilimlerin sözcülerinin kendi ihtisas alanlarının dışına çıkar çıkmaz başvurdukları soyut ve ideolojik kavramlarda kendini derhal ele verir."

43. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 118-20.

BÖLÜM III

İleri Kapitalizmin İkili İktisadi Yapısı

21

Toplumsallığını Yitirmiş Olan Emekten Yeniden Toplumsallaşan Emeğe

Bu kitabın Birinci Bölümünde kol emeğinden ayrılan zihinsel emeğin bir temellük mantığıyla işlediğini ileri sürmüştük. Gelgelelim sosyalizm, üretim mantığına dayanan bir düşünüş tarzı talep eder. Bu, doğrudan üreticilerin düşünüşü anlamına gelir ve kafa ile kolun birliğini gerektirir.

Bu bölümdeki amacımız ise, içinde bulunduğumuz döneme hâkim olan eğilimleri bu karşıtlık açısından incelemek. Akıl yürütme biçimimiz elbette önceki bölümlerde ortaya konmuş olan fikirlere dayanıyor. Bununla birlikte, şimdiki zaman ve gelecekle ilgilendiği için epey bir spekülatif olmak durumunda; temennimiz, ileride yapılacak araştırmalara zemin oluşturmasıdır.

Meta üretimi sistemiyle bağlantılı soyut zihinsel işin, peşinen "toplumsal" bir düşünüş biçimi olduğunu ve bu haliyle de "birbirinden bağımsız bireysel üreticiler eliyle yürütülen"[1] fiziksel emeğin karşıtını oluşturduğunu görmüştük. Fiziksel emek bireysel olmak zorundaydı, zira "ancak emeğin birbirinden bağımsız, yalıtılmış olarak gerçekleştirilen faaliyetlerinin ürünleri birbirinin karşısına meta olarak çıkabilir"di.[2] Soyut aklın ortaya çıkış nedeni, emeğin ilkel kolektif çalışma biçimini ve toplumsallığını yitirmesiydi; toplumsal bağ, üretim yerine mübadeleye bağlı hale gelmişti. Toplumsal sentez ya da toplum oluşumu (*societisation*) olarak adlandırabileceğimiz şeyin aracı olarak mübadele, sermaye olarak kullanılan

1. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 133. 2. *A.g.y.*, s. 132.

paranın harekete geçirdiği parasal bir mübadele biçimini aldı. Meta mübadelesinin ilk çağlarında sermaye, Marx'ın "Nuh Nebi'den kalma" olarak nitelediği parasal sermaye ve ticaret sermayesi biçiminde boy gösterir; daha sonra üretim araçlarını ele geçirerek onları ücretli emek aracılığıyla işletmeye başlayacaktır.

Emek toplumsal sentezi gerçekleştirme yetisine tekrar kavuşmadıkça, temellük mantığının üretim mantığına dönüşmesi beklenemez. Meta üretimine özgü şahsi ve parçalanmış emek yeniden toplumsallaşmış emeğe dönüşene kadar zihinsel emek ve kol emeği arasındaki karşıtlık ortadan kalkmayacaktır. Fakat gayet iyi biliyoruz ki tek başına bu da yeterli değildir. Yeniden toplumsallaşan emek, toplumsallaştırıcı bir güç haline gelerek kafa ve kolun birliğini sağlamalı ve sınıfsız bir toplumu yaşama geçirmelidir.

22

Kapitalist Üretim Tarzının Üçüncü Evresi mi?

Üretim akışı döneminde emeğin toplumsallaşması şimdiye kadar olduğundan daha üst bir düzeye ulaşmış, ancak bu elbette sermayeye tabiyet koşulu altında gerçekleşmiştir. Emeğin yeniden toplumsallaşması kapitalizmin tarihinde temel bir eğilim, neredeyse hâkim eğilim olagelmiştir. Marx sürece dair iki evre tespit eder: Manüfaktür evresi ve onun ardından gelen makine ve büyük ölçekli sanayi, kısacası "makine-faktür" evresi. Biz üçüncü bir evreden bahsetmek için yeterli gerekçenin bulunduğu kanaatindeyiz. Marx'ın dediği gibi:

> Manüfaktür evresinde üretim tarzının devrimi emek gücü ile başlar; büyük sanayi evresinde ise başlangıç noktası emeğin araçlarıdır.[3]

Buradan devam ederek, tekel kapitalizmi ve ona özgü üretim-akışı yöntemleri dahilinde başlangıç noktasını bizatihi emeğin oluşturduğunu savunacağım. Bu üçüncü evreyi ayırt etmekteki gerekçemiz, sermayenin değerlenmesine yönelik giderek yoğunlaşan arayış sırasında emek sürecinde ortaya çıkan temel yapısal dönüşümlerdir.

3. Marx, *a.g.y.*, s. 492.

Ancak sermayenin doğasında bulunan, emek sürecinin otomatizmine ilişkin koyut ve bu koyutun giderek fiiliyata geçmesi dikkate değerdir.

Kapitalist üretim tarzının ilk evresini temsil eden manüfaktür döneminde sermaye, kapitalizm öncesi dönemin mevcut zanaatkârlarını ücretli emek olarak istihdam eder, ve sıkı sıkı kenetlenmiş bir işbölümü sisteminin parçası kılar. Aşırı zaman baskısı altında çalışmanın sonucu olarak her işçinin emek verimliliğinde belirgin bir artış güvence altına alınır; buna mukabil, artı emeğin sermayeye oranında artış gerçekleşir. Bu zanaatkârlar, el işi atölyelerinde çeşitli işler yapan bireysel işçilerden oluşan bir kitleden, örgütlü kolektife ya da bileşik bir işçiye (*Gesamtarbeiter*) dönüşürler; her ne kadar hâlâ yalnızca el aletleri kullanıyor olsalar da.

> Manüfaktürün canlı mekanizmasını oluşturan kolektif işçi, yalnızca bu tür uzmanlaşmış, tüm yaşamı boyunca aynı basit işlemi tekrar eden [ve böylelikle] bedenini bu işlevin otomatik, özelleşmiş aracında dönüştüren işçilerden oluşur.[4]

Fakat, daha önce aktardığımız üzere:

> El becerisinin manüfaktürün temeli olması yüzünden ve bir bütün olarak manüfaktür işleyişinin işçilerin kendilerinden başka bir çerçevesi olmaması nedeniyle, sermaye, sürekli olarak işçilerin başkaldırmalarıyla uğraşmak zorunda kalır.[5]

Aslında, sermayenin üretim üzerinde denetim sağlamak için ihtiyaç duyduğu, emek sürecinin otomatizmi, emekçinin tasarrufunda olmayıp, onun sermayedara sattığı emek gücünü hangi miktarda harcayacağını belirleyen koşullarda saklıdır. Sermayedar iradesini doğrudan kendi eylemiyle değil, parasıyla satın alabildiği ve otoritesini kullanarak gözetim altında tutmaya kadir olduğu şeylerin ve hizmetlerin işleyişi aracılığıyla, dolaylı yoldan empoze eder.

Manüfaktüre ilişkin çözümsüz sorunun yanıtı tabii ki emek sürecinde makinenin devreye sokulmasıydı. Marx'ın sınıflandırmasına göre, makinenin üç bölümü içinde –"motor mekanizması, aktarma mekanizması ve alet ya da iş makinesi"– "sanayi devrimi bu

4. *A.g.y.*, s. 458. 5. Marx, *Kapital*, 1. cilt, s. 381.

üçüncü parçayla birlikte başlamıştır".[6] Çünkü makinenin bu parçası "tek bir alet kullanan işçinin yerine, birbirine benzeyen çok sayıda aletle çalışan ve tek bir devindirici kuvvet tarafından harekete geçirilen bir mekanizmayı getirir..."[7]

Marx'ın on beşinci bölümün girişinde verdiği, çoğumuzun gayet iyi bildiği izahatı burada uzun uzadıya aktarmak fuzuli görülebilir. Yine de kapitalist gelişimin üçüncü bir evresini ayırt etme gereğini savunmaya geçmeden önce, Marx'ın izahatının böyle bir evreye yer bırakmaz gibi görünen yanlarını tüm açıklığıyla ortaya koymak istiyorum; çünkü Marx, kesintisiz üretim-akışı yöntemi ve üretimin günümüzdeki otomatik niteliği de dahil olmak üzere modern emek sürecinin en ileri yönlerini ikinci evreye dahil ediyor.

> Çeşitli türden tek tek makineler ve makine topluluklarından oluşan organize bir sistem halindeki kolektif makine, sürecin tümü ne derece sürekli hale gelirse, yani hammadde ilk evresinden son evresine geçişi sırasında ne kadar az kesintiye uğrarsa, o derece yetkinleşir; başka bir deyişle, bir evreden diğerine geçiş, insan eliyle değil de makineyle yapıldığı takdirde kolektif makinenin etkinliği artar... Bir makine, insanın yardımı olmaksızın yalnızca onun gözetimi altında, hammaddenin işlenmesi için gerekli bütün işlemleri yerine getirebilir duruma gelmişse, elimizde ayrıntıları sürekli geliştirebilecek otomatik bir makine sistemi var demektir... Hareketini bir iletim mekanizması aracılığı ile merkezi bir otomattan alan organize bir makineler sistemi, makineli üretimin en gelişmiş şeklidir.[8]

Burada yapılan tarif yirminci yüzyıl üretim biçimlerine, hatta günümüze dek uzanabilir. Bunun ne derece doğru olduğunu *Grundrisse*'den şu pasajlar göstermektedir:

> Sabit sermaye belli bir gelişmişlik düzeyine ulaştığı andan itibaren –ki bunun genel olarak büyük sanayinin gelişmişlik düzeyinin ölçüsü olduğunu belirtmiştik– üretim sürecinde meydana gelen her bir kesinti, sermayenin başlangıç değerinde doğrudan bir azalmaya neden olur... Bu nedenle, sabit sermaye ne derece gelişmişse, *üretim sürecinin* sürekliliği ya da yeniden üretimin sürekli akışı da sermayeye dayalı üretim tarzı için o oranda bağlayıcı bir dışsal koşul haline gelir.[9]

6. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 494. 7. *A.g.y.*, s. 497.
8. Marx, *Kapital*, 1. cilt, s. 395 (çeviride değişiklik yapılmıştır –*ç.n.*).
9. Marx, *Grundrisse*.

Ve yine:

Sonuç olarak, sermayenin sabit addedilen kısmının gelişmesiyle birlikte, üretimin *sürekliliği* sermaye için dışsal bir gereklilik haline gelir. Döner sermaye için kesinti... yalnızca artı değer üretiminin kesintiye uğramasıdır. Sabit sermaye içinse kesinti... başlangıçta sahip olduğu değerin tahribatı anlamına gelir. Dolayısıyla, üretim sürecinin sürekliliğinin sermayenin kendini idame ettirmesinin olmazsa olmaz koşulu olarak ileri sürülmesi, ancak sabit sermayenin gelişimiyle birlikte ortaya çıkar.[10]

Bu pasajları okuduktan sonra kapitalist üretim tarzının üçüncü bir evresine yer bulmak güç gibi görünebilir. Fakat burada eksik olan nokta, kesintisiz bir üretim sürecine duyulan dışsal gereksinimin beraberinde getirdiği sonuçlardır. Bunlar, tekelci kapitalizmin evrimi, bilimsel yönetim ve üretim akışını kapsar.

23

Tekelci Kapitalizmin Dönemecinde

Lenin gibi biz de bu gelişmeleri, kapitalist üretim tarzının yeni bir evresinin ayırt edici özellikleri olarak görüyoruz. Lenin bu değişimi sermayenin organik bileşiminin düzeyiyle ya da on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde (demir-çelik imalatı gibi ağır sanayiler, sentetik kimya ve elektrik endüstrisinde) erişilen yüksek sermaye yoğunluğuyla ilişkilendirmekteydi. Bu aslında Marx'ın *Grundrisse*'deki terminolojisiyle aynı anlama gelir, fakat Lenin elbette bundan haberdar değildi. Ancak, aynı konuyla ilgili Marksist olmayan bazı çalışmalarda Lenin'in teorik akıl yürütme biçimi gözden geçirilerek geliştirilmiş ve somutluk kazanmıştı. Bunlar içinde konuyla en yakından ilgili olanlar J. M. Clark'ın *Studies in the Economics of Overhead Cost* (Sabit Maliyet Ekonomisi Alanında Çalışmalar) adlı yapıtı ile[11] modern işletme biliminin Almanya'daki kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Eugen Schmalenbach'ın yapıtlarıdır.[12]

10. *A.g.y.*, s. 719.

11. J. M. Clark, *Studies in the Economics of Overhead Cost*, Londra: Chicago UP, 1923.

Söz konusu olan basit ve tartışma götürmez bir mantıktır. Artan sermaye yoğunluğu ve sermayenin organik bileşimindeki yükseliş belli bir noktada üretimin maliyet yapısında bir değişime yol açar, bu da maliyetin dolaylı ya da sabit tabir edilen bileşeninin giderek baskın hale gelmesiyle sonuçlanır. Bu sabit maliyet, üretim miktarına bağlı olarak değişim göstermez; hatta üretimin geçici olarak tamamen durduğu ciddi bir gerileme döneminde bile sabit kalır. Bu sabit genel giderler, ödünç alınan sermayeye tekabül eden faiz, yıpranma, sigorta, bakım-onarım, kira, vb.'den oluşur. Maliyetin bu dolaylı bileşeninin, (hammadde ve ücret maliyetleri gibi, üretim miktarına bağlı olarak değişen) doğrudan maliyete oranla yüksek olduğu şirketler, değer yasasındaki iniş çıkışları denetlemek amacıyla toplumsal iktisadın getirdiği pazar düzenlemelerine ayak uydurmakta zorlanır. Talep gerileyip fiyatlar düşme eğilimi gösterdiğinde üretimin kısılması ve arzın azaltılması gerekir. Ancak ağır genel giderler üretim miktarının azalmasıyla birlikte birim maliyetin yükselmesine neden olur. Ortaya çıkan çelişkili durumda, arzın gerileyen talebe uygun hale getirilmesi, fiyatlar düşerken maliyetin artmasına neden olur. Başka bir deyişle sermayenin organik bileşenindeki artış, üretimin pazar düzenlemelerine ayak uydurmasını giderek güçleştirir. Durumdan etkilenen şirketlerin bu çelişki karşısında gösterdiği tepki, söz konusu şirketlerin bir ölüm kalım meselesi olan pazar hareketlerinin denetimini ele geçirmeye çabalamasıdır. İşte bu yolla "tekelci" şirketler halini alırlar.

Bu nedensellik zincirinin etkisiyle, Marx'ın tarif ettiği emek sürecinin bazı özellikleri farklı bir anlam kazanır.

12. Eugen Schmalenbach, 31 Mayıs 1928 tarihli sunum: "Die Betriebswirtschaftslehre an der Schwelle der neuen Wirtschafsverfasung", *Zeitschrift für Handelswiss, Forschung* 32.

24

Emperyalizm ve Bilimsel Yönetim

On dokuzuncu yüzyılın son çeyreği boyunca bu koşullar giderek artan biçimde sanayinin pek çok koluna yayıldı. 1873-74 durgunluğunu izleyen ve yirmi yılı aşkın bir süreyle neredeyse aralıksız olarak devam eden uzun buhran sırasında çarpıcı bir boyuta ulaştı. "Seksenlerin açlık yılları" olarak hatırlanan bu dönem, 1930'larla kıyasanabilecek bir kitlesel işsizlik dönemiydi; açlık yürüyüşleri ve kitlesel eylemler, grev ve ayaklanmalar, devrimci sınıf mücadelesi birbirini hızla yükseltiyordu. Sosyalizm ilk kez geniş tabanlı siyasi hareketlerde beylik bir söz haline geldi; bir yandan toplumsal kitle partileri kurulurken bir yandan da yarı-vasıflı, hatta vasıfsız işçiler yeni bir tür sendikacılık altında örgütlenmekteydi. Marx'ın "mülksüzleştiricilerin mülksüzleştirilmesi"nin yaklaşmakta olduğuna dair betimlemesinin en ürkütücü öğeleri burjuva dünyasını tehdit etmeye başlamış gibi görünüyordu.

Resmin en ön planında yer alan kâr oranlarındaki düşüşün yarattığı felç etkisi, Marx'ın tahmin etmiş olduğu gibi, bütün bu kargaşanın kökünde yatan nedendi. Bunun en keskin biçimde hissedildiği yerler, sermayenin organik bileşiminin en yüksek olduğu, ağır demir-çelik imalatı, sentetik kimya ve elektrik sanayisiydi. Genel giderlerin felç edici etkisini aşmaya çabalayan teknolojik ve yönetimsel icatlar açısından bilhassa zengin bir dönemdi, ancak pazarın engel tanımayan hâkimiyeti devam ettiği sürece bütün bu çabalar altta yatan çelişkiyi keskinleştirmekten başka bir şeye yaramıyordu.

Kapital'in üçüncü cildindeki ünlü bir dipnotta Engels'in bahsettiği gibi, "üretimi ve dolayısıyla fiyatları ve kârı düzenlemek" için çeşitli girişimlerde bulunulmuştu.[13] Bu girişimler alelacele iki patlama yaratmayı başarmıştı, gelgelelim her ikisi de bir yıl içerisinde çökmüştü. Çünkü doksanların başına, Engels'in yazdığı döneme gelinene dek, onun şu sözleri geçerliliğini koruyordu: "Bu deneyler bir sonraki ekonomik gerilemenin baskısı altında çökmeye mah-

13. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 929.

kûmdur." Ancak birkaç yıl sonra Engels'in tespitleri geçerliliğini yitirdi; nitekim kapitalizm 1870'lerin uzun buhranına serbest pazar ekonomisi mevzisinde girdi, 1895-96'da ise buhrandan kurumsallaşmış tekelci kapitalizm biçiminde çıktı.

Dönemin bağlamında kapitalizmin kurtulması için her şeyden önce iki şey zorunluydu: ilki, yeni sahalar açmak ve sömürgeci yayılmayı yeni bir ölçekte sürdürmek yoluyla pazarın genişlemesi – ki İngiltere, Fransa, Belçika ve Hollanda gibi kredi veren Avrupa ülkeleri için en kolay yol bu gibi görünüyordu. İkinci olarak da, ulusal sanayilerde istihdam edilen emeğin sömürü oranını belirgin bir biçimde artırmak, ki bu da özellikle halen borç alan bir ülke olmakla birlikte sanayide hızla gelişen ve dünyanın en yüksek ücret düzeyine sahip olan Amerika Birleşik Devletleri'nin ihtiyaç duyduğu seçenekti. Olayların gidişatı içinde, bu çarelerin her ikisinin birlikte uygulanması kapitalizmi su üstünde tutabilmek için gerekli oldu; özellikle de Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin kredi veren, hâkim kapitalist güç haline gelmesiyle birlikte. Bunu gücünü yitirmiş Avrupa ülkelerinde farklı gecikmelerle de olsa gerçekleşen gönülsüz modernleşme hamleleri izledi – bir istisna hariç: Almanya. Savaşta yenilerek toprak kaybetmesi ve yabancı sermayenin ülkeden çekilmesi nedeniyle Almanya, gelişkin sanayisine rağmen borç alan bir ülke olmak gibi anormal bir konuma düşmüştü. Bu durumda Amerika'nın başını çektiği "bilimsel yönetim" furyası çizgisinde bir endüstriyel "rasyonalizasyon" gerçekleştirmek suretiyle ulusal emek gücünün sömürüsünü artırmak dışında pek bir seçeneği kalmıyordu.

Kapitalizmin kendisini eskimiş serbest pazar sisteminin felç edici engellerinden kurtararak tekelci kapitalizmin tavanı açık sistemine geçmesini sağlayan bu iki gelişim çizgisi arasındaki koşutluğu vurgulamak için Lenin'in "Emperyalizm"de[14] aktardığı, Cecil Rhodes'un *The Times* muhabiri Wickham Steed ile 1895'te yaptığı söyleşiyi tekrarlamak yeterli olacaktır:

14. V. I. Lenin, "Imperialism, the Highest Stage of Capitalism", *Selected Works*, 5. cilt, Londra: Lawrence and Wishart, 1944, s. 72; Türkçesi: *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Agora, 2009.

Dün Londra'da East End'de işsizlerin düzenlediği bir toplantıya katıldım. Hararetli konuşmalar dinledim, hepsi de yalnızca "ekmek, ekmek, ekmek" haykırışlarıydı. Dönüş yolunda bu sahne üzerine uzun boylu düşünürken emperyalizmin önemine iyiden iyiye kani oldum... Vardığım fikir toplumsal soruna çözüm getiriyor: Şöyle ki, Birleşik Krallığın 40 milyon vatandaşını kanlı bir iç savaştan korumak istiyorsak, sömürgeci devlet adamları olarak nüfus fazlasını yerleştirebileceğimiz, fabrika ve madenlerde üretilen mallar için bize yeni pazarlar sunacak yeni topraklar ele geçirmeliyiz. İmparatorluk, her zaman dediğim gibi, bir ekmek ve aş meselesi. İç savaşı önlemek istiyorsan Emperyalist olmaya mecbursun.

1895 yılı aynı zamanda Frederick Winslow Taylor'ın, yapıtını, *Parça Başı Sistemi: İşçi Sorununun Kısmi Bir Çözümüne Yönelik Bir Adım* gibi manidar bir başlık koyduğu bir konuşma ile Amerikan Makine Mühendisleri Topluluğuna takdim ettiği yıldır.[15]

25

Zaman Ekonomisi ve "Bilimsel Yönetim"

Genel giderlerin sahip olduğu pay, emek sürecinde işlemekte olan belirli bir zaman ekonomisiyle ilişkilidir. Bir fabrikanın üretim kapasitesi ne kadar fazla kullanılırsa, yani belli bir zaman diliminde ne kadar çok ürün üretilir, ve bunun sonucunda sermaye ne kadar hızlı dönerse, üretimin birim maliyeti o kadar düşük ve işletmenin rekabet gücü de o ölçüde fazla olacaktır. Bir şirkete ait belli bir fabrikanın kullanımında işlem hızı tekelci kapitalizm koşullarında kâr amaçlı rekabetin en önemli etkenidir.

Modern, sözde bilimsel yönetim arayışlarının başlangıcına bakacak olursak, onu kamçılayan şeyin zaman ekonomisi olduğunu görebiliriz. Harry Braverman bu ikisi arasındaki yaşamsal bağa işaret eder:

Üretim sürecindeki canalıcı gelişmeler ile tekelci kapitalizmin aynı dönemde ortaya çıktığı fark edilmiş olunmalı. Bilimsel yönetim, ve üretimin

15. F. W. Taylor, "A Piece Rate System, being a step toward a Partial Solution of the Labor Problem" (1895'te Amerikan Makine Mühendisleri Birliği'ne verilen seminer).

bu modern temele dayanarak örgütlenmesi yolundaki bütün bir "hareket", geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde başlamıştır. Emek gücünün daha hızlı biçimde sermayeye çevrilmesini sağlamak için bilimin sistematik olarak kullanılmasına dayanan bilimsel teknik devrim de... aynı döneme rastlar... Bu iki dönüşüm hem zamansal hem de işlevsel bakımdan kapitalizmin gelişiminin yeni evresinin parçasıdır. Tekelci kapitalizmin bünyesinden doğar ve aynı zamanda da onu mümkün kılar.[16]

Bana kalırsa bu dönüşümlerin nedeni, tekelci kapitalizmin doğmasına yol açan nedenle aynıdır, ki bu da genel giderlerin ağırlık kazanması, yani sermayenin organik bileşimindeki artıştır. İşlemlerin hızlanması beraberinde denetim sorununu getirmiştir.

F. W. Taylor'ın yukarıda bahsettiğimiz konuşması, başlıca rakipleri H. R. Towne ve F. A. Halsey ile bir tartışmaya yol açtı. Bu ikisi de 1891 yılında yönetim "Premium Plan"ını aynı mühendis topluluğunun önüne getirmişlerdi. Tartışmanın temel konusunu denetim sorunu oluşturmaktaydı. Towne-Halsey planında[17] "hızın denetimi sorunu işçilere havale edilmekte" iken, Taylor'ın sunduğu şemaya göre "idarenin sorumluluğu altındadır". Burada yürütülen temel mantık, genel giderler iktisadıdır. Dolaylı harcamalar doğrudan ödenen ücretlere eşit veya onlardan daha fazladır, ve ürün miktarı ne olursa olsun yaklaşık olarak sabit kalır. Ürün miktarındaki artış daha yüksek ücretleri meşrulaştırır, çünkü parça başına düşen dolaylı maliyetteki azalma oranı ücretteki artıştan fazladır.

Belirleyici olan ekonomik etken, üretim hacminin birim maliyet üzerindeki etkisidir. Ya da Taylor'ın daha ileride *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*'nde (1911) ifade ettiği gibi,[18] "üretimdeki artış genel giderleri artırmadığı sürece, daha yüksek ücret ödemek işverenin çıkarınadır". Tekelci kapitalizm açısından zaman ekonomisinin muhtemel sonuçlarını sistematik bir tutarlılıkla kavramak bakımından

16. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press, 1974; Türkçesi: *Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çidamlı, İstanbul: Kalkedon, 2008.

17. Towne-Halsey Planı *Periodical of the Mechanical Engineers*'in 1891 tarihli sayısında yayımlanmıştı.

18. F. W. Taylor, *Scientific Management*, New York: Norton, 1967 [*Shop Management* (1903) ve *The Principles of Scientific Management* (1911; Türkçesi: *Bilimsel Yönetimin İlkeleri*, çev. H. Bahadır Akın, Konya: Çizgi Kitabevi, 2003) da dahil].

Taylor'ın, uygun işletme tarzının kurucusu olmak için çabalayan dönemdaşlarının hepsinden öte bir başarı elde ettiğine hiç şüphe yoktur. Bu işletme tarzının kurucusu sıfatını hak eden biri varsa o da Taylor'dır. Şimdi bu sistemin bazı önemli noktalarına göz atalım.

26

Taylorizmin Esasları

Frederick Winslow Taylor'ın ilk metni, 1895'te Amerikan Makine Mühendisleri Birliği'ne yaptığı, yukarıda sözünü ettiğimiz konuşmaydı – *Parça Başı Sistemi: İşçi Sorununun Kısmi Bir Çözümüne Yönelik Bir Adım*. Böylelikle ilk kez görücüye çıkan başyapıtın *On the Art of Cutting Metals* (Metal Kesme Sanatı) başlığıyla yayımlanması 1906 yılını bulacaktı. Büyük bir titizlikle hazırlanmış olan bu kitap 1198 başlıktan oluşuyordu ve yirmi dört dosyada toplanan tablolarla desteklenmişti. Yine de hak etmediği bir şekilde unutulmaya terk edilecek, bu kitaptan ziyade Taylor'ın *Shop Management*'ı (İşyeri Yönetimi, 1903) ve *Bilimsel Yönetimin İlkeleri* (1911) tanınacaktı.[19]

Bilimsel yönetimin köşe taşını, zaman ve hareket etüdü oluşturur. Taylor bu konuda şöyle der: "Yazar bütün sistemin, birim zamanın kesin ve bilimsel bir biçimde incelenmesine dayandığını özellikle vurgulamak ister. Bilimsel yönetimin en önemli unsuru budur" (*Shop Management*). Emeğin sömürü oranına karşı (fikir babasının gizlemeye gerek görmediği) bir ilgiden ilham alan Taylorizm, ilk ortaya atıldığı biçimiyle işçilerin o denli şiddetli itiraz ve tepkilerine yol açtı ki kendi amacına ihanet etmesine ramak kaldı. Bu nedenle, o günden itibaren bir dizi "bilimsel" katmanla sarmalandı – fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, vesaire. Ancak bunların hiçbiri, teknik düzeydeki değişimlere rağmen etkinliğini bugün de önceden olduğu gibi sürdürmekte olan Taylorizmin sert çekirdeğini gizlemeye yetmez.

19. F. W. Taylor, *On the Art of Cutting Metals*, Amerikan Makine Mühendisleri Birliği'nin yıllık toplantısında yapılan konuşmanın 1906'da topluluk tarafından yayımlanan metni.

Taylor'ın ilkeleri *On the Art of Cutting Metals* kitabındaki şu pasajlarda izah edilmektedir:

1880 sonbaharında Philadelphia-Midvale Çelik İşletmesinin küçük makine atölyesinde lokomotif lastiği, otomobil aksı ve çeşitli döküm imalatında, çoğu parça başı usulüyle çalışmakta olan makinistler, her işkolunda günde yalnızca belli sayıda parça üretmek üzere kendi aralarında ittifak kurmuştu. O dönemde fabrikaya ustabaşı olarak yeni atanan yazar ise işçilerin günlük olarak halihazırdakinden çok daha fazla iş yapmasının mümkün olduğunu fark etti. Gelgelelim, işçileri üretimi artırmaya sevk etme çabası, işi en kısa sürede yapabilmek için kesme derinliği, besleme ve kesme hızını hangi şekilde birleştirmek gerektiği konusundaki bilgisinin, kendisine karşı ittifak kurmuş olan makinistlerden çok daha geri olması nedeniyle başarısızlığa uğruyordu. İşçilerin yapması gerekenin yarısı kadar bile iş çıkarmadığından öylesine emindi ki kendi altında çalışan makinistlerinkine hiç değilse eşdeğer bir bilgi elde etmek amacıyla, metal kesimine özgü kuralları araştırmak için bir dizi deney yapmak üzere işletmeden izin aldı. Bu deneylerin altı aydan fazla sürmeyeceğini tahmin ediyordu. [7. kısım]

Araştırmaları altı ay yerine yirmi altı yıl sürecekti.

Bu yazı boyunca ortaya konan tavsiyeler incelendiğinde görülecektir ki işletmenin yaptığı üretim miktarı üzerinde yaşamsal etkiye sahip bütün önemli kararları ve planlamayı, işçilerin elinden alarak, bu türden kararlar vermek ve bunların yerine getirilmesini sağlamak konusunda her biri özel olarak eğitilmiş birkaç kişinin elinde toplamayı öneriyoruz. Bu kişilerin her biri tek bir işlevi mükemmelen yerine getirecek ve diğerlerinin işine karışmayacaktır. [124. kısım]

Yaptığı deneyler pek çok değerli keşif ve buluşla (örneğin kendi kendine sertleşen çelik türleri, yeni makine tasarımları) sonuçlanmış olmakla birlikte,

geliştirdiğimiz sürgülü hesap cetvelinin deneylerimizin ve matematiksel çalışmamızın en kıymetli kısmını oluşturduğu kanaatindeyiz. Bu cetvel sayesinde atölye yöneticileri işçilere danışmaksızın, makine kullanan her işçi için günlük bir iş ve buna tekabül eden belirli bir süre tespit edebilecek, ve bundan daha hızlı çalışan işçilere ikramiye ödeyecek. [51. kısım]

Bu sürgülü hesap cetveli,

12 değişkenden her birinin kesim hızı ve besleme üzerindeki etkilerini hesaplamaya yarıyor. [6. kısım]

Benzer şekilde:

Bu sürgülü hesap cetvellerinin sağladığı fayda diğer yeniliklerin hepsinin toplamından çok daha fazladır, çünkü 1880'de deneylere başlamamızdaki asıl amacı yerine getirmiştir, yani makine atölyesinin denetimini işçilerin elinden alarak tamamen idarenin emrine vermek suretiyle parmak hesabının yerine bilimsel denetimi getirmiştir. [52. kısım] Bizim sistemimizde işçiye tam olarak ne yapması, nasıl yapması gerektiği en ince ayrıntısıyla anlatılır, kendisine verilen emrin ötesinde kaydettiği her gelişme ise başarıya yazgılıdır. [118. kısım]

Yazının sonuna doğru ise şunu vurgular:

Sürgülü cetveli kullanmanın güçlüklerini ve ona karşı gösterilen direnci gözardı ediyor değilim. Ancak görev yönetiminin hem ücretleri artırması ve grev gibi problemleri gereksiz kılması açısından işçilere, hem de üretimi artırması ve maliyeti düşürmesi açısından işletme sahiplerine sunduğu fırsatın öylesine büyük olduğuna inanıyorum ki günlerimin geri kalanını bu yönetim anlayışının uygulamaya konması için çalışmaya ayıracağım. [1197. kısım]

Taylor önerdiği yönetim sisteminin en önemli üstünlüğünün, işletme sahibinin kârlarını işçi ücretlerindeki artışla bağdaştırması olduğunu iddia ediyordu. "Yüksek ücretler ve düşük işgücü maliyeti bibirine tezat olmadığı gibi pek çok durumda birbirinin koşuludur" (*Shop Management*, s. 21-2). Bu yüzden söz konusu yönetim sisteminin emek sorununa kısmen çözüm getireceğine inanıyordu; hatta 1895'te, bu sistemin ticaret döngüsünü ortadan kaldırmaya katkı sağlayacağına ve böylelikle kapitalizmi kendisinden kaynaklanan iki büyük musibetten kurtaracağına dair umudunu dile getiriyordu. Taylor'ın *Shop Management* kitabında verdiği örnekler, yüzde 60'lık ücret artışına karşılık üretimde yüzde 300, hatta 400'lere varan artışlara işaret eder! Tekelciliğin ana nedenlerinden birinin esnek olmayan maliyet yapısı olduğunu düşününce, Taylorizmin kökenlerinin neden tekelci kapitalizmde yattığı aşikâr hale gelir. Üstelik aradaki bağıntı bundan ibaret de değildir. Taylor'ın kişisel tarihçesi bizatihi Taylorizmin tekelci kapitalizmi nasıl etkilediğinin örneğini sunar. Midvale Çelik İşletmesi'nde üç-dört yıl çalıştıktan sonra Bethlehem Çelik İşletmesi'ne geçiş yapan Taylor, orada yönetim sistemini yeni baştan örgütledi; ardından bu ikinci şirket ilkiyle birleşerek Amerika Birleşik Devletleri'nde sektörünün en büyüğü olan Birleşik Çelik

İşletmesi'ni kurdu. Böylelikle Taylorizm tekelciliğe yol açan itkiyi bilfiil desteklemiş oldu.

27

Taylorizmin Eleştirisi

Önceki bölümde aktardığımız, Taylor'ın reklamını yapa yapa bitiremediği sürgülü hesap cetvelleriyle ilgili alıntılar bir açıklama gerektiriyor. Bu cetveller, aktarma mekanizmaları ve üretim akışı yönteminin devreye girmesiyle gereksiz hale geldiğinden, uygulamada pek bir önem kazanmamıştır. Fakat bu alıntıları yapmamın bir dizi nedeni var. İlk olarak, Taylor'ın bunlara harcadığı zaman ve çaba, temel yapıtını tamamlamasının neden yirmi altı yıl aldığını açıklar. İkinci olarak Taylor'ın, metal işi ustalarının bütün beceri ve deneyimlerini yönetime aktarma konusundaki ısrarını belgeler. Bu bilgi yönetimin elinde bir dizi ölçüt ve kurala tercüme edilerek entelektüel bir kazanıma dönüştürülecek, böylelikle idarecilerin sermayenin yararına kullanacağı bir mülkiyet halini alacaktı. Bunu istedikleri gibi şekillendirebilecek, işi oluşturan parçaları makineleştirebilecek, hatta genel bir otomasyona gidebileceklerdi. Taylor bu bilginin ilk biçimini, "işletmenin üretim miktarı üzerinde yaşamsal etkiye sahip bütün önemli kararlar ve planlama" olarak tanımlar.

Taylor'ın sürgülü cetveller üzerine yaptığı çalışmayı bu derece önemsememin üçüncü nedeni ise, bu bilginin zanaatkârın eline bırakılması durumunda kol emeğinin ayrılmaz bir parçası haline geleceğini, ve münferit bir işçi olarak zanaatkârın sahip olduğu üretim kapasitesini temsil edeceğini açıkça göstermesidir. Fakat aynı zamanda işbirliği halindeki işçilerin birleşerek "tek bir kolektif işçi"ye dönüşmesi için gereken her şeyi de içinde barındırır. Emeğin bu biçimde toplumsallaşmasının, normal koşullar altında işçilerin üretim içindeki, hatta üretim üzerindeki gücünü teşkil etmesi gerekirken, Taylorizm bu gücü onların elinden alarak işletmeye, işçiler üzerinde teknolojik baskı oluşturmanın araçları biçiminde devreder.

On the Art of Cutting Metals'ın 116. kısmında Taylor, eski usul ustabaşı ve işyeri sorumluları tasfiye edilerek yerlerine, hız patron-

ları, takım patronları, iş düzeni görevlileri, müfettişler, zaman-etüdü görevlileri vb.'den oluşan işlevsel ustabaşılık getirilmedikçe (sürgülü cetveller aracılığıyla türettiğimiz) bu kurallardan sonuç elde etmek pek mümkün olmayacak" demektedir. Taylor'ın ortaya attığı bu yönetim biçiminde, sermayenin üretim üzerindeki denetimi açısından elzem olan otomatizm koyutunu sağlamak için gereken bütün güç toplanmıştır. Tekelci kapitalizm hakikaten kapitalist üretim tarzının üçüncü ve en ileri aşamasını temsil etmektedir.

Daha 1903'te, *Shop Management* adlı kitabında Taylor, "zaman-etüdü, etüt edilen işin ne kadar sürdüğünü değil, ne kadar sürmesi *gerektiğini* saptamanızı sağlıyorsa amacına ulaşmış olur" demektedir. Ardından ilave eder: "Bunu başarmanın en iyi yolu, aslında kesin bir zamanlama yapmanın neredeyse tek yolu, işçilerin elindeki işi bileşenlerine ayırmak ve her bir parçanın gerektirdiği süreyi "birim zaman" olarak tespit etmektir." Bir işin (birim cinsinden olsun olmasın) ne kadar süreceğine dair rasgele tespit edilmiş bir süreyi, sanki doğanın bağrından mucizevi bir şekilde türetilmiş ya da aklın bir kehanetiymiş gibi kendi başına geçerli bir ölçüt kabul etmek bilimsellik taslamaktan başka bir şey değildir kuşkusuz! Fakat bu iddia "bilimsel iş analizinin" kullanılmakta olduğu bütün kapitalist ülkelerde mutat bir uygulamadır. Bilimsellik iddiası Taylorizmin genel amacının ayrılmaz bir parçasıdır. Örneğin Alman Refa sisteminde kol kuvveti gerektiren her tür iş, altı temel hareket birimine indirgenir, bunların her biri de tekrar en ufak parçalarına ayrıştırılır – ta ki parçaların en küçük ortak bileşeni saniyenin yüzde biri düzeyinde ölçülen bir zaman kesriyle eşleştirilene dek!

Taylorizmin esası gereği, iş zamanlamasına ait ölçütler, işin yapımında bizzat işçilerin izlediği yordama ilişkin bir ampirizmle karıştırılmamalıdır. Taylor zaman ölçümünü işçilerden öğreniyor değildir; bilakis bunun bilgisini işçilere, yaptıkları işin kanunu olarak dayatmaktadır. İşlevsel görev yönetiminin "bilimsellik"e ilişkin bütün iddiası, "bilimsel yönetimin en önemli unsuru olan zaman birimlerinin doğru ve bilimsel bir etüdüne dayanır". Bu unsura yakıştırılacak en uygun sıfat *zoraki zamanlama* olacaktır. Bu, üretken insan emeğini temellük mantığıyla değerlendirmek anlamına gelir. Zira bu kitabın ilk bölümündeki "soyut zaman ve mekân"a ilişkin analizi hatırlayacak olursak, bir meta karşılığında ödenen paranın,

mübadelenin zamanını içeriğinden nasıl büsbütün ayırdığı görülebilir; böylelikle zaman soyutlanarak niceliksel bir boyuta dönüştürülür, ve bilimsel akıl bu soyut boyutu, dikkatle seçilmiş bir içerikle yeniden doldurarak bunların doğadaki davranışlarına ilişkin yasaların meta biçimine bürünmüş haldeki matematiğini çözmeye çalışır. Taylorizmde işte tam tamına buna benzer bir şey olmaktadır, ancak bu kez temellük mantığının tam karşıtına, yani bizatihi emek sürecine dahil olan etkin insan emeğine uyarlanmış biçimde. Burada kapitalist temellük gücünün hizmetinde hareket eden akıl, iş zamanlaması için kurgusal bir ölçüt icat ederken göstermelik bir meşruiyet takınmaktadır.

Öyleyse Taylor'ın ve takipçilerinin yapıtlarında gözlediğimiz, ampirik zamanlamadan "sentetik zamanlama"ya geçiş eğiliminde şaşılacak bir yan yoktur. Sentetik zamanlama, daha önce hiç uygulanmamış yeni işler söz konusu olduğunda bile, işi yapmak için gerekli zaman ölçütünün işçiye danışmadan, onun çalışma tarzını gözlemeden belirlendiği bir yöntemdir. İşe alınan ilk kişi, teknolojik öngereklilikler ve yeni iş için belirlenmiş katı bir zaman ve ücret tarifesiyle karşı karşıya kalacaktır. Sentetik zamanlama yöntemine son biçimini veren Taylor değildir; buna uygun yöntemleri, Taylor'ın ölümünden kısa bir süre sonra öğrencisi Frank Gilbreth geliştirmiştir.[20] Öğrencisinin adını taşısa da Taylor tarafından tasarlandığı açık olan bu ilkeler en geç 1903 tarihinde ortaya atılmış olmalıdır. Dolayısıyla günümüzde yevmiye ya da MTM sistemlerinde gördüğümüz uygulama, Taylorizmin terk edilmesi değil, bilakis gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

Taylorizmin karakteristiğine gayet uygun bir biçimde, iş analizinde kullanılan zaman ve hareket kavramları insan emeğine ilişkin gerçek terimler değil, *teknolojik kategorilerdir*. Öyleyse Taylorizmde emek, teknolojik bir çokluğa dönüşmüş olan insan emeğidir; makineyle türdeştir, makineye doğrudan uyarlanabilir, zahmetsizce onun parçası haline getirilebilir ya da tamamen makineye dönüştürülebilir. Burada emek (işçilerin sermayedara işgücünü satması aracılığıyla) ekonomik açıdan sermayenin tahakkümü altına girmekle kalmayıp, fiziksel ve teknolojik olarak da sermayeye tabi hale gel-

20. Frank B. Gilbreth, *Motion Study*, New York: D. Van Nostrand Co., 1911.

mektedir. Bu ilk bakışta önemsiz bir fark gibi görünebilir. Oysa kelimenin tam teknolojik anlamıyla insan emeğinin otomasyonuna giden sürecin temelini ve başlangıç noktasını teşkil eder. Bunu söylemekteki amacımız, Marx'ın makine çağında kapitalist üretim hakkındaki genel tespitlerinin önemini azımsamak ya da geçerliliğini inkâr etmek değil. Yukarıda kısmen aktardığımız gibi:

> Her türlü kapitalist üretim, yalnızca bir emek süreci olmayıp aynı zamanda bir artı-değer yaratma süreci de olduğu için, şu ortak özelliği gösterir: Emek araçlarını kullanan işçi değildir, tersine, işçiyi kullanan emek araçlarıdır. Ne var ki, bu tersine dönüş, ilk kez yalnız fabrika sisteminde teknik ve somut bir gerçeklik kazanır. Otomat haline gelen emek aracı, emek sürecinde işçinin karşısına, canlı emek gücüne hâkim olan ve onu bitirip tüketen sermaye ve ölü emek şeklinde çıkar. Üretimin zihinsel güçlerinin el emeğinden ayrılması ve bu güçlerin sermayenin emek üzerindeki kudretine dönüşmesi... nihayetinde makine temeli üzerinde yükselen büyük sanayi tarafından tamamlanmıştır. Artık bütün önemini yitirmiş olan makine operatörünün kendine mahsus hüneri, bilim, devasa doğa güçleri ve makine sisteminde cisimleşmiş olan toplumsal emek yığını karşısında eriyip ihmal edilebilir bir niceliğe dönüşürken, diğer üç güçle birleşen makine de "efendi"nin gücünü teşkil eder.[21]

Bu, kapitalizmin ancak tekelci sermaye altında tam olarak ulaştığı evrelere dahi işaret eden, hakikaten uzak görüşlü bir tahmindir. Gelgelelim üçüncü evreye özgü nitelikler, sözgelimi işçi ve makinenin birbiriyle çatışmak yerine birleşmesi; işçinin makine operatörü iken makinenin bir parçasına dönüşmesi; zihinsel emek ve kol emeği arasındaki ayrımın yeni biçimlerinin ortaya çıkması ve bizatihi emek sürecini de kapsayacak biçimde genişlemesi – bunların hiçbirine Marx'ın yukarıdaki pasajında değinilmemektedir. Bununla birlikte pasaj ikinci ve üçüncü evrede ortak olan noktalara değinmektedir. Ancak ortak özelliklerin bulunması, tekelci evrede ortaya çıkan belirgin karakteristiklerin önemini azaltmaz. Yukarıda tartıştığımız, emeğin doğrudan analizi ve normatif ölçümü bu karakteristiklerden biridir; buna daha ileride tekrar döneceğiz. Bununla bağlantılı olan kafa ve kol arasındaki ayrışma da bir o kadar çarpıcıdır, ve belki de daha önemli sonuçlar içermektedir.

21. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 548-9.

Taylor *Shop Management* kitabında, ortaya attığı sistemin "zihinsel emek ve kol emeği arasında yeni, net bir ayrımı bütün işyerlerinde yerleştirmeyi amaçladığını" belirtir. "Tek tek her işçinin yaptığı işin kesin zaman ve hareket etüdüne dayanan bu sistem, işin zihinsel kısmının tamamını idari kadroya devreder. İşçiler bu kadronun en ince ayrıntısına kadar hazırladığı işkartlarında belirtilen hıza uymaya mecbur kalacaktır."[22] Bu son ayrıntı, kısa bir süre sonra akış yöntemlerinin devreye girmesiyle köklü bir değişime uğradı; gelgelelim bu değişim Taylor'ın sanayi işçisinin zihni ile bedeni arasında yarattığı bölünmeyi yumuşatmak yerine daha da derinleştirdi. İşçi, yeni ortaya çıkan bir kuruma zihnini, tabir yerindeyse, teslim ediyordu. Bu kurum, tekelci kapitalizme özgü zaman ekonomisinden sorumlu modern yönetimdi.

Zihinsel emek ve kol emeği arasındaki bu yeni bölünme, klasik antik çağdan beri süregelen ve artık bilimin entelektüel doğasında kök salmış olan temel bölünmeyle karıştırılmamalıdır – gerçi ikisi arasında bağlantılar vardır, ve bilimsel uygulamadaki bazı değişimler bu bağlantıyı güçlendirmektedir. Ancak tekelci emek süreci üzerindeki yönetsel otoritenin doğrudan ilişkili olduğu bölünme, teknik ve örgütsel entelijensiya ile fiziksel işgücü arasındaki bölünmedir. Bu bölünme tekelci kapitalizmle aynı temelden doğduğu için, tekelci kapitalizmin istikrarı önemli ölçüde bu iki gücün –zihinsel emek ve kol emeğinin– arasındaki ilişkiye ve bunların birbirinden güvenli biçimde ayrılmasına bağlıdır. Bu bölünme bir ittifaka dönüşecek olursa yönetimin otoritesi tehlikeye girer. Doğrudan üreticiler birlikte hareket ederek kapitalist yönetimi tasfiye edebilir ve üretimin denetimini ele alabilir.

Dolayısıyla modern tekelci yönetime dair fetişizmi beslemek, yalnızca sermayedarların değil, devletin de hususi ideolojik kaygıları arasında yer alır. Fetişizm iki ayrı kökten beslenir. Yönetime devredilmiş olan entelektüel görevlerin, işçilerin görüşünü temsil ettiği değil, doğrudan veya dolaylı yolla bilimden ve bilimsel teknolojiden doğduğu varsayılır. "Bilimsel teknolojik devrim"in etrafına örülen gizem, fetişizmin ana dayanağını oluşturur. Bunun da ötesinde bilimin kendisi özerk aklımızın temel konusudur. Bilimin köke-

22. Taylor, *Shop Management*.

nine ilişkin soruyu meşru soruların menzili dışına taşıyan modern pozitivizm, akla dair bu varsayımı neredeyse tartışmadan muaf kılar. Bu tür sorular metafizik ve saçma addedilir. İdealizmin böylesine başıboş bir biçimde var olduğu görülmemiştir!

Yönetim fetişizminin ikinci kökeni ise işçi ücretlerinin bireyselci niteliğidir. *Kapital*'in "İşbirliği" üzerine olan bölümünden, Marx'ın "işçinin toplumsal olarak geliştirdiği üretim gücünün nasıl olup da sermayenin doğası gereği sahip olduğu bünyevi bir güç gibi göründüğünü" açıkladığı önemli pasajı yukarıda aktarmıştık.[23] Kolektif emeğin üretim gücünün çarpıcı bir ters çevirmeyle sermayenin gücüne dönüştürülmesi tekelci kapitalizmde daha belirgin hale gelir; çünkü modern sistemin ölçeğinde, bireyin katkısının cüziliğine bağlı olarak, işçiler kölelikten bu yana hiç olmadığı kadar âciz hale gelmiştir. Gelgelelim tekelci kapitalizmin bu yönünü tartışırken Taylorizmi takip eden çok önemli bir evreye bakmalıyız. Bu evre, ilk olarak Taylor'ın ölümünden iki yıl önce Chicago'da Swift[24] ve Detroit'te Henry Ford[25] tarafından kullanılan üretim akışıyla birlikte başlar. Taylor'ın yazıları, görebildiğim kadarıyla, üretim akışı yöntemine dair hiçbir ipucu içermemektedir.

28

Üretim Akışının Temelleri

Marksist düşünceyle tutarlı bir biçimde, emeğin verimliliğindeki artışın emeğin artan toplumsallığıyla eşzamanlı gerçekleştiği yorumunu yaptık. Fakat emeği toplumsallaştıran şey elbette Taylor'ın

23. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 451.

24. Gustav F. Swift, mekanize bant üretimini ilk kez 1880'de Chicago'daki bir et ürünleri fabrikasında kullanan kişiydi. Yüzülmüş haldeki dana ve domuzlar baş seviyesinin yukarısındaki bir ray üzerinde hareket eden kancalara asılıydı; rayın altında dizilmiş olan işçilerden her biri hayvanın kendi payına düşen parçasını kestikten sonra ray hareket ediyor ve bir sonraki hayvan işçinin önüne geliyordu. Böylelikle kesim hızı zoraki olarak denetlenmekteydi. Swift en nihayetinde dünya domuz eti pazarını ele geçirmişti.

25. Henry Ford, *My Life and Work*, Londra, 2. basım, 1928.

kurumsallaştırdığı zaman ve hareket etütleri değildi. Taylor'ın yapıtının en çarpıcı ve en bilinen örnekleri, Betlehem Çelik İşletmesi'nin bahçesinde inşaat işçilerinin kullandığı yöntemler ve basit yükleme işinden bahsettiği kısımdır. Bu yükleme işi hem elle, kürek kullanılarak yapılıyordu, hem de grup işi biçiminde kolektif olarak yapılmaktaydı, ta ki Taylor bunu bireyselleştirene kadar. Nitekim, zaman ve hareket etüdüne ilişkin talimatlarından birinde, her analizin uygulanacağı işin "kati surette yalıtılmış" olması gerektiğini yazar.[26] Bu kayıt, etüt edilen işin bireysel olarak mı yoksa eşgüdümle mi yapıldığını önemsiz kılar. Taylorizmin ileri derecede toplumsallaşmış üretim tarzında karşılık bulması, ne dayattığı özgül emek normları toplumsallaşmaya yol açtığı içindir, ne de önceden var olan toplumsallığı varsaydığı için. Bunun gerçek nedeni, Taylorizmin tekelci kapitalizmin özündeki belirli bir zaman ekonomisini uygulamaya koymayı sağlamasıdır. Söz konusu zaman ekonomisi ise yüksek genel giderlerden ve üretimin sürekliliğine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır.

Bu ilişkiyi en iyi açıklayan klasik örnek Ford'un 1913'te üretim akışı temelinde kurduğu motor fabrikasıdır. İşletmenin kuruluşunda Taylorizm en ufak bir rol oynamamıştır. Henry Ford'un *My Life and Work* (Hayatım ve Eserlerim) kitabındaki tasvirine bakarsak, kronometrenin icat edilmiş olmasına bile gerek kalmadığını görürüz. Belirleyici unsur, tekbiçimli bir ürünün kitlesel üretimini örgütlemektir. Ford çalışanlarının yaratıcılığına geniş olanak tanıyordu; işletmenin modeli tek hamlede değil de peyderpey, ve her adımda kitlesel üretimin devamlılığı mantığını gözetecek biçimde evrilmişti. Ford'un düşüncesi, tek bir araba modeline odaklanmaktı; "T modeli" adını verdiği aracı bizzat tasarlarken, basitlik, bakım ve onarım kolaylığı, hafiflik, ve çok amaçlı kullanım gibi kıstasları dikkate almıştı. Ford, otomobil pazarının sınırsız olduğunu gören ilk kişiydi. Bunun için gereken tek koşul, fiyatın o dönem için mümkün görünen seviyeden daha düşük tutulmasıydı. Diğer otomobil üreticileri çeşitli modellerde yüksek fiyatlı münferit arabalar tasarlıyor, zengin zümreden oluşan kısıtlı bir pazara hitap ediyordu. Ford'un düşünüş biçimini ise şu ünlü sözü özetliyordu: "Bir müşteri istediği renk

26. Taylor, *Shop Management*.

otomobili satın alabilir, siyah olması kaydıyla."[27] Tekbiçimliliğin, ürünün reklamı yerine geçtiğini fark eden ilk kişi de oydu.

Üretim sürecinin inşasında genel giderler belirleyici bir etken değildi. Aradaki ilişki zıt yönde işliyordu: Genel giderler ve bunların toplam maliyet içinde giderek artan ağırlığı, makineleşmiş kitlesel üretimin bu yeni ve devrimci biçimini gerçekleştirmekte kullanılan üretim akışı yöntemlerinin bir sonucuydu. Taylorizmin uygulanması, görünüşe göre Ford kişisel olarak bundan hazzetmese de, bir zorunluluk haline geldi; kârını ve rekabet gücünü muhafaza etmek istiyorsa bu kaçınılmazdı.

Öyleyse, kapitalizmde üretim akışının tarihini mühendis bakış açısıyla ele alarak, yalnızca sanayi devrimi ve büyük ölçekli sanayinin gelişiminden bu yana olan döneme odaklanmak yeterli değildir. Gerçi salt teknolojik açıdan bakıldığında, üretim akışı yöntemine geçilmesi için çok amaçlı makinelerin yerine tek amaçlı olanların getirilmesi yeterlidir. Eğer ortada yeterince basit bir ürün ve bu ürüne yeterince ve acil bir talep varsa, bu dönüşümün daha on dokuzuncu yüzyıl başlarında, hatta daha da önce gerçekleşmemiş olması için hiçbir neden yoktur. Buna en uygun durumlar savaşın neden olduğu aciliyetlerdi (örneğin Amerikan İç Savaşı sırasında aniden küçük silahlara kitlesel gereksinim duyulması gibi). Üretim akışı yöntemine dayanan kitlesel üretim, talebi hızla karşılamanın tek aracı gibi görünüyordu. Birinci Dünya Savaşı sırasındaki cephanelik ihtiyacı, çok daha büyük ölçekte benzer koşullar yarattı. Peki, aradaki teknolojik benzerlikler, bu örneklerle Detroit'teki Ford fabrikasını aynı kefeye koymayı gerektirir mi? Aradaki farkı görmek zor olmamalı. Tekelci kapitalizmin doğuşundan önceki örnekler, kullanım değerinden ve savaş döneminin ihtiyaçlarından kaynaklanıyordu; yirminci yüzyılda ortaya çıkan üretim akışı ise mübadele değerinin mantığını ve ağırlaşan genel giderlerin dayattığı zaman ekonomisini izler. İşte bu yüzden de, 1860'larda küçük silah alanındaki seri imalat İç Savaş'ın sona ermesiyle birlikte kaybolup giderken, Henry Ford'un girişimi kapitalist üretim tarzında yeni bir devir açacaktı.

27. Henry Ford, *My Life and Work*.

29

İnsan ve Makinenin Aynı Biçimde Ölçülmesi

Üretim akışı yöntemi, tekelci sermayeye özgü zaman ekonomisinin taleplerine en uygun üretim tarzıdır. Bir atölye ya da fabrikanın tamamı, hız kuralının buyruğu altındaki tek bir sürekli işlemin parçası haline getirilir. Marx'ın sözünü hatırlayalım: "Sürecin bütünü ne kadar kesintisiz hale gelirse, kolektif olarak çalışan makine de o derece mükemmelliyete ulaşır..."[28] Süreklilik artık bir makine tarafından sağlanmaktadır; üretim makinelerinin ve onlara hizmet eden insan emeğinin bütün faaliyetini sabit bir hıza tabi kılan bu makine, hareketli bir bant ya da daha başka bir aktarma mekanizmasıdır. Aktarma mekanizmasının insana ve makineye tek bir ölçüyü dayatan tektip ritmi, akış yöntemine dayanan modern kitlesel üretimin ayırt edici ilkesini oluşturur. Makineler ve emekten oluşan bileşke, bu ölçü birliği ilkesi altında çalışır. Aktarım mekanizmasının işleyişiyle birbirine bağlanmış olan işçiler, her biri en ufak parçalarına bölünmüş işleri yapan belki 400, 800, hatta 2000 kol ve bacağı kullanan tek bir bileşke işçi gibi hareket eder. Kitlesel üretimin bu makineleşmiş biçimi insan emeğini teknolojiyle tamamen birleşmeye zorlayan bir sistemdir.

Kesintisiz akış ilkesi temelinde örgütlenmiş bir fabrika kuşkusuz kendi gelişim kuralını izlemek zorundadır. Bütün parça-süreçler arasında sıkı bir eşgüdüm şarttır. Herhangi bir kesimin diğerlerinden daha yavaş olması durumunda doğacak darboğaz, fabrikaya yapılan sermaye yatırımının israfına yol açar. Düzenli akış sağlanana kadar sermaye yatırımına devam edilmesi gerekir. Bunun sonucunda fiili üretim miktarında ve fabrikanın sabit kapasitesinde bir artış gerçekleşecektir. Bu, pazardaki talep açısından istenen bir sonuç olabilir de, olmayabilir de. Üretimin pazardaki taleple çeliştiği durumda işletme, fabrika içi ekonominin kurallarını yerine getirmekten dolayı elde ettiği ne varsa pazarda kaybeder.

28. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 502.

Burada, tekelci kapitalizmde pazar ekonomisi ile fabrika ekonomisi arasında ortaya çıkan gediği gözlüyoruz. Zira tekelci sermayenin üretim sürecinin yapısını ve evrimini belirleyen kurallar, üretimin bünyesindeki zaman ekonomisinden temellenir, ve emek süreciyle doğrudan bağlantılıdır. Fakat bu kurallar elbette pazar ekonomisiyle yan yana, iç içedir; aksi takdirde yeni yöntemler sayesinde emek verimliliği ve artı üründe meydana gelen muazzam ilerlemeyi şahsi kâra tahvil etmek mümkün olmazdı.

Makine ve emeğin ortak bir ölçüme tabi kılınması emek süreci içerisindeki sınıf mücadelesine yeni bir koşul getirir. Ortak bir ölçümün mümkün olabilmesi için ya emek makineye tabi kılınmalıdır, ya da makine emeğe. İki seçenekten biri geçerli olmalıdır, bu seçime kayıtsız kalınamaz. Kapitalist işletme altında elbette bu seçeneklerin ilki sorgusuz sualsiz kabul görür; bunun altında yatan varsayım, işçilerin, kol gücüyle çalışırken birleşik bir kuvvet oluşturmakla birlikte; zihinlerinde ücretlerine bağlı olarak birbirlerinden ayrılmış olduğudur. Aksinin mümkün olabilmesi için işçilerin zihinleri de elbirliğiyle yapılan işin bileşik niteliğiyle tutarlı hale gelmelidir. Bu nadir olasılığın bir örneğini 1968 yılında İtalyan Pirelli fabrikasında grev yapan işçiler sergilemiştir. Bu işçiler karşı ölçütler kullanarak kendi iş zamanlamalarını kendileri yapmış, yürüyen bandın yönetimini işletmecilerin elinden almış, ve sürümü, tespit edilmiş olan hızın yüzde 30'una kadar düşürmüşlerdi.

Bu ve benzeri pek çok grev, keza İtalya, Fransa ve İngiltere ve başka pek çok yerde gerçekleşen bir dizi fabrika işgali, Marx'ın saptadığı üzere, emek ve sermaye arasındaki ilişkinin "tersyüz" edilmesinden kaynaklanan fetişizmin, hem emek hem de makinenin karmaşık bir yapıya büründüğü bir üretim türünde etkisini yitirdiğine delalet eder.

Sermaye yalnızca birim maliyetleri azaltmak ve gerilemeden sakınmak için değil, daha da önemlisi, sınıf mücadelesi üzerindeki kozunu kaybetmemek adına, üretim sürecini yeniden yapılandırma zorunluluğuyla sürekli karşı karşıyadır. Günümüzde yürüyen bant üretiminin katı doğrusal şemasının yerine takım çalışmasına yapılan vurgu işçilere verilen bir taviz gibi görünse de, aslında –neredeyse istisnasız olarak– işçi sınıfının bant üretimi deneyiminden edindiği pazarlık gücünü kırmayı amaçlar. Sanayide sürmekte olan

mücadele karşısında sermayenin verdiği bir başka tepki ise, uzun dönemde ortaya çıkabilecek tehlikeleri hesaba katmaksızın, giderek daha az işçi istihdam ederek ve otomasyonu artırarak üretimde sürekli bir "rasyonalizasyon"a gitmektir.

30

Tekelci Kapitalizmin İkili İktisadi Yapısı

Tekelci kapitalist sistem ikili bir ekonomik yapıya sahiptir; bunların ilki pazarı temel alır ve kökleri meta üretiminin kendisi kadar eskidir; en son üretim biçimine özgü olan diğeriyse kapitalizmin en yeni, hatta belki de son evresine işaret eder. Fakat günümüzde pazarda geçerli olan kurallar serbest pazar kapitalizmindekilerle aynı değildir. Serbest pazar sisteminde üretim, kural olarak, yeniden üretime ilişkin değerlerin –yani toplumun yeniden üretim sürecine hizmet eden değerlerin– yaratılmasına bağlıydı; bu değerler ise pazarlanabilir mallar tarafından temsil edilmekteydi. Böylelikle sermayenin yeniden üretimi, iş döngüsünün savurgan iniş çıkışları sayılmazsa, toplumun yeniden üretimiyle büyük ölçüde koşut gidiyordu. Tekelciliğin temel özelliği olan pazarın manipülasyonu üretim ve dolaşım arasındaki bu işlevsel bağı giderek zayıflattı. Tekelci üretim, yeniden üretime ilişkin değerlerin imalatına bağlı olmaktan çıktı; geçtiğimiz yüzyılda 90'ların ortasında ortaya çıkan ve Birinci Dünya Savaşı'nda son bulacak olan silahlanma yarışı, tekelciliğin kurumsallaştığının işaretlerini veriyordu. Gayri Safi Milli Hasıla içinde pazarlanması mümkün olmayan malların payı giderek artıyor, devlet bunların maliyetini halkın sırtına yüklerken şahsi kârlar imalatçılara gidiyordu. Devlet daha en baştan, sınırlı pazarları genişleterek sermayedarlara zaman ekonomisinin getirdiği sınırsız üretim olanaklarını değerlendirme fırsatını sundu. Birinci Dünya Savaşı sırasında makineleşmiş kitlesel üretimde akış yönteminin icadıyla ve savaş sonrası dönemde dünya ölçeğinde kapitalist sisteme dahil edilmesiyle birlikte pazar ve fabrika ekonomisi arasındaki ikilik, tekelci dünya kapitalizminin daimi bir özelliğine dönüştü. Bu ekonomilerin her ikisinin de dağılması 1930'larda kapitalist sistemin kendisini tehdit

eden büyük buhrana yol açtı. Ancak Hitler Almanyası'nın pazarlanması mümkün olmayan malların üretimini var gücüyle benimsemesi ve İkinci Dünya Savaşı için tekrar silahlanmaya başlaması sonucunda, dünya kapitalizmi uluslararası bir silahlanma yarışı aracılığıyla karaya oturmaktan kurtuldu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından büyük şirketler kitlesel üretimin bu biçiminin taşıdığı çelişkilerin ve savaş öncesi koşullara geri dönme tehdidinin daha çok farkına vardı. Büyük işletmeler üretimin merkezkaç eğilimiyle pazar kısıtlarının merkez çekim kuvvetlerini dengelemek üzere "başabaş noktası"na odaklanan bir "planlama" stratejisi geliştirdiler. Yine de 50'lerdeki Kore Savaşı, 60 ve 70'ler boyunca süren Vietnam Savaşı, ve buna koşut uzun vadeli enflasyon olmasaydı, dünya çapında yeni bir ekonomik bunalımın 70'lere kadar ertelenmesinin pek mümkün olduğu söylenemez.

Bu kısa tarihçe, tekelci kapitalizmin doğasına özgü olan ve kapitalizmin toplum üzerindeki artan tahrip edici etkisini açıklamayı sağlayan ikili ekonomik yapının gitgide derinleşen çelişkilerini vurgulamak açısından önemlidir. Bir yandan pazar ekonomisinin düzenleyicileri manipülasyon yoluyla zayıflatılırken, bir yandan da üretimin sürekliliği yönünde artan baskı ve kapasite kullanımına ilişkin zaman ekonomisi, kapitalist gelişimin öncü güçleri halini alır. Kapitalizmin ayakta kalması için meta üretimine temel olan pazar ekonomisi muhafaza edilmeli, üretim ekonomisinin bu pazar ekonomisi içerisinde var olması sağlanmalıdır. Fakat kapitalizmin kendi bekası için fabrika ekonomisine dayatmak zorunda olduğu bu kısıtlar bizi, üretimin ve özellikle de Taylorizmin biçimsel yapısını analiz etmekten alıkoymamalı. Buraya kadar bu yeni ekonomiyi yalnızca kapitalizmin üçüncü evresinin bir parçası olarak ele aldık; oysa söz konusu ekonomi, toplumun kapitalizmin boyunduruğundan kurtulması halinde yaşamsal önem kazanabilecek bazı potansiyeller de barındırıyor olabilir. Bunu söylerken kapitalizmin halihazırda böyle bir geleceğe geçiş aşamasında olduğunu, ya da nihai bir çöküşün (devrimci bir yıkımla yaratılabilecek olan hariç) kapitalizmin özünde yatan bir zorunluluk olduğunu ima etmek istemiyoruz. Bununla birlikte, Marx'ın *Grundrisse*'deki ifadelerini hatırlamak yerinde olacaktır:

Fakat burjuva toplumu, yani *mübadele değerine* dayalı toplum içerisinde öyle dolaşım ve üretim ilişkileri ortaya çıkar ki, her biri toplumun infilak etmesine neden olacak birer mayın gibidir. (Bu kitle, toplumsal birliğin birbirine tezat biçimlerinden oluşur, ve bu tezat asla sessiz bir dönüşümle giderilebilecek türden değildir. Öte yandan, eğer mevcut toplumun içinde sınıfsız bir toplumun önkoşulu olan maddi üretim ilişkileri ve bunlara tekabül eden mübadele ilişkileri gizlenmiş olmasaydı, onu infilak ettirme yönündeki bütün çaba bir silahşörlükten ibaret olurdu.)[29]

Meta üretiminin köklerinin, emek ile toplumsallaşmanın (toplumsal sentez) birbirinden ayrılmasına uzandığını, ve bu ayrışmanın Demir Çağında gelişen teknolojinin etkisiyle gerçekleştiğini göstermiştik. Kapitalizm emeğin yeniden toplumsallaşmasının hem bir sonucudur hem de bu olguyu bizatihi teşvik eder. Kanaatimizce, tekelci kapitalizm emeğin (sermayeye olan bağımlılığı çerçevesinde) yeniden toplumsallaşmasının en ileri düzeyini temsil eder.

31

Emeği Ölçülebilir Kılma Zorunluluğu

Bu noktada, insanın tarih boyunca toplumsal bir varlık olarak varoluşunun temellerine dönmemiz gerekiyor. Bunun en ikna edici ve en derli toplu ifadesini *Kapital*'in ilk cildinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra Marx'ın Kugelmann'a yazdığı, bir eleştirmenin anlayışsızlığı karşısında duyduğu öfkeyi aktaran 11 Temmuz 1868 tarihli ünlü mektubunda buluyoruz.

Bu ahbap, kitabımda değer üzerine tek bir bölüm bile yokmuş gibi, gerçek ilişkiler hakkındaki analizimin, gerçek değer ilişkisinin kanıtını ve tatbikatını içerdiğini ne yazık ki anlamıyor. Değer kavramını ispatlamak gerektiği safsatası, hem tartışılan konu hem de bilimsel yöntem hakkındaki cehaletinden ileri geliyor. Hangi çocuğa sorsan, bir yıl değil sadece birkaç haftalığına iş bırakan bir ülkenin sonunun geleceğini bilir. Yine hangi çocuğa sorsan, farklı ihtiyaçlara tekabül eden yığınla ürünün birbirinden farklı ve belirli niceliksel miktarlarda kitlesel toplumsal emeği gerektirdiğini bilir. Toplumsal emeği belirli oranlarda *dağıtmak gereğinin* şu ya da bu toplumsal

29. Marx, *Grundrisse*.

üretim *biçimi* hâkim olduğunda ortadan kaldırılamayacağı, olsa olsa *aldığı biçimin* değişebileceği aşikârdır. Doğanın yasalarından hiçbirini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Tarihsel koşullardaki değişim ancak bu yasaların hangi *biçimde* işlediğini değiştirebilir. Toplumsal emeği birbirine bağlayan bağın bireysel emek tarafından üretilen ürünlerin şahsi mübadelesi yoluyla temin edildiği bir toplumsal durumda, bu oransal işbölümünün işleyiş biçimi, söz konusu ürünlerin *mübadele değerinden* başka bir şey değildir.[30]

Hayvanların tabi olduğu doğa kanunu, türe has ekoloji ve biyolojiden oluşur ve tarihsel bir değişim içermez. Aynı zorunluluk insan varoluşuna uyarlandığındaysa, insanın geçimini sağlamak için harcadığı emekten kaynaklanan iktisat yasasına dönüşür; bu yasa, insanın kendi eliyle doğanın içinde özümlenmesini sağlar. Özümlenme yolundaki bu mücadele sırasında insan emeği, üretim güçlerinin kapsamında meydana gelen değişimden dolayı değişen tarihsel şartlara maruz kalır. Bu mücadelenin iktisadına uymak, insan için bir doğa yasası, emek gücünü farklı ihtiyaçları arasında pay etmek ise bunun önkoşuludur. Ne var ki, emeğin herkesin gözü önünde gerçekleştiği ilkel toplum evresini geride bırakmış toplumlarda bu bölüşüm, toplumun gereksinim duyduğu emek çeşitleri arasında ortak bir biçimsel ölçüyü gerekli kılar. Bu durumda emeğin şu ya da bu biçimde öçülebilir olması her tür toplumda –bu ister temellük toplumu olsun, isterse üretim toplumu– bir zorunluluk halini alır. Marx *Grundrisse*'de bunu sosyalizm öngörüsü ışığında tüm açıklığıyla ortaya koyar:

> Zamanın belirlenmesi komünal üretim temelinde de kilit önem taşımayı elbette sürdürür. Buğday, büyükbaş hayvan, vb. üretimi için ihtiyaç duyduğu zaman ne kadar kısalırsa, toplum diğer maddi ve zihinsel üretimler için o kadar zaman kazanmış olur. Tıpkı bir bireyin durumunda olduğu gibi, gelişiminin, zevk aldığı şeylerin ve etkinliğinin çeşitlenmesi, zamanı iktisatlı kullanmasına bağlıdır. Bütün iktisat son kertede buna, zaman ekonomisine indirgenir. Öyleyse toplum da ihtiyaçlarının bütününü karşılayan bir üretime ulaşmak için zamanını bir amaç dahilinde bölüştürmelidir... Bu nedenle zaman ekonomisi, emek zamanının üretimin çeşitli kolları arasında planlı dağılımıyla birlikte, komünal üretim temelinde ikisadın birinci

30. K. Marx ve F. Engels, *Selected Correspondences*, Londra: Lawrence and Wishart, 1934, s. 246; Türkçesi: *Seçme Mektuplar*, çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Evrensel, 1996.

yasası olmayı sürdürür. Hatta orada daha da üst dereceden bir yasa haline gelir. Gelgelelim (emeğin ya da ürünün) değişim değerinin emek zamanı cinsinden ölçülmesinden önemli bir farklılık gösterir bu. Aynı *işkolunda* çalışan bireylerin emeği de, farklı türde işler de, birbirinden yalnızca nicelik olarak değil, nitelik olarak da farklıdır. Şeyler arasında salt niceliksel bir fark neyi varsayar? *Niteliklerinin* özdeş olduğunu. Öyleyse emeğin niceliksel ölçümü, farklı emek türlerinin nitelikte özdeş, yani eşdeğer* olduğunu varsayar.[31]

Öyleyse her tür insan toplumu için geçerli bir "doğa yasası" olan emeğin ölçülebilirliği, farklı türlerde ya da farklı bireyler tarafından gerçekleştirilen işin nicelik cinsinden ifade edilmesini gerektirmektedir. Oysa toplumda ortaya çıktığı biçimiyle emek kendi başına niceliksel değildir. Emeği doğrudan ihtiyaçlar cinsinden bir nicelik olarak ifade etmek mümkün olmadığı gibi, ihtiyaçları da emek cinsinden bir nicelik olarak ifade etmek olanaksızdır. Eğer birbirine özdeş emek türlerinden bahsedilmiyorsa ve fiiliyattaki maddi ya da kişisel farkları gözardı etmek söz konusu değilse, bu durumda emeği, emek-zamanı cinsinden bir nicelik olarak ifade etmek de mümkün olmayacaktır. Öyleyse Marx'ın ileri sürdüğü "doğa yasası"nı yerine getirmek ve insan toplumunu mümkün kılabilmek için emeği niceliğe dönüştürmeyi ve böylelikle ölçülebilir kılmayı sağlayacak birtakım toplumsal iktisat sistemlerine gereksinim vardır. Marx'ın belirttiği üzere, emeğin hem niceliğe dönüştürülmesi hem de ölçülebilir kılınması farklı yollarla gerçekleştirilebilir. Toplumsal oluşumlar ve bunlara ait ekonomik sistemleri ayırt ederken bu farklar hesaba katılmalıdır.

Emeği ölçülebilir kılma biçimleri arasındaki en belirgin fark, dolaylı yoldan mübadele süreci aracılığıyla mı, yoksa doğrudan emek süreci içerisinde mi ortaya çıktığına ilişkindir. Burada mübadele sürecinden kasıt, meta üretimi temelinde gerçekleşen toplumsallaşma

* Burada kullanılan Almanca sözcük, *Ebenbürtigkeit*, aileden, statüden ya da asaletten kaynaklı "eşitlik" anlamındadır. Marx'ın kastettiği şey "eşdeğerlik" olsaydı doğrudan bu terimi kullanırdı. Fakat meta mübadelesinin sağladığı ölçülebilirlik ile komünal üretim için gerekli olan ölçülebilirlik arasında açıkça bir ayrım yapmaktadır. Dolayısıyla, burada [İngilizce çeviride yapıldığı gibi – *ç.n.*] mübadeleyi çağrıştıran "eşdeğerlik" sözcüğünü kullanmanın yanlış olduğu kanaatindeyim.

31. Marx, *Grundrisse*, s. 172-3.

biçimidir. *Kapital*'in ilk bölümlerinde Marx'ın meta ve mübadeleye ilişkin olarak ortaya koyduğu analizlerin bütün püf noktası ve güçlüğü, meta değeri ve paranın kisvesi altında mübadele sürecinin emeği nasıl toplumsal olarak ölçülebilir kıldığını açıklamaya girişmesinde yatar. Marx, siyasal iktisadı anlamakta en önemli noktanın, malların hangi oranlarda mübadele edileceğini belirleyen gizli etken olarak emeğin niceliğe dönüştürülmesi ve bunu sağlayan soyutlama olduğunu söylemektedir.

> ... mübadele sırasında farklı ürünleri değer cinsinden birbirine eşitlemekle, farklı türlerdeki emeği, insan emeği cinsinden birbirine eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar.[32]

Özetle, Marksçı öğreti ışığında meta üretiminin ardında yatan emeği ölçülebilir kılma biçimlerine dair beş özellik sıralayabiliriz:

1) Mübadele süreci içerisinde, paranın ve sermayenin değerli kılınması yoluyla gerçekleşir.

2) Dolaylı yoldan gerçekleşir.

3) İnsanlar farkında olmadan gerçekleşir.

4) Toplumsal mübadele sürecinin genel işleyişinin bir sonucu olarak gerçekleşir.

5) Hepsinden önemlisi, metanın bünyesinde "depolanmış ya da cisimleşmiş" haldeki emek için Marx'ın deyimiyle "ölü emek" için geçerlidir.

Bu özelliklerin dördüncüsü toplumsal ilişkiyi sağlayan şeyin meta mübadelesi olduğunu, emeği ölçülebilir kılan şeyin ise bu toplumsal ilişki olduğunun altını çizer. Marx bunu yalnızca değer yasasının ekonomik bir sonucu olarak vurgulamaktadır. Bense buradaki analizimde bunun sonuçlarını, soyut aklın oluşumunu içerecek biçimde genişletiyorum. Bu genişletme tabii ki Marx'ın analizini herhangi bir biçimde geçersiz kılmıyor, yalnızca onu tamamlıyor. Marx kapitalist sınıf antagonizmasının ekonomik boyutunu ifşa ederken –ki özel mülk yasalarının tasfiyesi durumunda altüst olacaktır– ben aynı antagonizmanın başka bir yönü olan, zihinsel emekle kol emeği arasındaki ayrışmaya odaklanıyorum. Gelgelelim antagonizmanın bu yönü, özel sermayenin tasfiye edilmesiyle ortadan kaybol-

32. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 166.

maz; sosyalizmin inşası sürecinde bilinçli biçimde tasfiye edilmesi gerekir, ki bu sosyalizmin ne derece başarıya ulaştığının da ölçütü olacaktır.

Bu, Sovyetler Birliği'nde hiçbir zaman hesaba katılmadı, sözlerden öteye gidemedi. Oysa Çin'de, proleter kültür devriminin zaferinden bu yana, sosyalizmin inşasında merkezi bir önem taşıyor.

32

Faal Durumdaki Emeğin Ölçülebilir Kılınması

Şimdi Frederick Winslow Taylor'a geri dönerek onun "bilimsel yönetimin en önemli unsuru" olarak tanımladığı "birim zamanın kesin ve bilimsel etüdü"ne ilişkin yöntemi üzerinde durmalıyız. Taylor'ın sermayenin çıkarını gözeten analizi, emeği hızlandırmayı amaçlayan bir yöntemdi. Oysa bizim bakış açımızdan söz konusu yöntem bu amaca hizmet etmek zorunda değildir. Sermaye tarafından, emek üzerinde denetim kurmanın bir aracı olarak geliştirilmiş olması da şart değildir. Bu, bizzat işçiler tarafından uygulanan bir yöntem de olabilirdi; gerçi o durumda Taylorizmden ciddi oranda farklılaşması gerekirdi. Yine de, buradaki incelememize sağlam bir zemin oluşturması açısından, söz konusu yöntemin tekelci kapitalist kitle üretimi bağlamındaki uygulamasını kendimize çıkış noktası olarak alacağız.

Taylor'ın kol gücüne dayalı işleri analiz etmekteki amacı, öncelikle, incelenmekte olan işin, zaman israfını en aza indirecek, asgari çaba ve yorgunluğa mal olacak şekilde nasıl yapılabileceğini bulmak; daha sonra işi, tamamen tekrara dayanan standart parçaların bileşkesi biçiminde tanımlamak; bu parçaların her birini bütün işler için özdeş olduğu varsayılan, hareketin en küçük parçacıkları ya da "birimleri"ne indirgemek; bu birimleri saliseler ölçeğinde bir hata payıyla sürelendirmek; ve son olarak da bu "birim zamanlar"ı iş değerlendirmesine temel alarak ücret ve ikramiye oranlarının tespitinde kullanmaktı. Bu özelliklerin bazıları Taylor'ın zamanından bu yana bir ölçüde değişime uğramıştır; fakat bunlar Taylorizmi işçiler için daha ikna edici kılmayı –Taylorizmi işçilere pazarlamayı– amaçlayan değişimlerdir. Bunlar bizim bakış açımızdan ikinci plan-

dadır. Bugün hâlâ geçerliliğini korumakta olan, doğrudan zaman ve hareket etüdlerine, daha doğrusu iş analizine dayanan bir yöntemdir; söz konusu "iş", otomasyonu ileri düzeyde bir atölyenin kolektif biçimde işletilmesi olabileceği gibi, bu tür bir atölyenin yalnızca bir bölümünün gündelik yevmiye sistemine benzer şekilde işletilmesi de olabilir.

Bizi ilgilendiren nokta, burada farklı niteliksel tanımlara sahip işlerin, emek zamanının nicel terimleriyle birbirlerinin katları cinsinden ifade edilmesidir. Başka bir deyişle tekbiçimli zaman ölçümlerinin standardı temelinde gerçekleştirilen sistematik bir nicelleştirmeyle, yani bir dizi farklı iş koluna mensup olan emeğin tam anlamıyla ölçülebilir kılınmasıyla karşı karşıyayız. Taylor'ın döneminden bu yana bu uygulama bir sanayi kolundan diğerine sıçramış, hatta tarım, madencilik, ulaşım, ve hizmet sektörünün pek çok kolunun yanı sıra yönetsel işler, bürokrasi ve tasarım alanında dahi uygulama bulmuştur.[33] Emeğin ölçülebilir kılınmasına ilişkin bu yöntemi, toplumsal mübadele süreci aracılığıyla gerçekleşen, Marx'ın analiz ettiği diğer yöntemle karşılaştırdığımızda bu ikisinin en önemli özellikleri itibariyle birbirine taban tabana zıt olduğunu bir bakışta görebiliriz. Taylor'ın ortaya attığı yöntem:

1) Emek sürecine dayanır.

2) Dolaysız bir nicelleştirme biçimidir.

3) Bilinçli olarak nicelleştirme amacı taşır.

4) Her biri "birbirinden mutlak olarak yalıtılmış" biçimde analiz edilen tekil işlere uygulanır, daha sonra kademe kademe, sektörel bölümleri, var olan, hatta öngörülen emek süreçlerinin tamamını kapsayacak biçimde ilerler.

5) Hepsinden önemlisi, metada depolanmış olan "ölü emek"i değil, faal haldeki emeği ilgilendirir.

Bununla birlikte, emeğin ölçülebilir kılınmasını sağlayacak herhangi bir sistemden bahsederken önemli bir şerh koymak gerekir. Bu sistem her ne olursa olsun, uygulamada nedensel bir gerçeklik taşımalı, kâğıt üzerindeki bir hesaptan ibaret olmamalıdır. Ölü emeğin ölçülebilir kılınması, fiiliyata geçen mübadele eylemleri saye-

33. Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century.*

sinde nedensel gerçeklik kazanır. Ancak bu eylemlerin gerçekliği sayesinde fiilen uygulamaya geçmiş olur ve meta üretimine dayanan (kapitalist ya da kapitalizm öncesi) bir toplumu yöneten iktisat yasaları biçimine bürünür. Öyleyse, zamansal ve mekânsal gerçeklik, emeğin ölçülebilir kılınmasında vazgeçilmez bir özelliktir. Faal emeğin durumunda, bunun kâğıt üzerinde var olan bir hesap olmaktan çıkıp toplum için gerçeklik kazanması, fiili bir üretim akışı sürecinde uygulamaya konmasıyla mümkün olur. Bu hesaplamayla işçilere mecbur kılınan emek oranı ancak bir yürüyen bant sayesinde toplumsal düzlemde ölçülebilir emek olarak işlevsel gerçeklik kazanır. Ford'un üretim akışını ilk kez devreye sokuşunu hatırlayacak olursak, öncesinde yapılmış bir zaman etüdü mevcut değilken, bu işlerin ölçülebilirliği hiçbir hesaplamaya dayanmaksızın gerçeklik kazanmıştı.

Bu arada, zaman standartlarının bir fabrikadan diğerine, her birinin sahip olduğu rekabet gücü ölçüsünde, farklılık gösterdiğini akılda tutmalıyız. Hatta aynı fabrika içerisinde bile, eğer bir iş için tespit edilen hız sık aralıklarla değiştiriliyorsa, bu standartlar da değişim gösterecektir. Bu farklı standartlar, bir yandan pazarı manipüle etmek için ittifak oluştururken diğer yandan birbiriyle kıyasıya rekabete giren tekelci sermayedarlar arasında üretim sürecinin çerçevesini çizer. Bu nedenle bu sermayedarlar tekelci üretim ekonomisinin dinamiklerini pazar ekonomisi çerçevesinde işletmeye ve böylelikle bir toplumsal sentez sistemine uydurmaya mecburdur.

33

Otomasyona Giden Yol

Zaman ekonomisinin her şirketi nasıl hem üretim sürecini kesintisiz biçimde sürdürmeye, hem de sabit sermayeyi mümkün olan en hızlı ve en ekonomik biçimde kullanmaya zorladığını gördük. Rekabet gücüne sahip olmak için, sermaye devir hızı yüksek olmalıdır, ki bu da yine işin hızı üzerindeki baskıyı artırır. Sonuç olarak, fabrikanın yenilenme döngüsü kısalırken teknoloji düzeyi giderek yükselir ve maliyet artar. Böylelikle döner sermayenin sabit sermayeye oranı

sürekli artış eğilimi gösterir. Sermayenin artı ürünü getiren kısmı yalnızca döner sermaye olduğundan (bkz. *Grundrisse*[34]) bu eğilim, kâr oranının düşme eğilimini dengeler.

Kısacası, tekelci zaman ekonomisinin biriken baskıları, işgücüne işin giderek hızlandırılması biçiminde yansır. Daha İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bu hızlandırma kimi durumlarda insan yetilerinin sınırını aşan raddeye ulaşmış, istenen sonucu elde etmek için teknolojik araçlar devreye sokulmuştu. Bunun bildiğim kadarıyla ilk örneklerinden biri olan foto-elektrik pil ya da "elektronik-göz"ün gördüğü iş, bir insanın gösterebileceği dikkati aşıyor ve onun yerini alıyordu. Marx'ın insan emeğinin bu yönü üzerine yaptığı vurguyu hatırlatmaya gerek yok. "Vücudun iş gören organlarının sarf ettiği güçten başka, kişinin iradesinin işin süresi boyunca önündeki amaca odaklanmış olması gerekir. Bu, tüm dikkatini vermek demektir."[35]

Bir örnek vermek gerekirse, 1930'ların başında Almanya'da jilet imalatı küçük ölçekli hırdavatçılardan büyük ölçekli makineler kullanan otomasyona dayalı kitlesel üretime devredildi. Hatasız bıçakları ayırıp hatalı olanları eleyen bu makinelerin işleyişi foto-elektrik pillere dayanıyor ve bir işçinin asla başaramayacağı bir hız ve güvenilirlik sağlıyordu. Benzer şekilde, işleyişi elektrik göze dayanan Hollerith makinesiyse çok daha önceleri büro işinde kullanılmaktaydı. Yüksek hız ve kitlesel üretim ancak bu tür teknolojik araçların insan işgücünün yerini almasıyla mümkün hale geldi. 1950'lerden itibaren teknolojinin kullanımı muazzam ölçüde yaygınlaşarak imalat süreçlerinin artan bir bölümünde otomasyonun tümüyle yerleşmesine yol açtı.

Bu tür bir otomasyonun temel özelliğinin, insan işgücüne has öznelliği tümüyle ortadan kaldırmak olduğu kanaatindeyim. Bununla kişinin herhangi bir işi yaparken kullandığı zihinsel ve duyusal etkinliklerinin tamamını kastediyorum. Teknolojik ikame konusu defalarca, en ince ayrıntısına varıncaya kadar betimlenmiş olduğundan tekrar etmek gereksiz. Bunun yerine, Robert Boguslaw'un ironik ancak çok yerinde bir pasajını aktarmak maksadımızı daha iyi açıklar:

34. Marx, *Grundrisse*, s. 717.
35. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 284.

Hatırlayacak olursak, bizi asıl ilgilendiren şey, sistem tasarımına getirilen işletim birimi yaklaşımını izah etmektir, kullanılan malzeme *her ne* olursa olsun. Tartışmanın, sistem malzemeleri içinde tek bir tanesine has karmaşık özelliklerin tek yanlı bir analizine dönüşmesini önlemeye özen göstermeliyiz – bahsettiğimiz malzeme insandır.

Gereksinim duyduğumuz şey insan davranışının hangi yollarla denetlenebileceğine ilişkin bir envanter ve denetimi sağlamamıza yardımcı olacak araçların tanımıdır. Eğer bu bize insan malzemesi üzerinde yeterli denetimi sağlar ve bir metal parçayı, elektriği ya da kimyasal bir tepkimeyi nasıl ele alıyorsak insanı da aynı biçimde ele almamıza olanak verirse, o zaman insan malzemesini de diğer malzemelerle aynı kefeye koymayı başarmışız demektir; artık sistem tasarımına ilişkin sorunlarla ilgilenmeye geçebiliriz. Olası bütün malzemeleri birbirine eşitlediğimiz anda, tek yapmamız gereken artık katalogdan her birinin fiyatını, işletim özelliklerini, ve ne derece güvenilir olduğunu kontrol etmek ve malzemeyi belirtilen yere yerleştirmektir... Gelgelelim insan işletim birimlerini kullanmanın pek çok mahsuru vardır. Bunlar bir nebze kırılgandırlar; yorgunluk, eskime, hastalık ve ölümle maluldürler; çoğunlukla aptal ve güvenilmez olmalarının yanında hafıza yetileri de sınırlıdır. Fakat bütün bunların da ötesinde, kimi zaman kendi sistem devrelerini tasarlamaya kalkışırlar. İşte bu, bir malzemede affedilmez bir özelliktir. Bunları kullanacak herhangi bir sistem gerekli tedbirleri tasarlamalıdır.[36]

Buradaki hafif alaycı, ancak gerçekten pek de uzak olmayan betimleme, tekelci dönemde emek sürecinin otomasyona varana değin geçirdiği gelişimin bütün aşamalarına işaret eder.

Kapitalist dünyada bugüne kadar gerçekleşen otomasyondan çok daha fazlası mümkün olabilirdi. Buna engel olan şey yalnızca otomasyona çoğu durumda eşlik eden aşırı maliyet ve genel giderlerdeki artış değil, otomasyonun belli bir sınırın ötesine geçmesi durumunda sürecin özünde yatan, kârı en üst düzeye çıkarma amacının aleyhine dönecek olmasıdır. Tekelci sermaye için daha kolay ve güvenli olan yol, dünya ölçeğinde sömürüye elverişli, ucuz ve hevesli işgücünü nerede bulabileceğini araştırmaktır. Otomasyonun içerdiği olanakları tümüyle ortaya çıkarmak belki de sosyalizmi bekleyen bir görev olarak kalacaktır.

36. Robert Boguslaw, "Operating Units", *Design of Jobs* içinde, Louis E. Davis ve James C. Taylor (haz.), Harmondsworth: Penguin, 1972.

34
İkinci Doğanın Laneti

Otomasyonun gerçekleşmesiyle birlikte, bu kitabın İkinci Bölümünde tanımladığımız, otomatizme ilişkin koyut son evresine ulaşmış olur. Otomasyon ikinci doğanın tümüyle hüküm sürdüğü bir alandır. Temellük mantığıyla işleyen ikinci doğa, kendisini zenginleştirmek için gerçek doğadan başka bir kaynağa sahip değildir, ve bunu emek aracılığıyla yapar. Sermaye emeğin artı değerini sömürerek gürbüz ve kuvvetli hale geldi. Peki kendi ürünlerini kullanarak büyümeye devam edebilir mi? Bu noktada sermaye nihai bir çelişkiyle yüz yüzedir. Otomatizm biçimini alan sermayenin emeği sömürmesini sağlamak için emek süreci işlemelidir. Oysa emek artık devre dışı bırakılmış, geriye yalnızca otomatizm kalmıştır. Gerçi emeğin tümüyle devre dışı bırakılması çok nadir bir durumdur; otomasyon kural olarak ancak parça-süreçleri kapsar, ki otomasyonun kapsamı her ne kadar genişlemekte olsa da, sanayinin büyük kitlesi içinde insan işgücünün küresel hacmi hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde –işsizliğin yarattığı durağan havuzlara karşın– artışını sürdürmektedir.

Otomatik hale gelmiş bir emek süreci hâlâ bir emek sürecidir, ancak bütünüyle toplumsal bir kapsama sahiptir. Toplumsallığını meta değerine has bir temellük mantığına yaslanan bilim ve teknolojiye borçludur. Bireysel işgücünün sahip olduğu öznellik, yani çalışma halindeki bir bireyin zihinsel, duyusal ve sinirsel işlevleri, yerini otomasyonun elektronik işleyişine bırakmıştır.

İşçinin kişisel özelliklerinin yerini alan teknolojik cihazlar, emeğin öznelliğini bireye özgü organik kısıtlardan kurtararak makinenin toplumsal gücüne dönüştürür. Böylece, otomatik hale gelmiş bir emek sürecinin elektronik işleyişi, yalnızca tek bir işçinin öznelliğinin değil, önceki el işçiliği evresinde istihdam edilen bütün işçilerin yerine geçer. Otomasyon, insan işgücünü yetilerinin kapsamı, eylem sahası, hızı, güvenilirlik ve kesinliği gibi bazı bakımlardan –salt kısıtlı ve belirli bir özelleşme alanı dahilinde de olsa– aşmanın yanı sıra bu işgücünün toplumsallaşması anlamına gelir.

Marx kapitalist üretim tarzının tarih boyunca geçirdiği evrimi izlerken, musibetlerinin yanında özgürleştirici etkilerine de işaret etmeyi asla ihmal etmez. Daha makinelerin kullanılmaya başlamasından önce, manüfaktür dönemine ilişkin olarak şöyle demektedir: "Bir işçi diğerleriyle planlı bir işbirliği içine girdiği zaman, kendi bireyselliğinden kaynaklanan engellerden azat olur ve türüne has yetilerini geliştirir."[37] Daha sonra, makine resme dahil olduğunda ise: "Bir makinenin eşzamanlı olarak kullanıma sunduğu aletlerin sayısı, daha baştan, el işçisinin aletlerini sınırlandıran organik kısıtlardan muaftır."[38] Keza güçten kazanç konusunda: "Aletler bir insanın el araçları olmaktan çıkıp bir makinenin parçalarına dönüştüğü andan itibaren, devindirici mekanizma da insan gücünün kısıtlarından tamamen özgürleşerek özerk bir biçim kazandı."[39] Fabrikayı bir bütün olarak ele aldığında ise: "Aletle birlikte onu kullanan işçinin becerisi de makinaya geçer. Aletin sahip olduğu yetiler insan işgücünün ayrılmaz bir parçası olan kısıtlardan özgürleşir."[40]

Marx'ın yazılarında kapitalist gelişmenin bu yüzüne ilişkin pek çok başka göstergeye de rastlamak mümkündür. "Özgürleşme" bahsi elbette yanılsamaya yol açmamalıdır. Kapitalizm koşullarında özgürleşmenin nimetlerinden yararlanabilen taraf işçiler değildir. Makine işçiyi işten azat etmez, fakat –Marx'ın belirttiği gibi– emeğinin içeriğini boşaltır. Buna karşılık sermaye, şimdiye değin emeğin sömürülme oranına kısıt koymuş olan bazı engellerden kurtulur. Bilim ve teknoloji sermayeye ait üretim araçlarının gelişimine hizmet ettiği sürece, bunlarda görülen ilerleme, ancak kârın işçilerin aleyhine artırılmasına yarayacaktır: "Üretimin gelişimini sağlayan tüm araçlar diyalektik bir ters çevirmeye maruz kalarak üreticiler üzerindeki tahakküm ve sömürünün araçları haline gelir."[41]

Gelgelelim bu süreci "özgürleşme" kavramıyla ilişkilendirmek işçi sınıfı için önemli bir noktaya işaret eder. Sosyalizme geçiş, kapitalist üretim araçlarını tahrip ederek yerine sosyalist araçları getirmeyi gerektirmez. Her ne kadar bu makine sermayenin emek üzerindeki hâkimiyetinin cisimleşmesi olsa da,[42] kapitalist makinenin içinde barındırdığı özgürleşme imkânlarını –Marx'la birlikte– fark

37. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 447. 38. *A.g.y.*, s. 495.
39. *A.g.y.*, s. 499. 40. *A.g.y.*, s. 545. 41. *A.g.y.*, s. 799.

etmek, işçi sınıfının devrimci gücü sermayenin gücünü alt ettikten sonra, bunların sosyalizmin üretim araçlarına dönüştürülebileceğini görmek anlamına gelir.

Özgürleşmenin her adımı sermayenin sahip olduğu doğrudan toplumsal kapasiteden, şahısların elinde tuttuğu toplumsal bir güç olma niteliğinden kaynaklanır. Bununla birlikte otomasyon öncekilerden daha önemli ve geniş kapsamlı bir adımdır. Burada sadece işçinin iş yükü hafifletilmekle kalmaz, işçi işten de çıkarılır. Otomasyon tek başına ele alındığında sermayenin ve aklın tasarrufundaki temellük güçlerinin yaratımıdır. Bu yaratım insanla yeni bir biçimde ilişkilendirilmelidir, tıpkı insanın da otomasyon makineleriyle yeni bir ilişki kurması gerektiği gibi.

Buradan çıkan sonuç, bundan böyle insanın, meta üretimi çağları boyunca insan aklının ortaya koyduğu entelektüel iş, yani bilim aracılığıyla gelişmiş olan toplumsallaşmayı, fiziksel gerçekliği itibariyle kucaklayan üretim güçlerine prensipte sahip olduğudur. Bu durum, insan ve kullandığı alet arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi demektir. Aletler, insanın toplumsal olanaklarının depolandığı yer haline gelir; insan birey olarak kalmayı sürdürürken, bu aletleri kullanarak henüz öngörülemeyen ihtiyaç ve dileklerini karşılayabilir. Bunun için elbette kapitalizmin yerini sosyalizmin alması gerekir.

Gelgelelim, mülkiyet hakkının feshedilmesi ve özel sermayenin tasfiyesiyle, zihinsel emek ve kol emeği arasındaki karşıtlığın otomatik olarak ortadan kalkmayacağını belirtmek gerekir. Bu karşıtlık var olduğu müddetçe antagonistik bir toplumun devamını sağlayacaktır. Ancak devrimci güçler eliyle gerçekleştirilecek bilinçli bir siyasal eylem sosyalizmin önündeki bu engeli aşarak doğrudan üreticileri, üretim araçlarını elinde tutan, kullanan ve geliştiren bir güç haline getirebilir. Aksi takdirde, toplumsal üretim güçlerinin geliştirilmesi ve kullanımı bilim ve teknoloji erbabının, uzmanların ve ihtisaslaşmış kişilerin imtiyazı olarak kalacak, devasa bir yönetici sınıfı bürokrasisiyle içli dışlı olan bu kişilerse teknokrasinin hâkimiyetini sürdüreceklerdir.

42. M. J. E. Cooley, "Contradictions of Science and Technology in the Productive Process", *The Political Economy of Science* içinde, Hilary ve Steven Rose (haz.), Londra: Macmillan, 1976.

Bu durum günümüz dünyasında sosyalizmin başlıca aktörleri olan Çin Halk Cumhuriyeti ile Sovyet Rusya arasındaki temel ayrım çizgisine işaret eder. Ruslar kendi rejimlerinin sosyalist olduğunu, otomasyona giden en hızlı yol olması zemininde meşrulaştırırken; Çin buna karşı çıkarak otomasyonu bizzat işçilerin, kendi amaçlarına uygun biçimde inşa etmeleri gerektiğini savunmaktadır.

Sermayenin gelişmiş ülkelerle ve gelişmekte olan yoksul ülkeler arasındaki gediği muhafaza etmekteki çıkarı her zaman olduğu kadar derin ve kalıcıdır. Bu durum ise mümkün olanın mevcut içinde gizli kaldığı bir dünyanın bekasını sağlayacaktır. Sermaye, temellük mantığının hâkimiyetini korumak ve üretim mantığının hâkimiyetinde insanın dünya üzerinde doğayla uyum içinde bir ilişkiyi yeniden tesis etmesini engellemek için elindeki her tür aracı seferber edecektir. Ne var ki, üretim toplumunun doğması için gereken koşulları yaratan da sermayenin kendi diyalektiğidir.

35

Geçiş Dönemi

Marksistler olarak, kapitalizmin bünyevi çelişkileri içinde en temel olanın, üretimin giderek artan toplumsal boyutu ile özel temellük arasındaki çelişki olduğunu düşünmeye eğilimliyizdir. Bu çelişki kapitalist üretim tarzının tarihsel eğilimini ifade eder, ve onun geçici niteliğini ortaya koyar. Bu öğreti tekelci kapitalizm döneminde daha da geçerlilik kazanmıştır. Üretim akışının devreye girmesiyle birlikte toplumsal boyut, özgül bir yapısal biçim kazanmış ve bu andan itibaren kararlı biçimde artış göstererek günümüzün dev çokuluslu şirketleri boyutuna ulaşmıştır. Bu durum, üretimin gelişimi ile pazarların gelişiminin birbirinden farklı hızlarda ilerlemesinde emeğin yeni ölçülebilirlik biçiminin oynadığı rolün önemini kanıtlar. İkisi arasındaki uyumsuzluktan doğan sorunlar özel sermayenin denetim gücünü aşarak toplumsal kaynakların ve devlet gücünün desteğini talep etmektedir. İçinde yaşadığımız dönem, ya sosyalizm ya da toplumsal felaketle sonuçlanacak olan bir geçiş dönemidir.

Bilim ve teknoloji gelişerek yeni biçimler aldı. Ancak klasik fizik matematiksel ve deneysel yönteme dayanmayı sürdüredursun, görelilik kuramı ve parçacık fiziği, bilimi yöntemsel bir belirsizliğe savurdu. Rakipsiz bir biçimde hüküm süren klasik fizik modern kapitalizmin yaşam süresini, serbest pazar döneminin sonuna dek paylaştı. Şu an ikincil konuma itilmiş olsa da hâlâ önemli bir role sahip ve günümüz dünyasında –ki sosyalist kesimler de buna dahil– teknolojik meselelerin büyük kısmı için yeterli bir bilimsel yöntem olmayı sürdürüyor. Öyleyse 20. Bölümde klasik bilimden "burjuva bilimi" olarak söz etmekte haklı mıydık?

Şu konuda net olalım: Metodolojik olarak klasik fizik ile emeğin sermaye tarafından sömürüsü arasında bir ilişki yoktur. Fiziğin bulguları herhangi bir üretim ilişkisinden bağımsız olarak geçerlidir. Matematiksel ve deneysel yönteme dayalı olduğu müddetçe bilim bir ve tektir. Kesin bilim nesnellik taşır, çünkü mübadele soyutlamasının kendi başına tümüyle ikinci doğaya ait olan unsurları, kendilerine tekabül eden gerçek doğanın unsurlarıyla somut olarak özdeştir. Çünkü mübadelenin kullanımdan ayrılması ve dolayısıyla bizatihi mübadele soyutlamasının ortaya çıkışı, her bir mübadele eylemi sırasında zamansal ve mekânsal bir olay olarak cereyan eder.

Diğer yandan doğaya meta biçiminin kategorileri ışığında bakmakla bilim tam da sermayenin üretim üzerindeki denetimine mesnet sağlayacak teknolojiyi sunar. Doğayı parçalarına bölerek çalışma nesnelerini içinde vuku buldukları bağlamdan soyutlar; doğanın, toplumun habitatı olmaktan dolayı sahip olduğu önemi gözardı eder. Çevre koşulları, her halükârda deneylerin dışında tutulması gereken bir yığın dışsal müdahale olarak görülür. Böylelikle fenomenler, insan dünyasından koparılarak tekrar eden olaylara indirgenir; değişmez "doğa yasaları"nı ifade eden ve sermayenin talep ettiği otomatizmi sunan matematiksel denklemler aracılığıyla tanımlanır. Gerçi bu belirlenimci ve bağnaz doğa yasası kavrayışı yakın dönemde giderek istatistik yasaları ile desteklenmeye başlamış, dolayısıyla katı zorunluluk düşüncesine karşı olasılık öne çıkmaya başlamıştır. Ne var ki, pozitif bilimler klasik fiziğin şemasına dayanmayı hâlâ sürdürmektedir.

Bu, zihinsel emek ile kol emeği arasındaki ayrışmayla yakından bağlantılı bir bilim şemasıdır, hatta bu ayrışmanın çekirdeğini oluş-

turur. Zira akıl, başlı başına, mübadele soyutlamasına ait bir yaratımdır. Sermayenin hizmetindeki bilimsel uygulamanın temelinde yatan akla dair görüş, insan aklını, bilime temel teşkil eden ampirik olmayan kavramların doğal kaynağı olarak gören, fetiş bir kavramdır. Bu fetişizmin çerçevesinde matematiksel ve deneysel yönteme dayanan bilim, hakikaten burjuva bilimi olmaktadır. Bilim erbabı yaşamsal toplumsal görevlerini yerine getirirken, hem kendi işlevleri hem de bizatihi bilimin doğası hakkında yanlış bilince gömülmüş durumdadır. Kavramsal akıl yürütmenin entelektüel gücünün gerçek tarihsel kökenini, meta üretimine dayalı toplumsal sistemlerde arama yolundaki çabamız, bu fetişizmin ve ondan kaynaklanan epistemolojik öğretinin eleştirel yolla tasfiyesine hizmet etmektedir.

36

Temellük Mantığı ve Üretim Mantığı

Bizim bakış açımızdan sosyalizm ile kapitalizm arasındaki en temel fark, toplumun doğayla olan ilişkisindedir. Kapitalizmde, mevcut teknoloji, toplumun bir sınıfının diğerini sömürmesine hizmet eden bir araç durumundayken, sosyalizmde toplumun doğayla olan ilişkisinin aracı haline getirilmelidir. Mevcut ileri teknoloji eğer bu değişime olanak tanımıyorsa, bir dönüşümden geçirilmeli ve içine işlenmiş olan karşı unsurlardan ve iktidar yapısından arındırılmalıdır. Ernst Bloch'un deyimiyle, çağımızın bilim ve teknolojisi doğa üzerinde sanki "düşman ülkedeki işgal ordusu" gibi hâkimiyet kurmaktadır. Sosyalizmde ise "toplumun doğayla ittifakı"nı sağlamayı amaç edinmeliyiz.[43] Bu, bilimi saf dışı bırakarak yapılamaz, aksine zihinsel emek ve kol emeğinin birliğine dayanan bir bilimin yardımını talep eder.

Yakın dönem tarihi bu köklü değişimin bazı yönlerini açıklamak için başvurabileceğimiz örnekler sunuyor. Burada, söz konusu ilkelere dair birkaç ipucu vermekten fazlasını umamayız; ayrıntılı bir

43. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959, s. 786 vd.; Türkçesi: *Umut İlkesi*, cilt 1, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 2007.

inceleme ayrı bir çalışmaya saklanmalı. Yalnız üç örnek üzerinde durmak istiyorum: 1) ABD'de Tennessee Vadisi Amirliği'nin (T.V.A.) dikkate değer girişimi, 2) sosyalizmin Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki gelişiminin özgül bir veçhesi, ve 3) Stalin'in 1948 tarihli "Doğayı Yenileme Planı"ndan çıkarılacak olumsuz ders.

T.V.A.'nın çalışması hakkında kurumun ilk başkanı David E. Lilienthal, *Uygun Adım Demokrasi* gibi manidar bir başlık altında kurumun ilk on yılını kapsayan ilham verici bir rapor sunmuştur.[44] Bir bilgi hazinesi olan bu rapor, sosyalist bir bakış açısından olumlu ve olumsuz yanlarıyla günümüz öğrencileri tarafından incelenmeyi hak etmektedir. T.V.A. Nisan 1933'te, Roosevelt'in Yeni Düzen dalgasının zirvesinde kuruldu, yani ABD'nin sosyalist bir devrime en yaklaştığı anda.

Tennessee Nehrinin toplama havzası, yani neredeyse İngiltere ve İskoçya'nın toplamı büyüklüğünde olan ve kapitalist sömürü tarafından tamamen erozyona ve tahribata uğratılmış bir alan, ölümün pençesinden yaşama döndürülmüş bir hasta gibi, sağlığa ve refaha kavuşturuldu. Bir zamanlar ziyan edilmiş ve zararlı hale gelmiş olan nehir suyu denetim altına alınarak sulama, elektrik, taşımacılık, balıkçılık ve eğlence amaçlı kullanılmaya başladı. Toprağın planlı biçimde korunması verimliliği yeniden tesis etti; tarım, sanayi, ormancılık, madencilik, köy ve kasaba toplulukları refaha ulaştı. Söz konusu olan bütün bir bölge çapında kolektif bir eylemle gerçekleştirilebilecek bir işti, sermayenin hizmetindeki burjuva biliminin yalıtma stratejisiyle altından kalkılması mümkün değildi. Lilienthal projenin temel özelliklerini raporunun daha en başında girişimin iki ana ilkesi biçiminde özetler:

"İlkin, kaynakların geliştirilmesi doğanın birliği ilkesine riayet etmelidir.

"İkinci olarak, halk bu gelişime etkin biçimde katılmalıdır.

"Fakat eğer bu esnada doğal kaynakların birliği gözardı edilecek olursa bunun bedeli verimsizleşen toprak, katledilen ormanlar, kirlenen nehirler ve endüstriyel çirkinlik olarak ödenecektir. Ve

44. David E. Lilienthal, *TVA, Tennessee Valley Authority: Democracy on the March*, Harmondsworth: Penguin, 1944, s. 17.

eğer halk bu büyük görevde etkin bir rol oynamaktan alıkonacak olursa, ister fakir ister müreffeh olsun, özgür olamayacaktır." Kapitalist sömürünün kölesi olacağını da ekleyebiliriz.

İkinci örneğimiz olan devrimci Çin, insan habitatı olarak doğayla sosyalist demokrasi temelinde uğraşan bir topluma ilişkin sayısız örnek sunmaktadır. Benim seçtiğim örnek zihinsel emek ve kol emeğinin birleşmesini vurguluyor.

Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü'nde (FAO) ormancılık uzmanı olarak görev yapmış olan Jack Westoby, Çin'de "ormanların iki bin yıl boyunca tükenmesinden sonra"[45] 1949'dan itibaren ormanlaştırma faaliyetinde kaydedilen ilerlemeyi inceler. "Kimin Ağaçları?" başlıklı yazısı bunun içerdiği sorunları –yalnızca ağaç dikimini değil, ekolojinin bütününü kapsayacak biçimde– "Bilim kime aittir?" sorusu ışığında analiz eder. Bilimin niteliğini burjuva biliminden sosyalist bilime çevirmek için yapılması gereken, metodolojik kuruluşunu değiştirmek değil, bilimi herkesin meselesi haline getirecek olan gündelik bir devrimdir. Çin'de gerçekleşen bilimsel evrimin en önemli veçhesidir bu. "Niçin altmışların ortasından itibaren yapılan ağaç dikimleri öncekilerden çok daha etkin oldu? Bunun yanıtı, Kültür Devrimi'nde ve kitlelerin mücadele ederek bilimi kendi malı haline getirmesinde saklıdır. Bu, elde mevcut olan uzmanlığı kırsal bölgeye yayarak ormancılık bilimine ait ihtisaslaşmış bilgiyi doğrudan kitlelere mal etmiştir. Bunun yanı sıra çiftçileri kendi deneyimlerini analiz etmeye cesaretlendirmiş, kendilerinin de birer ormancılık uzmanı olmasını teşvik etmiştir. Yeni ormanlar uzman ormancılar tarafından değil, halk tarafından yetiştirilir." Burada Mao Zedung'un öğretisine uygun olarak, bilim saf dışı edilmemiş, bilakis, bütün ihtisaslaşmış ve yalıtıcı uygulamalarına rağmen bilimden faydalanılmıştır, ancak sosyalist bir çerçeveye yerleştirmek ve insanın habitatı olan doğanın bağlamıyla bütünleştirmek kaydıyla. Bilimin uygulanma biçimi ve önemi, doğrudan üreticilere devredilmesi sürecinde değişime uğrar. Ancak bu bilimin sınıfsal niteliğine dair önceden verilmiş bir hüküm sonucunda değil, hizmet ettiği sosyalist pratiğin etkileri sonucunda gerçekleşen bir değişimdir.

45. Jack Westoby, "Whose Trees?", *New Scientist*, 12 Ağustos 1976 ve *China Now* (Society for Anglo-Chinese Understanding), 1977.

Stalin'in ünlü, daha doğrusu meşum "Doğayı Yenileme Planı"nda[46] bilim, özellikle de biyoloji ve bitki yetiştiriciliği saf dışı bırakılmıştır; çünkü genetik elemede kullanılan yalıtma yönteminin özünde burjuva olduğuna, "diyalektik materyalizm"in Marksist diye bilinen hakikatiyle bağdaşmadığına hükmedilmiştir.[47] Burada bir bilimin saf dışı tutulması, daha üstün bilimsel geçerliliğe sahip yeni araştırmalar ışığında değil, peşin bir hakikat olarak görülen "diyalektik materyalizm"e duyulan güçlü felsefi inanç yüzünden varılmış bir sonuçtur. Ortodoks biyoloji biliminin yerine geçecek görüşün T. D. Lisenko tarafından ortaya atıldığı ve Stalin'in göz yummasıyla, Lisenko'ya muhalif olan bütün genetik bilimcilerin, Temmuz-Ağustos 1948 döneminde SSCB Lenin Zirai Bilimler Akademisi'nden ihraç edildiği malumdur. Lisenko'nun savunduğu ve Stalin ve parti tarafından uygulamaya konan bu hamle boş çıkmış, ve onca desteklenen planı başarısızlığa mahkûm etmenin yanında Rus tarımını da büyük zarara uğratmıştır.

Burada tasarlanan, tıpkı T.V.A.'nın projesi gibi, doğayı bir bütün olarak ele alan bir projeydi, ancak çok daha devasa bir ölçekteydi ve sosyalist olma iddiasındaki bir yönetim tarafından ortaya atılmıştı. Ne var ki T.V.A. bilim ve ileri teknolojiden azami ölçüde yararlanmaktayken, Stalin yansıma öğretisine ve bununla ilişkili materyalist metafiziğe yaslanıyordu. Planın uygulanmasında temel demokrasiye vurgu yapılmasına karşın kitleler bundan fayda görmedi; zihinsel emekle kol emeği arasındaki açığı kapatma çabası ise sonuçsuz kaldı.

Bu örneklerden çıkan sonuçların ilki, sosyalizm için vazgeçilmez olan bilimin metodolojik açıdan kapitalizmdeki bilimle aynı olduğudur. İkinci olarak, kapitalizm içerisinde bu bilimin burjuva niteliğini oluşturan özellikleri tersine çevirmek için gerekli araçlar sosyalizmde mevcuttur. Bu özellikler, bilimin temel kategorilerinin ikinci doğaya ait olması ve birincil doğanın nitel gerçekliğine tama-

46. Josef Stalin, "Plan for the Remaking of Nature", *Soviet News*, Londra: Basın Dairesi, Sovyet Büyükelçiliği, 1948, no: 2099, 2100.

47. Josef Stalin, "Dialectic and Historical Materialism", *The History of the Communist Party of the Soviet Union*, 1938, s. 105; Türkçesi: *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, çev. Zeynep Seyhan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm, 2009.

men yabancılaşmış olması, bilimin nesnelerini yalıtılmış biçimde tariflemek zorunda oluşu, ve entelektüel bir uğraş olarak yürütülme zorunluluğudur.

Tüm bu özelliklerin çaresi, sosyalizmin özünde bulunan, doğrudan üreticiler olarak halkın hem maddi hem de zihinsel üretim araçlarının denetimine sahip olması, ve doğanın bütündeki birliği içerisinde refahlarını tesis etmek üzere birlikte hareket etmeleri ilkesidir. İnsanların toplumsal girişimleri sırasında gerçekleştirdiği maddi pratikler, bilimsel bulguların toplumun doğayla olan ilişkisine entegre edilmesi ihtiyacını dayatır. Sermayenin hizmetinde bilimin elde ettiği bulguların her biri, meta biçimine bürünerek sermayenin kullanımına sunulur. Bu bulgulardan birçoğunun birleştirilerek toplu halde sömürülmesi durumu değiştirmez. Sosyalist bir projenin uygulanmasında ise, T.V.A.'nın çalışmasının da açıkça gösterdiği gibi, bilimin bulguları hiçbir zaman münferit olarak kalmaz, daima üretim mantığı altında birleşerek doğayla olan her tür kolektif etkileşimi düzenler.

Öyleyse kapitalizm ve sosyalizmde bilimin sahip olduğu göreli konumlar arasındaki fark, bilimin mantığının temellük mantığından üretim mantığına dönüşecek olması değil, bu ikisi arasındaki ilişkinin farklılaşmasıdır. Kapitalizme özgü kâr ekonomisinde ve bilimde geçerli olan temellük mantığı, ücretli emeğin fiziksel faaliyetlerini belirleyen üretim mantığına baskın gelir. Oysa sosyalizmde bu ilişki tam tersi biçimde işler: Herhangi bir sosyalist projeye yaşam veren üretim mantığı sermayedarlara ait olan bir bilimin temellük mantığına baskın gelir. Elbette uzun vadede sosyalist gelişmelerin sonucunda bilimin bizatihi mantık ve yönteminin değişmesi ihtimali reddedilemez. Fakat değişeceği kesin olan bir şey varsa, o da kapitalizmden devralınan teknolojidir. Üstelik bu yalnızca makinedeki bir değişim değil, makinenin üretim biçimini de kapsayan bir değişim olacaktır. Makinenin yapımı ihtisaslaşmış uzman kişiler yerine giderek doğrudan üreticilerin işi haline gelecektir. Bu değişimin pek çok örneğini Çin'de, özellikle de Kültür Devrimi sonrasında görebiliriz. Yeni ve nitelik bakımından farklı olan bu teknoloji karşısında onun işleyiş tarzına dair yeni bir kuramsal kavrayış da ortaya çıkabilir ve toplum genelinde kullanıma girmesi için gereken evrenselliği ona kazandırabilir.[48]

Bu bölümde yaptığımız tespitler, mevcut durumda kapitalist şirketlerin elinde tuttuğu devasa toplumsal boyutun, sosyalist bir gelecekte kendi kaderleri üzerinde söz sahibi olan insanların gerçekleştireceği kolektif projelere dönüşeceği varsayımına dayanıyor. Dünyanın gelişmiş bölgelerine sosyalizmin nasıl geleceğine ilişkin tahminde bulunmak için burada yerimiz yok. Ancak kesin olan bir şey varsa, toplumsal sistemdeki bir değişimi, geçmişte olduğu gibi, işçilerin önderliğindeki silahlı bir ayaklanmayla gerçekleştirmenin artık mümkün olmadığıdır, zira silah gücünün dağılımı tartışma götürmez bir tek taraflılık sergilemektedir. Öte yandan, yönetici sınıf silah cinsinden yaptığı ne kadar birikim varsa, ahlaki alanda ayyuka çıkan itibar kaybı sonucunda yitirmektedir. İnsanlara kazançlı istihdam sunarak topluma hizmet etmekte gittikçe başarısız olmakta, askeri alanda ve sanayide kullanılan sapkın teknoloji ise insan yaşamını bilfiil tehdit etmektedir. Bu nedenle işçilerin, halkın ezici çoğunluğunun siyasi ve ideolojik desteğini alarak hâkim sistemi alaşağı etmesi bir zaman meselesi olsa gerektir. Mevcut çalışmanın amacı işte bu bağlamda değerlendirilmelidir.

48. H. D. Dombrowski adında Alman bir bilimadamı "Physikalische Grundlagen und Analysen technischer Systeme" başlıklı makalesinde, bilimin teknolojiden türemiş oluşunun (beklentimize ters olmakla birlikte) sanayi tarihimiz boyunca; özellikle sanayi devrimi çağında, ama aynı zamanda öncesinde, modern bilimin doğuşunda, hatta bugün de hâlâ yaygın bir kural olduğunu iddia etmektedir.

BÖLÜM IV

Yöntemsel Bir Koyut Olarak Tarihsel Materyalizm

37

Bir Bilim Kuramı Olarak Yansıma Kuramının Barındırdığı Çelişkiler

Kimi Marksistler, özellikle de Sovyetler Birliği'ne sadakat gösterenler arasında yaygın olan bilgi ve bilim teorisi, yansıma kuramıdır. Siyasi önemini, idealizm ve pozitivizme karşı kullanılmasındaki ideolojik gayeyi tümüyle kabul etmekle birlikte, bu kuramın teorik açıdan hiçbir değer taşımadığı kanaatindeyim. Hatta bilişsel olguları tarihsel materyalist açıdan ele alan bütün ciddi incelemeleri hafife almak gibi yıkıcı bir etkiye de sahip olduğunu düşünüyorum. Yansıma kuramı tarihsel materyalist özellikte değil, doğal materyalizmin bir uzantısı niteliğindedir.

Kuşkusuz bu tespitler yansıma kuramını benimseyenler arasında şiddetli bir itiraza neden olacaktır; üstelik böyle cüretkâr bir biçimde dile getirildiklerinde yanlış gibi de görünebilirler. Peki gerçekten öyle mi? İddiamı reddedenlere yanıt olarak, yansımacıların bilim epistemolojisine salt dış doğadan daha fazlasını dahil ettiğinin, tarihsel ve toplumsal etkenleri de hesaba kattığının farkında olduğumu söylemek isterim. Ne var ki ek olarak getirilen bu etkenler doğanın yansımasını daha ikna edici kılmaya dönük düzenlemelerden ibarettir. Dolayısıyla, doğanın yansıması iddiasını desteklemeye yararlar. Başka bir ifadeyle, bu karmaşık savın tamamından doğanın yansımasını çıkardığınızda, geriye kalan destekleyici unsurların tümü anlamını yitirecektir. Todor Pavlov'un yansıma kuramı hakkındaki yedi yüz elli sayfalık sunumunu[1] incelediğimizde dahi, bilimin oluşumunun, yöntemi ve nesnelliğinin, bilmenin nesnesini

1. Todor Pavlov, *Die Widespiegelungstheorie*, Berlin: V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1973.

doğada var olduğu biçimiyle düşünen bilimsel akıl ile açıklandığını görürüz. Bu doğal materyalizmdir; üzerinde ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın, tarihsel materyalizme dönüştürülmesi mümkün değildir.

Doğa fenomenlerine uygulandığı sürece, doğal materyalizmin elbette bir mahsuru yoktur – peki bilincin doğal bir olgu olduğu söylenebilir mi? Doğanın doğrudan etkisiyle oluşan tek bilinç türü, hayvan içgüdüleridir. Bunun bilinç olarak adlandırılmasının ne kadar doğru olacağı tartışmalıdır. Yansıma kuramının neferlerinden Alexeyev Nikolayev Leontyev[2] muhtemelen buna itiraz etmeyecektir; çünkü kendisi de teoriyi, en azından başlangıçta, fizyoloji düzeyine indirgemektedir. Gelgelelim bu kitaptaki araştırmalarımızın konu edindiği bilinç fenomeninin açıklığa kavuşturulması bakımından bunun pek bir değer taşımadığı kanaatindeyim.

Yunan felsefesi, matematik ve pozitif bilimler gibi bilişsel yetiler açıkça insana özgüdür, keza bunları ortaya çıkaran kavramsal düşünce alanının tamamı da. İnsan dünyasını anlayabilmek için Marx tarihsel materyalizmi ortaya attı. Bu bağlamda Marx için canalıcı nokta, "insanın bilincini belirleyen şeyin onun toplumsal varlığı olduğu"nu fark etmesiydi – *doğa* veya *doğal* varlık değil, *toplumsal varlık*. Bir yansıma kuramcısı "doğa"dan bahsederken –bu ister "dış doğa" olsun, isterse insanın kendi "iç doğası"– halihazırda kendi toplumsal varlığı tarafından belirlenmiş düşüncelerle harekete geçmektedir. Yansımaya dayalı bilinç hakkındaki görüşü tümüyle, belirli bir toplumsal sınıf ve tarihsel döneme ait bir ideolojidir.

Bunun yanı sıra yansıma kuramına getirilen önemli bir itiraz daha vardır. "Doğa bilimi" sözünden, on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrimden doğan, matematiğe ve deneye dayalı yöntemi anlıyorum. Kapitalist üretim tarzının ayrılmaz bir parçası olan modern burjuva bilimidir bu. Doğaya dair, matematiksel kesinliğe sahip bir bilgi sunar, ancak bu bilgi kol emeğinin ve bu emekten edinilen deneyimin dışındaki kaynaklardan elde edilmiştir. Doğa bilimleri bu bakımdan esasen ampirik olmayan metodolojik kavramlar üzerine kuruludur; bu kavramlar, Galileo ve Newton'un atalet kavramı gibi, matematiği doğada gözlemlenebilen olgulara uygula-

2. Alexeyev Nikolayev Leontyev, *Probleme der Entwicklung des Psychischen*, Frankfurt am Main: Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1973.

nabilir hale getirir. Modern burjuva biliminin temellerini doğanın yansımasıyla açıklama çabası bu temellerin ampirik olmayan niteliğiyle çelişir. Bu da modern bilimin üzerine kurulu olduğu metodolojik ilkelerin gözden kaçırılması anlamına gelir. Yansıma kuramı, zanaatkâr örneğinde olduğu gibi kafa ve kolun birliğine dayanan ampirik bilgi söz konusu olduğunda yararlı olabilir; fakat modern bilim, bu tür bilgi etkinliğini yitirdiği sırada ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Zanaatın yerini alan, matematiğe dayalı düşünüş tarzının ayırt edici özelliği, el pratiğinden köklü biçimde ayrılan zihinsel niteliğidir.

Doğa bilimlerine uygulandığı biçimiyle yansıma kuramına karşı ileri sürdüğüm savın siyasi açıdan çok önemli olduğunu düşünüyorum. Buradan çıkarılması gereken sonuç, bilimin kapitalist dünyada uygulanmakta olan gelenekle kesintisiz bir süreklilik içinde icra edilmesinin sosyalizmle bağdaşmadığıdır. Bilimin ve bilimsel teknolojinin, burjuva geleneğin içinden sosyalist bir dönüşümün gerçekleşmesine olanak verecek düzeye henüz erişmemiş olması muhtemeldir. Fakat bu evreye doğru ilerleyen gelişim, Çin'de olduğu gibi, proleter güçlerin devrimci itkisiyle gerçekleştirilemezse sosyalist dönüşüm, zamanı geldiğinde, hatta çoktan geldiğinde, entelektüel ayrıcalığa dayalı kemikleşmiş bir teknokratik sınıf hâkimiyetini alaşağı edebilecek bir proleter devrime ihtiyaç duyacaktır.

Yansıma kuramı, bilim ve teknolojiyi toplumsal sınıf karşısında tarafsız olarak resmeder ve toplumsal düzene kayıtsız kalır. Bu nitelikleriyle sosyalist değil, teknokratik bir ideoloji olarak öne çıkar. Bilginin kaynağına ilişkin ifadeleri özü itibariyle kanıtlanmamış ve kanıtlanması mümkün olmayan iddialardır. Söz konusu iddiaları desteklemek ve onlara bir nebze inandırıcılık kazandırmak için, kuramın bütünü materyalizmi destekleyen bazı genel ifadelerle takviye edilir. Bu ifadeler şöyle bir mantık izler: Akılcı bir konum olarak materyalizm, dışsal maddi dünyanın herhangi bir bilinçten bağımsız olarak var olduğunu; genel bir kural olarak maddenin akıldan, varlığın bilinçten önce geldiğini; ve bu yüzden bilincin apaçık bir biçimde dışsal dünyayı ve varlığı yansıttığını iddia eder. Dolayısıyla, fikirlerin ve düşüncelerin maddi gerçeklikten türediği yalnızca iddia edilmez, bunlar bilfiil bu yolla türetilir, ve tek yapılması gereken bunun *nasıl* olduğunu açıklamaktır. Sonuç olarak bir yansımacıya her-

hangi bir fikrin varlığın yansıması olduğunu nereden bildiğini soracak olursanız aynı kanıyı asli bir hakikatmişçesine tekrar eder. Bunun, dogmatik akıl yürütmenin bir oldu bittisi olduğu, bu haliyle de özünde dogma karşıtı ve eleştirel olan Marksist düşünüşe taban tabana tezat oluşturduğu görüşündeyim.

Demokratik Alman Cumhuriyeti Felsefe Sözlüğü'nde[3] yansıma kuramı tartışılırken asıl soru geçiştirilmektedir. İnsan, bilimsel deneyler için elzem olan türden tarafsız ölçüm ve kayıt cihazlarıyla aynı işi gören duyu organlarıyla donanmış bir kişi olarak tarif edilmektedir. Burada bilim izah edilmemiş, verili bir durum olarak sunulmuştur. Meta üretimi toplumlarında yaşayan insanların bedensel faaliyetlerinden ayrılmış, saf aklı oluşturan ampirik olmayan soyutlamalara dayalı bir toplumsal düşünce biçimi geliştirdiği gerçeği sorgusuz sualsiz kabul edilmekte ve insan doğasının bir parçasıymış gibi ele alınmaktadır. Kişilerin kendi duyu organlarıyla algıladığı duyumların kişisel olarak algılandığı ve farklı kişilerce farklı algılandığı konusunda herkes hemfikirdir. Fakat Demokratik Alman Cumhuriyeti'nin önde gelen yansıma kuramcıları bu gerçeğin farkına varmış gibi görünmüyor. Öyle ki, bir bireyle bir robot arasındaki farkın derece farkından ibaret olduğu izlenimi uyandırıyorlar. Bir bilim insanının laboratuvara girer girmez öznelliğinden ve kendisinin bütün varoluşsal koşullarından sıyrıldığı doğrudur; ancak gerçek hayatta bir insan, bilim insanına özgü bu olağandışı konuma nasıl geçiş yapar? Kuşkusuz bir bilim kuramının cevap vermesi gereken sorunun önemli bir parçasıdır bu. Bodo von Greiff harikulade bir çalışmasında, yansımacılığa ilişkin bu eleştiriyi ikna edici biçimde tartışır.[4]

Yine de bu, yansıma kuramının toptan mahkûm edilmesi anlamına gelmiyor. Yalnızca bu kuramın eleştirel bir bilim kuramı olma iddiasını sorguluyor. Ben bu kuramın felsefi epistemolojiye meydan okumak, bilim ve bilimsel teknolojiye dair burjuva fetişizmini

3. *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Klaus ve M. Buhr (haz.), Hamburg: Rowohlt, 1972.

4. Bodo Von Greiff, *Gesselschaftsform und Erkenntsnisform, Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Erfahrung und Gesselschaftlicher Entwicklung*, Frankfurt am Main ve New York: Campus-Verlag, 1976.

eleştirel yolla tasfiye etmek için uygun olmadığı görüşündeyim. Halbuki bu, burjuva sınıf hâkimiyetinin devrimci biçimde tasfiyesi sonucunda sosyalizme ulaşmak için asli bir gerekliliktir. Sosyalizm zihinsel emekle kol emeği arasındaki ayrımın ortadan kalkmasını talep eder; ama yansıma kuramı bu ayrımın toplumsal-tarihsel matrisini asla araştırmayıp, söz konusu zihinsel oluşumun toplumsal temelini bütünüyle gözardı etmektedir. İçinde bulunduğumuz Batılı bağlamda, bilime ve zihinsel emeğin kol emeğiyle ilişkisine dair doğru bir tarihsel materyalist anlayışa sahip olmadan hakiki sosyalizmi inşa etmek, bana kalırsa, hemen hemen olanaksızdır.

Bununla birlikte, yansıma kuramı bilim dışındaki pek çok alana paha biçilmez bir katkıda bulunur. Georg Lukács'ın göstermiş olduğu gibi, gündelik yaşamın psikolojisini anlamada vazgeçilmez bir role sahiptir. Estetik kuramına da en azından nispeten yarar sağlar. Üretimde emek süreçlerini ve bunların yönetimini anlamada ne tür bir rol oynayabileceği, Winfried Hacker'ın *General Psychology of Labour and Engineering* (Emeğin ve Mühendisliğin Genel Psikolojisi) adlı kapsamlı çalışmasında gösterilmektedir.[5]

38

Materyalizme Karşı Ampirizm

Marksistlerin akademik çevrelerde en sık karşılaştığı itirazlardan biri, "toplumsal varoluş"la (ya da "toplumsal varlık"la) "bilinci" karşı karşıya getirmenin naif bir ontolojizm olduğudur. Toplumsal varoluş hakkında bildiğimiz her şey bize kendi bilincimiz aracılığıyla ulaşmıyor mu? Öyleyse "toplumsal varoluş" olarak düşündüğümüz şeyi tanımlarken, kendi düşünce, önyargı ve değer ölçütlerimizi yansıtmaktan nasıl kaçınabiliriz? Oysa, kendimizinkiler de dahil bütün fikirleri muhakeme edip eleştirirken, bilincin "dışında" belirlenmiş olduklarını göz önünde bulundurduğumuzu iddia etmekteyizdir. Öne sürdüğümüz ilkeyi gerçekleştirme yolunda daha

5. Winifried Hacker, *Allgemeine Arbeits- und Ingenieurpsychologie*, Berlin: V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1973.

bir adım bile yol alamadan aynı eleştiriye kendimiz de maruz kalırız. Bu işe koyulmadan önce kendi varsayımlarımızı eleştirinin kalburundan geçirmemiz gerekir, ki bu da Aristotelesçilerin ontolojide, Kantçıların ise epistemolojide aradığı türden bir *prima philosophia*'yı (ilk felsefe) gerekli kılar. Sonuçta, daha materyalist koyutun izinden gitmeye başlayamadan, kendimizi idealizmin içinde buluruz.

Bu itiraza karşılık vermek gerekir, zira boş bir iddia değildir. Hatta materyalist olmayan burjuva tarihçi ve sosyologların başına gelen şeyin eksiksiz bir tarifidir aslında. Marksistler olarak bizlerse, bu iddiaya karşı çıkarken, ampiristlerle aramızdaki ayrım çizgisini çekmiş olacağız.

Akademik felsefenin tamamı "hiçbir ampirik olgunun mantıksal bir sava karşı geçerli olamayacağı" aksiyomuna fazla bel bağlar. Ampirik olgular dünyası bu olguları muhakeme etmeye olanak veren normatif ölçütler sunmaz. Bu ölçütler hakkında karar vermek epistemologlara mahsustur. Epistemologlar ve ampiristler bu noktada hemfikirdir. Felsefenin idealistleriyle ampirizmin peygamberlerini birbirine muhalif gibi göstermek hatalı olur. Rolleri ayrı olsa da, ikisi de aynı oyunun parçasıdır.

Marx'ın "mantık" ve "ampirik olgu" arasındaki bu ayrışmayı kabul etmediğinin farkında olmalıyız. Kendi yönteminde Marx geleneksel karşıtlıkları boylu boyunca kateder, daha da önemlisi bunu tam anlamıyla eleştirel düşünme ölçütleri temelinde yapar.

39

Marx'tan Çıkarılacak Ders

Marx'ın *Kapital*'i, *Siyasal İktisadın Eleştirisi* altbaşlığını taşır; önceki çalışmasında ana başlık olarak kullandığı ifadedir bu. "Siyasal iktisat" terimini tanımlarken Marx'ın şu sözlerini aktarmıştık: "Bir defaya mahsus belirtmeme izin verin, klasik siyasal iktisat sözüyle, vulgar iktisatçılara karşı, W. Petty'den bu yana burjuva üretim ilişkilerinin gerçek içsel çerçevesini araştıran tüm iktisatçıları kastediyorum..."[6] Yani yöntemsel olarak Marx'ın eleştirisinin konusunu oluşturan şey, ilk anda, şu ya da bu toplumsal varoluş biçiminin tarihsel

gerçekliği değil, belirli bir bilinç tarzıdır – yani siyasal iktisada özgü bilinçtir; şeyler değil, düşüncelerdir. Marx iktisatçıların yazdıklarında tanımlanan ve tartışılan şekliyle "değer", "sermaye", "kâr", "rant", vb. kavramları ele alır. Gerçeklerle doğrudan uğraşmaz, iktisatçıların "yanlış" kavramlarına itiraz etmek için kendi "doğru" kavramlarını geliştirmez. Nitelik bakımından farklı bir yaklaşım gütmektedir. Gerçekliğe dair bu yaklaşım, tarihten gelen mevcut bilincin "eleştiri"sinden geçer.

Smith-Ricardo'ya ait "değer" kavramını izleyen Marx, bunun tekabül ettiği gerçekliği "meta" olarak tanımlar: Kapitalist toplum "metalardan oluşan muazzam bir koleksiyon" biçiminde "tezahür eder",[7] daha doğrusu yerleşik düşünme biçiminin gözlüğüyle bakıldığında böyle tezahür eder. Marx daha sonra metayı (değeri değil) analiz eder, metanın içinde iktisatçıların kavram ve ayrımlarının karşılığını bulmak konusunda baştan itibaren ısrarlıdır. Nitekim bulduğu şey, görünüşte zamandan bağımsız olan "değer" kavramının tarihsel kökeni olacaktır. İşte bu tümüyle eleştirel süreç içerisinde, eleştirmeyi amaçladığı kavramın kendi ölçütlerine uyarak, verili bir bilinç tarzının toplumsal varoluş tarafından nasıl belirlendiğini ortaya koyar. Böylelikle hedeflediği sonuca ulaşır, söz konusu toplumsal varoluşun asıl gerçekliğini ifşa etmeyi başarır.

Öyleyse Marx, herhangi bir kavram ya da varsayıma cisim kazandırmak şöyle dursun, kendisininkiler de dahil olmak üzere herkesin fikir ve görüşlerine karşı bir kuşkudan yola çıkar. Bunlar ait olduğumuz dünyanın bize dayattığı görüş ve fikirlerdir. Bir ampirist için bunlar hakikati yoğurmakta kullanacağı temel malzemedir. Marx ise bunların tümüne yanlış olması muhtemel gözüyle bakar; hakikate dair bir ipucu olabilecekleri gibi dünyamızın aldatmacası da olabilirler.

İçinde yaşadığımız dünyanın hakikati, yanlış bilincin etkisi altındaki herkesten gizlenmiştir. Akademideki muhaliflerimiz bize bilincin karşısına koyduğumuz bu toplumsal varoluş hakkında ne bildiğimizi sorduğunda, "sizin bildiğinizden fazlasını biliyor değiliz, ancak ona nasıl ulaşılabileceğini biliyoruz," yanıtını vereceğiz. Bunu yapmanın yolu mevcut bir fikir veya kavramın genetik köke-

6. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 174n. 7. *A.g.y.*, s. 125.

nini, bizatihi kavramın kendi ölçütleri temelinde araştırmaktır. Bu fikir ya da kavramı belirleyen şeyin ne olduğunu gördüğümüzde, toplumsal varoluşa ulaşmış olacağız.

İçsel bir hakikatin ifadesi olarak okunduğunda, Marx'ın cümlesinin hiçbir kıymeti yoktur. Her biri diğerini gerektiren iki soru arasındaki bağlantıdan ibarettir. Bilinci nasıl muhakeme etmemiz gerektiğini öğrenmek istediğimizde bizi toplumsal varoluşa sevk eder, toplumsal varoluşu anlamak istediğimizdeyse bizi bilince sevk eder. Halbuki yöntemsel bir koyut olarak anlaşılacak olursa, bu cümle her şeyi açıklar. Zira bu karşılıklı gönderme, kendi araştırmamızda gerçekleştirmemiz gereken hareketin ta kendisidir. *Kapital*'deki Marksist yöntem, kavramların sürekli gerçekliğe, gerçekliğinse ideolojiye sevk edilmesine dayanır. Mevcut kuramın celbiyle, gerçeklik mahkemeye çıkarılır; fakat aynı kuram, gerçekliğin karşısında –zorunlu olarak– zorunlu yanlış bilinç olmakla itham edilir.

40

Zorunlu Yanlış Bilinç

Tarihsel materyalizmin en önemli kavramlarından biridir bu. İnsanın tarihsel dünyasında ve çevresinde oluşturduğu çeşitli fikir ve kavramların ağırlığı ve tutarlılığı birbirinden çok farklıdır. Bunların bazıları insanın bir gün savunup ertesi gün vazgeçtiği ya da değiştirdiği yalapşap fikirlerdir. Kimileriyse saçma ve nevrotiktir, şu ya da bu bireye özgüdür. Kimi fikirler çılgıncadır, bulanık bir düşüncenin ürünüdür. Bu türden fikirlerin kökenini araştırmak bir Marksist için pek bir değer taşımayacaktır. Eğer fikirlerin kendileri rastlantısalsa, genetik temelleri de rastlantısal olacaktır. Aynı şey şu ya da bu siyasi ya da toplumsal davaya ilişkin kişisel önyargılar için de geçerlidir. Bunlar, toplumsal dünyanın izlediği tarihsel güzergâhı belirleyen zorunlulukların ve gayrişahsi güçlerin hiçbirini yansıtmaz. Bu dünyanın temellerine inebilmek, onu bir arada tutan şeyin ne olduğunu ve etkin biçimde nasıl değiştirilebileceğini öğrenmek için, materyalist eleştirinin malzemesi olarak "zorunlu yanlış bilinç" konusuna odaklanmalıyız.

Kapital'i yazmaya başlamadan önce Marx on beş yılını British Museum'da mevcut olan bütün iktisat literatürünü okumakla geçirdi. Var olan kuramların tamamen içsel bir eleştirisi minvalindeki bu çalışma, iktisadi düşüncenin mantıksal olarak sağlam, tartışma götürmez özünü, yanlış savlara dayanan kısımlarından ayırma amacını taşıyordu. Marx yanlış kısımları bertaraf ettikten sonra yalnızca sağlam, sistematik geçerliliğe sahip olan çekirdeği aldı ve *Siyasal İktisadın Eleştirisi*'ni bunun üzerine inşa etti. Eleştirinin kalburundan geçirme işi için Marx sayısız defter doldurdu; Kautsky, Marx'ın ölümünden sonra bu metinleri derleyerek *Theorien über den Mehrwert* (Artı-değer Teorisi) başlığını taşıyan üç ciltlik önemli bir seçki hazırladı.[8] Marx'ın başlangıçtaki planına göre bunlar *Kapital*'in dördüncü cildini oluşturacaktı.

Öyleyse zorunlu yanlış bilinç, hatalı bilinç değildir. Bilakis, mantıksal olarak doğru, içsel tutarlılığa sahip bir bilinçtir. Yanlış olarak adlandırılmasının nedeni, kendi hakikat ölçütleri açısından değil, toplumsal varoluş açısından yanlış olmasıdır. Tarihsel gerçekliğe dair Marksist yaklaşımı kabaca şu sorunun yanıtı olarak düşünebiliriz: Toplum ne gibi bir varoluşsal gerçekliğe sahip olmalıdır ki böyle bir bilinç formu gerekli olsun? Bu tür bir araştırmaya konu olabilecek bir bilinç toplumsal geçerliliğe sahip, gelişigüzel hatalardan ve kişisel önyargıdan arınmış olmalıdır. Öyleyse zorunlu yanlış bilinç 1) hatasız olduğu, sistematik bir sıkılığa sahip olduğu için zorunludur.

Zorunlu yanlış bilinç 2) genetik olarak belirlenmiş olmak zorundadır. Tarihsel nedenselliğe bağlı olarak zorunludur. Bu varoluşsal bir gerçektir, söz konusu bilincin kendisinden çıkarsanması olanaklı değildir. Materyalizme mahsus bir hakikattir.

Zorunlu yanlış bilinç 3) genetik açıdan zorunlu olarak yanlış olacak biçimde belirlenmiştir. Yanlışlığı mantık aracılığıyla ya da kavramsal düzenlemelerle giderilemez. Tarihsel materyalizm, epistemolojiyi nihai *arbiter philosophiae* (felsefe hâkimi) olarak gören Kantçı düşünceyi reddeder. Bilinç, saf mantık temelinde mutlak özeleştiri yapma yetisine sahip bir "aklın" işlevi değildir. Saf mantığın kendisi, ebedi ve ezeli hakikat fikrinin denetimine sahip olmak

8. K. Kautsky, *Theorien über den Mehrwert*, 3 cilt, Berlin: 1905-1910.

şöyle dursun, bu fikre tabidir. Bu fikir içkin olarak ne eleştirilebilir ne de tasdik edilebilir. Zorunlu yanlış bilincin yanlışlığı, bilincin bir hatasından değil, toplumsal varoluşun tarihsel düzeninden kaynaklanmaktadır. Çare bu düzenin değişiminde, söz konusu nedenselliğin dayandığı kuvvetli ve köklü özellikleri ortadan kaldıracak bir değişimdedir. Marx, değer kavramının fetiş niteliğini eleştirel biçimde ifşa etmekle, bu kavramın büyüsünü hiçbir şekilde ortadan kaldırmış olmadığını, meta üretiminin varlığı sürdükçe bu büyüyü kullanmaya mecbur olduğunu önemle vurgular. İnsan –toplumsal anlamda– hatalı değildir, fakat aldatılmıştır. Taşımakta olduğu zorunlu yanlış bilinçten mesul değildir; bu yanlış bilincin yol açtığı zulüm ve vahşet nasıl bir boyuta ulaşmış olursa olsun, insanlığın sınıfsız bir toplum yolunda mücadele etmeye yatkın olmasına engel değildir.

Son olarak, zorunlu yanlış bilinç 4) pragmatik olarak zorunludur. Toplumsal düzenin devamı için zorunludur, ve bu düzen içerisinde insanların aklının denetimini elinde tutar. Bu düzenin sınıf hâkimiyetine dayandığı yerde, zorunlu yanlış bilinç, yönetici sınıfın kendi hâkimiyetini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu bilinçtir. Öte yandan yönetici sınıfın yanlış bilincinin zorunlu yanlış bilinç olması, söz konusu sınıfın hâkimiyetinin tarihsel açıdan gerekli, üretim güçlerinin içinde bulunduğu mevcut aşama itibariyle vazgeçilmez olmasından kaynaklanır. Zorunlu yanlış bilincin kökleri sınıf mücadelesinde değil, sınıf antagonizmasının doğmasına yol açan zorunlu tarihsel koşullarda yatar. Bu, zorunlu yanlış bilinci, dar anlamıyla sınıf mücadelesinin eşlikçisi olarak anlaşılan ideolojiden ayırt etmeyi getirebilir. Sözgelimi Marx değer kavramının meta biçimine has fetiş bir kavram olduğunu ve meta mübadelesinin sınıflı toplumun doğuşundan önce var olduğunu kanıtlamıştı. Toplumsal sınıf hâkimiyetinin belli bir biçimi yukarıda belirtilen nedenlerle tarihsel olarak gerekli ve vazgeçilmez olduğu ölçüde, yönetici sınıfların yanlış bilinci insanlığın çıkarlarını hakikaten temsil etmektedir. Ta ki 1830'da yanılsamanın dağılıp burjuva toplumunun sınıfsal niteliğinin burjuvanın kendisine dahi aşikâr hale gelmesiyle, siyasal iktisadın masumiyetini ve entelektüel tutarlılığını yitirmesine dek. O yıl vuku bulan olaylar "bilimsel burjuva iktisadının ölüm çanlarını çaldı".[9] Bunu takip eden "vulgar burjuva iktisadı artık bilimsel ol-

mayıp salt tarihsel açıdan ilgiye mazhardı".[10] İktisatta olduğu kadar başka alanlarda da, burjuva sınıf bilinci yanlış değil, yanlışlığı kanıtlanmış bilinci ifade eder hale geldi. Bu tür bir sınıf bilinci (ki vulgar Marksistlerin anladığı yegâne biçim budur) Marx'a göre eleştiriyi değil, ancak hor görülmeyi hak eder. Zorunlu yanlış bilinçle ilgisi olmayan bu şey Marx'ın yöntemsel amacı açısından hiçbir değer taşımaz.

41
Felsefi Sorun

Öyleyse Marx'ın insan bilincinin çeşitli biçimlerinin karşısına eleştirel olarak koyduğu gerçeklik, insanın kendi toplumsal varoluşunun tarihsel gerçekliğidir. Söz konusu olan herhangi bir bilinçten bağımsız haldeki "madde" ya da "dış dünya" değildir. Şeylere dair görüşümüz ve onları sistematize etmekte kullandığımız kavramlar bizatihi tarihin ürünüdür, keza bilim, matematik, doğa felsefesi, vb. de. Tarih içinde bilimin doğuşunu ve edindiği nesnel geçerliliği açıklamak tarihsel materyaliste düşer; tersi, yani doğadan yansıyan bir mantık olarak doğa biliminin mantığının tarihsel materyalizmin ilkelerini önermesi beklenemez.

Dünyanın varoluşu hakkında akıl yürütmek tarihsel materyaliste düşen görevler arasında değildir. Olur da kendini bu türden tartışmaların içinde bulursa izlemesi gereken yol, dünyanın varoluşunun sorgulanmasına bugüne kadar temel oluşturan düşünce ölçütlerinin tarihsel materyalist bir eleştirisi olmalıdır. Fakat bir materyalist açısından, idealizmle savaşmak için bu tarz bir dogmatik spekülasyona girişmek, ateşi söndürmek için kendini ateşe atmak gibidir. Marksist materyalizm ve idealizm arasındaki tezat bundan çok daha köklüdür. Marksçı düşünce biçimi ile bütün bir geleneksel dogmatik düşünce (buna hem idealist hem de materyalist biçimleri dahildir) arasındaki farka dayanır. Aslında, bu mesele bizatihi hakikate ilişkin birbiriyle bağdaşmayan iki kavrayış arasındaki karşıtlık biçiminde ifade edilebilir.

9. Marx, *Capital*, 1. cilt, 2. basıma Sonsöz, s. 97. 10. *A.g.y.*, s. 744.

Dogmatik düşüncenin bütün değişkeleri, ebedi ve ezeli bir hakikat kavrayışına dayanır; Marksist materyalizm ise hakikati zamana bağımlı olarak tasavvur eder. Zamandan bağımsız bir hakikat kavramı temelinde düşüncenin alabileceği tek tutarlı konum idealizmdir. Hakikat zamandan bağımsız ise zaman-mekânsal dünya son kertede gerçek olamaz; dolayısıyla doğru ve yanlışın ayırt edilmesine dair ölçütler, yani mantık ölçütleri aşkın, zamandışı bir düzene ait olmalıdır. Bunun aksine, zamana bağlı bir hakikat tasavvuru altında, düşünce için tek tutarlı konum materyalizmdir. Tersinden söylersek, materyalizm ancak zamana bağlı bir hakikat arayışı olarak yöntem ve doktrin açısından kendisiyle tutarlıdır. Böyle bir hakikat diyalektiktir, çünkü elde edilirken değişime uğrar.

Zamana bağlı hakikat bilmeye değil, varoluşa ilişkin bir idealdir (burada "varoluşsal" sözü "varoluşçuluk" denen düşüncede olduğu gibi bireysel değil, toplumsal ölçekte anlaşılmalı). Düşünceye değil, varlığa ait bir hakikattir. Marx "doğru" ve "yanlış" sıfatlarını bilinç için kullanırken, onu taşıyan sınıfın toplumsal gerçekliğine atıfta bulunur; kastettiği bir "bilme nesnesi" değildir. Bu varoluşsal gerçekliği "toplumsal" olarak nitelemesinin nedeni, hiçbir bireyin kendi varoluşunun koşulları üzerinde söz sahibi olmayışıdır.

Tarih boyunca toplumsal gerçeklik daima yanlış bilinci gerektirecek şekilde tezahür etmiştir. Zamana bağlı hakikat idealinin gerçekleşmesi, doğru bilince olanak verecek türde bir toplumsal düzenin yaratılmasıyla mümkün olacaktır. Böyle bir toplumsal düzen ancak sınıfsız bir toplumda mümkün olabilir. Bu durum hâlâ sürekli değişim gerektirecek; Hegelci idealizmin tutarsız iddiasında olduğu gibi, değişimin sona ermesi anlamına gelmeyecektir. Böyle bir düzenin tarihsel olanaklılığını ve siyaseten fiiliyata geçmesinin yolunu araştırmak, hem mevcut hem de geçmişteki zorunlu yanlış bilincin muhasebesini yapmayı gerekli kılar. Verili bilinç formlarının tarihsel bir eleştirisi –ki bunu içkin bir eleştiriden ayırt etmek gerekir– zamana bağlı hakikate yönelik olarak pratikte yürütülen arayışın teorik ayağını oluşturur; teori ve pratiğin birliğini ima eder. Bu arayışta zamana bağlı hakikate ilişkin koyut –ki toplumsal bilincin toplumsal varlıkla tutarlı olmasını talep etmektedir– sınıfsız bir topluma giden yolda, Çinlilerin dediği gibi, "sosyalizm yolu"nda, kılavuzluk eden eleştirel ilkeyi oluşturur. Bu, söz konusu koyutun

asla bir hipostaz gibi dogmatik bir biçimde ifade edilmemesi gerektiğini tüm açıklığıyla göstermiş olmalı, aksi takdirde materyalist konum akılcı temelden mahrum kalacaktır.

Matematik, matematiksel fizik vb. doğa bilimleri, toplumsal yaşam sürecinin belli bir biçiminin işlevsel bir parçasını oluşturur. Bu bilimlere özgü mantık, kendi zamana bağlı varoluşsal koşulumuzdan soyutlanmaya dayanır, ya da daha önce dediğimiz gibi, toplumun kendi kendisiden soyutlanmasına. Bilimsel mantık zamandan bağımsız niteliğini işte bu soyutlamadan almaktadır, herhangi bir mutlak kökenden ya da kendiliğinden bir "entelektüel" fondan değil. Başka bir deyişle, zamandan bağımsız mantığın zamana bağlı bir gerekçesi vardır. Bu düşünüş tarzında diyalektik materyalizm ile tarihsel materyalizmin aynı anlama geldiğini düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Materyalist bakış açısından insanlık tarihi doğa tarihinin bir parçasıdır ve doğa da tarihsel, evrimsel bir süreçtir. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nin ilk sayfalarında söylediği gibi: "Tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir!"[11]

42

Tarihsel Materyalizmin Özünde Bulunan Eleştirel Güç

Meta üretimine dayalı toplumlardaki entelektüel oluşuma dair kendi analizimize dönersek, yaklaşımımızın tarihsel materyalist olduğunu hiç tereddütsüz iddia edebiliriz. Bilmeye dair kavramların maddi varlıktan türediğini ileri sürmekle kalmıyor, onları varlıktan tek tek, bilfiil türetiyoruz. Bunu yaparken hareket noktamız dışsal doğanın ve maddi dünyanın varlığı değil, bu kavramların ortaya çıktığı ve etkinlik gösterdiği tarihsel dönemlerin *toplumsal* varlığıdır.

Üstelik kanaatimce, bu türetme biçimi izah gücünü tarihsel materyalizmi yöntemsel bir koyut olarak yaşama geçirmesine borçlu.

11. Karl Marx ve Fredrich Engels, *The German Ideology*. Aktardığım pasaj el yazmalarında üstü çizili olarak yer alıyor. Elimdeki İngilizce basıma ise dahil edilmemiş.

Klasik antik çağdan içinde bulunduğumuz döneme gelinene dek, bizatihi bu kavramlardan temellenen bütün bir teorik felsefe geleneği içerisinde, söz konusu kavramların zaman-mekânsal bir gerçeklikten türetilebilmesi mutlak olarak imkânsız görülmüştür. Söz konusu kavramlar gerçeklikten aşılması imkânsız bir gedikle ayrılmıştır; kendi mantıksal anlamlarıyla ele alındığında evrensel ve soyutturlar, duyu algısı dünyasından hiçbir kalıntı taşımazlar. Bununla beraber dışsal dünyaya dair kavramsal kesinlik taşıyan bilginin tamamını içerirler. Bu felsefi akıl yürütme biçiminin mantıksal olarak sarsılmaz kanaatini, fikirlerimizin –saf akla ait, ampirik olmayan kavramlar da dahil olmak üzere– zaman ve mekânda var olan dünyadan türetilebileceğine dair materyalist inançtan hareketle sorgulamaya kalkışmak, bu felsefecilerin nezdinde zerre kadar anlaşılmamakla kalmayacak, aynı zamanda felsefi kifayetsizliğinizin ilanı addedilecektir. Felsefe sınavında bu tür bir önermeyi savunan herhangi bir aday kesinlikle başarısız olur veya psikiyatrik bir vaka olarak görülür. Eğer görüşlerini Marx diye birine dayandıracak olursa en iyi ihtimalle şu yanıtı işitecektir: "Peki öyleyse, dediğin gibi olduğunu ispat et ya da bunları bir daha tekrar etmeye kalkma!"

Dolayısıyla, Marksistler ve tarihsel materyalistler olarak taşıdığımız en temel inançlar bile, doğru olduğu ispat edilmedikçe hükümsüzdür – hem de bu eski kafalı felsefecilerden birini dahi ikna etmeniz gerekir, tabii eğer bu derece açık fikirli olmaya yanaşırsa. Öyleyse tarihsel materyalizmin –Marx'ın kastettiği anlamda– proleter sınıf mücadelesinde bir silah olabilmesi için, onu bir doktrin ya da dünya görüşü veya başka bir dogmatik sabite olarak değil, yöntemsel bir koyut olarak düşünmeliyiz.

Kapital'in ilk basımına yazdığı önsözde Marx, "benim bakış açımdan toplumun iktisadi oluşumu doğa tarihinin bir süreci olarak ele alınmaktadır,"[12] der, ki bu hakikaten, materyalist bir tarih tahayyülüyle tam olarak tutarlı olan tek bakış açısıdır. Fakat aynı zamanda, "iktisadi biçimlerin analizinde ne mikroskoptan ne de kimyasal belirteçlerden yardım [umabileceğimizi], [h]er ikisinin de yerine geçecek olan şeyin soyutlamanın gücü"[13] olduğunu belirtir. Doğa tarihinin alanı içinde hareket ediyor olmamıza karşın, bizi olguların

12. Marx, *Capital*, 1. cilt, Önsöz, s. 92. 13. *A.g.y.*, s. 90.

hakikatine götürebilecek tek şey, akılcı bir savdır. Bu olgular arasında, kavramsal düşünce tarzı ve onun yol açtığı etkileri araştırma konusu olarak seçtik. Marksçı bakış açısının toplumun iktisadi oluşumunda olduğu kadar entelektüel olşumunu açıklamakta da geçerli olduğunu iddia edeceğiz. Ve yine Marx gibi biz de konumuzun özüne ulaşmak için gerekli olan akılcı tartışmayı yürütürken soyutlamanın gücüne başvurmak durumundayız. Akılcı tartışmanın ikna edici gücüne güvenebilir miyiz?

Kavramsal düşünme biçimi tarihsel olarak, kol emeğinden özü itibariyle ayrılan zihinsel emeğin temeli olarak ortaya çıktı. Bu tür bir zihinsel emeğe ortak ve her yerde geçerli tek bir ibare bulunur: zamandan bağımsız evrensel mantık normu. Bu onu tarihle, hem toplumsal tarih hem de doğa tarihiyle, bağdaşmaz kılan niteliktir. Zamandan bağımsız kavramlar tarihdışı bir anlama sahiptir ve kendilerini tarihin mucizeleri olarak sunar (örneğin "Yunan mucizesi"), ki böyle adlandırılmasının nedeni tam da Batı tarihinde kavramsal akıl yürütmenin başlangıcı olmasıdır. Elbette bu tarih dışı düşünme tarzının kendisi tarihsel bir olgudur. Ve zamandan bağımsız ve ampirik olmayan kavramları tarihsel biçimde anlamayı başaramadığımız sürece tarihin kendisi anlaşılmadan kalacaktır. Oysa analizimizin göstermiş olduğu gibi, soyut aklın zamandan bağımsız niteliği zorunlu bir yanlış bilinçtir; bu haliyle, üzerine kurulu olduğu kavramların tarihsel kökenini, dolayısıyla da tarihsel kısıtlarını gizlemektedir. "*Noûs*", "*intellectus purus*" gibi "saf akla" ait karakteristik özellikler nesnel olarak yanıltıcıdır. Soyut aklın gerçek doğasını kendi kendisine görünme biçiminden çıkarmak olanaksızdır. Yaygın intibanın aksine, saf aklın soyut niteliği zihinsel bir kökene dayanmaz; keza evrenselliği, mantıksal bakireliği, yüce bütünlüğü, hatta kutsallığı da. Entelektüel dünyanın, aşılması olanaksız bir gedikle zaman-mekânsal dünyadan ayrıldığı kanaati hatalı olmakla birlikte kişisel ya da öznel bir yanılsamadan değil, kaçınılmaz bir yanılsamadan kaynaklanmaktadır.

Tümüyle entelektüel kavramların kökeninin, toplumsal varlığın zaman-mekânsal gerçekliğinde yattığını gösterdik; benzer şekilde bu kavramların niteliğinin parada cisimleşen soyutlamanın bir yansıması olduğunu, doğası itibariyle mübadele toplumunun tutarlılığını sağlayan "şeyleşme"nin bir uzantısı olduğunu, asıl kullanımının

toplumsallaşmış düşünme biçimlerinde olduğunu, kol emeğiyle tezat oluşturduğunu ve toplumdaki sınıfsal ayrışmayla dolaylı yoldan bağlantılarını gösterdik.

Burjuva toplumunun entelektüel oluşumuna dair bu tespitlere ancak tarihsel materyalizmin kullandığı eleştirel yöntem sayesinde erişilebilir. Bu bakış açısının gücü sayesinde ortaya çıkarılan hakikat tarafsız değil, tümüyle devrimcidir. Yönetici sınıfların hâkimiyetlerini sürdürmek için zorunlu olarak bel bağladığı bütün kanaatleri eleştirel olarak tasfiye eder. Amacı, sınıfsız bir toplumun olanaklılığını kanıtlamaktır. Eğer araştırmamız belli bir ikna gücü taşıyorsa, bunu sırf soyut aklın ve onun bilişsel güçlerinin mantıksal ve genetik yolla türetilmesine değil, bu esnada insanlık tarihini bir parça daha anlaşılır kılmasına borçludur. Başka bir deyişle, tarihsel materyalist araştırmaya kesinlik katan şey, bilincin toplumsal varlığa ve toplumsal varlığın da bilince karşılıklı atıfta bulunmasıdır (ki bunun Marx'ın temel yöntem ilkesinin özü olduğuna işaret ettik). Hepsinden önemlisi, hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan şey, aklın ve zihinsel yargının muteber tarafsızlığı değil, bilakis incelememizin devrimci anlayışa olan bağlılığıdır.

—

Dizin

Accademia del Disegno, 127
Adorno T. W. , 11, 13, 30
Ahmes, 104-6, 115
Althusser, Louis, 12, 35
ampirizm, 40, 50, 81, 88, 165, 203-4
Anaksimandros, 85-6, 113
antik Yunan, 14, 20, 72, 74, 76, 92, 111-2
Apolonius, 116
Araplar, 105, 121, 122
Aristoteles, 74, 121, 204
Arkhimedes, 116
atalet ilkesi, 79, 88, 136-44, 200

Babil, 39, 112-3
Bacon, Roger, 121
Bebel, August, 12
Benedetti,127, 129
Benjamin, Walter, 11, 13
Bernal, J. D., 14
Bizans, 120, 122
Bloch, Ernst, 11, 13, 190
Boguslaw, Robert, 183-4
Bradwardine, Thomas, 121
Braverman, Harry, 159-60
Bronz Çağı, 39, 102-9, 112, 114, 116
burjuva bilimi, 88, 145-7, 189-92, 200-1

Cantor, Moritz , 115, 121-2, 127
Cardano, 127, 129
Cassirer, Ernst, 13
Cataldi, P. A., 127
Cavalieri, 129
Chicago'lu Swift, 169
Clark, J.M., 155
Cornford, Francis Macdonald, 79, 85
Çitle Çevirme Hareketi, 123

Danimarka, 120
Demir Çağı, 39, 92-3, 102, 112, 176
Descartes, 28, 135, 138
Domesday Book, 119
Duns Scotus, 121
Dürer, Albrecht, 126-9

Edward III, 123
Ege, 73, 110, 111, 113
Erastosthenes, 116
eşdeğerlik,
Etrüskler, 108
Eukleides, 116, 122, 127, 129, 139
Farrington, Benjamin, 112-3

Felemenk ülkesi, 120, 122
Fenikeliler, 108, 113
feodalizm, 117-23
Ferrari, 129
Floransa, 120
Ford, Henry, 169-71, 182
Fransız Devrimi, 28, 50
Frederic II, 122
Fromm, Erich, 56n

Galileo, 28, 31, 88, 124, 127, 135, 136-9, 141, 143, 200
gerçek soyutlama, 35, 43, 61, 65, 71, 74-86, 90-1, 131, 140

Gilbreth, Frank, 166
Greiff, Bodo von, 202
Grosseteste, Robert, 121

Hacker, Winfried, 203
Haçlı Seferleri, 122
Halsey, F. A., 160
Heath, Sör Thomas, 115
Hegel, 28-32, 35, 45, 79-81, 145, 210
Heidegger, 13
Herakleitos, 33, 79
Herodotos, 104
Heron, 116
Hilton, Rodney, 119-20
Hint matematiği, 105, 122
Hitler Almanyası, 174-5
Hobbes, 135
Hollerith, 183
Horkheimer, Max, 111
Hume, David, 50

İkinci Doğa, 42, 59, 70, 74-5, 89, 116, 123, 131, 185, 189, 193
İonya, 46n, 57, 73, 79, 110, 111, 113
İtalya, 13, 111, 120, 122, 173

Kant, Immanuel, 21-2, 27-31, 36, 44, 49-52, 88, 91-2, 140-1, 204, 207
Kautsky, Karl, 207
Kepler, Johannes, 127
Konstantinopolis, 126, 136
Kore Savaşı, 175
Koyré, Alexandre, 13, 137-9
köle emeği, 42, 65, 100, 109-114, 116-18
Kracauer, Siegfried, 11
Kral Midas, 42
Kroton, 61
Kugelmann, 63, 176

Lenin, 12, 116, 155, 158
Leontyev, Alexeyev Nikolayev, 200
Lilienthal, David E., 191
Lisenko, T. D., 193
Lukács, Georg, 203

Mao, Zedung, 192
Marcuse, Herbert, 12
Mezopotamya, 36, 116
Milet, 79, 113
Mısır, 36, 39, 102-4, 112-6, 122
Monte, G. del, 127
Morgan, Lewis, 109
mübadele denklemi, 59-62, 67

Needham, Joseph, 105
Newton, Isaac, 31, 88, 135-8, 200
Nietzsche, Friedrich, 52
Nil, 101, 104-5
Nürnberg, 126, 129

Ockham'lı William, 121
Olschki, Leonardo, 127
Ortaçağ, 107,117-23, 124, 141
Oschinsky, Dorothea, 120
otomasyon, 182-5, 187-8
otomat, 133-4, 154, 167
otomotizm (koyutu), 131, 133-35, 153, 165, 185
Oxford, 120-1

özgürleşme, 185-8

Paris Okulu, 121
Parker, Richard A., 105
Parmenides, 33, 79-81, 85
Pavlov, Todor, 199
Petty, William, 27, 204
Pirckheimer, Willibald, 126
Pirelli grevi, 173
Pizalı Leonardo, 121-2
Platon, 77-8, 116
Pythagoras, 33, 61, 79, 122

Reich, Wilhelm, 56n
Rhind Papirüsü, 104-6
Rhodes, Cecil, 158
Ricardo, David, 27-8, 49, 205
Rönesans, 123, 125, 141
Russell, Bertrand, 55, 139, 142-3

Samos, 61
Schmalenbach, Eugen, 155
Schmidt, Alfred, 17
Schott, Siegfried, 105
Seidel, Alfred, 12
Smith, Adam, 27-8, 49, 205
Smith, D. F., 115
Sokrates, 78
Solon, 86
Sophokles, 85
soyut doğa, 71, 82
Stalin, Joseph, 191, 193

şeyleşme, 60-1, 112

Tartaglia, Nicolo, 127, 129
Taylor, Frederick Winslow, 159-71, 180-1
Taylorizm, 161-71, 175, 180
Tennessee Vadisi Amirliği (TVA), 191, 193-4
Thales, 74, 85, 113, 116
Thomson, George, 14, 54, 85-6, 102n, 109, 111, 113-4
Toller, Ernst, 12
Torricelli, 138
Towne, H. R., 160
Türkler, 126, 136

van der Will, Wilfried, 14
Venedik, 126, 129
Vietnam Savaşı, 175

Weber, Alfred, 13
Weber, Max, 12
Werner, Johann, 126
Westoby, Jack, 192

yabancılaşma, 10, 18, 61, 75, 81-2, 85, 87, 145, 146, 194
yanlış bilinç, 36, 87, 90, 91, 190, 205-9
Yunan felsefesi, 21, 36, 43, 71, 79-80, 102, 111, 200
yün ticareti, 119
zaman ekonomisi, 159-61, 168, 170-5, 177, 182-3

Zenon, 68
Zienau, Sigurd, 14

Alfred Sohn-Rethel
Zihin Emeği, Kol Emeği

Sohn-Rethel, Frankfurt Okulu'nun Adorno, Bloch gibi temsilcileri başta olmak üzere Batı Marksizminin önemli isimleriyle temasını hep sürdürmekle birlikte, bu geleneğin "kültür-odaklı" eğilimlerinin dışında durmuş ve kendini Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini kültür ve bilgi alanlarını da kuşatacak şekilde genişletmeye adamış son derece özgün bir düşünürdür.

Karatani'nin Transkritik'inden hatırlayacağınız bir amacı var bu kitabın: Kant'la Marx arasında bir bağ kurmak istiyor. Ancak Karatani'den farklı olarak Sohn-Rethel'in Marx'ın iktisat eleştirisiyle bir arada düşünmeye çalıştığı Kant'ın etiği değil, epistemoloji eleştirisi. Felsefenin ve bilimin kavramsal düşünme biçiminin izlerini, "meta soyutlaması"nda arayabileceğimizi gösteriyor. Kitabın yeniliği de burada: Soyutlamanın tarihsel bir sürecin aracı olduğu, insanın fikirleriyle değil, eylemleriyle ortaya çıktığı düşüncesinde.

Sohn-Rethel buradan hareketle kapsamlı bir bilim eleştirisi geliştiriyor: Eğer teknolojinin topluma değil de, toplumun teknolojiye hâkim olmasını istiyorsak, bilimin kökenleri ve mantığı itibariyle toplumsal tarihe bağlı olduğu gerçeğini teorik bir önkoşul olarak ortaya koymamız gerekir. Ama biliyoruz ki bilim, zihin emeğiyle kol emeği arasındaki gitgide derinleşen uçurum nedeniyle kendi toplumsal kökenlerini göremez hale gelmiştir.

Mavi yakalı - beyaz yakalı işçi ayrımının gittikçe daha fazla sorgulanmaya başladığı günümüzde mutlaka yeniden okunup değerlendirilmesi gereken bir klasik.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-778-4

9 789753 427784

Metis Yayınları
www.metiskitap.com