

## MARX'IN TOPLUM BİLİMİ VE TOPLUM FELSEFESİ (x)

Yazan : T. B. BOTTOMORE

Çeviren : Dr. Özer OZANKAYA

### Hocaları ve çağdaşları :

Marx'ın hayatı boyunca Hegel'in bir ardıcı olarak kaldığı ve yalnızca ustasının muhteşem felsefesine az-çok olgusal bir muhteva kattığı, bugün bile yaygın olan bir görüştür. Şüphe yok ki Marx, Hegel felsefesinin atmosferi içinde büyümüş ve özellikle ilk yazılarında bu felsefenin teknik sözlüğünü kullanmıştır. Bu 'düzen'in bazı yanlarına karşı saygısını hiçbir zaman terketmemiştir. Fakat bizzat kendi toplum kuramının Hegel dışında başka entellektüel kaynakları da vardı ve hatırlamamız gerektiği üzere bu kuram işçi-sınıfı hayatı ve hareketlerinin deneysel bir incelemesi üzerine de kuruluydu.

Uzun bir kesintiden sonra bilimsel çalışmalarına yeniden döndüğü 1858 yılı başlarında Marx Engels'e, mutlu bir tesadüfle Hegel'in Logik'ini gördüğünü, özellikle kendi eserini sunuş yöntemi bakımından son derece yararlı olduğunu yazdı. Sonra şöyle dedi: «Böyle bir eser üzerinde durmağa bir daha zaman bulursam, Hegel'in keşfettiği, fakat aynı zamanda anlaşılmaz bir hale soktuğu yöntemin akılcı yanını, kısa bir eser içinde insan sağduyusunun anlayabileceği bir hale getirmeği çok isterim.» (1)

Marx, hayatının geriye kalan yirmibeş yılı içinde bu iş için hiç zaman bulamadı. Yalnız *Kapital*'de değer kuramını anlatırken Hegelci üslupla flört etmekle yetindi. (2) Ancak daha ilk yazılarında Marx, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*'de belirtilen biçimiyle Hegel'in siyasal kuramını eleştirmiş ve reddetmişti. Hegel'in si-

(\*) Bu yazı, İngiliz sosyologu T. B. Bottomore'un hazırladığı **Karl Marx : Selected Writings in Sociology and Social Philosophy** adlı esere yazdığı girişin çevirisidir. (Penguin Books, 1956.)

(1) Marx to Engels, 14 January 1858

(2) Bknz.: Almanca ikinci baskıya yazdığı Önsöz (1873).

yasal kavramlarını dikkatle çözümlenmiş ve bir sosyolojik devlet kuramının anaçizgilerini belirtmişti. O zamanlar Hegel'e olan karşıtlığı sosyalizmin değil, demokrasinin ateşli bir taraftarlığı şeklinde ortaya çıkıyordu. Çünkü henüz sosyalist ilişki kurmamıştı. (3) 1844'de Hegel'in yönteminin uzun bir eleştirisini yapmıştı. Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* adlı eserinde açıkladığı insanın kökeni ve gelişimi ile ilgili anlayışını övüyordu. Marx'a göre Hegel, itici gücünü insan emeğinden ve toplum halinde yaşayan insanların pratik eylemlerinden alan tarihi bir süreç içinde, insanın kendi-kendisini yarattığını anlamıştı. «Hegel'in *Phänomenologie*'sinde en belirgin husus O'nun, insanın bir süreç halinde kendi-kendisini yaratışını kavraması...; emeğin niteliğini anlaması ve insanı bizzat kendi çalışmasının sonucu olarak görmesidir.» (4)

Fakat Marx'a göre Hegel emeği yalnız yabancılaşmış biçimiyle yani arı ruhun eylemleri olarak anlamıştır; iki düşünür arasındaki başlıca ayrılık noktası da buradadır. Hegel'e göre tarih süreci soyut kategorilerin hareketi ve aralarındaki çatışmadan ibarettir ve gerçek bireyler de bu kategorilerin yalnızca oyuncaklarıdır. Buna rağmen Hegel'in oldukça iyi bir biçimde anlayıp tasvir ettiği siyasal ve ekonomik yabancılaşma, arı düşünce düzeyinde ele alınmakta ve filozof yabancılaşmış dünyanın aynı zamanda hem tanığı, hem yarıgıcı, hem de kurtarıcısı olarak ortaya çıkmaktadır.

«Phänomenologie saklı, belirsiz ve anlaşılması güç bir eleştiridir, fakat insanın yabancılaşması bakımından bütün eleştiri öğelerini içine almaktadır ve çok defa bizzat Hegel'in görüşünü çok aşan bir biçimde sunulmakta ve işlenmektedir.» (4)

Böylece Marx bir yandan Hegel'in tarih felsefesini eleştirirken, bu tarih anlayışını insanın kendi-kendisini yaratma süreci olarak kabul etti. Bu, Marx'ın da bir tarih filozofu olduğu, ya da tarihi gelişme görüşünü yalnız Hegel'den edindiği anlamını taşımaz. Toplumsal kurumların tarihi gelişimi kavramı, 18. yüzyılın ikinci yarısında siyasal ve tarihi yazıların pek çoğunda ilerleme düşüncesinin

(3) Bknz. : *Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Marx-Engels Gesamtausgabe*. Cilt I, Bölüm 1, Kesim 1, ss. 403-553. Bu yazının Mart-Ağustos 1843 arasında yazılmış olması mümkündür; 1927'ye kadar yayınlanmamıştır.

(4) *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844), *Marx-Engels...*, Cilt I, Bölüm 3, s. 156.

(4) *Ibid.*

ilk ifadeleriyle karışık olarak bulunan bir şeydir (5) ve tarihi sosyolojinin tarih felsefesinden ayırdedilmesinin başlangıcı sayılabilir. Ancak Hegel'in bu gelişme düşüncesine, aykırılar arasındaki kavga (örneğin diyalektik hareket) üzerinde ısrar ederek özel bir anlam verdiği ve Marx'ın toplum kuramında da benzer bir yanın, sınıf kavgasının, belirgin, hatta başta gelen bir yer tuttuğu ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, tam anlamıyla bir tarih filozofu olsun veya olmasın, Marx'ın her halde temel kuramlarından birisini, sosyolojik olmaktan çok felsefi bir yapı biçiminde sunulan bir kuramını Hegel'e borçlu olduğu anlatılmak istenmektedir. Fakat bu benzerlik, Marx'ın sınıf kavgası kuramının gerçekten bu yolla doğduğu iddiası için yeter belirti olamaz; özellikle Marx'ın kendisi bu konuda başka bir şey söylemiştir. Çok bilinen bir mektubunda şöyle demiştir, :

«... Ne modern toplumda sınıfların varlığını, ne de bunlar arasında bir kavga bulunduğunu keşfetmenin şerefi bana ait değildir. Benden çok önce burjuva tarihçiler bu sınıf kavgasının tarihi gelişimini, burjuva iktisatçılar da sınıfların ekonomik yapısını çizmişlerdir.» (6)

Hegel'in etkisi çok daha geniş ölçüde Marx'ı, o zamanki Alman tarih-yazımını genel olarak eleştirmeğe ve baştan sona reddetmeğe itmek yönünde olmuştur.

Hegelci 'yabancılaşma' (*Entfremdung*) görüşü Marx'ın düşüncesinde çok daha önemli bir yer tutmuştur. Bu kavram hem Hegel'in kendi felsefesindeki (*Phänomenologie*'deki), hem de köklü bir şekilde değişmekle birlikte hem de Genç Hegelciler'in eserlerindeki uz anlayışında temel önemde bir yer tutuyordu. 'Yabancılaşma' kavramıyla Genç Hegelciler, insanın kendi güçlerinin eylemlerini de-

(5) Özellikle İskoç tarihçilere bakınız: Adam Ferguson, **Essay On the History of Civil Society**, 1967 (Almanca'ya çevrilmiş ve muhtemelen Hegel'i, "die bürgerliche Gesellschaft" konusundaki düşüncelerinde etkilemiştir), ve John Millar, **The Origin of the Distinction of Ranks**, 1771, 4. bsk., 1806., ve Fransa'da S. N. H. Linguet, **Théories des lois civiles**, 1767, ve Saint Simon'un yazıları (sonra üzerinde durulacaktır.) Marx İskoç tarihçilerle Saint Simon'un ve O'ndan etkilenen tarihçilerin eserlerini çok iyi tanıyordu ve onları Hegel'den ve O'nun tarih alanındaki ardıçlarından çok daha üstün buluyordu.

(6) Marx'tan Weydemeyer'e, 5 Mart 1852. Hegel'e başvurmadan Marx'ın kuramının kaynaklarını bulmak çok kolaydır. Marx'ın yalnızca çağdaş tarihçilerin (Almanya dışında) eserlerini okuması ve gözlerinin önünde cereyan eden olayları gözlemlemesi yetiyordu, ve bunların ikisini de yaptı.

netliyen kendine-yeter güçler, ya da birimler gibi görüldüğü bir durumu anlatıyorlardı. Örneğin, Feuerbach Hıristiyanlık üzerine yaptığı incelemede yabancılaştırma kavramını kullanmıştır (7): dinin özünün, insanın kendi dışına yansıtılarak maddeleştirilen, ya da kişileştirilen kendi özü olduğunu göstermek istiyordu. Tanrılara tanınan güçler ve yetenekler gerçekte insanın kendi güçleri ve yetenekleriydi; tanrısal yasa, insanın kendi tabiatının yarasından başka bir şey değildi.

Marx, *Theses on Feuerbach* adlı eserinde belirttiği üzere, Feuerbach'ın ulaştığı yerden başladı. Yabancılaştırma sorunu bütün yazılarında hakim yer tutar, fakat artık felsefi bir konu olarak değil (yani insanın özüyle ilgili bir tartışma dolayısıyla değil). Yabancılaştırma bir toplumsal olay olarak incelenmektedir. Marx soruyor: insanlar hangi şartlar içinde kendi güçlerini ve kendi değerlerini varsayımsal, insanüstü varlıklarda görürler; bu olayın toplumsal nedenleri nelerdir? Marx din üzerinde yalnız bu anlamda (= bir ideoloji olarak) durmuştur; ve böylece modern din sosyolojisinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Fakat Marx yabancılaştırmanın başka biçimlerini de incelemiştir; Feuerbach'tan en çok ayrıldığı nokta da budur. Hegel'in devleti tanrılaştırmasına karşıt olarak, O devleti (topluma hakim olan keyfi, dışsal bir güç olarak) insan yabancılaştırmasının başka bir biçiminden ibaret saymıştır. Kapitalizmin ekonomik yapısı hakkındaki çözümlemesinde, sermaye biçimindeki serveti de başka türlü bir yabancılaştırma olarak göstermiştir; sermayenin kuralı 'canlı insanlara ölü maddenin hakim olması' idi (8). Burada da, dinsel yabancılaştırma durumunda olduğu gibi Marx şu soruyu sormaktadır: Bu olayların toplumsal nedenleri nelerdir? Nasıl oluyor da insanlar gerçekte kendilerinin olan bu güçleri somutlaştırılmış soyutlamalarda, kendi dışlarındaki nesnelere görüyorlar? Nasıl oluyor da örneğin Devleti, onu meydana getiren toplumun yapısı olduğu halde, toplumu örgütlediren bir güç olarak görebiliyorlar? Nasıl oluyor da toplumsal emeğin (işbirliği yapan insanların emeğinin) yarattığı sermaye biçimindeki serveti, insanları 'çalıştıran' bağımsız, etken bir güç olarak düşünebiliyorlar? (9)

(7) Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841.

(8) Bknz.: Bölüm Üç, Kesim 4, ss. 175-85.

(9) Marx'ın 'yanlış bilinçlenme' ve 'ideoloji' kavramları 'yabancılaştırma' kavramıyla ilişkilidir. Yanlış bilinçlenme yabancılaştırma durumundaki bireylerin bilincidir; ideoloji de böyle bir yanlış bilinçlenmenin ortaya koyduğu inançlar düzenidir. Şüphesiz Marx daha sonra 'ideolo-

Hegel'in emeği 'manevi emek' saymasının ve yabancılaşmayı da yalnızca manevi bir olay gibi görmesinin sonucu olarak, yabancılaşmayı gideren diyalektik 'yücelme' süreci yalnız soyut düşünce planında kalmış ve mevcut toplumsal kurumları değişmeden bırakmıştır. Hegel'e göre soyut hak ahlâkta yücelmekte, ahlâk ailede yücelmekte, aile sivil toplumda, sivil toplum Devlette ve son olarak Devlet de dünya tarihinde yücelmektedir. Fakat Hegel'in *Philosophie des Rechts*'de ifade ettiği bütün bu diyalektik süreç, gerçek toplumsal kurumlara, aileye, sivil topluma ve Devlete hiç dokunmamaktadır. Marx bu hayali düşünce yapısına karşı toplumun gerçek bir değişimi düşüncesini çıkardı; bu düşüncenin ahlâki yanı insanın doğal niteliklerini yeniden elde etmesi, kendisini köleleştirici yabancılaşmalardan kurtararak yeniden bir toplumsal varlık halinde gelmesidir.

Hegel'in kuramı gerçek toplumsal olayları hiç hesaba katmıyordu; bu olayların ne kökenini, ne gelişimini ve ne de ortadan kayboluşlarını açıklayamıyordu. İster-istemez Marx'a, 'olumsuzun olumsuzu' denilen büyüdü bir formül yardımıyla insanın yarattığı eserleri, istediği gibi benimseyen veya reddeden, yaratan veya yokeden, koruyan veya ortadan kaldıran bir türlü büyücü gibi görünüyordu. 'Bundan dolayı Hegel'in *Logik*'inin bütünü, kendi başına soyut düşüncenin hiçbir şey olmadığı, kendi başına mutlak düşüncenin hiçbir şey olmadığı ve *yalnız Doğa'nın birşey olduğu* nun belgesidir.' (10) Hegel düşünce eylemini insan öznesinden ayırmış ve bu özneyi, kendi başına bir varlık gibi ele aldığı düşüncenin yüklemi yapmıştır. Marx'ın bu konudaki yorumu şudur: 'Eğer insan yok ise, onun hayat belirtisi de insanca olamaz ve bundan dolayı düşünce de, gözleri, kulakları, vs. si olan, toplum, dünya ve doğa içinde yaşayan, insanca ve doğal bir özne olarak insanın hayatının bir belirtisi gibi kavranamaz.' (11)

ji' terimini değişik anlamlarda kullanmıştır; örneğin bile bile yanılan düşünceler düzeni anlamına kullandığı olmuştur. Marx'ın 'yabancılaşma' kavramı üzerindeki yeni tartışmalar için bkz.: Jean Hyppolite, «De la structure du Capital et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Oct. - Déc., 1948 (Etudes sur Marx et Hegel'de yeniden basılmıştır, 1955); H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basle 1953; K. Löwith, 'Man's self-alienation in the early writings of Marx', *Social Research*, Summer 1954; H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch*, London 1955.

(10) *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844). Marx-Engels Gesamtausgabe Cilt I, Kesim 3, s. 169.

(11) *Ibid.*, s. 170.

Marx'ın çözümlemesinde ulaştığı aşama kısaca buydu. Bu aşamada 'birçok bağımsız kitaplar halinde hukuk, ahlâk, siyaset vs. üzerine bir eleştiri yazmak ve son olarak özel bir eserle de bütün bunlar arasındaki karşılıklı ilişkileri, değişik kesimleri arasındaki ilişkileri belirtmek ve bu malzemenin spekülâtif biçimde ele alınışını eleştirmek' için hazırlık yapıyordu (12). Fakat o zaman 26 yaşında olan Marx'ın meslek hayatı boyunca meydana getirmeğe niyetlendiği bu ansiklopedik eser hiçbir zaman tamamlanmadı. Yalnız bazı parçaları yazılmıştır; *Critique of Political Economy* (*Kapital*'in alt-başlığı) bile bitmemiş bir girişten fazla birşey değildir.

Her ne kadar Marx'ın ilk yazılarında Hegel'in şiddetli bir eleştiricisi olduğu kabul edilebilirse de, çok defa *Kapital*'in Hegelci diyalektiğe bir dönüş olduğu ileri sürülür. Marx'ın, bu eserin bazı kesimlerinde Hegelci üslûbu bilinçli olarak taklit ettiği, hatta güldürü biçiminde taklit ettiği açıktır (13). Fakat daha sonra bizzat kendisi, ileri sürülen 'Hegeliciliğini' tartışmak fırsatını bulmuş ve 'büyük düşünür'ün okulundan geçmiş olmakla birlikte, kendisinin diyalektiği, ussal özünü ayırdıktan sonra devirdiğini ve anlaşılmaz birşey olmaktan çıkardığını söylemiştir (14). Marx, yazma üslubunu araştırma yönteminden ayırdetmiş ve kendi yönteminin sıkı-sıkıya deneysel nitelikte olduğunu belirtmeğe çok dikkat etmiştir:

«Şüphe yok ki sunuş yöntemi inceleme yönteminden değişik olacaktır. İncelemenin amacı konuyu ayrıntılı biçimde ele almak, onun türlü gelişim biçimlerini çözümlemek ve bu biçimler arasındaki iç bağları ortaya çıkarmaktır. Bu ön çalışma gerçekleştirilinceye kadar hareket gerçek biçimiyle tam olarak tasvir edilemez. Eğer tasvirin başarılı olduğu görülür ve konu ideal biçimde yansıtılırsa, o zaman karşımızda yalnız ideal bir yapı varmış gibi görünebilir.

Benim kendi diyalektik yöntemim yalnız Hegelci diyalektik yöntemden köklü bir biçimde ayrılmakla kalmamaktadır; fakat aynı zamanda onun tam karşıtıdır. Hegel için düşünce süreci (kendisi buna 'fikir' adını vererek gerçekte bağımsız bir özneye dönüştürmektedir) gerçeğin yaratıcısıdır; O'nun için gerçek de düşün-

(12) *Ibid.*, s. 33.

(13) Hegel'in üslubuyla bu flörtleşme, *Kapital*'in ilk müsveddeleri olan 1857-58'de yazılmış metinlerde daha da belirgindir. Bknz.: Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*.

cenin dış belirtisinden başka bir şey değildir. Bana göre ise düşünce, insan kafasına iletilmiş ve tercüme edilmiş maddeden başka birşey değildir.» (14)

Marx'ın niyeti, toplumun ekonomik yapısının gelişimini tabii bir tarihi süreç gibi ele alarak ve 'kapitalist üretimin tabii yasalarından doğan toplumsal zıtlıkları' inceliyerek deneysel bir eser ortaya koymaktı. Marx kendisini, Tabiatın süreçlerini, 'en pragmatik bir biçimde buldukları ve bozucu öğelenden en az etkilenmiş oldukları yerde' inceliyen fizikçiye benzetmiş ve bütün İngiltere'yi, kapitalist üretim biçimiyle onunla birlikte giden 'üretim ilişkilerini ve görüşmelerini' incelemek için bir laboratuvar olarak seçmiştir. Fakat ekonomik biçimlerin çözümlemesinde ne mikroskop, ne de kimyasal ayıraçlar kullanılamıyacağından, 'sosyolojik çözümlemelerde, toplumsal süreçlerin 'arı olaylarını' farketmek ve onlar hakkında birşeyler söyleyebilmek için, mikroskop ve ayıraçın yerine soyutlama gücünü koymak gerektiğinin açıkça farkındaydı. Çünkü 'çağdaş toplum değişmez bir kristal olmayıp değişebilen ve bu değişim süreci içinde sürekli olarak kavranılan bir organizmadır.'

*Kapital*'in yapısı incelendiğinde görülecektir ki yalnız küçük bir kesim Hegelci denilebilecek bir üslupla yazılmıştır. Eser en geniş kısmıyla sosyolojik ve tarihi verileri sunmakta ve çözümlemektedir. Gerçekten *Kapital*, toplum tarihini sosyolojik açıdan ele alan eserlerin, yani toplumsal kurumlar tarihi alanındaki eserlerin en eskilerinden ve bugün de en değerlilerinden biridir. Bilimsel bir eserdir, fakat aynı zamanda ahlaki bir iddianamedir. Biçimiyle ve muhtevasıyla, Marx'ın pragmatik bilim anlayışının ifadesidir.

Bundan dolayı bize göre Marx, genellikle ileri sürülenden başka düşünceler dolayısıyla Hegel'e borçluydu. Kendisi başlangıçtan itibaren Hegel'in siyasal kuramına ve tarih felsefesine karşıydı. İlk yazılarında yaptığı eleştiri, başka düşünürlerin, özellikle Saint-Simon'un etkisini çok güçlü bir biçimde göstermektedir. (15)

Marx'ın, hatta Hegelci felsefeyi incelemeye başlamadan önce, Saint-Simoncu etki altına girdiği yolundaki görüş bir ölçüde doğrulanmaktadır. Saint-Simon'un ardıçları Almanya'da son derece ak-

(14) *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı önsöz, 1873.

(15) Georges Gurvitch'in ilginç makalesine bakınız; «La Sociologie du Jeun Marx, *La Vocation actuelle de la sociologie*, adlı kitabının 10. kısmı, Paris, 1951.

tiftiler (16): Saint-Simoncu doktrinler Moselle bölgesinde öylesine çok sayıda taraftar buldular ki Başpiskopos bu yeni küfürbazlığa karşı özel bir uyarı yayınlamak zorunda kaldı. Marx'ın Trier'de lise öğrenimini tamamladığı sırada Ludwig Gall adında bir Saint-Simoncu propagandacı da orada bulunuyordu. Kendisi 1835 de «Ayrıcalıklı Sınıflar ve İşçi Sınıfları» üzerine bir kitapçık yayınlamıştır. Marx'ın babası ve okulunun müdürü, Gall'ın da üyesi olduğu bir güzelyazın derneğine üyeydiler; bu dernek 1834 te 'liberal eğilimleri' dolayısıyla polisin dikkatini çekmişti (17).

Bundan başka Marx 1837 de Berlin Üniversitesine gittiğinde, yine ateşli bir Saint-Simoncu olan Eduard Gans'ın derslerini izledi.

Görüldüğü gibi Marx'ın, daha Hegel'i incelemeden Saint-Simoncu doktrinlerle tanışması için geniş imkânlar vardı. Rhineland'da Saint-Simoncu düşünceleri yayan ilk kişi Marx'ın Moses Hess adlı arkadaşıydı; kendisi Rheinische Zeitung'un 1842 de yayım müdürlerinden biriydi. Marx'ın Rheinische Zeitung'da tanıttığı Lorenz von Stein'in *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (1842) adlı kitabına dikkatini çeken de herhalde Hess idi. L. von Stein Fransız Sosyalistlerinin doktrinlerini toplumun bilimi üzerine kurdukları yolundaki iddialarına dikkati çekmiş ve Almanyada mevcut Staatwissenschaften'e karşı bu yeni bilimin sözcüsü olarak öne atılmıştı.

Marx'ın, hiç değilse 1846'larda, Saint-Simoncu yayınları yakından tanıdığı, *German Ideology*'de Karl Grün'e yönelttiği ayrıntılı eleştiriden açıkça anlaşılmaktadır (18). Saint-Simon'un kendi düşünceleri üzerindeki etkisi metinlerin karşılaştırılmasından anlaşılmaktadır. (19) Birinci olarak her iki yazar da sanayiye ve içinde insanın maddi olduğu kadar manevi ürünlerini de verdiği topluma eşit ölçüde önem vermiştir; Marx'ın, Hegel'in emeği yalnız manevi emek olarak almasına karşı yönelttiği eleştiri başlangıçtaki Saint-Simoncu incelemelerinden geliyordu. İkinci olarak toplumda Devlet ara-

(16) E. M. Butler, *The Saint-Simonian Religion in Germany*, 1926. Bu kitap Saint-Simoncu etkinin yalnız sınırlı bir dönemi üzerinde durmaktadır.

(17) B. Nicolaievsky and O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter*, 1936, ss. 9 vd. yine bknz. : Maxim - Kovalevsky, 'Two Lives' (K. Marx and H. Spencer), Vestnik Evropy, LX, 1909. Kovalevsky anılda, Marx'ın, kayın babası olan Ludwig von Westphalen'den Saint-Simon'un ateşli bir ardıcı olarak söz ettiğini hatırlamaktadır.

(18) Marx-Engels Gesamtausgabe, cilt I, kesim 5, ss. 479-95.

(19) Bknz. : G. Gurvitch, *op cit.*



sındaki ilişki konusunda, devlet (bazı durumlarda) sanayi toplumunun gelişimine engel olduğu, fakat aynı zamanda toplumun (ve özellikle toplumun ekonomik yapısının) da Devletin temeli olduğu anlayışı vardır. Saint-Simon bunu şu sözlerle anlatmıştır: «*La forme du gouvernement n'est qu'une forme et la constitution de la propriété est le fond; donc c'est cette constitution qui sert véritablement de base à l'édifice social*» (*L'Industrie*).

Marx'ın toplum kuramında başka bir öge olan İngiliz siyasi ekonomisi, oldukça sonra gelir. Marx'ın kendisi 1843'e kadarki incelemelerinin muhasebesini yapmış ve o zamanlar iktisadi konulardaki bilgisizliğini *Contribution to the Critique of Political Economy*'ye yazdığı önsözde şöylece itiraf etmiştir :

«Benim mesleki öğrenimimin konusu, felsefe ve tarihle birlikte ve bunlara göre ikinci planda tutarak izlediğim hukuk konusuydu. 1842-1843'de *Rheinische Zeitung*'un yayım müdürü olarak, maddi konular denilen sorunlarla ilgili tartışmalara katılmak durumunda kalınca önceleri sıkıldığımı gördüm. Rhine Diyet'inin orman hırsızlıkları ve toprak mülkiyetinin aşırı parçalanması konuları üzerine görüşmeleri; o zaman Rhine Eyaleti'nin başkanı olan Herr von Schaper'in, Moselle köylülerinin içinde buldukları durum konusunda *Rheinische Zeitung* ile giriştiği resmî tartışma; ve son olarak ticaret özgürlüğü ve koruma üzerindeki görüşmeler, iktisadi konuları incelemem için ilk dürtüyü teşkil ettiler. Aynı zamanda Fransız sosyalizmi ve komünizminin zayıf, yarı-felsefi yan-kısı, 'ileri gitmek' hususundaki iyi niyetlerin olgularla ilgili bilgileri son derece aştığı o günlerde kendisini *Rheinische Zeitung*'da duyuruyordu. Ben bu türlü kötü yamalamanın karşısında olduğumu söyledim, fakat *Allgemeine Augsburger Zeitung* ile giriştiğim bir tartışmada o zamana kadarki öğrenimimin, Fransız düşünce okullarının değeri konusunda bağımsız bir yargıda bulunmama elvermediğini de derhal kabul etmek zorunda kaldım. Bundan dolayı *Rheinische Zeitung*'un sahipleri, daha az mütecaviz bir politika izlenirse gazetenin ölüm hükmünden kurtarılabilceği hayaline kapıldıklarında, kamu hayatından çekilip incelemelerime dönmek için bu fırsatı bulduğuma sevindim.

Beni rahatsız eden sorunun çözümü için girişilen ilk iş Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirici bir bakışla yeniden gözden geçirilmesiydi; bu eserin giriş kısmı 1844'de Paris'te yayınlanan *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de çıktı.»

Görüldüğü üzere Marx ilk iktisat çalışmalarını 1843-1845 arasında, Paris'te sürgünken yapmış ve Brüksel'de geçirdiği 1845-1848 yıllarında devam etmiştir. Bu çalışmaların olağanüstü genişliği, Marx'ın *Notebooks* (20) (= Notlar)'ındaki iktibaslardan ve yorumlardan anlaşılmalıdır. Marx iktisat alanında çok bilgili bir insan oldu ve herkesten çok Ricardo'dan etkilenmiş olmakla birlikte, değer emek kuramıyla ilgilenen başka iktisatçılardan ve özellikle Hodgskin ve Bray gibi bu kuramdan toplumsal sonuçlar çıkaranlardan da geniş ölçüde yararlanmıştı. Aynı zamanda iktisada geniş ölçüde sosyolojik bir açıdan yaklaşan ve iktisadın konusunu üretim süreci içinde kişiler ve gruplar arasındaki ilişkiler olarak gören iktisatçıların yazılarından, örneğin Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* ve Quesnay'ın *Tableau Economique* adlı eserlerinden de derin bir biçimde etkilenmiştir. Marx'ın çok geniş okumalarının ve kendinden önce gelenler üzerinde yaptığı eleştirel incelemelerin ürünü, sosyolojik çözümlemesinin bir parçası olarak değer emek kuramını düzenli bir biçimde sunması oldu. Biz burada Marx'ın kuramının iktisadi yanıyla ilgili bulunmuyoruz. Kuramının en önemli niteliği, iktisadi düzenlerin sosyolojik çözümlemesinin bir parçası olmasıdır. Marx, kendi zamanının siyasal ekonomisini bir 'ideoloji' olarak ele alırken, kendisine göre değer, fiyat, vs. ile ifadesini bulan iktisadi ilişkilerin temelindeki toplumsal ilişkileri çözümlemek istiyordu. İktisadi konulardaki yazıları, insan emeği ile ilgili daha önceki çözümlemelerinin bir devamıdır; bu yazılar çağdaş ekonomiden çok, ekonomik düzenlerin çağdaş sosyolojik incelemelerine benzemektedirler. Örneğin Marx'ın verimli ve verimsiz emek konusundaki uzun görüşleri (21) günümüz iktisat kuramı açısından anlamsızdır, fakat çalışma sosyolojisine değerli bir katkıdır. Schumpeter iktisatla sosyoloji arasındaki bu bağın bir yönü üzerinde özellikle durmuştur :

«... her ne kadar Marx kapitalizmi sosyolojik olarak, yani üretim araçları üzerindeki özel denetim kurumuyla tanımlıyor ise de, iktisat kuramı kapitalist toplumun mekaniğini vermektedir. Bu iktisat kuramının amacı, sınıf, sınıf çıkarı, sınıf davranışı, sınıflar arasında değişim gibi kavramlarda yatan sosyolojik verilerin, değer, kâr, üc-

(20) MEGA Cilt I, Kesim 3, ss. 411-519 ve MEGA Cilt I, Kesim 6, ss. 597-620 arasında yayınlanmıştır. Bu yazıların çoğu, sonradan **Kapital**'in dördüncü cildi olan kitabın hazırlanmasında kullanılmıştır. Bu cilt Kautsky tarafından **Theorien über den Mehrwert** (1905-10) adıyla yayınlanmıştır.

(21) **Theories of Surplus Value** adlı kitabın elle yazılmış metninde. Bknz. : metinler ss. 165-8.

retler, yatırım, vs. aracılığıyla nasıl işlediğini ve sonunda kendi kurumsal çerçevesini kırıp yeni bir toplumsal dünyanın ortaya çıkmasının şartlarını yaratacak olan ekonomik süreci nasıl doğuracağını göstermektedir.» (22).

Marx'ın mevcut toplum-bilimleri kapsıyan ve onları tamamlayan bir toplum bilimi kurmak konusundaki açık niyeti göz önünde tutulacak olursa, yazılarının hiçbirinde 'sosyoloji' terimini kullanmamış olması tuhaf karşılanabilir; oysa kendisinin hemen hemen çağdaşı olan Comte, bu terimin geniş ölçüde kullanılmasını sağlamıştı. Belki de bunun nedeni, Marx'ın 'olumlu felsefe'yi sevmemesi ve Comte ile ardıçlarını küçük görmesiydi.

Öyle görünüyor ki 1866'dan önce Comte'u okumuş değildi. Bu sıralarda İngiltere ve Fransa'da belirgin hale gelen Comte hayranlığı O'nu şaşırttı ve hatta canını sıktı; bunun üzerine Comte'un eserini incelemeye başladı ve bu eserin ansiklopedik niteliği O'nu derhal etkiledi. Fakat onu Hegel'in yazılarından çok daha düşük değerde buldu (23). Din-aleyhtarı görünüşüne rağmen olumlu felsefe O'na 'Katolik toprağında derin kökleri bulunan' bir felsefe gibi geldi (24). Comte'un İngiliz ardıçlarından biriyle ilgili olarak ve azarlarcasına şöyle dedi: 'Olumlu felsefe, olumlu olan her şeyin cahili olmak demektir.' (25)

Marx Comte'un toplumsal doktrinini bütünüyle reddetti. Bu doktrinin özellikle dinsel ve mezhepçi ruhunu ve kehanetimsi çılgınlığını mahkûm etmiş, fakat kuramı bütünüyle düzenli bir eleştirmeye tabi tutmak ihtiyacını duymamıştır. Öyle görünüyor ki Marx Comte'u esas itibariyle, olguculuğu (= Pozitivizm) emekçi hareketinin felsefesi yapmak isteyen ardıçlarının, özellikle Fransız ardıçlarının faaliyetlerine bakarak yargılamıştır. Comte hakkındaki değerlendirmesi iki düşünceyi akla getirmektedir. Birincisi, emekçi hareketine belli bir felsefi doktrini empoze etmek dileğinde olan olguculara karşı düşmanlığı, kendisinin tarihin akışı üzerinde felsefi spekülasyonlar yapılmasına karşı olmasının ve yeni bir 'olguculuk'u dini biçiminde de olsa ideolojileri reddetmesinin somut

(22) J. Schumpeter, **Capitalism, Socialism, and Democracy**, New York. 1942, s. 20.

(23) Marx to Engels, 7 July 1866.

(24) Bknz. : **Kapital**, Cilt I, birinci basım, Marx burada şöyle yazmaktadır : 'Hegel'in **Encyclopedia**'sıyla karşılaştırıldığında, Comte'un sentezi bir öğrencinin işi düzeyindedir ve yalnız yersel bir anlam taşır.'

(25) Marx to Engels, 20 March 1869.

bir belirtisidir (26). İkincisi, Marx'ın meydana getirmeğe çalıştığı bilimin mahiyetiyle ilgilidir. Şüphesiz bunun, Comte'un kavradığı biçimdeki sosyolojiye benzeyen bir çok yanları vardı. Fakat Marx'ın eleştirici tutumunu haklı gösteren büyük farklılıklar da vardı. Marx'ın şimdi inceliyeceğimiz 'toplum bilimi', ele aldığı sorunlar bakımından günümüz sosyolojisine, bu bilim dalına adını veren teoriden daha yakındır.

### Bilim adamı olarak Marx :

Şüphe yok ki, Marx kendisini bir bilim-adamı sayıyordu. Fakat O'nun bilim anlayışı pragmatikti (27) ve 'bilimsel sosyalizm' mitini doğuran şey belki de buydu. Engels kesin olarak Marx'ın, sosyalizmi bir ütopya olmaktan çıkarıp bilime çevirdiğine inanıyordu. Marx'ın basılmadan önce okuduğu *Anti-Dühring*'de (28) Engels O'nun iki büyük buluşu olduğunu söyler; 'tarihin maddeci anlayışı ve kapitalist üretimin sırrını artı-değer aracılığıyla aydınlatması. Engels şöyle devam ediyor: Bu buluşlarla 'sosyalizm bir bilim oldu. Şimdi yapılacak başlıca şey bunun ayrıntılarını ve ilişkilerini tesbit etmektir.' Engels ilk olarak Marx tarafından ifade edildiğini söylediği artı-değer kuramı dolayısıyla yine 'bilimsel sosyalizm'e işaret etmektedir.

Engels bu yeni bilimin kapsamını belirtmemiştir. Marxsizmden bazan kuram biçiminde sosyalizm (28a) diye sözediyor ve Marxsizmin kuramının bir doğma olmayıp evrim sürecini anlattığını (29), bir 'evrim kuramı' (30) olduğunu söylüyordu.

Marx Engels'in yorumuna itiraz ediyor görünmemektedir; fakat kendi görüşü farklıydı. Kendisi bir bilim olarak değil, fakat ye-

(26) Marksist yazarların pek çoğu Marx ve Comte'u rakip 'düzenlerin' yazarları olarak görmüşlerdir. Örneğin bkz.:

C. de Kelles-Krauz, 'Comtismo e marxismo', *La scienza sociale*, October, 1901. Lucy Prenant, 'Marx et Comte', *A la lumière du marxisme*, Cilt 2, Editions Sociales, Paris, 1937, ss. 19-76.

Paul Laberrenne, 'Efficacité politique et sociale du positivisme et du marxisme', *Ibid.*, ss. 77-123.

(27) Paul Lafargue 'Souvenirs personnels'inde (1890'da *Neue Zeit*'da yayınlanmıştır), Marx'ın şu sözlerini iktibas etmiştir: 'Bilim bencil bir zevk olmamalıdır. Kendilerini bilimsel çalışmaya verebilecek kadar talihli olanlar, bilgilerini insanlığın hizmetinde uygulamakta en önde gelmelidirler.'

(28) *Anti-Dühring*, 1889 baskısının Önsözü, MEGA (Sonderausgabe) s. 9.

(28a) Engels to Sorge, 29 November 1886.

(29) Engels to Mrs. Wischnewetsky, 28 December 1886.

(30) Engels to the same, 27 January 1887.

ni ve daha iyi bir insanlararası ilişkiler düzeni kurma yönündeki bir toplumsal ve siyasal hareket olarak gördüğü sosyalizme 'bilimsel bir temel' vermek istiyordu. Marx Sorge'ye yazdığı bir mektupta (31), sosyalizme 'daha yüksek bir ülkü yönelimi' vermek isteyenleri (Lassalle'ın ardıçları veya Dühring'in hayranları), 'yani maddeci temelin (ki, kullanılması için ciddi ve nesnel incelemeler gereklidir) yerine modern bir mitolojiyi ve onun adalet, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tanrıçalarını koymak isteyenleri' mahkûm ediyordu. Aynı mektubun daha sonraki bir paragrafında 'Utopyacı sosyalizmi' eleştiriyor ve 'bunun maddeci-eleştirci sosyalizmi, ortaya çıkmadan önce rüşeym halinde ihtiva ettiğini, fakat bir defa maddeci-eleştirci sosyalizm ortaya çıktıktan sonra *post festum* olarak gelmesinin delice, tatsız ve temelden gerici olacağını' söylüyordu.

Marx'ın ilk yazılarından birçoğu tutumunu daha da aydınlatmaktadır. *Felsefenin Yoksulluğu*'nda sosyalist ve komünistlerden, Utopyacı düşünürler gibi kendi kafalarında bir bilim aramak ihtiyacında olmıyan 'işçi sınıfı kuramcıları' olarak söz etmektedir; 'onların yalnız gözlerinin önünde cereyan edenleri gözlemlenmeleri ve onları ifadeye kavuşturmaları yetecektir.' Marx daha sonra bu bilimden tarihi hareketin bir ürünü, artık doktriner olmaktan çıkıp devrimci olan bir bilim gibi söz etmiştir; bu bilimi, tarihi hareketle bilinçli olarak işbirliği yapan işçi sınıfının kuramcıları temsil etmektedirler. Marx *Komünist Bildiri*'de Komünistlerin, 'yalnız genel terimlerle mevcut sınıf kavgasından, gözlerimizin tam önünde cereyan eden bir tarihi hareketten doğan fiili ilişkileri ifade eden kuramsal sonuçlarından' söz etmektedir. Bunlar tarihi ve toplumsal olguların deneysel incelemesinden çıkarılan sonuçlardır, fakat yeni bir 'bilimsel sosyalizm' değildir. En çok sosyalizmin bir bilimi, mevcut bir sosyalist hareketin ve onun içinde geliştiği şartların bir çözümlemesidirler (32).

Marx'ın, 1844 de başladığı, fakat siyaset ve gazetecilik faaliyetleri dolayısıyla yarıda kalan çalışmalarına devam ettiği 1857 yılında bu çalışmalar üzerine söyledikleri, kurmak istediği bilimin mahiyetini daha açık bir şekilde göstermektedir. Siyasal ekonomi çalışmalarına devam etmesini teşvik eden şey 1857'deki ticaret buhranıydı (33); 1857-1858 yıllarında kaleme aldığı, fakat ancak yakın yıllarda yayımlanan yazılar incelendiğinde, giriştiği işin mahiyeti an-

(31) 19 October 1877.

(32) Sosyalist hareketin amaçları başka bir konudur.

(33) Marx'dan Lassalle'a, 21 Aralık 1857.

laşılabilir. (34) Eserin planı ve yöntemi 1857 Ağustosunda başladığı ve Kautsky tarafından 1903'de Neue Zeit'da yayınlanan bir Giriş'te belirtilmiş bulunuyordu.

Marx'ın taslak halinde çizdiği plan gerçekte bir siyasal ekonomi denemesinin planı değildir; toplumun çok daha geniş bir incelemesinin planıdır. Nitekim ele almayı önerdiği konuları da bunu göstermektedir :

1. Tarihi yanlarını da göz önünde tutarak bütün toplum biçimlerinin ortaklaşa soyut özellikleri.
2. Temel toplumsal sınıfların, yani sermayenin, ücretli emeğin ve toprak mülkiyetinin üzerine kurulu olduğu burjuva toplumunun iç yapısının başlıca kurucu ögeleri. Şehir ve köy. Üç büyük toplumsal sınıf. Bunlar arasındaki değişim (= mübadele). Dolaşım. Kredi.
3. Burjuva toplumunun Devlet biçiminde kristalleşmesi. 'Üretici olmayan' sınıflar. Vergileme. Kamu borçları. Nüfus. Sömürgeler. Göçler.
4. Uluslararası üretim ilişkileri. Uluslararası işbölümü. Uluslararası değişim. İhracat ve ithalat. Kambiyo.
5. Dünya piyasası ve dünya krizleri.

Marx sonradan bu plânın bazı yanlarını değiştirmekle birlikte, yukardaki biçimde tesbit ettiği konuları incelemek niyetini hiçbir zaman tamamiyle terketmedi. Yalnız hastalık ve ölüm O'nu tasarrusını gerçekleştirmekten alıkoydu (35).

Giriş kısmı Marx'ın 'maddi üretim' olarak ele almağı önerdiği konuyu tanımlamakta ve 'toplum içinde üretim yapan bireyleri' daha ayrıntılı olarak belirtmeğe devam etmektedir; 'bundan dolayı bireylerin toplumsal olarak tayin edilmiş olan üretimleri, tabii olarak başlangıç noktası olmaktadır.'

(34) Bknz. : **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)**, Dietz Verlag, Berlin, 1953. Bu yazılar ilk olarak 1939'da Moskova'da yayınlanmıştır.

(35) 1881'de, yani ölümünden iki yıl önce Marx, kendisinden eserlerinin tamamını yayınlamak imkânını soran Kautsky'ye 'bu çalışmaların önce tam olarak yazılması gerektiği' cevabını vermişti. K. Kautsky, **Aus der Frühzeit des Marxismus**, 1935, s. 53.

Marx Aristo'nun insan tanımını genişletmektedir: 'İnsan en tam anlamıyla bir *zoon politikon*'dur, yani yalnız bir toplumsal hayvan olmayıp, ancak toplum içinde birey haline gelişebilen bir hayvandır.' Bu tanımlamanın aynı zamanda ahlâki bir anlamı da vardır. Marx insanın bireyliğinin ve biricikliğinin bir amaç olduğunu düşünmekte ve bu amaca yalnız maddi ve manevi zorlamalardan kurtulmuş bir toplumda ulaşabileceğini benimsemektedir.

Giriş kısmında Hegelci yöntemin eleştirici bir yorumu yer almakta ve «toplum» kavramı incelenmektedir. Burada Marx, bugün bile tamamiyle ortadan kalkmamış olan bir sosyoloji okulunun eleştirisini yapmaktadır. «Toplumu tek bir konu olarak düşünmek, onu yanlış ele almak, spekülatif olarak ele almak olur.» (36) Marx'a göre «toplum», bireylerarası ilişkileri ve etkileşmeleri anlatır. O'na göre bu karşılıklı etkileşmelerin en önemlileri, «maddi üretim» alanında yer alanları, ya da başka bir deyişle insan emeğinin toplumsal süreci'dir.

«Ulaştığımız sonuç üretim, dağılım, değişim ve tüketimin birbirinin aynı oldukları değil, fakat hepsinin bir bütünün ögeleri, bir birliğin ayrımları olduğu sonucudur. Üretim üstün yeri tutar... Süreç üretim noktasından devamlı olarak yeniden başlar... fakat değişik ögeler arasında karşılıklı etkileşme vardır. Bu her organik bütünde böyledir.»

Maddi üretimi tartışırken Marx hiç bir yerde «son çözümleme» veya «son öge» gibi ifadeler kullanmamaktadır. Bu yazılarda Marx, Engels'in kendisini kurtarmakta güçlük çektiği tekçi (= monist) gerekirciliği ileri sürmekten son derece uzaktır. (O'nun ölümünden sonra, (kendi anlattığına göre) birlikte ifadeye kavuşturmuş oldukları maddeci tarih anlayışının sakat yanlarını kabul etmek zorunda kaldığında.) (37).

Daha sonraki bir kesimin içindekiler kısmında şu başlıklar yer almaktadır: «Üretim. Üretim araçları ve üretim ilişkileri. Üretim ilişkileri ve ticaret ilişkileri. Devlet biçimleri; üretim ve ticaret ilişkileri bakımından bilinçlilik. Kanuni ilişkiler. Aile ilişkileri.»

(37) Bknz. :Engels'den Mehring'e, 14 Temmuz 1893; Engels'den Starkenburg'a, 25 Ocak 1895, 'Ekonomik durumun neden olduğunu, ya da yalnız onun etken ve başka herşeyin edilgen olduğunu söylemiyorum, Son çözümlemeye daima üstün gelen ekonomik zorunluluk temeli üzerinde bir karşılıklı etkileşme vardır.'

Burada Marx, tarihyazımı ve esas itibariyle dinler ve devletler tarihinden başka birşey olmıyan *Kulturgeschichte*n üzerine birkaç kısa not yazmıştır. Önce «kendi zamanına kadar değişik tarihyazımı türlerini» tartışmakta ve ülküsel ve gerçek tarihyazımı, nesnel ve öznel (ahlâki, felsefi) tarihyazımı ayrımlarını yapmaktadır. Kendi «maddecilik» anlayışına yöneltlen eleştirileri reddetmektedir. «Üretim gücü (üretim araçları)» ve «üretim ilişkileri» kavramlarının diyalektiğini, sınırları tesbit edilmek gereken ve gerçek ayrımı ortadan kaldırmıyan bu diyalektiği» incelemek istemektedir. Madde üretimle sanat üretimi arasındaki ilişki sorununu incelemeyi, günün geçerli olan ilerleme kavramını eleştirmeyi ve tarihi zorunluluk ve tesadüf kavramları arasındaki ilişkiyi araştırmayı önermekte, hareke noktası olarak da «Tabii iradeyi; öznel ve nesnel; kabileleri, ırkları, vs. yi» almaktadır.

Marx'ı inceliyen bir kimse, ilk müsveddeleri 1857-8'de kısmen kaleme alınmış olan bu *magnum opus*'un, 1844'de düşündüğü intellektüel programı gerçekleştirmek yolundaki bu ilk denemenin geniş ölçüde gerçekleşmemiş olmasına üzülür. Çünkü Marx burada kendi toplumsal kuramının en temel ve en şiddetli bir biçimde eleştirilen kavramlarından bazılarının, bu arada «üretim gücü», «üretim ilişkileri», «ideoloji» ve «tarihi zorunluluk» kavramlarının çözümlemesini yapmak istiyordu. Fakat bu niyetini hiç bir zaman gerçekleştiremedi ve kurmak istediği bilimin geniş ölçüde kendi müsveddelerinden ve yayınlanmış eserlerinden çıkarsama yoluyla kurulması gerekti. Açıkça görüldüğü üzere bu bilim o zaman mevcut olan özel toplumsal bilimlerden, örneğin siyasal ekonomiden daha geniş kapsamlıdır. Marx toplumsal eylemin genel özellikleriyle ve toplumsal düzenlerin tarih içindeki türülükleriyle ilgileniyordu. Toplumsal düzenlerle ilgili çözümlemesi iki belirgin özellik gösterir: Birincisi toplumla Tabiat arasındaki ilişkiye verdiği önem (38), ikincisi tarihi değişme üzerindeki ısrarı. Bu iki özelliğin kendileri de birbirleriyle ilişkilidirler, çünkü Marx, geniş ölçüde, insan ile Tabiat arasındaki değişen ilişkilerin insanın toplumsal tarihi içindeki etkileriyle ilgileniyordu.

(38) Marx'ın kuramında toplum ve Tabiat tek bir düzenin bölümleri sayılmaktadırlar. İşte 'bu anlayışlardır ki Marx,' 'Tabiat bilimleri, birgün insan bilimleri kapsamı içine alacaktır; nasıl ki insan bilimleri de birgün tabiat bilimleri kapsamı içine alacaktır. Böylece ortaya tek bir bilim çıkacaktır' demiştir. **Economic and Philosophical Manuscripts, Marx-Engels Gesamtausgabe, Cilt I, kesim 3, s. 123.**



Görüldüğü gibi Marx'ın bilimi herşeyden önce O'nun genel olarak Alman tarihyazımına ve özel olarak da Hegelci tarih felsefesine karşı olan eleştirici muhalefetinin bir sonucuydu. Tarihi bir toplumsal bilim kurmak girişimiydi.

Marx'ın yöntemi genellikle «Tarihi Maddecilik» diye adlandırılmıştır. (39) Bu, Marx'a sahip olmadığı bir felsefi niyet atfettiği ölçüde yanıltıcıdır da. Kendisi ne düşünce ve varlık arasındaki ilişki ontolojik sorunuyla, ne de bilgi kuramının sorunlarıyla ilgilenmiştir. Bu türlü spekülatif felsefe Marx'ın, yeni bir bilgi alanında metafiziğin yerine bilimi koymak için, reddettiği şeydi. (40)

Marx yalnızca kendi araştırma yönteminin «maddeci temeli»nden söz etmiştir. *Kapital*'in ikinci basımına yazdığı sonsözde okuyucuya, kendi «maddecilik»inin daha tam bir açıklaması için *Contribution to the Critique of Political Economy* adlı eserinin önsözüne bakmasını söylemektedir. Onbeş yıl önce Brüksel ve Paris'te kaleme alınmış olan müsveddelerde işlenen kuramı birkaç öneri içinde özetleyen bu önsözün incelenmesi, «madde» teriminin yalnızca insan varlığının temel ve ilk şartlarını belirtmek üzere kullanıldığını göstermektedir. Kullanılan ifadeler «maddi hayat», «hayatın maddi şartları», «maddi üretim güçleri», «maddi hayatın üretim biçimleri», «üretimin ekonomik şartlarının maddi değişimi», vs. dir.

Marx'ın bilimsel çalışması, daha önce de söylediğimiz gibi, herşeyden önce yeni bir tarihyazımı idi. O'nun en ilk ve başta gelen ilgisi tarihi değişim konusu üzerindedir. Hegel'den insanın kendini yaratması kavramını çıkarsamış, fakat Hegel'e aykırı olarak bu kendi-kendini-yaratmayı insanın Tabiata hakim olması temeline dayalı bir toplumsal gelişme olarak anlamıştır. Tarihi değişim konusundaki yorumlarında, toplum içinde yaşayan ve çalışan insanların güçleri veya araçları dışında başka hiçbir güç veya araca yer vermemiştir. Bundan dolayı Marx'ı bir tarih filozofu saymak yanıltıcıdır. Niyeti en azından toplumsal değişimin bilimsel bir açıklamasını yapmaktı, ve Hegel ile Genç Hegelcilere yönelttiği başlıca eleştiri, onların tarihçi değil, tarih filozofu olmalarıydı.

(39) Marx'ın kendisi 'tarihi maddecilik' ve 'diyalektik maddecilik' terimlerini hiçbir zaman kullanmamıştır. Bu terimlerin birincisi Engels'den ikincisi Plekhanov'dan gelmedir.

(40) Bu, özellikle **Theses on Feuerbach**'da açıkça görülmektedir.

Marx'ın bir tarih filozofu sayılmış olması, şüphe yok kısmen, eserinde ahlâki ve bilimsel yargıların birarada bulunmasından, fakat daha çok tarihi yönteminin yanlış anlaşılmasından ileri gelmiştir. (Bu yanlış anlama, Marx'ın gayretli, ama yanlış ardıçları tarafından yayılmıştır.) Marx'ın kendisi, bir eleştiricisine cevap vermek üzere yazdığı bir belgede tarihi yöntem anlayışını en açık biçimde açıklamıştır (41).

«Benim, kapitalizmin Batı Avrupa'daki kökenleriyle ilgili şemamı, içinde buldukları tarihi şartlar ne olursa olsun bütün uluslar için zorunlu evrensel bir hareketin tarihi-felsefi bir kuramına dönüştürmek zorunda kalmaktadır; bu evrensel hareket en sonunda, öyle bir ekonomik düzene ulaştıracaktır ki, bu düzen içinde toplumsal emeğin verimliliğindeki büyük artış insanın ahenkli gelişmesini mümkün kılacaktır. Fakat ben bunu reddetmek zorundayım. Kendisi bana çok fazla şeref atfettiği gibi, aynı zamanda itibarımı da sarsıyor. Bir örnek alalım. *Kapital*'de birçok vesilelerle eski Roma'daki pleblerin kaderine değindim. Bunlar başlangıçta bağımsız köylüler olup kendi topraklarını işlerlerdi. Roma tarihinin akışı içinde malları istimlâk edildi. Onları üretim ve yaşama araçlarından ayıran aynı gelişme, geniş toprak mülkiyetine ve büyük mali sermayeye de yol açtı. Böylece bir zaman geldi ki, bir yanda çalışma güçleri dışında herşeylerini yitirmiş olan özgür insanlar, öte yanda da onların emeklerini sömürmeğe hazır, bütün bu birikmiş servetin sahipleri grubu ortaya çıktı. Fakat ne oldu? Romalı proleterler ücretli insanlara dönüşmediler, ama Birleşik Amerika'nın güney eyaletlerindeki «fakir beyazlar'dan daha sefil, başıboş bir kalabalık haline geldiler. Bunların yanında kapitalist olmayan fakat köleliğe dayalı bir üretim düzeni ortaya çıktı. Böylece birbirine son derece benzeyen, fakat değişik tarihi durumlarda ortaya çıkan olayların oldukça değişik sonuçlar doğurduğunu görüyoruz. Bu olayların anahtarı, onları ayrı ayrı incelemek suretiyle, kolaylıkla bulunabilir; fakat başta gelen niteliği tarih-üstünlüğü olan bir tarihi-felsefi kuramın *Passe partout*'suna dayanacak olursak bu olayları asla anlayamayız» (42).

(41) Marx'ın 'felsefe düzenine' göre Rusya'nın, başka her ulus gibi, bir kapitalist gelişme aşamasından geçmek zorunluluğunda olduğunu ileri süren Mikhailovsky'ye verdiği yayınlanmamış cevap (Fransızca). Bknz.: Nicolai-On (N. Danielson'un takma adı), *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, Paris, 1902, s. 109.

(42) Bknz.: Marx'ın Annenkov'a mektubu (28 Aralık 1846); bu mektubunda Marx Proudhon'a yönelttiği ve sonradan **Felsefenin Sefaleti**'nde geliştirdiği eleştirilere yer vermektedir. Marx Proudhon'a bir **tarih felsefe-**

Bazı öğelerini Saint-Simon'a ve daha az bir ölçüde «sivil toplum» tarihlerini yazan yazarlara borçlu olmakla birlikte, Marx'ın tarihyazımı anlayışı gerçekten yeniydi. Marx tarihyazımının konusunun, özellikle Alman yazarlar arasında o güne kadar anlaşılagediğinden çok daha geniş olması gerektiğini düşünüyordu; O'na göre tarih din, politika, güzelyazın ve sanat alanlarının ötesine geçmelidir. Sanayi, yani bütün yanlarıyla insanın pratik faaliyetleri, psikoloji (43) ve tarihin başta gelen inceleme konusu olmalıdır, çünkü bu iki bilim de, Tabiat ve insanı konu alan daha genel bir bilimin bölümleridir.

Bu noktada Marx'ın tarihi, daha yerinde olarak tarihi sosyoloji diye adlandırılan şeye dönmektedir. Kendisi tarihin özel neden-sonuç çizgileriyle ilgilenmekten çok, bütün toplumsal düzenlerin sürekli olarak değişmelerden geçtiğini göz önünde tutarak toplumsal düzenlerin çözümlemesinde kullanılabilecek bir kategoriler dizisi geliştirmek istiyordu. Bu sosyolojinin başlıca konuları, yukarıda söylediğimiz gibi Marx'ın daha önceki yayınlanmamış yazılarında ulaştığı sonuçları özetliyen 1859 *Önsöz*'ünde kısaca belirtilmiştir. Bu konular şunlardır: (i) toplumun ekonomik yapısı, (ii) ideolojik üstyapı, (iii) toplumsal devrim, ve (iv) toplumun geleceği.

Biz burada bu konuların veya Marx'ın onları incelerken kullandığı türlü kavramların genel bir tartışmasına girmek istemiyoruz. Asıl amacımız Marx'ın toplumsal kurama getirdiği yeni öğeleri göstermektir. O'nun toplumun ekonomik yapısına verdiği büyük önem ne yeni, ne de şaşırtıcıydı: Marx'ın müjdecilerini tartışırken belirttiğimiz üzere bu husus tarihçi ve iktisatçılar arasında yaygın bir şekilde kabul edilen bir şeydi. Bu alanda Marx'ın kendi katkısı, iktisadi yapıyı içinde tartıştığı çerçeve (insanla Tabiat arasındaki başta gelen ilişki olarak insan emeğinin tarihi gelişimi çerçevesi) ve insan toplumlarını ekonomik düzenleri açısından sınıflandırma girişimiydi.

---

**cisi** olarak hücum etmektedir: 'Kısacası, bu tarih değil, modası geçmiş Hegelciliktir. Dünyevi tarih, yani insanların tarihi değil, kutsal tarih, yani düşüncelerin tarihidir. O'nun (Proudhon'un) anlayışına göre insan düşüncenin, ya da ebedi sebebin, kendi gelişmesi uğruna kullandığı bir araçtır.'

(43) Sanayi 'insan yeteneklerinin açık kitabidir'. **Economic and Philosophical Manuscripts, Marx-Engels Gesamtausgabe, Cilt I, Kesim 3, s. 121**

Marx'ın çok daha orijinal bir katkısı, ideolojik üst-yapı; toplumun «gerçek temeli» dediği üretim biçimi ve bununla birlikte giden toplumsal ilişkiler konusundaki çözümlemesiydi. «İnsanların varlık şartlarını tayin eden onların bilinci değildir; tersine onların bilincini tayin eden içinde buldukları toplumsal şartlardır» yolundaki görüşü felsefi (epistemolojik) bir öneri olmayıp, ideolojik yapıların, hukukun, politikanın, dinin, sanatın ve felsefenin ortaya çıkışıyla ilgili bir görüştür. Marx'a göre bilimsel araştırmanın sürçme taşı, ekonomik gelişmenin belli bir aşamasıyla türlü kültürel ürünler arasında kurulabilecek korrelasyonlar hesaba katılmaksızın, tek başlarına ele alınan bu «ideolojik biçimlerdir». O'na göre üretim biçimleri, sınıf yapısı ve düşünce veya sanat üslupları arasında bu tür korrelasyonlar, bir çok durumlarda kolaylıkla kurulabilir.

Marx bilgi sosyolojisini esas itibariyle sağlam bir toplumsal bilimin kurulması için ortamı hazırlamak üzere geliştirilen bir eleştireci kuram saymakla birlikte, gerçekte kendisi bu bilim dalının başlatıcılarından biridir. Marx'ı bu alanda izleyenler genellikle bilgi sosyolojisi adına çok büyük iddialarda bulunmuşlardır; fakat yine de düşünce tarihine ve özellikle siyasal düşünce tarihine önemli katkılar yapmışlardır. (44)

Üçüncü konu, toplumsal devrim konusu sosyologlar ve öbür toplumbilimciler tarafından geniş ölçüde ihmal edilmiştir. Gerçekten bütün bir toplumsal değişme sorunu şaşkıncı ölçüde az ilgi görmüştür; ancak yeni yeni sosyologlar, antropologlar ve iktisatçılar bu sorunun özel bir yanını, yani Batılı teknolojinin etkisi altında az-gelişmiş ülkelerdeki toplumsal değişme süreçleri konusunu incelemeğe başlamışlardır. Fakat devrimlerin insan toplumlarının örgütlenmesi üzerindeki son derece geniş etkileri karşısında, Marx'tan sonra hiç bir sosyoloğun devrimci hareketlerin çözümlemesini veya devrimlerin karşılaştırmalı bir incelemesini yapılmaya değer bir çalışma saymamış olması tuhaftır. Devrim sosyolojisine bugüne kadar yapılmış kayda değer tek katkı bizzat Marx'inkidir.

Son olarak Marx'ın sosyolojik çözümlemesinin dördüncü konusu insan toplumunun geleceği konusudur. İşte burada sosyoloji ve toplum felsefesi aynı zamanda hem bir bilimsel bilgi bütünü, hem de siyasal eylem iticisi olan bir doktrin yaratmak üzere birbirine karışmaktadır.

(44) Örneğin bknz.: K. Mannheim'ın denemesi, 'Conservative Thought', *Essays On Sociology and Social Psychology*, London, 1953.

**Bilim ve devrim :**

Toplumsal incelemeler alanında bilimsel çözümlenmelerle ahlâki yargıların birarada bulunması hiç de yaygın olmıyan birşey değildir. Marx'ta alışılmamış bir yan vardır, ve eseri son derece ilgi çekicidir, çünkü tanınmış başka toplumsal düşünürlerden farklı olarak örgütlenmiş bir siyasal hareketin kabul edilen önderi ve daha sonra da peygamberi idi.

İlk yazılarının yayınlanması O'nun entellektüel gelişmesinin bu yönüne yeni bir ışık tutmuştur. Bu yazılar ve özellikle Paris'te geçirdiği sürgünden (Ekim 1843) önceki dönemde yazılmış olanlar, Marx'ın sosyolojik tarih kuramına ulaştıktan sonra değil, bundan önce sosyalist olduğunu göstermektedir.

Marx'ın sosyalist harekete katılması, Hegel'in ve ardıçlarının siyasal felsefesini kesinlikle reddettikten sonra olmuştur; bunu bitmemiş olan önemli bir eleştiri eserinde yapmıştır; bu eser *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* adı altında 1927 de yayınlanmıştır (45).

Marx bu eserini sürgüne giderken beraberinde götürdü. İşçi sınıfı grupları ile ve böylece sosyalist hareketle ilişki kurduğu Paris'te yerleşir yerleşmez eserini yazmağa devam etti ve Hegel'in hukuk felsefesi üzerine yazdığı eleştiriye bir önsöz hazırladı (46).

Bu sonuncu metin aynı zamanda hem ahlaki bir bildiri, hem de bir fakirlik sosyolojisi şeması idi. Burada Feuerbach'dan esinlendiği açıkça görülmektedir, fakat Marx bundan çok önce dinin antropolojik incelemesinin üstüne çıkmış ve bir toplum eleştirisinin ana çizgilerini vermiş bulunuyordu.

«İnsan dini yapar, din insanı yapmaz. Din gerçekten insanın, evreni bir bütün olarak algılamadığı sürece (kendisini evren içerisinde algılamadığı sürece) kendi bilincine varması ve kendi kendinin farkında olmasıdır. Fakat insan dünyanın dışında oturan soyut bir varlık değildir. İnsan insanların dünyası, devlet ve toplumdur. Bu devlet ve bu toplum içe-dönük bir dünya bilinci olan dini yaratır, çünkü kendileri içe-dönük bir dünyadırlar. Din bu dünyanın genel kuramı, onun ansiklopedik bir özeti, kitlelerin anlayacağı biçimdeki mantığı, manevi *point d'honneur*'ü, heyecanı, ahlaki yaptırımını, muhteşem tamamlayıcısı, teselli ve haklılığının

(45) Marx - Engels Gesamtausgabe, cilt : I, Bölüm I, kesim 1, ss. 403 - 553.

(46) *Ibid.*, ss. 607 vd.

genel temelidir. İnsan hakiki bir gerçekliğe sahip olmadığı sürece, insan varlığının hayali bir biçimde farkına varılmasıdır. Bundan dolayı dine karşı mücadele, dolaylı olarak manevi rayihası din olan bu dünyaya karşı bir mücadeledir.

Dinsel acı aynı zamanda gerçek acının bir ifadesi ve gerçek acıya karşı bir protestodur. Din ezilen yaratığın iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın duygusu, ruhsuz şartların ruhudur. Din insanların afyonudur.

İnsanların hayali mutluluğu olan dinin ortadan kaldırılması, onların gerçek mutlulukları için yapılan bir istektir. İnsanların içinde buldukları şartlar hakkındaki hayallerini terk etmelerini istemek, hayal kurmayı gerektiren bir durumu terk etmelerini istemekdir.

... Hemen yapılması gereken iş, insanın din dışındaki yabancılaşmasını göstermektir, çünkü kutsal biçim altındaki yabancılaşması gösterilmiş bulunuyor. Böylece tanrıya yöneltilen eleştiri dünyaya yöneltilen eleştiriye, dine yapılan eleştiri hukuka yöneltilen eleştiriye, ve teolojiye yöneltilen eleştirici de siyasete yöneltilen eleştiriye dönüşmüştür.»

Görüldüğü gibi Marx daha 1843'de, sonradan hiçbir zaman ayrılmadığı bir entellektüel ve pratik program tesbit etmiş bulunuyordu. Amacı spekülatif felsefeyi, sefalet içindeki insanlara yararlı olabilecek eleştirici bir toplum kuramına dönüştürmektir. Marx bu insanlara «proletarya» dedi, fakat hala sosyolojik bir kavram geliştirmiş olmaktan uzaktı. Paris proletaryasını gözlemlemiş ve sefalet ve isyanın ta kendisini gözlerinin önünde görmüştü. Mesleğini özgür bir şekilde yapması otoriter bir hükümet tarafından yasaklanan bir düşünür ve yazar olarak kendi tecrübesi ile proleteryanın içinde bulunduğu durum arasında bir bağ bulunduğunu gördü. Onları bağlayan şey *yabancılaşmaydı*, yani insanın kendisinden ve komşularından ayrılması, yurttaş olarak insanın işçi olarak insandan ayrılması, insanın toplumsal güçlerinin keyfilik ve adaletsizliğin tam kendisi olan dış bir güce mal edilmesidir. Böylece insanın yabancılaşması kapitalist toplumun temel kötülüğü olarak ortaya çıkmıştır.

Bu kötülük proletarya biçiminde kendisini göstermektedir. Proletarya, sivil toplumdaki bir sınıfın üyesidir; fakat bu sınıf sivil toplumun bir sınıfı olmayıp bütün sınıfların çözülmüş şeklidir; toplumun, acıları evrensel olduğu için evrensel nitelik taşıyan bir alanıdır; kendisine yapılan haksızlık özel olmayıp genel bir hak-

sızlık olduğu için düzeltme isteğinde bulunmaz; yalnızca bir insan statüsü dışında hiçbir geleneksel statü istemez; nihayet, kendisini toplumun bütün öbür alanlarından kurtarmadıkça, yani toplumun bütün öbür alanlarını da kurtarmadıkça, kurtulması mümkün olmayan bir alandır...»

Marx son yazılarında gençliğinde edindiği ve açıkça Saint-Simon ve Feuerbach'tan olduğu kadar, 18. yüzyılın maddeci yazarlarından da gelen ahlaki ülkülerini hiç şüphe konusu yapmadan doğru saymıştır (47). Amacı, -bunu aynı zamanda sosyalist hareketin de amacı sayıyordu- içinde insanların kapitalist toplumun «yabancılaşmalarından» ve «aracılıklarından» kurtularak ve hem Tabiatı, hem de kendi toplumsal ilişkilerini anlayıp denetliyerek kendi kaderlerinin hakimi olacakları bir toplumdur. Bu ülkü yalnız Marx'a özgü değildir; 19. yüzyıl ilerleme kuramlarının çok bilinen bir eğiliminin özelliği idi. İngiltere'de bunu, hem tabii hem de toplumsal çevrenin akılcı denetiminin insan için en yüksek önemde entellektüel ve ahlaki bir amaç olduğunu Marx kadar güçlü bir şekilde savunan L. T. Hobhouse temsil ediyordu.

Bu gelenekte Marx'ın öbür yazarlardan ayrıldığı nokta, kendi zımni ahlâk felsefesini açıkça belirtmemesi ve dolayısıyla ortaya çıkan sorunların karmaşıklığını farketmemesiydi. Sonradan giriştiği faaliyetleri yönelten ahlâki taahhüdün -sonuçlarıyla birlikte- muhasebesini yalnız ilk yazılarında ve özellikle *Economic and Philosophical Manuscripts*'de vermiştir (48).

(47) Örneğin bkz.: **Heilige Familie, Marx - Engels Gesamtausgabe**, cilt I, bölüm 3, ss. 307 - 308.

(48) ...Marx'ın sosyolojisi gibi toplum felsefesinin de eldeki metinlerden yararlanılarak yeniden kurulması gerekmektedir. Marksistlerin bu yoldaki çabaları, örneğin Kautsky'nin **Die Ethik und die materialistische Geschichtsauffassung**'u bugüne kadar yalnız gülünç sonuçlar vermiştir. Değişik bir deneme için bkz.: M. Rubel, **Pages choisies de Karl Marx**, Paris, 1948.