



ANKARA

HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MARX'IN KAPİTAL'İNDE YÖNTEM

İbrahim KORKMAZ

Tez Danışmanı

Doç.Dr. Özge Çelik RUSSELL

DOKTORA TEZİ

AMME İDARESİ ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

HAZİRAN-2019



MARX'IN KAPİTAL'İNDE YÖNTEM

İbrahim KORKMAZ

DOKTORA TEZİ
AMME İDARESİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

HAZİRAN 2019

İbrahim KORKMAZ tarafından hazırlanan “Marx’ın Kapital’inde Yöntem ” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Amme İdaresi Anabilim Dalına bağlı Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç.Dr. Özge Çelik RUSSELL

Anabilim Dalı : *Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi*

Üniversite Adı: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.....

Başkan : Prof.Dr.Remzi DEMİR

Anabilim Dalı *B: l i m T a r i h i*

Üniversite Adı: Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.....

Üye : Prof.Dr.Filiz KARTAL

Anabilim Dalı *Siyaset Bilimi Anabilim Dalı*

Üniversite Adı: Ankara Üniversitesi *SBF*

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.....

Üye: Prof.Dr.Mehmet OKYAYUZ

Anabilim Dalı

Üniversite Adı: ODTÜ

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.....

Üye : ^{Doç.} Prof.Dr.Tuncay ÖNDER

Anabilim Dalı *Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi*

Üniversite Adı: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.....

Tez Savunma Tarihi:25/06/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....
Prof. Dr. Figen ZAİF

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



İbrahim KORKMAZ

25.06.2016

Marx'ın Kapital'inde Yöntem
(Doktora Tezi)

İbrahim KORKMAZ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Haziran 2019

ÖZET

Marx *opus magnum*'u Kapital'de, modern toplumun iktisadi hareket yasasını ortaya çıkarmak için kapitalist üretim tarzını ve kapitalist üretim ilişkilerini ve ona tekabül eden ilişki biçimlerini inceler. Marx, *Kapital*'de, bir bütün ve teorik model olarak ele alınabilecek *a priori* yapı oluşturan kategoriler ve kavramlar sistemini diyalektik tarzda yeniden inşa eder ve sunar. Marx'ın bu teorik modelinde ya da sisteminde bireyler, iktisadi kategorilerin, sınıf ilişkisi ve çıkarların kişileştirmeleri, temsilcileri olarak ele alınmıştır. Bu anlamda, Marx'ın inşa ettiği sistem ya da teorik model idealize edilmiş özelliklere sahip, birbirleriyle idealize edilmiş ilişki içinde olan ve idealize edilmiş yasalara uyan ve kapitalist üretim tarzını belirli bir perspektife göre temsil eden idealize edilmiş nesnelere oluşmaktadır. Marx, bu diyalektik olarak inşa ettiği teorik modelini kullanarak kapitalist üretim tarzı hakkında bilimsel, tarihsel, felsefi ve hatta politik savlar ileri sürmüştür. Marx'ın gerçekliği temsil etme, diğer bir ifadeyle, model inşa edip kullanma etkinliği, bilimsel bir etkinlik olarak görülebilir Marx, modelini, materyalist diyalektik bir perspektiften inşa etmiştir ve bu perspektiften hareketle klasik politik iktisatın büyük, önemli kategorilerinin diyalektik bir açıklamasının bütünleşik bir sistemini sunmaya çalışmış, onları bu yolla yorumlamış ve diyalektik bir tarzda yeniden inşa etmiş ve daha önceki kategoriler sisteminde içerilmiş olan yeni kategoriler sunmuştur. Marx, böylelikle, daha önce iktisadi sorunların incelenmesinde uygulanmamış diyalektik araştırma ve sunum yöntemini kullanmıştır. Bununla birlikte, Marx'ın diyalektiği, materyalist-tarihsel temellerinde Hegel'in diyalektiğinden sadece farklı değil aynı zamanda diyalektik anlamda onun tamamıyla karşıtıdır. Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da kategorilerin toplumsal, tarihsel ve öznelerarası boyutları ortaya çıkarılıp, diyalektik method yoluyla yeniden inşa ile sunulmaya çalışılır ama Marx'ta diyalektik ona bir perspektif sağlayan onun tarihin materyalist anlayışına bağımlıdır ve bu diyalektik Hegel'in programındaki diyalektikten bu nedenle ayrıdır. Marx, ayrıca, kendi çağının politik iktisatçılarından da, kategorilere toplumsal, tarihsel ve öznelerarası bir boyut ekleyerek kendi materyalist tarihsel perspektifiyle kapitalizmin tarihselliğini kendi modeline dâhil etmek anlamında da ayrılır. Bu tezde, Marx'ın bilimsel etkinliğinde kategorilere materyalist, tarihsel ve öznelerarası bir boyut eklemek için Hegel'in *Mantık Bilimi'nin* Marx'a büyük bir hizmet sunduğunu tartışacağım ve savunacağım. Bu savı temellendirmek için, Kant'ta diyalektiğin aklın bir antinomisi olarak tekrar ortaya çıkışını ve daha sonra da Hegel'in ve Marx'ın programlarında diyalektiğin “zorunlu olarak” görünüşünü, tarihsel arka planıyla birlikte felsefi bir tarzda sergileyeceğim.

Bilim Kodu : 117106

Anahtar Kelimeler : Siyaset Bilimi Metodolojisi, Siyasal Düşünce Tarihi, İktisat Felsefesi, Marx, Hegel, Diyalektik, Marx'ın Yöntemi

Sayfa Adedi : 183

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Özge Çelik Russell

Marx's Method in Capital

(Ph. D. Thesis)

İbrahim KORKMAZ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

June 2019

ABSTRACT

In his *opus magnum Capital*, Marx examines the capitalist mode of production and relations of production and forms of intercourse that corresponds to it in order to reveal the economic law of motion of modern society. In *Capital*, Marx re-constructed and presented dialectically a system of categories and concepts as *an a priori* construction that can be taken as a theoretical model as a whole. In Marx's theoretical model or his system, in *Capital*, individuals are dealt with only in so far as they are the personifications of economic categories, the bearers of particular class-relations and interests, that is, the theoretical model Marx constructed is composed of idealized objects having idealizing properties and being in idealized relation to one another and obeying idealized laws, representing an aspect of the capitalist mode of production. Using this theoretical model constructed dialectically, Marx made scientific, historical, philosophical and even political claims about the capitalist mode of production. Marx's activity of representing reality, i.e., constructing and using the model in question should be seen as a scientific activity. Marx constructed his theoretical model from a (materialist) historical (and dialectical) perspective. And from this perspective, concepts or categories [of classical political economy] that are introduced within the structure of the model, are construed and re-constructed in a dialectical way by Marx, in addition, he provided new categories that are already contained in the unity of previous categories, by the dialectic method of analysis which he has employed, and which had not previously been applied to economic subjects. However, as it is well known, in its foundations, Marx's dialectic is not only different from the Hegelian dialectic but exactly opposite to it in a dialectical sense. As in Hegel, even if Marx also tries to reveal and present the social and historical dimensions of the concepts, Marx's dialectic used in his scientific activity depends on the materialist conception of history, which provides a perspective from which model constructed, different from Hegel's dialectic in Hegel's own philosophical program. Marx also departs from political economists of his age in adding a social, historical, and inter-subjective dimension to the categories by incorporating the historicity of capitalism with his materialist perspective into his theoretical model. In the dissertation, I will argue that in order to add materialist, historical, and intersubjective dimension to the categories in his scientific activity, Hegel's *Logic* provided a great service to Marx. To justify this claim, I will try to present re-emergence of dialectic as an antinomy of reason in Kant and then the manifestation of dialectic "necessarily" in Hegel's and Marx's program in a philosophical way of reasoning with historical background.

Science Code : 117106

Key Words : Political Science Methodology, Philosophy of Economics, History of Political Thoughts, Marx, Hegel, Dialectics, Marx's Method

Page Number : 183

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Özge Çelik Russell

TEŞEKKÜR

Prof. Dr. Filiz Kartal, bu tezin başlaması, zorluklar karşısında ilerlemesi için her zaman desteğini sundu. Tezin yazım sürecinde eleştirileriyle, akademik bir çalışmanın gerektirdiği özgürlük ile eleştiri arasında dengede, kendisiyle tezin her aşamasını tartışma olanağını sağladı. Prof. Kartal olmasaydı, tezin sonuca ulaşması olanaksız olurdu. Kendisine teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Mehmet Okyayuz, tezin içeriğinin yönünün belirlenmesinde etkili oldu. Tezde, Marx'ın yönteminin bir toplumsal eleştiri olarak, maddi olanın diyalektiği ile bağlantı kurularak sunulmasını, tezin her aşamasında, yapıcı eleştirileri ile teşvik etti. Kendisine teşekkür ediyorum.

Prof.Dr. Remzi Demir, Marx'ın yöntem sorununun toplumbilimsel araştırma sürecine etkisi dikkate alınarak sürdürülmesini, tezin her aşamasında vurgulayarak, tezin sistematik bir bütün oluşturmasını teşvik etti. Kendisine teşekkür ediyorum.

Doç.Dr. Özge Çelik Russell, tezin TODAİE'den sonra Hacı Bayram Veli Üniversitesi'nde tamamlanma sürecini anlık müdahaleleriyle kolaylaştırdı. Kendisine teşekkür ediyorum.

Tezi; sabrı, anlayışı, güçlü iradesiyle desteği için sevgili eşim Gamze ve koşulsuz sevgisiyle yanımda olan kızım İpek İren için yazdım.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
1.GİRİŞ	1
2. SOVYET MARKSİZMİ VE BATI MARKSİZMİNİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ.....	9
2.1. Sovyet Marksizminin Tarihsel Gelişimi İçinde Diyalektik Materyalizmin Eleştirilmesi	9
2.2. Genç Marx-Olgun Marx: Yöntemsel Süreklilik Bağlamında Batı Marksizminin Eleştirilmesi	32
3. MARX'IN MATERYALİST DİYALEKTİĞİNİN FELSEFİ TEMELLERİ.....	37
3.1. Descartes, Kant ve Marx'la İlişkisiyle Hegel Felsefesi'nin Temelleri	37
3.2.Batı Felsefesi'nde Genel Olarak Yöntem Düşüncesi.....	39
3.3. Descartes ve Cogito.....	47
3.4.Kant: Hume ve Descartes'in Cogito'su Üzerine	51
3.5.Kant: Tamalgının Transendental Birliği	58
3.6. Hegel'in Mantık Bilimi'nde Diyalektiğin Sunumu ve Marx'ın Kapital'inde Değer'in Diyalektiği.....	65
3.7.Hegel ve Özbilinç Ya da İnsanın Tarihsel Yorumu	100
4. MARX'TA MATERYALİST DİYALEKTİĞİN OLUŞUMU: TARİHSEL GELİŞİM VE YÖNTEMSEL ZORUNLULUK OLARAK DİYALEKTİK.....	107
4.1. Marx'ın Entelektüel Gelişimi: Tarihsel Bağlam, Hegel Eleştirisi, Materyalist Tarih Kuramı.....	107
4.2.1844 Elyazmaları'ndan Yöntemin Maddi Temellerine.....	122

	Sayfa
4.3. Marx'ın Yönteminin Bilimsel Unsuru	128
4.4. Marx'ın Politik Ekonomi Eleştirisi: Smith ve Ricardo	135
4.5. Marx'ta Diyalektiğin Görünüşü: Çağdaş Yorumlar	141
5. SONUÇ	157
KAYNAKÇA	169
ÖZGEÇMİŞ	183



1.GİRİŞ

Bu doktora tezinin konusu, Marx'ın *magnum opus*'u *Kapital*¹'de yöntemdir. Marx'ın *Kapital*'deki "diyalektik yöntem" anlayışının mantıksal ve açıklayıcı ilişki içinde olduğu öbür anlayışların, eş deyişle onun uğraklarının(*moment*) sergilenmesiyle, Marx'ın yönteminin belirleniminin (*bestimmung, determination*) açığa çıkarılması, Marx'ın Hegel diyalektiğine neden gereksinim duymuş olduğunun gösterilmesiyle sağlanabilir. Marx'ın diyalektiği, Hegel diyalektiğinin örnekleme değil; onun *diyalektik anlamda* karşıtıdır. Marx, Hegel'in diyalektik anlayışını, kendi materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramının sağladığı bakış açısı (*perspective*) ile önce olumsuzlar, onun "idealist" yanlarını bir kenara atar; sonra da, olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla, Hegel'in diyalektik anlayışının rasyonel yanını kendi "materyalist" diyalektik anlayışında kavrar. "Diyalektik yöntem" sözkonusu olduğunda, Marx'ın yazılarında ve mektuplarında sıklıkla önce materyalist olduğunu vurgulaması, sonra da Hegel diyalektiğinde olumladığı yanı ifade etmesi, Marx'ın Hegel diyalektiğini, *diyalektik anlamıyla* nasıl kavradığını açıkça gösterir.² Marx, bu nedenle, Hegel diyalektiğinin tersine çevrilmesi gerektiğini ifade eder.³ Marx'ın materyalist diyalektiğinin çıkış noktası, onun materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramıdır. Marx'ın, 1859 *Önsöz*'ünde⁴ özlü ifadesi bulan sözkonusu kuramda, materyalist çıkış noktası, tarihin de başladığı yer, insanın üretici faaliyeti olduğu için, tarihselliği içinde kapitalist üretim tarzına, kapitalist üretim ilişkileri ve ona tekabül eden ilişki biçimlerine içkin diyalektik hareketin betimlenmesi, Marx'ın yöntemi olmaktadır. Bu nedenle, Marx'ın, kuram ile tarihsel pratiğin diyalektik birliğini, bu nedenle eylem uğrağını içeren materyalist diyalektik anlayışı ve ona tekabül eden "diyalektik yöntem", kendi araştırma nesnesine uygun olarak, önceden belirlenmiş yöntemsel ilkelerin, araştırma kurallarının araştırma nesnesine uygulanması değil; araştırma nesnesi

¹Metinde Marx'ın Kapital isimli eserine yapılacak atıflarda üç kaynaktan yararlanılacaktır.Öncelikle, Kapital'in Penguin Books'tan çıkan Ben Fowkes çevirisini temel alacağım.Kapital'in Sol yayınlarından çıkan Alaattin Bilgi'nin İngilizceden yaptığı çevirisi ile Yordam yayınlarından Mehmet Selik ve Nail Satlıgan'ın Almanca'dan yaptığı Türkçe çevirilerden de yararlanacağım.

² Örnek olarak, Marx, Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 6 Mart 1868 tarihli mektupta şöyle yazmaktadır: "He knows very well that my method of development is not Hegelian, since I am a materialist and Hegel is an idealist. Hegel's dialectic is the basic form of all dialectic, but only after it has been stripped of its mystical form, and it is precisely this which distinguishes my method."(Son derece iyi biliniyor ki, benim gelişim yöntemin, Hegelci değil, çünkü, ben materyalistim, Hegel ise, idealist. Hegel'in diyalektiği, tüm diyalektiğin temel biçimidir; fakat mistik biçiminden sıyrıldıktan sonra ki, bu mistik biçim onun yöntemini benimkinden kesin olarak ayırır.)

³With him it is standing on its head. It must be inverted, in order to discover the rational kernel within the mystical shell. Karl Marx, *Capital*, Penguin Books, 1982, s.103 ([Hegel'de diyalektik] baş aşağı durur. Mistik kabuğun içindeki rasyonel yanı keşfedebilmek için, tersine çevrilmelidir.)

⁴ Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1993.

olan kapitalist üretim tarzı, kapitalist üretim ilişkileri ve ona tekabül eden ilişki biçimlerinin “diyalektik” hareketinin betimlenmesidir. Bu açıdan bu tezde, Marx’ın materyalist diyalektik anlayışının oluşumu sergilenmeye, eş deyişle, Marx’ın materyalist diyalektik anlayışının temellerinin eleştirel felsefi bir değerlendirilmesi sunulmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle, bu tezin, isminden hareketle, “Marxist” “bilimsel” araştırma el kitabı(*text book*) olarak görülmesi hatalı olacağı gibi, hem Hegel’de hem de Marx’ta kendisiyle araştırmanın sürdürüleceği, önceden ilkeleri saptanmış yöntem anlayışının olmadığı da özellikle belirtilmelidir. Bununla birlikte Marx’ın, tarihselliği içinde kapitalist üretim tarzına, kapitalist üretim ilişkileri ve ona tekabül eden ilişki biçimlerine içkin hareketin diyalektik tarzda olduğunu, materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramı ile temellendirdiği dikkate alındığında, Marx’ın diyalektik anlayışının oluşumunun felsefi değerlendirilmesi, materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramının temellerinin de eleştirel değerlendirilmesini kapsamalıdır. Bu nedenle, yalnızca Marx’ın kendisinin bizzat yayıma hazırladığı *Kapital 1. Cilt*’teki yönetime dayalı sınırlı “açıklamalara,” aslında ipuçlarına demek daha doğrudur, bakılarak Marx’ın yönteminin bütünüyle temellendirilmesi olanaklı değildir⁵. Tez, bu nedenle, Marx’ın materyalist diyalektiğinin oluşumunu hem felsefi, kuramsal uğraklarıyla, hem de somut tarihsel uğraklarıyla kapsamak üzere bölümlendirilmiştir. Tezde, materyalist diyalektiğin oluşumun betimlenmesi amacına uygun olarak, belirli uğrakların tekrarından kaçınılmamıştır. Bu çerçevede Marx’ın yöntemi *üzerine* felsefi bir açıklama yapılmaya çalışılan bu tezde, Marx’ın araştırmalarında diyalektiğe neden gereksinim duymuş olabileceğine yönelik mümkün yanıtlarından birinin diyalektik bir tarzda sunulmaya çalışılması, tezin amacıdır.

Burada “yöntem” tezin ileri bölümlerinde göreceğimiz üzere, “mantık” ve “bakış açısını” da kapsamaktadır. Yöntem, *Kapital*’in Almanca basımında, “*dialektische Methode*”⁶ İngilizce basımında *dialectical method*⁷; olarak, Türkçe basımlarda da “*diyalektik yöntem*” olarak geçmektedir. Bu sorunun yanıtlanmasında, araştırma nesnesi doğrudan *Kapital* olduğu için, bu eserin doğrudan ve dolaylı olarak göndermede bulunduğu yapıtlar esas alınmakta, ayrıca Marx’ın yöntemle ilgili mektupları da değerlendirilmektedir.

⁵ Bu nedenle, Marx’ın materyalist diyalektik anlayışı ve ona tekabül eden yöntemin oluşumu ile bu yöntemin *Kapital*’de sunumunu özenle ayırmak gerekir. *Kapital*’de diyalektik “yöntemin” sunumundan önce, Marx’ın diyalektik anlayışının oluşumu büyük ölçüde belirlenmiş olduğundan, salt *Kapital*’den çıkarılan bir “diyalektik yöntem”, diyalektiği şematize eder ve onu örnekler toplamına indirger.

⁶<http://www.arbeiterpolitik.de/Texte/Kapital/KAPITAL1.pdf>

⁷Karl Marx(Translated by Ben Fowkes), *Capital*, Penguin Books,1982, s.103

Marx, yöntem konusunda yapıtında yalnızca Almanca Birinci basıma Önsöz’de ve İkinci basıma Sonsöz’de bağlamı son derece derin; ama son derece kısa ve yazıldığı günden bugüne tartışmalı kalan, metin ve mektuplarında yöntemle ilgili yazılanlar dışında, bütüncül bir açıklamada bulunmamıştır. Aksine, Sonsöz’de sunum yöntemi ve araştırma yöntemi ayrımı yaparak konuyu daha da karmaşık hale getirmiş; Fransızca basıma önsöz yerine konulan *Maurice la Châtre’a* yazılmış mektupta da ekonomik sorunlara daha önce uygulanmamış olan analiz yöntemini “uyguladığını”⁸ belirtmiştir.

Yöntem konusunda bütüncül bir açıklama sunmamasının nedenini, Marx, Engels’e yazdığı 16 Ocak 1858 tarihli mektupta, vakit bulamamak olarak belirtse de, aslında *Kapital*’in basım yılı 1867’ye daha sonra da yaşamının sonuna kadar da fırsat bulamamasının asıl nedenini, Marx’ın sağlığında *Kapital*’i tamamlayamamış olmasında ve yönteminin *diyalektik* niteliğinde, eş deyişle, yöntemin kuram ve tarihsel pratiğin-eylemin birliği olmasında aramak gerekir.

Tezin ikinci bölümünde, Sovyet Marksizmi, *hümanist Marx* anlayışı⁹ ve ona tepki ve alternatif olan Althusserci *bilimsel Marx (Mature Marx)* anlayışları, Marx-Hegel ilişkisini farklı anlayışlarla ele almakta oldukları için eleştirilmekte ve diyalektik anlamda olumlu yanlarıyla tezde içermeye çalışarak tezin dışında tutuyoruz. Diğer bir ifadeyle, Althusserci *bilimsel Marx (Mature Marx)* anlayışını, Marx’ın diyalektik anlamda ve yöntem sözkonusu olduğunda metinsel kanıt sunmadaki yetersizliği nedeniyle, tezimizde metinsel kanıtları sunarak; *Hümanist Marx* anlayışını da Marx’ın yöntemini Genç Marx dönemi yapıtlarına dayalı açıklamadaki yetersizliği nedeniyle ve Sovyet Marksizmini de Marx’ın Engels yorumuna ağırlık vermesinin neden olduğu farklı bir diyalektik yöntem anlayışına neden olması nedenleriyle eleştirel bir değerlendirmeye dışarıda bırakıyoruz.¹⁰

Gerçekten de Marx’ın materyalist felsefesini, bir tarih felsefesi ve sosyal bilimler felsefesi olarak Marx’ın yapıtlarında bulmak olanaklı olsa da, sözkonusu materyalist felsefenin temeli olarak materyalist diyalektiği *sistemantik olarak ve bütünüyle* Marx’ta bulmak olanağı yoktur. Diğer bir ifadeyle, Marx’ın materyalist tarih ve toplum kuramından söz edilebilirse de,

⁸“the method of analysis which I have employed, and which had not previously been applied to economic subjects,”Ibid, s.104. Benim kullandığım ve daha önce iktisadi sorunlara uygulanmamış olan inceleme yöntemi.

⁹Anlayış, *conception* karşılığı olarak kullanılmakta olup, anlamı, Hegel felsefesinin anlatıldığı bölümde açık olarak sunulmuştur.

¹⁰Kant’ın eleştiriden anladığı bu noktada önemlidir.

bu kuramlara temel olacak bir materyalist diyalektik felsefenin ontolojisine ve epistemolojisine *sistemik olarak ve bütünüyle* Marx'ta rastlamak olanağımız yoktur. Oysa Marx'ın *Kapital*'inin yönteminin açıklanması, temellerinde, diyalektiğin yöntem bakımından açıklanmasıyla, materyalist diyalektiğin açıkça ortaya konulabilmesine de bağlıdır. Marx'ın *Kapital*'inin yönteminin açıklanması bağlamında düşünülürse bu felsefi boşluk, ideolojik açıdan da bir boşluk yaratmış ve tarihsel, politik ve ideolojik olarak da iki yaklaşımla giderilmeye çalışılmıştır. Bu konuda ilk çaba, Engels'in çabasıdır ve Sovyet ideolojisi içinde, “diyalektik materyalizm” ile sonuçlanmıştır. İkinci çaba, Batı Marksizmi içinde iki ayrı kanaldan gelmiştir: Birinci kanal, Marx'ın *ilk dönem yapıtlarına* başvurarak, sözkonusu yapıtlardaki tarih ve toplum felsefesinden hareketle ve Marx'ın Hegelci temellerini de vurgulayarak geliştirilmiş materyalist diyalektik anlayıştır. İkinci kanal ise, *Kapital*'de yöntem sözkonusu olduğunda Marx'ın neredeyse tüm Hegelci bağlarını kopararak felsefi diyalektiği bir kenara koyan Althusserci yaklaşımın yarattığı *Kapital*'in bilimsel yoruma bağlı yöntem yorumudur. Batı Marksizmi, çok büyük ölçüde, Marx'ın yapıtlarından onun yöntemini çıkarma girişimi iken Sovyet Marksizmi, büyük ölçüde Engels'in Marx yorumuna ve Engels'in materyalist doğa kavramsallaştırması, doğa diyalektiğine ve yöntemine bağlı kalmıştır. Gerek Sovyet Marksizmi içinde gerekse de Batı Marksizmi çerçevesindeki yaklaşımların tezin ikinci bölümünde eleştirel bir değerlendirmesini yapılmaktadır.. Bu eleştirel değerlendirmede, Sovyet Marksizminin diyalektik yöntemi diyalektik yasalara indirgeyen anlayışının eleştirilmesi, Batı Marksizminin de Marx'ın görüşlerini süreksizlik içinde alan yaklaşımının eleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Tezin üçüncü bölümünde, Marx'ın materyalist diyalektik yönteminin felsefi temelleri ele alınmaktadır. Marx'ın “materyalist” diyalektik anlayışı(*conception*), “karşıtı” Hegel diyalektiği bakımından ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bunun için de, Hegel'in diyalektik mantığı, Kant'ın felsefesine göre; Kant'ın felsefesi de Descartes'a göre sunulmaktadır. Bu bölümdeki sunum, Kant'ın bilgi kuramında, farklı görünse de birbirini içeren “ben neyim?” ve “ben neyi bilebilirim?” sorularını dikkate alarak, anlama yetisinin(*understanding*) yapısı ve işlevinin tartışılmasını Kant'ın Descartes'ın mottosu üzerinde verdikten sonra, Kant'ın “anlama yetisini” kavrayışını, “ben anlayışını” ve “diyalektik anlayışını” Hegel' eleştirisinin konusu haline getirmektedir. Hegel'in Kant eleştirisi üzerinden onun “diyalektik anlayışını”, “ben kavrayışı” ile kendi mantığının zorunluluğunu nasıl temellendirmeye çalıştığı gösterdikten sonra, felsefi bağlamı içinde Marx'ın Hegel'in Mantığı'na politik ekonomi

eleştirinde neden gereksinim duyduğunu/ duymak zorunda kaldığı yeri geldiğinde karşılaştırmalı olarak gerekçelendirilmektedir.

Tezin dördüncü bölümünde Marx'ın yönteminin maddi ve felsefi temelleri yöntem tartışması kapsamında, *Kapital*'deki yöntemi ilgilendirdiği ölçüde ele alınmıştır. Marx, *Kapital*'de yönteminin maddi temellerini *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* eserinin Önsöz'ünde tartıştığını belirtmektedir.¹¹ Bununla birlikte, Marx'ın *Kutsal Aile, Felsefenin Sefaleti* eserleri ile *Grundrisse* ve konu ile ilgili mektupları da *Kapital*'deki yöntemin maddi temellerini sergilemektedir.¹² Tezin bu bölümünde Marx'ın *Kapital*'deki yöntemini hem belirleyen hem de hazırlayan doğa, toplum ve tarih felsefesi anlamında “maddi” temeller sergilenmektedir. Felsefe, toplum ve tarih kuramı ve politik iktisat bağlamında Marx'ın düşüncesinin oluşumu içinde yer aldığı “Alman toplumunun” ve çağının maddi ve entelektüel koşullarınca biçimlendirilmiş, eş deyişle, ona karşı geliştirilmiştir. Bu bağlamda Marx'ın yöntem düşüncesinin oluşumu, yöntem sınırları içinde ya da *Kapital*'de “kullanıldığı biçimde” yönteme hazırlayıcı olmak anlamında, büyük ölçüde Hegel'in nesnel idealizmine karşı konumlandırılabilir. Bu nedenle tezin bu bölümünde Marx'ın materyalist diyalektik düşüncesinin temeli olan doğa, toplum ve tarih materyalizmi ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Tezin dördüncü bölümünde ayrıca, yöntem bağlamında Hegel-Marx sürekliliği, Marx'ın *Kapital*'i ile Hegel'in *Mantık Bilimi* karşılaştırılarak, Hegel'in mantığını anlamak, Marx'ın *Kapital*'deki yöntemini anlamak için önemlidir görüşünü benimseyen Sistematik Diyalektik Okulu'nun görüşleri ve bu Okulun Tarihsel Diyalektik Okul olarak adlandırdığı görüşe yönelttiği eleştirilerle birlikte ele alınmaktadır. Bu son okul, her ne kadar Marx'ın *Kapital*'indeki yönteminin anlaşılmasında Hegel'in Mantık Bilimi eserinin önemini açığa çıkarmış olsa da, yöntemin, bu sistematik diyalektik okulda bütünüyle, tüm boyutlarıyla kavranıp kavranmadığının ayrıca tartışılması gerekir. Çünkü Marx'ın sunum yöntemi, büyük ölçüde Hegel'in *Mantık Bilimi* eserinden beslenmiş olsa da, onun yönteminin materyalist temeli, bu temelin üzerinde, belirli bakış ile geliştirilmiş olan model inşa süreçlerinin yöntemsel bağlamda dikkate alınması gerektirir. Bu çerçevede, Marx'ın yönteminin anlaşılmasında, en azından diyalektik kavramı kadar önemli bir diğer kavramın da açıklığa

¹¹K. Marx, 1982, s.100.

¹²Marx'ın materyalist bakış açısını, sistematik bir bütünlük içinde sunduğu bir yapıtı bulunmamaktadır. Bu nedenle, Marx'ın materyalizminin, bir sistem halinde “diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizm” olarak sistemleştirilmesi Sovyet Marksizmi'nin bir ürünüdür.

kavuşturulması gerekir. Sözkonusu olan kavram, “soyutlama” kavramıdır. Bu kavram, Hegel’in kullandığı biçimiyle anlamı ile bilim yöntemi bağlamında kullanılış biçimi arasında çok önemli bir fark vardır. Tezin bu bölümünde, çağdaş yorumlar içinde, bu kavramın bilim yöntemi anlamında ne anlama geldiği “idealizasyon” kavramı çerçevesi içinde ele alınmaktadır. Bu bölümde, Marx’ın yöntemi, bilimsel etkinlik bağlamında da değerlendirilmektedir. Marx’ın *Kapital*’deki yönteminin bilim yöntemi bağlamında değerlendirilmesinde Bilime İdealizasyon Yaklaşımı ya da Poznan Okulu olarak adlandırılan görüşe göre bir değerlendirme yapılmış, yöntemin bilimsel boyutu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Tezin bu bölümünde, Marx’ın *Kapital*’inde kullandığı “yönteminde” ya da mantığında diyalektiğin asıl olarak ortaya çıkışının, politik ekonominin kategorilerinin tarihsellik bağlamında eleştirilmesi ve politik ekonominin kategorilerinin bütün olarak sistemleştirip sunulduğu düzeyde olduğu hipotezi de gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Marx’ın materyalist diyalektik yöntemi konusunda yapılan incelemelerde, Hegel’in diyalektik anlayışı üzerinden, çoğu kez de Engels’in diyalektik anlayışı üzerinden, bazen kendisini “diyalektik yasalar” olarak gösteren şematize edilmiş bir diyalektik anlayışla karşılaşılmaktadır. Şematize edilmiş bu diyalektik anlayış, Marx’tan alınan “diyalektik örneklerle” doğrulanmaya çalışılmakta, böylelikle Marx’ın diyalektik bir yöntem kullandığı ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımlarda hatalı olan yan, benimsenen diyalektik anlayışın eleştirilmeden kabul edilmesi olduğundan, sonuçta Marx’ın yönteminin açığa çıkarılması değil ama benimsenen diyalektik anlayışa göre Marx’ın örneklendirilmesi sözkonusu olmaktadır. Diyalektik mantığın değişimi kavramak işlevini yerine getirmesi, bizzat kendisiyle kendi mantığını da temellendirmesi gerektiği için, onu şematize etmek onun doğası ile çelişir. Bu nedenle bu tezde, Marx’ın diyalektik mantığını şematize edip örneklendirmeye girişmek yerine, önce onu karşıtı ile sınırlamaya, sonra tarih ve toplum felsefesi bakımından bu sınırlamayı açıklamaya en son da asıl olarak Marx’ta diyalektik mantığın zorunluluğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Marx’ta diyalektik mantığı materyalist temelleriyle sunmaya çalışırken, Marx’ın politik ekonomi eleştirisinde diyalektik mantığa neden gereksinim duymuş olabileceğine yönelik mümkün açıklamalardan birini sunmaya çalışmak tezin amacıdır.

Marx’ın yönteminin anlaşılmasında, açığa çıkarılmasında üzerinde durulması gereken bir diğer husus, Marx’ın yöntemine yönelik açıklamalarını değerlendirmek için bir ölçüte gerek duyulmasıdır. Tezde, kullanılan tek ölçüt, Marx’ın yönteminin anlaşılmasında doğrudan

orijinal kaynaklara başvurulmasıdır. Bu nedenle, Marx'ın yaşamındayken yayımlamış olduğu ya da yayımlamak için hazırlamakla birlikte yayımlayamadığı yapıtlar ve mektuplar esas alınmıştır. Marx'ın Genç Marx-Olgun Marx yapıtları arasında *yöntemsel* bağlamda süreklilik, Marx'ın Genç Marx dönemine ait üç yapıtla *Kapital* arasındaki ilişkiye bakılarak, değerlendirilmiştir. Marx'ın Genç Marx dönemine ait, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, *Kutsal Aile* ve *Felsefenin Sefaleti* yapıtlarına *Kapital*'de, yöntemi ilgilendiren hususlarda göndermeler bulunabilmektedir. Bu nedenle, bu üç yapıttaki görüşlerle bir geçiş dönemi yapıtı (Kapital taslağı) olan *Grundrisse* de, *Kapital*'deki yöntemin aydınlatılması için araştırma sürecine dâhil edilmiş; ama Marx'ın Adolph Wagner üzerine notları tezin dışında tutulmuştur. Tezde Hegel-Marx arasında yöntem konusunda bir sergilenen metinsel kanıtlar sonucunda, Hegel ve Marx'ın kullandıkları yöntemin, farklı amaç ve düzeyde olsa da, sürekliliğin olduğu bu sürekliliğin Hegel'in *Mantık Bilimi* eseriyle, Marx'ın *Kapital*'inin, diyalektik anlamda karşılaştırılması yoluyla ortaya konulabileceği görüşü, süreklilik tezi benimsenmiştir.



2. SOVYET MARKSİZMİ VE BATI MARKSİZMİNİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Sovyet Marksizminin Tarihsel Gelişimi İçinde Diyalektik Materyalizmin Eleştirilmesi

Sovyet ideolojisi, felsefe, politik iktisat ve bilimsel sosyalizm teorisinden oluşan bir bütündür. Bu ideolojide felsefe, diyalektik ve tarihsel materyalizmi kapsar. Tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkeleriyle tarih ve toplum yaşamının ele alınması, bu ilkelerle tarih ve toplumun analiz edilmesi olduğu için ideolojinin felsefi temeli diyalektik materyalizmdir. Bir felsefe olarak diyalektik materyalizm, yalnızca ideolojinin temeli değil; aynı zamanda ideolojinin tüm unsurlarının bir bütünlük oluşturmasını sağlayan birleştirici unsurdur; eş deyişle, ideolojinin özüdür.

Bu bölümde, 1917 Ekim Devrimi'nin yüzüncü yılında, Sovyet ideolojisinin en önemli unsuru olan diyalektik materyalizm, felsefi olarak eleştirel bir değerlendirme ile birlikte tarihsel bir çerçevede sunulmaktadır. Bu bölümde Marx'ın materyalizminin gelişimi ve doğa kavramsallaştırmasını Hegel eleştirisi üzerinden nasıl geliştirdiğini verebilmek için, Marx'tan sonra diyalektik materyalizmin inşa edilme süreci, yarattığı felsefi sorunlarla birlikte ele alınmaktadır.

Diyalektik materyalizmin esası, Engels'in kendi entelektüel gelişimi ve Marx'ı yorumuna; Engels'i kısmen ve çok sınırlı bir biçimde eleştirse de Lenin'in yine de büyük ölçüde Engels yorumuna göre biçimlendirilmiştir. Engels'in, Marx'ı da kattığı bu esas, daha sonra Lenin'in Engels ve Marx'ı tek kişi olarak ele alan yaklaşımı benimsemesine neden olmuştur.

Stalin'in, 1953'te ölümüne kadar devam eden diyalektik materyalizmin çerçevesi, Stalin'in Türkçe basımda diyalektik materyalizme ayrılan bölümü, 30 sayfa; tarihsel materyalizmle birlikte, toplam 45 sayfa tutan, *Sovyetler Birliği Komünist Parti Tarihi* isimli eserin 4. bölümünde yayımlanan¹³*Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* bölümünde çizilmiştir. Stalin'in nihai basit bir şema olarak sunduğu biçimiyle diyalektik materyalizm

¹³*History of The Communist Party of The Soviet Union (Bolsheviks)*, edited by A Commission of The Central Committee of the C.P.S.U.(b.), International Publishers Co., Inc., 1939, s. 105-132

anlayışı, 1958 yılına kadar devam etmiştir. 1958 yılında, sunum değişikliğine gidilerek, önce yöntem değil, “madde” anlatılmaya başlanmıştır. Bunun, yalnızca bir sunum değişikliği değil, aynı zamanda bir anlayış değişikliği olduğuna dikkat etmek gerekir¹⁴. Bu anlayış değişikliği, yöntemin ve diyalektik yasaların önceliğini esas alan ve yasalara uygun bir araştırmayı zorunlu kılarak, gerçeği bozucu bir etki yaratan şemayı gözden geçirmeye dayanmaktaydı. Buna karşın, gözden geçirmede, dinamik etken gerçeğin kendisi olduğundan, somut gerçekliğin önceliğine, teorik gereklilikleri unutmadan eğilmek çabası tam olarak görülmemekteydi.

Diyalektik materyalizmin Stalin’e mutlak bağlılıkla uygulanan biçimi 1953’te ortadan kalkmış, Stalin’in diyalektik yasaları yerine, tekrar Engels’e dönmüştür. 1958 yılında *Marksist Felsefe’nin Temelleri*, 1959 yılında da *Marksizm-Leninizm* adında iki eser yayımlanmıştır. Stalin’in basitleştirip şematize ettiği diyalektik materyalizm, Engels’in ve Lenin’in görüşlerini esas aldığı için, sonuçta mahiyet itibarıyla bir değişiklik olmamıştır.

Diyalektik materyalizmin 1953’e kadar dönemiyle, sonraki döneminin en önemli iki özelliği, Marx’ı Engels yorumuyla ele alması ve Marx’ın Hegelyen tüm bağlarını kesin olarak koparmasıdır. Bu nedenle, diyalektik materyalizmin çağdaş eleştirisi, Marx’a dönüşle birlikte, “Marx-Hegel” ilişkisini yeniden ele almak üzerinde kurulmuştur.

19. yüzyılın sonlarına doğru İkinci Enternasyonal döneminde, Sosyalizmin proletaryanın ideolojisi haline gelmesi, Marx’ın düşüncelerinin daha eğitsel hale getirilmesi düşüncesini beslemiş görünmektedir. Engels’in yapıtlarında bu eğitsel işlevin de yerine getirilmesi çabasını görülebilir. Marx’ın bu yıllarda, bu tür eğitsel çabalara vakit bulamadığı, daha çok *Kapital* üzerine çaba harcadığı yapılan araştırmalardan tespit edilebiliyor. Marx’ın ardında bıraktığı orijinal el yazmalarını tarayan Enrique Dussel’in,

¹⁴Diyalektik materyalizmin Engels, Lenin ve Stalin’in kaynaklarıyla, birinci dönemi, 1953’e kadar olan dönemdir. İkinci dönem de 1953’ten, Sovyetler Birliği’nin yıkılışına kadar olan dönemi kapsar. Hem birinci döneme hem de ikinci döneme ilişkin ayrıntılı tartışmaların yapıldığı yapıtlar şunlardır: Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism: A Historical And Systematic Survey of Philosophy in The Soviet Union*, Routledge and Kegan Paul, c1958; J.M. Bochenski(Editedby), *The Dogmatic Principles of Soviet Philosophy(Synopsis of OsnovytheMarksistskojFilosofii)*, D.Reidel Publishing Company, Dorrecht,1963; J.M. Bochenski(Editedby), *Short Handbook of Communist Ideology(Synopsis of OsnovyMarksizma-Leninizma)*,D.Reidel Publishing Company, Dorrecht,1963; Gustav A. Wetter; *Soviet Ideology Today*, New York: FrederickA.Praeger, 1962(Bu eserin Türkçe basımı da vardır.) Bu kaynaklar kullanılırken, Gustav Wetter’in bir din adamı olduğu için argümanlarında metafiziğe yer açma çabasına dikkat edilmelidir. Bochenski’nin ideolojik tutumunun ise kimi zaman dikkatsiz yorumlara neden olduğunu da akılda tutmak gerekir.

Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital* ile birlikte 1861-63 *El Yazmaları* ve 1864-65 *El Yazmaları* olarak iki *Kapital* taslağı daha yazdığını keşfetmesi bu tespiti doğrulamaktadır.¹⁵ Buna karşın Marx, yine de, bu yoğun yazma sürecine ilave olarak, *Kapital*'in anlaşılabilirliğine özen göstermiştir. *Kapital*'in Fransızca basımına Önsöz olarak konulan mektubunda, “Kapital'in çevirisini düzenli aralıklarla çıkacak fasiküller halinde yayınlama fikrinizi memnuniyetle karşılıyorum. Eser, bu biçimde, işçi sınıfına daha kolay ulaşacaktır ve başka hiçbir düşünce benim için daha önemli değil,” demiştir.¹⁶ Buna karşın Lenin, 1914'te *Felsefe Defterleri*'ne yazdığı bir aforizmasında, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin tümü iyice incelenmeksizin ve anlaşılmaksızın, Marx'ın “*Kapital*”inin I. bölümünü bütünüyle anlamak olanaksız, dedikten sonra, şu halde, hiçbir Marksist, “ondan yarım yüzyıl sonra bile Marx'ı anlamış değildir!¹⁷” demiştir. Lenin'in bu görüşü, Marx'ın en önemli eserinin dahi işçi sınıfına bütünüyle ulaşamadığını göstermesi bakımından çok önemsenmelidir. Marx'ın *magnum opus*'u *Kapital*'in zor anlaşılan bir eser olması işçi sınıfına ulaşmasını büyük ölçüde etkilemiştir. Marx da, bu eserini tamamlayamadan ölmüştür. Bu nedenle, bir yandan *Kapital*'in yayımlanmamış ciltlerinin hazırlanması, öbür yanda, doğa bilimlerindeki hızlı gelişmelerin ve bilimsel materyalizmin Marx'ın teorisine eklenmesi çabası; “idealist” ve politik sapmalara yanıt vermek görevi, Engels'e düşmüştür. Engels, kendisine düşen bu görevi önce *Anti Dühring*'te açıklamakta, sonra da *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* isimli eserde tekrarlamakta ve şöyle yazmaktadır:

Burada kişisel bir açıklama yapmama izin verilsin. Son zamanlarda birkaç kez bu teorinin hazırlanışındaki payım ima edildi, onun için bu noktayı aydınlatacak birkaç söz söylemekten kendimi alıkoyamam. Marx ile kırk yıllık ortak çalışmam sırasında ve ondan önce teorinin hazırlanışında olduğu kadar özellikle geliştirilmesinde de benim belli bir kişisel payım olduğunu yadsıyamam. Ama özellikle iktisat ve tarih alanında yön verici temel fikirlerin büyük çoğunluğu ve özellikle de bu fikirlerin kesin ifadelendirilişleri, Marx'ın işidir¹⁸.

Bu alıntıdan da görüleceği üzere, teorinin “iktisat ve tarih alanı dışında” kalan alanı felsefe ve “bilim” bölümü, Engels'in çalışma konusudur. Dolayısıyla, bir felsefe olarak “diyalektik materyalizm”in kaynağında Engels'in çalışmalarının olması doğaldır; ama Engels'in bu çalışmalarının Marx'ın materyalist felsefesi ile uyumlu olup olmadığı tartışmalıdır.

¹⁵Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx*, translated from Spanish by Yolando Angulo, Edited with the Introduction by Fred Moseley Routledge, 2002. Moseley'nin kitap Giriş bölümü çok önemlidir.

¹⁶Karl Marx, *Capital*, translated by Ben Fowkes, Penguin Books, 1982, s.104.

¹⁷V.İ.Lenin, *Felsefe Defterleri*, Çev. Atilla Tokatlı, 2013, s.146

¹⁸Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, 1992, s. 41.

Engels'in görüşlerinin bir versiyonu olarak "diyalektik materyalizmin" kurulmasında dikkate alınması gereken Engels yapıtları 1870'li yıllarda yayımlanmaya başlanmıştır. Bu yapıtlar sırasıyla; Eylül 1876 ile Haziran 1878 arasında yazılan ve 3 Ocak 1877 ile 7 Temmuz 1878 arasında *Vorwärts*'de yayımlanan *Anti-Dühring*; 1880'de yayımlanan *Sosyalizm: Ütopik ve Bilimsel*¹⁹; 1888'de yayımlanan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* ve Engels'in 1873'te yazmaya başladığı; ama Sovyetler Birliği'nde *bütün olarak* 1925'te basılan *Doğanın Diyalektiği*'dir.

Bu eserlerin "diyalektik materyalizm" ve Marx ile Engels'in "entelektüel işbirliği" açısından değerlendirilmesinde, Engels'in her ikisi de Marx'ın ölümünden sonra yazdığı, *Anti-Dühring* eserinin 23 Eylül 1885 tarihli *Önsöz*'ü ile *Sosyalizm: Ütopik ve Bilimsel* eserinin 1892 tarihli *Giriş*'i önemlidir. 1888'de yayımlanan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* eseri ise Marx'ın ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Engels, 1870'te Londra'ya geldikten sonra, sözkonusu üç eserden ilk önce 1873'ten itibaren, *Doğanın Diyalektiği* eserini yazmaya başlamıştır. Dühring'in Marx eleştirisini içeren toplumsal teorilerinin Alman Sosyal Demokrat Parti'yi bölmekle tehdit etmesi üzerine, Engels'in Almanya'daki dostlarının, Engels'i Dühring'e müdahale etmeye zorladıkları ve sonuçta *Anti-Dühring* eserinin ortaya çıktığını Engels, eserin girişinde belirtmektedir. Yapıt, bu haliyle, Engels'in tamamlayamadığı asıl eseri, *Doğanın Diyalektiği*'nin yanında bir zorunluluk sonucu ortaya çıktığı için *Doğanın Diyalektiği*'nin yazımını sekteye uğratmıştır. Bununla birlikte, yapıtın Engels'in daha sonra tamamladığı *Doğanın Diyalektiği* ile diyalektik ilkeler bakımından bir bütünlük gösterdiği de tartışmasızdır.

Anti-Dühring'in asıl önemi, daha sonra "diyalektik materyalizm" olarak adlandırılacak "felsefenin" esaslarını içermesinden çok Marx ile "diyalektik materyalizm" arasında bir geçiş metni olmasında yatar. Bu eser ile Marx'ın görüşleri arasındaki uyumun *metinsel olarak* kurulması "diyalektik materyalizm" ile Marx'ın felsefesi arasındaki ilişkinin değerlendirilmesinde çok büyük önem taşır.

Anti-Dühring'in bu açıdan değerlendirilmesine geçmeden önce, birkaç noktanın açığa kavuşturulması önemlidir. Her şeyden önce, ne Marx'ın yapıtlarında ne de Engels'in

¹⁹Anti-Dühring'in gözden geçirilen üç bölümünden oluşmaktadır.

yapıtlarında “diyalektik materyalizm” ibaresine rastlanmaz. Engels’in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* isimli eserinin dördüncü bölümünün başlığı pek çok basımda, “diyalektik materyalizm” olarak yayınlanıyor olsa da, Engels’in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* eserinin orijinal, tıpkıbasımında²⁰ sadece numaralandırma vardır; “diyalektik materyalizm” ibaresi yoktur. Görebildiğimiz kadarıyla, “diyalektik materyalizm” ibaresine ilk kez, Plekhanov’un 1891 yılında Hegel’in 60. ölüm yıldönümü için yazmış olduğu yazıda²¹ ve Lenin’in 1905 tarihinde yazdığı *Materyalizm ve Ampriokritisizm* eserinde rastlanmaktadır. Bununla birlikte, Engels’in Plekhanov’un 1891 tarihli bu metninden rahatsızlık duymadığı, tam tersine metni övdüğü ileri sürülmektedir.²² Bu nedenle, “diyalektik materyalizm” ibaresi Engels için de geçerli sayılabilir.

Her halükarda, bugüne kadar yapılan çalışmalarda, bizim de görebildiğimiz kadarıyla, Marx’ta, “diyalektik materyalizm” ibaresine rastlanmaz. Buna karşın Lenin *Materyalizm ve Ampriokritisizm* isimli eserinin girişinde, “Marx ve Engels’in, felsefi görüşlerinin, diyalektik materyalizm olduğunu defalarca belirtmiş olduklarını”²³ yazarken, hem Marx ve Engels’i *tek kişi* gibi ele almış olmakta hem de Marx’ta olmayan “diyalektik materyalizm”i de Marx’ın felsefesine ilişirmiş olmaktadır. Lenin’in diyalektik materyalizmi Marx’ın felsefesine ilişiren hatalı açıklaması ile Marx ve Engels’i *tek kişi* olarak ele alan yaklaşımı, daha sonra Sovyet Marksizminin de en temel kabullerden biri olmuştur. Marx ve Engels’in *tek kişi* gibi düşünülmesini Marx’ın da “ilginç” bulduğunu, Marx’ın Engels’e yazdığı 1 Ağustos 1856 mektubundan görebilmekteyiz.²⁴

Belirtilmesi gereken bir diğer husus, *Marxist, Marxçı (Marxian), Marksizm* terimlerinin kullanımı ile ilgilidir. *Marxist, Marxçı (Marxian)* terimleri, ilk olarak Marx ve takipçilerine karşı olanlar tarafından kullanılmıştır. 1850’lerde, Wilhelm Weitling’in taraftarları, Marx’ın öğretilerini körü körüne takip edenleri nitelendirmek için *Marxçı (Marxian)* terimini kullanmışlardı. Yine, Birinci Enternasyonalde (1864-1876), Bakunin taraftarları da *Marxist, Marxçı (Marxian)* terimlerini *pejoratif* anlamda kullanmışlardı. Marksizm 1880’lerde, ilk kez, anarşist Paul Brousse tarafından *Le Marxisme dans*

²⁰Karl Marx, Frederick Engels, *Werke Band 21*, Dietz Verlag Berlin, 1962, s. 291

²¹<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1891/11/hegel.htm>

²²<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1891/11/hegel-dun.htm>

²³V.İ.Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Sol Yayınları, çev. Sevim Belli, 1993, s.7

²⁴Paul Paolucci, *Marx’s Scientific Dialectics*, Brill, 2007, s.242 “It is exceedingly odd, the way he speaks of us in the *singular* – ‘Marx and Engels says’, etc.”(Vurgular orijinal mektupta vardır) s.242

l'Internationale adlı broşürde Marksistleri eleştirmek için kullanılmıştır. *Marksizm* teriminin olumlu anlamıyla kullanımı ilk kez, Rus radikal çevrede, Marx'tan esinlenen hareketleri anlatmak için kullanılmıştır.²⁵ Marx'ın çalışmalarını, onun eşitlikçi hedeflerini, reddettiği ütopyacı şemaları, eleştirdiği sosyal demokratları, tarım toplumunda köylü ayaklanmalarını, otoriter rejimleri ve akademik söylemleri adlandırmak için de sık sık bu tabirler kullanılmıştır²⁶. Buna karşın Marx'ın herhangi bir şeyin *Marxist* olarak anılmasına, *Marxist* toplum söylemlerine mesafeli olduğu açıktır.²⁷ Engels, Marx'ın, 1870'lerdeki Fransız Marksist'lerini kastederek, "bildiğim tek şey, ben *Marksist* değilim," dediğini aktarmıştır. Bunun gerekçesini, Marx'ın düşüncelerini, kendi açık uçlu diyalektiği nedeniyle, sık sık değiştirmiş olmasında bulabiliriz. Buna karşın, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* isimli eserinde, Engels, Marx'ın bu yaklaşımını dikkate almamış, Marx, öldükten sonra yazılmış olan sözkonusu eserin, 4. bölümünde, "O [Marx] olmasaydı, teori bulunduğu yerden çok gerilerde olurdu. Dolayısıyla teori haklı olarak onun adına taşıyor,"²⁸ diyerek, *Marksizm*, *Marxist* terimlerinin kullanımına karşı çıkmamıştır. Marx'ın bu duyarlılığını, "yaşamının sonlarında, toplu eserleri, sorulduğunda, önce yazılması gereken şekilde,"²⁹ verdiği yanıtta da görebiliyoruz. Marx'ın bu duyarlılığı, onun diyalektiği kendi pratiğinde de tecrübe ettiğini gösterir. Marx, bize göre, *Marksizm* ve *Marksist* terimlerinin kullanımının, bir süre sonra, kendisini de sınırlayacağını son derece farkındaydı. Bu nedenle, bu söylemlere mesafeli kalmıştır.

Bununla birlikte, Marx'ın mektuplarında ve Engels'in yapıtlarında sık sık "teori," "bakış açımız" gibi Marx ve Engels'i birlikte düşünmemize neden olan, çoğul ifadelere rastlamak olanaklıdır. Marx, örneğin, Engels'e yazdığı, 19 Aralık 1860 tarihli mektupta, doğa tarihi konusunda Darwin'in kitabı "bizim görüşümüz" için temel sağlıyor da demektedir³⁰. Marx'ın buradaki "görüşümüz" ifadesi, mektubun bağlamına bakıldığında, Marx ve Engels arasındaki entelektüel işbirliğini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu nedende, terimlerin kullanılması konusunda Marx'ın görüşünde bir değişiklik olduğu ileri sürülemez. Bu hatalı kullanım biçimleri Engels'ten sonra, Sovyet Marksizmi içinde yaygın

²⁵David Walker, Daniel Gray *Historical Dictionary of Marxism*, The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland • Toronto • Plymouth, UK 2007, s.xxv, Sözkonusu kitabın yazarları, ayrıca şu yapıta da göndermede bulunuyorlar: George Haupt, *Marx and Marxism in The History of Marxism*, vol. 1, Edited by Eric J. Hobsbawm, Brighton, England: Harvester Press, 1982

²⁶Ibid, s.5.

²⁷Ibid,s.5.

²⁸Engels, op.cit. s.41

²⁹Paolucci, op. cit, s.247

³⁰Karl Marx&Frederick, *Collected Works* Volume 41, Lawrence & Wishart, s. 232

biçimde kullanılmıştır. Örneğin Lenin, Marx ve Engels'i tek kişi haline getirirken bu dili kullanmaktan da kaçınmamıştır. Bu dilsel kullanım, Marx ile Engels arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri görmemizi etkilemektedir. Bu açıklamalar dikkate alınarak *Anti-Dühring*'in “diyalektik materyalizm” bağlamında değerlendirilmesine geçebiliriz.

Diyalektik materyalizmi Marx'a bağlayan temel metin, Engels'in *Anti Dühring* eseridir. Bu yapıtta, “diyalektik materyalizm” ifadesi geçmemiş olsa da, yapıtın içeriği, “diyalektik materyalizm”e geçişi kolaylaştıran bir bakış açısına sahiptir. Yapıt, Marx'ın sağlığında yazılmış olsa da, Engels, Marx'ın ölümünden sonra *Anti-Dühring* yapıtına yazdığı 23 Eylül 1885'te yazdığı Önsöz'de, “yapıtta açıklanan görüşlerin temeli ve geliştirilmesi büyük ölçüde Marx'a ait olduğundan, yapıtın Marx'ın bilgisi dışında yazılmadığı kendiliğinden anlaşılır,” dedikten sonra, eserin elyazmalarını basılmadan önce Marx'a okuduğunu belirtir³¹.

Anti-Dühring'te Engels, Marx'ın da diyalektik yasaların doğa bilimlerinde, tarihte ve politik iktisatta geçerli olduğunu doğruladığını, Marx'ın *Kapital*'inden alıntı yaparak göstermeye çalışır. Engels'in yapmış olduğu alıntıda Marx *Kapital*'de, şöyle yazmıştır: “Hegel'in *Mantık*'ında keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da gösterir: sırf nicel değişiklikler, belli bir noktada, nitel farklılıklara dönüşür.³² Yine Marx, bir başka alıntıda, diyalektik yasaların doğruluğunu, “ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır,”³³ diyerek Engels'i “doğrulamaktadır”.

Engels'in Marx'tan yaptığı bu alıntılar, Hegel'in diyalektiğini mi doğrulamaktadır, yoksa Engels'in Hegel yorumuna göre daha sonra biçimlendireceği diyalektik yasaların ifade biçimlerini (Engels'in diyalektik üç yasası) mi doğrulamaktadır? Bu sorunun yanıtı, Marx'ın *Anti-Dühring*'i ne derece onayladığı ile ilgilidir ve bu sorunun tam bir yanıtı da yoktur. Bu nedenle, Engels'in gerek Marx'a *Anti-Dühring*'i okuduğunu belirtmesi gerekse de Marx'tan yaptığı alıntıları dikkate alarak, “diyalektik materyalizmi” Marx'a bağlamak kolay değildir. “Diyalektik materyalizmi” Marx'a bağlamak için, diyalektik materyalizmin mahiyeti itibarıyla Marx'ın düşüncelerinin bütününde bir yere yerleştirilebilmesi gerekir.

³¹Karl Marx&Frederick Engels, *Collected Works(Anti-Dühring, Dialectic of Nature)*, International Publishers,1987, s. 9

³²Ibid. s.116

³³Ibid s.121

Bu nedenle, ileride sergilemeye çalıştığımız, Marx'ın insanın üretici etkinliği üzerinden doğa ve diyalektiği resmine Engels'in "diyalektik materyalizminin" de yerleştirilmesinin zor olduğunu; ama Engels'in "diyalektik materyalizminin" bu resmi çerçevelediğini ileri sürüyoruz. Bu çerçeveyi açıp, Marx'ın felsefesini tam açıklığıyla gösterebilmek için, Engels'in *Anti-Dühring* eserini eleştirel bir tarzda, felsefe bağlamında incelemek ve değerlendirmek istiyoruz.

Engels'e göre, "diyalektik, doğa, insan toplumu (*human society*) ve düşüncenin hareket ve gelişiminin genel yasalarının bilimidir.³⁴" Engels'in, *Anti-Dühring* yapıtında sözkonusu tanımını verdiği diyalektiği, üç ana başlık altında incelemek olanaklıdır. Bu yapıt bize, diyalektiğin tanımı vermekle kalmaz; aynı zamanda, doğanın varlıkbilimi, diyalektik yasalar ve diyalektik yöntem konusunda Engels'in görüşlerini sunar. Bu görüşler sunulduktan sonra, Engels'in *Anti-Dühring*'ten sonra yazmış olduğu eserler de dikkate alınacak ve Engels'in materyalizmini bir bütün olarak eleştirilecektir.

Engels'e göre, dünyanın gerçek bütünlüğü, birliği (*unity*) onun maddeselliğine (*materiality*) dayanmaktadır ve bu maddesellik doğa bilimi ve felsefenin gelişimi ile kanıtlanmaktadır³⁵. Engels, metafizik düşünceyi, diyalektik düşüncenin aksine, doğal nesne(*thing*) ve süreçleri tek başlarına, özsel olarak değişken öğeler olarak değil, değişmez öğeler olarak kavradığı için eleştirmekte³⁶, doğal nesne ve süreçlerin bir bütünlük içinde, sürekli bir değişim içinde olduğunu ileri sürmektedir. Engels'in bu görüşü, çok temel bir materyalist tezi ifade etmekte, doğanın maddeselliğini kabul etmekte, öte yandan doğadaki değişimi, "hareket halinde madde" üzerinden açıklamak istemektedir. Engels'e göre, "hareket" maddenin asli bir özelliğidir³⁷ ve değişim, dışsal bir faktörün etkisine değil, hareket halinde maddenin kendiliğinden hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Hareketi maddenin asli niteliği olarak almak, hareketsiz madde ya da maddesiz hareketi dışladığı gibi, Kant ve Newton'ın aksine, mekân ve zamanın da, maddeden bağımsız olduğunu reddetmek anlamına gelir. Bu görüş bize, maddenin öncesizliği ve sınırsızlığı içinde ve maddenin kendiliğinden hareketiyle, gerçeğin bütününe farklı boyutlarıyla ilişkilendirip ve birbirine bağlayan bütüncül bir açıklama sunar. Bu materyalizm, materyalist ve bütüncül bir felsefe olarak; cisimlerin basit mekanik yer değiştirmesinden,

³⁴Ibid s.131

³⁵Ibid s.41

³⁶Ibid s.22

³⁷Ibid s.55

fizik biliminin konusu olan termik ve elektromanyetik olaylar ile atom çekirdeğinin içindeki olay ve parçaların değişimleri gibi hareketlere; kimyevi ve biyolojik hareket şekillerinden, insan toplumunun hareketine kadar, maddenin tüm hareket biçimlerini, gelişimi içinde kapsar. Engels'in materyalizminin bu kapsamı, görüldüğü üzere, değişimi hem yatay hem de dikey, "aşağıdan yukarıya" "hareket halindeki maddenin" diyalektik hareketiyle, bir "doğa tarihi" olarak da sunmaktadır. Bu nedenle, sözkonusu materyalizm, hem hareket halinde maddenin bütünlük içinde yatay değişimini, hem de, hareketin en basitinden en gelişmiş biçimine geçişini açıklamak gibi son derece zor bir iş üstlenmiş olmaktadır. İşte, Engels için, bu değişimi ve alttan üste sıçramaları, geçişleri açıklamak için dünyanın gerçek bütünlüğü, birliği (*unity*) onun maddeselliğine (*materiality*) dayanmaktadır, tezinden hareketle, değişimin itici gücünü de, maddeselliğin içinde bulmak ve buradan çıkarmak zorunluluğu vardır. Engels'e göre, değişimin itici gücü, şeylerde ve süreçlerde nesnel olarak var olan çelişkidir³⁸. Bu nedenle Engels, gerçeğin (*reality*) maddesel bütünlüğünün, "çelişkili" bir doğaya sahip olduğunu da ileri sürer. Engels'e göre, şeylerin (*things*), hareketleri, değişimleri, birbirlerine karşılıklı etkileri içinde düşünülürse, şeylerde ve süreçlerde "nesnel" olarak var olan bir çelişki ile karşılaşırız. Engels, sözkonusu "nesnel" çelişkilerin örneği olarak, maddenin en basit hareket biçimi olan basit yer değiştirmeyi örnek verir. Cismin bir ve aynı anda hem bir yerde hem de bir başka yerde olması çelişkilidir, diyen Engels, basit mekanik yer değiştirmede bile "nesnel" olarak var olan çelişkinin, maddenin daha yüksek hareket biçimleri ile organik yaşam ve onun gelişmesinde var olduğunu gerekçelendirmeden kabul eder.

Engels'in *Anti-Dühring* yapıtında ikinci önemli başlık, diyalektiğin yasaları ile ilgili açıklamalarıdır. Engels, diyalektik yasaları "doğada" bulur ve bu yasaların genel olarak işleyişi ile yasaların her bir özel sürecin özellikleri içinde işleyişini birbirinden ayırır. Engels, böyle yapmakla, genel olarak diyalektik yasaların işleyişinin felsefi anlamda açıklanması ile bu yasaların özel koşullarda işleyişinin bilimsel olarak ortaya konulmasını birbirinden ayırmış olur. *Anti-Dühring*'de Engels, genel olarak yasa ile yasanın gerçekte işleyişini, diyalektik bir yasa olan "olumsuzlamanın olumsuzlaması" üzerinden açıklamaya çalışır. "Olumsuzlamanın olumsuzlamasını" doğanın, tarihin ve düşüncenin genel gelişme yasası olarak ele alan Engels için, her bir "olumsuzlamanın olumsuzlaması"nın kendi "özel gelişimi" vardır³⁹. Buna karşın Engels, aynı yapıtta, doğa, diyalektiğin deneme

³⁸Ibid s.112

³⁹Ibid s.131

tezgâhıdır⁴⁰, diyerek, yasanın özel gelişimini de, genel gelişiminin bir “örneği” olarak sunar.

Engels’in *Anti-Dühring* yapıtında üçüncü önemli başlık, diyalektik yönetime ilişkindir. Diyalektik yöntem konusunda Engels, Marx’ın Hegel’in bakış açısını “tersine çevirmesini” benimser ve bunu, materyalist doğaya uygulayarak, hareket halinde maddenin düşünceye önceliği(*priority*) varsayımı altında, varlık ve düşünce arasındaki ilişki sorununa dönüştürür.

Engels’in bilim ve felsefe programının bir sonraki eseri, Marx’ın ölümünden sonra kaleme alınmış olan, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesi Sonu* adlı eseridir.

Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* eserinde, Marx’ın uzak durduğu nitelikleme ile *Marksizm*’i, felsefe tarihi içinde, Hegelci felsefe ve Feuerbach’tan sonraki bir döneme yerleştirir ve onu tek verimli okul olarak görür. Engels’in bu tarih sıralaması, Marksizmi materyalist yönden Feuerbach’a, diyalektik yönden de Hegel’e bağlar. Engels, Marx ve kendi görüşlerini kastederek, “Hegel ile olan ilişkilerimiz konusunda çeşitli nedenlerle düşüncelerimizi açıkladık, ama bu açıklamalar, hiçbir yerde sorunu tamamlayıp, konuyu kapatıcı nitelikte değildi⁴¹” diyerek, bu yapıtla, yalnızca kendisiyle Hegel arasındaki değil; aynı zamanda Marx ile Hegel arasındaki ilişkiyi de kendi yorumuna göre aynı anda, birlikte çözmeye girişir. Engels, bu eseriyle, Hegelci “yöntemin” materyalist “tersine çevrilmesini” tekrar açıklar ve bunun epistemolojik sonuçlarını da, Marx’ı ve kendisini kastederek *ortak görüşümüz* ifade tarzıyla sergiler.

Engels’in mahiyetini büyük ölçüde belirlediği “diyalektik materyalizm”i konusunda dikkate alınması gereken bir yapıt daha vardır. Bu yapıt, Engels’in 1873’te yazmaya başlamasına rağmen, Marx’ın *Kapital*’ini ve taslaklarını düzenlemeyi öncelikli bir görev olarak görmesi nedeniyle tamamlayamadığı, 1925’te ilk kez basılan *Doğanın Diyalektiği*’dir.

⁴⁰Ibid s.131

⁴¹Engels, 1992, op.cit. s.8

Engels, sözkonusu eserinde evrensel bağıntı (*inter-connection*) bilimi olarak diyalektiğin üç yasasını sunar:⁴² Bu yasalar, niceliğin ve niteliğin dönüşümü, kutupsal karşıtlıkların karşılıklı iç içe geçişi ve en uç noktaya vardığında birbirlerine dönüşümü; çelişki yoluyla (sarmal biçimli) gelişim ya da olumsuzlamanın olumsuzlaması yasalarıdır.⁴³

Bu yasaların “genellik ve evrensel bağıntı” niteliğinin çok iyi anlaşılması gerekir. Diyalektiğin, doğa bilimlerinin tümünü kapsamaması genellik ve tüm doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi dikkate alması, “evrensel bağıntı”dır. Bu anlamda, Engels’in diyalektiği, sadece, doğa bilimleri arasındaki bağıntıların kurulmasını değil, doğada gerçek bağıntıları diyalektik olarak kavramak istemektedir. Bu nedenle, Engels’in diyalektiği, doğada gerçek bir güç olarak ve gerçek dünyanın hareketinin biçimi olarak tanımladığını akılda tutmak gerekir⁴⁴. Engels’e göre, diyalektik yasalar, gerçeğin bir yansıması (*reflection*) olarak alınmaktadır. Engels okuyucunu, *mistik bir biçimde*, gerçekliğin bu yasaların “gerçekleşme”si olarak alınmaması gerektiği konusunda da uyarır⁴⁵. Engels’in diyalektik anlayışının, doğa bilimleri arasındaki bağıntıların, gerçek dünyanın hareketinin biçimlerinin, hem doğada hem de tarihte geçerli olduğunu vurgulandığını da unutmamak gerekir. Bu yöntembilimsel açıdan, doğa bilim yöntemi ile sosyal bilim yöntemi arasındaki farkın da “diyalektik düzeyde” ortadan kaldırılmasına yol açacak niteliktedir. Engels, “gerçekliğin bütünü”, doğa, toplum ve düşüncenin hareket ve gelişimini, diyalektik ilkeler/yasalarca kurulmuş tek (diyalektik) yöntemle *genellik düzeyinde* ele alan bir bilimi, diyalektik materyalizmi bize sunar. Diğer bir ifadeyle, doğa, toplum ve düşüncede de diyalektik, aynı yasaları ve yöntemiyle geçerlidir.

Engels’in buraya kadar sunulan görüşleri bize, “diyalektik materyalizm”in mahiyetini, materyalist diyalektik felsefenin varlıkbilimini, mantık ve epistemolojisini kapsayan bir felsefeyi sunar. Bu nedenle, bu felsefeye yönelik eleştirel bir değerlendirmeyi de üç başlık halinde sunabiliriz. Bu üç başlık sırasıyla, mantık bilimi, epistemolojik bağlamda doğru sorunu, varlıkbilim bağlamında da değişim sorunu bağlamında ele alınabilir.

⁴²Karl Marx&Frederick Engels, op.cit., 1987 s.313

⁴³Ibid.,s.313

⁴⁴Ibid.,s.313

⁴⁵Ibid.,s 485

Engels felsefenin temel sorusunu, “her felsefenin ve özellikle modern felsefenin büyük temel sorunu, düşüncenin varlık ile ilişkisi sorunudur,⁴⁶” biçimde ifade etmiştir. Bu sorun, esasında, Engels’in Hegel’in “yöntemini” “bakış açısı” “tersine çevirmesi” nedeniyle ortaya çıktığı için, Engels’in felsefesinin temel sorusudur. Bu nedenle, öncelikle bu tersine çevirmenin mahiyetinin açıklanması için Hegel felsefesine bakmamız gerekir.

Hegel, gerçeklikte, dünyada, nesnel belirlenimler kümesi olduğunu varsayar. Bu nesnel belirlenimler, Hegel’e göre, düşüncemizin nesnel belirlenimleriyle kavranılabilir. Dünyayı anlayabildiğimiz için, düşüncelerimizin temel belirlenimlerinin düzeni, dünyanın temel belirlenimlerin düzeni de olmaktadır. Bu nedenle, düşüncenin belirlenimleri, gerçekliğin belirlenimine tekabül eder. Bu Hegel’in mantığında, düşünce ile varlığın özdeşliği sonucunu doğurur. Bu özdeşlik, gerçekliğin belirlenimlerini, düşüncenin belirlenimleri üzerinden inşa etmeyi olanaklı kılar. Bu nedenle, Hegel’in mantığı, bir varlıkbilimi, ontolojidir. Bu açıdan Hegel için, ayrıca, düşüncenin mantıksal yasalara uygunluğunu araştırmak için bir “mantık bilimi” gereksizdir; çünkü düşüncenin yasaları, varlığın yasalardan ayrı değildir. Hegel, varlık ile düşünceyi özdeş olarak gördüğü için, düşüncenin ve kavramın, gerçeği doğru bir şekilde yansıttığını kabul etmiş olduğundan, epistemolojik bağlamda “doğru” (*truth*) sorununu ortadan kaldırır.

Engels’in tersine çevirmesinin yarattığı ilk sorun, “mantık bilimi” sorunudur. Gerçeğin sürekli bir akış içinde kabul edilmesi durumunda, mantığın da, gerçeğin sürekli akışını yansıtması gereklidir. Bu nedenle, düşüncenin hareketini mantıksal olarak kavrayabilmek için, diyalektik bir mantığa gereksinim vardır. Engels’in diyalektiği, daha önce belirttiğimiz üzere, doğa, toplum ve düşüncenin tümünü kapsadığı ve diyalektiğin yasaları, düşüncenin, doğanın ve toplumun yasaları da olduğu için, “diyalektik mantık” da aslında diyalektik yasaların düşüncenin hareketine uygulanması dışında başka bir anlam ifade etmez. Buna karşın, Engels, daha önce vurguladığımız üzere, gerçeğin (*reality*) maddesel bütünlüğünün, “çelişkili” bir doğaya sahip olduğunu da belirtmiş olduğu için, diyalektik mantığı “çelişkiyi” mantığına dâhil etmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Bu durum ise, formel mantığın “çelişmezlik” ilkesine aykırılık teşkil eder. Bu sorundan kurtulmak için Engels’in, diyalektik tanımı muhafaza etmeye devam etmek için, gerçeklikteki çelişkiyi, farklı bir biçimde tanımlaması gerekirdi. Engels’in bu tür bir girişimi bulunmamaktadır.

⁴⁶Engels, 1992, op.cit, s.20

Engels'in tersine çevirmesinin yarattığı ikinci sorun, epistemolojik bağlamda, düşünce ile varlığın ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Engels'in hareket halinde maddeye dayalı materyalizmi, maddeyi bir sonsuzluk içinde ele aldığı için, maddeyi varlığın ilkesi haline getirmiş ve düşünceyi ikincilleştirmiştir. Engels'in diyalektik tanımına bağlı kalıp, Hegel'in bakış açısının tersine çevirmesi durumunda, gerçeğin bilgisine sahip olabilmek için, gerçeği nasıl algıladığımızla ilişkin bir açıklamaya ihtiyacımız olduğu açıktır. Engels'in diyalektik tanımına bağlı kalırsak, bilgi edinme biçimimizin, eş deyişle, gerçeği algılama biçimimizin, gerçeğin bir yansıması olması kaçınılmaz hale gelir. Aksi halde, düşüncemizin diyalektik yasaları ile gerçeğin diyalektik yasalarının farklı olduğunu ileri sürmemiz gerekecekti. Bunun da Engels'in diyalektik tanımını reddetmek anlamına geleceği açıktır.

Engels'in felsefesinin, mantık ve epistemoloji bağlamında en temel sorunu, Engels'in doğadaki "düzenliliği" diyalektik bakış açısıyla, ilkeleriyle ele alınmaya çalışılmasından doğmaktadır. Bu sorun, bu nedenle, aslında, diyalektik yasaların statüsü ile ilgilidir. Engels'in diyalektik tanımı nedeniyle epistemolojik bağlamda yansıma kuramını benimsemek zorunda kalması, doğadaki düzenliliğin ifadesi olan "doğa yasaları ifadesi" (*law statement*) ile düzenliliğin kendisi (*law*) arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Doğadaki düzenlilik değişirse de, bunların ifade biçimleri değişebilir, hatta doğadaki düzenlilik/yasa yanlış ifade edilebilir. Bu son durumda bilimsel "ilerleme" ile doğa yasalarının ifade biçimleri değişebilir. Bu nedenle, düzenliliklerin ifadesinin genel olarak "diyalektik yasalara" uydurulması, diyalektik yasalara, tüm bilimler üstünde; ama tüm bilimler için geçerli yasa statüsü kazandırmaktadır. Engels, epistemolojik bağlamda doğrunun (*truth*) inançlarımızla gerçeklik arasında bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu vurgulamakla bugün için de geçerli bir doğruluk anlayışını ifade etmiştir. Ancak, diyalektik yasaları işin içine sokmakla, karşılıklılık ilişkisini, diyalektiğin doğada ve düşüncede birbirine karşılık gelmesi olarak yorumlamış; dolaylı olarak, Hegel'in özdeşlik ilkesini tersinden geçerli hale getirmiştir. Hâlbuki hareket halinde maddenin düşünceye (tüm düşünce biçimleri, bilinç de dâhil) önceliğini kabul eden bir materyalizmin, "düşünce"nin olmadığı zamanda hareket halinde maddenin varlığını kabul etmesi gerekeceğinden, Hegel'in özdeşlik ilkesini kabul etmesi olanaklı değildir.

Engels'in felsefenin varlıkbilim bağlamında üçüncü sorunu, değişim sorunu çerçevesinde ele alınabilir. Çünkü Engels'in hareket halinde madde materyalizmine göre, diyalektik, doğada, toplumda ve düşüncedeki değişimin yasalarının bilimidir. Bu nedenle, öncelikle değişim sorununun ne olduğu belirttikten sonra, Engels'in varlıkbilimini değerlendirmek istiyoruz. İlkçağ felsefesinin değişimle ilgili paradoksunu Parmenides açıkça ortaya koymuştur. Buna göre,⁴⁷ Eski Yunan düşüncesinde nesne ve nitelik ayrımsızdır ve değişim, bir nitelik/nesnenin karşısına dönüşmesi, diğer bir ifadeyle bir niteliğin/nesnenin yok olması bir başkasının varlığa gelmesi (1) olarak benimsenmiştir. Bunun yanında, yine benimsenen temel bir ilkeye göre, yoktan hiçbir şey var olmaz, var olan hiçbir şey de bütünüyle yok olmaz⁴⁸.(2) Eğer değişim söz konusu ise, mantıksal bir olanaksızlık ortaya çıkmaktadır. Çünkü (1) ve (2)'nin aynı anda doğru olması söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, değişim bir niteliğin kazanılması ise, yoktan hiçbir şeyin kazanılmayacağı ilkesi ile çelişkiye düşmeksizin değişimi kabul etmek olanağı yoktur. O halde, bir yanda bir gözlem olarak algının bize gösterdiği (görünüş) ile usun gösterdiği arasında bir çatışma söz konusudur. Parmenides, usun gösterdiğini seçer ve değişim olgusunu yadsır. Aristoteles, Parmenides'i, töz ile nitelik ayrımını yapmamakla eleştirir ve değişimi "bir şeyin" değişimi olarak ele alır. Değişimin bir şey üzerinde ele alınması, bir şeye yüklenmesi anlamına geldiği için de, o şeyde değişmeyen bir ilkeye gerek vardır. Bu ilke Aristoteles'e göre maddedir. Madde, değişimin üzerinde gerçekleştiği, kendisi yok olmayan ve var olmayan ortaya yeni çıkacak yüklemi ya da tözü potansiyel olarak taşıyan kavramsal bir ilkedir. Madde, her türlü değişimin taşıyıcısı, önkoşuludur. Bu anlamıyla değişim, görünüşte olanla, geride kalan potansiyel arasında bir ayrıma dayandırıldığı zaman da bir şeyin aynı anda karşıt iki niteliği de taşıması olanaklı hale gelir. O halde, Aristoteles'e göre değişim, yalnızca bir görünüş değil, tam anlamıyla gerçek bir olgudur ve değişim olgusu yoktan varoluşu içermez. Yok gibi görünen, Aristoteles'e göre, kendini belirgin olarak ortaya koymamış olanın, örtük olanın kendisini ortaya çıkarmasıdır. Bu nedenle, Parmenides'in değişim olgusunu yadsıması kavramsal eksikliğini gösterir. Aristoteles, yeni kavram yoluyla çözümlemesini sürdürür ve potansiyel olarak var olmak ile algılanabilir olmak arasında ayrım yapar.

⁴⁷Değişim sorununda paradoksu açıkça ifade eden Parmenides'in argümanı ile Aristoteles'in çözümü konusunda şu eserlerden yararlanılmıştır: Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, Göçebe Yayınları, 1997, s.110-124. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, 2003. Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, Doruk Yayınları, 2003; Arda Denkel, *Nesne ve Özellik*, Doruk Yayınları, 2008.

⁴⁸Bu ilke, *ex nihilo nihil fit* ilkesidir. Yoktan hiçbir şey varolmaz biçiminde anlaşılmaktadır.

Algılanabilir olmayanın “var olmayan” olarak ele alınmasının, “var olmayı”, “algılanabilir olmak ile” eş tutmak anlamına geleceğini ileri sürer. Oysa Aristoteles’e göre, algılanan, görünüş, aktüel olandır, var olduğu halde, algının bütünüyle dışında kalan bir potansiyel varlık alanı da vardır ki, varlığa gelişi, “yoktan varolma” olarak değerlendirmek bu potansiyeli göz ardı etmekten kaynaklanır. Aristoteles, “aktüel-potansiyel” kuramı ile desteklediği, töz ve nitelik ayrımını ortaya koyan, değişimi maddeye yükleyen kavramsal çözümlemesiyle, değişim olgusunu felsefi düzeyde kavramsal olarak temellendirir. Engels de değişimi, “hareket halinde madde” kavramıyla, maddeye yüklemiştir. Buna karşın Engels, değişimi, hareket halinden maddenin mahiyetine bağlayıp, diyalektik yasalara göre açıkladığı için, hareket halindeki maddeyi, “fiziksel nesneye” indirger. Bu indirgeme, değişimi tamamıyla, doğa bilimlerin bulgularına bağımlı kılar. Diğer bir ifadeyle, Engels, Aristoteles’in değişim olgusu açıklamak için icat ettiği felsefi madde kavramını fiziksel nesneye indirgemekle, değişimi de, fiziksel nesneye göre açıklamaya çalışır. Bu nedenle, Engels, “doğa diyalektiğin tezgâhıdır,” diyerek, diyalektik yasalarını doğa bilimleri bulgularıyla örneklendirmeye çalışır.

Engels’in doğa bilimlerine bağımlı bir varlıkbilimini yaratmakla, diyalektiğin yasalarını da, doğa bilimleri bulgularına bağımlı kılar. Bu durum, değişim olgusunun diyalektik yasalara göre açıklanmasını bilimin bir sorunu haline dönüştürür. Bu ise, diyalektik yasalar ile doğa yasaları arasındaki farkı ortadan kaldırır ve örneğin doğada gerçek çelişkilerin varlığını ileri sürmeye neden olur. Oysa, Hegel dahi, çelişmezlik ilkesinin doğa bilimleri alanında geçerli olduğunu ileri sürerken⁴⁹, Engels, “metafizikçiye göre, bir şey ya var ya yoktur; bir şeye aynı zamanda hem kendisi hem de başkası olamaz⁵⁰,” der ve “ ... şeylerin ve süreçlerin kendinde var olan çelişki,”⁵¹ den söz ederek, doğada gerçek çelişkilerin olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, Engels, doğa bilimlerinin maddenin mahiyetine ilişkin açıklamaları üzerinden, maddenin genel hareket ve gelişim biçimlerini soyutladığında, çıkardığında, kavramsal olarak maddeyi de ihmal etmemeye çalışıyor gibidir. Burada, özellikle vurgulanması gereken, bu tür bir ontolojinin “aşırı yük” taşımasıdır. Örneğin, Doğa sözkonusu

⁴⁹Karin De Boer, “Hegel’s Account of Contradiction in the Science of Logic”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no.3, 2010, isimli makalesinde, Hegel’in doğa bilimleri söz konusu olduğunda çelişmezlik ilkesini inkâr etmediğini belirtiyor.

⁵⁰Karl Marx&Frederick Engels, 1987, op.cit.,s.22

⁵¹Ibid.s.112

olduğunda, bir yandan fiziksel nesnelere ve bu fiziksel nesnelere ele alan bilimlerle tüm bilimlerin hiyerarşik olarak kapsayan ve kendisini tüm bilimlerin gelişmeleri üzerinde inşa etmiş olan “genel yasaların” bilimi olarak diyalektik, üzerinden kalkamayacağı bir yük taşıyor gibidir. Çünkü, bu “soyutlamayı” yapmak, bütün bilimi göz önünde tutmayı gerektirir. Engels, bunun çok zor bir çaba olduğunu görüp, “diyalektik yasaları” var olan bulgulardan çıkardıktan sonra, diyalektik yasalara uygun doğrulamaya, o diyalektik yasalara uygun örnek bulmaya geçmiş gibidir. Engels’in, hareket halinde madde materyalizmiyle mahiyetini büyük ölçüde belirlediği diyalektik materyalizmi, insan toplumu ve tarihi de kapsar. Bu bağlamda “diyalektik materyalizmin” insan toplumunu, tarihi ele alışı, “insan toplumunun tarihinde egemen yasalar olarak kendilerini kabul ettiren genel hareket yasalarını bulmaya”⁵² dayanmaktadır. Engels’e göre, tarih, bilinçli insanın eylemi olsa da, “tarihin akışının genel iç yasalarının hükmü altında olduğu”⁵³ gerçeği, değişmez. Çünkü tarihte, “bütün bireyler tarafından bilinçli olarak hüküm süren rastlantıdır” ve erek çok seyrek gerçekleşir, böyle olduğu için, Engels’e göre, “sayısız bireysel irade ve eylemlerin çatışmaları tarihsel alanda doğa alanında hüküm sürmekte olana tıpatıp benzer, bir durum yaratır.”⁵⁴

Engels’in tarihe, insan toplumuna ilişkin bu açıklamalarında rahatsız edici yan, bilinçli insan eyleminin, insanlar ne kadar bilinç olsalar da, egemen olan yasalara, tarihin akışının genel iç yasalarına boyun eğmek zorunda oluşlarıdır. Tarihe, insan toplumunun gelişimine hâkim olan tarihin akışının *genel* iç yasaları, *genellik niteliğini*, tıpkı doğanın akışının genel iç yasaları gibi, insan toplumuna ilişkin eğilimlerin genellemesi suretiyle kazanır.

Yöntemsel olarak, farklı doğa bilimlerdeki yasaların “genellemesi”, o yasaların ortak özelliği olarak diyalektik yasaların ortaya konulması, açık uçlu bir diyalektik uygulama olarak yapılırsa, *genel iç yasaların* değişebilirliği; diyalektik yasaların kendisinin de diyalektik olduğu ilkesi benimsenmiş olur. Aksi durumda, *genel iç yasaların* “saltık bilgi” olarak ele alınması ve bu yasalara göre “örneklerin bulunması” yöntemsel olarak diyalektik materyalizmi şematik bir yasalar toplamına indirger. Engels’in “diyalektik materyalizmi” genel iç yasaların farklı toplum biçimlerinde farklı

⁵²Engels,1992,op.cit. s.46.

⁵³Ibid.s.46

⁵⁴Ibid.s.47

olarak “görüüneceğini” dikkate almaktadır. Fakat farklı toplumsal oluşumlarda, örneğin kapitalist toplum biçiminde, bu *genel iç yasaların* dışında, kapitalist topluma özgü yasaların, *genel iç yasalar* ile ilişkisi de açıklıkla ortaya konulmamıştır.

Engels’in diyalektik materyalizmi, daha sonra, şematize edilmiş diyalektik yasalar ve bu diyalektik yasalara uygun olarak bulunan örnekler toplamına indirgenmiştir. Bunda, Engels’in yapıtlarında şematize edilebilme potansiyeli taşıması açık bir rol üstlenmiştir. Engels’i bu açıdan Lenin de eleştirmiştir.

Lenin, ilk olarak 1915 yılında yazılan ve 1925 yılında “Bolşevik Dergisi”nde yayımlanan ve *Felsefe Defterleri*’nde basılan *Diyalektiğin Sorunları Üzerine* yazısında şöyle yazmaktadır: “Karşıtların özdeşliği, bilginin yasası (ve nesnel dünyanın yasası) olarak değil de, bir örnekler toplamı olarak ele alınıyor. (“örneğin, tohum”; “örneğin, ilkel komünizm” Engels’te de böyle. Ama elbette ki, vulgarizasyon amacıyla böyle bu)”⁵⁵ Lenin’in, Engels’i eleştirisi, diyalektik yasaların kendisine ve Engels’in diyalektik yasalar sözkonusu olduğunda Marx ile “farklılığına” yönelik bir eleştiri değil; daha çok, bu yasaların *a priori* yasalar olarak ele alınarak, o “yasalara” uygun örneklerin sergilenmesine yönelik, yöntemsel bir eleştiri mahiyetindedir. Lenin’in bu eleştirisi, Engels’in Lenin hayattayken yayımlanmış yapıtlarına yöneliktir; ama Engels’in 1925 yılında yayımlanan *Doğanın Diyalektiği* yapıtını, 1873’te yazmaya başladığı ve bu yapıtın önceki yapıtlarla bütünlük teşkil ettiği düşünülürse, bu eleştirinin *Doğanın Diyalektiği* eserine de genişletilmesi olanaklıdır.

Engels’in “diyalektik materyalizminin” şematik hale getirilmesinde kayıp halka, Plekhanov’dur. Plekhanov, bize, şematize etmenin ne anlama geldiğini gösteren mükemmel bir örnek sunar. Plekhanov, “diyalektik materyalizm” ifadesinin ilk kez kullanıldığı 1891 tarihli *Hegel’in 60. Ölüm Yıldönümü İçin* makalesinde⁵⁶, Hegel’in görüşlerini “felsefi-tarihsel” (*philosophico-historical*) olarak niteler. Plekhanov, tarihin materyalist açıklamasının, diyalektik düşünce yöntemini öngerektirdiğini (*presuppose*) belirterek, hatalı olarak, Hegel’de “diyalektik düşünme yönteminin” varlığını kabul eder ve Hegel’in “diyalektik yöntem” sadık kaldığı ölçüde, ilerici bir düşünür olduğunu yine hatalı olarak, iddia eder.

⁵⁵Lenin, op.cit.,s.303

⁵⁶<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1891/11/hegel.htm>

Plekhanov, Hegel'i, Engels'in tarihin "genel iç yasaları"nın "zorunluluğunun" boyunduruğu altında bir filozof olarak resmeder ve Hegel'in bir idealist olarak, tarihi, idealist bakış açısından başka türlü görmesini olanaksız sayar. Plekhanov, Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* eserindeki tarih görüşünü aynen benimseyerek, insan bilince sahip olsa da, tarih onun isteklerine boyun eğmez, demektedir. Plekhanov'a göre, Marx sayesinde, "materyalist felsefe" bütünleşmiş, uyumlu ve tutarlı bir dünya görüşüne (*world outlook*) yükselmiştir. Plekhanov, bunu söylemekle, Marx'ın yapmadığı; ama Engels'in geliştirdiği teoriyi, *Marksizmi*, Marx'a yamamaktadır. Marx, materyalisttir; ama materyalist diyalektik felsefe olarak bütünleşmiş, uyumlu ve tutarlı bir dünya görüşü biçiminde bir teoriyi Marx'ın inşa etmediği açıktır. Materyalist (tarih) felsefesini ve politik iktisatı, diyalektiği esas alarak, biçimlendirmek ve bilimsel sosyalizm teorisiyle genişleterek bir *Marksizm* inşa etme çabasının temelinde, Engels vardır. Engels'in bu çabasını "kişisel" bir dürtünün sonucu olarak ele almak doğru değildir; aslında, tarihsel ve siyasal ortamın *zorunlulukları*, Engels'i 1870'lerden itibaren bu girişime zorlamış olabilir. Bununla birlikte, Engels'in yorumladığı biçimiyle materyalist diyalektik felsefenin ve Marx'ın felsefesinin mutlaklaştırılması, teoriye olan inancı güçlendirse de, Engels'in *biçimlendirdiği biçimde* bir Marksizm sunar. Plekhanov'un makalesi, bize, bu mutlaklaştırmanın bir örneğini göstermektedir: Marx'ı Engels'in Marx yorumuyla ele almaya çalışırken, Engels'in diyalektik materyalizmine göre biçimlendirilmiş bir tarihsel materyalizmi savunmaktadır.

Engels'in bıraktığı biçimiyle "diyalektik materyalizm" özellikle doğa bilimleriyle olan ilişkisi bakımından eleştiriye maruz kalmıştır. Diyalektik materyalizm, doğa bilimlerinde hızlı ve büyük "ilerlemelerin" yaşandığı bir dönemde biçimlendirildiği için, bu eleştirileri doğal karşılamak gerekir. Doğanın, toplumun ve düşüncenin hareket ve gelişimi ile ilgili en genel yasaların bilimi olarak diyalektiğin, doğa bilimindeki ilerlemelerden doğan "yeni" deneyimsel (*empirical*) bulgulardan ne yönde etkileneceği belirsizdir. Çünkü Engels, *Anti-Dühring* isimli kitabına 23 Eylül 1885 tarihinde yazdığı Önsöz'de, deneyimsel bulguların artışının, yeni bulguların, kuramsal doğa bilimlerini, bulguları "bir düzene koyma zorunluluğu" nedeniyle, "doğal süreçlerin diyalektik niteliğini" kabul etmeye zorlayacağını belirtir⁵⁷. Bu yanıt,

⁵⁷Ibid., s.13, 14, 15.

Engels'in "materyalist doğa diyalektiğinin" yani gerçek diyalektiğin doğada olduğuna ve günün birinde, doğa bilimlerinin de, kendi keşfini doğrulayacağına kesin olarak inandığını (*faith*) gösterir. Buna karşın, Engels, diyalektiğin ifade biçimi olarak "diyalektik yasaların" değişebilirliği, başka türlü de olabileceğini neredeyse hiç dikkate almamaktadır. Diyalektik materyalizme yönelik bu yönde eleştirileri dikkate alan Lenin, madde kavramının epistemolojide nesnel gerçekliği ifade ettiğini, maddenin yapısına ilişkin yeni bulguların ise, hareket halinde maddenin diyalektiğine uygun olduğunu ileri sürer.⁵⁸ Ancak, bu açıklamanın Lenin'i de tam olarak tatmin etmediği, daha önce söz ettiğimiz, *Diyalektiğin Sorunları Üzerine* isimli yazısında açıkça görülebilir. Lenin, sözkonusu yazısında, "karşıtların özdeşliği"nin bir örnekler toplamı olarak ele alınmış olduğunu belirterek ve aslında diyalektiğin yasalarının ifade biçimlerinin değişebilirliğini, Engels ile Plekhanov'da karşıtların özdeşliği, bilginin yasası (ve nesnel dünyanın yasası) olarak alınmamıştır, diyerek farkında olarak ya da olmayarak ifade etmiş olmaktadır.⁵⁹

Gerçek maddesellik içinde doğa, toplum ve düşüncenin hareket ve gelişimi ile anlatılmak istenilen, aslında gerçekliğin sürekli bir akış, değişim içinde olduğudur. Gerçekliğin sürekli bir akış, değişim içinde kabul edilmesi, bizim gerçeklik hakkında bilgi sahibi olmamızı olanaksız kılar. Bu nedenle, gerçekliğin değişimi, sürekli akış içinde değişmeyen bir ilkenin, bir şeyin bulunması durumunda bilginin konusu olabilir. Bu değişmeyen ilke, Engels'in hareket halinde bir maddesi olarak kabul edilirse, diyalektik yasaların da kavramsal olarak, hareket halinde maddeyle, bu tözle ilişkisinin felsefi olarak ortaya konulabilmesi gerekir. Bu nedenle, bu felsefi açıklık sağlanmadan, gerçeklikte "diyalektik süreçler" vardır ya da "gerçekliğin düzeni diyalektiktir" demek, felsefi temelden yoksundur. Öncelikle diyalektik yasaların ne olduğu değil de, bu yasaların felsefi madde kavramının kapsamı içinde olup olmadığı tartışılmadan, bu yasaları veri kabul edip, bunların ifade biçimleri diyalektik yasalardır demek de temelsizdir. Bu bağlamda ayrıca, doğa, toplum ve düşüncedeki "gerçek diyalektik" ile "diyalektik yasaların", "düzenliliklerin" kendisi ile bu düzenliliklerin yasa olarak ifadeleri arasında, tıpkı yasa (*law*) ile yasanın ifadesi (*law statement*) ayırımına tekabül eden bir farklılığın olduğu akılda tutulmak zorundadır. Bu sadece diyalektik araştırmalar için değil, tüm bilimsel araştırmalar için temel ilkedir. Nihayetinde,

⁵⁸V.İ.Lenin, op.cit, 1993, s. 286-304.

⁵⁹Lenin, 2013, op.cit.s.303

“doğanın, toplumun ve düşüncenin diyalektiğinin,” doğa bilimlerinin belirli koşullar altında düzenlilik varsayımıyla yürüttüğü araştırmaların bulgularına karşı olması kabul edilemez. Bu bağlamda, Engels’in *Doğanın Diyalektiği*’nde sunduğu diyalektik yasalar, yasaların felsefi madde kavramının kapsamı içinde olup olmadığı tartışılmadan benimsenirse ve diyalektik yasaların bir ifade biçimi olarak ele alınmazsa, şematize edilmiş bir “diyalektik materyalizm”e saplanması kaçınılmaz olmaktadır. Lenin ve Stalin ile birlikte, *tam anlamıyla* felsefi bir eleştiriye tutulmadan, teoriye bağlılığın gereği olarak benimsenen diyalektik yasaların ve onların bir ifade biçiminin mutlaklaştırılması ile diyalektik, her şeyin yasaya uydurulması girişimiyle, örnekler üzerinden doğrulanmaya çalışılmıştır.

Diyalektiğin “şematize” edilmesi eğilimine karşı olumsuz yaklaşım Hegel’de de vardır. *Tinin Fenomenolojisi*’nin Önsöz’ünde⁶⁰ Hegel, Fichte’nın Kant’tan esinlenen, Hegel’in kendi felsefesi için kesinlikle kullanmadığı “tez-antitez-sentez” üçleme dilinin cansız bir şemaya, sadece bir gölgeye indirildiği zaman, bilimsel olmadığını ileri sürmektedir. Buna karşın, ilk kez Fichte tarafından kullanılan “tez-antitez-sentez” üçlemesi ve kategorilerinin diyalektikle de bir ilgisi yoktur. Bu nedenle, örneğin, bu üçlemenin Hegel’in ve Marx’ın yöntemini anlatmak için kullanmak *tamamıyla* yanlıştır. Terrell Carver’a göre, Hegel bu üçleme yaklaşımını şematik bulmasına karşın ve eserinde açıkça onun bozucu etkisini vurgulamasına karşın, üçlemeyi Hegel’in eserlerin için “anahtar” haline getirilen Hegel’in erken dönem yorumcusu Heinrich Moritz Chalybaus’tur⁶¹. Chalybaus’tan sonra öbür yorumcular da, “tez-antitez-sentez” üçlemesini diyalektikle özdeşirmiş görünmektedirler. Oysa Hegel diyalektiği, *Mantık Bilimi* eserinde, Carver’ın alıntılıdığı gibi, karşıtları kendi birliğinde, olumlu ve olumsuzda kavramak olarak tanımlamaktadır⁶². Hegel’in diyalektiğinin maruz kaldığı bozucu etkiye, Marx’ın da Engels’in yorumuyla maruz kalıp kalmadığının incelenmesi “Marx’a dönüşün” sonuçlarıyla değerlendirilebilecek bir konudur. Buna karşın, Stalin eliyle inşa edilen diyalektiğin “bozucu etkisi” kolaylıkla ortaya konulabilir.

Stalin’in felsefe denemeleri, Türkçe basımda 30 sayfa tutan, *Sovyetler Birliği Komünist Parti Tarihi* isimli eserin 4. bölümünde yayımlanan⁶³ “Diyalektik ve Tarihsel

⁶⁰Hegel, op.cit,s.30,Bölüm 50

⁶¹Paolucci, Op. Cit, s.43

⁶²Ibid., s.43

⁶³Bkz. Dipnot:1.

Materyalizm” ve dilbilim üzerine yaklaşık 40 sayfa tutan iki denemeden ibarettir. Stalin’in *Genç Stalin döneminde*, 1906 yılında yazmış olduğu *Anarşizm mi Sosyalizm mi* makalesi (ya da tek bir makalenin değişik versiyonları) Engels’in *Anti-Dühring*’inde yeterince ışık tuttuğu diğer gerçekler hakkında hiçbir şey söylemeyeceğiz diyerek kapandığı⁶⁴, ve Genç Stalin ile Olgun Stalin arasında “diyalektik” konusunda süreklilik olduğu için, sözkonusu iki denemenin dikkate alınması yeterli sayılmaktadır.

Stalin’i, Lenin’in görüşlerini belirli bir şemaya oturmasına rağmen, bu yapıtlarına bakarak, kelimenin tam anlamıyla bir filozof saymak olanaklı değildir.⁶⁵ Stalin, Sovyetler Birliği’nde 1958’e kadar geçerli olacak diyalektik ve tarihsel materyalizmin temel özelliklerini, Lenin’in görüşlerine, Lenin’in Engels’i yorumuna bağlı olarak özetler.

Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* isimli kitap bölümüne, önce diyalektik yöntemin sunumu ile başlamakta, daha sonra da doğa felsefesine geçmektedir. Stalin’in bu sunumu, diyalektik materyalizmin “diyalektik niteliği”, diğer bir ifadeyle değişebilirliğinin önünde bir engel olmaktadır. Engels, diyalektiği bir “bilim” olarak tanımlamakla ve bir bakıma felsefe ve bilim arasında da bir köprü kurmakla, bilimin niteliği üzerinden yapılacak değerlendirmelerin, diyalektiğe de yöneltilmesinin *kısmen* önünü açmıştı. Buna karşın, Stalin, diyalektik materyalizmin önce yöntemini sunmakta ve diyalektik yasaları sıralamakta, “diyalektik materyalizmi” Marksist-Leninist partinin dünya görüşü olarak tanımlamaktadır. Son haliyle diyalektik, açık olarak bir “bilim” den çıkmakta, “ideolojinin” bir unsuru haline gelmektedir. Stalin’in sunum biçimiyle ideolojik bir unsur olarak “diyalektik” böylelikle toplumun tümünün tabi olacağı bakış açısını da belirlemektedir. Marx, daha önce de belirttiğimiz üzere, doğayı, insan eylemi aracılığıyla, hem doğayı dönüştüren hem de ona uyum sağlamaya çalışan “üretici” insan eylemi üzerinden ele almak eğilimdedir. Diyalektik kendisini, bu eylem içinde ve bu eyleme göre göstermek zorundadır. Yöntem, bu nedenle, “betimleyici” nitelikte olmaktadır. Stalin’in nihai

⁶⁴J.V.Stalin, *Works*, Volume 1, ForeignLanguagesPublishing House, Moskow,1954, s. 376

⁶⁵Ülkemizde en çok satan kitaplarından biri olan Politzer’in “Felsefenin Temel İlkeleri” isimli kitapta Stalin, çağın en büyük filozofu sayılmaktadır. Kitabın Önsözü’nde şu yazmaktadır: “Temel ilkelerin yazarları, özellikle, Lenin ile birlikte zamanımızın en büyük filozofu Stalin’in Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizmi üzerinde durmuşlardır. Bu elkitabındaki derslerin izlediği sıra, özünde, 1938’de yayınlanmış olan, Stalin’in, marksizmin, felsefenin ustaca varılmış sentezi olan yapıtında izlenen sıraya uygunlaştırılmıştır.” Stalin’i (ve hatta Lenin’i) en büyük filozoflardan biri saymak, elimizdeki yapıtları dikkate alındığında “politik körlük” ve gelişmemiş bir felsefe bilincini yansıtır.

olarak ifade ettiği biçimde “diyalektik materyalizm” içindeki diyalektik, Stalin tarafından “toplumsal ve tarihsel değişimin” durma noktasından ifade edilmek istendiği için, uyulması gereken kurallar bütününe indirgenmiştir. Böylelikle, toplumsal insanın etkinliğinin dinamiği olarak diyalektik, ideoloji içinde ifade biçimi olarak etkin belirleyen haline getirilmiştir.

Stalin’in kendisinden önceki “diyalektik materyalizme” katkısı tartışmalıdır⁶⁶. Stalin’de tarihsel materyalizm, diyalektik materyalizmin ilkelerinin tarihe uygulanmasından başka bir şey değildir. Stalin’in elimizde denemelerine baktığımızda iki temel farklılığının olduğu görölmektedir. Stalin, Engels’in diyalektiğin üçüncü yasası olarak ifade ettiği, olumsuzlamanın olumsuzlaması yasasını *kaldırılmış*, Engels’in kutupsal karşıtlıkların karşılıklı iç içe geçişi ve en uç noktaya vardığında birbirlerine dönüşümü yasasını, Lenin’in *Felsefe Defterleri*’ndeki uyarısına göre⁶⁷, “karşıtların birliği ve savaşımları” biçiminde ifade etmiştir. Dolayısıyla, Stalin’in diyalektik materyalizme bir katkısının olmadığını söylemek gerekir. Stalin bu “yasal” değişikliği, diyalektiğin “bütünlük” ve “değişim” ilkelerini koruyarak yapmakla birlikte, Engels’in üçüncü yasasını neden kaldırdığı çok açık değildir; ama bunu Stalin’in “Marksizm” sözkonusu olduğu anda ideolojik gücü ve güveni ile güvenin verdiği rahatlıkla açıklamamak için bir neden de yoktur. Sovyetler Birliği’nin iktisadi ve toplumsal koşullarında ve tarihsel ortamla gücün kendini ifadesi olarak Stalin, bu yönden, dilbilim tartışmaları üzerine yazdığı denemede de görülebilir. Stalin, “ben dilbilim bir uzman değilim ve elbette yoldaşların isteğini tam olarak yerine getiremiyorum,” dedikten sonra, “dilbilimdeki Marksizme gelince, öbür sosyal bilimlerde olduğu gibi, bu da doğrudan benim alanımda olan bir şey⁶⁸” diyerek saltık otoritenin alanını belirlemiş olmaktadır. Buna karşın, Engels’i ve Lenin’i dışarıda bırakarak Stalin’i tek başına “diyalektik materyalizm”in vülgarize edilmiş halinden sorumlu tutmak olanaklı değildir. Stalin, diyalektik materyalizm konusunda Lenin’i tekrar ederken, Lenin’in de ufak sapmalarına rağmen, Plekhanov’u ve Engels’i izlediğini akılda tutmak gerekir⁶⁹.

⁶⁶https://pure.uva.nl/ws/files/3049751/14454_2000_Stalin_as_a_Marxist_Philosopher_met_offprint_pagina.pdf

⁶⁷Stalin, karşıtların birliği ve savaşımları yasasını biçimlendirirken, Lenin’in Engels eleştirisini yaptığı yere atıfta bulunuyor ve şöyle yazmaktadır: “Lenin, “en uygun anlamıyla, diyalektik, şeylerin asıl özündeki çelişmenin incelenmesidir.” Bkz. Dipnot:1, s. 109

⁶⁸<https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1950/jun/20.htm>

⁶⁹Stalin’i şematize edilmiş “diyalektik materyalizm”de tek sorumlu gören Anti-Stalinist yapıtlarda bile, farkında olarak ya da olmayarak Stalin’in diyalektik materyalizm sunumu kullanılmaktadır. Bu konuda bir

Bu nedenle, aslında, yasalara indirgenmiş şematik bir diyalektik ve bu diyalektiğe dayalı olarak inşa edilmiş olan “diyalektik materyalizm” anlayışında kırılma noktası, Engels’tir. Bu nedenle, yeni bir diyalektik için⁷⁰, Marx’a dönüş ve bir Hegel yorumu üzerinden Marx’ın değerlendirilmesiyle, “Marx-Engels” ilişkisinin yeniden ele alınması gerekmektedir.

Örnekleriyle de göstermeye çalıştığımız üzere, Marx ve Engels “tek kişi” gibi ele alınmış, “Marx ve Engels” tek bir görüş, birbirinden ayrılamaz bir bütün kabul edilmiştir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinin 4. bölümünde, açıkça, politik iktisat ve tarihi Marx’a, felsefeyi de kendisine ait bir alan olarak almaktadır. Yine Engels, açıkça, “diyalektik yasaları” doğa ve toplumdaki soyutladığını yazmıştır.⁷¹

Öte yandan Allen Wood’un belirttiği gibi, Marx’ın birden fazla kez diyalektik ilkelerin tarihte ve doğa bilimlerinde doğrulanmış olduğunu ileri sürdüğü metinler vardır. Engels de *Anti-Dühring*’te, Marx’a bu konuda atıf yapmaktadır. Ancak, bu atıflar, diyalektiğin doğrulanması bakımından işe yarasa da, Engels’in diyalektik yasalarının ifade biçimini ve soyutlanma biçimini Marx’ın da benimseyeceğini zorunlu olarak içermez.

Doğa, toplum ve tarihte “diyalektik” ile bu diyalektiğin ifade biçimi (diyalektiğin yasaları) arasındaki karşılıklılık (*correspondence*) ve doğa yasalarının doğruluğu, sadece “soyutlamaya” bağlanamaz. Bu ilişkinin doğruluğu tarih sözkonusu olduğunda, pratik bir sorun; doğa sözkonusu olduğunda da, deneysel (*empirical*) bir sorundur.

Kronolojik olarak, Marx’ta bulunduğu biçimiyle de materyalist tarih anlayışı, diyalektik materyalizmden öncedir. Diyalektik yasaların, tarihe uygulanması ile tarihin materyalist yorumuna geçilmesi bir *distortion ve tersine çevirmedir*, materyalist tarih anlayışını diyalektik yasalara uydurma girişimidir. Marx’ın doğa kavramlaştırması, insanın üretici etkinliğinin bir uzantısıdır. Bu da, bir kez daha Marx’a dönüşü gerekli

örnek için bakınız. Ted Grant, Alan Wood tarafından yazılmış olan *Reason in Revolt-Dialectic Philosophy and Modern Science*, Algora Publishing, New York, 2002

⁷⁰Yeni diyalektik, eski diyalektik olarak, “Diamat”’a göndermede bulunmaktadır ve Diamat’ın kökenine de Engels’in ve Plekhanov’un görüşlerinin vügarize edilmiş bir versiyonunu yerleştirmektedir.

⁷¹Paolucci, op. cit, s.244

kılmaktadır ve Marx'ın bu anlayışını gerekçelendirmeyi gerektirmektedir. Bununla birlikte, Engels'in kendine özgü bir doğa felsefesi vardır ve bu felsefe, kendisini, Sovyet deneyiminde, diyalektik materyalizm olarak göstermiştir. Engels'in gerçeğin bütününe bilim ve felsefe üzerinden kavrama girişimi çağına göre öncü ve çok erken bir girişimdir ve gerçekleşmesi için doğa bilimlerinin tümünün "bütüncül" olarak değerlendirilmesini beklemek zorundadır.

Sovyet Marksizmine "felsefe açısından bakıldığında" bize gösterdiği ve ispatladığı, bir toplum kuramının ve yeni bir toplum inşa etmenin neyi gerektirdiğini, aslında neyi gerektirmediğini göstermiş olmasında yatar. Bir toplum kuramı, tarih, felsefe, politik iktisatı kapsamak yanında, toplumun değişebilirliğini de esas almak zorundadır. Fransız Devrimi'nden sonra, Rus Devrimi, toplumsal ilişkilerin mutlak olmadığını göstermekle, toplumsal değişimin dinamiğinin kavranmasını, toplum araştırmalarının merkezine yerleştirmektedir. İçinde yaşadığımız çağ, her açıdan Sovyetler Birliği sonrası bir çağdır. Rus Devrimi de, Fransız Devrimi gibi, insanın kurtuluşunun (*human emancipation*) bir geçiş dönemi olarak hafızalarda yer etmiştir.

2.2. Genç Marx-Olgun Marx: Yöntemsel Süreklilik Bağlamında Batı Marksizminin Eleştirilmesi

Marx, yöntemin araştırma nesnesine uygun olması gerektiği ilkesini benimsemiştir. *Kapital*'in araştırma nesnesi ise, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliğidir⁷² ve bir bütün olarak (*as a whole*) *Kapital* tamamlanıp kapitalist toplum sunulmadan, sunum yöntemi (*method of presentation*) bütünüyle uygulanmadan, yöntemin önceden bütünüyle açıklanması mümkün değildir. Bu nedenle, yalnızca Marx'ın kendisinin hazırladığı *Kapital 1. Cilt*'teki yönteme dayalı açıklamalara bakılarak Marx'ın yönteminin bütünüyle açıklığa kavuşturabilmesi olanaklı değildir. Bu açıdan, Marx'ın eserleri arasında ve Hegel ile ilişkisinde yöntem anlayışı bakımından süreklilik olup olmadığının saptanması önemlidir.

Hümanist Marx anlayışı ve ona tepki ve alternatif olan Althusserci *bilimsel Marx* (*Mature Marx*) anlayışının tezin kapsamı dışında tutulmasının nedeni yalnızca

⁷²Marx, eserine şöyle başlıyor: "The wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails appears as an 'immense collection of commodities' "

Marx'a dönüş değil, MEGA2'nin (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) MEGA1 yerine yeniden basılması nedeniyle, Marx'ın sonradan ortaya çıkan eserlerinin orijinalliğinin tartışma konusu olmuş olmasıdır. Tartışma konusu olan bu eserler, 1920'lerde David Riazanov editörlüğüyle yayımlanan MEGA1(*Marx-Engels-Gesamtausgabe*) ile ortaya çıkarılan 1844 yılında yazılmış; ancak 1932 yılında ilk kez yayımlanmış, *1844 (Paris) Elyazmaları*; 1845'te yazılan 1932'de tekrar yayımlanan *ad Feuerbach (Feuerbach'a İlişkin, ya da bilinen adıyla Feuerbach Üzerine Tezler)*; Kasım 1845-Ağustos 1846 yılında yazılan ve ilk kez Rusça olarak 1924 yılında yayımlanan *The German Ideology (Alman İdeolojisi)* yapıtlarıdır.

Bu yapıtlardan Alman İdeolojisi isimli yapıt, Marx hayatta iken basıma hazırlanmış olsa, basılmamıştır. Bu yapıtın birinci bölümüne konulmuş olan *ad Feuerbach, Feuerbach Üzerine Tezler* ise David Riazanov tarafından sonradan eklenmiştir. Aynı şekilde, 1844 (Paris) El Yazmaları'nın *Hegel Diyalektiğinin ve Genel Olarak Hegel Felsefesinin Eleştirisi* dışındaki kısmının, basılmak üzere bir hazırlanmış bütüncül bir metin olmadığı,⁷³ *Alman İdeolojisi'nin* meşhur 11.tezi de içeren “*Feuerbach Üzerine*” bölümünün ise bir kitap bölümü olarak hiç var olmadığı, bir karalamadan ibaret olduğu ortaya çıkmıştır.⁷⁴ Aslında *Feuerbach Üzerine Tezler'i*, Engels de kendi yapıtına almıştır ve Tezler'in bir karalamadan ibaret olduğunu da daha önce belirtmiştir.⁷⁵

Marx'ın yapıtları konusundaki bu yeni gelişmeler, *Young Marx* yapıtlarının yayımı ile ortaya çıkan “*Young Marx-Mature Marx*” sorununun da tekrar değerlendirilmesi imkânını vermiştir.

⁷³ Norman Levine, *Marx's Discourse with Hegel*, Palgrave Macmillan, 2012, s. 2-3

⁷⁴ Terrell Carver, “The German Ideology Never Took Place”, [History of Political Thought](#), Volume 31, Number 1, 2010, pp. 107-127(21)

⁷⁵ Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of German Classical Philosophy*, eserinin önsözünde, meşhur tezlerin Marx'ın karalamalarından ibaret olduğu yazmıştır. Buna karşın bu tezlere yapılan atıflar, olağanüstüdür: “On the other hand, in an old notebook of Marx's I have found the 11 Theses on Feuerbach, printed here as an appendix. These are notes hurriedly scribbled down for later elaboration, absolutely not intended for publication, but invaluable as the first document in which is deposited the brilliant germ of the new world outlook.”

Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* yapıtındaki,⁷⁶ “Hegel devletin temeli olarak gerçek özne (*real subject*) ile başlamış olsaydı, devletin gizemli öznelştirmesine (*subjectification*) gereksinim duymazdı(...) Hegel yüklemeleri, nesnelere, onları gerçek öznelerinden kopararak bağımsız varlık haline getiriyor. Böylece de, gerçek özne onun (yüklemlerin) bir sonucu oluyor. Oysa gerçek özne ve onun nesnelleşmesi (*objectification*) ile başlanmalıydı...”⁷⁷ görüşü, *Kapital*'de, “Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuğun içindeki rasyonel yanı keşfedebilmek için, tersine çevrilmelidir,”⁷⁸ biçimini almıştır. Marx'ın *Kapital* eserinde, *Kutsal Aile* eserine dolaylı olarak;⁷⁹*Felsefenin Sefaleti* eserine de, doğrudan doğruya, yöntemi ilgilendiren konularda göndermelere rastlanmaktadır.⁸⁰ Bu metinsel kanıtlar, yöntemsel konularda, süreklilik tezini, Genç Marx-Olgun Marx sürekliliğini sağlam ve geçerli kılmaktadır. “Genç Marx ve Olgun Marx” sürekliliği varsayımını bağlamında, İtalya'da Galvano della Volpe ve okulu ile Fransa'da Althusser'in de içinde olduğu Kopuş Okulu'na göre(KO), yöntem bakımından, *Kapital*'in yazarı Marx, olası tüm Hegelyen etkilerden uzak, bir bilim insanıdır. Bu görüş, yöntem anlamında, Hegel-Marx karşıtlığına işaret etmektedir.⁸¹ KO'nun yöntem açısından, Marx'ın *Kapital*'de kullandığı yöntemin bilimsel bir yöntem olarak kaynağını ve yapısını göstermediği, üstelik de Marx'ın yöntemi söz konusu olduğunda doğrudan doğruya *Kapital*'de ve Marx'ın mektuplarında Hegel'in yöntemine yapılmış atıfları dikkate almadığı, Hegel-Marx ilişkisinin süreklilik göstermediğini güçlü bir şekilde ve sağlam gerekçelerle savunmadığı görülmektedir. Buna karşın, yöntem anlamında Hegel-Marx

⁷⁶ShlamoAvineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, s.17

⁷⁷ Marx, bu eserinde, bu alıntıda görüleceği üzere, yöntemsel bakımdan Hegel'in bakışının tersine çevrilmesi gerektiğini vurgulamış oluyor. (Withhim it is standing on itshead. Itmust be inverted, in ordertodiscovertherationalkernelwithinthemysticalshell. Karl Marx, *Capital*,Penguin Books,1982, s.103)

⁷⁸With him it is standing on its head. It must be inverted, in order to discover the rational kernel within the mystical shell. Karl Marx, *Capital* ,Penguin Books,1982, s.103

⁷⁹“Inthespeculativeway of speaking, thisoperation is calledcomprehending the substance as the subject, as an Inner process, as an AbsolutePersonandthatcomprehensionconstitutes theessentialcharacter of Hegel's method,” Bkz. Karl Marx, *Holy Family*, s.82 Marx, aynı eleştiriyi, *Kapital* eserinde de, aradan geçen *Kutsal Aile* eserini yazmış olduğu 1844 yılından tam 29 yıl sonra, 1873 yılında *Kapital*'in meşhur Almanca baskısına yazmış olduğu *Sonsöz*'de tekrarlamaktadır. Şöyle yazmaktadır: “Benim diyalektik yöntemim, temellerinde Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, gerçek dünyanın yaratıcısıdır ve gerçek dünya, ideanın dışsal görünüşüdür.(*appearance'imburadagörünüş* olarak mı yoksa görünüm olarak çevrilmesi gerektiği tartışmalıdır. İ.K.) Bendeysel, tam tersine, ideal olan, maddi olanın insan zihnine yansıtılmış ve çevrilmiş düşünce biçimlerinden başka bir şey değildir. Hegelci diyalektiğin gizemlileştirici yönünü neredeyse 30 yıl önce, henüz moda olduğu bir zamanda eleştirdim.” age., s. 103.

⁸⁰age., s. 175, 35. no.lu Dipnot

⁸¹Francesco Coniglione, *Abstraction and Idealization in Marx and Hegel*, (Idealization 1: General Problems içinde, edited by Jerzy Brzezinski, Francesco Coniglione, Theo A.F. Kuipers, Leszek Nowak), Rodopi, 1990 s.61-87

arasında bir süreklilik olduğu gösteren kanıtlar bulunmaktadır. . Marx, *Kapital*'in Almanca ikinci baskıya yazdığı Sonsöz'de, kendisini Hegel'in öğrencisi kabul etmekte, Hegel'in idealist, kendisinin de materyalist olduğunu belirttikten sonra, Hegelci diyalektiğin rasyonel yanına, Hegelci yöneme atıfta bulunmaktadır.⁸² Yine, Marx'ın yöntem sözkonusu olduğunda Hegelci yöneme doğrudan doğruya atıfta bulunduğu bir diğer metin de, Engels'e yazdığı, 16 Ocak 1858 tarihli mektuptur. 1858 yılında *Grundrisse*'yi çalışırken kaleme alınan mektupta Marx, Hegel'in keşfettiği yöntemin rasyonel yanına vurgu yapmış ve ayrıca Hegel'in *Mantık Bilimi* eseri hakkında son rastlantısal bir incelemenin, yöntem sözkonusu olduğunda kendisine büyük bir hizmet sağladığını açıkça belirtmiştir. Bu nedenle, Hegel-Marx'ın kullandıkları yöntemin sürekliliği olduğu bu sürekliliğin de Hegel'in *Mantık Bilimi* eseriyle, Marx'ın *Kapital*'inin karşılaştırılması yoluyla ortaya konulabileceği görüşünün daha sağlam metinsel kanıtlara dayanması nedeniyle doğru olduğu varsayılmıştır. Bu süreklilik varsayımı, Marx'ın *Kapital*'deki yöntemi sorununun sınırları içinde, yöntemsel bir süreklilik olarak sınırlanmış, süreklilik doruk noktasını *Kapital*'de bulan ilerleyici bir bakışla değerlendirilmiştir.

Kabul edilen süreklilik varsayımı, *Kapital*'deki yöntemin açığa çıkarılmasında, tezin araştırma yöntemini de belirlemiştir. Hegel-Marx sürekliliği varsayımı altında, Hegel'in *Mantık Bilimi* ile *Kapital* karşılaştırılmış; Genç Marx Olgun Marx sürekliliği varsayımı altında da, Marx'ın *Kapital* eserinde Genç Marx döneminin yapıtlarına yapılan göndermeler dikkate alınarak araştırma sürdürülmüştür. Bu nedenle, Marx'ın Genç Marx dönemi yapıtlarıyla, Hegel'in *Tinin Fenomenoloji* karşılaştırılması üzerinden temellendirilen *hümanist Marx* yaklaşımı ve Hegelyen etkiyi yok sayan bilimsel Marx anlayışları tezin dışında tutulmuştur.

Süreklilik varsayımı, Marx'ın Hegel'in yöntemini yorumlama biçimine ve dolaylı olarak da Hegel'in bilim ve felsefeyi ele alış biçimine bağlı bir anlam kazanmaktadır. Marx'ın bir Hegel uzmanı olmadığı ve Hegel'in tüm yapıtlarına hâkim olmadığı, hatta Hegel'i yorumlamasında sorunlu yanlar bulunduğu günümüz Hegel uzmanlarınca dile getirilmektedir. Bu nedenle, Hegel-Marx süreklilik varsayımı,

⁸²Marx, Joseph Dietzgen'a yazdığı, 9 Mayıs 1868 tarihli mektupta da aynı görüşünü yazıyor: "When I have cast off the burden of political economy, I shall write a 'Dialectic'. The true laws of dialectics are already contained in Hegel, though in a mystical form. What is needed is to strip away this form"

Marx'ın Hegel'i yorumladığı biçimiyle bir süreklilik olarak ele alınmıştır. Bu süreklilik varsayımı bakımından belirtilmesi gerekli bir diğer nokta da, varsayımın Hegel'in kurgusal(*speculative*) yöntemini Marx'ın *bütünüyle* benimsediği ve politik ekonomi eleştirisinde bu yöntemi *materyalist* bir tarzda kullandığı sonucunu içermediğidir. Marx'ın kendisinden önceki politik iktisatçıların yaklaşımını ele aldığı *Grundrisse*'teki "Ekonomi Poliğin Yöntemi" bölümünde William Petty'i kastederek, 17.Yüzyıl iktisatçılarının iktisadi gerçeklikten soyutlama yaparak bilimsel etkinliğe başlamalarını "doğru bilimsel yöntem" olarak anmaktadır. Bu nedenle, Marx'ın kendisinden önceki iktisatçıların benimsemiş olduğu yöntemi, politik ekonominin eleştirisi çerçevesinde değerlendirdiği, bu yöntemin de belirli bir eleştiriden geçirilerek Marx'ın yöntemini etkilemiş olduğu *Grundrisse*'teki "Ekonomi Poliğin Yöntemi" bölümünden çıkartılabilmektedir⁸³. Bu açıdan süreklilik varsayımını salt Hegel-Marx, Genç Marx-Olgun Marx sürekliliği çerçevesi içinde ele alan ve Marx'ın yöntemini bu kapsamda değerlendiren yaklaşımların eksik olduğu, Marx'ın *Kapital*'deki yönteminin politik ekonomi yönteminin eleştirisini de kapsadığı ve Marx'ın kendi bilim anlayışına göre, bu yöntemin bilimsel yanlarını da yöntemine dâhil ettiği ileriki bölümlerde açıklıkla sergilenmeye çalışılacaktır.

⁸³Marx'ın *Grundrisse*'teki yönteminin *Kapital*'deki yöntemiyle süreklilik arz ettiği varsayılmaktadır. Derek Sayers, *Marx's Method* isimli eserinde, *Grundrisse*'in yöntemi ile *Kapital*'in yönteminin farklı olduğunu belirtmekte, Philip J. Kain de, *Marx' Method, Epistemology and Humanism* adlı eserinde, bu görüşe karşı çıkmaktadır.

3. MARX'IN MATERYALİST DİYALEKTİĞİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

3.1. Descartes, Kant ve Marx'la İlişkisiyle Hegel Felsefesi'nin Temelleri

Genç Hegel, çağının toplumsal, siyasal ve dinsel değerlerinin, insanlığın tinsel ve siyasal gereksinimlerini karşılamadığı sonucunu, çağının Avrupa toplumunun parçalanmış “yabancılaşmış” bireylerinin bir “toplamı” olduğu gözleminden çıkarmıştı. Hegel bu sonucun etkisiyle, 16 Nisan 1795 tarihinde Schelling'e yazdığı mektupta, felsefenin dünyayı yorumlamakla değil, değiştirmekle yükümlü olduğunu yazmıştı.⁸⁴ Buna karşın 1800'lerin başlarında Hegel, Fransız Devrimi'nin sonuçlarını da gözlemlemiş ve var olan dünyadaki “yabancılaşma” ve bölünmüşlüğü farklı bir bakışla ve yöntemle ele almaya başlamıştır. Hegel, benimsediği yeni bakış açısı ve yöntemle birlikte, felsefenin işlevi konusundaki görüşünü de değiştirmiştir.

Hegel, bu yeni bakış açısıyla, gözleminin sonuçlarını, tinsel gerilimini de içeren, 1807 yılında yayımlanan, *Tinin Fenomenolojisi*'nde⁸⁵ yansıtmıştır. Bu yapıtıyla Hegel, daha önceki bakış açısından farklı olarak, dünyadaki ve toplumundaki yabancılaşma ve bölünmüşlüğü, kusur ve eksiklikleri, özgür ve uyumlu bir tinsel yaşamın kurulması için değiştirilmesi gereken koşullar olarak değil ama “zorunlu” saymaya başlar. Bu anlamda Hegel, yaşadığı çağı, olumsal (*contingent*) koşulların bir sonucu olarak değil, “olması gerektiği gibi” olduğunu ileri sürmeye başlamakta ve felsefeye bir işlev yüklemiş olmaktadır. Felsefe, bundan böyle, Hegel'e göre, var olan dünyanın, şimdinin, zorunluluğunu anlamalı ve var olan dünyanın özgür ve uyumlu bir tinsel yaşamın koşullarını içerdiğini göstermelidir.

Hegel'in topluma felsefe yoluyla bu yeni bakış açısı, 1800'lerden sonra, felsefesinin asli karakteri *Geist* (Tin) ile kendini ifade etmeye başlamıştır. Bu nedenle, “zorunlu koşul” Tin'in diyalektik hareketiyle kendisini gerçekleştirmesinde bir aşama

⁸⁴Dikkatli okuyucu, Hegel'in mektubundan, Marx'ın da hiçbir zaman yayımlamadığı, bir karalamadan ibaret olan ve Engels'in Marx'ın ölümünden sonra bulup ortaya çıkardığı Feuerbach üzerine tezleri ve bu tezlerden 11. tezi anımsayabilir. Marx'ın felsefesinin, Marx'ın yayımlamadığı, hiçbir eserine de almadığı bu karalamaların üzerinden eleştirilmesi bilgisizliktir. Hegel'in mektubu için bkz: Harold Mah, *The End of Philosophy, The End of "Ideology"*, California University Press, s.11

⁸⁵Hegel'in sözkonusu yapıtının 438-672 ve özellikle, 487-595 bölümlerinde bu sonuçları ve Hegel'in tinsel gerilimini görebiliriz: Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by, A.V. Miller, Oxford University Press, 1977.

(*moment*) olarak ele alınmalıdır. Çünkü, Hegel, Fransız Devrimi'ni, özbilincin kendi kendini gerçekleştirdiği Saltık özgürlük halini görerek Saltık Bilgi noktasından yazan filozof Hegel'dir. Tin diyalektik hareketiyle hem özne hem de töz olarak kendisini gösterir. Özne olarak Tin'in oluşumu ile onun töz olarak dışsallaşmasının ilerlemesi (dış dünyada cisimleşmesi) birlikte el ele gider. Tin, Hegel'e göre, özgür ve birleşik bir toplum için zorunlu politik kurumları inşa edinceye dek, töz olarak nesnel dünyada doğanın ve toplumun biçim ve içeriğini ilerleyici biçimde belirler. Felsefe, tinin bu hareketini, fenomenolojisini betimler.

Hegel kendi felsefesini, Kant ve daha sonra Fichte ve Schelling'in geliştirdiği ve devam ettirdiği felsefenin(teorinin) devamı olarak, bir bakıma da ardılı olduğu kuramlardaki önemli hataları düzelteren bir felsefe olarak düşündüğü için;⁸⁶ Hegel'in felsefesini de Descartes'la başlayan modern felsefenin içinde ele almak olanaklıdır.

Modern felsefenin çıkış noktasının Descartes felsefesi olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Hegel'in çağdaş yorumlarından hareketle, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* yapıtının Kojève yorumu ile sözkonusu yapıyla *Mantık Bilimi* arasındaki ilişki ile *Mantık Bilimi*'nin yorumlanmasında Pippin'i ve özellikle Pinkard'ı izliyoruz. Bu açılardan Hegel'i, hem Descartes hem de Kant felsefesi "üzerinden" anlaşılabilceğini kabul ediyoruz. Öncelikle, Kant'ın ve Hegel'in felsefi bağlamını, felsefi arkaplanını anlamak için ve ayrıca, bu iki filozofun argümanlarının niteliğini, ele aldıkları felsefi sorunları ve bu sorunlara getirdikleri çözümlerle birlikte sundukları çözümler (analysis) ve açıklama tarzını anlamak için çıkış noktasını da Descartes'ın motto'su, "düşünüyorum, o halde varım"da ve onun anlamında buluyoruz. Bu açıklamanın sonuçları yöntemi ilgilendiren sonuçlar doğurmaktadır. Göreceğimiz üzere, Descartes'ın "düşünen ben"i, özneliğin de, yöntemsel anlamda, keşfidir. Hareket noktası ve temellendirici ilkesi özneye dayalı olan bu Descartesçı yönetime karşı Kant'ta ben'in hem dış dünyayı deneyimleyen hem de kendisini bu dünyadan ayrı olarak gören iki farklı *ben* gibi görünse de aslında tek bir ben'in düşünme etkinliği/edimi üzerinden ben'in ben'le ilişkisi üzerinden bütünüyle felsefi bir temellendirmeye birlikte metafiziğine de olanaklı olduğu alanı belirleyen "evrensel/soyut ben" anlayışına geçildiğini ileri sürebiliyoruz.

⁸⁶ Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic* Temple University Press, 1988

Kant'ın evrensel ben'i, diğerk bir ifadeyle, bütün rasyonel özneler (*agent*) için geçerli olan kurallara göre kendi deneyimini birleştiren/birbirine bağlayan (*combine*), kendini maddi varlıklar olarak zorunlu olarak dünyanın içinde görse de, yine aynı zamanda kendini dünyaya dair öznel bir bakış açısına sahip olarak gören aynı ben'i, epistemolojik olarak neyi bilebileceğini, bilgisinin sınırını da bilen ben'dir. Öte yandan, Kant'ın soyut/evrensel ben'ine karşı, Descartes'ın *motto*'sunda "düşünüyorum" kısmına değil de "ben"e odaklanan ve özbilincin zorunlu koşulu olarak "öbür ben"leri işin içine katarak, ben'den biz'e geçen ve kategorilere böylece toplumsallık ve tarihsellik kazandıran Hegel'in, Marx'ı da, Marx'ın ifadesiyle, idealist temellerinde değil, kategorilerin/kavramların belirleniminde tarihselliği ve toplumsallığı esas alan diyalektik açıklama biçimiyle etkilediğini göstermeye çalışacağız.

Marx'ın temellerinde materyalist tarih anlayışına dayanan epistemolojisinde somut koşulların bilinci belirlemedeki etkisi bakımından, bir anlamda, Kant'a yaklaşması, "bilinç düzeyinde" koşullu olanı benimsemesi nedeniyledir. Ancak, Marx'ın, içinde yaşadığı somut tarihsel koşullar içindeki insanı, başka bir ifadeyle kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu sınıflı toplumun biz'ini (proleterya, kapitalist), felsefi bakımından idealize edilmiş koşullar altında ele aldığını söyleyebiliriz. Bunun yanında Marx'ın özgürlüğün zorunlu koşulunu salt özgür olma bilincine erişmekle değil, somut koşulların aşılması, somut tarihsel koşulların etkilediği bilincin asli belirleyeni tarihsel, toplumsal koşulların; ama ilk olarak ekonomik koşulların, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin aşılmasını özgürlüğün koşulu haline getirmesi bakımından, yöntemin temellerinde ve doğurduğu ya da talep ettiği siyasal sonuçlar/talepler bakımından, Hegel'den de Kant'tan da bütünüyle farklı düşündüğünü söyleyebiliyoruz.

3.2.Batı Felsefesi'nde Genel Olarak Yöntem Düşüncesi

Tezin bundan sonraki bölümünde, önce, genel olarak Batı felsefe geleneğinde yöntem anlayışını ortaya koyduktan sonra, yöntem bağlamında, Descartes'ı ve Hegel'in yaklaşımı açıklığa kavuşturabilmek amacıyla Kant'ı ele aldıktan sonra Hegel'in felsefesini "idealizm bağlamında" ele alırken aynı zamanda, Hegel'de diyalektiğin işlevi ve zorunluluğu göstermeye, açıkça ortaya koymaya çalışacağız. Diyalektiğin Hegel'de zorunlu olarak kendini göstermesinden, diyalektiğin Hegel'in sistemine, eşdeyişle

“düşüncenin akışına”⁸⁷ içkin olduğu anlıyoruz. Hegel’de diyalektik, ileride göstereceğimiz üzere, genel olarak anlaşıldığı üzere, araştırma/inceleme sürecinden önce varolan bir kurallar bütünü olarak “bir yöntem” değildir. Hegel’de diyalektiğin işlevi ve zorunluluğu göstermeye, açıkça ortaya koymaya çalışırken, bir yandan Marx’ın bakış açısı ile Hegel’in bakış açısının hangi bakımlardan karşıt olduğunu sergilemek olanağını elde edeceğiz, aynı zamanda Marx’ın neden yöntem sözkonusu olduğunda Hegelyen anlamda diyalektiğe gereksinim duyduğunun gerekçelendirme amacındayız. Bu gerekçelendirme bize, Marx’ın neden kendisinden önceki politik iktisatçılardan *bütünüyle* farklı bir yaklaşım ve yöntem benimsemiş olduğunu ve böylece farklı bir çözümleme yapmış olduğunu da gösterecektir.

Batı felsefe geleneğinde yöntemsel bağlamda çıkış noktası, Sokrates’in “diyalektiği”dir. Burada diyalektik, karşılıklı tartışma yolu olarak, felsefenin yöntemidir. Bu “diyalektiğin” ne olduğunun bir açıklamasına, toplumbilimci Prof. Dr. Nurettin Şazi Kösemihal’in “çok dikkate değer bularak” 1940 yılında çevirisini yaptığı Platon’un *Protagoras* diyaloguna eklediği felsefeci Alfred Croiset’in bir yazısında buluyoruz. Croiset, diyalogdaki sorunun, “erdemın özü nedir?” sorusu olduğunu belirttikten sonra, Sokrates’e göre asıl önemli olan sorunun, sofistlerle kendisinin kullandığı yöntem arasındaki farklılık olduğunu vurgular ve Sokrates’e göre, erdeme ilişkin soruyu çözmeden önce, ilkin “ona bağlı yöntem sorununu” çözmek gerekir, demektedir⁸⁸. Sokrates, diyalektik olarak adlandırdığı yöntemini, sofistlerin yönteminin karşısına koyar. Sofistler, diyalogdaki özel soruyu çözmek için, masal, söylev ve ozanların yorumlanması olmak üzere, üç yola başvururken, Sokrates, “diyalektiğe” başvurur. Bu yöntem, masala, geleneğe, söyleve, ozanların yorumlanmasına dayanmaksızın, bir düşüncenin her bir parçasının, bölümünün birer birer çözümlenmesi, sonuçta tartışmanın kesin bir tanım üzerinde uyuşması ve böylece incelenen konuda kesin bir bilgiye ulaşılmasıdır. Sokrates’in böylece kendi argümanlarının kesin bir bilgiye ulaşılmasını sağlayacağını düşünürken, kendisinden sonra gelen filozofların da argüman ileri sürme biçimlerini etkilemiş görünmektedir.

Gerek bilimde gerekse felsefede doğruya ulaşmak amacıyla ileri sürülen argüman, *bağımsız olarak* gerekçelendirirken, dinsel alanda ileri sürülen savların gerekçelendirilmesi dinsel dogmalara uygunluğa göre yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, felsefede ve bilimde,

⁸⁷Heraklitous’un ırmak metaforu, düşüncenin akışıdır.

⁸⁸Platon (Eflatun), çev. Nurettin Şazi Kösemihal, *Protagoras*, Meb Yay., 1997, s.I-XVII

ileri sürülen savların gerekçelendirilmesi bağımsız olarak yapılmakla birlikte, onların savlarının doğruluğunu gerekçelendirirken kullandığı yöntemler sırasıyla mantıksal akıl yürütme ve deneydir. Felsefe savının gerekçelendirilmesi, o savın doğruluğunun mantık kurallarına uygun olarak başka önermelerden çıkarsanabilmesidir. Dayanılan önermeler, yalnızca deneyime dayalı değil, aynı zamanda, deneysel önermeler de olabilmektedir. Bilimde, doğruluğu sınayan gözlem ve kontrollü deney olduğu gibi, felsefe deneyime (*empiric*⁸⁹ de olduğu gibi) dayanmaktadır. Bu ayrımı gözden kaçırmamakla birlikte, bilim yapısı içinde, felsefe yönteminin de kullanılabilmesinin mümkün olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim insanlarının kuramlarını inşa ederken, ussal gerekçelere de başvurduklarını, aynı şekilde bir felsefe argümanında, bilimsel bir önermenin de bir öncül olarak yer alabildiğini görebiliriz. Felsefe içinde, dinsel önermelerin öncül olarak kullanıldığı görmek de olasıdır. İlerleyen bölümde göreceğimiz üzere, Descartes argümanında zihnin içeriğinde tanrı ideasını bulduktan sonra, bu ideadan hareketle dış dünyayı farklı biçimde tekrar yerine koyarken, çağının kültürel koşullarını, tinini, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını da argümanına katar ve üzerine düşen görevi tamamıyla yapması durumunda Tanrı'nın onu dış dünya konusunda aldatmayacağını ileri sürerek, dış dünyanın varlığını temellendirir. Bu çerçevede çarpıcı bir örneğe de Leibniz'de rastlamaktayız. Leibniz'in, "iki nesnenin bütünüyle benzer olup yalnızca sayıca ayrı olmaları mümkün değildir"⁹⁰ biçiminde ifade edilen ilkesi, "ayırt edilemezlerin özdeşliği" ilkesidir. Leibniz'in bu ilkesine göre, iki töz (*substance*) ya da nesne aynı niteliklere sahipse, bunlar aynı tözdür, aynı nesnedir. Başka bir ifadeyle, iki nesnenin bütün nitelikleri ortak ya da bütünüyle benzer ise, bunlar özdeşdir, bu nedenle bu iki nesnenin ayırt edilmesi olanaksızdır. "İlke, ayırt edilmezliği özdeşliğe *yeterli koşul* olarak saptıyor"⁹¹ Leibniz bu ilkesini, bağımsız olarak gerekçelendiremeyeceğini anladığında, dinsel inancına ilişkin bir önermeyi de argümanına öncül olarak eklemekte sakınca görmüyordu.⁹² Leibniz'in bu argümantasyonu ile,

⁸⁹Empiricism'i deneycilik olarak değil, deneyimcilik olarak çevirmek, bu nedenle daha uygundur.

⁹⁰Arda Denkel, *Nesne ve Doğası*, Doruk Yayınları, 2003, s.27

⁹¹ Age, s.27 vd.

⁹²"Leibniz, ilkesinin yalnızca gözlemsel ya da deneye dayalı bir savunu ile ayakta duramayacağını çok iyi farkındaydı. (...) İşte bu nedenledir ki Leibniz, (...) ilkesini, ortaya attığı bir başka temel ilkeye dayandırmak istemiştir. (...) Bu varsayım, bugünün felsefesi açısından geçerli bir yol olarak değerlendirilemez. Bir felsefe ilkesi olarak, bütünüyle, Tanrı'nın yaratılış sırasında seçimlerine dayanmaktadır. 17. yy.'da Tanrı kavramının varlıkbilim ve bilgibilimde etkin olarak kullanılan pek çok filozof vardı. Oysa, Tanrı'ya inanılsın, inanılmasın ya da Tanrı var olsun olmasın, bir felsefe düşüncesini onunla temellendirmek, bu düşünceyi keyfi bir biçimde doğru varsaymayı içerir. Çünkü temellendirme, yine tanımsal ya da varsayımsal olarak, Tanrı kavramına yüklenen olumlu niteliklerle yapılıyor. Yeterli gerekçe ilkesine göre, bütünüyle benzer olan iki ayrı nesne yaratsaydı, bunları uzayda yerleştirirken aralarında seçim yapabilmek için kendine bir gerekçe bırakmamış olurdu, diyor Leibniz. İkisi de ayırt edilemeyecek ölçüde benzer olduğundan, belirli bir yere hangisini

argümanın doğrulanmasını salt mantık kurallarına, gözleme göre temellendiremeyeceğini anladığı yerde, bir *entite* (sözkonusu argümanda tanrı) ileri sürmek ve bu *entite*'ye dayalı olarak temellendirmeye kalkmak biçimindeki argümantasyonu, *metafiziksel bir argümantasyondur*. Bu argümantasyon karşısında Kant'çı *diyalektik argümantasyon* tarzını yerleştirebiliriz. Kant, Leibniz'i, onun akıl yürütmesindeki sorunu, Leibniz'in argümanını bir *entite* ileri sürmek yoluyla temellendirmesini eleştirirken, eleştirisini *entite* kullanmadan, bütünüyle ussal ilkelere göre, kavramsal çözülemeye dayalı olarak sürdürebilmenin bir örneğini sergiler. Kant'a göre, her kavram çiftinin gerçek (*real*) kullanımı ile mantıksal kullanımının birbirinden ayrılması gerekir; bu nedenle Leibniz, özdeşlik kavramının mantıksal kullanımı ile gerçek kullanımını birbirinden ayırmada başarılı olamamıştır. Özdeşlik kavramının mantıksal kullanımı, sayıca (*numerical*) özdeşlik; gerçek kullanımı da niteliksel özdeşliktir. Bu ilke, Kant'a göre, kavramlara uygulanabilir; ama nesnelere uygulanamaz, çünkü nesnelere özdeşliği için kullandığımız "ölçüt", kavramların "özdeşliği" için kullandığımız ölçütten farklıdır. Özdeşlik tikel nesnelere için kullandığımız ölçüt, uzay-zamansal yer ile ilgili özdeşlik ölçütüdür. Örneğin, iki tikel nesnenin tüm nitelikleri aynı olsa da, biz bu iki nesneyi, uzay-zamansal pozisyonları (*uzam*) farklı olduğu sürece birbirinden ayırabiliriz, bu onları farklı "nesnelere" olarak düşünmemizi olanaklı kılar.⁹³ Kant'ın, Leibniz'e yönelttiği eleştiri, Kantçı argümantasyonda, çözülmesi istenilen sorunu, kesin bir çözüme bağlama amacını taşıması ve kavramsal çözülemeye dayanması bakımından, Sokrates'in diyalektik argümantasyonuna benzer. Bununla birlikte Kant, akıl yürütmesini bir *entite varsaymak* yoluyla temellendirmek yerine, yeni kavram/kategori ileri sürmek, kavramı açmak yoluyla, diğer bir ifadeyle, "kavramsal çözüleme" yoluyla türettiği yeni bir kategori yoluyla temellendirmek yolunu izler. Kant'ın bu argümantasyon tarzını, Hegel'in kurgusal argümantasyon tarzından ayırmak gerekir. Hegel, amaç bakımından, Kant'ın yapmış olduğunu düşündüğü biçimde, belirli kategorilerle deneyimin olanaklı olduğunu göstermeye çalışmaktan çok, belirli kategoriler tiplerinin sunulması ve onların düzene sokulması yoluyla ikilemlerin çözüme kavuşturulmasını mümkün görmektedir. Bir bakıma, Hegel, koşulsuzun izinde, kavramı özgürce açar: Kavram, daha sonra göreceğimiz üzere, *Mantık Bilimi* üçüncü alt bölümde göreceğimiz üzere, özgür olandır. Hegel'de o halde, felsefi ikilemler rakip kategoriler ya da bugün çağdaş felsefede "kavramsal kalıplar"

koyacağına ilişkin yeterli nedeni olmazdı Tanrı'nın. Oysa Tanrı, yetkinliği gereği, her eylemini bir yeterli neden ya da gerekçe ile yapar "(age, 2003:29)

⁹³LucasThorpe, *Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, p. 12,13

dediğimiz “kategorik şemalar” arasında “görünürdeki” çelişkiler olarak dikkate alınırlar. Bu anlamda, Hegel’in teorisindeki bir kategoriden öbürüne “geçiş” *genellikle* bir “çelişkiden” kaçınmak yoluyla temellendirilmezler; ama sözkonusu kategorinin öbür kategorilerle uyum içinde olmadığı gösterilmesi yoluyla temellendirirler. Bu anlamda, Hegel’de “daha iyi” bir açıklama olanaklı ise, bu açıklama tercih edilir. Kantçı transandental argümantasyon tarzı bize, zorunlu ve tek bir çözüm sunarken Hegel, *kendisi zorunlu olduğunu düşünse de*, kurgusal argümantasyon ile daha iyi, daha üst bir açıklama gücü olan bir *alternatif çözüm* sunar. Bu anlamda, Hegel argümantasyon biçimi ile bize belirli türde bir açıklama sunmaktadır, tıpkı Kant’ta olduğu gibi, Leibnizci akıl yürütme biçiminden farklı olarak, bir *entite* ileri sürmek yerine, yeni kategori ileri sürmekte, ileri sürdüğü kategorinin türetilmesinde, bir kategoriden öbürüne geçişte kendisinin *diyalektik* olarak adlandırdığı bir açıklama ve hareket biçimi sunmaktadır. Bu nedenle, Hegel’in *Mantık Bilimi/Ansiklopedi* eseri bir yandan onun genel varlıkbilimi bir yandan da sözkonusu açıklama biçiminin temellendirilmesi yolunda bir girişim olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Hegel’in de Kant gibi, akıl yürütmede bütünüyle ussal ve bağımsız gerekçelendirme sunmak ve argümanın doğrulanmasında bir *entite* varsayımında bulunmamak bakımından *biçimsel olarak* benzer argüman tarzını kullandığı söylenebilir. Bu nedenle, Hegel’in alternatif bir “diyalektik mantık” sunmadığını özellikle belirtmemiz gerekir. Hegel, bize diyalektik bir mantık ve yöntem değil, diyalektik bir açıklama tarzı sunar. *Mantık Bilimi* eseri de, bu diyalektik açıklama tarzının savunulması, gerekçelendirilmesi olurken, Hegel’in öbür yapıtları da, bu açıklama tarzının örneklendirilmesi olmaktadır. Bu açıdan Marx’a baktığımızda, Marx’ın da bütünüyle ussal ve bağımsız gerekçelendirmeye dayalı argümantasyon biçimini benimsemek bakımından Kant’a ve Hegel’e benzediğini ileri sürebiliriz. Marx’ın bu açıdan bakıldığında, *temellerinde* Kant’a daha yakın olduğunu, bunun nedenin de, Kant’ın epistemolojisinin “duyu verilerine” bir bakıma kendinde bilinmeyen dış dünyanın nedensel varlığına dayalı bir epistemolojiye dayanmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Her üç düşünürün de biçimsel olarak benzer ussal ve bağımsız temellendirmeye dayalı argümantasyon tarzının, farklı felsefi teorilerle yol açmasının nedeni, bu filozofların felsefelerinde farklı çağları kavramaya çalışırken kullandıkları kategorilerin/kavramların içinde bulunan çağın ikilemelerine göre gelişen anlayışlarla farklı anlam kazanmasında ve gerçeklik karşısında yeni kategorilerin/kavramların ortaya sürülmesinde aramak gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın ve Hegel’in, çağının Alman toplumunu felsefe yoluyla

kavranmasında, artı-değer kategorisini ileri sürmesi olası değilse de, Marx'ın örneğin, politik iktisatın kategorilerinin diyalektik biçimde, “çözümlemesi” bu kategoriye sunması da bir gereklilik olmaktadır. Bu gerekliliği, tarihsel olarak gelişimin bir sonucu olarak; ama aynı zamanda, diyalektik açıklama tarzının bir sonucu olarak görmek gerekir: Hegel, klasik felsefenin temel kategorilerinin farklı anlayışlarını (*conceptions*) diyalektik tarzda bütünlük (*unified*) bir sistemini sunarken, yapmaya çalıştığı, kavramların çözümlemesi değil, onları, diyalektik bütünlük içinde açıklamak ve kendi çağının anlayışını da (*conception*) katarak; kategorileri diyalektik anlamda yeniden inşa etmek amacıyla “ilerlemektir”, Marx da politik iktisatın kategorilerini “sınıf mücadelesinin” ortaya çıktığı bir dönemin politik iktisatın kategorileri olarak *yeniden inşa etmeye* girişir. Bu açıdan, Hegel'in Kant'a göre, Marx'ın da Hegel'e göre çağın tarihsel ve toplumsal koşulları dikkate alınarak, diğer bir ifadeyle tarihsellik değişkeni açıklamada göz ardı edilmeden sunulması gerekir. Buradaki tarihsel ve toplumsal zemin, filozofların teorilerinin farklılığında açıklayıcı değişkenlerden biridir. Oysa, bir açıklamaya, tarihselliğin katılması, yöntem sözkonusu olduğunda farklı bir anlama gelmektedir. Hegel, Descartes'ın soyut ve Kant'ın bir ölçüde öznelarası ve evrensel/soyut ben'inden daha toplumsal ben'e biz'e geçişini felsefi olarak temellendirirken, tarihselliği de kurgusal yöntemine katmayı *felsefi olarak* gösterebilmiştir. Buna karşın Marx'ın somut, canlı insana geçişi, *bütünüyle* felsefi değildir; Marx'ta aynı zamanda, varlıkbilimi eksik bir materyalizmin tarih kuramının sonucu olarak da somut ben ortaya konulmuştur ve yönteminin maddi temelidir. Bu nedenle, Marx'ın yöntemine tarihselliği eklediği savını temellendirmek için, bir yandan Marx'ın idealizm eleştirisi olarak materyalizmini göstermek, bir yandan da, tarihselliği yöntemine katabilmek için Hegel'in diyalektiğinin neden gerekli olduğunu da açıklamak gerekli görülmelidir. Buna karşın yöntem sözkonusu olduğunda, Marx'ın idealizm eleştirisini, bütün idealizmin değil, Hegel'in idealizminin eleştirisi olarak ortaya koymak yeterlidir; ama bu eleştirinin aynı zamanda Hegel'in idealizminin politik anlamda aldığı biçimin eleştirisini kapsadığını belirtmek gerekir. Öte yandan, Hegel'in nesnel idealizmine “içkin” olan diyalektiğinin, Marx'ın yöntemine etkisini ve tarihselliği yöntemine katmasının *felsefi olarak* ne anlama geldiğini gösterebilmek için de Descartes'ı Kant'a göre, Hegel'i de Kant'a göre *felsefi olarak* göstermek yanında, Marx'ı da Hegel'in diyalektiğinin muhafaza ederken, onun idealizmini eleştirip “soyutlayarak”, onu materyalist açıdan eleştirmesinin nasıl olanaklı olduğunun da gösterilebilmesi gerekir. Bu nedenle, tek başına Hegel'in felsefi bir eleştirisi, Marx'ın

Kapital'deki yöntemini *bütünüyle* ortaya koymak için yeterli değildir. Marx, *Kapital*'de bize, kapitalist toplumun somut koşullarından hareketle bir eleştirisini sunarken, materyalist tarih anlayışını çıkış noktası haline getirir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi* ve *Tinin Fenomenolojisi* eserlerindeki "idealist" yanları eleştirdiği Genç Marx dönemi eleştirilerini de *Kapital*'de muhafaza ettiğini belirtir; politik iktisat eleştirisine giriştiğinde, kapitalist toplumun tarihselliğini toplumsal/bilimsel eleştirisine dâhil etmek için, bilimsel faaliyetinin bir gereği olan kapitalist üretim tarzını temsil eden modeline, diyalektiği kullanarak kapitalist toplumun tarihselliğini dâhil eder. Bu dâhil etme, bir yandan toplumsal ve siyasal eleştiriyi (toplum) bilimsel faaliyetin ön koşulu haline getirmeyi, öte yandan da politik iktisatın kategorilerini diyalektik olarak yeniden inşa ile sistematik bir bütün içinde sunmak çabasıyla birlikte ortaya çıkar. Bu nedenle, Marx'ta diyalektiğin işlevinin, yalnızca idealizm-materyalizm ayrımı temelinde ele alınması yeterli değildir. Marx'ın somut tarihsel koşulların bilimsel açıklamasını yapmaya çalışırken, tek başına Hegelci diyalektiğin işlevine dayanması olanaklı değildir. Marx, Hegel'in düşünceye "eğilen" felsefesini/gözünü, somut koşullara, kendi çağının koşullarına çevirirken, bunu Hegel'de bir eksiklik, kusur olarak sunmaz; ama bugün bize, toplumsal bir bilimin, kapitalist toplumu dikkate almadan çözümlemeye girişmesini yöntemsel olarak bir eksiklik olarak sunar. Marx, *Geist'in Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, *Hukuk Felsefesi* ve *Mantık Bilimi* (ve *Ansiklopedi*) eserinin üçüncü bölümündeki işlevini bütünüyle yadsırken, bir yandan Hegel'in idealizminin karşısına "somut" tarihsel koşulları vurgulayarak materyalizmi koyar ve öte yandan da diyalektiğin Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki işlevini muhafaza ederek, tarihselliği yönteminin maddi temeli haline getirir. Böylece Marx, politik iktisat eleştirisinde tarihselliği işin içine katmış olur. Hegel'in çıkış noktasına bakıldığında diyalektik felsefi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar, en azından Hegel bize bu zorunluluğu göstermeye çalışır; diyalektik bu anlamda Hegel'in felsefesine içkindir. Hegel'in yapıtlarına bu açıdan bakıldığında, onun *Mantık Bilimi* eserinin yönteminin bir savunması ve varlıkbilimi olduğu; öbür yapıtların da, yönteminin bir uygulaması olduğu bu nedenle daha iyi görülebilmektedir.⁹⁴

Hegel, felsefeyi, *the science* olarak görmektedir. Bu felsefe, Descartes'ta olduğu gibi, bütün bilimlerin bütün bilgi/biliş (*knowing*) biçimleri için temel olmak amacıyla olmadığı gibi; Marx'ta olduğu gibi felsefenin bilimle uyumu gözetilmez, tersine *the*

⁹⁴ Pinkard, op.cit, 1988, s. 7-10

science olarak felsefe, Alman idealistleri, özellikle Hegel için, asıl amacı sonlu (*finite*) bilginin üstesinden gelmek, sonsuz(*infinite*) bilgiyi elde etmek olduğu için “bilime temel sağlama” ya da “insan bilişinin tüm nesnelere kuşatan birleşik bir *bilim*’e (ulaşmaya)...”⁹⁵ çalışan Descartes’ın amacından farklı bir amaç edinmiş olan bir felsefedir. Bu nedenle, Hegel felsefesinde, diyalektiğin işlevini, onun kurgusal felsefesine içkin olarak ele almak gerekir. Bu anlamda Hegel’de, felsefenin kendisini diyalektik olarak ve saltık bilgi bakımından ortaya koyması, “açması”, sergilemesi sözkonusudur. Bu nedenle tezin bu bölümünde, öncelikle Hegel’in kurgusal felsefesinin çıkış noktasını felsefi olarak ortaya koyacağız. Bunun için de önce Descartes felsefesini daha sonra da bu felsefenin yarattığı felsefi ikilemlerin Kant’ta ussal bir çözümlemesini sunacağız. Kant’ın felsefesinin ortaya çıkardığı geleneksel metafizik eleştirisi ile birlikte “ben” anlayışı ile ortaya çıkardığı felsefi ikilemlere Hegel’in nasıl yaklaşmış olduğunu, sorunun çözümünde kendi felsefesinde nasıl ilerlediğini, onun diyalektik anlayışını ortaya çıkarmaya çalışırken, öte yandan Hegel’in kurgusal felsefesinin nasıl bir tarihselliğe yol açtığını da göstermeye çalışacağız. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* bize, bilinç biçimlerinin sergilenmesiyle, onun Descartes ve Kant eleştirisi ile birlikte, “insan, özbilinçtir” sonucuna nasıl götürdüğünü gösterirken, öte yandan Hegel’de “bilinç” ile “düşünce” arasındaki ayrım üzerinden *Mantık Bilimi*’ne ilerlememizi sağlayacaktır. Çünkü, Hegel’in ilk yapıtı *Tinin Fenomenolojisi*, *Mantık Bilimi* eserini felsefi olarak incelemektedir. *Tinin Fenomenolojisi*, nesnesi ile hiçbir bağlantısı kalmamış bilinç ile sonuçlanır. Nesnesi ile hiçbir ilişkisi kalmamış bilinç artık bilinç değil, “düşünce,” kendi kendisini düşünen, özdoğaylı, yani, üzerinde düşünceği bir nesnesi olmadığı, ya da bu nesne üzerinden kendisini düşünmesi sözkonusu olmadığı için, kendi kendisi üzerine düşünen, Saltık düşüncedir. Bilincin daha çok psikolojik yapımızla ilgili olması, düşüncenin de doğası gereği “mantık” ile ilgili olduğu düşünülürse, Hegel’in *Mantık Bilimi*, böylece onun “diyalektiğinin” bir savunması olarak bize Marx’ın Hegel diyalektiğine neden gereksinim duyduğunu gösterirken, Marx’ın materyalizmine geçişi de gösterebilmemizi sağlayacaktır. Marx’ın Hegel eleştirisi, önce, Marx’ın yönteminin temeli materyalist tarih ve toplum kuramı bakımından ele alınacaktır. Böylelikle, Marx’ın yönteminin temellerindeki materyalizmini göstereceğiz. Marx, Hegel’in idealizmini, çağının somut tarihsel koşullarından hareket etmek yoluyla materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramı benimsemek bakımından dışarıda bırakırken, soyutlama düzeyinde, kapitalist üretim tarzı modeline çağının somut tarihsel

⁹⁵ John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, Sarmal Yay., 1996, s.45

koşullarını katmak için, diğer bir ifadeyle, çağının politik iktisatının kategorilerinin yeniden inşa etmek için, Hegel'in diyalektiğinden yararlanır. Bu nedenle. Marx'ın yöntemi, çok katmanlıdır: Felsefeyi, tarih ve toplumsal değişim kuramını ve politik iktisat eleştirisini içerir; tezde Marx'ın bakış açısına bağlı kalarak bu yöntem ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

3.3. Descartes ve Cogito

Descartes'ın çağı, hem bilgiyi elde etmede kesin bir yolun olmadığı hem de bilgiyi ileri taşıyabilecek güvenilir bir yöntemin de olmadığı gözleminden hareket etmiştir. Bu nedenle, Descartes'ın araştırma konusu, ilkesel olarak bilgiyi elde etmek için güvenilir bir yöntemin olup olmadığı ve bu tür yöntem varsa, bu yöntemin nasıl bir yöntem olduğudur.

Descartes'ın amacı, bir yandan bilimin temellerini bulmak, dünya hakkında temel genel doğruları bulmak ve “bilimsel” araştırmanın temellerini ortaya çıkarmaktır. Descartes, bu amaçlarını gerçekleştirmek için doğru(*truth*) arayışına kesinlik arayışı (*certainty*) ile birlikte başlaması gerektiğini düşünmüştür. Descartes, kesinlik arayışı ile doğru arayışının iki ayrı şey olduğunun farkındaydı; ama doğru arayışının gerçek yolunun ve her şeyden önce doğru arayışını sistematik bir sürece sokmak için yapılması gerekenin, öncelikle kesinlik arayışı ile başlamaktan geçtiğini biliyordu. Descartes, kesinliği arama girişimine bu nedenle, en ufak bir şüpheye konu edilebilecek her şeyi bir kenara atmakla başladı. Böylece, şüphecilerin uzak tutulabileceği bir bilimsel girişimin kurulması imkânı elde edilebilecekti. Bu girişim için Descartes'ın izlediği yol, yöntemsel şüphe olarak adlandırılan yoldu. Descartes, şüphecilerin izlediği yolu izleyeceğini, sonunda da, kesin bir temeli bulacağını umuyordu. Böylece, en ufak şüphe duyduğu her şeyi zihninden boşaltmakla işe başladı. Bunu üç aşamada yaptı. Öncelikle, algıladığımız şeyler hakkında bilindik şüphe duyulan gündelik yaşamımızda karşılaştığımız, örneğin bardağın suyun içinde eğik görünmesi ya da sarılık olunca her şeyin sarı olarak görünmesi gibi, şüpheli algılarımıza dayalı inançlarımızı bir kenara attı. Sonra, bunun ötesine geçerek, herhangi bir anda uyanık olduğundan ve hiç bir şey algılamadığından nasıl emin olabileceğini düşündü. Geçmişte rüyasında sık sık bir şeyler gördüğünü ve rüya gördüğünde de şu an olduğu gibi düşüncelere sahip olduğunu, insanları, masaları, etrafında ne varsa onu gördüğünü ve sonra uyandığını ve her şeyin bir yanılsama olduğunu anladığını anımsadı. Fakat, şu an uykuda olmadığını, rüya görmediğini nasıl emin olamayacağını da anladığı için, etrafında

görmekte olduğu her şeyden şüphe etti ve etrafında olanların “gerçekliğine dayalı” tüm inançlarını, örneğin şu an bir masa görme deneyimi gibi, bir kenara attı. Daha sonra Descartes, mümkün olan en uç şüphe haline adım attı ve tek amacı Descartes’ı kandırmak olan hayali kötücül ruha geçti. Descartes, kendisine, bu tür bir kötücül ruhun beni yanıltamayacağı bir şey var mıdır, diye sordu.

Descartes’ın yöntemsel şüphesi, inançlarını ayıklayabileceği entelektüel bir eleştirinin biçimi olarak kullanıldığı akılda tutulursa, bu son en uç şüphe halinde de Descartes, “inançlarından geriye kalanın ne olduğunu” daha kesin bir yere ulaşıp ulaşamayacağını görmek için, kendisini bir düşünce deneyi içine sokmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Descartes’ın amacı, olası şüphe duyabileceği her şeyi elemek ve kaya gibi çürütülemez önermeler elde etmektir. Bu önermeler sonraki argümanı için öncül olarak işlev göreceklerdir. Descartes, böylece, bir yandan şüphe edilemez önermeler bulmak amacındadır, öyle ki bu önermeler, en uç şüphe haline direnebilen önermelerdir. Descartes, bu önermelerin kısmen argümanın öncülü olmasını isterken öte yandan da, bu önermelerin araştırma yöntemini geçerli kılacak temel, arka plan sağlamasını da istiyor. Bu en uç şüphe durumu, aynı zamanda, Descartes’ın şüphesinin durduğu noktadır. Descartes şöyle düşünür: Bu kötücül ruh, beni istediği kadar kandırabilir; ama beni var olmadığım zaman düşünebildiğime inandıramaz. Beni sürekli yanıltıp belirli bir şekilde düşünmeme neden olsa dahi, yanlış bir düşünceye sahip olsam da, yine bir düşünceye sahip olduğum açıktır ve bu nedenle, bu en uç şüphe halinde dahi, düşünüyor olduğum doğru olmalıdır. Descartes, bu düşünceden, var olduğu düşüncesini çıkarır ya da en azından hemen başka, “varım”(I am), doğruyu bu doğruya ilişkilendirir.⁹⁶ Ve sonuçta temel ilk kesinliğe ulaşır: Düşünüyorum, o halde varım. Descartes’ın burada ulaştığı sonuç, düşünen bir şey olarak var olduğu sonucudur. Bu sonucun içinde geçen “düşünce”, yalnızca kavramsal düşünceyi kapsamıyor; duyumsamak, algılamak, acı çekmek gibi bilinç deneyiminin(*conscious experience*) tüm biçimlerini kapsamaktadır. Bu nedenle, burada düşünüyorum, “bilinçli olarak farkındayım,” anlamına gelmektedir; ama benim bu deneyimim dış dünyanın varlığını garanti etmemektedir. Bu açıdan bakıldığında asıl önemli nokta da, yerine tekrar konulacak dünyanın, sağduyumuzla algıladığımız dünyadan da farklı olacaktır. Bu

⁹⁶Kant Descartes’ı “düşünüyorum(i think) önermesinden varolmayı(i am) çıkarsadığı için eleştirse de, Helmut Holzhey ve Mudroch’in belirttiği üzere, Descartes da, bu tür çıkarımı onaylamamakta, “düşünüyorum ile varım arasında “nedensel” bir ilişki “düşündüğüm için varım” tarzındaki yorumlara *Reply to Objections* isimli eserinde karşı çıkmaktadır. Belli ki Kant, Descartes’ın bu eserini okumamış, hatalı bir yorum yapmıştır. Bkz. Helmut Holzhey& Vilem Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, the Scarecrow Press, 2005, s. 101

farklılık da, dünya yerine geri konulduğunda, geri konulan dünya şeyleri nasıl bilebileceğimizin üzerine yaptığımız bir eleştiri ile biçimlendirilmiş, değiştirilmiş bir dünyadır. Descartes bu değiştirilmiş dünyayı nasıl geri yerine koymaktadır? Descartes, bize, daha önceki düşünce deneyinin aşamalarında, kendi bilinç deneyiminden (şu anda bir masa görüyorum gibi) hareketle dünyanın yerine konulamayacağını, konulmasının geçerli olmadığını açıkça belirtmişti. Bununla birlikte Descartes'ın "elinde" de, içinden dünyayı geçerli bir şekilde çıkarabileceği bilincinin içeriği (*content of consciousness*) dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Descartes, bu bilincinin içeriğinde iz sürmek, burada bir şey bulmak ve bulunduğu bu şeyin de onu dışarı çıkarması için yol göstermesini beklemektedir. Descartes, bilincinin içeriğinde dolaşırken, kendisine dışarı çıkmasına rehberlik edecek şeyi bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu şey, Descartes'a göre, Tanrı ideasıdır. Descartes, kendi bilincinin içeriklerinin arasında Tanrı kavramını keşfeder ve bu kavramın sahip olduğu tüm idealar içinde, zihninde olan tüm şeyler arasında, eşsiz olduğunu ve tek başına bu kavrama sahip olmasının bu kavrama karşılık gelen bir şeyin gerçekten var olması gerektiğini kanıtladığını düşünür ve Tanrı'nın gerçekten de var olduğunu ileri sürer. Descartes, tam bu noktada, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışının Tanrı'ya yüklediğini olumlu nitelikleri de işin içine katar: Tanrı, her şeye gücü yeten, beni yaratan, iyilikseverdir. Tanrı beni yarattığı ve iyiliksever de olduğu için, diye düşünür Descartes, benim ahlaki ve entelektüel refahımı da dikkate alır. Üzerine düşen görevi tamamıyla yapması durumunda Tanrı'nın onu dış dünya konusunda aldatmayacağını ileri sürerek, dış dünyanın varlığını temellendirir. Bu yerine geri konulan maddi dünya, geri konulduğu biçimiyle, onun hakkında bilgi sahibi olunması mümkün dünyadır. Her ne kadar "ben" özüm itibarıyla (*I am thinking thing or soul*) bu dünyanın parçası değilsem de, benim zihinsel yetilerim dış dünya ile uyumludur, Tanrı bunu sağlamıştır. Bu nedenle, dış dünya ile ilgili araştırma ve inceleme yürütmem olanaklıdır. Descartes'a göre, zihnin ve içinde bedenimizin de yer aldığı dış dünyanın temel özelliklerinin *a priori* olarak akıl yoluyla bilinmesi (*philosophical reflection*) olanaklıdır; ama tüm bilimin bütünüyle matematiksel ya da mantıksal akıl yürütmeden elde edebileceğini düşüncesini benimsediği söylenemez. Bu anlamda, Descartes'ı salt usçu bir filozof olarak ele almanın, diğer bir ifadeyle, bilgi edinmede deneyime yer bırakmadığının ileri sürülemeyeceğini söyleyebiliyoruz. Yöntemsel anlamda, bilgi edinmede salt ussal değil, deneyime ve deneye de yer açan bu yaklaşımının çok önemli olduğu vurgulanmalıdır. Bunun sonuçları da kalıcı olmuştur.

Descartes, “ben düşünen bir şey olarak varım,” sonucuna ulaşır. Bu sonuçta, Descartes’ın iki temel sorusundan ilki, “ben neyim,” sorusu yanıt bulmaktadır. Ben, düşünen bir şeyim (*a thing that thinks, ruh?*). O halde, ben, Descartes’a göre, insan bedeni dediğimiz organların toplamı değildir, çünkü zaten bu beden denilen şeyin varlığını da akıl yürütmesinde yadsımıştı Descartes. O halde, eğer, ben düşünen bir şey isem, düşünmek ben’im özüm müdür? Diğer bir ifadeyle, düşünmekten kesilseydim, yine de varolmakta devam edecek miydim? Descartes, bu sorunun yanıtını da, 2. Meditasyon’da vermektedir: “Ben varım, bu kesindir, fakat ne kadar süre? Düşündüğüm sürece; eğer düşünmekten kesilseydim, belki aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim.”⁹⁷ Descartes, buna göre, düşünmekten kesilseydi, yine de varolmaya devam edebileceğini belirttiği için, çünkü belki diyor, düşünen şeyin düşünme olmaksızın varolmayacağını kesin olarak ortaya koymuyor. Bu sonuç bize, düşünen şeyin asli niteliğinin düşünmek olduğunu belirtmekle birlikte, ayrıca, düşünen şeyin varolma koşulunun yalnızca düşünmek olmadığını da gösteriyor gibidir. Descartes’ın “ben”i, yalnızca düşünen bir şey olarak tanımlaması ve ben tanımı için insan bedenini (*body*) dışarda bırakmasının sonucunda, “ben” Descartes’a göre, “zihin”(*mind*) olmaktadır. Diğer bir ifadeyle ben, zihin’im. Descartes’ın bu tanımının, insana ilişkin bir tanım da olduğu akılda tutulursa, tek başına *birey* olarak kendi asli varlığı, zihnin içeriğine sahip bir insan tanımı verdiği de çıkarılabilir. Beni ben yapan şey, benim “ben” olarak varlığımı belirleyen de benim düşünüyorum olmam olduğu için, düşünüyorum olmak da farkında olmak olduğu için de, sahip olduğum şey aslında, bilinç içeriğim olmaktadır. Bu açıdan, kendimizi farklı bedenler içinde de olsak ben olarak kabul etmeğe devam etmemiz de, benim bedenimden bağımsız olan bir şey olduğumu ifade eder⁹⁸. O halde, Descartes’ta hareket noktası ve temellendirici ilke “düşünen ben” olmaktadır. Bu ilke, aynı zamanda, özneliğin de, yöntemsel anlamda, keşfi anlamına geliyor. Bu tanım bizi özellikle Hegel felsefesi bağlamında ilgilendiriyor ve Hegel, ilerleyen bölümünde göreceğimiz üzere, Descartes’ın bu sorusuna, “*what am I,*” farklı bir yanıt veriyor. Yine göreceğimiz üzere, Hegel’in farklı yanıtı da Marx’ta farklı bir yoruma kavuşuyor.

⁹⁷Bernard Williams *Descartes The Project of Pure Enquiry*, Routledge, 2005, p.88

⁹⁸Bu felsefede daha sonra kişinin özdeşliği sorunu çerçevesinde ele alınmıştır. Biri bizim arkadaşımız biri de tanımadığımız kişinin kaza geçirdiğini düşünelim. Kaza sonucunda yapılan ameliyat sonucunda, arkadaşımızla tanımadığımız kişinin yapılan yanlış operasyon sonucunda beyinlerinin karıştırdığını, arkadaşımızın beyninin yanlışlıkla tanımadığımız kişinin bedenine nakledildiğini hayal edelim, bu durumda kimi ziyarete gideriz?

Descartes'ın ikinci temel sorusu, “ne bilebilirim” (*what can I know*) sorusudur. Bu sorunun ben merkezci bir soru olduğu açıktır. Bu bilimin tek başına bir bireyin yapabileceği bir etkinlik olarak görüldüğü Descartes'ın çağı için sorulabilir bir sorudur. Öte yandan da, yöntemsel olarak öznelliğe dayalı, biz ne bilebiliriz sorusundan tamamen farklı, tarihsel belirlenim boyutu dışarda bırakan bir sorudur.

3.4.Kant: Hume ve Descartes'ın Cogito'su Üzerine

İde ya da tasarımlarımızın zorunlu düzeni olmadığı ve içinde yaşadığımız dünyanın da usun kendiliğinden keşfedeceği bir düzeni olmadığını ileri süren Hume⁹⁹, idelerimizin bağdaştırılmasını alışkanlık ve çağrışım yasalarına bağlıyordu. Kant, idelerin bağdaştırılması için “usun” zorunlu kuralları olması gerektiğini, bu kuralların da *agent*'ın özbilincinin, öznenin kendi kendisinin bilincinde olmasının koşullarından türetilebileceğini ileri sürüyordu. Kant ile Hume arasındaki bu farklılığı, “nedensellik” konusu üzerinden verebiliriz. Hume'a göre, biz olguların düzenliliğini deneyimlese de, “nedenselliği” deneyimleyemeyiz. Bu konuda Hume ile aynı görüşte olan Kant, “nedensellik” anlayışımızı, alışkanlık ve çağrışım yasalarıyla açıklamaz, onun yerine, “nedenselliği” kendisi olmaksızın nesnelere deneyimlememizin olanaklı olamayacağı koşullar olarak, diğer bir ifadeyle, bir kategori olarak tanımlar. O halde, Kant'ta usun zorunlu yasalarına tabi olan kategoriler, deneyimsel olarak doğrulanmaları olanaklı olmayan, deneyimi aşan, Kant'ın ifadesiyle “transendental olan” deneyiminin zorunlu koşullarıdır.

Kant'a göre usun zorunlu kuralları, *agent*'ın kendi kendisinin bilincinde olmasının koşullarından çıkarılabilir, çünkü, herhangi bir tasarımın, benim tasarımı olabilmesi için, bu tasarımı kendime atfetmem, onun “kendi” tasarımı olduğunun farkında olmam gerekir. Kendime atfedemediğim, “benim tasarımı” diyemediğim bir tasarım düşünülemez; eğer düşünülebilseydi, benim için varolmayan bir tasarım sözkonusu olurdu. Bu nedenle, Kant'a göre, “benim tasarımı” “ben bilinciyle” bir arada olmak zorundadır; aksi halde, “farkında olmadığım” ama ben'de olan bir tasarımı düşünmek gibi, olanaklı olmayan bir “bilinç hali” sözkonusu olabilirdi. Bu farkında olmadığım ama bende varolan tasarım (*ide*) sorununu, “bilincinde olmadığım algılar var mıdır?” sorusu altında da tartışabiliriz; ama kendime atfedemediğim, farkında olmadığım, bir tasarım düşünülemez,

⁹⁹ David Hume, *Enquiries*, Clarendon Press, 1975, s.25-39

bu nedenle bütün ide'lerin özbilince sahip ben'e zorunlu olan koşullara uyması gerekir. Kant'a göre, tasarımlarımızın bağdaştırılmak zorunda olduğu belli yollar vardır; yalnızca alışkanlık ve çağrışım sözkonusu değildir. Tasarımlarımızın bağdaşım tarzları, bizim gibi varlıkların özbilinçli olması için zorunlu olan şeylere bağlıdır. Ben bilinci, özbilinç olması için, hem nesnel dünyayı deneyimlemem, hem de bu nesnel dünyadan, deneyimlerden ayrı olarak, bağımsız olarak kendimi tanımlayabilmem gerekir: "ben" ve "tasarımlıyorum", bu ayrımı yapamazsam, "ben'im tasarımlarım," diyebilmek olanaklı değil, bir "ben" varsa, o nedenle, bu dış dünyadan ayrı olarak da kendini tasarımılamalıdır. Tasarımları ben'im tasarımlarım olarak niteleyebilmek için, ben'in kendi farkındalığı ön koşuldur, buna *self-relation*, benlik ilişkisi, diyebiliriz. Ben'in ben'le ilişkisinin farkında olmadan, "düşünüyorum" diyebilmek olanaklı değil, "düşünüyorum" bir yanda "ben"(I), bir yanda ben'in ben ile ilişkisi, öte yandan, üzerinde düşündüğüm "şey" "tasarımlarım" ve bu tasarımlarıma neden olduğu dış dünyayı kapsıyor. Tasarımlarımızı bağdaşım tarzları, bir araya getirmenin zorunlu yolları, "aynı zamanda" dış dünyayı görme biçimimizle ilgili olan, dış dünyayı bize olduğu gibi aynavari yansıtan değil ama ondan edindiğimiz duyu verilerini işleyen yapıların bir işlevidir. İşlev, bu "yapılar" deneyimimizin zorunlu koşullarıdır.

Kant, Descartes'in keşfetmiş olduğu özneliliği farklı bir noktaya taşır. Descartes'ta özne, "düşünen bir şey" olarak dış dünyanın bilgisini kendi kendisiyle ilişkisiyle temellendirirken, Kant, dış dünyanın bilgisini "tüm öznelere" ortak olarak sahip olduğu kavram ve kategoriler yoluyla mümkün kılmakla ve bu kavram ve kategorilerin tüm öznelere var olduğunu kabul etmek yoluyla da, genel olarak "bizlerin" "ben"nin değil, bilgi edinme yetimiz üzere düşünmeye başlayarak, felsefenin konusunu değiştirmektedir. Böylece Kant'ta sorumuz, "genel olarak biz nasıl bilgi ediniyoruz?"a evrilmiştir. Burada "biz" belirli bir tarihin insanı değildir. Kant, Descartes'ı izleyerek epistemolojiyi felsefenin temel çalışma alanı olarak muhafaza etmekte olsa da zihnin işlevini değiştirmekle epistemolojik anlamda çok ciddi bir sorunu da felsefenin gündemine getirir. Çünkü, Kant'ın Descartes'ın tersine, aktif bir zihin tasarımı, bilinebilenler için de bir sınır çizmektedir. Bilgi, Kant'a göre, zihne görüldüğü biçimiyle ya da algıda inşa edildiği biçimiyle dış dünyanın bilgisi olduğu için, duyuma neden olan "şey"lerin doğrudan ve oldukları gibi bilgisine sahip olmak olanağı da ortadan kalkar. Kant, insan zihninden bağımsız dış dünyanın varlığını reddetmez ve bu dünyanın varlığını da, Descartes'ta gördüğümüz üzere, Tanrı ideası ile farklı biçimde geri yerine koymaz; dış dünyanın

varlığını da zihnin içeriklerine indirgemez. Bu anlamda Kant hem bir usçu hem de deneyimci bir filozof olarak dikkate alınmalıdır. Buna karşın, Kant'ta epistemolojik anlamda, “doğrudan bilinemez” bir alan vardır ve Kant'ın çizmiş olduğu bu sınır kendisinden sonraki filozofları rahatsız edici olmuştur. Diğer bir ifadeyle Kant, zihnin içeriğinden dışarı çıkardığı Tanrı'nın gözü ile insan bilgisinin sınırını çizmiştir. Dış dünya içinde “özne”, Descartes'ta gördüğümüz üzere, kendi bedeni de dış dünyanın parçası olan, “düşünen şey” “zihin olarak” “dış dünya” ile karşı karşıyadır ve “düşünüyordur.” Kant'ta “düşünüyorum”un zorunlu koşulları altında “ben” hem nesnel dünyayı deneyimliyor hem de bu deneyimlerden bağımsız olarak bu yine “aynı ben” kendisini de bu dünyadan ayrı olarak tanımlıyor; daha ilerde Hegel'de göreceğimiz üzere, bir bakıma, “kendisini” “özne” kavramının kaplamına “altına” alabiliyor. Ben'in bu edimi, etkin eylemi, son derece karmaşıktır, bu kendini hem dış dünyayı deneyimleyen hem de bu dünyadan ayrı olarak tanımlayan etkinlik, Kant'a göre, ne alışkanlık-çağrışımla ilgilidir ne de “verilmiştir,” aksine buradaki “özbilinç” zorunlu olduğu kadar, ben'e özgüdür, tıpkı Descartes'ın “*I think therefore I am*” mottosu gibi, temel ilkedir, tasım değildir; türetilmiş değildir. Kant'ın ben'i işte, bütün deneyimlerinde aynı bakış açısına sahip ben'dir ve bu ben'in zaman içinde sürekliliği, “aynı ben” olarak varlığı, zorunlu ve evrenseldir. Şimdi biraz geri çekilip baktığımızda, daha önce Descartes'ın “düşünüyorum öyleyse varım” temel ilke olması, bir tasım olmaması, “düşünmekle” “varolmanın” aynı etkinliğin farklı yüzleri olduğunu gösterir. Çünkü Descartes, daha önce de söylediğimiz gibi, düşünmekten kesilseydim, aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim derken, “belki” diyordu. Kant, her ne kadar “düşünüyorum” ile “varım” arasındaki ilişkiyi, “nedensel” bir ilişki görmüş olsa da, burada “nedensellik” zorunlu bir kategori olarak düşünüldüğünde, Kant'ın da, Descartes'ın “düşünüyorum” ile “varım” ın aynı anda olduğu, eş deyişle, “düşünüyorum” diyen ama “varım” diyemeyen ya da “varım” diyebilen ama “düşünemeyen” bir şeyin olanaksızlığı kabul ettiğini düşünmek eğilimdeyim. Bu açıdan, “düşünüyorum öyleyse varım” benim için hiçbir şeye bağlı olmayan, bir ilke olmuş oluyor. Kant da, tasarımlarımızın bağdaştırılma edimi olarak “öznenin etkinliğini” kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan bir öz-etkinlik olarak görüyor ve bunun bu nedenle “deneyimin nesnelereyle” kurulamayacağını, çünkü deneyimin doğası gereği önceden bağdaştırılması gerektiğini ileri sürüyor. İşte bu, Kant'ın “özbilincin birliği” dediği şey olmaktadır, bu etkinliği bize dayatabilecek, bizi böyle düşünmeye itecek başka bir “özne” yoktur; o halde, Kant'a göre, bağdaşım/kombinasyon kuralları bütün rasyonel özneler için geçerlidir. Kant'a göre

tasarımların bağdaştırılması, bir araya getirilmesi(*combination*) bir öz-etkinliktir. Özbilincin birliği ya da bilişsel bir öznenin birliğinin nesnelere algılanması (*cognition*) kavranması için özbilincin birliği “zorunlu ve gerekli”dir. Bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtını Kant’ın Descartes eleştirisi üzerinden verebiliriz.

“Ben neyim?” sorusunda Kant, Descartes’tan ayrılıyor. Soruyu şu biçimde formüle edebiliriz: “Düşünüyorum”u mutlak kesinlikle bilen “ben” ve o halde “ayrıca” “ben varım”ı da mutlak kesinlikle bilen “ben” mi, “ben neyim?” in yanıtı? Bu “I think” önermesinin semantik ve epistemolojik özellikleri konusunda, Kant ve Descartes’ın görüşleri nedir? “Ben” in Descartes’ın argümanındaki yeri ile Kant’ın “ben düşünüyorum”un Kategorilerin Transendental Çıkarımı bölümündeki bağlamı birbirinden farklıdır. Bu ayrımı açıklığa kavuşturabilmek önemlidir. Kant’ın “I think”i için. Kant için “I think”in “I exist”i içerdiğini (*entail*), “varım”, “düşünüyorum” tarafından doğrudan doğruya gerektirilir, bunları birbirinden ayırmak olanağı yoktur. Bu “gerektirmenin” doğasının açıklanmasında, Kant, bize, daha iyi bir argüman sunar; ama şu hususu da belirtmek gerekir. Kant Descartes’ı “düşünüyorum(i think) önermesinden varolmayı(i am) çıkarsadığı için eleştirse de, Descartes da, bu tür çıkarımı onaylamamakta, “düşünüyorum ile varım arasında “nedensel” bir ilişki “düşündüğüm için varım” tarzındaki yorumlara *Reply to Objections* isimli eserinde karşı çıkmaktadır. Belli ki Kant, Descartes’ın bu eserini okumamış, hatalı bir yorum yapmıştır.¹⁰⁰

Kant’ın argümanını anlamak “düşünüyorum” ve “düşünüyorum”da “I”a bakmak gerekiyor. Descartes’ın argümanında, *cogito* düşünmek, neden birinci tekil şahsa yükleniyor, düşünmek, neden yüklem oluyor? Neden Descartes, “thinking” demiyor da “I think” diyor? “I think” demesi için, önce, “I” diyebilmem, özbilinç gerekmez mi? Bu I think’in, Kant’ın *Kategorilerin Transendental Çıkarımı* bölümünde, “think”i birinci tekil şahıs yüklemi olarak alması ile çünkü o düşünüyor, “ben” yerine “it” de diyebiliriz, Descartes’ın argümanındaki nedenler birbirinden farklıdır. Şöyle kurabilirdik “I think therefore I am”i, “düşünüyorum o halde varım” yerine, “düşünüyor o halde var” da diyebilirdik. Kant, “I think I exist”in saltık kesinliği konusunda Descartes’a aynı düşüncedeyken, “ben” im “zihin” olarak var olduğum konusundaki “ben” doğrudan doğruya “emin” iken, ben’in dışındaki nesnelere varlığının olası çıkarımsal bilgisi

¹⁰⁰ Holzhey&Mudroch, loc.cit., 2005, s. 101

konusunda “ben”in emin olamayacağını ifade ediyor Kant. Kant, “ben neyim?” sorusu konusunda Descartes’tan tamamıyla farklı düşünmektedir. Kant, Descartes’ı ve onun usçu takipçilerini, bir yanılısama etkisinde olduklarını söyleyerek eleştiriyor. Onların, “I think” önermesinden yalnızca “I exist”ı değil ama ayrıca, “ben neyim?” sorusuna da bir yanıt üretmelerini eleştiriyor. Anımsanacak olursa, Descartes’da “ben neyim?” sorusu, “ben, zihim’im” biçiminde yanıtlanmıştı. Kant’ın bu eleştirilerine daha yakından bakabiliriz:

Kant, hatalı olarak, I think önermesi ile I exist önermesi arasında bir çıkarım olduğunu düşünmüştü, bu daha önce de ifade ettiğimiz üzere, hatalı bir yorumdur. O halde, Descartes’ın ünlü, “I think therefore I exist” önermesindeki “varım” önermesinin doğruluğu, “I think” öncülünden çıkarılmadığı gibi, daha genel bir önermeden, diyelim ki, “düşünen her şey vardır” gibi bir önermeden de çıkarılmaz. Bununla birlikte, “varım” önermesinin mantıksal olarak, “*sylogistic*” çıkarım, çıkarılmamış olması, onun “doğruluğunu” bilişimimizin de hiç bir çıkarıma bağlı olmadığı anlamına gelmez. Derin düşüncelere dalan Descartes, *mediator*, doğrudan doğruya “varım” önermesinin kesinliğini ileri sürer. “Düşünüyorum, varım” önermesi, benim zihnimde kavrandığı, benim tarafımdan ileri sürüldüğü her zaman zorunlu olarak, doğrudur. Beatrice’e göre¹⁰¹, burada, bir özelliğe, düşünme özelliğine sahip bir şeyden başka bir özelliğe sahip olması çıkarılamaz, daha çok, bir olgudan düşünme olgusu, aynı olgunun başka bir boyutu çıkarılır, “that exist.” Diğer bir ifadeyle, “düşünüyorum ve varım” aynı olgunun farklı “yüzleridir.” O halde, “düşünüyorum”u “çürütülemez” yapan nedir? Bu bizi, ikinci bir hususa götürüyor. “I think” önermesini çürütülemez kılan, her düşündüğümde onu her zaman doğru kılan, iki özellik vardır. Bu özellikler, önermenin yüklemi ile önermeyi düşünmek arasındaki ilişki ve I, “ben”in argümandaki yeri. Burada, “düşünüyorum” üzerinde özellikle durmamızın nedeni, Kant, *Salt Aklın Eleştirisi’nde*, B.132’deki şu sözlerinin anlamını çözmektir, bu bizi, Hegel’e kadar götürecek bir anlam arayışıdır. Kant şöyle yazıyor:

“Düşünüyorum’(I think) tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır; yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemez bir şey tasarımlanıyor olacaktır ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır.”

¹⁰¹ Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine*, Oxford University Press, s.73-93

Şimdi, Descartes'ta “düşünüyorum”a baktığımızda, ne görüyoruz? “Ben düşünüyorum,” önermesinin iki özelliği var ki, onu her zaman doğru yapıyor. Bu önermeyi her düşündüğümde, “önermeyi düşünmek” ile “önermenin yüklemi” arasındaki ilişki bakımından, “düşünüyorum” önermesini düşünmek, “düşünmek yüklemine” örneklendir, onun bir örneğidir. “Düşünüyor olan” “olmakta olan bir düşünce var,” doğrudur, (*truth*). Önermenin “doğruluk koşulu” “düşünme oluyor”un doğruluğu bu önermeyi düşünmekle sağlanır. Descartes da, düşünüyorum olduğumu düşündüğümde ya da düşünüyorum olduğumdan şüphelenmekte olduğumda dahi düşünüyorum olduğumdan kuşku duymamızın olanaklı olmadığını ifade etmişti. “I think” dediğimizde, “özne” için düşünmenin doğru olması ve onun tarafından doğruluğunun kesin olarak bilinmesi sözkonusudur. Bu, Descartes'ı şüphecilikten kurtaran düşüncedir. Çünkü, “varım”ın doğruluğu, “düşünüyorum”un doğruluğunun gerekli koşuludur ve “düşünüyorum” hem o önermenin “öznesi” düşünürü için, doğrudur ve doğru olduğu da, aynı özne tarafından o “düşünenin” salt o önermeyi düşünmesi ile kesin olarak bilinmektedir.

Yukarıda alıntıladığımız B.132'deki Kant'ın argümanında “I think” önermesinin bağlamı farklıdır. Kant, “I think”in tüm tasarımlarımıza eşlik ediyor olmalıdır, derken, algısal tasarımların benim için, belirli bir kavram altında tanınıyor olması anlamında, örneğin, “ağaç”, “bu bir ağaçtır” yargısına ulaşmak için, pek çok algısal (algıyla ilgili anlamında) girdiyi sentezlemek, sentezlediğimi karşılaştırmalıyım ki, onu bir kavramla bağdaştırabileyim anlamına geliyor. Benim “bu bir ağaçtır” yargım, “bunun ağaç olduğunu düşünüyorum,” dediğimde ifade ettiğim şey üzerine düşünmeme bağlıdır.

Kant'ta “I think”in bir de, *Kategorilerin Transendental Çıkarımı* bölümü içinde anlamı vardır. Kant'a göre, kategorilerin “*transendental çıkarımı*, kategorilerin nesnelere uygulanmasının temellendirilmesi, gerekçelendirilmesidir, diğer bir deyişle, neden kategorilerin zorunlu olarak deneyimin tüm nesnelere uygulanabileceğinin izahı. Kant, sözkonusu bölümde, “*a priori* kavramlar, veri nesnelere nasıl uygulanabilir?”, ya da, “*sentetik a priori* yargılar var mıdır?” sorusunun yanıtını arıyor. Kant'a göre, bu yargılar olanaklıdır, deney (*experience*) nesnelere anlama yetisinin (*understanding*) arı kavramları altında toplanmasını Kant, deney nesnelere, tasarımlarımızı kendisinden türettiğimiz “çoklu” anlama yetisinin arı/saf kavramlarına göre düzenlenmemiş olsaydı, deney nesnelere “nesne” olarak sunulmasının olanaklı olamayacağı düşüncesiyle, deney (*experience*) nesnelere anlama yetisinin (*understanding*) arı kavramları altında

toplanmasını gerekçelendirir. Bu nedenle, anlama yetisinin arı kavramları, deney nesnelere için *a priori* doğrudur. Elbette, Kant'ın bu savının doğrulamak için, hangi deneysel nesnenin hangi kategori kapsamı içine girdiği araştırılabilirse de, Kant, deneysel nesnelere, nitelik, nicelik, ilişki ve modalite gibi “kategori başlıkları”nın biri ya da öbürü altında toplanabileceğini de söylemekte ve bu araştırmayı gereksiz kılmaktadır. Anlama yetisinin saf kavramları, bugün bizim çağdaş felsefede, “kavramsal kalıp” ya da “kavramsal çerçeve” dediğimiz tanıma uyduğunu söyleyebiliriz ve bir ölçüde, bu anlama yetisinin kavramlarının, bu kalıbın işlevinin “çokluyu” belirli bir düzene sokmak olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın bu argümanına daha yakından bakmamız, Hegel'in mantığının çıkış noktasını anlamak için önemlidir.

Kant, kavramların zorunluluğunu göstererek, aynı zamanda onun varlığını da göstermeye çalışıyor. Bu bizim tezimizde de takip ettiğimiz bir yoldur: Marx'ta diyalektiğin zorunluluğunu ya da Marx'ın neden diyalektik mantığa başvurmak zorunda olduğunu göstermeye çalışarak, ondaki diyalektiğin varlığını göstermeye çalışıyoruz. Bu bakımdan, Engels'in yaptığı gibi “diyalektiğin yasalarını” çıkarıp, Marx'ta buna uygun örnekleri sunmanın, Marx'ta diyalektiğin zorunluluğunu ve anlamını göstermeyeceğini açıktır.

Kant, çözümlemesiyle bir yandan dünyanın “bize” nasıl görüldüğünü ya da “niçin öyle görünüyor olduğunu” gösterirken, öte yandan da, bizim rasyonel varlıklar olarak nasıl varlıklar olduğumuzu da göstermiş olmaktadır. Kant'a göre, kendimizi zorunlu olarak dış dünyanın içinde “maddi varlıklar” olarak düşünürken aynı zamanda kendimizi öznel bakış açısına sahip varlıklar olarak düşünmemiz, bizim deneyimimizin koşulları ile ilgilidir. Kant, yalnızca alışkanlık ve çağrışım değil, tasarımlarımızı bağdaştırmak zorunda olduğumuz belirli kurallar, yollar olduğunu, bunların da aynı zamanda kendisiyle dünyayı biçimlendirdiğimiz yapıları oluşturduğunu belirtir. Bu yapıları Kant, deneyimin zorunlu kategorileri olarak adlandırır¹⁰². Kant'ın bu yaklaşımı bir yandan geleneksel metafiziğe karşı bir çıkışla birlikte bize yeni bir felsefe programı, aynı zamanda, Hegel felsefesini temellendirmek için bir çıkış noktası sağlamaktadır. Kant, dünyayı kavramlarla düşündüğümüzü, bu kavramlarının da dünyayı özbilinçli varlıklar olarak deneyimleyebilmemiz için zorunlu olduğunu söylerken, geleneksel metafiziğin “dünyanın yapısı nasıldır?” sorusunu, bu soruya yanıt olarak dışımızdaki “şeyler” hakkında *a priori*

¹⁰² Terry Pinkard, *Hegel*, Cambridge University Press 2017, s.119

töz bilimi yerine, eleştirel metafiziğin “bizim deneyimizin zorunlu koşulları nedir?”, “insanın düşüncesinin yapısı nedir?” sorusunu ikame etmiş, araştırma konusu haline getirmiş, eleştirel metafiziğinin araştırma programını da, bizim çağdaş felsefede “kavramsal kalıp” dediğimiz yapıyı oluşturan kategorilerin yapılandırılması ve sözkonusu kategorilerin çıkarımının araştırması olarak saptamıştır.

Kant’ın bu araştırma programı, deney için zorunlu kategorilerin çıkarımını, türetilmesini, doğrulanmasını gerektirmekte ise de, bu kategorilerin kendileri deney için zorunlu olduğu için, bu kategorileri deneysel (*empirical*) olarak doğrulamak olanaklı değildir. Kant, bu nedenle, kategorilerin türetilmesinin ilkesini/temelini, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, tamalgının (*apperception*) transendental birliğinin koşullarına yerleştirir.¹⁰³ Hegel, Kant’ın bu programını daha da ileri taşıırken “kategorilere” de toplumsal öznelerarası bir boyut katmıştır. Kategorilerin yeniden inşa edilmesinde kendini ortaya çıkaran diyalektik mantık ve kategorilere toplumsal bir boyut katılması, Marx’ın tarihselliği ve diyalektiği “yönteminin” bir parçası haline getirmesi için de çıkış noktası oluşturmaktadır.

3.5.Kant: Tamalgının Transendental Birliği

Kant’ın stratejisi, tasarımlarımızın oluşumunun deneysel sıralamasında, en basitten en karmaşığa ve her bir aşamada, *a priori* koşulların zorunluluğunu göstermek, nihayetinde de, kendisini “I think” önermesinde ifade eden, tamalgının birliğinde nihai *a priori* koşulu göstermektir. Kant’ta belirli kategorilerle deneyin (*experience*) olanaklı olduğu, kategorilerin zorunluluğu ortaya konulmaya çalışılır. Kant’ta deney için zorunlu kategoriler üzerine düşünmek için *Saf Aklın Eleştirisi* ile onun daha kolay okunur biçimi *Prolegomena*’ya başvurabiliriz. Tezimizin bu bölümünde, *Prolegomena*’nın çerçevesinden hareket ediyoruz ve ayrıntıya girmek gerektiğinde, *Saf Aklın Eleştirisi*’ne dönüyoruz.

Algı deneye dönüşmeden önce gelen, bambaşka bir yargı daha vardır. Veri görü, bir kavram altına alınmakta, sokulmaktadır. Kant, burada “kavram” karşılığında “Begriff” kullanmaktadır ve şöyle yazmaktadır: “Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori”, bu tabir dilimize, “a priori saf anlama yetisinin kavramı” olarak çevrilmiştir.

¹⁰³ Terry Pinkard, “How Kantian Hegel Was” *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 4, 1990, pp. 831-838

Kant Prolegomenaş 20’de şöyle yazmaktadır¹⁰⁴:

...algının deneye dönüşmesinden önce gelen bambaşka bir yargı daha kurulur. Verilen görü, genel olarak yargılamanın biçimini görü bakımından belirleyen, bu görünün deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halinde birleştiren, böylece de deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır; bu tür bir kavram a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır”

Kant, deney yargılarını öğelerine ayırarak, bu deney yargılarında neyin içerildiğini anlamaya çalışmaktadır. Bu deney yargılarının kökeninde görü(*intuition*) var; bu görü, bilincinde olduğum “görü” yani salt duyulara ait olan algı; ikinci olarak da bu deney yargılarında anlama yetisinin işlevi de görülüyor: anlama yetisi burada “yargıda bulunma” işlevini yerine getiren yetidir. O halde, bu aşamada şunu söyleyebiliriz: Tek başına görü ya da algıları karşılaştırmak onları bir bilinç halinde bir araya getirmek deney yargıları için gereklidir; ama yeterli değildir; ayrıca, yargının genel geçerliliği ve zorunlu olması, herkes için geçerli olması da gereklidir. Çünkü, görünün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğinin de belirlenmesi gerekir. İşte, bir “görünün” a priori saf anlama yetisi kavramı, örneğin “neden” kavramı altına sokulması, Kant’ın örneğinden gidersek, “neden kavramı” “hava görüsünü” genel olarak yargıda bulunma bakımından belirler. Böylelikle Kant’a göre, sentetik bir yargı, zorunlu olarak “genel geçer” dolayısıyla “nesnel” olur ve algıdan “deneye” dönüşür. Kant’a göre, Hume’a bir yanıt olarak, nesnel geçerli bütün yargıların durumu tam da budur ve bu yargıları öğelerine ayırırsak, bu yargıların salt “karşılaştırmayla” bir yargı içine bağlanmış görülerden oluşmadığı görülür. Kant’ın deyişiyle, “hava görüsünü” “neden-etki” kavramı altına sokan, böylece sözkonusu algıları (*perceptio*) sırf öznenin (*meinem Subjecte*) birbiriyle ilgisi bakımından değil, genel olarak ve “yargıda bulunma biçimi” bakımından belirleyen ve bu yoldan “deneysel yargıyı” genel geçer yapan bir takım yargılar önce gelir. Diğer bir ifadeyle, görülerden çıkarılan kavramların “üstüne” bu kavramların kendi altına konularak böylece nesnel geçerli bir yargıda bağlanmalarını sağlayan *a priori* saf anlama yetisi kavramı eklenmeseydi, sentetik yargılar olanaksız olurdu. Bu açıdan bakıldığında, Kant bize, deneyin koşulunu a priori koşulunu da sunmuş olmaktadır. Bu sonuç, deneyin duyusalığa (*sensibility*) ait görülerden ve yalnız anlama yetisini işi olan yargılardan oluştuğunu da gösteriyor: Bu “duyusal görüde verildikleri gibi” algıları bağlantı içine sokan, ona kendi kavramlarını”dayatmayan” anlama yetisinin sonucunda ortaya çıkan yargılar, deney yargıları değildir. Bir yargıya baktığımızda, Kant’a göre, “duyusal görü” ile onun “mantıksal bağlantılılığı” üzerine, bu

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, TFK yay. 2002

bağlantılık genel hale geldikten sonra, onu genel geçer ve zorunlu olmasını sağlayan bir kavram eklenmelidir.

Kant Prolegomenaş 22’de bunu açıkça yazmaktadır:

“Duyuların işi görmek, anlama yetisinin düşünmektir. Düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleştirme ya sırf özneye ilgili olarak ortaya çıkar, o zaman da rastlantısal ve öznel, ya da nasıl oluyorsa olup biter.”

Kant’ın yargıları mantıksal öğelerine ayırarak çözümlemesi, “tasarımları” bir bilinçte nasıl birleştirdiğinin gösterilmesini sağlar. Bu anlamda, bütün tasarımları bir bilinçte birleştirmenin olanaklı yollarını gösteren yargının mantıksal öğeleri, aslında, kavramlar olarak iş gören, “ilkelerdir.” Tasarımları bir bilinçte birleştirme “analitik” olabileceği gibi, çeşitli tasarımların bir araya getirilerek birbirleriyle eklenmesi bakımından sentetiktir. Kant’ın bu çözümlemelerinde “görü”, nesnelere verilmesini sağlar; tasarımla birlikte duyu bilgisi oluşturur. Tasarımlanan nesne, o nesnenin “görünüştür,” bu nedenle, görünüş duyulara, yargı “anlama yetisini”ne dayanır. Kant’ın bu çözümlemesini, “fenomen” “numen” ayrımı bakımından da sergileyebiliriz. Kant, yapmış olduğu çözümleme ile bize, “ben neyim?” sorusunun yanıtını sunduğunu, ama aynı zamanda “ben neyim?” sorusunun yanıtının insanın “dış dünya” bilgisinin de sınırlarını çizdiğini yani, “ben neyi bilebilirim?” sorusuna bir yanıt da içerdiğini daha önce de belirtmiştik. Gerçekten de, nesnelere “görü” tarafından sunulması, daha sonra, tasarımlardan oluşan duyu bilgi, anlama yetisinin saf kavramları altına sokularak deney yargılarına dönüştüğünde, “dış dünyanın” bilgisi de “bize göre”, biçimlenmiş olmaktadır. Kant, bu anlamda bize, “nasılsa öyle şeylerden oluşan” bir dünya ile bu dünyanın “görünüşüne”(tasarımlanan nesnenin o nesnenin görünüşü olduğunu unutmayalım) dayanan bir dünya sunar. Kant, bu görüşlerinin bir özetini, *Prolegomena* § 32’de sunan Kant, kendisine felsefe tarihi içinde bir yer açar ve “numen” “fenomen” ayrımını “başka bir açıdan” temellendirir. Buna göre, tasarımlanmış nesne olarak görünüşleri, “kuruntu” ile karıştırmamak gerekir, diğer bir ifadeyle, “duyu nesnelere” yalnızca görünüşlerdir. Bu duyu nesnelere temelinde, “onlara neden olmak anlamında” “kendinde şeyler” vardır. “Kendinde şeyler” “kendi başına nesnel midir, değil midir,” bu konuda “bilgi” sahibi olmak, “yapımız” gereğince, olanaklı değildir ve yine aynı nedenle, biz bu “kendinde şeylerin” yalnızca “görünüşünü” biliriz. Bu bakımdan “görünüş” de bu “bilinmeyen” “şeyin” duyularımızı uyarma şeklidir. Bu uyarma nedeniyle, “kendi başına bir şeyin”

bulduğunu da kabul etmiş oluyoruz. Kant'ın ifadesiyle, “anlama yetisi görünüşler diye bir şey varsaymakla, kendi başına şeylerin varlığını da kabul etmiş olur.”¹⁰⁵ Kant bu kendi başına şeylere, *noumena* adına veriyor. Bir anlamda, bu görünüşlerin temelinde bulunan “noumena” “anlama yetisinin” görünüşler diye bir şey varsaymakla, varlığını kabul etmiş, “türetmiş” olduğu “anlama yetisi varlıkları” olmaktadır. Bu “anlama yetisinin varlıkları,” olarak “kendinde şeyleri,” duyu varlıklarından “ayırmanın” gerekir! Biz bu “anlama yetisinin varlıkları” hakkında “bilgi” sahibi olamayız, çünkü “saf/arı anlama yetisinin” kavramları ve “saf görü” “ancak ve ancak”(*if and only if*), olanaklı deneyin nesnelereyle, duyu varlıklarıyla ilgilidir. Görü'den uzaklaşır uzaklaşmaz, kavramlar anlamını yitirir. Kant, şöyle yazıyor:

“...bu anlama yetisi varlıkları hakkında belirli hiçbir şey bilmiyoruz, ne de bilebiliriz, çünkü saf anlama yetisi kavramlarımız olduğu kadar saf görüler de, ancak ve ancak olanaklı deneyin nesnelereyle, dolayısıyla duyu varlıklarıyla ilgilidirler ve bu görülerden insan uzaklaşır uzaklaşmaz, o kavramların en ufak bir anlamı bile kalmaz.”¹⁰⁶

Kavramlara “anlam kazandıran” “görüler,” dış dünya yoluyla bir bakıma anlam kazanıyor. Hegel’de kavramların “anlam kazanma”sı, göreceğimiz üzere, daha toplumsal bir alana çekiliyor: Hegel’de, “anlama yetisinin” işlevi, onun “görü ile ilişkisi,” anlama yetisinin saf kavramlarının “*transzendent*” kullanımı, Hegel felsefesi “içinde” özel anlamlar kazanmaktadır.

Anlama yetisinin arı/saf kavramlarında, insanı bu kavramları *transzendent* kullanmaya iten ayartıcı bir şey vardır, Kant’a göre. Kant’ın kullandığı anlamda, *transzendent*, *aşkın*, olanaklı ya da mümkün olanın dışına çıkan kullanım anlamına geliyor. Hem deneyden bağımsız hem de hiçbir duyu görünüşü içermeyen anlama yetisinin saf kavramları, deneyin hiçbir zaman içermediği bir zorunluluk içerirler, örneğin “neden” kavramı, anlama yetisinin saf kavramı olarak, bir “belirleme” zorunluluğu, bir “kural” içerir: Bu zorunluluk, bir “durumdan” başka “bir durumun” çıkmasıdır. Oysa, “deney” bize, yalnızca, bir durumun başka bir durumu “izlediğini” gösterdiği için ne tam bir “genellik” ne de “tam bir “zorunluluk” sağlar. Bunu biraz daha açabiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, “tasarımlar” anlama yetimizde “bağlantılılık” içine sokulurlar, anlama yetimiz bu anlamda, genel olarak tasarımlarımızın “bağlantılılığı” üzerine düşündüğünü, işlevininin de bu olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan, anlama yetisi, bir görü

¹⁰⁵ Ibid.s.68

¹⁰⁶ Ibid,s.67

yetisi değildir, bağlantılılık üzerine düşünmekteyiz. Anlama yetimizin düşünmek zorunda olduğu şey, anlama yetimizin saf kavramlarına bakıldığında açığa çıkar, bu “kavramlar” anlama yetisinin düşünmek zorunda olduğu “bir şeyi” içerirler. Bu “şey” tasarımların anlama yetimizdeki, genel olarak yargılardaki bağlantılılığına ilişkindir. Bu nedenle, anlama yetisinin işlevi ortaya konulacaksa, “deney” nesnelere olarak “şeylerin” anlama yetisinin “saf kavramları” altına nasıl konulabildiğini gösterilmelidir. Kant bu konuda şöyle yazıyor, *Prolegomena* § 28’de:

Deney nesnelere olarak şeylerin anlama yetisinin bu kavramları altına nasıl konabildiği ve nasıl konabileceğidir. Ve burada açıktır ki, ben bütün görüşleri bu kavramlar altına koymanın, yani onları deneyin olanağının ilkeleri olarak kullanmanın yalnızca olanağını değil, aynı zamanda zorunluluğunu da tam olarak kavriyorum.

Kant’ın burada, “görüşleri” deneyin olanağının ilkeleri kabul etmesi, “ilke”yi kendisinden öbür şeylerin doğduğu şey olarak anlarsak, açık hale geliyor: “Deney” görüşlerden çıkar ama, Kant’a göre, görüşlerden çıkması için de, anlama yetisinden “geçmesi”, “süzülmesi,” onun yoluyla bağlantılılık içine sokulması gerekir. Bu nedenle, “deney” için görüşler ve anlama yetisinin işlevi şarttır, burada işte, “düşünmek” bu görüşleri anlama yetisinin saf kavramları altına sokmak, anlamına geliyor. Şimdi, anlama yetisinin saf kavramı olarak, “neden” kavramına bakabiliriz. Öncelikle, “koşullu yargının biçimi a priori olarak verilmiştir.” Bunun anlamı, verilmiş bir bilginin “neden” başka bir bilginin “sonuç” olarak kullanma olanağı, “mantık”(koşullu yargının biçimi) verilmiştir. Algıda ise, “bir görüş” “öbür görüşü” sürekli bir biçimde izlemektedir. Kant’ın örneğini kullanırsak, x gibi bir madde uzun süre Güneş ışığına maruz kalırsa, ısınır” önermesi, zorunlu ve genel geçer bir önerme haline, “Güneş ışığı aracılığıyla sıcaklığın nedenidir” haline gelirse, artık bir yasa olarak görünmekle kalmaz, asıl önemli olan, bu “yasanın” görüşler için değil, mümkün tüm deney için de geçerli hale gelmesidir. Bu kural, “deneysel kural” görüşlerin zamandaki ard ardalığının “nesnel-geçerli” bilgisi olacaksa, bir “yasa” olarak görünmelidir. Demek ki, algıların “öznel” bağlantılılığını ifade eden önerme, “nesnel ve geçerli” bir deney önermesi olacaksa, “zorunlu ve evrensel” olarak geçerli bir yasa olarak sunulmalıdır. Kant’ın *Prolegomena* § 29’daki çok güzel ifadesiyle bize bu sonucu sunar:

“Demek ki ben, neden kavramını deneyin yalnızca biçimine zorunlu olarak ait olan bir kavram olarak, bunun olanağını da algıların genel olarak bir bilinçte sentetik birleştirilmesi olarak pekâlâ kavriyorum; ama genel olarak bir şeyin bir neden olarak olanağını kavrayamıyorum, çünkü neden kavramı hiçbir şekilde şeylere değil, sırf deneye eklenen koşula işaret eder. “

Bu nedenle, sonuç olarak, anlama yetisinin saf kavramları şeylere eklenen bir koşul değil, deneye eklenen bir koşuldur. Bu açıdan, deney nesnelere koparılmış bir anlama yetisinin saf kavramı, anlamsızdır. Anlama yetisinin saf kavramları deneyde değil, “deney” anlama yetisinin saf kavramlarından çıkıyor ve böylelikle Kant Hume’u ayakları üstüne oturtmuş oluyor. Bütün sentetik *a priori* ilkeler, bu nedenle, olanaklı deneyin ilkeleridir ve bu ilkelerin kendinde şeyler ile ilişkilendirilmeleri olanaklı değildir, eş deyişle, görünüşlerin ötesine geçmek olanağımız yoktur. Anlama yetisi görünüşleri varsaymakla, aynı zamanda, kendinde şeyleri de varsaymış olmaktadır. Kant, daha önce de belirttiğimiz üzere, bu kendinde şeyler hakkında hiç bir şey bilemeyeceğimizi söylemekle, kendimizi aynı zamanda, deneyin sınırları içinde tutmamız gerektiğini de ifade etmiş olmaktadır. Kant’a göre, anlama yetisinin işi, düşündürmektir (*Denken*), temelinde “görü” olmayan düşünmek de hayalgücüne teslim olmuş sayılır; anlama yetisi bu düşler âleminde dolaşmaya, deneyden önce kendisinde bulunan “öğeler bilgisini” saf hale getirmekle, onları “görüden” koparmakla başlar; çünkü anlama yetisi, kendi ilkelerini kendisinden çıkarır, bir bakıma özerktir. Kant, insan bilgisinin arı/saf, yani içinde hiç bir deneysel öge taşımayan unsurlarını araştırırken, duyusalığın arı kavramları olan “uzam ve zamanı” anlama yetisinin kavramlarından özenle ayırır ve anlama yetisinin düşünme işlevini, onun yargıda bulunmasında olduğunu da vurgular. Bir bakıma, anlama yetisinin düşünmek etkinliği yargıda bulunmak olduğu için, Kant bize, her türlü “nesne” bakımından belirlenmemiş olanı da bulmuş olmaktadır. Yargıda bulunma işlevlerini *genellikle* onları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşullarıyla bağlantı içine sokarak anlama yetisinin arı kavramlarını ortaya çıkarmak olanaklıdır; Kant da, bu arı kavramları anlama yetisinin işlevlerinden çıkardığı için, bu arı kavramların mantıksal işlevlerden başka bir şey olmadığını, temellerinde görüler olduğunu, bunların da deneyle sınırladığını da söylemiş olmaktadır. İşte, anlama yetisinin bu kavramlarına Kant, “kategoriler” demektedir. Kant, kategorileri bu biçimde tanımladıktan ve onların meşru kullanımının deneyle sınırladıktan sonra bu kategorilerin meşru olmayan kullanımını da göstermektedir. Bu bizi, saf aklın (*Vernunft*) kavramlarına yani, “ideler” götürmektedir. İdeler, kategorilerden, farklı olarak saf aklın kavramlarıdır. Anlama yetisinin saf bilgileri “deneyde” doğrulanabilseler de aklın transendental bilgileri, ideleri, deneyde verilmezler. Anlama yetisinin arı kavramlarını yani kategorileri, anlama yetisinin yargılarının dört işlevinde bulduğumuz gibisaf aklın kavramlarını da (*Vernunftbegriffe*), usun çıkarımlarının işlevinde buluyoruz. Kant’a göre saf aklın ideleriyle amacı, anlama yetisinin deneyle bağlantısı olarak

kullanılışının “tam” olmasıdır. Örnek verecek olursak: Anlama yetisinin saf kavramlarına hiç bir belirlenimin karışmamış olması, akli yanlış bir yola, bu kategorilerin kullanımını deneyin büsbütün dışına kendinde şeylere sürükler. Burada olan, aslında Hegel felsefesinde diyalektik bakımından önemli bir yere bizi götüren, aklın, “görüsüz” bir kategori kullanması ve anlama yetisini koşullar zincirini tamamlamaya zorlamasıdır. Somut olarak anlam verebilecek bir “görü” olmaksızın kategoriler, mantıksal işlevleri bakımından bir şeyi tasarımılamayacaklardır, bu nedenle de, hiç bir şeyin kavramını bize sunamazlar; sadece “zamanda etkili olamayan neden” gibi, numenler, düşünce varlıkları sunarlar ya da, “her şeyin bir nedeni var, evrenin, insanlığın da nedeni var,” gibi, koşul zincirini tamamlarlar. Hegel’in “görü” bir kenara attığını akılda tutmalıyız. Kant bize, bilgimizin deneyle başladığı ama bundan dolayı, bütün bilgilerimizin deneyden çıktığını söylemez, deney bilgimiz bile, gördüğümüz üzere, tasarımlarımız ile anlama yetimizin kendinden katmış olduklarının bir sentezi olabilir. Kant, bilen öznedeki kendinde şeyle karşılaşmadan önce, *a priori* bilgi öğeleriyle meşguldür. Kant, o halde, nesnelere özbilinçli farkındalığından, bu tamalgının transendental birliğidir, bilginin tüm koşullarını çıkarmaktadır.¹⁰⁷ Kant’ın bilginin tüm koşullarını tamalgının transendental birliğinden çıkarmış olması ne demektir? Bu bizi, Hegel’e ve onun diyalektiğine nasıl götürür? Kant’ta iki hususu anımsayalım: Kant, bize sunduğu argümanında, bir yandan anlama yetisini, onun işlevi üzerinden temellendiriyor, bu temellendirme, aslında, saf anlam yetisinin kavramlarının, kategorilerin temellendirilmesidir. Bu aşamaya kadar, bu temellendirmeyi sunduk. İkinci olarak Kant bize, bu kategorilerin yeniden inşasının ilkelerini de göstermeye çalışıyor: “Bu kategorilerin kaynağı nedir?” bu soruya Kant, kategorilerin yeniden inşasının ilkelerini, nesnelere özbilinçli farkındalığının koşullarına yerleştiriyor. Burada dikkat etmemiz gereken, Kant’ın düşünceyi “görüyeye” bağımlı kılmasıdır. Düşüncenin “görüyeye” bağımlılığı ortadan kaldırılırsa, kategorilerin temellendirilmesi nasıl olacaktır ve kategorilerin kaynağı ne olacaktır? Düşüncenin görüyeye bağımlılığını ortadan kaldırmak, her şeyden önce, bilgiyi de görüşlerin bilgisi olmaktan çıkarmak anlamına geliyor. Hegel, işte, önce düşüncenin “görüyeye” bağımlılığını ortadan kaldırıyor. Hegel, kategorileri de, düşüncenin kendi belirlenimlerinden, türetiyor, işte bu son nokta, ondan diyalektiğin ortaya çıktığı yerdir. Bu son noktayı açmak için izleyen bölümde önce genel olarak Hegel’in Kant eleştirisini, daha sonra da *Mantık Bilimi*’nde sunulan mantığı sunacağız.

¹⁰⁷Pinkard, 1990, loc.cit.

3.6. Hegel'in Mantık Bilimi'nde Diyalektiğin Sunumu ve Marx'ın Kapital'inde Değer'in Diyalektiği

Robert Stern'in aktarımıyla, Robert B. Pippin'e göre,¹⁰⁸ Kant geleneksel metafizikten eleştirel metafiziğe dönüyor. Metafizik, Kant'a göre, geleneksel rasyonalist tarzda, yani, a priori kurgu temelinde gerçekliğin temel özelliklerinin araştırılması yerine, dünya hakkında düşünürken kullandığımız ve dünyayı özbilinçli varlıklar olarak deneyimleyebilmek için zorunlu olan kavramlara yönelmelidir. Bu anlamıyla, geleneksel metafizik, a priori bir töz bilimi olmak yerine, öznenin kendisi için dünyayı nasıl yorumladığı, onun hakkında nasıl yargılarda bulunduğunu araştırmaya yöneliyor. Böylelikle, Kantçı eleştirel metafiziğin konusu, genel olarak şeylerin değil de, bizim deneyimimizin zorunlu koşullarının araştırılması olmaktadır. O halde, deney için zorunlu bu kavramların gerçekten de dış dünyaya karşılık geldiğini nasıl ileri sürüyoruz? İnsan düşüncesinin yapısı ile ilgili bir araştırma, dünyanın yapısı ile alakalı bir araştırmadan oldukça farklıdır. Dolayısıyla, Kantçı bir metafizik nasıl oluyor da, metafizik yaptığını ileri sürebiliyor? Kantçı yanıt, dünya ile zihin arasında bir boşluk ortaya çıkabileceğini ve bu nedenle, bu sorunun ortaya konabileceği tutarlı bir dünya kavramının var olduğu varsayımına dayalı realist yaklaşımı reddederken nesne, tasarım, doğru gibi kavramların yalnızca içinde düşündüğümüz şema içinde geçerli olduğunu ileri sürer. Hegel, Pippin'e göre, tamalgı koşuluna bağlı bir kavramsal şema için gerekli kategorileri saptamak bakımından Kant'ı takip ediyor. Bununla birlikte Kant, kavramsal şema dışında olası bir "kendinde şeyleri" kabul etmesi bakımından da, realist bir tutum içine girmiş oluyor. Bu onun kendi pozisyonunu etkiliyor. Bu realist yan, Hegel tarafından ortadan kaldırılıyor. Bu olasılık, kendinde şeylerin olabilirliliği, Hegel'in "daha kusursuz" anti-realizmi ile kapatılıyor. Burada Pippin'in yorumunda önemli olan, Hegel'in Kant'ı izlemiş olmasında, Hegel ne anlamda Kant'ı izlemiş oluyor? Kategorileri özbilincin koşullardan çıkarma, onları "ben" "içinde" (*in the I*) temellendirmek bakımından Kant'ı izlemiş olur Hegel. Pippin'e göre, bu temellendirme metafizikte kritik dönüşü de göstermektedir. Çünkü bu temellendirme, Kant'tan sonra bir metafizik sözkonusu olacaksa dünya nasıl olabileceğine yönelik deneyimsel olmayan metafizik araştırma için temel oluşturur. Yine de, *Mantık Bilimi*'nde, kategorilerin açıklanmasında, Hegel daha da ileriye gitmektedir. Hegel gerçekliğin doğasını, realistlerin ileri sürdüğü gibi dışsal bir gerçekliğe ya da Kant'ın

¹⁰⁸Robert Stern *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, USA, 2009, s.-46-54

kendinde şeylerine göndermede bulunmadan araştırmaya kalkmaktadır. Bu da, bize Kavram'ın saltık nesnelliğini ispatlama yoluyla olmaktadır. Pippin böylece bize, bir yandan Hegel'in Kant'çı geçmişini göstermekte hem de onun geleneksel metafizik eleştirisini ne ölçüde paylaşmış olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Hegel, Kant'ın pozisyonunu içkin olarak izlemektedir aynı zamanda Pippin'e göre. Çünkü, Pippin'in belirttiği üzere Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci baskısında, görü ile anlama yetisi (*understanding*) arasında yapmış olduğu katı ayırım yerine, duyusal görüde kategorilere maruz kalmadıkça hiçbir tasarımının verilemeyeceğini ileri sürüyor. Bu son yaklaşım, Hegel'in Kant'ın pozisyonunu daha da ileri götürmesine neden olmuş olabilir. Şu anlamda: Bilgide görüsel ya da kavramsal unsurların birbirinden kesin olarak ayrılabilceği düşüncesi bir kenara bırakılırsa, düşüncenin kendi kendini belirlemesi ve kendi edimselliğinden hareket edilebilir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin üçüncü kitabında, Kant'ın tamalgı kuramını kendi Kavram açıklaması ile özdeşleştirmesinin bir anlamı da bu olabilir. Pippin böylelikle bize, Hegel'in sisteminde *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Mantık Bilimi* ile bağlantısını da göstermiş olur. Hegel, *Mantık Bilimi* eserinde, mantıksal olandan maddi olana kolaylıkla geçmekte, şeylerin zorunlu doğası hakkındaki doğrudan savlar ileri sürmekte, bunu yaparken de argümanında düşünce ile şey arasındaki ilişki hakkında bir öncül bulunmamaktadır. Hegel'in bu açıdan, kavramsal olanla gerçek olanı birbirine karıştırdığı ileri sürülebilir mi? Bu soru, tezde ayrıntılarına girilmeyi gerektirmeyen bir konu olmakla birlikte, bu konuda Hegel uzmanlarının da üzerinde uzlaştığı bir yanıtın olduğunu da söylenemez. Tez bakımından, bu bağlamda, hem diyalektiğin Hegel'de *yöntemsel olarak* işlevini hem de Marx'ın Hegel İdealizmini nasıl değerlendirdiğini anlamak bakımından bu soru önemlidir. Bu her iki noktanın da açıklıkla ortaya konulabilmesi için, Pippin'in görüşlerini Pinkard'ın eleştirileri çerçevesinde değerlendirilmesi ile sunabiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Pippin, Hegel'i Kant'ın *transendental tamalgının birliğinden* bilginin tüm koşullarını çıkarma düşüncesini daha ileriye taşıdığını ileri sürüyordu.

Öncelikle, Pippin'in ileri sürdüğü gibi, Hegel, Kant'ın her şeyi, özbilincin koşullarından çıkarmasını mı, yoksa kategorileri dışsal bir göndermeye başvurmaksızın türetilmesini göstermesini mi önemsemektedir? Pinkard'a göre, Hegel'in Kant'ta önemseddiği asıl yan, Pippin'in ileri sürdüğü gibi, özbilinç koşullarından kategorilerin türetilmesi değil, kategorilerin yapısının "reflectif" olması nedeniyle, kategorilerin kendi kendilerini kapsamaları, kendi kendilerinden düşünce yoluyla türetilbilmeleridir. Gerçekte

de, Pinkard'ın düşüncesine Hegel'in metinlerde de, *Ansiklopedi*'sinin Eleştirel Felsefeye ayırdığı 40-43. Bölümleriyle, bu bölümlere yazmış olduğu Ek'lerde metinsel kanıtlar buluyoruz. Bu bölümlerde Hegel, bir yandan, özbilincin, “ben” in işlevini anlatmakta, kategorilerin düşünce yoluyla çıkarımı vurgularken, kategorilerin içeriğinin salt öznel değil, aynı zamanda nesnel olduklarını da vurgulamaktadır. Hegel *Ansiklopedi*'de, 42. Bölüme 3. Ekte şöyle yazıyor¹⁰⁹:

“Kategorileri salt bize ait olarak düşünmek ... tuhaftır,...örneğin bir parça şekeri alalım, serttir, aktır, tatlıdır vb, Şimdi tüm bu özelliklerin bir nesnede birleştiklerini, bu birliğin duyumda olmadığını söyleriz. ...Gene de, kategoriler, genel olarak düşünceye ait olsalar da, bundan, bu nedenle, onların yalnızca bizim oldukları, eşit ölçüde nesnelere kendi belirlenimleri de olmadıkları sonucu çıkmaz,. Oysa Kant'ın görüşünde kategorilerin yalnızca bize ait olmaları gerekmektedir.”

Bu alıntıdan da kolaylıkla görüleceği üzere, Hegel, kategorilerin salt öznel değil, aynı zamanda, nesnel olduğunu, diğer bir ifadeyle, salt düşünceye değil ama nesnelere de ait olduklarını söylüyor. Kategorilerin bir yandan düşünceye ait olması, ama öte yandan da, nesnelere belirlenimi olması, Hegel için, bir tasım mıdır yoksa değil midir, bu soruyu yanıtlamak kolay değildir. Hegel'in “düşünce” ile “şey” arasında kurduğu ilişki, genel felsefesi içinde bir yere oturur. Hegel'in kategorilerin salt düşünceye ait olması ve düşüncenin de, biz'im felsefemize, “kültürümüze” görece olması, “düşünce” ile “şey” arasındaki karşılıklı (diyalektik?) ilişkinin kategorilerin kapsamını belirlediğini sonucuna Hegel'i ulaştırmış olması tahmin edilebilir. Hegel, kategorileri bu niteliğiyle alıp, onları “düşünce”ye yerleştirdiği için, yapması gereken tek şey, düşünce yoluyla kategorilerin yeniden inşa edilmesidir, diğer bir ifadeyle, kategorilerin diyalektik hareketinin betimlenmesidir. Bu betimlemenin bir yeniden inşa olduğu akılda tutulmazsa, Hegel'in kategorileri ilerlemeci bir tarzda ele aldığı düşünülebilir ama Hegel'de ilerleme, rasyonel bir tarzda alınır.

Robert B. Pippin'e göre¹¹⁰, Hegel'in çalışması, Kant'ın bilginin tüm koşullarını tamalığının transendental birliğinden türetme düşüncesinin dönüştürülmesidir. Tamalığının transendental birliği, özel türde bir nesnelere özbilinçli farkındalığıdır. Hegel, Kant'ta, kendileri olmaksızın kavramsal çerçevenin olmadığı “kategorilerin” “inşa” edilmesi programını daha ileriye taşır. Hegel, Kant'ın “düşüncenin” görüye bağlılığını reddetmek bakımından ayrılır. Bilincin bir nesneyle ilişki içinde olduğunun söylenebilmesi, ancak

¹⁰⁹ Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, çev. Geraets, Suchting., Harris, Hackett Publishing, 1991, s.85

¹¹⁰ Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, 1989.

kendisini bu ilişki içine katmasıyla olanaklıdır. Hegel *Fenomenoloji'de*, nesne ile hiç bir ilişkisi olmayan, kalmayan bilince ulaşımca kadarki tüm bilinç biçimlerinin betimlemesini, daha doğrusu, bilincimizle onun farkında olduğu nesne arasındaki, yani görünüşün bilgisi ile onun farkında olduğu nesne arasındaki karşıtlığın alabileceği olası biçimleri ve nihayetinde, nesne ile hiç bir bağlantısı kalmayan bilinci betimliyor. Nesne ile ilişkisi kalmayan bilinç, artık bir bilinç değil de, bir düşünce olmaktadır. Kant'tan da biliyoruz ki, “ben” yalnızca düşünmekle kalmaz aynı zamanda “kendi düşüncesi” üzerine de düşünür. Kendi düşüncesi üzerine de düşünen “ben” bunu, kendi düşüncesinin nesnesi olan, ürettiği kendi kavramları üzerine düşünmek yoluyla yapar. Yani, tasarımı yapan ben'in aynı zamanda tasarımı yaptığı yoluyla kendisini de, ben'i de tasarımı yaptığını söylüyoruz. Bu Kant'tan bildiğimiz bir şeydir. İlk olarak Hegel, deneysel bilginin biçimlendirilmesinde arı kavramların oynadığı rolü önemsemez. Bu nedenle, doğrudan doğruya kavramların *ne yaptığı* ile ilgilenmek yerine, “kavramların kendisiyle” ilgilenir. Kant'ın tersine Hegel'e göre, arı düşünce (*pure thought*), kavramın *a priori* kaynağıdır. Hegel şöyle yazıyor:

“Kant felsefesinin ezoterik öğretisi, anlama yetisinin deneyin ötesine geçmemesi gerektiği, yoksa bilişsel yetinin kendi başına zihinsel hayallerden başka bir şeye yol açmayan teorik bir usa dönüşeceği, kurgusal düşünceden feragat etmek için bilimsel cenahtan gelen bir gerekçeydi”¹¹¹

Alıntıdan göreceğimiz üzere, Hegel'de, “bilinç” ile düşünce arasındaki ayrım dikkate alınır, doğru kabul edilirse, Kant'ın kendisini salt “bilinç biçimleriyle” sınırlamış olduğunu söyleyebiliriz. Hegel, kategorilerin işlevini bir kenara atıyor, kategorilerin kaynağı konusunda da Kant'la aynı düşüncede ama, elinde hiç bir sınır koymadan, Kant gibi, görüye dayanmayan arı kavramların da içinde olduğu bir kategori karmaşası içindedir. Kant'ın görüye dayanmayan kategorileri anlamsız kabul ettiğini anımsanır, Hegel'in elinde artık bu “anlamsız” boş kategoriler de var. Daha önce de gördük ki, anlama yetisinin arı kavramları, kategoriler, Kant'ta halihazırda bir düzene sokulmuştu, Hegel'in anlama yetisinin arı kavramları konusunda en azından işlevleri bakımından bir düzene gereksinimi yok ama Kant'ın saf aklın kavramları (*Vernunftbegriffe*), dediğini kategoriler için bir açıklamaya, anlamlandırmaya gereksinimi vardır. Bu kategoriler, somut olarak anlam verebilecek bir “görü”yle ilişkilendirilemeyen, bu nedenle, mantıksal işlevleri bakımından bir şeyi tasarımı yapmayan, bu nedenle de, bize bir şeyin kavramını sunmayan

¹¹¹ George Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, Translated by George Di Giovanni, 2010, s. 8vd.

kategorilerdir. Bu kategoriler bize yalnızca, numen'ler gibi "düşünce varlıkları" sunarlar ya da, anlama yetisinin eksik bıraktığı koşul zincirini tamamlarlar. O halde Hegel'in hem "düşünce varlıklarını" saf aklın kategorilerini temellendirmesi hem de koşulsuzun peşine düşmesi gerekmektedir. Hegel, bu argümanına, *Ansiklopedi*'de, 42. Bölüme 3. Ekte yazdığı ve yukarıda alıntıladığımız "materyalist öncülü" de ekliyor: Bir yandan saf aklın kategorilerinin kaynağını düşünceye, daha sonra göreceğimiz üzere ben'den bize geçtiği için de biz'in içine Tin'e yerleştiriyor. Bu anlamda kategorileri, Tin'in gelişimine, yani tarihe ve kültüre bağlamış oluyor ve onlara toplumsal ve tarihsel bir anlam da katmış oluyor.

Biz o kadar ileri gitmeden, şimdilik "düşünce"de kalıp, Hegel'in amacını yazabiliriz. Hegel, "büyük kategorilerin" açıklanmasının birleşik bir sistemi kurmak istiyor. Bu kategoriler, klasik felsefenin büyük kategorileridir ve saf aklın kategorilerini de içermektedir. Kategorilerin bütünleşik bir açıklamasını sunmaya çalışmak, kategorilerin hem birbirleriyle hem bütün bir kategori sistemiyle, aslında felsefe tarihiyle, ilişkisini incelemeye girişmek anlamına gelmektedir. Buradan, Hegel'in *Mantık Bilimi* eserinin bir tarih kitabı olduğu kesinlikle çıkarılmamalıdır. Hegel, bu anlamda, Kant'tan farklı olarak, veri bir kültürün temel kategorilerinin "ussal" bir incelemesini sunar çünkü Hegel'de felsefe, üzerinde yükseldiği çağın kültürünün, kültür ve zamanın bir ifadesidir. İleride göreceğimiz üzere Marx da Proudhon'un Hegel'in kategoriler konusunda, kategorilerin kültürel ve toplumsal boyutları açısından yapmış olduğu açıklamaları haklı olarak eleştiriyor. Kategoriler Hegel'de kültüre ve zamana görelî olsa da, burada somut tarihsel gelişime paralel olarak bir kategori geçişi söz konusu olmadığı gibi, somut tarihsel koşullardan birebir kategori türetmek de sözkonusu değildir. Hegel'de kategorilerin kültüre ve tarihe göreceli olması, rasyonellik düşüncesinin özgürlüğe göre bir betimlemesidir, eş deyişle, düşüncenin kendi öz gelişimi sözkonusudur, daha somut olarak felsefenin özgürlük idealinin gerçekleşmesine göre, saltık biçime göre düşüncenin gelişimine görelîdir kategorilerin ilerlemesi ve bu aktüel tarih değildir. Bu nedenle kategorik geçişler, tarihsel değil, diyalektiktir Hegel'de. Marx'ta ise durum biraz daha karmaşıktır. Marx'ta Proudhon eleştirisinde göreceğimiz üzere, Marx kategorilerin "geçişinde" diyalektiğe bağlı olsa da, kategorilerin aktüel tarihte ilişkisi konusunda Hegel'i yeterince tarihsel olmadığı için eleştirirse de, bu konuda net bir açıklama sunduğu da düşünülmemelidir. Marx'ta tarihin materyalist yorumu içinde kategorilerin aktüel tarihle ilişkisini çözümlenmeye çalıştığını ve bunda da ne ölçüde başarılı olduğu ilerleyen bölümlerde inceleyeceğiz. Hegel'in

kategorilerin bütünleşik bir açıklamasını sunmaya çalışmak amacıyla giriştiği çaba, asıl olarak kavramlara anlam kazandırma çabası olarak ele alınırsa, yapması gereken de kategorilerin türetilmesinde, kategorik geçişlerin zorunluluğunu ortaya koymak olmalıdır.

Hegel, diyalektik adını verdiği argüman tarzıyla, kategorilerin geçişlerinin zorunluluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Hegel'in teorisinde bu zorunluluk diyalektik geçişlerin zorunluluğu, "kategorileri" bir bütün/lük içinde sunmakla sonuçlanır, bir anlamda Hegel de bize, bir "kategori sistemi" sunar. Hegel Kant'tan farkı olarak, "veri kültürün" temel kategorilerinin "ussal" bir incelemesini "felsefe yoluyla" yapar, çünkü Hegel'de felsefe, üzerinde yükseldiği çağın bir ifadesidir. Hegel'in felsefeye bu bakışı, tüm "anlama yetisinin" kültür ve zamana, eş deyişle, o "anlama yetisini" çevreleyen entelektüel ve kültürel çevreye göreli kılmak anlamına gelir.¹¹² Hegel'in *Mantık Bilimi* kendi içinde "tutarlı" bir savunmadır ve bu onun kategori "geçişlerinin" zorunlu olduğu yerde "diyalektik" kendisini en keskin biçimde biçimde gösterir.

Hegelyen teori, bize, belirli kategorilerle deneyin olanaklı olduğunu değil ama, belirli kategorilerin sunulması ve onların düzene sokulmasının bazı ikilemleri çözebileceğini gösterir. Bir anlamıyla, Hegel, kendi kategorik geçişlerinin zorunlu olduğunu düşünse de Pinkard'in belirttiği üzere, Hegel'de geçişler, daima, bir çelişkinin ortadan kaldırılması yoluyla gerekçelendirilmezler. Hegel'de diyalektiğin zorunluluğu bu geçişlerin çelişkinin ortadan kaldırılması yoluyla olduğu anlarda kendini gösterir. Bir kategoriden öbürüne geçiş, kategorinin öbür kategorilerle uyum içinde olmaması nedeniyle de olabilir; bu açıdan "diyalektik" salt "çelişki", karşıtların çelişmesi olarak değil de, sistemle bir uyumsuzluk olarak görülmelidir. Bu "çelişkiyi" salt karşıtlar arası olarak değil de, bir kategori ile kategorilerin sistemi arasında "gözlemleyebiliriz." Bu anlamda diyalektiği açığa çıkarıp, sistemin "değişimini," "dinamiğini" açığa çıkarmak için, bütünden yaptığımız "soyutlama" da diyalektiğin ortaya çıktığı yer olmaktadır. Yöntem, işte, bu diyalektiği "görünür kılmak" onu yakalayıp ortaya çıkarmaktır. Bu genel bunalım döneminde, kapitalist toplumda, "işçi sınıfı ve burjuvazi" arasında çatışmadır; ama sonraki daha sakin dönemlerde, bir yabancılaşma(*estrangement*) halidir.

¹¹² Pinkard, loc.cit. 1990, s.8-32

Yöntem, parçayı bütünden ayırmakla başlıyor; diyalektiği açıklamak ve onun zorunluluğunu göstermek olduğunda, siyasal olarak onu aşmayı da içeriyor. Burada *Erfahrung* ve *Erlebnis* ayrımı bakımından şunları söyleyebiliriz: Tarihi anlamak ya da yorumlamak, yalnızca “insanlar” onu yapmışsa olanaklıdır. Tarihi yaptığımız bilincini taşımak Marx’ta, *Erlebnis*’ten kurtulup, *Erfahrung* hale gelmek, diyalektiği açığa çıkararak, tarih yoluyla, onu aşmak oluyor. Hegel de Marx da, kendi kategorilerinin geçişlerini, zorunlu olarak gördükleri anda, alternatif bir açıklamanın mümkün olabileceği olasılığını dışarda bırakmış oluyorlar.¹¹³ Gerçekten de, Hegel’in her bir aşamada, “çelişki” yoksa, hatta “çelişki” olsa bile, Hegel’in çözümü, tek çözüm olmayabilir. Aynı durum elbette Marx için de geçerlidir. Bu durumda, her bir geçişin zorunluluğu savı yerine, bu durumda, daha iyi açıklama da tercih edilebilir.

Pinkard’a göre, Hegel’in diyalektiği, kategorilerin olasılıklarının açıklaması olarak değil de, kategoriler kümesinin zorunluluğu olarak görmesi, hatalıdır. Bir başka açıdan, diyalektikte her bir aşama, “çelişkiyi” içermeyebilir, bazı aşamalar yalnızca tutarsızlıklar içerebilirken, bazı aşamalar daha iyi bir açıklama, daha tam bir açıklamaya göre eksik olabilir. Bu “çelişki,” “tutarsızlık” “daha iyi bir açıklamanın varlığı” diyalektik geçişlerin nedenleri olabilir, dolayısıyla, her bir aşamanın bir çelişki içermesini beklemek, çelişkiye yol açacağını beklemek hatalıdır. Temel olarak, çelişki kavramını, bu nedenleri de kapsayacak şekilde anlarsak, her bir diyalektik aşamanın bir çelişkiye neden olduğu ve eğer çelişkiden kaçınmak için, izleyen aşamanın zorunluluğu gösterilebilirse ve nihai aşamadaki açıklamanın daha ileri bir çelişkiye yol açmayacağı gösterilebilirse, rasyonel optimallik de sağlanır.¹¹⁴

Pinkard’ın bu yorumu, Hegel’in diyalektiğinin Hegelce öngörülme “diyalektik” geçişleri de içerdiğini ileri sürmek bakımından, Hegel’i Hegel’e karşı yorumluyormuş gibi görünse de, aslında Pinkard, *Hegel’s Dialectics* isimli yapıtında, Hegel’in mantığının uygulaması olan yapıtlarında çelişkiye neden olmayan geçişlerde bir sonraki açıklamaya çelişkiden kaçınmak amacıyla yapılmayan ama daha iyi bir açıklamaya geçildiği gösteren örneklere¹¹⁵ de rastlamış olduğundan, onun bu açıklamalarını Hegel’e karşı değil ama, Hegel’in diyalektiğinin sonucu olarak görmemiz gerekiyor. Bununla birlikte burada asıl

¹¹³Ibid, s.172

¹¹⁴Ibid, s.172

¹¹⁵Bu örneklerden birini, tezimizin 4.3 bölümünde sunuyoruz.

önemli yan, bir toplumbilim araştırmasında “diyalektiğin” açığa çıkarılmasının, önceden belirlenmiş kurallara göre değil, düşüncenin akışına göre olduğudur; diyalektik geçiş, çelişki, tutarsızlık, daha iyi bir açıklamanın sonucu olabilir, geçiş bu nedenle incelenen konunun yapısına bağlı olarak düşüncenin rasyonel akışına bırakılmalıdır. Bu genel açıklamalar ışığında, kısaca Hegel idealizmine değindikten sonra, Hegel’in mantığına bakabiliriz.

Hegel’in idealizmi¹¹⁶ canlı varlıklara dünyanın nasıl görüldüğü, varlıkların doğasına bağlıdır, anlayışına dayanmaktadır. Hegel’e göre, Dünya, özbilinç kapasitesine sahip varlıklara, bu kapasiteye sahip olmayan varlıklara göre daha farklı görünür. Bu bakımdan, zihin dünyayı yaratmaz, temel olan, esas olan ya da daha temel olarak gerçek olan zihinsel şeyler olmadığı gibi, özne dış dünyaya kavramsal anlamlar dayatmaz ve Dünyanın varlığı ve yapısı bize bağımlı değildir. Buna karşın, dünyamızda bize ilgi çekici, çarpıcı gelen, görünen şeyler, esasında, bizim varlıklar olarak türsel ilgilerimizin/çıkarlarımızın bir fonksiyonudur. Bu son ilke kendisini, Marx’ın 1844 El Yazmaları’nda da göstermektedir. Hegel’e göre, ilke olarak, kavramsal düşünce için dünyada, ulaşılamaz, erişilemez bir şey yoktur, bu nedenle, dünya, bir bütün olarak ele alınır. Hegel İdealizminin bu sonucu, bu bölümde daha önce açıkladığımız, aslında Kant felsefesine, Kant’ın fenomenal dünya-noumenal dünya arasında çizdiği sınıra yönelik güçlü bir eleştirinin sonunda geliştirilir. Bu eleştiri bize, Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni de, onun temel kavramlarını da açıklıkla anlama olanağı sunar. Bu nedenle, önce Kant’ın felsefesine bu eleştiri sınırları içinde bakmak gerekiyor.

Hegel’in *Mantık Bilimi* üç ana bölüme ayrılmaktadır. *Mantık Bilimi* eserinin, birinci bölümü, “varlık mantığı” bireyler (*individual*) ile ilgili yargılar ve bu yargıların birbirleriyle ilişkisini açıklar. Mantık Bilimi’nin ikinci bölümü öz mantığında, şeyleri, onları salt gözlemi ile açık olarak görünmeyen altta yatan bazı koşul ya da yapıya başvurarak açıklarız. Hegel, bu tür yargıların mantığını, şeylerin özü ile onların görüngüsü arasındaki ilişki hakkındaki yargıları, öz mantığı olarak adlandırır. Bu iki mantık, en genel tarzda, şeylerin nasıl anlamlandırıldığıyla ilgilidir. Üçüncü mantık, kavram mantığı ise, anlam vermenin anlamı ile ilgili mantıktır. Mantıklı olmanın mantığı ile ilgilidir. Ne zaman gerçekten mantıklı olduğumuzu anlamakla ilgilidir. Birinci bölümün soruları, “nedir ne kadar var?”; ikinci sorunun mantığı, “niçin öyle, neden?”; üçüncü sorunun mantığı ise,

¹¹⁶Terry Pinkard, *Does History Make Sense?* Harvard University Press, 2017, s.6-38

“ileri sürdüğün sonuç, öncülerden çıkar mı” sorusudur. Kavram mantığı sadece, şeylere anlam vermekle ilgili değildir. Kavram mantığı, bize, daha iyi ve daha kötü var oluş tarzlarının bir anlamını da sunar. Kötü argüman, tutarlı tutarsız teori, kötü insan, kötü eylem gibi, Özne olmanın tam kavramı da “kavram mantığı” bölümünde ortaya çıkar. Özne olmanın tam kavramı bize, sadece geride yatan bir takım nedenlere göre eylemde bulunan bir özneyi değil aynı zamanda kurallara, düşüncenin kurucu ilkelerine, değerlendirmelere göre de eyleme geçen özne sunar. Bu özne, mantık alanında hareket etmektedir.

Mantık Bilimi, İdea ile sonlanır. İdea, ide'den farklıdır. İde, tasarım anlamına gelir, İdea ise, kavram ile nesnellığın, ya da kavram ile gerçekliğin birliğidir. Bunu kavram ile kavramın gerçekleşmesi olarak anlamak gerekir. Bu İdea kavramı, Hegel'in tüm öznellik kavramını (hem *agent* hem de *person* olarak) farklı kılar. Kant idea dediğinde, idealar anlamında kullanıyor, kendisiyle dünyayı mutlak bir bütün olarak kavramaya çalışmayı denediğimiz düşünceler ya da çoğunlukla adlandırıldığı biçimiyle temsiller/tasarımları (*representation*) kasetmektedir.

Kant, daha önce de belirttiğimiz üzere, duyu verilerinin bazı kavram ya da kategorilere sokularak biçimlendirilmesi yoluyla bilginin oluşumunu, insanın doğuştan getirdiği yeti olarak görür; ama aslında Kant böylelikle, aklın neyi bilebileceğini, sınırlarını da göstermiş olmaktadır. Deneysel bilgimizin bu sınırı, deneyemesek de, yine, deneyimizin ötesinde, “düşüncede” kavranılabilen bir alanı “düşünmemizi” engellemez; ama düşüncede kavranılan ile deney yoluyla elde ettiğim “bilgi” aklın “bütünü” kavradığını da bize ifade eder. Kant, salt arı, deneysel olmayan düşüncede kavranılan dünyayı, daha önce de vurguladığımız üzere, “kendinde şey” dünyası olarak adlandırır ve bu dünyanın, kendinde bilinmeyen şeylerin bir “âleminden” oluştuğunu belirtir. Bu, geleneksel metafiziğin de olanaksız olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Çünkü geleneksel metafizik, bilinemeyenin, *a priori* çalışılmasını gerektirir. İşte, Kant'ta “idea” deneyimde nesnesi ile karşılaşılabilen, aklın bir kavramıdır, yani, nesne ile ilişkisi yoktur! Diğer bir ifadeyle, idea, veri bir koşullanmış olanın koşullarının bütünüdür bir kavramıdır. Kant, bu kavramı, dünyayı bir bütün olarak, koşulsuz bir bütün olarak, saltık bir anlamda, kavramaya çalışma çabamız bağlamında kullanır. Akıl, Kant'a göre, deneysel bilginin duyu verileri ile sınırlı olduğunu bilse de, öte yandan kendisinin de deneysel olarak koşullanmış olduğunu da bildiği için, koşulsuz (*unconditioned*) olanın peşine düşer,

çünkü, kendisini koşulsuzca, saltık olarak bilme iddiasındadır. İşte, bu koşulsuz olan, aslında “bütün”dür. Bizler, sınırlı varlıklar olduğumuz için, bütünü doğrudan deneyimlemediğimiz için, Tanrı gözü gerekir bunun için, bütünü düşüncede “yaşatırız.” Bu düşüncede, deneysel olmayan düşüncede kavranılan dünya, “kendinde şeyler” dünyasıdır. Kant için, o halde, İdea, koşullu olanı(*conditioned*), koşulsuzun bir parçası olarak düşünmekten doğmaktadır. Diğer bir ifadeyle, sınırlı deneyimlerimizi, sınırsız olanın bir parçası olarak görmekten doğmaktadır idea. Bu anlamda, İdea, düşüncenin bir ürünüdür ve nesnel gerçekliği de yoktur.

Şimdi, Hegel, Kant’ın bu sonucunu dikkate almaktadır. Gündelik deneyimin nesnelere koşulsuz olarak, saltık olarak (burada saltık, koşulsuzu kavramak anlamına gelmektedir.) kavranılamayacağı konusunda Kant’a hak veren Hegel, düşünme etkinliğinin koşulsuz olanı, sonsuzu kavrayabileceğini ileri sürer. Hegel, düşünceye Kant’ın çizdiği sınırı, düşüncenin sınırlarını belirlemenin, kelimenin tam anlamıyla düşünülemez olanın düşünüldüğü iddiası anlamına geldiği için aşmaya çalışır.¹¹⁷ Gerçekten de, düşünceye sınır çizmek, sınırın ötesini kendinde şeyler alanı olarak ele almak, o alana “kavram” uygulamak, onu düşünmek anlamına gelir. Böylelikle düşünülemez olanın düşünülmesi sözkonusu olur. Hegel, düşüncenin, sınırsız olanı da düşünebileceğini ileri sürer. Bu, koşulsuz olanın, saltık olanın, düşünebileceği anlamına gelir. Kant’ın “kendinde şeyler dünyası” yerine Hegel, Kavramı (*Notion, Begriff, Conception*) yerleştirir. Hegel’in Kant’ın kendinde şeyler kavramsallaştırması yerine Kavramı koymasının farklı sonuçları vardır. İlk olarak, Hegel, bize İdea’nın farklı anlamını sunar. İdea, kendinde şeyin düşüncesi olarak kavramın ve onu ifade eden fenomenal gerçeğin birliğidir. Diğer bir ifadeyle, Hegel genellikle İdea’yı, kavram ve nesnelliğin, sık sık da, kavram ile gerçekliğin birliği olarak tanımlıyor¹¹⁸. Biz sınırlı varlıklar olarak gerçeği deneylese de, sınırsız olanı düşünebiliriz. Sınırsız olan burada “bütündür” ve saltık gerçeğin (*truth*) kendisidir; bizim deneyimimiz de, bu sınırsız olanın bir parçasıdır. Bu ilişkiyi bütün parça ilişkisi olarak düşünürsek, biz bir yandan saltık olanın bir parçası olarak onu oluşturan parçayı/parçaları deneyimlese de, yine bütünü de, üstelik ayrı bir anlamı varmış gibi düşünürüz. Diğer bir ifadeyle, bütün parçalarından oluşsa da, yine onu parçalarının toplamından farklı bir anlamı olduğunu düşünürüz. İdea’nın bu Hegelci anlamı bize, hem fenomenal dünyanın

¹¹⁷Burada Wittgenstein’in *Tractatus*’ta söylediği, “üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı” deyişini anımsayabiliriz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Arioba, Metis yay. , 2010, s.173.

¹¹⁸ Pinkard, 2017, loc.cit.

hem de kendinde şeyler dünyasının bir parçası olan bir özne anlayışı sunmaktadır. Tekrar edersek, Hegel’de İdea, fenomenal dünya ile numenal dünyanın birliğidir. Bu nedenle, İdea, Kavram ile gerçekliğin birliğidir. Hegel, bunu, *Mantık Bilimi* eserinde açıkça ifade etmiştir.¹¹⁹ İdea, Kavram ile onu dışa vuran fenomenal/görüngüsel gerçekliğin birliğidir. Fenomenal dünyanın birliğinden anlaşılan, tamamının algı ya da görü ile algılanmasının olanaklı olmadığı sonsuza kadar uzanan, sınırsız bir geçmişe sahip olmasıdır. Hegel’in bu görüngüsel dünya ile kendinde şeyler dünyası birliği, eş deyişle, Kavram ile nesnelliğin/gerçekliğin birliği, somut olarak cisimleşen ve gelişen düşüncelerin aracılık ettiği *kendinde* kavramsal ve de tarihsel dinamiğe sahiptir. Burada, dinamiğin kendinde, kendine göre olması, onun kendi kendine tarihselliğini, aktüel tarihin dışında olduğunu ya da onunla özdeş olmadığını anlıyoruz.

Ussal olarak düşüncede kavranıldığı biçimiyle dünya ile deneyimde bize kendine sunduğu biçimiyle dünya arasındaki uçurum, böylelikle İdea’da bir araya gelir. Bu sonuç, özbilinçli varlıklar, insanlar için de geçerli bir sonuçtur. Hegel’e göre, biz, sonsuzu düşünebiliriz, hayal edebiliriz, ama göremeyiz. Doğrudan deneyimin sınırlarını aşan kavrama kapasitemiz nedeniyle, şeyler bize, özbilinci olmayan varlıklara göre farklı görünür. Özbilinçli varlıklar olarak şeylerin bize göründükleri gibi olup olmadıklarını da merak ederiz. Bu kapasitemiz, Hegel’in ifadesiyle, evrenselle meşgul olmamız, bizim türsel yaşamımızın belirleyici özelliğidir. Hegel’de ilerde Marx’ta da önemli olacak hatta Marx’ın düşüncesinde de, onun materyalist tarih anlayışında, yansımaları ve önemini göreceğimiz bir özne anlayışı vardır. Hegel’e göre¹²⁰, usa göre davranan özne ile kendi türünün içsel motiflerine tabi olarak davranan özne arasındaki uçurum, öznenin kendi eylemiyle yeniden bir araya getirilir. Öznenin “kendi eylemi” Marx’ta, öznenin üretici faaliyetine benzerdir. Özne bunu, Hegel’e göre, kendisini “*apperceptive yaşam*” kavramı altına alarak yapar, diğer bir ifadeyle, öznenin kendisiyle kurduğu benlik ilişkisi yoluyla özne dünya ile ilişki kurar ve görüngüsel özne numenal özne haline gelir. Dünya ile özbilinçli bir ilişki kurmakla fenomenal özne, noumenal özne haline gelir. Bu ilişkiyi Hegel, hayvanların, nedenlere tepki verdiklerini, ona göre davrandığını; ama, nedenlerden neden olarak da olarak farkında olmanın, diğer tüm yaşam biçimleri ve insan yaşamı arasında bir ayrıma neden olduğunu da açıkça belirtir. Hegel’de insanın nasıl özbilinç

¹¹⁹ Hegel, op.cit., 2010, s.671

¹²⁰Pinkard, loc.cit.

kazandığını bir sonraki bölümde göstereceğiz ve bu çerçeveye bizi Marx'ın materyalist tarih anlayışı içinde özne anlayışının felsefi temellerini de sunmuş olacaktır.

Hegel'e göre, yalnızca insan, özbilinçte belirli bir tür kendi ile bir ilişki, bağıntı çerçevesindedir. O halde, hayvan ile insan yaşamı arasındaki fark, insan yaşamının kendisiyle ilişkisinin, benlik ilişkisinin farklı olmasıdır. İnsan, özbilinçli varlıktır. Şimdi bu insanın kendisiyle ilişkisi nedir ve bunun özbilinçle ilgisi nasıl kurulmaktadır? İnsanın kendisiyle ilişkisi "bilinç" alanında mı yaşanmaktadır?

Hegel'e göre, yaşamın insan biçimi, özbilinçtir. Bu benlik farkındalığı ya da ben farkındalığı, günlük yaşamın koşuşturmalarını sürdürmekten farklıdır. Bir bakıma "ben neyim" "ben ne yapıyorum"un farkında olarak koşuşturmak anlamında, bir farklılık var. Bu metni okurken ya da şimdi yazarken bu cümleyi yazdığımın da farkındayım. Ne yapıyorsun diye sorulduğunda yanıtım, yazı yazıyorum, demek tam anlamıyla Hegel'in söylediği değil, ben kendimi kendi karşıma alıp, "ben yazıyorum" dediğimde olan şeye benziyor daha çok, benlik ilişkisi. Bu tür bir özbilinçli yaşam, *apperceptive* bir yaşamdır. Kendimizi, "özbilinçli hayvan" kavramı içine alıyoruz, onun kaplamına sokuyoruz. Kendimizi, bu kavram içine almak, kendi yaşamımızda bu kavramı edimselleştirmektir. Bu kavramın kendi gerçekliğini kendisine vermesidir. İşte, *apperceptive*¹²¹ benlik dediğimiz şey, kendinin farkında olan benlik, bu Hegel'in öznellik metafiziğine bizi götürebiliyor.

Burada, bir anlamda, "Ben ile kendim" özdeşliği var. Hegel'in kavramın kendi gerçekliğini kendisine vermesi dediği, bizim yaptığımızı anlatmaktadır. Bu ben ile kendim özdeşliğini içinde taşıyan bir öznelliktir. Bizler hem doğal hem de tinsel varlıklarız Hegel'e göre. Bu "karşıtlık" insan öznelliğinin merkezinde bulunmaktadır. Bu karşıtlığı da yalnızca *apperceptive varlıklar* kendileri üzerlerinde taşırlar. İnsan özbilinçle birlikte, farklı bir doğal varlık haline gelir, bu hayvan olsa da, rasyonellik kazanmış varlıktan değil de, insanın insan olabilmesi için böyle olması gerektiğinin bir açıklamasıdır. Diğer bir ifadeyle, Hegel'in insan öznelliği kavramı, ilave bir kavram değil, fakat daha çok, bizim yaşamımızda Usun rolünün dönüştürücü niteliğini anlatan bir kavramdır. Burada, usun dönüştürücü niteliği ile insan öznelliğinin merkezinde bulunan bu karşıtlık Hegel'in mantığına ilerlemek bakımından bize bir yol sunmaktadır. Öncelikle, insan öznelliğinin

¹²¹Apperception: kişinin kendi zihinsel temsillerinin farkında olması; ayrıca, kişinin kendi ben'inin bilincidir.

merkezinde yer alan bu karşıtlık, Descartes'ta olduğu gibi, "beden ile zihin" karşıtlığına tekabül etmiyor Hegel'de. Çünkü Hegel'e göre, bizler rasyonel hayvanlar olduğumuz için kendimizi kendimizin "potansiyel karşıtı" haline sokarız. Rasyonel hayvan, Descartes'ta gördüğümüz "düşündüğünü düşünen bir şey" olarak "ben"(ruh) değil; eş deyişle, onu izleyen bir özneye sıkışmış bir "töz" değildir. Rasyonel hayvan, kendisini özne kategorisinin kapsamına alarak ne tür bir töz olduğunu bilen bir töz olan öznedir. Hegel'de insanın kendisini özne kavramı içine alması, onun öbür hayvanlardan çok farklı bir benlik ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkar. Descartes'tan sonra, Kant felsefesinde gördüğümüz insan, bir bakıma, anlama yetisine sahip olsa da, anlam yetisinin işinin kategoriler ya da kavramlar yoluyla düşünmek ya da yargıda bulunmak olduğu ve kategorilerin uygulama alanının-geçerliliğinin-görünüşler olduğu kabul edilirse, Kant'ın "ben neyim?" sorusuna, "anlama yetisine göre" bir yanıt sunduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Hegel'e göre, Kant, kategorilerin kendinde ne oldukları üzerinde durmamış; kategorilerin mantıksal içeriğini ve anlama yetisinin bu mantıksal içeriği doğru olarak kavrayıp kavramadığını araştırmamıştır. Hegel'e göre, Kantçı felsefe, yalnızca kategorilerin transendental boyutu ile ilgilenmiştir.

Kategorilerin işlevi, kendinde kategorilerin ne olduğu, kategorilerin mantıksal içeriği ile kategorilerin anlama yetisi ve us'la ilişkisi, diyalektiğin işlevinin ortaya konulması için önemli olduğu gibi, "ben neyim?" sorusu bağlamında öz bilinçli varlığın ussal yapısı, mantığını anlamak bakımından da, epistemolojik olarak da önemlidir. Bu son çözümleme bize, Hegel'de öz bilinçli varlık ve onun mantığını ortaya koymaya çalışırken ve daha sonra da Marx'ın materyalist tarih anlayışı ve materyalist diyalektiği bakımından aydınlatıcı olacaktır. Öncelikle, daha önce de gördüğümüz üzere, Kant'ın amacı, anlama yetisinin arı kavramlarını keşfetmektir. Anlama yetisinin arı kavramları, kategoriler de dahil, tüm kavramları keşfetmek, anlama yetisinin tüm edimlerini teker teker sıralamakla mümkündür ve hiç bir tam sıralama, deneyimsel olarak temellendirilmemelidir. Bu nedenle, anlama yetisi kapasitemizin ne tür bir kapasite olduğunu ve bizim neden onun edimine gereksinim duyduğumuzu bilirsek, onun hangi işlevleri de yerine getirdiğini ve bu işlevlere hangi edimlerin tekabül ettiğini de bilebiliriz. Kant'a göre, anlama yetimizin tüm etkinliği, yargıda bulunmaktan çıkarılabilir; bu nedenle, genel olarak anlama yetisi, yargıda bulunma yetisidir. Bu ilke dikkate alınırsa, arı kavramların birbirleriyle ilişki içinde oldukları, her bir kavramın yeri ve kavramların bütünlüğü de *a priori* olarak bulunabilir. Kant'a göre, anlama yetisi, o halde, kavramları kullanma yetisidir; ya da kavramlar yoluyla

düşünme yetisidir, daha da ileri gidilirse, anlama yetisi, kavramlarla bilme yetisidir. Bilme, daima nesnelere bilgisi olduğu için, kavramlar yoluyla bilme, sadece kavramları nesnelere ilişkilendirmekle olanaklıdır. Kant'ın çerçevesinden, kavramlar, görülerin aksine, nesnelere doğrudan değil ama, dolaylı olarak, tasarımlar yoluyla ilişki içinde oldukları için, kavramlar yoluyla bilgi, nesne hakkında yargı, nesne hakkında dolaylı bilgidir. Görüldüğü üzere, Kantçı felsefe bize, kategorilerin işlevi üzerinden bir kategori anlayışı sunmaktadır; bu kategorilerin uygulama alanı, onların meşru kullanım alanı temelinde görü olup, mümkün deneyin sınırları olduğu için bu kategoriler sınırlanmıştır.

Hegel, Kant'ın bu kategori anlayışını eleştiriyor. Çünkü, Hegel'e göre, Kant, kategorilerin işlevinden, anlama yetisinin ediminden kategorileri çıkarıyor; kategorilerin kendinde ne olduklarını, birbirleriyle ilişkilerini araştırıyor. Şimdi, Kant'ın kategorilerin kaynağı, “düşünce” “I think” ile bağlantılı kurulursa, “düşünüyorum”da “ben,” ben'in orijinal özdeşliğidir. Hegel için de kategorilerin kaynağı düşünüyorum diyen “ben” ama sadece, bu değil, aynı zamanda, kategorilerin kaynağı saltık anlamda düşünce, yani Us'tur. O halde Hegel, kategorileri farkı bir anlayışla ele alıyor. Onları, saltık anlamda düşünceye yerleştirmekle, Kant'ın görüye bağımlı kıldığı kategori anlayışını bir kenara bırakıp, düşünce kategoriler yoluyla düşünme olduğu için, düşünceyi de “görüye” bağımlı olmaktan kurtarıyor ve düşüncenin sınırlarını saltık anlamda geliştiriyor. Hegel'in bundan sonra yapması gereken, kategorilerin kendinde ne olduğunu araştırmak, kategorilerin kendinde belirlenimlerini saptamak ve uygulama alanlarını araştırmaktır. Bir anlamda Hegel, bu programla, arı usun tarihini, aslında, bizim gelişimimizin tarihini, bizim doğuştan getirdiğimiz kavramsal kapasitemizin kullanımının tarihini sunuyor. Hegel'in bu kategorileri ve bu kategorilerin kaynağı Us, yukarıda sunduğumuz özbilinçli varlığın Us'udur. Bu nedenle bu varlığın nasıl özbilinç kazandığı, bir anlamda, kavramsal kapasitemizin bireysel, doğal, toplumsal, moral ya da tarihsel olgularla bağlantısı içinde, kendimizi ve dünyayı anlama çabamızda kullandığımız us'un tarihidir. Hegel'in yukarıda ifade ettiğimiz, Usun dönüştürücü gücü dediği, özbilinçli varlığın, tarihselliği içinde hem kendini dönüştüren hem de dönüşen gücüdür. Böylelikle Hegel bize, kategorilerin meşru kullanımının, sadece Kant'ın yüklediği işleve indirgenemeyeceğini, daha geniş olarak, kategorilerin kendimizi ve dünyayı anlama çabamızda işlev görmüş olduğunu belirtmek yanında, kategorilerin toplumsal, öznelarası ve tarihsel belirlenimlerle de “anlam” kazandığını, eş deyişle, kategorilerin ve kavramların, toplumsal, öznelarası, tarihsel bir boyutunun olduğunu da açığa çıkarmış olmaktadır. Hegel'in, çağının ruhunun, mantığının ve

temel kavram ve kategorilerin gözden geçirilmesi gerektiğini talep etmesi bu nedenledir. Daha somut, materyalist bir tarih anlayışıyla Marx'ın da talebi, aslında budur. İşte Hegel'in kategorilerin kendinde belirlenimlerini saptamak üzere ve böylece kendi mantığını savunmak için, arı kategorilerin kaynağı arı düşünceden hareket etmesi, düşünce belirlenimlerinin sunumu, aynı zamanda gerçeğin de sunumu olarak, bir çıkış noktasıdır.

Düşüncenin belirlenimleri saptamak, belirlenim olumsuzlamadır, ilk belirlenimle, Arı Varlık ile başlamayı gerektirir ve Varlık, ilk belirlenimini olarak olumsuzu ile birlikte (karşıtların birliği), olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla, oluş'a geçiş olarak, diyalektik bir sunum; diyalektiğin zorunlu görünüşüdür (*manifestation*). İşte, Marx'ın diyalektiği yöntemine dâhil etmesi ya da onda diyalektiğin zorunlu görünüşü de politik iktisatın kategorilerini eleştirdiği yerde ortaya çıkmak zorundadır. Hegel'in talep ettiği gözden geçirmede diyalektik, Marx'ın da yeterince tarihsel bulmadığı için, materyalist nitelemesiyle aldığı diyalektik mantık, özbilinçli varlığın mantığıdır, Us'un bir bilimidir. Tezin bir sonraki bölümünde Hegel'in "insan özbilinçtir," sonucuna nasıl ulaştığını göstereceğiz. Burada, önce, bu varlığın mantığını, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni sergileyeceğiz. Bununla amacımız, Marx'ın özne kavramını ve onun diyalektik mantığını *felsefi olarak* temellendirmektir. Bu temellendirme yapıldığında görülecektir ki, Hegel'in öznelliğin merkezinde yer alan hem doğal hem de tinsel varlık olma karşıtlığını kendisinde içeren insan özbilinçtir" sonucu, Marx'ta üretici faaliyet aracıyla kendini yaratan insana dönüşmektedir.¹²²

Hegel'in *Mantık Bilimi*, düşüncenin belirlenimlerinin bilimidir, düşünce Hegel'de kendi içkin özünde var olan(*immanent*) belirlenimlerinde, *Dinge* ile yani, şeylerin asli doğası ile aynıdır. Tez bakımından bizi ilgilendiren, Hegel'in sunduğu diyalektik açıklama, kategorilerin anlamı ile kategorilerin hareketidir. Diyalektik açıklama, "şeyler" ile ilgili bir açıklamadır; burada "şeyler" Almancada "*die Sache*", "*der Begriff der Dinge*", İngilizcede, "*matters*" ya da "*the conception of things*"¹²³; karşılığdır; bunu dilimize, şeylerin algılanma biçimi, şeylerin kavranışı, olarak çevirebiliriz ya da şeylerin düşüncede

¹²² Hegel'de insan, dünyanın yaratılışından sonra, doğanın antitezi olarak sahneye çıkıyor. İkinci bir dünya yaratıyor. Bu ikinci dünya nesnel tin alanıdır; nesnel tin dünyasıdır. Hukukun alanı, bu nesnel tin dünyası olarak, tüm ahlaki, toplumsal ve siyasal yaşamı kapsar. Diğer bir ifadeyle, hukukun alanı(right) alanı, bizim inşa ettiğimiz dünyanın alanıdır. Bizim inşa ettiğimiz bu dünya, "toplumsal bir dünyadır," duygularımızın bir ifadesidir. Olması gereken dünya, doğa karşısında, insanın olması gerektirdiği dünya karşı karşıyadır. Hukukun İdeası, özgürlüktür.

¹²³ Ibid, s.11,12

kavranışı, düşünce yoluyla kavrama da diyebiliriz. *die Sache*, bu anlamda, şey değil de, *olgu'dur*. Şeylerin algılanma biçimi-kendinde *Sache* (*Sache in itself*) (*die Sache; der Begriff der Dinge*), arı düşüncedir.¹²⁴O halde, Hegel'de, "kategori" salt bir kavramsal araç değil, aynı zamanda, *Sache*, yani olgudur; nesnenin bir betimlemesidir; "nesne" değildir. Bu bakımdan da, nesnenin bir betimlemesi olarak, "*conception*"a, büyük harfle Kavram'a denk düşüyor. Burada Kavram, *Begriff 'e tekabül ediyor*. Kategori Hegel'de, kavramsal olmak yanında, aynı zamanda, "*conception*", "anlayış"tır. Hegel'e göre, düşünceyi kendi içkin gelişimi içinde sunmak, zorunlu gelişimi içinde sunmak, en başından başlar. Düşünce biçimleri de "dil"de sergilenir ve muhafaza edilir; insanın kendisinin kıldığı her şeyin içine dil girmiştir ve insanın dile dönüştürdüğü ve onda ifade ettiği her şey "kategori" içerir. Bu nedenle, Hegel için, "şeylerden" söz ettiğimizde, şeylerin özünü, onların Kavramları olarak adlandırırız. Şeylerin nesnel kavramları, onu asli doğasını oluşturduğu ölçüde, bu asli doğa, onun özü, kendinde olgu'dur, diğer bir ifadeyle, şeylerin özü(*Sache in itself*)¹²⁵ arı düşüncedir. Yöntem, şeylerin algılanma biçiminin seyri, *Mantık Bilimi* de, şeylerin hareketinin değil, onların algılanma biçimlerinin yeniden inşa edilmesidir¹²⁶. Çünkü düşünce ile şeylerin asıl doğası aynı içeriğe sahiptir. Bu Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde materyalist bir öncüdür. İlkeyi tekrar etmemiz gerekir: Düşünce kendi içkin belirlenimlerinde, şeylerin asli doğası ile aynı içeriğe sahiptir; şeylerin algılanma biçimi de şeylerin asli doğası ile aynı olduğu için, yöntem, kendinde *Sache'nin*, seyridir. O halde, Hegel'de bir şeye kategori demek, salt kavramsal bir araç demek değil; aynı zamanda, ona *Sache* (olgu)demektir. Diğer bir ifadeyle, kategori, bir "şeyin" kategorisidir. Biz, *Sache 'yı* "Olgu" olarak çeviriyoruz. Bu bakımdan, *Sache*, bir nesnenin betimlemesidir ve o nesneye bir önerme eklemek suretiyle temsil edilir *Sache*. Hegel, Olgu'yu/Olguları(*Sachen*) felsefenin konusu haline getirmiş ve *Sache'yi* de, *der Begriff der Dinge'yi* özdeş kabul etmiştir. Bu son özdeşliği anlamak için, "kavram"(*concept*) ile "kavramsallaştırma/anlayış"(*conception*) arasındaki farka değinmemiz gerekiyor.

Kavram, bir terim ile ifade edilir ve Hegel'de, küçük harfle yazıldığında, tasarım anlamına gelir. Öte yandan *conception*, açıklayıcıdır ve bir önerme ile ifade edilir. Kavramlar, Hegel'e göre, belirli bir anlayış sistemi içinde "anlam" kazanırlar; örneğin "uzay" dediğimizde, ne söylediğimiz herkes tarafından anlaşılabilirse de, aramızdaki

¹²⁴ Hegel, op.cit., 2010, s.11,12

¹²⁵ Ibid., s.16

¹²⁶ Örneğin, Hegel'in töz anlayışı, Spinoza'nın töz anlayışı çerçevesi içinde, Kantçı ve Aristotelesçi töz anlayışları ile uyumlu bir şekilde sunulur.

anlaşmazlık, “uzay görecelidir” ya da “uzay mutlaktır” dediğimizde, aynı kavramları paylaşsak da, farklı anlayışlara sahip olduğumuz için ortaya çıkıyor. Bu farklılığın nedeni, farklı teorileri, inanç sistemlerini benimsememizdir. O halde, “x” gibi bir kavrama eklenen “...’dır” yüklemi, bizim inanç sistemimizin, teorilerimizin bir fonksiyonudur. Marx da Ricardo da örneğin “kar” kavramını kullanmış olsa da, benimsedikleri teorik sisteminin farklılığından dolayı, farklı kar anlayışına (*conception*) sahiptir. Bu çerçeveden bakıldığında, anlayışın, (*conception*), önerme setlerinden (küme) oluştuğunu; önerme setlerinin başka önerme setleriyle mantıksal ve açıklayıcı olarak ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Hegel, belirli bir *conception*’ın *moment*’lerinin, onunla mantıksal ve açıklayıcı olan, ilişkili öbür önerme setleri tarafından oluşturulduğunu belirttiği için, bir *conception*’ın *moment*’inin öbür *conception* olduğunu söyleyebiliriz. *Moment*’i bu nedenle, mantıksal ve açıklayıcı *uğrak* olarak çevirebiliriz. *Conception*, *Begriff* karşılığı olarak da, bundan böyle, *anlayış* karşılığını kullanacağız. O halde, uğrak, anlayışların birbirleriyle olan ilişkileri karakterize eder; belirli bir anlayışın uğrağı, onunla mantıksal ve açıklayıcı olarak ilgili “önergeler kümesinden” oluşan başka anlayışlardan, meydana gelir. Bu nedenle, uğrakların çözümlenmesi (*analiz karşılığı*), anlayışların çözümlenmesidir. Hegel’e göre, dünyayı, toplumu, farklı teorilerimizin ve inanç sistemlerimizin (*belief*) sonucunu yansıtan ve “önergelerin oluşturduğu” bir sistemi ifade eden çeşitli anlayışlar yoluyla “düşünüyoruz.” Bu görüş çerçevesinde de, kategoriler, dünyayı kendisiyle betimlediğimiz temel anlayışları ifade ediyor. Bu anlamda “kategori”, temel anlayışlarımızla (*basic conceptions*), özdeşdir.

Kategorilerin çözümlenmesi de, bu kategorilerin ilişkili olduğu anlayışların çözümlenmesi, onun uğraklarının çözümlenmesi, bir bakıma, onun “hareketinin” çözümlenmesi anlamına gelmektedir. Hareket burada, mecazi anlamda, “düşüncenin,” çözümlenmesi istenilen kategorinin mantıksal ve açıklayıcı olarak ilgili olduğu uğraklarda o uğraklardaki “çelişki” dolayısıyla “dolaşımıdır.” Öbür anlayışlardaki çelişki (ya da tutarsızlık, öbür açıklamalara göre daha iyi bir açıklama olasılığı) bizi, daha iyi bir anlayışa sürükler, hareket ettirir. Kavramın daha iyi bir açıklamasına geçişimiz, öbür anlayışlar vasıtasıyla kendi anlayışımızı savunmak anlamına gelir. Yalnız burada, dikkat edilmesi gereken, Hegel’in kavramsal bir çözümlenmeye girişmediğidir. Hegel’in yaptığı, farklı anlayış sistemlerini uyumlu hale getirmektir, bu Us’un yaptığı bir şeydir; onun işlevidir. Çünkü, us, anlama yetisinden farklı olarak, düşünceleri öbür düşüncelerle çıkarımsal bağlantıları bakımından inceler ve bu düşüncelerin uyumluluğunu sağlamaya

çalışır. Şimdi, o halde biz Hegel’de “kavram” değil, “anlayış” üzerinde duruyoruz ve onun, anlayışlarımızın uğraklarını, onun mantıksal veya açıklayıcı bağıntılarını, ortaya çıkarıyoruz. Kavram düzeyinde, sadece anlamları (*meanings*) paylaşsak da, bu kavramlarımızın, anlayış “sistemi” içinde bir anlam kazandığını (*make sense*) söylüyor bize Hegel. Bu anlayış sistemi dediğimiz, bir teori ya da dünya ile ilgili önermelerimizin toplamı olarak ele alınabilir, bu anlamda, benimsediğimiz “yeni” bir teorinin, bizim kavramlarımıza “yeni” anlamlar katabileceğini de söyleyebiliriz. Marx da örneğin, inşa ederek benimsemiş olduğu materyalist tarih kuramıyla, politik iktisatın kavramlarını, doğal değil de, tarihselliğiyle, “yeni” anlamıyla bize sunmaktadır; ama belirtmek gerekir ki, Marx’ın bu sunumu, *yalnızca* politik iktisatın kategorilerinin “yeni” bir anlamının sunulması değil de, “doğru” anlayışın sunulduğu savını da içermektedir. Bu anlamda, Marx’ta tarihselliğin sunumunu, epistemolojik olarak “doğru” anlayışı konusunda Marx’ın benimsediği kabul edilen teori ile birlikte ele almak gerekir. Çağdaş terimlerle, Marx, epistemolojik anlamda karşılıklık kuramını benimseyen bir tutumla birlikte materyalist tarih anlayışını yönteminin maddi temeli olarak ele almaya çalışırken, Hegel’in epistemolojik bağlamda tutarlılık kuramını benimseyen bir tutumla doğru anlayışını içeren idealizmine, bu idealizmin diyalektiğini dışarıda tutarak, karşı çıkıyor. Marx, Hegel’e karşı materyalist tarih kuramı ve “doğru” konusunda farklı bir epistemoloji görüşünü, Hegel’e karşı savunurken; politik iktisatın eleştirisini de materyalist diyalektik anlayışla yapar. Bu nedenle, Marx’ın yönteminin uğrakları, onun Hegel ve politik iktisat eleştirilerini kapsamaktadır. Bu son hususun tezin sonucunda kullanılabilmesi için, politik iktisat bakımından, sistem ile yöntem ilişkisine değinmek gerekir. Sistem, bir bilimin içeriğini oluşturan bilgi ve teorilerin (önermelerin, modellerin, model benzeri ifadelerin toplamı olarak), “düzenli” bütünüdür; yöntem, bizi, bu bilgi ve teorilere götüren yoldur. Hegel, *Mantık Bilimi*’nde klasik felsefeyi bir sistem, düzenli bir bütün olarak yeniden kurmaya girişirken, Marx, *Kapital*’de politik iktisat eleştirisiyle, politik iktisatın kavramlarını, diyalektik olarak açıklamayla, bir sistem, düzenli bir bütün olarak yeniden kurmaya girişir. Her ikisinde de izlenen yol, aynıdır. Hegel, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, önce bilincin kendi kendisine nasıl görüldüğünü, felsefi olarak bilinç biçimlerinin tarihini inceler ve *Tinin Fenomenolojisi* eserini, nesne ile bağıntısı, ilişkisi olmayan bilince, nesne ile bağıntısı kalmayan bilinç artık düşüncedir, düşünceye kadar sürdürür. Daha sonra, kendi kendisini düşünen düşüncenin “hareketini de” *Mantık Bilimi*’nde sunar; bu nedenle, Hegel’de *tarih felsefesi*, *Mantık Bilimi*’nin tarihe uygulanmasıdır; aktüel tarihin değil,

tarihin düşünceyle kavranmasının tarihidir. Bu nedenle, Hegel’de anlayış sistemini oluşturan herhangi bir önermenin doğruluğu, sistemin geri kalanıyla, öbür önermelerle olan ilişkisiyle saptanır. Hegel’de doğruluk “koşulu” budur. Bunun yanında, bu koşulun nasıl sağlanacağı, bir önerme için, o önermenin öbür önermelerle ve bütün bir sistemle uyuşmasıyla sağlanacağı için, diyalektik bir çözümleme doğrulamayı da içerir. Sonuçta Saltık İdea, Kavram ile Gerçekliğin birliğidir; Doğrudur. Marx, Hegel’in düşüncenin belirlenimlerinin gerçeğin belirlenimlerine tekabül ettiği ifade eden öncülünü, benimsemez. Marx’a göre Hegel, ya da Marx’ın Hegel’i, gerçeği, düşüncenin sonucu olarak kavrayarak hata etmiştir. Öte yandan, Marx’ta materyalist tarih ve toplum anlayışı, tarihsel ve toplumsal bilgilerin elde edilmesinde bir yol olmak yanında, teorik olarak da, tarihin ve toplumun değişimi üzerine bilgi de sunan, aktüel, somut tarihe ilişkindir. Bu nedenle Marx, benimsediği anlayışı oluşturan önermelerin gerçekliğe, tarihsel ve toplumsal gerçekliğe uyumunu da gözetmek zorundadır; bu bakımdan Marx’ta bir önermenin “doğruluk” koşulu önerme ile önermenin hakkında iddia ileri sürdüğü gerçeklik parçasının uyuşması olarak benimsenir; doğrulamanın nasıl sağlanacağı konusunda Marx’ın görüşü tartışmalıdır. Çünkü salt diyalektik çözümleme, sistemi düzenli bir bütün haline sokuyorsa, ayrıca, önermelerin gerçeğe uyumunu pratikte sağlamaya çalışmak gerekli midir? Aslında, Marx’ın eleştirisi konusu olan politik iktisat anlayışı, o anlayışı oluşturan teoriler ve inanç sistemleri bakımından bu soruyu sormak gerekir; çünkü Marx, *Kapital’de* ayrı bir politik iktisat teorisi geliştirmek amacıyla değil; onu diyalektik bir tarzda eleştirmek amacıyla. Politik iktisatın kavramları, toplumsal kavramlardır; bu kavramların soyut anlamları konusunda uzlaşma içinde olursa da, kavramlar konusunda farklı anlayış içinde olabiliriz ve bu kavramlar toplumsal kavramlar olduğu için, bu kavramlara ilişkin anlayışımızı, toplumsal olgularla ilgili inançlarımız etkiler. Marx’ın durumunda bu, diyalektik açıklama bağlamında, materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramıdır. Hegel açısından ise bu, büyük ölçüde, sonraki bölümde sunacağımız Hegel’in *Tinin Fenomenojisi*’dir ve *Tinin Fenomenojisi*, Hegel’in *Mantık Bilimi*’ni incelemek yanında, Hegel’in diyalektik anlayışını etkilemiştir. *Tinin Fenomenojisi*’ne geçmeden önce *Mantık Bilimi*’deki varlık mantığı, öz mantığı ve kavram mantığının *işleyişine*, Marx’ın diyalektiği kullanma biçimini anlamak için değinmemiz gerekiyor. Bunun için Hegel’de kavramların, kategorilerin “hareket” düşüncesinden başlayabiliriz. Hegel’de, hareket, kavramların hareketi, aslında, kavramlar arası mantıksal ilişkileri vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. *Mantık Bilimi*’nde, kategori ile düşünce arasındaki ilişkide, hareket eden, kategoriler,

anlayışlar değil de, düşüncedir; kategori, bu anlamda, düşüncenin hareket ettiği bir pozisyonu ifade etmektedir. Düşüncenin hareketini, kategorilerle ilişkisini, tren metaforu ile anlatabiliriz: Her bir kompartımanı “bir anlayış” ya da temel anlayışlar anlamında kategori olan bir ve saltık özgürlüğe ilerleyen bir trende, düşünce, farklı kompartımanlar arasında ilerliyor, içinde yer aldığı kompartımanda da, düşünce ile anlayış özdeş hale geliyor. Hegel’de, kategorileri birbirine bağlayan düşüncenin bu “mantıksal” hareketi, eş deyişle, kategorileri birbirine bağlayan yöntem, bir başlangıçla başlamak zorundadır. Bu başlangıcın, en temel düşünceyle, kategoriyle başlaması ve bu kategorinin de kendinde ne olduğunun araştırılması, yöntemin başlaması için zorunludur. Bu aynı zamanda, düşüncenin içsel belirlenimlerinin, kategorilerin kendinde ne olduğunun araştırılması olduğu için, başlangıç kategorinin belirlenmemiş olması gerekir. Hegel, bu en temel anlayışı, kategoriye, Parmenides felsefesinde buluyor; başka bir ifade ile Hegel, ilk anlayışı(*conception*), Parmenides’te buluyor; bu aynı zamanda felsefede, ilk ikilemin doğuşu olmaktadır. Parmenides’in ilk felsefi ikilemi ifade eden anlayışı, varlık kavramı ile ilgili olduğu için, ilk kategori de varlık anlayışı oluyor. Burada, böylece, ilk kavrama ilişkin ilk anlayışın da ne olduğunu da görmüş oluyoruz. Diyalektiğin başlaması için, çözülmesi gerek felsefi bir ikilemin olması gerekir.

Hegel, *Mantık Bilimi*’ne kendisini bir çelişki olarak gösteren felsefi ikilem ile başlıyor.¹²⁷Bu çelişkiyi, varlık ile yokluğun farklı olduğu varsayımı ile aynı olduğu ifadesi arasındaki bir çelişki olarak anlatabiliriz. Bu başlangıç, Hegel’in tüm felsefi ikilemleri için paradigmattır; tüm yapıtının temelidir, bilim bununla başlamaktadır. Bu açıdan, teoride bir ilerleme, başlangıcın daha ileri bir belirlenimi olmaktadır. Arı varlık anlayışı dışındaki, daha gelişmiş varlık anlayışları da, arı varlık anlayışına göre inşa edilmiştir. Her bir varlık anlayışı, kendi belirlenimini, kendi hiçliğinden, yani yadsınmasından alır. Hegel, arı varlık’tan başlamakta ama arı varlık, belirlenmemiş olduğu için, arı varlığı belirlenmemiş olarak gören arı varlık anlayışı, varlığı, yokluktan ayıramaz. Çünkü belirlenim, varlığın hangi karakteristiklere sahip olduğunun gösterilmesidir. Belirlenimlere bakmak, bu anlamda, geriye dönmek, temellere bakmaktır; belirlenim yoksa ayırım yapma olanağı da yoktur. İlk varlık kategorisinden doğan çelişkiden kaçınmak için, varlığı yokluktan ayırabilmek için, varlığı, varoluş, belirli bir varlık olarak görmek suretiyle, yeni bir anlayışa geçmek yoluyla, varlığı yokluktan ayırabiliyoruz. Burada, ilerleme ya da hareket,

¹²⁷ Pinkard, loc.cit., 1988, s. 25

varlık ve yokluk anlayışlarının mantığıdır. Dikkat edilirse, arı varlık anlayışı, kendi belirlenimini yadsınmasından kazanmakta, kendi hiçliğinden almaktadır ki, bu ilk mantık, ilk harekettir. O halde, bu ilk mantık, her bir hareketi, daha alt düzeydeki çelişkiden kaçınmak üzere izlenen yolu izler. Bir anlayışa, onun belirli olumsuzunu dâhil etmek, yeni bir anlayışa neden olur ve bu yeni anlayış, daha alt düzeydeki ikilemlerin bir sonucu ve çözümü olarak gerekçelenir. Bir anlayışın, ya da kategorinin, belirlenimini, kendinden kendi olumsuzuna hareket yoluyla kazanması, *Aufhebung*, aşma, diye çevirebiliriz, bir anlamda, birleşme, entegre olma, daha üst düzey anlayışının, daha alt düzeyin mantığını da içermek, daha sonraki kategorilerin daha öncekilerde içerildiği anlatılmaktadır. Bu anlamda, sonraki kategoriler, daha önceki kategorileri zorunlulukla izlemektedir. Burada zorunluluk, soyut, belirlenmemiş varlığı, hiçlikten ayırmak zorunluluğudur. Soyut, belirlenmemiş varlık (A) Hiçlik(B)'ten ayrılamaz (*ifade, statement*)); ama A'B'den farklıdır(varsayım); varsayım ile ifade arasındaki bu çelişki, varlık kategorisinden, *varolan birey(Dasein)* kategorisine geçişi zorlar. Varolan birey olmak, varlık mantığında, o halde, varolan bireylerin niceliksel ya da niteliksel varolmasını içerir; oysa varolma, salt niceliksel ya da niteliksel varolmayı değil ama, Hegel'e göre, varolmamayı, olumsuzu da içerir, bir bakıma varolmak, değişimi, başkalaşımı, geçip gitmeyi de içerir. Değişime ilişkin önceki bölümlerde sunduğumuz argümanda da gördüğümüz üzere, varolmanın, varolan bir birey olma, değişimi içeriyorsa, o halde, bu değişimin üzerinde gerçekleşeceği, değişmeyen özü de işin içine katması gerekir. Bu nedenle, tek başına varlık mantığında kalarak, varlığı hiçlikten ayırmak, varolmayı, niceliksel ya da niteliksel belirlenimlere göre saptamak olanaksız olduğundan, varlık mantığı kendisine döner, diyalektik hareket, soyut kategori ile belirlenmemiş varlık ile başlamıştı; hiçliğe dönmekle sonuçlanır. Bu nedenle de daha iyi bir açıklama olarak, açıklayıcı mantık olarak, öz mantığına geçilir. Buraya kadarki diyalektik hareketi tekrar edebiliriz. Öncelikle, felsefe, Hegel'e göre, saltık bilim olacaksa, mantığın başlangıcı da, arı/saf belirlenmemişlik olmalıdır. Bu belirlenmemiş arı varlık, diyalektiğin çıkış noktasıdır. Diyalektik hareketin “motoru” çelişkiden kaçınmak olduğu için, varlık doktrini de, daire şeklinde bir hareketle, çelişki ile sonuçlandığı için, yeni bir açıklayıcı diyalektiğe geçilir ya da yeni bir diyalektik tarza. Çünkü, varlığı hiçlikten, salt görünüşe, niceliksel ya da niteliksel özelliklerine bakarak ayırmak olanağı yoktur; şeyleri ayırmak için niceliksel ya da niteliksel ayrımlara dayanmak yeterli değil, onları anlamak için görünüşün gerisine bakmak gerekir. Böylelikle, yeni bir diyalektik mantığa sığıyoruz. Bu, öz mantığı, eş deyişle, altyapı-üstyapı ilişkilerinin mantığıdır.

Altyapı, üst yapının belirliliğini (*determinateness*), açıklar; diğer bir ifadeyle, üst-yapının neden öyle olduğuna ilişkin belirlenimleri ortaya koyar. Öz, kendisinin tüm çeşitli üst-yapısal uğraklarını açıklar; altyapı, kendisini, kendi üstyapısında yansıtır. Varlık doktrininde, geçişler, aşım geçme biçiminde iken, öz doktrinde geçişler ise, “yansımanın”(reflection) çeşitleridir.

Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* isimli eserinin 112. Paragrafına ek’te öz ile görüngü ilişkisini açıklar. Hegel’e göre,

“..öz üzerine konuştuğumuz zaman, ondan dolaysızlık olarak varlık’ı ayırt eder ve bunu öz karşısında, salt bir görüngü olarak görürüz. Ama, bu görüngü, hiçlik(not), yokluk değildir, tersine, ortadan kaldırılmış varlıktır. Özün konumu genel olarak refleksiyonun konumudur. (...) nesneyi dolaysızlığı ile değil, düşünce ile dolaylımlı kılınmış olarak düşünmek isteriz.”¹²⁸

Hegel, bize burada, öncelikle, öz’ün yapısı ile “görüngüler” dünyasının yapısı arasında ilişki kurmayan doktrinleri eleştirmekle başlıyor. Öz doktrinde Hegel, bu nedenle, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi, bağıntıyı açıklamadan ama yine de, salt görüngüler dünyası olarak üstyapının açıklanmasını “eksik” bulmaktadır. Öz doktrinini sunmadan önce, bu doktrinde önemli kavramlara değinmemiz, açıklık sağlayabilir. Hegel’de kimi kez görünüş kimi kez de görüngü olarak çevrilen iki terim vardır: *Schein* ve *Erscheinung*. *Schein*, özün dışı doğru bir parlamasıdır; *Schein*, İngilizceye, *mere appearance*, *mere seeming*, olarak, dilimize de, *salt görüngü* olarak çevriliyor. *Erscheinung* ise, öz’ün hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde, açığa çıkmasıdır. *Erscheinung*, İngilizceye, *forth-shining*, ya da *shining forth*, dilimize de, “görüngü” olarak çevriliyor. Öz doktrininde temel kategori, refleksiyon kategorisidir. Refleksiyon, altyapının, “temel”in üstyapı ile ilişkisidir/bağıntısıdır. Bu ilişki/bağıntı, varedici, oluşturucu, üretici, neden olucu bağıntıdır; eş deyişle, bir şeyin varoluşuna neden olmak anlamında, “kurucu bağıntıdır” Refleksiyon, o halde, temel’in üst yapıyı açıklaması, üst yapının ondan biçimlenmesidir. Bu bağıntının, refleksiyonun ilkeleri, yalnızca, üstyapının belirlenimlerini, temel özellik, karakteristiklerini” değil yalnızca, aynı zamanda, ideal olarak, altyapının ve kendisinin belirlenimlerini de açıklamalıdır, eş deyişle, kendi kendisini kapsamalıdır (*self-subsuming*).

Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* isimli eserinin 131. Paragrafına, “öz görünmelidir (*appear*),” diye başlamaktadır. Felsefe tarihinde, Aristoteles’ten Kant’a pek çok filozof, görüngünün unsurlarını açıklamak için, altyapıların varlığını varsaymıştır ama

¹²⁸Hegel, loc.cit., 1991, s.176-178

Hegel'e göre, görüngü ile altyapı arasındaki ilişki/bağıntı tam olarak açıklanmış değildir. Realist bir tutum olarak, altyapıların bize tam olarak görünüp görünmeyeceğini, söyleyemeyiz. Kant felsefesine, ondaki kendinde şeylere, bu açıdan baktığımızda, kendinde şeylerin ne olduğunu bilemiyoruz; ama buna karşın, bu görünmeyen kendinde şeylerin, varolduğunu kabul ediyoruz. Hegel, "öz görünmelidir" derken aslında, görüngü ile ilgisi olmayan öz'lerin olabileceğine katılmadığını, bunu anlamsız bulduğunu anlatmak istemektedir. Bu açıdan, öz ile altyapılar arasında, en azından olası bir bilişsel(*cognitive*) bağıntı olmalıdır. Hegel Aristotelesçi "aktüellik" anlayışını, aktüel olarak varolan "bir şey" yalnızca görüldüğü gibi değildir, bir şeyin ne olduğu "gizlenmiş" olanda yatar, bu nedenle de gizlenmiş olan açığa çıkarılmalıdır, öncülünü benimsemiştir. Bu bakımdan Hegel'in, "öz" olan, "öz-olmayan" ayrımı yaptığını, "görüngüyü" de, gerçek, doğru olarak görünen; ama zorunlu olarak öyle olmayan anlamında, *Erscheinung*, kullandığını, bu bakımdan, Hegel için "görüngünün" olumsal (*contingent*) olarak kaldığını, başka türlü de olabileceğini, bu bakımdan da "aktüalite" ve Kavram'la karşıtlık içinde olduğunu söyleyebiliriz. Hegel'e göre, "esas" olan, "temel olan", "sıfat" olarak kesinlikle zorunlu, niteleyici bir sıfattır ve bir şey ya da bir kimsenin doğasında merkezi olan anlamındadır. Örneğin, "köpek yaşlıdır" ile "yaşlı köpek" ayrımında, ikincisinde "yaşlı" niteleyici(*attributive*) bir sıfattır; oysa birincisinde yüklemidir. Şimdi, "varlığı" öz olarak alan bir anlayış, "varolan birey (köpek)" demektedir. Salt "köpek vardır," diyerek, köpekleri (köpek bireyleri) ayırmanın olanaklı olmadığı söyleyerek Hegel, aslında, varlık doktrininden, öz doktrinine geçmiş olmaktadır. Öz doktrininde, refleksiyonun ilkeleriyle, salt üst-yapının belirlenimlerinin değil, alt yapının ve ilkelerinin kendisinin açıklanması olanaklı mıdır?

Açıklayıcı bir yapıya baktığımızda, açıklanan(p) ve açıklayan(q) olmak üzere, en azından iki terimin olması gereklidir. P'nin yalnızca q'yu değil de, aynı zamanda, kendi kendisini de açıklaması, Hegelci ifade biçimiyle, bu bakımdan "p" "q"nın belirlenimi olduğunu söyleyebiliriz, öz doktrini çerçevesinde, aynı zamanda da, "p" kendi kendisini de açıklamalıdır; aksi halde, "p" öz değildir, o halde, öz'ün kendi, kendisinin de öz'üdür; "öz" ün özü de öz'dür. Bu nedenle, "öz" kendi kendisini kapsayan bir karaktere sahiptir; öz'ün belirlenimi de öz'ün kendisidir. Sunum kolaylığı bakımından, burada, iki uğrak ayırdedilebilir. Bir yandan, salt görüngü uğrağı var; öte yandan da, bu salt görüngüyü açıklayacak olan, "altyapı" uğrağı. Bunlar iki ayrı "entite" değil de, aynı "entite"nin uğraklarıdır. Salt görüngü, altyapının, yani öz'ün, salt görüngüsüdür. Diğer bir ifadeyle,

“salt görüngüde” bulunan özellikler, bir bakıma “görüngü biçimleri” altyapı tarafından açıklanabilmelidir. Öte yandan, salt görüngüyü, öz’den ayırıp, salt görüngünün belirlenimlerini, öz’ün belirlenimlerinden ayırabilmek, öte yandan da, öz’ün belirlenimlerinin salt görüngüyü açıkladığı için, aynı zamanda öz’ün belirlenimi olması nedeniyle, öz’ü, görüngüden ayırmak olanağı yoktur. Hegel, böylelikle bize, tutarlı bir öz açıklamasının nasıl olanaklı olduğunun koşulunu da vermektedir. Başlı başına tutarlı bir öz açıklamasının bu koşulu, “öz”ün salt görüngüyü değil, aynı zamanda, kendisinin tutarlı bir açıklamasını vermek olduğu için, salt görüngü ile yetinip, onun öz ile bağıntısını açıklamayan bir açıklamaya göre, Hegel’in koşulu daha üst bir açıklamadır. Daha önce de gördüğümüz üzere, “varlık” Hegel’e göre, ancak “belirli bir varlık” olarak, “hiçlik”ten ayrılabilir. Bu görüş, Hegel’e göre, “varlık doktrini” düzeyinde, savunulabilir değildi; ama “tekil/bireyin varlığı” (*existence of individual*) aslında, savunulabilir görüştür, fakat bu görüşün kabul edilebilir olması için, daha zengin bir sözcük dağarcığına gereksinim vardır. Öz doktrini, varlığın çeşitli belirlenimlerinin, varolan bireyler olarak, salt görüngüler olduğu ve gerçeğin bu görüngüleri açıklayan soyut altyapılar olduğu görüşünün incelenmesi ile başlar. Hegel, bu son görüşü, içsel olarak tutarsız olarak gözden düşürmek amacıyla hareket eder; eş deyişle, öz görünmek zorunda ise, realizm savunulabilir değildir. Buradan hareketle, öz’ün kendisini nasıl yansıttığı, bunun nasıl mümkün olduğu, aslında, birey varlıkların, doğası ile ilgilidir. Öz’ün kendisini görüngüde nasıl yansıttığının çeşitli biçimleri en iyi şekilde, bir teoriyi gerektirdiği için, Hegel, yansıma tiplerine odaklanır. Hegel, böylelikle, öz’ün görünmek zorunda olmasının nasıl mümkün olduğunu öz’ün kendisini tikellerin varlığında nasıl yansıttığı göstermeye çalışarak sunmaktadır. Bununla Hegel, aslında, varlık doktrinini, öz doktrini ile genişletmeye çalışmaktadır. Bunu da, tikel varlıklar için, refleksiyon’a bakmakla yapmaktadır. Hegel, burada bize, refleksiyon ile “yadsımayı” farklı bir anlamda sunmaktadır. Daha önce sunduğumuz üzere, varlık doktrininde diyalektik hareketin mantığı ya da diyalektik mantığın hareketi, “yadsımanın yadsınması”, (olumsuzlamanın olumsuzlaması), bize, üçüncü bir anlayış sunmuştu ve bu anlayış, varlık ve yokluk mantığını bütünleştiriyor, onların uyumlu (*compatible*) gerçekte çelişmeyen kategoriler olduğunu gösteriyordu. Öte yandan, öz doktrininde, olumsuzlamanın olumsuzlaması, üçüncü bir anlayışa değil, kendisinden başladığımız “özgün anlayışa” dönmektedir. Bu şu anlama gelmektedir: Öz doktrininde “refleksiyon” özün hem tikel bireyi, üstyapı, hem de kendisini açıklaması, başlangıçta öz mantığında içerilmektedir. Hegel’in daha önce alıntıladığımız *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* isimli

eserinin 112. Paragrafının bize sunduğu budur. Hegel'in öz doktrini ile realizme karşı sunduğu karşı argüman, realizmin altyapı ile üstyapı arasında hiç bir bağıntıyı gösterememesi nedeniyle, daha tutarlı bir açıklamayı içermek savındadır. Hegel'e göre, üstyapısal dünya, realizmin bakış açısında, salt görüngüler dünyası olmakta ve onu açıklaması beklenen altyapısal dünya ile bilinebilir hiçbir bağıntı olmaksızın bu bakış açısı sunulmaktadır. Hegel realizme karşı argümanını altyapı üst yapı arasındaki ilişkilerin daha iyi bir açıklamasını *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde "Görüngüler" bölümünde sunar: Görüngünün kategorilerinin içindeki açıklamalar, altyapı tarafından meydana getirilen üstyapısal unsuru, ilke olarak bilinebilir altyapıyla birlikte içermektedir. Hegel'e göre, bu nedenle, daha iyi bir açıklama, ayrı bir altyapısal unsuru içermez; bunu yerine, açıklayıcı altyapının ayrıca üstyapıda bulunduğunu ileri sürer. Hegel, açıklamasını, *fenomenalist* yasalarla yorumlar ve açıklaması, altyapısal güçlerle sonuçlanır. Bu altyapısal güçler, entite arasındaki asal ilişkiler- uygun bir biçimde kavrandığında, bunların görüngünün ötesinde değil, onda içerildiği, görüngünün yalnızca, onların bir ifadesi olduğu ileri sürülür. Hegel, yasaların asal ilişkileri ifade ettiği bu tarz yapılara, "edimsellik", "aktüalite" demektedir. Bu kendi kendine neden olan görüngüdür, bu edimsellik kategorisi, "altyapı ile üstyapının" en iyi mümkün bütünleşmesidir. Bu görüngünün gerisinde, açıklayıcı yapıların olmadığı, daha çok, görüngünün açıklayıcı yapılarının bizzat görüngünün kendi içinde bulunduğunu ileri sürmek anlamına gelmektedir. Burada, salt görüngüden görüngüye, oradan da, edimselliğe bir geçiş vardır. Hegel, yapının Edimsellik bölümünde, bireylerin varlığı hakkındaki tezinin, altyapı/üstyapı ilişkisine nasıl uygulandığını göstermeye girişir. Bunu da, töz anlayışı çerçevesinde sunar: Hegel'e göre, töz, ilişkisel bir kavramdır ve şey ile özellikleri arasındaki ilişkiye bakarak, töz ile nitelikleri arasındaki ayrımı ortaya koyabiliriz. "Şey" kendi özelliklerine karşı ilgisizdir; yani, şey, kendisinin neden şu ya da bu özelliklere sahip olduğunu açıklamaz, buna karşın töz, kendi özelliklerine neden olur (*posit*): O halde, burada, töz kavramı, "şey" kavramından daha açıklayıcı bir kavramdır; çünkü Hegel'de töz, hem özelliklerinin bütünü, hem de onların açıklamasıdır. Hegel'e göre bir şeyin tözü, onun yapılmış olduğu şey değildir. Töz, şeyin birliğidir; birlik, ilişkisel diziler olarak anlaşılır ve tikel tözlerin birliğini açıklamak için altta yatan bir maddenin ortaya konulmasına gerek yoktur; bu nedenle, Hegel'in töz anlayışı kendinde şey gibi "şeylere" başvurmayı gereksiz kılar, ayrıca, salt görüngünün diyalektiğine düşmekten de kurtulur. Hegel, böylelikle, refleksiyonun ilkeleri, üstyapının belirlenimlerini değil, altyapının ve kendisinin de

belirlenimlerini açıklamak zorunda olması, fakat bu olanaklı olmaması nedeniyle, Kavram mantığına geçer. Bu mantığı, çağdaş yorumlar çerçevesinde, tezin 4.3 bölümünde sunduğumuz için burada ayrıca ele almıyoruz.

Buraya kadar, Marx'ın yönteminin politik iktisatın eleştirisi amacıyla, uğraklarıyla birlikte sunmak, onun yönteminin felsefi, tarihsel ve toplumsal uğraklarını sergilemek amacıyla, önce Kant'ı Descartes'a göre; Hegel'i Kant'a göre(dolayısıyla kendinden önceki felsefeye göre) sunmaya *felsefi bakımdan* sunmaya çalıştık. Marx'ın yöntem anlayışını belirleyen materyalist tarih ve toplum anlayışının bir uğragı da Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde özne anlayışı, olduğu için, bir sonraki bölümde Hegel'in özne anlayışını sunuyoruz. Bununla birlikte, bu bölümü, Marx'ın yönteminin varlık mantığı ve öz mantığı çerçevesinde bir değerlendirmesini sunarak tamamlayacağız. Çünkü varlık mantığı hem de öz mantığı, Marx'ın yönteminin belirlenimlerini, onun sunum yöntemini, yöntem anlayışını(*conception*) da etkilemiştir.

Öncelikle, gördüğümüz üzere, diyalektik, verili bir konuyu, düşüncede yeniden inşa etmektir; yoksa kategorilerin *a priori* dizisinin bir *konuya, gerçekliğe* uygulanması değildir. Marx'ın mektuplarında, diyalektiğin yanlış uygulanmasından söz etmesini bu bağlamda ele almak gerekir. Çünkü yeniden inşa etmek, inşa edilmek istenilenin belirlenimlerinin sergilenmesi, konunun özüne bağlıdır. Hegel'in varlık kategorisinde olumsuzlamanın olumsuzlaması bizi, üçüncü bir anlayışa sürüklerken, öz mantığında olumsuzlamanın olumsuzlaması bizi başlangıca sürüklemiştir.

İkinci olarak, Marx da *Kapital*'deki diyalektik sunumuna meta ile başlar. Bu sunum yöntemi, Hegel'in varlık kategorisi ile başlamasına benzer biçimde başlamaktadır. Marx'ta *Kapital*'de diyalektiğin sunumu meta ile başlar. Bu başlangıç, felsefi bir ikilemin de başladığı noktadır; ancak meta'nın arı varlık kategorisi gibi saf/arı bir varlık olduğu söylenemez; çünkü Marx'ta meta, arı varlık gibi bir ilk terim(*primitive term*) değildir. İlk terim, verili bir sistemde, tanımlanamaz olanı dile getirir; oysa Marx'ta, meta, başlangıçta; mal'dır(*good*), insan ihtiyacını karşılayan bir nesne; kullanım değerinin taşıyıcısıdır. Marx'ın diyalektik başlangıcında metayı seçmiş olması, metanın, felsefi bir ikilemi temsil etmesi, bu felsefi ikilem yoluyla diyalektiğin başlamasının olanaklı olması nedeniyledir. Diyalektiğin başlaması için gereken felsefi ikilem, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki çelişkidir. Bu çelişkinin nasıl paraya neden olduğunun sunumunu Marx, önce

varlık mantığı anlayışından öz mantığı anlayışına geçerek, oradan da Hegel'in burada sunduğumuz töz anlayışına göre sergiler. Marx'a göre, çelişki, meta'da mevcuttur ve paranın gelişimi ile bu çelişkinin üstesinden gelinir. Aslında, Marx, paranın türetimini, geriye doğru yeniden inşa ediyor ama bu diyalektiğin *Kapital*'de sunumunu tekrar, meta'dan başlayarak bize sergiliyor. Burada, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde yaptığına benzer biçimde bir sunum yöntemi olarak diyalektiği de açıkça görebiliyoruz. Marx, bu sunumunda, kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki çelişkiden, felsefi ikilemden başlıyor ve daha az gelişmiş meta ilişkilerinin yetersizliklerini ortaya koyan bir argüman yoluyla değer en uygun gerçekleşmesinin para olduğunu göstermiş olmaktadır. Marx'ın bu sunumuna doğrudan *Kapital*'den yapacağımız alıntılarla gösterebiliriz; ama *Kapital*'deki sunumu anlaşılır kılmak ve temellendirmek için, bir *Kapital* taslağı olan, *Grundrisse*'den, 1857-*Introduction*'dan başlamak daha doğrudur. Çünkü Marx, 1857 *Introduction*, *Grundrisse* ile uğraştığı konunun “mantığına” eğiliyor.¹²⁹ Marx, *Kapital*'de şöyle yazmaktadır:

“Yazar, benim gerçek yöntemim dediği şeyi bu kadar isabetli ve kişisel olarak onu uygulamam söz konusu olduğu ölçüde, bu kadar olumlu bir şekilde tarif ederken, diyalektik yöntemden başka neyi tarif etmiş oluyor? Şüphesiz, sunuş yönteminin araştırma yönteminden şekil olarak ayrılması gerekir. Araştırma sırasında, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi gerekir. Gerçek hareket, ancak bu işin yapılmasından sonra, uygun şekilde betimlenebilir. Bu başarılı olduğunda ve malzemenin yaşamının aynadaki gibi ideal bir yansımasına ulaşıldığında, *a priori* bir yapıyla karşı karşıya olunduğu sanılabilir.”¹³⁰

Carver, Marx'ın “araştırma sırasında, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi gerekir,” kısmının, Marx'ın araştırma yöntemini anlattığını, geri kalan gerçek hareket ile başlayan kısmının ise, Marx'ın sunuş yöntemini anlattığını, ona tekabül ettiğini belirtse de, bu görüşe dikkatle yaklaşmak gerekir. Çünkü, araştırma yöntemi içinde yer alan, “farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi,” diyalektik bir süreci, yukarıda Hegelyen anlamda, edimselliğin, asal ilişkilerin ortaya çıkarılması anlamına da gelir. Bu nedenle da Marx, alıntıda da belirtildiği üzere, diyalektik bir çözümlenmeden sonra, geriye giderek yaptığı keşif sonucunda, bu kez, “gerçek hareketi, ancak bu işin yapılmasından sonra, sergiliyor”. Bu, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde izlediği

¹²⁹Terrell Carver, *Karl Marx, Texts on Method*, Oxford, 1975, s. 8 vd.

¹³⁰Marx, 1982, s.103. Yordam yayınları Almanca'dan çevirisinde İngilizce çeviride, “method of presentation” ve “method of inquiry” de geçen “method”ı “tarz” olarak çevirerek, anlamın bütünüyle kaybolmasına neden oluyor.

sunum yönteminin aynısıdır. Diyalektik sunum, diyalektik çözümlemeden sonra, bu defa, en basit kategoriden başlayarak, gerçek hareketiyle sunulmaktadır. Marx'ın *Grundrisse*'de araştırmalarının mantığına eğildiği, politik iktisatın kavramları ve çeşitli politik iktisatçıların uyguladıkları prosedürlerin eleştirel bir çözümlemesini sunmaya giriştiğini görmek olanaklıdır. Carver'ın belirttiği üzere¹³¹ Marx, politik iktisat çalışması yapmaya girişmiyor, amacı, politik iktisat kitabı yazmak değil; bunun yerine, Marx, kapitalist üretimi, bir toplumsal üretim olarak eleştirel bir biçimde sunmak, eleştirel bir bakışla ele almak istiyor. Bunun için de, Marx, bir yandan kapitalist iktisadi yaşamı betimleyen kavram kategori ve kuramları ele alırken aynı zamanda, bu kavram ve kuramları, kapitalist topluma özgü kavram, kategori ve teori olarak sunarak, toplumsal(ideolojik) bir eleştiri sunuyor. Marx, *Grundrisse*'nin *1857-Giriş*'inde, politik iktisatın kavram ve kategorilerinin birbirleriyle olan mantıksal ve açıklayıcı ilişkilerinin araştırılmasıyla ilgileniyor. Hegel'in, belirli bir anlayışın uğraklarını onunla mantıksal ve açıklayıcı olan, ilişkili öbür anlayışlar olarak ele aldığı, daha önce sunulan bilgiden anımsanırsa, Marx'ın giriştiği araştırma daha açık hale gelmektedir. Marx'ın metayla başlamayı seçmesi, bu nedenle, sadece diyalektiği başlatmak için değil, aynı zamanda, burjuva toplumunda üretilen belirli türde bir nesnenin neyi içerdiğini göstermek amacından, metanın "burjuva toplumu için emek ürününün biçimi ya da değer biçimi, iktisadi bütünün hücre biçimi" olmasından da" kaynaklanmaktadır.

Marx, *Grundrisse*'de ayrıca, iktisadi kategorilerle ilgili bir takım ayrımlar yaparak, üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim gibi temel kategorilerle, emek, para gibi temel kavramları, evrensellik, doğallık ve tarihsellik bağlamında ele alıyor ve üretim kategorisinin öbür kategorilere önceliğini, burjuva toplumundan hareketle çözümlüyor. Bu nedenle, Marx'ın diyalektik araştırma yöntemi, tarihsel olarak en gelişmiş aşamadan başlıyor. Böylelikle, Marx'a göre, tarihsel olarak, üretimin en karmaşık gelişmiş tarihsel örgütlenmesi olan burjuva toplumunun en gelişmiş aşamalarında bütün gücüyle kendisini gösteren, tam gelişmesine asıl karmaşık bu toplum biçiminde ulaşan, onun tarihsel koşullarının ürünü olan ve bu toplumun ilişkilerini ifade eden, onun yapısını anlamamıza olanak sağlayan kategoriler, tarihsel olarak belirleyici rol oynadıkları sıra ile değil; modern burjuva toplumunda aralarındaki ilişkiye göre ele alınmaktadırlar ve "bu sıra doğal sıranın tersi olup, tarihsel evrim boyunca, birbirlerini izledikleri sıraya uymamaktadır..¹³²Marx'ın

¹³¹Carver, loc.cit.

¹³² Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Arif Gelen, Sol Yay. 1999, s.39,40,41,43,44.

diyalektik araştırma yönteminin bu ilkelerine göre yürüttüğü araştırmanın sonuçlarını Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki diyalektik mantık sırasına göre sunduğunu da gösterebiliriz. Bununla birlikte önemle vurgulamamız gereken yan, Marx'ın kategorileri, "tarihsel koşullarının ürünü olan ve toplumun ilişkilerini ifade eden" araçlar olarak tanımlamasıdır. Bu Hegel'in materyalist öncülü dikkate alındığında, Hegel için sorun yaratmayan bir ifade olsa da, kategorilerin nasıl olup da tarihin ürünü olabildikleri ya da toplumsal ilişkileri nasıl ifade ettiklerinin bir açıklamasına Marx'ta rastlamak olanağımız yoktur. Marx'ın kategorilere ilişkin bu varsayımı, kategorilerin toplum tarafından yaratıldığı anlamına gelmek dışında, gerekçelendirilmiş de değildir.

Marx'ın "kategori" anlayışını sunduktan sonra, Marx'ın *Kapital*'de sunumu gösterebiliriz. Bu aşamada, Marx'ın kategori anlayışını sunmak, Marx'ın Hegel'den ayrıldığı, Hegel'in diyalektiğinde olumsuzladığı yanı göstermek için sunulmalıdır; aksi halde Marx'ın Hegel'in yöntemini bütünüyle aldığı ve kendi araştırma konusuna uyguladığı sonucu benimsenmek zorunda kalınır. Oysa Marx, ısrarla, kendisinin materyalist olduğunu; kimi kez politik nedenlerle de olsa, Hegel'in ise idealist olduğunu vurgular; bu nedenle, Marx'ta diyalektiğin materyalist yanının ne olduğunun gösterilmesi gerekir.

Marx'ta materyalist yan, Marx'ın yönteminin maddi temeli olan materyalist tarih kuramıdır ve bununla bağlantılı öbür yan da, Marx'ın kategorileri, tarihsel hareketin ifadeleri olarak kabul etmiş olmasıdır.

Tezin bu bölümünün bütünlüğü korumak için, bu bölümün bu aşamasında, önce Marx'ın kategorilere ilişkin görüşlerini sıralayacağız ve Marx'ın idealizasyon yöntemini kullanarak somut tarihsel hareketi, soyut kategoriler biçiminde ifade etmesiyle, materyalist yanın Marx'ın çözümlemesinde, ortaya çıktığını ifade edeceğiz. Diğer bir deyişle, Marx'ın yönteminin materyalist yanı, onun kategorileri somut gerçeklikten türetme yöntemi olarak idealizasyonu zorunlu olarak içermek zorundadır. Bu açıklamalardan sonra bu bölümü, Marx'ın diyalektik sunumunu Hegel'in diyalektik sunumuyla benzerliğini göstererek ve Marx'ın tarih materyalist tarih kuramını da ileriki bölümlerde sunmak planıyla, kapatacağız.

Hegel’de, Varlık ve Yokluk düşünce belirlenimlerinden geçerek ulaşılan ilk somut düşünce, yani ilk Kavram, Oluş(*becoming*)tur. Burada, somut, gerçekliğin düşüncede Kavram olarak ifadesi olmaktadır. Marx da, somutu, düşüncede somut anlamıyla, kategorileri anlatmak için kullanmış olmaktadır. Hegel için, düşünce, gerçeklikte, dünyada kendi evinde olduğu için, düşüncenin belirlenimlerinin aynı zamanda gerçeğin de belirlenimleri olduğunun varsayıldığı, dolayısıyla, düşünce ile varlık özdeş kabul edildiği için, düşüncenin üzerine düşünerek, düşüncenin uğrakları, Saltık İdea noktasından, Saltık İdea’nın bütünlüğünden hareketle soyutlama yoluyla anlamlı bir biçimde türetilebilir ve temellendirilebilir. Buna karşın, Marx’ın çıkış noktası somut tarihsel gerçeklik olduğu için, Marx’ın iktisat kategorilerinin ve kavramlarının, toplumsal gerçekliğin ifadesi olarak tanımlanması, bu kategorilerin toplumsal gerçeklikten nasıl türetildiğinin de gösterilmesiyle, gerekçelendirilebilir(*justification*). Marx, *Kapital*’de, düşünceyi, maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş, çevrilmiş biçimi olarak tanımlar:

“Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiürgosudur. Bendeysen, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir.¹³³”

Düşünsel olanla, maddi olan arasında Marx’ın kurduğu bu ilişki, kategori ile kategorinin ifade ettiği tarihsel hareket(gerçeklik) arasındaki ilişkiye tekabül eder. Bunun en açık kanıtını, Genç Marx döneminin yapıtı, *Felsefenin Sefaleti* isimli yapıtta sunar: Marx, “iktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, (...) sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar (...) bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onların tarihsel hareketlerini açıklamazlar. (...),¹³⁴” dedikten sonra iktisat kategorilerinin temellendirilmesinde Hegel’den onu ayıran materyalist temeli vurgulamak yanında iktisat kategorilerini, tarihsel hareketin kuramsal ifadeleri olarak tanımlar:

“iktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, (...) sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar (...) bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onların tarihsel hareketlerini açıklamazlar. (...) İktisatçının malzemesi, insanoğlunun etkin, enerjik yaşamıdır. (...) Ama üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin ki kategoriler bunun teorik ifadesinden ibarettir, peşini bıraktığımız an, bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğindenci düşüncelerden başka bir şey görmediğimiz an, bu düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız.”¹³⁵

¹³³ Karl Marx, *Kapital*, çev. M.Selik. N. Satlıgan, Yordam yay. 2011, 29

¹³⁴ K. Marx, *ibid*, 1992, s. 97

¹³⁵ Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Sol yay. 1992, s. 97

Kategorilerle ilgili bir diğere önemli yapıtı *Grundrisse*'dir. Marx *Grundrisse*'teki bilinen adlandırma ile *1857-Introduction/Giriş* bölümünde William Petty'yi kastederek şöyle yazmaktadır¹³⁶:

“... 17. yüzyıl iktisatçıları, her zaman canlı bütünlükle başlarlar (*living whole*), (...) çözümlenmeleri her zaman onları her zaman, sonunda, işbölümü, para, değer vb. gibi birkaç belirleyici (*determinant*), soyut, genel ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelir. Bu tek tek moment'ler, az çok saptanıp soyutlanır soyutlanmaz, iktisadi sistemler, emek, işbölümü, gereksinim, değişim değeri gibi basit ilişkilerden devlet, uluslar arasında değişim ve dünya pazarı düzeyine yükselir. Bu sonuncu yöntem bilimsel olarak doğru yöntemdir. Somut birçok belirlenimin (*determinant*) sentezi, çokluğun birliğidir. Düşünme sürecinde görünür. Gerçekte çıkış noktası, bu nedenle gözlem, ve kavram için çıkış noktası olsa bile, düşüncede bir çıkış noktası değil, bir somutlama süreci, bir sonuç olarak görünür.”

Marx *Kapital* eserine yazmış olduğu Önsözde, “iktisadi formların çözümlenmesinde mikroskoptan ve kimyasal reaktiflerden yararlanılmaz,” dedikten sonra, bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir, demektedir ve şöyle devam etmektedir:

“Fizikçi, doğa süreçlerini ya en anlamlı (*significant*) biçimleriyle ve bozucu etkilere en az maruz kalmış olarak gördükleri yerlerde gözlemler ya da, mümkün olduğunda, sürecin saf hâliyle işlenmesini sağlayan koşullar altında deneyler yapar. Benim bu eserde inceleyeceğim şey, kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileridir. Bunların bugüne kadarki klasik yurdu İngiltere'dir. Teorimi geliştirirken başlıca örnek olarak İngiltere'den yararlanmamın sebebi budur.”¹³⁷

Bu alıntılardan görüleceği üzere Marx, İngiltere'nin kapitalist üretim tarzını ideal kapitalist üretim tarzını yansıtmaması nedeniyle gözlemleyeceğini, bu gözleminin analizini yaparken “soyutlama” gücünden yararlanacağını belirtiyor. Böylelikle Marx'ın soyutlama¹³⁸ ile bir sonucun ortaya çıkmasına neden olan asıl nedeni ya da nedenleri ortaya koymak için ikincil, kuramıyla ilgisiz etkenleri (*bozucu etkenleri*) dışarda

¹³⁶ “The economists of the seventeenth century, e.g., always begin with the living whole, with population, nation, state, several states, etc.; but they always conclude by discovering through analysis a small number of determinant, abstract, general relations such as division of labour, money, value, etc. As soon as these individual moments had been more or less firmly established and abstracted, there began the economic systems, which ascended from the simple relations, such as labour, division of labour, need, exchange value, to the level of the state, exchange between nations and the world market. The latter is obviously the scientifically correct method. The concrete is concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse. It appears in the process of thinking, therefore, as a process of concentration, as a result, not as a point of departure, even though it is the point of departure in reality and hence also the point of departure for observation [Anschauung] and conception. Along the first path the full conception was evaporated to yield an abstract determination; along the second, the abstract determinations lead towards a reproduction of the concrete by way of thought.”
https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf

¹³⁷Karl Marx, 1982, s.90

¹³⁸Marx'ın soyutlama anlayışı, basit bir soyutlama anlayışı değil; idealizasyon'dur. Soyutlama kavramı ile anlattığımızı idealizasyon ile veriyoruz

bırakacağını ve kapitalist üretim tarzını da asli ilişkiler bütünü içinde en saf haliyle bir model geliştirerek inceleyeceğini söyleyebiliriz. Yine Marx'ın savlarının doğruluğunu mantıksal kurallara uygunluk ve deneyime bağlı olarak sağlamaya çalışacağını görebiliyoruz.

Marx için de, kategoriler, düşünseldir; ama bu kategoriler, düşüncenin hareketinin değil de, “tarihin hareketinin” yansımaları olarak alınmaları gerekir. Çünkü, Marx'a göre, maddi olanın önceliği vardır. Maddi olanın önceliği dikkate alınmazsa, Marx'a göre, “bu kategorilerin içinde (...) düşüncelerden başka bir şey” kalmaz, bu nedenle de, “düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız.” Marx, burada, Hegel'in materyalist öncülünü tersine çevirip, maddi olanın, iktisadi kategoriler bakımından da üretim kategorisinin önceliğini (*priority*) kabul etmiştir. Çağdaş felsefe bakımından ifade edilirse; kategori, Hegel'de de, Marx'ta da, önermedir; kategorinin, önermenin doğruluk koşulunu Marx, gerçekliğe tekabül etmek olarak anlamaktadır. Bu nedenle Marx, iktisatın kategorilerinin gerekçelendirilmesinde; idealizasyon yöntemini kullanmaktadır; idealizasyon yöntemi, bir doğrulama yöntemi değil, belirli bir perspektife göre inşa edilen bir modelin unsurudur. Marx'ın kategorileri, tarihsel hareketin ifade biçimleri olarak tanımlaması, canlı bütünlükten “iktisadi kategorilerin” nasıl çıkarılabileceği sorununu doğurmaktadır. Doğrudan doğruya, gerçekliği karşımıza alıp, iktisadi kategorileri çıkarmaya kalmak olanaksızdır. Gözlemlerimiz, sahip olduğumuz dil, kurama bağımlıdır. (*theory-laden*). Bu sorun, çağdaş bilim felsefesinde, yasa (*law*), yasanın ifadesi (*statement of law*) ayrımı üzerinden ele alınır. Marx'ın o halde toplumsal, tarihsel düzenlilik (*law*), eğilim ile bu düzenliliğin ifade edilmesini (*statement of law*) birbirinden özenle ayırabilmesi gerekir. Marx'ın sözkonusu alıntıda kategorileri tarihsel hareketin kuramsal biçimleri olarak tanımlaması yoluyla bu ayrımı yapmış olduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte, asıl dikkat edilmesi gereken husus yasa ifadelerinin (*statement of law*) kuramsal terimlerle yapıldığıdır. Bu kuramsal terimlerin ve onlar arasındaki ilişkilerin salt soyutlama yoluyla elde edilmesi olanaksızdır, bu nedenle Marx'ın idealizasyon sürecine başvurması zorunludur. İdealize etme ise soyutlamadan farklıdır. Soyutlamada belirli bir özelliğinden mahrum bırakılmış nesne gerçek bir nesnedir. Biz onun herhangi bir özelliğini belirli bir amaç için dışarıda bırakırız. İdealize etmede yalnızca nesnenin özelliğini göz ardı etmeyiz. Bu özelliği nesneye ait olmayan bir özellik olarak sunarız. Kolaylıkla görülebildiği üzere, model inşası doğrudan doğruya idealize etme işlemidir. O halde bu süreç nasıl işlemektedir? Diyelim ki bir nesnemiz, Q, olsun. Bu nesnenin A, B, C, P, R

gibi özellikleri bulunsun. Bu anlamda nesneyi bütün olarak şu şekilde ifade edebiliriz: $Q(A, B, C, P, R...Z)$. Q'yu idealize ettiğimizde, onu belirli niteliklerden yoksun olarak düşünürüz, diyelim ki bu özellikler, D'den R'ye kadarki özellikler olsun. Bu durumda, idealize ettiğimiz nesne Q'yu şu şekilde gösterebiliriz: $Q(A, B, C\sim D\sim E... \sim P\sim R...S...Z)$ Kalan özellikler arasındaki ilişkinin tanımlanması, idealize etmede ikinci aşamadır. Örneğin özelliklerden üçünü, "A, B, C" gibi bir doğa yasası biçiminde bir ilişki içinde tanımladığımızı, bunun da Newton'nın hareket yasası olduğunu kabul edelim. Özelliklerimiz sırasıyla, kütle, ivme ve kuvvettir. İdealize ettiğimiz nesnemiz, bu üç özellik arasında kurulan ilişkiye uygun davranmaktadır. ($F=m.a$) Bu sürecin sonunda idealize ettiğimiz nesnemizin özellikleri arasında kurduğumuz ilişki bütünü olarak somutlama işlemine başvururuz. Bu idealize etme sürecinin tam tersidir: İdealize edilmiş nesnemizi somut ve dış dünyada yer alan karşılığı olan nesneye benzetmek için yapılan, o ideal nesnemize eşdeğeri olan nesnenin özellikleri atfetmeye başlarız. Bu sürecin en güzel örneğini, "DNA" modeline ilişkin çalışmada görmek olanaklıdır.

Kategoriler bu biçimde türetildikten sonra ya da türetildiği kabul edildikten sonra, kategoriler arasında mantıksal ve açıklayıcı ilişkinin kurulmasında Marx, Hegel'in diyalektik çözümlemesine başvurur; sunumunu da diyalektik sunum yöntemiyle yapar; çünkü Marx'ta kategoriler, modern burjuva toplumunda aralarındaki ilişkiye göre ele alınmaktadırlar. Bu açıklamalar çerçevesinde Marx'ın *Kapital*'de meta ile başlayan diyalektik sunumunu verebiliriz. Marx, sunumuna önce meta tanımıyla başlıyor; ¹³⁹ "Meta, her şeyden önce, taşıdığı özelliklerle şu ya da bu türden insan ihtiyaçlarını gideren dışsal bir nesne, bir şeydir." Meta, böylelikle, arı bir varlık değildir; dünyaya, kullanım değeri olarak, "ceket, demir, keten bezi " olarak, ticari bir mal, *good* olarak gelirler; bu onların maddi biçimidir ve bu haliyle, ticari mal olarak, yararlılığın nesnelidirler ama, bunlar, mübadeleye dayanan kapitalist bir toplumda, toplumsal bir gerçekliğe sahip değer taşıyıcısı haline geldikleri için, meta halini alırlar. Marx, böylelikle, tarihsellik ve toplumsallık unsurunu ekleyerek, metanın meta ile toplumsal ilişkisi içinde kazandığı değeri de, metaya eklemiş oluyor. O halde, diyalektik sunumun meta ile başlaması için, metanın kullanım değeri ile değişim değeri/mübadele değeri arasındaki ilişkiye bakalım: Marx, bu ilişkiyi, karşıtlar arası bir ilişki olarak alıyor ve metaların değiştikleri zaman, bunların değişim değerinin, kendisini, kullanım değerinden bütünüyle bağımsız bir şey olarak ortaya

¹³⁹ Marx, op.cit, 2011, s. 49

koyduğunu ileri sürüyor. Şimdi, karşımızda, Marx'ın sunumuyla çelişkili bir yapıya sahip, bir yandan nitel olarak, değişildiği zaman da, nicel olarak ifade edilen bir varlık, nesne vardır. Bu varlığı iktisadi bir nesne olarak, sırf bu nicel ya da nitel farklılıklara göre ayırmak olanaklı olmadığı için, metadaki bu çelişki bizi, başka bir meta anlayışına sürükler. Marx da, bu nedenle, metanın bu çelişkili doğası konusunda, başka anlayışlara bakar ve metayı, nicel ve nitel farklılıklara değil de, öz doktrinine göre açıklamaya, eş deyişle diyalektik hareketi böyle göstermeye/sunmaya çalışır. Marx'ta bu öbür anlayışlar, kendisinden önceki politik iktisatçıların anlayışlardır. Marx, şöyle yazar:

“Ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek ürününün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kere bile sormamıştır”.¹⁴⁰

Marx'a göre politik iktisat “değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği” eş deyişle emeği keşfetmiş olsa da, hiçbir yerde, değerde görünen biçimiyle emeği, kendi ürününün kullanım değerinde görünen biçimiyle emekten açıkça ve tam bir bilinçle ayırt etmemiştir.¹⁴¹ Bu nedenle, klasik politik iktisatçıların, değeri açıklamaları eksik olduğu için, Marx, diyalektik olarak daha iyi bir açıklama sunduğu ileri sürer, çünkü Marx'a göre, kendi çözümlemesi, para biçimini açıklamaktadır. Marx'ın bu açıklaması, emeğin iki yönlü niteliğine dayanır. Her metanın kullanım değerinde, yararlı emek bulunur, eş deyişle, somut emek; nitelik olarak farklı ise bu somut emekler, birbirlerinin karşısına, meta olarak geçerler. Bu bakımdan, emek bakımından tanımlandığında, kullanım değeri yaratan emek, somut emektir. Bunun yanında, bu yararlı emeği soyutlarsak, ya da somut emeğin nitelik farklılıklarını bir kenara bırakırsak, geriye, yalnızca, homojen emek gücünün harcanması, emek, kalacağından, metanın değeri, soyut insan emeğinin harcanması halini alır. Dikkat edilirse, başlangıçta Marx bize, ceket, keten bezi gibi, kullanım nesnelere sundu; daha sonra da bu kullanım nesnelere mübadele edilebilmesi için, değişim değeri de taşıyabilmesi için, bunları hepsinin altında yatan öz'ü sundu; bu öz, hepsinin soyut insan emeğinin harcanması olmasıdır. Şimdi, Hegel'den anımsanırsa, bu yeterli değildir. Öz'ün, altyapının salt üstyapıyı açıklaması yeterli değildir, eğer tam bir açıklama verilecekse, öz'ün kendi kendisini de açıklaması gerekir. İşte, Marx'tan önceki politik iktisatçıların anlayışı, bu öz'ün kendi kendisini açıklaması anlayışını temsil etmektedir. Klasik politik iktisat

¹⁴⁰ Ibid, s. 89,90

¹⁴¹ Ibid, s. 89, 34 no'lu dipnot

metaların değerini, onların üretimini sırasında harcanan emek miktarı yoluyla, yani altyapı ile açıklamaya, buradan da emeğin değerini ücret yoluyla açıklamaya çalışıyor, oysa bu ikisi aynı şey değildir. Marx'a göre, metaların değeri, onları üretmek için gerekli emek zamanına göre değil; onları üretmek için gerekli soyut, toplumsal ortalama emek zamanına göre saptanır. Bu nedenle, metaların değeri, toplumsal bir gerçekliğe sahiptir, bu gerçeklik, onların soyut insan emeğinin taşıyıcısı olma, yani homojen toplumsal tözün ifadeleri olmaları nedeniyledir, her meta, bu toplam soyut emekten pay alır; metaların metalarla ilişkisi, toplumsal bir ilişki olarak, toplumsal düzeyde, soyut insan emeklerinin oluşturduğu bir ilişkiler toplamıdır; bu anlamda, her bir meta, soyut insan emeğinin *bir görüngüsü, görüngülerinden biri* haline dönüşür. Şimdi, bu toplumsal soyut insan emeği, bir bütün olarak tözdür. Bu töz, mübadele çerçevesinde örgütlenmiş bir toplumda emeğin kendi değerini de, emek gücü meta haline dönüştürdüğü için açıklar¹⁴². Yukarıda Hegel'de gördüğümüz üzere, töz, ilişkisel bir kavramdır ve kendisinin neden şu ya da bu özelliklere sahip olduğunu, kendi özelliklerine neden olduğu için açıklar. Töz, Marx'ta, soyut insan emeklerinin toplamıdır; sermaye'dir¹⁴³, bu anlamda, kendi özelliklerinin toplamı kendi kendisinin nedeni ve açıklamasıdır ve bu töz kendisini, para biçiminde, daha sonra da sermaye biçiminde diyalektik olarak sunar.

Görüleceği üzere, Marx'ın diyalektik araştırma yöntemi, araştırma nesnesi olan, kapitalist üretim tarzına, sermaye egemen bir toplumsal oluşuma göredir. Marx, en gelişmiş toplumsal oluşumdan, sermaye egemen bir toplumdaki başlamakta; geriye doğru, sermaye ve paradan, metanın değerini temellendirmektedir. Sunum yöntemi de, metadan başlamakta, para biçimi, daha sonra da paranın sermaye biçimine dönüşümüyle, sermaye biçimini sergilemektedir. Bu açıklama bize, hem paranın hem de sermayenin toplumsal bir ilişki olduğunu gösterebilmesi bakımından önemli olduğu gibi, Hegel'in *Mantık Bilimi* ile Marx'ın *Kapital*'i arasında diyalektik anlayış bakımından sürekli ilişkiyi gösterir.

¹⁴² Marx'ta, emek gücü de bir meta haline döştüğü için, emek gücü meta piyasasında satılır. Bu nedenle Marx'ta ayrıca, emek piyasası yoktur.

¹⁴³ Bu nedenle, sermaye de toplumsal ve tarihsel bir ilişki biçimidir; mutlak olmadığı gibi, doğal da değildir. Burada Marx'ın tarihselliği çözümlemesine, sunum düzeyinde nasıl kattığını açıklıkla görebiliyoruz.

3.7.Hegel ve Özbilinç¹⁴⁴ Ya da İnsanın Tarihsel Yorumu

Tezin önceki bölümlerinde Marx'ın materyalist diyalektik yönteminin felsefi temellerini sergiledik; bu bölümünde, Marx'ın yönteminin maddi temeli olarak adlandırdığı materyalist tarih kuramının Hegelyen felsefi uğrağını sergileyeceğiz.

Heidegger, *Hegel's Phenomology of Spirit* isimli eserinde Hegel çağının krizini betimlemektedir. Heidegger'a göre, Hegel çağında, bilimlerin gerçekliğin tüm alanlarını ele geçirmiş olduğu için, felsefeye, bilimlerin bilimi olmak dışında hiçbir şey kalmıyordu. Bu nedenle de, felsefe ile öbür bilimler arasındaki ilişki ile bir bilim olarak felsefe anlayışından hareketle Alman idealizminin neden felsefeyi bir bilim olarak gördüğünü anlamak olanaklı değildir. Heidegger'a göre, Hegel, felsefeyi, *the science* olarak görmektedir. Bu felsefenin Descartes'ta olduğu gibi, bütün bilimlerin bütün bilgi/biliş(*knowing*) biçimleri için temel olması anlamına gelmiyordu. *The science* olarak felsefe, Alman idealistleri, özellikle Hegel için, asıl amacı sonlu(*finite*) bilginin üstesinden gelmek, sonsuz(*infinite*) bilgiyi elde etmek olduğu için "bilime temel sağlama" amacından farklı bir amaç edinmiş olan bir felsefedir. Bu anlamda, felsefenin kendisini saltık bilgi olarak ortaya koyması, "açması", sergilemesi hedefi söz konusudur. O halde Hegel'e göre sorun, bu saltık bilgiyi temellendirmek için, neyin gerekli olduğunun incelenmesidir.¹⁴⁵ Hegel, Alman idealistlerini izleyerek özellikle de Fichte'nin arzu ettiği gibi, felsefeyi

¹⁴⁴Hegel ilgili bu bölümün yazılmasında şu kaynaklardan yararlanılmıştır. Hegel'in *The Phenomenology of Mind* ve *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* eserlerine internet üzerinden ulaştık. Bunun dışında, Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1980(Bu eserin Türkçe çevirisi, Selahattin Hilav tarafından Fransızca aslından yapılmıştır. Biz, İngilizcesi üzerinden Hilav'ın çevirisini de karşılaştırarak yararlandık); Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yay. 1993; Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, Kabalcı Yay.,TY; Tülin Bumin, Hegel; Alan Yay., TY; Maurice Merleau Ponty; *Adventures of Dialectics*; Northwestern University Press, 1973; Robert C. Pinto; *Argument, Inference and Dialectic*, Springer, 2001; William Leon McBride, *The Philosophy of Marx*, St. Martin's Press; 1977; Tom Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, Ayrıntı Yay. 2014; Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishing Ltd.1992, Tom Rockmore *Cognition An Introduction to Phenomenology of Hegel's Spirit*; California University Press, 1997; Peter Singer, *Hegel-Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001. Ayrıca özellikle Bernstein'in ders notlarının internet kaydı bizim için çok öğretici olmuştur: <http://www.bernsteintapes.com/>; ve <http://plato.stanford.edu/entries/hegel-dialectics/>

¹⁴⁵"Saltık, Heidegger'e göre, bilinen anlamıyla da, görelî olmayandır. Bir bilginin görelî olması demek, bu bilginin "bir şeyin" bilgisi olması, bilenecek her şeyin bilgisi olmaması demektir. Bununla birlikte, bu tür yaklaşımda saltık bilgi de niceliksel olarak bilenebilecek her şeyin bilgisi anlamında saltık bilgidir. Burada "niceliksel" sözcüğü vurgulanmalıdır. Bu tür bilgi kavramının *niceliksel anlamda* bilenecek her şeyi kapsamaması, onun niceliksel olarak saltık bilgi olduğu anlamına gelir. Buna karşın Hegel için, saltık ve görelî bilgi kavramı, niceliksel olarak değil; ama *niteliksel* olarak kavranır." Martin Heidegger,*Hegel's Phenomology of Spirit* Translated by Parvis Emad, Kenneth Maly) Indiana University Press, 1994. p.16vd.

“saltığın bilimi” olarak kurmak ister, felsefe onda, *the science*, saltığın bilimi olarak ele alınır.

Hegel düşüncesinin ikinci arka planı, Fransız Devrimi’dir. 1789 Fransız Devrimi’nin Hegel’deki etkisi, büyük olmuştur. Hegel’in düşüncesinin derin ve görkemli akışını *Tinin Fenomenolojisi*’nde izlediğimizde, tarihin sonuna, tarihin Fransız Devrimi’ne doğru akışına ve o akışı gören, betimleyen ve kavramsallaştıran bir filozofun (Hegel) varlığına rastlarız. Fransız Devrimi’ne tanıklık etmiş bir filozofun, usun zaferi anlamında tarihin sonuna ulaşıldığına inanması anlaşılabilir. Saltık bilginin Hegel’ce betimlenmesi salt Hegel’e özgü sayılmamalıdır. Hegel, insan yaşamının tarihsel olarak belirlendiğini anlayan, düşüncenin zamana göreli olduğunu anlayan insanların çoğu için böyle olduğunu bunun kaçınılmaz bir sonuç olduğunu söylemektedir. Düşünce tarihsel olduğu için; ancak tarihin sonunda bu olgu bilinebilir, tarih belirli bir noktada durursa, bilgi var olabilir. Bu son düşünce, ilkçağ doğa felsefesindeki temel bir soruna benzerdir. İlkçağ doğa filozofları, gerçekliğin (*reality*) sürekli değiştiği gözleminden hareketle, gerçeklik hakkındaki bilgimizin mümkün olup olmadığı üzerine farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Benzer bir şekilde, insan yaşamının ve düşüncesinin tarihsel olduğu, zamana göreli olduğu, zamana ve tarihe bağlı olarak değiştiği kabul edilirse, saltık bilgi ancak tarihin sonunda ortaya konulabilir. Somut tarihsel gerçeklik insan zihninin bilebileceği her şeye ve aşkınsal kavranabilir dünya yoksa, o halde, bir felsefe ya da bilim olacaksa, bu ussal olmak zorundadır. Fransız Devrimi’nde insan haklarının ussal ilkeleri tarihin sonunun başlangıcını işaret etmiştir. Bundan böyle, bu ilkeler devletin de kabul edilebilir ilkeleridir.

Kojève göre, *Tinin Fenomenolojisi*’nde (bundan sonraki bölümlerinde kısaca, TF), kesin ve mutlak doğruya (*truth*)¹⁴⁶ saltık bilgisine ulaşabileceğini sanan felsefenin “ben düşünen bir varlığım”, yanıtı, Hegel’i tatmin etmez. Hegel’i asıl ilgilendiren, kesin doğruyu ortaya çıkarabilmek ve bu bilgiye sahip olmaktır. Hegel, TF’de bütün insanlar düşünen varlıklar olsalar da, saltık bilgiye sahip olanın “kendisi” olduğunu ileri sürer. Böylece Hegel’de, “ben” yalnızca düşünen bir varlık değildir, aynı zamanda da saltık bilginin taşıyıcısıdır. Ben, saltık bilgiyi düşündüğü anda, onda cisimleşmiştir. (*incarnated*) O halde, TF’de Hegel, Descartes’ın ve Kant’ın yaptığı gibi “ben düşünüyorum” a düşünme

¹⁴⁶*Truth* karşılığı olarak ülkemizde *hakikat* kelimesi kullanılmaktadır. Hakikat sözcüğü, özellikle dinsel düşünce içinde, görünenin ötesinde asıl olan anlamında, gerçekliğin dinsel, *sözde* aslı anlamını vurgulamak için kullanılmaktadır. Ayrıca, Hegel, bir şeyin görüngü ve özünün birliğini savunur. Bu iki nedenle, biz *truth* karşılığında *doğru* sözcüğünü tercih ediyoruz.

edimi üzerine odaklanmaz, “ben”e odaklanır ve ben yalnızca düşünen bir varlık değilim, her şeyden önce saltık bilginin taşıyıcısı, saltık bilginin kendinde cisimleşmiş olduğu filozof Hegel’im der. Filozofun kendisine, “ben, düşünen varlığım” demesi gereklidir; ama yeterli değildir. Descartes’ın mottosundaki “ben” ile Hegel aynı kişi değildir; ama Hegel kendisine “ben neyim?” diye sorduğunda, ben hem düşünen bir varlığım hem de Hegel’im yanıtı verir. Bu Hegel nedir, neyi bilmektedir? Bu Hegel, etten ve kemikten olduğunu, bir masa başında yazdığını ve kullandığı eşyanın insan emeğinin ürünü olduğunu bilmekle kalmamaktadır. Aynı zamanda, insan emeği(*human work*) denilen şeyin bir insan Dünya’da, insanın yarattığı dünyada gerçekleştiğini, kendisinin de bir parçası olan bu dünyanın Doğanın bağrında yer aldığını bilmektedir. Bu nedenle, “ben neyim” sorusuna verdiği her yanıtı yazarken, insan Dünyanın kendi zihninde mevcut olduğunu da bilmektedir. Hegel’e göre, tarihsel evrimin gerçek sürecinde insanlar yeni Dünyalar yaratmış ve bu dünyaları yaratırlarken de kendilerini dönüştürmüşlerdir. Hegel’in çağında Saltık bilgi nesnel olarak Napolyon’da ve öznel olarak da, Hegel adındaki bir insanda, filozofta, içinde yaşadığı Dünyayı anlayabildiği ve bu dünyada yaşayan ve bu dünyayı anlayan olarak kendini anladığı için gerçekleşebilir hale gelmiştir. O halde, “ben” yalnızca, Descartes’ta gördüğümüz gibi, bir farkında olmak değildir. İnsan ve dolayısıyla filozof, yalnızca bilince değil, fakat herşeyden önce, özbilince sahiptir; insan, özbilinçtir. İnsanın, Hegel’e göre, “doğru” olarak kabul ettiği bir şeyin, kendisinin insan olduğunun, özbilinç olduğunun nesnel olarak doğru olması, öbür özbilinçler tarafından da kabul edilmesine bağlıdır. Bu nedenle, Descartes’ın yalnız “ben”inin özbilince ulaşması olanaksızdır. Bu “ben özbilincim”in doğruluğunun koşulu, Hegel’i özbilinci toplumsal olarak ele almaya götürmüştür Burada, yöntemsel bakımdan, Descartesçi öznellikten de uzaklaştığımız açıktır. O halde, insan, özbilinç ise, özbilincin doğuşunu anlamaya çalışmak, insanın neden “ben” demeye başladığını anlamaya çalışmaktır. Yöntemsel bağlamda bu öncül çok önemlidir, çünkü, özbilincin doğuşu, öncelikle insanlar arasındaki ilişki üzerinden açıklanmaktadır. Bu durumda, insanlar arası ilişki öncesinde bir özbilinç söz konusu değildir. Hegel, bu görüşünü, özbilincin doğuşu için verdiği argümanı ile temellendirir ve bu görüşü ile “toplumsal olmayan” özbilinç kavramını dışarda bırakır. Bunu Kojévé şöyle dile getirir: “Bir özbilincin varolabilmesi için, yani insanın kendi hakkında bir insan olduğuna dair öznel hakikatini nesnel hakikat haline getirebilmesi için, en az iki öznenin bir savaşta sırf saygınlık için, kendi hayatlarını tehlikeye atmaları gereklidir.”¹⁴⁷ Hegel’in

¹⁴⁷Tülin Bumin, *Hegel’i Okumak*, Alan Yay.(tarih yok), s.32

özbilincin, insanın neden “ben” demeye başladığı üzerinde düşüncesi, farklı bilinç biçimlerinin tarihsel evriminin, fenomenolojik olarak betimlenmesinde çıkış noktasıdır. Bu betimleme, zihnin zihne nasıl görüldüğünün betimlenmesi, diğer bir ifadeyle zihnin, tinin fenomenolojisinin tarihsel evriminin betimlenmesidir.

TF’de Hegel’e göre, başlangıçta, bir şeyi dikkatle seyreden, dalıp gitmiş bir insan vardır; ama gerçek anlamda insan özbilinç yoktur. Bu “insan” aç olduğunda, yemek yemeyi ister ve bunun farkında olduğunda da, zorunlu olarak kendisinin farkında olur. O halde, bedensel varoluş, özbilincin varolma koşullarından birincisidir; cansız nesne özbilinç kazanamaz. İstek, bu durumda, benim isteğim olarak açığa çıkarılır ve isteği açığa vurmak için, “ben” sözcüğü kullanılmak zorunda kalınır. İnsan ne kadar seyre dalsa da, istek(*desire*) doğduğu an, karnı acıktığı an, kendine çağrılmış olur. Böylece, seyrettiği şey dışında, kendi seyre dalışı(*there is his contemplation*) ve kendisinin olduğu (*there is himself*), kendisinin seyre daldığı, kendisinin seyre daldığı o şey olmadığını anlar. O seyre daldığı şey kendisine, nesne (*Gegen-stand*), dışsal bir gerçeklik, ben olmayan, olarak görünür. İstek ile kendine çağrılmış ben, isteyen bendir. İsteyen ben, boşluktur ve bu boşluk doldurulmalıdır; ama nasıl? Bu, ya eylemle seyre daldığımız o şeyi dönüştürerek (*transform*) ya da benimki ile ilişkisiz ve benden bağımsız olan o varlığın üstesinden gelmek, onu kendi bağımsızlığında olumsuzlamak, yadsımak ve onu kendine katmakla olur. Özbilinç için, varlığı açığa vurmakla yetinen pasif değil, aynı zamanda, olumsuzlayıcı isteğin ve bu isteğin ardından gelen veri varlığı dönüşüme uğratan Eylemin olması gerekir. O nedenle, özbilincin ve insan ben’in ve felsefenin ortaya çıkışı için, çünkü felsefe de özbilincin felsefesidir, İnsan ben, isteğin beni olmalı, aktif, olumsuzlayıcı, varlığı dönüştüren, varolmuş varlığı yıkarak yeni varlık yaratan bir ben olmalıdır. Böyle bir varlık olarak isteyen ben, olup bitmiş bir varlık, kendisiyle ezeli ve ebedi olarak özdeş (*identical*) olan ve kendisine yeten bir Varlık olmaması gerekir.

İnsan, Hegel’e göre, olumsuzlayıcı eylemdir. Hem verilmiş varlığı dönüştürür hem de onu dönüştürürken kendisi de dönüşür, bu nedenle insan sonsuza dek kendisiyle özdeş değildir. İnsan dönüşüme uğrayıp olduğu şey kadar insandır ve onun gerçek (*true*) varlığı, oluş(*becoming*), zaman, tarihtir.¹⁴⁸ İnsan ancak, Eylem yoluyla ve Eylemde verilmiş olanı

¹⁴⁸Hegel’e göre çalışan insan, somutla ilişkisi içinde verilmiş doğayı dönüşüme uğrattığı için ve insan kendi eylemini farklı koşullar altında tekrarlayacak olduğu için bu nedenle de kendisi de farklı eylem olacak ve dönüşüme uğrayacaktır. Çalışmanın olduğu yerde, zorunlu olarak değişim, ilerleme, tarihsel evrim vardır.Hegel’e göre, üretilmiş imal edilmiş nesne, bir ideayı cisimleştirir (*incarnated*), bundan dolayı

olumsuzlayıcı eylem yoluyla ve eylemde “olur”. Bu, kavganın ve emeğin eylemidir, Hegel’e göre, o nedenle de, özbilincin varolması için “veri” “ben”in aşılması gerekir, bu nasıl mümkün olabilir? Hegel, bir varlığa yönelmek, varlığı istemeyi özbilincin varolması için gerekli görse de, yeterli görmez, çünkü, bir varlığı istemek, kendini o varlıkla doldurmaktır. Kendini o varlıkla doldurmak, ona “kul” olmaktır. Bu nedenle, isteğin varlık olmayana yönelmesi gerekir ki, kul olmayalım. Varlık olmayan da başka istektir. Varlığa değil de, başka bir isteğe yönelmek, başka bir Ben’e yönelmektir. İstek varlığın bulunmayışıdır, kendi özgürlüğünü, özerkliğini istemek, varlık olmayana yönelmektir. Öbür ben’e/benlere yönelerek kendi özgürlüğünü, özerkliği kazanan efendidir ve ele geçirdiği “ben” ise köledir. Köle, bu efendi-köle ilişkisinde somutla ilişkisi olan ben’dir. Bu nedenle, çalışması sayesinde başka bir varlık olabilir; ancak kölenin ölüm korkusunu aşarak efendiden duyduğu dehşetli korkuyu aşmasını sağlayacak zaman uzun sürse de, çalışmasıyla özgürlüğün soyut ideasını kazanan köle, bu ideasını, hayatını tehlikeye atmaya cesaret edemediği için gerçekleştiremez, kendi varlığını haklı çıkarmaya, özgürlük gerçekliğini kölelik gerçeğiyle uzlaştırmaya çalışır ve bir dini ideoloji tasarlar.

Hegel’in burada sunduğu özne anlayışı, Marx’ın materyalist tarih kuramındaki özne anlayışı bakımından bir uğraktır; Marx, Hegel’in öznesini, somut, tarih yapan, somut tarih içinde birey olarak anlamaya çalışır; inşa etmeye girişir; ama *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel’in özneyi temellendirirken çalışmaya, üstelik de somut çalışmaya yaptığı vurgu, Marx’ın Hegel’in özne anlayışından, felsefe bağlamında çok da uzakta olmadığını gösterir.

Tezin bu bölümüne kadar, Marx’ın materyalist diyalektiğinin, diyalektik kısmı, yönteminde felsefi uğraklar, Hegel’in felsefesine göre ortaya konulduktan sonra; yine yöntemin bir belirlenimi olan, eş deyişle ona materyalist niteliğini kazandıran, materyalist tarih kuramındaki özne anlayışı da Hegel felsefesine göre ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir bakıma buraya kadar, Hegel’in diyalektiği, önce olumsuzlanarak, sonra da bu olumsuzlama da olumsuzlanarak, Marx’ın diyalektiği Hegel’in diyalektiğini, olumlu yönleriyle aşmaya çalışan bir çaba olarak, karşıtıyla birlikte kavranılan bir diyalektik anlayış olarak sergilenmeye çalışılmıştır.

mübadele vardır. Para, sermaye, faiz, maaşın ortaya çıktığı iktisadi insan Dünyası, bundan doğmaktadır. Bu nedenle, çalışma sayesinde dünya başka bir dünya haline gelir, çalışma zamandır, tarih de insan zamanıdır. İnsanın çalışma ile yaratıcı eğilimi tarihi yaratır. Bu açıdan insan zaman içinde varolur.

Materyalist diyalektik, diyalektik materyalizmden farklı olarak, materyalizmi diyalektiğin asli, özsel bir özelliği, temel özelliği olarak alır. Bu nedenle, materyalist diyalektik, salt diyalektiğin materyalist yorumu değil, diyalektiğin başına gelen bir şey değil; aynı zamanda, diyalektiğin temelidir. Bu diyalektik anlayışın karakteristiklerini, eş deyişle, belirlenimlerini sergilemek için, bu anlayışla mantıksal ve açıklayıcı olarak ilişkili felsefi uğrakları sergiledikten sonra, bundan sonraki bölümlerde, önce bu diyalektiğin Marx'ın entelektüel gelişimi içinde tarihsel ve toplumsal uğraklarını, materyalist tarih anlayışının ortaya çıkışına göre sergilemeye çalışacağız. Marx'ın diyalektik yöntemine materyalist niteliğini kazandıran, materyalist tarih ve toplumsal değişim kuramıdır. Bu kuram yoluyla Marx, politik iktisatın kavram ve kategorilerine tarihsel bir nitelik kazandırır. Bu nedenle, kategorilerin tarihsel ve toplumsal koşullardan nasıl türetildiğinin de gösterilmesi, Marx'ın diyalektik anlayışında zorunlu uğraklardan biridir. Marx'ın bu konuda çeşitli açıklamaları olsa da, sistematik olarak bu tür bir felsefi açıklama Marx'ta yoktur.



4. MARX'TA MATERYALİST DİYALEKTİĞİN OLUŞUMU: TARİHSEL GELİŞİM VE YÖNTEMSEL ZORUNLULUK OLARAK DİYALEKTİK

4.1. Marx'ın Entelektüel Gelişimi: Tarihsel Bağlam, Hegel Eleştirisi, Materyalist Tarih Kuramı

Genç Marx için Hegel felsefesinde önemli olan yan, Marx'ın yorumuyla, Hegel'in Tanrı'yı, *Geist* olarak yeryüzüne, doğaya ve aslında topluma indirmiş olmasında yatar. Marx'ın, babasına yazmış olduğu 10 Kasım 1837 tarihli mektupta bunun yansımaları görebiliyoruz. Marx sözkonusu mektupta,¹⁴⁹ Kant'tan beri Alman felsefesinde onu rahatsız eden şeyin, olan ile olması gereken arasındaki karşıtlık olduğunu ifade etmiş ve "idea"yı gerçeklikte aramaya başladığını belirtmiştir. Marx, Hegel felsefesinde, aslında, toplumsal gerçeği değiştirebilmenin olanağını, araçlarını görür. Marx'ın da içinde yer aldığı Alman aydınlarının bir kısmının da değiştirmek istediği bu "toplumsal gerçeklik," özellikle, 1830'ların Alman toplumunun, "toplumsal" gerçekliği idi.

Marx'ın yaşadığı dönemdeki Alman toplumunda toplumsal çatışmalarının kökenini, 1820'li yılların Alman toplumunda bulabiliriz. Modern iki politik devrimi, Fransız Devrimi ile Amerikan Devrimi'ni kaçırmış olsa da, 1820'li yıllarda sanayi devrimini yakalayan Almanya¹⁵⁰, 1830'lu yıllarda, Prusya Monarşisinin siyasi birliği kurmak yoluyla, *Zollverein*, aslında kendi siyasi egemenliğini inşa etme girişimi ile karşı karşıyaydı. Fransız Devrimi'nin gölgesindeki Alman toplumundaki hızlı sanayileşmenin yarattığı toplumsal hareketlenmeyle ortaya çıkan "yeni muhalefetin" siyasi özgürlük talebi, Prusya Monarşisini kendi siyasi geçmişine tutunmaya itmiştir. Bu nedenle Prusya Monarşisi, bu değişim arzu ve talebiyle ortaya çıkan muhalefetin "devrimci ideolojisinin" karşısına, muhafazakâr ideoloji ile çıkmak zorunda kalmıştı. Öte yandan, toplumsal hareketlenmenin yarattığı "devrimci" dalga, içinde "dengeli" bir özgürlük ideali, Fransız Devrimi'nin ussal ilkelerinin sunduğu kadarıyla ılımlı bir "devrimcilik" barındıran Hegel felsefesi için de ve içinde bir bölünmeye neden olmuştur.

¹⁴⁹David McLellan;(editedby), *Karl Marx*, Oxford University Press, 1977, s. 9-13

¹⁵⁰Terry Pinkard, *German Philosophy 1770-1860*, Cambridge University Press, s.306-313

III. Frederich Wilhelm'in 1840'ta ölümüne kadar Hegelcilik, Us (*Reason*) ve Protestanlığın uyumunu gözettiği ve devlet kuramı ile Prusya Monarşisini bir bakıma, Usun ve Törelliğin (*moralite*) cisimleşmesi olarak görme olanağını da sağladığı için konumunu koruyabilmişti. Bununla birlikte, sanayileşmenin yarattığı hareketlenme ile monarşinin ayakta kalma çabası arasındaki uyumsuzluk, 1831 yılında Hegel'in ölümü ile birlikte başlayan dönemde, Prusya Monarşisini Sağ Hegelci gruba yaklaştırmıştır. Bu grup ile karşıdaki Sol Hegelci grup arasındaki görünürde “din felsefesi” alanındaki çatışma, gerçekte, asıl özünü 1840'ta IV. Frederich Wilhelm iktidarıyla din eleştirisinden devletin eleştirisine geçiş olarak göstermiştir. 1840'lardan sonra Hegelcilik, dinsel anlamda sapkın, politik alanda devrimci bir felsefe olarak görünmeye başlamıştır.

Hegel felsefesinin sunduğu Devlet Kavramı, bir devletin nasıl olması gerektiğini gösteren *ideal bir devlet kriteri* sunar. Bu kritere göre, Prusya devletini siyasal olarak eleştirmek olanaklıdır. Marx da, Hegel'in felsefesinin sağladığı analiz yöntemini, Prusya devletini basın özgürlüğü yönünden eleştirilebilmek için yeterli görmüştü. 1842'de Marx, *Rheinische Zeitung* gazetesinde yazmaya başladığında, henüz Hegelyen düşünceden kopmuş değildi. Marx, gazetede ilk yazısında, basın özgürlüğünü savunurken, Hegelyen devlet kavramını işin içine katmıştı. Marx, “...günümüz felsefesi, Devleti, büyük bir organizasyon olarak görür”, dedikten sonra, yurttaşın devletin yasasına uymakla, kendi doğal yasalarına, aklın yasalarına da uymuş olacağını, Usun ve Törelliğin (*moralite*) gerçekleştiği Devlet Kavramı'nın basın özgürlüğünü gerektirdiğini, çünkü basınının, insan tininin bir yansıması olduğunu ileri sürmüştü¹⁵¹.

Bununla birlikte Marx, odun toplayıcıları ve Mosel köylülerinin durumunu analiz etmeye giriştiğinde, “1842-1843'te *Rheinische Zeitung*'un başyazarı olarak, ilk defa, maddi çıkarlar denilen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle..” karşılaşmıştı¹⁵². Bu zor yükümlülük Marx'ı, salt Hegel felsefesinin bakış açısının belirlediği “analiz teknikleriyle” çözülemeyecek toplumsal ve iktisadi sorunlarla karşı karşıya getirmişti. Diğer bir ifade ile Marx'ı bu sonuca götüren yol, kendi Hegel yorumu üzerinden, Hegel'in yöntemini “tersine çevirmesinden” geçmişti. Bu nedenle Marx, bir süre sonra, “devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan

¹⁵¹Karl Marx&Frederick, *Collected Works* Volume 41, Lawrence & Wishart, s.109-131

¹⁵²Karl Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisi Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol yayımları, 1993, s.22

zihninin (*mind*) genel evriminden anlaşılamayacağı¹⁵³ görüşünü benimsemişti. Marx'a göre sözkonusu ilişkilerin kökleri, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak "sivil toplum"¹⁵⁴ adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulunmaktadır ve sivil toplumun anatomisi de, ekonomi politiğin içinde"¹⁵⁵, aranmalıdır. Marx'ın bu arayışı, materyalist tarih kuramı ile sonuçlanmıştır. Marx'ta din eleştirisinden devlet eleştirisine, oradan da devletin niteliğinin saptanmasına ve sonuçta materyalist tarih kuramına geçiş vardır. Bu geçişlerin yansıdığı iki yapıt, sırasıyla, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* ve *1844 El Yazmaları*'dir. Bize göre bu geçişler, Marx'ın kendi görüşünü "pratik" ile doğrulamaya çalışmasının bir sonucudur.

Marx, 1843'te tekrar Alman felsefesine yönelmektedir. Marx, bu dönemde, bir yandan modern devletin doğası öbür yandan da kurgusal düşünüşün karakteri ile ilgilidir.¹⁵⁶ Bu her iki konuda da hâkim kuram Hegel'in görüşleri olduğundan Marx da bu konuda Hegel'in görüşlerinin bir eleştirisine girişiyor. Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler (Marx and Anarcists)* isimli yapıtında¹⁵⁷, Marx'ın anarşistlere olan muhalefetine onun devlet konusunda Hegelyen köklerini açığa çıkarttığını belirtirken, aslında Hegel'in de Marx'ın da, devlet, toplum ve doğa sözkonusu olduğunda, aynı soruyu sorduklarını ama farklı yanıtlar verdiklerini ifade etmiş olmaktadır. Bu temel soru, "bu toplum neden böyle sorusudur?". Hegel bu soruyu "doğa" için de sormuştur ve bu soruyu doğa için sormak "bu doğa neden böyle?" sorusu ilk bakışta anlamlı değildir ama, Hegel'in bakış açısını sergilemesi bakımından üzerinde biraz düşünmeğe değer bir sorudur. Doğa, elbette, kontrolümüz dışındadır; ama doğanın neden böyle olduğunu düşünmeye çalışmak, neden böyle olduğu konusunda içsel nedenleri bulmaya çalışmak bakımında anlamlı bir sorudur. Çünkü, doğanın ne olduğuna ilişkin açıklamalarımız, onun nasıl ele alınması gerektiği aynı zamanda, onun nasıl değiştiğini de ortaya koymayı ifade etmektedir. Buna, doğanın "yasalarını" bulmaya çalışmak da diyebiliriz. Dolayısıyla, burada, amaçsal bir yorum yapmak yerine, doğayı anlamak çabası vardır. Olması gerekene göre değil de, olanı anlayıp, onun içsel zorunluluklarını ortaya çıkararak, onun ne olacağını kestirmek sözkonusudur. Bu bakımdan, doğayı eleştirmek, toplumu eleştirmek kadar mantıklı hale gelmektedir.

¹⁵³Marx, op.cit, s.22,23

¹⁵⁴"Sivil toplum" kavramı, Türkçede tam olarak burada anlatılanı karşılamamaktadır, onun yerine, "yurttaş toplumu" daha doğru bir kullanım olabilir.

¹⁵⁵Ibid. s. 22,23

¹⁵⁶David Leopold, *The Young Marx*, Cambridge University Press, 2007, s.21

¹⁵⁷Paul Thomas, *Marx and Anarcists*, Routledge, 1985

Marx'ın ilk yapıtlarında, materyalist bir yoruma kavuşturmaya çalışsa da, Hegel'in sunumunu benimsediğini ama Hegel'in öne sürdüğü siyasal çözümlere itirazı olduğu görülmektedir. Bu anlamıyla Marx'ın Hegel'in mantığının bir savunması olan *Mantık Bilimi* yerine, onun mantığının uygulaması olan yapıtlarına, örneğin “*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*”nde öne sürülen politik çözümlere eleştiriye girişmesi de normal sayılmalıdır. Marx'ın sansüre ilişkin ilk yazılarında bu tutumu en açık örnektir. Yine, örneğin Hegel'in, sivil toplum, daha doğru çeviriyle, “yurttaşlar toplumu” bizzat kendisinin çözmesi olanaklı olmayan sorunları ortaya çıkarmıştır görüşünü ve onun “devlet-sivil toplum” karşıtlığını, ikiliğini benimseyen Marx, bu karşıtlık yerine “yurttaş (*citoyen*)-burjuvazi” karşıtlığı ikame ederken, Hegel'in “Devleti”ni de evrensel niteliğinden soyutlayıp, devleti de kapsayan modern siyasal kurumların (örneğin yüksek seçim kurulu, anayasa mahkemesi, meclis gibi) yurttaşlar toplumuna egemen çıkarların bir aracı olacak biçimde örgütlenmiş olduklarını belirterek devleti çözüm için değil de, yabancılaştırma aracı haline dönüştürmüştür. Elbette, Marx'ın bu yorumunu değerlendirirken, Marx'ın sınıf mücadelesinin keskinleşip, görünür kılındığı bir dönemde, devrim çağında, yazdığı ve Hegel'in yurttaşlar toplumunun burjuva toplumu olmadığı, “ideal” bir devleti yansıttığı, bu anlamıyla, Marx'ın anlayışının da Hegel'in devlet anlayışında bir *moment* olabileceği, akılda tutulmalıdır. Elbette, tezin kapsamı ve sınırları içinde ve Marx'ın yöntemini ilgilendirdiği ölçüde Hegel'in bu görüşlerini de ana çizgileriyle sunmamız gereklidir. Çünkü, Marx'ın toplum ve tarih felsefesi, onun perspektifini belirlemiştir ve bu perspektif, Marx'ın içinde yer aldığı tarihsel koşullar veri kabul edilirse, *çok büyük ölçüde* Marx'ın Hegel'ine, Marx'ın Hegel yorumuna, göre biçimlenmiştir.

Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi* isimli yapıtında belirttiği üzere, Sokrates, Platon'u felsefenin “insan sorunu ile başlaması gerektiğine inandırmıştı¹⁵⁸,” ama, kendimizi salt insanın bireysel yaşamı ile sınırladığımız takdirde, insana uygun bir yaşamı bulmak olanağı da yoktur, Platon'a göre, çünkü, “eğer bir bitki yanlış toprağa dikilmişse ve orada bir mucize tarafından kurtarılmadığı sürece her türlü aykırı eksikliği gösterecektir¹⁵⁹,” bu nedenle, “eğer devlette yenilik yapmakla işe başlamazsak, felsefede yenilik yapmayı umamayız. İnsanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmek istiyorsak, tek yol budur. Doğru siyasal düzeni bulmak, ilk ve en önemli sorundur”.¹⁶⁰ Hegel'in politik felsefesi, devlet

¹⁵⁸ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, s.73

¹⁵⁹ Ibid., s.74

¹⁶⁰ Ibid. s.74

merkezlidir ve Hegel, moral bireyciliğin tüm biçimlerini *toplumsallık* vurgusuyla eleştiriyor. Bu anlamıyla Hegel (ve Marx) Platon'un da ögüdünü tutmuş görünmektedirler.

Hegel'e göre, toplumsal yanı yok saydığı için öznelcilik, gerçek benliği(*self*) yok eder çünkü, kendini belirleme (*self-determination*), özerklik ve karşılıklı bağımlılıkla şekillenir: Kendini bulmak, başkalarıyla olan ilişkinin karakterini keşfetmektir. Bu anlamıyla Hegel'e göre, insanın özbilinci ve entelektüel gelişimi, toplumsal ve siyasal sonuçlarıyla birlikte toplumsaldır ve toplumun kültürü de onun insan zihnini biçimlendirme tarzı da, siyasal yaşamın "nesnel" kurumlarını belirlediği gibi, "öznel" duygu ve tavırları da belirler. Eş deyişle, kültür, insanı biçimlendirir.¹⁶¹

Hegel'in hukuk felsefesinde Devlet, toplumun bir ürünü değil, tersine, toplum ve onun siyasal, yasal ve toplumsal düzenlemeleri *a priori* olarak, geriye doğru, Devletçe koşullanmıştır. Diğer bir ifadeyle, İdea, Devlet'te kendi gerçek özünün bilincine ulaşmaktadır. Marx, Hegel'in devleti yurttaşlar toplumu ile karıştırmaması ve onun düzeyine indirgememesi nedeniyle eleştirir ama Hegel için, yurttaşlar toplumu hem bir devlet türü hem de devletin bir momentidir ve Hegel'in kendi mantığı içinde Devletin yurttaşlar toplumuna/sivil topluma indirgenmesi, onunla karışır hale gelmesi ise, onun kendine özgü amacı ile çelişir; devlet mülkiyetin koruyuculuğu için bir araç değildir, devletin daha bütünleştirici bir amacı vardır. Bu devlet türünde, insan gereksinmesinin karşılanmasına yönelmiş iktisadi faaliyet, özel mülkiyeti koruyan adalet yönetimi ve polis ve korporasyon dediği kurumlar aracılığıyla düzenlenir.¹⁶²

Marx'a göre, sivil toplum ya da yurttaşlar toplumu, artık sınıf mücadelesinin daha keskin yaşandığı bir "burjuva toplumdur"; bu anlamıyla Hegel'in kapitalist toplumunun "düzeyinin" Marx'ın dünyasından *bir ölçüde* farklı olduğunu söyleyebiliriz. Marx'ın bu nedenle, ekonomik koşullar ile özgürlük arasında ilişki kurmasını da, toplum konusunda farklı düşüncelerinin olmasını da daha doğal karşılamak mümkün görünüyor; bir anlamda, "insanların tarih yapmak için önce karınlarını doyurmaları gerektiği" düşüncesinin Marx'ta iyice yerleştiğini düşünebiliriz.

¹⁶¹ Thomas, loc.cit.,1980, s.38

¹⁶² Tom Rockmore, *Marx after Marx*, Blackwell Publishers, 2002, s.26.

Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş'te* Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri* 261'e atıfta bulunarak, Hegel'in somut özgürlüğü, özel çıkarlar sistemi ("aile-burjuva-sivil toplum") ile evrensel çıkar sisteminin özdeşliğine dayandığını belirttikten sonra, kendisinin bu iki alan arasındaki ilişkiyi daha açık olarak ortaya koymaya çalışacağını¹⁶³ "aile ve burjuva-sivil toplumun devletin öngereklilikleri, aslında etkin olan yan olduklarını, kurgusal felsefe gereğince her şeyin tersine döndüğünü, belirtiyor. Biraz geriye çekilirse, bu düşüncelerin ile nüvelerini Marx'ta hep buluyoruz. Marx'ın düşünsel gelişiminde kırılma noktası, babasının "hukuk tahsili" önerisine uymayarak felsefe okumaya karar vermesi ve doktorasını da felsefe üzerine yapmasıdır. Marx, babasına yazmış olduğu 10 Kasım 1837 tarihli mektupta hukuk çalışmalarından felsefeye geçmesinin nedenlerini yazmış; Avineri'ye göre de Marx, Hegel felsefesi ile karşılaşması sonucunda, Hegel felsefesinde, gerçeği değiştirebilmek için güçlü bir araç gördüğü için de felsefeye yönelmiştir. Avineri'nin yorumu kabul edilirse Marx'ın felsefeye yönelmesinde siyasal eğilimlerinin de etkisi olmuştur. Marx felsefe öğreniminin sonucunda bu dönemdeki en önemli eseri, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* isimli eseri yazmıştır. Bu eserin önemi, Marx'ın bu eserinde yaşamı boyunca korumaya çalıştığı Hegel'e yönelik tutumu yansıtmada aramak gerekir. Siyaset bilimci Shlomo Avineri¹⁶⁴,ye göre Marx, bu eserinde Hegel'i benimsemiş olduğu *Feuerbachçı*(felsefi)bakış açısından hareketle ve felsefe yöntemi ile eleştirmiştir.Marx, bu eserinde, Hegelci kavramları bir bütün olarak kabul ediyor ve daha sonra kullanılan kavramların felsefi çözümlemesine girişiyordu. Bu felsefi çözümleme, Marx'ı Hegel'in argümanının öncüllerini(*premises*) eleştirmesine, Hegel'in argümanını "mantıksal" olarak çözümlemesine götürüyordu. Marx, Avineri'nin atıfta bulunduğu söz konusu eserinde şöyle yazıyor:¹⁶⁵

"Hegel devletin temeli olarak gerçek özne(*real subject*) ile başlamış olsaydı, devletin gizemli öznellesirmesine(*subjectification*) gereksinim duymazdı.... Hegel yüklemeleri, nesnelere, onları gerçek öznelerinden kopararak bağımsız varlık haline getiriyor. Böylece de, gerçek özne onun(yüklemelerin) bir sonucu oluyor. Oysa, gerçek özne ve onun nesnellesmesi(*objectification*) ile başlanmalıydı...."

Marx, bu alıntıda da görüleceği üzere, Hegel'i Feuerbachçı bakış açısından, Feuerbach'ın varlıkbilim kuramını benimseyerek, *yöntemsel* anlamda eleştiriyor; eleştirisini de felsefe yöntemi ile yapıyor. Marx, sözkonusu eserinde, bu alıntıda görüleceği

¹⁶³Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yay. 2016,s. 7,

¹⁶⁴Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, p.17

¹⁶⁵Age.,p.17

üzere, yöntemsel bakımdan Hegel'in bakışının tersine çevrilmesi gerektiğini vurgulamış oluyor. *Kapital*'de de Marx, aynı Hegel yorumunda ısrar etmekte ve Hegel diyalektiğinin tersine çevrilmesinden söz ederek şöyle yazıyor: "Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuğun içindeki rasyonel yanı keşfedebilmek için, tersine çevrilmelidir¹⁶⁶". Marx'ın diyalektiği tersine çevirmekten söz etmiş olması ilk başta son derece anlaşılabilir görünse de Marx'ın kastettiği Hegel'in bakış açısı ve çıkış noktasının tersine çevrilmesi, diğer bir ifadeyle Hegel'in Marx'a göre, "idealist" öncülü olan çıkış noktasıdır; ama bu Hegel'in, Marx'ın Hegel'i olduğunu akılda tutmak gerekir. Marx'ın burada, gerçekliğin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin olarak "tersine çevirmesi"nin Engels'çe yorumlanmasının da yarattığı sorunları, tezimizin ilk bölümünde ayrıntılı olarak sunmuştuk. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Engels'in Marx'ı yorumu, tersine çevirmeyi, düşünce ve varlığı birbirinden ayrılarak, insan bilincini, hareket halinde maddenin kendiliğinden, kendi içsel dinamiğinin, bir sonucu olarak açıklamak sonucunu doğurmuştur. Aynı alıntıda, bir de mistik kabuğun içindeki rasyonel yandan da söz edilmektedir. Bu rasyonel yanın ne olduğu konusunda David Little tarafından yazılmış olan, *Scientific Marx* isimli yapıt, bu konuda yazılanları bütüncül olarak sunmaktadır. David Little, Hegel'in mantıksal analize dayalı *a priori* inceleme yöntemi olan diyalektik mantığı ile Marx'ın sisteminin bilimsel niteliğinin uyumlu olmadığını; Marx'ın kapitalizm üzerine yürüttüğü çalışmada, diyalektik yöntemi kullandığını ileri sürmenin, kapitalist üretim biçiminin deneysel niteliklerini, *a priori* mantıksal analizle keşfetmenin olanaklı olduğunu kabul etmeyi de içerdiğini belirttikten sonra, Marx'ın Hegel'de mistik kabuk içinde akla uygun bulduğu özün, tarihsel ve sosyal sürecin içsel dinamiğe göre gelişmesi ve bu içsel dinamiğin bilgisine dayanarak tarihsel değişimin çözümlenmesi ve açıklanmasının mümkün olduğu tezi ve sürekli çelişkilerle ilerleyen tarih anlayışı olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, David Little, mistik kabuk içindeki özün, yöntemle ilgili değil, toplumsal gerçekliğin bir özelliğine ilişkin olduğunu, çünkü Hegel'e göre, saf *a priori* çözümlenme ile, içsel dinamiğin keşfedilmesinin mümkün olduğu, oysa Marx'ın, somuttan başlamakta ve o maddi dünyanın gerçek özelliklerini uygun biçimde betimlemek için düşünceler üretmekte olduğunu ifade etmektedir. David Little'ın rasyonel öz'e ilişkin bu yorumu, metinsel kanıtlardan yoksundur, Marx'ın rasyonel öz ile ilgili olarak tam olarak anlatmak istediği alıntıdan da görüleceği üzere, "genel hareket biçimlerini" ile ilgilidir ve genel hareket biçimleri daha önce de gördüğümüz kadarıyla, ne olduğu ve bu

¹⁶⁶ (With him it is standing on its head. It must be inverted, in order to discover the rational kernel within the mystical shell). Marx, *Capital*, Penguin Books, 1982, s.103

yasaların formülleştirilerek maddi yaşama “uygulanması” Marx’ın eksik bıraktığı bir felsefi girişimdir.

Marx, Hegel’i Feuerbachçı bakış açısından, Feuerbach’ın varlıkbilim kuramını benimseyerek, *yöntemsel* anlamda eleştiriyor; eleştirisini de felsefe yöntemi ile yapıyor ve bu eleştirisini, *Kutsal Aile* eserinde de sürdürüyor. Bu son eserde Marx, yine felsefi bir çözümleme sunmaktadır. Bu çözümlemenin de belirli bir varlıkbilim kuramına yaslanan ve felsefe yöntemiyle bir çözümleme olduğunu söyleyebiliriz. Marx, söz konusu yapıtın “kurgusal inşa etmenin (*construction*) gizemi” üzerine yazdığı bölümde, Hegel ve izleyicileri kurgusal filozofların düşünme tarzını sunmaya ve eleştirmeye çalışır. Bu yapıtta Marx, kurgusal filozofun, önce gerçek tikel nesnelere hareketle (elma, armut, çilek, badem), genel Meyve ideasını biçimlendirdikten sonra, gerçek meyvelerden türettiği soyut ideanın (Meyve), kendi dışında bir şey (*entity*), aslında gerçek meyvelerin (elma, armut, çilek ve badem) gerçek özü (*true essence*) olarak tahayyül ettiğini belirtir. Marx’a göre, kurgusal felsefenin diliyle Meyve’nin armut, elma vb gerçek meyvelerin tözü (*substance*) olduğunun ileri sürülmesi, elma, armut vb gerçek meyvelerin duyulur algılanabilir gerçek varlıklarının yerine, gerçek meyvelerden çıkardığımız Meyve ideasının onların gerçek özü olduğunu söylemek anlamına geldiğini ileri sürer. Öyleyse, Marx’a göre, kurgusal filozofun şu soruyu yanıtlanması gerekir: Elma, armut, badem ve çilek gerçekte “töz”den, Meyve’den başka bir şey değilse, nasıl olur da Meyve bize bazen elma, bazen de armut olarak görünür? Marx’a göre, kurgusal filozof, Meyve’yi, ölü, hareketsiz bir varlık olarak almaz. Bu nedenle de tek tek tikel nesne olarak meyveleri, Meyve’nin görünüş biçimleri haline getirir. Bu tek tek tikel nesnelere Meyve’nin **özerk** etkinliğinin sonucu olarak ele alınması, Marx’a göre, Meyve’nin özne olarak kavranmasına neden olmuştur. Marx, yapıtında şöyle yazmaktadır:

“Kurgusal söyleyişte, bu işlem, tözü bir özne, içsel süreç, bir Saltık Kişi olarak kavramak olarak adlandırılır ve bu kavrayış Hegel’in yönteminin asli özelliğini oluşturur.”¹⁶⁷ Hegelci yöntemin asli özelliğinin, tözü (*substance*) bir özne olarak ele alması

¹⁶⁷“In the speculative way of speaking, this operation is called comprehending the substance as the subject, as an Inner process, as an Absolute Person and that comprehension constitutes the essential character of Hegel’s method,” Bkz. Karl Marx, *Holy Family*, s.82 Marx, aynı eleştiriyi, *Kapital* eserinde de, aradan geçen *Kutsal Aile* eserini yazmış olduğu 1844 yılından tam 29 yıl sonra, 1873 yılında *Kapital*’in meşhur Almanca baskısına yazmış olduğu *Sonsöz*’de tekrarlamış olduğu, bir önceki dipnota konu alıntıda da açıkça görmek olanaklıdır.

olduğunu ileri süren Marx'ın bu eleştirisini Marx'ın Hegel'e özdeksel bir varlıkbilim kuramı temelinde yöntemsel olarak yaptığı bir eleştiri olarak ele almak gerekir. Marx'ın bakış açısının ilk nüvelerini sunduğumuz bu felsefi açıklamalar, Marx'ın materyalist tarih ve toplum kuramının temelleri, dolaylı olarak da Marx'ın, *Kapital*'de de muhafaza etmiş olduğu öncüllerdir. Bu öncülleri veri kabul ederek Marx'ın Hegel'in hukuk felsefesine yönelik eleştirisine bakabiliriz. Hegel, Marx'a göre, bireylerle devlet arasındaki çıkar özdeşliğini savunsa da, asıl önemli olan unsur, özel mülkiyetin sivil toplumdaki, sivil toplum yoluyla rolüdür. Hegel bu çerçevede, Marx'a göre, mülkiyetin hukuksal önemini, insan gereksinimleri bağlamında korumuş olsa da, sivil toplumdaki itici güç olarak rolünü kavrayamamıştır. Marx, *Yahudi Sorunu*'nda kendi sivil toplum kuramını, "tür yaşamı", "tür varlığı" ile Feuerbach'a atıfla formüle etmeye başlıyor. Bu açıdan Marx'a göre, sivil toplumu belirleyen devlet değil, daha çok sivil toplum, ondan önce özel mülkiyet kurumu devleti belirlemiş olmakta ve bu açıdan toplumsal gerilimi çözümlmek için, üretim alanına geçilmektedir. Marx, *1844 El Yazmaları*'nda, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve işbölümünün yabancılaşma olarak adlandırılan bir koşula neden olduğunu ileri sürdüğü için Marx'ın bu dönem görüşlerini "yabancılaşma kuramı" bakımından değerlendirebiliriz.

Hegel'de Devlet ve sivil toplum ayrımı, bireylerin özel işleri ile toplumun kamusal işleri arasında bir ayrıma karşılık gelir. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde Marx, gerçek devlette, her bireyin hem türsel(kendi türünün bir üyesi) aynı zamanda toplumsal bir varlık(toplumsallaşmış bir insan) olduğunu ileri sürmüştü ve bu ayrımı da benimsememiştir. Feuerbach'ın Tanrı'yı insan doğasının bir yabancılaşması olarak gören anlayışına benzer biçimde Marx da, Devlet'i, toplumun kendi kolektif doğasına bir yabancılaşma olarak görmüştü; bu nedenle onun kaldırılmasını da yabancılaşmanın aşılması için yeterli kabul etmişti.

1844 El Yazmaları, Marx'ta materyalist tarih kuramına geçişte *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden sonra, bir diğer önemli aşama olarak görülmelidir. Marx, bu defa, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* yapıtını ele almıştır. Hegel tezimizin daha önceki bölümünde belirttiğimiz üzere, *Tinin Fenomenolojisi*'nde pek bilinen "efendi-köle" ilişkisinde, kölenin kurtuluşunu "bilinç düzeyinde" çözümler. Bu çözümler, Hegel'in yabancılaşmadan kurtuluşu da, nesneyi kendi ürünü olarak görme bilincini kazanmakla olanaklı gören anlayışına benzediği için örnek olarak vermeyi gerekli buluyoruz. Hegel'e göre, "efendi-köle" ilişkisinde somutla ilişkisi olan ben, köledir. Bu nedenle, çalışması

sayesinde başka bir varlık olabilir. Ancak kölenin ölüm korkusunu aşarak efendiden duyduğu dehşetli korkuyu aşmasını sağlayacak zaman uzun sürse de, köle, çalışmasıyla özgürlüğün “soyut ideasını” kazanır. Öte yandan, insanı, hem türsel bir varlık hem de toplumsal bir varlık olarak ele alan Marx, 1844 *El Yazmaları*'nda, Hegel'in yabancılaşmayı, “bilinç” düzeyinde çözümlemesini ve aşmasını, özel mülkiyetin var olduğu toplum düzeninde yeniden ele almıştır. Marx, son derece yanlış bir değerlendirme ile Hegel'in yalnızca “soyut olarak zihinsel emeği” tanıdığı söyler¹⁶⁸, oysa Hegel'e göre çalışan insan, somutla ilişkisi içinde verilmiş doğayı dönüşüme uğrattığı için ve insan kendi eylemini farklı koşullar altında tekrarlayacak olduğu için bu nedenle de kendisi de farklı eylem olacak ve dönüşüme uğrayacaktır ama, insanın kendi emeğin ürününe yabancılaşmasının yalnızca bilinç düzeyinde diyalektik olarak aşılmasını olanaklı görmemekle Marx, Hegel'i “gerçekçi” biçimde eleştirir. Marx'a göre, Hegel, insanı, özbilinç olarak görür ve onun emeğinin ürünü olan “nesne”nin ona yabancılaşmasından kurtulmasının yolunu, “nesneyi” kendi ürünü olarak görmesiyle, nesneyi bilincin başka bir boyutu olarak görmesiyle olanaklı görür. Marx özel mülkiyetin var olduğu koşullarda, bu yabancılaşmanın aşılmasını olanaklı görmez. Diğer bir ifadeyle, üretim biçimindeki bir değişikliğin işçiye “ben” sağlayacağını savunur. Chris Arthur'a göre Marx, üretim biçimine vurgu yaparken, Hegel, çalışmanın eğitici etkinliğini yeterli görür¹⁶⁹. Marx'a göre insan özbilinç değil, somut gerçek insandır. Bu insanın asli eylemi, tinsel değil, gerçek maddi eylemdir. Bu nedenle somut koşullarda özel mülkiyetin yarattığı yabancılaşma, özel mülkiyet kaldırılmadan aşılamaz. Bir başka açıdan, Marx için, insan, somut gerçek insan olarak, somut maddi eylemiyle, doğanın bir parçasıdır ve doğada *nesnel bir varlık olarak*, aktif bir somut eylemiyle, gerçek nesnelere üretir; öbür yandan da edilgin varlık olarak nesnel varlık dünyasına uyum sağlar. İnsanın, somut eylemiyle ürettiği kendi emeğinin ürünlerine yabancılaşmasının aşılması, bu yabancılaşmanın kaynaklandığı üretim araçları üzerinde “özel mülkiyet” kaldırılmadıkça olanaklı değildir. Çünkü, Marx'a göre, toplumsal bilinç biçimleri de, nihayetinde, üretimin maddi varlık koşullarına tekabül eder.

Marx'ın bu sonuçlarını temellendirmek ve Marx'ın sivil toplum içinde, toplumsal ilişkilerin iktisadi belirleyeni olan üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı üretim biçimine materyalist toplum ve tarih kuramında neden öncelikli ve belirleyici bir yer

¹⁶⁸“Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emek soyut olarak zihinsel emektir.” Karl Marx, Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Translated By Martin Milligan Karl Marx and Frederick Engels *Communist Manifesto*, Prometheus Books, 1998 s. 150.

¹⁶⁹<https://chrisarthur.net/hegels-master-slave-dialectic-and-a-myth-of-marxology/>

verdiği göstermek için, yabancılaşmaya, en genelden “nesne-insan” ilişkisinden özel-mülkiyet altında “nesne-insan ilişkisi”ne evrimi içinde bakmak istiyoruz. Hegel’de yabancılaşma için kullanılan kavram¹⁷⁰, *Entäusserung*, bir insanın mülkiyetini, kendi mülkiyetini gönüllü olarak elden çıkarması iken nesneleşme(*objectification*), bireyin kendisini bir nesnenin yapımında somutlaştırması, böylece, kendisiyle kendi dışsal ya da nesneleşmiş biçimi arasında bir ilişki yaratmasıdır. Hegel için, nesneleşme, o halde, yabancılaşma için gerekli ama, yeterli bir koşul değil, ayrıca, nesnenin gönüllü olarak elden çıkması da gereklidir. Hegel’in mülkiyet konusunda görüşünü, *Elements of the Philosophy of Rights (Hak Felsefesinin İlkeleri)* § 61’de bulabiliyoruz. Hegel, bu bölümde, mülkiyetimizin emeğimize bağlı olduğunu, mülkiyetin şeyin özüne ait değil daha çok ilineksel olduğunu, onu kullanmakla mülkiyetin “benim” olduğunu ifade etmekle, aslında, Locke’ın mülkiyette, emek arasındaki bağlantısını muhafaza ediyor.

Marx, Hegel’deki yabancılaşma kavramını da kendi tarihine ve toplumsal koşullarına taşıyor ve işçinin kendi ürününe yabancılaşması olarak yabancılaşmanın yeni anlamını (*conception*) bize sergiliyor. Bu yabancılaşma çözümlemesini Marx, daha sonra *Kapital*’de karşımıza daha somut olmak anlamında bilimsel bir açıklama olarak niceliksel ifadesiyle de artı-değer sömürüsü olarak sunmaktadır. *Marx, 1844 El Yazmaları* ilk iki el yazmasında, kapitalist toplumda yabancılaşmanın örneklerini sunduktan sonra, 3. *El Yazması*’nda kuramı sunmaktadır¹⁷¹ ve burada, çalışmayı olumsuz yanıyla kavrayarak, çalışmanın insanın gelişimine bir vasıta olmaktan çok, onun körelmesine neden olduğunu, insanı bir araç haline getirdiğini vurgulamakta ve bize bu yabancılaşmanın biçimlerini sunmaktadır. İşçi, ürünün kullanma hakkını yitirdiği için, kendi ürünü yadırgadığı gibi, zorunlu saydığı için de bizzat işin kendisini, böylelikle de kendi varlığının da yabancıları olarak, birlikte yaşadığı insanlara karşı yabancı olmaktadır.

Marx, bu dönemde Feuerbach’ın Hegel eleştirisini, Hegel’i “olumsuzlamanın olumsuzlanması” ilkesi bakımından eleştirmesini doğru bulmaktadır. Feuerbach’ı insanlar arasındaki toplumsal ilişkiyi merkeze alması nedeniyle öven Marx, bir karalamadan ibaret olan *Feuerbach Üzerine Tezler*’inin birincisinde, Feuerbach’ın materyalizmini, *der*

¹⁷⁰ Hegel’de din ile ilgili bir yabancılaşma çeşidi daha var: İnsanların inançlarına somut biçim verip, böylece kendine döndüğü, kendisinin farkında olduğu bir yabancılaşma. Bu yabancılaşma, Hegel’in nesnel tin dediğin insani doğa içinde yer alır.

¹⁷¹ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol yay. 1993, s. 163-217

Gegenstand'ı “nesne” olarak alması nedeniyle eleştirir. Marx, aslında, daha önce¹⁷² Kant felsefesinde gördüğümüz üzere, tasarımılanmış nesne olarak görünüşe değil de, aynavari bir biçimde nesnenin insan zihnine doğrudan yansımaya dayanan bilgi sürecini ve bu süreçte yer alan insanın (öznenin) konumu benimseyen mekanik materyalizmi eleştirir. Bununla birlikte, Kant'ın felsefesinde gördüğümüz anlama yetisinin (*understanding*) işlevini, Hegel'in düşüncenin belirlenimlerini gerçeğin belirlenimlerine tekabül etmesi içeren “materyalist” öncülün yerine materyalist öncül olarak insan etkinliğini, *praxis*'i koyar. Bu pratik, bilgi edinme sürecinde¹⁷³ bir doğrulama yöntemi olarak işlev görür ve Marx'ın epistemolojisine *pragmatik* bir boyut katar. Hegel'de İdea'nın kavram ve gerçeklik birliği olmasına benzer biçimde, Marx da, kavramın insanın üretici faaliyetiyle doğrulanması gerektiği ilkesini benimseyerek, Feuerbach'ı en çok eleştirdiği yerde, Hegel'e yaklaşır. Marx, Feuerbach'ın insanı yalnızca doğanın bir parçası olarak ele alan özdekçi yorumuna Feuerbach üzerine yazdığı tezlerin özellikle 1. ve 6.sında 1844 yılında Hegelyen eleştiri getirir.

Marx'ın bu eleştiri alışkanlığı, materyalizm karşısında diyalektiği vurgulamak, idealizm karşısında da materyalizmi vurgulamak, onun materyalist diyalektiğinin bir özelliğidir. Bu nedenle, örneğin, Hegel'e *dead dog* muamelesi yapıldığı anda kendisini Hegel'in öğrencisi ilan etmekten kaçınmazken, diyalektiğe; Hegel'e yaklaştığında da materyalist olduğunu özellikle belirtmek ihtiyacı duyar. Marx, kendi materyalist diyalektiğini, hem Hegel'in idealizminden hem de maddenin sadece tek yönlü ve dışsal etkiye dayalı hareketini kabul eden (mekanik) materyalistlerden ayırmaya özen gösterdiğini yazılarından ve mektuplarından görebiliyoruz. Örneğin Marx, Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 6 Mart 1868 tarihli mektupta¹⁷⁴, kendi gelişim yönteminin (*method of development*) Hegelyen olmadığını, kendisinin materyalist, Hegel'in ise idealist olduğunu özellikle vurgular. Bu vurgunun siyasal nedenleri de vardır ve Marx, mistik hale

¹⁷²Hence it happened that the active side, in opposition to materialism, was developed by idealism — but only abstractly, since, of course, idealism does not know real, sensuous activity as such. (Bu nedenle aktif yön materyalizmin tersine idealizm tarafından geliştirilmiştir ama sadece soyut olarak, çünkü, doğal olarak, idealizm gerçek, duyusal faaliyeti tanımaz.)

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>

¹⁷³The question whether objective truth can be attributed to human thinking is not a question of theory but is a practical question. Man must prove the truth, i.e., the reality and power, the this-sidedness [Diesseitigkeit] of his thinking, in practice. The dispute over the reality or non-reality of thinking which is isolated from practice is a purely scholastic question.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>

¹⁷⁴“He knows very well that my method of development is not Hegelian, since I am a materialist and Hegel is an idealist. Hegel's dialectic is the basic form of all dialectic, but only after it has been stripped of its mystical form, and it is precisely this which distinguishes my method.”

getirilmiş diyalektik “var olanı yüceltir görüldüğü için ¹⁷⁵”, bundan kaçınır. Marx, *Kapital*'de kendi materyalist diyalektiğinin özlü bir ifadesini verir: “En kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır.”¹⁷⁶

Marx'ın materyalist diyalektik sentezi, maddi olanı, diyalektik biçimiyle kavramak yoluyla işler. Bu nedenle, onun yabancılaşma kuramına, insanın üretici faaliyeti bağlamında söylediklerini derinleştirmek için biraz daha yakından bakabiliriz. Yabancılaşma bağlamında Marx'ta *Entäusserung* yanında bir de *Entfremdung* kavramına rastlıyoruz. İlki için, *alienation* karşılığı, ikincisi için de *estrangement* karşılığı kullanılmaktadır. Dilimize, birinci sözcüğü *yabancılaşma* olarak ikinci sözcüğü de *yabancılık* olarak çevirmeyi uygun görüyoruz. İkinci sözcük, *Entfremdung* Almanca'da kişilerin birbirinden kopması, ayrılması anlamına gelirken, ilk sözcük, daha önce de söylenildiği üzere, nesneleşmeyi de kapsayan kendi mülkünü elden çıkarmayı anlatıyor.

Marx yabancılaşmayı, dört biçime ayırır, bu biçimleri yabancılaşmış emeğin belirlenimleri olarak görmek de olanaklıdır. Yabancılaşmanın ilk iki biçimi, işçinin kendi ürününe yabancılaşması ile, kendi üretim faaliyetine yabancılaşmasını kapsamaktadır. Bu iki yabancılaşmadan, Marx, modern toplumda işçinin tür yaşamına yabancılaşması sonucunu türetir. Marx'ın bu sonuca, onun insan doğasına ilişkin görüşlerini, bu iki öncüle dahil edilmesiyle ulaştığını söylemek gerekir. Marx, burada Feuerbach'tan aldığı türsel yaşam kavramını, Hegel'in “insan özbilinç”tir sonucunu eleştirmek için kullanır. Marx, insanın hem doğal varlık, hem de kendi için varlık, türsel varlık olduğunu ileri sürerken, aslında, insanın emeğiyle, kendisini yarattığını ileri sürmek isterken, bir yandan da Hegel'in emeğin özünü doğru kavramış olduğu düşüncesini elinde tutmak istiyor; ama öte yandan da, Hegel'in emeğin özünü kavrarken, soyut zihinsel emeği dikkate aldığını, somut maddi emeği dikkate almadığını da ileri sürerek, daha önce Hegel bölümünde Hegel'in “efendi-köle” diyalektiğinde sunduğumuz kölenin somut maddi emeği üzerinden yaptığı çözümlemeyi göz ardı ediyor. Bu açıdan bakıldığında Marx'ın, Hegel'in soyut zihinsel emeği yerine, somut maddi emeği ikame ettiği düşüncesi de hatalı olmaktadır ve bütüncül bir değerlendirmeden yoksundur; ancak bu hatalı yorum, yine de Marx'ın yabancılaşmanın üçüncü biçimine, ya da üçüncü boyutuna ilişkin çözümlemesini geçersiz kılmaz, fakat

¹⁷⁵ Marx, *loc. cit.*, s.103

¹⁷⁶ *Ibid*, s.284

Marx'ı Hegel'e onun sandığında daha fazla yaklaştırır. Marx'ın doğal insanı, doğal bir varlık olan, türe özgü her şeyden soyutlanmış bir varlıktır, bu anlamıyla insan olmayan canlı ile aynı özellikleri paylaşır. Bu doğal insanla ilişkilendirilen güçlerin iki temel özelliği vardır; bir yandan bu güçler, yetenek, dürtü ve eğilimleri kapsar, öte yandan da bu güçlerin tatmin edilmesi, insan bedeni dışındaki nesnelere yönelmek yoluyla olur.

İnsanın doğal güçlerinin bir nesneye ihtiyaç duyması, onun somut, canlı tarih yapmadan önce, karnını doyurmaya çalışan insan olduğunu, Marx'ın deyişiyle, doğada “nesnel bir varlık” olduğunu gösterir. Marx'a göre, insanın sadece insan olduğu için sahip olduğu güçler ve gereksinimleri, doğal ve türsel niteliktedir. Türsel güç ve gereksinimler, onu ayıran özelliklerdir. İnsanın türsel etkinliği, bilinçli bir etkinlik olarak doğal fiziksel ihtiyacınının karşılanmasına yönelik ihtiyaçlar dışında, bizzat kendi türsel gereksinimlerini de karşılamaya yöneliktir. Başka bir biçimde ifade edilirse, Marx'a göre, üretim, insanın kendisini türsel bir varlık olarak yarattığı nesnel tin dünyası olarak karşısına çıkar; ama bu nesnel tin dünyası, artık onun olmadığı için, üretici faaliyet, artık onu türsel yaşamından kovar, türsel yaşam ona bütünüyle yabancı hale gelir. Marx'ın insanı türsel bir varlık, aslında daha açıklayıcı ifadeyle, kendi için varlık olarak görmesi, insanın kendi amaçları peşinde koşan aktif, öz bilinçli bir varlık olmasını anlatmaktadır. Bu insan, aslında, Hegel'in *apperceptive* insan betimlemesinden kendisini özne kavramı altına alabilen insandan farklı değildir. Marx, Hegel'in kölesini, somut, canlı birey olarak, emek gücünü satan, meta üreticisi işçi olarak, “özgür emekçi” olarak dolaştırmaktadır. Marx'ı Hegel'den ayıran yan da, bu yabancılaşma anlayışını, kendi çağının koşullarına göre yeni anlamıyla ele almış olmasında yatar.

Açıkça görüldüğü üzere, Marx'ın yabancılaşmasının boyutları (*aspects*), insanın kendi ürünüyle, üretici etkinliğiyle, kendi türü, türsel varlığıyla ve nihayetinde de öbür insanlarla olan ilişkileri üzerinden sunulur; bu boyutlar sözkonusu kavrama ilişkin farklı tarihsel aşamalar sıra dizini değil de kavramın belirlenimleridir. Yabancılaşma, Marx'ta, üretim araçlarının özel mülkiyetinin egemen olduğu bir toplum yapısında kazandığı anlayışı da kapsayacak biçimde geliştirilmiştir. Bu açıdan karşımızda, salt Hegelyen bir yabancılaşma yoktur, üretim araçlarının özel mülkiyeti de yabancılaşmanın belirlenimlerinden biri haline gelmiştir ve yabancılaşma toplumsal uzlaştırılmaz bir çelişkidir. Hegel'de yabancılaşmanın, hem nesneleşmeyi hem de emeğin ürününün gönüllü olarak elden çıkarılmasını kapsadığını, daha önce de ifade etmiştik; burada “gönüllü olarak

elden çıkarmayı” Devletin güvence altına aldığı bir törel yaşamda sözleşmeye dayalı bir toplumun bir savunması olarak ele almak da olanaklıdır. Oysa Marx’ta, hukuk düzeni de, öbür tüm siyasal kurumlar gibi, egemen çıkarın bir aracı olması, devletin bu niteliğini ve sözleşme hukukunun nesnelliğini de ortadan kaldırmaktadır. Üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin hakim olduğu toplumlarda, işçinin emeğinin ürününün gönüllü olarak terk edilmesi değil de, kapitalistin kontrolü altındaki üretim sürecinde ürünün kapitaliste ait olması nedeniyle emeğinin ürününün zor koşullar altında, zorunlu olarak devri vardır. Burada, yeni bir ilişki biçimi olarak ürün ile işçi arasındaki ilişkiyi, işçi üzerinde “güç” uygulayan, “ona düşman” yabancı bir nesne olarak ürün ile işçi ilişkisine dönüşümü de yabancılaşma kavramına dahil ediyoruz. Diğer bir ifadeyle, sadece nesneleşme yok, aynı zamanda ürünün işçi dışında bağımsız bir varlık, bir güç olarak onun karşısına çıkmasıyla, insanın öbür bireylerden kopuşu, yabancılığı da sözkonusudur. Burada, işçi ile ürünü arasındaki ilişkide, ürünün işçi üzerinde bir güç uygulayan yabancı bir nesne haline dönüşmesi, ürünün yabancı bir nesne olarak “sermaye” haline geldiğinin bir ifadesidir. Marx’ın bu yaklaşımının önemli yanı da, bu sürecin işçinin “*inorganik*” bedeni dediği doğa’dan kopuşunu getirmesidir. Böylelikle, üretici faaliyet, yabancılaştıran bir faaliyet olarak karşımıza çıkıyor: İşçiyi hem üretim nesnesinden hem de en temel niteliklerinden uzaklaştırıyor, nesneleşme, özel mülkiyet yoluyla, *dolayısıyla*, yabancılaşmaya dönüşüyor ve sonuçta, işçi varlığının maddi koşullarından ve yaşamsal faaliyetinden uzak, “yabancı” haline geliyor. Christ Arthur’un belirttiği üzere¹⁷⁷, toplumsal bir inşa olan özel mülkiyet, *genel anlamıyla* malların üretim ve dağıtımda, insan ilişkilerini organize etme tarzıdır, insan varoluşunun temeli değildir, gelişmiş biçimiyle de, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet yoluyla, değer yaratan emek, emekçinin çalıştıkça değer yarattığı, sermaye birikmiş değer olduğu için de, aslında sermayeyi sürekli yeniden üreten emek haline dönüşmektedir. Marx’ın 1844 *Elyazmaları*, tek başına alındığında parlak düşüncelere sahipse de, bu yazılar, Marx’ın *Kapital’inin sistematigi* içinde daha anlaşılır hale gelir, ayrıca, Marx’ın yöntemi bakımından da bize bazı ipuçları sunar. 1844 *Elyazmaları’nda* Marx, önce, genel olarak insan’ın doğa ilişkisi ile, üretici faaliyet üzerinden toplumsal varlığa geçişini, daha sonra da kapitalist toplum içinde bu ilişkiyi ele alıyor ve bu çözümlemesini *Kapital’in* İngilizce basımında, 7.Bölüm, *Emek Süreci ve Volarizasyon Süreci* bölümünde daha sistematik biçimde sunuyor.

¹⁷⁷<https://chrisarthur.net/dialectics-of-labour-marx-and-his-relation-to-hegel/dialectics-of-labour-chapter-2-private-property/>

4.2.1844 El Yazmaları'ndan Yöntemin Maddi Temellerine

Tezin önceki bölümlerinde varsayım olarak kabul ettiğimiz süreklilik tezini de doğrulayan yukarıdaki sunum, Marx'ın, 1844 El Yazmaları'nda, *Kapital*'de de koruduğu yöntemine ilişkin ipucu da vermektedir. Marx'ın yöneme ilişkin ipucunu hem de sunumunu “Marx'ta özel mülkiyetle yabancılaşma ilişkisi nasıl ele alınmaktadır?” sorusu çerçevesinde gösterebiliriz. Marx, özel mülkiyet ile yabancılaşma arasındaki ilişkiyi önce, genel ve tarihsel olarak malların üretim ve dağıtımında, insan ilişkilerini organize etme tarzı olarak ele alıyor; bununla bize, daha sonra tıpkı işbölümü ile mübadele arasındaki ilişkiyi çözümlemesinde göreceğimiz gibi, özel mülkiyetin insandaki doğal bir eğilim olmadığı, özel mülkiyet olmasa da, malların üretim ve dağıtımının olanaklı olduğunu ifade etmiş, aynı zamanda tarihsel olarak özel mülkiyetin yabancılaşmanın doğrudan (*immediate*) nedeni olduğu ifade etmiş oluyor. Çözümlemesinin ikinci aşamasında Marx, “bir nesne en gelişmiş halinde en iyi kavranabilir” ön kabulü ile, özel mülkiyet ve yabancılaşma ilişkisini, kazandığı yeni anlamı, gelişmesinin en son aşamasında (sermayenin toplumsal bir güç haline geldiği aşamada) kavramaya çalışıyor ve özel mülkiyeti bir yandan “yabancılaşmış emeğin” ürünü, öte yandan da emeğin kendisi aracılığıyla yabancılaştığı bir araç olarak ele alıyor. Bu anlamıyla, özel mülkiyet ile yabancılaşmış emek arasındaki ilişki, dinamik bir ilişki haline geliyor. Bu ilişkinin dinamiği, kendi içinde taşıdığı çelişkiden doğuyor, çünkü, bir yandan yabancılaşmış emeğin ürünü olan özel mülkiyet, en gelişmiş biçimiyle, sermaye, yani biriktirilmiş değerdir, değer in özü, onu yaratan emek, emekçi, çalıştıkça daha da fazla değer, sermaye üretir, bu da emeğin ürettikçe daha da yabancılaşması anlamına gelir. Bu ilişkinin içinde yer aldığı ya da bu ilişkinin oluşturduğu birimin (*unity*) kendisini üretme, yeniden üretme biçimi bu “değer üretmenin” devamına bağlıdır. Dikkat edilmesi gereken husus, Marx'ın dinamiği kavramaya çalışırken, “neden-sonuç” yerine, “bütün”ün kendisini nasıl yeniden ürettiği üzerinden açıklama sunmuş olmasıdır. Marx'ın mantığını, düşünme tarzını *Kapital*'in İngilizce basımında, 7. Bölüm, *Emek Süreci ve Volarizasyon Süreci* bölümünde görüyoruz: Marx şöyle yazıyor.

“emek sürecinin, ilk önce, tüm belirli toplum biçimlerinden bağımsız olarak incelenmesi gerekir. Emek, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle

mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir.”¹⁷⁸

Marx, emek sürecinin genel karakterini sunduktan sonra bu sürecin diyalektik niteliğini, dinamiğini, eğilimini, emeğin doğayı değiştirirken kendisinin de değiştiği de belirtiyor: “Emek, kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir”¹⁷⁹

Marx buradan hareketle, bu emek sürecinin doğal değil, insan iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını, toplumsal bir yapı olduğunu da ifade ederek, hem insanı doğanın *pasif* bir parçası olarak gören mekanik materyalizme (Feuerbach), bu süreci insanın doğal eğilimlerine bağlayan politik iktisatçılara; “neden-sonuç” açıklama biçimine bağlı kalanlara yanıt vermiş oluyor ve şöyle yazıyor.

“Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur.”

Marx, emek sürecinin genel, tarihsel karakterini sunduktan sonra, ikinci aşamada bu biçimin kapitalist üretim tarzının hakim olduğu toplumlarda aldığı biçimi sunmak için kapitaliste dönüyor ve emek sürecinde emeğin yabancılaşmasının iki temel faktörünü gösteriyor.

“(…) Kapitalistimize dönelim (...) Emek gücünün kapitalist tarafından tüketilmesi biçiminde gerçekleşen emek süreci, iki belirgin özellik gösterir. İşçi, emeğinin kendisine ait olduğu kapitalistin denetimi altında çalışır. Kapitalist, işin yöntemine uygun şekilde yapılmasına, üretim araçlarının gerektiği gibi kullanılmasına, dolayısıyla ham madde israfının önlenmesine, (...) dikkat eder. Ama ikincisi, ürün, onun dolaysız üreticisinin, yani işçinin değil, kapitalistin malıdır.”

Marx, buradan hareketle, emek sürecinin volarizasyon süreci de olduğunu, işçinin çalıştıkça değer ürettiğini, bu değerın özünün de emeğin değişim değeri ile kullanım değeri arasındaki fark olduğunu, işçinin çalıştıkça sermaye ürettiğini ve kendine yabancılaştığını ortaya koyar. Burada gördüğümüz mülkiyet artık, özgür emeğin sömürsüne dayanan kapitalist özel mülkiyettir.

“Kapitalist, söz gelişi, emek gücünün bir günlük değeri için ödeme yapar. Bunun kullanımı, diğer herhangi bir metanın, örneğin bir gün için kiraladığı bir atın kullanımı gibi, o gün için kendisine ait

¹⁷⁸Marx, loc.cit, 1982, 283 vd.; Marx, loc.cit. 2011,182 vd.

¹⁷⁹Marx, ibid.

olur. Metanın kullanımı metayı satın alana aittir ve emek gücünün sahibi emeğini verirken, aslında sadece satmış olduğu kullanım değerini vermektedir¹⁸⁰.”

Bu konuda belirtilmesi gereken önemli bir sonuç da vardır: Marx’ın klasik politik iktisatçıların, tarihsel olanı, insanın doğal eğilimleriyle temellendirip doğal, evrensel olarak kabul ettikleri örneğin, “özel mülkiyet”, “mübadele” gibi ilişkilerden hareketle kapitalist üretim biçimine de evrensel ve doğal nitelikler eklediklerini ifade etmekle Marx, aynı zamanda meta üretimine dayanan kapitalist toplumun da doğal, evrensel ve kaçınılmaz olmadığını ama toplumsal inşa olduğunu belirtiyor ve daha önce de atfı verdiğimiz, “En kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır,”¹⁸¹ diyerek ve mimarın kafasında kurduğu amacı, “(...)kendi iradesi[yle] amacını da gerçekleştirmiş ...¹⁸²” olacağını vurgulayarak, sözkonusu toplumsal yapıların insan iradesinin sonucu olduğunu da vurgulamış oluyor. Bu Hegel’in “nesnel tin” dünyasını çağrıştırmaktadır. Marx’ın bu açıklamalarının bir diğer önemli sonucu, Marx’ın toplumsal varlıkbiliminin, insanın kendi iradesine göre biçimlendirilmiş doğa ve doğayı değiştirirken kendisi de değişen toplumsal varlığı ve onun ürettiklerini kapsamasıdır. Marx’ın, ayrıca insanın karşısına çıkmış “ham” haliyle doğa için ayrıca bir varlıkbilimi bulunmaz. Ham haliyle doğadan nesnel tin alanına geçiş, bilimin konusudur ve hareket halinde maddeye dayalı varlıkbilimi Engels’in varlıkbilimidir; Marx’ın değil. Marx’ın insanı toplumsal bir varlık olarak üretici faaliyetiyle içinde yer aldığı, dönüştürerek dönüştüğü doğanın bir ürünü olarak görmüş olmasında; ama öte yandan da, doğayı da, yabancılaşmış emeğin üretici etkinliği üzerinden insani doğa olarak, ona hükmeden bir doğa olarak ele almıştır. .Bu açıdan Marx’ın doğayı, toplumsal bir varlık olarak insanın üretici etkinliği üzerinden kavramsallaştırdığı sonucuna ulaşabiliyoruz. Bunun yanında, Marx’ın açık uçlu diyalektiğini, siyasal eylem içinde olmasının da yönlendirmesiyle, teorisiyle pratiğinin sürekli etkileşimiyle, olgular karşısında düşüncesini biçimlendirdiğini de görebiliyoruz. Öte yandan, Marx’ın bu açık uçlu diyalektiği, bu diyalektiğin bir çalışma yöntemi olarak benimsenmesi durumunda, Marx’ın yapıtlarının biçimlenmesini etkilemesi yanında, Marx’ın çalışmalarının tamamlanmasını da etkilemiştir. Marx öldüğünde *Komünist Manifesto* ve *Kapital’in* yazarı olarak biliniyor; öbür yapıtları vasıtasıyla bilinmiyordu; ama bugün yapılan çalışmaların bize gösterdiği, Marx’ın bıraktığı el yazmalarının da onun düşüncesini anlamak için

¹⁸⁰Ibid

¹⁸¹Ibid.

¹⁸²Ibid

dikkate almak gerektiğidir. Bu düşünceler bizi, Marx'ın *Kapital ve Komünist Manifesto* dışındaki öbür yapıtlarına ve materyalist tarih ve toplum kuramına yönlendirir.

Marx, *Alman İdeolojisi* isimli yapıtında, hareket noktasını Hegel'in aksine her türlü metafizikten arındırmaktadır: “Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, (...) maddi yaşam koşullarıdır. Bu öncüller, demek ki, ancak ampirik olarak oluşturulabilirler,” diyen Marx, aynı yapıtta, “fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimini, her şey den önce, doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine , (...)¹⁸³ bağlamaktadır. Marx bu tutumunu *Kapital*'de de sürdürmüştür.*Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı* eserinin Önsöz'ünde, yönteminin materyalist temelini sunmuştur.¹⁸⁴. Marx'ta toplumsal yaşamın temeli, üretim biçimidir.Üretim biçimi, toplumun gelişmesini sağlayan ana faktördür.Marx, üretim biçiminde iki yanlı bir ayrım yapmaktadır.Üretim biçimi, bir yandan insanın doğa ile ilişkilerini kapsamak bakımından, üretim güçlerini; öbür yandan da, insanın üretim faaliyetiyle, öbür insanlarla ilişkisi bakımından da üretim ilişkilerini kapsar.Makinalar, çeşitli nitelikleriyle insanları kapsayan üretim/üretici güçler ile insanların tek başlarına üretim yapamamaları nedeniyle üretim güçleri kavramına eklenen üretim ilişkileri, materyalist tarih anlayışının iki temel kavramıdır. Dolayısıyla, insanlar üretim etkinliğinde salt doğaya değil ama, birbirlerine de etkide bulunurlar. Kapitalist bir toplumda üretici güç, işçi sınıfıdır.Üretim biçimi, üretici güçlerle, üretim ilişkileri arasındaki diyalektiğin sonucu olarak gelişir, gelişmesini devam ettirir.Dolayısıyla, materyalist tarih kuramı için, üretimin dışsal karakteri onun, insan bilincinden bağımsız olması, materyalizme içeriğini kazandırır.Bu bağlamda, doğanın insan bilincinden bağımsız olup olmadığı, materyalist tarih kuramı bakımından ilgisizdir. Marx, 1859 Önsözünde, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin sonucu olarak tarihsel hareketi almış olsa da, *Komünist Manifesto*'da, tarihi hareket ettiren güç, sınıflar arası çatışmadır. Marx'ın bu iki farklı görüşünü tartışmanın yeri burası olmasa da, bu iki görüş arasındaki farklılığı, Marx'ın açık uçlu diyalektiğine bağlamak yeterlidir; Marx, teorisini, toplumsal yaşamın, üzerinde çalıştığı konunun gerektirdiği ölçüde, somut yaşamın diyalektiğine göre, çünkü maddi olanın önceliği vardır, değiştirmektedir. Bunun en açık kanıtı, *Brumaire ve Formen*'dir. Marx'ta sürekli biçimde belirli şemalar arayıp, gerçekliği, toplumsal yaşamı, Marx'tan aldığı şemalara uydurmaya çalışmak yaklaşımı, Marx'ın çabasını, yöntemini anlamamaktan kaynaklanır. Marx, *Brumaire*'de, materyalist tarih teorisinin bir uygulamasını verse de, bu

¹⁸³ Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, 1992b, s.36

¹⁸⁴ Marx, op.cit, 1993, s.26

uygulama, işçi sınıfı ile burjuvazinin en gelişmiş biçiminde, temel sınıflar olduğu bir toplumun değil, kralcılarının, Legitimistlerin, Orleanistlerin çıkarlarının temsil edildiği toplumdur. Marx'ta önemli olan, toplumsal değişimin diyalektik karakterini yakalamaktır; yoksa, somut içeriği, şemaya uydurmak değildir. Bu nedenle, Marx'ın tarih ve toplumsal değişim kuramında, altyapının belirleyiciliğini esas almak, üstyapısal kurumların özerkliğini de dikkate *almamayı* gerektirmez. Marx'ın kendisinden hareket ettiği perspektif ve yöntem budur. Altyapının nihai belirleyiciliğinden ne anlamak gerektiğini Marx, *Kapital*'de sunar.

“Bu vesileyle, “Zur Kritik der Pol. Ökonomie”, 1859, eserimin yayınlanmasından sonra bir Alman-Amerikan gazetesinin bana yöneltmiş olduğu bir itirazı kısaca cevaplandırmak istiyorum. Orada, benim, her bir üretim tarzının ve onunla uyuşan üretim ilişkilerinin, kısacası, “toplumun iktisadi yapısının gerçek temel olduğu, hukuki üstyapının bunun üzerinde yükseldiği ve buna belli toplumsal bilinç ve düşünce biçimlerinin karşılık geldiği”, “maddiyatın üretim tarzının toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşam sürecini genel olarak belirlediği” yolundaki görüşümle ilgili olarak, bu söylenenlerin tümünün, maddi çıkarların ağır bastığı bugünkü dünyamız için doğru olduğu, ama, Katolikliğin güçlü olduğu Orta Çağda ve politikanın egemen olduğu Atina'da ve Roma'da doğru olmadığı söylenmişti. Her şeyden önce, bir kimsenin kalkıp Orta Çağ ve antik dünya hakkındaki bütün dünyanın bildiği tekerlemeleri bilmeyen birilerinin kaldığını varsayması insana garip geliyor. Şu kadarı apaçıktır: Ne Orta Çağ Katoliklikle, ne de antik dünya politikayla karnını doyurabilirdi. Tersine, birinde politikanın, diğerinde Katolikliğin baş rolleri oynamasını, o toplumların kendi geçimlerini sağlama tarzları açıklar. Bunun dışında, örneğin, onun gizli tarihini toprak mülkiyeti tarihinin meydana getirdiğini bilmek için, Roma Cumhuriyeti tarihi ile bir parça tanışıklık yeter. Diğer yandan, maceracı şövalyeliğin toplumun bütün iktisadi biçimleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı hatanın cezasını Don Kişot çoktan çekmiş bulunuyor.¹⁸⁵”

Marx'ın çözümlemesinde benimsediği ilkeler, kapitalist toplumun gelişme evresine bağımlıdır, teorinin, idealize edilmiş koşulları yansıttığı da hep akılda tutulmalıdır. Bu varsayım altında, Marx'ın materyalist tarih kuramı çerçevesinde, üretim faaliyetine bakabiliriz. Üretim faaliyetinde insanlar, yalnızca doğaya etkide bulunmamakta, çeşitli biçimlerde birbirlerini etkileyerek üretimde bulunmakta ve daha sonra da, ürettiklerini değiştirmektedirler. Bu nedenle, Marx'ın kuramında, üretim ilişkileri, öbür bütün ilişkileri, insanın üretim araçlarıyla olan ilişkisini, mülkiyet biçimini belirler. Bu nedenle, insan ilişkileri üretim araçlarının mülkiyetinin belirlediği bir mahiyete sahiptir. Üretim araçları sahipliği, insanlar arasındaki ilişkiyi de bir egemenlik ilişkisi haline sokmaktadır. Üretim biçimi toplumun yapısını belirlediğine göre, toplumun yapısının değişimi de, üretim biçimindeki değişime bağımlıdır. Üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki diyalektik, üretim güçlerinin gelişme düzeyine bağlı olarak bir çelişki düzeyine ulaşırsa, diyalektik de işlemeye başlar. Normal koşullar altında, bu ikisi arasında bir uyum olmak zorundadır; ama üretim araçları değişince, ilk hareketlenme de başlar. Üretici güçler içindeki üretim araçlarındaki değişiklik, toplumsal ilişkileri de hareketlendirmeye başlar. Üretim ilişkileri

¹⁸⁵ Marx, op.cit., 2011, s.90,91

aynı kaldığı koşullar altında, üretim araçlarındaki bir değişiklik, çelişki yaratır. Bu çelişki üretim güçlerinin gelişmesini engellediği ölçüde, sınıflı toplumlarda bir çatışmaya neden olur. Bu nedenle, üretim ilişkilerinin gelişimi, üretici güçlerin gelişimine bağlıdır.

Materyalist tarih teorisine göre, toplumun gelişmesi, üretim biçimine bağlıdır, bu nedenle, altyapı, tüm üretim ilişkilerini, özellikle mülkiyet ilişkilerini, bu mülkiyet ilişkilerine bağlı olarak gelişen bölüşüm, değişim, dağıtım biçimlerini, buna karşılık düşen tüm ilişkiler esas alırken, üst yapı da bu temel yapıdan gelen onun karakterine uygun olan, siyasal, hukuksal, ideolojik alanı etkiler. Marx'ın bu kısa açıklamasını sunmaya çalıştığımız bu toplumsal değişim kuramı, idealize edilmiş koşulları yansıtır ve Marx'ın yönteminin maddi temelidir. Bu anlamıyla Marx, aslında bize, toplumun ne olduğu hakkında bir çözümleme yapmadan ya da bu konuda bir kuramı benimsemeden, toplum bilim yapmaya kalkışmanın olanaksızlığını vurgulamak yanında, doğası gereği yöntemin de üzerinde işleyeceği toplumsal çözümlere bağımlılığını da vurgulamış oluyordu. Öte yandan, Marx'ın bu kuramının bir kuram olarak, içinde yaşanan toplumun özel koşullarına göre farklı biçimlerde görüleceğini dikkate almamız gerekir. Bir kuramın yöntemin temeli olmasının ne anlama geldiğini, Marx'ın Aristoteles eleştirisinde gösterebiliriz. Marx, Aristoteles'in "değer" kavramından yoksun olduğunu belirtiyor. Aristoteles'te şu var: 5 yatak=1 ev; 5 yatak=şu kadar para. Aristoteles'in, yatağın değer ifadesinde, "yatağın değerini, ev ile temsil ettiren ortak öz nedir", sorusunu, böyle bir şey gerçekte varolamaz, diye yanıtlamasını Marx, onun yaşadığı dönem Yunan toplumunun köle emeğine dayanması, homojen emek gücü eşitliğinin olmamasıyla, açıklıyor.¹⁸⁶ Marx'a göre, "değer ifadesinin sırrı, yani her tür emeğin genel anlamda insan emeği oldukları için eşit olduğu düşüncesi... ancak, emek ürününün büyük kütesinin meta biçimini aldığı ve bunun sonucu olarak da, metaların, insanla insan arasında, meta sahipleri arasında egemen bir ilişki halini aldığı toplumda mümkündür."¹⁸⁷ Bu nedenle, kategorilerin varlığı, insan düşüncesine yansımaları, içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliğe bağımlı ise, Aristoteles örneğinde olduğu gibi, yöntem de ancak kategorilerin türetilmesi, varolması halinde, bunlar arasındaki mantıksal, açıklayıcı ilişkiler üzerinden diyalektik olarak işleyebiliyorsa, yöntem de bu nedenle, kategorilerini diyalektik olarak çözümleyeceği toplumun "yapısına" bağlı olmaktadır; yöntemin maddi temeli bu anlamda, toplumsal gerçekliktir. Bununla birlikte, Marx'ın ifadesinde, kendi yönteminin maddi temeli, materyalist tarih kuramıdır;

¹⁸⁶ Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1993, s. 74

¹⁸⁷ *Ibid*, s.75

doğrudan doğruya toplumsal gerçeklik değildir; çünkü, yöntem, gerçekliğin değil, gerçeklikten hareketle inşa edilen, kategorilerinin sisteminin çözümlenmesi vediyalektik olarak yeniden inşa ile sunulmasıdır .Bu nedenle, Marx'ın yöntemi, materyalist toplum kuramının kapitalist toplumun özel koşullarına uygulanmasıyla türetilen kategorilerin sistematik sunumudur.Bu nedenle, kategorilerin bu sistemini, bir model olarak alıyoruz.Bu modelin inşa edilmesi için gereken ilk aşama, kategorilerin, materyalist toplum kuramına göre kapitalist toplumun özel koşulları dikkate alınarak türetilmesi işlemini kapsamaktadır.Bu bilimsel etkinliğin doğası bir sonraki bölümün konusudur.

4.3. Marx'ın Yönteminin Bilimsel Unsuru

Marx'ın yönteminde bilimsel unsur anlamak için, teorik fizikçi ve bilim felsefecisi Ronald Giere'nin görüşleri ile Polonyalı filozof Leszek Nowak'tan yararlanacağım. Ronald Giere'nin görüşleri de Nowak'ın görüşlerini de maddeler halinde kısaca sıralayıp, Marx'ın modelini her bir özellik bakımından verebiliriz. Giere'ye göre, bilim insanı, bilimsel bir modeli, belirli amaçlarla, dünyanın bir bölümünü temsil etmek için kullanmaya niyet eder. (Bu açıklamayı şu şekilde gösterebiliriz. *(A intends to use B to represent C for purposes D)*) Giere'ye göre, her model gerçekliğin belirli bir bölümünü kapsar. Giere'nin sözünü ettiği bu belirli bölüm, aslında, belli bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılan gerçeklik parçasıdır. Bunu anlatmak için Giere, perspektif teriminden yararlanmaktadır. Buna göre, her model belirli bir perspektif içinde inşa edilmektedir. Bu nedenle, bazı modeller en azından belirli amaçlar bakımından deneysel olarak daha uygun olabilmektedir. Perspektifler karşılaştırılabilirse de, perspektiflerin eş çözülemez(*incommensurable*) olduklarını söyleme olanağımız yoktur. Giere'nin formülünü Marx için de yazabiliriz: Marx, kapitalist toplumun hareket yasasını ortaya çıkarmak amacıyla, kapitalist üretim biçimi temsil etmek için dinamik bir idealize model inşa edip kullanmaya niyet ediyor.

Giere'nin bu “perspektif realizmi” kapsamında, perspektifler, yöneldikleri nesnelere göre kısmen göreliler olsalar da, yöneldiği şeyin bir bölümünü açıklamakta olduklarından bir bakıma aynı nesnenin farklı bakış noktalarından çekilmiş fotoğrafları gibidirler. Diğer bir deyişle gerçeklik tektir ve farklı perspektiflerden gerçekliği anlamaya çalışsak da, bu perspektifler gerçekliği çoğaltmazlar. Marx modelini, belirli bir perspektif çerçevesinde inşa etmektedir. Marx'ın perspektifi, hem *Kapital*'in Sonsöz'ünde hem de

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın önsözünde verilmektedir. Model inşa sürecine de Marx, son derece açık bir gözlemlerle başlıyor: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği ‘muazzam bir meta birikimi’ olarak kendini gösterir,” dedikten sonra İngiltere’nin “teorik düşüncelerinin gelişmesi içinde başlıca örnek olduğunu,”¹⁸⁸ belirten Marx, muazzam meta birikimi ile emek-gücü dışında satacak hiçbir şeyi olmayan yığınların, yoksulluğunun bir bakıma, bir arada bulunmasını açıklamaya çalışırken, kavramsal analizden değil, sarsıcı bu gözlemsel sonuca neden olan, emek ile sermaye ilişkisinin niteliğinden hareket ediyor görünmektedir.

Model, idealize edilmiş nesnelere idealize edilmiş özellikleriyle birlikte bir sistemdir. Model inşa ederken nesnelere bilimimizle ilgili olmayan özelliklerini dışarıda bırakabiliriz, nesneyi bazı özelliklerinden soyutlarız, gerçek bir nesneden soyutlama yapabiliriz.¹⁸⁹ İdealize etme sürecinde, nesnedeki bazı özelliklerin dikkate alınması, modelimizin nesnelere hangi özellikleri postüle ettiğiyle¹⁹⁰ ve bu özelliklerin niteliğine göre, belirli bir bakış açısına göre yapılır. İdealize etme sürecinde, bazı özellikler üzerinde çalışılan *fenomenin* anlaşılmasında, o nesnede bırakılması gereken özellikler, temel özelliklerdir, diğer bazı özellikler, *fenomenin* anlaşılmasında ikincil özelliklerdir. Dolayısıyla özelliğin niteliği, idealize etme amacına göre değişmektedir. Yalnızca nesnelere değil fakat aynı şekilde özellikleri de idealize edip, ‘yuvarlaklık’, ‘karelik’ gibi soyut özellikler elde ederiz. O halde bir modeli, ideal özelliklere sahip, idealize edilmiş ilişkiler içinde olan, idealize edilmiş yasalara ‘boyun eğen’ ideal nesnelere kümesi olarak tanımlayabiliriz¹⁹¹.

Marx, *Kapital*’de idealize edilmiş azalan kar oranı yasası için geliştirdiği modelini inşa ederken, varsayım yaparak idealizasyonu kullanmaktadır. Marx’ın modelinin varsayımları şöyle sıralayabiliriz:

1.Fiyatlar sabittir ve ürünler tam değerlerinden değişilmektedir. Burada, fiyat değişiklikleri dışarıda bırakılarak idealize edilmiştir.

¹⁸⁸ Ibid, s. 16, 49

¹⁸⁹ Ronald Giere, *Science Without Laws*, University of Chicago Press, 1999, s.73,99

¹⁹⁰Postulate(Koyut): Çağdaş literatürde teorimizin mantıkla ilgili olmayan bölümünün aksiyomlarıdır. Bazı yazarlar, bir şeyin varlığını iddia eden temel varsayımları da bu adla anlatırken, diğer varsayımları aksiyom kabul ederler. Kimi yazarlar da, postulat’ları olası olarak yapılabilecek, uygulamaya dönük, varsayımlar olarak ele alırken, aksiyomları teorik ilkeler olarak ele alırlar.

¹⁹¹ Gürol Irzık,ve Robert Nola, *Philosophy, Science, Education, and Culture*, Springer. 2005, s. 36.

2.Ekonomi iki sektörden oluşmaktadır. Birinci sektörde üretim araçları, ikinci sektörde de tüketim malları üretilmektedir. Bu da idealize edici bir varsayımdır, çünkü “gerçekte” ekonomide daha çok sektör vardır.

3.Hem kapitalist hem de işçi model içinde idealize edilmiş insanlardır, gerçek hayatta bu insanlara rastlamak olanağı yoktur. Marx bunu *Kapital*'de net olarak yazmaktadır: “Burada kişiler, ekonomik kategorilerin temsilcisi oldukları, belirli sınıf ilişkileri ile sınıf çıkarlarını kişiliklerinde topladıkları ölçüde ele alınıp incelenirler.”¹⁹²

4.Kapitalist tüm artı değeri tüketmekte, ücretler ve tüm artı değer tüketim mallarına harcanmaktadır.

5.Birikim bulunmamaktadır.

6.Sabit sermayenin tümü üretim sermayesinde kullanılmaktadır.

7.Artı değer oranı, %100'dür.

8.Sermayenin organik bileşimi oranı tüm sektörlerde eşittir.

Teorik bir model, idealize edilmiş nesnelere, idealize edilmiş özellikleriyle birlikte bir sistemdir. Teorik ifadeler, idealize edilmiş yasalardan, ilkelerden oluşur. Burada, Marx'ın materyalist tarih kuramının ilkelerini kapsamaktadır. Marx'ın yukarıda, 1, 2 ve 3'teki belirttiğimiz perspektifi (*yönteminin materyalist yanı*), açıklama ve idealize edici olan ve olmayan tüm varsayımları dikkate alındığında; yalnızca soyut homojen insan emeğinin ürünü olan idealize edilmiş metanın üretildiği, idealize edilmiş üretim koşullarında, iki sektörlü bir ekonomide faaliyette bulunan ve yalnızca emek-gücü sahibi olan ve bundan başka hiçbir şeyi olmayan idealize edilmiş kişi ile amacı yalnızca karını ençoklamaktan ibaret idealize edilmiş insan arasında kurulmuş bir üretim sürecindeki idealize bir ilişki içindeki yasa, idealize edilmiş azalan kar oranı yasası olmaktadır. Bu yasa, bir eğilim olarak modele içkindir. Bunu gösterebilmek için de, Marx, model içinde çalışır. Önce, model içinde, idealize toplumda geçerli olan üretim koşullarında toplam üretimi yazmaktadır: Toplam üretim, idealize edilmiş toplumda, C(sabit sermaye üretim araçları)+V(değişken sermaye, emek gücü)+S(artı-değer) olmak üzere, iki sektörün toplam üretime eşittir: $C1+V1+S1+C2+V2+S2$. Söz konusu varsayımları doğru kabul edersek, bu ekonomide üretim araçları sektöründe üretilen tüm üretim araçlarının toplamı, ekonomide

¹⁹² Marx, op.cit, 1993, s.18

kullanılan tüm üretim araçları toplamına eşit olmak zorundadır. Yine, üretilen tüketim malları da tüm ekonomide tüketilen tüketim mallarına eşit olmak zorundadır. Bunu da, $C1+V1+S1=C1+C2$ şeklinde yazabiliriz. Buradan, şu aksiyoma ulaşırız: $V1+S1=C2$. Şimdi, idealize modelimizde, 5 ve 6 varsayımları kaldırıp, kapitalistin birikim yapmaya başladığını ve birikiminin yarısını sabit sermayeye yatırdığını düşünürsek ne olur? Bu durumda, emek-gücü yerine, makineler istihdam edilmeye başlamış olacağından, sermayenin organik bileşimi (C/V) emek-gücü aleyhine değişir. Kar oranı, $S/(C+V)$ ya da $\frac{S/V}{C/V+1}$ biçimde de yazabiliriz, artı-değer, sömürü oranı, S/V ; sermayenin organik bileşimi, C/V 'dir. Şimdi sömürü oranını sabit varsayarsak, sermayenin organik bileşimi yükselirse, yani daha çok sabit sermaye üretim sürecine dahil edilirse, kar oranı düşmeye başlar. Bu bir eğilimdir. Bu da, idealize edilmiş azalan kar oranı yasası olmaktadır. Elbette, modelin tüm ayrıntılarıyla sunumu, tezin kapsamını aşmaktadır ama, Marx'ın yönteminde bilimsel unsur bakımından idealizasyonu kullanımı için, bu örnek yeterlidir¹⁹³.

Leszek Nowak'ın¹⁹⁴ kurucusu olduğu Poznan Okulu, yöntem bağlamında, bilimin idealizasyona dayalı kavramsallaştırılması çerçevesinde, Marx'ın Kapital'deki yönteminin idealizasyon anlayışına göre yorumlanmasını başlatmıştır. Nowak, ilk olarak, Marx'ın Kapital'de kullandığı yöntemin yapısına, Marx'ın artı-değer kuramı ile kar kuramına Marx'ın araştırma yöntemini açığa çıkarmak üzere yönelmiş ve 1971 yılında, "*Marxçı Yöntembilimin Temelleri*" isimli eseri yazmıştır. Bu eserinde Nowak, Marx'ın sermaye kuramında, olgu-karşıtı (*counterfactual*) varsayımlar kullandığını, bu varsayımların da, bir model inşa etmek ve gerçek olmayan durumların betimlenmesi için kullanıldığını ileri sürmüştür. Nowak, Marx'ın uyguladığı bu yöntemsel prosedürü nitelendirmek için de "sistematik idealize etme" kavramsallaştırmasını önermiş, Marx'ın Kapital'de, bu idealizasyon yöntemini nasıl kullandığını da betimlemeye çalışmıştır. Nowak'ın bu döneminde, Marx'ın yöntemine ilişkin temel tezi, Marx'ın artı-değer yasasını formüle etmek için uyguladığı prosedürün, Galile'nin "serbest düşme yasası" formüle ederken izlediği programla aynı olduğudur. Bu program temelde, iki basit kurala dayanmaktadır: 1- İdealize etmeyi sağlayan varsayımlar yoluyla, araştırma konusuna göre ikincil faktörlerin

¹⁹³Modelin daha ayrıntılı sunumu için bkz. İbrahim Korkmaz, *Marx's Economic Law of Motion*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.

¹⁹⁴Jerzy Brzeziński, Andrzej Klawiter, Theo A.F. Kuipers, Krzysztof Łastowski, Katarzyna Paprzycka & Piotr Przybysz (Edited by) *The Courage of Doing Philosophy: Essay Presented to Leszek Nowak*, Rodopi, 2007

dışarıda bırakılması, 2-Araştırma konusu fenomene göre en temel faktörlerin dikkate alınmasıdır. Nowak'ın temel tezinin önemi, toplumsal bilimlerde araştırma yöntemlerinin, doğa bilimleri ile aynı olduğu sonucuna yol açmasıdır.

Nowak, bu idealizasyona dayalı yöntemin detaylı çözümlemesi ile “Bilimin İdealizasyon Kuramı”nı ortaya atmıştır. Nowak, bu dönemde, “*Marxist Bilim Felsefesi'nin İlkeleri: Sistematik Bir Yeniden İnşa Girişimi*” yapıtını yazmış ve bu eserinde, bilimsel kuramların idealize edilmiş modellerin bir dizisi olduğu ve hem doğa bilim hem de toplumsal bilimlerde bu model anlayışının geçerli olduğunu savunmuştur.

Nowak'ın tanınması, İngilizce yayımla mümkün olmuştur. İngilizce'de ilk defa, tez kaynakçasında verilen, *The Structure of Idealization- Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science* ile ülkemizde ise ilk kez Gürol Irzık ve Robert Nola'nın birlikte yazmış olduğu tez kaynakçasında verilen *Philosophy, Science, Education and Culture*, isimli eserle tanınmıştır.

Nowak'ın savunduğu yöntemsel ilkeler ile bu ilkelere göre, Marx'ın azalan oranı yasasının nasıl ifade edildiği yukarıda gösterdik. Nowak'ın tez bakımından en önemli savı, bilimsel yasalara ilişkindir. Nowak'a göre, bilimsel yasalar, doğrudan gözlemlenen betimlemeyle, çünkü bu yasalar, deneyim dışı(*non-empirical*), gözlemsel olmayan nesnelere göndermede bulunan, onları “ifade eden” teorik terimler kullanılarak ifade edilirler. Örneğin, “ $F=m.a$ ”da, hem F, hem de m ve a, kuramsal terimlerdir. Gerçekte, bu yasa ifadesi, belirli varsayımlar altında kurulmuş olan, idealize edilmiş yasadır. Nowak'ın bilimsel yasalara ilişkin bu tezi, bilimsel yasaların nasıl inşa edildiğini göstermektedir. Bir dizi bilimsel prosedüre dayalı olarak inşa edilen bilimsel yasalar, doğadaki belirli düzenliliklerin idealize edilmiş ifade biçimleridirler. Bu nedenle, doğadaki düzenliliklerin, sayısız ifade biçimi olabilir.

Nowak'ın doğa yasalarının bu niteliği ile ilgili görüşleri, bilimsel etkinliğin doğasının ne olduğuna ilişkin bir görüş de sağlamıştır. Çağdaş bilim felsefesinde büyük ölçüde kabul edilmiş olan Nowak'ın bu görüşü dikkate alınırsa, Marx'ın kategorileri tarihsel hareketin teorik ifadeleri olduğu görüşü¹⁹⁵ de, Marx'ın yönteminin bilimsel niteliği olarak sunulabilir. Marx'ta, kategoriler konusunda, onların tarihsel hareketin teorik bir ifadeleri olduğu görüşünün temellendirilebilmesi için, somut gerçeklikten bu kategorilerin

¹⁹⁵ Bkz. Yukarıda, 53nolu Dipnot.

türetilmesi gerekir. Bu prosedür, en iyi biçimde Nowak'ın idealizasyon yöntemiyle gösterilmiştir; bu konudaki en iyi açıklama budur. Azalan kar oranı yasası da, aslında, teorik bir ifade olarak, tarihsel hareketi ifade etmekte olduğundan, Marx'ın kategorilerin türetilmesinde, bilimsel bir faaliyet yürüttüğünü, yöntemin bilimsel unsurunun bu faaliyeti kapsadığını belirtmekle yetiniyoruz.

Marx'ın *Kapital*'ine yöntemsel bağlamda yaklaşmanın yolunun, bilimsel bir bakışı zorunlu kıldığı genelde kabul edilen bir görüş olmasa da, son yıllarda bu çerçevede bir eğilimin olduğu görülmektedir. Bu eğilim, doğrudan Marx'ın yapıtlarını esas alan, Marx yorumlarında aşırı Hegelyen yükten kurtulmak isteyen bir eğilimdir. Bu eğilim kendi alanında en yetkin iktisatçılarca da ifade edilmektedir. Örneğin Paul Sweezy, “teorik olarak Marx'ın kullandığı yöntemin, kendinden önce ve sonra gelen klasik ve neoklasik iktisatçıların yöntemine benzemesi oldukça dikkat çekicidir. Marx, soyut tümdengelim yönteminin güçlü bir savunucusudur,¹⁹⁶” diyerek, Marx'ın yöntemini bilimsel bir yöntem olarak sunmaktadır. Ekonomist Joan Robinson, *Economic Philosophy* isimli yapıtında¹⁹⁷ Marx'ın bilimsel anlamda model inşa etmeyi Ricardo'dan öğrendiğini belirtirken, iktisatçı Yılmaz Akyüz de ekonomi politiğin Ricardo ile “formel bir nitelik kazandığını”(...) “bu formelliğin bir yandan temel kavramların soyutlanmasını, diğer yandan da bu kavramların ilişkilerinin sistematik bir bütün halinde incelenmesi biçiminde,” olduğunu belirttikten sonra şöyle yazıyor: “Marx, kendinden önceki ekonomi politiğin analitik yöntemini ve sonuçlarını eleştirmekle birlikte, ekonomi politiğe *bilimsellik* veren bu soyutlama ve sistemleştirme unsurlarının Marx'ta da yer aldığını görmekteyiz.”¹⁹⁸ Robinson'ın model inşa etme konusunda yapmış olduğu açıklama bir ölçüde anlaşılabilir olsa da, Akyüz'ün Marx'ın sunum yöntemi olarak diyalektiği, kavramların ilişkilerinin sistematik bir bütün halinde incelenmesini, Ricardo'ya bağlaması bütünüyle yanlıştır ve aslında Sweezy'in yanlıştığını tekrar etmektedir. Yaptığımız incelemede, Marx'ın yalnızca bir yerde, *Kapital*'in 2. cildinde, “*schema*” terimini kullandığını¹⁹⁹; ama yöntem sözkonusu olduğunda, Ricardo'nun, kendisinden önceki iktisatçıların yöntemini kullandığını ileri sürdüğü bir açıklamaya rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Marx, araştırma yönteminde, kategorilerin

¹⁹⁶ Paul Sweezy, *Kapitalist Gelişme Teorisi*, Kalkedon Yayınları, 2007, s.23,25

¹⁹⁷Marx had learned from Ricardo the trick of setting up what we now call a model-stating the assumptions and drawing the conclusion”. Bkz. Joan Robinson, *Economic Philosophy*, Penguin Books, p. 39

¹⁹⁸Yılmaz Akyüz, *Sermaye, Bölüşüm, Büyüme*, A.Ü SBF Yay., 1980, s. 4

¹⁹⁹Karl Marx, *Capital*, Volume 2, 1992, s.473 Marx, azalan kar oranı yasasını içinde yer alan modeli sunarken şöyle yazıyor: “we intend to use the following schema” Schema sözcüğü, model kavramını düşündüren bir kavramdır.

temellendirilmesinde, idealizasyon yöntemini kullanmış olması, bu nedenle, onun faaliyetinin tek bilimsel unsurudur. Öte yandan, kategorilerin sistematik bir bütün olarak diyalektik sunumu, bütüncül olarak ele alındığında ve kategoriler tarihsel hareketin teorik ifadeleri oldukları için, kategorilerin oluşturduğu sistemin bir model olduğunu söyleyebiliriz. Marx, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, yeni bir politik iktisat yapıtı yazmaya girişmemektedir. Marx'ın *Kapital*'inin alt başlığı, “*Politik Ekonominin Eleştirisi*”dir. Marx'ın yapıtı, aslında yeni bir iktisatın değil ama, yeni bir toplumsal düzenin savunulması, eşdeyişle, onun zorunluluğunun sergilenmesidir. Marx, felsefeden politik ekonomiye yöneldiğinde esasında felsefeyi bir kenara bırakarak tamamıyla bilim yöntemi ile “iktisadi sorunları” incelemeye girişmiyor. Marx'ın çağının kapitalist toplumu, klasik politik iktisatın kavram ve kategorileriyle yapılan çözümleme ile onun çelişkili doğasını açıklamadığı için, daha doğrusu, onun çelişkili doğasını insan eğilimlerinin doğal uzantısı olarak alıp, doğal ve evrensel gördüğü için, politik iktisatın eleştirisi, bir toplum eleştirisi ile birlikte, bu toplumun ürünü “burjuva politik iktisatın” da ideolojik eleştirisi olarak sunulur. Marx, kapitalist toplumu veri almadığı gibi, ayrı bir politik iktisat yapıtı vermek amacıyla değildir. *Kapital*, Marx'ın bu çabasının sonucu olarak görülmelidir. Bunun bir kanıtını, Marx'ın *Kapital*'in Fransızca basımına Önsöz olarak konulmuş bir mektupta da bulabiliriz. Marx, 18 Mart 1872 tarihinde Maurice La Chatre'ye yazdığı mektupta, materyalist diyalektik yöntemi iktisadi sorunların incelenmesinde (*study of economic problems*) ilk kez kullananın kendisi olduğunu belirtmektedir; bu açıklamayı, Marx'ın neden iktisadi sorunların incelenmesinde diyalektik yöntemi kullanmak zorunluluğu hissetmiş olduğunun düşünerek yanıt aramak gerekir. *Kapital*'in Ben Fowkes'ın İngilizce çevirisine bir sunuş yazan iktisatçı Ernest Mandel de Marx'ın yöntemine ayırdığı bölümde, söz konusu mektup-önsöze gönderme yaptıktan sonra, *Kapital*'in Almanca baskısına Marx'ın yazdığı sonsözde Marx'ın kendi diyalektik yöntemini kullanımını *Kapital*'i öbür tüm iktisadi çözümlemelerden ayıran bir özellik olarak belirttiğini yazmaktadır. Dorothy Smith, *On Social Description, A Method From Marx*²⁰⁰ isimli makalesinde, Marx'ın yönteminin çıkış noktası ve kategorilerin kaynağı konusunda Hegel'den ayrıldığı noktayı özlü bir biçimde ifade etmektedir. Smith makalesinde, Marx'ın yönteminin politik ekonominin kategorileri ile aktüel toplumsal ilişkiler arasında kesin bir ilişkiyi önceden varsaydığını belirtir ve *Kapital*'in “*Emekgücü*

²⁰⁰Dorothy Smith (1981) “On Sociological Description: A Method From Marx”, *Human Studies*, Volume 4 issue 4, p. 313-337

Değerinin ya da Fiyatının Ücrete Dönüşmesi” bölümündeki Marx’ın bir ifadesini de buna kanıt olarak sunar.²⁰¹

4.4. Marx’ın Politik Ekonomi Eleştirisi: Smith ve Ricardo

Adam Smith *Milletlerin Zenginliği (Ulusların Serveti)* isimli eserinin İşbölümünün *Doğmasına Yol Açan İlke Üzerine* başlığı altındaki II. Bölümünde, işbölümü ile mübadele arasındaki ilişkiye ilişkin şunu yazmaktadır²⁰²: “İşbölümü, öyle geniş bir fayda gözetmeyen, insan tabiatındaki belirli bir eğilimin, yani alıp vermek, bir şeyi bir başka şeyle trampa ve değiş etmek eğiliminin pek yavaş, tedrici, fakat kaçınılması imkânsız olan sonucudur.”²⁰³ Smith, böylelikle, mübadeleyi, işbölümünün gerekli koşulu haline getirip, mübadeleyi de insan doğasındaki doğal eğilime bağlamakla, meta üretiminin olmadığı toplumlarda, işbölümünü olanaksız sayar. Bir başka ifadeyle, “ticarete dayalı” toplumsal örgütlenme, insan doğasına uygundur ve bunun sonucu olarak ticarete dayalı işbölümü de doğal ve evrenseldir. Bu sonuç, manifaktür üretimi için değil yalnızca, sanayi üretimi için de geçerli sayılırsa, üreticilerin ürünlerini karşılıklı olarak değişmesi, insanın doğal ve evrensel bir eğiliminin bir sonucu ise, meta üretimi ve onun üreticiler arasında karşılıklı değişimi de, yani mübadele olmazsa, işbölümü olanaksız olur. Bu haliyle, kapitalist üretim tarzı, insan doğasındaki belirli eğilimlerin sonucu olan mübadelenin en gelişmiş biçimi olarak, örgütlenme biçimiyle insan doğasına uygundur ve evrenseldir. Marx, Adam Smith’in bu yaklaşımına mübadele ile işbölümü arasında kurduğu ilişki bakımından karşı çıktığı gibi bu ilişkinin gerisinde yatan bakış açısını da kendi diyalektik bakış açısının zorunlu sonucu olarak eleştirir. Marx, *Kapital*’de, *Metalarda Cisimleşmiş Emegın İki Yönlü Niteliği* bölümünde²⁰⁴, iş bölümünün, meta üretimi için zorunlu koşul olduğunu, ama meta üretiminin toplumsal işbölümü için zorunlu koşul olmadığını belirtir ve işbölümünün olduğu her yerde zorunlu olarak meta üretiminin olmadığını eski Eski Hint topluluklarında, işin, toplumsal olarak bölünmüş olmasına rağmen, ürünlerin meta haline gelmediği örneğini vererek Adam Smith’in tezine karşı çıkar. Böylelikle, meta üretimi temelinde toplumsal bir örgütlenmenin zorunlu, doğal ve evrensel olmadığı, sözkonusu

²⁰¹K. Marx, 1982, s.677,678’de Marx şöyle yazmaktadır: “Klasik politik ekonomi, emegın fiyatı kategorisini, üzerinde düşünmeye hiç gerek görmeden, günlük hayattan olduğu gibi almış, sonra da bu fiyatın nasıl belirlendiği sorusunu sormuştur.”

²⁰² Sungur Savran’ın bu konudaki yazısı için bkz. Sungur Savran, “Siyasal İktisadın Eleştirisi” *Birikim*, 1979, s.31

²⁰³ Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Haldun Derin İşbankası Kültür Yayınları, Kasım, 2006, s.14.

²⁰⁴ Karl Marx, op.cit,1982 s.132

toplumsal örgütlenmenin tarihselliği de vurgulanmış olur. David Ricardo, *Siyasal İktisadın ve Vergilenmenin İlkeleri* isimli eserinin Önsözünde, toplumun geldiği aşamanın, gelirden, toprak sahibi, sermaye sahibi ve emekçilerin gelirden elde ettikleri payı, orantısal olarak etkilediğini belirttikten sonra, toplumsal ürünün bu sınıfların arasında dağılımını düzenleyen “yasaların” saptanmasını, rant, kar ve ücretlerin doğal hareketinin nasıl olduğuna ilişkin bilgiyi, politik iktisatın temel konusu olarak görür.²⁰⁵ Ricardo, böylelikle, bölüşümü ve bölüşüm sürecinin sermaye birikimi üzerindeki etkilerini inceler, bu anlamıyla bölüşümün “incelenmesi”, bölüşümün nesnel ve haklı, savunulabilir bir ölçütünün bulunmasını da, incelemenin bir parçası haline getirir. Bu nedenle, “değer” de Adam Smith eleştirisi ile birlikte Ricardo’nun çözümlemesine dâhil olur. Ricardo, Adam Smith’i “değerin” standart ölçüsü olarak kimi zaman bir nesnenin üretilmesi sırasında harcanan emek miktarını değil, emeğin piyasada elde edebileceği başka nesne miktarlarını göstermesini, bunu da değer ölçütünün özdeş ifadeleriymiş gibi almasını çelişkili bulur, çünkü Ricardo’nun doğru olarak ileri sürdüğü gibi, bu ikisi özdeş olsaydı, bir mala harcanan emek miktarı ile o malın satın alacağı emek miktarlarının eşit olması gerekirdi. Bu nedenle, Ricardo, malların (görelî) değerinin, üretilmelerinde harcanan (görelî) emek miktarınca belirlendiği ilkesini benimser. Ricardo’nun bu ilkeyi benimsemesi, onun sermaye birikiminin bölüşüm üzerindeki etkisi, kar oranının zaman içinde eğilimini açıklamasında da, bir öncül halindedir.

Satlıgan’a göre²⁰⁶, değer “teorisi”, kapitalist toplum “teorisinin” temelidir, aslında, tam tersine, Marx’ın benimsemiş olduğu çıkış noktası, materyalist diyalektik toplum ve tarih “teorisi”, değer “teorisinin” temelidir, bu hem bakış açısı olarak ve inceleme “yöntemi” diyalektik olarak böyledir. Değer teorisinden değil ama, kapitalist toplum kuramı içinde değer teorisi çözümlemesi, bu değer teorisi üzerinden de, düşüncede yeniden kapitalist toplumun biçimlendirilmesi, Marx’ın benimsediği, diyalektik inceleme biçimine daha uygundur. İşte, bu diyalektik olarak yeniden inşa edilen, yerine konan “kapitalist toplum modeli,” diyalektik olarak yeniden üretilmiş bir toplum modelidir.

Üretimin mübadele çerçevesinde gerçekleşmesi²⁰⁷, temelde meta, mübadele ilişkisi var, bütününe bu temel ilişki biçiminde incelenmesi, aslında, meta’dan hareketle incelenmesi, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumlarda, kullanım değeri,

²⁰⁵ David Ricardo, *Siyasal İktisadın ve Vergilendirilmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İşbankası Kültür Yay. 2015, s.1

²⁰⁶ Nail Satlıgan, *Marx’ın Ekonomi Yazılarına Önsöz*, Kapital’in İzinde İçinde, Yordam, 2012, s.35

²⁰⁷ Sungur Savran, *Bir Üretim Tarzı Olarak Kapitalizm*, Kapital’in İzinde İçinde, Yordam, 2012.s.95

kendisini, “değişim değeri” biçiminde gösterir; özün kendisini bu biçimde göstermesi, metanın “gözünü”, yeni bir toplumda açması nedeniyledir, yeni toplum, kapitalist üretim tarzının hakim olduğu toplumdur. Metanın değişim değeri biçimini kazanması, toplumsal üretimin yeni niteliği üzerinden anlatılabilir, diğer bir ifadeyle, kapitalist üretim tarzı, toplumsal üretimi egemenliği altına alır, bu nedenle, meta, kullanım değeri için değil de, sermayeye dönüşmüş paranın artışının sağlanması için, gerçekleştiği bir araç haline gelir. Kapitalist üretim tarzının hakim olduğu toplumlarda metanın kazandığı, daha doğru ifadeyle, kullanım değerinin kazandığı yeni biçime geçişin niteliğin, nasıl kazanıldığının çözümlemesi, diyalektiğin Marx’ta kendisini gösterdiği bir yerdir. Diyalektik kendini burada zorunlu olarak, düşüncenin özerk hareketi, kendiliğinden hareketi olarak göstermek zorundadır. Toplumsal üretimin neden meta üretimi biçimi aldığıın “çözümlemesi” diyalektiğin zorunlu olarak ortaya çıktığı yerdir ve içinde yer aldığı toplum biçiminden (metanın görünüm biçimlerinden, sermaye ve para biçiminden vb.’den) geriye doğru “meta” çözümlemesi, daha sonra da bu çözümlemenin meta’dan hareketle sunulması, diyalektiğin görünümüdür.

Modern bireyin açıklanmasında Marx, Hegel’e gitmektedir. Burjuva toplumunda, her bir bireyin bir amacı vardır. Marx, bireylerce yapılan, toplumsal olarak belirlenmiş üretimi, *Alman İdeolojisi*’nde ifadesi bulan materyalist öncülle çözümlemeye başlıyor, bu öncül, aslında Adam Smith ile David Ricardo’ya bir eleştiridir, çünkü Marx’ın öncülü, ötekilerin öncülüne göre, gerçek bir öncüdür.²⁰⁸ Marx, *Alman İdeolojisi*’de ifade ettiği, insanların tarihi yapabilmek için yaşamlarını sürdürmek zorunda oldukları ifadesi, gerçek bir öncüdür. Marx, *Kapital*’de şöyle yazıyor:

“İktisatçıların tuhaf bir yöntemleri var. Onlar için yalnızca iki tür kurum bulunuyor: yapay olanlar ve doğal olanlar. Feodalizmin kurumları yapay, burjuvazininkiler doğaldır. Böylece, iki tür din arasında ayırım yapan teologları andırırlar; bu sonunculara göre, kendilerinininki hariç, her din insanların bir buluşu, kendi dinleri ise tanrının bir vahyidir. - Dolayısıyla, bir zamanlar tarih vardı, ama artık yok.”²⁰⁹

Marx, Ricardo ve Adam Smith’i, çözümlemelerine toplumdaki izole edilmiş bireyle başlamış olduklarını söyleyerek bir eleştiri getirmiyor; çünkü hem Ricardo’da hem de Smith’te, “toplum” vardır. Marx’ın David Ricardo ve Adam Smith eleştirisi, incelikli bir eleştiridir: Marx için Robinson Crusoe, modern burjuva tipinde bir bireye dönüştürülmüş bir bireydir; modern burjuva toplumunun bir bireyidir. Bu anlamda, Adam Smith ve Ricardo, modern bireylerin ilkel toplumundan söz etmiş olmaktadır. Modern bireylerin

²⁰⁸ Carver, op.cit, 2011,s.89

²⁰⁹ Karl Marx, op.cit, 2011,s.90

kabile geçmişinin içine atılması tasarımının sonucu, tarihin “doğayla” karıştırılmasına neden olmaktadır. Adam Smith ve David Ricardo, modern bireylerin geçmişteki izdüşümlerine, yansımalarına, yani kendini bağımsız, kendi çıkarını gözeten birey olarak gören bireyin, “değişmeyen bireyin” izdüşümlerini tasarlıyorlar geçmişte; yani avcılık yapan “burjuva bireyi” düşünüyorlar²¹⁰.Marx ise bize, sözkonusu bireyin gerçek tarihsel gelişimi konusunda görüşünü sunuyor.

Adam Smith ve David Ricardo'nun çağında politik iktisat, Marx'ın deyişiyle, “sınıf mücadelesinin keskinleşmemiş olduğu” döneme aittir. Bu nedenle, Marx'a göre Ricardo, “sınıf çıkarlarını, ücret ile kârın, kâr ile toprak rantının karşılığını ‘toplumsal bir doğa yasası’ ” kabul eder; diğer bir ifadeyle, Marx'a göre, politik iktisatın toplumsal üretimin meta üretimi biçimi aldığı toplumsal biçim için, “doğallık ve evrensellik varsayımı” altında sürdürdükleri çözümleme, meta üretim biçiminin nasıl işlediği üzerine kurulmak zorundadır. Marx, *Kapital*'in Almanca baskısına yazdığı Sonsöz'de, politik iktisatı, içinde yer aldığı toplumsal gerçekliğin yalnızca teorik bir ifadesi olarak değil, aynı zamanda, o toplumsal gerçekliğin yapısının bir türevi olarak da ele almaktadır. Marx kendi koşullarında, sanayinin gelişip, emek ile sermaye arasındaki sınıf mücadelesinin burjuvazinin egemenliği ile birlikte öne çıktığı bir dönemde, klasik politik iktisatın “yeni” toplumsal gerçekliğin ifadesi olamayacağı görüşünü, yöntemsel bağlam içinde, klasik politik iktisatın doğallık ve evrensellik varsayımına üzerinden sunabiliriz. Bu, açıdan, bir bakıma, Marx'ın çözümlemesi, ekonomik olarak “ne” olduğu üzerinden değil, tersine, tarih boyunca böyle olmamasına rağmen “şimdi” neden böyle olduğu sorusu üzerinden, tarih boyunca böyle olmamasına rağmen, insan ilişkilerinin neden Marx'ın çağında bu biçimde olduğu, eşdeyişle, kapitalist toplum biçiminin doğal ve evrensel değil, tersine gelip geçici niteliği üzerinden de işlemektedir. Bu nedenle Marx, sözkonusu toplum biçiminin tarihsel olarak zorunluluğunu gösterirken, aynı zamanda bu zorunluluk ile birlikte gelip geçici olanın da kavranılması, bu toplumsal biçiminin nereye evrilebileceği, eğilimini bize teorik düzeyde sunabilir. Marx'ın eleştirisi bir toplum eleştirisi olarak “şimdi” dediğimiz, kapitalizm, kapitalizm altında üretim ilişkilerine göre biçimlenmiş toplumsal ilişkiler, kapitalist üretim biçiminin yeniden üretim mekanizmaları “şimdi”de, onun çağında, antagonist karakterini göstermesi nedeniyle yöntem bağlamında farklılaşmıştır. Bu nedenle, Adam Smith'in ve David Ricardo'nun çözümlemesinde var olmayan kategorilerin

²¹⁰ Karl Marx, *Later Political Writings*, Edited by Terrell Carver, Cambridge University Press, s.128,129

Marx'ta ortaya çıkışını salt Marx'ın bakış açısına değil; ama toplumsal koşulların da yeni kategorileri, yeni çözümleme araçlarını gereksinmesinde de aramak doğrudur.

Marx'a göre Adam Smith ve David Ricardo'da politik iktisat, "değer" "değerin büyüklüğü" altında emeğin yattığını keşfetmiştir. Buna karşın, "emeğin" değerinde ve "emek-zamanının" da metanın değerinin büyüklüğünde neden temsil edildiğini, emeğin kapitalist toplum altında sözkonusu özgün biçimi neden aldığını sormamıştır. Klasik politik iktisat, sözkonusu emeğin aldığı bu özgün biçimin *antagonist* karakterini araştırmamış, çünkü, bu biçiminin insan doğasına uygun olduğunu, doğal ve evrensellik olduğunu varsaymıştır. Aslında, emek ve sermaye arasındaki çatışmanın keskin biçimiyle henüz ortaya çıkmadığı, Adam Smith ve David Ricardo'nun yaşadığı toplumsal koşulların çağında, kapitalist toplumun da genel bunalımından uzak olması, klasik politik iktisatçıları bu varsayımları kullanmak konusunda endişeye sev etmemiş olması bir diğer neden olarak görülebilir. Bu iki iktisatçı da, kapitalist toplum biçimi, onun tarihsel ve gelip geçici karakterini, yöntem bağlamında, çözümlerine dahil etmemişlerdir. Bunun nedenini, bu iki iktisatçının da benimsedikleri, yöntemlerinin maddi temellerinde aramak gerekir. Bu iki klasik politik iktisatçının değer çözümleri de, yaklaşımlarının bir yansımasıdır. Adam Smith ve David Ricardo (her ne kadar Adam Smith daha sonra, doğal fiyat kuramına geçmiş olsa da) için metanın değeri, üretilmeleri için gerekli emek miktarıdır ve "değer" çözümleri, kapitalist toplumun ortaya çıkardığı özgül toplumsal biçim olarak "değişim/mübadele değeri" üzerinden değil de "değer büyüklüğü" üzerinden yapılmaya çalışılmaktadır; Marx'a göre ise, "değer" ve "değer büyüklüğü" kapitalist toplumda, emeğin aldığı özgül biçim olmaktadır ve değer çözümleri, değer görüngüsü (ifade biçimi) olan "değişim değeri"(mübadele değerine) üzerinden yürütülmelidir.

Marx'ın "değer" çözümleri, onu kendisinden önceki klasik politik iktisatçılardan ayıran yöntemsel farkın ve farklı bakış açısının bir sonucudur. Bu nedenle, Marx'ın *Kapital*'de sunduğunu değer çözümlerini, onun yöntemsel farklılığını sergilemek için sunmak yararlı olabilir. Bu sunumdan önce, önemle belirlenmesi gereken konu, Marx'ın *Kapital*'de değer çözümlerini "sunum tarzından"(yönteminden) hareket etmenin yanıltıcı olabileceğidir. Marx'ın *Kapital*'de değer çözümlerini sunumuna, emeğin ürününden değil de "meta" ile başlaması, aslında, Marx'a bir kolaylık sağlamış olsa da, yanıltıcıdır. Marx, toplumsal üretimin ve emeğin ürününün, (genel olarak üretimin), (kapitalist üretim biçimine) meta biçimine neden ve nasıl dönüştüğü üzerine bir açıklama ile sunumuna girişse idi, daha anlaşılır olabilirdi. Oysa, Marx, sunumuna meta

çözümlemesi ile başlamakla, metanın kapitalist toplumda aldığı biçimden başlamış olmakta, ürünün meta'ya dönüşümünün tarihsel ve toplumsal ön-gerekliliklerini varsaymaktadır. Çünkü, emeğin ürününün, mübadele değerine kavuşarak meta biçimine dönüşmesi üzerine yapılacak çözümleme, bir bütün olarak kapitalist topluma ilişkin bir tarih ve toplum kuramının ön-kabulü gerektirir. Bu ön-kabul, Marx'ın yönteminin maddi temeli dediği, materyalist toplum ve tarih kuramıdır ve bize göre, Kapital'in yazılmayan asıl birinci bölümüdür ve Kapital'in bir tarih kitabı olmadığı da kanıtıdır. Emeğin ürününün meta biçimine neden dönüştüğü açıklanmadan doğrudan meta biçiminin sunulması ile başlamak bir sunum yöntemidir ve metanın da kapitalist toplumun hücresele biçimi olduğunu kabul eden Marx için, sunuma bu biçimde başlanması, metanın genel olarak üretimde sahip olduğu nitelikle(kullanım değeri) ile kapitalist toplumda aldığı biçimin mübadele değerinin birliği olması nedeniyle çözümlemede bir sorun yaratmayabilir. Buna karşın, Marx'ın çözümlemesinde diyalektiği göstermek için Marx'ın bu sunum yöntemi sistemini izlemek, Marx'ın sunumunda göstermediği ama, bir meta üretim toplumu olarak kapitalist toplumu, en temel ilişki düzeyinde yansıtan temel birimi ortaya çıkarmak için yapması gereken “soyutlamayı” göz ardı etmeye neden olabilir. Marx'ın sunum yöntemi, yöntemin maddi temellerinin sağladığı bakış açısına göre (*perspektif*) yapılan çözümleme, araştırma, soyutlama ve idealizasyon süreci sonucunda erişilen idealize edilmiş bir *entite*'den “*meta*”dan hareketle kapitalist meta üretim toplumu modelinin yeniden inşa ile sunumudur ve yeniden inşa da diyalektiğin kendisini gösterdiği yerdir. Burada, bu diyalektik, değer çözümlemesi üzerinden ele alınabilir.

Marx, değer çözümlemesini, değerın zorunlu ifade tarzı ya da görüngüsü olan mübadele değeri üzerinden yapar. Marx *Kapital*'de sunuşuna en küçük hücre biçimiyle, meta ile başlamaktadır. Meta, bizim dışımızda, bizim ihtiyacımızı karşılayan, bize faydası dolayısıyla kullanım değerlerine sahip olduğu gibi, değişim değerlerine de sahiptir. Metanın değişim değeri, metalar arasında niceliksel bir ilişki olarak kendini gösterir. Bu metalar arası ilişki olarak kendisini gösteren değişim değerleri tarihseldir; zamana ve yere bağlı olarak değişirler ve bu açıdan ilişkiler, insanın üretici gücüne bağlı olarak değişirler. Kapitalist ekonomide üretilen ve satılan tüm metaların ortak özü, bu metalarda ortak olan öz, toplumsal olarak gerekli soyut emek-zamanı miktarıdır Bir metanın özü kendisini farklı değişim değerleri olarak gösterir. Bir metanın değişim değeri, onun değerinden farklıdır. Değer, bir metanın içsel değeridir ve metanın üretilmesi için harcanan emek miktarı değil, toplumsal olarak gerekli soyut emeğin cisimleşmesidir. Meta, öbür metalarla farklı

oranlarla değiştirildiği için, pek çok değişim değerine sahiptir. Metanın bu farklı değişim değerleri de birbiri yerine geçer, bu nedenle malın değişim değerleri de, hepsinde ortak olan bir özelliği paylaşır. Örneğin, 1kg şeker=0,5 kg pirinç=2kg un ise, hem şeker hem pirinç hem de un'un işaret ettiği eşitlik, şeker, un ve pirinçte niceliksel olarak ortak bir şeyin varlığını bize gösterir. Bu ortak şey, hepsinin ilk planda, emeğin ürünü olma özelliğini taşımalarıdır. Somut olarak, böyle görünse de, bu metaları yararlılık özelliklerini dışarıda bırakırsak, bunları idealize edersek, diğer bir ifadeyle, bunları yararlı hale getiren somut insan emeğini de dışarıda tutarsak, ulaşacağımız sonuç, bunların hepsinin soyut homojen insan emeğinin ürünü oldukları ve içlerinde bu soyut homojen insan emek gücünü taşıdıklarıdır. O halde, bir metanın değeri, normal koşullar altında, o metanın kullanım değerini üretmek için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı miktarıdır.

4.5.Marx'ta Diyalektiğin Görünüşü: Çağdaş Yorumlar

Diyalektik materyalizmin çağdaş eleştirisinin odak noktasında Engels'in yapıtları yer almaktadır. Engels'in doğa felsefesinin, Marx'ın materyalist tarih ve toplum felsefesi ve diyalektiğe yaklaşımındaki farklılıkların ve benzerliklerinin araştırılması, Marx'a bir dönüşle, Marx'ın Hegel ile ilişkisi üzerinden yürütülmektedir. Marx'ın tüm yapıtları üzerinden yürütülen araştırmaların sonucunda, bugüne dek, Marx'ın hiçbir çalışmasında, taslak çalışmalarında tarihin üç genel yasaya indirgenmediğini gösteren metinsel bir kanıt gösterilebilmiş değildir. Bu konudaki temel bir teze göre,²¹¹ "Marx'ın doğayı açıkça diyalektik yöntem açısından ele alışı, insanın somut hem doğal hem de toplumsal praksişi aracılığıyla doğanın nesneleştirdiği alanlar üstüne odaklanıyordu. Bunu bilim ve daha geniş ölçekte doğa açısından felsefi olarak genişletmeye (doğayı kendi diyalektik 'yasaların'ınca belirlenmiş içsel ilişkiler sistemileri olarak ele almaya) çalışan Engels'tir." Bu

²¹¹John Bellamy Foster, "Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji" *Yeni Yüzyılda Diyalektik içinde*, Hazırlayan, Bertell Ollman, Tony Smith, Çev. Şükrü Alpagut Yordam Kitap,2013, s. 105,106. Foster'ın bu makalesindeki bu tez Marx ile Engels arasında bir ayrımı ifade etmektedir. Yazar bu tezi ifade etmesine karşın, doğa diyalektiğine yaklaşım konusunda Marx'ın Engels'i onayladığını kabul etmektedir. Çünkü, yazara göre, ayrı bir doğa diyalektiğine ilişkin ilk sistematik tez Engels tarafından 1870'lerin sonunda *Anti Dühring*'te ortaya atılmış olsa da, Engels bu çalışmayı Marx'a tam olarak okumuş ve Marx da kitaba bir bölüm yazmıştır. Bu nedenle yazar, Marx ile Engels arasında esaslı bir fark gözetmemesini, Engels'in Marx'ın ölümünden sonra *Anti-Dühring*'e yazdığı Önsöz'deki Engels'in ifadesinin doğruluğuna bağlamaktadır.Yazar, Engels'in diyalektik yasaları Hegel'den aldığını; 1930'lardan itibaren ortaya çıktığı biçimiyle diyalektik materyalizmden dolayı Engels'i eleştirilmenin de zor olduğunu da ileri sürüyor.Yazımızda da belirttiğimiz üzere, Engels, yasaları doğa ve tarihten soyutladığından da söz etmektedir.Ayrıca, yazar, Sovyet Marksizminde ortaya çıktığı biçimde diyalektik materyalizm dolayısıyla Engels'in eleştirilmesinin zor olduğunu belirtse de, kaynakçasında ne Stalin, ne Plekhanov ne de Lenin'in hiçbir yapıtı bulunmadığından, bu iddiasını da dikkate almak olanaksızdır.

temel tez esas olarak, Marx'ın ve Engels'in "diyalektik" kavramını ele alırlarının farklı olduğunu, ayrıca aralarında yöntemsel farklılığın da olduğunu içermektedir. Bu nedenle, diyalektik materyalizmin çağdaş eleştirisi, genel olarak, "diyalektik" kavramının ve diyalektik yöntemin yeniden değerlendirilmesine dayanmaktadır. Bu da, doğa felsefesi sözkonusu olduğunda Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile Marx'ın Genç Marx dönemi yapıtlarına dönüşü, yöntem sözkonusu olduğunda da, Hegel'in *Mantık Bilimi* ile *Kapital* ile birlikte, *Grundrisse*'yi de içeren öbür iki *Kapital* taslağına dönüşü gerektirmektedir. Bu Marx'a dönüş, günümüzde, Engels'in yorumladığı biçimde Marx'tan, Hegelci Marx'a dönüş olarak adlandırılabilir. Hegelci Marx, ya da yeni diyalektik, aynı zamanda, Marx'ı Hegelyen kökenlerden koparan, onu yalnızca "bir iktisatçı" "bilim adamı" olarak ele alan anlayışı da açık metinsel kanıtlar nedeniyle bir kenara bırakmaktadır.²¹² Bu yeni eğilim, doğa felsefesi sözkonusu olduğunda, Engels'i de eleştirmektedir.

Engels eleştirisinde en uçta ve Engels *obsession*'i(!) ile Norman Levine yer alır. Levine'a göre Engels, Hegel'in tamamıyla *deforme edilmiş* bir versiyonuyla, Marx'ı Hegel'den koparmış, diyalektik materyalizmi "icat" etmiş ve bu nedenle de Hegel Marx ayrılığına ve Diamat'a yaslanan felsefi Stalinizmin doğmasına neden olmuştur²¹³. Bu teze karşı çıkan Allen Wood'a göre, Marx'ın Engels'in diyalektik kategorilerini doğaya uygulaması konusunda Engels ile aynı düşüncede olmadığı tezini, bu tez ilk kez Lukacs'ın *History and Class Consciousness* isimli eserinde ileri sürülmüştür, dedikten sonrareddetmekte ve Marx'ın birden fazla kez diyalektik ilkelerin tarihte ve doğa bilimlerinde doğrulanmış olduğunu ileri sürdüğünü belirtmektedir.²¹⁴

Norman Levine'ın tezi, Engels'in "diyalektik materyalizmin" mahiyetini belirlemesini öznel nedenlere bağlaması ve "diyalektik materyalizm" in kuruluşunu tarihsel bağlamından koparması nedeniyle dikkatle gözden geçirilmeye muhtaçtır; ama tezin Engels ile Marx ayrılığına vurgu yapması yine de önemlidir.

Marx, iktisat incelemelerine materyalist diyalektik yöntemi ilk kez kendisinin uyguladığı belirtirken, yöntemsel anlamda da özgün bir çözümleme yaptığına vurgu yapmış oluyordu. Marx'ın yapıtlarının bilimsel yöntem bağlamında sınıflandırılması ve çözümlenmesinde, Marx'ı sosyal bilimlerin "Galilesi" olarak gören Polonyalı felsefeci

²¹²Marx, Engels'e yazdığı, 16 Ocak 1858 tarihli mektup bu kanıtlardan yalnızca biridir.1858 yılında *Grundrisse*'i çalışırken kaleme alınan mektupta Marx, Hegel'in keşfettiği yöntemin rasyonel yanına vurgu yapmış ve ayrıca Hegel'in *Mantık Bilimi* eseri hakkında son rastlantsal bir incelemenin, yöntem sözkonusu olduğunda kendisine büyük bir hizmet sağladığını açıkça belirtmiştir.

²¹³Norman Levine, *Divergent Paths*, Lexington Books, 2006, s. xii

²¹⁴Allen Wood, *Karl Marx*, Routledge, 2004 s.223

Leszek Nowak ile bilimsel perspektivizmin çağdaş savunucusu felsefeci Ronald Giere'nin görüşlerini daha önce sunmuştuk.

Bu bağlamda bir diğer çağdaş okul, yeni diyalektik okul olarak da adlandırılan sistematik diyalektik okuldur. Bu okulun bir temsilcisi Tony Smith de, Hegel'i materyalist olarak yorumlayan Hegel uzmanları Robert Pippin ve Terry Pinkard'ın etkisiyle, düşüncenin belirlenimlerin, gerçekliğin belirlenimine tekabül ettiğini ileri süren Hegel'in görüşünü, onun mantığının materyalist öncülü olarak görür²¹⁵. Düşüncenin kategorilerinin gerçekliğin kategorilerine tekabül etmesi, idealist saf düşüncenin çıkış noktası olduğu dikkate alınmazsa, "idealist" bir tutum olarak görülemez.

Sistematik Diyalektik Okul (SDO) ya da yeni diyalektik okul, Christopher J. Arthur, Geert Reuten, Roberto Fineschi, Patrick Murray, Norman Levine'in içerisinde olduğu Marx'ın DIAMAT yorumunu tarihsel diyalektik olarak adlandırıp karşı çıkan bir okuldur. SDO'ya göre, Diamat, Hegel'in Marx'ın tarih kuramına olan etkisiyle (bir anlamda sosyalizmin zaferi ile) ilgilenmiştir. SDO ise, Hegel'in Mantığı'nın Kapital üzerinde etkisi ile (bir anlamda kapitalizm ile) ilgilenmektedir. Marx, Engels'e yazdığı, 16 Ocak 1858 tarihli mektup, *Kapital*'in yönteminin araştırılmasında önemli bir metindir. Marx mektubunda, Hegel'in *Mantık Bilimi* eseri hakkında son rastlantısal bir incelemenin, yöntem sözkonusu olduğunda kendisine büyük bir hizmet sağladığını açıkça belirtmiştir. Bu nedenle, *Hegel'in Mantığı* ile Marx'ın *Kapital*'inin yöntem sözkonusu olduğunda karşılaştırmalı incelenmesi, bu alanda çalışanlar için temel araştırma yöntemi olmuştur. Her iki yapıtın karşılaştırmalı olarak incelenmesi²¹⁶, *diyalektik tarzda ilişkilendirilmesi*, *Kapital*'de kullanılan yöntemin anlaşılmasına katkıda bulunduğu gibi, Marx'ın Hegel

²¹⁵Fred Moseley and Tony Smith, (Edited by), *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination*, Brill, s.3 Karşılaştırma için, bkz: 27, 28 ve 29 nolu Dipnot.

²¹⁶Hegel'in *Mantık Bilimi* ile Marx'ın *Kapital*'inin karşılaştırmalı incelenmesi, her iki yapıtta diyalektik anlamda bir sürekliliğin olduğu ortaya çıkarmak için yapılmaktadır. Hegel'in *Mantık Bilimi*, onun diyalektik "yönteminin", şeyler (*sache*) hakkında diyalektik açıklama tarzının bir savunmasıdır. Marx, önce, Hegel'in diyalektiğini olumsuzlayarak kendi diyalektiğinin belirler (*determination, bestimmung* anlamında), sonra da, olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla, Hegel'in diyalektiğinin "rasyonel" yanını, kendi diyalektik anlayışında kavrar. Bu nedenle, *Mantık Bilimi* ile *Kapital* arasındaki karşılaştırma, her iki yapıttaki diyalektik anlayışın (diyalektik) birliği dikkate alınarak yapılmalıdır. Aksi halde, *Mantık Bilimi*'nden "türetilen" diyalektik yasalara göre Marx'ın *Kapital*'inden örnekler sergilemek dışında bir karşılaştırma yapılması sözkonusu olmaz. Engels'in girişimi, bir ölçüde, Marx'ın *Kapital*'inden örneklerle birlikte, kendi diyalektik örneklerinin de sergilenmesi bakımından bu son karşılaştırma biçimine örnek oluşturur. Bu tezde, *Mantık Bilimi* ile *Kapital* arasındaki karşılaştırma, *Kapital*'deki materyalist diyalektiği Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki diyalektik anlayışla, *diyalektik olarak* karşılaştırma, ilişkilendirme girişimidir. Bu nedenle tezde, *Kapital*'den şematik bir örnek toplamını sunarak yapılan karşılaştırmayı dışarda tutmak yoluyla Hegel'in diyalektiğinin Marx'ın *Kapital*'indeki *sürekliliği* temellendirilmeye çalışılmaktadır.

yorumunun açığa çıkarılmasına da katkıda bulunmuş, Marx'ın Hegel yorumunda “boşluklar” olduğu da gösterilmiştir. Bu anlamda, Marx'ın yazdıklarına tekrar bakabiliriz.

Marx, *Kapital*'de kullandığı yöntemin pek az anlaşılmiş olduğunu ifade etmiştir: Marx, Engels'e yazdığı daha önce sozkonusu ettiğimiz, 16 Ocak 1858 tarihli mektupta, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin yöntem konusunda kendisine faydalı olduğundan söz ettikten sonra, vakit bulabilirse, Hegel'in diyalektik yöntemindeki ussal ve gizemli yanları 2-3 sayfada yazmak isteğini belirtir; ama bu tasarısını yerine getiremez.²¹⁷ Yine *Kapital*'in Almanca 2. Basıma yazdığı Sonsöz'de, yönteminin materyalist temelini *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı* eserinde tartışmış olduğu belirttikten sonra, kendi yöntemi konusunda bir *Avrupa Habercisi* isimli dergide yöntemine ilişkin yazılan bir makalede yapılan açıklamaları onaylar görünür.

Marx, Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 6 Mart 1868 tarihli mektupta²¹⁸, kendi gelişim yönteminin (*method of development*) Hegelyen olmadığını, kendisinin materyalist, Hegel'in ise idealist olduğunu belirtir. Mektuptaki bu ifade, *Kapital*'in Almanca ikinci baskısına yazmış olduğu 24 Ocak 1873 tarihli Sonsöz'de tekrarlanır. Marx *Kapital*'de şöyle yazmaktadır:

“Benim diyalektik yöntemim, temellerinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, gerçek dünyanın yaratıcısıdır ve gerçek dünya, ideanın dışsal görüngüsüdür. Ben-deyse, tam tersine, ideal olan, maddi olanın insan zihnine yansıtılmış ve çevrilmiş düşünce biçimlerinden başka bir şey değildir. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuğun içindeki rasyonel yanı keşfedebilmek için, tersine çevrilmelidir”²¹⁹

Marx'ın kendi diyalektik yöntemini Hegelyen yöntemden özenle ayırmaya çalışmasının asıl nedeni, bize göre, daha çok, politik bir nedendir, bu nedenin ne olduğu da *Kapital*'de ifade edilmiştir. Marx, *Kapital*'de şöyle yazıyor: “Gizemli biçimi ile diyalektik, var olanı yüceltir, meşrulaştırır.(...) rasyonel biçimi ile diyalektik, (...) rezil ve iğrenç bir şeydir; çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun

²¹⁷Marx, Joseph Dietzgen'a yazdığı, 9 Mayıs 1868 tarihli mektupta da aynı tasarısını yazıyor: “When I have cast off the burden of political economy, I shall write a 'Dialectic'. The true laws of dialectics are already contained in Hegel, though in a mystical form. What is needed is to strip away this form” (Fırsat bulabilirsem diyalektiği yazacağım, diyalektiğin doğru-gerçek yasaları mistik biçimde de olsa bile, Hegel'de vardır. Gereken, bu istik biçimin sıyrılıp atılmasıdır.”

²¹⁸ “He knows very well that my method of development is not Hegelian, since I am a materialist and Hegel is an idealist. Hegel's dialectic is the basic form of all dialectic, but only after it has been stripped of its mystical form, and it is precisely this which distinguishes my method.”(Son derece iyi biliniyor ki, benim gelişim yöntemin, Hegelci değil, çünkü, ben materyalistim, Hegel ise, idealist. Hegel'in diyalektiği, tüm diyalektiğin temel biçimidir; fakat mistik biçiminden sıyrıldıktan sonra ki, bu mistik biçim onun yöntemini benimkinden kesin olarak ayırır.)

²¹⁹ Marx, op.cit., 1982, s. 103

olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır.²²⁰”

Marx’ın Hegel’e yönelik eleştirileri, kendi Hegel yorumuna dayanmaktadır. Hegel’in tarih felsefesi, tarihin ve toplumun oluşumunu, Saltık İdea’nın iradesinin “büyük adamlar yoluyla” kendisini gerçekleştirmesinin sonucu olarak görür. Marx, bu anlayışı idealist bir tarih anlayışı olarak niteler. *Önsöz*’de bu toplum ve tarih anlayışının kurgusal çıkış noktasını eleştirir. Toplumun ve tarihin oluşumunu *diyalektik anlamda nedenselliğe*(diyalektik nedensellik) dayalı olarak doğrudan maddi dünyanın koşullarına bağlar²²¹; maddi koşullara göre açıklamaya çalışır. Marx, böylelikle Hegel’in yaklaşımının kurgusal, idealist yanını da kendi tarih kuramında bir kenara atar. Öte yandan kendi materyalist toplumsal oluşum kuramını inşa ederken, insana toplumsal varlık ve bilinç atfeder, Hegel’in “bütünlük” kategorisinden yararlanır²²². Marx, böylece materyalist bir toplum ve tarih kuramı için, gözlemsel deneyime dayalı bir çıkış noktası elde etmiş olur. Dolayısıyla, Marx’ın materyalizmi, daha önce *Tezin 4.2.* bölümünde de belirttiğimiz üzere, üretimin dışsal karakteri olarak, üretimin insan bilincinden bağımsız olması anlamında, insanın üretici faaliyetinden başlar, tarih de, materyalist tarih kuramı da, buradan başlar. Bu bağlamda, doğanın insan bilincinden bağımsız olup olmadığı, materyalist tarih kuramı bakımından ilgisizdir. Öte yandan, Saltık İdea ya da salt İdea, Marx’a göre, “...düşünme süreci[dir], gerçek dünyanın yaratıcısı” değil; tam tersine “gerçek dünya, [onun] dışsal görüngüsüdür.²²³” Marx’ın burada söyledikleri içinde en önemli kavram, *Kapital*’in İngilizce basımında *appearance* olarak Almanca basımında²²⁴ *Erscheinung*; Türkçe’ye İngilizce’den çeviride²²⁵, *görüngü* olarak doğru çevrilen; ama Almanca’dan yapılan çeviride, hatalı olarak *görünüş* olarak çevrilen

²²⁰ Marx, op.cit., 1982, s.103

²²¹Yöntemsel anlamda bu yaklaşım, doğa olaylarını öbür doğa olayları ile açıklamaya çalışan naturalist yaklaşımın, toplum ve tarihe uygulanmasıdır.

²²²Marx’a göre organik bir sistem, gelişir ve yeni bir şeye dönüşür. Hegel’in aksine Marx, bu değişimi, sistemin maddi yeniden üretim koşullarındaki tutarsızlığın (*incoherence*) sonucu olarak görürken; Hegel’de, sistemin ideal amaçları ile onun maddi gerçekleşmesi arasındaki çatışmanın sonucu olarak sistem gelişir. Hegel ve Marx’a göre, organik bir sistem, mekanik bir sistem değildir. Sistem, onu oluşturan ve aralarında karşılıklılık (*counterpart*) ilişkisi bulunan elemanlara göre belirlenir. Her elemanın, varoluşu ve işlevi karşısına bağımlıdır; her eleman karşıtını doğurur; kendi kendisinin üretiminde böylece yer alır ve en azından kısmen kendi kendisini belirler. Ian Hunt, *Analytic and Dialectical Marxism*, 1993, s. 80-93

²²³ Marx, op.cit., 1982, s.204

²²⁴<http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf>

²²⁵Sol yayımları Alaattin Bilgi çevirisidir; Bkz. Marx, loc.cit, 1993.

kavramdır²²⁶. Daha önce Hegel'in *Mantık Bilimi*, öz doktrininde de gördüğümüz bu kavram, görüngüdür. İdea bakımından, kavram mantığı bakımından düşünüldüğünde, idea, kavram ile gerçekliğin birliğidir. Bu nedenle, *Mantık Bilimi*, çıkış noktasında arı varlık ile başlamış olsa da ve Tin'i (*Geist*) parantez içine alırsak, idea, Marx'ın ifade ettiği gibi, "maddi olanın insan zihnine yansıtılmış ve çevrilmiş düşünce biçimleri²²⁷" olarak alınamaz; kavram ve gerçekliğin birliğidir. Bu nedenle, Hegel Marx'ın ileri sürdüğü ölçüde "idealist" değildir; Marx da bu nedenle, daha çok, Hegel'den değil de, Hegel'in (sağ) Hegelci yorumundan kendisini ayırabilmektedir. Bu nedenle Marx, aslında, yöntem sözkonusu olduğunda, kendi sandığından daha Hegelci'dir. Üstelik, Marx'ın materyalizmi, insanın üretici faaliyetinden başladığı için, Hegel de, Marx'ın ileri sürdüğünün aksine, *Tinin Fenomenolojisi*'nde somut emeğin tanıdığı için ve çalışmaya verdiği önem nedeniyle, çıkış noktasında dahi Marx'a o kadar uzak değildir. Bu nedenle Marx'ın "benim diyalektik yöntemim, temellerinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır,²²⁸" ifadesinde karşıtlığı, *diyalektik olarak* yorumlamak en doğrusudur.

Marx'ın Hegel yorumundaki boşlukların ortaya çıkmasını sağlayan faktör, Hegel'in tüm yapıtlarının yeniden düzenlenmesi ve sağ Hegelci yorum yerine, yeni Hegel yorumlarının ortaya çıkmış olmasıdır. Hegel ve Marx'ın tüm çalışmalarının basımı, daha önceki Hegel-Marx ilişkisini, son derece basit bir şablonla, "*idealizm-materyalizm*" çerçevesinde ele alan yorumları da dönüştürmüş hem de kaynaklarda bir tasarruf sağlamıştır. Günümüzde bu ilişki çerçevesinde yürütülen çalışmalar, iki kampa ayrılmış görünmektedir. Süreklilik Okulu(SO), her alanda olmasa da, yöntem bağlamında, Hegel'in yönteminin Marx'ın yöntemi üzerinde doğrudan doğruya etkisini kabul etmekte, Marx'ın Hegel'in yöntemseller araçlarını devam ettirdiğini ileri sürmektedir. Buna karşın, Louis Althusser'in de içinde yer aldığı Kopuş Okulu(KO) Marx-Hegel arasında yöntem bağlamında da bir kopuşu savunmaktadır. Süreklilik Okulu, KO'na nazaran, metinsel olarak daha sağlam kanıtlara sahiptir ve *Kapital*'deki yöntemi sergileyebilmektedir. Buna karşın KO, Marx'ın Hegel'den yöntemseller olarak koptuğunu ileri sürse de, Hegel'in felsefe yönteminin araçları yerine konulan bilimsel yöntem araçlarını tam olarak sergilememiştir. Bu nedenlerle, "kopuş tezi" yöntem tartışmalarında etkisini büyük ölçüde yitirmiştir.

²²⁶ *Erscheinung*'u, üstelik Almanca'sından *görünüş* olarak çevirmenin tek mantıklı açıklaması, yayınevini de çevirmenlerin de Hegel için kavramının öneminden, anlamından, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden haberdar olmayışlarıdır

²²⁷ Marx, op.cit,1982, s.204.

²²⁸ Ibid, s. 204

Hegel'in özellikle Anglo-Sakson dünyada yeni yorumlarının, Hegel uzmanlarının yapıtlarının yayınlanması, SDO'nun içinde yer alan yazarların Marx'ın idealist Hegel yorumunu *benimsememesinde* bir nedendir.²²⁹ SDO içinde yer alan Smith, Hegel'in mantığında düşüncenin belirlenimlerinin gerçekliğin belirlenimlerine tekabül ettiği materyalist öncülü nedeniyle Hegel'in idealist değil, materyalist yorumunu kabul etmekte; Roberto Fineschi, Hegel'i bir çeşit realist olarak yorumlamakta, Hegel'in diyalektiğinin mantıksal kuralların nesnel gerçekliğe uygulanması olmadığını ileri sürmektedir.

SDO'nun üyelerinin farklı yaklaşımları olsa da, üzerinde uzlaştıkları temel tez, Marx'ın *Kapital*'inin yöntemsel ilkelerinin, toplumsal açıklama kuramı olarak, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden çıkarılmış olduğu tezidir²³⁰.

SDO'nun en önemli temsilcisi Christopher J. Arthur, SDO'yu, Tarihsel Diyalektik Okulu'nun(TDO) karşısında konumlandırmıştır²³¹. Arthur'a göre, Engels ve onu izleyerek Ronald L. Meek, Ernest Mandel'in temsil ettiği TDO'un, *Kapital*'in mantıksal yapısını, kapitalist üretim sisteminin gelişiminin tarihsel aşamalarının yansıması olarak görmeleri ve *Kapital*'in ilk bölümlerini kapitalizmle ilgili değil, "basit meta üretimi" ile ilgili olarak yorumlamaları, böylece Marx'ın kuramını tarihsel olarak basitten karmaşığa, bir dizi modelle sunduğu ileri sürmeleri hatalıdır. Aksine, Arthur'a göre, Marx'ın çalışma nesnesi bir takım iç ilişkilerle betimlenen (*characterize*) kapitalist bütünlüktür(*totality*). Her iki okulun görüşlerindeki bu farklılık, onların diyalektiği yorumlama biçimindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

TDO, diyalektiği, tarihsel bir süreç olarak, onu tarihi ve toplumu hareket ettiren bir gücün kavramı olarak ele almış, Arthur'un belirttiği gibi, etkin nedenselliğe indirgemıştır. Diyalektiğin hareket ettirici gücü, tarihe ve topluma içkin çelişkilerden kaynaklanır ilkesi benimsenirse, bu biçimde anlaşılan diyalektik kavramı, ilerleyici bir sonuç üretir, tarihsel ilerlemeyi temellendirir. Arthur, Marx'ın *Kapital*'inin yapısının, sunum yönteminin, tarihin bu ilerleyici, doğrusal hareketinin yansıtılması olarak yorumlanmasını doğru bulmaz. Bu biçimde bir yorumun, Hegel'in *Mantığı* ya da Marx'ın *Kapital*'inin tarihin zorunlu akışının

²²⁹ Anglo-Sakson dünyadaki Hegel uzmanlarının yayımlanan kitapları, Tez Kaynakçasında vardır: H.S. Harris, (1997) *Hegel's Ladder*, Volume I-II Hackett Publishing Company Inc.; Terry Pinkard,(2002) *German Philosophy1760-1860 The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press; Robert Pippin (2011) *Hegel on Self Consciousness*, Princeton University Press, 2011; Robert Stern (2011) *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press

²³⁰ N.Levine, 2012, s. 18

²³¹ C. J. Arthur *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, 2004, s.1-17

olumsal(*contingent*) yanlarını ortadan kaldırmak için düzenleyici bir işlev gördüğünü ifade etmek anlamına geldiğini belirtir. Arthur'a göre, diyalektiğin tarihsel bir süreç, çelişkinin de bir nedenin etki doğurması gibi çözüm ürettiğini kabul etmek, Kapital'in de Hegel'in *Mantık Bilimi* eserinin de tarih kitabı olduğu kabul etmektir. Arthur'un ileri sürdüğü, Hegel'in yapıtının bir tarih kitabı olmadığı, daha önce sunulan diyalektik açıklama bakımından tezde de gösterilmişti. Marx'ın yapıtının da tarihsel olmadığı, belirli bir bütünü ele alarak, bütünün kendisini nasıl yeniden ürettiğini gösterdiği, bu nedenle de, kategorilerin düzenlenmesinin tarihsel bir nedensellik zinciri içinde değil, tamamıyla sistematik nedenlerle yapıldığı, SDO'nun Marx'ın yapıtına ilişkin görüşüdür. Elbette bu teze, yöntemin temellerinde, araştırma yöntemi olarak diyalektik bakımından dikkatle yaklaşmak gerekir. Kapital bir tarih kitabı değil, ayrıca, tarihin akışının olumsal yönlerini düzenleyici bir işlev de görmüyor olsa da, kendi oluşumu bakımından, yazımı da dâhil, tarihseldir; yönetsel olarak da, materyalist tarihle temellenir.

SDO, diyalektiğin Marx'ta da, Hegel'de olduğu gibi, farklı biçimde kavranmış olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bu görüşe göre diyalektik, olguları belirli bir bütünlükle, birbirleriyle bağlantılarıyla kavrar ve onları öz (*essence*) üzerinden ilişkilendirir, biraraya getirir, sistemleştirir. Dolayısıyla salt analitik çözümlene ve doğrusal mantığın ötesinde bir kavrayışa sahiptir. Toplumsal bir oluşum için öz, o toplumsal oluşumu harekete geçiren, ona içkin olan, o toplumsal oluşumun *telos*'udur. Arthur'a göre, olguları ve onların ilişkilerini ifade eden kategorilerin²³² oluşturduğu sistem, bütünün uğraklarından oluşur. Bu kategoriler kümesi, soyut emek sözkonusu olduğunda, değer'lerin ifadesinin toplamı, toplumsallığı da ifade etmiş olabilir. Bu nedenle de, ona göre, bütünün tüm uğrakları, eş zamanlı olarak vardır ve bütün tüm anların karşılıklı destek ve gelişimine bağlı olarak ve sırasıyla ve sürekli olarak, bir yeniden üretim döngüsüne(hareket) sahiptir. Bu “yeniden üretim” döngüsünü kuramsal bir sistem halinde ifade edebilmek için, bütünde zorunlu olan ilişkileri ve hareket yasalarını ifade etmek gerekir.

SDO'nun her bir temsilcisinin görüşündeki farklılıkları bir kenara bırakılıp SDO'nun benimsemiş olduğu ilkelerini sıralayabiliriz.

1-Diyalektik ve tarihsel materyalizm kabul edilmez. Toplumsal oluşum biçimlerinin gelecekteki evriminin tahmin edilmesi eğilimine karşı çıkılır. Engels'in “basit

²³²Bu bölümde, Kategori ile Kavram, aksi belirtilmedikçe eş anlamlı kullanılmaktadır.

meta üretimi²³³” düşüncesini *Kapital*’in yorumlanmasına dahil ettiği, onun Marksizmi, doğrusal(*linear*)evrimcilik haline getirdiği düşünülür. Marksizm esas olarak, toplumsal bütünlükler çalışması olarak değerlendirilir.

2-*Tinin Fenomonolojisi ile El Yazmaları*’nın arasındaki süreklilik üzerinde bir temellendirme yerine, *Kapital ile Mantık Bilimi* arasında süreklilik üzerinden bir temellendirme benimsenir. Christopher J. Arthur, Marx’ın *Kapital*’indeki iktisadi kategoriler ile bu kategorilere *Mantık Bilimi*’nde karşılık gelen kategorileri sıralar.

3-Değer Kuramı, emeğe göre değil, metanın mübadelesine göre yeniden tanımlanır. Marx’ın Kapital’inin TDO yorumu, emek-değer kuramına yoğunlaşır. Buna göre, emek değerinin tözüdür(*substance*), onu yaratır ve kapitalizm de sonu gelmez bir artı-değer arayışıdır. SDO Kapitalizm’in metaya dayandığını belirtir. Christopher J. Arthur’a göre, Kapitalizm, her türlü nesneyi, metaya; her türlü ilişkiyi de metalaşma anına dönüştüren toplumsal bütünlükteki ilişkilerin sona ermesi ile sonlanabilir. Meta mübadelesi, bir toplumsal oluşum olarak Kapitalizm’e kendine özgü niteliğini kazandırır ve Kapitalizm sonu gelmez bir *volarizasyon*²³⁴ sürecidir. Volarizasyon ya da değerlendirme süreci, “Meta-Para-Meta” (1) döngüsünün, kapitalist toplumsal oluşumda, “Para1-Meta-Para2”nın baskısı altına girmesini anlatır. Meta değişimi(1), tarihsel olarak hep vardır; insanlar, ihtiyaçlarından fazla olan malı, ya takas ederler, (M-M şeklinde), ya da para kullanarak ihtiyaçlarından fazla malı para karşılığı değişip, ihtiyacı olan malı alırlar; Meta-Para-Meta” biçiminde, ama Kapitalizm’de para(sermaye) meta değişimi ile çoğaltılmaya, değeri artırılmaya, çalışılır. (Para2 daima Para1’den büyük olmalıdır.) Para-Meta-Para döngüsü, bir ilişki biçimidir, kapitalist toplumsal oluşumun amacını gösterir. Marx, volarizasyon sürecini, *Kapital 7. Bölümde* ve *Artık Değer Teorileri* isimli yapıtta, sermayenin ücretli emekle kurduğu baskıcı ilişkinin sonucu olarak “meta mübadelesi” üzerinden anlatırken, sermayeyi Para1’den Para2’ye artışta yalnızca bir ilişki olarak değer yaratıcı olarak anlatır Bu nedenle, meta mübadelesi de kapitalizmin öz’üdür.

4-Toplumsal oluşum bir bütünlük olarak kavranır. Bütünlük, sistematik diyalektiğin yöntem anlayışının temel kavramıdır. Marx’ın “bütünlük” kavramını Hegel’den aldığı gösterilmeye çalışılır. Hegel için Tin, *Geist*, kendini dünyada açığa çıkarır, gösterir(*manifestation*); Hegel’in Tinin bu hareketini, dünyada kendini göstermesini

²³³Marx, bu ifadeyi kesinlikle kullanmamıştır. Bkz. Levine, s. 18

²³⁴ Karl Marx, *Artı-Değer Teorileri*, çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yay. 1999

anlatmak için diyalektiği kullanmasına benzer biçimde, metanın da Marx için kapitalizmin ona içkin olan özü (*immanence*)²³⁵ olduğu kabul edilir. Bu nedenle, Kapital’de hiçbir kutsal gönderme olmaksızın, metanın (kapitalist toplumsal oluşumun özü), kendisi, ilişkileri, ve hareketinin, rasyonel çözümlene ile ortaya konulduğu ileri sürülür. Nasıl Hegel’de *Geist* tüm topluma yayılıyorsa, metanın da tüm toplumu biçimlendirdiği, tüm nesnelere metaya, tüm ilişkileri de metalaşma anına (*moment of commoditization*) dönüştürdüğü kabul edilir. Bu nedenle, kapitalizmin sonu için, kapitalist toplumsal bütünlükteki ilişkilerin sona ermesi gerekli görülür. Marx’ın bu toplumsal oluşumu bütünlük olarak çözümlemesinde, Hegel’deki, bütünlük (kapitalist toplumsal oluşum) ve onunla ilgili kavramlar öz(meta), soyutlama(özün açığa çıkarılması), evrensellik(toplumdaki her şeyin anlamını metadan kazanması), bütün-parça(meta ve toplumsal oluşum) kategorilerini kullanıldığı kabul edilir.

Yöntem bağlamında SDO, “bütünlük” kavramına yaptığı vurgu bakımından önem taşıyor. Bu okulun bu bağlamda görüşlerini şöyle anlatabiliriz: Her şeyden önce, bütünlüğü (*totality*) sistem olarak ele almak, kavramaya çalışmak Hegel’e göre mantık biliminin bir işlevidir²³⁶. Bütünün tüm *uğraklarının* eş anlamlı olarak bütünde içerilmesi, hareketi de bu uğrakların desteğine ve gelişimine bağlıyor: Hareket, kesintisiz biçimde ve döngüsel nitelikte; ama hareketi uygun bir teorik sistemde ifade edebilmek için, teorik bir açıklama için, zorunlu olan ilişki biçimleri ve hareket yasaları bulunmalıdır. SDO burada üzerinde önemle durmamız gereken, “bütünlük ve sistem” ayrımı yapıyor. Bu ayrım önemlidir, çünkü bu ayrım, bütün içindeki dağınıklığın, karmaşıklığın bir sistem biçiminde ifade edilmesi, hareketin zorunlu ilişki biçimlerinin saptanmasının nasıl olması gerektiği konusuna bizi yönlendiriyor. Hegel’in amacını, kategorilerin Hegel’de anlamını, daha önceki bölümlerde ayrıntısı ile vermiştik. Hegel’in *Mantık Bilimi* kategorilerin birbirleriyle sistematik olarak nasıl ilişkide olduğunu bize gösterme çabasıdır. Kategorilerin birbirleriyle nasıl ilişkide olduklarının gösterilmesi, bunun sergilenmesi ve yeniden inşa edilmesi, her kategorinin öbür kategorilere ve bütüne göre konumlanması nedeniyle

²³⁵*Immanence*, gizemli bir kavramdır. Maddi dünyada kutsalın kendini ortaya koyması, maddi dünyayı kuşatması, nedeni olması ile ilgili, kutsalın varlığı ile ilgili bir kavramdır. Tanrı’nın yarattığı dünyanın bir parçası olması gibidir. Bizde, her şeyde Tanrı’yı gören, Ben Tanrı’yım diyen tasavvufçular vardır. Hegel’de, Tin de maddi dünyanın *immanence*’dir. Kavramın karşıtı, *transcendence* (aşkın) kavramıdır. Bu son kavram kutsalın maddi dünyanın dışında olduğunu anlatmak için kullanılır. Bizde, akılcılar, Tanrı’yı *transcendence* kabul ederler. Marx için kapitalist toplumun *immanence*’i meta, *kendisini* her yerde, her şeyde gösteren para-tanrı’dır.

²³⁶ Arthur, loc.cit, s.64

sistematik olarak kazandığı anlamın sunulduğu bir teorinin sunulması, sistemin anlamıdır. Sistematik diyalektik, bu sistem anlamı üzerinden kendi işlevini, görevini de tanımlamış olmaktadır. Sistematik diyalektiğin işlevi, kategori sistemini organize etmek, bir kategoriden öbürünü *mantıksal olarak* türetmektir. Böyle bir sistematik sıralama, SDO'ya göre, bir yöntem gerektirir. Sistematik diyalektik, görüldüğü üzere, aslında Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin yeni yorumu üzerinden işlevini tanımlamaktadır. Sistematik diyalektiğin yöntemi diyalektiktir. Sistematik diyalektik okulun "üyesi" Christopher Arthur'un, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden türettiği yorumuna göre²³⁷, diyalektik, inşa değil; ama yeniden inşadır. Çünkü, doğru, bütündür ve parça ya da uğrak doğruluğu bütün içinde kazanır. Daha aşağı kategorilerin daha üst ve sonuçta en üst kategoriye geçişi, alt kategorileri ayrı ve bağımsız bir varlık kazandırmaz. Onlar, en üst kategoriden yapılmış olan "soyutlamalardır." Bu nedenle diyalektik, olmuş olanı yeniden inşa eder, sergiler. Bu diyalektiğin geriye doğru temellendirmesi anlamına gelir. Bir teori, kendi için doğru yani somut ve filli olarak doğru bir aşama ile sonuçlanırsa, bu onun daha önceki aşamalarının soyut ve potansiyel olarak yani kendinde doğru olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla gerekli olan yöntem, kategorilerin geriye dönük olarak temellendirilmesi ve daha ileriki kategorilerin derece derece açıklanması ya da sunumudur. Mantıksal ilerlemenin aynı zamanda geriye doğru ilerleme olması, başlangıcın yalnızca keyfî olarak varsayılan bir şey değil, bütünün "soyut" bir *uğrağı* olarak temellendirilmesi anlamına gelir. Her kategori onu oluşturan uğraklar olarak öncüllerine bağlı olmakla birlikte, verili içeriğin zenginliği analitik olarak daha basit, daha soyut ve öncülü olan kategorileri varsayarsa, başlangıç sorunu çözülür. Pekiştirmek gerekirse, yeni kategorilerin sunuluşu, dedüksiyon, çıkarım değildir, çünkü, başlangıç aksiyom olarak ele alınmaz, sözkonusu olan gerçekliğin yeniden bir inşasıdır. Kategorilerin ardışık sıralanması, hem ilerleyici hem de geriye doğru temellendirme biçimindedir. İlerlemeyi sağlayan, oluşturan, kategorilerin soyuttan somuta doğru düzenlenmesidir, daha ileri kategoriler daima daha zengin daha somuttur. Aslında ilerlemenin temeli, genel olarak her bir kategorinin daha sonraki kategoriye göre "belirlenim açısından" eksikliğidir ve geçişte itici olan bu eksikliğin giderilmesi, aşılması zorunluluğundan doğar. Her bir aşama, sistematik düzenlenmiş bütün içindeki diyalektiğinin nihai tamamlanmasına göre eksiktir. Aslında, ilerleyen ya da geriye dönen sıralama, basit bir başlangıç inşa etmek için kendisinden soyutlamının yapıldığı bir bütüne bağımlıdır, onu öngerektirir. Bütünden, basit bir başlangıç için yapılan soyutlama bir

²³⁷Ibid, s.64-79, Christopher Arthur diyalektiğin bu tanımı için John McTaggart and Ellis McTaggart *Studies in Hegelian Dialectic* Second Edition, Cambridge University Press, s. 10

çelişki doğurur. Bu çelişki, soyutlanan şeyin tek başına karakteri ile onun bütün içindeki anlamı arasında meydana gelir. Bu aşamanın, uğrak, çelişkisinin aşılması, kendinde çelişki taşıyan bu aşamanın diyalektik süreç boyunca kendi içinde bütünü içermesiyle olanaklıdır. Bu kategorik düzenlemenin gelişimindeki geçiş için zorunludur. Bu anlamda, bir yandan çelişkiye bir çözüm bulmak için itici bir güç vardır ve hem de kategorinin bütün içinde kendisini gerçekleştirmesine göre bir eksiklik, bütüne doğru çekme vardır. Bu iki güç arasındaki çelişki diyalektiktir ve diyalektiğin nihai amacı da aslında bütünü tam olarak kavramaya çalışmaktır. Diyalektiğin anlamı, işte bu çelişkiyi işaret etmek, belirlemek ve çözmektir. Hegel mantığının savunmasını içeren bu sistematik diyalektiğe, onun mantığının bir uygulaması olan hukuk felsefesi üzerinden bir değerlendirmeye bakabiliriz.²³⁸

Hegel'in hukuk felsefesi, nesnel tin alanını kapsar. Nesnel tin, insanların kendi inşa ettikleri dünyayı kapsar; bu anlamda, hem doğaya bağımlı hem de ona karşıttır. Temel düzeyde, işte bu nesnel tin alanı, aslında, hukukun(*right*) alanıdır. Çünkü inşa ettiğimiz dünya, olana (doğaya) verdiğimiz bir yanıt, olması gerektiğini “düşündüğümüz” dünyadır. Hegel'e göre, hukukun İdeası, özgürlüktür ve yalnızca nesnel tin dünyasında, (yarattığımız toplumsal, siyasal, ahlaki, hatta tarihsel dünyada), irade özgür olur.

Hegel, hak kavramını çözümlemesine, özgürlüğün kendisini en ilkel biçimde gösterdiği soyut hak üzerine kurulmuş toplumda başlar. Bu toplum, kendi çıkarlarını gözeten bireylerin yararına yapılan bir sözleşme üzerine, klasik liberal toplum görüşü üzerine kurulmuştur. Bireyler arası ilişkiler (aile dışında) mülkiyet ilişkileri olup, iktidar (*government*), mülkiyeti korumak için vardır. Bu toplumda sorun, Hegel'e göre, bu toplumda gerçek anlamda bir toplum duygusunun olmamasıdır. Şimdi, böyle bir toplumda yanlış yapanın cezalandırılması nasıl mümkün olacaktır? Soyut hukuk alanında biz, tamamıyla, bencil nedenlerle kurullarla ilgilendiğimiz için, soyut hukuk tek başına yeterli değildir. Bu nedenle, yanlış yapanları cezalandırmak, hâkimlerin kendi çıkarlarını bir kenara koyup, evrensel ilkelere göre yargılama yapmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan, soyut hukuk kendi kendine yeterli değildir, çünkü kendini sürdürebilmesi, kendisinin teşvik etmediği (*evrensel ilke*) bir ahlaki bakışı gerektirir. Sonuçta, hukukun ihtiyaç duyduğu evrensel ilkeyi içermeyen, soyut hukuk, moraliteye geçer. Hegel'de bu geçişler, tarihsel-nedensel değil, kavramsal, diyalektik hem geriye doğru hem de ileriye doğru

²³⁸ G.W.F Hegel, *Elements of Principle of Rights*, Cambridge University Press, 1991

temellendirmeyi kapsayan diyalektik geçişlerdir. Bu geçişlerin her bir aşaması, nihai hukuk düzeninin ön-gerekliliğidir, diğer bir ifadeyle, soyut hukuk düzeninde geçerli olan bireyin kendi hakkını araması ve daha üst kavram olarak moralite, nihai hukuk düzeninde diyalektik olarak kapsanmaktadır. Daha önce de vurguladığımız gibi, Hegel'in mantığı, düşüncenin temel kategorilerini her hangi bir olumsal deneyimsel içerikten yoksun arı kavramlar olarak ele alıyor, diğer bir ifadeyle, arı kategorilerin kaynağı, arı düşünce olmaktadır. Hegel, bu arı kategorileri, basit soyut olanlardan daha karmaşığa ve daha somuta doğru sistematik olarak sunmaktadır. Hegel'in soyuttan somuta geçişi, bildiğimiz anlamda, daha maddi olana geçiş değil, bütünü tam anlamıyla kavranması anlamına gelir. Bu anlamda, örneğin, soyut hukuk kavramı, Hak kavramının(Hak kavramı, bütündür) bir ön-gerekliliğidir, parçasıdır ve daha basittir ve daha karmaşık kategorilerden moralite ve ahlaki yaşamdan geçer kendisini tamamlar, yani daha kapsayıcı hale gelir. Hegel'in kavramsal geçişleri, açıkça görüleceği üzere kendiliğindedir, “kendi kendine işler,” hareket eder. Sistematik diyalektik okul, diyalektiği ileriye sevk eden şeyin, açıklamayı çelişkinin olmadığı noktaya kadar ilerleten teşvik eden şeyin “çelişki” olduğu konusunda haklı olsa da, bu konuda diyalektiği sistematize etmenin yol açabileceği diyalektiği kurallara bağlayıp şematize etme, eğiliminden kaçınabilmesi için, “çelişki” kavramına çok dayanmaması gerekir. Çünkü, Hegel, daha önce de Pinkard'ın vurguladığı gibi, diyalektik hareketi bir çelişkinin sonucu olarak görse de, aslında, *Mantık Bilimi* ve *Hak Felsefesi*'nde pek çok geçişte, çelişkiye değil de, başka değerlendirmelere, örneğin sistemin bir bölümündeki tutarsızlık da, ya da daha iyi bir açıklama da geçişi tetikleyebilir. Aynı yaklaşımı Marx'ta da görebiliriz: Kar düşüncesi Marx'a sorunlu göründü, çünkü emeğin değeri tam olarak ödeniyorsa, nasıl oluyor da kapitalist için “fazla” sözkonusu olabilir? Marx, bunu emeğin kendisini yeniden üretmek için gerekenden daha fazla değer üretebilmesi düşüncesiyle açıklıyor. Emek, kapitalistin emekçiye meta üretmeye devam etmesi için ödemesi gerekenden daha fazla değere sahip meta üretir. Marx'ın bu açıklaması, *salt* emek gücünün kullanım değeri ile mübadele arasındaki çelişkiden doğmaz, Marx, kar konusunda sistemdeki tutarsızlığı daha iyi bir açıklamayla çözer. Sistematik diyalektiğin en zayıf yanı, işte bu, diyalektiği sistemleştirme konusunda gösterdiği eğilimdir. Oysa, diyalektik kendi hareketini, araştırma nesnesinin doğasına göre biçimlendirir. Sistematik diyalektiğin ikinci zayıf yanı, onun soyutlamaya verdiği anlamın, diyalektiğin gerektirdiği kadar “soyut” olmaması ve hareketi uygun bir teorik sistemde ifade edebilmek için, teorik bir açıklama için, zorunlu olan ilişki biçimleri ve hareket

yasaları inşa edilmesinin aslında, bir model tanımı olduğunu göz ardı etmesidir. İşte, bu eksiklikler bizi diyalektik anlamda, Marx'ın materyalist bilimsel ve diyalektik yönteminin daha iyi bir açıklaması için sistematik diyalektiğe Nowak'ın görüşlerini de dâhil etmeye zorluyor.

Hegel, bir idealist olarak, düşüncenin bu nesnel belirlenimleriyle gerçeğin nesnel belirlenimleri arasında karşılıklılık kabul ettiği için, ayrıca, bu geçişlerin gerçeklik içinde gelişimi göstermesi gerekmezse de, bir materyalist olan Marx'ın, Hegel'in mantığını benimseyecek ise, maddi olanın önceliği nedeniyle, hem kategorilerin maddi gerçeklik ile ilişkisi konusunda, kategorilerin doğruluk koşulu konusunda bir kuramı benimsemeye, hem de bu kategorileri modele dahil edebilmesi için de, idealizasyona ihtiyacı vardır. Sunum yöntemi olarak diyalektik, yeniden inşa olarak, bu anlamda, bir doğrulama yöntemi de sağlar. Bu nedenle, sistematik diyalektiğin, Marx'ın diyalektiğinin sunumunu göstermede sergilediği başarıyı, Marx'ın materyalizmiyle birleştirmek, Marx'ın yöntemini bütünüyle, hem araştırma yöntemi hem de sunum yöntemi olarak ele alarak tamamlamak gereklidir. Marx'ın çağdaş yorumlarından bir diğeri Bertell Ollman'ın yaklaşımıdır. Ollman'ın yaklaşımının önemi, tarihselliğin, kapitalizmin tarihselliğinin, kategoriler arasındaki mantıksal ve açıklayıcı ilişkilere nasıl dahil edilebileceğini göstermesinde yatar; bir bakıma, sistematik diyalektiğin eksik bir yanını da sergiler.

Bertell Ollman, *Dance of the Dialectics*²³⁹ isimli yapıtında, Marx'ın diyalektiğinin “genel” çerçevesini sunmakta, bu çerçeve içinde diyalektik bakış açısı ile “diyalektiğin ilkelerini” de sergilemektedir. Marx'ın modern değişim halindeki toplumu incelemek için sistemli bir arayışa giriştiğini, toplumsal sistemin bütününe hem yapısını hem de değişim dinamiklerini, sistemin köken ve gelecekte alacağı biçimleri açıklamaya çalıştığı genel yargısını paylaşan Ollman, “değişim”, “tarih” ve “sistemsel bağıntı” kavramları üzerinden, Marx'ın, öbür toplum biçimleriyle sistemsel bağıntısı olan ve bir tarihi de olan değişim halindeki modern kapitalizmin, “diyalektik” yoluyla kavranmasını, araştırma yönteminin, araştırma nesnesine uygunluğu sağlamak bakımından meşru bir girişim olarak görür. Bu nedenle de, araştırma nesnesi olarak “modern kapitalizmi” diyalektik yoluyla çözümlemenin nasıl olması gerektiği konusunda açıklamaya girişir. Ollman'a göre, Marx için temel sorun, şeylerin nasıl, ne zaman, ve neye doğru değiştiği ve neden değişmez gibi görüldüğüdür. Bir şeyi hem süreç hem de bir ilişki olarak düşünmenin ne anlama

²³⁹ Bertell Ollman, *Dance of the Dialectics*, University of Illinois Press, 2003

geldiğini Ollman, “sermaye anlayışı” üzerinden vermektedir. Ollman’a göre, sermaye bir süreç olarak, kendisinin tarihsel yanını da işin içine katmayı gerekli kılmakta; bir ilişki olarak da, sistemsal yanının ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, Ollman’a göre, sermaye kavramı, bu tarihsel ve sistemsal özelliklerin toplamıdır. Ollman’ın bu yaklaşımı, diyalektiğin Marx’ın çözümlemesinde işlevini açığa çıkarmakta, diyalektik bir yol da çizmektedir. Ollman’ın özellikle tarihselliğe yaptığı vurgu, “sermaye” sözkonusu olduğunda açıklayıcıdır. Bu yaklaşıma göre, sermayenin yalnızca nasıl işlediği değil, aynı zamanda nasıl geliştiği de onun ne olduğunun bir parçasıdır. Bu anlamda, sermayenin doğası da, onu tarihten ayıramaz. Bu yaklaşım, bu anlamıyla günümüz sosyal bilimlerine de “yöntem bağlamında” bir eleştiri mahiyetindedir. Çünkü, toplum bilimlerinde bugün, “tarih” var olanın bir parçası olarak alınmadığı için, araştırma nesnesinin dışında tutulmaktadır. Ollman’a göre Marx, “soyutlama yaparken” araştırma nesnesinin genel biçimini, sermaye sözkonusu olduğunda, “sermayenin genel biçimi”ni, “soyutlamasına” katmak yoluyla, sermayenin nasıl oluştuğunu, onun bir “parçası” olarak ele alarak, “gerçekte” sermayeyi olduğu gibi almış olmaktadır. Ollman’a göre, bu “yöntemsel yenilik” sermayenin, kapitalist toplum biçiminde ortaya çıktığı biçimiyle ele alınması amacını da sağlamış olmaktadır. O halde, Ollman’ın yorumuna göre, Marx’ın “soyutlamasında” hem değişim hem de karşılıklı etkileşime odaklanılmakta, bu ikisi, kapitalist toplum biçimine “özgü” biçimleriyle kavranmaktadır.. Ollman’da “diyalektik” kendisini, “süreç” ve “ilişki” kavramları ile görünür kılmaktadır. Süreç kavramının kapsamı, kapitalizmin kendi tarihi ve gelecekteki olası görünüşleri iken, ilişki kavramının kapsamı, kapitalizmin öbür toplum biçimleriyle ve onun ortaya çıkışına katkıda bulunan emek, kapitalist, işçi gibi yapıcı unsurlarla bağlantısıdır. Sermaye kavramını, bir süreç olarak ele almak, eş deyişle, onu gerçek tarihi ile el almak, bu tarihi, kavramla ilişkilendirmek; ilişki olarak soyutlamak da, onun ilişkiyel yönlerini kavramla ilişkilendirmektir. İşte, Ollman, hem ilişkiyel hem de süreç olarak soyutlamayı ortaya koymuş, diyalektiği, salt bakış açısı değil de, inceleme yöntemi olarak kavramaya çalışmıştır. Ollman’a göre İnceleme yöntemi olarak diyalektik, sistemle “bütün” ile başlayan, daha sonra, “parça”yı onun bütün içinde ve kendinde “anlamı” ile, işleyişini araştıran; sonra başlangıç noktasına geri dönen bir temellendirmeye, bütünü tam olarak kavrayan bir “holistik” “yöntemdir.” Bu anlamda, Ollman’da inceleme süreci, sistemden içeriye, bütünden parçaya, ilerleyen, özdeşlik-ayrım; zıtların iç içe geçmişliği, nitelik-nicelik, çelişki dört ilişki türünün, izini sürer. Ollman’la birlikte, Marx’ın diyalektiği de

yöntemsel anlamda, başladığı yere dönmektedir. Materyalist tarih kuramının, kapitalist toplum çözümlemesine dâhil edilmesi, kategorilerin tarihsel niteliğiyle diyalektik araştırma yöntemine dahil edilmesi, bu yapılırken aynı zamanda, idealizasyon yoluyla, kategorilerin idealize edilip, kapitalist toplumsal ilişkilerin ifadesi olmasının sağlanması araştırma yönteminde birinci adımdır. Sistematik diyalektik, araştırma yönteminde, bu tarihsellik ve idealizasyon zorunluluğunu ihmal etmekle birlikte, meta ile başlayan sunum yöntemi olarak diyalektiği Hegel'in *Mantık Bilimi* ile temellendirir.



5. SONUÇ

Marx'ın krizi, salt ussal olana bağılılıkla çözülebilecek bir kriz değildir. *Kapital'e* Marx, basit bir gözlem ile başlar: “Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, ‘muazzam bir meta yığını’ olarak görünür,” der, ve ekler “o halde bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor.” Marx, bu basit gözlemine, bir yanda bu muazzam bir meta yığını var; ama öbür yanda bu meta yığını üreten işçilerin muazzam bir yoksulluğu var, diye devam edebilirdi; ama bu Marx'ın inceliğine yakışmayacak olsa da söz konusu anlatım, Marx'ın çağının en açık anlatımı olabilirdi. Marx, bu us-dışı görünümün arkasında yatan mekanizmayı eserinde açıklıkla ortaya koymaya çalışmıştır ve bunun için de bir yol izlemiştir.

Marx, *Kapital'e* yazmış olduğu önsözde, kitabının nihai amacının “modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak²⁴⁰” olduğunu yazmaktadır. Marx'ın modern toplumu, kapitalist üretim biçiminin hâkim olduğu bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Hareket, bir değişim biçimidir. Diyalektik sözkonusu olduğunda, hareket ettirici ya da sistemi yeniden üreten güç, temel olarak çelişkiden kaçınmaz. Bununla birlikte, diyalektikte her bir aşama, “çelişkiyi” içermeyebilir, bazı aşamalar yalnızca tutarsızlıklar içerebilirken, bazı aşamalar daha iyi bir açıklama, daha tam bir açıklamaya göre eksik olabilir.

Marx'ın iktisat yazılarında azalan kar oranı yasası ve kapitalist birikimin genel yasası olmak üzere iki temel yasa vardır. Azalan kar oranı yasası, Marx için, tarihsel bakış açısından, kapitalizmin tarihsel eğilimini, bir anlamda da çelişkinin ifadesini, göstermesi bakımından, politik iktisatın en önemli yasasıdır. Bu yasa, kapitalist toplumun bir eğilimini gösteren, idealize edilmiş bir yasadır. İdealize edilmiş bir yasa olarak azalan kar oranı yasası, doğrudan doğruya değil, içinde yer aldığı model üzerinden, modelden yapılacak çıkarımlara göre test edilebilir. Bu yasa, Marx'ın kapitalist üretim biçiminin, genel olarak da bu üretim biçimi üzerinde yükselen, mübadele çerçevesinde örgütlenmiş kapitalist toplumsal yapının en önemli mantıksal çelişkisini ya da toplumsal, tarihsel eğilim olarak çatışmasını “dile getiren” bir teorik ifadedir(*law statement*). Bu yasayı,

²⁴⁰Even when a society has begun to track down the natural laws of its movement - and it is the ultimate aim of this work to reveal the economic law of motion of modern society - it can neither leap over the natural phases of its development nor remove them by decree. But it can shorten and lessen the birth-pangs” bkz. Karl Marx, , *Capital*, translated by Ben Fowkes, Penguin Books, 1982, s.92

teorik bir ifade olarak değil de, bir yasa (*law*) olarak görmek hatası, Marx'ın bu teorik ifadeyi ya da kategoriye diyalektik sunumda bir zorunluluk olarak göstermesi nedeniyledir; ancak, bu haliyle bile kategori anlamını da, kategori ve kavram sistemi olarak teorik modelin içinde kazanmaktadır. Marx'ın *Kapital*'de meta ile başlayan diyalektik sunumunda zorunluluğun anlamı, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde diyalektik geçişlere bakılarak yanıtlanmalıdır. Hegel'de, diyalektiğin işleyişine sunum düzeyinde bakıldığında, çelişkiden kaçınmak için yeni bir kategorinin ileri sürüldüğünü, ileri sürülen bu kategorinin de, ileri sürülebilecek tek kategori olarak ileri sürüldüğü kabul edilir. İleri sürülen kategorinin mümkün tek kategori olarak sunulması her zaman doğru olmayabilir ama Hegel'in programı düşünüldüğünde bu sunum anlamlıdır. Çünkü Hegel'de, klasik felsefenin temel kategorilerinin farklı anlayışlarını (*conceptions*) diyalektik tarzda bütünlük (*unified*) bir sistemini sunmak amacı yanında, doğru olarak sunmak amacı da vardır. Hegel bu nedenle, kavramların çözümlemesini değil, onları, diyalektik bütünlük içinde açıklamak ve kendi çağının anlayışını da (*conception*) katarak; kategorileri diyalektik anlamda yeniden inşa etmek amacıyla “ilerlemek”; felsefeyi de kendi felsefesi ile tamamlanabilir olarak sunmak amacındadır. Burada ilerlemenin, tarihsel bir ilerleme, ileriye gitmek anlamında değil, sistematik bir ilerleme olduğuna dikkat etmek gerekir; aksi halde, Hegel'in *Mantık Bilimi*, felsefe tarihinin ilerlemesini anlatan tarihsel bir yapıt olarak ele alınır; oysa kesinlikle öyle değildir. Marx için ise, Hegel yeterince tarihe, aktüel tarihe, bağlı değildir. Marx, politik iktisatının kategorilerini “sınıf mücadelesinin” ortaya çıktığı bir dönemin politik iktisatının kategorileri olarak *yeniden inşa etmeye* girişir. Bu nedenle, örneğin, Marx'ın artı-değer kategorisi, bir çelişkiden kaçınmak için ileri sürülen bir kategori değil; bir çelişkinin kategorisidir, teorik ifadesidir. Marx, artı-değer kategorisini, karın, daha iyi bir açıklaması olarak ve bu anlamıyla diyalektik olarak sunar; buradan da, azalan kar oranı kategorisini, artı-değer kategorisinin barındırdığı çelişkiden, elbette modelin, kategoriler sisteminin başka unsurları ile birlikte, bir sonuç, tahmin olarak sunar. Eş deyişle, Marx, sistematik olarak, sistemin/bütünün neden kendisini yeniden üretemeyeceğini göstermeye çalışır. Daha önce vurguladığımız üzere, tarihsel olarak bakıldığında, Hegel'in hukuk felsefesinde özel mülkiyet konusundaki görüşleri, kapitalist üretim tarzının en gelişmiş biçimiyle Hegel'in çağında olmamasına nedeniyle, bir çelişki olarak henüz olgunlaşmadığından, Hegel'in sisteminde, bir çelişki olarak kavramsallaştırılmaz. Bu nedenle, Hegel'de “saltık özgürlüğün” önünde bir engel olarak görünmez. Tezin 4.2. bölümünde ayrıntısı verildiği üzere, Marx, “bir nesne en gelişmiş halinde en iyi

kavranabilir” ön kabulü ile özel mülkiyet ve yabancılaşma ilişkisini, kazandığı yeni anlamı, gelişmesinin en son aşamasında (sermayenin toplumsal bir güç haline geldiği aşamada) kavramaya çalışır ve özel mülkiyeti bir yandan “yabancılaşmış emeğin” ürünü, öte yandan da emeğin kendisi aracılığıyla yabancılaştığı bir araç olarak ele alır. Marx, artı-değer kategorisini de, kapitalist üretim tarzının en gelişmiş aşamasında kavradığını düşündüğü için, aslında, azalan kar oranı yasasını da, bir tahmin olmaktan çıkıp, gerçekleştiğini görebilmesi olanaklı olmamıştır. Çünkü, Marx’ın çağında dahi, kapitalist üretim tarzının en gelişmiş biçiminde olmadığını; kapitalist üretim tarzının salt ekonomik değil, ideolojik olarak da başka yeniden üretim mekanizmaları yaratabildiğini bugün söyleyebiliyoruz. Marx’ın da, azalan kar oranı yasasını bir eğilim olarak, bir tahmin olarak ileri sürmesi, onun çağında, kapitalizmin en gelişmiş biçiminde olmadığını bir kanıttır. Hegel’de saltık özgürlüğe doğru işleyen ve klasik felsefenin önemli/büyük kategorilerinin bütünlük bir sistemi, Hegel’in kendi kategorik geçişlerini zorunlu olmasa da, zorunlu ve tek mümkün açıklama olarak görmesi nedeniyle bütün olarak ve “doğru olarak” görünür. Hegel’in kategorileri, bir sistem olarak sunulduğu aşamada, nihai olarak, gerçeğin doğru bir betimlemesi olarak sunulur; çünkü, doğrulamanın koşulu, kategorilerin zorunlu geçişiyle birlikte, sağlanmış, tüm sistemin içinde kategoriler de, tutarlı bir bütün oluşturmuşlardır. Marx’ta, materyalist tarih ve toplum kuramı temelinde, kapitalist üretim tarzının kendisini yeniden üretme dinamiği toplumsal bir çelişki barındırdığı için ve gerçekliğin kategorik ifadesi de bu çelişkiyi ifade edeceği için, diyalektik ancak, kapitalist üretim tarzının *bir bütün olarak* aşılmasıyla tamamlanır. Diğer bir ifadeyle, bütünlük bir sistemin sunulması ancak kapitalizmin aşılmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle, Marx’ın modeli, bir kategori ve kavram sistemi olarak, kapitalist üretim tarzının nihai ifade biçiminin bir taslağıdır. Marx’ın bu sistemi somutlama derecesi de, çağının, kapitalizminin en gelişmiş aşaması olmaması nedeniyle sınırlı kaldığı için, Marx, kapitalist örgütlenme biçimini *bütünüyle* kavrama olanağından yoksun kalmıştır; ama buna karşın, henüz, saltık özgürlüğün diyalektiği işlemektedir; tamamlanmamıştır. Bu nedenle, çağımızda, kapitalist üretim tarzının, Marx’ın esasını sergilediği çelişkili doğasına rağmen, karmaşık kendisini yeniden üretim mekanizmalarının işlemlerini açıklamaya dönük her bilimsel girişim, gerçekçi olacaksa, ilkelerini Marx’tan almak ya da Marx’a göre, dolaylı ya da dolaysız olarak konumlanmak zorundadır. Çünkü Marx’ın kapitalist toplum teorisi toplum bilimsel çalışmalar için paradigmatiktir.

Marx, yönteminin diyalektik ve materyalist olduğunu belirtmekte ve kendi yöntemini, Hegel’in “yönteminin” tam karşıtı olduğunu vurgulamaktadır. Tezde ayrıntısı ile gösterilmeye

çalışıldığı üzere, buradaki “yöntem”i diyalektik niteliğiyle kavramak gerekir. Yöntemin diyalektik olması değil ama “diyalektik yöntem,” yöntemin özü, doğası gereğince diyalektik olduğu şeklinde anlaşılırsa, Hegel’in diyalektik anlayışı daha iyi kavranılabilir. Marx’ın kendi yöntemini ya da mantığını materyalist niteliği itibariyle Hegel’den ayırma da, diyalektik niteliği bakımından Hegel’in “mantığının” devamı saydığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Bir başka açıdan, Hegel’in diyalektiği ile Marx’ın diyalektiği yöntem bağlamında *bütünleşik* bir sistem oluşturur. Bununla birlikte, Hegel’in çağında gerçekleştiğini düşündüğü saltık özgürlük ideali ile kendine özgü niteliği meta mübadelesi olan, her türlü nesneyi, metaya; her türlü ilişkiyi de metalaşma anına dönüştüren sonu gelmez bir *volarizasyon* sürecini barındıran toplumsal oluşum olarak kapitalizm arasında bir çelişki vardır. Marx sözkonusu toplumsal oluşumu bütünlük olarak çözümlemesinde, Hegel’in *Mantık Bilimi*’nden yararlanır ama, bir toplumsal oluşum olarak kapitalizmin insan özgürlüğüyle çelişen doğasını, onun tarihselliğini de, bu toplumsal oluşumu bütünlük olarak çözümlerken dikkate alır. Bu açıdan, Hegel idealizminin içerdiği, Hegel çağı bakımından “varolanı yüceltmeden” diyalektik olarak kaçınmanın mümkün yollarından biri, felsefi ve (yöntemsel olarak tarihsel) diyalektik “geçiş” Marx’ın materyalist diyalektiğidir. Hegel’in “diyalektik” anlayışı ile Marx’ın diyalektik anlayışı, bu nedenle, birlik(*unity*) oluşturmakta ya da Hegel’in diyalektiği, Marx’ın diyalektik anlayışında bir uğrak(*moment*) olmaktadır. Bu nedenle, Marx’ın yönteminin diyalektik niteliğini anlamak için Marx’ın eserlerinden çok Hegel’in felsefesi ile ilişkisinin ortaya konulması daha önemlidir.

Marx’ın materyalist diyalektiği dışında diyalektik materyalizm, ya da Sovyet Marksizmi, hareket halinde madde materyalizmine dayanan ve Hegel’den türetildiği varsayılan “yasalara” göre biçimlendirilmiş bir materyalizmdir. *Kapital*’de yöntem bağlamında, Marx’ın diyalektik anlayışı, materyalist tarih kuramına dayanan, materyalist diyalektik olup, bu diyalektiğin özü olan materyalizm, hareket halinde maddeyle değil; insanın üretici faaliyeti ile başlamaktadır. Marx’ın 1859 Önsöz’ünde belirttiği üzere, varlıkların toplumsal üretimlerinde insanlar, aralarında zorunlu ve kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar. Bu üretici faaliyetin iki boyutu insanın doğa ve öbür insanlarla kurduğu ilişkidir. Marx bu ilişkileri, *üretim ilişkileri* olarak adlandırır. Marx’ın bu ilişkileri zorunlu ve insan bilincinden bağımsız kabul etmesi, bu zorunluluk ve insan bilincinden bağımsız olma, hem Marx’ın materyalizminin başladığı yer hem de aynı zamanda, tarihin de başladığı yerdir; çünkü insanların tarih yapabilmek için önce üretmeleri, üretim faaliyetine katılmaları gerekir. Bu nedenle, Marx’ın diyalektiği, materyalist tarih anlayışı bakımından, üretici faaliyetten

başlamaktadır. Buna karşın, diyalektik materyalizm, materyalizmi diyalektiğin özü olarak, çıkış noktası olarak değil, tam tersine, diyalektiğin kendisini gösterdiği örnekler kümesi haline getirir. Diyalektik materyalizmin esası, Engels'in kendi entelektüel gelişimi ve Marx yorumuna; Engels'i kısmen ve çok sınırlı bir biçimde eleştirse de Lenin'in yine de büyük ölçüde Engels yorumuna göre biçimlendirilmiştir. Bu diyalektik materyalizm, insan bilincinden bağımsız hareket halinde madde materyalizminden başladığı için, diyalektiğin hareket ettirici gücünü de, maddenin içsel hareketinin bir sonucu olarak ele almıştır; ama bu nedenle, Marx'tan çok, Engels'in Hegel yorumuna göre biçimlendirilmiş bir diyalektiktir. Elbette, diyalektiğin bu biçimi almasında Marx'ın da, “Hegel'in *Mantık*'ında keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi, burada da gösterir: sırf nicel değişiklikler, belli bir noktada, nitel farklılıklara dönüşür.²⁴¹ Yine Marx'ın, bir başka alıntı da, diyalektik yasaların doğruluğunu, “ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır,”²⁴² ifadeleri, yine Engels'e yazdığı, 19 Aralık 1860 tarihli mektupta, doğa tarihi konusunda Darwin'in kitabını kastederek, “bizim görüşümüz” için temel sağlıyor demesi; tezde değişik vesilerle sunulan mektuplarında diyalektiğin yanlış “uygulandığından” söz etmesi, kafa karıştırıcı sayılabilir. Marx, *Kapital* sözkonusu olduğunda, çok açık olarak, yönteminin materyalist temellerini 1859 Önsöz'ünde ortaya koyduğunu belirttiği için²⁴³ ayrıca, Marx'ın hareket halinde madde materyalizmine dayanmasına gerek yoktur; *Kapital* de bu hareket halinde madde materyalizmi olmadan, temellerinde materyalist tarih kuramı ile yazılabilmıştır; üstelik konusu kapitalist toplumsal değişme kuramı olan *Kapital*'e göre, hareket halinde madde materyalizmi ilgisizdir. Bunun yanında, Marx'ın *Kapital*'de sunulan örneklerinin ilki, doğa bilimlerine ilişkindir; ikinci örneğin ise, Hegelci diyalektiğin zorunluluğunu vurgulamak dışında, tek başına, diyalektik yasaları çıkarıp uygun örnekler sunma girişimini temellendirebileceğinden kuşku duymak gerekir. Üstelik Marx'ın diyalektik konusunda sunduğu bu örneklere dayanmak, Marx'ın otoritesine (*appeal to authority*) dayanmak olacağından, diyalektik materyalizmi felsefi anlamda yine de gerekçelendirmezler. *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı* Önsöz'de ifadesi bulan materyalist tarih anlayışının uğrakları, 1859 Önsöz'de sunulmuştur. Fransız Devrimi'nin Almanya'da etkisi, Marx'ın da içinde yer aldığı Alman aydınları arasında bir din eleştirisi tartışması ile düşünsel etkisini göstermiştir. Marx,

²⁴¹Ibid. s.116

²⁴²Ibid s.121

²⁴³ Marx, op.cit., 2011, s.27

dinsel yabancılaşma neden ortaya çıkmıştır sorusunun yanıtının, dinsel bilincin ortaya çıktığı toplumsal yaşamın eleştirilmesini gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Marx, odun toplayıcıları ve Mosel köylülerinin durumunu analiz etmeye giriştiğinde, “1842-1843’te *Rheinische Zeitung*’un başyazarı olarak, ilk defa, maddi çıkarlar denilen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle..” karşılaşmıştır²⁴⁴. Bu zor yükümlülük Marx’ı, salt Hegel felsefesinin bakış açısının belirlediği “analiz teknikleriyle” çözülemeyecek toplumsal ve iktisadi sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu nedenle Marx, bir süre sonra, “devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin (*mind*) genel evriminden anlaşılamayacağı²⁴⁵” görüşünü benimsemiştir. Marx’a göre sözkonusu ilişkilerin kökleri, Hegel’in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak “sivil toplum²⁴⁶” adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulunmaktadır ve sivil toplumun anatomisi de, ekonomi politiğin içinde²⁴⁷, aranmalıdır. Marx’ta din eleştirisinden devlet eleştirisine, oradan da devletin niteliğinin saptanmasına ve sonuçta materyalist tarih kuramına geçiş vardır. Marx’ın Önsöz’deki açıklamaları da, hem tarih ve toplum kuramına, hem de yönetime ilişkindir. Marx tarih ve toplum kuramına katkısını,²⁴⁸ 5 Mart 1852 tarihli mektubunda, sınıfların varlığının yalnızca üretimin gelişimdeki belirli tarihsel aşamalara bağlı olduğunu belirtmek olduğu ifade etmiştir. Önsöz’de daha açık ifadesini bulacak bu yaklaşım, sınıfları, iktisadi temellere bağlayan görüşü kabul etmekle birlikte, her tarihsel aşamaya karşılık gelen toplum biçimlerinin de farklı sınıfsal biçimleri ortaya çıkaracağını kendi katkısı olarak sunmaktadır. Marx’ın, Önsöz’de sunduğu, maddi üretim tarzına bağlı üretim ilişkilerinin oluşturduğu temel ve ona tekabül eden siyasal ve ideolojik üstyapının biçimlendirdiği toplumsal varlık ve toplumsal bilince sahip insanların ilişki ağıyla kurulmuş bir toplumsal oluşum, organik bir bütünlüktür.

Marx’ın yönteminin temellerinde yer alan materyalist tarih kuramı, Marx’ın yönteminin bir boyutudur; bu nedenle, materyalist diyalektiği kavramak, Marx’ın anladığı biçimde, diyalektiği materyalist özülle birlikte kavramaktadır. Bu da, diyalektiğin uğraklarını, materyalist koşullarıyla, felsefi olarak, kavramayı gerektirmektedir. Marx’ın

²⁴⁴Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol yayımları, 1993, s.22

²⁴⁵Marx, op.cit, s.22,23

²⁴⁶“Sivil toplum” kavramı, Türkçede tam olarak burada anlatılanı karşılamamaktadır, onun yerine, “yurttaş toplumu” daha doğru bir kullanım olabilir.

²⁴⁷Ibid. s. 22,23

²⁴⁸ “My own contribution was 1. to show that the *existence of classes* is merely bound up with *certain historical phases in the development of production...*”

http://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05.htm

diyalektik anlayışı, bu anlamda, kendisinden önceki diyalektik anlayışlarla mantıksal ilişki içindedir. Marx'ın diyalektik anlayışının mantıksal ve açıklayıcı ilişki içinde olduğu diyalektik anlayışlar, Marx'ın diyalektik anlayışının uğraklarıdır. Marx'ın yöntemini, politik iktisatın eleştirisi amacıyla, uğraklarıyla birlikte sunmak, onun yönteminin felsefi, tarihsel ve toplumsal uğraklarını sergilemek amacıyla, nasıl ki materyalist tarih ve toplum anlayışının bir uğragı olarak Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde özne anlayışını sunmak gerekliyse, Marx'ın diyalektik anlayışını sunmak için de diyalektik anlayışın uğrakları olarak Kant'ı Descartes'a göre; Hegel'i Kant'a; Kant'ı da Descartes'a ve kendisinden önceki metafiziğe göre sunmak zorunludur. Marx'ın yönteminin diyalektik niteliğini anlamak için Marx'ın eserlerinden çok Hegel'in felsefesi ile ilişkisinin ortaya konulmasının daha önemli olmasının ardında yatan felsefi gerekçe budur.

Descartes'ın “düşünen ben”i, öznelğin de, yöntemsel anlamda, keşfidir. Hareket noktası ve temellendirici ilkesi özneye dayalı olan bu Descartesçı yönetime karşı Kant'ta ben'in hem dış dünyayı deneyimleyen hem de kendisini bu dünyadan ayrı olarak gören iki farklı gibi görünse de aslında tek bir ben'in düşünme etkinliği/edimi üzerinden ben'in ben'le ilişkisi üzerinden bütünüyle felsefi bir temellendirmeye birlikte metafiziğine de olanaklı olduğu alanı belirleyen “evrensel/soyut ben” anlayışına geçilmektedir. Kant'ın evrensel ben'i, diğer bir ifadeyle, bütün rasyonel özneler (*agent*) için geçerli olan kurallara göre kendi deneyimini birleştiren/birbirine bağlayan (*combine*), kendini maddi varlıklar olarak zorunlu olarak dünyanın içinde görse de, yine aynı zamanda kendini dünyaya dair öznel bir bakış açısına sahip olarak gören aynı ben'i, epistemolojik olarak neyi bilebileceğini, bilgisinin sınırını bilen ben'dir. Öte yandan, Kant'ın soyut/evrensel ben'ine karşı, Descartes'ın *motto*'sunda “düşünüyorum” kısmına değil de “ben”e odaklanan ve özbilincin zorunlu koşulu olarak “öbür ben”leri için içine katarak, ben'den biz'e geçen ve kategorilere böylece toplumsallık ve tarihsellik kazandıran Hegel, Marx'ı, kategorilerin/kavramların belirleniminde tarihselliği ve toplumsallığı esas alan diyalektik açıklama biçimiyle etkilemiştir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* bize, bilinç biçimlerinin sergilenmesiyle, onun Descartes ve Kant eleştirisi ile birlikte, “insan, özbilindir” sonucuna nasıl götürdüğünü gösterirken, öte yandan Hegel'de “bilinç” ile “düşünce” arasındaki ayrım bizi, *Mantık Bilimi*'ne götürür. *Tinin Fenomenolojisi*, nesnesi ile hiçbir bağlantısı kalmamış bilinç ile sonuçlanır. Nesnesi ile hiçbir ilişkisi kalmamış bilinç artık bilinç değil, “düşüncedir,” kendi kendisini düşünen, özdolayimli, yani, üzerinde düşüneceği bir nesnesi olmadığı, ya da bu nesne üzerinden kendisini düşünmesi sözkonusu olmadığı için, kendi

kendisi üzerine düşünen, Saltık düşüncedir. Bilincin daha çok psikolojik yapımızla ilgili olması, düşüncenin de doğası gereği “mantık” ile ilgili olduğu düşünülürse, Hegel’in *Mantık Bilimi*, böylece onun “diyalektiğinin” bir savunması olarak karşımıza çıkar.

Hegel, bu açıdan *Mantık Bilimi*’nde, gerçeklikte, dünyada, nesnel belirlenimler kümesi olduğunu varsayar. Bu nesnel belirlenimler, Hegel’e göre, düşüncemizin nesnel belirlenimleriyle kavranılabilir. Dünyayı anlayabildiğimiz için, düşüncelerimizin temel belirlenimlerinin düzeni, dünyanın temel belirlenimlerin düzeni de olmaktadır. Bu nedenle, düşüncenin belirlenimleri, gerçekliğin belirlenimine tekabül eder. Diğer bir ifadeyle, Hegel’in *Mantık Bilimi*, düşüncenin belirlenimlerinin bilimidir, düşünce Hegel’de kendi içkin, özünde var olan(*immanent*) belirlenimlerinde, *Dinge* ile yani, şeylerin asli doğası ile aynıdır. Bu nedenle, Hegel, kategorilerin salt öznel değil, aynı zamanda, nesnel olduğunu, diğer bir ifadeyle, salt düşünceye değil ama nesnelere de ait olduklarını söylemiş olmaktadır. Kategorilerin bir yandan düşünceye ait olması, ama öte yandan da, nesnel belirlenimi olması, kategorileri, bir anlayış (*conception*) olarak kültüre, tarihe göreceli hale getirir. Kategoriler Hegel’de kültüre ve zamana göreceli olsa da, somut tarihsel gelişime paralel olarak bir kategori geçişi söz konusu olmadığı gibi, somut tarihsel koşullardan birebir kategori türetmek söz konusu değildir. Hegel’de kategorilerin kültüre ve tarihe göreceli olması, rasyonellik düşüncesinin özgürlüğe göre bir betimlemesidir, eş deyişle, düşüncenin kendi öz gelişimi söz konusudur, daha somut olarak felsefenin özgürlük idealinin gerçekleşmesine göre, saltık biçime göre düşüncenin gelişimine görelidir kategorilerin ilerlemesi ve bu aktüel tarih değildir. Bu nedenle kategorik geçişler, tarihsel değil, diyalektiktir Hegel’de. Marx’ta ise durum biraz daha karmaşıktır. Marx Proudhon eleştirisinde gördüğümüz üzere, kategorilerin “geçişinde” diyalektiğe bağlı olsa da, kategorilerin aktüel tarihte ilişkisi konusunda Hegel’i yeterince tarihsel olmadığı için eleştirir.

Marx, *Kapital*’de kapitalist üretim tarzını ve kapitalist üretim ilişkilerini ve ona tekabül eden ilişki biçimlerini inceler. Marx *Kapital*’de bir bütün olarak teorik model olarak alınabilecek *a priori* yapı olarak kategoriler ve kavramlar sistemini, diyalektik olarak inşa etmeye girişir. Kapitalist üretim tarzı ve ona tekabül eden üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkiler, doğası gereği çelişkilidir. Bu nedenle Marx, bu çelişkili doğanın, kategorik ve kavramsal sistemini sunar. Sistem, bir bütün olarak bu çelişkili doğasını yeniden ürettiği için, varlığını sürdürse de, bu çelişkili doğanın çeşitli krizlere neden olması kaçınılmazdır. Bu nedenle, Marx’ın diyalektik sunumu, sistemin kendisini ortadan

kaldırmasının diyalektik açıklama ile bir olasılığı da sunar. Marx'ın *Kapital*'de sunumunun gösterdiği üzere, bu sunum benimsenirse, sistemin çelişkili doğası, temelde, üretim tarzına içkin olduğu için ve sistemin kendini yeniden üretmesi, iktisadi nedenlerle olanaklı olmadığı için, sistemin kendisini yeniden üretmesi, sistemin bu çelişkili doğasını, insanın doğal eğilimlerinin bir sonucu olarak doğal, evrensel ve değişmez olarak gören bir ideolojik bağlılıkla sağlanmak zorundadır. Bu ideolojik bağlılığın eleştirisi Marx'ta, politik iktisatın eleştirisi olarak görülür. Marx, politik iktisat eleştirisine giriştiğinde, yöntem bağlamında, kapitalist toplumun tarihselliğini toplumsal/bilimsel eleştirisine dâhil etmek amacıyla hareket etmektedir. Marx, önce, çıkış noktalarında politik iktisata iki temel eleştiri getiriyor. Bu eleştiriler, doğrudan doğruya, kapitalist üretim tarzının tarihselliği ile ilgilidir ama, dikkat edilmesi gereken husus, Marx'ın ayrı bir politik iktisat kitabı yazmak amacı taşımadığı, bunun yerine, kapitalist üretimi, bir toplumsal üretim olarak eleştirel bir biçimde sunmak, eleştirel bir bakışla ele almak amacıyla olduğunu.

Marx'ın temel eleştirisinden ilki, Adam Smith'in, mübadeleyi, işbölümünün gerekli koşulu haline getirmesi; sonra da, mübadeleyi insan doğasındaki doğal eğilime bağlaması, sonuçta, meta üretiminin olmadığı toplumlarda, işbölümünü olanaksız sayması sonucuna yöneliktir. Adam Smith'in bu yaklaşımı doğru kabul edilirse, "ticarete dayalı" toplumsal örgütlenme, insan doğasına uygundur ve bunun sonucu olarak ticarete dayalı işbölümü doğal ve evrenselidir. Bu sonuç, manifaktür üretimi için değil yalnızca, sanayi üretimi için de geçerli sayılırsa, üreticilerin ürünlerini karşılıklı olarak değişmesi, insanın doğal ve evrensel bir eğiliminin bir sonucu ise, meta üretimi ve onun üreticiler arasında karşılıklı değişimi de, yani mübadele olmazsa, işbölümü de olanaksız haline gelmektedir. Bu haliyle, kapitalist üretim tarzı, insan doğasındaki belirli eğilimlerin sonucu olan mübadelenin en gelişmiş biçimi olarak, örgütlenme biçimiyle insan doğasına uygundur ve evrensel ve doğaldır sonucuna ulaşmak zor değildir. Marx, Adam Smith'in bu yaklaşımına mübadele ile işbölümü arasında kurduğu ilişki bakımından karşı çıktığı gibi bu ilişkinin gerisinde yatan bakış açısını da kendi diyalektik bakış açısının zorunlu sonucu olarak eleştirir. Marx, *Kapital*'de, *Metalarda Cisimleşmiş Emeğin İki Yönlü Niteliği* bölümünde,²⁴⁹ iş bölümünün, meta üretimi için zorunlu koşul olduğunu, ama meta üretiminin/mübadelenin toplumsal işbölümü için zorunlu koşul olmadığını belirtir ve işbölümünün olduğu her yerde zorunlu olarak meta üretiminin olmadığını eski Hint topluluklarında, işin, toplumsal

²⁴⁹ Karl Marx, op.cit,1982 s.132

olarak bölünmüş olmasına rağmen, ürünlerin meta haline gelmediği örneğini vererek Adam Smith'in tezini *tarihsel bir olgu ile* çürütür.

Marx'ın temel eleştirilerinden ikincisi, politik iktisatın bir diğer öncülü ile ilgilidir. Modern bireyin açıklanmasında Hegel'e giden Marx, "burjuva toplumunda²⁵⁰", her bir bireyin bir amacı haline gelmiş olan, bireylerce yapılan ama toplumsal olarak belirlenmiş üretimi, *Alman İdeolojisi*'nde ifadesi bulan materyalist öncülle çözümlemeye başlıyor, bu öncül, aslında Adam Smith ile David Ricardo'ya bir eleştiridir, çünkü Marx kendi öncülünü gerçek, Adam Smith ve David Ricardo'nu öncülünün ise, tarihsiz olduğunu vurguluyor. Marx'ın, Ricardo ve Adam Smith'i eleştirisi, bu anlamıyla çok önemli bir eleştiridir, çünkü Marx genellikle sanıldığı aksine, Smith'i ve Ricardo'yu, çözümlemelerine toplumdaki izole edilmiş bireyle başlamış olduklarını söyleyerek bir eleştiri getirmiyor; çünkü Marx, hem Ricardo'da hem de Smith'te, "toplum" düşüncesi; anlayışı olduğunu farkındadır. Marx, David Ricardo ve Adam Smith'i, Robinsonecruso sunumu üzerinden eleştiriyor. Çünkü, Robinsonecruso politik iktisatta, modern burjuva tipinde bir bireye dönüştürülmüş bir bireydir; modern burjuva toplumunun bir bireyidir. Adam Smith ve David Ricardo, Marx'a göre, modern bireylerin geçmişteki izdüşümlerini, yansımalarını, yani kendini bağımsız, kendi çıkarını gözetken birey olarak gören bireyin, "değişmeyen bireyin" geçmişteki izdüşümlerini tasarlıyorlar; yani avcılık yapan "burjuva bireyi" düşünüyorlar. Bu anlamda da, Adam Smith ve Ricardo, modern bireylerin ilkel toplumundan söz etmiş olmaktadır. Modern bireylerin kabile geçmişinin içine atılması tasarımının sonucu, tarihin "doğayla" karıştırılmasıdır. Oysa, modern birey, gerçek tarihsel gelişimi içinde, modern bireydir. Marx'ın bu iki temel ve çok dikkatli, incelikli eleştirisi, politik iktisatın, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa çözümlemiş ve bu biçimlerde saklı bulunan emeği keşfetmiş olsa da, değerde görünen biçimiyle emeği, kendi ürününün kullanım değerinde görünen biçimiyle emekten açıkça ve tam bir bilinçle ayırt edememesinin de bir açıklamasıdır. Marx, bu nedenlerle, kapitalist üretim tarzını temsil eden modeline, diyalektiği kullanarak kapitalist toplumun tarihselliğini dâhil etmeye çalışır. Bu dâhil etme, bir yandan toplumsal ve siyasal eleştiriye (toplum) bilimsel faaliyetin ön koşulu haline getirmeyi, öte yandan da politik iktisatın kategorilerini diyalektik olarak yeniden inşa ile sistematik bir bütün içinde sunmak çabasıyla birlikte ortaya çıkar. Marx, bir yandan kapitalist iktisadi yaşamı betimleyen kavram kategori ve kuramları ele alırken aynı zamanda, bu kavram ve kuramları, kapitalist topluma özgü

²⁵⁰ Burjuva toplumunu Hegel'de "yurttaşlar toplumu" olarak anlamak gerekir.

kavram, kategori ve teori olarak sunarak, toplumsal (ideolojik) bir eleştiri de sunuyor. Marx, bu nedenle, araştırmasının mantığına *Grundrisse 1857-Giriş*'inde eğilmeye, politik iktisatın kavram ve kategorilerinin birbirleriyle olan mantıksal ve açıklayıcı ilişkilerinin araştırılmasıyla ilgileniyor. Dolayısıyla, Marx'ın *Kapital*'e metayla başlamayı seçmesi, bu nedenle, sadece diyalektiği başlatmak için değil, aynı zamanda, burjuva toplumunda üretilen belirli türde bir nesnenin neyi içerdiğini göstermek amacından, metanın "burjuva toplumu için emek ürününün biçimi ya da değer biçimi, iktisadi bütünün hücre biçimi" olmasından da kaynaklanmaktadır. Marx, sunum yöntemi olarak meta ile başlayan diyalektik yöntemi, araştırma yöntemi olarak, *Grundrisse*'de ayrıca, iktisadi kategorilerle ilgili bir takım ayrımlar yaparak, üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim gibi temel kategorilerle, emek, para gibi temel kavramları, evrensellik, doğallık ve tarihsellik bağlamında ele alınmasını; üretim kategorisinin öbür kategorilere önceliği varsayımı altında burjuva toplumundan hareketle sunmaktadır. Bu nedenle, Marx'ın diyalektik araştırma yöntemi, tarihsel olarak en gelişmiş aşamadan başlıyor. Marx'ın diyalektik araştırma yönteminin ilkeleri çerçevesinde, burjuva toplumun tarihsel koşullarının ürünü olan ve bu toplumun ilişkilerini ifade eden, onun yapısını anlamamıza olanak sağladığını ifade ettiği kategorileri, tarihsel olarak belirleyici rol oynadıkları sıra ile değil; modern burjuva toplumunda aralarındaki ilişkiye göre ele almaktadır; bu sıra doğal sıranın tersi olup, tarihsel evrim boyunca, birbirlerini izledikleri sıraya bu nedenle uymamaktadır. Araştırma yönteminin ilkelerinden hareket edildiğinde, Marx'ın bize, bir kategori tanımlı verdiğini de görebiliyoruz. Marx'a göre kategori, tarihsel koşullarının ürünü olan ve toplumun ilişkilerini ifade eden teorik ifadedir, çağdaş terimlerle, bir önerme ile ifade edilir. Bu açıklama, Hegel'in materyalist öncülü dikkate alındığında, Hegel için sorun yaratmayan bir ifade olsa da, kategorilerin nasıl olup da tarihin ürünü olabildikleri ya da toplumsal ilişkileri nasıl ifade ettiklerinin Marx'ın yöntemi bakımından bir açıklamasını, Marx'ta bulmak olanaklı değildir. Bu bağıntı, bize göre, Marx'ın yönteminin de materyalist tarih kuramı ile bağıntısının kurulduğu yerdir; ancak, bu bağıntının Marx'ın araştırma yöntemi bakımından idealizasyon yöntemi yoluyla kurulmasının olanaklı olduğunun ileri sürülmesi bu tezin, özgün katkısı sayılabilir. Marx, *Kapital*'in Önsöz'ünde, araştırma yöntemini, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi olarak belirtiyor. Marx'ın bu açıklaması, Hegelyen göndermesi bulunsa da, Nowak'ın, idealizasyon yönteminde, idealize etmeyi sağlayan varsayımlar yoluyla, araştırma konusuna göre ikincil

faktörlerin dışarıda bırakılması ve araştırma konusu fenomene göre en temel faktörlerin dikkate alınmasını da içermek zorundadır. Bu nedenle, soyutlama değil ama, idealizasyon, Marx'ın diyalektik araştırma yönteminin bir aşaması olmak zorundadır; aksi halde, *a priori* yapı olarak kategoriler ve kavramlar sisteminin sunulması olanaksız olur; salt soyutlama, bunu sağlayamaz²⁵¹ Marx'ın, materyalist tarih kuramının ilkelerinin sağladığı perspektife göre belirlenen diyalektik araştırma yöntemi tamamlandıktan sonra, Önsöz'de aynı yerde, gerçek hareketin, ancak bu işin yapılmasından sonra, uygun şekilde betimlenebileceğini, bu başarıldığında da malzemenin yaşamının aynadaki gibi ideal bir yansımasına ulaşıldığında, *a priori* bir yapıyla karşı karşıya olunduğunun sanılabileceğini ileri sürdüğü yerde ise, diyalektik sunum yöntemini işaret ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Marx'ın diyalektik araştırma ve sunum yöntemi, bu nedenle, temellerinde materyalist tarih kuramına dayanan, bilimsel niteliğiyle birlikte, diyalektiği materyalist özüyle kavrayan, bir materyalist bilim-felsefe yöntemi olmaktadır. Marx'ın bu yöntemiyle bize gösterdiği, modern bir toplumsal bilim araştırmasının kapitalist toplumun tarihselliğini dikkate alması gerektiğidir. Bir başka açıdan, Marx, Platon'un öğüdünü de tutmuş olmaktadır. Platon'a göre, kendimizi salt insanın bireysel yaşamı ile sınırlandırdığımız takdirde, insana uygun bir yaşamı bulmak olanağı yoktur, çünkü, “eğer bir bitki yanlış toprağa dikilmişse ve orada bir mucize tarafından kurtarılmadığı sürece her türlü aykırı eksikliği gösterecektir²⁵²,” bu nedenle, “eğer devlette yenilik yapmakla işe başlamazsak, felsefede yenilik yapmayı umamayız. İnsanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmek istiyorsak, tek yol budur. Doğru siyasal düzeni bulmak, ilk ve en önemli sorundur.”²⁵³ Marx, yöntemiyle, doğru siyasal düzeni bulmanın, en başında, doğru yöntemle başlamak olduğunu sezmiştir.

²⁵¹ Marx Kapital'de “...iktisadi biçimlerin analizinde mikroskoptan ve kimyasal ayıraçlardan yararlanılmaz. Bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir,” yazıyor; burada soyutlamayı, idealizasyon olarak yorumluyoruz.

²⁵² Cassirer, loc.cit. s.74

²⁵³ Ibid, s.74

KAYNAKÇA

- A Commission of The Central Commitee of the C.P.S.U.(b.) edited by *History of The Communist Party of The Soviet Union (Bolsheviks)*, International Publishers Co., Inc., 1939
- Akyüz Y.(1980) *Sermaye,Bölüşüm,Büyüme*,A.Ü SBF Yay.
- Albritton R. (2003) *New Dialectics and Political Economy*, Palgrave Macmillan
- Arthur C. J. (2004) *The New Dialectic and Marx's Capital*, Historical Materialism Book Series, Brill
- Avineri, S (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968
- Balibar É. (2007) *The Philosophy of Marx*, Çev: Chris Turner, Verso
- Bellofiore, R. (Ed) (1998) *Marxian Economics: A Reappraisal (Vol 1)*
- Bhaskar, R. (2008), *Dialectic The Pulse of Freedom*, Routledge
- Bochenski J.M. (1963) (Edited by), *The Dogmatic Principles of Soviet Philosophy (Synopsis of OsnovytheMarksistskojFilosifii)*, D.Reidel Publishing Company, Dorrecht
- Bochenski J.M. (1963) (Editedby), *Short Handbook of Communist Ideology(Synopsis of OsnovyMarksizma-Leninizma,)*D.Reidel Publishing Company, Dorrecht
- Bonefeld W. and Gunn R and Psychopedis K. (eds) (1992) *Open Marxism* Pluto Press
- Booth W. J. (1989) “Explaining Capitalism, The Method of Marx's Political Economy” *Political Studies* Volume 37 issue 4, p. 612-625
- Bottomore T.B (1964) *Karl Marx: Selected Writings In Sociology and Social Philosophy*, McGraw-Hill Inc.
- Brzeziński, J. Klawiter, A., Kuipers, T., Łastowski, K. Paprzycka K. & Przybysz P. (TY) (Edited by) *The Courage of Doing Philosophy:Essay Presented to Leszek Nowak*, Rodopi,

Bumin T. *Hegel*, Alan Yay., TY

Bumin T. *Hegel'i Okumak*, KabalıcıYay.,TY

Burnet J. (2014) *Early Greek Philosophy*, North Charleston

Carchedi G. (2010) *Behind the Crisis*, Historical Materialism Book Series, Brill Publishing

Carver, T. (1975) *Karl Marx Texts On Method*, Oxford

Carver, T. (2010) "The German Ideology Never Took Place", *History of Political Thought*, Volume 31, Number 1, 2010

Cassirer, E. *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi

Chitty A. and McIvor, M. (2009) *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan

Collin F.(1997), *Social Reality*, Routledge

Coniglione, F. (1989) *Abstraction And Idealization In Marx And Hegel*, Poznan Studies Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities içinde Volume 16, p. 61-88

Cottingham, J. (1996) *Descartes Sözlüğü*, Sarmal Yay.

De Boer K.(2010) "Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no.3

Denkel A. (2003) *Nesne ve Doğası*, Doruk Yayınları

Descartes, R. (1994) *Metot Üstüne Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar

Descartes, R. (1999) *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınlar

Dunn, B. (2012) "Marx's Method and the Global Crisis," *International Critical Thought*, Volume 2 issue 3, p. 362-374

Dussel, E. *Towards an Unknown Marx*, translated from Spanish by Yolando Angulo, Edited with the Introduction by Fred Moseley Routledge, 2002

- Elster J. (1986)*An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press
- Engels, F. (1992) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli, Sol Yay.
- Freeman, A. and Carchedi, G. (Ed.), (1995) *Marx and Non-Equilibrium Economics*- Edward Elgar
- Foster, D. (2013) “Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji” *Yeni Yüzyılda Diyalektik içinde*, Hazırlayan, Bertell Ollman, Tony Smith, Çev. Şükrü Alpagut Yordam Yay.
- Gadamer H.G.(2006) *Truth And Method*, Continuum
- Giere, R. (1988)*Explaining Science: A Cognitive Approach*, Chicago University Press.
- Giere, R. (1999)*Science Without Laws*, the University of Chicago Press.
- Giere, R. (2006) *Scientific Perspectivism*, The University of Chicago Press
- Giere, R.(2010) “An Agent-Based Conception of Models and Scientific Representation”*Synthese* 172:269-281
- Gower B. (2002) *Scientific Method A Historical and Philosophical Introduction*, Routledge.
- Graham, K. (1994)“Special Issue on Moral Regulation Marx, Method, and the Division of Labor” *Canadian Journal of Sociology* Volume 19 Issue 2
- Grant, T. and Woods A.(2003) *Reason in Revolt, Dialectical Philosophy and Modern Science*, Algora Publishing, New York
- Grossman, H. (1992) *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, Pluto Press
- Harris, H.S. (1997) *Hegel’s Ladder*, Volume I-II Hackett Publishing Company Inc.
- Hegel G. W. F. (1971) *Hegel's Philosophy of Mind* Tr. by W. Wallace and A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press. (Enz. ill)
- Hegel G. W. F. (1979) *The Phenomenology of Spirit*. Tr. by A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press

- Hegel G. W. F. (1991) *The Encyclopedia Logic*. Tr. by T. F. Geraets, W. A. Suchting and H.S. Harris. Indianapolis: Hackett. (Enz. I)
- Hegel G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*. Ed. by A. W. Wood, andtr. by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel G. W. F. (2010) *The Science of Logic* translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge University Press
- Hegel G. W. F. (2011) *Seçme Parçalar*, çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, 2011
- Heiddegger M.(1985) *Nedir Bu Felsefe?* Afa Yayınları
- Heiddegger M (1994) *Hegel's Phenomology of Spirit* (TranslatedbyParvis Emad & KennethMaly), Indiana University Press, 1994
- Hilav, S.(1993) *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, Sosyal Yay
- Holzhey H. and Mudroch V.(2005) *Historical Dictionary of Kant andKantianism*, theScarecrow Press
- Horvath R.J. and Gibson A.(1984)“Abstraction in Marx's Method” *Antipode*, Volume 16 Issue 1, p. 12-25
- Howard L. W. *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, TY
- Hume, D.(1975) *Enquiries*, Clarendon Press
- Hunt, I. (1993). *Analytical and Dialectical Materialism*, Aldershot
- Hutton, P H. (1990) “Marx's Method, Epistemology, and Humanism.”*History of European Ideas* Volume 12 Issue 6
- Hutton, P H. (1996) *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, Translated by Bond
- Harris and Jacqueline Bouchard Spurlock, Gainesville: University Press of Florida,
- Hyppolite J. (1979)*Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of spirit Translated by Samuel Cherniak and John Heckman*, Evanston: Northwestern University Press
- Ilyenkov, E.V. (1974) *Dialectic Logic Essays on Its History and Theory*, Çev: H. Campbell Creighton, Progress Publishers

Inwood M.A. (1992) *Hegel Dictionary*, Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishing Ltd.

Irzik G. ve Nola R. (2005) *Philosophy, Science, Education and Culture*, Springer, 2005

İnternet: <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1891/11/hegel.htm> E.T:24.12.2018

İnternet: <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1891/11/hegel-dun.htm>
E.T:23.12.2018

İnternet: https://pure.uva.nl/ws/files/3049751/14454_2000_Stalin_as_a_Marxist_Philosopher_met_offprint_pagina.pdf E.T:24.05.2018

İnternet: <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1950/jun/20.html>
E.T:02.05.2018

İnternet https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf
E.T:15.05.2018

İnternet <http://www.bernsteintapes.com/> E.T:15.05.2018

İnternet <http://plato.stanford.edu/entries/hegel-dialectics/> E.T:12.05.2018

İnternet <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>
E.T:04.05.2018

İnternet: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>
E.T:24.10.2018

İnternet: <https://chrisarthur.net/hegels-master-slave-dialectic-and-a-myth-of-marxology/>
E.T:12.07.2018

İnternet: <https://chrisarthur.net/dialectics-of-labour-marx-and-his-relation-to-hegel/dialectics-of-labour-chapter-2-private-property/> E.T:10.05.2018

İnternet <http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/cap1.pdf> E.T:24.06.2018

İnternet <http://www.arbeiterpolitik.de/Texte/Kapital/KAPITAL1.pdf> ET: 01.10.2018

J. Russell J. (1984) *Analysis and Dialectic*, Studies in the Logic of Foundation Problems, Springer

Kain, P.J. (1980) "Marx's Dialectic Method," *History and Theory*, Volume 19 Issue 3, p. 294-312

Kain, P.J. (1986) *Marx' Method, Epistemology, and Humanism*, Sovietica, Volume 48

Kant, I. (1999) *Critique of Pure Reason* Paul Guyer (Editor, Translator), Allen W. Wood (Editor, Translator), Cambridge University Press

Kant, I. (2002) *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örneç, TFK yay.

Kojève A. (1980) *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, 1980

Krasnoff, L. (2008) *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*, Cambridge University Press

Lebowitz M.A. (2009) *Following Marx, Method, Critique and Crisis*, Historical Materialism Book Series, Brill

Lebowitz M.A. "Marx's Falling Rate of Profit: A Dialectical View," *The Canadian Journal of Philosophy*, Vol 9, No: 2.

Lenin, V.İ. (1993) *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları,

Lenin, V.İ. (2013) *Felsefe Defterleri*, Çev. Atilla Tokatlı, Minör Yay.

Leopold, D. (2007) *The Young Marx*, Cambridge University Press, 2007

Levine, N. (2006) *Divergent Paths Hegel in Marxism and Engelsism*, Lexington Books

Levine, N. (2012) *Marx's Discourse with Hegel*, Palgrave

Levine, N. (2015) *Marx's Rebellion Against Lenin*, Palgrave

Limnatis, N.G. (2010) *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum Studies in Philosophy

Little, D. (1982) "Abstraction and Theory Marx's Method For Social Science", *the Southern Journal of Philosophy*, Volume 20 Issue 4, p 441-452

Little, D. (1986) *Scientific Marx*, University of Minnesota Press, Minneapolis

Longuenesse, B. (TY) *I, Me, Mine*, Oxford University Press

Mah, H. (TY) *The End of Philosophy, The End of "Ideology"*, California University Press

Magee B. (1997) *the Story of Philosophy*, Dorling Kindersley Publishers Ltd

- Maker, W. (1994) *Philosophy Without Foundation Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, State University of New York Press
- Marquit E. (1977/1978) "Nicolaus and Marx's Method of Scientific Theory in the Grundrisse," *Science & Society* Volume 41 Issue 4, p. 465-476
- Mautner, T. (2000) *The Penguin Dictionary of Philosophy*, London.
- Marx, K, Engels, F., (1962) *Werke Band 21*, Dietz Verlag Berlin, 1962
- Marx, K. (1986) *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, V Yayınları
- Marx, K& Engels, F.(1987) *Collected Works (Anti-Dühring, Dialectic of Nature)*, International Publishers
- Marx, K. (1990) *Capital Vol. 1*. Penguin Classics, London
- Marx, K. (1990) *Louis Bonaparte 'ın 18 Brumaire 'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları
- Marx, K. (1991) *Capital Vol. 3*. Penguin Classics, London
- Marx, K. (1992) *Capital Vol. 2*. Penguin Classics, London
- Marx, K. (1992a) *Felsefenin Sefaleti*, Sol Yayınları, Ankara
- Marx, K. (1992b) *Alman İdeolojisi*, Sol Yayınları, Ankara
- Marx, K. (1993) *Kapital*, Çev: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara
- Marx, K. (1993) *Ekonomi Politikin Eleştirisi Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol yayınları
- Marx, K. (1993) *1844 ElYazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol yay
- Marx, K. (1999) *Grundrisse*, çev. Arif Gelen Sol Yayınları, Ankara
- Marx, K.(1999) *Artı-Değer Teorileri*, çev.Yurdakul Fincancı, Sol Yay. 1999
- Marx, K. (2011) *Kapital*, Çev: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yayınları, Ankara
- Marx K. ve Engels F. (2009) *Felsefe Metinleri*, Sol Yayınları
- Marx, K &Frederick, E. (TY) *Collected Works* Volume 41, Lawrence &Wishart
- Marx, K. (2016) *Hegel 'in Hukuk Felsefesi 'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yay
- Marx, K. (2017) *Yabancılaşma*, der. Barışta Erdost, Sol Yayınları

Marx, K. (TY) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Translated By Martin Milligan

Marx, K. and Engels, F. (1998) *Communist Manifesto*, Prometheus Books

Marx, K. (TY) *Later Political Writings*, Edited by Terrell Carver, Cambridge University Press

Marx, K. (TY) *The Holy Family or Critique of Critical Critique*, translated by R. Dixon

Marx, K. Engels'e yazdığı, 16 Ocak 1858 tarihli mektup;

Marx, K. Pavel Vasilyevich Annenkov'a yazdığı, 28 Aralık 1846 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı, 3 Şubat 1851 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 23 Şubat 1852 tarihli mektup

Marx, K. Joseph Weydemer'e yazdığı 5 Mart 1852 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 1 Şubat 1858 tarihli mektup;

Marx, K. Ferdinand Lassalle'ay yazdığı 22 Şubat 1858 tarihli mektup;

Marx, K. Ferdinand Lassalle'a yazdığı 31 Mayıs 1858 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 28 Kasım 1860 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 9 Aralık 1861 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 18 Haziran 1862 tarihli mektup;

Marx, K. Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 28 Aralık 1862 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 7 Kasım 1867 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 7 Aralık 1867 tarihli mektup;

Marx, K. Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 6 Mart 1868 tarihli mektup;

Marx, K. Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 11 Temmuz 1868 tarihli mektup

Marx, K. Engels'e yazdığı 19 Ağustos 1865 tarihli mektup;

Marx, K. Engels'e yazdığı 22 Haziran 1867 tarihli mektup;

- Marx, K. Engels'e yazdığı 11 Ocak 1868 tarihli mektup;
- Marx, K. Joseph Dietzgen'a yazdığı, 9 Mayıs 1868 tarihli mektup
- Marx, K. Ludwig Kugelmann'a yazdığı, 27 Haziran 1870 tarihli mektup;
- Marx, K. Maurice Lachatre'ye yazdığı, 18 Mart 1872 tarihli mektup
- McBride W. L.(1977) *The Philosophy of Marx*, St. Martin's Press
- McCarthy G. (1985) "Development of The Concept and Method of Critique in Kant, Hegel, and Marx," *Studies in East European Thought*, Volume 30 Issue 1, p. 15-38
- McCarthy G. (1988) *Marx' Critique of Science and Positivism: the Methodological Foundations of Political Economy*, Kluwer Academic Publishers
- McQuarie, D. (1978) "Marx and the Method of Successive Approximations" *The Sociological Quarterly* Volume 19 Issue 2, p. 218-223
- McTaggart, E. and Mc Taggart, J. (1999) *Studies in the Hegelian Dialectic*, Batoche Books
- McLellan, D. (1977) (edited by), *Karl Marx*, Oxford University Press, 1977
- McTaggart, J. and McTaggart, E. *Studies in Hegelian Dialectic* Second Edition, Cambridge University Press
- Megill, K. (1971) "On Marx's Method," *The Southern Journal of Philosophy* Volume 9 Issue 1, p. 61-66
- Merleau-Ponty (1973) *M.Adventures of Dialectics*; Northwestern University Press, 1973
- Milton F. (Review by) (1991) "Elster, Marx, and Method" *Noûs* Volume 25 Issue, p. 215-220
- Mitroff I. and Mason R. O. (1981)*Creating a Dialectical Social Science, Concepts, Methods, and Models*, Springer
- Moseley F. and Campbell M (Eds.) (1993) *Marx's Method in Capital: A Reexamination*, Humanities Press, New Jersey
- Moseley F. and Campbell M (1997) *New Investigations of Marx's Method*, Humanity Books

- Moseley F. and Campbell M (2014) *Marx's Capital and Hegel's Logic, A Reexamination*
Historical Materialism Book Series, Brill Publishing
- Murray, P. *Value, Money and Capital in Hegel and Marx*
- Murray, P. *Redoubled Empiricism: The Place of Social Form and Formal Casality in Marxian Theory*
- Murray, P. (TY) *Things Fall Apart: Historical and Systematic Dialectic and the Critique of Political Economy*
- Murray, P. (TY) *Marx's 'Truly Social' Labour Theory of Value Part 1-2*
- Murray, P. (TY) *Marx's Theory of Money*
- Murray, P. (TY) *Unavoidable Crises: Reflection on Backhaus and the Development of Marx's Value-Form Theory in the Grundrisse*
- Murray, P. (TY) *The Social and Material Transformation of Production by Capital: Formal and Real Subsumption in Capital Volume 1, 2, and 3*
- Musto, M. (Ed) (2008), *Karl Marx's Grundrisse*, Routledge
- Nicholas R.(2006) *Philosophical Dialectics An Essay on Metaphilosophy*, State University of New York Press
- Nicholas R. (TY) *On the Structure of Marxist Dialectics*, TY
- Nola R and Irzik G. (2005) *Philosophy, Science, Education, and Culture*, Springer,
- Norman R. And Sayer S.(1980) *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate*, Brighton, Sussex: Harvester Press; Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press
- Nowak, L. (1980) *The Structure of Idealization- Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science.*

- Nowakawa, I. (1994) *Idealization V: The Dynamics of Idealizations*, Poznan Studies
Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Volume 34
- Nowakawa, I and Nowak L (2000) *Idealization X: The Richness of Idealization*, Poznan
Studies Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities,
Volume 69
- Ollman B. (1990) "Putting Dialectics to Work The Process of Abstraction in Marx's
Method," *Rethinking Marxism*, Volume 3, Number 1, Spring
- Ollman B. (2003) *Dance of the Dialectic, Steps In Marx's Method*, University of Illinois
Press
- Ollman B. and Tony Smith (eds.) (2008) *Dialectics for the New Century*, Palgrave
Macmillan UK
- Paolucci, P. (2007), *Marx's Scientific Dialectics*, Brill
- Pinkard, T. (1990) "How Kantian Hegel Was" *The Review of Metaphysics*, Vol. 43, No. 4
- Pinkard, T (1997) *Hegel's Dialectic* Temple University Press, 1988
- Pinkard, T. (2002) *German Philosophy 1760-1860 The Legacy of Idealism*, Cambridge
University Press
- Pinkard, T.(2017) *Hegel*, Cambridge University Press
- Pinkard, T. (2017) *Does History Make Sense?* Harvard University Press
- Pinto R. C. (2001) *Argument, Inference and Dialectic Collected Papers on Informal Logic*,
Springer Netherlands
- Pippin, R. B. (1989) *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press
- Pippin, R. (2011) *Hegel on Self Consciousness*, Princeton University Press
- Platon (Eflatun). (1997), *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal Meb Yay.
- Pomeroy A. F. (2004) *Marx and Whitehead, Process, Dialectics, and the Critique of
Capitalism*, State University of New York Press
- Ponty; M. (1973) *Adventures of Dialectics*; Northwestern University Press

- Prokopczyk, C. (1980) *Truth and Reality in Marx and Hegel: A Reassessment*, University of Massachusetts Press
- Rawls J. (2007) *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuul Freeman, Harvard University Press
- Ricardo, D. (2015) *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İşbankası Yay.
- Robinson J. (1974) *Economic Philosophy*, Penguin Books
- Rockmore T. (1997) *Cognition An Introduction to Phenomenology of Hegel's Spirit*, California University Press
- Rockmore T. (2014) *Marksizmden Sonra Marx*, Ayrıntı Yay. 2014
- Rosdolsky R. (1974) "Comments on the Method of Marx's Capital and Its Importance For Contemporary Marx," *New German Critique* No: 3, p. 62-72
- Rosenthal, J. (1998) *The Myth of Dialectics Reinterpreting the Marx-Hegel Relation*, Palgrave Macmillan
- Sarlemijn, A. (1975) *Hegel's Dialectic*, Dordrecht-Holland ; Boston : Reidel
- Satlıgan N. (2012) *Marx'ın Ekonomi Yazılarına Önsöz*, Kapital'in İzinde İçinde, Yordam Yay. Savran, S (1979) "Siyasal İktisadın Eleştirisi" *Birikim*
- Savran S. (2012) *Bir Üretim Tarzı Olarak Kapitalizm*, Kapital'in İzinde İçinde, Yordam Yay.
- Sayer, D. (1979) *Marx's Method, Ideology, Science, and Critique in Capital*, Humanities Press, New Jersey
- Sekine T. (1997) *An Outline of the Dialectic of Capital Volume 1*-Palgrave Macmillan
- Sekine T. (1997) *An Outline of the Dialectic of Capital Volume 2*-Palgrave Macmillan
- Shlamo A. (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press

- Sienra, A. G. de la. (1992) *The Logical Foundations of the Marxian Theory of Value* Synthese Library, Volume 223
- Singer, P. (2001) *Hegel-Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001
- Smith D. E (1981) "On Sociological Description: A Method From Marx", *Human Studies*, Volume 4 issue 4, p. 313-337
- Smith, T. (1990) *The Logic of Marx's Capital*, State University of New York Press
- Smith, D. (1981) "On Sociological Description: A Method From Marx", *Human Studies*, Volume 4 issue 4, p. 313-337
- Smith, A. (2006) *Ulusların Zenginliği*, çev. Haldun Derin İşbankası Kültür Yayınları
- Stalin, J. (1954) *Works*, Volume 1, Foreign Languages Publishing House, Moskow, 1954, s. 376
- Starosta, G. (2008) "The Commodity-Form and the Dialectical Method, On the Structure of Marx's Exposition in Chapter 1" *Science & Society* Volume 72 issue 3, p.295-318
- Starosta, G. (2015) *Marx's Capital, Method end Revolutionary Subjectivity*, Brill
- Stern, R. (2009) *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, USA
- Stefano, P. (2003) "The Counterfactual Method of Marx's Theory of Surplus" *Review of Political Economy* Volume 15 issue 15, p. 107-124
- Stern, R. (2011) *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press
- Stuart, H. (2003) "Marx's Notes on Method, A Reading of 1857 Introduction", *Cultural Studies*, Volume 17 Issue 2
- Sweezy, P. (2007) *Kapitalist Gelişme Teorisi*, Kalkedon Yayınları
- Thao, T. D. (1986) *Phenomenology and Dialectical Materialism*, D Reidel Publishing Company
- Thorpe L.(2015) *Kant Dictionary*, Bloomsbury
- Thomas, P. (1985) *Marx and Anarcists*, Routledge, 1985
- Uchida,H. (1998) *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge

- Walker, D., Gray, D. (2007) *Historical Dictionary of Marxism*, The Scarecrow Press, Inc.
- Warburton N. (2005) *Basic Readings*, Routledge
- Warren S. (1984) "The Emergence of Dialectical Theory," *Philosophy and Political Inquiry*, The University of Chicago Press
- Westphal K. R. (2003) *Hegel's Epistemology, A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett Publishing
- Wetter, G. A. (1958) *Dialectical Materialism*, Frederick A Praeger Publisher, New York
- Wetter, G. A. (1976) *Bugünkü Sovyet İdeolojisi*, çev. Cemil Ziya Şanbey, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Wetter, G. A. (1962) *Soviet Ideology Today*, New York: Frederick A. Praeger
- White, J. D. (1996) *Karl Marx and the Intellectual Origin of Dialectical Materialism*, Macmillan Press
- Wiatr J. (1979) *Polish Essays in the Methodology of the Social Sciences*, D.Reidel Publishing, Holland
- Williams B.(2005) *Descartes The Project of Pure Enquiry*, Routledge
- Williams, R.R. (1992) *Recognition Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press
- Wittgenstein, L.(2010) *Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Arıoba, Metis yay.
- Wood, A. (2004) *Karl Marx*, Routledge

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı,adı :KORKMAZ İbrahim
Uyruğu : T.C.
Doğum tarihi ve yeri : 24.05.1973-ANKARA
Medenihali : Evli
Telefon : 3216718
Faks :
e-mail : ikorkmaz@itu.edu.tr



Eğitim

Derece	EğitimBirimi	Mezuniyet tarihi
Doktora	AHVBÜ	Devam ediyor
Yükseklisans	Boğaziçi Üniversitesi	2010
Lisans	A.Ü. SBF	1997
Lise	Ankara Kocatepe Mimar Kemal	1991

İşDeneyimi

Yıl	Yer	Görev
-----	-----	-------

Yabancı Dil

İngilizce, Almanca

Yayınlar

Hobiler





le.ahbv.edu.tr