




PROUDHON İLE MARX BİR SİYASAL HAYAL KIRIKLIĞININ KURAMSAL ÖYKÜSÜ

Ragıp EGE

 Strazburg Üniversitesi, ege@unistra.fr

Başvuru Tarihi/Application Date: 2 Ağustos 2019

Kabul Tarihi/Acceptance Date: 30 Kasım 2019

ÖZET

1846 yılında Marx'la Proudhon arasında çok anlamlı bir mektuplaşma gerçekleşir. Bu mektuplaşma sonucu Marx'ın Proudhon'a duyduğu hayranlık nefrete dönüşür. Marx'la Engels'in, Avrupa düzeyinde etkinliklerini dağınık biçimde sürdüren sosyalist ve komünist hareketler arasında oluşturmaya çalıştıkları dayanışma örgütü girişimlerine Proudhon çok mesafeli kalmıştır. Çalışmamız, Fransız düşünürün bu tutumunun Marx'ın Proudhon'u, özellikle onun *Sefaletin Felsefesi* kitabını okumasını nasıl etkilediği üzerine bir sorgulamadır. Marx'ın *Sefaletin Felsefesi*'ne yönelttiği eleştiriler, bilimsel yaklaşımın ne olması gerektiği konusunda önemli çözümler içerir.

Anahtar Kelimeler: Proudhon, Marx, *Sefaletin Felsefesi*, *Felsefenin Sefaleti*, Devrim, Bilimsellik, Kuramsal Tutarlılık.

ABSTRACT

In 1846 Marx and Proudhon are exchanging one very significant correspondence. As a consequence, Marx's admiration for Proudhon changes into hate. Proudhon was very skeptical about Marx and Engels' initiatives to organize a solidarity network among disparate socialist and communist movements across Europe. Our study aims at analyzing the political and theoretical consequences of Marx's reading of Proudhon's works and particularly his *Philosophy of Poverty*. Criticisms Marx addresses to Proudhon harbor important developments on the nature of scientific approach.

Keywords: Proudhon, Marx, *The Philosophy of Poverty*, *The Poverty of Philosophy*, Revolution, Scientificness, Theoretical Consistency.

1. Giriş

1840'lı yıllarda Proudhon'la Marx arasındaki yazışmalar, Marx'ın Proudhon'a yönelttiği ağır eleştiriler, hem siyasal ve ideolojik hem de kuramsal açıdan önem taşır. Bu çalışmada, iki düşünür arasındaki ilişkileri söz konusu iki boyut açısından inceleyeceğiz. İlişkide, eleştiren ve suçlayan taraf Marx olduğu için, incelememizi Marx'tan kalkarak sürdüreceğiz. Göreceğimiz gibi, Marx'ın Proudhon karşısında takındığı tavır, Proudhon'u anlama ve değerlendirme biçimi, şiddeti sürekli artan bir eleştiri niteliği kazanır. Buna neden çok ağır biçimde yaşanan bir hayal kırıklığıdır. Proudhon Marx'ı onulmaz bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu derin hayal kırıklığı, özellikle siyasal düzeyde, iki düşünürden esin alan devrimci düşüncenin tarihsel gelişimine, bu düşüncenin hedef olduğu yol ayırımının içerik ve nedenlerinin anlaşılmasına ışık tutabilir. Çalışmamızın birinci bölümünde 1846 yılına değin Proudhon'u örnek bir devrimci ve toplum bilim kuramcısı olarak gören Marx'ın, nasıl bir siyasal ve ideolojik bağlamda Proudhon'dan uzaklaştığını belirtmeye çalışacağız. Bu uzaklaşma, bir anlamda, daha sonradan "Marksist" deyimleriyle adlandırılan radikal devrimci yaklaşımla "Proudhon'cu", bugün demokratik ya da uzlaşmacı sol deyimleriyle tanımlanabilecek siyasal yaklaşımın birbirinden ayrılma sürecini başlatır. İkinci bölümü, Marx'ın, Proudhon'un *Philosophie de la misère* ("Sefaletin Felsefesi", 1846) adlı kitabına tepkiyle kaleme aldığı *Misère de la philosophie*'de ("Felsefenin Sefaleti", 1847) Proudhon'a yönelttiği yönetsel ve kuramsal eleştiriye ayıracağız. Marx, *Felsefe'nin Sefaleti*'ne değin, toplumsal yaşamı en gerçekçi gözle çözümleyen düşünür olarak nitelediği Proudhon'u, bu kitapta, çözümlemelerini en idealist, en tutarsız, en kötü felsefeyle dolduran yüzeysel bir düşünür olarak niteler. Sorgulamamızı, Proudhon'un kuramsal tutumunda Marx'ı temelden rahatsız eden hatta öfkeye boğan öğelerin neler olduğu konusu üzerinde yoğunlaştıracamız.

2. Siyasal ve İdeolojik Boyut

Marx, çeşitli gazete ve dergilerde uzun süredir amansız bir biçimde eleştirdiği Prusya'da uygulanan baskıcı ve yasaklayıcı rejime daha fazla katlanamayıp 1843 yılının Ekiminde eşiyile birlikte Fransa'ya göç eder, Şubat 1845'e değin Paris'e yerleşir. Bu tarihlerde Prusya devletinin baskı rejiminden kaçan bir çok devrimci genç Alman da Paris'e sığınmıştır. Bu gençler, özellikle, 1841'de yayınladığı *Qu'est-ce que la propriété* ("Mülkiyet Nedir?", 1840) kitabıyla Avrupa düzeyinde en güçlü devrimci ses konumunu kazanan Proudhon'un çevresinde toplanırlar. Marx da bu öbeğe katılır; öteki devrimciler gibi Proudhon'a saygısı ve hayranlığı büyüktür. Marx, Proudhon'un, Fransız düşünüyü Alman düşünüyü arasında gerçek ve sağlam bir köprü kurarak orijinal bir senteze ulaştığına inanmıştır. Proudhon'la 1844'ün Temmuz – Aralık ayları arasında çok sık buluşarak uzun konuşmalar yapar. Marx, sonradan, bu söyleşilerin özellikle Hegel'ci diyalektik konusunda sürdürüldüğünü söyler. Kuşkusuz Feuerbach da bu söyleşilerin başlıca konularından birini oluşturmuştur; bilindiği gibi bu yıllarda Marx'ın Feuerbach'a olan bağlılığı en yüksek derecesindedir. Öte yandan, genç Alman devrimciler arasında Proudhon, "Fransız Feuerbach"ı unvanıyla anılmaya başlamıştır. Marx, Paris'teki ilk aylarında, *Annales fraco-allemandes* ("Alman-Fransız Yıllığı") adlı yayının sorumluluğunu sürdürür. Bu derginin bir tek sayısı 1844 Şubatı sonunda çıkar. Bu sayının Avrupa devrimci düşününde önemli yankıları olmuştur. Özellikle, Engels'in, bu sayıda yayınlanan *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* ("Ekonomi Politğin eleştirisi için bir Taslak," 1844) adlı incelemesi Marx'ı iktisat bilimine yönlendiren, "sivil toplumun anatomisi Ekonomi Politikte'dir" önermesine değin götürülen etmenlerin başında gelir. Söz konusu *Taslak*'ta, Marx'ın giderek

oluşturacağı iktisadî kuramın ana hatlarını, bir anlamda, bu kuramın genel programını bulmak mümkündür (Ege 2012). Marx, Engels'in bu incelemesini, her zaman, "dahiyane bir inceleme" deyiimiyle anmıştır.

Nisan 1844'ten itibaren Marx yoğun biçimde Ekonomi Politik literatürü içine dalar, yılmaz bir enerjiyle kapsamlı okumalara girişir. İngiliz iktisatçıların eserlerini Fransızca çevirilerinden okur: A. Smith, D. Ricardo, J. Mill, MacCulloch. Ayrıca Boisguilbert, S. Sismondi, E. Buret, W Schulz, özellikle de F. Quesnay'in yapıtlarını inceler. Tükenmez bir merak ve bilgilenme arzusuyla sürdürdüğü bu okumalardan devşirdiği alıntılar, notlar, düşünceler, sorgulamalar, çözümlemeler defterler doldurur. Bu çalışmalar, *Ekonomi Politik'in Eleştirisine Katkı* başlıklı bir metinle birlikte, çok sonra, 1932 yılında, *1844 El Yazmaları – Ekonomi Politik ve Felsefe* ("Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844") adı altında yayınlanmıştır. Marx'ın söz konusu defterleri incelendiğinde, öğrenciliğinden beri benimsemiş olduğu bir okuma yönteminin uygulayımıyla karşılaşılır (Rubel, 1965). Bu yöntemi, okunan düşünürle birlikte düşünme çabası biçiminde betimleyebiliriz. Marx, okuduğu kimi kitabın uzun bölümlerini üşenmeden defterlerine kopya eder. Althusser'in de altını çizdiği gibi (Althusser 1968), bu tür bir yöntemle sürdürülen okuma, okunan metni ham madde biçiminde işleme, bu metin aracılığıyla kuramsal bir yapı inşa etme edimine dönüşür. *Dikkatli okuma*, okunan metnin mantıksal tutarlılığına dikkat etme, Marx'ın kuramsal etkinliğinin temel ilkesidir. 1843'ten beri Marx, aynı yöntemle, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirisini de sürdürür. Bu Eleştirinin bir bölümü *Annales fraco-allemandes*'in yukarıda sözünü ettiğimiz sayısında yayınlanır. İleride belirteceğimiz gibi, Marx, söz konusu dikkatli okuma yöntemiyle, metinlere –önemli olsun olmasın- düşünceler tomarı değil içlerinde belli bir muhakeme, belli bir mantık barındıran sorgulamalar gözüyle bakar. Başka türlü dendiğinde, okuduğu metnin düşüncelerinden çok hangi mantık doğrultusunda inşa edildiğine dikkat eder. Marx'ın *dikkatli okuma* yöntemi konusuna ikinci bölümde döneceğiz.

Marx'la Engels Ağustos 1844 sonlarında Paris'te 10 gün kadar birlikte olur, uzun görüşmeler yaparlar. Bu görüşmeler, dostluklarını, yaşamlarının sonuna değin hiç kesilmeyecek bir ortak dayanışma ve çalışma yönünde perçinler. İki dost, bir süredir Bruno Bauer ve yandaşları genç Hegelci devrimcilerin *Allgemeine Litteraturzeitung*'ta ("Genel Edebiyat Gazetesi") "Eleştirel eleştiri" adı altında son derece ağıdalı ve küçümseyici bir diyalektikle sürdürdükleri felsefi akımın hicivli ve yergili bir eleştirisini yapmaya karar verirler. Bu girişim *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* ("Kutsal Aile ya da eleştirel Eleştirinin Eleştirisi") adlı kitapla sonuçlanır; 1845 sonunda yayınlanır. Kitap iki düşünürün adını taşısa da, Engels'in bu kitaba somut katkısı çok azdır (200 sayfayı aşan kitap içinde Engels'in kaleminden çıkan sayfa sayısı 15'i geçmez). Marx'ın, kitabın kapağında Engels'in de adının olmasını, Engels'in çekincelerine karşın, özellikle istemesi, ortak çalışmalarının kararlılıkla süreceğinden emin olduğunun göstergesidir.

Marx kitabın önemli bir bölümünü, "eleştirel Eleştiri"cilerin önde gelen yazarlarından "Bay Edgar"ın, Proudhon okuyuşuna, bu okuyuşa karşı Proudhon'u savunmaya ayırır. Yukarıda değindiğimiz gibi, 1843-44'lü yıllar Marx'ın Feuerbach'çı dünya görüşünü ve felsefi yaklaşımını inançla benimsediği yıllardır. Paris'ten Feuerbach'a gönderdiği hayranlık ve saygı içeren uzun bir mektupta, *Hıristiyanlığın Özü* yazarının kimi yapıtlarının Fransızcaya çevrilmekte olduğunu, bu yapıtların ülkede büyük yankılar uyandıracaklarını belirtir. Feuerbach'la birlikte insanın, "cinsil varlık" (*Gattungswesen*), ancak türü içinde bir anlam kazanan varlık kimliğiyle soyut göklerden somut toprağa indirildiği, bu somut toprağın da "toplum"un kendisi olduğu düşüncesine özellikle Proudhon'cu çevrelerin ilgisinin büyük olacağına inanmaktadır (Rubel 1982). Nitekim Marx, "eleştirel Eleştiriciler"e karşı Proudhon'u savunurken başvurduğu mantık, Feuerbach'ın özne/nesne düzeninin teoloji ve spekülâtif felsefe tarafından tersine çevrildiği saptamasından esinlenir. Bu mektupta "eleştirel Eleştiri"cilerin karikatür haline gelmiş aşırı soyut kavramlarla iş görmelerini, bu kafalarda "Eleştiriri'nin aşkın bir varlığa dönüşmüş" olmasıyla açıklar :

“Bu Berlinli yazarlar kendilerini, *eleştiren insanlar* olarak değil, bir talihsizlik eseri *kazayla* insan olmuş eleştirmenler olarak görüyorlar. Bir tek gerçek gereksinim biliyorlar: varsa yoksa *kuramsal* eleştiri. Bu yüzden Proudhon gibi kişileri, “pratik” gereksinimden hareket ettikleri için suçluyorlar. Dolayısıyla bu Eleştiri her şeye tepeden bakan küçümseyici bir ruhaniyet içinde eriyor. Onun gözünde insanın ayırt edici tek niteliği bilinç ya da kendinin bilinci. Örneğin aşk yok sayılıyor; çünkü aşkta sevgili bir “nesne”ye indirgeniyor. *Kahrolsun nesne!* [Marx Fransızca “*A bas*” deyimini kullanıyor]. Bu yüzden, bu “eleştiri”, kendini, tarihin tek *etkin* ögesi olarak görüyor. İnsanlığın tümü, karşısına, bir *Yığın (die Masse)*, tek değeri ruhun antitezini oluşturmak olan cansız bir yığın biçiminde dikiliyor. Eleştirmenin gözünde en büyük suç, bir *duyarlılık*, bir *tutku taşıyıcısı* olmak : Eleştirmen salt *sofos*, salt bilge olmalı: buz soğukluğunda bir bilge.”

Bütün bunlar Marx’ın, baştan beri, “gerçek” boyuta verdiği önemi gösterir. Temel kaygısı, aşırı soyutlamanın gerçeği boğup buharlaştırması tehlikesini önlemektir.

Paris devresindeki okumalarında Marx’ın Fourier’ye özel bir yer vermesi, “gerçek” sorunsalı açısından anlamlıdır (Ege & Rivot, 2019). Sözü ettiğimiz Feuerbach’a mektupta Fourier ile ilgili şunları okuruz:

“Fransız karakteriyle biz Almanlar arasındaki çatışkı, hiçbir yerde, Fourier’nin şu sözlerindeki kadar açık bir şekilde dile getirilmedi: ”insan tümüyle *tutkularında* saklıdır”. Yalnızca *düşünmek için düşünen, anımsamak için anımsayan, hayal etmek için hayal eden, istemek için isteyen* bir insana rastladınız mı ömrünüzde? Böyle bir şey sizin başınıza geldi mi?... hayır, gayet tabii hayır”. Canlıyı, ister insan, ister hayvan, ister bitki olsun, devindiren, yaşatan güç “tutkusal çekim” (*attraction passionnelle*) gücüdür; düşünceden arınmış tutkusal çekim: “tüm varlıklar, insan, bitki, hayvan ya da küre, evren düzeni içindeki görevine göre belli miktarda güçle donanmıştır. Dolayısıyla “*çekim güçleri yazgılarla (kaderlerle) orantılıdır*” (Rubel, 1982).

Marx, Almanlar’ın artık miâdını (vâd edilen zamanını) doldurmuş olduğunu düşündüğü Hegel’ciliğine karşı Fourier’yi, Fransız sosyalizmini, Proudhon’u çıkarır. Marx’ın, Fourier, Feuerbach, Proudhon arasında gözlemlediği yakınlıklar, ne denli dikkatli bir okur olduğunu ortaya koyar. Marx, “eleştirel Eleştirici”lere karşı Proudhon’u, özellikle özel mülkiyet konusunda Fransız düşünürün geliştirdiği düşünceleri hatırlatarak savunur:

“Proudhon, ekonomi politiğin temeli olan *özel mülkiyet*’i eleştirel bir incelemeden, ilk olarak, kesin, acımasız aynı zamanda bilimsel bir incelemeden geçirir. İşte onun gerçekleştirdiği büyük bilimsel ilerleme budur; ekonomi politikte bir devrim yaratan ve ilk kez gerçek bir ekonomi politik bilimini olanaklı kılan bir ilerleme. Sieyès’in kitabı *Qu’est-ce que le tiers état?* (“Üçüncü Sınıf Nedir?”) modern siyaset için ne kadar önemliyse, Proudhon’un kitabı: *Qu’est-ce que la propriété?* (“Mülkiyet Nedir?”) de modern ekonomi için o kadar önemlidir.” (Marx & Engels, 1845).

Marx’ın gözünde Proudhon’un toplum bilimine ve Ekonomi Politik’e yaptığı en önemli katkı özel mülkiyet eleştirisidir. Modern toplumda bireyin kendisine yabancılaşma derecesini bu eleştiri açığa çıkarır:

“[Proudhon] iktisadî ilişkilerin *insanî görünüşünü* dikkatle incelemiş, ve bu görünüşü, ödün vermez bir kararlılıkla, iktisadî ilişkilerin *insandışı gerçekliğiyle* yüzleştirmiştir. Bu ilişkileri, kendileriyle ilgili zihinlerinde barındırdıkları tasarım (*Vorsetellung*) ne ise, gerçekte de o görünüşte olmaya zorlamış, daha doğrusu, söz konusu tasarımdan

vaz geçip bu ilişkilerin insanlık dışı gerçeğini kabul etmeye zorlamıştır. Nitekim düşünür, sürdürdüğü mantık doğrultusunda -iktisatçıların yaptığı gibi- şu ya da bu özel mülkiyet biçiminin değil, evrenselliği içinde özel mülkiyetin kendisinin iktisadî ilişkileri yozlaştırdığını (*Verfälscher*) göstermiştir” (Marx & Engels, 1845).

Marx’ın *Kutsal Aile* evresinde Proudhon’a beslediği hayranlık, kendisinin de daha sonradan “idealist” sıfatıyla tanımlayacağı bir hayranlıktır. Bu evrede “özel mülkiyet” kavramını, Proudhon’a özenerek, işin kolayına kaçan toptancı bir yaklaşımla, modern toplumdaki tüm olumsuzlukların kaynağı ve nedeni olarak görür. Bu yaklaşım, özel mülkiyet kavramını, bir *Deus ex machina* gibi, makinadan bir çırpıda çıkarılan bir Tanrı’nın her şeyi düzenleyip yerli yerine oturtması gibi, toplumun tüm sorunlarının çözümlenmesini sağlayan sihirli bir kavram biçiminde kullanır. Toplumda sınıf çatışmasını, hem ezen hem ezilen sınıfı üreten özel mülkiyettir. Proletarya özel mülkiyetin antitezidir. Bu yüzden proletaryanın özgürleşebilmesi için özel mülkiyetin dolayısıyla proletaryanın kendisinin ortadan kaldırılması gerekir. Proletarya kendini yok ederek tüm insanlık dışı koşulları da yok edecektir. Bu tür Hegel’ci diyebileceğimiz gözlemler *1844 El Yazmaları*’nda (Marx 1844) yoğun biçimde yer alır. Ancak, Eylül 1845 – Mayıs 1846 arasında Engels’le birlikte kaleme aldıkları *Die deutsche Ideologie* (“Alman İdeolojisi” 1846) boyunca, söz konusu idealist yaklaşım, Althusser’in altını çizdiği gibi, yerini daha yetkin kavramlarla çözümlemesel bir sorgulamaya bırakır. Özellikle iki düşünürün “üretim biçimi” (*Produktionsweise*) kavramıyla oluşturdukları sorunsal, yabancılaşma felsefesinin toptancı yaklaşımına giderek mesafe almalarını sağlar. Bu evrim boyunca Marx’ın Proudhon’u okuma ve değerlendirme biçimi tam anlamıyla tersine çevrilir; eleştiri çok başka bir kuramsal düzeyde, başka kanıtlarla sürdürülür. Çalışmamızın ikinci bölümü bu eleştiriye ayrılmıştır. Ancak hemen göreceğimiz gibi 1846 Mayıs’ında Marx’la Proudhon arasında gerçekleşen ünlü mektuplaşma, Marx’ın Proudhon’a duyduğu sonsuz hayranlığın ödün vermez bir eleştiriye dönüşmesinin nedenini büyük ölçüde açıklar.

Marx, Paris’te kaldığı sürede haftalık *Vorwärts* (“İleri”) gazetesiyle de ilişki kurar. Bu gazetede devrimci yazılar yayınlar. Engels’in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (“İşçi sınıflarının İngiltere’deki durumu”) adlı incelemesi bazı bölümleri de bu gazetede yayınlanır. Ancak Prusya’nın baskısıyla Fransa İç İşleri Bakanı Guizot, *Vorwärts*’in başlıca yazarlarını Fransa’dan sınır dışı etme kararını alır. Marx eşiyile birlikte Şubat 1845’ten Mart 1848’e değin Brüksel’e yerleşir (Marx’ın öz yaşam öyküsüyle ilgili bilgiler Maximilien Rubel’in Marx’ın Toplu Eserleri’nin birinci cildi için hazırladığı “Chronologie”den devşirilmiştir: Rubel, 1965).

3. Bağları koparan mektuplaşma

Fransa’yı terk ettikten sonra, Mayıs 1846 tarihinde Marx Proudhon’a siyasal düzeyde giriştiği dava açısından kendisi için dirimsel bir önem taşıyan bir davet mektubu gönderir. Çok nazik ve saygılı bir dille, Proudhon’u, bir süredir örgütlemekte olduğu bir gizli uluslararası devrimci ağın Fransız ayağı olmaya davet eder:

“İki arkadaşımın birlikte, Frédéric Engels ve Philippe Gigot, Alman komünist ve sosyalistleri arasında düzenli bir haberleşme ağı örgütledim; bu örgüt, bilimsel sorunlar üzerinde fikir alışverişini, ayrıca halka yönelik yazıların ve sosyalist propagandanın denetimini sağlamayı amaçlıyor. Ancak ağın asıl amacı Alman sosyalistlerini Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle ilişkiye sokmak, yabancıları Almanya’daki sosyalist hareketler üzerine bilgilendirmek, Almanları da, Fransa ve Almanya’daki sosyalist etkinliklerden haberdar kılmaktır (...) İngiltere ile şimdiden ilişki kurmuş durumdayız. Fransa’ya gelince, bu ülkede sizden daha iyi bir muhabir bulamayacağımız açıktır: bildiğiniz gibi İngiliz ve Almanlar sizin değerlerinizi Fransızların kendilerinden daha çok bilmislerdir” (Hauptmann, 1982)

Ayrıca Engels bu mektuba eklediği notta şunları söyler :

“Sayın Proudhon, ben de sizin bu daveti kabul edeceğinizi ümit ediyorum, bizimle işbirliğini reddetmeyeceğinize içtenlikle inanıyorum. Yazılarınız bende size karşı büyük bir saygı uyandırmıştır; bunu özellikle belirtmek isterim” (Hauptmann, 1982).

Proudhon’un bu mektuba yanıtı Marx’la Engels üzerinde soğuk duş etkisi yapacaktır. Proudhon, yarım ağızla, Marx’ın girişiminin çok yararlı olacağını, daveti kabul ettiğini ancak, “doğuştan tembel” (*paressse naturelle*) karakteri yüzünden, yazışmalara etkin biçimde katılamayacağını bildirdikten sonra, Marx’la Engels’in genel tutumu ve projeleri hakkında ciddi çekinceleri olduğunu belirtir. “Her şeyden önce” örgütlenme ve girişimleri gerçekleştirme konusunda, “daha uzun bir süre, antik ve şüpheli biçimi muhafaza etmekte yarar var” der :

“Ben, halka yönelik iktisadî etkinliklerde, mutlak biçimde bağınazlıktan arındırılmış (*antidogmatisme*) bir tutum takınılmasını öğütüyorum. Sizinle birlikte, toplumu yöneten yasaları, bu yasaların gerçekleşme tarzlarını, yasaları keşfetmemizi sağlayan ilerlemenin ne olduğunu arayıp bulmaya hazırım; ancak, Tanrı aşkına, her türlü bağınazlığı (*dogmatisme*) yıkıp yok ettikten sonra, halkın zihnini yeni doktrinlerle doldurmamalıyız; Katolik teolojisiyi al aşağı ettikten sonra, türlü aforozlar ve din düşmanlığı suçlamalarıyla yeni bir Protestan teolojisi kurmaya soyunan yurttaşınız Martin Luther’in çelişkisine düşmeyelim (...) Dünyaya bilgeli ve sakıncalı bir hoşgörü örneği sunalım; hareketin başında olmamızdan yararlanarak, yeni bir dinin şeflerine dönüşmeyelim; bu din isterse mantığın dini, aklın dini olsun. Tüm protesto hareketlerini sevecenlikle karşılayalım, destekleyelim; hiç bir dışlamaya, gizemciliğe geçit vermeyelim” (Hauptmann, 1982).

Yanıtın ilerisi “devrim” kavramını yargılamaktan bile kaçınmaz:

“Belki siz hala, hiç bir reformun, yardımsız, eskilerin dedikleri gibi ‘devrimsiz’, kısaca bir sarsıntı olmadan gerçekleşmeyeceğini düşünenlerdensiniz. Bu kanıyı anlıyorum, paylaşanları kınamıyorum, üzerinde tartışmaya her an hazırım; kaldı ki bu kanıyı ben de uzun süre paylaştım; ancak itiraf etmem gerekir ki son çalışmalarım bu kanıdan ciddi biçimde şüphe etmem gerektiğini öğretti bana. Başarmak için bu kanıya gereksinimiz olmadığını düşünüyorum; dolayısıyla, *devrimci* eylemi toplumsal reformun aracı olarak görmeyi bırakmamız gerekiyor, çünkü bu sözde araç şiddete, keyfi tutumlara davetten başka bir şey değil: tam bir çelişki. Benim gözümde toplumsal sorun şu şekilde özetlenebilir: *bir iktisadî bileşim sonucu toplumun dışına çıkmış zenginlikleri, başka bir iktisadî bileşimle toplumun içine yeniden sokmak*. Başka bir deyimle, Ekonomi politik içinde, Mülkiyet kuramını Mülkiyete karşı döndürmek, siz Almanların “cemaat” (*communauté*) dediğiniz, benim şimdilik *özgürlük, eşitlik* diye adlandırdığım şeye hayat vermek. Bu sorunun kısa sürede nasıl çözüleceğini bildiğimi sanıyorum: dolayısıyla mülk sahiplerine bir Saint-Barthélemy uygulayarak Mülkiyete yeni bir güç vermektense onu hafif ateşte yakmayı yeğliyorum. Şu sırada ilk yarısının baskısı tamamlanmış olan yeni kitabım [*Sefaletin Felsefesi*], bu konuda size çok daha ayrıntılı bilgi verecektir. İşte aziz filozofum bugünkü durumum; yanılmıyorsam, ve eğer gerekli görürseniz, sizin elinizden ceza değneğini (*fërule*) yemeği bekliyorum; bu cezaya canı gönülden katlanacağımı, zamanı geldiğinde de rövanşımı alacağımı belirtmek isterim” (Hauptmann, 1982).

Bütün bunlar, Marx ile Engels için yenilir yutulur, her hangi bir biçimde kabul edilir şeyler değildi. “Mülkiyetin mezar kazıcısı” sıfatıyla tanınmış olan, Avrupa’da “Devrim” düşüncesinin en güçlü, en yetkin en kökten temsilcisi mertebesine yükselmiş bir düşünürün –öyle ki Proudhon uzun yıllar “devrim” sözcüğünü büyük “D” ile yazmaya özen göstermiştir-, bu denli ılımlı, uzlaşmacı, barışçıl reform yandaşı bir siyasal konumu benimsemesi yalnızca üzücü bir gerileme değil, toplumu kökten değiştirmeye, emekçiyi özgür kılmaya, proletaryayı zincirlerinden kurtarmaya adanmış bilinçlere hakaret, en temel davaya ihanet etmek demektir. Üstelik bu ihanet yukarıdan bakan, öğretici hatta azarlayıcı bir üslupla dile getiriliyordu. Devrimin amaç olarak algılanmasını geçelim, devrimi, toplumsal değişimin aracı olarak bile görmeyi reddeden bir bilinci ciddiye almak bundan böyle söz konusu olamazdı. Proudhon’un yanıtı Marx ile Engels’in kurmaya çalıştıkları sosyalizmle Proudhon’cu sosyalizm arasındaki bağları tümüyle koparıyordu. Sınıf çatışmasını, bu çatışmanın içerdiği zorunlu şiddeti bu denli dışlayan bir tutum, Marx’la Engels’in gözünde en zavallı “küçük burjuva” bilince özgü bir tutumdur. “Küçük burjuva” bilinci tanımlayan başlıca nitelik toplumun şiddetsiz değişebileceği inancını beslemektir (Engels’in ileriki yıllarda geliştireceği *Tarihte şiddetin rolü* konusundaki sorgulamasını hatırlayalım, 1888). Proudhon, bu inancı benimseyerek, Marx’ın, Karl Grün gibi, baştan beri mutlak biçimde karşı çıktığı rakiplerinin yakasında yer almış oluyordu. Dolayısıyla bundan böyle siyasal düzeyde Proudhon’la herhangi bir dayanışma söz konusu olamayacağı gibi, kuramsal düzeyde de Proudhon başka bir dikkatle okunacaktı.

4. Kuramsal Boyut

Kuşkusuz, Proudhon Marx’ı bu denli ağır bir hayal kırıklığına uğratmasaydı, Marx’ın kurmaya çalıştığı ağ içinde daha gönüllü yer alsaydı, Avrupa düzeyinde kazanmış olduğu prestijinin, bir biçimde, Marx’ın siyasal davasına saygınlık kazandıracak yönde kullanılmasını kabul etseydi, Marx Proudhon’u başka türlü okuyacak, daha doğrusu aynı dikkatle okumayacaktı. Belki de *Felsefenin Sefaleti* hiç bir zaman yazılmayacaktı. Ancak Proudhon’un Marx’tan gelen devrim yönünde birlikte çalışma davetini terbiyeli ancak, ders verici, küçümseyici bir dille geri çevirmesi, Marx’ı son derece yaralamış, hatta aşağılamış olabileceğini düşünmek akla uzak bir varsayım değil. Marx’ın polemige çok yatkın kişiliğini göz önüne alarak bir değerlendirme yapacak olursak, *Das Kapital* yazarının, bundan böyle, bu yaranın acısını bir biçimde çıkaracağı günü ya da vesileyi beklemeye başladığını tahmin edebiliriz. Nitekim bu bekleme fazla sürmez; Proudhon’un *Sefaletin Felsefesi* kitabını yayınlamasıyla son bulur. *Les Contradictions Economiques ou la Philosophie de la Misère* (“İktisadî Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi”) 1846 Ekiminde yayınlanır. Marx beklediğine kavuşur. “Ceza değneği”ni, 1847’nin Ocak-Şubat aylarında Fransızca olarak kaleme alıp, aynı yılın Temmuz ayında yayınlayacağı *Felsefenin Sefaleti (Misère de la Philosophie)* sayfalarında acımasızca kullanıma sokar.

Felsefenin Sefaleti’inde Marx’ın eleştiri biçimi, *Kutsal Aile*’nin Proudhon bölümünde “Bay Edgar”a karşı sürdürdüğü eleştiri biçiminin yinelenmesidir denilebilir. Bu ikinci metinde Marx, Proudhon’un çözümlerini “Bay Edgar”ın ne denli saptırdığını, ters anladığını, Proudhon’un metninde anlamı hiç bir belirsizlik içermeyen gözlemleri durmamacasına karıştırarak ne denli belirsiz kıldığını gösterir. Buna neden, “Bay Edgar”ın, gerçek olgulardan, tikel gerçeklerden ivedilikle kopup “kendinin bilinci” düzeyine yükselerek saf düşünce, saf soyutlama evrenine yerleşme arzusu, sürekli genelleme, evrensellik peşinde koşma, olgularla değil özlerle iş görme arzusudur. Aşırı soyutlama tutkusu çok özgün bir korkunun, gerçek korkusunun, gerçeğin yüksek düşünceleri indirgeyeceği, bayağılaştıracağı, ayağa düşüreceği korkusunun belirtisidir. Gerçek, Ruhun yüceliğine, saygınlığına, saflığına göz diken bir tehdittir. Bu tehdidi ancak maddenin yükünden kurtarılmış düşünceler uzaklaştırabilir. Bu yüzden idealist yaklaşım var gücüyle düşünceler yani soyutlamaların sığınağında barınmaya çabalar. Marx, *Felsefenin Sefaleti*’nde aynı eleştirel bakışı Proudhon’un metnine yöneltir. Önceki çalışmalarımızda (Ege 2000, 2015) göstermeye çalıştığımız gibi, Proudhon da, *Sefaletin Felsefesi*’nde saf kategoriler, saf kavramlarla iş görmek ister :

“Amacımız olayların zaman içindeki seyir düzenine göre değil, düşüncelerin bir biri ardına sıralanma düzenine göre bir tarih oluşturmaktır. İktisadî kuramlar da, başka her şey gibi, öz mantıkları doğrultusunda sıralanırlar, anlama yetisi içinde kendi öz mantıkları doğrultusunda bir dizi (*série*) oluştururlar” (Proudhon, 1846).

Başka bir deyimle, iktisadî kategoriler ya da kavramlar kesin bir diyalektik mantık doğrultusunda, sonraki öncekinden ya antitez ya sentez biçiminde türeyerek dizilir, sıralanır. Proudhon iktisadî kavramlara, genel olarak da tüm kavramlara, belli gerçekleri irdeleyip çözümlmek için üretilmiş araçlar gözüyle değil, tüm evreni yöneten devasa bir diyalektik mantığın uğrakları gözüyle bakar. Yukarıda değindiğimiz gibi bu tür bir yaklaşım, kavramları her türlü somut içerikten soyutlayarak, gerçeği her adımda biraz daha buharlaştıran, eriten bir işleme dönüşür. Marx’ın bu işlemle ilgili gözlemi çok anlamlıdır:

“Bir evin bireyselliğini yapan her şeyi bir bir eleyerek, evi, onu oluşturan gereçlerden, başka nesnelere ayırt eden biçimden soyutlayarak, yol sonunda yalın bir vücuda (*corps*), bu vücudu sınırlarından soyutlayarak saf uzama (*espace*) ve daha da ilerleyip uzamı boyutlarından soyutlayarak saf niceliğe (*quantité*), mantıksal kategoriye ulaşırsanız, şaşılacak bir şey yok bunda. İlinek (*accident*) gözüyle baktığımız her şeyi, canlı olsun cansız olsun, insan olsun nesne olsun, her türlü öznenen soyutladığımız takdirde, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: son soyutlamada elinizde töz (*substance*) olarak, kala kala, mantıksal kategoriler kalır” (Marx ,1847).

Proudhon’un *Sefaletin Felsefesi*’nde benimsediği bakış açısında Marx’ı belki de en çok sinirlendiren yan, bu bakış açısının kötü anlamda Hegel’ci olmasıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi, uzun yıllardır Hegel’in, felsefî düzeyi son derece yüksek metinlerini büyük bir eleştirel dikkat ve sabırla çözümlen bir bilincin, Proudhon’un ölçsüz metafizik tutkusu karşısında rahatsız olmaması düşünülemezdi. Proudhon, Karl Grün’e, “ben ekonomi politiğin, eylem içinde metafizik (*métaphysique en action*) olduğunu ispat edeceğim” demiştir. Nitekim, *Sefaletin Felsefesi*’nin başına koyduğu “Öndeyiş” şu cümle ile başlar :

“Bu yeni incelemelerin asıl konusuna girmeden, kuşkusuz garip bulunacak ancak göz önüne alınmadığı takdirde ilerlememi ve anlaşılmanı olanaksız kılacak bir varsayım üzerinde durmam gerekiyor: bir Tanrı varsayımından söz etmek istiyorum” (Proudhon, 1846).

Daha sonra 40 sayfa boyunca, ‘Tanrı var mıdır, yok mudur?’, ‘varsa nedir?’, ‘yoksa ne olur?’ türünden sorgulamalara girilir. Doğallıkla Marx, Ekonomi Politik alanında kaleme alınan bir incelemede Tanrı’nın var olup olmadığı sorusuna neden gereksinim duyulduğunu anlamaya çalışır. Proudhon’un yazısı incilerini işleyen mücevhercinin titizliğini içeren zarif cümlelerle donanmıştır. Ayrıca tükenmez bir solukla beslenen bir ırmak gibi akar. Yataklarından taşarcasına coşkuyla akan bu ırmak okurun başını döndürür; okur nereye tutunacağını, nerede duracağını bilemez. Kısa sürede ne dendiğini, neyin dile geldiğini bile bilemez olur. Proudhon’un üslubunun bu sarhoş edici niteliği (Haubtmann bu olguyu “söz enflasyonu” deyişiyle betimler), sözü geçen “Öndeyiş”te özellikle belirgindir. Dolayısıyla tam olarak ne denildiğinin anlaşılabilmesi bir silkinme gerektirir. Ancak bu tür bir silkiniş sonucu ulaşılan temel inancın cılızlığı okuru üzücü bir hayal kırıklığına uğratar; eğer okur Marx’sa, öfkeye boğar. Tüm insan gerçeği, tarih boyunca, basitten karmaşığa, ilkelden gelişmişe, kabadan mükemmele, bilinmezden bilinire, yanılığdan hakikate, eşitsizlikten eşitliğe, adaletsizlikten adalete, karanlıktan aydınlığa, kötünden iyiye uzanan bir ilerleme sürecidir. Bireyler tikel dünyalarında bu ilerlemenin farkına varmazlar. Bu gerçeği ancak bilge metafizikçi görebilir, Tanrı gibi görünmez bir ‘aşkın güç’ü var saymadan bu mucizeyi çözümlenmenin imkansız olduğunu anlar:

“Tanrı varsayımını gereksinmemin nedeni tarihe bir anlam verebilmek, ancak bunun da ötesinde, Devlet içinde gerekli reformları, bilim adına, yasal kılabilmek içindir” (Proudhon, 1846).

Proudhon’a özgü “diyalektik”in işleyebilmesi Tanrı varsayımını gerektirir; bu diyalektiği Tanrı’nın eli devindirir. Kısaca, ödün vermez bir sertlikle eleştirilen, hatta gülünçleştirilen bir Adam Smith’in alçak gönüllü “görünmez el”i, Tanrı adıyla, kaba bir erekbilimsel (*téléologique*) mantık doğrultusunda rahat rahat devreye sokulur; bunun adı da safdil Smith’i kesinlikle aşma olur! Marx’ı bu ‘destursuz’ diye niteleyebileceğimiz Hegel’cilik öfkelenendir. Laf ebeliğinin zarif cümleler içinde yüceltmeye çalıştığı içerik, yakından bakıldığında, fakir bir içeriktir.

Burada, Marx’ı Proudhon’dan da Feuerbach’tan da ayıran başka bir özellik üzerinde durmak gerekir. Marx dinsiz ve Tanrıtanımazdır. Ne dinle ne Tanrıyla bir alış verişi, alacağı vereceği yoktur. Bu kavramların içerdiği “ulvî” düşüncelere yabancısıdır; bunlarla ilgilenmez. Dinle Tanrının sayfasını çevirmiş, başka ufuklara yönelmiş, başka sorunsallara dalmıştır. Kısaca gizemci (*mystique*) bir bilinç değildir; gizemcilik, kuramsal bir çalışmanın gerektirdiği durumların dışında, zihnini karıştırmaz. Oysa Proudhon’un akli, Feuerbach’ınki gibi, Tanrı fikriyle depreşen bir akıldır. İleriki yazılarında, Feuerbach gibi, amansız bir din düşmanı olacaktır. Ancak bu din düşmanlığı asla gizemcilikle bağları koparmak anlamına gelmez. Proudhon bugüne değin kurulan dinlere insanın yüceliğini inkar eden, insanı aşağılayan yapılanmalar gözüyle bakar. Dinin ürettiği “Aşkılık” (*Transcendance*) insanın insana eşitliğini inkar eden, insanı insana kul eden, üstün altını ezdiği bir sömürü düzenidir (Proudhon, 1858). Diyalektik gelişimini sürdürdükçe, yani adaletsizliğin yerini adalet aldıkça, “Aşkılık”, yerini, “İçkinlik”e (*Immanence*), her türlü dış gücün (*Arkhe*) boyunduruğundan kurtulmuş, insanın insanı “saydığı” bir dünyaya bırakacaktır. Toplum kendini kendi içinden yönetmeyi öğrenecektir. Proudhon’un “İçkinlik” diye adlandırdığı tarih evresi, toplumun, Tanrının yerini aldığı, toplumun Tanrılaştığı, daha doğrusu, bireylerin, gerçek Tanrının toplum olduğu bilincine vardığı dolayısıyla insanın tam anlamıyla özgürleştiği bir evredir. Marx, toplumsal yaşamı bu tür gizemci yaklaşımlarla irdeleyen tutumlara tamamen yabancısıdır. Onun gözünde Proudhon’un Tanrı ile bu denli uğraşması sayıklamaktan başka bir şey değildir.

Proudhon’un kitabı bir Ekonomi Politik kitabı olduğu, daha doğrusu olmak istediği ölçüde, düşünürün, bu bilim alanında üretilmiş kuramların ne derece bilgisinde olduğu, Marx’ın eleştirisinde sorduğu temel sorulardan biridir. Burada “okuma” konusuna dokunuyoruz. Proudhon iktisatçıları gerçekten *okuyor mu?* Marx’ın yanıtı olumsuzdur. Bunun nedeni, Proudhon’un iktisatçıları okuyup anlama yeteneğinden yoksun olması, ya da anlamaya gerekli çabayı göstermemesi gibi yüzeysel öğelerde aranmamalıdır. Nedenin çok daha derin katmanlarda, Proudhon’un varoluşsal seçiminde, dünyaya bakışında, tarihi anlama biçiminde aranması gerekir. İki nokta özellikle vurgulanmalıdır. Birincisi, Proudhon’un o güne değin iktisatla ilgilenmiş düşünürlerle onların yapıtları önünde takındığı küçümseyici tavidir:

“Bir yüzyıl gibi bir süredir Ekonomi Politik resmî adı verilen tutarsız kuramlardan oluşmuş kümeye asla bilim gözüyle bakamam (...) Bu kuramlar bize, ekonomi biliminin yalnızca kaba hatlarını, bu bilimin ancak ilk bölümünü sunar (...) Ekonomi Politik’in yetersizliği, düşünen bilinçleri her zaman şaşkınlık içine düşürmüştür” (Proudhon, 1846).

Bu tutumun kibiri, kurumu gerçekten şaşırtıcıdır. Boisguilbert, Mandeville, Quesnay, Turgot, Hume, Smith, Ferguson, Malthus, Ricardo, Sismondi, Say, Cournot, v.b. gibi iktisadî olgular üzerine kafa yorup kuramlar geliştirmiş düşünürlerin yapıtları bir çırpıda, elin tersiyle nasıl silinip atılabilir? Anlaması gerçekten çok güçtür. Doğallıkla Marx, Proudhon’un iktisatçıları üzerine geliştirdiği yorumların, çözümlemeseli derinlik açısından, eleştirilen kuramların berisinde kaldığını ayrıntılı bir biçimde gösterir. Proudhon kendisinin sözü geçen iktisat düşünürlerinden karşılaştırılmaz derecede

ileride olduğundan kesinlikle emin olduğundan, metinleri sabırla okumasının bir gereği yoktur. Sabırlı okumanın kendisine bir şey getirmeyeceğinden emindir. Bu yüzden tüm kendini beğenmiş ‘narsisik’ tutumların başına gelen şey Proudhon’un da başına gelir: deyim yerindeyse, metinleri *iskalar*.

İkinci nokta epistemolojik ve kuramsal açıdan çok daha önemlidir. Proudhon’un diyalektiği hakikatin her adımında, her aşamada, bir parça daha ortaya çıkıp görünür ve belirleyici kılındığı bir ilerleme süreci olduğu için, bilimselliği geçmişte aramanın bir anlamı yoktur. Geçmiş zorunlu olarak bugün ulaşılmış hakikatin berisinde kalır; geçmişte bulgulanmış doğrular, yakından bakıldığında, sezgi türünden gözlemlerdir. Proudhon’un, iktisat bilimine yaptığı en önemli katkı olarak gördüğü, “kurulmuş ya da sentetik değer” (*valeur constituée ou valeur synthétique*) kavramı örneğine bakalım (Proudhon, 1846). Geçmişin emek-değer kuramcıları *zorunlu olarak* yanılgı içindedirler. Smith, ‘insan toplumunun ilk devirlerinde, henüz sermaye birikiminin olmadığı, toprak mülkiyetinin kurumsallaşmadığı devirlerde yalnızca emek faktörü değeri belirler’ dediğinde yanılgı içindedir. Emek-değer kuramının olanaklılık koşulu eski toplumda henüz hazır değildir; dolayısıyla bu kuramın insanlığın bu evresinde bir geçerliliği olamaz. Ricardo, emek değer kuramını biraz daha tutarlı biçimde geliştirir; ürün içine giren emekle ürünün satın aldığı emek arasında Smith’in görmediği farkı ortaya koyar. Ancak Ricardo da, emek-değer kuramının hayata geçmesini sağlayan koşulların toplum içinde henüz oluşmamış olduğunu göremez. Dolayısıyla onun kuramı da tutarsızlık doludur. Emek-değer kuramı ancak “Eşitlik”in –Proudhon “adalet” sözcüğü gibi “eşitlik” sözcüğünü de büyük harfle yazar-, tam olarak kurulduğu toplum içinde, yani “Adalet”in tam olarak uygulandığı toplum içinde geçerli olabilir. Emek-değer kuramının tam anlamda geçerli olabilmesi için bireyler arasında mutlak eşitliğin sağlanması gerekir. Ancak bu eşitlik içinde emek emekle, ürün ürünle değişebilir. Daha doğrusu, ancak mutlak eşitliğin sağlandığı toplumda emeğin emeği satın aldığı, ürünün ürünü satın aldığı önermesi bir anlam kazanabilir. Dolayısıyla toplumun, emek-değer kuramının *kurulması*’nı sağlayan koşulları yaratması gerekir. Ancak mutlak eşitliğin sağlandığı toplum içinde emek-değer kuramı *kurulabilir*, bir *senteze* ulaşabilir. Marx Proudhon’un bu gözlemlerinin herhangi bir anlamı olmadığını belirttiikten sonra Ricardo’nun, değer kuramını, iktisatçının içinde yaşadığı toplumdaki özgün iktisadî koşulları “bilimsel olarak” inceleyerek oluşturduğunu söyler (Marx, 1847).

Ancak Proudhon’un bu tür anlamsız akıl yürütmeleri içine girmesinin nedenini, ispatlamaya çalıştığı tezlerde değil daha baştan benimsediği “diyalektik” anlayışında aramak gerekir. Proudhon, hakikatin geçmişte ortaya çıkmasının, benimsediği diyalektik sürecin mantığı açısından, imkânsız olduğuna *daha baştan* inanmıştır. Dolayısıyla geçmişte dile gelmiş her şey, bu mantık gereği, eksiklikle *malüldür*, yetersiz kalacaktır, sakat olacaktır. Bilim, özünden, ilerleyen -dolayısıyla diyalektik- bir süreç olduğu için, geçmişten bize gelenler, zorunlu olarak, sezgisel bilgilerdir. Gerçek bilginin, bilimsel bilginin, mutlak biçimde olmasa da kuşkusuz daha ileri, daha gelişmiş, daha yetkin kılınmış biçimde “biz”de olduğu tartışılmaz bir hakikattir Proudhon’un gözünde. Marx’ın Proudhon’da gözlemediği kötü Hegel’cilik bu inançtan kaynaklanır. Ancak bu inancın, ‘narsisik’ yanının ötesinde, bilim tasarımı açısından sonuçları çok daha önemlidir. Bu inanç, bilimsel pratiği, bilimsel etkinliği, salt hakikat arayışı, hakikatlere ulaşma girişimi biçiminde tasarlar. Dolayısıyla bu tasarımın gözünde bilim bir bilgiler bütünü, bilgiler kümesidir. Tek sorun, bilgilerin doğru olup olmadığı, hakikati dile getirip getirmediğidir. Bilim bilgiye, bilgilere indirgenmiştir. Bu tasarım bilimi ansiklopediyle eş tutar. Oysa Marx’ın giderek güçlü bir kararlılıkla benimseyeceği -kendisini hem Proudhon’dan, hem de özellikle Feuerbach’tan uzaklaştıracak- bilim anlayışı, bilimsel etkinliğe, özünden, çözümlemeseli bir uğraşı gözüyle bakar. Çözümleme, gözle görülür olguların basit betimlemesi, yani betimlemeseli bir etkinlik değildir. Bir “sorunsal” gerektirir. “Sorunsal”sa yalnızca olguların gözlemlenmesiyle oluşmaz; belli bir alanda üretilmiş çözümlemeleri okuyup inceleyen araştırmacının, bir aşamada, sorulabilecek sonsuz soru arasında belli bir soruya ayrıcalık tanınmasıyla bilimsel çalışma başlar. Sorunsal, sonsuz sorular silsilesi içinden seçilip sınırlanmış bir sorudur. Başka bir deyimle, çözümleme anlamında bilimsel etkinliğin nesnesi bütün olamaz; her zaman bütünü sınırlanmış bir parçasıdır. Bütün içinde bir sorunun sınırlanması ancak varsayımlarla gerçekleşebilir. Varsayımlarsa,

çözümleme boyunca önerilecek gözlemlerin geçerlilik alanını belirleyen sınırlardır. ‘Şu önerme ancak şu alanda, şu sınırlar içinde geçerlidir’ önermesi bilimsel yaklaşımın temel ilkesidir; geçerlilik sınırlarını belirlemeyen düşünsel etkinlik, çözümleme anlamında bilimsel etkinlik olamaz. Bu anlamda bilimsellik, daha baştan belli bir aczi, bir çeşit ölümü yüklenmek, temel bir eksiklik içinde, kesin bir sınırlama içinde iş görüldüğünü kabullenmek demektir. Bütüne ulaşma, bütünü tümüyle kavrama arzusuna, ruhbilimin terimiyle “fantazm”ına veda etmek gerekir çözümlemesel etkinliğe yerleşebilmek için. Gerçek bilimsel, çözümlemesel etkinliğe adım atabilmenin koşulu, kanımızca, Jacques Lacan’ın, “hiç bir şey her şey değildir” (*rien n’est tout*) önermesinin derinden anlaşılması ve içerilmesidir. Sözü geçen önermenin içerilmesi, her genellenenin, son çözümlemede, tikel nitelik taşıdığı, son çözümlemede, bütünün bir kesimi için, bir kesiminde geçerli olduğu gerçeğinin bilincine varılması demektir. Marx’ın spekülâtif felsefeden kopup iktisata yönelmesi, zamanla bu bilinci güçlü biçimde içermiş olmasıyla açıklanabilir. Bilim bir bilgiler kümesi değildir derken söylemek istediğimiz, belli bir sorunsalın çözümlenmesinde güdülmesi gereken amacın söylemi yeni bilgilerle alabildiğine zenginleştirmek (doldurmak) değil, sorunsalın çözümlenmesi boyunca dile getirilen düşünceleri birbirlerine eklemleyen mantığın tutarlılığı ve sürekliliğini sağlamak olduğudur. Sorunsalın çözümlenmesini sağlayan mantığın gerektirdiği nedir? Önemli olan budur. Sorunsalın gerektirmediği budanmalıdır. Bu bağlamda çok anlamlı bir örnek, Smith’in *Ulusların Zenginliği* (1776) kitabında, *Ahlakî Duygular Kuramı*’nda (1759) kullandığı kavramlara yer vermemesi olgusudur. Bunun nedeni, ünlü “*Das Adam Smith Problem*” deyimini uyduran 19cu yüzyıl Alman Tarihçi Okulu (*historicist*) filozoflarının yakındıkları gibi, Smith’in ikinci yapıtta, birinci yapıttın barındırdığı yüce insan anlayışını, insanı insan yapan ahlaki boyutu dikkate almaması, insanı bir *homo economicus*’a indirgemesi falan değildir. Neden, ikinci yapıttın sorunsallarının, birincideki kavramlara gereksinimleri olmaması, bu sorunsalların sınırları içinde, birinci yapıttaki kavramların yalnızca bir *gürültü* oluşturacağı, anlamı gereksiz yere bulandıracığı, dolayısıyla çözümlemesel tutarlılıktan, çözümlemenin gerektirdiği disiplinden uzaklaşılacağı bilincidir. Oysa Proudhon’un bilinci bütüne ulaşma tutkusuyla depreşen bir bilinçtir. Bu açıdan *Sefaletin Felsefesi*’ndeki şu gözlem son derece anlamlıdır:

“Toplum bilimi [toplumun] tüm yaşamında NE olduğunun (*ce qu’elle EST*) mantıklı ve dizgeli bilgisidir. Toplum bilimi insan düzeninin tümünü, tüm ilkeleriyle ve bütün varlığıyla kapsamalıdır” (Proudhon, 1846).

Marx ise giderek bu tutkudan uzaklaşan bir bilinçtir.

Sonuç

Proudhon’un metinleri, siyasal düzeyde, toplum içinde birlikte var olmanın koşulları üzerinde bizleri aydınlatacak, düşündürecek, uyaracak çok değerli sorgulamalar, gözlemler, çözümlemeler barındırır. Bu açıdan yukarıda uzun bölümlerini çevirdiğimiz Marx’ın davetini yanıtladığı mektubun tekrar tekrar okunmasında yarar vardır. Özellikle, 20ci yüzyılda, Marx’tan esinlendiklerini iddia eden ancak Marx’ın yapıttını da bu yapıttın içerdiği tarihsel, felsefi, bilimsel kültürü ve bilgi birikimini de inceleyip anlamaya vakit bulamamış bilinçlerin ürettikleri çeşitli “Marksist” akımların neden oldukları korkunç yıkımlar karşısında, Proudhon’un toplumsal yaşamda “öteki” sorunsalına duyarlı yaklaşımının önemini teslim etmemek olanaksızdır. Adaleti “ötekine saygı” kavramıyla tanımlayan bir siyasal görüşün, toplum yönetimini, toplumu alabildiğince germe, toplum içinde birilerini durmamacasına ötekileştirme ilkesi üzerine inşa eden totaliter rejimlere direnme mücadelesine katkısı büyüktür. Bireyler arasında adil karşılıklığı ve alışverişi kurabilecek “mutlak eşitlik” üzerine geliştirdiği düşünceleri okuduğumuzda, insanın insanı, insanın doğayı her geçen gün daha acımasız ve utanmazca sömürmesi koşuluyla var olan kapitalist düzene son vermenin, kürenin geleceği açısından dirimsel önem taşıdığını daha derinden anlarız. Şiddet ve devrim konularında Marx’a yaptığı uyarı, 20ci yüzyılda Avrupa’nın sahne olduğu felâketleri bir biçimde haber vermesi açısından çok anlamlıdır. Ancak devrim esrikliği içinde devinen Marx’la Engels’in bu uyarıya dikkat etmeleri

doğallıkla olanaksızdı. Dikkat etmek şöyle dursun, bu uyarı, yukarıda gördüğümüz gibi, ikisini de son derece sinirlendirmişti.

Ancak kuramsal düzeyde, Marx'ın Proudhon'a yönelttiği eleştirilerin haklı olduğunu düşünüyoruz. Bu eleştiriler bugün de epistemoloji alanındaki tartışmalara ışık tutabilir. Bütüne ulaşma, olguları her yönüyle, bütünüyle kapsama arzusu, anlamak isteyen, bilmek isteyen bilincin, doğal olarak taşıdığı bir arzudur. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi, çözümlemesel diye nitelendirdiğimiz yaklaşım bu arzuya mesafe almanın öğrenilmesini gerektirir. Bu tür bir mesafe alınmadığı, bütüne ulaşma istemine direnilmediği takdirde Marx'ın, Hegel'e, "eleştirel Eleştiriciler"e, Proudhon'a yaptığı aşırı soyutlama suçlamasının çıkmazına saplanma tehlikesi doğar. Sınırlı kavramlarla bütüne ulaşamadığı görüldükçe sürekli, daha genel, daha soyut kavramlara yönelir. Ayrıca tikel bilgiler, tanımları gereği, bütünün karmaşıklığını tüketmeye yeterli olmadığı için söyleme sürekli daha kapsayıcı bilgiler sokulur. Söylem ağırlaştıkça ağırlaşır. Bir noktadan sonra okur, ne söylendiğini, nereden gelinip nereye gidildiğini bilemez olur.

Referanslar

Althusser, L. 1968 (1978). Du 'Capital' à la philosophie de Marx. In Althusser, L. & Balibar, E. *Lire le Capital*, Maspéro, t.1., 9-85.

Althusser, L. (1973). Sur le jeune Marx (Questions de la théorie). in Althusser, L. *Pour Marx*, François Maspéro, 45-83.

Ege, R. (2000). Marx contre Proudhon : pour une attitude analytique en Histoire de la Pensée Économique. In *Les Traditions économiques françaises 1848–1939*, Pierre Dockes et al. (Eds.), Éditions du CNRS. 745–756.

Ege, R. (2012). Friedrich Engels: The Architect of Marxism as a 'Science'. In *Macroeconomics and the History of Economic Thought. Festschrift in honour of Harald Hagemann*, Hagen M. Krämer, Heinz D. Kurz, and Hans-Michael Trautwein (Eds.), Routledge, 64-77.

Ege, R. (2015). La question de la justice chez Proudhon. In *Pensiero critico ed economia politica nel XIX secolo: da Saint-Simon a Proudhon*, a cura di Vitantonio Gioia, Sergio Noto, Alfonso Sánchez Hormigo, Societa Editrice in Mulino, 222-237.

Ege, R. & Rivot, S. (2019). Charles Fourier : A 'Non Scientific' Conception of Justice. In *The Individual and the Other in Economic Thought*, R. Ege & H. Igersheim (Eds.), Routledge, 26-39

Engels, F. 1844 (1974). *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, Edition Bilingue (Allemand-Français) Aubier.

Engels, F. 1845 (1972). *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Band 2: 225-506.
http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_225.htm.

Engels, F. 1888 (1962). *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*. In *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*, Dietz Verlag, Berlin. Band 21, 5. Auflage 1975, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, 405-461. http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_405.htm.

Hauptmann, P. (1982), *Pierre-Joseph Proudhon Sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Beauchesne Editeur.

- Lacan, J. 1970 (2001). Radiophonie. In *Autres écrits*, Ed. Seuil, 440.
- Marx, K. 1843 (1982). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Band 2, Dietz Verlag, 3-137.
- Marx, K. 1844 (1976). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels Werke, Ergänzungsband, 1. Teil: 465-588. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm>.
- Marx, K. 1847 (1965). *Misère de la philosophie*. In *Karl Marx Oeuvres Economie I*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Edition établie par Rubel, M., 71-156.
- Marx, K. & Engels, F. 1845 (1972). *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, Marx-Engels Werke, Band 2: 3-223. http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_003.htm.
- Marx, K. & Engels, F. 1846 (1969). *Die deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Marx-Engels Werke, Band 3: 5-530. http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm.
- Proudhon, P.-J. 1840 (1966). *Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement, Premier mémoire*, Garnier Flammarion.
- Proudhon, P.-J. 1846 (1923). *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Edition Marcel Rivière, 1923, 2 tomes (Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France).
- Proudhon, P.-J. 1858 (1930). *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise, nouveaux principes de philosophie pratique adressés à Son Eminence Mgr Mathieu, cardinal-archevêque de Besançon*, Edition Marcel Rivière, Vol. I. 316 et sq.
- Rubel, M. (1965). Chronologie. In *Karl Marx Œuvres Economie I*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Edition établie par Rubel, M., 421-426.
- Rubel, M. (1982). Notice, pour La Sainte Famille. In *Karl Marx Œuvres III Philosophie*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Edition établie par Rubel, M., pp.LVII – CLXXVI.
- Smith, A.1759 (2000). *The Theory of Moral Sentiments*. Prometheus Books.
- Smith, A.1776 (1973). *The Wealth of Nations*. Ed. Skinner, A. Penguin Books.

