

“ASYA ÜRETİM TARZI” KAVRAMINDAN ESİNLENEN BİR ARAŞTIRMA SERÜVENİ ¹

Ragıp Ege²

ABSTRACT

"The 'Asiatic Mode of Production' is a concept formulated by Marx and Engels in the 1850s. Our study is a critical inquiry into the trajectory this concept underwent both within the works of Marx and Engels and within the Marxist movement. Throughout this turbulent journey, which involved conflicts that were at times intense, the concept of the AMP became a problematic, disturbing concept—constantly remembered and forgotten, brought to the fore and pushed back, and subjected to harsh criticisms up to the point of being banned, particularly in Stalinist Soviet Marxism. Our inquiry aims to analyze this surprising process to the extent of our capabilities. Building on this analysis, we open our inquiry to the following question: Within the logic of Marx and Engels' historical approach, which was largely inspired by Hegel's understanding of dialectics, is it possible to conceive a history outside of European one that could enable society to transcend itself, -that is, to end the exploitation of man by man? Can revolutionary attempts aimed at transforming society easily turn their backs on a Eurocentric understanding of history? We believe that this is the most important question that Marx and Engels directed toward us."

Keywords: Production, private property, capitalism, dialectics (Hegel), History, Eurocentrism, the positivity of the negative.

ÖZET

“Asya Üretim Tarzı” Marx’la Engels’in 1850 yıllarında oluşturdukları bir kavramdır. Çalışmamız, bu kavramın, hem Marx’la Engels’in yapıtları hem de Marksçı akım içinde tanıdığı serüven üzerine eleştirel bir sorgulamadır. Çalkantılı, kimi şiddetli denilebilecek çatışmalar içeren bu serüven boyunca AÜT kavramı, sürekli, anımsanıp unutilan, öne çıkarılıp geri çekilen, özellikle Stalinci Sovyet Marksçılığında yasaklanmaya değin sert eleştirilere hedef olan sorunlu, rahatsız edici bir kavram olmuştur. Sorgulamamız, bu şaşırtıcı süreci, olanaklarımız ölçüsünde çözümleme amacındadır. Bu çözümlemeden kalkarak, sorgulamamızı şu soruya açıyoruz: Marx’la Engels’in, büyük ölçüde Hegel’in diyalektik anlayışından esinlenen tarihsel yaklaşımlarının mantığında, Avrupa tarihi dışında, toplumun kendi kendini aşmasını olanaklı kılabilecek (yani insanın insanı sömürüstüne son verebilecek) bir tarih tasarlanabilir mi? Toplumu dönüştürmeyi amaçlayan devrimci girişimler Avrupa merkezci bir tarih anlayışına kolaylıkla sırt çevirebilirler mi? Marx’la Engels’in bizlere yönelttikleri en önemli sorunun bu soru olduğunu sanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Üretim, özel mülkiyet, kapitalizm, diyalektik (Hegel), Tarih, Avrupa merkezcilik, olumsuzun olumluluğu.

1. GİRİŞ

1970’li yılların ortalarında Strazburg Üniversitesi’nde İktisat lisansından sonra doktora için bir tez konusu arayışı içindeydim. Aldığım öğrenim, izlediğim dersler, kendi çapımda edindiğim entelektüel deneyim, Marx’ın yapıtını sabır ve dikkatle okumadan çağımdan pek bir şey anlayamayacağıma beni inandırmıştı. Ayrıca, o yıllarda Marx’la ilgili sürdürülen kuramsal sorgulamalar, Marx’ın Hegel’i okuma ve eleştirme biçiminin günümüz düşüncesini

¹ 10 Ekim 2019’da Bilgi Üniversitesinde düzenlenen “Divitçioğlu Çalıştayı”nda sunduğum bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş metnidir.

² Strazburg Üniversitesi, ege@unistra.fr

derinden belirlediğini vurguluyordu. 70’li 80’li yıllarda Strazburg’un bu konuda özel bir konumu vardı. Gerek Felsefe Fakültesinde gerekse İktisat Fakültesinde verilen kimi dersler öğrencileri Hegel’le Marx’a özellikle dikkat etmeleri yönünde isteklendiriyordu.

Felsefe Fakültesinde Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, büyük bir titizlikle hazırladıkları derslerinde, felsefe etkinliğinin, her şeyden önce, dikkatli okuma, yakın okuma etkinliği olduğunu hatırlatıyor, metinleri, arkadaşları Jacques Derrida’nın kuramsallaştırmakta olduğu “*déconstruction*”³ yaklaşımıyla çözümlüyorlardı. Kavramsal bir metne, salt, bir takım fikirleri, gözlemleri, yargıları içeren bir söylem gözüyle bakarak metni yorumlamakla yetinmeyen, bu fikirlerin, gözlemlerin, yargıların hangi mantık doğrultusunda birbirlerine eklemelendiğini araştıran bir okuma yöntemi uyguluyorlardı. Dolayısıyla kavramsal metne dikkat yalnızca dile gelen düşünceleri değil düşüncelerin eklemelenme düzenini sorgulama yönünde sürdürülüyordu. Bu bağlamda okuma, söz konusu eklemelenme düzeninin tutarlılık derecesini irdelleyen, kimi, düşünürün kendisinin farkında olmadığı bir mantık doğrultusunda kurulmuş olabileceğini varsayan bir *başka türlü anlama* etkinliğine dönüştüyordu⁴. Bu okumada düşünceleri birbirlerine eklemleyen mantık düşüncelerin kendisinden daha önem kazanıyordu. Mantık sorunsalına gösterilen bu ayrıcalıklı ilgi beni derinden etkiledi. Özellikle yukarıda andığım hocaların, büyük ölçüde Georges Bataille’in Alexandre Kojève’den hareketle Hegel’i okuma biçiminden esinlenerek *Aufhebung* mantığı üzerine sürdürdükleri çözümlemeler⁵, denilebilirse, gözümü kamaştırdı. Aynı derslerde Louis Althusser’in Marx okumasına da de ayrıcalıklı yer veriliyordu⁶. Althusser’in, Tarih’in “öznesiz bir süreç” olduğu önermesi, Hegel’in tarih anlayışının kökten eleştirisini içeriyordu. Aynı düşünürün Marx’ın metinleri okuma biçimini “*lecture symptomale*”⁷ terimiyle tanımlaması, bu okumanın da mantık sorunsalına büyük önem verdiğini ortaya koyuyordu. Bir sorgulamanın öne çıkardığı kimi kavramlara, dolaysız içeriklerinden çok, dile gelmeyen, gelemeyen kavram ya da düşüncelerin *belirtileri* (*symptôme*) gözüyle bakan söz konusu okuma biçimi, Marx’ı da başka türlü okuyup anlamaya çalışmak gerektiğine beni inandırdı.

İktisat Fakültesi yakasında, İktisadi Düşünce Tarihi uzmanı Paul Chamley’in dersleri, okuma etkinliğinin, her şeyden önce, okunan düşünürün özgün dilini öğrenmekten geçtiği ilkesinden hareket ediyordu. Bu derslerde Platon, Aristo Yunanca metinlerinden, Thomas Aquinas Latince, Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith, David Ricardo İngilizce, Johann Gottlieb Fichte, Hegel, Marx Almanca metinlerinden okunurdu. Paul Chamley’in çevirilere hiçbir güveni yoktu⁸. Onun danışmanlığında sürdürülecek bir çalışmada çeviriyle yetinmemek, seçilen düşünürün dilini öğrenmek incelemenin olmazsa olmazı koşuluyla. Paul Chamley Hegel’in yapıtını ayrıntılarıyla içermiş, filozofun *Ekonomi Politik*’e olan ilgisini özellikle sorgulayan bir araştırmacıydı. James Steuart’ın *Inquiry*’sinin⁹ Hegel üzerindeki etkisini derinlemesine incelemiş, bu etkinin, Hegel’in yalnızca *Ekonomi Politik* alanındaki çözümlemelerini değil, filozofun benimsediği diyalektik sürecin tasarımıyla şekillendirecek derecede belirleyici bir rol oynadığı tezini geliştirmişti¹⁰. İdeolojik düzeyde sağcı denilebilecek Hegelciliğine karşın –örneğin Althusser ya da Michel Foucault gibi düşünürlerle ilgilenmeyi, Marx’ın yapıtına özel bir dikkat göstermeyi reddederdi-, metne verdiği önem açısından onun okuma yöntemi de yukarıda sözünü ettiğim yaklaşıma hiç yabancı değildi. Bizlere sürekli, bir yazarın *söylediğiyle* değil *yaptığıyla* ilgilenmek gerektiğini ısrarla yinelerdi.

³ *construction* : yapı, inşa; *dé-construction* : yapılmış, inşa edilmiş olanı çözmek, sökme, ayrıştırma, « yapı-söküm »

⁴ Okuma (dolayısıyla yazma) konusunda bana ışık tutan düşünür Bilge Karasu olmuştur.

⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1971) ; George Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice » (1955). « Ortadan kaldırma » karşılığı önerilebilecek *Aufhebung* kavramına son bölümde döneceğim. Bataille-Hegel ilişkisi konusunda bkz. Derrida 1967, Ege 2006

⁶ Althusser & Balibar 1970, Althusser 1973

⁷ Belirtilere dikkat eden, belirtisel okuma.

⁸ Çeviri etkinliğine bakış konusunda benim inancım, giderek, hocamın inancından kesinlikle ayrıldı. Çeviriden şüphe etmek, çeviriye mesafe almak şöyle dursun, çeviri aracılığıyla orijinal metnin çıplak gözle görülemeyen anlam katmanlarına ulaşılabilmesi bilinci kendi okuma serüvenimde güçlü biçimde pekişti. Örneğin Hegel’in bir metni Jean Hyppolite’in Fransızca çevirisiyle, A.V Miller’in İngilizce, Enrico De Negri’nin İtalyanca, Selâhattin Hilav’ın Türkçe, D. Nâci al’Avnillî’nin Arapça, Bâkir Parham’ın Farsça çevirileriyle karşılaştırılarak okunduğunda beklenmedik anlamlarla karşılaşma olasılığı doğar. Çeviriyle ciddi biçimde uğraşan bilinçler, genelde, kültür düzeyleri, dil duyarlılıkları yüksek bilinçlerdir. Bu bilinçlerin orijinal metni anlamaları –doğallıkla her anlama son çözümlemede bir yorumdur-, anladıklarını bambaşka bir dille, o dilin isterleri doğrultusunda uygun biçimde dile getirme çabaları, çevrilen düşünürle diller arasında bir söyleşi kurulmasını sağlar. Bu söyleşi sayesinde düşüncenin, son çözümlemede, bir dil etkinliği olduğu, aynı düşüncenin, başka dillerde bambaşka biçimlerde dile gelmesiyle, aynı’nın çeşitlilik içinde bambaşka anlaşılabilmesi gerçeği hem eğitici hem haz verici biçimde yaşanır. Bu konuda bkz. Ege, 2026, s.13-15

⁹ James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy : being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations* (1767)

¹⁰ Paul Chamley, *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel* (1963)

Düşünürün ne yaptığı da yalnızca metninde geliştirdiği kuramın incelenmesiyle anlaşılabilirdi. Kavramsal çalışmada, dikkati, metnin üretildiği ortamdan (*contexte*) çok metnin kendisi (*texte*) üzerinde yoğunlaştıran yaklaşımı benimsememde onun dersleri belirleyici oldu. Bu dersler beni Hegel’in toplumsal ve siyasal çözümlemelerine çok duyarlı kıldı.

2. “ASYA ÜRETİM TARZI” (AÜT) ve DİVİTÇİOĞLU

Yukarıda betimlemeye çalıştığım yöntemsel ve kuramsal bağlam içinde Marx’ı içine katan bir tez konusu ararken Marx’la Engels’in 1850 yıllarında tasarladıkları AÜT kavramı özellikle dikkatimi çekti. 60’lı, 70’li yıllarda Marksçı çevrelerde bu kavramdan çok söz ediliyordu. Özellikle *La Pensée* ve *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* dergilerinde çıkan makaleler, “Centre d’Etudes et de Recherche Marxistes” Enstitüsü çerçevesinde sürdürülen araştırmalar büyük ölçüde AÜT konusuna ayrılmıştı¹¹. Bu çalışmalarda öne çıkan kaygı açık görüşlü bir Marksizm’i benimseme, tarihi anlayış ve tarihe bakışı donmuş bir tarih görüşünün kısırlaştırıcı kasnağından kurtarma kaygısıydı. Tarihsel gelişimin “İlkel toplum-Kölecilik-Feodalizm-Burjuvazi-Komünizm” evrelerinden geçerek tek çizgisel yönde ilerlediğini varsayan Ortodoks Marksizm’in karşısına, Marx’la Engels’in soruşturmasında yer alan ancak zamanla unutulmuş çok farklı bir üretim biçimini, Asya’ya özgü bir üretim biçimini çıkarıyorlardı. Bu üretim biçiminde gerek Devletin, gerek emekçinin, gerek artı ürünün kullanım tarzının dolayısıyla sınıf çatışmasının özgün konumları Avrupa tarihini oluşturan üretim biçimlerinin hiç birinde gözlemlenmiyordu.

AÜT konusunu tez konusu olarak seçmemde belirleyici olan okuma Sencer Divitçioğlu’nun *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* (1967) adlı yapıtı oldu. Bu okumaya Divitçioğlu’nun *La Pensée* ve *Recherches Internationales* dergilerinde yayınladığı makaleler de eklendi¹². Divitçioğlu’nun, Osmanlı İmparatorluğu’nun klâsik devresinde gözlemlenen üretim biçiminin özgünlüğünü, Marx’la Engels’in Asya toplumları üzerine geliştirdikleri sezgi ve düşüncelerden esinlenerek, ayrıntılı biçimde incelemesi, beni, AÜT konusunun çok ilginç ve verimli bir tez konusu olacağına inandırdı. Özellikle Devlet kurumunun Osmanlı’da, Avrupa’ya oranla çok farklı bir bağlamda konumlandığını ortaya çıkaran çözümlemeler ilgimi çekti. Marx’la Engels’in, daha da çok Ortodoks Marksizm’in benimsediği Devlet anlayışı, Devletin, belirli bir sınıf çatışmasının oluşturduğu *üstyapısal* dolayısıyla ikincil bir gerçeklik olduğu görüşü, Osmanlı modelinde geçerliliğini yitiriyordu. Osmanlı’da Devlet ikincil değil birincil bir gerçeklik olarak ortaya çıkıyordu. Bunun nedeni de Devletin “toprakların mülksahibi” olmasında, “toprakların mülkiyeti devlete ait olduğundan, köy topraklarında yaratılan artık-ürün[ün] devlete ait” olmasında yatıyordu¹³. Bu konuda, Divitçioğlu’nun, Kınalızade Ali’nin “Dairey-i Adliye” şemasından esinlenen çözümlemeleri gözümü kamaştırdı. Bu özgün toplumsal yapılanma içinde köylünün (*ra’iyyet*¹⁴) iktisadi konumu ne kölecisi ne de feodal sistemlerin emekçisiyle karşılaştırılabilirdi. Osmanlı’da köylü, toprağın mülkiyetine değil “tasarruf hakkı”na sahipti. Bu hakkı, kendisine, Devlet veriyordu. Dolayısıyla Devletle *ra’iyyet* arasında özgün bir sözleşme gerçekleşiyor, bu sözleşmenin düzenlemeleri ayrıntılı biçimde *Tahrir Defterleri* kütüklerine işleniyordu. Bu sözleşme *ra’iyyet*’e “hukuk öznesi” kimliğini kazandırıyor, onu, yalnızca “hukuk nesnesi” konumundaki köleden kesinlikle ayırıyordu. Ancak aynı *ra’iyyet* bu sistemde kesin yükümlülükler altına da giriyor, *Timar* sahibinin, *Sipahi*’nin, iradesine bağlanıyordu. Dolayısıyla “özgür emekçi”, yani iş-gücünü alınıp satılan meta’ya dönüştüren “ücretli işçi” kategorisine girmiyordu. Ama *Sipahi* devletin bir memuru olduğu için, yani gücünü devletten aldığı için, feodalizmin *Senyör*’üyle de özdeşleştirilemezdi. Bütün bunlar, *ra’iyyet*’in konum ve koşullarını, Avrupa tarihinde gözlemlenen köle, serf ya da ücretli işçi konum ve koşullarından kalkarak çözümleme girişimlerini

¹¹ Bu dergi ve araştırma gruplarının yayınlarında, ilk adımda, Maurice Godelier, Ion Banu, Jean Chesnaux, Marinette Dambuyant, Guy Dhoquois, Charles Parain, Ignacy Sachs gibi araştırmacıların incelemeleri sayılabilir. “Centre d’Etudes et de Recherches Marxistes” Enstitüsünün iki önemli yayını (“Kapitalizm öncesi toplumlar”, 1970 ve “Asya Üretim Tarzı üzerine”, 1974) AÜT’e ilgiyi artıran yayınlar olmuştur. Ayrıca, Marx’ın *Grundrisse* adıyla bilinen el yazmalarının kapitalizm öncesi üretim biçimlerine ayrılmış bölümünün çevirisi 1967-68 yıllarında *Anthropos* yayınlarında yayınlanmış, AÜT konusuyla ilgilenen çevrelerin çok dikkatini çekmişti (Marx 1857-58). Hélène Carrère d’Encausse ve Stuart Schram’ın 1965’te yayınlanan *Le Marxisme et l’Asie 1853-1964*, adlı son derece ilginç kitabını da özellikle hatırlatmak gerekir.

¹² « Modèle économique de la société ottomane (les XIV^e et XV^e siècles) » (1966) ; « Essai de modèles économiques à partir du M.P.A. » (1967)

¹³ Divitçioğlu, 1967, s.62

¹⁴ رعيّة (çoğul : رعيا , *re’iyya*)

geçersiz kılıyordu. Osmanlı’nın *Timar* sistemi, her açıdan, özgün bir siyasal, hukukî, ekonomik ve toplumsal yapılanma görünümüyle karşımıza çıkıyordu. Divitçioğlu’nun ince çözümlemeleri, onun kaynakçasından kalkarak yaptığım ve daha sonra da yapacağım okumalar – Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ, Niyazi Berkes, özellikle Halil İnalcık, Şevket Pamuk-, *Timar* ya da İnalcık’ın terimiyle “çift-hane” sistemi konusunun, sürekli, ilgi alanlarımın içinde kalmasını sağladı¹⁵. Bu sistemde “artı-ürün”ün özgün kullanım biçimi, sistemin niçin kapitalizm yönünde ilerleyemediği üzerine de açıklamalar getiriyordu. Artı-ürünün çok büyük bölümü vergi aracılığıyla Devlete, bir bölümü de, *Sipahi*’nin donatıp yetiştirmekle yükümlü olduğu “sipahi asker”lerinin masrafları için *Sipahi*’ye gidiyor, bu tür bir paylaşım, üretim fazlasının yerinde kullanımını, yani yatırıma sokularak sürekli artan bir birikim sürecinin oluşmasını önlüyordu. Devlet ve *Sipahi*’nin elinde toplanan artı-ürün ise iktisadî, yani büyümeye yönelik bir amaçla kullanılmadığı için sistem sürekli Marx’ın “*Einfache Reproduktion*” (basit yeniden üretim) mantığına takılı kalıyordu. Divitçioğlu ve genel olarak Marksçı tarihçiler bu özelliğin, Marx’la Engels’in Asya toplumlarında gözlemledikleri “durağanlık” (*stagnation*) özelliğinin Osmanlı’daki yansıma biçimi olduğu kanısındaydılar.

AÜT konusu, bütün bu sebeplerden, gözüme son derece çekici, içinde heyecan ve şevkle çalışabileceğim bir araştırma ve inceleme alanı olarak göründü. Paul Chamley’in danışmanlığında bu konuyla teze yazıldım. Ancak okudukça, kavramın karmaşıklığı, Marksizm’in tarihi içinde kavramın yorumlanma ve değerlendirilme biçimi, hedef olduğu eleştiriler, dışlamalar, yarattığı rahatsızlıklar üzerine bilgi edindikçe, sorgulamam, tez düzeyinde, bu kavram aracılığıyla Osmanlı *Timar* sistemini çözümleme projesinden giderek uzaklaştı. Kavram, Osmanlı tarihini irdelemeyi sağlayacak bir araç-kavram konumundan kendisinin özel olarak incelenmesi gereken, birçok temel sorunu içinde taşıyan bir amaç-kavram konumuna evrildi. Sorgulamam her adımda daha epistemolojik bir nitelik kazandı. Buna neden, büyük ölçüde, Karl Wittfogel’in bu kavram üzerine inşa ettiği *Doğu Despotizmi*¹⁶ adlı kitabı ve Pierre-Vidal Naquet’nin bu kitap için yazdığı Önsöz’ü¹⁷ okumam oldu.

Karl Wittfogel başlangıçta, eski Çin uygarlığı, özellikle de Çin tarımı üzerine uzmanlaşmış, Osmanlıca’nın “mütebahhir”¹⁸ dediği türden deniz gibi geniş ve engin bilgisi olan Marksist bir *Sinolog*’tur. Çin tarımı üzerine 1920-30’lu yıllarda geliştirdiği çözümlemeleri büyük ölçüde Marx’la Engels’in AÜT kavramından esin alır¹⁹. Ancak 1931’deki “Leipzig Tartışmaları”nda²⁰ Sovyet ideologları, bu kavramı, bilimsel temelden yoksun olduğu iddiasıyla geçersiz ilan ederler, Tarihî evrimin, Rusya için de, Çin için de Avrupa’daki sürecin aynısı olduğu, dolayısıyla beş aşamalı evrim kuramının bu ülkelere de uygulanabileceği tezini benimserler. Daha sonra, 1938’de, Stalin, söz konusu beş aşamalı evrim kuramını resmî Sovyet tarih yaklaşımının temel inancına dönüştürür, AÜT kavramı yürürlükten kalkar²¹. Bu gelişmeler Wittfogel’i giderek daha kesin ve kararlı biçimde Sovyet ideolojisinden uzaklaştırır. Bilgin Almanya’dan Amerika’ya göç eder, ve kısa zamanda Sovyet Marksizm’inden koparak katı bir tutucu ve liberal siyasal tutum benimser; amansız bir Stalin ve komünizm düşmanı kesilir. Bu düşmanlık, 1950’lili yıllarda Amerikan Senatosunun Komünist avına çıktığı alt komisyonlarından birinde, Joe McCarthy’nin de hazır bulunduğu bir duruşmada, kimi meslektaşlarına karşı komünistlik suçlamalarında bulunmaya değin götürür kendisini. Bu suçlamalar, tüm kişilik ve yapıtına, bilimsel erdem adına mücadele verdiğini söyleyen bir kişiye hiç yakışmayan bir leke düşürür. *Doğu Despotizmi* bu tür bir ideolojik ve siyasal bağlam içinde, 1957 yılında yayınlanır. Kitabın asıl ereği, bağınaz bir İyi/Kötü karşıtlığını devreye sokarak, saplantıyla benzer bir “Asya Despotizmi” öfkesiyle, Sovyet Rusya’nın, dolayısıyla Stalin’in ülkesinin de, Çin gibi ve diğer tüm Asya ülkeleri gibi, söz konusu despotizmin basit bir uzantısı olduğunu ispatlamaktır. Bu despotizmin oluşmasına neden olan etmen ise, Asya bölgelerinde, geniş arazilerin sulanması için gerekli iş-gücünü seferber edebilecek güçlü bir devlete olan gereksinimdir. Düşünür bu varsayımdan kalkarak “hidrolik toplum” (*Hydraulic Society*) deyimini bile üretir. Engin bir tarih ve arşiv bilgisiyle aşırı derecede şematik bir tarih anlayışını sıkıntısız

¹⁵ Ege, 1991, 2014

¹⁶ Karl Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, 1957

¹⁷ Pierre Vidal-Naquet, « Karl Wittfogel et la notion de mode de production asiatique » ; Wittfogel’in kitabının Fransızca çevirisine (1964-1977) Vidal-Naquet’nin yazdığı « Önsöz » (« Avant Propos »), 1964

¹⁸ Arapça متهجر

¹⁹ Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, 1931

²⁰ Wittfogel, *Oriental Despotism*, s.402 ve sonrası

²¹ Joseph Staline, *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, 1938

içinde barındıran bu şaşırtıcı kitap bana, AÜT kavramının ne denli sorunlu bir kavram olduğunu gösterdi. Özellikle kitabın “Asya Üretim Tarzı’nın Yükselişi ve Çöküşü” adlı uzun IX. Bölümü²², titiz bir metin ve arşiv incelemesiyle, Marx’la Engels’den başlayarak, bu kavramın, dolayısıyla Asya toplumlarının despotik, ceberut yapısı gerçeğinin nasıl, sürekli, öne çıkarılıp geri çekildiğini, vurgulanıp yadsındığını, hatırlatılıp unutturulmaya çalışıldığını ayrıntılı biçimde öykülüyordu. Wittfogel’un gözünde, gerek Stalinci Sovyet Maksizminin gerekse daha sonra Çin Marksizminin bu toplumları beş aşamalı Ortodoks Marksist evrim şemasına sokma çabaları, dolayısıyla, bu toplumların da, Avrupa toplumları gibi, feodal bir yapıdan komünizme geçtiklerini kabul ettirme istençleri, AÜT kavramının -yani bu tarzda yapılanan toplumların ceberut ve bürokratik niteliklerinin-, unutturulmaya çalışılması anlamına geliyordu.

İlk adımda herhangi bir varsayım olarak görülebilecek bir kavramın şaşırtıcı derecede şiddetli çatışmalara, çarpışmalara, hesaplaşmalara, yüksek davalara ihanetle suçlamalara, Akademiler’den kovulmalara neden olabilecek bir önem kazanmış olması, beni, bu kavramın kendisiyle çok daha başka türlü ilgilenmem gerektiğine inandırdı. Tam anlamıyla, Osmanlıcanın “müheyyiç”²³ dediği türden bir kavram karşıındaydım: heyecan veren, kızıştıran, harareti artıran, tutkuları uyandırıp alevlendirebilen, sinirleri bozabilen, kısaca rahatsızlık yaratan bir kavram; yukarıda sözünü ettiğim *belirti*, *symptôme*, türünden deşilmesi, arkasındaki sorunsalların, ne gibi kuramsal, felsefi hatta varoluşsal kaygıların belirtisi olduğunun araştırılması gereken bir kavram; bünyesinde ideoloji ile bilimin iç içe girdiği bir kavram²⁴. Dikkatle Marx’la Engels’in metinlerine dönmek gerekiyordu.

3. MARX’LA ENGELS’İN METİNLERİNDE KAVRAMIN SERÜVENİ

Marx’la Engels arasında Asya ile ilgili yazışmalar 1853 yılında başlar. Marx, 2 Haziran 1853’te, François Bernier’nin kitabını²⁵ okuduktan sonra Engels’e bir mektup yazar. Bernier’nin, 18 ve 19. yüzyıllarda Asya ile ilgilenen birçok aydının özellikle dikkatini çeken gözlemini, “*le roi est le seul et unique propriétaire de toutes les terres du royaume*” (“Kral ülkenin tüm topraklarını elinde tutan tek ve biricik mülksahibidir”), alıntıladıktan sonra şöyle sürdürür:

“Bernier, haklı olarak, Doğu’da öne çıkan tüm olguların [*Erscheinungen*] – Türkiye’den, Pers’ten, Hindistan’dan söz ediyor-, temel biçimini [*Grundform*] toprakta özel mülkiyetin bulunmamasında görür [*kein Privatgrundeigentum existiert*]. İşte Doğu göğünün gerçek *anahtarı* [*Dies ist der wirkliche clef selbst zum orientalischen Himmel*]”²⁶.

Engels 6 Haziran 1853 tarihli yanıtında şöyle der:

“Toprakta öze mülkiyetin yokluğu gerçekten tüm Doğu’nun anahtarıdır. Siyasal ve dinsel tarihi bu özellik belirler. Ancak Doğulular’ın toprak mülkiyetine, feodal biçiminde bile, erişememelerinin sebebi nedir? Bunun sebebi, sanıyorum, iklimde ve iklimden kaynaklanan toprak koşullarının, geniş çöl sahalarının [*Wüstenstriche*] varlığında aranmalıdır -Sahra’dan Arabistan’a, Pers’e, Hindistan’a, Tataristan’a, Asya’nın yüksek yaylalarına uzanan bölgelerde görüldüğü gibi. Suni sulama [*künstliche Bewässerung*] burada tarımın başta gelen koşulu, hem taşranın, hem vilayetlerin hem de merkezî idarenin temel sorunudur [*Sache*]. Doğu’da hükümetin her zaman üç bakanlığı oldu: Maliye (iç talan –

²² « The Rise and the Fall of the Theory of the Asiatic Mode of Production », s.369-412.

²³ Arapça مُهَيِّج

²⁴ Pierre Vidal-Naquet, “Karl Wittfogel ve Asya Üretim Tarzı Kavramı” adlı “Önsöz”ünde, Wittfogel’in yukarıda değindiğim şematik tarih anlayışını çok geniş bir literatürü seferber ederek eleştirir. Çin uzmanının sınırlı bir çerçeve içinde geçerli olabilecek birçok gözleminin, bu köktenci yaklaşım yüzünden bulandığını, katı genellemeler içinde nesnelliliğini yitirdiğini, özen ve yetkinlikle seçilmiş bilimsel araştırmalara gönderme yaparak gözler önüne serer. Ağır eleştiriler taşıyan bu “Önsöz” hayli çalkantılı bir serüven tanır. Wittfogel, ilk adımda, bu “Önsöz”ü okumadan Fransızca çevirinin yayınlanmasına olur ışığı yakar. Çeviri “Önsöz”le birlikte 1964 yılında yayınlanır. Ancak bilgin, yayınlanan çevirideki “Önsöz”ü gördüğünde şiddetli bir öfkeye kapılır. “Trotski’ci”liğinden şüphe ettiği bir komünist araştırmacının saldırısına uğradığını öne sürerek kitabın toplatılmasını ister; Vidal-Naquet’yi mahkemeye vermekle tehdit eder. Giderek ortalık yatışır; mahkeme gerçekleşmez. Kitabın piyasadaki kopyaları Wittfogel’in “Önsöz”e verdiği yanıtla birlikte satılır. Daha sonraki baskılarda (1977), Fransızca çeviri “Önsöz”süz yayınlanır (Vidal-Naquet, 1964-1990, s.267-276). Bu pek alışık olunmayan çekişmeli yayın olayı da, AÜT kavramının Marksizm’in tarihinde yarattığı rahatsızlıklar açısından hayli düşündürücüdür!

²⁵ François Bernier, *Voyages contenant la description du Grand Mogol...*, 1670-71

²⁶ Karl Marx Friedrich Engels Werke, 1963, s.252, 254

Plünderung), Savaş (iç ve dış talan) ve, yeniden üretimin büyük sorunu [*Sorge*], *Travaux publics* (Bayındırlık işleri). Britanya hükümeti birinci ile ikinciye dar kafalı önlemlerle düzenledi aklı sıra ; ancak üçüncüyü tamamen bir yana attı, dolayısıyla Hindistan tarımı çöktü. Serbest rekabet orada tam anlamıyla kepaze oldu [*blamiert sich*]. Toprağın sunî biçimde verimini artıran bu sulamanın, su kanallarının yıkımıyla bir anda kesilmesi, o yürekler acısı durumu, önceleri parlak bir tarımsal etkinliğin ekip biçtiği geniş toprakların darmadağın, çırılçıplak [*wüst und öde*] kalmasını açıklıyor (...) Aynı olgu, şiddetli bir savaşın, koca bir ülkenin nüfusunu nasıl biçebildiğini [*entvölkern*], bir uygarlığı nasıl soyup soğana çevirebildiğini [*entkleiden*] de açıklıyor”²⁷

Bu satırlar, Wittfogel’in “hidrolik toplum” imgesini nereden kotardığı üzerine bir bilgi veriyor! Gördüğümüz gibi Marx’la Engels’in Asya toplumlarında gözlemledikleri temel özellik toprakta özel mülkiyetin olmaması. İki düşünür, baştan beri, üretim araçlarının mülkiyeti konusunu bir ekonomik sistemin belirleyici özelliklerinden biri olarak görürler²⁸. Toprak, endüstri devrimine değin, temel üretim aracı olduğu ölçüde, toprağın mülkiyeti sorunu, kapitalizm öncesi toplumların incelenmesinde en önde göz önüne alınması gereken olgudur. Toprağın mülkiyeti konusunda 19. yüzyılda çok yaygın olan bir kanıyı Marx’la Engels de paylaşır. İnsan toplulukları, başlangıçta, toprağı ortak kullanmışlardır; hatta toprak üzerinde herhangi bir bireyin hak iddia etmesi başlangıçtaki insanların akıllarına bile getiremeyecekleri, tasarlanamayacak bir hukukî düzenlemedir²⁹. Bu kanıya göre insan topluluğu başlangıçta yaşamını, toprağın ortak mülkiyetini benimseyerek kurmuştur. Toprak üzerinde özel mülkiyet tarihsel gelişim sürecinde, çok sonradan oluşturulup kurumsallaştırılmıştır. İktisadî gelişme, büyük ölçüde, toprağın, toplumun bireylerinden bazılarının –zorunlulukla çok küçük bir bölümünün- malı olmasıyla, bu paylaşımın yasallaşmasıyla hızını almıştır. Toprak mülkiyeti konusuna bu tür bir yaklaşım, mantikî bir zorunluluk sonucu, Asya’da gözlemlenen toprak mülkiyeti biçiminin, eski toplum ya da ilkel toplum koşullarını sürdürdüğünün kabul edilmesini gerektirir. Başka bir deyimle bu toplumlar, insanlık tarihinin başlangıcından 19. Yüzyıla değin, topraklarını, aynı ortak mülkiyet rejimi altında işlemiştir. Birazdan göreceğimiz gibi, AÜT kavramının ortaya koyduğu mantıksal güçlüklerden belki en önemlisini bu özellikte buluyoruz: Asya toplumları “durağan” (*stagnation*), yani değişime kapalı toplumlardır.

Ancak Engels’in çözümlerinde Asya toplumlarının bu özelliği ön plana çıkmıyor. Engels, toprakta özel mülkiyet olmamasını coğrafi koşullarla açıklamaya çalışıyor; bunu yaparken de bir değer yargısında bulunmuyor. Tersine, bu toplumların, belli coğrafi koşullara kendilerini çok başarılı biçimde uyarladıklarını, yerleşmiş ve yetkin biçimde işleyen sistemi bozup yıkan etmenin İngiltere’nin ekonomik ve siyasal güçleri olduğunu söylüyor: “olumsuzluk” İngiltere, yani kapitalizm yakasında bulunuyor, Asya yakasında değil. Engels sunî sulama düzeneğine ve bu düzeneğin yarattığı toprakta ortak mülkiyet rejimine eleştirel bir gözle yaklaşmıyor. Bu satırlarda Asya toplumları “başka”, değer yargısından arınmış “farklı” bir sistemin toplumları olarak sunuluyor³⁰. Doğallıkla bu yaklaşım, benim gözümde de en sağlıklı, en nesnel yaklaşımdı. Bu yüzden, ileriki çalışmalarımda, gerek Osmanlı’nın *Tımar* sistemi, gerekse başka bir toplumun örgütlenme biçimiyle ilgilendiğimde benimsediğim

²⁷ ibid., s.259

²⁸ Marx’la Engels, *Alman İdeolojisi* (1846) evresinde, “üretim tarzı” kavramını üreterek, üretim araçlarının mülkiyeti sorunsalına, emeğin kullanım ve sömürülme biçimi sorunsalını eklemişler, böylelikle, ekonomik ve sosyal yapılanmanın, Proudhon’da olduğu gibi, yalnızca mülkiyet sorunsalına indirgenemeyeceği bilincine varmışlardır.

²⁹ Ege 2018a. Marx mülkiyet üzerine düşüncelerini ayrıntılı biçimde *Grundrisse*’nin “Formen...”inde dile getirir (Marx 1857-58). Başlangıçta insanların toprak üzerinde özel mülkiyeti tasarlamaalarının bile söz konusu olamayacağı kanısı, genelde “ilkel” dediğimiz toplumların toprağı algılama ve kullanma biçimleri üzerindeki, çok tartışılması gereken yargılardan hareketle edinilmiş bir kanıdır. “İlkel toplum”un yaşam koşulları, doğal olduğu kabul edilen bir nedensellik ilişkisiyle, başlangıcın yaşam koşullarına eş görülür; “ilkeller” toprakta özel mülkiyeti tanımıyorlarsa başlangıçtaki insanlar da kuşkusuz bu mülkiyeti tanımıyorlardı sonucuna varılır. Marx’la Engels, Morgan’ın *Eski Toplum* (1877) adlı yapıtını okuduklarında (özellikle kitabın mülkiyet konusuna ayrılmış son bölümü, s.549-563), başlangıçta, toprakta özel mülkiyetin, hatta genel olarak özel mülkiyetin yokluğu kanısının doğrulandığını görerek birbirlerine sevinçli mektuplar göndermişler, Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) adlı kitabında Morgan’ı temel referans olarak kullanmıştır; nitekim kitabın alt başlığı *Lewis H. Morgan’ın Araştırmalarından Sonra*’dır. Oysa 20. Yüzyılda antropoloji dalında yapılan ince ve ayrıntılı araştırmalar, “ilkel” dediklerimizin de herhangi bir mülkiyet gibi toprak özel mülkiyetini tanıdıklarını ve hukukî bir düzenleme olarak uyguladıklarını göstermiştir. Bu araştırmalar, ilkel olsun ilerlemiş olsun, nerede, hangi çağda yaşamış, yaşıyor olursa olsun, insanın, *bizim gibi*, ister taşınır ister taşınmaz mallar üzerinde özel mülkiyet kavramına yabancı olmadığını gösteriyor (Bkz. Lowie 1920, Ch. IX, “Property”, s.205-256). Başka bir deyimle, *Tımar* sisteminde toprakların çok büyük bir bölümünde özel mülkiyetin yokluğu (küçük bölümünde özel mülkiyet yürürlüktedir), AÜT’e, insanlık tarihinin başından beri var olan bir üretim biçimi gözüyle bakılmasını asla doğrulayamaz.

³⁰ Ancak, bütün bunlara karşın, yukarıdaki alıntıda Engels’in kullandığı “talan” (*Plünderung*) teriminin taşıdığı değer yargısını gözden kaçırmamak gerekir.

yaklaşım hem Divitçioğlu’nun hem de Claude Lévi-Strauss’ın yapısalcı yaklaşımı³¹ olmuştur. Ancak ilk tezimin çerçevesinde dikkatim, Marx’la Engels’in, aynı yıllarda benimsedikleri, Asya’ya “olumsuz” gözle bakan yaklaşım üzerinde yoğunlaştı. Bu yaklaşım, en saf ifadesini, Marx’ın, İngiltere’nin Hindistan üzerinde kurduğu siyasal ve ekonomik egemenlik üzerine *New York Daily Tribune* gazetesinde yayınladığı makalelerde bulur³². 22 Temmuz 1853’te yazılıp 8 Ağustosta yayınlanan makalesinde şunları okuruz:

“Hindistan istila edilme yazgısından [*the fate*] kurtulamazdı, ve geçmiş tarihinin tümü, eğer bir tarihten söz edilebilirse, bir biri ardına hedef olduğu istilâların tarihidir. Hint toplumunun herhangi bir tarihi yoktur [*has no history at all*]; en azından bilinen [*known*] bir tarihi yoktur. Hint tarihi dediğimiz şey, birbiri ardına ülkenin içine girerek dirençten ve değişimden yoksun [*unresisting and unchanging*], edilgen bir temel üzerine imparatorluklarını kuran zorba güçlerin tarihinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sorun İngiliz’in Hindistan’ı fethetmeye hakkı var mı yok mu sorunu değil, Türk’ün, Persli’nin, Rus’un Hindistan’ı fethini Brötanyalı’nın [*Briton*] fethine yeğleyip yeğlemeyeceğimiz sorunudur. İngiltere’nin Hindistan’da yerine getirmesi gereken iki görevi [*mission*] vardır: biri yıkıcı [*destructive*] öteki canlandırıcı [*regenerating*]; eski Asyatik [*Asiatic*] toplumun sona erdirilmesi [*annihilation*] ve Asya’da Batı [*Western*] toplumunun maddî temellerinin [*material foundations*] atılması”³³

Doğallıkla bu satırlar, okuduğumda, beni derinden sarstı. Yalnızca Hindistan gibi koca bir uygarlık üzerine değil, genel olarak herhangi bir *insan* topluluğu üzerine bu denli kapsayıcı, küçümseyici, ağır değer yargılarıyla bir çırpıda hüküm giydirci genellemeler nasıl yapabilir, kendimizde, *öteki* üzerine bu denli *ucuz* denilebilecek yüzeyde yargılamalarda bulunmaya nasıl hak görebilirdik? Üstelik, bu küçümseyici tutumu takınan, bu hakkı kendisinde gören bilinç, kurulu düzene, dolayısıyla bu düzenin ön yargılarına savaş açmış bir bilinçti. “Tarihten yoksunluk” ne demektir? Marx “bilinen” tarih diyor. Bilmediğimiz, çözümlemeseli bir ciddiyetle ilgilenmediğimiz için bilgisinde olmadığımız tarihler yok mudur? Öteki toplumun da bir tarihi olabileceğini, kendine özgü, bizimkinden farklı bir tarihi olabileceğini kabul etmek de niçin bu denli zorlanıyoruz? Tarihi olma ayrıcalığının bizim tekelimizde olduğu inancı, bu denli kolaylıkla, nasıl benimsenebilir? Yukarıdaki yargılar okunduğunda bu tür sorular doğallıkla aklı geliyordu. “Avrupa merkezci” bir tutumla karşı karşıyaydım. Bu tutumu doğrulayabilen, temellendirebilen kanıtlar neler olabilirdi? Bu soru, giderek, sorgulamamın ana konusu oldu. “Öteki”yi “biz”den kalkarak değerlendirmek, “bizim” en ileri olduğumuz inancıyla öteki’yi yargılamak ve bunu son derece *doğal* bir olguymuşçasına görmek gerçekten sorgulanması gereken bir tutumdur. Ancak bir nokta *son derece* önemliydi: bu tutumu takınan bilinç, kurulu düzenin “doğal” diye öne sürdüğü olguların, son çözümlemede, belli bir sömürü düzenini meşru kılmaya yönelik düzenlemeler olduğunu ortaya çıkaran, gösteren bir bilinçti. “Doğallık” söylencesinin, burjuva ideolojisinin en çok ve en sistemli biçimde kullandığı “gerçek apaçık ortada”, “bundan başkası düşünülemez” dayatmasının elverişli araçlarından biri olduğunu büyük bir çözümlemeseli yetkinlikle ortaya koyan Marx’la Engels’ti. İki düşünürün, “ideoloji” terimini, olan’ı *doğallaştırma*, olan’ı tarihinden soyutlayarak *apaçık* kılma istenci biçiminde tanımlamaları, benim gözümde, düşünceye yaptıkları en önemli katkılardan biriydi³⁴. Dolayısıyla sorun, *basit bir biçimde*, Marx’la Engels’in Avrupa merkezçiliğini, daha da genel olarak, “biz-merkezçiliği”ni eleştirmek değil, bu denli açık görüşlü, nesnellığe önem veren yüksek kültürlü kişilerin “öteki”yi “kendileri”nden kalkarak anlayıp yargılayabilmelerinin *olanaklılık koşullarını* anlamaya çalışmaktır.

Yukarıdaki alıntıda Marx’la Engels’in Hindistan’a, dolayısıyla Asya’ya ve Batılı olmayan toplumlara bakışlarını belirleyen bir başka etmen de kapitalizmi anlama ve değerlendirme biçimleriydi. “Batı toplumunun maddî temellerinin [*material foundations*] atılması” sözünden, ‘öteki toplumların da, Batı gibi, kapitalizm aşamasına ulaşmaları gerekir, yoksa yerlerinde saymaktan kurtulamazlar’ anlamı çıkıyor. Kapitalizme bir tarihsel *gerekliklik*, yıkılması şart olan ancak kurtuluşa ulaşabilmek, esenliğe erişebilmek için kat edilmesi gerekli bir süreç gözüyle bakılıyor. Bu çalışmanın son bölümünde göreceğimiz gibi Marx, yaşamının sonuna doğru, bu *gerekliklik* kavramına

³¹ Lévi-Strauss 1958, 1963

³² Her ne kadar Marx’ın imzasını taşıyorlarsa da, bu makaleleri Marx’la Engels birlikte oluşturmuşlar, hatta kimilerini Engels kaleme almıştır (Wittfogel 1957, s.375; Rubel 1965, s.LXXXIV). İngilizce konusunda Engels’in Marx’a yardımının büyük olduğu tahmin edilebilir. Engels İngilizceye ana dili gibi hakimdi; ayrıca bir düzine dille (bunların içinde Türkçe de vardır) ilgilenecek, kimilerini konuşacak kadar dil merakı olan, bir “dil üstadı” diyebileceğimiz yüksek kültürlü bir kişiydi (Bkz. Ege 2012, s.75)

³³ Marx, « The Future Results of British Rule in India » 1853, ilk paragraf

³⁴ Bkz. Özellikle *Alman İdeolojisi*’nin “Feuerbach” bölümünün birinci kısmı: “Genel olarak ideoloji”, 1846, s.18 ve sonrası

mesafe almaya çalışıyor. Bu çaba, bir anlamda Hegel’ci diyalektiğe mesafe alması anlamına gelir. Ancak, Marx’ın yapıtı boyunca geliştirdiği tarih anlayışı bu tür bir mesafeyi olanaklı kılıyor mu? Marksçılar’ın siyasal etkinliklerinde ve mücadelelerinde bu diyalektikten çıkmakta zorlanmaları yalnızca ustanın söylediklerine kulak asmamakla açıklanabilir mi?

Marx’la Engels, Asya toplumları, Rusya, Pers, Türkiye ile ilgilerini çalışmaları boyunca sürdürmüşlerdir. 1859 yılında, *Ekonomi Politik’in Eleştirisine Katkı*’nın “Önsöz”ünde Marx ilk defa AÜT [*asiatische Produktionsweise*] terimini kullanır:

Ana hatlarıyla, Asya [*asiatische*], antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, ekonomik toplumsal-şekillenmenin [*Gesellschaftsformation*] gelişimi boyunca kat ettiği çağları [*Epochen*] oluşturur »³⁵

Görüldüğü gibi bu önermede AÜT insanlık tarihinin başlangıcına yerleştirilmiş. Marx’ın burada duyurmaya çalıştığı, elbette, insanlığın Asya’da doğduğu tezi değil. AÜT’ün başlangıca yerleştirilmesinin nedeni, bu üretim biçiminin toprağın özel mülkiyetini tanımaması. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx’la Engels, insanlığın başlangıçta toprağı ortak kullandığı varsayımını benimserler. Ancak AÜT’ün bugün de varlığını sürdürmesi sorun yaratıyor. Başlangıçtan bu yana binlerce yıldır değişmemiş, gelişmemiş, dönüşmemiş bir “toplumsal şekillenme” biçimini tasarlamak güç, hatta anlamsız. Her ne kadar Asya toplumları Marx’la Engels’in yaklaşımında *durağan* toplumlar sınıfına giriyorlarsa da, başka toplumlar (son çözümlemede Avrupa toplumları) bir çağdan bir çağa atlarken, Asya toplumlarının hiç değişmediklerine inanabilmek pek kolay değil. Ayrıca, koskoca bir kıtaya özgü bir üretim biçiminden söz etmek pek akla yakın görünmüyor; nasıl ki bir “Avrupa üretim biçimi” ya da “Amerika”, “Afrika” üretim biçimleri gibi terimlerin bilimsel bir anlamları olamayacağı gibi. Bu güçlükler iki düşünürün, daha sonra, AÜT terimini kullanmaktan sakıncalarını açıklayabilir. Örneğin Engels’in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde önerdiği tarihsel evrim şemasında AÜT’ten hiç söz edilmez. Bunun nedeni, Wittfogel’in iddia ettiği gibi, Asya gerçeğinin despotik ceberut karakterinin gizlenmesi, ört bas edilmesi, Asya’nın, şemaya sokulamayan özellikleri yüzünden dışlanması olduğunu düşünmek güç. Çünkü Marx’la Engels Asya toplumlarının ekonomik ve sosyal yapılanmaları üzerine düşünmekten hiçbir zaman vaz geçmemişlerdir. AÜT teriminin yinelenmemesinin nedenini mantık ve kavramsal tutarlılık düzeyinde sorun yaratmasına bağlamak gerekir.

Nitekim gerek *Grundrisse*’nin “Kapitalizm öncesi üretim biçimleri” bölümünde gerekse *Das Kapital*’ın birçok yerinde Asya ile ilgili (Asya’ya Türkiye ve Rusya’yı da katmak gerekir) birçok gözlem, sorgulama, çözümleme bulunur. Ayrıca köy komünü, ilkel toplum ve Asya modeli arasında paralellik kurduğu için, ilk iki yapılanma üzerine Marx’ın geliştirdiği görüşler, *Tımar* sistemi gibi yapılanmaların mantığının irdelenip anlaşılmasına da yardımcı olur. Divitçioğlu gibi birçok iktisat tarihçisi bu görüşlerden yararlanmış, bugün de yararlanılabilir³⁶. Konunun ayrıntılarına girmeden Marx’ın Asya toplumları ile ilgili bir kaç gözlemini çok genel biçimde hatırlatabiliriz: İki parçadan oluşmuş bir yapılanma: kendi kendilerine yeten köy komünleri ve bunların üstünde bunları denetleyen bir üst kurum: Devlet. Yarı-doğal bir ekonomi: yerinde tüketim; basit yeniden üretim. Tarımla zanaatın (küçük endüstrinin) birleşimi: köy komünlerinin otarşik yapısını belirleyen faktör. Şehir-Köy ilişkilerinin gevşek, yetersiz, kopuk olması. Üretim güçlerinin düzeyinin düşük olması. Toprak mülkiyetinin üst kurumun elinde bulunması. Özel mülkiyetin gelişmesini önleyen, Devletin ağır bastığı bir mülkiyet rejimi. Aşırı derecede merkezileşmiş bir Devletin, toplum içinde sınıfların oluşmasına izin vermemesi. Devletin vergi aracılığıyla artık ürüne el koyması (yeniden üretimin gelişmesini önleyen faktör). Hakimiyet ve iktidar ilişkilerinin bireysel değil kolektif olması: «Doğu’nun genelleşmiş köleciliği » (*die allgemeine Sklaverei des Orients*)³⁷ kavramı. Bu son kavram büyük ölçüde haklı görülebilecek eleştirilere hedef oldu³⁸. Ancak, bu terime başka bir gözle yaklaşıldığında, Marx’ın çok önemli bir olguyu sezinlemiş olduğu görülebilir. Yukarıda da sözünü ettiğim gibi, düşünürün kimi Asya toplumlarında (*Tımar* sisteminde olduğu gibi) köylünün konumunu ne antikçağ kölesi, ne serf ne de ücretli işçi figürleriyle özleştirememesi onu bu terimi kullanmaya yöneltmiş olabilir. Terim kendi başına, genelleme derecesinin yüksekliği yüzünden, pek bir anlam taşıyor. Ancak, *ra’iyyet* gibi hem bağımlı hem bağımsız bir toplumsal konuma Avrupa tarihinde bir karşılık bulmanın güçlüğü Marx’ı bu yetersiz ve hatta

³⁵ Marx 1859, « Önsöz », s.9

³⁶ Ege 1979, 2014

³⁷ Marx, « Kapitalizm öncesi üretim biçimleri », 1857-58, s.403

³⁸ Bonnaud, 1989, s.64

anlamsız terimi kullanmaya sürüklenmiş olabilir. Köylünün bu konumu, söz konusu toplumların niçin kapitalizme doğru ilerleyemediklerini gösteriyor, Marx’a göre.³⁹

Bütün bu hatırlatmalar Marx’la Engels’in Asya ile ilgili gözlemlerinin yabana atılamayacağını, sezgisel biçimde de olsa Avrupa tarihinde gözlemlenen üretim biçimlerinden farklı toplumsal yapılanmaların incelenmesine yardımcı oldukları ve olabileceklerini gösteriyor. Fakat baştan beri duyurmaya çalıştığım gibi, AÜT kavramı, çok hassas bir başka soruna dokunuyor: “tarihsel gereklilik” sorununa. Avrupa’nın dışında, Avrupa’ya yabancı toplumlar kendi iç dinamikleriyle Marx’la Engels’in anladığı tarzda bir evrim gerçekleştirebilirler mi? Bu sorunu, en somut biçimde, Marx’la Vera Zassoulitch arasındaki çok ilginç ve düşündürücü bir mektuplaşmayı hatırlatarak betimleyebilirim.

4. BİR MEKTUBUN ÖYKÜSÜ ve TARİHSEL GEREKLİLİK SORUNU

16 Şubat 1881’de, Vera Zassoulitch (1848-1919) İsviçre’den Marx’a Fransızca bir mektup yazar. Zassoulitch Rusya’da Çarlık düzenine karşı şiddet hareketleri, sabotajlar, suikastlarla geçirilmiş gözü pek devrimci gençlik yıllarından sonra, Plekhanov, Axelrod, Deutsch gibi devrimci arkadaşlarıyla İsviçre’ye sığınmış ve giderek Marksizm’i benimseyerek sosyal-demokrat diyebileceğimiz bir çizgiye yerleşmiş bir eylem ve düşünce kadınıdır. *Das Kapital*’in 1872 yılında Rusçaya çevrilmesiyle, sözü geçen devrimciler, Marx’ın kuramıyla yakından ilgilenmeye, Rusya’nın da Avrupa toplumları gibi kapitalizmin yıkımlarına mahkûm olup olmadığını hayli heyecanlı bir merakla sorgulamaya başlamışlardır. Marx, Rus devrimcilerinin kendi yapıtına gösterdikleri bu ilgi yüzünden “Enternasyonal Sosyalizm” bünyesinde onları destekleyici bir tutum da almıştır⁴⁰. Vera Zassoulitch mektubunu bu tür bir siyasal ve düşünsel bağlam içinde kaleme alır. Rus rejiminin türlü sansür ve baskılarına, kitabı toplatma girişimlerine karşın kendisiyle arkadaşlarının *Das Kapital*’i edinip büyük ilgi ve dikkatle okuduklarını hatırlattıktan sonra, Rusya’daki tarımsal düzen açısından, Marx’ın tarihsel evrim kuramını nasıl anlayıp değerlendirecekleri konusunda düşünürün görüşünü sorar. Zassoulitch’in gözünde bu konu, özellikle, Marx’ın da bilgisinde olduğu “Rus komünü”nün (“*Mir*”, “*Obchtchina*”) geleceği açısından, toprağın ortak mülkiyeti üzerine kurulu bu yapılanmanın, zorunlu olarak, *Das Kapital*’deki tarihsel gereklilik kavramı yönünde yok olup yerini kapitalizme bırakıp bırakmayacağı açısından son derece önemlidir. Başka bir deyimle, Zassoulitch’in sorusu, ‘Rusya’nın da, sosyalizme, zorunlu olarak, kapitalizmden geçerek mi ulaşması gerekir?’ sorusudur. Rus kırsal komünü, kapitalizmin yıkımlarına hedef olmadan sosyalizme ulaşamaz mı? Zassoulitch şöyle sürdürür:

“Bu soru, benim gözümde, özellikle bizim sosyalist partimiz için, ölüm kalım sorunudur [*c’est une question de vie ou de mort*]. Bizim devrimci sosyalistlerimizin kişisel geleceği [*destinée personnelle*], bir anlamda, bu soruya verilebilecek yanıtın şu ya da bu yönde olmasına bağlıdır”⁴¹.

Rus devrimci mektubunda, kapalı olarak, Marx’ın, *Das Kapital*’in ilk baskısına koyduğu “Önsöz”deki ünlü gözlemine gönderme yapar:

«Benim bu yapıtta incelemek istediğim konu kapitalist üretim tarzı ve bu tarza karşılık gelen üretim ve değişim koşulları konusudur. Bugüne değin, İngiltere, bu koşulların klasik yurdu olmuştur. Bu yüzden geliştirdiğim kuram çerçevesinde bu ülke başlıca örneği [*Hauptillustration*] oluşturuyor. Ancak eğer Alman okur ikiyüzlü bir kibirle [*pharisäisch*] İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker, ya da saf bir iyimserlikle, Almanya’da işlerin o kadar da kötü gitmediğini düşünerek kendini avutursa, yüzüne şunu haykırmam gerekir: “*De te fabula narratur*” [Burada anlatılan senin hikâyendir]”⁴²

³⁹ Bu konuda bkz. Charles Parain, 1974

⁴⁰ Bu konularda bkz. Rubel, 1947, ve 1968, s. 1552

⁴¹ Vera Zassoulitch, 1881, s.1556

⁴² Marx, 1867, « Vorwort zu ersten Auflage », s.12 (« *De te fabula narratur* » : Lâtin şairi Horatio’nun dizesi)

Kısaca Zassoulitch, Marx’a, ‘Rus okurunun yüzüne de aynı şeyi haykırmak mı gerekir?’ sorusunu yöneltir. Marx’ın yanıtını sabırsızlıkla beklediğini söyler, konunun ayrıntılarına girmeye vakti bulamazsa hiç olmazsa kısa bir mektupla bu konudaki genel görüşünü bildirmesini ve kendisinin bu yanıtı Rusçaya çevirip yayınlamasına izin vermesini Marx’tan rica ederek mektubunu bitirir.

Marx vakit geçirmeden çalışmaya koyulur. 63 yaşındadır. Aslında birkaç yıldır kitabının Rusçaya çevrilmesi ve Rus devrimcilerinin kuramına gösterdikleri ilgi dolayısıyla “çağdaş Rusya’nın iktisadî gelişimi” üzerine araştırmalara girişmiştir. Hatta “hiçbir şeyi sanıya bırakmayı [*laisser quelque chose à deviner*] sevmediğinden” bu araştırmaları en sağlıklı biçimde sürdürebilme amacıyla Rusça öğrendiğini de söyler⁴³. Rus popülist sosyoloğu N. Mikhailovski’nin, Marx’la Engels’in geliştirdiklerini iddia ettiği, kapitalizmin her toplum için evrensel bir yazgı oluşturduğu felsefesine yönelttiği eleştirilerine yanıt olarak 1877 Kasım’ında Fransızca bir metin yazmış ancak yayınlamamıştır. Bu metinde Marx, *Das Kapital*’deki sorgulamanın, kapitalist sistemin doğma ve gelişme koşullarını konu edindiğini, sorgulamanın sonucunda, bu sistemin, “feodalitenin iktisadî düzeninin karnından [*entrailles*]” çıktığını, üretim araçlarını üreticilerin ellerinden kopararak bir azınlığın eline veren bir süreç olduğunu ortaya koyduğunu hatırlatır ve şunları söyler:

“Kapitalist üretim tarihsel gelişimi [*tendance*] boyunca (...) toplumsal emeği, eşi görülmemiş bir ivmeyle [*le plus grand élan*] harekete geçirerek ve her üreticinin kendini tümüyle geliştirip gerçekleştirmesini [*développement intégral*] sağlayarak yeni bir iktisadî düzenin koşullarını kendi elleriyle [*elle-même*] yaratır; şimdiden bir çeşit [*une sorte de*] ortak üretim [*production collective*] üzerine kurulmuş olan kapitalist mülkiyetin, [son aşamada], toplumsal mülkiyete [*propriété sociale*] dönüşmesi kaçınılmazdır” (s.1554).

Marx, metnin ilerisinde, Mikhailovski’nin, *Das Kapital*’de geliştirilen kapitalizmin Batı Avrupa’da oluşum kuramını, ısrarla, “her toplumun, yazgısı gereği, tutmak zorunda olduğu bir yolun tarihi-felsefi kuramına [*théorie historico-philosophique*] dönüştürme tutkusu”nu sert bir dille eleştirir, sözünü şu şekilde bağlar:

“Birbirlerine şaşırtıcı biçimde benzeyen, ancak değişik tarihsel ortamlarda gerçekleşen olaylar, son derece farklı sonuçlar doğurabilir. Bu gelişimlerin her birini ayrı ayrı inceledikten sonra birbirleriyle karşılaştırarak, söz konusu olguların anahtarını [*clef*] bulmak kolaydır; ancak en yüce erdemini ‘tarih-üstü’ [*supra-historique*] konumunda bulan bir tarihi-felsefi kuramın maymuncuğuyla [*passe-partout*] herhangi bir çözüme varılamaz” (s.1555)

Görüldüğü gibi 1877’lerin Marx’ı 1853’lerin Marx’ından çok farklı yerlerde, çok farklı şeyler söylüyor. Düşünür, Vera Zassoulitch’e yanıtını yukarıdaki metinden de yararlanarak hazırlamaya başlar; birkaç uzun Fransızca müsvedde oluşturur⁴⁴. Ancak sağlık sorunları, yanıtını istediği biçimde geliştirip tamamlamasını önler. Zassoulitch’e kısa bir mektup gönderir. Mektup, *Das Kapital*’de geliştirilen kuramla ilgili *vahim* bir “yanlış anlaşılma”yı [*malentendu*] ivedilikle düzeltmek gerektiği uyarısıyla başlar. Marx, kitabının Fransızca çevirisinden şu alıntıyı yapar:

“Kapitalist sistemin özünde [*au fond*], üreticinin üretim araçlarından kesinlikle koparılması yatar (...) bu evrimin temeli de çiftçilerin soyulması, varlıklarının ellerinden alınmasıdır [*expropriation*]. Bu soygun en köklü biçimde İngiltere’de gerçekleşmiştir (...) Ancak Batı Avrupa’nın öteki ülkelerinin tümü aynı süreci yaşamaktadırlar”⁴⁵

Marx’ın bu alıntıyı Fransızca çeviriden yapması anlamlı. *Das Kapital*’in yukarıda gönderme yaptığımız ilk baskısının Önsöz’ünde sözünü ettiği “*De te fabula narratur*” Fransızca çeviride bulunmuyor. Başka bir deyimle Marx, “Burada anlatılan senin tarihindir” uyarısını Rus okurunun “yüzüne haykırmak” söz konusu değildir demek istiyor. *Das Kapital*’deki evrim kuramının “tarihsel yazgı” [*fatalite historique*] niteliğinin “özellikle” [*expressément*] Batı Avrupa ülkeleri için geçerli olduğunu vurguluyor. “Bu kısıtlamanın nedeni de kitabın şu gözleminde dile gelir” diye sürdürüyor:

⁴³ Marx, 1877, s.1553

⁴⁴ Marx, 1881b

⁴⁵ Marx, 1881a, s.1558 (*Le Capital*, Fransızca çeviri, s.1169-1170).

“Kişisel emek üzerine kurulan özel mülkiyetin (...) yerini, başkasının emeğinin sömürsü [*exploitation*] üzerine, yani ücretli işçi rejimi [*salariat*] üzerine kurulan kapitalist özel mülkiyet alır”⁴⁶

Dolayısıyla Batı’daki süreç, “bir çeşit özel mülkiyetin başka bir çeşit özel mülkiyete dönüşmesi”; oysa “Rus köylüsü açısından”, süreç, “tersine, bir ortak mülkiyetin özel mülkiyete evrimi” biçiminde oluşacak. Marx mektubunu şöyle noktalıyor:

“*Das Kapital*’de geliştirilen çözümlemelerden, Rus komününün canlandırılması konusunda olumlu ya da olumsuz bir sonuç çıkarılamaz. Ancak bu konuda yaptığım özel inceleme ve orijinal kaynaklardan kalkarak sürdürdüğüm sorgulama beni şuna inandırdı: Rus komünü Rusya’da toplumsal yenilenme ve canlanmanın [*régénération*] dayanağını oluşturabilir; yalnız, bunun için, önce, her yandan üzerine çullanan zararlı etkilere kurtarılması ve doğal [*spontané*] gelişimini sağlayacak koşulların kendisine kazandırılması gerekir”⁴⁷

Vera Zassoulitch’le arkadaşlarının Rus komünü üzerine endişeyle sürdürdükleri, “ölüm kalım sorunu” diye niteledikleri sorgulamaya Marx’ın bu mektupta söylediklerinden daha olumlu, daha destekleyici, daha umut verici, Rus komününün özgün bir tarihsel gelişimin kaynağı olabileceğine inanan bu devrimciler daha hak verici bir yanıt düşünülemezdi. Ancak bu mektubun başına ne geliyor? Maximilien Rubel, “Karl Marx ve Rus Popülist Sosyalizmi” adlı ilginç ve düşündürücü incelemesinde “bu sorunun sorulabilmesi için 30 yıl beklemek gerekti” der⁴⁸. Marx’la Engels’in tüm yapıtlarının yayımcısı ve Stalin’in emriyle kurşuna dizilen büyük araştırmacı ve bilgin David Riazanov, 1911 yılında, Marx’ın damadı Paul Lafargue’in sakladığı belgeler arasında, Marx’ın mektubunun mäsveddelerini bulur. Riazanov, Vera Zassoulitch ve arkadaşlarıyla bu mektup üzerine konuştuğunda, ne Plekhanov, ne Axelrod, ne de Zassoulitch böyle bir mektubu hatırladıklarını söylerler. Zassoulitch’le arkadaşlarının “kişisel gelecekleri”ni belirleyeceğini düşündükleri bir soruya ustaları Marx’ın verdiği son derece olumlu ve umutlandırıcı yanıt, Rusçaya çevrilip yayınlanması şöyle dursun, unutulup gitmiştir!⁴⁹. Riazanov haklı olarak şaşırır:

“Böylesine önemli, karşılıksız bırakılamayacak bir mektubun unutulmuş olması hafıza mekanizmamızın [*mécanisme de notre mémoire*] olağan dışı yetersizliğini gösteren çarpıcı bir örnek olarak kuşkusuz uzman psikoloğun dikkatini çeker”⁵⁰

Ancak “ölüm kalım sorunu” niteliğinde önem taşıdığına inanılan bir yanıtı içeren bu mektubun bu denli kolaylıkla unutulmasını, “hafıza mekanizmamızın yetersizliği” gibi genel ve organik bir nedenle açıklamak, üzerine eğildiğimiz konunun hassasiyet ve karmaşıklığı açısından pek doyurucu değil. Bu mektup *neden* unutuldu? Bu unutuş bir şeylerin *belirtisi* değil mi? Maximilien Rubel, Vera Zassoulitch ve arkadaşlarının, giderek, devrimci popülizmi terk edip inançlı ve kararlı Marksistlere dönüştüklerini hatırlattıktan sonra şöyle sürdürür:

“Bu unutuşla ilgili dile getirmek istediğim varsayım şu: bu unutuş, Marx’ı sorgulayan Rus devrimcilerin “Marksizm”i⁵¹ benimsemelerinin, psikolojik düzeyde, gerekli bir sonucu olmuştur; başka bir deyimle,

⁴⁶ ibid. 1558. Marx, kitabında, bu gözleme iliştiirdiği bir dipnotta, Simonde de Sismondi’den şu alıntıyı yapar: “Toplumsal yaşam yepyeni bir düzen [*condition*] içine sürükleniyor (...) her türlü mülkiyetin her türlü emekle ilişkisinin kesildiği bir düzene doğru ilerliyoruz” (*Le Capital*, Fransızca çeviri, s.1238, dipnot b)

⁴⁷ Marx, 1881a, s.1558

⁴⁸ Rubel 1947, s.547. Ayrıca bkz. Rubel, 1954-1969, Rus komünü ile ilgili bölüm, s.340-351

⁴⁹ Mektubun kendisi ancak 12 yıl sonra Berlin’de, Axelrod’un arşivleri arasında bulunur

⁵⁰ Alıntılayan Rubel, 1947, s.547

⁵¹ Maximilien Rubel, yaşamı boyu, “Marksist” diye tanımlanan toplumsal ve düşünsel akımların, son çözümlemede, Marx’ın gerçek düşüncesini ya indirgeyen, ya saptıran, ya yozlaştıran, ya donduran, dolayısıyla bu düşünceye ihanet eden girişimler olduğunu vurgulamıştır. Özellikle, Marx’ın geliştirilmeyi, işlenmeyi, yeşermeyi bekleyen canlı düşüncesini bağnaz yorumlar içinde kurutup cesete çeviren Stalinci Marksizm’in Marx’a yapılabilecek en büyük ihanet olduğunu sürekli yinelemiştir. Yukarıdaki alıntıda, “Marksizm” terimini, bu terime yüklediği olumsuz anlam yüzünden, tırnak içinde kullanıyor (bkz. Rubel, 1974)

Mikhailovski'nin Marx'ın yapıtından devşirdiğini sandığı o tarihî-felsefî-maymuncuk kuramı benimsemelerinin gerekli sonucu”⁵².

Rubel'in varsayımı kuşkusuz üzerinde dikkatle durulması gereken bir gözlem. Marx'la Engels'in toplumsal, ekonomik ve siyasal olguları okuma, anlama, çözümleme yöntemlerinin yüzeysel genellemelerden kaçınmayı, kolay ve tembel soyutlamalarla yetinmemeyi öğreten zihin açıcı niteliği, ürettikleri kavramların çok değişik alanlarda çok verimli sorgulamalara olanak verebilecek çözümleme araçları olduğu yadsınamaz bir gerçek. Ufuk açıcı niteliği son derece güçlü bir düşünceyi kısır genellemeler içine çekip olanaklarını kurutarak kapayan okumalardan kaçınmak gerektiğine, Strazburg'ta aldığım öğrenimin etkisiyle, baştan beri inanmıştım. Ancak Rubel, varsayımında, *unutulanlar* yakasına yerleşiyor, unutanların neden unuttuklarını sorguluyor; bu sorudan hareketle, ustalarının gerçek düşüncesine gözlerini kapadıkları, bu düşünceyi donuk bir öğretiye dönüştürdükleri için Rus devrimcilerini yeriyor. Ama bir de *unutulan* yakası var. Bu mektupta unutilan ne? Bu mektupta unutilan unutilmayabilir miydi? Marx'la Engels'in diyalektik süreç anlayışından esinlenen devrimci, yani var olan koşulları dönüştürerek toplumu esenliğe kavuşturma davasına gönülden bağlanmış bir siyasal tutumun Avrupa merkezci bir dönüşüm kavramını benimsememesi olanaklı mıydı? Marx'ın kendisi, devrimci etkinliğinde, Rus komünü üzerine değerlendirmeler yapacak olsaydı bu mektupta söylediklerini unutmak zorunda kalmaz mıydı? Bu mektubun unutilması sorunu, bir anlamda, AÜT'ün, Marksizm'in tarihinde unutilması/unuturulması sorunsalıyla örtüşmüyor muydu? Her ne kadar bu soruların toptancı, genelleyici, soyut karakterleri beni rahatsız etse de, AÜT kavramını, Marx'la Engels'in “diyalektik” ve “devrim” kavramlarıyla ilişkiye sokmam, bu ilişki üzerine düşünmem gerekiyordu. Son çözümlemede kapayıcı nitelikte olmasından şüphelendiğim bir sorgulamayı, bu şüpheyeye karşı, sürdürmezlik edemedim..

5. AUFHEBUNG MANTIĞI, DEVRİM ve ÖTEKİ SORUNLAR

Das Kapital'in Engels'in düzenleyip yayınladığı 3. Kitabının «Kâr oranının düşme eğilimi yasası » bölümünde Marx'ın, kuşkusuz 1870'li yıllarda kaleme aldığı şu gözlemi beni uzun zamandır çok düşündürüyordu:

“Toplumsal emeğin üretim güçlerini geliştirmek sermayenin [*Kapital*] tarihsel görevi [*Aufgabe* ; ödev⁵³] ve varoluş nedenidir [*Berechtigung*]. Sermaye bu şekilde, bilincinde olmadan, daha yüksek bir üretim biçiminin maddî koşullarını yaratır”⁵⁴

AÜT'ün unutilması/unuturulması sorunsalı beni, bu gözlemde sözü edilen “sermayenin görevi” [*Aufgabe*] temasını, Marx'ın 1853'te sözünü ettiği (bkz. yukarıdaki alıntı), İngiltere'nin Hindistan'da yerine getirmesi gereken görev [*mission*] temasına yaklaştırmaya yöneltti. Sermaye, “daha yüksek bir üretim biçiminin maddî koşullarını”, İngiltere ise, “Asya'da, Batı toplumunun maddî koşullarını” oluşturunuyordu. Sermaye, üretim araçlarını geliştirme ödevini farkına varmadan gerçekleştirmek için, ücretli emekçiyi, gücünün son damlasına değin, her türlü şiddeti kullanarak, sistemli ve metodik biçimde işletiyor, işliyor, sömürüyor, tüketiyor, İngiltere de, bilincinde olmadan, Asya'yı, binlerce yıllık uykusundan koparıp çağdaştırma misyonunu yerine getirebilmek için, kıtanın geleneksel üretim biçimlerini yerle bir ediyor, sayısız insanı açlığa, sefaletle sürüklüyordu. İki durumda da, bir yanda ücretli emekçinin öte yanda Asya'nın üzerine çöken katlanılmaz, yok edici bir *olumsuzluk*la karşı karşıyaydık. Ancak bu olumsuzluğun *gerekli* olduğu söyleniyordu. *Gerekli olumsuzluk* gibi karmaşık bir düşünceyi Hegel'in diyalektik anlayışını, yani “olumsuzun emeği” (“*die Arbeit des Negativen*”⁵⁵) kavramını irdelemeden anlamak olanaksızdı⁵⁶. Sorgulamam giderek Hegel-Marx(Engels) ilişkisini düşünme etkinliğine dönüştü. Daha sonraki araştırma programımı büyük ölçüde bu sorgulama belirledi. Hegel-Marx

⁵² Rubel, 1947, s.559

⁵³ Fransızca çeviride *Aufgabe* terimine “mission” karşılığı öneriliyor (Marx 1894, Fransızca çeviri, s.1042)

⁵⁴ Marx, 1894, s. 269-270

⁵⁵ Hegel, 1807, s.24

⁵⁶ Ege, 2018b

ilişkisinin ne denli devasa bir konu, bir doktora öğrencisinin entelektüel olanaklarını ne denli aşan bir karmaşıklık içerdiğini çok iyi biliyordum. Yalnızca bu ilişkiyi konu edinen literatürün enginliği kişiyi bu konudan caydırmaya yeterdi. Ancak, sezgisel biçimde de olsa, ‘tarihsel gereklilik’ konusunun ‘gerekli olumsuzluk’ konusuna yaklaştırmadan çözümlenemeyeceğini anlamıştım⁵⁷. Hegel-Marx ilişkisini incelemeye yönelmemi büyük ölçüde bu sezgi belirledi. Marx’la Engels’in, Hegel’e yönelttikleri, yetkin eleştirilere⁵⁸ karşın, iki devrimci bilinç, idealist diye niteledikleri düşünürle temel bir diyalektik inancı paylaşıyorlardı; “olumsuzun olumluluğu” inancını. Sorgulamam ilerledikçe, Marksist devrimciliğin, belki genel olarak devrimci tutumun aynı inancı, bilinçli ya da bilinç altından, paylaştıkları sanısını edindim.

Bilindiği gibi, Hegel’in gözünde diyalektik, salt yıkımla sona eren, sonunda hiçliğe yuvarlanan saf olumsuz devrim değildir. Tam tersine, diyalektik, yıkılanın, yok edilenin yerine daha yüksek, daha gelişmiş, daha olgunlaşmış, daha güçlenmiş bir gerçekliğin oluşmasını sağlayan, bu olumlu sonucun olanaklılık koşulunu oluşturan bir olumsuzluk kavramı içerir. Diyalektik, olumsuzluğun olumluluğu biçiminde tanımlanabilir. Marx’la Engels’in devrim inançlarının bu diyalektik devrim üzerine kurulduğunu düşünmeye başladım. Bu inanç, yetkin ifadelerinden birini, genç Marx’ın 1844 *Ekonomik Felsefi El Yazmaları*’nda okuduğumuz şu önermede bulur:

“Kendine yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını sağlayan yol kendine yabancılaşmanın yolunu izler [*Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg, wie die Selbstentfremdung*]”⁵⁹

Aufhebung kavramına karşılık, Türkçede, “aşma” terimi yerine “ortadan kaldırma” terimi yeğlenebilir; bu terimle, kavramın içerdiği, birbiriyle çelişen, üç anlam daha iyi duyurulabilir⁶⁰. Hegel’in, felsefi kavramların “en diyalektik” olanı diye betimlediği bu kavram, hem yok etmek (yadsımak, değillemek, silmek, “ortadan kaldırmak”), hem saklamak (muhafaza etmek, örneğin kışın yazlıkları sandığa “kaldırmak”) hem de yükseltmek, yüceltmek, yetkinleştirmek (yukarı “kaldırmak”) anlamlarını içerir⁶¹. Diyalektik devrim, yani Ruh [Geist], Doğa’nın tersine, yadsıdığını salt yok etmez; Ruh’un olumsuzluğu, yadsınanın ikincil, ilineksel (arazi) özelliklerini yok eder, ancak yadsınanı özünde muhafaza ederek daha yüksek düzeye taşır, yükseltir, yüceltir. Hegel bu devrimi “olumsuzun emeği” deyimiyle tanımlar. Doğallıkla, böylesine çetrefil bir devrimi burada sürdürdüğüm sınırlı sorgulama içinde, ayrıntılarıyla irdelemem olanaksız⁶². Çok genel hatlarıyla belirtecek olursam, diyalektik devrim Ruh’un devrimidir; Ruh *özne*⁶³ olduğu için işlemi diyalektik işlemdir. *Özne*, cevher (*Substanz*)⁶⁴ gibi sürgit kendinde kalan, kendini kendiliğinde sürdüren bir gerçeklik değildir. *Özne* kendini özünde tanımaya, kendi’nin bilincine ulaşmaya çalışan çabadır; bu yüzden kendisiyle, yani kendinin bir biçimiyle, bir süretiyle (*figure*)⁶⁵ yetinemez; kendisinin tikel bir biçimde ya da surette tüketilemeyeceğini bilir. Bu yüzden, sürekli kendini, yani her seferinde tikel bir biçimde ortaya çıkan kendini yadsır. *Özne* olarak Ruh, bu anlamda, sürekli karşı çıkma, yadsıma, yok etme etkinliğidir. Ruh’un çabası, emeği, olumsuzun emeğidir. Ruh’un devrimini olumsuzluk betimler; ancak bu olumsuzluk *verimli* olumsuzluktur. Yok ederken saklayıp yücelten, dolayısıyla yükselten, yücelten olumsuzluk.

Doğallıkla, Marx’la Engels’in devrim inançlarında Ruh gibi idealist bir kavrama yer yoktur. Ancak, devrim inancı, öznenin diyalektik devrimi kavramını içinde barındırır. Devrimci etkinlik salt yok eden, yakan, yıkan, yerle bir eden, öldüren etkinlik değil, yadsıdığının yerine daha yüce, daha olgun bir gerçekliğin oluşmasını sağlayan etkinliktir. Kısaca tarih, insan yani öznenin eseri olduğu ölçüde, öznenin yadsıyıcı, olumsuz emeğinin dönüştürdüğü, ürettiği bir süreçtir. Tarihi, özneye özgü emek, olumlu olumsuzluğun emeği üretir. Bu bağlamda “tarihsizlik”, özneye özgü emeği gerçekleştirememek, olumsuzluğa katlanamamak, kendini yadsıyamamak, kendini yadsıyarak kendini yukarı çekememek anlamına gelir. Başka bir deyimle tarihsiz toplum, olumsuzluğun,

⁵⁷ Hemen belirtmem gerekir: bu yaklaştırma ne basit biçimde Marx’ın Hegel’ci olduğunu ispatlama alıştırması ne de Avrupa merkezci yorumunu dünyanın tümü için geçerli olduğunu dayatma biçiminde anlaşılmalıdır. Aşağıda açıklamaya çalışacağım gibi, “olumsuzluk” konusu bilincin en derin katmanlarında yer alan temel bir inancın belirlediği bir konu.

⁵⁸ Özellikle Hegel’in aşırı soyutlamaya yatkın tutumu konusundaki eleştiriler.

⁵⁹ Marx, 1844 ; s.533. Bu önermenin önemi üzerine bkz. Kostas Axelos, 1961, s.90

⁶⁰ Bu konuda bkz. Nancy, 1973 ; Hegel, 2026, dipnot 54, s.60, 132-33

⁶¹ Ege 2006, « Diyalektik » maddesi

⁶² Ege, 2018b

⁶³ Arapça *zât* ذات

⁶⁴ Arapça *cevher* جوهر bkz. Hegel, 2026, dipnot 14, s.43, 124-125

⁶⁵ Arapça *صورة* صورة

salt kendini yitirmek değil, kendini bir biçimiyle ortadan kaldırarak kendini aşmayı sağlayan bir devinim olduğu bilincine erişememiş toplumdur. Marx’ın 1853’te Hindistan’la ilgili yargısı bu bağlamda yorumlanabilir. Hindistan, daha genel olarak Asya, daha genel olarak da Avrupa dışı toplumlar kendilerine karşı çıkmasını bilemeyen, kendilerini yadsıma gücünden yoksun, olumsuzluktan korkan toplumlardır; olumlu olumsuzluğun bilincine varamamış toplumlar. Avrupa toplumu ise, tarihi, daha doğrusu tarihselliği gerçekleştirmeyi başarmış, kendini tarihselleştirmeyi başarmış, olumsuzluktan korkmamayı öğrenmiş toplumdur; kendini elden çıkarmayı, kendini yok ederek kendini yükseltmeyi bilen toplum.

Ancak, ‘olumlu olumsuzluğun bilincinde olma’ deyi mi yan iltıcı olabilir. Sorun bu devinimin bilincinde olmak değil, bu devinimi olanaklı kılan koşulları sağlayıp sağlayamama sorunudur. Kapitalizm sorunsalı bu bağlamda gündeme gelir. Kapitalizm, Avrupa’da, olumlu olumsuzluğun koşullarını sağlayan üretim etkinliğidir. Emekçiyi, emek gücünü insafsızca sömürür, “üretim istemiyle üretim” (*production um der production willen*)⁶⁶ mantığının yönetiminde durmamacasına üretir, ürettiğiyle asla yetinemez. Kapitalizmin etkinliği, bu anlamda, olumsuzun emeğine eşitir. Olanı, ürettiğini, üreticisiyle birlikte, yadsır, yok eder; ancak bu yadsıma sürecinde, “bilincinde olmadan”, üretim araçlarının, daha önceki üretim biçimlerinde hayal bile edilemeyecek düzeylerde gelişmesini sağlayarak ışıklı bir geleceğin koşullarını hazırlar⁶⁷.

5. SONUÇ YERİNE

Görüldüğü gibi bu tür bir yorum içinde, sorgulanan konu, basit bir biçimde, tek çizgili/çok çizgili tarihsel gelişim konusu değildir. Diyalektik devinim mantığı, başka bir deyimle, yadsıyan, saklayan, yükselten *Aufhebung* mantığı açısından yaklaşıldığında, tarihlilik/tarihsizlik ayırımı, olaylar tarihi düzeyinde varılan şu ya da bu tarihsel evrim kuramı sorunu, hatta, daha da ileri giderek konuşacak olursak, herhangi bir tarih kuramı sorunu değildir. Sorunun *varoluşsal* düzeyde, yani devrim iradesinin üzerinde yükseldiği temel inanç düzeyinde irdelenip anlaşılmaya çalışılması gerekir. AÜT üzerine sürdürmeye çalıştığım sorgulama boyunca, Marx’la Engels’in, genel olarak da devrim istencinin Asya’ya, daha genel olarak *öteki* topluma bakışlarının basit bir biçimde, *öteki*’yi inkâr etme, yok sayma, küçümseme kavramlarıyla irdelenmeyeceğini, sorunun çok daha derin, metafizik diyebileceğimiz düşünce ve inanç katmanlarında yer aldığı kanısına vardım. Sorun, gözüme, bizim dünyamızı dönüştüren olumsuzun emeğini tanımayan toplumları olumlu biçimde anlayamama, kavrayamama sorunu biçiminde görünür oldu. Olumlu olumsuzluğu tanınamamış toplumların işe, *bizim gibi*, kendilerini yok ederek başlamaları gerektiği inancının sorgulanması gerektiğine inandım. *Biz* kendimizi yadsıyarak, yok ederek, kendimizi aşmasını bildik; daha doğrusu, *kapitalizm*, bizim *ideolojimizi* hiçe sayarak, kendi dünyamızda, alışkanlıklarımızla, törelerimizle, değerlerimizle, inançlarımızla, kısaca kültürümüzle yaşamayı dileyen *bizi* acımasızca yadsıyıp yok ederek daha yüksek bir üretim biçiminin koşullarını hazırlıyor, kendimizi aşmamızı (*Aufhebung*) sağlıyor. Kapitalizmin küreselleşmesiyle *öteki* de, istesin istemesin, bu olumsuzluktan geçmek zorunda; “olumlu olumsuzluk”u tanımak zorunda.

Marx, yaşamının sonlarına doğru, bu çalışmanın sınırları içinde çok kaba biçimde özetleyerek (dolayısıyla indirgeyerek) dile getirmeye çalıştığım devrimci diyalektiğe, başka bir deyimle *Aufhebung* mantığına mesafe alıyor⁶⁸. Devrimci diyalektiğin, son çözümlemede Hegel’ci mantığına, yani esenliğe, zorunlu olarak, kapitalizmin olumsuzluktan geçerek erişilebileceği inancına şüpheyile bakıyor, bu mantığın bir “maymuncuk” gibi işletilmesini çok sert dille eleştiriyor. Bu eleştiri, Tarihin ille de olumsuzun emeğiyle oluşan bir süreç değil, olumludan olumluya geçiş biçiminde de oluşan bir süreç olabileceği varsayımını içeriyor. Marx, toprakta ortak mülkiyeti içeren Rus komününün olumluluğundan, toprağın ve tüm üretim araçlarının “toplumsal mülkiyet”e evrildiği olumlu bir topluma geçilebileceğinden söz ediyor. Ancak, Marx’la Engels’in, *Alman İdeolojisi*’nde ödün vermez bir gerçekçilikle gözlemledikleri, kapitalist üretim biçiminin hiçbir engel tanımadan kürenin tümü üzerinde egemenlik kurmaya yönelik devinimini her gün biraz daha somut biçimde gözlemleyen ve yaşayan devrimci

⁶⁶ Ege 2018b, s.86

⁶⁷ Bu inanç en güçlü ve çarpıcı ifadelerinden birini Marx’la Engels’in 1848 *Komünist Parti Manifestosu*’nda bulur.

⁶⁸ Daha sabırlı bir sorgulama için Ege 2018c

bilinçlerin, Marx’ın durulmuş, dinmiş, sükûnet bulmuş bilincine özenmelerini beklemek gerçekçi bir beklenti olabilir miydi? *Aufhebung* mantığından o denli kolay kurtulunabilir miydi?⁶⁹.

KAYNAKÇA

- ALTHUSSER Louis & BALIBAR Etienne (1970), *Lire Le Capital*, Paris
- ALTHUSSER Louis (1973), *Pour Marx*, Paris. Ed. François Maspéro
- AXELOS Kostas (1961), *Marx penseur de la technique*, Paris, Union Générale d’Editions, Coll. 10/18, T.II
- BATAILLE George (1955), ”Hegel, la mort et le sacrifice”, *Deucalion*, n°5, “Etudes hégéliennes”, Neuchatel, s.21-43
- BERNIER F. (1670-71), *Voyages contenant la description des états du Grand Mogol, de l’Indoustan, du Royaume de Cachemire, etc.*, Paris, Imprimé aux frais du Gouvernement pour procurer du travail aux ouvriers typographes, Août 1830
- <http://books.google.fr/books?id=iroRAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>
- BONNAUD Robert (1989), *Le système de l’histoire*, Paris, Fayard
- CARRERE D’ENCAUSSE Hélène & SCHRAM Stuart (1965), *Le marxisme et l’Asie 1853-1964*, Librairie Armand Colin
- CENTRE D’ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (1970), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Paris, Editions sociales,
- CENTRE D’ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (1974), *Sur le mode de production asiatique*, Paris, Editions Sociales
- CHAMLEY Paul (1963), *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz.
- DERRIDA Jacques, 1967, « De l’économie restreinte à l’économie générale – Un hegelianisme sans réserve », in *L’écriture et la différence*, Seuil, Col. « Tel Quel », s.369-407 ; Türkçe çeviri : Ragıp EGE, « Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye – Sakınımsız Bir Hegelcilik », in *Gece Yazısı*, Edebiyat Dergisi, Sel Yayıncılık, 2005/7, s.180-236
- DİVİTÇİOĞLU Sencer (1966), « Modèle économique de la société ottomane (les XIV^e et XV^e siècles) », *La Pensée*, n°144, Avril, pp.83-92
- DİVİTÇİOĞLU Sencer (1967), *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul Üniversitesi Yayınevi
- DİVİTÇİOĞLU Sencer (1967b), « Essai de modèles économiques à partir du M.P.A. », *Recherches Internationales* 57-58, pp.277-293
- EGE Ragıp (1979), *La signification du thème de stagnation caractérisant le 'Mode de Production Asiatique' dans la conception marxiste de l’histoire*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université Louis Pasteur, Strasbourg
- EGE Ragıp (1991), “Faut-il revenir sur le concept de 'Mode de Production Asiatique'”, *Economies et Sociétés*, Série Économia, PE n°15, pp.225-241

⁶⁹ Bu soru ilk tezinden bu yana sürekli kendime sorduğum soru olmuştur.

EGE Ragıp (1999), “The New Interpretation of Steuart by Paul Chamley”, *The Economic's of James Steuart*, Ed. Ramon TORTAJADA, s.84-101

EGE Ragıp (2006), « Derrida Jacques », « Diyalektik », « Dolayım » maddeleri, in *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Ed. Ahmet Cevizci, Uludağ Üniversitesi, « E-babil » Yayınları, 4. Cilt, « D » harfi, s.181-194; 576-591; 690-697.

EGE Ragıp (2012), “Friedrich Engels: the architect of Marxism as a ‘science’”, in *Macroeconomics and the History of Economic Thought. Festschrift in honour of Harald Hagemann*, Edited by Hagen M. Krämer, Heinz D. Kurz, and Hans-Michael Trautwein, Routledge, s.64-77

EGE Ragıp (2014), “Pertinence et limite du concept de ‘mode de production asiatique’ dans l’espace ottoman”, in *ANATOLIE De l’Adriatique à la Caspienne Territoires, politiques, sociétés*, Dossier “Configurations économiques dans l’espace post-ottoman”, sous la direction de Deniz AKAGÜL, n°5, CNRS Editions, Paris, s.147-168

EGE Ragıp (2018a), « Réflexions sur l’hypothèse de la ‘naturalité’ de l’origine humaine. Une relecture de Marx et d’Engels », in *Revue d’histoire de la pensée économique*, n°5, Classiques Garnier, 159-178

EGE Ragıp (2018b), « Hegel’den Marx’a: ‘Olumsuzun emeği’ », in *Yıldız Social Science Review / Dergi Park*, Volume 4, Issue 2, s.79-82

EGE Ragıp (2018c), « Marx ve Zamansallık Sorunu. Marx’ı Feuerbach’la Yeniden Okumak », in *İktisat ve Tarih, Derleyenler : Derya GÜLER AYDIN, Hüseyin ÖZEL, Siyasal Kitabevi*, 2020, s.131-144

EGE Ragıp (2020), « Friedrich Engels : Devrimle Bilimi Özdeşleştiren Düşünür », in *Praxis. Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 54, s.299-320

EGE Ragıp, (2026), « Giriş », in Wilhelm Friedrich Hegel, *Ruhun Fenomenolojisine Önsöz çevirisi*, İletişim Yayınları, s.7-17

ENGELS Friedrich (1884), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgans des Staats*, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Band 21,5, 1962, s.25-173

http://www.mlwerke.de/me/me21/me21_025.htm

HEGEL G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1973

HEGEL G.W.F. (1807, 2026), *Ruhun Fenomenolojisi’ne Önsöz. Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, Çev. Ragıp EGE, İletişim Yayınları, 2026

KOJEVE Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1971; Türkçe çeviri: Selahettin HİLAV, *Hegel Felsefesine Giriş*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000

LEVI-STRAUSS Claude (1958, 1963), *Anthropologie structurale I, II*, Paris Plon, 1973, 1974

LOWIE Robert Harry (1920), *Primitive Society*, New York, Horace Liveright

MARX Karl (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin, Dietz Verlag, 1976

<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm>

MARX Karl (1853), “The Future Results of British Rule in India”, *New York Daily Tribune*, August 8, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/07/22.htm>

MARX Karl (1857-58), « Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen », in *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band I, Teil 2, Berlin, Dietz Verlag, 1976-81
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Marx,+Karl/Formen,+die+der+kapitalistischen+Produktion+vorhergehen>

MARX Karl (1859), *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 13, 1961, s.3-160

http://www.mlwerke.de/me/me13/me13_003.htm

MARX Karl (1867), *Das Kapital Buch I*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 23, 1962, s.11-802; Fransızca çeviri 1875: *Le Capital*, Maximilien Rubel’ce gözden geçirilmiş Joseph Roy çevirisi, in *Marx. Economie I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1965, s.543-1406

http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm

MARX Karl (1877), « Réponse à Mikhaïlovski », in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, s.1552-1555

MARX Karl (1881a), “Réponse de Marx à Véra Zassoulitch”, in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, s.1557-1558

MARX Karl (1881b), “Brouillons de la réponse de Marx à Véra Zassoulitch”, in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, s.1558-1573

MARX Karl (1894), “Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate”, in *Das Kapital Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 25, 1983, s.221-276; Fransızca çeviri (Michel Jacob, Maximilien Rubel, Suzanne Voute), “Loi de la baisse tendancielle du taux de profit”, in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, 1968, s.1000-1047

http://www.mlwerke.de/me/me25/me25_251.htm#Kap_15_III

MARX Karl & ENGELS Friedrich (1846), *Die deutsche Ideologie*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 3, s. 5-530

http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm

MARX Karl & ENGELS Friedrich (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 4, 1974, s.459-493

<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1848/manifest/index.htm>

MARX Karl & ENGELS Friedrich *Briefe* (1852, 1853), *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Institut Für Marxismus-Leninismus Beim ZK DER SED, Berlin, Dietz Verlag, 1963, Band 28

https://marxwirklichstudieren.files.wordpress.com/2012/11/mew_band28.pdf

MORGAN Lewis Henry (1877), *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Cleveland and New York, Meridian Books, 1963

NANCY Jean-Luc (1973), *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Editions Galilée

PARAIN Charles (1974), “Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique”, in *Sur le “mode de production asiatique”*, Centre d’Etudes et de Recherches Marxistes, Paris, Ed. Sociales, s.279-284.

RUBEL Maximilien (1947), “Karl Marx et le socialisme populiste”, in *La Revue Socialiste*, Mai. https://www.marxists.org/francais/rubel/works/1947/rubel_19470500.htm

RUBEL Maximilien (1954-1969), *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, Klincksieck, 2016

RUBEL Maximilien (1965), “Chronologie” in *Marx. Economie I*, Paris, Gallimard, Pléiade, s. LVII-CLXXVI

RUBEL Maximilien (1968), “Notice” pour “La commune rurale et les perspectives révolutionnaires en Russie”, in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, Pléiade, s.1551-1552

RUBEL Maximilien (1974), *Marx critique du marxisme. Essais*, Paris, Payot

STALIN Joseph (1938), *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, https://www.pcrf-ic.fr/IMG/pdf/materielisme_dialectique.pdf

STEUART James (1767), *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy : being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations*, 2 vols, London, Ed. A. MILLER and T. CADELL, 1967

VIDAL-NAQUET Pierre (1964), “Karl Wittfogel et la notion de mode de production asiatique”, (Wittfogel’in kitabının Fransızca çevirisine Vidal-Naquet’nin yazdığı « Önsöz »), in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Histoires Flammarion, 1990, s.267-317

WITTFOGEL Karl (1931), *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, Versuch der wissenschaftlichen analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, Leipzig, Hirschfeld Verlag

WITTFOGEL Karl (1957), *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven and London, Yale University Press, 1963 ; Fransızca çeviri, *Le Despotisme oriental. Etude comparative du pouvoir total*, Paris, « Arguments » Les Editions de Minuit, 1964-1977

ZASSOULITCH Vera (1881), « Lettre de Véra Zassoulitch à Marx », MARX Karl (1881), “Réponse de Marx à Véra Zassoulitch”, in *Marx. Economie II*, Paris, Gallimard, Pléiade, s.1556-1557