T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

MARX'IN DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM

OLKAN SENEMOĞLU
13716013

TEZ DANIŞMANI:
PROF. DR. ÖMER ÇAHA

İSTANBUL
2016

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI
DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

MARX'IN DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM

OLKAN SENEMOĞLU
13716013

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 31.05.2016
Tezin Savunulduğu Tarih: 21.08.2016

Tez Oy Birliği/Oy çokluğu ile başarılı bulunmuştur.

	Unvan Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Ömer CAHA	
Tik Üyesi:	Doç. Dr. İsmet Akça	
Tik Üyesi:	Prof. Dr. Nekar Berat Özipek	
Jüri Üyeleri:	Prof. Dr. Serpil Gakır	
Jüri Üyeleri:	Prof. Dr. Ester Reyhan	

İSTANBUL

2016

ÖZ

MARX'IN DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM

Olkan Senemoğlu
Mayıs, 2016

Bu çalışma Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun siyasal düşüncesindeki yerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda konuyla ilgili literatür karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Marx'ın fikirlerine geçmeden önce onun düşünce tarihinde nerede durduğunu belirlemek için, Marx'a kadarki süreçte ön plana çıkan bir çok düşünürün insan, insan doğası ve toplum anlayışına değinilmiş ve bu düşünürlerin fikirleri Marx'ın fikirleriyle karşılaştırılmıştır. Çalışmamız bizi, Marx'ın her şeyi ekonomiyle açıklayan bir tür determinist düşünür olmasından çok, "şey"lerin görüntülerinden ziyade, onların ilişkiler içinde almış oldukları biçimlerden hareketle analizler yaptığı tespitine ulaştırmıştır. Çalışmamızda ulaşmış olduğumuz sonuçlar ana hatlarıyla şunlardır: İnsan kendi geçim aracını üretmesi yoluyla hayvanlıktan ve yabanıl durumdan çıkmıştır. İnsanın doğayla ilişkisi bir efendi ilişkisi değil aksine, organik bir bağ etrafında ortaya çıkan bir ilişkidir. Bu anlamda Marx'a göre toplum insanın ikinci doğasıdır. İnsan, toplum aracılığıyla kendini ortaya koyar. İnsanın yapmakta olduğu etkinlik onun antropolojik doğasını ortaya koyarken, insan yapıp ettikleriyle bu doğayı dönüştürebilmektedir. Bu anlamda iş bölümünün olmadığı, bireyin bütün üretim sürecine hakim olduğu ve üretimin toplum tarafından düzenlendiği bir toplumda, birey, birey olarak kendisini gerçekleştirebilir ve böylece insanın çok yönlü gelişimi mümkün olabilir. İnsanın doğal bir tarihe ve tarihsel bir doğaya sahip olduğu fikri Marx'ın bütün düşünce sisteminin temelinde yer almaktadır. Bu anlamda komünist toplumun Marx tarafından, kapitalist topluma benzemez biçimde insanın özgürce gelişebildiği, bundan da önemlisi bireyin özgürce gelişiminin bütün toplumun özgürce gelişiminin ön koşulunu sağlayan bir toplum olarak düşünüldüğü görülmektedir. Marx'ın insan doğası ve topluma dair getirdiği açıklamalar onun hayalindeki komünist toplumun gerekçelendirilmesi için ön açıklamalar olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Marx, İnsan, Birey, İnsan Doğası, Toplum, Komünist Toplum, Devlet, Özgürlük, Doğa.

ABSTRACT

HUMAN NATURE AND SOCIETY IN MARX'S THOUGHT

Olkan Senemoğlu
May, 2016

This study focuses on Marx's understanding of human nature and society. But since some other concepts peculiar to Marx are directly related with our subject and let our explanations vague if not explained will also be included into the discussion; several issues such as civil society, state, private property and division of labour are found among these other concepts. As this study turns towards Marx's thought, the literature developed after Marx was subjected to assessment only in the last chapter of the study. Before turning to Marx's ideas, to be able to position him in the history of thought, the conceptions of human, human nature and society of many prominent thinkers until Marx's emergence was mentioned and their ideas was compared with that of Marx in the last chapter of the study. Our study led us to arrive at the conclusion that contrary to an image of a deterministic Marx who explains everything with economic level, Marx makes his analysis with reference not to the appearances of things but to the underlying relations within which things situates themselves. In this context one chapter is allocated to present the peculiarity of Marx's methodology to embrace for his method of analytic process. By mentioning to the difference of Marx's materialism with other materialisms, it has been reached to the fact that his ideas should be taken into account distinctively from his contemporaries or other materialists. Accordingly it has been reached to the fact that his views on human nature and society was quite distinctive not to match any thinkers of his time. On the other hand, these were the other outcomes which we came up with: According to Marx, society is the second nature of human beings. One reveals himself/herself through society. One's activities reveals his or her anthropological nature. In this sense it was mentioned that a society in which there exists no division of labour and in which society becomes the sole organizer of the production with individuals having a capacity to control the whole production process, one can realize himself/herself and thereby the multi-faceted development of human can become possible. The fact that the idea of human being has a natural history and a historical nature is underlying Marx's whole system of thought was aimed to be demonstrated. In this sense, unlike capitalist society communist society is the one human can freely develop, more importantly, it has been underlined that it was a society in which has been thought as an individual's free development can provide the conditions for the free development of the whole society. It has been noted that the explanations about human nature and society offered by Marx are the initial statements for the justification of his dreams of a communist society.

Key Words: Marx, Human Being, Individual, Human Nature, Society, Communist Society, State, Freedom, Nature.

ÖN SÖZ

Bu tez çalışması akademik olarak varlığını kesinlikle Prof. Dr. Ömer Çaha'ya borçludur. Bir doktora öğrencisinin ihtiyacı olabilecek her şeyi, nezaketi ve entelektüel birikimiyle karşılayan tez danışmanım Saygıdeğer Prof. Dr. Ömer Çaha'ya sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Hala, teorisinden hareket ederek kendinden çok sonraları bile teorik analiz yapmama olanak tanıyan, aydınlık evrenini hiç sakınmadan bize sunduğu için Karl Marx'ın anısına sonsuz saygılarımı sunuyorum.

Bu tez çalışmasının yazarı bir kişiye daha borçludur. Bütün bir çalışma sürecinde ihtiyacım olan maddi ve manevi bütün ihtiyacımı karşılayan; destek, motive ve önerileriyle çalışma sürecini katlanır kılan, varlığıyla varlığımı onaran hayat yoldaşım, değerli dostum İlknur Meral Senemoğlu'na sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Bir yazma sürecinde ihtiyaç duyulacak birçok şeyi sunarak, bir yapıyı, yazmayı kolaylaştıran bir mekana dönüştüren İSAM emekçilerine teşekkürlerimi sunuyorum. Bütün eğitimim boyunca emeği olan bütün Hocalarıma, teklifimi geri çevirmeyip vakitlerini ayıran jüri üyelerim Prof. Dr. Ester Ruben, Prof. Dr. Bekir Berat Özipek ve Doç. Dr. İsmet Akça'ya ve özellikle bütün bir doktora süreci içinde dersini alıp kendisini tanımamdan itibaren olumlu motivasyonlarıyla destek olan ve her defasında yanından daha güçlü ayrıldığım Prof. Dr. Serpil Çakır'a emekleri için teşekkür ediyorum.

Okumamı Türkçe yapmama olanak tanıyan tüm yayınevlerine, içine düşmüş olduğumuz yabancılaşma ve yok olma sürecini yeni bir insan doğası ve toplum anlayışıyla aşmaya uğraşan, sömürünün çok gerilerde kaldığı ve sisteme özgü bütün çelişkilerin aşıldığı bir dünyayı arzulayan herkese sonsuz saygılar.

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖN SÖZ ..... **v**
İÇİNDEKİLER ..... **vi**
KISALTMALAR ..... **viii**

1. GİRİŞ **1**

2. AYDINLANMA ÇAĞI ÖNCESİ SİYASAL DÜŞÜNCEDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM **17**

2.1. Antik Yunan Düşüncesinde İnsan Doğasına İlişkin Tartışmalar 17
2.2. Hıristiyanlık ve Ortaçağ Düşüncesinde İnsan Doğası 31
2.3. İslam ve İslam Felsefesinde İnsan Doğası 39
2.4. Rönesansla Birlikte Değişen İnsan Doğası Algısı 46

3. AYDINLANMA ÇAĞI SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM **61**

3.1. Aklını kullanan İnsan: Eleştiriler ve Savunular 61
3.2. Aydınlanma Sonrası, İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı 85

4. MARX'IN BİYOGRAFİSİ VE METODOLOJİSİ **95**

4.1. Marx'ın Biyografisi 95
4.2. Marx'ın Metodolojisi ve Felsefesi 101
4.2.1. Felsefe ve Bilim 102
4.2.2. Diyalektik Yöntem, Maddecilik ve İdealizm 106
4.2.3. Marx'ın Diyalektik Anlayışı 119
4.2.4. Tarih Felsefesi 122
4.3. Marx'ın Düşüncesindeki Temel Kavramlar 127
4.3.1. Üretim 128
4.3.2. Üretici Güçler 130
4.3.3. Üretim İlişkileri ve Üretim Biçimi veya Tarzı 133
4.3.4. Üretken Emek 134

5. MARX'IN İNSAN DOĞASI ANLAYIŞI **135**

5.1. Yabancılaşma 136
5.1.1. Çalışma ve Yabancılaşma 139
5.1.2. İnsan'ın Kendine Başkalaşması Olarak Çalışma veya Kendini Kendine Yabancılaştırma 141
5.2. İnsanın İnsanla ilişkisi ve Çalışma: İnsanın Antropolojik Doğası 143
5.3. Kapitalist Toplumda İnsan 145
5.3.1. Para, Özel Mülkiyet ve Emek: Bireylerin Dolaylı İlişkisi 145
5.3.2. İş Bölümü, Mülkiyet ve İnsan 148
5.3.3. Meta, Fetişizm ve İnsan 151

5.4. Doğa ve İnsan 156
5.4.1. Çalışma, Doğa ve İnsan: Kendi Doğasını Değiştiren İnsan....156
5.4.2. Doğa, Bilinç ve İnsan 159
5.5. Hayvan ve İnsan....162
5.5.1. Kendi Geçim Aracını Üreten Hayvan: İnsan 163
5.5.2. Türsel Bir Varlık Veya Bir Tür Varlığı Olarak İnsan 168
5.6. Doğal bir Tarihe, Tarihsel Bir Doğaya Sahip Olarak İnsan 174
6. MARX'IN DÜŞÜNCESİNDE TOPLUM 182
6.1. Marx'ın Toplum Anlayışının Ana Hatları....182
6.1.1. Toplum'un Tarihsel Açıklaması 184
6.1.2. Ekonomik Üretim Biçimiyle Koşullanan Toplum 188
6.1.3. Mülkiyet ve Devlet, Hukuk ve İdeoloji 190
6.2. Kapitalist Toplum....195
6.2.1. Emek 196
6.2.2. Üretim, Emek, Toplum ve İnsan 198
6.2.3. Değişim-Değeri ve Birey ile Toplumsal İlişki 201
6.2.4. İşbölümü, Sınıf ve Toplum 205
6.2.5. Üretim ve Emek Süreci ile Kafa ve Kol Emeği 209
6.3. Sivil Toplumla Devlet Bağlamında Hegel ve Marx....213
6.4. Din, Toplum ve İnsan....219
6.4.1. İnsanın Bir Özgürleşme Biçimi Olarak Din Eleştirisi....219
6.4.2. Din ve Politik Özgürleşme....222
6.5. Alternatif Bir Toplum Anlayışı Olarak Marx'ın Düşüncesi 225
6.5.1. Komünist Toplum....226
6.5.2. Komünist Toplum ve Toplumsal İnsanlık Olarak Marx'ın Hayali....230
7. GENEL DEĞERLENDİRME: MARX'IN MİRASI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ YERİ 236
7.1. Siyaset Teorisinde İnsan Doğası Tartışmaları ve Marx 236
7.2. Marx'ı Değerlendiren Bazı düşünürler Üzerine 254
7.2.1. Tom Rockmore'un Marx Okuması....254
7.2.2. Jon Elster ve Marx'ı Anlamak'ı 260
7.2.3. Sean Sayers'in Marx'ın Anlayışına Dair Çıkarımları 267
7.3. Marx'ın Mirası....274
7.3.1. Bireyin Durumu....274
7.3.2. Devlete Karşı Toplum....284
7.3.3. Marx'ın Düşüncesinde Özgürlük....286
8. SONUÇ 297
KAYNAKÇA....307
ÖZ GEÇMİŞ 315

KISALTMALAR

TÜBA : Türkiye Bilimler akademisi.

ve diğ. : Ve diğerleri.

ed. : Editör.

çev. : Çeviren/çevirenler.

bs. : Basım.

Bkz. : Bakınız.

MEW : Marx-Engels-Werke

S : Sayı

C : Cilt

v.b. : Ve benzeri

1. GİRİŞ

Bu çalışmanın konusunu, Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışı oluşturmaktadır.

Marx'ın doğrudan insan doğasını ele alan bir çalışmasının bulunmaması ve insan doğası tartışmasını ele aldığında da çok özenli olmaması, onun insan doğası fikirlerini araştıranlar için epey zorlu bir süreç doğurmaktadır. Fakat insandan her bahsettiğinde veya bireyin görünümünün altında neyin yattığını irdelemeye giriştiğinde, onun insan doğası anlayışı daha görünür bir hal almaktadır. Fakat bunu yapmak da başka sorunlara kapıları aralamaktadır. Marx'ın doğrudan bir insan doğası tartışması yapmamış olması, onun bu konudaki düşüncesinin dolaylı bir ele alınışını zorunlu kılmaktadır. Böyle olunca da Marx'ın bütün bir külliyatının arasında gidip gelmek, aslında birbirinden çok bağımsızmış gibi görünen, örneğin özel mülkiyet, iş bölümü vb. gibi, kavramsallaştırmalarını ele almayı onları didik didik etmeyi, kavramları arasında bağlantılar kurmayı gerekli hale getirmektedir.

Marx'ın insan doğası ve topluma dair fikirlerini tartışmadan önce onun yöntemine dair çıkarımlarını ele almak gerekiyordu. Marx'ın genel olarak insan doğasını ve toplum anlayışını ele almaya olanak verecek şekilde, yöntemini veya felsefesini ele alan kapsamlı bir çalışma yapılmış olsaydı elbette belki de böyle bir bölüme ihtiyaç olmayacaktı, ancak ne yazık ki böyle bir bakış açısıyla ele alınmış işlevsel bir çalışma bulunmamaktadır. Diğer taraftan Marx'ın kimi kavramları da yine konuya açıklık getirmesi nedeniyle ele alındı. Bu anlamda çalışma sadece Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışına değil, onun metodolojisine de odaklanmıştır. Ayrıca Marx'ın bazı kavramlarının açıklanmasına girişilmiştir. Fakat bu kavramları baştan sona Marx'ın teorisini kapsayan bütün boyutlarıyla ele almaktan çok konumuza açıklık getirecek kadarıyla açıklanmıştır. Ayrıca bazı kavramlarda -örneğin devlet, özel mülkiyet kafa ve kol emeği vb. gibi kavramlar- doğrudan konumuzla bağlantılı olduğu için Marx'ın metodolojisinin içinde değil de ana bölümlerde ve uzun uzun ele alınmıştır.

Bu çalışmada bazı tartışmalar göz ardı edilmektedir. Örneğin "Marx'ın fikirleri bir süreklilik arz etmez" veya "şu konuyu Marx yeteri kadar açmamıştır" gibi

varsayımlar önemsenmedi, zira ele alınan konuyu ne kadar açmışsa o kadarıyla yetinmek, üzerine bir şeyler eklenebiliyorsa bir katkı sunmak ve Marx'ın sunmuş olduğu kısmın daha iyi nasıl anlaşılabileceğini düşünmekten daha iyi bir yol izlenemez.

Çalışmada kaçınılan veya göz ardı edilen başka şeyler de var: Mümkün olduğunca Marx'a ve birincil kaynağa atıfla konular ele alınmaya çalışıldı. Çünkü Marx da diğer birçok düşünürde olduğu kadar istendiğinde rahatlıkla spekülasyona yol açacak şekilde ele alınabilir. Bundan dolayı, Marx'ın düşünceleri Marksizm'den ve Marx üzerine yazan yazarlardan ayrılarak ele alınmıştır. Zira daha ne olduğu belli olmayan bir Marksizm yığınıyla karşı karşıyayız. Bundan dolayı tüm bu yığından "değerlendirme" bölümüne kadar uzak duruldu. Fakat bu, Marx'ın görüşlerini olduğu gibi ele alıp, çalışmaya taşındığı anlamına gelmez. Bütün bir çalışma boyunca, mümkün olduğunca bir açıklanması ve çeşitli örneklerle bir serimlenmesi yapılmaktadır. Ayrıca yine Marksizm'den ayrılan bir Marx okuması, hala modern düşünce geleneğini derinden etkileyen bir düşünür ve onun hala anlaşılmaya muhtaç teorilerinin daha iyi anlaşılmasına olanak vereceği düşünüldüğü için böyle bir yol izlenmiştir.

Hiçbir filozof kendi ardıllarının onun hakkında ne dediğiyle ele alınamayacağı gibi, Marx da ardılları veya Derrida'nın nitelendirmesiyle "mahdum"larının ne dediğinden hareketle ele alınmamalıdır. Tabi ki bunu söylemiş olmak Marx'ın ardıllarının veya kendini Marksist olarak konumlandıran düşünürlerin boş çabalar içerisinde olduğunu söylemek anlamına gelmez.

Bu çalışma diğer bir zorluğu daha içermektedir: O da ele almış olduğu konu itibariyle ortaya çıkmaktadır. Çünkü Marx ve insan doğası tartışmaları, şimdi olduğu gibi geçmişte de gündem olmuştur. Zira uzun yıllar Marx'ın bir insan doğası fikri ileri sürmediği veya bir insan doğası ileri sürmüşse bunun Marx'ın tarihsel maddeciliğiyle uyuşmasının olanaksız olduğu yönünde ciddi tartışmalar bulunmaktadır. Neyse ki çok kapsamlı olmasa da Geras, kendi çalışmasında[1], Marx'ın bir insan doğası fikrine sahip olmadığı yönündeki efsanenin iyi bir reddiyesini vermiş ve bugün bu konuyu tartışırken, tekrar bu -Marx'ın insan doğası fikrine sahip olmadığı yönündeki- soruyu ele almadan ilerleme şansı vermiştir. Fakat

[1] Norman Geras, **Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi**, çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan, 2. bs. (İstanbul: Birikim Yayınları, 2011), 65-93.

yine de en son bölümde Marx'ın insan doğası anlayışının onun yöntemiyle nasıl bir bağlantı içerdiği ortaya konulmaktadır. Burada gözden kaçırılan nokta bir düşünürün ele aldığı konu, durum veya kavram neyse, düşünürün doğrudan ele aldığı tüm bu "şey"ler üzerinden bir spekülasyona uğratılamayacağıdır. Çünkü insan doğası tartışmaları öyle bir hal almıştır ki, geldiği noktada, "bir insan doğası fikri ileri sürmek bir düşünürü idealist yapar" gibi bir kanı bile ortaya çıkmıştır. Örneğin Althusser, "İnsanın evrensel bir özü vardır", "Bu öz, gerçek özneler olan ve 'tek tek ele alınan bireyler'in özniteliğidir" gibi iki çıkarımdan hareketle şuraya ulaşır veya şu eleştirisini ortaya koyar:

> "Bu iki postula tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmazdır. Ancak bu postulaların, varlıkları ve birlikleri, dünyanın ampirist-idealist bir kavranışını varsayar. İnsanın özünün evrensel öznitelik olması için, gerçekten de, mutlak veriler gibi somut özneler'in var olması gerekir: Bu da bir özne ampirizmi içerir. Bu ampirik bireylerin insan olması için, bunların her birinin kendi içinde tüm insani özü, fiilen olmasa da en azından ilke olarak taşıması gerekir: Bu bir öz idealizmi'dir. Öznenin ampirizmi, demek ki, özün idealizmini içerir; özün idealizmi de öznenin ampirizmini içerir. Bu ilişki, kendi 'karşıtı' -kavramın ampirizmi- içinde öznenin idealizmine dönebilir. Bu tersine dönme, sabit kalan bu sorunsalın temel yapısına uyar."[2]

Bu noktaya iyice değinerek açıklamak gerekiyor. Bir filozofun idealist olup olmadığını veya kendi yöntemiyle, ele aldığı konunun örtüşüp örtüşmeyeceğini, hemen ve sadece filozofun kavramları üzerinden ele almak imkansızdır. Çünkü bir toplum anlayışından veya bir insan anlayışından bahsedip de hem idealist, hem metafizik bir anlayış, hem düalist v.b bir sürü düşünür bulunabilir. Düşünürleri idealist veya metafizikçi yapan şey ele aldıkları konu, kavram veya daha genel anlamda tartıştıkları şey değildir. Bir kişinin Tanrıdan bahsetmesi onu Tanrı inanışına sahip bir birey yapmadığı gibi, bir filozofu da ele aldığı konu belirleyemez. Bir filozof tartıştığı kavramın ve durumun dışında değildir ama bunlara da indirgenemez ve indirgenmemelidir.

Peki, belirleyici olan şey nedir? Bir filozofun ne tür bir filozof olduğunu belirleyen şey, onun ele aldığı konuyu açıklama biçimidir. Onun için Hegel devletten bahsetse de bir idealist filozoftur veya Platon insanların bir toplumda nasıl bir düzen içinde çalışmaları gerektiği yönünde fikirler ileri sürsede Hegel ile aynı konumdadır. Benzer biçimde aydınlanma çağı dehası, Locke kimi yerde Tanrı'dan bahsetse de bir maddecidir v.b.. Bundan dolayı bu çalışmada Marx'ın tarihi ve devleti ele alma biçimi gibi insan doğası ve insanı da ele alma biçiminin ve onları açıklama şeklinin,

[2] Louis Althusser, **Marx İçin**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 277.

onun kendine özgü maddeciliğine bir halel düşürmeyeceği görüşü ileri sürülmektedir.

"Marx'a özgü maddecilik" kavramını kullandık. Bu, bilinçli bir kullanımdır. Çünkü Marx'ın maddeciliği dolayısıyla da yöntemi hem çağdaşlarıyla hem de kendinden önceki anlayışlarla farklılık göstermektedir. Bundan dolayı Marx'ın hem bu çalışmada ele alınan konu itibariyle, insan doğası ve toplum fikrinin anlaşılmasını kolaylaştırması nedeniyle, hem de metodolojisini doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için onun anlayışının diğer anlayışlardan farkı ortaya konulmaktadır. Bu çalışma Marx'a özgü bu maddeciliği "komünist maddecilik" olarak nitelendirmekte ve bu konu ilgili bölümde ayrıntısıyla tartışmaya açılmaktadır.

Bu bakış açısıyla yaklaşıldığında Marx'a özgü insan doğası düşüncesi ve toplum anlayışı da berraklığını göstermeye başlamaktadır. Çünkü Marx'a özgü maddecilik; insanın, dünyaya gelip, yiyerek, içerek eylemde bulunduğu ve bu yapıp ettikleriyle katkı sunduğu bir tarih anlayışı ortaya koymaktadır. İnsanın kendi geçim aracını üreterek hayvandan farklılaştığını ileri süren bu tarih yorumu, üretim araçlarının değişimiyle birlikte üretim biçiminin de değiştiğini, bu değişen üretim biçimine denk düşen üretim ilişkilerinin, yani ona uygun toplumsal yapının ortaya çıktığını varsaymaktadır. Bu üretim biçiminin, toplumların hukuk ve siyasal alan gibi birçok düşünsel ve zihinsel alandaki üretimini de koşullandırdığı fikri bu anlayışın diğer bir iddiasıdır. Üretim biçiminin ona denk düşen toplumun oluşmasını koşullandırdığını söyleyen bu anlayış, insanın da bu süreç içerisinde değiştiğine odaklanacak, böylece Marx'a özgü, "doğal bir tarihe" ve "tarihsel bir doğaya" sahip insan ve toplum anlayışı ortaya çıkaracaktır. Bu anlayış aynı zamanda insanın bir antropolojik doğasının da olduğunu dile getirmektedir. Bu çalışmanın da odaklandığı ve iddia ettiği tez Marx'ın böyle bir anlayışının olduğu yönündedir.

Toplumların üretim biçimiyle değişime geçtiğine hemen yukarıda kısaca değinildi. Bu tespite bir ekleme yapılmalıdır: Bu değişim bir üretim biçiminden bir başka üretim biçimine doğru olmuştur. Değişimin ana nedeni üretim araçlarındaki değişimdir. Bu değişim toplumların da birbirleriyle farklılaşmasına neden olmuştur. Örneğin; köleci toplumdan-feodal topluma geçiş gibi. Burada odaklanılan nokta bu toplumsal biçimlerin, kendinden önceki toplumdan tek farkının kendinden önceki toplumda hazır bulduğu durumların yerine yenilerini geçirmiş olmasıdır. Bu anlamda tarihin ilk gününden bugüne gelindiğinde üretim araçlarının; biçimi değişmiş ama

niteliği hep aynı kalmıştır. Sadece onu elinde bulunduranlar değişmiştir. Bir feodal beyinin yerine, kapitalist toplumda egemen olan burjuvazi geçmiştir. Yine mülkiyet konusunda da bir toplumdan diğerine geçerken sadece bir biçim değişikliği gerçekleşmiştir. Bu yöntem kullanılarak birçok yönden, herhangi iki toplumun geçirmiş olduğu dönüşüm rahatlıkla karşılaştırılabilir. Fakat tüm bu karşılaştırmaların yapılmasının nedeni, Marx'ın fikirlerinde özgün yerini alan komünist toplumun nasıl olabileceğine dair bir fikir yürütme çabasıdır. Çünkü eğer tarih, toplumlar arasında böyle bir biçimsel değişikliği tespit etmeyi kanıtlıyorsa, o zaman acaba komünist toplumda da bu ilişkiler sadece bir biçim değişikliğine mi uğrayacaktır? Bu çalışmanın odaklanacağı çıkarım, Marx'ın böyle bir şeyi ön görmediği yönündedir. Marx'ın komünist toplumunun kökten bir değişim üzerinde şekillendiği ve Marx'a özgü özgürlük ve toplum anlayışının ve insanın çok yönlü gelişiminin zeminini oluşturması anlamında, komünist toplum bir imkanlar toplumu olarak ele alınmaktadır. Ayrıca bu durumun tartışılması, devlet, sivil toplum gibi kavramları çalışma boyunca gündeme getirmesi nedeniyle, bu çalışmayı siyaset bilimi alanında yapılmış bir çalışma olarak ele almaya olanak vermektedir.

Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığının tartışmalı olduğuna değinilmişti. Bu tartışma öyle bir noktaya gelmiştir ki bırakın Marx'ın bir insan doğası fikrine sahip olup olmadığını, onu doğrudan reddettiği yönünde iddialar bile taraftar bulmuştur. Fakat görüleceği üzere, Marx'ın insan doğası fikrini yok saymadığı, aksine doğrudan doğruya kapsamlı bir insan doğası ve insan anlayışı sunduğu gün gibi ortadadır. Zaten bir insan anlayışı ortaya koymadıysa, ileri sürdüğü fikirlerde, idealindeki toplumsal yaşamın insanlar için uygun olabileceğini nasıl ve neden öngörmüş olsun? Bundan dolayı Marx'ın gayet açık ve anlaşılır bir şekilde insan doğasından bahsettiği rahatlıkla söylenebilir. Fakat neden yine de Marx'ın bir insan doğası fikri ileri sürmediği kanısı yaygındır? Bu dert sadece bu çalışmanın değil, Norman Geras'ın da derdidir. Bu anlamda Geras'ın da iddiasına değinmeden geçmemek gerekiyor. Geras şöyle yakınmaktadır: "Marx'ın doğuştan gelen bir insan doğası fikrini reddettiğini iddia eden efsane, reddetmediğine dair metinsel kanıtlar bulunmasına rağmen var olmaya devam etmiştir..."[3] Herhalde bu durumun nedenini Spinoza'nın sözleriyle şöyle vermek mümkün, yanlış fikrin ortaya serdiği kanı ortadan kalkmaz çünkü "yanlış bir fikrin sahip olduğu olumlu bir nitelik mevcut olan

[3] Geras, **Marx ve İnsan Doğası**, 13.

doğru bir fikrin doğruluğuyla ortadan kalkmış olsaydı, o zaman doğru fikir de kendi kendini ortadan kaldırırdı ki bu saçmadır."[4]

Birçok düşünür gibi Marx da bazı insan doğası çıkarımlarını eleştiriye tabi tutmuş bazılarına da kendi katkısını sunmuştur. Onun için amaç, Marx'ın düşüncesinde bir insan doğası anlayışı var mı yok mu gibi bir soru peşine düşmekten ziyade, Marx'ın ne tür insan doğası anlayışlarını eleştirdiğini ve hangi insan doğası anlayışını ortaya koymuş olduğunu dert edinen ve bu türden soruları yanıtlamanın peşine düşen bir amaç olmalıdır.

Burada bir noktaya daha değinmek gerekiyor. İnsan doğası anlayışının eleştiriye tutulması çok tabi bir durumdur. Çünkü ister dini ister laik, ister antik, ister yeni olsun bir sürü kaynaktan beslenen, insanın ve toplumun kötü olduğuna dair birçok düşünce hem felaketlere yol açmış hem de bu yolla bu konulara dair önyargılar inşa edilmesine imkan vermiştir. Dünyada tek arı ırkın var olduğuna dayanan akım, insanlığı felaketlere sürüklemiştir. Diğer taraftan insanlığın tek bir soydan geldiğini ileri süren tutum da arkasında nice insanlık dramları bırakmıştır. Kendini ileri ve insanlığın en güzel formu olarak gören sömürgeci anlayış, kendisinin dışındaki toplulukları ve insanları bir nesne derekesine indirgemiş, böylece kendi sömürge topluluklarını yaratmanın meşru zeminini de oluşturmuştur. Ayrıca insan doğası kavramsallaştırması bazen öyle bir hal almaktadır ki, mevcut sorunun bir meşruiyetini sağlamanın aracı haline gelebilmektedir: "Canım benciliz, ama işte ne yapalım doğamız böyle..." veya "İnsanın fıtratında bu var..." dendiğinde sanki-, insan kendini aklamış hale getiriyor veya kendini meşru bir zemine çekmeye çalışıyor.

Tüm bu kötü örneklere karşı, tüm bu olumsuz durum karşısında, insan doğası kavrayışının insanlığın düşmüş olduğu sorunların ortadan kaldırılması için yeni milatlar yaratacağı düşüncesinin savunulması gerekmektedir. Bu bağlamda kapitalist üretim biçiminin yaratmış veya hazır bulup yeniden üretmiş olduğu sorunlar düşünüldüğünde; insanlığın ve topluluğun hala yaşamakta olduğu bu sorunların bir çözümünün Marx'ın ileri sürmüş olduğu, insana dayalı bir toplum fikrinin olduğu söylenebilir.

Peki insan doğası nedir veya insan doğası kavramsallaştırması neleri içerebilir? Bu soruyu kim nasıl yanıtlamıştır?

[4] Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014), 317.

İnsan doğasının ne olduğu yönündeki sorunun yanıtı için Sean Sayers'e göre belirtilmesi gereken en temel nokta ve göreceli olarak tartışmasız olan şey insan doğasının hem evrensel, hem tekil, hem doğal hem de toplumsal yönlerinin olduğudur.[5] Bu anlamda herkesin yemek yemesi insan doğasının evrenselliğini, hiç kimsenin Messi gibi topla oynayamaması insan doğasının tekilliğini, insanın doğal olarak bir burna sahip olmasından kaynaklı kokular alabilmesi anlamında insan doğasının doğallığı, özel mülkün ve kıtlığın yaratılmasıyla birlikte insanların mülk edinme kaygısı yaşaması anlamında da insan doğasının toplumsallığı örneklendirilebilir.

Geras'a göre "insan doğası"ndan bahsetmenin iki geleneksel biçimi ayırt edilebilir: Birincisi, bu kavramla sabit bir öze referans edildiğinin altı çizilir; bu referans, insan doğasını neredeyse evrensel, tarihin bir parçası olmayıp doğanın kanunları arasında yer alan insan özelliklerine gönderme yapar. Bu kavramsallaştırma yine Geras'a göre, insanlar arasında daimi uyumu, doğrudan demokrasiyi vs. imkansız kıldığı iddialarında kullanılmaktadır.[6] Fakat Geras'ın böyle açıklayıp bıraktığı bu tanımlama biraz daha açıklanmaya ihtiyaç duyuyor. Çünkü böyle bir açıklama, yani insan doğasının bir öze referansla açıklanması, kendi içinde çeşitlenebilir. Siyaset teorisine bakıldığında da bir öz referansıyla açıklanan insan doğası fikrinin birçok kere farklı şekilde ele alındığı rahatlıkla görülmektedir. Örneğin Platon -bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak verildiği üzere-, insanların özleri (mayaları) itibariyle bir toplumda iş bölümünü yapmaları gerektiğini söyler. Bu anlamda tunç bir doğaya sahip olan birisinin kendi özüne uygun işleri yapmasını ileri sürmektedir. Eğitimle bu doğa değiştirilse de veya arada bir -altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilse de insanın doğası itibariyle ne olduğunun belli olduğunu ileri sürecektir.

Bu anlayış birinci çeşidi oluştururken Aristoteles ise başka birini oluşturmaktadır. Çünkü Aristoteles de insanların bir özünün olduğunu düşünür ama Platon'dan farklı olarak, her varlığın kendi özünde bir iyinin olduğunu ve varlığın bu iyiyi bulmaya yönelik eylemde bulunduğunu söyler. Aristoteles, herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası demektedir. İnsan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.[7] Yani bir şeyin "doğa"sı onun ilk değil

[5] Sean Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, çev. Şükrü Alpagut, 2. bs. (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 215.
[6] Geras, **Marx ve İnsan Doğası**, 23.
[7] Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

son durumudur. O zaman bir meşe tohumunun, özünde meşe olacağını bilsek de tohum haldeyken kaç yaprağı, kaç dalı olacağını bilmemiz olanaksız olacaktır. O zaman bu yönüyle Aristoteles ise farklı bir "öz" kavramsallaştırması yapacaktır. Aynı şekilde yine ilgili bölümde tartışıldığı üzere Spinoza'ya bakacak olursak o da başka bir argüman ileri sürmektedir. Spinoza'ya göre Tanrı mutlak töz'dür; yani kendisi aracılığıyla anlaşılandır, bütün varlıklar ise onun sıfatlarına bürünmüşlerdir. Böylece insan, zihin ve bedenden müteşekkil tek bir şeyken; evren, Spinoza'nın düşüncesinde, zorunlu bağlantılar sistemi olarak algılanır. Tanrı yani doğa töz'ken insanlar ve varlıklar onun sıfatlarına bürünmüştür. Böylece Spinoza'nın da başka bir öz tartışması yürütmüş olduğunu görüyoruz.

İnsan doğasının öze referansla açıklanmasına Henri Lefebvre de katkı sunmaktadır. Lefebvre'e göre "insanoğlunun bir "özü" vardır; ama bu öz insanlığın ilk belirtileriyle birlikte, biyolojik ya da antropolojik olarak verilmiş değildir."[8] Ona göre bu öz, "durmadan gelişir; hatta tarihsel gelişmenin özü, özeti olarak güncel ve etkin yoğunlaşmasıdır. İnsan türünün bir tarihi vardır ve bütün öteki gerçeklikler gibi bir cins-varlığı olarak insanoğlu da [zamanla] oluşur."[9]

Kısacası insan doğası kavramsallaştırmasında, öz üzerinden bir tartışmanın yürütülmesi kendi içindeki çeşitliliklerle beraber bir yön oluşturmaktadır.

Geras'ın diğer önermesi ise insan doğası kavramsallaştırmasının, insan doğasının farklı zaman ve mekanlarda veya farklı koşullar altında değiştiğine atıf yapan kullanımıdır. [10] Bu kullanım ise insanın doğasının değişebileceğine ve insanın değişen bir öze sahip olabileceğine atıf yapmaktadır. Fakat Geras gayet makul bir öneride bulunur: Ona göre, belki de insan doğası kavramını sadece geniş bir şekilde "insanların karakteri" olarak anlayıp ve bu karakterin değişmez veya değişebilir olduğunu ya da sabit ve değişen unsurların karmaşık bir birliği olduğunu kabul etmeliyiz.[11]

Peki, Geras'ın getirmiş olduğu bu öneriden ne anlaşılmalıdır? Bu kavrayış neleri içerir ve neleri dışarıda bırakır? Örneğin insanların, yeme, içme, cinsel ihtiyaçları -gibi doğal ihtiyaçlar- bu kavramsallaştırma içinde nereye oturur? Bunlar da

[8] Henri Lefebvre, **Marx'ın Sosyolojisi**, çev. Selahattin Hilav, 3. bs. (İstanbul: Sorun Yayınları, 1996),10
[9] Lefebvre, **Marx'ın Sosyolojisi**, 10.
[10] Geras, **Marx ve İnsan Doğası**, 23.
[11] Geras, **Marx ve İnsan Doğası**, 23.

insanların karakterlerinin içine mi yerleştirilmelidir? Eğer öyleyse bu durumda insanlarda değişmeyen ve herkeste aynı olan bir karakterin olduğu varsayılmış olmuyor mu? Ama karakterden kasıt sadece insanın belirli bir süreç içerisinde, o an içinde bulunduğu durumdaki görünümüyse, o zaman bu varsayım, doğal ihtiyaçları bu kavramsallaştırmanın dışında tutmak anlamına gelmez mi? Diğer yönüyle de böyle bir kavramsallaştırmanın sadece insanın kendinden kaynaklanan görünüme mi yoksa insanın o an içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler içindeki görünümüne mi yoğunlaşacağı sorusunda muğlaktır. Örneğin; bir zenci ilk görünümünde bir zencidir. Ama bu haliyle bir toplumsal ilişki içine sokulduğunda o bir köle olup çıkacaktır. Bu durumda bu, insan doğası kavramsallaştırmasının neresine düşer?

Ayrıca burada şunu da tartışmak gerekiyor. Nasıl ki, insanın burnu olduğu için kokulara karşı duyarlılığı varsa, insanda böyle bir potansiyel olmasaydı, bir insan nasıl bir köle haline gelebilir veya bir insan diğerini nasıl köle haline getirebilirdi? Bu tartışma Judith Butler'in *Cinsiyet Belası*[12] çalışmasında, Simone de Beauvoir'un *İkinci Cins*'te[13] "Kişi kadın doğmaz, kadın olur," yönündeki beyanını eleştirme biçimiyle de ilgilidir. Kişi kadın değilse nasıl kadın olur veya tasarlandığı anlamıyla kadınlığa denk düşmeyen söylemin hayatına devam etmesi mümkün olabilir miydi? O zaman ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Bir varlık var ve bu varlık kazanacağı "sıfatı" sonra kazanır. Ya da bu bağlamın biraz dışında "olanaklar"dan bahsederek ele alınmaya çalışılırsa, örneğin yukarıda da anıldığı gibi bir kişinin köle yapılma olanağı içinde bulunmaması onu kendiliğinden köle yapmazdı. Bu olanak her insan için mevcutta bulunmaktadır fakat şartlarla birlikte bu olanaklar bir gerçekliğe dönecektir. Yani insanda bencilliğe uygun bir durum yoksa insan nasıl bencil olabilir? Veya rekabet etmeyi öğrenecek kapasite olmasaydı nasıl rekabet edebilirdi?

Tabi bu tartışma diğer yönüyle insanın potansiyel olarak "bir şey olma" durumunu ifade etmenin yanı sıra, şurayı da açıklamalıdır: Eğer insanda bulunan "herhangi bir potansiyel ortaya çıkmak için uygun koşulları beklemektedir" gibi bir varsayım varsa bu ne anlama gelir? Örneğin bir pirinç tohumunda, pirinç başağı verme potansiyeli bulunmaktadır. Ama bu pirinç tohumu, ona uygun şartlarda yetiştirilmezse bu potansiyel onda olmasına rağmen ortaya çıkmaz. Sulak bir tarla yerine, soğuk bir

[12] Judith Butler, **Cinsiyet Belası**: **Feminizm ve kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, 4. bs. (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 43-77.
[13] Beauvoir, Simone de. **Kadın, İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı**. çev. Bertan Onaran. 7. bs. İstanbul: Payel Yayınevi, Ocak 1993.

iklimde onu yetiştirmek imkansızdır. Çevre şartları pirincin potansiyelinin ortaya çıkmasına olanak verir. Her halükarda pirinç pirinçtir. Pirinç tohumundan ay çiçeği veya kabak çıkmaz.

Tabi burada da başka bir ayrıntı ortaya çıkacaktır. Varsayalım ki, bir tohumda neyin tohumuysa o olma potansiyeli var. Yine pirinç örneği üzerinden devam edilecek olursa: Bir pirinç başağı olmak, uygun koşullar sağlandığında pirinç tohumunun doğasında vardır. Fakat her pirinç başağı aynı olmayacağı gibi, ne kadar ihtiyaç duyduğu şeyleri verirsek verelim, eninde sonunda kısıtlı olarak kalması söz konusudur. Yani ne kadar iyi bakılırsa bakılsın onun özü değiştirilmediği -mesela genetiği değiştirilmediği- sürece 3 metre boya, 3 kilogram ağırlığa ulaşamayacağı gibi. Fakat tüm bu tartışmaların dışında insanı ele aldığımızda durum biraz daha farklılaşmaktadır. Çünkü insan da belirli potansiyeller içinde bulunmaktadır. Fakat bu doğrudan insanın bir şey yapabilme kabiliyetiyle ilgilidir. Bu insanın sadece biçimsel özelliklerinin çok ötesinde bir özelliktir. Örneğin insan havayla yaşamak zorundadır ve uçamaz. Oysa geliştireceği aletler onun uçmasına olanak sağlayabilmektedir. Fakat burada ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: İnsan elbette bir uçak ortaya çıkarabilir ama bu hemen gerçekleştirebileceği bir şey değildir. Bir arabanın icadı belki de onlarca, binlerce insanın birikimi üzerinde ve o ilk şeyin, icadı sonrasında ortaya çıkabilmektedir Mesela, tekerleğin icadı arabanın icadına kadar bir sürü aşamadan geçmiştir. Böylece insanın, birbiri için sadece deneyim ve alışkanlıklar dışında başka bir şey de bıraktığı söylenmiş oluyor. Bütün bir tarihin yaratımı olarak nitelendirilebilecek olan bu durum insanın bir başka insan için, istese de istemese de bir olanaklı dünya bıraktığıdır. Böylece insan kendinde var olan bu potansiyelleri, topluluk halinde olmayla ortaya çıkarabilecektir ve daha önemlisi insan bu potansiyeli toplum aracılığıyla taşıyabilmektedir. O zaman insandan önce hazır bulduğu bu olanaklar onun ikinci doğasını oluşturacak, insan da kendinden önce yapılamamış olanı yaratarak kendi doğasını ortaya çıkarabilecektir. Böylece Edison olmasaydı ampulün icadı gecikecekti belki ama Edison'a o koşulları sağlayan toplumsal ilişkiler olmasaydı, onun da ampulü bulması imkansız hale gelecekti denilebilir.

O zaman bu çalışma, insan doğasının yanı sıra, Marx'ın toplum anlayışını da ele alması nedeniyle isabetli bir noktaya çekilmiş bulunmaktadır. Böylece insanın ne olduğu ortaya konulurken aynı zamanda onun toplumsal ilişkiler içinde nasıl bir

potansiyel barındırdığına da değinilebilecektir. Diğer taraftan zaten böyle bir yöntem belirlemek, yani insanı hem insan varlığıyla hem de toplumsal ilişkileri içinden ele almak Marx'ın maddeciliğiyle de uyuşan bir durumdur.

O zaman tüm bu tartışmalardan sonra, insan doğası kavramsallaştırmasının, insanın uygun veya belirli koşullar altında dışa vurulmaya eğilimli ve belirli potansiyelleri de kapsayıcı olacak şekilde genişletilebileceğini tespit etmek gerekiyor. İnsan doğası kavramsallaştırması bu yönüyle normatif bir içerik taşımaktadır. Ayrıca insan doğası kavramsallaştırmasının, insanların ortak bazı özellikleri taşıdığı veya paylaştığına dikkat çektiğine değinilmişti. Bu yönüyle de insan doğası betimsel bir niteliğe bürünür.

Peki, insan doğası kavramsallaştırmasının, normatif ve betimleyici niteliği ne demektir?

İnsan doğasının betimsel bir tavırla ele alınışı, insani gelişimin temel sınırlılıklarını ve onun ortaya çıkmasının uygun olanaklarını tespit etmede pratik bir kavrayıştan yoksun olmayla sonuçlanabilir. Çünkü sadece o an gerçekleşmekte olan durumun bir nitelendirmesi üzerine kurulduğu için, insanın koşulları çoğu zaman gözden kaçabilir. Bu yönüyle de betimsel bir yaklaşım göreceliliğe yol açar. Napolyon olmasaydı Fransa'da darbe olmazdı veya tarihte itici güçler insanlardır gibi çıkarımlar buraya oturur. Daha geniş anlamda da ele alınabilir bu durum. Örneğin Hobbes'un "herkesin, herkese karşı savaş halinde olduğu"nu dile getirdiği basit doğa durumu ele alınabilir. Hobbes burada insanın temel bir özelliğinin bencil bir güç isteği olduğunu, diğer bir değişle insanın öz-çıkarını ön planda tuttuğunu dile getirmiştir. Hobbes'un düşüncesine göre, doğa durumunda insanlar sürekli korkuyla yaşamaktadırlar. Yani insanlar birbirinin kurdudur (*homo homini lupus*). Hobbes'un bu varsayımının geçerliliğini sınayabileceğimiz herhangi bir kanıt bulmak olanaksızdır. Bu anlamda normatif kavrayışların ideolojik bir eğilim kazandığını tespit etmek mümkündür. Buradan kasıt; bu ideolojik tutumun, insanın belirli tarihsel durumlarının, doğal, zorunlu veya kalıcı olarak kurgulanması ve bu yolla mevcut iktidar ilişkilerinin meşruiyetini sağlamanın veya bu ilişkilerin akılcılaştırılmasının aracı haline gelmesidir. Nitekim Hobbes'un insan insanın kurdudur yönündeki kurgusu, insanları bir arada barış içinde tutacak bir devleti zorunlu kılmaktadır ve bu tür bir iktidarın ilelebet hayatta kalması gerektiğini ileri sürmektedir. Yukarıda kısaca

değinilen insan doğası kavramsallaştırmasının olumsuz bir kanı yaratmış olmasının nedeni budur.

İnsan doğası kavramsallaştırmasının, normatif olarak ele alınması ise nispeten görecelilikten uzaklaşmayı başarsa da, metafizik bir öz taşıdığını gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Bu çalışmanın asıl odaklanmış olduğu konuya dönecek olursak, çalışmanın konusu, insan doğası ve toplumun Marx'ın düşüncesindeki yeri ve buradan hareketle Marx'ın siyaset teorisi açısından ele alınışıdır. Bu anlamda üç ana noktaya temas edilmektedir.

Bir, Marx'ın kendinden önceki siyaset teorisyenlerinden farkı neydi? Marx nerede farklılaşmaktadır? Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışı kendinden önceki düşünürlerle hangi yönleriyle benzeşmekte veya farklılaşmaktadır?

İki, Marx'ın ortaya koyduğu bakış açısı kendinden sonra nasıl ele alınmıştır? Marx'ın kimi düşünceleri bağlamından koparılmış mıdır veya ortaya koyduğu kimi düşünceler bazı düşünürleri nereye ulaştırmıştır? Bu bağlamda bu çalışma birazdan ayrıntısı verilecek olan Tom Rockmore, Joh Elster ve Sean Sayers'in görüşlerine yer vererek kimi tartışmalar yürütmektedir.

Üç, Çalışmanın asıl konusu olan Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının nasıl belirlenebileceği ve Marx'ın siyasal sistemi içerisinde bu anlayışların yeri tartışılmaktadır.

Bu bağlamda da şu sorular tartışılmaktadır: Marx'ın insan doğası anlayışı insanın bir özünün var olduğu düşüncesi üzerine mi kurulmuştur? Eğer böyleyse bu varsayım Marx'ın metodolojisiyle uyumlu mudur? Daha da önemlisi insan doğası tartışması Marx'ın maddeciliğiyle uyuşmakta mıdır? İnsan doğası ve toplum anlayışı Marx'ın düşüncesinde temel bir yere mi sahiptir yoksa tali bir mesele midir? İnsanın özgür gelişimi Marx'ın toplum anlayışıyla nasıl bağdaştırılabilir? Bu durumda komünist toplum herhangi bir iktidarı varsayıyor mu? Eğer varsayıyorsa bu insanın özgürlüğünün önünde bir engel midir? Eğer komünist toplum devletsiz bir toplumsa bunun imkanı nedir, hangi temel ilkeler üzerinde düşünülmektedir? Komünist toplumda insanın doğası nasıl gerçekleşecektir?

Bu çalışma tüm bu sorulardan hareketle temel olarak şu durumları tartışmaktadır: Her şeyden önce çalışma Marx'ın bir insan doğası anlayışı ileri sürdüğünü iddia

etmekte, ayrıca bir toplum fikrinin de Marx'ın düşüncesinde bulunduğunu iler, sürmektedir. Daha da önemlisi Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun bütün siyasal sisteminin temelindeki önemli kavramsallaştırmalar arasında bulunduğu gösterilmektedir. Buradan hareketle bu çalışma, insan doğası tartışmasının Marx'ı özgürlükçü bir birey anlayışına ulaştırdığını; ayrıca bireyin özgürlüğünü yaşama imkanının bütün bireylere eşit şekilde nasıl sunulabileceğine götürürken, Marx'ın toplum anlayışının ise Marx tarafından devletin yerine konularak, devletsiz ve egemensiz bir siyasal topluluğun imkanını sunduğunu iddia etmektedir.

Çalışmanın genel olarak planına bakacak olursak: Çalışmanın ilk iki bölümünde, Sokrates ve Platon'dan başlayarak, Marx'a uzanan süreçte insan doğası ve toplum anlayışının ve bunlara denk düşen yönetim ve iktidar sistemlerinin nasıl ele alındığına odaklanılmaktadır. Böylece Marx'a gelene kadar bir tarihsel arka plan okuması yapılacağı için, bir yandan Marx'a siyasal düşüncelerden ne kaldığı sorusuna cevap verilmiş, bir yandan da Marx'ın siyaset teorisi içerisinde nerede bulunduğunun cevabı aranmıştır. Bu bölümde ele alınmış düşünürler değerlendirme bölümünde Marx'ın görüşleriyle bir karşılaştırma yapılarak tekrar ele alınıyor, böylece Marx'ın konumu ve fikirleri de açıklıkla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu iki bölümde siyasal düşünce tarihinde önemle yer tutan düşünürler seçilmiştir. Fakat elbette ele aldığımız düşünürler sınırlıdır. Bu sınır hem bütün siyaset teorisindeki düşünürleri bir tez çalışmasına taşımanın imkansız olmasıyla hem de buna ihtiyaç duyulmamasıyla belirlenmiştir. Çünkü burada temel olarak ele alınan düşünürler, belirli sistemleri olan ve gündem oluşturmuş hem de doğrudan bir insan doğası ve toplum anlayışına sahip düşünürlerdir. Fakat saydığımız bu birkaç özelliğe sahip olup da değinilmemiş bir çok düşünürde bulunmaktadır. Bunlara değinilmemesinin nedeni kendilerinden önce gelen düşünürlerin devamı niteliğinde olmaları veya kendilerinden önceki düşünürlerden çok ciddi farklılıklar sunmamış olmalarıyla ilgilidir. Bu anlamda örneğin İslam felsefesi içinde Farabi gibi İbn-i Rüşt'e de değinilebilirdi. Fakat genel olarak İslam felsefesine dair çıkarımlar verildiği için, İbn-i Rüşt göz ardı edilmiştir. Ayrıca bazı düşünürlere uzun uzadıya değinilirken bazı düşünlerin birkaç görüşüne yer verilmiştir. Bu da yine çalışmanın genel metodolojisiyle ilgilidir. Eğer düşünürün belli bir sistemi ve bu sistem belirli bir

yönteme dayanıyorsa bunlara da değinilerek o düşünüre dair çıkarımlar yapılmıştır. Bundan dolayı kimi düşünürler daha fazla ele alınmıştır.

Başlarken de değinildiği gibi, Marx'ın genel olarak insan doğası ve toplum anlayışını ele almaya olanak verecek şekilde, yöntemini veya felsefesini ele alan daha kapsamlı bir çalışma yapılmış olsaydı, Marx'ın metodolojisi, tarih felsefesi, bilim ve felsefeye yüklediği anlam üçüncü bölümde ortaya konulmaktadır. Bunu yaparak Marx'ın insan doğası ve toplum düşüncesinin nasıl bir anlayışla ele alındığını ve hangi yöntemle ele alındığında Marx'ın fikirlerinin anlaşılır olacağı ortaya konulmaktadır. Bu bölümde özellikle, bir kez daha vurgulanacak olursa, Marx'ın anlayışının hem idealizmden hem de maddecilikten ayrıldığı tezine değinildiğini söylemek gerekiyor. Bu bölümde ayrıca Marx'ın metodolojisinin yanı sıra kısaca düşünsel dünyasının dönüm noktalarına odaklanan bir biyografisi de sunularak, okuyucu Marx'ın yaşamını anlamaya davet ediliyor.

Elbette bu yaşam öyküsünde, onun hem yönteminin temellerini hem de bırakmış olduğu mirasın kaynağını bulmak vaat edilmektedir. Fakat Marx'ın yaşantısının bütün ayrıntılarının baştan sona verilmediğini, belki kısa bir akademik yaşam öyküsü olduğunu söylemekte fayda var. Ve ayrıca bu bölümde Marx'ın fikirlerinde odaklanmış olunan insan doğası ve toplum anlayışını tartışırken sıklıkla veya önemle değinilen bazı kavramların tanımlamaları veya Marx tarafından nasıl kullanıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat şunu unutmamalı ki bu kavramlar sadece ele alınan konuyu anlamaya olanak verecek kadar açıklanmaya çalışılmıştır. Zira, Marx'ın "üretim ilişkileri" dediği şeyin kendisi bile bir kitap yazılarak açıklanabilecek nitelikte bir kavramsallaştırmadır. Fakat şunu da hatırlatmakta fayda var; bu çalışma özellikle Marx'ın insan, insan doğası ve toplum fikrine yöneldiğinden, sadece bu iki konuyla ilgili kavramlar ele alınıp tartışmaya açılmaktadır. Dolayısıyla odak noktasının dışında kalan Marx'a ait birçok kavram ve tartışma çalışmanın dışında tutulmaktadır.

Dördüncü ve Beşinci bölümler doğrudan Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışına ayrılmıştır. Marx'ın insan, insan doğası ve toplum anlayışı onun doğrudan kendi idealini kurduğu sosyalist veya komünist toplumu anlatan metinlerinde değil aynı zamanda eleştiriye tuttuğu kapitalist üretim ilişkileri üzerine olan metinlerinde de aranmalıdır. Onun için gerek ilk metinleri arasında bulunan *1844 El Yazmaları,* gerekse *Kapital'*de daha genişlettiği ama adını anmadığı yabancılaşma üzerine

tartışma yapmak, yabancılaşma ile ne anlatmaya çalıştığını kavramak gereklidir. Zira yabancılaşmış insanın veya bir işçi olarak var olan öznenin çalışma sürecinde neye döndüğü eleştirisini tartışmak, insan ve insan doğası fikrini de otomatik olarak gündeme taşıyacaktır. Tüm bu gereklilikler itibariyle bu bölümlerde hem Marx'ın kapitalist topluma dair getirdiği çıkarımlar hem de komünist topluma dair verdiği ip uçlarında onun insan doğası ve toplum anlayışı aranmaktadır.

Bu iki bölüm boyunca çalışmanın temel iddiası Marx'ın "insanın doğal bir tarihe ve tarihsel bir doğaya sahip" insan anlayışı ileri sürdüğüdür. Onun toplum anlayışının ise insanın ikinci doğası olarak düşünülmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Buradan hareketle komünist toplumda insanın nasıl bir pratik geliştirebileceğine dair ön görülere de değinilmektedir.

Bu tartışmalar önemlidir; zira bu çalışmanın ulaşmış olduğu en önemli ayrım Marx'ın bir birey kurgusu etrafında, birçok düşünce ileri sürdüğüdür. İnsanın, şimdiye kadarki toplumlarda çeşitli görünümler sergilediğini; Örneğin bir "yığışım" olarak var olduğu veya rastlantısal bir birey olarak hayatına devam ettiği Marx'ın düşüncelerinden ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, Marx'ın devletin karşısında bir toplum kurarak, insanın öz belirlenim olarak özgür gelişebileceği ve "birey olarak birey" kurgusuyla insanın toplumda konumlanması gerektiği fikrinin onun temel hedefleri arasında bulunduğu iddia edilmektedir.

Çalışmanın genel bir değerlendirmesi son bölümde yapılmaktadır. Bu bölümde ana hatlarıyla üç şey yapılmaktadır: Öncelikle Marx üzerine yazan üç yazarın görüşleri ele alınıp değerlendirilmiştir. Ardından da Marx'ın görüşleri kendinden önceki düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırılarak farklılıkları ortaya konmuştur. Marx üzerine yazıp çizen, onun görüşlerini farklı boyutlarıyla tartışma konusu edinen çok sayıda yazar olmuştur. Onların tümünü ele almak çalışmamızın boyutunu aşacak niteliktedir. Bu bakımdan doğrudan çalışmamızda tartışılmış olan konularla ilgili Jon Elster, Tom Rockmore ve Sean Sayers'in çalışmaları üzerinde durulmuştur. Rockmore, Marx'ın alman idealizminin bir devamı ve idealist olabileceğini iddia etmektedir. Bu anlamda Rockmore ile girişilen tartışmanın Marx'ın bu çalışmaya ışık tutması için oluşturulan metodolojisinin daha iyi anlaşılacağına katkı sunacağı düşünülmektedir. Hem Rockmore'un hem de Elster'in bilinçli olarak Marx'a özgü bazı çıkarımları görmezden geldikleri gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunları ortaya koyarak bir filozofun tematik olarak bazı düşüncelerinin nasıl ele alınabileceği

tartışmasına katkı sunulmaktadır. Son olarak Sayers'in Marx'a dair çıkarımları ele alınmaktadır. Çünkü Sayers, bu çalışmanın sonunda ele alınan "Marx'ın mirası"nı ortaya koymak için işlevsel öneme sahip tartışmalar yürütmektedir. Diğer taraftan Marx'ın insan doğası anlayışına dair fikirleri birçok yönden bu çalışmayla ortakmış gibi görünse de önemli birkaç ayrıntıyı gözden kaçırdığı için seçilmiştir. Bu tartışmalar yapılarak, Sayers gibi düşünürlerin nerede farklılaştıklarına değiniliyor. Fakat bu seçilen düşünürlerle yürütülen tartışmaların asıl amacının Marx'ın mirasının ne olduğunu anlamaya yönelik girişilmiş daha ayrıntılı tartışmalar olduğunu bir kez daha hatırlatmak yerinde olacaktır. Yine değerlendirme bölümünde Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun bütün siyasal sisteminin içinden bakıldığında nasıl konumlanması gerektiğine değinilmektedir. Böylece Marx'ın insan doğası ve toplum tartışmasının onun mirasına etkisi genel hatlarıyla ele alınmaktadır.

2. AYDINLANMA ÇAĞI ÖNCESİ SİYASAL DÜŞÜNCEDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM

Düşünce tarihinde insan doğası genel olarak "iyi" ve "kötü" olarak ele alınmaktadır. İnsan ise kabaca 3'e ayırabilecek bir kategoride düşünülmüştür: İnsan kimi yerde diğer varlıklardan farklı bir özelliğine değinilerek ele alınmıştır. Kimi zamansa öz ve varlık ekseninde birinin ön plana çıkarılması suretiyle tartışılmıştır. Bazen de insan bir tür-varlığı olarak ele alınmış, onun yapıp-ettikleri yani eylemleri bağlamında açıklanması yapılmıştır.

Bu bölümde temel olarak tartışmaya açıp ele alınacak konu, bu üç ayrımı belirginleştirmek için bazı düşünürlerin görüşlerine başvurmaktan oluşmaktadır

Şimdi kısaca bazı düşünürlerin insan, insan doğası ve toplum üzerine fikirlerine yer verip tartışmaya başlanılacaktır.

2.1. Antik Yunan Düşüncesinde İnsan Doğasına İlişkin Tartışmalar

Antik Yunan düşünürleri insan doğasını insanın iyi veya kötü özne oluşu üzerinden tartışmışlardır. Bunun belirgin bir örneği Platon'un *Devlet* isimli kitabında görülmektedir. Bu konuyla ilgili, Sokrates ile Platon'un kardeşleri Adeimantos ve Glaukon'un aralarında geçen konuşmalar özellikle dikkat çekicidir. Glaukon'a göre, doğru dediğimiz kimseler, haksızlık edemedikleri için doğru olmaya çalışanlardır ve bu kimseler doğru olmayı kendi istekleriyle yapmazlar. Buradan hareketle Glaukon[14], kanun zoruyla insanın eşitlik ilkesini benimsemesi gerektiğini söylemeye mecbur kalır. Glaukon'a göre, birisi bir gücü eline geçirince, bu gücü ele geçirmeden önce ister iyi, erdemli olsun; isterse kötü ve erdemsiz fark etmez, ikisi de aynı yolu izleyecektir.

> "Bir doğru, bir de eğri adam alalım, ikisine de dilediklerini yapmak fırsatını verelim. Sonra da artlarına düşüp eğilimlerinin onları nereye götüreceğine bakalım. Göreceğiz ki, doğrunun

[14] Bu çalışmada ve Platon'un metinlerinden yapılan alıntılarda geçen Glaukon, Platonun kardeşidir. Platon metninde Glaukon'u ve diğer aktörleri konuşturarak kendi fikirlerini aktarır. Burada Glaukon'a veya diğer tartışmacılara aitmiş gibi sunulan görüşler, aslında Platon'a aittir. Ayrıca benzer şekilde şunu da hatırlatmakta fayda, Platon'un kitaplarından aktaracağımız alıntılar çoğunlukla diyalog şeklinde geçmektedir ve diyaloglarda hangi düşüncenin Platon'a veya Sokrates'e ait olduğunu kestirmek zor olduğu için, söz konusu fikirlerin hem Platon'un hem de Sokrates'in fikirleri olduğunu göz önünde bulundurmakta fayda var.

> gittiği yer, eğrinin de gittiği yer olacak; çünkü kendinde olandan fazlasını istemek, bunu iyi bir şey sayıp ardına düşmek, insanın doğuşunda olan bir şeydir. İşte, onu bundan alıkoyan, eşitlik saygısına götüren kanundur."[15]

Glaukon, pek bilindik bir efsaneye başvurarak bu durumu açıklamaya çalışır; adil olan ile olmayana tanıdığımız serbestçe davranma imkânı, insanların doğalarını, Gyges'in sahip olduğu güce sahip olmaları halinde gayet güzel ortaya çıkarır. Bu efsaneye bir göz atalım:[16]

> "Gyges, Lidya kralının hizmetindeki bir çobanmış, günün birinde bir sağanak ve bir deprem yüzünden yer çatlamış, hayvanların otladığı yerde derin bir yarık açılmış. Bunu görünce, şaşakalan çoban, yarığın içine inmiş ve orada görülmedik birçok güzel şeyler arasında, içi oyuk, üstü delik deşik, tunçtan bir at görmüş. Eğilip içine bakmış atın, insan boyundan büyük bir ölü görmüş; ölünün parmağındaki altın yüzükten başka bir şeyi yokmuş. Bu yüzüğü alıp yukarı çıkmış. Çobanlar, her ay sonunda olduğu gibi, krala hesap vermek için toplandıklarında, Gyges bu toplantıya parmağındaki yüzükle gelmiş. Otururken yüzüğün taşını farkına varmadan avucunun içine çevirmiş. Bunu yapar yapmaz da yanında oturanlar kendisini görmez olmuşlar, nereye gitti diye soruşturmaya başlamışlar. Şaşakalmış herkes. Yüzükle oynarken taşı çevirince gene göze görünür olmuş. Böylece işi çakan Gyges, yüzüğün tılsımını denemiş, bakmış ki yüzüğün taşını çevirince görünmez oluyor, düzeltince görünüyor. Bunun üzerine saraya girenlerin arasına katılmanın yolunu bulmuş. Sarayda kralın karısını baştan çıkarmış, onun yardımıyla kralı öldürüp yerine geçmiş."[17]

Sokrates'in de fikirlerine itiraz etmediği Glaukon'a göre böyle bir güç kimin eline geçerse geçsin herkes kendi istediği doğrultuda kullanacaktır.

> "Şimdi böyle iki yüzük olsa, birini doğru adamın, birini de eğri adamın parmaklarına taksak ve şehre koyuversek, bunlar, her istediklerini korkmadan alacaklar, evlere girip gönüllerinin hoşlandığı kimselerle düşüp kalkacaklar, canları kimi isterse öldürecek, kimi isterse hapisten kurtaracak, tıpkı bir Tanrı gibi dilediklerini yapacaklar. İkisinin de davranışı bir olacak; çünkü, bu durumda hiç kimse, doğruluğa bağlı kalacak, başkalarının malına el sürmeyecek kadar babayiğit olamaz!"[18]

Bu örnek Glaukon'a göre, insanın kendi isteğiyle değil, zorlanarak doğru olduğunu gösteriyor. "Haksızlık etmek fırsatını bulan herkes haksızlık eder. Doğruluksa, doğruya hiçbir kar sağlamaz."[19]

Böylece insanın doğası Glaukon'a göre, insanın erdemli, ahlaksız, hırsız olup olmamasından bağımsız hep kötülüğe yönelecektir. Efsanede anlatılan çoban pek de erdemli birisi olabilir veya bir başka erdemsiz kişi de olsa, söz konusu olan yüzüğü takma durumunda ikisi de erdemlerini veya ahlaksızlıklarını bir kenara bırakıp aynılaşacaktır. Ama dikkat çekici bir yön buradaki kötücü tutumdur. Örneğin; çoban o yüzüğü bulunduğu toplum yararına kullansaydı bu durumda ne olacaktı? "İnsanlar

[15] Platon, **Devlet,** çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 3.bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 51.
[16] Platon, **Devlet,** 51.
[17] Platon, **Devlet,** 51.
[18] Platon, **Devlet,** 51-52.
[19] Platon, **Devlet,** 52.

ister erdemli ister erdemsiz olsun uygun koşullar eline geçtiğinde kesinlikle iyi davranacaktır" deseydik ne olurdu? Veya Glaukon neden bunu düşünmez? Düşünmez çünkü eğer düşünseydi bu durumda, bütün bir sistemi çökecekti. Zira *insanlar adaletli olmak için kurallara ihtiyaç duyar* gibi bir öneri ortaya koyması için öncelikle insanların doğaları ne olursa olsun mümkün olduğunda kötülüğe yöneleceklerini ispat etmesi gerekir.

Glaukon'un tartışmalarından da gördüğümüz gibi insan doğası kurgusu veya insanın ne olduğuna yönelik tutum, düşünürler için siyasal düşünce sistemlerini veya felsefelerini temellendirmeleri için hayati önemdedir.

Glaukon'un tam aksine, -takip eden bölümde üzerinde daha ayrıntılı durulacağı üzere- Rousseau da kendisine şu soruyu sorar: "Acaba Gyges'in yüzüğü bende olsa ne yapardım?" Bu sorunun yanıtı Rousseau'nun görüşleri ele alınırken tartışılacaktır. Fakat yeri gelmişken insanın iyilik mi yoksa kötülük mü ederek mutluluğa erişeceği konusunda Rousseau'nun görüşüne de başvurmakta fayda var. *Yalnız Gezerin Hayalleri* isimli kitabının *Altıncı Gezi* bölümünde görüşünü: "Biliyorum ve hissediyorum ki, iyilik etmek insan yüreğinin duyabileceği mutlulukların en gerçeğidir" diyerek belirtecektir. [20] Glaukon'daki, insanın iyi veya kötü olup olmadığına bakmaksızın, gücü eline geçirince keyfine göre davranacağı ve bunun da hep kendi çıkarına yöneleceği yönündeki kanı, Rousseau'da bunun tam tersi bir karşılık bulacaktır. Zira, Rousseau; "insana mutluluk veren en büyük şey iyilik etmektir" demektedir.

Bu düşünceyi Rousseau'nun fikirlerinin tartışıldığı asıl kısımda tekrar ele alıp tartışacağız.. Şimdi Platon'un görüşlerine değinerek devam edelim.

Platon, idealist felsefenin ilk öncüllerindendir. İki dünyadan bahseder: İdealar dünyası ve duyu dünyası. İdealar dünyası: Asıl gerçek olan bu dünya, tek tek nesnelerin özünü barındırır. İdealar dünyası hep aynıdır, değişim ve devinim yoktur. Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymazlar çünkü varoluşları kendilerindendir. Felsefenin görevi bunun böyle olduğunu ispatlamak veya onu anlamaktır. Duyu dünyası ise sürekli değişim içinde olan nesnelerin dünyası, meydana gelip yok olan

[20] Jean-Jacques Rousseau, **Yalnız Gezerin Hayalleri**, çev. Reşat Nuri Darago, (İstanbul: MİV, 1944), 74.

şeylere tanık olunan dünyadır. Dolayısıyla Platon'un duyu dünyası dediği dünya, bir yansıma olup hakikatin kendisi değildir.

Peki, böyle bir dünyada insan ve doğası nasıldır?

Platon'un insan ve doğasına dair görüşleri çoğu zaman çelişkili görünmektedir. İnsan kendi mayasına göre mi, yoksa eğitimle mi en iyi şekilde var olur? Hangisini savunduğunu söylemek zor ama ikisini de savunduğunu söylemek neredeyse kesindir. Zira Rousseau ve Locke kadar, eğitimle şekillenen insan fikri üzerinde durduğu gibi, insanın doğuştan tunç veya altın gibi bir mayayla doğduğunu da söylemektedir. İlk olarak eğitimle başlayalım. Platon, kesinlikle zorunlu eğitimin olması gerektiğini düşünür. Sadece "gymnasium"ların, atıcılık ve okçuluk eğitimlerinin yanı sıra Platon'a göre "'babası isteyen okula devam eder, istemeyen eğitimi bırakır' diye bir şey söz konusu olamaz", ayrıca ona göre "'her erkek adam' babasından çok devletin malı olduğu için, elden geldiğince zorunlu olarak eğitim görecektir."[21] Çünkü Platona göre çocuk, bütün vahşi hayvanlar içinde en azgınıdır.

> "Çünkü zeka pınarı henüz düzene oturmamışken, kurnaz, yaramaz ve bütün hayvanların en taşkınıdır. İşte bu nedenle onu birçok dizginle gemlemeli: Başlangıçta bakıcısının ve annesinin elinden çıktığında, daha çok genç ve toy olduğu için lalaların eline, sonra da ona özgür bir insana yakışan her türlü bilgiyi öğretecek öğretmenlerin eline teslim edilmeli."[22]

Görüldüğü üzere Platon insanın zekâsının düzene sokulması gerektiğini, eğitimle çocukların "uygun" bilgilerle donatılmasını öngörür. Bu nedenle gün doğup sabah olunca çocuklar öğretmenlerine gönderilmeli çünkü, "ne koyun ne de başka bir sürü hayvanı çobansız yaşayamadığı gibi, çocuklar lalasız, köleler de efendisiz yaşamamalı."[23] Eğitimciye bir çoban görevi yüklemesi boşuna değildir çünkü o eğitimci çocuğa işinin erdemini öğretecektir. Platon, başarılı olmak isteyen bir kimsenin çocukluğundan itibaren amacına uygun şeylerle uğraşmasının doğru olduğunu düşünür. Sözgelişi "iyi bir duvarcı iyi bir çiftçi olmak istiyorsa, duvarcı, oyuncak evlerle oynamalıdır, çiftçi de bunun için yapmalıdır..." Eğitimci de bu oyunlar aracılığıyla "çocukların hazlarını ve tutkularını büyüdüklerinde hedef olarak seçecekleri yere yöneltmelidir."[24] Görüldüğü üzere, yukarıda insanın eğitimle ehlileşeceğini söyleyen Platon, şimdide eğitimle insanın alanında uzmanlaşabileceğini yani işinin erdemlerini öğreneceğini söylemektedir.

---

[21] Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, c. 2, 2. bs. (İstanbul: Kabalcı Yayıevi, 1998), 23.
[22] Platon, **Yasalar**, 28.
[23] Platon, **Yasalar**, 28.
[24] Platon, **Yasalar**, 26.

Şimdi insanın ta çocukluktan eğitilmesi gerektiğini söyleyen Platon'un *Devlet* metninde tartıştıklarına bakmakta yarar var. Bütün bir kentin insanlarını şuna inandırmaya çalışacağını ve buna inanıp inanmayacaklarının kaygısını yaşamaktadır:

> "Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklarda her halde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak..."[25]

İnsan eğer belirli bir mayayla doğmuşsa o zaman bunu fark etmezsek ne olur, zaten mayasına uygun olarak davranmak zorunda kalmayacak mıdır? Bu durumda eğitim bir işe yarar mı? Veya mayası uygun değilse kişinin eğitim verilse de mayasına ters bir gelişim sergileyemeyeceği için boş bir uğraş olmayacak mıdır eğitim vermek? *Kendi çocuklarının tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa hamurlarına uygun işlere verilmesi gerektiğini* söylerken kastettiği şey acaba şöyle bir şey midir: Örneğin arpa ve pirinç tohumlarını ekecek olan bir çiftçiyi düşünelim, eğer bu çiftçi pirinci de aynı arpa gibi soğuk ve kuru bir araziye ekerse aynı verimi alamayacaktır. Ama arpayı kendi doğasına uygun pirinci de kendi doğasına uygun bir araziye ekerse daha verimli sonuçlar alacaktır. Nitekim bir yerde de "insanlar yaradılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkındır" demektedir.[26] Veya şurada dile getirilen düşüncede olduğu gibi "demek oluyor ki yurdu koruyacak adam, yaradılışı bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü olacak."[27] Ama bir insan her şeyde başarılı olamaz, "bir insanın aynı zamanda hem şair, hem de oyuncu olamayacağını da söyleyebiliriz."[28]

Yukarıda ifade edildiği gibi insanın doğuştan bir şeylere yatkın doğduğunu söyleyen Platon, insanın koşullarının, insanın nasıl hissettiğini, hatta nasıl bir davranış sergileyeceğini belirlediğini düşünür. "Dört bir yanımızdan zurna sesi gelirse, kulaklarımızdan içimize oluk oluk, yumuşak, tatlı, hüzünlü makamlar akıtılırsa, bütün ömrümüz türkü mırıldanmakla geçer. En büyük keyfi türkü söylemekte bulursak, içimizdeki sert coşkunluk, demirin ateşte yumuşadığı gibi yumuşar."[29]

---

[25] Platon, **Devlet,** 105.
[26] Platon, **Devlet,** 60.
[27] Platon, **Devlet,** 67.
[28] Platon, **Devlet,** 85.
[29] Platon, **Devlet,** 101.

Platon'a göre, sürekli müzik dinleyen birisinin içi büsbütün yumuşayıp eriyeceği için sonunda yiğitliği de yok olur. İçi bu kadar gevşeyen birisinden de sünepe bir savaşçı çıkacaktır. Ve insan "doğuştan coşkun değilse, bu gevşeme daha da çabuk olur. Ama doğuştan güçlüyse, duygularındaki coşkunluk gitgide azalır, olur olmaz yerde kırılır, gevşer, patlar, söner." [30] İşte Platon'un bu tarz tartışması onun neyi ön plana çıkardığını görmemizi engellemektedir. Doğuşunda yiğitlik varsa da yoksa da fark etmez, çünkü maruz kaldığı şeyler onu gevşetebilir, doğamızda varsa sadece bu süreç biraz daha uzun sürmektedir. Ama kimi yerde de insanın doğuştan belirli bir özellikle yaratıldığını söylemesi bir karışıklık yaratmaktadır. Örneğin "tabiatın kimi insanları filozof ve devlet adamı olarak, kimini de düşünmeden söyleneni yapacak insanlar olarak yarattığını" söylediği gibi.[31] Şu cümle de başka bir görüş ortaya koymaktadır: "İyi adam olmak kolay iş değildi; önce insanın doğuştan bir üstünlüğü olacak diyorduk, çocukken hep güzel şeylerle oynayacak, sonra kendini bütün güzel şeyleri öğrenmeye verecek."[32]

İşte Platon'un düşüncesinde tam olarak eksik kalan şey budur, insanın yaratılışı mı yoksa daha sonra ki eğitilişi mi belirleyici olandır? Örneğin şu konuşmada eğitim yaratılışı belirlemektedir: "Sertlik insanın içindeki coşkunluktan gelse bile, eğitim yoluyla yiğitliğe çevrilebilir. Ama sertlik aşırı bir hale gelirse, çekilmez bir kabalık doğurur."[33] Veya yine aynı yerde yalnız bedenlerinin gelişimiyle yani jimnastikle uğraşanlar gereğinden çok sert, yalnız müzikle uğraşanlarsa, kendilerine yakışmayacak kadar gevşek olurlar diyerek insanın yine mevcut koşullarıyla değişebileceğine dikkat çeker. Veya insanın isteklerini ele alırken yaptığı tartışmaya bakacak olursak: İnsanın zorunlu ve zorunlu olmayan isteklerinden bahseder ve Platona göre zorunlu olmayan örneğin sevişme isteği gibi istekler, çocukken aldığımız eğitimle atılabilir isteklerdir. Ama zorunlu istekler, örneğin yeme isteği ise insanın içinden atamayacağı türdendir.[34]

Devletlerin ve toplumların da tıpkı insanların, yani o devlet ve topluluğun üyelerinin karakterleriyle aynı olacağını düşünür. Platon'a göre Devlet karakterini insanlardan alır. "Sertlikleriyle Trakyalıların... Bilim tutkusu da bizim memleketin özelliği

[30] Platon, **Devlet,** 101.
[31] Platon, **Devlet,** 163.
[32] Platon, **Devlet,** 242.
[33] Platon, **Devlet,** 100.
[34] Platon, **Devlet,** 243.

sayılabilir. Fenikelilerle Mısırlılardaysa hemen göze çarpan bir para tutkusu vardır." [35] Peki, toplumun oluşmasına ne neden olmaktadır? Bu soru birçok düşünürün yanıtıyla aynı gibidir: "Toplumu yapan, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gereksemesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mı?"[36]

Devlet, koruyucular, çiftçiler ve zanaatkarlar vb. ile yöneticiler olmak üzere üç sınıfa ayrılır Platon'a göre. Ve bu sınıfta bulunacak insanlar kendi mayalarına göre seçilecek ki o devlet yıkılmadan ayakta uzun yıllar kalabilsin ve insanlar da mutluluğu tadabilsinler. Ve bu yönetim iyiler yönetimidir, çünkü yöneticiler iyidir. Onların iyiliği ise kendi çıkarlarını değil toplumun çıkarlarını gözetmekten gelir. "İyiler, ne para için yönetmeyi üzerlerine alırlar, ne de şeref için; yönetmelerine karşılık, ücret isteseler kendilerine ücretli uşak, yönetmenliklerinden faydalanarak gizlice para çekecek olsalar hırsız derler diye korkarlar. Şeref için de razı olmazlar bu işe; çünkü, düşkün değildirler şerefe." [37] Peki, bu iyiler yönetiminin işini iyi yapması için gereken nedir? Platon'a göre; "yönetmeyi üzerlerine almak için, karşılarında bir zor, bir ceza bulunması gerekir."[38]

Son olarak Platon'un zenginlik ve yoksulluğa dair görüşlerine baktığımızda, ona göre zanaatkarları veya daha genel olarak iş gören insanı işe yaramaz hale getiren en önemli şey, zenginlik ve yoksulluktur. "Çömlekçi zengin olunca, sanatıyla uğraşmak ister mi? ...gittikçe daha tembel, daha ilgisiz olmaz mı? Yani gün geçtikçe sanatında kötüleşme olur... Tersine çömlekçi yoksulluk yüzünden işi için gerekli araçları bulamazsa, hem yapacağı iş kötü olur..."[39]

Platon, kendi sisteminde herkese görevler vermiştir. Herkes kendi mayasına göre seçilmiştir. Dolayısıyla iyi bir toplum da kendi mayasına göre davranan insanlardan oluşabilirdi. Eğer insanlara gelişigüzel haklar verirsek veya insanların ele geçirebileceği birtakım güçler ortada duruyorsa böyle bir toplum veya devlet yıkılmaya mahkumdur. İnsanlar kendi doğalarına göre seçilmeli ve bu da titizlikle yapılmalıdır. Çünkü doğası yönetmeye müsait olmayan birisi iktidara gelirse devlet çökmeye başlayacaktır.

---

[35] Platon, **Devlet,** 125.
[36] Platon, **Devlet,** 59 .
[37] Platon, **Devlet,** 38-39 .
[38] Platon, **Devlet,** 39.
[39] Platon, **Devlet,** 111.

Platon'a kısaca değindikten sonra şimdide onun öğrencisi olan Aristoteles'in görüşlerine yer verilecektir.

Kendinden sonra birçok düşünce sistemini ve filozofu etkilemiş olan Aristoteles'in, özellikle Orta Çağ düşünürleri üzerindeki etkisi kayda değerdir. Birçok konuda ileri sürdüğü fikirleriyle kendisinden sonra birçok düşünürün kendi sistemini kurması için başvuru niteliği taşımaktadır. Fikirlerine başvurulan en önemli konulardan birisi de varlık üzerine yapmış olduğu çıkarımlardır.

Aristoteles, her varlığın kendi özünde bir iyinin olduğunu ve varlığın bu iyiyi bulmaya yönelik eylemde bulunduğunu söyler. Fakat bu her varlık için söz konusu değildir:

> "Gerçekten de hareketsiz varlıklarda bir hareket ilkesinin veya İyi'nin var olabileceğini nasıl düşünebiliriz? Çünkü kendinden ve kendi doğasından ötürü iyi olan her şey, bir erektir ve bu bakımdan o, aynı zamanda bir nedendir (çünkü diğer varlıklar bu iyi olana erişmek için varlığa gelirler ve vardırlar). Yine öte yandan, çünkü erek, bir eylemin varmak istediği amaçtır ve her eylem de bir hareketle birlikte bulunur. O halde hareketsiz varlıklarda ne bu hareket ilkesinin, ne de bir kendinde İyi'nin varlığı kabul edilebilir."[40]

Buradaki ayrım varlığın devinim içinde olup olmamasıyla ilgilidir. Ayrıca "yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir devinim olanaksızdır."[41] Aristoteles, bu hareket ilkesini aynı zamanda doğanın içine de yerleştirir: "Doğa bir amaç, bir ereksel nedendir (çünkü kendilerinde sürekli devinim olan nesnelerin bir amacı var;) işte bu son nokta aynı zamanda ereksel neden."[42]

Bütün varlıklar kendi içindeki ereği gerçekleştirmek zorundaysa. O zaman insan da kendi içindeki iyiyi bulmaya yönelir. İnsanın içindeki bu erek ise mutluluktur.

Peki, insan nedir hatta özgür insan nedir? Aristoteles'e göre ereğini kendi içinde taşıyan ve bir başkası için var olmayan insana özgür insan denir.[43] Fakat bunu söyleyerek insanın tek başına yalıtık olduğunu iddia etmez, aksine başka bir yerde dile getirdiği üzere Aristoteles'e göre insan doğal yapısı gereği toplumsal bir varlıktır[44] veya başka bir yerde yazdığı üzere insan birlikte yaşamaya yatkındır: "...Hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın."[45]

---

[40] Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, c. 1. (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), 161.
[41] Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 93.
[42] Aristoteles, **Fizik**, 59.
[43] Aristoteles, **Metafizik,** c. 1, 88.
[44] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 10.
[45] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 193.

Buradaki kasıt insanların kendi içinde bulundurduğu cevherin herkese göre farklı olmasıdır. Buradaki erek ise en yüce mutluluğu elde etmektir. Yani insan kendi ereğini taşıması anlamında kendine yeter ve toplumsal bir varlıktır.

Aristoteles'in insan anlayışına tekrar döneceğiz, ama öncelikle ona göre bir şeyin doğası derken neyi kastederiz önce buna bakalım. Aristoteles, herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası demektedir. İnsan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.[46] Yani bir şeyin "doğa"sı onun ilk değil son durumudur. Bu sonu hedefleyen gelişme veya büyüme süreci de ona göre "doğa"dır. İşte insanın gerçekleştirmesi gerektiğini düşündüğü iyi de bu doğamızda olanla ilgilidir.

*İnsanın iyiyi gerçekleştirmesi*ne yeniden dönecek olursak, "o zaman devletin niteliği nedir?" gibi bir soru nasıl yanıtlanır. Aristoteles her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. "İyi" diyor, çünkü: "bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar, gerçekten. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, *en yüksek iyi*yi amaç edinecektir:"[47] İçimizdeki iyiyi gerçekleştirmek ve mutluluğu elde etmek. İnsanın bütün yaptıklarının amacı da budur Aristoteles'e göre: "Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor."[48] Bu durumda insanın işinin ne olduğunu tespit etmemiz lazım. Bu, tek başına bir işle ilgileniyor olmamız gibi bir durum değildir: "Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu göründüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi?"[49]

İnsanla öteki hayvanlar arasına önemli bir ayrım koyar Aristoteles. "İnsanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü doğru ile yanlış'ı haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir." [50] Aşağıda tartışılacağı gibi, bundan dolayı insanlar tek başına veya sürü halinde değil de bir devlet, yani polis altında bir arada yaşarlar. Aristoteles için insanın yaşıyor olması tek başına yeterli değildir. İnsanı

[46] Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.
[47] Aristoteles, **Politika**, 7.
[48] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 10.
[49] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 10.
[50] Aristoteles, **Politika**, 10.

farklı kılan şey ve insanın işi "acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı" [51] demektedir. Eğer tek başına yaşamak yani büyümek ve gelişmek yeterli değilse, bir duyuya sahip olması insanı farklı kılabilir mi? Yani duyulara sahip yaşam yeterli midir? Bu da yeterli görünmez Aristoteles'e; çünkü duyular "at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor," diyerek karşı çıkar. O zaman geriye akıl ve akıl sahibi olarak insan kalıyor. "Akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor." [52] Yani Aristoteles insanın etkinlik yaşamı içinde olduğunu söylemektedir. Bu ufuk açıcı önerme günümüzde bile Arendt, Gorz gibi birçok düşünürlerin ilgisini çekmektedir. Etkinlik yaşamında da önemli bir kıstas koyar Aristoteles, insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir:

> "Ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur."[53]

İnsanın, insansal iyiyi gerçekleştirmesi ve bunu da en iyi biçimde gerçekleştirmesi gerekliliği Aristoteles tarafından ileri sürülür. Fakat Aristoteles için bu işin bir kez iyi yapılması önemli değildir. Önemli olan bu etkinliğin insanın yaşamının sonuna kadar devam ettirilmesidir. Çünkü bir tek kırlangıcın baharı getirmediği gibi, "ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz, iyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun. Ana çizgileri iyi çizilmiş şeyleri işleyip ayrıntılarını düzenlemek herkesin yapabileceği bir iş gibi görünüyor; zaman böylelerini bulur ya da onlara iyi bir yardımcı olur."[54] Yani Aristoteles'e göre *insan için iyi dediği şeyin ölçütü* bir işi en iyi şekilde gerçekleştirmek ve bunu ömür boyu gerçekleştirmektir. Bu süreçte de *zaman* böylelerini bulacak veya yardımcı olacaktır. Bu önerme kendi içinde; hem metafizik hem de idealist öğeler taşımaktadır.

---

[51] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 10-11.
[52] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 11.
[53] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 19.
[54] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 19-20.

Metafizik özü, insanın içine bir öz yerleştirmekten, idealist özü ise insanın dışında ona yardımcı olan bir zaman kurgusundan oluşmaktadır.

Aristoteles'in insan doğasına yönelik çıkarımları erdem üzerine yapmış olduğu tartışmalardan anlamaya çalışılabilir. Aristoteles'e göre iki tür erdem vardır: Düşünce erdemi ve karakter erdemi: Daha çok eğitimle oluşur ve gelişir; bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan [ethos] gelir. Buradan hareketle Aristoteles, "Karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez" diyecektir.[55] Bu sözle Aristoteles'in ne kastettiğini kendi örneği üzerinden ele alalım. Örneğin doğal olarak aşağı giden bir taşı, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz. Buradan hareketle Aristoteles şuraya ulaşır: "Doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz."[56] Yani diyor ki Aristoteles, bir şeyin olanaklarını daha önceden taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz. Aynı insanların duyularındaki, mesela görme ve işitmedeki bir nitelik gibi. "Biz birçok kez görmekten, birçok kez duymaktan bu duyuları edinmiş değiliz, tersine onlara sahip olarak kullandık, kullanarak sahip olmadık. Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz."[57] Mesela "ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insan oluruz."[58]

Bütün bu tartışmalardan hareketle Aristoteles, iyi yönetimle kötü yönetimin farkına dikkat çeker. Aristoteles'e göre yasa koyucular yurttaşları alıştırmakla iyi kılarlar. Bunu iyi beceremeyenler amaçlarına ulaşamazlar "iyi yönetimlerin kötü yönetimlerden farkı da işte buradadır."[59]

[55] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 23.
[56] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 23.
[57] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 24.
[58] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 24.
[59] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 24.

Aristoteles, burada ortaya konulduğu gibi insanın bir şeyi yapa yapa, yani bir şeyi alışkanlık haline getirerek o şeyi öğrendiğini, o şeyi gerçekleştirmede iyi ve ya kötü olduğunu söyler; örneklendirdiği gibi, tehlikelere dayanan ve bundan hoşnut olan ya da üzülmeyen yiğit, üzülen ise korkaktır. Fakat burada önemli olan şey ölçülülüktür: Aynı aşırı ve eksik yapılan beden eğitiminin gücü yıpratması gibi, "içki ve yemekler çok fazla ya da çok az olduğu zaman sağlığı bozar, dengeli olduğu zaman ise sağlığı meydana getirir, artırır ve korur. Her şeyden kaçan, korkan ve hiçbir şeye dayanamayan korkak; hiçbir şeyden hiçbir şekilde korkmayan, her şeyin üzerine giden cüretli olur."[60]

Doğal olarak iyi veya kötü olmayız diyen Aristoteles, her erdem neyin erdemiyse, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağladığını söyler. Aristoteles bu durumu şöyle örneklendirir: Sözgelişi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmamasını sağlar.[61] Peki, bu her şeyde bulunan erdem insanın ne olmasını gerektirir. "İnsanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı"dır der.[62] Aristoteles tarafından eylemlerde aşırılığın veya eksikliğin özellikle kaçınılması gereken bir şey olduğuna değinilmiştir. Burada insanın kendi işini iyi yapmasının koşulu olarak da yine aynı ilkeyi öne sürüyor: "Gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. ...Demek erdem bir tür orta olmadır; ortayı amaç edinir."[63] Bu fikre Platon'un kaynaklık ettiği açıktır. Platon da "bir insanda en büyük güç akıl ve ölçülülükle birleştiği zaman, en iyi devlet düzeni ve en iyi yasaların oluşumu gerçekleşir, başka türlü olamaz" demektedir.[64]

Böylece erdem, Aristoteles için tercihlere ilişkin bir huy olarak görünür; "akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise

[60] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 26.
[61] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 31.
[62] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 31.
[63] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 32.
[64] Platon, **Yasalar**, 112.

ortayı bulma ve tercih etmedir."[65] Fakat Aristoteles'in yukarıda "akıl tarafından aklı başında insanın belirleyeceği..." demesi, bizi, insanın aklıyla belirlediği her şeyi yapmakta özgür olduğu veya her şeyin bir ortasının olduğu yönünde yanıltmasın. Aristoteles'e göre her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimileri, ona göre, adlarında kötülük barındırır; "Sözgelişi hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerinin değil, kendilerinin kötü olduğu söylenir."[66] Çünkü Aristoteles'e göre, bunlarda isabetli olmak olanaklı değildir, hep yanlışa düşmek söz konusudur:

> "Bunların iyi olması-olmaması, zina konusunda olduğu gibi, kimle ne zaman yapmak gerektiği söz konusu değildir; bunlardan birini yalnızca yapmak yanlış yapmak olur. Aynı şekilde haksızlık yapmak, korkak olmak, haz peşinde koşmak konusunda da orta olma ve aşırılık-eksiklik olduğunu ileri sürmek söz konusu değildir; çünkü bu şekilde aşırılığın ve eksikliğin ortası diye aşırılığın aşırılığı ile eksikliğin eksikliği olacak."[67]

O zaman insan doğasında bunlar yoksa, insan nasıl edinir? Bir şeyin alışkanlık haline getirilmesi sadece kişiye ait midir? Kişinin dışında, kişinin mevcut durumu onun ne yapacağını koşullandırmaz mı? Örneğin hiç parası olmayan birisinin sadaka veremeyeceği veya yoksul kişinin dilenebileceği gibi... Bu alışkanlık haline getirdiğimiz şeyler bunları da kapsamakta mıdır? Ne yazık ki tartışmaz bunları Aristoteles. En son aşamada şuraya getirip dayamaktadır tartışmayı: "O halde "adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur" sözü yerindedir. Bunları yapmayınca da hiç kimsenin hiçbir zaman iyi olması söz konusu olamaz."[68] Yani iyi dediğimiz şey bir toplumda iyi olarak görülen şeyi yapmak mıdır, yoksa bu iyi bütün çağlar boyu kendini koruyan bir "töz" müdür? Mesela feodal dönemin davranışı olarak ölçülülük; kendine yeteni, mevcut ihtiyacını karşılayanı almak, fazlasına göz dikmemek mi iyi bir davranıştır; yoksa kapitalizmdeki gibi fazla mal göz çıkarmaz mantığıyla biriktirmek, ihtiyacın ne olduğunun bilinmediği bir toplumda sınırsız bir mülk edinme isteği duymak mı iyidir? İleride Hegel'i tartışırken değineceğimiz gibi, bir totem karşısında içi dolan insan, secdeye eğilen bir başın yaşadığı huzur veya bir başka inançtaki bir başka ritüel... Hepsi bulunduğu toplumda değerli iken bir başka toplum için saçma, yararsız, belki de sapkıncadır. Bir toplumda iyi olarak görülen şey bir başka toplumda kötüdür. Bu durumda bizi iyi kılan şey nedir: Değişmez,

[65] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 32.
[66] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 33.
[67] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 33.
[68] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 26.

evrensel bir töz var ve onu gerçekleştirmemiz mi, yoksa bulunduğumuz toplumun genel olarak iyi gördüğü şeyi gerçekleştirmemiz mi?

Böylece Aristoteles'in erdem dediği, iyi dediği her şey, kişiye indirgenirken bile, insanın kendinden ve insanın maddi koşullarından kopup bağımsız bir saltanat kurmuş görünüyor. İnsan, düşüncesinin ve eyleminin bütün sonuçlarının kesinliğine ve eyleminin insan için iyi olup olmadığı sorununun onun -insanın- dışından belirlendiği yönündeki fikirlerin bu metafizik özüne kesin olarak son verecek olan düşünür Hegel'dir. Aristoteles'in açmış olduğu bu metafizik öz en büyük darbeyi Hegel'den alacaktır. İlgili bölümde bu konu üzerinde ayrıntılı biçimde durulacaktır.

Peki, Aristoteles için yöneten ve yönetilen ilişkisi veya daha genel anlamda siyaset anlayışı nedir ve -bizim için asıl önemli olan- kendi fikrinde varsaydığı insan doğası nasıl bir politik pratiği ön görmektedir?

Aristoteles'e göre, nasıl ki doğal olarak çift çift birleşme varsa, örneğin üreme için erkekle dişinin birliği zorunluysa -çünkü öteki olmadan biri etkisiz kalır- ve aynı zamanda bu düşünülerek yapılmış bir seçme değilse -çünkü doğa hayvanlara da bitkilere de kendi benzerlerini çoğaltma isteğini vermiştir-, aynı şekilde "yönetenle yönetilenin birleşmesi de, tıpkı bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır."[69] Aristoteles bu yöneten ve yönetilen olma pozisyonlarını da bir doğal zorunluluğa bağlar: "Gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir."[70] Buradan hareketle yunanlı-olmayanları barbar topluluklar olarak gördüğü için "Hellenlerin barbarları yönetmesi uygundur" yönünde söz söyleyenleri olumlar.[71] Yani Akla sahip olan kişiler barbar olmayan yunanlardır. Yani kişilerin ve ırkların doğadan kaynaklı üstün olduklarına inanmaktadır.

Peki, devlet nasıl oluşur ve devletin ne olduğunu nasıl açıklar? Aristoteles'e göre en alt örgütlenme veya birleşme biçimi ailedir: Bir ev ve bir kadınla bir öküz edinen adamın kurduğu. Bundan sonraki aşama ona göre köydür: Köylerde günlük gereksinimlerin ötesinde birçok ihtiyacı karşılamak için bir araya gelen evler yani aileler bu köyleri oluşturur. Ve son birleşme de çeşitli köylerden oluşan şehir ya da

[69] Aristoteles, **Politika**, 8.
[70] Aristoteles, **Politika**, 8.
[71] Aristoteles, **Politika**, 8.

devlet yani *polis*'tir. Hatırlanacağı üzere yukarıda Aristoteles'in *bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası* dediğine değinmiştik. İşte burada son birlik olarak gördüğü birlik polistir. Yani süreç tamamlanmıştır: "Kendi kendine yeterliliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğalsa, şehir-devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir."[72] Yani Aristoteles'e göre bu birlik -polis veya şehir-devleti- ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır. Buradan hareket eden Aristoteles "devletin doğada var olan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu" sonucuna ulaşır.[73]

Şehri ve devleti olmayan birisi de ona göre, düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği, ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde. Bundan kastı şudur Aristoteles'in: İnsanın tek başına kalması doğası gereği savaşa düşkün bir kişi olmasındandır; tek başına kalmış bir dama taşı gibi hiçbir işbirliğine girmez. Fakat Aristoteles'e göre "önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorunu değildir; çünkü besbelli ki, insan, arının ya da topluluk içinde (sürü halinde) yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda bir siyasal hayvandır."[74] İnsan aynı zamanda bir siyasal hayvan olmak zorundadır da çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi yalnızca insanlar iyiyle kötünün, haklıyla haksızın farkına varabilmektedir.

2.2. Hıristiyanlık ve Ortaçağ Düşüncesinde İnsan Doğası

İlk dönem Hıristiyanlığının en büyük düşünürü Augustinus'un görüşleri tartışarak başlanmaktadır bu bölüme. Platoncu gelenekle Hıristiyan öğretisinin bir sentezini işlemeye çalışan Augustinus'un en temel sorunu Tanrı ve mutluluk sorunudur. Kuzey Afrika'da dünyaya gelip, Avrupa'nın Hıristiyanlık anlayışına büyük etkiler sağlayan Augustinus, insanların kendilerinde gözlemleyebilecekleri üç şey üzerine düşünmelerini ister. Yani o, insanın içinde bu üç şeyin olduğunu ve ruhumuzun bu üç fenomenden ne kadar ayrılamaz olduğunu görmemizi söyler. Bu üç şey şunlardır: "Var olmak, bilmek, istemek. Gerçekten de ben varım, ben biliyorum, ben istiyorum. Ben bilen ve isteyen bir varlığım; ben var olduğumu ve istediğimi biliyorum; ben var

[72] Aristoteles, **Politika**, 9.
[73] Aristoteles, **Politika**, 9.
[74] Aristoteles, **Politika**, 9.

olmak ve bilmek istiyorum."[75] İnsanın ruhuna bu üç fenomeni yerleştiren Augustinus ruh derken neyi kastetmektedir?

Hatırlanacağı gibi Platon'u tartışırken onun idealar ve gerçekler dünyası ayrımından bahsedilmişti. İşte Augustinus, Platoncu bu fikri kendisinin Hıristiyan öğretisine yerleştirir. O da iki dünyadan, iki evrenden bahseder: Yer ve gök olarak bahsettiği bu iki evren "yani maddi dünyanın alt ve üst bölümü ya da ruhsal evrenle maddi evren"dir.[76] İnsan bedensel ve ruhsal bir varlıktır. İnsan bedeniyle bu maddi dünyaya, ruhuyla da diğer ruhsal evrene aittir. "Kendi içime döndüm ve kendime 'Ya sen, sen kimsin?' diye sordum. 'Ben bir insanım' diye yanıtladım kendi kendime. İnsan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; bir tanesi bu dünyaya ait, öteki ise içimde. İnsanı oluşturan bu iki bölümden bana..."[77] İnsanın iki bölümden oluştuğunu söyleyen Augustinus, aynı zamanda insan akıl ve zekaya sahip ve Tanrı'nın suretinde yaratılmışken, hayvanlar akıl ve zekadan yoksundur diyecektir: "Yeryüzünün dünya hayvanlarıyla, özellikle akıl ve zeka bakımından senin suretinde ve benzerinde olduğundan, akıldan yoksun bütün hayvanların efendisi olan senin suretinde ve benzerinde yaratılmış insanla süslenmiş olduğunu görüyoruz."[78]

İnsanı, hayvanlardan, akıl ve zeka yönüyle üstün gören Augustinus, hayvanların duyuları ötesinde bir akıla sahip olmadıkları için Tanrı'yı gördüğünü ama akılları olmadığı için onun hakkında soru soramadıklarını söyler. Peki, insanlar bir akla sahipse neden herkes Tanrı'ya inanmıyor veya herkes *doğru yolu* bulmuyor? Çünkü "insanın yaratılmış şeylere olan düzensiz aşkı insanı köle durumuna düşürüyor ve insanın doğru düşünmesini engelliyor."[79] İnsanlar neden yaratılmış şeylere bir aşk beslemektedir? Maalesef Augustinus buna yanıt vermez. Ama "insanların dünyasında neden kötülük vardır" diye sorduğumuzda yanıt verecektir: "Kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden yani Tanrım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur."[80] O zaman Augustinus insanın içinde doğuştan bir kötülük olmadığına inanmakta ama kötülüğe meyilli olduğunu düşünmektedir. İnsanın Tanrı'nın sözünden döndüğünde kötülüğe

[75] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 334.
[76] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 358.
[77] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 223.
[78] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 358.
[79] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 223.
[80] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 156.

de sapacağını düşünmektedir. Birazdan ilgili kısımda detaylandırılacağı üzere, bu anlayış hem İncil'de, hem de Kur'an'da yer bulan bir görüştür.

Tanrı, Augustinus'a göre bizatihi hakikattir.[81] O zaman kötülük bu hakikatten gelmez, hatta Augustinus kendi döneminde kötülüğün Tanrı'dan geldiğini söyleyen insanlarla da tartışır: "Kötülüğün nereden geldiği sorununu, onların görüşlerine göre kötülüğe kendilerinin etken olmasından çok senin (yani Tanrı'nın) cevherinin uğradığı yönünde kötü niyetli çözmeye çalışıyorlardı." Eğer Tanrı kötülük yapmamızı istemiyor ve onun yüzünden de kötülük işlemiyorsak, "işlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademiz"dir demektedir Augustinus.[82] Bir başka yerde de kötülüğün insanın Tanrı tarafından yaratılmış doğasına aykırı olduğunu şöyle dile getirmektedir: "'Kötülük yaratmış olduğun ve düzenlediğin insan doğasına ters düşer.'[83] İnsan eğer kötülük işliyorsa, toplum kurallarını hiçe sayarak bölücülük ve nifak tohumları ekerek kendilerini tatmin etmek amacıyla terör estiriyorlarsa bu Tanrı'yı terk eden insanların işidir."[84] Ayrıca Augitunuz insanın özgür iradesinin olduğunu düşünür. Fakat bu irade seçimlerle, insan doğasını iyiye veya kötüye sürükler. Tanrıdan uzaklaşma kötü iradeye tekabül ederken insanın tanrıya yaklaşması ise iyi iradedir. Bundan dolayı, cennetten düşme hikayesinin özgür iradenin kötüye kullanımı olarak düşünülür. İşte Augustinus'a göre bu insan doğasının gördüğümüz bütün çürüme sürecine ve sonunda da ölüme tabi kılamktadır.[85]

Augustinus'a göre, insan ruhu Tanrı'nın olmadığı hangi yöne dönerse dönsün kendi dışında ve Tanrı'nın dışında güzellikler olsa bile acılar çekecektir. Ve insan Tanrı'dan yüzünü çevirdiği an kötülükler etmeye başlayacaktır. Bu fikirlerle birlikte Augustinus, Descartes'e kadar varlığın kendisinden hareket eden bir anlayış yerleştirecektir. "Cogito ergo sum"un *esse*'si yani varlık'ı Descartes'e kadar konumunu koruyacak fakat, Descartes'le birlikte esse'nin yerini *cogito* yani akıl alacak.

---

[81] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 17.
[82] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 17.
[83] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 63. Burada "insan doğası" olarak çevrilen kelime, İngilizce metinde kullanılmıyor. Bkz. Saint Augustine, **Confessions**, çev. R. S. Pine-Coffin, (London: Penguin Books, 1961), 66.
[84] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 63.
[85] Donald Tannenbaum, David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Fatih Demirci, 4. bs. (Ankara: Liberte Yayınları, 2008), 133.

Hıristiyanlık geleneği içinde, Aristotelesçiliğin ve Hıristiyanlığın bir sentezini oluşturup, dünyevi hükümetlere bağımsız bir otorite kurmaları yönünde fikir sunarak Augustinus'un kilise üzerindeki etkisini gerileterek Hıristiyan siyasal düşüncesinde yeni bir dönem başlatan Thomas Aquinas da insan doğası üzerine bazı fikirler ileri sürmüştür. Özellikle İbn Sina'nın ve Aristoteles'in etkisinin çok belirgin olduğu *Varlık ve Öz* isimli kitabında fikirlerini gördüğümüz Aquinas, Augustinus ile ilk günah konusunda benzer fikirler içerse de insanın doğasının kötülükle dolu olduğu fikrinde ters düşecektir. Ona göre insan doğası iyilikle çevrilidir. Bunu ona sağlayan şey aklıdır. İnsan aklını kullanarak emek harcayarak dünyayı kendisi için yaşanır bir yer haline getirmektedir. İnsanın ilksel doğası Adem ve Havva'nın işledikleri günah sonucu lekelenmiştir,

> "İsa'nın sunduğu 'yeni varlık' insanın başlangıçtaki statüsünü kısmen onarmanın yanı sıra Tanrısal onurla dolu yeni bir yaşamı da içerir. Lütuf, doğayı yok etmez; aksine mükemmelleştirir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran esas özelliği akıldır. Günaha rağmen insanların tümü, hataya düşmek pahasına, gerçekliği bilmek ve erdemi uygulamak yeteneğine sahip olacak şekilde akıllarını kullanmaya devam ederler."[86]

Net bir şekilde görüldüğü gibi Aquinas'ın anlayışında Aristotelesçi insan algısı göze çarpmaktadır, fakat daha genelleştirerek ve sadece Yunanlıların değil bütün insanların akıl sahibi olduğu, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın önemli doktrini olan insanın Tanrı imgesinde yaratıldığı fikrini yeniden düzenleyerek.

Fakat akli bir varlık olan insanı, Tanrı, Aquinas'ın *ebedi yasa* dediği, bütün varlıkları etkileyen ve onları doğru kaderlerini yaşamalarına yönelten ilkelerle yönetir:

> "İnsan gibi rasyonel bir varlık ise 'kendisinin ve diğerlerinin yaşamında ilahi takdiri paylaştığı için daha mükemmel bir şekilde ilahi takdire bağımlıdır'. İnsan, kendini korumak gibi, kimi amaçları bütün varlıklarla paylaşır ve bunları kendiliğinden gerçekleştirmeye çalışır. Üremek ve çocukların bakımı gibi diğer amaçları hayvanlarla paylaşır ve içgüdüsel olarak gerçekleştirmeye çalışır."[87]

İnsanla hayvanın ortak olarak paylaştığı ve Aquinas'ın içgüdüsel olarak gerçekleştiğini söylediği bu eylemler birçok düşünürde de karşılık bulan bir düşüncedir. Zira daha aşağıda tartışıldığında görüleceği üzere Feuerbach da bu ayrımı ortaya koyacaktır ve hatta aynı fikir Marx'ın insanı bir tür varlığı olarak ortaya koyma çabasında da karşımıza çıkacaktır. Fakat Aquinas'ın bu ayrımı bizim maddeci filozoflarımızın -Feuerbach ve Marx'ın- çıkarımları gibi sonuçlanmayacaktır.

---

[86] Anthony Black, "St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak", **Siyasal Düşüncenin Temelleri**, Der. Brian Redhead, çev. Hikmet Özdemir, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001): 81.
[87] Black, **St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak**, 84.

> "Öte yandan 'Tanrı hakkındaki gerçekliği bilmek ve toplum içerisinde yaşamak' gibi diğer amaçlar tamamen insanidir; burada doğal eğilimin gerçekleştirilmesi zihinsel ve ahlaki çabayı gerektirir. 'Rasyonel bir varlığın ebedi yasaya katılması' *doğal hukuk*tur. Doğal hukuk insana ne yapması gerektiğini ve mutluluğa nasıl ulaşacağını söyler. Çünkü doğru eylem mutluluğa götürür. 'İnsanın doğal bir eğilim gösterdiği her şey akla göre iyidir... ve karşıtları kötüdür'. Bu gelişmenin kuralıdır. Gerek birey gerekse toplum açısından mutluluğa nasıl ulaşabileceğimizi gösterir."[88]

Aquinas'ın insanın doğal hukuka katılmasıyla mutluluğu elde edeceği fikri, antik düşünceden beri insanın doğası gereği toplumsal ve insanın siyasal bir varlık olduğu yönündeki iki fikrin birleştirilmiş halidir. Bu iki fikri birleştirmiş olması Aquinas'a "devletin ve insanın ahlaki yaşamı arasındaki bağıntıyı koruması"[89] fırsatını verir. Black'a göre Aquinas buradan hareketle şuraya ulaşır: "Aile ve devlet insan için doğaldır çünkü onun temel gereksinimlerini karşılarlar ve erdeme ve mutluluğa erişebileceği maddi ve ahlaki ortamı sağlarlar."[90]

Bu *doğal hukuka dayalı devlet kuramı* Aqunas ile birlikte Hıristiyan düşünce ve siyasal hayatının içine girip, yargı sisteminde de egemenlik sağlayacaktır ta ki on sekizinci yüzyıla kadar.

Thomas Aquinas'ın insana dair görüşlerine değinirken, Kutsal kitapların insan kurgusu üzerinde de biraz durmak gerekiyor. Tanrı herkesi iyi veya kötü yaratmış mıdır yoksa insanlar mevcut koşulları gereği mi kötü olurlar? Tanrı insanların iyi olması ümidini taşımakta mıdır yoksa insanlar isteseler de iyi olamazlar mı? İnsanların iyi veya kötü olmasında Tanrı'nın bir rolü var mıdır? Veya genel bir soruyla insanın insan olmasında veya insanın doğasında Tanrı'nın rolü nedir?

Bu sorulara cevap olarak, Tevrat'a göre Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır. Hem de bütün bir yeryüzünün hakimi ve egemeni olması için:

> "Tanrı, 'Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabanıl hayvan, sürüngen türetsin' diye buyurdu. Ve öyle oldu. Tanrı çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan, sürüngen yarattı. Bunun iyi olduğunu gördü. Tanrı, 'Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi, 'Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun.' Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, 'Verimli olun, çoğalın' dedi, Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun.'"[91]

Tevrat'ta karşımıza çıkan önemli bir vurgu var; Tanrı dünyayı ve insanları yaratınca pişman olur, zira insanların fenalıkları Tanrı'yı üzmüştür.

---

[88] Black, **St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak**, 84.
[89] Black, **St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak,** 84.
[90] Black **St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak**, 84-85.
[91] Kitabı Mukaddes: Tekvin 1:24-28.

> "RAB baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, aklı fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı. 'Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım' dedi, 'Çünkü onları yarattığıma pişman oldum.' Nuh'un öyküsü şöyledir: Nuh doğru bir insandı. Çağdaşları arasında kusursuz biriydi. Tanrı yolunda yürüdü."[92]

Burada Tanrı'nın insanların eylemlerine müdahale de bulunmadığını, insanların sürekli kötülük yapmaya meyilli olduğu fikri rahatlıkla görülmektedir. Yani Tanrı insanı sadece cismi olarak yaratmış onun doğası ve aklına müdahale de bulunmamaktadır. Onları yalnız bırakan Tanrı insanların yeryüzünü kötüye çevirdiğine şahit olmaktadır.

Tüm bu kötülüklerden dolayı Tanrı yeryüzünü bir tufanla ortadan kaldıracaktır. Nuh Tufanı olarak bilinen bu tufanın nedeni işte insanın yeryüzünde yol açtığı bu kötülüklerdir. Yine Tekvin'de bu durum şöyle anlatılır: "Tanrı yeryüzüne baktı ve her şeyin ne denli bozulduğunu gördü. Çünkü insanlar yoldan çıkmıştı. Tanrı Nuh'a, 'İnsanlığa son vereceğim' dedi, 'Çünkü onlar yüzünden yeryüzü zorbalıkla doldu. Onlarla birlikte yeryüzünü de yok edeceğim.'" [93] Anlaşıldığı üzere Tanrı burada kendisinden bağımsız olarak insanın kötülük ettiğini düşünmektedir. İşte bu yüzden de Nuh tufanı yaşanır. Tufandan sonra şöyle oluyor:

> "Nuh RAB'be bir sunak yaptı. Orada bütün temiz sayılan hayvanlarla kuşlardan yakmalık sunular sundu. Güzel kokudan hoşnut olan RAB içinden şöyle dedi: 'İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim. Dünya durdukça, Ekin ekmek, biçmek, Sıcak, soğuk, Yaz, kış, Gece, gündüz hep var olacaktır.'"[94]

Burada da görüldüğü üzere insanın çocukluğundan beri kötü olduğu fikri vardır. Yani kötülük insana içkin bir şey olarak düşünülür.

Tevrat'tan Zebur'a geçtiğimizde de insanın yine bozuk olduğu, temiz olup olmadığı sorgulanır: "Tanrı'ya öfkeni gösteriyorsun, Ağzından böyle sözler dökülüyor? İnsan gerçekten temiz olabilir mi? Kadından doğan biri doğru olabilir mi? Tanrı meleklerine güvenmiyorsa, Gökler bile O'nun gözünde temiz değilse, Haksızlığı su gibi içen, İğrenç, bozuk insana mı güvenecek?"[95]

Kendi başına bozulan, yoksula, düşküne şiddet gösteren, kötü olan insanı iyileştirecek olan, onları koruyacak olan Tanrı yolunda gitmektir. "Sevgi ve bağlılık suçları bağışlatır, RAB korkusu insanı kötülükten uzaklaştırır" derken de insanların

[92] Kitabı Mukaddes: Tekvin 6:5-8.
[93] Kitabı Mukaddes: Tekvin 6:12-13.
[94] Kitabı Mukaddes: Tekvin 8:20-22.
[95] Zebur, Eyüp 15:13-16.

iyiliği nasıl bulacaklarının yollarını göstermiş olur. Böylece Tanrı'ya boyun eğen ve itaat eden insanlar iyiliği bulmuş olacaklardır. Dini metinler de kendi sistemini meşrulaştırmak için insanın ne olduğu yönünde görüldüğü üzere fikirler sunmuştur.

İnsanların kötülükle dolu olduğu fikri de işlenir Zebur'da: "Güneşin altında yapılan işlerin tümünün kötü yanı şu ki, herkesin başına aynı şey geliyor. Üstelik insanların içi kötülük doludur, yaşadıkları sürece içlerinde delilik vardır. Ardından ölüp gidiyorlar. Yaşayanlar arasındaki herkes için umut vardır. Evet, sağ köpek ölü aslandan iyidir!"[96]

Ve yine başka bir ayette insan'ın kan dökmeye yönelik merakına ve hilelere başvurmasına değinilir: "Ülkede Tanrı'ya sadık kul kalmadı. İnsanlar arasında dürüst kimse yok. Herkes kan dökmek için pusuda. Kardeş kardeşe tuzak kuruyor."[97]

Şimdi de Hıristiyanlığın insan ve insan doğasına dair görüşlerine kısaca bakalım.

İncil'in kimi ayetlerinde bazı insanların iyiliği, bazı insanların da kötülüğü taşıdığı sezinlenmektedir. Ama niçin birileri iyi niçin birileri kötüdür buna dair tam bir açıklamayla karşılaşamayız:

> "Ya ağacı iyi, meyvesini de iyi sayın; ya da ağacı kötü, meyvesini de kötü sayın. Çünkü her ağaç meyvesinden tanınır. Sizi engerekler soyu! Kötü olan sizler nasıl iyi sözler söyleyebilirsiniz? Çünkü ağız yürekten taşanı söyler. İyi insan içindeki iyilik hazinesinden iyilik, kötü insan içindeki kötülük hazinesinden kötülük çıkarır. Size şunu söyleyeyim, insanlar söyledikleri her boş söz için yargı günü hesap verecekler. Kendi sözlerinizle aklanacak, yine kendi sözlerinizle suçlu çıkarılacaksınız."[98]

Başka bir ayetteyse insanların yüreğinden geçen kötülükleri İsa'nın bildiğinden bahseder: Fısıh Bayramı'nda İsa'nın Yeruşalim'de bulunduğu sırada gerçekleştirdiği belirtileri gören birçokları O'nun adına iman ettiler. Ama İsa bütün insanların yüreğini bildiği için onlara güvenmiyordu. İnsan hakkında kimsenin O'na bir şey söylemesine gerek yoktu. Çünkü kendisi insanın içinden geçenleri biliyordu.[99]

Fakat birazdan ele alınacak olan İncil'in bir bölümü önemli bir tartışmayı açıp sonra da kapamaktadır. Tanrı dilediğine merhamet dilediğine kötülük veriyorsa, insan neden suçlu olarak görülsün? Bu soru İncil'de sorulur fakat tartışılmadan kapatılır:

> "Demek ki Tanrı dilediğine merhamet eder, dilediğinin yüreğini nasırlaştırır. Şimdi bana, 'Öyleyse Tanrı insanı neden hâlâ suçlu buluyor? O'nun isteğine kim karşı durabilir?' diyeceksin. Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? Kendisine biçim

[96] Zebur, Vaiz 9:3-4.
[97] Zebur, Mika 7:2.
[98] Matta, 12:33-37.
[99] Yuhanna 2:23-24.

> verilen, biçim verene, 'Beni niçin böyle yaptın' der mi?' Ya da çömlekçinin aynı kil yığınından bir kabı onurlu iş için, ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mu?"[100]

İncil'de ağır basan bir anlayış aşağıda ayrıntılı işleyeceğimiz gibi insanın Tanrı'nın sözünden çıktığında büyük acılar çekeceği yönündedir. İnsan bu dünyada acı çekmek istemiyorsa Tanrı'nın sözü ona yardımcı olacaktır:

> "Onlar Tanrı yolunu kazanç yolu sanıyorlar. Oysa eldekiyle yetinerek Tanrı yolunda yürümek büyük kazançtır. Çünkü dünyaya ne bir şey getirdik, ne de ondan bir şey götürebiliriz. Yiyeceğimiz, giyeceğimiz varsa bunlarla yetiniriz. Zengin olmak isteyenler ayartılıp tuzağa düşerler, insanı çöküşe ve yıkıma götüren birçok saçma ve zararlı arzulara kapılırlar. Çünkü her türlü kötülüğün bir kökü de para sevgisidir. Kimileri zengin olma hevesiyle imandan saptılar, kendi kendilerine çok acı çektirdiler."[101]

Tanrı, bencilliğin, kötülüğün insan doğasından ve cinlerden gelen bilgelikten kaynaklandığını söylerken, merhametin ve iyiliğin ise gökten yani kendinden geldiği söyler:

> "Aranızda bilge ve anlayışlı olan kim? Olumlu yaşayışıyla, bilgelikten doğan alçakgönüllülükle iyi eylemlerini göstersin. Ama yüreğinizde kin, kıskançlık, bencillik varsa övünmeyin, gerçeği yadsımayın. Böylesi 'bilgelik' gökten inen değil, dünyadan, insan doğasından, cinlerden gelen bilgeliktir. Çünkü nerede kıskançlık, bencillik varsa, orada karışıklık ve her tür kötülük vardır. Ama gökten inen bilgelik her şeyden önce paktır, sonra barışçıldır, yumuşaktır, uysaldır. Merhamet ve iyi meyvelerle doludur. Kayırıcılığı, ikiyüzlülüğü yoktur. Barış içinde eken barış yapıcıları doğruluk ürününü biçerler."[102]

İncil, insanda bir kötülük yapma potansiyeli olduğunu, kötülük yapmayı meşru görme anlayışının olduğunu düşünür: "Özgür insanlar olarak yaşayın, ancak özgürlüğünüzü kötülük yapmak için bahane etmeyin. Tanrı'nın kulları olarak yaşayın. Herkese saygı gösterin. İmanlı kardeşlerinizi sevin, Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin."[103]

İnsan doğasının kötülük ve insanın kendi tutkusuyla dolu olduğunu söyler İncil, tamda burada imanı veya Tanrı'ya inanmayı insan doğasının aşılması veya insanın doğuştan getirdiği fenalıklardan kurtulmanın bir yolu olarak görür:

> "Ama siz, sevgili kardeşlerim, Rabbimiz İsa Mesih'in elçileri tarafından önceden söylenen sözleri anımsayın. Size demişlerdi ki, 'Dünyanın son günlerinde alay edenler, Tanrısızlığa yönelip kendi tutkularına göre yaşayanlar olacaktır.' Bunlar bölücü, insan doğasıyla sınırlı, Kutsal Ruh'tan yoksun kişilerdir. Ama siz, sevgili kardeşlerim, kendinizi tümden kutsal olan imanınızın temeli üzerinde geliştirin. Kutsal Ruh'un yönetiminde dua edin."[104]

Yine aynı şekilde başka bir ayette de insanın yüreğinde kötülüğün olduğuna dikkat çekilir. "İsa şöyle devam etti: 'İnsanı kirleten, insanın içinden çıkandır. Çünkü kötü

[100] Romalılar 9:18-21.
[101] Timoteos 6:5-10.
[102] Yakup 3:13-18.
[103] Petrus 2:16-17.
[104] Yahuda 1:17-20.

düşünceler, fuhuş, hırsızlık, cinayet, zina, açgözlülük, kötülük, hile, sefahat, kıskançlık, iftira, kibir ve akılsızlık içten, insanın yüreğinden kaynaklanır. Bu kötülüklerin hepsi içten kaynaklanır ve insanı kirletir.'"[105]

Şöyle bir çıkarsamaya ulaşabiliriz: İncil'e göre insan doğasında kötülükleri barındırır, bu kötülüklerden arınmanın veya sıyrılmanın yolu Tanrı'nın sözünü dinlemek, emirlerini yerine getirmekten geçer. Fakat niçin insan, doğasında kötülükleri barındırır veya neden kötülüğe yönelir buna dair bir açıklama yoktur.

İnsanın Tanrı'nın sözünü dinlemeden önce kötülükler içinde imanla birlikte yüzünün iyiliğe çevrildiği yönündeki anlayış ilerleyen sayfalarda ele alınacağı üzere İslam dininde de karşılaşılan bir durumdur.

2.3. İslam ve İslam Felsefesinde İnsan Doğası

Bu bölümde ilk önce Farabi'ye değinilecek daha sonrasında ise İbn-i Haldun ve Kur'an'ı Kerim'in nasıl bir insan doğası ve toplum anlayışı varsaydığına bakılacaktır.

Şimdi sıra Hace-i Sâni, yani İkinci Üstat olarak nitelendirilen Farabi'de. Birinci üstat Aristoteles olsa da batının Aristoteles'i anlayabilmesinin yolu Farabi'den geçmiştir. Şimdi Farabi'nin insan doğası ve toplum anlayışına değinerek hem neden ikinci üstat olarak nitelendirildiğine hem de batı düşüncesine katkısını gözden geçirmiş olacağız.

Farabi'ye göre Tanrı tüm varlıkların sebebidir. Ve onların varlıklarında buldukları her şey ondan gelmektedir. Tanrı eksiksiz ve tamdır. "İlk mevcud diğer mevcudların sebebidir. O bütün eksiklerden münezzehtir. Ondan başkasının bir veya birden fazla eksiği bulunur; halbuki onun hiç eksiği yoktur."[106] Varlıklarda çeşitli karışımlardan meydana gelmiştir ve insan; bitkiler, hayvanlardan sonra en müstesna birleşimlerden oluşmuştur.[107]

İnsanda var olan her şeyin uzvun ve duygunun bir doğal hal olduğunu düşünür Farabi. Aslında genel olarak gözlemler üzerinden çıkarımlarda bulunduğu nettir. Örneğin, hareket ve çalışma uzuvları Farabi'ye göre erkeklerde daha kuvvetlidir, öfke ve şiddet gibi kuvvet ifade eden ruhi durumlar kadınlarda daha silik, erkeklerde daha kabarıkken, acıma ve acınma gibi zaaf ifade eden durumlar kadınlarda daha kuvvetli

[105] Markos 7:20
[106] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 15.
[107] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 47.

olarak görülür.[108] Fakat Farabi şunu hatırlatmayı ihmal etmez, kadına benzeyen erkekler olduğu gibi erkeğe benzeyen kadınlarda vardır, burada yalnız erkekleri kadınlardan ayırt eden hususlar tanıtılmaktadır.[109] İnsan tabii olarak insani bir akla sahiptir ve bu özellikle diğer varlıklardan farklıdır.[110]

Bir çok şeyin Allahtan geldiğini düşünen Farabi, sevginin kaynağını da Allah'la açıklar: "Sevgi, insanların âhvalinden olup insanların vücudu, onunla kaim değildir. Gerçi sevgi de Allahtan gelmiştir. Çünkü onun cevheri, öyle bir cevherdir ki, ondan hâsıl olan mevcudların kaynaşma ve bağdaşmalarını icab ettirir."[111] Sevgiye böyle bir misyon biçen Farabi, insanın yaradılıştan eksik olduğu için topluluk oluşturmak zorunda olduğunu ileri sürer. Başlarken de söylediğimiz gibi Farabi, ikinci üstat olarak nitelendirilir. Bunun nedeni de Aristoteles'le olan benzerliğidir. Aristoteles'i tartışırken değinildiği gibi, Aristoteles'e göre her varlığın için de mükemmele doğru bir ilerleme vardı. İşte Farabi'yi Aristoteles'e yaklaştıran en önemli noktalardan birisi budur. Çünkü Farabi'ye göre de insan tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacından dolayı topluluk içinde yaşar, bu fikrini şöyle dile getirir: "Her ferd, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadiyle- bir araya gelmeleriyle elde edebilir."[112]

Fakat Farabi'nin sadece Aristoteles'ten etkilendiği söylenemez, onda Aristoteles kadar Platon düşüncesi de hakimdir. İnsanın yaratılış itibariyle birlikte yaşamak zorunda olduğunu söyleyen Farabi'ye göre;

> "Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılışta bir çok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her ferd bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir."[113]

Görüldüğü üzere, insanlar üzerlerine düşen görevleri yapmaları gerekir. Ve böylece "muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluk peyda olur. Bunlar ya kâmildirler veya eksiktirler." [114] Fakat Farabi burada toplulukların kötülük de yaratabileceğini söyler. Ona göre kötülükte arzu ve iradeyle elde edilir. "Bir şehrin sınırları içindeki yardımlaşmanın, kötü amaçlara doğru yönetmesi de

[108] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 65.
[109] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 65.
[110] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 66.
[111] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 31.
[112] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 79.
[113] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 79.
[114] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 79.

mümkündür."[115] Bundan dolayı Farabi'ye göre "sakinlerinin -ancak saadete erişmek maksadiyle- yardımlaştıkları bir şehir, fâzıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadiyle kurulan her topluluk ta fâzil bir topluluk sayılır."[116] Buradan hareketle mükemmelliği hedef edinme üzerinden iyi bir dünya tasavvuru kurar: "*Onun içindir ki, bütün şehirleri -saadete erişmek maksadiyle elele vererek- çalışan bir millet de fâzıl bir millettir; bütün milletleri, saadete ulaşmak maksadiyle elbirliğiyle çalışan bir dünya da fâzıl bir dünya olur."*[117] Burada yine Farabi'nin Aristoteles'ten farkı ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre Yunanlılar barbarları eğitmeliydi, çünkü barbar toplumlar mükemmelliğe ulaşamazlar. Oysa Farabi'ye göre mükemmellik her toplum her millet için mümkündür. belki de Farabi'ye bunu düşündürten şey, İslam inancının evrensellik üzerine kurulmuş olmasıdır.

Farabi fazıl bir şehrin nasıl olması gerektiğini de ele alır burada da yine Platon ve Aristoteles etkisini görmek mümkündür. Farabi'ye göre;

> "Fâzıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşırlar. Bir vücudun uzuvları nasıl çeşitli iseler, yaradılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında baş rolü oynayan kalp -adında bir uzuv -varsa ve bu hâkim uzva mertebece yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve emirleriyle hareket eden aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tâbi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet işleri güçleri yalnız başkalarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa, şehir de böyledir: Yani şehri teşkil eden unsurlar, yaradılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar."[118]

Böylece Farabi'nin toplumu organizma şeklinde düşünmüş olduğunu rahatlıkla görebiliriz. İşte buradan hareketle Farabi, nasıl ki burada değindiğimiz gibi uzuvlar birbirlerine üstün yaratılmıştır, insanlarda tıpkı bunun gibidir. Farabi bu görüşünü şöyle dile getirir:

> "Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla, mertebece ona yakın başka kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kabiliyet ve melekelerini reisin gayelerine uygun bir surette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin emrinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. Merâtib silsilesiyle böylece alçala alçala nihayet en aşağı tabakalara varılır ki bu sonuncular, artık başkalarına emretmeyip yalnız aldıkları emirleri yerlerine getirirler."[119]

Böylece bir halkın, dünyanın bütün milletlerinin akılcı bir dizaynla kolektif olarak dizayn edildiğini görüyoruz. Çünkü insanlar doğaları gereği düşünüldüğünde bunu yapmak şarttır. Bütün bir yönetim insanların doğaları itibariyle işlerini yürütür. "İşte,

---

[115] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 80.
[116] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 80.
[117] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 80.
[118] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 80.
[119] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 80-81.

tabiat ve doğuşunda riyasete müstaid olan kimsenin yapacağı sanat herhangi bir sanat olamaz. Zira şehirdeki sanatların çoğu, riyasete değil, hizmet etmeye mahsusturlar. Zaten insanların çoğu da hizmet etmek için yaratılmışlardır."[120] Ve bu faziletli şehrin yöneticisi de yine doğası itibariyle en mükemmel olan kişi olmalıdır: "Ve fazıl şehirdeki bütün işlerin hedefi, reisin bizzat kendisi olmalıdır. Onun başka kimselerin hükmü altına girmiyen bir insan olması lâzımdır."[121] Veya şurada dile getirildiği gibi, en iyi akla sahip olmalıdır: "Fakat reis öyle mükemmel bir insan olmalı ki hem akıl olsun, hem bilfi'il mâkul olsun ve önce söylediğimiz gibi muhayyile kuvveti tabiatiyle mükemmeliyetin en üstün derecesine ulaşmış olsun."[122]

İbn-i Haldun da insan doğasına dair görüşler sunmuştur. İnsan doğasına dair görüşünü insanın sosyal bir varlık olduğu yönündeki fikri tartışarak şöyle dile getirmektedir:

> "Toplumsal yaşam kaçınılmaz bir gerekliliktir. Filozoflar bu gerçeği şu şekilde ifade ediyorlar: 'İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır:' Yani topluluk halinde ve toplum içinde yaşaması kaçınılmazdır. Bu durumun onların terminolojisindeki ifadesi medeniliktir. Bizim sosyal yaşam ile (umran) kastettiğimiz de budur. Bunun açıklaması şöyledir: Allah insanı, ancak beslenerek yaşamını sürdürebilecek bir tabiatta yaratmış, fitri olarak onu beslenmeye yönlendirmiş ve kendisine beslenmek için gerekenleri yapacak bir donanım vermiştir. Ancak birey olarak tek bir insanın gücü, beslenme ihtiyacını karşılama ve yaşamını devam ettirecek maddeleri bulma işinde yetersiz kalır. Örneğin insanın günde sadece bir miktar buğdayla yaşamını sürdürebileceğini kabul etsek bile, yine de o buğdayın öğütülüp un haline getirilmesi, hamur yapılması ve pişirilmesi gibi aşamalardan geçmesi gerekiyor. Bu üç işi yapabilmek için ise birçok eşya ve alete; bu eşya ve aletler için de demircilik ve çömlekçilik gibi ustalıklara ihtiyaç vardır."[123]

Bu durumda İbn-i Haldun değişmez bir insan doğası varsaymaktadır. İnsan tek başına var olamaz. Çünkü bu fıtratı gereği de imkansız bir şeydir.

İbn-i Haldun'a benzer şekilde, ilerde göreceğimiz gibi Marx'ın düşüncesinde de toplumsal bir varlık olarak insan fikri vardır. Fakat birazdan vereceğimiz alıntı İbn-i Haldun'la Marx'ın farklılığını ortaya koyduğu gibi bir idealist düşünür ile bir maddeci düşünürün farklılığını da gösterir niteliktedir.

İbn-i Haldun'a göre her fert, kendisini savunmak için de diğer insanlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar:

> "Çünkü Allah bütün canlılara özelliklerini verirken, vahşi hayvanlardan pek çoğuna insanın gücünden çok daha fazla güç vermiştir. Örneğin bir atın gücü, insanınkinden çok daha fazladır. Aynı şey eşek ve öküz için de geçerlidir. Aslanın ve filin gücü ise insanınkinden kat be kat fazladır. Canlılar arasında düşmanlık tabii bir hal olduğu için, Allah her canlıya, düşmanlarının

[120] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 84.
[121] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 85.
[122] Farabi, **El Medinetü'l Fazıla**, 85.
[123] İbn-i Haldun, **Mukaddime**, çev. Halil Kendir, c. 1, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 79.

> saldırılarına karşı kendisini koruyacağı uzuvlar verdi. İnsana ise bunun yerine, düşünce denilen o eşsiz yeteneği ve (marifetli işler yapabileceği) ellerini kazandırdı. El, düşüncenin hizmetinde sanayinin hazırlayıcısı ve üreticisidir. Sanayi, insana, diğer hayvanların kendilerini savunmada kullandıkları yaralayıcı ve parçalayıcı uzuvlarının yerini tutacak aletler üretir. Örneğin Galien'in 'Uzuvların Faydaları' isimli kitapta zikrettiği gibi, insanoğlu boynuzların yerine mızrak, pençelerin yerine kılıç, kalın ve sağlam derilerin yerine zırh gibi aletler üretir. Fert olarak bir insanın gücü, vahşi bir hayvanın, özellikle de bu hayvanlardan avcı olanlarının gücüne karşı koymaya yetmez. Genel olarak onlara karşı tek başına kendisini savunmaktan acizdir. Aynı şekilde tek başına kendisini savunmaya yarayacak aletleri kullanmaya da gücü yetmez. Çünkü hem bu aletler çoktur ve hem de söz konusu aletlerin yapımı için pek çok şeye ihtiyaç vardır. Onun için bu hususta da diğer insanlarla yardımlaşmak zorundadır."[124]

İbn-i Haldun böyle bir insan doğası veya insan algısıyla kendi sistemini meşru bir zemine çekecektir. Ona göre böyle bir doğaya sahip insanın yaşaması için doğasına uygun bir yönetim de oluşacaktır:

> "İnsanlar için zorunlu olan bu toplumsal yaşamı tesis edilip, dünya onlarla mamur olunca, insanların hayvani tabiatlarındaki düşmanlık ve zulüm özelliklerinden dolayı, onlar arasındaki düzeni tesis edip koruyacak bir yönetici de kaçınılmaz olacaktır. Vahşi hayvanların saldırılarına karşı kendilerini savunmak için kullandıkları silahlar, insanlardan gelecek düşmanlık ve saldırılar karşısında yeterli olmaz. Çünkü silah bütün kavimlerde vardır."[125]

Gözden kaçırmamak gerekir ki İbni Haldun'un "hayvani tabiatlarında bulunan düşmanlık" dediği şey, Platon'un da gündemindedir. İnsanlar yasaların zoruyla iyi davranır. Doğasında düşmanlık ve zulüm özellikleri olan insanı bir arada tutacak bir "kişiye" bir kuruma ihtiyaç vardır. İbn-i Haldun'a göre;

> "O halde, başlarında onları birbirlerinin düşmanlıklarına karşı koruyacak daha başka bir şey, gözetici bir varlık olmalıdır. Bu ise onların dışında başka bir canlı türü olamaz. Akıl ve düşüncesinin yetersizliği dikkate alındığında, hiçbir hayvan böylesine karmaşık bir görevi üstlenemez. Onun için de bu yönetici ve düzen sağlayıcı mutlaka onlardan biri olacak, topluluğunun üzerinde sözünü dinletebileceği bir güç, hakimiyet ve otorite kuracaktır. Böylece hiç kimse bir başkasına haksızlık edemeyecektir. İşte bu, hükümdarlığın (devletin) ifadesidir. Bu söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi, böyle bir şey sadece insanlara özgüdür ve kaçınılmazdır. Her ne kadar filozofların söyledikleri şekilde, arılar ve çekirgeler gibi bazı yabani hayvanların da cismi özellikleriyle diğerlerinden ayrılan bir reise itaat edip boyun eğdikleri tespit edilmişse de, bu durum, insanlarda olduğu gibi düşüncenin ve siyasetin sonucu değil, onlara ilham edilmiş olan içgüdülerinin bir sonucudur."[126]

Görüldüğü gibi İbn-i Haldun'un ilham edilmiş içgüdülerden bahsetmesi, insanı hep ihtiyaçları etrafında düşünmek veya insanın bu ihtiyaçları dolayımıyla ele alınması zorunluluğunu doğuruyorken, bu durum insanların potansiyellerini göz ardı etmek veya o potansiyellerin de belirsiz bir ihtiyaç kategorisine indirgenmesine yol açacaktır.

Bu da ilerleyen bölümlerde tartışılacağı gibi Marx'la İbn-i Haldun Arasında önemli bir ayrımı oluşturacaktır.

---

[124] İbn-i Haldun**, Mukaddime, 1. c.** 80.
[125] İbn-i Haldun, **age**, 81.
[126] İbn-i Haldun, **age**, 81.

İbn-i Haldun bir başka yerde de "insan, doğası gereği medenidir" sözünü tartışmaya açarak tarafını belli eder. O'na göre:

> "Bu sözün anlamı insan hayatının bireysel olarak mümkün olmadığı ve insanın ancak hemcinsleriyle beraber varlığını sürdürebileceğidir. Bunun sebebi şudur: İnsan yaşamını ve varlığını sürdürmek için gereken ihtiyaçlarını (tek başına) karşılamaktan aciz olduğu için, sürekli olarak ve doğası gereği bütün bu hususlarda yardımlaşmaya muhtaçtır. Yardımlaşma için her şeyden önce bir araya gelip konuşmak, sonra ortaklaşa çalışmak ve diğer işleri yapmak gerekir. Amaçların birleşmesiyle gerçekleşen bu ortaklaşma, bazen çekişmelere ve tartışmalara yol açabilir ve bunlardan yakınlaşmalar, uzaklaşmalar, dostluklar ve düşmanlıklar doğabilir. Sonuçta bu durum toplumlar arasında vuku bulacak savaşlara ve barışlara kadar gider. Ancak bütün bu işler, hayvanlar arasında olduğu gibi gelişigüzel ve düzensiz değildir. Aksine Allah'ın onlara vermiş olduğu düşünce özelliği sayesinde, bütün fiilleri belli bir düzen ve sistem içinde olur."[127]

İbn-i Haldun'un geldiği bu nokta Kur'an'da da karşılığı olan bir görüştür. Zira *Ta ha Suresi*nde Musa şöyle konuşur: "Rabbimiz her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir".[128]

İleride Marx'ın yöntemini tartışırken ayrıntılı olarak ele alınacak olan bir noktaya şimdi yeri gelmişken değinmek gerekmektedir. İbn-i Haldun'dan ve son olarak *Ta ha Suresi'*nden aldığımız alıntılar insan doğasını veya insanı ve hatta herhangi bir konuyu ele almak istediğimizde ortaya koyacağımız sistemin ana belirleyicisinin hangi bakış açısıyla konuyu ele almış olduğumuzdur. Burada değinilmesi gereken bakış açıları ise şüphesiz *idealizm* ve *maddecilik* olmalıdır.

İnsanın dışında bir hakikati varsayıp, insanın bir Tanrı tarafından dünyaya gönderildiğini varsaydığımızda ele aldığımız konular buna göre açıklanır. Diğer taraftan insanın kendi kendini var ettiği, koşullarını kurup; o koşullar tarafından koşullandırıldığını var saydığımızda da başka bir bakış açısı ön plana çıkacaktır. Şüphesiz İbn-i Haldun çok net görüldüğü üzere idealist bir görüş sunmaktadır. Çünkü İbni Haldun'a göre, yaratıcı insana özellikler bahşetmiş ve yaratılan da o özellikler doğrultusunda fiillerde bulunmaktadır. O zaman "insan fıtratına göre davranan bir varlıktır" demek zorunda kalacağız veya "Allah'ın bahşetmediği hiçbir şey insan için mümkün değildir" denebilir fakat bu görüş Kur'an'da karşılık bulan bir görüş müdür?

İbni Haldun'un görüşlerine yer verdikten sonra şimdi kısaca Kur'an'da nasıl bir insan ve insan doğası anlayışı var ona bakalım.

---

[127] İbn-i Haldun, **Mukaddime**, çev. Halil Kendir, c. 2, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 651.
[128] Ta ha Suresi: 50

Yukarıda İncil'in anlayışını ele alırken insanın iman etmeden önce fenalıklar ve kötülüklere açık olduğu ama imanla birlikte iyiliğe ulaştığı fikrinden bahsedilmişti. Aynı anlayışı Kur'an'da da görmek mümkün: "(1-2) Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir.(3) Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir)."[129][130]

İnsana kendi yolunu takip edince huzura ve mutluluğa kavuşacağını söyleyen Kur'an, insanı, birçok muhafazakar düşünür gibi sınırlı ve kısıtlı bir varlık olarak düşünür.

"(4-5) O, kalemle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.(6-7) Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder. (8) Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir."[131] Alak Suresinde de görüldüğü gibi insanın kendini yeterli görmesi hoş karşılanmamaktadır. Bu ayetlerin tefsiri ise şöyle yapılmaktadır:

> "İnsan, bilgi edinme sürecinde Allah'ın verdiği imkân ve yetenekleri kullanmakta, O'nun yarattığı şartlarda ve onun yarattığı varlıklar üzerinde inceleme ve araştırmalar yapmaktadır. Durum böyle iken, yani O'nun yarattığı yeteneklerle O'nun yarattığı varlık âlemini incelerken, bütün bu lütufları görmezlikten gelerek Allah'a şükretmemek, O'nu tanımamak, üstelik bunu bilim adına yapmak büyük bir nankörlüktür.
>
> İnsanın hayat mücadelesinde yalnız kendine güvenmesi, her durumda kendisini yeterli görüp Allah'ın yardım ve tevfikinden kendisini müstağni saymasıdır. ...Gerçekte insan zayıf ve muhtaç bir varlıktır; sağlık, huzur, sükûn ve emniyet içerisinde hayatını devam ettirebilmesi için öncelikle Allah'a ve kendisinin de üyesi bulunduğu toplumun diğer fertlerine ihtiyacı vardır."

İnsanı biçim olarak kusursuz yarattığını söyleyen Kur'an, "(4) Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık,"[132] Onun zayıf olduğuna dikkat çeker:"(28) Allah sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır."[133] Ama insan "(70) Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık"[134] sözünden de anlaşıldığı gibi birçok varlıktan üstün olarak görülmektedir. Fakat yine de insanlar dünyada birçok kötülük

---

[129] Aksi belirtilmediği sürece bu ve bundan sonraki bütün atıflar, Diyanet İşleri Başkanlığının mealine dayanmaktadır. Açıklayıcı olarak kullanılan tefsirler de yine Diyanet İşleri Başkanlığının tefsirleridir. Alıntılardaki parantez içerisindeki sayılar söz konusu surenin ayetini göstermektedir. Dipnotlarda sureler yine Diyanet işleri başkanlığının numaralandırmasına göre, sıra numarasıyla gösterilmektedir. "/" sonra gelen rakamlar ise surenin ayetini belirtmektedir. Örneğin Asr Suresi 103. Ayet olarak görüldüğü için yukarıdaki alıntıda Kur'an: 103 olarak atıfta bulunuldu. Tüm Kur'an atıfları ve tefsirler için bkz: http://mushaf.diyanet.gov.tr/ 03.05.2016.

[130] Kur'an: 103/1-3.

[131] Kur'an: 96/4-8.

[132] Kur'an: 95/4.

[133] Kur'an: 4/28.

[134] Kur'an: 17/70.

işlemiştir: "(41) İnsanların kendi işledikleri (kötülükler) sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı (kötü) sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır."[135]

Bunun dışında birçok ayette insanın hırslı ve sabırsız, nankör "(19) Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır."[136] ve çok zalim[137] olduğuna da dikkat çekmektedir.

Yani insan üstün özelliklerde yaratılmış, nefsi bulunan, kısıtlı bir varlık olarak düşünülmüştür. "(16) Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız."[138]

Ama insan Tanrı'ya da karşı çıkabilecek kadar kendini bilmez ve şeytan tarafından ayartılabilir olarak görülmektedir: "(6-8) Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?"[139]

İnsan doğası, Kur'an'da Tanrı'nın müdahale etmediği bir alan olarak görülüyor gibidir. Çünkü eğer Tanrı, insan doğasına müdahale ediyorsa o zaman insan bu doğası gereği davranacağı için yargılanamaz veya günah işlediği tespit edilemez. Eğer Tanrı insan doğasına hiç müdahale etmiyorsa ve insan Tanrı'nın sözü karşısında şeytanın ayartmalarının peşine düşüyorsa, yani Tanrı'ya sırt çeviriyorsa bu onun güçsüz olduğunu mu gösterir, yoksa güçlü olduğunu mu?

Şimdi İbn-i Haldun'u tartışırken son cümlede bırakılan soruya dönülecek olursa: İnsan, fıtratı doğrultusunda mı davranır? Tanrı insana yaratılış özelliklerini vermişse bu durumda insan bu özellikler doğrultusunda davranmak zorundadır. Örneğin; bir akıl vermişse onu kullanmak, bir nefis vermişse onun peşinden gitmek gibi. Ama tam olarak insanın nefsinin sınırı nedir, o nasıl terbiye edilir ve nefsinin boyutlarına Tanrı tarafından ne kadar müdahale edilmiştir, gibi sorular yanıtsız kalmaktadır.

2.4. Rönesans'la Birlikte Değişen İnsan Doğası Algısı

İnsan ve toplum anlayışında önemli bir kırılma, orta çağ sonrasını ve reformların yaşandığı dönemi niteleyen Rönesans sürecinde başlamıştır. Avrupa'da dinin hemen

[135] Kur'an: 30/41.
[136] Kur'an: 70/17. Ayrıca bakınız: 42:48, 45:15, 22:66, 17:100, 25:50.
[137] Kur'an: 14/31.
[138] Kur'an: 50/16.
[139] Kur'an: 82/6-8.

hemen her yerde sürdüğü hüküm ve her alana sirayet etme iddiası eleştiriye tabi tutulmuş, insanın, insan olmasından kaynaklı haklarının olduğu fikri yaygınlık kazanmış, bunun en büyük öncülüğünü de, İncil'in diğer dillere çevrilmesinin günah ve haddini bilmezlik olarak görüldüğü bir dönemde Almanca çevirisini yapan ve bu anlayışa karşı adını *95 tez* olarak belirlediği ilkeleri Wittenberg Kilisesi'nin kapısına asan Martin Luther yapmıştır. Bu ilkelerin temel eleştiri noktası katolik kilisesinin öteki dünyadan arsa satma girişimleri ve para karşılığında günah çıkarma işlemleridir. Luther'i Cenevre'de Calvin, İsviçre'de Zwingli takip eder. Bu, Hıristiyan mezhepler arasında derin ayrışmalara yol açarken otuz yıl sürecek savaşlarında gerekçesini oluşturacaktır. Gittikçe insanı unutan Katolik kilisesinin eleştirilmesiyle başlayan bu olaylar yeni bir dönemin habercileridir. Papa ve kilisenin gittikçe meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Ve en sonunda devlet mi kiliseyi yönetecek yoksa kilise mi devleti yönetecek tartışması en büyük mesele olmuştur. Bu dünya yeniden keşfedilmiş yani mutluluğun bu dünyada da yaşanabileceği fikri yayılmaya başlamıştır. Matbaanın keşfedilmiş olması bu fikirlerin yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Aslında bütün tartışmalar gündelik yaşantının tamamına sirayet eden dini otoritenin sınır bilmezliğiyle ilgilidir. Nitekim durum, ölenlerin bile ruhlarının öteki dünyada kurtulması için bu dünyada kefaret verilmesine kadar varmıştır. Orta Çağ'dan Rönesans'a geçiş metni olan Dante'nin *İlahi Komedya*'sında da alaycı bir dille anlatıldığı üzere, para verilmezse ruhun Araf'ta çektiği acı sonsuza kadar devam edecektir...

Dini otoritelerin eleştirilmesi düşünsel alanda genel ve değişmez gerçekler yerine kişisel deneyimleri de önemseyen bir anlayışın yayılmasına yol açmıştır. Öznellik ve göreliliğin yayılmasıyla birlikte bireyin *özgürce* talep edeceği bir dünya tahayyülünün temellerinin atılması mümkün hale gelmiştir.

İnsana dair bu yeni algının temeli yine ekonomik dönüşümde aranmalıdır. Bu durumun temeli feodal üretim biçimine denk gelen feodal ilişkilerin, feodal kültürün ve feodal sisteme özgü sınıfların yerine, ticaretle gelişmiş, yeni kültürlerle tanışarak kendi kültürünü yaratan kent soylu bir sınıfın ortaya çıkmasıyla derinleşen ayrışmanın bir sonucudur. Ve bu ayrışma bu iki sınıf arasında derin çatışmalarla bütün bir on altıncı yüzyıla yayılarak devam edecektir. Bu ayrışmanın ortaya çıkardığı çatışma ortamında değişen insan, toplum, devlet ve iktidar tahayyüllerinin

yanı sıra egemenlik biçiminin de ne olacağı yönündeki sorular dönemin ve sonrasının siyaset felsefecilerinin temel çıkış noktasını oluşturacaktır.

Dönemin önemli isimleri arasında ilk önce İtalyan düşünür Machiavelli ve daha sonra ise Bacon, Hobbes ve Descartes bulunmaktadır.

Machiavelli de diğer düşünürler gibi dönemin ruhunu kendi anlayışına yansıtmıştır: Bir türlü kurulamayan İtalya birliği ve sürekli el değiştiren siyasal iktidar, çekişme halinde bulunan dini ve devlet otoriteleri... Bu durumun bir çözümü için dönemin Floransa'sının önde gelen ailelerinden Medici'lere mensup Prens'e fikirlerini sunmak amacıyla kaleme aldığı eserler vermiştir. Bu eserlerin başında *Prens* adlı kitap gelmektedir. Prens aynı zamanda Machiavelli'nin insana dair görüşlerini de sunduğu eseridir. Machiavelli prense ne insancıllıkla ılımlı davranmalı ne aşırı güven ne de güvensizlik göstermeli diye öğütleyip insanlar hakkında genel bir kanı ileri sürecektir. Korkulmaktan çok sevilmek mi iyidir, yoksa sevilmekten çok korkulmak mı? Bu soruya Machiavelli'nin yanıtı bunların ikisinin de yararlı olduğu yönündedir "ama ikisini bağdaştırmak güç göründüğüne göre, birinden biri olmayacaksa sevilmekten çok korkulmak bence daha güvenlidir" deyip gerekçesini açıklar. "Çünkü insanlar hakkında genelde şu söylenebilir: Nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarcıdırlar; onlar iyilik ettiğin sürece hepsi seninledir; gerekmedikçe kanlarını, mallarını, canlarını ve çocuklarını sana sunarlar ama bir gerekmeye görsün hepsi senden yüz çevirirler."[140]

Birçok yerde de insanların iyi kimseler olmadığı varsayımı üzerine öğütler verecektir. "Ve eğer insanların tümü iyi kimseler olsalardı yerilesi bir öğüt olurdu bu; ama nasıl ki tümü de küçük adamlardır ve sana verdikleri sözleri tutmazlar, senin de onlara verdiğin sözde durman gerekmez."[141]

Dönemin çalkantıları ve çekişmeleri Machiavelli'nin fikirlerine böyle yansırken, yeni bir bilim anlayışının öncüllerinden Bacon da insana dair fikirler ileri sürecektir.

Bacon'a göre insanın yaratılışı çoğunlukla gizli kalan, kimi zaman baskı altına alınan ama bütünüyle sökülüp atılabildiği zamanların çok seyrek olduğu bir yapıya sahiptir. İnsanın doğasını, "kurallar, öğütler sertliğini azaltır, ama yalnız alışkanlık onu

[140] Machiavelli, **Prens**, çev. Nazım Güvenç, 2. bs. 106. (İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 106.
[141] Machiavelli, **Prens**, 110.

değiştirip sıkıya sokabilir."[142] Bacon'a göre yeterli bir gücü olan kişi hiç alıştırmalar yapmadan hemen yaratılışının köleliğinden kurtulmalıdır. "Ama hiç kimse kendi yaratılışını yenmiş olduğuna çok güvenmesin, çünkü o uzun süre derinlerde gizlenir de, elverişli bir durum bulur bulmaz gene ortaya çıkıverir." Bu durumu Aisopos'un masalındaki genç bir kıza dönüşen kedinin durumuna benzetir: Genç bir kıza dönüşmüş olan kedi masanın başında hanım hanımcık otururken, "yanı başından bir fare geçince her şeyi unutup atılıvermesi gibi. Onun için insan böyle tehlikeli durumlardan ya büsbütün kaçınmalı ya da bunlarla sık sık karşılaşarak iyice pişmeli, umursamaz duruma gelmeli."[143] Bacon, dolayısıyla insanın doğasının aslında her şeye müsait olduğu mevcut koşullarla değiştirilebileceği ama buna uygun zamanda müdahale edilmesi taraftarıdır. "İnsanın kişiliği ya yararlı bitkiler yetiştirir ya da ayrıkotları; yararlıyı zamanında sulamalı, ayrıkotunu da söküp atmalı."[144]

Bacon, insanın değişebilir bir doğaya sahip olduğu fikrini başka bir yerde de şöyle savunmaktadır:

> "Herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı; ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı; ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı; ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için, tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir. Öyle ki, insan ruhu (genel yaratılışına göre) değişebilen bir özelliğe sahiptir, karışıktır ve sanki şans eseri harekete geçirilmiştir."[145]

Bacon'a göre insan, tabiatın hakimi ve yorumlayıcısıdır. İnsan "hem nesneleri hem de zihnin işleyişini dikkate alarak tabiatın düzeni üzerine yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği ölçüde onu anlayabilir ve onunla baş edebilir."[146]

Bacon'ın çağdaşı ve bir dönem arkadaşı olan ve ileriki tartışmalarımızın anlaşılır olması için fikirlerinin üzerinde uzun uzun durulacak olan bir diğer düşünür ise Thomas Hobbes'tur.

Avrupa'nın özellikle de ülkesi İngiltere'nin yaşadığı uzun savaşlar ve bu çalkantılı yıllar Thomas Hobbes'un hayatına, siyasal düşüncesine ve hatta doğumuna[147] bile

---

[142] Francis Bacon, **Denemeler**, çev. Akşit Göktürk, 6. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 157.
[143] Bacon, **Denemeler,** 158.
[144] Bacon, **Denemeler,** 158
[145] Francis Bacon, **Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler,** çev. Sema Önal, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 127.
[146] Bacon, **Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler,** 119.
[147] 5 Nisan 1588 yılında dünyaya gelen Hobbes'un doğumu için anlatılan genel hikaye; annesinin İspanya donanmasının geldiğine dair haberler üzerine kapıldığı panik sonrasında Hobbes'u henüz

doğrudan etki etmiştir. Bu dönem savaşların ve yıkımların yanı sıra yeni bir bilim anlayışının da geliştiğine tanıklık edecektir.

Her şeyin geometrik -veya matematiksel- kurallara göre veya onlar gibi kesin ve net olarak düzenlenebileceği anlayışı, kısaca mekanik dünya görüşü bu yüzyılda yaygın bilimsel anlayış halini almaktadır. Bu görüşün en önemli temsilcileri Descartes ve Bacon'dır. Hobbes'un bu iki düşünürden etkilenmiş olacağını düşünmek yanlış olmayacaktır zira bir dönem arkadaşlık da etmiş bulunmaktadır.

Avrupa'daki bu yeni bilim anlayışı, Aristotelesçi; her şeyin bir amacı olduğu ve bu amacı gerçekleştirdiğinde dinginliğe ulaşacağı yönündeki görüşün eleştirilmesiyle başlamıştır. O güne kadarki hakim anlayışlardan birisi de insanın doğuştan toplumsal bir varlık olduğu bunun yanı sıra insanın *zoon politikon*, politik bir varlık olduğu yönündeki anlayıştır. Hobbes birazdan göreceğimiz gibi bu iki bakış açısının eleştirisini kendi insan, doğa, toplum ve iktidar anlayışının önemli bir uğrağı olarak kullanır.

İlk olarak Hobbes'un temel sorusu ne olabilir, bu soru yanıtlanmaya çalışılmalıdır. Hobbes ilk olarak "Doğal adalet nedir?" sorusuyla başlayacak, bu sorunun yanıtı ona yeni sorular sorma fırsatı yaratırken onu temel çıkış noktalarından birisi olan insanlar arasında savaşların nedenine götürecektir. Bu süreci Hobbes, *De Cive*'de şöyle açıklayacaktır:

> "Düşüncelerimi doğal adalet hakkındaki araştırmalara yönelttiğimde, (sürekli bir herkese hakkını verme istencini ifade eden) adalet adı beni ilkin bir insanın nasıl olup da bir şeyin kendisine değil ama başkasına ait olduğunu söyleyebileceği sorusuna götürdü; ve bunun doğadan değil ama insanlar arasındaki sözleşmelerden kaynaklandığı açığa kavuştuğunda (zira insanoğlu, doğanın ortak olarak yarattığı şeyleri dağıtmıştır), bu beni her şeyin herkese ait olduğu bir anda hangi zorunluluk sonucu ve kimin çıkarı için herkesin sadece kendisine ait şeylere sahip olmayı tercih etmiştir şeklinde yeni bir soru sormaya sevk etti. Ve gördüm ki, savaş ve her türden felaket, şeyler üzerindeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır, zira insanlar bunları kullanmak için şiddetli bir mücadeleye girerler ve doğaları gereği insanların kaçınmaya çalıştığı bir durumdur bu."[148]

Hobbes, tüm bu tartışmaları derinleştirip en son insan doğasına dair iki önemli postulaya ulaştığını söyleyecektir; birinci postulaya göre, "herkes ortak mülkiyeti kendisi kullanmak ister; ikinci ise tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan vahşi bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal akılla ilgilidir." Bu başlangıç

---

dokuz ay dolmadan doğurduğudur. Alaaddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 318.

[148] Thomas Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri**, 2. bs. Çev. Cihan Deniz Zarakolu, (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 4.

noktalarından hareketle, "...sözleşmelerin, verilen sözlerin tutulmasının ve dolayısıyla da ahlaki erdemlerin ve kamusal görevlerin gerekliliğini en açık şekilde ortaya koyduğuma inanıyorum"[149] diyecektir. Böylece Hobbes bütün sistemini bu iki çıkarım üzerine kuracaktır.

Şimdi kısaca Hobbes'un yöntemine ve bilim anlayışına değinilmesi gerekmektedir. Acaba Hobbes'un yöntemi nasıl işlemektedir?

Hobbes'un yöntemi şöyle işler: Ele alınacak herhangi bir konu öncelikle onu oluşturan şeylerle bilinebilir. Bu temel ilkeyi birazdan açıklayacağız ama bilime yüklediği misyon veya Hobbes'un bilim üzerine düşüncesini de bilmek yerinde olacaktır. Bilim;

> "Sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir; bilim sayesinde, halen yapabileceğimiz şeylerden, istediğimizde nasıl olup da başka bir şey veya başka bir zamanda benzer bir şey yapabileceğimizi biliriz; çünkü bir şeyin nasıl, hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz."[150]

Hobbes'un ele alacağı konuyu parçalarından hareketle açıklığa kavuşturduğuna değinilmişti. Bu ilke şöyle işler, nasıl ki;

> "Otomatik bir saat ve diğer karmaşık aletler sökülüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılamazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de, devleti gerçekten parçalara ayırmasak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş değişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir."[151]

Bu yöntem işletildiğinde toplumun ve insanların ilişkileri gözlemlenir ve bu Hobbes'u önemli bir ilkeyi kabul etmeye iter; Hobbes'a göre insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmazlarsa güvensizlik doğacak ve birbirlerinden korkacaklardır, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar. Bu durumda Hobbes'a şu soru sorulmalıdır: O zaman insanlar hem bir arada barış içinde yaşamak isteyip hem de birbirlerinden korkuyorlar mı? Sürekli bir güvensizlik hali içinde midirler?

Hobbes'a göre bu bir çelişki değildir: "Tüm devletlerin, komşularıyla barış içinde yaşasalar bile, sınırlarını garnizonlar, şehirlerini surlar, kapılar ve muhafızlarla

---

[149] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 4-5.
[150] Thomas Hobbes, **Leviathan**; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, çev. Semih Lim, 6. bs. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 45. Bundan sonraki atıflar, Leviathan olarak yaplacak.
[151] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 11.

koruduğunu görüyoruz. Eğer komşularından korkmuyorlarsa tüm bunların anlamı nedir?"[152] Peki, devletler için böyleyse yurttaşlar için söz konusu olan nedir?

> "Yasaların olduğu ve suç işleyenler için cezaların konduğu devletlerin içinde bile, yurttaşlar kendilerini savunacakları silahlar olmadan seyahat etmezler veya diğer yurttaşlara karşı kapılarını sürgülemeden ve hatta evdeki hizmetçilere karşı sandıklarını ve kutularını kilitlemeden yatağa girmezler. İnsanlar birbirlerine karşı besledikleri evrensel güvensizliği daha açık nasıl ifade edebilirler?"[153]

Hobbes'a göre tüm devletler ve bireyler bu şekilde davranmakta ve birbirlerine karşı duydukları korku ve güvensizliği itiraf etmektedirler. O zaman Hobbes'a yönelik yapılan eleştirilerin en önemlisini sorgulama ve bu vesileyle bu eleştirinin yerinde olup olmadığını tartışma fırsatını şimdi kullanalım. Genellikle Hobbes'a *insanın doğası gereği kötü* olduğunu ileri sürdüğü yaftası vurulmaktadır. Bunun Türkiye'de de birçok örneği bulunmaktadır.[154] Fakat tüm bu ispatlama çalışmaları Hobbes'un bütün insanları kesinlikle iyi olarak düşündüğü anlamına gelmemeli. Zira Hobbes, insanların "çoğu kötü karakterlidir, adil yollarla veya hileyle kendi çıkarlarını güvence altına alma eğilimde"[155] olduğunu birçok kere anmıştır.

Niçin Hobbes'un burada anılacak olan çıkarsamaları onun insan doğasına dair kötümser bir bakış açısı sunmadığını gösteriyor veya Hobbes bu eleştirilere ne yanıt vermektedir?

Hobbes'a göre iyi ve kötüyü birbirinden ayıramayacağımızdan;

> "İyilerden daha az sayıda kötü insan olsa bile, dürüst ve iyi insanlar mümkün olan her yolla kendilerini korumak için diğerlerini izleme, onlara güvenmeme, tedbirli olma ve diğerlerinden daha güçlü olma ihtiyacı içindedirler. Yine de, kötü olanların doğaları gereği böyle olduğu sonucuna varamayız. Zira hoşlarına giden her şeyi isteme ve korku ve kızgınlıkla kendilerini tehdit eden kötülüklerden kaçmak veya onları bertaraf etmek için ellerinden gelen her şeyi yapma şeklindeki bu karakter, bir hayvan olarak doğdukları için doğaları gereği, eş değişle doğuşla gelen, bir şey olsa da, bu durumda genellikle bunların kötü biri oldukları düşünülmez. Zira hayvansal bir doğadan kaynaklanan duygular, her ne kadar bunlardan kaynaklanan edimler bazen, eş değişle göreve zararlı veya aykırı olduklarında, kötü olsalar da, kendi başlarına kötü değildir."[156]

---

[152] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 11.
[153] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 11-12.
[154] Bunun birçok örneği bulunabilir ama ilk etapta birkaçı üzerinde durulabilir: Örneğin; Türkiye Bilimler akademisi (TUBA)'nin ulusal açık ders materyallerinden Thomas Hobbes'la ilgili bölümde şöyle denmektedir: "Machiavelli'ye paralel olarak, Thomas Hobbes'un da insan doğası üzerine kötümser bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür." **Sosyal Sözleşme Teorileri I:Thomas Hobbes.**
http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2771/mod_resource/content/5/5.Hafta%20-%20Sosyal%20S%C3%B6zle%C5%9Fme%20Teorileri%20I%3B%20Thomas%20Hobbes.pdf [30.10.2015].
[155] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 39.
[156] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 12.

Fakat bu Hobbes'un insan doğasının temeline bir şeyleri yerleştirmediği anlamına gelmez. İnsan doğasında üç temel kavga nedeni bulduğunu söyler: "Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şeref."[157]

Hobbes'a göre, çocuklar istedikleri şeyleri elde edemeyince saldırganlaşırlar, hatta ana ve babalarına vurabilirler de. Bu çocukça bir şeydir fakat büyüdüklerinde, yani başkalarına zarar verebilecekleri güce eriştiklerinde de bu şiddete devam ederlerse artık kötü olmaya ve böyle adlandırılmaya başlarlar. Bundan dolayı, "kötü bir insan daha çok gürbüz bir oğlan çocuğuna veya çocukça bir akla sahip bir insana benzer ve kötülük ise, zarar hakkında terbiye edilmiş ve eğitilmiş bir doğa tarafından yönetilmesi gereken bir yaşta, insandaki akıl eksikliğidir."[158] "Öyleyse" diyecek, "doğadan aldıkları bir terbiye ve akıl yürütmeden mahrum oldukları için insanlar doğa tarafından kötü yaratılmıştır denilmedikçe, insanların arzu, korku, kızgınlık ve benzeri hayvani duyguları doğadan aldıklarının ama yine doğa tarafından kötü yaratılmadıklarının kabul edilmesi gerekir."[159]

Şimdi Hobbes'un sistemini hangi temel üzerine kurduğunu ayrıntılı olarak ele alınabilir.

Hobbes, sivil toplum dışında insanların halinin (ki buna doğa durumu diyecektir); i. herkesin herkesle savaş halinde olmasından başka bir şey olmadığı ii. ve bu savaşta herkesin her şey üstünde bir hakka sahip olacağı -ve bunun mücadelesini vereceği- iii. bu durumun sefaletini kavradıkları anda, insanların doğaları gereği bu sefil ve nefret edilesi durumdan kurtulmak isteyeceklerini iv. ama bunu sadece her şey üzerinde sahip oldukları haktan feragat edecekleri sözleşmeler yaparak başarabileceklerini düşünür ve toplum sözleşmesi kuramını bu varsayımlar üzerine kurmuştur.

Peki, yukarıda Hobbes'un insanın doğası gereği kötü olmadığını söylediğine değindik. Ama insana dair bir çok olumsuz düşünceye sahip olduğuna da vurgu yaptık bunlar birbiriyle çelişen ifadeler değil midir? Bu soruyu şöyle bir ayrım getirerek yanıtlamak gerekiyor. Eğer insan doğası gereği kötüyse onu ne yaparsak yapalım bu kötülükten arındıramayız. Dolayısıyla buradan hareket eden Hobbes, bir toplum sözleşmesi de kuramazdı. Çünkü her halukarda insanlar kötülük

[157] Thomas Hobbes, **Leviathan,** 94.
[158] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 13.
[159] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 13.

yapacaklardır. Fakat Hobbes'un kötülüğü insanın doğasına yerleştirmekten ziyade insanın mevcut yaşam biçiminin, onu kötü davranmaya ittiğini düşündüğünü ileri sürmek daha olasıdır.

Hobbes, insanın toplum için uygun bir varlık olduğu yönündeki fikirleri eleştirir. Hobbes'a göre böyle bir varsayım yanlıştır ve bu hata insan doğasına dair gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır. İnsanların diğer insanlara ihtiyaç duymaları ve insanların bir araya gelmekten hoşlanmaları doğaları gereği değil bir tesadüftür. Zira "insan diğer insanlara karşı doğal bir sevgi besleseydi, herkesin herkesi insan olduğu için eşit derecede sevmemesi veya arkadaşlığını tercih etmeleri için hiçbir neden olmazdı. Öyleyse doğa gereği, biz onların arkadaşlığını değil ama onlardan gelecek şan ve yararın [commodum] peşindeyiz."[160] Hobbes'a göre asıl peşinde koştuğumuz şey tamda bu yarardır; arkadaşlık ise ikincil bir hedeftir. İnsanların bir araya gelmekteki amaçlarını karşılaştıklarında neler yaptıklarından çıkarabiliriz. "Eğer iş için toplanmışlarsa herkes çıkar peşindedir, arkadaşlık değil. Eğer neden sosyalleşmekse, sevgiden ziyade karşılıklı korkuya dayanan bir çeşit politik bir ilişki gelişir; bu, bazen bir hizip için olsa bile, asla iyi niyet değildir."[161][162]

Buradan hareketle Hobbes, insan ilişkilerinin ya karşılıklı ihtiyacın ya da şan peşinden koşmanın bir sonucu olduğuna; bundan dolayı da insanların elde etmek istedikleri şey ya kendileri için bir yarar ya da birlikte bulunduğu insanların gözündeki şöhret ve şandır. Bu durumda tüm toplum; "arkadaşlığın değil benlik sevgisinin bir ürünüdür. Yine de büyük ve köklü hiçbir toplum gurur arzusu üzerine inşa edilemez" [163] demektedir. Toplumun yokluğunda inanların toplum yerine hakimiyete daha yüksek bir istekle sarılacaklarını düşündüğü için Hobbes, büyük ve köklü toplumların kökenine karşılıklı sevgi değil ama insanların birbirine karşı duydukları korkuyu koyar.[164]

[160] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 22.
[161] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 22.
[162] Bu düşüncenin biraz farklılık arz etse de Voltare'in dostluk üzerine yazdıklarında da izi sürülebilir: kötülerin, olsa olsa suç ortakları olur, haz düşkünlerinin sefahat arkadaşları, çıkarlarını arayanların ortakları vardır, siyaset adamlarının etrafına fitne fücurları toplarlar, çoğu avarelerin bağlılıkları, prenslerin de dalkavukları olur; erdemli insanların, yalnız onların dostları vardır. Voltaire, Amitiê, Dostluk, **Felsefe Sözlüğü**, çev. Lütfi Ay (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 29.
[163] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 24.
[164] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 24.

Fakat Hobbes, insanların doğası gereği yani doğuştan ebedi bir yalnızlığa tahammül etmesinin zor olduğunun farkındadır. Onun insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu fikrini eleştirmesi, insanların bir arada olamayacağı anlamını taşımaz.

> "Çocukların yaşayabilmek, yetişkinlerin ise iyi bir yaşam sürebilmek için başkalarına ihtiyacı vardır. Bundan dolayı ben doğanın itmesiyle başkalarının arkadaşlığını aradığımızı inkar etmiyorum. Anca sivil toplumlar sadece insanların bir araya toplanması değildir; onlar, oluşumları için sağlam bir inanca ve sözleşmeye ihtiyaç duyan ittifaklardır."[165]

Hobbes'un temel iddiası birazdan da görüleceği gibi, insanların doğuştan toplumsal olmadığı, eğitimle toplumsal hale getirildiği yönündedir. Örneğin Hobbes'a göre, çocuklar ve eğitimsizler kuvvetleri konusunda cahildir ve toplumun yokluğunda nelerin kaybolacağını bilmeyenler onun yararlılığından da habersizdirler. Çocuklar topluma katılmazlar, eğitimsizler ise toplumun yararını bilmedikleri için umursamaz davranırlar. Dolayısıyla tüm insanların hepsi bir bebek olarak dünyaya geldiklerine göre, "toplum için uygun doğmadıkları aşikardır; ve çoğu da (belki de çoğunluğu) zihinsel hastalıklar veya eğitim eksikliği yüzünden hayatları boyunca öyle kalırlar."[166] Yine de bir çocuk ve yetişkin olarak tüm insanlar bir doğaya sahiptirler. Hobbes'a göre:

> "İnsan topluma doğa yoluyla değil ama eğitim yoluyla uygun hale getirilir. Dahası insanlar toplumu arzulayacak bir şekilde doğmuş olsaydı bile, bundan topluma girmek için uygun araçlarla donatıldığı sonucu çıkmaz. İstemek bir şeydir yetenek bir başka şey. Zira toplumun onsuz var olamayacağı eşit koşulları küstahça reddedenler bile onu istemektedirler."[167][168]

Hobbes, toplumun temeline korkuyu koyunca bunun eleştirileceğini bildiğinden olsa gerek bu tür eleştirilere bir yanıt da vermiş bulunuyor. Madem insanlar birbirlerinden bu kadar çok korkuyor o zaman buna nasıl tahammül ediyorlar? Hobbes, bu itirazı yapacak olanları, korkmanın sadece korkmaktan başka bir şey olmadığına inandıklarını söyleyerek eleştirecektir. Hobbes korkmak "kelimesiyle gelecekteki kötülüklere ilişkin tüm öngörüleri kasteder. Sadece kaçmak değil ama aynı zamanda güvensizlik, kuşku, tedbirli olma ve önlem alma da korkmuş bir insanın karakteristik

---

[165] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 25.
[166] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 25.
[167] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 25.
[168] O zaman şu ayrımı gözden kaçırmamak gerekir; insanın bir doğası olmasıyla, bir doğaya sahip olması ayrı şeylerdir. Örneğin insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır demek bunu bir öze atıfla varsaymak demektir. İnsan toplumsal bir varlıktır çünkü erdemi orada bulacağını bilir demek ile insan eğitimle bir topluma uygun hale getirilir demek farklı şeylerdir. Nitekim böyle bir farklılığı varsaymamak toplumsal tarihin bunca çeşitliliğini gözden kaçırmak demektir. Burada Judith Butler'in, Beauvoir'in "kadın olarak doğulmaz kadın olunur" yönündeki çıkışının eleştirisini hatırlamak gerekir. İnsan kadın olarak doğmuyorsa nasıl kadın oluyor da başka bir şey olmuyor. Ama diğer taraftan da dünyadaki bütün kadınların kadınlık pratiklerinin asla aynı olmadığını gözden kaçırmamak gerekir. Kanımızca Hobbes'un burada yapmak istediği ayrım buna benzemektedir.

özellikleridir."[169] Bu durumu şöyle örneklendirir; "yatağa giderken insanlar kapılarını kilitlerler, yolculuğa çıkmadan önce silahlarını alırlar çünkü soyguncular dan korkarlar. Savaşa tamamen hazır en güçlü ordu bile, zaman zaman barış görüşmelerine girişir. Çünkü birbirlerinin gücünden ve yenilme riskinden korkarlar."[170] Yani diyor Hobbes, insanlar korktukları için tedbir alırlar; eğer başka çareleri yoksa kaçarak ve saklanarak ama çoğunlukla silah ve savunma araçları kullanarak; bunun sonucu ileri doğru bir adım atma riskini aldıklarında, herkes diğerinin amacını ve zihnini anlamaya çalışacaktır. Ve en sonunda da "dövüşürlerse, zaferin neticesi olarak bir devlet doğar; eğer bir anlaşmaya varırlarsa, devlet bir uyumun neticesinde kurulur." [171] Hobbes, kendisini eleştirenlere karşı, insanların eylemlerinin neyi hedeflediğini veya ne anlama geldiğini düşünmeye davet ediyor ve bir yasanın nasıl mümkün olacağının yolunu da göstermiş oluyor. Örneğin; O, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde önlem alan insanların;

> "Silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir? Bu kişi hareketleriyle, insanlığı, benim sözlerle suçladığım kadar suçluyor değil midir? Fakat hiçbirimiz bunda insan doğasını suçlamıyoruz. İnsanın istek ve duyguları kendi başlarına günah değildir. Onları yasaklayan bir yasanın varlığını öğreninceye kadar, bu duygulardan kaynaklanan eylemler de günah değildir. Böyle yasalar yapılıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanmadığı sürece de, hiçbir yasa yapılamaz."[172]

Doğa durumunda insanın böyle korku içinde olması veya sürekli tehdide açık olması kurgusu ve insanın doğa durumunda kendi çıkarlarını korumaya alma durumu Locke'un da gündeminde olan bir durumdur. Locke'a göre insan doğa durumunda özgürlüğe sahip olmasına rağmen onu kullanamaz:

> "Dolayısıyla İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, Mülkiyetlerinin[173] korunmasıdır. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir. ... çünkü doğa yasası bütün rasyonel yaratıklar için açık ve anlaşılır olsa da, çıkarları yüzünden önyargılı olan ve doğa yasasını incelemeye üşenen insanlar doğa yasasına, kendi özel durumlarına uygulamada onları bağlayıcı bir yasa olarak izin vermek eğiliminde olmayacaktır."[174]

---

[169] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 25.
[170] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 26.
[171] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 26.
[172] Thomas Hobbes, **Leviathan,** 95.
[173] Locke mülkiyet anlamına gelen iki kavram kullanıyor: i. Possession: Genellikle servet, mülkiyet, mal, mal varlığı, ii. Property: Sahiplik, mülkiyet anlamına gelir fakat Locke bu kavramla yaşam hakkına sahip olmayı da kastetmektedir. Burada kullandığı mülkiyet kavramı property'nin karşılığı olarak kullanılmıştır.
[174] Locke, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, çev. Aysel Doğan, (İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2010), 111-112.

Hobbes'a göre doğa durumunda herkes eşittir. En güçlü insana bakmamızı, onun bedeninin ne kadar kırılgan olduğunu; en güçsüz insan için bile kendisinden güçlü birini öldürmenin ne kadar kolay olduğunu görmemizi salık veriyor Hobbes. Böylece kendi gücümüze ne kadar güvenirsek güvenelim, doğa tarafından diğerlerinden daha üstün yaratıldığımıza inanamayacağımızı düşünür. Bundan dolayı Hobbes'a göre "birbirlerine karşı eşit gücü olanlar eşittir; ve en büyük güce, öldürme gücüne sahip olanlar aslında eşit güce sahiptir. Bundan dolayı, doğa gereği tüm insanlar eşittir. Aramızdaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur."[175]

Bu eşitlik anlayışı Hobbes'un sisteminin anlaşılması yönünde önemli bir basamağı oluşturmaktadır. Doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı olması durumu söz konusudur. Zira herkes her şey üzerinde bu benimdir diyebilir. Hobbes'a göre bu hak devam ettirilmemelidir. Bazı haklar devredilmeli veya terk edilmelidir. Aksi taktirde bazılarının bu hakka saldırması ve bazılarının da buna karşı tedbir alması söz konusu olacağı için savaş sürmeye devam edecektir. Bundan dolayı "her şey üzerindeki hakkından vazgeçmeyen biri barışa, eş değişle doğa yasasına aykırı hareket etmektedir."[176] Hobbes'un temel arzusu savaş üzerine değildir, aksine en büyük korkusu barışın bozulmasıdır. Onun için birçok kere barışın elde edilmesi için elden gelen çabanın yapılması gerektiği konusunda ısrarcıdır.

Hobbes'un eşitlik anlayışına devam edilecek olursa, ilk hedefte Aristocu eşitlik anlayışının olduğu rahatlıkla görülebilir. Zenginlik, güç asillik gibi mevcut eşitsizlikler Hobbes'a göre medeni yasalardan kaynaklanmaktadır.

> "Aristo'nun siyasete ilişkin bilgilerin kaynağı olarak bazı insanların yönetebilmeleri için daha değerli, diğerlerinin ise hizmet etmek içni yaratıldığını, öyle ki efendi ve kölenin arasındaki ayrımın sözleşme ile değil ama doğal bir istidat -eş değişle bilgileri ve cehaletleri- ile belirlendiğini iddia ettiğini biliyorum."[177]

Hobbes'a göre hiç kimse kendisini yönetmek için başkalarına izin vermenin kendisini yönetmekten daha iyi olduğunu düşünecek kadar doğuştan aptal değildir. Ne de "zeki ve güçlü arasındaki mücadelede, zeki olan her zaman veya çoğunlukla güçlü olana üstün gelmektedir." Hobbes için insanların doğa gereği eşit olduğuna değinmiştik,

[175] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 26.
[176] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 35.
[177] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 54-55.

eğer eşit değillerse "güç için mücadele edeceklerinden, barışın sağlanması eşit olarak kabul edilmelerini gerektirmektedir."[178]

Bu eşitlik ilkesini kendi barış toplumunun temeli olarak gördüğü için Hobbes iyice açıklamayı sürdürür. Gördüğümüz üzere eşitlik algısı herkesin aynı haklara sahip olması üzerine yoğunlaşmış durumdadır. Peki, bölünmesi mümkün olmayan veya bölününce hiç kimsenin işine yaramayacak ama bu haldeyken de işlevsel önemi olan bir şey nasıl bölüşülmelidir? "Bölünemeyen şeylerin, eğer mümkünse ortak kullanılması gerekir ve herkes (eğer bundan yeterince varsa) istediği kadar almalıdır. Fakat eğer bu şeyden yeterince yoksa, onu kullananların sayısıyla orantılı bir şekilde bölüşülmelidir; zira eşitliği korumanın başka yolu yoktur."[179] Ortak kullanımı imkansız ve bölünemiyorsa "ya sırayla kullanılmalı veya sadece tek bir kişiye tahsis edilmeli; sıra ile kullanımda ilk kimin kullanacağı kura yoluyla belirlenmelidir. Zira burada gözetilmesi gereken eşitliktir ve bu durumda kura eşitliği sağlayacak tek yoldur."[180]

Hobbes'a değindikten sonra fikirleriyle bir geçiş yolu ve köprü kuran Descartes'e değinilmektedir. Bu gelenek içinde Descartes'in düşünen ve şüphe eden insan anlayışı önemli bir kırılma yaşatmıştır.

Bu çağda Descartes, önemli bir dönüm noktası olacaktır. İnsanı, özellikle düşünen insanı merkeze oturtup, bu insanın gerçeğe ulaşması içinde eline bitmez tükenmez bilmeyen bir düşünme ve şüphe etme duygusu vererek:

> "Sonra ne olduğumu dikkatle inceledim ve hiçbir bedenim olmadığını, içinde bulunduğum ne bir dünya, ne de bir yer olmadığını farz edebildiğim halde, bu yüzden kendimin var olmadığımı farz edemediğimi; tersine, sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğum sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığını; oysa düşünmekten kesilseydim, hayal ettiğim bütün şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden kalmayacağını görerek anladım ki: ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan bir cevherim."[181]

Görüldüğü gibi Descartes, düşüncesinde insan, her şeyin merkezindedir. Ve felsefesinin ilk ilkesinden biriside "düşünüyorum, öyleyse varım", (je pense, donc je

[178] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 55.
[179] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 56.
[180] Hobbes, **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri,** 56.
[181] Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, 2. bs. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 33.

suis) olacaktır; şöyle ifade eder; "hiç duraksamadan onu aramakta olduğum Felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim yargısına ulaştım."[182]

Düşünme ve şüphe sarsılmaz bir insanın veya öznenin varlığını da şart koşmak demektir. "Dolayısıyla eğer düşünme fiili varsa (ki bu argümana göre vardır, zira kuşku duymak düşünmek demektir) onu yapan bir failin, yani düşünen bir öznenin var olması gerekir."[183] Ama düşünme sadece bir düşünen varlığı imlemez "Ama öyleyse neyim? Düşünen bir şey. Bu nedir? Kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey"[184] dolayısıyla düşünen insan artık duyuların dünyasını veya duyuların kesinliğini ortadan kaldıracak başka ve sarsılmaz bir kesinlik aracı olarak matematiği ön plana çıkaracaktır. Bu kesinlik arayışı dönemin dogmatik düşüncelerinin de eleştirisine ön ayak olacaktır.

Aklını kullanan ve şüphe eden bir birey aynı zamanda Descartes'ı insanın başlıca olgunluk durumunun bağımsız ve hür bir iradeye sahip olması olarak kurgulamasıyla[185] sonuçlanacaktır. Bu da artık insanın doğadaki konumu ve doğa karşısındaki konumu ve durumu hakkında yeni bir şeyler söylemenin geldiğini göstermektedir.

> "Batılı, doğa karşısındaki çocuksu tavrını terk etmekte, yani kendisine kol kanat geren ya da kötü edimler için onu cezalandıran, ama her durumda onunla ilgilenen, ona yönelik niyet ve kaygılar besleyen bir Doğa Ana tasarımının yerine kendisi karşısında kayıtsız, kendisine hiç benzemeyen, özerk bir varlık olarak doğa tasarımını geçirmektedir. Bu makine imgesi, doğanın özneye yabancı, ona hiç benzemeyen bir şey olarak anlaşılmaya başlandığının göstergesidir. İnsanın, Descartes'in deyişiyle 'doğanın efendisi ve sahibi' olmasına karşılık olarak ödediği fiyat budur."[186]

Descartes düşüncesiyle birlikte artık insan düşünen bir öze ve doğa karşısında sarsılmaz bir yere ve doğanın bütün işleyişine hakim olabilecek bir güce sahip bir varlık olarak düşünülecektir.

İnsanın aklını kullanan bir varlık olduğu yönündeki bu anlayış artık bu dönemden sonra sürekli gündeme gelmektedir. Bu anlayışı övenler ve savunanlar olduğu gibi

---

[182] Rene Descartes, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), 32.
[183] Descartes, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**, 27.
[184] Descartes, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**, 149.
[185] Rene Descartes, **Felsefenin Temel İlkeleri**, 2. bs. (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946), 64.
[186] Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza** (İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, 1996), 24.

yerip, eleştiri oklarını çevirenlerde olacaktır. Bir sonraki konumuzu da bu düşünürler oluşturmaktadır.

3. AYDINLANMA ÇAĞI SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE İNSAN DOĞASI VE TOPLUM

On yedi ve on sekizinci yüzyıllar yüzyıllar *Aydınlanma Çağı* olarak adlandırılır. Bu çağ aynı zamanda yeni bir toplum, doğa ve insan algısının geliştirilmesiyle kendinden önceki çağlardan ayrılır. "İnsan her şeyin ölçütüdür" sözü yeniden yorumlanarak özümsenir. Böylece insan ve tercihleri belirleyici olarak ön plana çıkarken skolastik ve dogmatik kanılar göz ardı edilir. İnsanın Tanrı'ya inanma gibi bir özle doğduğu fikri aydınlanma düşünürlerinin geliştirdiği eleştirinin odağındadır. Birçok devrime fikir sahipliği yapacak aydınlama çağı ilk büyük dönüşümünü İngiltere'de yaşayacaktır. Zira İngiltere'de eşitlik, özgürlük, toplumsal sözleşme gibi kavramların yanı sıra, akla dayalı evrensel bir bilim ve kültür yaratmanın yolları da aranmaktadır. Eskinin içinde yeninin filizlendiği bu dönem John Locke ile önemli bir başlangıç oluşturmaktadır ve bu girişim düşünce tarihinde yeni bir atak yapacaktır.

3.1. Aklını kullanan İnsan: Eleştiriler ve Savunular

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme[187] çalışmasıyla düşünce tarihinde yeni bir atak yapan İngiliz düşünür John Locke'un düşünce tarihindeki farklılığı, insanın doğuştan idelerle dünyaya geldiği ve *apriori* bilgi kuramlarına bir saldırı biçiminde geliştirdiği kendine özgü tümevarımcı yönteminde yatar. Tümevarımcı yöntemiyle Locke, özellikle Hobbes ve Gassendi'nin deneysel materyalizmine karşı yeni bir anlayış geliştirecektir.

Avrupa'da kendinden sonra ortaya çıkan hemen hemen her düşüncenin etkilendiği büyük filozof Locke da insana ve insan doğasına dair görüşler bildirmiştir. Lock'un bu konulardaki fikirleri özellikle, yakın arkadaşı, Ommerset Kontluğu'ndan parlamento üyesi olan Chipley'li Edward Clarke'a çocuklarının eğitimi için tavsiyelerde bulunmak üzere yazdığı mektupların bir araya getirilmesiyle oluşturulan *Eğitim Üzerine Düşünceler* isimli kitabında önümüze çıkmaktadır. Locke işe insanın bu dünyadaki görevini belirtmekle başlar: "Ben ülkesine hizmet etmenin her insanın

[187] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999).

kaçınılmaz bir görevi olduğuna ve bu düşünce olmaksızın insanla sığır arasında bir fark olmadığına inanıyorum."[188] İnsana böyle bir misyon yükleyen Locke bu görevi ancak çocukların aldıkları eğitimle başarabileceklerini düşünür ve en büyük sorumluluğu anne babalara verir:

> "Çocukların iyi eğitimi ebeveynlerin öyle önemli bir görevi ki ve ulusun refahı ve gönenci buna o kadar bağımlı ki bunu herkesin içten bir şekilde benimsemesini ve hayal, gelenek ve mantığın bu konuyla ilgili tavsiyelerini iyice inceledikten bunlar arasında gerekli ayrımı yaptıktan sonra gençliğin farklı şartlara göre eğitimi için herkesin her yerde yardım elini uzatmasını sağlamak istiyorum. Bu her meslek dalı için yapılması gerekli çok şey olsa da farklı meslek alanlarında erdemli, faydalı ve yetenekli insanların yeşertilmesini sağlayacak en kolay, en kısa ve en uygun yoldur: Bir rütbeye ait kişiler eğitimleri sayesinde doğruyu buldular mı diğerlerini de hizaya sokacaktır."[189]

Birçok düşünür gibi Locke'a göre de insan toplumsal bir varlıktır. Fakat bu vurgu doğrudan bir Tanrı inancıyla bağlantılıdır: "İnsanı toplumsal bir varlık olmak üzere yaratan Tanrı, ona, yalnızca kendi türünden varlıklarla beraber yaşama eğilimi ve zorunluluğu sunmakla kalmayıp en güçlü toplumsal araç ve bağ olan dili de bağışlamıştır."[190]

Locke'un insan algısı, insanın, doğanın ona bahşettiği özelliklerle var olduğu fakat bunların eğitimle dönüştürülebileceği üzerinedir. Ona göre zihni akıllıca işlemeyen kişi hiçbir zaman doğru yolu seçemeyecektir; vücudu hasta ve zayıf kişi olan hiçbir zaman ilerleme kaydedemeyecektir.

> "Bazı insanların zihin ve vücut yapıları o kadar dinçtir ve doğa bunları öyle güzel şekillendirmiştir ki bu insanların diğerlerinin yardımına çok ihtiyacı olmadığını itiraf etmeliyim; doğal dehalarının gücüyle beşiklerinden itibaren mükemmelliğe doğru ilerlerler; ve mutlu yapılarının ayrıcalığıyla harikalar yaratmaya muktedirdirler."[191]

Fakat Locke'a göre bunlara ait örnekler çok değildir. Böyleleriyle karşılaşıyorsak da "karşılaştığımız tüm insanlardan onda dokuzu eğitimleri sebebiyle bu haldedirler; iyi veya kötü, faydalı veya faydasız olurlar. Tatlı hayallerimizdeki küçük, hemen hemen fark edilmeyecek izlenimlerin çok önemli ve uzun süreli sonuçları vardır." [192] Türkiye'de yaşayanların da Cumhuriyet ideolojisi dolayımıyla aşina olduğu; *sağlam vücutta sağlam kafa*, Locke'a ait bir sözdür ve ona göre mutluluk halinin kısa fakat tam tanımlamasıdır bu: "Bu ikisine sahip kimsenin isteyeceği çok az şey olur.

---

[188] Locke, **Eğitim Üzerine**, çev. Aylin Uğur, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004), 10.
[189] Locke, **Eğitim Üzerine**, 11.
[190] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 11.
[191] Locke, **Eğitim Üzerine**, 13.
[192] Locke, **Eğitim Üzerine**, 13.

Bunlardan birisinin eksikliğini çeken ise daha az iyi bir hayat sürecektir. İnsanın mutluluğu veya mutsuzluğunun en büyük sebebi kendisidir."[193]

Eğitimin dokunduğu insan, Locke'a göre nehirlere elle yapılan müdahaleler gibidir: "Bazı nehirlerin kaynaklarına elle yapılan nazik bir dokunuş suları kanallara yöneltir, bu kanallar da oldukça farklı yönlere akar ve onlara kaynakta yapılan bu ilk yönlendirme sayesinde farklı yönelimler alırlar ve sonunda çok uzak yerlere ulaşırlar." [194] O zaman "insanı diğer varlıklardan farklı kılan şey nedir?" diye sorduğumuzda Locke, insanı, öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkaran ve onlar üzerindeki üstünlük ve egemenliğini sağlayan şeyin anlama (*understanding*) olduğuna dikkat çekecektir.[195]

Eğitimin insan üzerindeki etkisine başka yerde yine değinecektir Locke: "İnsanların davranış ve yeteneklerinde bulunacak farklar her şeyden daha aldıkları eğitimlerin sonucudur."[196]

Fakat birazdan görüleceği üzere Locke, bize nasıl ki insanın iki kolu ve iki bacağı vardır -Tanrı tarafından verilmiştir- ve bunu değiştiremeyiz, aynı şekilde insanın değiştirilmez karakter özellikleri de vardır demektedir. Çocukların "kendilerine özgü halini tamamıyla değiştirmeyi, neşeli birini dalgın ve ciddi, melankolik olanı da canlı yapmayı umut etmemeliyiz. Tanrı vücut şekilleri gibi insanların zihinlerine belirli karakter özellikleri yerleştirmiştir. Bu çok az düzeltilebilir. Bunları tamamıyla değiştirmek ve aksine çevirmek mümkün olmayacak kadar zordur."[197]

Bir terbiye aracı olarak eğitimin önemine değinen Locke, eğitimle insanın doğal yapısında bulunan kabalığın ortadan kalkacağını savunur. Böylece toplumda yer edinmiş insanların bu kabalıklarını ortadan kaldıran insanlar olduğunu düşünecektir:

> "Kabalık diğer insanları öyle rahatsız eder ki bu tür insanlar eğilimlerine, huylarına ve konumlarına hiç aldırış etmezler. Bu, çevresindeki insanları hoşnutsuz edip etmediğini önemsemeyen bir palyaçonun davranışlarıyla eş değerdedir; hatta bazen iyi giyimli birinin bile karşısındaki insanlarda nasıl izlenim bıraktığını aldırmadan aşırı davranışlarda bulunduğunu ve çevresindekileri rahatsız ettiğini görebilirsiniz. Bu herkesin nefret ettiği ve kınadığı vahşiliktir ve kimse bu tür insanlarla ilişki kurmaktan hoşlanmaz. Bu sebeple görgü sahibi olmadığı düşünülen insanlar toplumda asla yer sahibi olamazlar. Çünkü terbiyenin amacı, doğal sertliği

[193] Locke, **Eğitim Üzerine**, 13.
[194] Locke, **Eğitim Üzerine**, 13.
[195] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999) 57.
[196] Locke, **Eğitim Üzerine**, 32.
[197] Locke, **Eğitim Üzerine**, 51.

> kırarak ve insanın huylarını yumuşatarak birbirlerine ve ilişkide bulunduğu insanlarla uyumlu hale getirmektir."[198]

Buradan hareketle eğitimciye veya çocuk bakıcılarına önerisi şu olacaktır: "Bu yüzden çocuklarla beraber olan kişi onların doğalarını ve yeteneklerini iyi gözlemlemeli ve sık denemelerle ne yöne kolayca döndüklerini görmelidir; doğal birikimlerinin ne olduğunu ve bunun nasıl iyileştirilebileceğini ve neyin iyi olduğunu iyice anlamalıdır."[199] Böylece görüldüğü üzere Locke doğuştan insanın verili bir doğaya sahip olduğuna dikkat çekiyor. Bu doğanın keşfedilmesi gerektiğine önem veriyor görünmektedir. Buradan çıkacak olan sonuç şöyle olacaktır: İnsan eğitim aracılığıyla değiştirilebilir fakat ilk iş insanın değişmeyen özünün keşfedilip onun derinlemesine geliştirilmesinin önünü açmak olacaktır. Doğasında marangozluk yeteneği olmayan bir çocuğa marangozluk eğitimi vermek de yararsız bir uğraş olmaktan başka bir şey değildir.

Locke, insanların ve toplumların ahlak yasaları üzerine de fikirler ileri sürmüştür. Locke'a göre insanın doğuştan getirdiği ahlaksal yasalar yoktur. Öyle ki, tüm bu ahlak kurallarının doğruluğu onların öncesindeki bazı etkenlere dayalıdır ve bu ahlak yasalarının anlaşılması için, içinde oluştuğu koşulları da düşünerek çıkarımlar yapılmalıdır. İşte o zaman göreceğiz ki ahlak yasaları her toplumda farklılık gösterecektir: Ama ahlak yasaları "doğuştan ya da bir o kadar kendiliğinden apaçık olsalardı bu söz konusu olmazdı. İnsanların sözlerini tutma yükümlülüğü ahlaklılık kapsamında kesinlikle önemli ve yadsınamaz bir kuraldır. Fakat "öbür dünyada mutluluk ve mutsuzluk" kaygısı taşıyan bir Hıristiyan'a: "Neden bir insan sözünü tutmalıdır" diye sorulduğunda, "Çünkü Tanrı böyle istiyor"; Hobbes gibi düşünen birine sorulduğunda "yoksa devlet cezalandırır"; eski düşünürlerden birine sorulduğunda da "başka türlü davranmak, insan doğasının kusursuzluğunun en üst noktası erdeme ters düşmek, onuru gölgelemek olur" biçiminde yanıt alınır.[200]

Bu çıkarsamayı yapan Locke'a göre ortak toplumsal bağın temeli adalet ve dürüstlük ilkelerinin kurulmasıyla atılır. Fakat böyle bir zorunluluğu varsaymak bu ilkelere insanın doğuştan sahip olduğunu iddia etmek değildir:

> "Adalet ve dürüstlük ortak toplumsal bağlardır; dolayısıyla kendileri dışındaki dünyadan kopuk yaşayan suçlular ve soyguncular arasında da aralarındaki birliğin bozulmaması adına adalet inancı ve kuralları korunmalıdır. Fakat kimse çıkıp da, dolandırıcılık ya da yağma ile

[198] Locke, **Eğitim Üzerine**, 130.
[199] Locke, **Eğitim Üzerine**, 51-52.
[200] Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, 77.

> yaşamlarını sürdüren bu insanların kabul ettikleri ve onayladıkları adalet ve dürüstlük ilkelerine doğuştan sahip olduklarını söyleyebilir mi?
>
> Yaşantılarında ters düştükleri şeylere zihinlerinin sessiz onayıyla evet dedikleri öne sürülebilir. O zaman derim ki, insanların eylemleri kendi düşüncelerinin en iyi yorumlarıdır."[201]

Fakat bu hiçbir şekilde bir ahlaksal yasanın *kendiliğinden* olmadığı veya insanın doğuştan serbest doğduğu anlamına gelmez. İşte Locke burada bir ayrıma giderek *Tanrısal yasa* dediği şeyi devreye sokar. Tanrısal yasa:

> "[Tanrı'nın, insanların eylemlerine, ister doğanın ışığı isterse Tanrısal bildirişin (esinlenmenin) sesiyle duyurulmuş olsun, koyduğu yasadır *Tanrısal Yasa.*] Sanırım Tanrı'nın insanların kendilerini yönetmede başvuracakları bir kural getirmiş olduğunu yadsıyacak denli ahmak biri yoktur. Tanrı'nın bunu yapmaya hakkı vardır; biz onun yarattıklarıyız: O eylemlerimizi en iyiye yöneltecek ustun iyilik ve bilgelik sahibidir: Ve öteki yaşamda sonsuz süre ve ağırlıkta ödül ve cezalarla koyduğu yasayı uygulama gücündedir: Çünkü kimse bizi onun ellerinden alamaz. [Ahlaksal doğruluğun biricik mihenk taşı da budur; ve] insanlar eylemlerinin en önemli ahlaksal iyi ya da kötüsünü bu yasaya göre yargılarlar yani günahlar ya da ödevler olarak eylemlerinin Yüce Tanrı'nın ellerinden gelecek mutluluk ya da mutsuzluğa ulaştırıp ulaştırmayacağını bu yasa temelinde değerlendirirler."[202]

Burada bir ayrıntıya dikkat etmek gerekiyor. Hem yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere hem de "ün" ile ilgili belirttiği, her ne kadar saygınlık, erdemin gerçek temeli olmasa da (çünkü bu insanoğlunun görev bilgisiyle ve Tanrı'nın ona verdiği ışığın dikte ettiklerini takip ederken kabul görme ve ödüllendirilme umuduyla yaratanına itaat etmenin verdiği tatmin duygusudur) ona en yakın olanlardan birisidir[203] sözünde de görüldüğü gibi Locke kimi yerde idealist bir tarzda görüşünü dile getirmektedir.

Tanrı'nın bahşettiği ilkeler belirleyici olsa da, burada asıl vurgu doğrudan Tanrı tarafından insanın içine yerleştirilen ilkelere göre insanın davrandığı yönünde bir fikir sunmuyor Locke. Evet Tanrısal ilkeler vardır ama bunlar insanın içine yerleştirilmemiştir; doğuştan getirdiğimiz birtakım ilkeler değildir, ama uyduğumuz bazı ilkeler varsa bu insan olmamızdan kaynaklı geliştirdiğimiz ilkelerdir.

> "İnsanların bilgisizliğini ayrımsayan, elinde en mağrur suçluyu bile dize getirecek gücü tutan Tanrı, erdem ile mutluluğu sıkı sıkıya bağlantılandırmış ve erdemli yaşantıyı toplumun birlikteliği adına gerekli ve tüm insanlık için yararlı kılmış olduğundan, kuşkusuz herkes kendisine mutluluk getireceğinden emin olduğu kuralları kabul etmekle kalmayıp başkalarına da övmeli ve önermelidir."[204]

Locke'un hem burada hem de birazdan alıntılandırılan pasajında vurguladığı bu "*ahlaki ilkeler"* insanın insan olmasından dolayı uyması gereken ilkelerdir.

> "İnsanların biri diğerine Söz Verebilir, Anlaşmalar yapabilir ve yine de Doğa Durumunda olabilir. İki insan arasında, *Garcilasso De la Vega'nm*, *Peru* Tarihi adlı eserinde sözünü ettiği Issız Adadaki ya da bir İsveçli ile bir Kızılderili arasında Amerika Ormanlarındaki Mübadele

[201] Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap,** 74-75
[202] Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, 472-473.
[203] Locke, **Eğitim Üzerine**, 48.
[204] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, 78.

> vb. Pazarlıkları ve Sözleri, bu kişiler tam anlamıyla bir Doğa Durumunda olmalarına rağmen birinin diğeriyle ilişkisi bakımından bunlar için bağlayıcıdır. Çünkü Dürüstlük ve Ahde Vefa Toplumların Üyeleri olmalarından dolayı değil İnsan olmalarından dolayı İnsanların görevidir."[205]

Tüm bu ahlaksal ilkeler karşısında insan bilinci bize kılavuzluk edecektir ama ahlak ilkeleriyle kendi davranışımızın uygunluğunu karşılaştırmasını yapması hususunda:

> "İster istençli eylemlerimizin doğruluğunu sınama ve buna göre adlandırmada bir mihenk taşı gibi gördüğümüz kural, ister ülkenin ahlak anlayışından edindiğimiz ya da bir yasamacının istencinden doğan kuraldan söz edelim, zihin herhangi bir eylemin o kuralla bağıntısını gözlemleyebilecek ve eylemin bu çerçevede uygun olup olmadığına karar verebilecek yetenektedir."[206]

Locke için insanı, erdemli yapan üç otorite kaynağı vardır: Tanrı, devlet ve din. Dolayısıyla insanın bu otorite kaynaklarına karşı gelmesinin bir anlamı yoktur. İnsan yukarıda da andığımız gibi toplumda bir uyum içerisinde yaratılmıştır. Ama bu doğrudan bir boyun eğiş olarak karşımıza çıkmaz. İnsanın "otoriteyle ilişkisi kölece boyun eğme şeklinde değil, özgür ve erdemli bir şekilde olmalıdır. Ayrıca hiçbir şekilde doğuştan Tanrı, töre ya da din düşüncesi olmadığına göre, insanın öznel seçimlerine saygı duyulmalıdır."[207]

Şimdide Locke ile aynı dönemde yaşamış olan, fikirlerinden dolayı kimilerinin dinsizlikle suçlayıp aforoz ettiği, yine aynı fikirlerden dolayı kimileri tarafından dindar sayılıp sahiplenilen Spinoza'nın insan, insan doğası ve topluma dair görüşlerine değinmeye çalışılacaktır.

Akıl çağı, aklın ön plana çıkarıldığı, beden ve ruh ayrımında bedenin üstün olduğunun tartışıldığı bir dönemdir. Spinoza ise beden ve ruh ayrımında herhangi bir tarafın üstünlüğünden ziyade birliğinden bahseder. Yine aynı şekilde ereksel bir nedensellikten dolayı varlıkların hareket ettiği fikrini -adını anmasa da Aristoteles'i- eleştirip, bütün çeşitliliğin içerildiği bir doğa veya Tanrı anlayışı ileri sürmüştür. Tanrı veya doğa dedik, çünkü Tanrı yani doğa Spinoza'da birbirlerine denktirler ve nasıl zorunlu olarak varlarsa zorunlu olarak da hareket ederler.[208] Felsefik tartışmaları, "kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey yani kavramı[209]

---

[205] John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme; Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine bir Deneme**, çev. Fahri Bakırcı, 2. bs. (Ankara: Ebabil Yayınları, 2012), 16.
[206] Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**, 477-478.
[207] Ayhan Aydın, Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası, (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2000), 157.
[208] Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014), 311.
[209] Kavram: Spinoza kavramı daha çok algının yerine kullanır, "çünkü algı kelimesi sanki daha çok zihnin nesne karşısındaki edilgin haline işaret ediyor. Oysa kavram zihnin etkin halini açığa vuruyor." Spinoza, **Ethica**, 107.

başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şey"[210] olarak tanımladığı *töz* üzerine kuruludur. Doğa yani Tanrı "ereksel bir nedenle var olmadığı gibi, ereksel bir nedene göre de hareket etmez; tersine doğanın var olmasının ve hareket etmesinin hiçbir ereksel nedeni yoktur."[211] Burada her şeyden önce birkaç tanım yapmakta fayda var çünkü Spinoza birazdan açıklayacağımız bazı kavramları bu anlamda kullanmaktadır. i. Sıfat: Aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığı, ii. Tavır: Tözün halleri; iii. Tanrı: Mutlak anlamda sonsuz varlık, başka değişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret töz.[212] Buna göre Tanrı mutlak töz'dür, yani kendisi aracılığıyla anlaşılan, bütün varlıklar ise onun sıfatlarına bürünmüşlerdir. Böylece insan, zihin ve bedenden müteşekkil tek bir şeyken; evren, Spinozacı dizgede, zorunlu bağlantılar sistemi olarak algılanır. Tanrı yani doğa töz'ken insanlar ve varlıklar onun sıfatlarına bürünmüştür.

Spinoza'ya göre doğada, onun *-doğanın veya Tanrı'nın-* kusuru olarak gösterebileceğimiz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır değişmez, gücü ve etkileme imkanı her yerde, bir ve aynıdır; başka deyişle "doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir."[213] Böylece Spinoza, akla gelebilecek her şeyin doğasını anlamaya çalışırken izleyeceği yöntemi, "her şeyi doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlaşılması" olarak açıklayacaktır.[214] Bu durumda Spinozaya göre: "Kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır."[215]

Görüldüğü gibi, "bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastetmek"[216] için kullandığı kavram olan *duygu*nun kaynağı doğaya atıfla açıklanmakta, bu duyguların varsa bir toplumsal veya insan ilişkileriyle olan bağlantısına dair herhangi bir tartışma yapmamaktadır. Çünkü Spinoza i. Doğal varlıkların, sayesinde var oldukları ve eylemde bulundukları gücün, Tanrı'nın

[210] Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014), 34.
[211] Spinoza, **Ethica**, 311.
[212] Spinoza, **Ethica**, 34-35.
[213] Spinoza, **Ethica**, 196-197. Vurgu bize ait.
[214] Spinoza, **Ethica**, 197.
[215] Spinoza, **Ethica**, 197.
[216] Spinoza, **Ethica**, 198.

gücünün kendisi olduğunu bilmemizi ister;[217] ii. "Doğa tarafından koşullandığı gibi eylediği ve başka türlü eyleyemeyeceği için, birey doğasının yasalarıyla ne yaparsa, onu yapmaya egemenlik hakkı vardır"[218] diye düşünür; iii. Spinozacı yöntem, insanın eylemlerine ve isteklerine "sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuşuz" gibi yaklaşır.[219] Eğer insana bir matematiksel cisme yaklaşır gibi yaklaşıyorsak o zaman insan belirli zorunluluklar içinde kalmak zorundadır. Zira bir üçgenin iç açıları 180° ise iki açısı diğer üçüncü açının kaç derece olması gerektiğini belirleyecektir. Bu durum Siponoza'nın anlayışına da yansıyacaktır. Spinoza, salt zihne atfedildiğinde *irade* adını alan; ama aynı zamanda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde *iştah* olarak adlandırdığı durumu ele alırken şöyle diyecektir: "İştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde insan bu tür bütün eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır."[220] Bu çıkarsama Spinoza'yı arzunun veya iştahın -ki Spinoza'ya göre arzu, bilincine varılan iştahtır[221]- kurucu olduğuna ve yöneldiğimiz nesneden bağımsız arzulamanın ve istemenin o şeyi güzel kıldığına götürecektir. "Biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz."[222]

Bu durumu günümüzde uygulamaya çalışalım. Günümüz toplumunda Ferrari marka bir araç için heyecanlanan bir kişi düşünülecek olursa; bu durumda bu kişi niçin Ferrari marka bir aracı tercih ediyor ve onun iyi olduğuna hükmediyor da başka bir araca değil? Tüketim kültürünün yaşandığı bu dönemde bir şeyi arzulamak ve onun iyi olduğuna hükmetmek sadece insanın arzularıyla ilgili değildir. Satın alınan ürünün, içinde bulunulan toplumsal yapı içinde taşıdığı anlam ve onun simgesel önemi de o şeyin iyi olduğuna insanın hükmetmesine neden olmaktadır. Eğer arzulanılan şeyin bu toplumsal işlevi veya aynı gerekçelerle bireysel işlevi olmasaydı o zaman herhangi bir şeyi arzulanıp onun iyi olduğuna da hükmedilebilirdi: Bir dağın tepesinde duran bir taş, kıyıda kum gibi. Fakat Spinoza bu durumu tartışmaya açmaz.

---

[217] Spinoza, **Tractatus Politicus**, çev. Murat Erşen, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 16.
[218] Spinoza, **Tanrıbilimsel Politik İnceleme**, çev. Betül Ertuğrul, (Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2008), 294.
[219] Spinoza, **Ethica**, 197.
[220] Spinoza, **Ethica**, 214.
[221] Spinoza, **Ethica**, 214.
[222] Spinoza, **Ethica**, 214-215.

Eğer içinde bulunulan koşullar insanın arzularını farklı kılmıyorsa o zaman bireyleri farklı kılan şey nedir? Spinoza'ya göre "doğaları"dır. "Bir bireyin doğası ya da özü bir diğerinin özü ya da doğasından ne kadar farklıysa bir bireyin sevinci ya da kederi de o oranda bir diğerinin sevincinden ve kederinden farklıdır."[223] Başka bir yerde de bu yetkinliği bir öz olarak ele aldığını ifade etmektedir: "...Var olan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiğini biliyoruz: Zaten öz, bu yetkinlikten başka bir şey değildir."[224]

Tekrar Spinoza'nın arzu açıklamasına dönülecek olursa, arzu Spinoza için "bireyin kendi doğası ya da özüdür"[225] veya "arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece."[226] Yani diyor ki Spinoza, "bir insanın herhangi bir şeyi yapma arzusu, onu o şeyi yapmaya yönelten doğasının tavrıdır." [227] Başka bir değişle insan, doğasından hareketle bir şeyleri gerçekleştirebilir ve bunun doğadan bağımsızlaşması mümkün değildir. Ama bu doğasının elverdiği ölçüde değişir, yani kendi doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramadığı anlamına gelmez. Zira Spinoza'ya göre, böyle bir şey mümkün değildir. İnsanın sadece kendi doğasıyla anlaşılabilecek değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması mümkün olsaydı insanın ölmesi mümkün olmazdı.[228]

Spinoza'ya göre insan özgür doğmamıştır.[229] Ve "insan Doğa'nın bir parçasıdır ve Doğa yasaları insan doğasını kendine itaat etmeye ve hemen hemen her yola başvurarak kendisiyle uyumlu olmaya zorlar."[230] Zaten Spinoza'ya göre insan da dahil bütün varlıklar var olmak için güçlerini doğadan alır. "Doğadaki her varlık, hem var olmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır: Doğadaki herhangi bir varlığın kendisi sayesinde var olduğu ve eylemde bulunduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı'nın gücünün kendisinden

[223] Spinoza, **Ethica**, 279.
[224] Spinoza-Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**, çev. Alber Nahum, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 53.
[225] Spinoza, **Ethica**, 279.
[226] Spinoza, **Ethica**, 284.
[227] Spinoza, **Ethica**, 284.
[228] Spinoza, **Ethica**, 320.
[229] Spinoza, **Ethica**, 396.
[230] Spinoza, **Ethica**, 406.

başka bir şey değildir."[231] Spinoza'ya göre insan, kendi zorunluluklarıyla özgürdür ve bu zorunluluklar onun doğasından gelen zorunluluklardır. "İnsan ancak doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür. O halde, bir insanın ne kadar çok özgür olduğunu düşünürsek, o kadar az, aklını kullanamadığını ve kötüyü iyiye tercih ettiğini söyleyebiliriz."[232] Özgürlük görüldüğü üzere olumlanmaz: Aklını kullanamadığında özgür olabilir veya özgürlük dediğimiz şey aslında kötüyü tercih etmektir.

Zorunlulukların özgürlükle iç içe olduğunu düşünen bu anlayış tarzı devleti nasıl tanımlar veya açıklar ve devlet karşısında insanları nasıl konumlandırır? İnsanın toplumsallığını nasıl açıklar? Kısaca yanıtlamaya çalışalım.

Spinoza'ya göre de insanlar toplumsaldır veya daha doğrusu bir arada yaşamak zorundadırlar. Doğaları gereği böyledir demese de doğal zorunluluktan böyle olduğunu söylediği kesindir. "Tüm insanlar yalnızlık durumunda aralarından hiçbirisinin kendisini savunma ve yaşam için gerekli şeyleri sağlama gücü olmadığından ötürü yalnızlıktan ürktüklerine göre, netice olarak tüm insanların sivil hal için doğal bir istekleri olduğuna ve bu sivil halin[233] bütünüyle ortadan kaldırılmasının imkansız olduğuna varılır."[234]

Spinoza'ya göre devlete gerekli olan şey güvenliktir ama istikrarlı bir güvenlik ve bu istikrar birkaç kişinin işlerini iyi yürütmesine bırakılamaz. Spinoza bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Esenliği birkaç kişinin doğruluğuna bağlı olan ve işlerin iyi yürümesini sağlamak için idare edenlerin onlara dürüst bir şekilde davranmak istemesini gerektiren bir Devlet (imperium) hiçbir istikrara sahip olamayacaktır. Varlığını sürdürebilmesi için, kamu işlerini (res publicae) öyle düzenlemek gerekir ki Devleti yönetenler, ister kılavuzları akıl olsun ister bir duygu tarafından hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilemesinler. Ve devletin güvenliği bakımından, işleri iyi idare etmek için insanların hangi içsel güdüye sahip olduklarının önemi yoktur, yeter ki, aslında, onu iyi yönetsinler: Gerçekte, ruhun özgürlüğü, yani cesaret özel bir erdemdir (virtus), Devlete gerekli olan erdem ise güvenliktir."[235]

---

[231] Spinoza, **Tractatus Politicus**, 16.
[232] Spinoza, **Tractatus Politicus**, çev. Murat Erşen, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 18.
[233] *Sivil* ve birkaç tane kelimenin Spinoza tarafından nasıl kullanıldığını göstermekte fayda var: "Her hangi bir Devletin statüsü *sivil* olarak adlandırılır; gövdenin (corpus) bütününe *Kent* (civitas) ve iktidara sahip olanın yönetimine bağlı Devletin ortak meselelerine *kamu işleri* (respublica) denir. Medeni hukuk uyarınca Kentin sağladığı tüm kolaylıklardan yararlanan insanlara *yurttaş* (civis) diyoruz." Spinoza, **Tractatus Politicus**, 25.
[234] Spinoza, **Tractatus Politicus**, 41.
[235] Spinoza, **Tractatus Politicus**, 14.

Spinoza'ya göre, kentin buyruklarına uyan birisi veya kentin yasalarının gücünden korkan birisi hiç fark etmez eğer bu buyruklara uyuyorsa bu onların kendi güvenliklerini ve kendi çıkarlarını gözettiklerindendir. Kendi cümleleriyle durumu şöyle açıklar: "İster gücünden korktuğu için olsun, ister dinginliği sevdiği için, Kentin buyruklarına uymaya karar vermiş olan aslında kendi mizacına göre kendi güvenliğini ve kendi çıkarlarını gözetiyordur."[236]

Kısaca değinilecek olursa, Spinoza varlığın, beden ve ruhunun birlikteliğini düşünür ve bu birliktelik mutlak ve sonsuz töz olan Tanrı'nın sıfatlarına bürünmüş durumdadırlar. İnsan, aklıyla her şeye üstünlük kuran pozisyondan çok doğayla özdeş ve gücünü ondan almaktadır. Böylece irade sahibi olup kendi kararlarında söz sahibi olan ve özgürlüğünü istediği gibi yaşayan insan tasavvuru ortadan kalkmış olur. Bir yanda doğallığıyla var olan bir yanda ise mekanist bir varlık anlayışıdır söz konusu olan. İnsan nedenselliklerle yaşayan, zorunluluklarla hareket eden ve doğal yapısı gereği toplumsallık geliştiren bir varlıkken, devlet kendisi için en büyük erdem olarak güvenliğini sağlamayı görmelidir.

On sekizinci yüzyılda insan doğasını tartışma konusu yapan önemli düşünürden biri de Osmanlıda saatçilik[237] yapan bir babanın oğlu, Fransız Devrimi'nin ve sonrasının en çok anılan düşünürlerinden, ömrünün sonuna doğru Alp Dağlarına gidip bitki toplamaya başlayan; insan, insan doğası ve topluma dair önemli tartışmalar bırakmış olan Jean-Jacques Rousseau'dur.

Aydınlanma çağının düşünürü olmasına rağmen aydınlanmanın yol açtığı yıkımlara, uygarlık nosyonuna ve akla dair savunulara bir tepki niteliğinde fikirler ileri süren Rousseau, en önemli kitaplarından biri olarak görülen *Toplum Sözleşmesi*ne Vergilius'un "*foederis aequas Dicamus leges*"[238], sözüyle ve daha sonra kendi sorusu olan "yurttaşlık düzeninde insanları oldukları, yasaları da olabilecekleri gibi kabul ettiğimizde meşru ve güvenli bir yönetim olabilir mi?"[239] ile başlar.

---

[236] Spinoza, **Tractatus Politicus**, 26.

[237] Jean-Jacques Rousseau'nun babası, 1705-1711 yılları arasında "saray saatçisi" olarak Osmanlı İmparatorluğunda bulunmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. http://www.ambafrance-tr.org/Fransa-Turkiye-iliskileri,1160 [03.11.2015].

[238] "İnsanlar arasında eşitliği sağlayan anlaşmalar yaptıktan sonra yasalar koyalım." Vergilius, **Aeneis, XI. Kitap**, (İstanbul: Öteki Yayınları, 1998).

[239] Jean-Jeacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, Çev. Alpagut Erenuluğ, 2. bs. (İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999), 27.

Rousseau'nun temelde yanıt aradığı şey şu sorudur: Eşitliği ve özgürlüğü temel alan iyi bir yönetim mümkün müdür?

Belirtildiği gibi Rousseau için özgürlük ve insanın özgür olarak karar vermesi temel bir meseledir. İnsanın özgürlüğünü kısıtlayan koşulları meşru gösteren her şey de Rousseau'nun doğal olarak eleştiriye tabi tuttuğu durumları oluşturmaktadır; "insan özgür doğar, oysa her yanda zincire vurulmuş durumda. Kendilerini başkalarının efendisi sananlar bile onlardan daha az köle değil. Özgürlükten köleliğe doğru bu değişiklik nasıl olmuş, bilmiyorum. Bu değişimi kim meşru kılabilir?"[240] derken dikkat çektiği şey budur.

Rousseau hemen hemen her kitabında, *doğa durumu*yla uygar toplum olarak adlandırdığı kendi dönemini karşılaştırır. Onun için öncelikle Rousseau'nun doğal durum dediği şeyi ve "insanın doğasının iyi mi yoksa kötü mü" olduğu yönündeki soruya ne yanıt verdiğini ele alalım. Maalesef Rousseau'ya dair yanlış ön yargılar bulunmaktadır; Rousseau'nun insanı doğası gereği veya insanın doğal durumda iyi olduğunu varsaydığına dair fikirler söz konusudur. Ama Rousseau'ya göre, doğal durumda bu sorunun yanıtı yoktur: "Bu durumda olan insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görevler olmadığı için iyi ya da kötü olamazlardı."[241] Zira bir başka yerde de insanlar arasındaki kötülüğün doğadan değil kendilerinden geldiğini söyleyecektir:

> "Bu yüce, derin düşüncelerimle coşan ve yücelen ruhum, Tanrı'nın huzuruna yükseldi. Oradan hemcinslerimin, peşin yargılarının, batıl inançlarının, yanılgılarının, mutsuzluklarının, suçlarının çıkmaz yolunda yürümeye çalıştıklarını görünce, işitemedikleri, zayıf bir sesle haykırdım: 'Durmadan doğadan yakınan çılgınlar, biliniz ki, size bütün kötülükler kendinizden geliyor!'"[242]

Peki, doğa durumu veya doğa hali niçin önemlidir Rousseau için veya doğa durumunu elverişli kılan şey nedir? Doğa durumu Rousseau'ya göre elverişlidir ve iyidir çünkü "doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur."[243] Onun için Rousseau, insanın doğal durumda taşıdığı belirleyici şeyin akıl değil duyumlar olduğunu ileri sürecektir ve bu duyumların başında da merhameti ele alacaktır. Rousseau'nun bu düşüncesinin temeli dönemin etkin

---

[240] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 29.
[241] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 118.
[242] Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, 5. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 1995), 37-38.
[243] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 119.

fikirlerinin sahibi olan Condellac'tadır. Condellac, analizler yoluyla ruhun karmaşık ilerleyişinin, en basit işleyişe indirgenebileceğini düşünür. Bu yöntemle şu sonuca ulaşır: Her şeyin temelinde, duyum vardır; insan, düşünen bir varlık haline gelmeden önce duyar bir varlıktır. Rousseau'nun çıkarımları bu fikirler üzerinedir. Ona göre merhamet, "doğal bir duygudur; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder."[244] Ayrıca, "doğa durumunda insanların birbiriyle ilişkisi niçin bir kölelik ilişkisi doğurmuyor?" sorusunu şöyle yanıtlayacaktır: "Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinmeler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için, bir insanı, daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır." İşte dikkat çektiği bu durum "doğa halinde hiç olmadığı için herkesi boyunduruktan azade bırakır, en güçlünün hükmetmesi kanununu boşa çıkarır"[245] Zaten Rousseau'ya göre insanlar doğuştan "ne kral, ne büyük, ne nedim, ne de zengindirler. Her insan çıplak ve yoksul doğar, her insan yaşamın sefaletleri, üzüntüleri, kötülükleri, ihtiyaçları, çeşitli acıları altında ezilir; nihayet hepimiz ölüme mahkumuz."[246]

Doğa durumunda insanlar hayvani bir niteliğe sahip değildirler. İnsanı hayvanlardan ayıran birçok farklılık vardır:

> "Bütün hayvanlarda, gerekli şeyleri yeniden elde etmek, kendisini yok etmek veya tedirgin etmek eğilimindeki her şeye karşı bir noktaya kadar kendini güven altına almak için doğanın yön verdiği, ustalıkla yapılmış bir 'makine' görüyorum, insan makinesinde[247] de tam aynı şeyleri görüyorum; şu farkla ki, hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri, içgüdüsüyle, ötekiyse özgür eylemiyle seçer ya da reddeder; bunun sonucu şu oluyor. Hayvan, kendisine hükmeden kuraldan uzaklaşması kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, sapamaz; insan ise, kendi zararına olsa bile, çoğu kez uzaklaşabilir. Böylece bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığınının basında açlıktan ölür; oysa her biri küçümsediği yiyeceklerden beslenmeyi deneselerdi çok iyi beslenmiş olurlardı."[248]

İnsanı hayvandan ayıran en önemli özelliği ise kendi kendinin bilincinde olmasıdır. Bu düşünce ilerde göreceğimiz gibi Feuerbach'ın yol göstericiliğiyle Marx'ın düşüncesinde, insanın bir tür varlığı olduğu yönündeki tartışmasına kadar gidecektir. İnsan dünyada hayvandan farklıdır çünkü "doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvan

---

[244] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 124.
[245] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 130-131.
[246] Rousseau, **Emile ya da Eğitim Üzerine**, çev. İsmail Yerguz, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 408-409.
[247] Rousseau'nun burada üzerinde durduğu fikre Descartes kaynaklık etmektedir. Descartes ve Bacon gibi etkin bilim insanları doğanın değişmez yasalarının olabileceği üzerinde fikirler ileri sürmüşlerdir.
[248] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 102.

buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyar; fakat o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir. Onun ruhunun tinselliği bu özgürlüğün bilincine ulaşmasında kendini gösterir."[249] Bir diğer dikkat çektiği ayrım ise dil üzerinedir: "Söz insanı öbür hayvanlardan ayırır: Dil ulusları birbirlerinden ayırır; bir insanın nereli olduğu konuştuktan sonra anlaşılır."[250] Dilin belirleyiciliği ve insan ve hayvan arasındaki farka başka bir yerde de şöyle değinecek:

> "Hayvanların organ yapısı bu iletişim için yeterli olandan da fazladır, ama hiçbiri bunu kullanmamıştır. İşte bu bana son derece belirleyici bir fark gibi görünüyor. Bunların içinde toplu halde çalışanlar ve yaşayanların, kunduzların, karıncaların, arıların aralarında anlaşmak için doğal bir tür dilleri var, bundan hiç kuşkum yok. Hatta kunduzların ve karıncaların dillerinin jestlerden oluştuğuna ve sadece göze seslendiğine inanmamız da yersiz olmaz. Ne olursa olsun, bundan dolayı bu dillerin her biri doğal olsa da, edinilmiş değildirler; bu dilleri konuşan hayvanlar onlara doğuştan sahiptirler; hepsi bunlara sahiptirler, ve her yerde aynı dile sahiptirler; onu hiç değiştirmezler, en küçük bir ilerleme de göstermezler. Uzlaşımın dili sadece insana aittir. İşte bu nedenle insan, iyi yönde olsun kötü yönde olsun, ilerleme gösterir, ve bu nedenle hayvanlarda ilerleme hiç görülmez."[251]

İnsanın duyumsar özelliğinin belirleyiciliği ile dil üzerindeki görüşlerini biraz daha açmaya çalışalım.

Hegel'e göre kişinin kendi özbilincine varması karşılıklı tanınmayla gerçekleşir bu da bir mücadele içinde geçen sürecin sonucunda oluşur. "Özbilinç doyumuna salt başka bir özbilinçte ulaşır."[252] Bu varsayıma göre insan bir insan olarak var olmak için ötekine başvurmaya zorunludur. Ve hatta "*bir özbilinç bir özbilinç için* vardır."[253] Yani Hegel diyor ki bir öteki olmadan ben asla olamam yani insan "ancak tanınan bir şey olarak vardır."[254] Buradan hareketle Hegel şöyle bir çıkarıma ulaşır: "İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm kalım kavgası yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenir."[255] Bu durumda bu mücadeleye girebilen varlıklar Hegel için "salt arı *kendi-için-varlık*tır. Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir."[256]

---

[249] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 103.
[250] Jean-Jacques Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,** çev. Ömer Albayrak, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 1.
[251] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 6-7.
[252] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 123.
[253] Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, 124.
[254] Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, 124.
[255] Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, 127.
[256] Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, 127.

Kısaca görüldüğü üzere Hegel için kişinin insanlaşması ve kendinin farkına -özbilince- ulaşması mücadele sonucu elde edilen bir şeydir. Rousseau için bu süreç mücadeleyle değil bir başkası tarafından hissedilmeyle, düşünülmeyle gerçekleşir:

> "Bir insan başka biri tarafından hisseden, düşünen ve kendine benzeyen bir varlık olarak tanındığı anda ona kendi hislerini ve düşüncelerini iletme arzusu ya da gereksinimi, bunun araçlarını aramaya yöneltir. Bu araçlar, bir insanın başka bir insan üzerinde etkide bulunabilmesinin tek aletleri olan duyulardan çıkabilir sadece. İşte size düşünceyi anlatmak için kullanılan duyulur işaretlerin kuruluşu. Dili bulanlar bu akıl yürütmeyi yapmamışlardı ama içgüdü onlara bu sonucu esinledi."[257]

Rousseau, böyle düşünür çünkü insan düşünmeye başlamadan önce hisseder. Buradan da daha temel bir meseleye varır: İnsanların, gereksinimlerini ifade etmek için konuşmayı bulduklarını ileri süren düşünceyi eleştirir. "Bu düşüncenin savunulabilir bir tarafını görmüyorum. Temel gereksinimlerin doğal etkisi insanları birbirlerinden ayırmak olmuştur, onları birbirlerine yaklaştırmak değil. İnsan türünün yayılması ve yeryüzünün çok hızlı bir biçimde insanlarla dolması için bu gerekliydi de; yoksa insan türü dünyanın bir köşesinde sıkışıp kalırdı ve geri kalan bölgeler ıssızlaşırdı."[258]

Dikkat edilirse Rousseau'nun burada özgün bir düşünce ortaya koyduğu rahatlıkla görülecektir: İnsanların temel gereksinimlerinden dolayı toplumsallaştığı fikrinin reddi. İnsanlar ilk dönemlerini yaşarken temel gereksinimleri için bir araya gelmezler:

> "Bundan dolayı apaçık görünmektedir ki dillerin kökeni asla insanın temel gereksinimlerinden kaynaklanamaz; onları birbirlerinden ayıran nedenden onları bir araya getiren aracın doğması saçma olurdu. Peki, nerededir bu köken? Ahlaki gereksinimlerde, güçlü duygulanımlarda. Yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken bütün güçlü duygulanımlar onları birbirlerine yaklaştırır. İnsanlardan ilk sesleri çekip alan açlık ya da susuzluk değil aşk, nefret, acıma, öfkedir. Meyveler elimizden kaçmazlar, konuşmadan da onları besin olarak kullanabiliriz; yiyeceğimiz avı sessizce izleriz; ama genç bir kalbi heyecanlandırmak için, haksız bir saldırganı püskürtmek için doğa vurguları, çığlıkları, yakınmaları dayatır: işte en eski sözcükler böyle bulunmuştur ve bu nedenle ilk diller basit ve yöntemli olmaktan önce şarkıyla söylenen ve güçlü duygulanımlarla dolu dillerdir. Tüm bunlar ayrım gözetmeksizin doğru değildir, ama bu konuya hemen geleceğim."[259]

Peki, insanın doğal hali nasıldı? Rousseau ilk zamanlarda insanın birbirine karşı düşmanlık beslediği varsayımını ileri sürer:

> "İlk zamanlarda, yeryüzüne dağılmış durumdaki insanların sahip olduğu tek toplum aile, tek yasa doğa yasası, tek dil de jest ve kimi eklemlenmemiş sesler idi. Hiçbir ortak kardeşlik fikriyle birbirlerine bağlı değillerdi ve güç dışında bir hakem bulunmadığından birbirlerini düşman görürlerdi. Onlara bu kanıyı veren güçsüzlükleri ve cehaletleriydi. Hiçbir şey tanımadıklarından, her şeyden korkarlar, kendilerini savunmak için saldırırlardı. Yeryüzünde

[257] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 1.
[258] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 9-10.
[259] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 9-10.

> insan türünün merhametine terk edilmiş bir adam yırtıcı bir hayvan olmak zorundaydı. Başkalarından gelmesinden korktuğu her şeyi onlara yapmaya hazırdı. Korku ve güçsüzlük acımasızlığın kaynaklarıdır."[260]

Ama doğal durumda insanlar bir savaş halinde değildirler. Düşmanlık beslemeyle savaş halinde olma durumunun iki farklı şey olduğunu göz önünde bulundurmak gerekiyor. Zira doğal durumda insanların düşmanlık beslediğini söyleyen Rousseau savaş halinde olmadıklarını da iddia etmektedir:

> "Bunu anlamak için ilksel bağımsızlıkları içinde yaşayan insanlara bakmak yeter: Bu insanlar aralarında savaş ya da barış durumu yaratmaya yetecek denli sabit (constant) bir ilişki içinde olmadıklarından, doğal olarak, birbirlerine düşman da değillerdi. Savaşa insan ilişkisi değil, eşya ilişkisi neden olur ve savaş durumu, basit kişisel ilişkilerden değil, yalnızca mal ilişkilerinden doğduğu için de özel ya da adam adama savaş, sürekli bir iyeliğin var olmadığı doğal yaşam durumunda da, her şeyin yasaların güvencesi altında bulunduğu toplumsal durumda da yoktur."[261]

Rousseau insanın doğal durumunu tartışırken doğa karşısında insanın durumunu da ele alır. Emeğiyle doğayı kuran insanlar söz konusudur:

> "İnsanın emeğinden önce, yetersiz dağılmış kaynaklar daha eşitsiz bir biçimde yayılıyor, toprağı daha az verimli kılıyorlardı, üzerinde yaşayanlara daha zor su sağlıyorlardı. Nehirler genellikle erişilmezdi, kıyıları dik ya da bataklıktı: onları yataklarında tutan insan zanaatı bulunmadığından, sıklıkla yataklarından çıkarlardı, sağa sola taşarlardı, yönlerini ve akışlarını değiştirirlerdi, birçok kola ayrılırlardı; kimi zaman insanlar onları kurumuş halde bulurlardı, kimi zamansa hareketli kumlardan dolayı yaklaşılamazlardı; sanki hiç yokmuş gibi olurlardı ve insanlar suların ortasında susuzluktan ölürlerdi.
>
> Ancak insanların nehirlerden çektikleri arklar ve kanallarla yaşanabilir hale gelen ne kadar kurak ülke vardır! Pers ülkesinin neredeyse bütünü bu insan buluşuyla varlığını sürdürür. Çin bu çok sayıdaki kanallar sayesinde insanlarla dolup taşar, Hollanda'nın kanalları olmasaydı bu ülke nehirlerin suyu altında kalırdı, tıpkı bentleri olmasaydı denizin içine batacağı gibi. Yeryüzünün en verimli ülkesi Mısır ancak insan emeğiyle yaşanabilir hale gelmiştir. Nehirlerden yoksun ve toprağı yeterince eğimli olmayan büyük ovalarda kuyulardan başka kaynak bulunmaz. O halde tarihte sözü edilen ilk halklar verimli ülkelerde ya da elverişli kıyılarda yaşamadılarsa, bu, elverişli iklimlerin ıssız olmasından değil, birbirlerine gerek duymadan varlıklarını sürdürebilen çok sayıdaki bölge sakininin daha uzun süre aileleriyle birlikte ve başkalarıyla bağlantı kurmaksızın yaşamış olmalarındandır. Ama ancak kuyularla su elde edilebilen kurak yerlerde elbette onları kazmak için, ya da en azından kullanımı konusunda anlaşmak için bir araya gelmek gerekiyordu. Sıcak ülkelerdeki toplumların ve dillerin kökeni bu olmuş olmalıdır."[262]

Rousseau, doğal durumdan sonra insanların topluluk ve aile oluşturmaya başladıklarına değinir. İnsanları bir araya getiren ilk neden de Rousseau'ya göre karşılıklı gereksinimdir. "Karşılıklı gereksinim insanları duygudan daha iyi bir biçimde bir araya getirirken toplum ancak insan becerisiyle oluştu; sürekli yok olma tehlikesi jest diliyle sınırlanmaya izin vermiyordu, onlarda ilk söz de *beni sevin* değil

---

[260] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 35.
[261] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 39. Çeviride bazı kavramlar, değiştirilmiştir.
[262] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 47.

*bana yardım edin*di."[263] İnsanın bir araya gelmesinin nedenini gördüğümüz üzere birkaç kez farklı şekilde ele alıyor. Şimdi göreceğimiz gibi insanların toplumsal bir yapı haline gelmesini zaaflara ve eksikliklere bağlayacak:

> "İnsanı toplumsal yapan zaafıdır: Yüreklerimizi insanlığa götüren ortak sefaletlerimizdir, insan olmasaydık insanlığa hiçbir borcumuz olmazdı. Her bağlılık bir yetersizlik işaretidir: Başkalarına kesinlikle ihtiyacı olmayan biri kesinlikle başkalarıyla birlikte olmayı düşünmezdi. Sonuçta kırılgan mutluluğumuzu yaratan da bu zaafımızdır. Gerçekten mutlu insan yalnızdır... dolayısıyla bizim insanlara olan bağlılığımızın nedeni onların mutlu oldukları değil duygusundan çok mutsuz oldukları duygusundan kaynaklanır."[264]

Şimdiye kadar ele alınmış tartışmalarda da görüleceği üzere, Rousseau'ya göre insanın gelişimi bir süreçtir. Bu maddeci bir bakış açısı içermektedir. İnsanların öteki hayvanlarla birlikte yaşama alışması, onlarla bir mücadele içinde bulunması gittikçe bir araya gelmeyi zorunlu kıldı. Bu da ailelerin oluşmasına neden oldu. İnsanlar mağaralardan indikten sonra odun kesmek, toprağı kazmak, ağaç dallarından kulübeler yapmayı düşündüler; "bu kulübeler, sonradan, balçık ve çamurla sıvandı. Bu, ailelerin kurulmasını, birbirinden ayırt edilmesini meydana getiren, bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu; işte bu mülkiyetin ortaya çıkması ile, hemen, birçok kavgalar ve çatışmalar doğdu."[265] Bir başka yerde de insanların bir araya gelip bir aile oluşturmaları Rousseau için doğal fakat geçici bir zorunluluk olarak görülür:

> "Tüm toplulukların en eskisi ve tek doğal olanı, aile topluluğudur. Bu toplulukta çocuklar, ancak korunmaya gereksinim duydukları sürece babalarına bağlı kalırlar; korunma gereksinimi ortadan kalkar kalkmaz bu doğal bağ da çözülür. Çocuklar babanın isteklerine uyma, baba çocuklarına bakma yükümlülüğünden kurtulunca hep birlikte bağımsızlıklarına dönerler. Birlikte kalmayı sürdürürlerse bu, artık doğal değil isteğe bağlıdır ve ailenin kendisi de ancak anlaşmayla varlığını sürdürür."[266]

İnsanların kendini bilecekleri çağa geldiklerinde istedikleri kararları verme; aileyle birlikte yaşama veya kendi istediği gibi bir yaşam sürme ortak özgürlüğü, Rousseau'ya göre insan doğasının bir sonucudur. Ve bu özgürlüğün birinci yasası ise, "kendi varlığını kollamaktır; insan önce kendine özen göstermekle yükümlüdür; ve kendini bilecek çağa geldiğinde korunmak için alınması gerekli önlemler konusunda tek söz sahibi yine kendisi olacağından kendi kendisinin efendisi durumuna gelir."[267] Rousseau özgürlüğü insan doğasına içkin olarak ele almaya başka bir yerde de değinecektir. Ona göre özgürlüğünü devreden insan kendisinden her şeyin istendiği

---

[263] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme**, 52.
[264] Jean-Jacques Rousseau, **Emile ya da Eğitim Üzerine**, çev. İsmail Yerguz, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 407-408.
[265] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 140.
[266] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 31.
[267] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 31.

insandır, böyle bir insana karşı da hiçbir yükümlülük üstlenilmez. Onun için "insanın özgürlüğünden vazgeçmesi demek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmesi demektir. Her şeyden vazgeçen bir insan için herhangi bir zararın karşılanması söz konusu değildir. Böyle bir vazgeçiş insan doğasıyla bağdaşmaz; istenci özgürlüğünden tümüyle yoksun kılmak, edimlerini tümüyle töre dışına itmek demektir."[268]

Rousseau'nun uygar toplum diye nitelendirdiği kendi çağı nasıldır, niçin kendi çağından rahatsızdır? İlk önce uygarlığa dair görüşlerine değinilecek daha sonra bu soruları yanıtlanacak.

Rousseau'ya göre uygarlık özel mülkün icadıyla başlar. "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu."[269] Fakat bu; savaşların, acıların kısacası tüm felaketlerin de başlangıcı olmuştur.

> "Bu sınır kazıklarını sokup atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine: 'Bu sahtekara kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz.' diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!"[270]

Rousseau, modern toplumdaki ailede erkek ve kadının yaşamlarının nasıl değiştiğine de dikkat çeker: "Her aile, karşılıklı bağlılık ile özgürlük biricik bağları olduğu ölçüde, küçük bir toplum haline geldi; iki cinsin o zamana kadar bir olan hayat tarzı arasındaki ilk ayrım o zaman meydana cıktı. Kadınlar daha çok evde oturup, kulübeyi ve çocukları beklemeye alıştılar. Erkekler ise ortak geçim araç ve gereçleri peşinde koşar oldular."[271]

Uygarlıktaki insanı ele alırken Rousseau, ondaki muazzam değişime değinmeden edemez. "Artık onda belirli ve değişmez ilkelerle hareket eden bir varlık yerine, Yaradan'ın damgasını vurduğu o göksel ve görkemli sadelik yerine, ancak, düşündüğünü sanan tutku ile sayıklama halindeki anlık (*enterdement*) arasındaki çirkin çelişme bulunur."[272] Peki, bu durumun nedeni nedir ve niçin insanlar bu hale gelmişlerdir. Rousseau'ya göre bunun nedeni mevcut "ilerleme" biçimidir. "İnsan türünün bütün ilerleyişi, onu, durmadan, ilkel durumlarından uzaklaştırır; bu yüzden

---

[268] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 39.
[269] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 135.
[270] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 135.
[271] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 141.
[272] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 80.

yeni bilgiler biriktirdikçe, bütün bilgilerin en önemlisini elde etmek aracını daha fazla yok etmiş, bir anlamda, insanı incelemek zorunluluğuyla onu tanımak olanağı dışına çıkarılmış bulunuyoruz."[273] Yani Rousseau'ya göre, insanı incelerken, onu tanımanın imkanını kaybetmişiz. İnsan hakkındaki bilgimiz en az olandır.

Rousseau uygarlığın bireyi "yetkinleştirmesi" veya "olgunlaştırması"nın yıkıcı sonuçlarına değinir. Kişinin kendi yetenekleri doğrultusunda yaşantısına devam ettiği ve Marx'ın kuramında önemli bir yer tutan iş bölümünün olmadığı dönemlerde, insanın doğasına uygun yaşadığına veya insanın kendi sınırını, kendi doğasının belirlediğine dikkat çeker. Bir diğer dikkat çektiği nokta ise üretim araçlarına birilerinin sahip olmasıyla birlikte eşitliğin kaybolduğu, çalışmanın zorunluluğa dönüştüğüdür:

> "Bütün ilerlemelerin görünüşte bireyin yetkinleşmesi ve olgunlaşması aslında ise insan türünün son evresine doğru atılmış adımlar olduğunu doğrular gibidir. İnsanlar kaba saba kulübeleriyle yetindikleri, hayvan derilerinden yaptıkları elbiselerini diken ya da kılçıkla dikmekle, kuş tüyleriyle, deniz hayvanlarının kabuklarıyla süslenmekle, vücutlarını çeşitli renklere boyamakla, oklarını yaylarını yetkinleştirmekle ya da güzelleştirmekle, keskin taşlarla birkaç balıkçı kayığı ya da bazı kaba müzik aletleri yontmakla yetindikleri sürece; kısacası, sadece bir tek kişinin yapabileceği işlere, birçok elin katılmasına gerek göstermeyen sanat ve hünerlere özenle çalıştıkları sürece doğalarının olanak verdiği kadar, doğaları gereği olabilecekleri kadar özgür, sıhhatli, iyi, mutlu yaşadılar; kendi aralarında, bağımsız bir ilişkinin zevklerini tatmaya devam ettiler. Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet ise karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar haline geldi."[274]

Rousseau'nun bu yol göstericiliği ilerde Marx'ın önemli ilerlemeler kat etmesine olanak sağlayacaktır. Marx'ın düşüncelerini tartışırken bu noktaya tekrar dönülmektedir.

İş bölümünden sonra insanların bu sürecin doğal sonucu olarak belirli ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılayamadıklarını göz önünde bulundurmak gerekiyor. Bu süreç insanı kendi olmaktan uzaklaştıran bir özelliğe sahiptir. Marx bu durumu *yabancılaşma* olarak nitelendirecektir. Bu çalışmada, yabancılaşma konusu ileride Marx'ı tartışırken tekrar ele alınmaktadır. Şimdi Rousseau'nun özenle üzerinde durduğu bu duruma dönmekte fayda var:

> "İnsanın, çıkarı için aslında olduğundan başka türlü görünmesi gerekiyordu. 'Olmak' ve 'görünmek' birbirinden tamamen farklı iki şey oldu. Bu ayrımdan şatafatlı gösteriş, aldatıcı hile, bunlarla birlikte yürüyen bütün ahlaki bozukluklar ortaya çıktı. Öte yandan, evvelce özgür ve bağımsız olan insan, işte, önümüzde, yeni birçok gereksinmeler zoruyla bütün doğaya,

[273] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, 80.
[274] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 146.

> özellikle de hemcinslerine boyun eğip kul olmuştur. O, bu hemcinslerine, efendi olurken bile bir manada köle olur: Zenginse, onların hizmetine, fakirse, onların yardımına bağlıdır; orta halli olmak da onu, onlardan vazgeçebilecek duruma hiç getirmez. Demek ki onun, onları, hiç aralıksız, kendi kaderiyle ilgilendirmesi, onlara kendi çıkarı için çalışmakta gerçekten ya da görünüşte kendi çıkarlarını buldurması gereklidir. Bu da onu, kimilerine karsı kalleş, müzevir ve düzenbaz, kimilerine karşı da çalımla buyuran, sert bir insan yapar. Onları korkutamadığı ya da kendi çıkarını onlara yararlı bir tarzda hizmet etmekte bulmadığı zaman, onu, gereksindiği bütün bu insanları aldatmak zorunluluğunda bırakır. Sonunda insanı yiyip bitiren tutkudan, kendi mevkiini yükseltme hırsından çok başkalarının üstüne çıkmak gereksinmesi, bütün insanlarda karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermek karanlık eğilimini, gizli bir kıskançlığı uyandırır; bu kötü eğilimler, darbesini daha güvenle vurabilmek için, çoğu zaman, iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınır; kısacası, bir yanda rekabet, yarışçılık öte yanda çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarını başkasının zararına sağlamak gizli arzusu. Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz maiyet olayıdır"[275]

Doğa halinden uygar topluma geçiş aynı zamanda içgüdünün yerine koşullandırılmış bir aklın almasıyla mümkündür: "İnsan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye, içgüdüsünde sahipti; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir."[276] Rousseau'nun buna benzer şekilde insanların mevcut duruma alışmalarını sağlayan "ideolojik aygıtlar" olarak sanatları ve bilimi de hedefe oturtur. Rousseau'nun birazdan değineceğimiz metninde Marx'ın ideolojiyi yanlış bilinç olarak nitelendirmesine benzer şekilde, sanatı ve bilimi ele aldığını gözden kaçırmamamız gerekiyor: "...Bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar."[277]

İnsanın kendi çıkarının peşinde gitmeye başlaması eşitliği ortadan kaldırmıştır. Aynı zamanda insanlar kendi çıkarlarını düşündüğü oranda da kötü varlıklar haline gelmişlerdir. Birilerinin çıkarı diğerlerinin zararına işleyen bir süreçten bahsediyoruz. Bu süreçte devleti nereye oturtacağız, mevcut kanunların işlevi ve toplumun rolü nedir? Bu soruların yanıtı herkesten fazla Marx'ın fikirlerine yoldaşlık etmektedir:

> "Zayıflara yeni bağlar zenginlere ise yeni güçler veren, doğal özgürlüğü bir daha geri dönmemek üzere yok eden, mülkiyet ve eşitsizlik kanununu ebediyen kuran, ustalıklı bir gaspa geri alınmaz bir hak payesi veren, bazı muhterislerin karı uğruna bütün insan türünü daha o zamandan çalışmaya, kulluğa ve sefalete boyun eğdiren, toplumun ve kanunların doğuşu böyle oldu ya da böyle olmuş olsa gerektir."[278]

---

[275] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 151-152.
[276] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 117.
[277] Jean-Jacques Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2009), s.8.
[278] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 156.

Bu durum insan için yeni sıkıntılar da doğurmuştur: "Sayıları hızla çoğalan ya da genişleyen toplumlar kısa zamanda bütün yeryüzünü kapladılar. Artık bundan böyle evrende boyunduruksuz yaşanacak ya da herkesin kendi başının üstünde süreli olarak asılı gördüğü, çoğu zaman kötü yönetilen kılıçtan başını kurtarabileceği bir köşe bulmak mümkün olmadı."[279]

Yeri gelmişken Rousseau'nun eşitsizlik hakkındaki fikirlerine de değinilmeli. Ona göre toplumda iki tür eşitsizlik mümkündür. Birisi doğal olan diğeri ise insanların yaratmış oldukları:

> "İnsan türünde iki tür eşitsizlik görüyorum. Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zeka ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fizik eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş, ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için. buna manevi veya politik eşitsizlik adı verilebilir. Bu ikincisi kimilerinin başkaları zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir."[280]

Kısacası bu yüzyıl, bütün bir toplumu ruhsuzlaştırıp kalpsiz bir dünya ortaya çıkarmıştır. Rousseau bunun daha da ileriye gideceği tedirginliğini duyumsar: "Ama ruhun bütün işlemlerinin maddileştirilmeye çalışıldığı ve insan duygularından her türlü tinselliğin çekip alınmaya çalışıldığı bu yüzyılda, yeni felsefe beğeniye olduğu kadar erdeme de zararlı hale gelmezse şaşarım."[281]

Rousseau ne istemektedir, onun tüm bu eleştirileri nasıl bir toplum hayali için yapılmıştı? Yanıtı kendi sözlerinden okuyalım:

> "Doğacağım yeri seçecek durumda olsaydım, insanların yetilerinin erimi yani iyi yönetilmek olanağı ile sınırlanmış büyüklükte olan, herkes kendi yaptığı işe yettiği için kimsenin kendi yükümlü olduğu işi yapmak üzere başkalarını görevlendirmek zorunda olmadığı bir toplumu; herkes birbirini tanıdığı için karanlık manevraların ve erdemden doğan alçak gönüllülüğün halkın gözünden ve yargısından uzak kalamayacağı, birbirini bilip tanımak tatlı alışkanlığının yurt sevgisini kuru toprak sevgisi olmaktan çıkarıp yurttaş sevgisi haline getireceği bir Devleti seçerdim."[282]

Bu durumu mümkün kılmanın yolu da insanı ilk başlardaki gibi duyar bir varlık olarak ele almaktan geçer. İnsan düşünmeye başlamadan önce duyarlı bir varlıktır. Bu tarz bir düşüncede;

> "'İnsanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapmak zorunluluğu hiç yoktur'. Onun başkalarına karşı görevleri, sadece gecikmiş bilgelik dersleri tarafından emredilmiş değildir. İçten gelen acıma dürtüsüne karsı koymadıkça başka bir insana hatta duyarlı herhangi bir varlığa asla fenalık yapamayacaktır; bunun istisnası kendi varlığının korunması söz konusu olduğu zaman kendini tercih etmesi gerektiği, haklı durumdur. Bu yolla hayvanların doğal

[279] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 156.
[280] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 87.
[281] Rousseau, **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme,** 71.
[282] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 66.

> kanundan yararlanması konusundaki eski tartışma da sona erer; çünkü açıktır ki bilgiden ve özgürlükten yoksun oldukları için, hayvanlar bu kanunu bilemez, anlayamazlar. Fakat onlarda var olan duyarlık sebebiyle bizim doğamızda (tabiatımızda) az çok payları bulunduğu için, onların da doğal hukuktan yararlanmaları gerektiği, insanın onlara karşı bazı görevlerle bağlı bulunduğu yargısına varılabilir. Aslında, öyle görünüyor ki, ben, hemcinslerime hiçbir fenalık yapmamak zorunda isem, bu, onların akıllı varlıklar olmalarından çok duyarlı varlıklar olmalarından ileri gelir; bu duyarlılık niteliği hayvanda ve insanda ortak olduğu için, bunlardan birine, en azından, öteki tarafından kötü muamele edilmemek hakkı tanınmalıdır. İnsanın gerçek gereksinmesinin ve görevlerinin temel ilkelerinin insan soyundan başlatılan bu incelemesi hala manevi eşitsizliğin kaynağı, politik yapının gerçek temelleri, bu yapının üyelerinin karşılıklı hakları ve bunlara benzer önemli fakat az aydınlatılmış binlerce başka sorun üzerinde kendini gösteren zorluklar yığınını kaldırmak için kullanılabilecek biricik araçtır."[283]

Rousseau'nun özgürlük algısı nasıldır, toplumda özgürlük nasıl gerçekleştirilir? Ona göre özgürlük her canımızın istediğini yapmaktan çok insanı bir şey yapmaya zorlayan koşullarda insanın istemediği şeyi yapmamasının olanağıdır. "İnsan için özgürlüğün, istediğini yapmaktan çok istemediğini yapmamak olduğuna her zaman inanmışımdır." [284] Fakat Rousseau bir başka yerde özel çıkarla genel çıkarın uyuşmayabileceğini kabul eder:

> "Gerçekte de, her bireyin, insan olarak özel bir istenci olabilir ve bu istenç, onun yurttaş olarak katıldığı genel istence uymayabilir ya da aykırı olabilir. Özel çıkarı, onu ortak çıkardan çok ayrı bir yöne çekmek isteyebilir; kendi saltık ve saltık olduğu için de bağımsız varlığı, ortak davaya olan katkı borcunu, ona, karşılıksız bir yardımmış gibi gösterebilir; yardımın yapılmamasının ortak davaya vereceği zararın, yardımı yapması durumunda kendisinin uğrayacağı zarardan daha az olduğunu düşünebilir; ve devlet denen tüzel kişiyi, bir insan olmadığı için, us ürünü bir varlık olarak gördüğünden, uyrukluk ödevlerini yerine getirmeksizin uyrukluk haklarından yararlanabilir."[285]

Böyle bir durumda ne yapmamız gerektiğini tartışırken insanın ikna edilmesinden de bahsedecektir. Fakat bunu kötü bir durum olarak değil de özgür olmaya zorlanması olarak görür:

> "Bu ise, ileri götürülmesi durumunda, siyasal oyrunun yıkımına neden olacak bir haksızlıktır. Böyle durumlarda, toplumsal antlaşmanın boş bir söz olarak kalmaması için, genel istence uymayı reddedenin, her kim olursa olsun, tüm toplumca saygıya zorlanmasını sağlayacak gücü öteki ortaklara veren yükümlülük, antlaşmada örtülü biçimde vardır: Bunun anlamı ise, o kimsenin özgür olmaya zorlanacağıdır; çünkü bu koşul, tüm yurttaşları yurda mal etmekle onları her çeşit kişisel bağımlılıktan korur; siyasal düzeneğin hilesini ve hünerini oluşturduğu gibi yurttaşlık yükümlülüklerini de yalnız o meşru kılar ki, onsuz, bu yükümlülükler anlamsız ve zorbaca olurdu ve çok büyük kötülüklere uğrardı."[286]

Ve son olarak Platon'u tartışırken değinileceği vaat edilmiş olan şeye dönelim: Gyges'in yüzüğü Rousseau'da olsaydı ne yapardı?

> "Tanrı gibi göze görünmez olsaydım ve her şeyi yapmaya gücüm yetseydi, onun gibi iyi ve hayırlı olurdum. İnsanlar, güç ve özgürlük sayesinde en iyi örneklerini çıkarırlar; düşkünlük ve

---

[283] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 83-84.
[284] Jean-Jacques Rousseau, **Yalnız Gezerin Hayalleri**, çev. Reşat Nuri Darago, (İstanbul, MİV, 1944), 84-85.
[285] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 51.
[286] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**, 51.

> tutsaklık ancak kötü insanlar yaratmıştır. Gyges'in yüzüğü bende olsaydı beni insanlara baş eğmekten kurtarır, onları egemenliğim altına kordu. Düşleme daldığım zamanlar, o yüzüğü nasıl kullanırdım diye çok düşündüm; herhangi bir durumu kötüye kullanmak isteği, işte, erke öyle bir fırsatta yaklaşır; bütün dileklerimi yerine getirmek gücü ve her şeyi yapma olanağı olan bir kimsenin beni aldatamayacağına emin olunca, ondan sürekli olarak ne isteyebilirdim acaba? Ancak şunu: Herkesi hoşnut görmek."[287]

Rousseau'ya değindikten sonra şimdide aydınlanma düşünürlerinden Immanuel Kant'a kısaca değinilecektir. Bir aydınlanma düşünürü olarak en özgün yere sahip düşünürlerden birisi de Immanuel Kant'tır. Kant'a kadar düşünürler "insan için ya mutlak bir hürriyet kabul ediyor yahut da onun her tabii varlık gibi tamamıyla determine edildiği, hür olmadığı söyleniyordu."[288]

Kant için de insan düşünen ve aklını kullanan bir varlıktır. Fakat Kant, aklın da yine akıl tarafından bir eleştirisini verir.

Kant'ın düşüncesinin gelişiminde Kopernik devriminin de etkisi olmuştur. West, Kant'ın düşüncesinde Kopernik devriminin rolünü şöyle açıklar: "Kopernik, temelde dini nedenlerle insanlık Tanrı'nın en önemli yaratığı olduğu için, yeryüzünün evrenin merkezinde bulunması gerektiğinde ısrar eden bir kozmolojinin yıkılmasına katkıda bulundu." Bu durumda şuna yol açacaktır; "daha önceki metafiziksel karışıklığın son çözümlemede dini olan kaynaklarını yok etmektir. İnsan bilgisi, yanıltıcı ve erişilemez olan Tanrısal sezgi standartına göre değil, bütünüyle insani öge ya da terimlerle anlaşılmalıdır."[289]

Kopernik devrimi, Kant'ın düşüncesini derinden etkiler bu etkiyi Deleuze şöyle açıklar:

"Kant'ın, Kopernikusçu Devrim diye adlandırdığı şeyin temel düşüncesi şudur: özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (nihai uyum) yerine, nesnenin özneye *zorunlu* tabiyeti ilkesini koymak."[290] Böylece Kopernik Devriminden hareketle en önemli buluş insanın evrenin merkezine çekilmesini sağlaması olacaktır. "Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasa koyucu olduğudur, ya da daha açıkçası, bilgi yetisinde yasa koyan bir şeyin olduğudur. Böylece akılsal varlık, yeni güçleri

[287] Rousseau, **Yalnız Gezerin Hayalleri**, çev. Reşat Nuri Darago, (İstanbul, MİV, 1944), 82.
[288] Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık,** 2. bs. (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969), 1.
[289] David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev: Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1998), 38.
[290] Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, (İstanbul: Payel Yayınevi,1995), 52.

olduğunu keşfeder. Kopernikus'cu Devrim'in bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur."[291]

Kant buradan hareketle insanın bir doğaya sahip olduğunu ama kendi aklıyla da kendisini kurma gücü olduğunu düşünecektir. Zira *Aydınlanma Nedir (Was is Auflarung?)* diye sorduğunda ona verdiği yanıt şu olacaktır;

> "Aydınlanma insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu ile* düşmüştür; bunun nedenin de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!"[292]

Fakat aklını kullanabilme cesaretini gösteren özne her şeyden azade değildir. Kant bu aklını kullanan insanı evrensel ve zorunlu bir ilke karşısında boyun eğmesi gerektiğini söyler ki bu, Kant'ın metafizik anlayışının temelini oluşturur: "Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir."[293]

Kant insanın bilmesine dair de fikirler ileri sürmüştür. İnsanın tek başına deneyimle elde edebildiği veya tek başına duyuyla elde edebildiği bir bilgi kuramı geliştirmez. Kant insanın sınırlı bir bilme biçimi olduğuna, "eğer görümüz şeyleri kendi başlarına oldukları gibi tasarımlayacak türden olsaydı, o zaman a priori görü diye bir şey olmazdı ve görü hep deneysel olurdu"[294] diyerek dikkat çeker. Çünkü Kant'a göre bir nesnenin kendi başına ne içerdiğini, ancak nesne karşımda duruyor ve bana verilmişse bilebilirim. Buradan hareketle Kant şu çıkarıma ulaşır:

> "Hiç şüphe yok ki, o zaman da, karşımda duran bir şeyin görüsünün, onu kendi başına olduğu gibi bilmemi nasıl sağladığı kavranılmazdır; çünkü o şeyin özellikleri benim tasarımlama gücüme geçemezler; bunun olanağı kabul edilse bile, yine de böyle bir görü a priori olarak, yani nesne bana sunulmadan gerçekleşemez, çünkü bu olmadan, benim tasarımımın nesne ile ilişki içine sokulmasının hiçbir temeli düşünülemez ve bu durumda tasarımım hayale dayanmalıydı." [295]

Aklını kullanan insan algısı Kant'ta da olmasına rağmen insanın yine de kısıtlı bir varlık olduğu veya en azından deneyimlerimizin ve algılarımızın bir kısıt yaratacağı

---

[291] **age**, 52.
[292] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)", **ToplumBilim,** s.11 (Temmuz 2000): 17.
[293] Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İonna Kuçuradi, 2. bs. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 15.
[294] Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, 31.
[295] Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, 31.

fikri rahatlıkla görülmektedir. Kant için insan aklını kullanarak kendi aklını da eleştiriye açabilmeli bu yolla var olan doğasının yanı sıra kendini kurabilmelidir.

Burada kısaca muhafazakar düşüncenin de genel olarak insan doğası algısına bakmak gerekiyor. Özellikle Edmund Burke'ün fikirleri bu konuda yol göstericidir. Burke, insanlar arasında temel bir eşitlikten ziyade daha çok doğal bir aristokrasinin olduğunu kabul eder.[296] İnsan eylemi istenmeden farklı sonuçlara yol açabileceği için toplumsal değişme radikal bir şekilde değil daha yavaş gerçekleşmelidir. Ayrıca insanın aklı karşısında geleneklere daha sıkı sıkıya bağlı olan Burke'e göre; gelenek, toplumsal görevler ve toplum hakkında insanlara, aklın yapabileceğinden daha fazla katkı sağlar ve daha fazla şey söyler.[297] Böylece toplum tamamlanmış veya tamamlanmaya yavaş yavaş ilerleyen bir yapıyken insan tek başına yeter bir varlık olarak düşünülmez.

3.2. Aydınlanma Sonrası, İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı

İnsan doğasını tartışma konusu eden diğer bir Alman düşünür de Hegel'dir. Hegel; kendisiyle birlikte muazzam bir sistem bırakan, idealizmin doruk noktası, dikkat çektiği sorunlar, ele aldığı konular hala devam ettiği için güncelliği devam eden, en nihayetinde bir mantık filozofu. Nasıl ki Descartes'in *cogito*'su, Spinoza'nın *töz*'ü mantığa dayanıyordu, Hegel'in de sistemi (GEİST?) mantığa dayanır: İnsanın, tarihin sürecinde değişime uğrama koordinatları mantığa göre belirlenmelidir. Onun için tarihte rastlantının rolü sıfırlanmalı zorunluluk gün ışığına çıkarılmalıdır.

Hegel, kendisinden önce gelen hemen hemen hiçbir felsefeyi dışarıda bırakmadan felsefenin *kurgul özünü*n açınımı olarak düşündüğü bir sistem kurmuştur. Tarihte meydana gelen tüm insan deneyimleri de bu sistemin bir parçasıdır. Bu, şüphesiz sistemli bir idealizmdir. İdealizm ilerde Marx'ın yöntemi anlatırken ele alınacak ama Hegel'in sistemini daha iyi açıklama isteği idealizme şimdi değinmeyi zorunlu kılmaktadır.

Hegel'in yaşadığı dönemde yaşanan ekonomik dönüşüm, dönemin bilimsel anlayışını da dönüşmeye zorlamıştır. Fakat düşünce biçimi neredeyse bir yönteme hapsedilmiş durumdaydı: Metafizik yönteme. Aristoteles'in hala hüküm süren mantığına haddini bildiren en büyük darbe Hegel'den gelecektir. Bu aynı zamanda bir kavramın

[296] Donald Tannenbaum, David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, 385.
[297] Donald Tannenbaum, David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi**, 386.

yıldızının parlamasına paralel bir gelişmedir: Diyalektik. Diyalektik, fiyakalı bir tartışma sanatı olarak görülmekten çok bir bilim, dünyanın tarihini, tarihin dönüşümünü, bu dönüşümün yönünü bulmanın, bu dönüşümü anlamanın yöntemine dönüşecektir.

Hegel'in idealist sistemine gelinceye kadar düşünsel alanda neler oldu? İşe bu gelişimi tartışarak başlayalım. Alman idealizminin önemli bir yapıtaşı olan bizim de kısaca değindiğimiz Kant, aklın kendisinin, bilginin biçimini ve kalıplarını sağladığı için bilgiyi bilmemizin mümkün olduğunu söyler. Deneyimden bağımsız bu bilginin, a priori olarak, insandan bağımsız kalıplara, dış dünyadan bağımsız bir içeriğe sahip olduğunu savunan Kant, insan zihninin bilgiyi deneyden bağımsız olarak elde etmenin formlarını ve kategorilerini sağladığını, ama bu formun içeriğinin dışarıdan geldiğini savunacaktır. Bu yoğun metafizik ve idealizme Hegel bir eleştiri ve katkı sağlayacaktır.

Hegel, bilginin formunun da içeriğinin de zihinden bağımsız olmadığını ileri sürerek, insanın kendinden bağımsız ve insanın yaratmadığı bir dünyayı deneyimlediğini savunacaktır. Burada asıl önemli olan şey tüm bu doğal dünya ve dışımızdaki gerçeklik zihnin ürünüdür fakat bu, insanın kendi zihninin ürünü değildir. Yani bir masanın dört ayağının veya tek ayağının olabileceği formuna sahip olabilirim, ama bu o masayı oluşturan her şeyi benim yaptığım, yarattığım anlamına gelmez. Bu çıkarım Hegel'i şuraya ulaştıracaktır; o zaman tüm bu dünya, bilgimizin nesneleri insan zihninin dışında bir zihnin eseri olmalıdır. O zihne de Hegel; mutlak bir Zihin, Akıl, İde, Geist, Mutlak veya Tin[298] diyecek ve tüm bu tinsel varlığın insanların dışında nesnel bir varlık olduğuna, bunun da Tanrı'dan başka bir şey olmadığına kanaat getirecektir. Yani Hegel Tanrı'nın kendini dünyaya bildirmiş olduğuna inanıyorsak eğer, neden tinin de dünyada kendini açımladığına, kendini bulmaya çalıştığına inanmayalım diyecektir. Hegel bu durumu şöyle açıklar:

> "Hıristiyan dininde Tanrı kendini bildirmiş, eş deyişle insanlara ne olduğunu bilme fırsatını vermiştir, öyle ki bundan böyle gizli saklı bir şey değildir; ve bizim için Tanrı'yı bilmenin bu olanağı böyle bilgiyi bir ödev olarak dayatır. Tanrı çocuklarında dar yürekler ya da boş kafalar istemez; tersine, tinleri kendi için yoksul ama onun bilgisinde varsıl olanları, ve tüm değeri Tanrı'nın bu bilgisinde görenleri ister. Tanrısal Varlığın bildirilişinin bu temelinden yola çıkan düşünen tinin gelişimi en sonunda ilkin duygunun ve tasarım yetisinin önüne koyulan şeyi düşünce ile kavramaya ulaşmalıdır; sonunda, yaratıcı Usun Dünya Tarihi olan bu varsıl ürününün de kavranacağı zaman gelmelidir. Bir zamanlar moda Tanrı'nın bilgeliğine

[298] Tüm bu nitelendirmelerden bahsederken daha çok *Tin*'i kullanacağız.

> hayvanlarda, bitkilerde, tekil yazgılarda hayran olmaktı. Kayranın kendini böyle nesnelerde ve olgularda bildirdiği kabul ediliyorsa, bu niçin Dünya Tarihinde de kabul edilmesin?"[299]

Hegelci sistemin temelini İncil'deki bir ayetten alıntıyla açıklamaya çalışalım. Aslında Hegel'in sistemi tam da İncil'in şu pasajındaki kurgu gibidir: Demek ki bu, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır. Tanrı Kutsal Yazı'da firavuna şöyle diyor: "'Gücümü senin aracılığınla göstermek ve adımı bütün dünyada duyurmak için Seni yükselttim.'"[300] İşte Tanrı'nın İncil'de ismini duyurma olarak bildirdiği şey Hegel için tinin bir uğrağıdır.

Şimdi yavaş yavaş Hegel sisteminin içeriğine doğru ilerliyoruz. Hegel'e göre bu mutlak Tin kendisini doğada ve insan zihninde açmaktadır. İşte burası Hegelci sistemi anlamada çok önemli bir noktadır; Kendi kendisine yeten ve kendi kendisinin bilincinde olan bu Tinsel varlık tarih boyunca bir evrimsel süreç içerisinde -ki Hegelci sistemi dinamik kılan özün kaynağı da budur- yani sürekli bir devinim halindedir. Tüm bu tarihsel süreçte bu mutlak aklın bilinebilir ve anlaşılabilir duruma gelme çabası olarak düşünülür. Diğer birçok idealistin tersine Hegelci "metafizik" dinamik bir süreçtir; asla durağan ve sabit değildir. "Tin, tam bir dönüşüm çabası içindedir; şimdiye kadar geçerli olan şeyler ve fikirler dünyası ile bağını koparmış, onları geçmişin derinliklerine atmak üzeredir. Gerçi Tin hiçbir zaman durup dinlenmez; hep ilerleyen bir harekete kapılıp gider."[301]

Mutlak tin kendini doğada ve insanda, diyalektik bir süreçle gelişerek açımlamaktadır. Dünyadaki tüm yaşamın, varlığın, kültürün olabilmesi bu diyalektik ilerlemeden kaynaklıdır. Yani kısacası evren bu mutlak Tinin amaçlarının ve gerçekleştirmek istediklerinin oluştuğu bir yerdir. Tin yavaş yavaş tarihte, evrende kendini açmaktadır ama bir süreçtir bu;

> "Bir yapı temeli atıldığında nasıl bitmemişse, bütünün erişilen Kavramı[302] da gene öyle bütünün kendisi değildir. Bir meşeyi gövdesinin gücünde ve dallarının yayılımı ile yapraklanışının kütlesinde görmeyi isterken, bize bunun yerine bir palamut tanesi gösterildiği zaman, bundan pek hoşnut kalamayız. Gene böyle, Bilim, bir Tin dünyasının tacı, başlangıcında eksiksiz değildir. Yeni tinin başlangıcı çeşitli ekin biçimlerindeki yaygın bir devrimin ürünü, dolambaçlı ve çapraşık bir yolun ve o denli karışık caba ve uğraşın ödülüdür."[303]

---

[299] G. W. Hegel, **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 19.
[300] Romalılar 9:16
[301] G. W. Hegel, "Felsefenin Amaçları ve Değerleri", **Seçme Parçalar**, ed. Henri Lefebvre-Norbert Guterman, çev. Hüseyin Demirhan, (Ankara: Onur Yayınları, 2011), 7.
[302] Kavram: Hegel'in kavram olarak nitelendirdiği şey, kendini açmakta olan yani ilerleyen Mutlak Tinin o an vardığı noktadır.
[303] G. W. Hegel, **Tinin Görüngübilimi,** çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 26-27.

Tarihte kendini açımlayan, ilerleyen Tin'in yapısı nasıldır? Hegel, Tin'in ne olduğunu da söylemektedir; nelere sahiptir, özü itibariyle nedir Tin? Hegel tüm bu soruların yanıtını verir. Hegel'in yanıtı ilk başta bir Tanrı'yı tasvir ediyor gibidir.

> "Tin, özeğini kendi içinde taşıyandır; Birliği kendi dışında taşımaz, ama onu bulmuştur; kendi içinde ve kendi kendisi iledir. Özdek tözünü dışında taşır; Tin *kendi-kendisi-ile-olma*dır. Bu ise sözcüğün tam anlamıyla Özgürlüktür, çünkü bağımlı olduğum zaman kendimi bir başkası ile bağıntılarım ki, o değilimdir; dışsal bir şey olmaksızın olamam; eğer kendi kendim ile isem, özgürümdür. Tinin bu kendi-kendisi-ile-olması özbilinçtir, kendinin bilincidir."[304]

Tinin yapısı bize Tanrı'yı anımsatsa da ondan farklılaşacaktır. Tanrı zaten kendisini biliyorken Tin tarihte bir kendine gelme süreci içindedir.

> "...Tin kendi kendisini bilir, kendi doğasının vargılanışıdır, ve Tin aynı zamanda kendine gelme ve böylece kendini ortaya çıkarma, kendini kendinde ne ise o yapma etkinliğidir. Bu soyut belirlenime göre Dünya Tarihi için denebilir ki, o Tinin kendinde ne olduğunun bilgisini işleyip geliştirmede sergilenişidir; ve tıpkı tohumun ağacın bütün doğasını, meyvalarının tadını ve biçimini kendi içinde taşıyor olması gibi, Tinin ilk belirtileri de daha şimdiden gizil olarak bütün Tarihi kendi içinde kapsar."[305]

Hegel'e göre filozofun ya da felsefenin rolü bu -evrimsel- süreci betimlemek ve daha iyi tanınmasını sağlamaktır. Aksi taktirde ne olması gerektiğini ve ideal olanı kurgulamak değildir. Bu bakış açısı Marx'la önemli bir farklılık arz etmektedir -ilerde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere-. Yani Hegel'e göre, Tarih felsefesinin özü düşünmeye dayanmaktadır. Düşünmeyi asla göz ardı etmez zira insanı hayvandan ayıran biricik şey düşünmede yatmaktadır. "Tarih felsefesi, tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir... çünkü insan düşünendir; hayvandan bu noktada ayrılır, insanca olan her şeyde, insanca olduğu ve hayvanca olmadığı sürece, düşünme vardır; böylece tarihle her türlü uğraşmada düşünme vardır."[306]

Hegel'e kısaca bu göz atmış olmak şu sonuca varmaya olanak sağlamaktadır: Hegel'e göre düşünce ve varlık özdeştir. Ve bu ikisi de tinden kaynaklanmaktadır. İşte Hegel'in bu kurgusu Marx'la olan temel farklılığı oluşturacaktır. Hegel için düşünce varlığa onun dışından kaynaklık ederek gelmektedir. Yani Tin kendini bir varlıkta düşünce olarak açımlamaktadır. Oysa Marx'a göre düşünceler toplumsal dönüşümde ortaya çıkan bir öze sahiptir. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışalım: Protestanlığı ele alacak olursak; Hegel'e göre tinin kendini açımlamasıdır. Tin kendini daha iyiye yönelik tanımak için Protestanlığı bir uğrak olarak kullanacaktır. Böylece

---

[304] Hegel, **Tarih Felsefesi**, 21.
[305] G. W. Hegel, **Tarih Felsefesi**, 21.
[306] G. W. Hegel, **Tarihte Akıl**, çev. Önay Sözer, 3. bs. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Mayıs 2011), 31.

Protestanlığa denk düşen toplumsal ve maddi yaşamda Protestanlık düşüncesine uymak için yaratılmıştır. Bunun tam aksini iddia edecek olan Marksçı bakış ise ekonomik alandaki dönüşümün insanların zihinlerindeki meşruiyetini sağlamak veya kültürel alanda da bu ekonomik biçime denk gelen bir yapının oluşturulması çabasından kaynaklı olarak Protestanlık ortaya çıkmıştır.

Kısaca değinilmiş olan bu zıtlık veya iki farklı bakış açısı, Hegel'in insan doğasına, insana dair görüşlerini, çalışmamız açısından önemli bir konuma getiriyor.

Tarihin öznel, göreli, ampirik bir araştırma disiplini haline gelmesinde önemli katkısı olan Hegel kendi Tarih felsefesinde insanın ve insan doğasının, kendi sisteminde önemli bir yer tutmasına olanak vermiştir. Aziz Yardımlı, Hegel'in *Tarih Felsefesi* isimli çalışması için kaleme aldığı yazıda, tarih felsefesinin dayanağına da değinir:

> "*Tarih Felsefesi* Tarihe Usun bakış açısıyla yaklaşır, ve onu anlamsız ve amaçsız bir olaylar ve olgular kaosu olarak değil, ama *usun kendisinin açınım ve gelişim* süreci olarak çözümler. Onu kötü bir varoluş biçiminde takılan, ya da salt *belirsizce yineleyen* ve insanı değersizleştirip anlamsızlaştıran bir sıradanlık alanı değil, ama ereği *özgürlük* olan, insanı büyüten ve yükselten bir süreç olarak, insanın *özsel doğasının* açınımı olarak *kendini belirleyen* Yazgı olarak görür. *Tarih felsefesi* kavramı ancak ve ancak *saltık, sonsuz, değişmez* İnsan Doğası kavramının bir vargısı olarak doğabilir." [307]

Hegel tarihi incelerken, insan eylemlerinin kaynağına, insanların gereksinimlerini, tutkularını, çıkarlarını, karakterlerini ve yeteneklerini koyar. Dahası Hegel, "bu etkinlik gösterisinde güdüler olarak görünen ve birincil etkenler olarak yer alan şeyler yalnızca gereksinimler, tutkular, çıkarlardır" diyerek ekleyecek; "bunların arasında hiç kuşkusuz evrensel erekler, bir iyilikseverlik, soylu vatan sevgisi bulunuyor olabilir; ama bu erdemler ve bu evrenseller dünya ile ve dünyanın yarattıkları ile önemsiz bir ilişki içinde dururlar."[308]

Peki, Hegel insan doğasından ne anlamaktadır veya ne anlamamız gerektiğini düşünür? Tin'in tarihte açımlandığını ve bunun sürekli bir diyalektik dönüşüm içerisinde olduğunu söylemiştik. Buna yeni bir ek yapalım; "Tin'in tabanı her şeyi kapsar insanı ilgilendirmiş ve ilgilendirmekte olan her şeyi içine alır. İnsan etkinse orada etkindir; istediğini yapabilir, böyle yapabilmesi onda tinin eylemde bulunmasındandır."[309] Bu nedenle Hegel'e göre tarihin gidişatı içinde tinsel doğayı varlığına göre, yani tinin doğayla birleşme tarzına, giderek insan doğasına göre

[307] Aziz Yardımlı, "Arkasöz", G. W. Hegel, **Tarih Felsefesi**, 23.
[308] Hegel, **Tarih Felsefesi**, 23.
[309] Hegel, **Tarihte Akıl**, 56.

tanımak yararlı olabilir. Peki, insan doğasından bahsedildiğinde neyi kastetmiş oluyoruz? Hegel göre, kesinlikle insan doğası kalıcı bir şeydir.[310]

İnsan doğasının kalıcı olmasından kasıt ise bütün zamanlara uyan bir insan doğası varsaymaktır. Geçmişe de, şimdiye de, geleceğe de uyan bir insan doğası. Hegel'e göre, "genel tasarım sonsuz çeşitlilikte olabilir, fakat gerçekte genel-olan çeşitli biçimlerinde bir ve aynı özdür."[311] Bu açıdan bakan Hegel'e göre tinin kendini açma süreci olan dünya-tarihinin ele alınışında genel olarak ağırlığı "insanların aynı kalmasına, ahlaksızlıkların ve erdemlerin bütün koşullar altında her zaman bulunmuş olmasına" verir. "Gerçekten Salome ile birlikte, 'Güneşin altında yeni bir şey yok' diyebiliriz."[312]

Şimdi Hegel'in bütün çağlarda aynı kalan insan doğası veya bütün koşullar altında insana dair karakterlere rastlandığını söylerken ne demek istediğine kendi örneği üzerinden anlamaya çalışalım.

> "Örneğin bir insanı bir put önünde diz çökmüş yakarırken görürsek, her ne kadar bu tapındığı şey us açısından reddedilir olsa da, buradaki canlı duyguyu göz önüne alarak, bunun Hıristiyan'ın doğruyu yansıtan duygularıyla, filozofun ussal düşünmeyle öncesiz sonrasız doğruya eğilmesindeki duygularıyla eşdeğerde olduğunu söyleyebiliriz. Yalnızca konular birbirinden ayrıdır, ama özsel duygu bir ve aynıdır. Haşhaşilerin öyküsünü, efendileri olan yaşlı dağ adamıyla ilişkisini anımsadığımızda, efendilerinin günahları için kendilerini nasıl feda ettikleri gözümüzün önünde canlanır. Öznel açıdan bu Curtius'un ana vatanını kurtarmak için kendisini uçuruma atmasındaki aynı fedakarlıktır. Bu noktaya bağlı kalarak dünya-tarihinin büyük tiyatrosuna yönelmeye gerek olmadığı söylenebilir. Ünlü anekdota göre Sezar küçük bir kentte, Roma'daki büyük gösteri meydanında karşılaştığı aynı umutları ve etkinlikleri bulmuş. Aynı güdüler ve çalışıp çabalamalar kocaman dünya-tiyatrosunda olduğu gibi küçük bir kentte de karşımıza çıkıyor."[313]

Yani Hegel diyor ki insanın yapıp etmeleri değişir ama ortada değişmeyen bir öz vardır. Tapınma nesneleri, tapındığımız şeyin ismi değişse de ortada insana içkin, değişmeyen bir öz olarak tapmak duygusu hep vardır. Ama Hegel bize bu insanların dönemin birinde Hıristiyanlığın İsa'sına tapınırken, başka bir dönem İslam'ın Allah'ına tapındığının nedenini açıklamaz. Veya daha önemlisi tüm bu insani tapınmaların veya genel olarak insanın yapma etmelerinin var oldukları koşullar tarafından koşullandırılıp koşullandırılmadığını veya bunların ideolojiyle bağlantıları veya iktidar ilişkilerinde nereye denk düştüklerini söylemez. Eğer tin gelişerek bir açınma sürecindeyse bu durumda bir ilerleme sağladığını nasıl kabul edeceğiz veya bunu nasıl tespit edeceğiz. Bir ağaç karşısında tapınmayla başı dönen kişi mi yoksa

[310] Hegel, **Tarihte Akıl**, 56.
[311] Hegel, **Tarihte Akıl**, 56.
[312] Hegel, **Tarihte Akıl**, 56.
[313] Hegel, **Tarihte Akıl**, 56-57.

bir camide Allah'la baş başa kaldığı hissini yaşayarak bir Müslüman mı tin için ileri bir aşamadır?

Hegel insanla hayvan arasındaki ayrımı ele alırken insanın farklılığına bir kez daha dikkat çekecektir. İnsanda da bulunması nedeniyle içgüdü hayvanlarla arasında bir farkı oluşturmaz. Zira içgüdüde, kendisinin-bilinci bulunmaz. "İnsanın kendisiyle ilgili bir bilgisi vardır, buradan hayvandan ayrılır. O düşünendir, düşünme ise genel-olanın bilinmesidir. Düşünme yoluyla içerik yalınlaşır, insan da yalınlaşır, içsel, kavranılır bir şey olur."[314] İnsanın kendisiyle ilgili bir bilgisinin olması veya genelin bilgisine sahip olabilme yetisi, Feuerbach'ın aracılığıyla Marx'ın düşüncesinde de devam eden bir düşüncedir. Hem Feuerbach hem de Marx aynı durumu insanın bir tür varlığı olduğu yönündeki fikirleriyle sürdürecektir. Feuerbach'a göre "dar, kesin anlamda bilinç, sadece bir özün kendi cinsini, varlığını kendi nesnesi yaptığı yerdedir. Hayvanın nesnesi birey olarak kendisidir- bu yüzden benlik duygusuna sahiptir- ama cins olarak değil; bu nedenle onda adını *bilmek*'ten alan bilinç noksandır." [315] Tabi, Hegel ve Feuerbach arasındaki temel fark ikincisinin materyalizme dayanan bir bilinç varsaymasından kaynaklanmaktadır.

İnsan ile hayvan arasındaki farkı ortaya koymak ve bu fark için nesnenin rolüne değinmek, Hegel, Feuerbach ve Marx için düşünsel dünyalarında önemli bir yer tutmaktadır. Yapmakta olduğu iş dolayımıyla insanı ayırt etmek ve nesne karşısında insanın konumunu belirlemek özellikle üzerinde durdukları bir konudur.

Hegel'e göre insan içgüdülerini baskı altına alabilir ya da serbest bırakabilir. İnsanı belirleyecek olan kendisiyle ve ne yapmak istediğiyle ilgili tasarımlarıdır. Hegel insanın bağımsızlığını burada görür; "kendisini belirleyecek şeyi bilmektedir. Hayvanın da tasarımları vardır, ama o bunlara kavradığı bir gerçeklik olarak sahip değildir; bu yüzden iç bağımsızlıktan yoksundur." [316] Yani Hegel bir praksis felsefesinden bahsediyor; insan kendi yaptığı şeyi deneyimlemekte ve gerektiğinde veya istediğinde bu yaptığı şeyden kendisini alabilmekte ve istediği an başka bir şey yapabilmektedir.

Bu anlayış Marx'ın *Kapital'*inde bir örnekle yeniden canlanacaktır. Marx'a göre hayvan örneğin bir örümcek bir mimarı utandıracak kadar pürüzsüz bir ağ örebilir

[314] Hegel, **Tarihte Akıl**, 61.
[315] Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, çev. Oğuz Özügül, (İstanbul: Say Yayınları, 2008),35.
[316] Hegel, **Tarihte Akıl**, 62.

ama en kötü mimarı en iyi örümcekten ayıran şey mimarın eserini yapmadan önce tasarlayabilmesidir. Feuerbach ise insan nesne üzerinde "kendinin bilincine varır: Nesne bilinci insanın *özbilinci*'dir. Nesneden hareketle insanı tanırsın; nesnede insanın özü sana görünür: Nesne insanın açık, belirgin özüdür, onun hakiki, nesnel Ben'idir"[317] derken nesnenin insan varlığı için önemine dikkat çeker. Bu ve yukarı paragraftaki tartışma Marx'ı ele alırken tekrar açılacağı için burada kesmek gerekiyor.

Peki, Hegel'in sistemi içinden baktığımızda insan doğası iyi midir, kötü müdür? Hegel muhtemelen bu sorunun gereksiz olacağını söyleyecektir. Çünkü Hegelci sistem bütün zıtlıkları içinde barındırır. Yani ben insan doğasına iyi dersem bu aynı zamanda kötüyü de barındırır, aynı şekilde kötü dersem de iyiyi. Hegelci diyalektiğin takındığı bu tavır insanın bazı dönemlerde girmiş olduğu kılıklara bakar ve bu kılıklardan hareketle sabit bir insan doğası varsayar. Farklı dönemlerde farklı yemek yeme biçimleri karşımıza çıkarken, asıl olanın insanın yemek yemeğe uygun bir varlık olduğunu tespit etmede yattığını ileri sürecektir. Yani insan da diğer birçok şey gibi kendinde ne ise onu olmaktadır. Bir elma tohumunu düşünelim; kendinde bir elmanın tadını ve kokusunu taşımaktadır, ama o an kendisi için bir tohumdur. O zamanla -ekildikten sonra- kendinde ne ise o olmaya başlayacaktır. İnsan da aynı tohum gibi kendinde ne ise bunu deneyimlemektedir.

Burada Hegel, daha önce Locke'tan olduğu gibi eğitime önem vermektedir. Aynı Locke gibi Hegel içinde eğitim önemlidir, "insan olması gerektiği şeyi yalnızca eğitim ve terbiye yoluyla olur. Dolaysız olarak olduğu şey yalnızca usun, özgür olmanın olanağıdır, yalnızca gerekirlik belirlenimidir."[318] Hegel bunu söyleyerek şuraya varmaktadır: Hayvanlar doğumdan itibaren çok çabuk gelişmektedir. Bu Hegel'e göre Tanrı'nın hayvana bir lütfu gibi görülür ama, "hayvanın büyümesi yalnızca nicel bir güçlenmedir.[319] Buna karşılık insan olması gerektiği şeyi kendisi olmalıdır: Tam da tin olduğu için, her şeyi ilk önce kendisi kazanmalı, silkinip

[317] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 39.
[318] Hegel, **Tarihte Akıl**, 63.
[319] Hegel'in bulunduğu dönem gereği bilmediği bir durumdan söz etmek gerekiyor: Hayvanın anne karnında daha gelişkin olarak dünyaya gelmesi, insanın ise uzun bir çocukluk dönemi geçirmesi evrimsel bir durumdur. Evrim süreci içinde iki ayak üzerinde durmaya başlamasıyla birlikte dişi insanların rahimleri de eş zamanlı olarak daralmış insan yavrusu bundan kaynaklı dünyaya daha az gelişkin gelmektedir. Hayvanın dört ayak üzerinde yaşaması veya insan kadar iki ayak üzerinde zaman geçirmemesi hamilelik sürecinde hayvanın yavrusunun gelişkin dünyaya gelmesine yol açmaktadır.

doğallığını üzerinden atmalıdır."[320] Hegel'in insanın dünyaya hayvan kadar yetişkin olmadan gelmesini insanın doğada olması gerektiği şeyi kendi kendine olmasına bağlamaktadır. Fakat bunun, yine de bakımı başkaları tarafından gerçekleştirilen insan için ne kadar mümkün olduğu tartışmaya açık bir konudur.

Peki, insanın, toplum -yani tekilin, genel- karşısında konumu nedir? Hegel'e göre birey halkı hazır bulur, "olmuş bitmiş bir dünya olarak bulur, ona düşen buna katılmaktır. İşi bu tözsel varlığı içselleştirmektir, öyle ki sonunda kendi varlık tarzı, kendi yatkınlığı ortaya çıksın, o da bununla var olsun. Yapıt ortadadır, bireylere düşen kendilerini ona uydurmaktır."[321] Zaten Hegel tarihteki "büyük kişi"leri veya kültürlü insan dediği insanları ele alırken de aynı bakış açısını sürdürecektir. Ona göre kültürlü insan, "davranışlarına genelin damgasını vurmayı bilen, tikel yanından vazgeçmiş, genel ilkelere göre eyleyen kişidir. Kültür sayesinde insan kendini dizginlemeyi öğrenir, eğilimi ve isteklerine göre davranmak yerine onları tutar."[322] Böylece Hegel toplum içinde bireyin konumu ve rolünü de ortaya koyabilecektir. Birey genele uymalı onunla ters düşmemelidir,

> "Öyleyse bireylerin değeri, halkın tinine uygun olmalarında, onu temsil etmelerinde, toplu yaşamdaki işerin zümrelere bölünmesinde ortaya çıkar. Bu zümrelere bölünmenin kast tarzında olmaması, kişinin kararına bağlı olması devlet içindeki özgürlüğün koşuludur. Bu durumda bireyin ahlakı ait olduğu zümrenin ödevlerini yerine getirmesindedir: Bunları da bilmek kolaydır, çünkü zümre onları belirler."[323]

Böylece bir ahlak sistemi de kuran Hegel'e göre bir birey ne kadar akıllı olursa olsun halk tinini geçemez. "Akıllılar, halkın tinin bilip ona göre davranmayı bilenlerdir. Bunlar halkın içinden gelen büyük insanlardır, halkı genel tine göre yönetirler. Bu demektir ki, bizim için bireysellikler ve yalnızca halk-tinin isteğini gerçekleştiren bireyler geçerlilik kazanıyor."[324]

Bu bakış açısı Hegelci sistemin genel bakışını oluşturmaktadır. Dolayısıyla buradan bakan Hegel şu sonuca ulaşacaktır: Tarih felsefesi olarak konuşulacaksa "şöyle konuşmaktan kaçınmalı. Şunu yapan birisi iktidara gelseydi bir devlet batmazdı vb. tözselin önünde bireyler yiter. Tözsel, kendi erekleri için gereksindiği bireyleri kendi bulur. Bireyler tarihte olması gereken olayın olmasını hiçbir zaman

[320] Hegel, **Tarihte Akıl**, 63.
[321] Hegel, **Tarihte Akıl**, 71.
[322] Hegel, **Tarihte Akıl**, 70.
[323] Hegel, **Tarihte Akıl**, 98.
[324] Hegel, **Tarihte Akıl**, 65.

engellemezler."[325] Bu bakış açısının ne anlama geldiği bir sonraki bölümde bir örnekle açıklanmaya çalışılmaktadır. Hegel'e göre insanlar tek başlarına bırakıldıklarında genel hak karşısında kendi tikel amaçlarının savaşımını sonuna kadar verirler.[326]

Peki, Hegel devleti kendi sistemi içinde nasıl konumlandırır ve devlet karşısında insan nedir? Hegel'e göre devlet, genel ve öznel istencin birliğidir, "genel-olan da devlette, yasalarla, genel ve usa uygun belirlenimlerle ortaya çıkar."[327] Buradan hareketle Hegel insanın yalnızca devlette ussal bir varlığa kavuştuğunu iddia edecektir. Az önce yukarıda da değinildiği üzere eğitimin amacının da bireyi öznellikten kurtarıp ona devlet içinde bir nesnellik kazandırmak olduğunu söyleyip şunu eklemektedir:

> "Elbette bir birey, devleti şu ya da bu isteğine erişmek için araç olarak kullanabilir. Ancak aslolan, herkesin kendisinin bir şeyi istemesi ve o şeyle, iş ve durumla ilgisiz olanı bir yana atmasıdır. İnsan bütün insanlığını devlete borçludur: Özü yalnızca ordadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir."[328]

Görüldüğü üzere Hegel, devleti insanın insan olmasının asli unsuru olarak görmektedir. İnsanın özü devlettedir ve ancak orada kendi değerini bulabilir.

[325] Hegel, **Tarihte Akıl**, 65.
[326] Hegel, **Tarihte Akıl**, 88.
[327] Hegel, **Tarihte Akıl**, 114.
[328] Hegel, **Tarihte Akıl**, 114.

4. MARX'IN BİYOGRAFİSİ VE METODOLOJİSİ

Bu bölümde çok kısa bir şekilde Marx'ın hayatındaki birkaç önemli noktaya değinilecek, Marx'ın kullandığı ve çalışmamızda önemle üzerinde duracağımız birkaç kavramın açıklamasıyla birlikte, Marx'ın yöntemini, felsefesini ve tarihe, devlete, sivil topluma, özel mülkiyete dair görüşleri ortaya konulmaktadır. Kısacası genel olarak Marx'ın sistemindeki bakış açısı tartışmaya açılacaktır. Burada ele alınmakta olan Marx'ın yöntemi, Marx'ın bütün bir metodolojik külliyatını ortaya koymaktan ziyade, bu çalışmanın amacı olan Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışını daha iyi temellendirmek için kullanılabilecek bir çerçeveyle sınırlı kalacaktır.

4.1. Marx'ın Biyografisi

Bir düşünürü kendi çevresinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bir insan olarak düşünür yaşamından etkiler taşıdığı gibi düşüncesini de yaşamına taşır. Bundan dolayı işe öncelikle Marx'ın hayatını ele alarak başlamak uygun olacaktır.

Karl Marx, 5 Mayıs 1818'de doğar. Kitapların, ilginç ziyaretçilerin ve müziğin eksik olmadığı bir evde anne sevecenliğinin eksik olmadığı bir ortamda "kültürlü bir baba tarafından yönetilen, birçok erkek ve kız kardeşle çevrili güzel ve sevimli bir çocukluk geçirir."[329] 1830'dan 1835'e kadar, doğduğu yer olan Treves'te liberal etkilerin güçlü olduğu, Treves Lisesi'nin derslerini izler. Karl Marx 1835 Ekiminde Bonn Üniversitesine girdiğinde 16 yaşındadır. Sadece bir yıl kaldığı Bonn'dan Berlin Üniversitesine geçer. Orada Genç Hegelcilere[330] katılır. Burada, "Steffens'in antropoloji derslerini, liberal Hegelci ve biraz da Saint-Simoncu olan profesör Gans'ın derslerini ve tarihçi hukuk okulunun meşhur kurucusu, devrimci tarafını

[329] Georges Cogniot, **Çağdaşımız Karl Marx**, çev. Kenan Somer, (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1975), 10-11.

[330] Genç Hegelciler veya Sol Hegelciler; 1831 yılında Hegel'in ölümüyle birlikte, çoğunlukla Berlin'de Berlin Üniversitesindeki öğrenci ve üniversite hocalarının yer aldığı grubun adı. Dönemin bürokrasisindeki Sağ Hegelci gruba karşı muhalefet yürütmüşlerdir. Sol Hegelciler çoğunlukla maddeci bir bakış açısıyla konuları tartışmaya açmıştır. Marx içlerindeki en genç olan üyelerden birisidir. Maddeci bir bakış açısı ileri sürmüş olsalar da Marx'ın görüşleri farklılık arz etmektedir. Bu konuyu: "Komünist Materyalizm veya Marx'ın Çağdaşlarından Farkı" başlığında ayrıntılı olarak tartışacağız.

sezdiği Hegelciliğin düşmanı reaksiyoner Karl von Savigny'nin derslerini takip eder."[331] 1841'e kadar kaldığı Berlin'den Bonn'a hocası Bruno Bauer'in yanına döner.

Doktora tezini, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*[332] üzerine, "yunan felsefesinde çözülmemiş bir problemi çözdüğüm kanısındayım" diyerek verir.[333]

1841'de tezini verip üniversiteyi bitirince felsefe ve bilimde akademik alanda ilerlemek ister fakat hocası ve artık arkadaşı olan Bruno Bauer onu caydırır. Bauer, o sıralar resmi teolojiye karşı yönettiği şiddetli eleştirilerinden dolayı üniversitede ders verme hakkından yoksun bırakılmıştır. Tarihin cilvesi ya, Marx da doktora tezinin önsözünde Epikuros'un şu sözüne değinir: "Dine karşı asıl saygısız kişi, kalabalığın taptığı Tanrıları tanımayan değil, Tanrılar hakkında kalabalığın inandığını onaylayan kişidir." [334] Hocası tam da bu yüzden, dönemin kalabalıklarının inandığını onaylamadığından üniversiteden uzaklaştırılmıştır.

O sıralarda yeni kurulacak olan Ren Gazetesi (Rheinische Zeitung) Marx'ı işe alır. İktisadi gelişmenin hızla gerçekleştiği Kolonya'da, Ren bölgesinin Liberal, ticaret ve sanayi burjuvazisinin kurduğu gazete, Berlin'in tarımcı ve tutucu siyasetine karşı faaliyetler yürütmek için hayata geçirilmiştir. "Marx, mutlakıyete karşı bir mücadele ruhu ve cesur bir muhalefet zihniyeti aşılıyordu; gazetede çalışmaya Nisan'da başlamış ve sansüre karşı çetin bir günlük mücadele yürüterek Ekim ayında gazetenin başyazarı olmuştu."[335]

Emekçi yığınlarının, ezilenlerin önemli bir savunuculuğunu yürüten Marx, ormanlarda serbest ağaç kesimini yasaklayan kanunları eleştirmeyi ihmal etmemiş, bu kanunların özünde ve "bütün ustalıklarını köylüleri sömürmek için kullanan ve köylüleri suçlu konumuna sokan yönetmelikleri, amaçlarına uygun biçimde saptanan mülk ve toprak sahibi sınıfların anlayışının yattığına işaret eder." [336] Marx makalelerinde yakından tanıdığı Moselle köylülerini savunur fakat bu durum gittikçe gazete ve Ren Eyalet Valisi arasında görüş ayrılıklarını ve çatışmaları körükler. Yetkililer gazeteye sansür baskısında bulunur, gazete yöneticileri de Marx'a. Fakat o,

---

[331] Henri Lefebvre, **Karl Marx: Hayatı ve Eserleri**, çev. M. Reşat Baraner, (Ankara: Anadolu Yayınları, 1968), 121.
[332] Marx, Karl. **Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri**. çev. Hüseyin Demirhan, 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, Eylül 2009.
[333] Marx, **Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri**, 11.
[334] Marx, **Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri**, 13.
[335] Cogniot, **Çağdaşımız Karl Marx**, 16.
[336] David Riazanov, **K. Marx/F. Engels Hayat ve Eserlerine Giriş,** çev. Ragıp Zarakolu, 3. bs. (İstanbul: Belge Yayınları, Haziran 1997), 40.

bunu kabul etmez ve editörlükten ayrılır. Fakat yöneticileri bu durum yatıştırmaz, Gazeteye, 21 Ocak 1843'te 31 Mart'ta kapatılacağı bildirilir.

Gazetecilik yıllarının onun bakış açısını iktisadi ve toplumsal olaylara daha derinlikli bakmasına olanak verdiği söylenebilir.

Marx'ın uzmanlaşmış çalışmalarının konusu, felsefe ile tarih yanında ikincil bir bilgi kolu olarak saydığı hukuktur. 1842-43'te Rheinische Zeitung'un başyazarı olarak, ilk kez, maddi çıkarlar denen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle karşılaşmak zorunda olduğunu yazar. İlk olarak iktisadi sorunlarla uğraşmaya başlamasının nedenlerini mektuplarından hareketle şöyle sıralayabiliriz: [337] i. Renanya Landtag'ındaki orman kaçakçılığı ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerine tartışmalar; ii. O zamanlar Renanya eyaletinin birinci başkanı olan bay von Schaper'in, Mosel köylülerinin durumu üzerine Rheinische Zeitung ile giriştiği polemik; iii. Serbest ticaret ve himayecilik konusundaki tartışmalar.

Marx, kafasında biriken kuşkuları gidermek için ilk giriştiği çalışmayı, hegelci hukuk felsefesini eleştirici bir gözle ele almak olarak belirtir.[338] Bu çalışmanın girişi 1844'te Paris'te yayınlanan Deutsch-Französische Jahrbücher'de[339] yayımlanmıştır.

Araştırmalarının, onu, -devlet biçimlerinde olduğu gibi- hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden, ne de ileri sürüldüğü gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. Yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri gibi, "sivil toplum" adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna götürür.[340]

Marx, ekonomi politiği incelemeye Paris'te başlar fakat bu inceleme, Bay Guizot'un, hakkında sınır dışı edilme kararı vermesi sonucu yarıda kalır ve Marx, taşınmak zorunda kaldığı Brüksel'de devam eder. "Prusya'da devrimci düşüncelerin yazıyla savunulmasının imkansız olduğunun farkına varan Marx, ülkeyi terk etmeye karar

[337] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, 6. bs. (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 2005), 38.
[338] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 38.
[339] Deutsch-Französische Jahrbücher-Alman Fransız Yıllıkları: Marx ve Arnold Ruge'ün birlikte editörlük yürütmesiyle çıkardıkları bir gazete, fakat formu tam bir gazete gibi değildir. Sadece Şubat 1844'te bir sayı olarak çıkmış daha sonra çıkmamıştır. Fakat bu sayıda Marx'ın Hegel'in Hukuk Felsefesini eleştirdiği metniyle, Yahudi Sorunu başta olmak üzere birçok önemli metin basılmıştır. Sadece bir sayı çıkmasının en büyük nedeni Ruge ve Marx arasındaki fikirsel ayrılıklardır.
[340] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 38-39.

verdi. istifasından önce de, daha çok Ruge ile yazışarak yurt dışında bir devrimci organ yayınlama tasarısını onunla tartışmıştı."[341] Marx ve arkadaşı Ruge Almanya'da siyasal ve toplumsal propaganda yürütme imkanının bulunmadığı konusunda karara vardıkları için 1943'te Paris'e gitmeyi ve orada Deutsch-Französlsche Jahrbücher adlı dergiyi yayınlamayı kararlaştırmışlardır.[342]

1845 yılının yazında Friedrich Engels de Brüksel'e taşınır ve birlikte yazmaya başlarlar. İlk olarak *Alman İdeolojisi* olarak 1900'lü yıllarda kitaplaşacak olan, ama basımı kendi zamanlarında ertelenen el yazmalarını yazarlar. Bu el yazmalarını Alman Felsefesinin bakış açısı karşısında olan görüşlerini oluşturma amacıyla yazmış olduklarını belirtirler. Felsefi bilincimizle hesaplaşmamız dedikleri bu planlama Hegel sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleşmiştir. Bu el yazmaları Vestfalya'daki yayınevi sahibinin elinde olmasına rağmen basılamaz. "Yeni gelişmelerden dolayı basılması olanaksızlaştı" diyor[343] Marx, çünkü o dönem ciddi baskılar görmektedirler.

Aynı dönem Engels'le birlikte *Komünist Parti Manifestosu* metnini yazarlar ve Marx'ın *Serbest Ticaret Sorunu Üzerine* metni yazılır. Bu yolla görüşleri sürekli kamuoyuna bildirilmiş olur.

Bunca metin birikmesine rağmen Marx'a göre görüş tarzlarının kilit noktalarını polemik tarzında olsa da ilk kez, bilimsel olarak 1847'de yayımlanmış olan ve Proudhon'u hedef alan *Felsefenin Sefaleti* adlı yapıtta sunmuşlardır. Almanca olarak yazılmış olan ve Brüksel'deki Alman İşçileri Derneğindeki konferansları toplayan *Ücretli Emek* üzerine incelemesinin basımı, Şubat Devrimi ve bunun sonucu olarak Belçika'dan sınır dışı edilmesi yüzünden yarıda kalır.

1848-49 yıllarında Neue Rheinische Zeitung'un yayınlanmaya başlaması ve bunu izleyen olaylar Marx'ın ekonomi üzerine yazmasını kesintiye uğratır. Ancak 1850'de Londra'da yeniden konuya döner. Çünkü i. British Museum'da toplanmış olan ekonomi politiğin tarihine ilişkin malzemenin bolluğu; ii. Burjuva toplumun gözlemi için Londra'nın çok elverişli olması; iii. Kaliforniya ve Avustralya altınının bulunmasından sonra, burjuva toplumunun girer gözüktüğü yeni gelişme aşaması

[341] P. N. Fedoseyev ve diğ., **Karl Marx Biyografi,** haz. SSCB Bilimler Akademisi Kolektifi, 3. bs. (İstanbul: Sorun Yayınları, 2008), 45.
[342] Riazanov, **K. Marx/F. Engels Hayat ve Eserlerine Giriş**, 41
[343] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 41.

buna olanak sağlar. Diğer taraftan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* isimli, ekonomi politik üzerine kapsamlı bir yazı yazmasının ilk taslağı olan kitabını asıl geciktiren şey, para kazanmak için çalışmak zorunda kalmasıdır. Zira Marx, İlk İngiliz-Amerikan gazetesi olan New York Tribune'de sekiz yılı bulan çalışması nedeniyle incelemelerinin dağıldığını söyler.[344] Diğer taraftan Engels'e gönderdiği mektupta şunları yazar:

> "İşin en kötüsü, kütüphane çalışmalarını birden durdurmuş bulunuyorum. O kadar ilerledim ki beş hafta sonra bütün şu ekonomi pisliğini başımdan atmış olacağım. Et cela fait[345], ekonomi Politiği evde yazacağım, Museum'da ise bir başka bilime atılacağım. Ca commence a m'enuyer[346] Au fond[347] bu bilim yapılmış olan bütün özel ve genellikle son derece titiz araştırmalara karşın, A. Smith ve D. Ricardo'dan bu yana artık hiçbir ilerleme göstermemiş."[348]

Bunları demesine rağmen ekonomi politik biliminden asla ayrılamaz zira, bu mektubu gönderdiği ve "beş hafta içinde kurtuluyorum bu pislikten" dediği zaman, Kapital'in yayınlanmasına on altı yıl vardır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* yayınlandıktan sonra ikinci cildini yazmaya başlar ama bu ikinci cilt *Kapita*l'e evrilir. Kugelmann'a 28 Aralık 1862'de gönderdiği mektupta "yayınevine gelince bu ikinci Cildi hiçbir durumda Bay Duncker'e vermeyeceğim" [349] diye yazmasından anlaşılacağı üzere, Marx, *Kapital*'i *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın ikinci cildi olarak düşünmektedir. Solingenli işçi K. Klings'e 4 Ekim 1865'te gönderdiği mektupta yine *Kapital*'in yazım ve basımının uzama nedenini yazar: "Tüm geçen yıl boyunca hastaydım (şirpençe ve kan çıbanlarından çektim). Bu dert olmasaydı kitabım Kapital, ekonomi politik, şimdiye çoktan çıkardı. Şimdi artık birkaç ay içinde onu bitirmeyi ve burjuvaziye, kuramsal planda, bir daha belini doğrultamayacağı bir darbe indirmeyi umuyorum."[350] 31 Temmuz 1865'te Engels'e gönderdiği mektupta Marx,

> "Kuramsal bölümü (ilk üç kitap) bitirmek için yazılacak üç kısım var. Sonra, tarihe ve kaynaklara ayrılan IV kitap gelecek. Bütün sorular ilk üç kitapta yanıtlanmış olduğundan, bu kitap benim için en kolay bölüm olacak; yani bu sonuncu kitap daha çok, tarihsel biçimde, bir

---

[344] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 41.
[345] İşte bu önemli.
[346] Bu beni rahatsız etmeye başlıyor.
[347] Aslında.
[348] "Marx'tan Engels'e Mektup, 2 Nisan 1851", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996), 132.
[349] "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 28 Aralık 1862", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, 178.
[350] "Marx'tan K. Klings'e Mektup, 4 Ekim 1864", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, 188.

> yenileme olacak. Ama bütünü gözümün önünde görmeden önce ne olursa olsun, göndermeye karar veremem."[351]

Diye belirttiği üzere, *Kapital*'in dördüncü cildini oluşturan "tarih" kısmını da yazmayı düşünmektedir. Kapitalin genel başlıklarını ise Kugelmann'a gönderdiği 13 Ekim 1866 tarihli mektupta şöyle sıralar.[352] 1. Kitap-Sermayenin Üretim Süreci. 2. Kitap-Sermayenin Dolaşım Süreci. 3. Kitap-Genel ürecin Biçimleri. 4. Kitap-Kuramın Tarihine Katkı. Burada 4. Kitap olarak nitelenen kitap Marx'ın ölümünden sonra yayınlanmış ve ismi *Artı-Değer Teorileri* olarak konmuştur. Zaten Marx 17 Nisan 1867'de Becker'e gönderdiği mektupta "bütün yapıt üç cilt olarak yayımlanacak. Adı: *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi*."[353] Diye belirtir. Fakat Marx Kapitalin birinci cildinde şu ifadeyi kullanır: "Bu eserin teori tarihini ele alan Dördüncü Kitabında daha yakından görüleceği gibi, klasik ekonomi politik yazarları..."[354]

Kapital basılır ve Marx'ın kendi sözleriyle bir süre gündem de sessizlikle boğulmaya çalışılır. Marx durumu şöyle açıklar:

> "Alman burjuvazisinin bilgili ve bilgisiz sözcüleri, ilk önce, *Kapital*'i, önceki eserlerim için yaptıkları gibi, sessizlikle boğmayı denedi. Bu taktik zamanın koşullarıyla artık uyuşmamaya başladığında, kitabımı eleştirme adı altında, 'burjuva bilincini rahatlatmaya yönelik' reçeteler yazdılar; ama, işçi basınında (örnek olarak, Joseph Dietzgen'in *Volksstaat*'taki makalelerine bakabilirsiniz), borçlu oldukları cevabı bugüne kadar vermedikleri daha üstün hasımlarla karşılaştılar."[355]

Marx'ın nihai hedefinin "modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak" olarak belirttiği[356] *Kapital*'in kısa serüveni ve onun ekonomi politikten ayrılamayışının tarihi böyle gerçekleşmiştir.

Uzun ve özenli incelemelerinin sonucu ortaya koyduğu eserlerinin nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin ve yönetici sınıfların çıkarcı yargılarıyla ne kadar uyuşursa uyuşsun kendi deyimiyle, bilimin eşiğinde, cehennemin kapısında olduğu gibi, şu kurala uymak zorunda olduğunu söyler:

Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui sia morta.[357]

---

[351] "Marx'tan Engels'e Mektup, 31 Temmuz 1865", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, 189.
[352] "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 13 Ekim 1866", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, 192.
[353] "Marx'tan J. Becker'e Mektup, 17 Nisan 1867", Karl Marx-Friedrich Engels, **Seçme Mektuplar 1844-1895**, 194.
[354] Marx, **Kapital, c.1**, 486.
[355] Marx, **Kapital, c.1**, 25-26.
[356] Marx, **Kapital, c.1**, 19.

Bu sözü bir şiar edindiğini ilan ettiği zamanlar muhtemelen 1859'lar olması gerekiyor. İlerleyen süreçte ise 25 Temmuz 1867'de *Kapital*'e önsöz yazarken şöyle diyecektir: "Kamuoyu denen şeyin hiçbir zaman taviz vermediğim önyargıları söz konusu olduğunda, geçmişte olduğu gibi bugün de, büyük Floransalının şu şiarını benimsiyorum:

'Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!'" [358][359]

4.2. Marx'ın Metodolojisi ve Felsefesi

Marx, Londra'da 14 Mart 1883'te ölür. Temel eseri olarak görülen -daha sonra Engels tarafından II ve III. Ciltleri basılacak olan- "Kapital" yarım kalır. Marx, Ölümüne kadar birçok entelektüel çevrede tanınır. Bunlar; Uluslararası Emekçiler Birliği (AIT, diğer adıyla I. Enternasyonal), Almanya'da SPD'yi kuracak olan örgütlerin içindeki işçiler, Britanya topraklarındaki *Trade Union*'lar birkaç yıl sonra II. Enternasyonal olarak bilinecek olan İşçi Enternasyonalinin üyeleridir. Bu entelektüel çevrelerde bilinir ve bu çevrelerin bir teorisyenidir de ancak onca teorisyenden en tanınmışı da değildir.

Yirminci yüzyılın ortalarında Marx'ın düşünceleri ve portreleri gösterilerin vazgeçilmezleri arasındadır: SSCB ve ona bağlı ülkelerde, Amerika'nın hemen dibinde var olmaya çalışan Küba'da veya Komünist Çin'de. Kısacası dünyanın neredeyse üçte birinde, Marksizm resmi ideoloji veya öne çıkmış ideoloji olarak yerini almış durumdadır.

Yirminci yüzyılın sonu SSCB'nin dağılmasına tanıklık edecek, Çin'in dünya kapitalizminin lider fabrikasına dönüşmesi ise gecikmeyecektir. Bunlar aynı zamanda Marksizm'i de eleştiri tahtasına oturtacak gelişmelerdir. Birçok çevre Marksizm'in çürümüş olduğuna kanaat getirecek ve "tarihin artık sonunun geldiğinden" bahsedecektir. Peki, ya Marx?

Marx'ın ilk dönemlerinde felsefe, -Hegelci tarih felsefesinin etkisiyle- dinin ve dinsel eskatolojinin laik versiyonlarıyla mücadele içinde bir kurtuluş düşüncesi olarak

---

[357] "Burada bütün kuşkular kovulsun,
Ve burada her türlü korku yok olsun." Dante, **İlahi Komedya**, çev. Rekin Teksoy, (İstanbul: Oğlak Yayınları, 1998), 47. Fakat bu söz Türkçe çeviriye şöyle aktarılmıştır: Burada her türlü korkuyu bırakmalı, ödlekliğin kökünü kazımalı.
[358] Sen yolundan şaşma, bırak ne derlerse desinler! Dante, **İlahi Komedya**.
[359] Marx, **Kapital,** c.1, 21.

şekillenir. Fakat Marx'ın bunları yaptığı dönem tam da eleştiriye tuttuğu şeyin içine düştüğü dönemdir de. 1800'lü yılların ilk yarısına beş kala Marx'taki bu felsefe "gerçek bilgi"ye geçiş, "Marx'ın doğa bilimleri kadar kesin olduğunu düşündüğü 'yeni bilim'e" [360] evirilecektir. Fakat bir eleştiri olarak devam edecek olan bir evirilme. Bu eleştiri şüphesiz kapitalist üretim tarzının, kapitalist üretim ilişkilerinin ve ekonomi politiğin eleştirisidir. Böylece Marx, "soyut", *Kapital*'de söylediği gibi tepetaklak duran bir idealizme karşı, yeni bir materyalizm inşa edecektir. Pratik faaliyetler zeminine kurulmuş, eylemi konu alan bir materyalizm. Bu materyalizm; şeyi meta haline getiren, onlara kişilik kazandıran, insanı şeyleştiren, eşya konumuna getiren, kısaca insana değer biçen bir sürecin eleştirisini; tarihin anlamını yeniden düşündürten, ideolojinin pozisyonunu hedef alan, devletin ve dinin, toplum ve birey karşısındaki konumunu hedef alan bir eleştiriyi mümkün kılacaktır.

Bu eleştiri de felsefenin yorumlamadan çok dönüştürmek olduğunu ileri süren yeni bir felsefik bakışı, bilimin görünenden çok görünenin ardında gizleneni, o görüntünün altında yatanı ortaya çıkaran bir bilimsel anlayışın doğuşunu müjdelemektedir.

Bundan dolayı şimdi Marx'ın metodolojisini ele almaya, bilim ve felsefenin bir eleştirisiyle başlayan bu yeni felsefik ve bilimsel bakışın, bir açıklamasıyla başlanmaktadır.

4.2.1. Felsefe ve Bilim

Bu eleştiri biçimi bilgi, bilim ve felsefeyi yeniden ve bambaşka şekilde ele alabileceğimiz yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Felsefe ve bilim Marx'la birlikte yeni bir boyuta taşınacaktır. Her şeyden önce bu boyut felsefe karşısında bilimin ön plana çıkarıldığı bir boyuttur. *Alman İdeolojisi'*nde belirttiği üzere "Felsefe ile gerçek dünyanın incelenmesi arasındaki ilişki, mastürbasyon ile cinsel aşk arasındaki ilişki gibidir."[361][362]

Yani Marx için ele alınacak konunun kendisi "gerçek" olmalı. İnsana ve topluma dair bir açıklama yine onların ilişkilerini ele almalı ve onlardan hareketle onları açıklamalıdır, insanın ve toplumun dışından bir şeye referansla bir açıklama değil.

[360] Denis Collin, **Marx'ı Anlamak**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Versus Kitap, 2008), 5.
[361] Bu cümlenin çevirisine yönelik önerimiz şöyle: "Cinsel ilişkinin yanında mastürbasyon neyse, gerçek bilgi karşısında felsefenin yeri odur."
[362] Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez, 2.bs. (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, Haziran 2013), 202.

Bu ayrım önemlidir. Zira Marx'ı farklı kılan temel ayrım budur. Herkes belki bir şekilde yaşanmakta olan görüntünün kendisine odaklanmış olabilir fakat Marx, görüntünün hangi ilişki içinde ortaya çıktığına odaklanır. Onun için şeyler değil ilişki Marx için daha önemlidir.

Böylece Marx'ın felsefesi gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, yeryüzünden gökyüzüne çıkmaktadır: Yani bir tarihin kendisi, kendi hakkında söylediklerine, onun insanlar tarafından diğerlerine kavratıldığı şekline bakılmadan, insanların yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konmaya çalışılır:

> "...Etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır."[363]

Yani Marx öncesi Alman felsefesinin çıkış noktası, yaşayan birey olarak görülen bilinçtir. Gerçek yaşamla uyumlu olan Marx'ın çıkış noktası ise, yaşayan gerçek bireylerin kendisidir; bilinç, insanların dışında bir şeyin değil yalnızca insanların bilinci olarak görülür. Bu yaklaşım tarzının ilk baktığı yer insanlardır, fakat hayattan yalıtılmış, düşsel insanlar değil "belirli koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak kanıtlanabilir gelişim süreçleri içindeki insanlardır. Bu aktif yaşam süreci tanımlanır tanımlanmaz, tarih, görgücülerde olduğu gibi ölü olgulardan meydana gelen bir toplam olmaktan ya da idealistlerde olduğu gibi düşsel nesnelerin düşsel bir faaliyeti olmaktan çıkar."[364]

O zaman felsefenin ve bilimin rolü asla bir betimleme veya bir durumun daha iyi nasıl anlaşılır olacağını ortaya koymak değil, doğrudan mevcut durumun bir dönüştürülmesini de amaç edinmelidir. Zaten Marx'ın eleştirdiği noktalardan birisi de bu bakış açısıdır. Bir durumun betimlemesi nedir ki? Önemli olan bir durumun içsel bağlantıları ortaya konsun. Zira Marx'a göre bu içsel bağlantılar ele alınmadıktan sonra bilime ne gerek var?[365] Yani Marx şunu kastediyor: Görünen gerçek olsa

---

[363] Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, 35.
[364] Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, 35.
[365] "Marx to Kugelmann, 11 July 1868", Marx and Engels, **Collected Works; Letters 1868-70**, c. 43, ed. Jack Cohen ve diğ., (London: Lawrence & Wishart, 2010), 69.

bilime ihtiyaç olmazdı. Aşağıda da tartışacağımız gibi mevcut koşulların bir betimlemesinin veya bir şeyin, örneğin devletin özünün daha iyi nasıl kavratılması gerektiğinin yolunu bulmayı felsefenin rolü olduğunu söyleyen Hegel'in zıttı olarak Marx, "filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir" demektedir.[366] Böylece felsefe mevcut durumdan hareketle onun dönüştürülmesi için bir çaba olarak ortaya çıkarken, bilim ise görünenin ardındaki gerçekliği ortaya koymanın yöntemi haline getirilmiş oldu. Felsefenin yaşamakta olduğu bitkisel hayat son buluyorken bilim var olanın bir güzellemesini yapmaktan sıyrılmaya zorlanmaktadır. Fakat bilime yüklenen bu anlam, Marx tarafından bilimin kutsallaştırıldığı anlamına gelmez. "Bilime giden düz bir yol bulunmuyor ve yalnızca onun dik patikalarını tırmanmaktan çekinmeyenler, aydınlık doruklarına ulaşma şansına sahiptir"[367] diyerek zorluğuna dikkat çeker ama bilimi tek başına değerli addetmez. Zira bilim de tarihsel bir gerçekliğe sahiptir, değişir ve dönüşür, onun tarihsel bağı göz ardı edilemez.

Diğer taraftan bütün bir tarih tek bir doğa yasasına veya bilime indirgenemez ve bu tutum Marx tarafından eleştirilir. Lange'ın yazmış olduğu kitapta[368] bütün bir tarihi Darwin'in "yaşam için savaşım" teziyle açıklamasını eleştirir:

> "Bay Lange büyük bir keşif yapmış. Tüm tarihi, büyük, tek bir doğa yasasının çerçevesi içine sokulabilir, diyor. Bu doğa yasası 'yaşam savaşımıdır' deyimidir. (Darwin'in anlatımı böyle kullanılınca basit bir değim haline gelir) ve bu deyimin içeriği ise Maltusçu nüfus yasası, daha doğrusu aşırı nüfus yasasıdır. Böylece, 'yaşam savaşımı'nı çeşitli toplum biçimlerinde, tarihsel olarak göründüğü haliyle çözümlemek yerine, yapılması gereken tek şey her somut savaşımı 'yaşam savaşımı' deyimiyle ve onu da maltusçu 'nüfus fantezisi' ile açıklamak oluyor. İtiraf etmeli ki, bu, kasıntılı, sahte bilimsel ve şişirilmiş cehaletin ve entelektüel tembelliğin çok etkileyici bir yöntemi..."[369]

Görüldüğü gibi Marx, temel bir indirgemecilik yerine tarihsel olayları ele alırken, tarihsel olarak göründükleri haliyle ele alıp çözümlemekten yanadır. Böylece her tarihsel durum kendi koşullarıyla ele alınırken, o sorunun özgünlüğü de ortaya konulmuş oluyor.

Peki, bir tarihsel olayı veya sorunu felsefe neden çözemez? Demin de söylediğimiz gibi Marx, tarihsel olayları kendi çıktıkları koşullar itibariyle ele almaktan yanadır. Bunu yaparken de bir toplumda tezler ve antitezler olarak ele alacağı şeyleri görür ilk

---

[366] Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, 15.
[367] Marx, **Kapital, c.1**, 30.
[368] F. Lange, "Die Arbeiterfrage. İhre Bedeutung für die Gegenwarl und Zukunft": İşçi Sorunu; Bugünkü ve Gelecekteki Önemi.
[369] "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 27 Haziran 1870",Marx, Engels, **Seçme Yazışmalar, c. 2, 1870-1895**. 17-19.

önce. Özellikle nesnelliğin, manevilikle maddeciliğin, etkinlikle acı çekmenin, toplumsal durumdaki antitezler olarak, antitetik özelliklerini ve böylelikle var oluşlarını nasıl yitirdikleri görülmektedir." [370] Böylece Marx için insanın pratik enerjisi sayesinde, kuramsal antitezlerin nasıl ancak pratik bir yoldan çözülebileceği de ayrıca görülmüş olur. "Dolayısıyla" Marx, "bunların çözümleri bilgi sorunuyla ilgili değildir, gerçek bir hayat sorunudur, ve felsefe bunu sadece kuramsal bir sorun olarak ele aldığı için bir çözüm de bulamamıştır"[371] diyecektir. Böylece Marx için felsefe soruna teorik olarak yaklaştığı için bir çözüm olarak görülmez.

Gerçek bir bilimin temeli ne olmalı neye dayanmalı? Marx'ın bu soruya yanıtı onun Feuerbach'ın başarısının ne olduğunu ve neye dayandığını açıklarken söylediklerinde aranabilir. Marx'a göre Feuerbach'ın, gerçek maddeciliğin ve gerçek bilimin oluşmasına katkısı "insanla insanın" toplumsal ilişkisini, kuramının temel ilkesi yapmasından kaynaklıdır.[372]

Marx'ın önemle üzerinde durduğu ve daha sonra düzeltme ihtiyacı duymadığı bir metninde yaptığı, kendi yöntemini ortaya koyan özetini buraya koymak yerinde olacaktır. Marx ulaşmış olduğu ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerine kılavuzluk etmiş olan genel sonucu şöyle formüle etmektedir:

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukuki, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar. Çünkü yakından bakıldığında, her

[370] Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, 8. bs. (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), 118.
[371] Marx, **1844 El Yazmaları**, 118.
[372] Marx, **1844 El Yazmaları**, 159.

> zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar. Geniş çizgileriyle, asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak *nitelendirilebilirler*. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir -bireysel bir karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında; bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar. Demek ki, bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarih-öncesi sona ermiş olur.[373]

Böylece Marx yeni bir yöntemle düşünce sahnesine çıkmış bulunuyor. Bu yöntem eleştiriye tuttuğu köklerden beslenip onu aşacak birçok yön barındırmaktaydı. Peki neydi Marx'ın düşüncesinde bu yeni olan? Marx'ın yöntemi nasıl işliyordu?

Şimdi bu iki soru yanıtlanmaya çalışılacaktır.

4.2.2. Diyalektik Yöntem, Maddecilik ve İdealizm

Marx'ın ana araştırma konusu kapitalist üretim biçimidir: Çoğu zaman yanlış anlaşılan, Marx'ın çok nadir ismini andığı kapitalizm değildir. Marx kapitalist üretim biçimini yüzeysel bir analize veya üstünkörü birkaç kanıya değinerek veya yüzeysel betimlemelerle ele almaz; nerden geldiğini, nasıl işlediğini, nasıl kırılmalar yaşayıp bu kırılmaların onu nereye yönelttiğini analiz eder. Kapitalist üretim ilişkilerinin üzerindeki örtüyü açıp onu görünür kılmaya yönelmiş, bu üretim ilişkilerine içkin dirimsel kritik görünümleri mercek altına alır. Bunu yapmak için kendine özgü bir diyalektik kullanmak ve maddeci soyutlamalara girişmek iki önemli enstrümanı olacaktır.

İlerleyen sayfalarda Marx'ın elinde yeni bir şekil alan bu enstrümanlar tartışmaya ayrıntılı bir şekilde açılmaktadır.

İdealizm ve maddeci görüş felsefe ve siyasal düşüncede hep var olmuş iki düşünme biçimidir. Gündelik yaşamımızı gözlemlediğimizde de rahatlıkla birçok idealistçe veya materyalistçe öğeyle karşılaşabiliriz. Örneğin odamıza, arabamıza bir "nazar duası" asarız veya bir nazar boncuğu takılır, göz değeceğini düşündüğümüz "şey"lere. Tüm bu ritüeller, yapıp etmeler ne anlama gelmektedir? Bu ritüeller gözlemlenerek insanların bakış açılarını tespit edebilir miyiz?

Tüm bu yapıp etmeler bizim maddeci veya idealist olup olmadığımızı ele verir. Öncelikle, bize göz değmesin diye bir nazar boncuğuna veya bizim dışımızda bir güce başvurmak idealizmdir. Yani, idealizm, insanın dışında bir hakikatin var

[373] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 39-40.

olduğunu kabul etmekle mümkündür. Bu hakikatin insandan bağımsız kendi kendine bir gerçekliğe sahip olduğu düşünülür. Yani idealizm, Hegelci anlamda evrensel bir zihnin dışında bir gerçekliğin olmadığı iddiasını taşır. İdealizmin, zıttı olarak materyalizm ise insandan bağımsız bir hakikatin var olmayacağını öngörür.

Fikirlerin ve düşüncelerin insanların maddi koşulları tarafından koşullandığı fikri, Marx'ın düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. İlerleyen sayfalarda bu fikri derinlemesine tartışmaya açarak anlamaya çalışacağız ama şimdi kısaca değinmek yerinde olacaktır. İnsanın yaşam koşulları düşüncelerini koşullandırır dedik, Marx bu fikrine *Komünist Manifesto*'da değinmektedir:

> "İnsanların yaşam koşullarıyla birlikte, toplumsal ilişkileriyle birlikte, toplumsal varoluşuyla birlikte tasarımlarının, görüşlerinin ve kavramlarının, sözün kısası bilincinin de değişikliğe uğradığını kavramak için daha derin bir anlayış gerekir mi? Fikirler tarihi, maddi üretim değiştiği ölçüde zihni üretimin de nitelik değiştirdiğinden başka neyi kanıtlamaktadır?"[374]

İdealizm ve maddecilik arasındaki ayrım daha ayrıntılı bir analizi gerektiriyor şüphesiz. İlerleyen sayfalarda tekrar bu iki düşünme biçimi arasındaki farklılığa değineceğiz fakat öncesinde diyalektiğin bir açıklamasına girme gerekliliği kendini dayatıyor.

Tarihte diyalektiği ilk kullanan kişi Efes'te yaşamış olan Herakleitos'tur. Bugün hala diyalektiğin önemli bir ilkesi olan her şeyin değiştiği anlayışını, "aynı ırmakta iki kez yıkanılmaz" diyerek yasalaştıran kişi. Bu kavramın tarihi aynı zamanda bizi düşünsel dönüşümün nasıl gerçekleştiğine de götürecektir. Kısa bir tarihsel arka plana değinmek yerinde olacaktır.

Diyalektik kavramı birçok düşünür tarafından kullanılmıştır. Sokrates bunu bir tartışma ve fikri doğurma sanatı olarak kullanmıştır. Bu yönüyle pozitif bir anlam kazanan diyalektik, Platon düşüncesinde de karşımıza çıkar. Hegel'in de etkilendiği bilinen Platon'un düşüncesi, hem idealistti hem de metafizik öğelerle doluydu. Buna göre diyalektik bizi eşyanın özüne, kavramların özüne, hepsinden önemlisi "iyilik" kavramının özüne götürürdü. Bu anlamda iyilik donuk bir şeydir, hazırda vardır, değişmez bir öze sahiptir. Agustinus, Platon'daki "iyilik"in yerine değişmez olarak Tanrıyı koyacak, diyalektiği de Tanrıya ulaştıran yöntem, bir anlamda bir bilgi dalı olarak düşünecektir. Hegel'e gelenceye kadar Descartes ve Kant diyalektiğe negatif

[374] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, s.38-39.

anlam yükleyeceklerdir: İlki bir laf ebeliği olarak düşünürken, ikincisi gerçeklerin dünyasında diyalektiğe yer olmadığına hüküm kılar.

Diyalektik modern düşünceye Hegel aracılığıyla pozitif anlamlarla ve daha da önemlisi metafizikten arındırılarak yeniden kazandırılacaktır: Metafizikten arındırılmış ama yoğun idealizmle harmanlandırılmış bir diyalektik.

Marx'ın, "en eleştirildiği dönemde kendimi onun öğrencisi olarak gösterdim" dediği Hegel'in diyalektiği, onun düşünsel ilerlemesinde önemli bir yere sahiptir. *Genç Hegelciler* olarak bilinen grupta bulunduğu dönemden tutun da temel metni olarak görülen *Kapital*'e kadar ya Hegel ile bir hesaplaşma veya Hegel'den hareketle kendi boyutuna taşıdığı bir fikir, bir kavram, bir düşünce biçimi ile karşılaşılmaktadır. Onun için burada ele alınacak birçok kavramı tartışırken sürekli Hegel'i de anmak zorunda kalınmaktadır. Örneğin şimdi Marx'ın diyalektik anlayışını anlamak için önce Hegel'den başlamak gerektiği gibi.

Hegel'in diyalektiği nasıl işler? Hegel'de diyalektik; *Aufhebung* kavramında can bulur; Aufhebung, "aşma", aşılması gereken şeyi hem geride bırakır hem de korur. Dolayısıyla aklı ele alacaksak Hegel için akıl hem kendini korur hem de kendini yadsıyarak açımlar. [375] "Hegelci sistem, "aklın kendi kendine mutlak yabancılaşmasıdır, kendi doğal toprağından sökülüp alınmış akıldır, ama bunu yaparken de aklın özünün ne olduğu saptanabilir." [376] Bir benzetmeyle bunu açıklamaya çalışalım. Örneğin 100 gram beyaz toz şekeri ele alalım. Bu şekerden reçel yapılacak olsun. Şeker özünde -veya reçele katılmadan önce- beyaz bir halde bulunmaktadır ve "kendinde" tatlıdır. Bu 100 gram şekeri reçel yapmak için kullandığımızda veya suya kattığımızda erir. Bu erimeyle birlikte şekerin beyaz olan rengi gider. Ama reçeli tattığımızda o reçelin şekerli olduğunu anlarız. Hatta 100 gram şekeri bir litrelik suya kattığımızda da o suda şeker olduğunu anlarız. Böylece 100 gramken azıcık yer kaplayan şeker suyla birlikte daha çok yer kaplamış yani kendini aşmıştır. İşte şeker burada kendi kendisini yadsımış -beyazını kaybetmiş- başka bir forma geçmiştir -sertliğini kaybetmiş- ama kendi özünü, tatlı özünü korumaktadır. Hegel'de tarih böyle devingen bir şey olarak kurgulanır. Fakat tarihte tin kendi kendisini açımlamaktadır. Ondan bağımsız bir güç söz konusu değildir.

[375] Bu düşünce biçimi bu çalışmanın *Yabancılaşma* alt başlığında tekrar tartışmaya açılacaktır.
[376] Collin, **Marx'ı Anlamak**, 27.

Tarihteki gelişme tinin bu açımlamalarıyla ilişkiliyken, Marx için tarihin değişimi üretim ilişkilerinin koşullandırmasıyla ilgilidir.

İşte Platon'un metafizik özünün Hegel tarafından alaşağı edilip ama idealist bir özle doldurulmasına, Marx'la birlikte de bu idealist özün soyutlanmasına tanıklık ederiz. Fakat bu son cümleyi yazmak Hegel'den Marx'a geçişte başka bir düşünürün olmadığı izlenimi veriyor olması bizi yanıltmasın, zira Marx'ın önünü açacak olan, Hegel'in idealist görüşünün ilk ciddi eleştirisi, Marx'ın fikirlerini derinden etkilemiş olan Feuerbach tarafından yapılmıştır; ama idealizmle sonuçlanan bir materyalist anlayışla.

Marx'ın kendine özgü diyalektiğinin Hegel'in özellikle *Mantık* isimli eserinde geliştirdiği diyalektik yöntemin reddi olduğunu göz önünde bulundurulması gerekir. Marx bu durumu Kapital'de dile getirdiği gibi; Onun diyalektik yöntemi, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır da.

Hegel ve Marx her ikisi de diyalektik yöntemi kullanmalarına rağmen fikirsel olarak iki farklı uçta bulunurlar. İşte, Hegel ve Marx arasındaki yöntemsel olarak benzerliğin bir zıtlık oluşturmasının nedeni, onların kendi çıkış noktalarını temellendirdikleri alandır.

Bu durumu tartışmaya açmadan önce, Marx'ın kendi cümleleriyle bu zıtlığı -Hegel ve Marx arasındaki zıtlığı- açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Marx, *Kapital*'in önsözünde, kendi diyalektiğinin, Hegelci diyalektikten farkını şöyle ortaya koyar:

> "Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur.[377] Bendeyse, tam tersine, düşünsel olan *(das Ideelle)*, maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir."[378]

Burada Marx'tan alıntılandırılan bu pasajda, rahatlıkla görüldüğü gibi Marx, kendi yöntemini, Hegel'in yönteminin doğrudan karşıtı olarak nitelendirir. Böyle demesi Marx'ın Hegel'in diyalektik yöntemini önemsiz bulduğu anlamına gelmez. Fakat şöyle bir yanlış kanı vardır: "Marx, Hegel'in düşüncesini tepetaklak çevirmiştir." Evet, bu söz doğrudur ama Marx bu sözü Hegel'i aşağılamak için değil bizzat hem Hegel düşüncesindeki rasyonelliği göstermek için, hem de Hegel'e ölü köpek

---

[377] *Demiurgos:* Platon'a göre, fiziksel evrenin biçimlendiricisi ve koruyucusu.

[378] Karl Marx, **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi; 1. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci**, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, (İstanbul: Yordam Kitap, 2011), 28-29. Bundan sonra bu kitaba atıflar şu şekilde olacaktır: Marx, Kapital 1. c.

muamelesi yapanlara çatmak için söyler. Maalesef bağlamından koparılarak anılan bu söz yanlış kullanılmaktadır.[379][380]

Yukarıda açmaya çalışılan idealizm ve materyalizm arasındaki farkı, yeniden tartışarak Marx ve Hegel arasındaki ayrımın daha görünür kılınmasını sağlanabilir. Yine bu ayrımı en iyi özetleyen sözlerden birisi Marx'a aittir. Marx şöyle yazar: "İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir: Tam tersine onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır." İşte tam da bu söz iki düşünür arasındaki farkı ortaya koymaktadır: İnsan kendi etkinliği tarafından kısıtlanırken aynı zamanda da o etkinliği aşacak potansiyele sahiptir. Hegelci düşüncede ise toplumsal ve ekonomik bağlam ne olursa olsun gerçekleşen olaylar insanın dışında bulunan bilincin, tinin bir zorunluluğu doğrultusunda gerçekleşir. Kişileri, olayları var eden şey onların bu toplumsallıkları değildir veya kişi var olabilmek için onu tanımlayan bir alana ihtiyaç duyar.

Gündelik yaşamdan bir örnekle maddeci ve idealist bakışın ne olduğunu açıklamaya çalışalım. Bir futbol maçı izlenimi üzerinden bu farkı örneklendirelim. Takımın birisinin defans oyuncusu -x kişi-, rakip takımın hücuma çıkmasıyla çevik bir harekette bulunarak gelen oyuncunun ayağından topu alarak taca attı, o an spiker "savunma yerinde bir müdahaleyle topu alıp taca attı" dedi. Bu örnek idealist ve maddeci görüşün farklılığını ortaya koymakta işlevsel bir öneme sahiptir. Şimdi bu durumu analiz edelim. Dikkat edilirse topa müdahalede bulunan kişi; tekil x kişisidir, fakat spiker bu durumu dile getirirken *evrensel, daha doğrusu genel, bir sistem olan* "savunma" kavramıyla belirtti. Böylece x kişisinin bireyselliği yok olup yerini savunma evrenselliği işgal etmiş oldu veya durumun Hegelci idealist bir yorumuyla, "evrensel savunma fikri" x savunmacısında vücut bularak dünyaya kendini açmıştır.

Maddeci ve İdealist görüş bu örneğe nasıl yaklaşır?

---

[380] Peki, Marx aslında, bu sözünde geçtiği pasajda, ne demektedir. İyi bir Hegel eleştirmeni olan Marx, onun hakkını vermeyi de ihmal etmez: "Hegelci diyalektiğin gizemlileştirici yönünü neredeyse 30 yıl önce, henüz moda olduğu bir zamanda eleştirdim. Fakat tam da Kapital'in ilk cildi üzerinde çalıştığım sıralarda, bugünün eğitimli Almanya'sında meydanı boş bulan, hırçın, küstah ve vasat bir taklitçiler takımı (Epigonentum), gözü pek Moses Mendelssohn'un Lessing zamanında Spinoza'ya yaptığı gibi Hegel'e "ölmüş eşek" muamelesi yapmanın tadını çıkarıyordu. Bunun içindir ki, kendimi açıkça bu büyük düşünürün öğrencisi ilan etmişimdir ve değer kuramı üzerine olan bölümün şurasında burasında onun kendine özgü ifade biçimi ile cilveleştiğim olmuştur. Diyalektiğin Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de *diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir*." Marx, **Kapital, c. 1,** 29. (Vurgu bize ait).

Yukarıda Marx'dan alıntılandırılmış olan pasajı tekrar hatırlayacak olursak, Marx şöyle diyordu: *Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin sadece dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin demiurgosudur. Bendeyse, tam tersine, düşünsel olan (das Ideelle), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir.* Buradan hareketle bizim kendi örneğimize bakacak olursak: İdealizme göre, savunmada x kişisinin yerine herhangi bir savunma oyuncusu da olsa olurdu. Çünkü hangi oyuncu olursa olsun bu hareketi yapardı. Buradaki x oyuncusunu var eden, onun orada olmasını sağlayan şey bir soyut "savunma" fikridir veya ideasıdır. Bundan dolayı savunmayı kimin işgal ettiği önemli değildir: *Savunma fikriyle* orda bulunan herhangi bir kişi yine aynı başarıyı gösterirdi. Bizim spikerimizi idealist yapan da aynı nedendir. Sanki topa x kişisi vurmamış gibi "*savunma* yerinde bir müdahalede bulundu" demektedir.

Muhtemelen Marx "eğer kişileri var eden şey bu soyut savunma fikri veya ideasıysa, bu savunmada bulunan x oyuncusu biraz sonra da orta sahadan nefis bir asist yaparsa bu durumu nasıl açıklayacağız" diye soracaktır? Çünkü eğer kişileri var eden şey bu savunma fikrinin bir x kişisinde açığa çıkma isteğiyse, bu x kişisinin tek becerisi savunma yapabilmek olacaktır.

Bu örnek Marx'ın birçok kere değindiği şeyi örneğin *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'*da da vurguladığı; İnsanın toplumsal koşullar tarafından koşullandırıldığı ama bu koşulları da aşabilme yeteneğine sahip olduğu yönündeki fikrine de uymaktadır.

Diğer taraftan Marx'ın maddeci anlayışını da bu örnek üzerinden tartışabiliriz. Şöyle ki; örneğimizde ele aldığımız savunmada bulunan bu x oyuncusunun taç çizgisinde veya korner direğinin dibinde değil de ceza sahasını gösteren çizgide durmasını sağlayan şey tam da bu savunma fikridir. Fakat bir savunma oyuncusu olarak bu x oyuncusu savunma alanını terk edip iyi bir asist yapabilir veya kornerden gelen bir pası gole çevirebilir. İşte Marx'ın düşüncesinde özgün halini bulan; "insanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır"[381] yönündeki çıkarsama buraya tekabül eder. Fakat Marx'ı özgün kılan şey belirli koşullar içinde bazı olanaklara sahip insan fikri değil,

[381] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, 6. Bs. (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 2005), 39.

bulunduğu koşullar tarafından koşullanan insanın bu durumu aşma potansiyelini bulundurması varsayımından gelir.

Yani özetlenecek olursa bu x savunma oyuncusunun bir savunma alanında var olabilmesi için verili kuralları ve savunma fikrinin olduğu bir alan gerekmektedir. Diğer taraftan bu x kişisi bu koşulları aşarak iyi bir pasör iyi bir top sürücüsü veya iyi bir asist yapan oyuncu olma kabiliyeti de gösterebilir: Bir savunma oyuncusuyken, bunu aşabilecek kabiliyeti olabilir.

4.2.2.1. Maddeci ve İdealist Anlayış Nasıl İşler?

Maddeci dünya görüşüne göre, her şey bir değişim içerisindedir. Buna göre kutsal ve durağan bir şey yoktur. Sürekli devinim ve dönüşüm söz konusudur. Fakat bu dönüşüm maddeden düşünceye gerçekleşir. İdealist dünya görüşüyse düşünceden maddeye doğru bir dönüşümü varsaymaktadır. Yani, düşüncenin dönüşümü ve açımlanması veya kendini yadsıması dünyasal hareketin yaratıcısı ve dönüştürücüsüdür.

İdealizme göre, maddenin aksine düşünce gerçekliğin yaratıcısıdır. Bu anlayış düşünürlerin tarih felsefelerine de yansıyacaktır. Bu anlamda Hegel'in ve Marx'ın tarihe yaklaşımları da farklılık göstermektedir. Hegel'in tarihe yaklaşımını daha doğrusu idealist ve maddeci görüşün tarihe yaklaşımlarını Thalheimer'in ufuk açıcı bir pasajıyla ele alalım:

> "Bizim yaklaşımımıza göre -*Marksist veya maddeci tarih anlayışı*- ortaçağdaki Hıristiyanlık, feodal üretim ilişkilerinden ve toplumsal sınıf ilişkilerinden doğan bir öğretidir. Ortaçağın üretim ilişkileri temel, birincil olandır ve bu ilişkilerden ortaçağ fikirleri türemiştir ki bunların da en genel ifadesi Hıristiyanlıktır. Hegel'e göre durum tam tersidir. Onun için ortaçağ Hıristiyanlığı temeldir. Bu temelden feodal üretim tarzı, feodal ortaçağın sınıf sistemi, siyasi düzenler, vs. ortaya çıkmıştır."[382]

Demek ki Hegel'e göre dünya ve dünyanın gelişimi tam anlamıyla akılda konumlanmıştır, yani düşünceye dayanır. Böylece insanın dışında bir hakikat olduğu fikri de meşru bir zemin kazanmış olur. Feuerbach'ın sözleri de buraya bir açıklık getirmek için yararlı olacaktır: "Hakikat" der Feuerbach "soyut akıl değil insandır, kağıt üzerinde kalan, orada eksiksiz, uygun varoluşunu bulan düşünce değil yaşamdır."[383]

---

[382] August Thalheimer, **Diyalektik Materyalizme Giriş**, çev. Sevinç Altınçekiç, (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 88. (İtalikler bize ait.)
[383] Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, çev. Oğuz Özügül, (İstanbul: Say Yayınları, 2008),17.

Bu durum biraz daha açıklanmaya muhtaçtır. En iyisi Hegel'i doğrudan kendi sözleri üzerinden ele almak. Örneğin Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri'*nde devleti açıklama biçimini ele alarak bu tartışma derinleştirilebilir. -Lütfen dikkat! Fark edileceği üzere bu alıntı aynı zamanda Hegelci idealizmin nasıl işlediğini de göstermektedir.- Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri'*nde bu kitabın amacını *devletin kendi içinde ussal bir şey olarak kavranması ve betimlenmesi işi* olarak belirtir.[384] Birçok kere andığı gibi Hegel'de felsefe herhangi bir şeyi örneğin devleti, olması gerektiği gibi kurgulamanın uzağında durmalıdır; kapsayabileceği öğreti devlete nasıl olması gerektiğini öğretmek değil, ancak onun nasıl bilinmesi gerektiğini göstermek olabilir.[385]

Bu çıkış aynı zamanda Hegel'in genel felsefi dizgesinin önemli bir ilkesidir. Felsefenin görevi betimlemek, bir şeyin daha iyi bilinmesini sağlamaktır. Bu görüş Hegel'in adeta bir veciz sözüne dönecektir: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich*[386]*; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*"[387] Hegel böyle yani, *gerçek olan ussaldır, ussal olan da gerçektir* diyerek bir kez daha felsefeye yorumlama ve betimleme görevi verecektir. İşte Marx'ın temel eleştirisi felsefeye biçilen bu yorumlama görevidir. Zira, Marx, "filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmektir*" derken felsefenin, filozun görevinin yorumlayıcılıktan çok var olanın dönüştürülmesi olmasına dikkat çeker.

Peki, "akli olan gerçektir, gerçek olan aklidir" derken ne denmiş olur? Bu ne işe yarar? Akli olanı gerçek olarak görmek, "gerçek" dediğimiz şeyin statikleşip kutsallaşmasına, böylece o gerçeğin yüceltilmesine olanak tanır. Hegel'in bu ünlü önermesi kadar, "dar kafalı hükümetlerin minnetini ve dar kafalılıkta onlardan geri kalmayan liberallerin öfkesini üzerine çekmemiştir. Bu açıkça var olan her şeyin

[384] G. W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 30. (Bu kitaba atıflar çoğunlukla orijinal Almanca metinle karşılaştırılarak aktarılmıştır.)
[385] Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, 30.
[386] Hegel'in burada kullandığı "wirklich" kavramı hem "gerçek" hem de "edimsel" anlamına gelmektedir. Kavram, Hegel tarafından hangi anlamda kullanılırsa kullansın eleştirilerimizin geçerliliğini değiştirmemektedir.
[387] Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, 29.

kutsallaştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfi adaletin, sansürün, felsefe eliyle meşrulaştırılması demek"[388] değil miydi?

Gerçeğin böyle kavranması olarak Hegel felsefesi ve Hegelci tarih anlayışı görüleceği üzere Marx'ın tarih anlayışıyla ters bir bakış açısı sunmaktadır. Zira, Hegel'de tarihin, dünyanın değişim yeri düşünce ve idea iken, Marx için idea veya düşünce bir sonuçtur.

Bu anlamda Marx'ın temel hedeflerinden birisi, Hyppolite'in güzel açıklamasıyla Hegelci ideayı şeyler düzeyine indirmek, başka bir değişle, spekülatif idealizmi yaşam ve felsefeyi otantik bir biçimde uzlaştıran bir eylem felsefesi ile değiştirmek ve bu amaç için de Hegel'in işlediği ama tam anlamını kavrayamadığı olağanüstü bir aracı, diyalektiği kullanmaktır.[389]

4.2.2.2. Komünist Materyalizm veya Marx'ın Çağdaşlarından Farkı

Marx'ın materyalizmini diğer materyalizmlerden ayırmaya geldi sıra. Zira bir yönüyle de bu şarttır, çünkü materyalizm Marx'ın da içinde bulunduğu Sol Hegelciler'in genel karakteristiğini oluşturuyor. Fakat Marx'ı diğer düşünme biçimlerinden ve çağdaşlarından ve kendini maddeci olarak görenler ile maddeci olduklarını tespit edebileceğimiz kişilerden ayıran yön nedir? Bunu ortaya koymak gerekiyor. Bu farkı görünür kılmak için ele alacağımız en önemli nokta ise Marx'ın maddeci anlayışı olacaktır. Zira Marx'ın maddeciliği çağdaşlarının maddeciliğiyle ayrılmaktadır. Marx'ın bizzat döneminin düşünürlerini eleştirmek için yazmış olduğu metinler de Marx'ın bu düşünürlerden farklılaşmak isteğinin veya farklı olduğunun açık kanıtıdır.

Şimdi Marx'ın maddeci anlayışını otaya koyarak bu farka ayrıntılı olarak dikkat çekilecektir.

Öncelikle Marx'ın eleştirilerinden başlamak yerinde olacaktır. *Alman İdeolojisi*'nin önsözünde bu eleştiri şu ifadelerle dile getirilir:

> "İnsanlar şimdiye dek kendileri hakkında, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği hakkında daima yanlış tasavvurlar geliştirdiler. İlişkilerini, Tanrı tasavvurlarına, normal insan tasavvurlarına vb. göre düzenlediler. Kendi beyinlerinin ürünlerine hakim olamadılar. Yaratıcılar, kendi

[388] Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", **Karl Marx, Friedrich Engels, Felsefe İncelemeleri**, der. Emile Bottigelli, çev. Cem Eroğul, (İstanbul, Yordam Kitap, 2006): 11-12.
[389] Jean Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, çev. Doğan Barış Kılınç, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 136.

> yaratılarının önünde diz çöktü. Biz onları boyunduruğu altında köreldikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin bu egemenliğine isyan edelim. İnsanlara, bu kuruntuların yerine insanın özüne uygun düşen düşünceleri koymayı öğretelim diyor biri[390]; bu kuruntulara eleştirel yaklaşmayı öğretelim diyor bir başkası[391]; bunları kafalarından çıkarıp atmayı öğretelim diyor üçüncüsü[392]; böylece mevcut gerçeklik yıkılacaktır, diyorlar."[393]

Marx'a göre bu masum ve çocuksu hayaller, Alman kamuoyunun "korkuyla karışık bir saygıyla" karşıladığı, ayrıca *felsefi kahramanlarımızın* da büyük bir ciddiyetle, dünya açısından yıkıcı bir tehlike oluşturan caniyane bir saygısızlık olarak takdim ettikleri günümüz Genç-Hegelci felsefenin özünü oluşturmaktadır. Marx'ın birçok metninin amacı bu felsefenin eleştirilmesine yöneliktir: O, kendilerini kurt sanan ve başkalarının da öyle gördüğü bu koyunların maskelerini düşürmeyi, onların meleyişlerinin, Alman yurttaşlarının tasavvurlarının felsefi bir biçim altında dile getirilmesinden ibaret olduğunu ve bu felsefi yorumcuların palavralarının, Almanya'daki gerçek koşulların içler acısı durumu yansıtmaktan başka bir anlam taşımadığını göstermeyi amaçlamaktadır.[394] Örneğin *Alman İdeolojisi*'nin amacı, hayalci ve şaşkın Alman halkının pek sevdiği, gerçeğin gölgesine karşı yürütülen bu felsefi mücadelenin gülünçlüğünü ortaya koymak ve gözden düşürmektir.[395]

Peki, ama Marx neden bu amansız eleştiriyi sürdürmektedir? Hegel'in dünyanın hareketinin temeline fikirleri koyduğundan ve tarihin bu fikrin bir açılımından ibaret olduğunu söylediğinden bahsetmiştik. Hegel'in gözünde tüm maddi dünya fikirlerin, tinin egemenliği altındadır ve onlar tarafından belirlenmektedir.

Genç Hegelciler'in de birbirleri karşısında ayrışmalarının ana ekseni nelerin sabit fikir olarak tanımlanması gerektiği yönündeki tartışmalardır. Bunun yanı sıra, insanın bu dünyasını nasıl kurtaracağına dair sundukları yöntemlerle de farklılaşmaktadırlar. Marx'ın dışında bütün hepsi fikirlerin egemenliği konusunda anlaşmış gibidir. Yukarıda Marx'ın sırayla gönderme yaptığı düşünürlerin hiçbiri -Feuerbach, Bruno, Stirner- insanı Marx gibi maddi koşullarından hareketle ele almadıkları için, onun yaşamakta olduğu sorunların çözümü için ileri sürdükleri fikirlerinde, insanı kendi koşullarından soyutlamaktadırlar. Kısacası, son kertede kendilerine maddeci, materyalist diyen tüm bu düşünürler farklı bir idealizme kaymış olmaktadırlar. Tüm

[390] Marx'ın buradaki kastı Feuerbach'tır.
[391] Marx'ın buradaki kastı Bruno Bauer'dir.
[392] Marx'ın buradaki kastı Max Stirner'dir.
[393] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 23.
[394] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 23.
[395] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 23.

bundan dolayı Marx, arkadaşı Engels'le birlikte bu düşünürleri eleştirmekten geri durmaz.

Marx, kendinden önceki materyalizmin kusurlarını şöyle sayar: "Nesnenin, gerçekliğin, duyumsallığın *duyusal insan etkinliği, pratik* olarak, öznel olarak değil, yalnızca *nesne ya da sezgi* (*Anschauung*) biçiminde kavranmasıdır. Bu yüzden, *etkin* yan, materyalizmin tersine, gerçek duyusal etkinliği olduğu haliyle elbette tanımayan idealizm tarafından soyut olarak geliştirilir."[396]

Peki, Marx'ın dışındaki maddeciler nasıl bir yöntem ileri sürüyordu ve Marx nerede ayrışıyordu bu maddeci filozoflardan? Bu sorunun yanıtı Marx'ın maddeciliğinin ve fikirlerinin diğerlerinden nerede ayrıldığını gösterecektir.

Bu farklılık yakın zamanda Türkiye'de yaşanan bir örnek üzerinden açıklanabilir. Hatırlanacağı üzere yakın bir zamanda Karadeniz bölgesinde HES projeleri gündeme gelmişti. Yapılacak olan HES'lerin bölgeye zararları olacağı yönünde muhalefet kanadından birçok eleştiri gelmişti. Oysa mevcut hükümet bu projeler için acele kamulaştırma bile çıkarmış[397] ve dönemin başbakanı da "önümüzü kesiyorlar" demişti.[398] Şimdi bu durumu göz önünde bulunduracak olursak, HES projelerinin kurulacağı alandaki köylülerin bu duruma tepki göstermeleri için ne gerekmektedir? Bu sorunun yanıtını filozoflarımızdan alalım: Sırayla yanıtları alacak olursak, Feuerbach: İnsanlara, hükümetin HES projelerini öven, onların iyi olacağını söyleyen fikirlerin yerine yeni fikirler öğretelim, diyecektir. Bruno: Tüm bu fikirlere eleştiriyle yaklaşmayı öğretelim, diyecektir ve Stirner: İnsanların kafalarından HES'e dair fikirlerini kaldırıp yerine yeni bilinçler koyalım, onları bilinçlendirelim, diyecektir.

Örneklendirildiği üzere, halkın bu durumdan kurtulmasının yolu bu duruma dair fikirlerinin değiştirilmesiyle mümkün olacağı yönündedir. Bir diğer örneğimiz ise Karadenizdeki Yeşil yol Projesi olsun. Hatırlanacağı gibi Karadeniz Bölgesi'nde 8 ilin yaylalarını birbirine bağlayacak 2 bin 600 kilometre uzunluğundaki Yeşil Yol Projesi, çevreye vereceği zarar nedeniyle protesto edilmişti. Bu süreç içinde ise Rabia Özcan, nam-ı diğer Havva Ana eline değneğini alarak "devlet benim demişti". Daha sonrasında kendisiyle yapılan bir röportajda ise şunları söylemişti:

---

[396] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 15.
[397] http://www.diken.com.tr/hes-res-baraj-kentsel-donusum-hukumet-gunde-bir-yeri-acele-kamulastiriyor/
[398] http://www.radikal.com.tr/politika/hes-yapilacak-bolgeler-sit-alani-ilan-edilir-de-hukumet-bakar-mi-sit-alani-ila-1026152/

"BU YAPTIKLARI YEŞİL YOL DEĞİL BATAKLIK

Havva Ana, 'Bu Yeşil Yol değil, bataklık' diyor ve projeye neden karşı çıktığını ise şöyle anlatıyor: 'İsyanım bu topraklarda doğup büyüdüğüm için. Kaç yaşıma geldim. Böyle bir şey görmedim. Doğamızı bozdurmak istemiyoruz. Maksatlarının sadece yol olduğuna inanmıyorum. Bunun altında çok şey var. Denizlerimizi, derelerimizi sattılar sıra dağlarımıza geldi. Biz dağlarımızı korumak mecburiyetindeyiz.'"[399]

Genç Hegelciler bu eylemlerin insanlar için mümkün olabilmesi için, onların bilinçleri yerine yeni bilinçler koymakla mümkün olacağını söylerken Marx farklı bir yerden olaya bakmaktadır.

Marx, mevcut durumdaki söylemlere bir söylemle karşı çıkılabileceğini ama söylemle mücadele ederek gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olunamayacağını dile getirir. Nitekim varsayalım ki birisi bu bilinçlendirmeyi yürütüyor, peki, bu bilinçlendirmeyi gerçekleştiren kişinin "bilinci" nereden gelmiştir veya bu kişi bilinci nasıl elde etmiştir, aynı zamanda bu kişi bu bilinçlendirme girişiminde bulunmak için yetkiyi kimden almıştır?

Marx, burada bir eleştiri daha getirir ve bu eleştiri *Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsünü oluşturur: "Koşulların değiştirilmesine ve eğitime dair materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu nedenle, toplumu iki bölüme -birine toplum üstü bir konum verecek şekilde- ayırmak zorunda kalır."[400] Yani bu durumda, Marx dışındaki Genç Hegelciler kendilerinin bilinçlerini geriye kalan tüm bilinçlerin üstüne yerleştirmiş oluyor.

Marx içinse bir duruma dair bir bilinçlendirme gerçekleştirmek, o durumu değiştirmek için tek başına yararlı bir şey değildir. Mevcut koşullar insanlara kendini dayatmadığı sürece bilinç -artık burada "teori" diyelim- bir değişiklik gerçekleştirmez. Aslolan mevcut koşulların insana kendini dayatmasıyla birlikte teorinin kendini sınayabilmesi veya teorinin bu koşullardan veya insanın eylemlerinden süzülerek oluşmasıdır.

Yine örnekte olduğu gibi bu yeşil yol projesi daha başlamadan önce insanlarla muhtemelen temaslarda bulunuluyordu, bu yol çalışmasının doğayı nasıl etkileyeceğinden bahsediliyordu ama bu salt teoride kalan bir biçimdi. Oysa yol yapılmaya başlanıp bunun sonuçları insanlara kendini dayattığında, artık mevcut olana dair ayaklanma başladığı gibi, mevcut eylem teoriyi de kurmaya başlamıştır.

[399] http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/denizi-dereleri-sattilar-sira-dagimiza-geldi-923676/
[400] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 15.

İşte Marx'ın yöntemi bu açıklamada can bulduğu itibariyle bir "praksis" felsefesini içerir: Praksis, mevcut durumun veya eylemin pratik bilincine işaret eder. Onun için Marx'a göre -ki bu söz *Feuerbach Üzerine Tezler*'in ikincisini oluşturur- insan düşüncesinde nesnel hakikatin payı olup olmadığı, "teorik değil *pratik* bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya ait oluşunu pratikte kanıtlamak zorundadır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı üzerine yürütülen tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur."[401] Onun için Marx'ın metinleri incelendiğinde devrimin nasıl gerçekleşmesi gerektiğinin ayrıntılı bir çözümlemesi yoktur. Çünkü pratik teoriye uydurulamaz ve teori asla pratiğin önüne geçemez.

Böylece Marx'ın darbeleriyle bilinç, hatta materyalistlerdeki "bilinç" bağımsız görünümünü yitirir. Marx bu noktada, insanın mevcut koşullarından ayağını kesmiş olan, "bilinçlendirme"nin önemi üzerinde ısrarcı olanları şöyle nitelendirir:

> "Bir zamanlar, gözü kara bir adam, insanların suda boğulmalarının tek nedeninin, onların *yerçekimi fikrine* saplanmaları olduğunu savunuyordu. Eğer insanlar, örneğin, bunun bir hurafe olduğunu ilan edip bu fikri kafalarından çıkarıp atsalarmış, suda boğulma tehlikesinden tamamen kurtulmuş olacaklarmış. Ömrü boyunca, istatistiklerin kendisine sayısız kanıt sunarak zararlı sonuçlarını tekrar tekrar ortaya koyduğu bu yerçekimi yanılgısına karşı savaştı. Bu gözü kara adam, Almanya'daki yeni devrimci filozofların prototipiydi."[402]

Şimdi Hegel'den Feuerbach'a oradan da Marx'a nasıl bir farklılaşma yaşandığına değinmekte fayda vardır.

Feuerbach'a göre, Hegel, varlık olarak varlığa, özgür, bağımsız, kendinden memnun varlığa ulaşamamıştır. Çünkü Hegel, "nesneleri, sadece kendi kendine düşünen düşüncenin yüklemleri olarak tasarlamıştır. Hegel'in din felsefesindeki duyusal-nesnel dinle hayali din arasındaki çelişki, düşüncenin özne durumuna, nesnenin, dinin ise sırf düşüncenin yüklemi haline getirilmesinden kaynaklanır."[403] Buradaki eleştirisi Feuerbach'ı insanın sevgiyle yüklü duyusal bir pozisyonunun olduğuna götürür. Marx bu konuda Feuerbach'ın yaklaşımı için şunları söyler:

> "İnsanların da 'duyusal nesne'[404] olduğunu kabul etmesiyle 'saf' materyalistlere göre büyük bir artısı vardır. Ne var ki, bu noktada da teori alanında kalmaya devam ettiğinden ve insanları

[401] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 15.
[402] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 24.
[403] Ludwig Feuerbach, **Geleceğin Felsefesi**, çev. Oğuz Özügül, 3. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 140.
[404] Marx'ın burada gündeme taşıdığı Feuerbach'ın "insanın duyusallığı" olgusunun ayrıntısı, Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi* isimli metninde bulunabilir. Feuerbach'a göre: "Yeni felsefe sevginin hakikatine, duyumsamanın hakikatine dayanır. İnsanlar yeni felsefenin hakikatini sevgide, genel olarak duyumsamada kabul ve itiraf ederler. Yeni felsefe, tabanıyla ilişkisi içinde,

> verili toplumsal bağlamları ile onları var eden mevcut yaşam koşulları içinde ele almadığından, insanı 'duyusal faaliyet' olarak değil, yalnızca 'duyusal nesne' olarak görmesi bir yana, gerçekte var olan faal insana asla ulaşamaz. Tersine, 'insan' soyutlamasında duruverir ve duyusal olarak kavradığı 'gerçek, bireysel, etten ve kemikten insan'ın ötesine geçemez"[405]

Yani, Marx'a göre "insan ile insan arasında" aşktan ve dostluktan başka bir "insani ilişki" bilmeyen Feuerbach, üstelik bir de bunları idealize eder. Yani Feuerbach, mevcut yaşam koşullarına hiçbir eleştiri yöneltmez. Bu yüzden de, duyusal dünyayı onu meydana getiren bireylerin canlı duyusal faaliyetinin toplamı olarak kavramayı asla başaramaz. "Dolayısıyla" diyecek Marx, "örneğin sağlıklı insanlar yerine, açlıktan ve aşırı çalışmaktan bitkin düşmüş sıracalı bir kalabalık gördüğünde 'yüksek sezgi gücü'ne ve soyut 'tür içi dengeleme'ye sığınmak zorunda kalır. Böylelikle, komünist materyalistin gerek sanayide gerek toplumsal yapıda, bir dönüşümün hem zorunluluğunu hem de koşulunu gördüğü her noktada, o, idealizme saplanıp kalır."[406]

Görüldüğü gibi Marx, Feuerbach'ı da diğer materyalistler gibi insanı, insansal ilişkilerinden soyutlayarak ele alması yönüyle eleştiriye tutar. Feuerbach insanın duyusal bir varlık olduğunu söylediği anda övülür ama insanın aynı zamanda etkin bir varlık olduğunu göremediği anda da eleştirilir. Feuerbach insanın hem tarihsel bir varlık olduğunu hem de kendinde duyusallık taşıdığını göremez, çünkü "Feuerbach, materyalist olduğu zaman gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir."[407]

Marx'ın materyalizmini, eleştiriye tuttuğu döneminin materyalizminden ayırmak yerinde olacaktır. Hala idealizme kayan bu materyalizmin bir eleştirisi olarak Marx'ın materyalizmi bir "komünist materyalizm" olarak kavramsallaştırılabilir.

4.2.3. Marx'ın Diyalektik Anlayışı

Marx'ın diyalektik anlayışı, başta ekonomi politiğin eleştirisi olmak üzere Marksçı birçok eleştirinin hem yöntemini hem de bu eleştirilerin amacını tayin eder. Bu anlamda bir devrim yöntemi veya bir devrim analiz aracıdır diyalektik.

Bunu söyleyerek ne iddia edilmiş olunuyor ve bu araç nasıl işlemektedir?

---

duyumsamanın bilinç düzeyine çıkarılmış özünden başka bir şey değildir; o her insanın -gerçek insanın- yürekten onayladığı şeyi sadece akılda ve akılla kabul eder. O, anlık düzeyine çıkarılmış yürektir. Yürek, soyut metafizik ya da teolojik değil gerçek, duyusal nesneleri ve özleri ister." Ludwig Feuerbach, **Geleceğin Felsefesi**, çev. Oğuz Özügül, 3. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 140.

[405] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 51.

[406] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 51.

[407] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 51.

Yukarıda da söylendiği üzere Marx'ın tarih anlayışı, tarihte sürekli bir değişimin var olduğu fikri üzerine kuruludur; tarihte her şey değişime tabidir. Bu değişim bir tesadüfilik üzerine kurulu olmadığı gibi, aynı zamanda bu değişimin nedeni insansal ve toplumsal ilişkilerin dışında bir Tanrı, tin veya herhangi bir doğal veya kutsal bir varlık da değildir. Ekonomik alandaki değişim; toplumun, devletin, fikirlerin değişimini de koşullandırmaktadır. Onun için Marx tarihe baktığında bir sınıf mücadeleleri alanı görmektedir.

> "Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür yurttaş ile köle, patrisien ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır."[408]

Marx'ın diyalektik yöntemi de bu alanı analiz aracına dönüşür.

Diyalektik nasıl işler? diye sormuştuk. Önce diyalektiği bir örnek üzerinden ele alıp daha sonra da Marx düşüncesiyle bağlantılandıralım. Diyalektik, bir sonucun bir başka şeyin başlangıcına, aynı zamanda da o başlangıcın bir başka şeyin sonucunun oluşmasına neden olması durumudur. Bu basit bir neden sonuç ilişkisinden çok, bir olayda sonuç olan şeyin aynı olayda neden olan şeye de kaynaklık etmesi durumudur, örneklendirilecek olursa:

> "Kelle soğan yani kuru soğanı düşünelim. Kuru soğanı yeşerirken takip edersek, alt tarafı çürür ve hatta leş gibi kokar. Ama diğer taraftan üst tarafı yeşermiş, yeni yeni yeşillenmiştir. Şimdi soru şu: Bu soğan ölüyor mu diriliyor mu? Alt tarafına bakarsak bir yok oluş içinde, üst tarafına bakarsak bir var oluş durumundadır. Fakat diyalektik gözle bakarsak bu soğan bir oluş durumundadır. Yani soğan hem ölüyor hem diriliyor. Yani alt tarafının çürümesi, üst tarafının yeşermesinin nedeniyken aynı zamanda üst tarafının yeşermesi alt tarafının çürümesinin nedenidir."[409]

Ölümün bağrında yaşamın yeşermesi, eskinin koynunda yeninin kundaklandığı fikri Marx'ın birçok kere başvurduğu bir çıkarsamadır. Yine *Komünist Manifesto'*da değindiği üzere: "Bütün bir toplumu devrimcileştiren fikirlerden söz edildiği zaman eski toplumun bağrında yeni bir toplumun unsurlarının oluşmuş olması, eski fikirlerin çözülüşünün eski yaşam koşullarının çözülüşüne ayak uydurmasından başka bir olgu dile getirilmiş olmaz."[410] Bu temel ilkeyi, Marx tarihi anlamada kullanır ve bu durum onun analizine şöyle yansır:[411]

---

[408] Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, çev. Nail Satlıgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut, 4. bs. (İstanbul: Yordam Kitap, Ağustos 2010), 22.

[409] Olkan Senemoğlu, TRANS-POLİTİK: Politikanın Güncel Seyri http://baslangicdergi.org/trans-politik-politikanin-guncel-seyri/ [21.09.2015].

[410] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 39.

[411] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 39.

> "Eski dünya yok olmak üzereyken Hristiyanlık eski dinleri alt etmiş bulunuyordu. Hıristiyanlık fikirleri 19. yüzyılda aydınlanma fikirlerine yenik düştüğünde ise feodal toplum o zamanın devrimci burjuvazisine karşı ölüm kalım savaşı veriyordu. Mezhep serbestliği ve din özgürlüğüne ilişkin fikirler serbest rekabetin bilgi alanındaki üstünlüğünün bir ifadesinden başka bir şey değildi."

Dikkat edince fark edileceği üzere; bu alıntı bir kez daha Marx'ın toplumsal dönüşümlere nasıl baktığını göstermektedir: Hatırlanacağı üzere Protestanlık, eski din anlayışının dönemin piyasacı ve özel mülkü ön plana çıkaran anlayışını karşılayamadığı bir dönemde ortaya çıkmış ve zamanla hakim düşünce anlayışı olmuştur.

Bir sistem gelişirken, kendine içkin karşıtlıklarını, Marx'ın deyimiyle antagonizmalarını da üretir. İşte bu antagonizmalar yeni bir durumun başlangıcını gerçekleştirecek olan güçlerdir. Onun içindir ki Marx'a göre bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir.[412] Her sistem kendi içinde kendini yıkacak olan gücü veya karşıtını da yaratmaktadır. Daha önce de anmış olduğumuz bir alıntıya tekrar değinecek olursak:

> "Özgür yurttaş ile köle, patrisien ile pleb, baron ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır."[413]

Bir sömürü üreten her türlü üretim biçimi aynı zamanda bir ezen-ezilen ilişkisi yaratmaktadır. Bu anlamda tekrar edecek olursak sömürü ve karşıtlıklar üreten her sistemin "büyüler yaparak çağırdığı cehennem kuvvetlerine artık söz geçiremeyen büyücünün durumuna düşeceği" günler uzak değildir.[414] Bundan dolayı tarihi ele alırken art arda gelen olaylarda benzer ve değişken olan durumlar nedir, bu olayların asıl itici gücü nedir gibi birçok ayrıntının da izini sürer: "Feodal toplumun yıkıntıları arasından filizlenip yükselen modern burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını ortadan kaldırmamıştır. Modern burjuva toplumu eski sınıfların yerine yeni sınıflar, eski baskı koşullarının yerine yeni baskı koşulları, eski mücadele biçimlerinin yerine de yeni mücadele biçimleri getirmekten öteye gitmemiştir."[415]

Hegel'de gizemlileştirildiği boyutuyla diyalektik, mevcut sistemin işine gelmektedir. Çünkü var olanının yüceltilmesini mümkün kılmaktadır. Ama diyalektik Marx için

[412] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 22.
[413] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 22.
[414] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 26.
[415] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 22.

var olanın bir olumsuzlanması yukarıda da değindiğimiz gibi yeninin gerçekleşmesi için bir araçtır ve devrimcidir diyalektik.

> "Gizemlileştirilmiş biçimi ile diyalektik, var olanı yüceltir göründüğü için, Alman modası olmuştu. Oysa, rasyonel biçimi ile diyalektik, burjuvazi ve onun doktriner sözcüleri için rezil ve iğrenç bir şeydir; çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır; çünkü, diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir."[416]

*Kapital'*den almış olduğumuz yukarıdaki metinde de gördüğümüz gibi diyalektik her biçimin bozulmaya yüz tutacağını insanın ismi gibi tarihe kazır.

4.2.4. Tarih Felsefesi

Marx, tarihsel olayları analiz ederken, olayların rastgele seçiminden ziyade tarihteki durumların çatışan yönleri ve tarihsel bağlamını vurgular. Bu durum Marx'ın anlayışının doğasından kaynaklanmaktadır. Marx'ın anlayışına yine Hegel üzerinden gidecek olursak, Hegel'in önemle üzerinde durduğu bir kavram olan Weltgeschichte yani "dünya-tarihi" kavramını kısaca ele almamız gerekiyor. Hegel düşüncesinde olumsallık veya rastlantı her zaman bir zorunluluk üzerinden okunur. Hegel'e göre, tarihte meydana gelen olaylar, tamamen olumsal bir biçimde birbirlerini izler gibi göründükleri durumlarda bile, asıl olarak tek bir ilkenin yönlendirmesi sonucunda ortaya çıkar. Yani tarih bir zorunluluk doğrultusunda meydana gelmektedir. Weltgeschichte kavramı bu durumu karşılamak için kullanılır. Tarihte olup bitenler, Hegel'in Mutlak İde dediği bu ilk ilkenin tasarımı olarak kavranır. Hegelci idealist tarih yorumunun aksine, Marx da nispeten bir zorunluluk koymasına rağmen o zorunluluğu toplumun ve insansal ilişkilerin dışına yerleştirmez.

Marx, Hegel'in "Weltgeschichte" kavramının yerine üretim biçimini ve toplumsal ilişkileri koyar. Toplumsal ilişkiler hem insan doğasının gelişimine katkıda bulunur, hem de onu sınırlandırır. İnsanların eylemlerini yaşamın üretimi olarak ele alacak olursak, Marx'ın önem gösterdiği noktaya dikkat çekmiş oluruz. Bir yanda insan kendi emeği ile kendi hayatını kurarken, diğer taraftan herkesin herkesle ilişki içinde olması aynı zamanda toplumsalı da üretmesi anlamına gelir. İşte tarihten anladıkları şeyin bir yönünü bu bakış açısı oluşturur.

Tarih'i bir bilim olarak, hatta tek bilim olarak gören Marx, tarih bilimi ve tarih üzerine şöyle yazacaktır Engels'le beraber:

---

[416] Marx, **Kapital, c. 1**, 29.

> "Biz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. İnsan tarihe iki açıdan bakabilir ve tarihi doğa tarihi ve insanlık tarihi olarak ikiye bölebilir. Ancak, bu iki yan birbirinden ayrılamaz. İnsanlar var olduğu sürece, doğa tarihi ve insanlık tarihi karşılıklı olarak birbirini koşullayacaktır. Doğa bilimi denilen doğa tarihi burada bizi ilgilendirmiyor; fakat insanlık tarihini incelemek durumundayız. Çünkü ideoloji, neredeyse tamamen, ya bu tarihin çarpıtılmış bir yorumuna ya da ondan yapılan tam bir soyutlamaya karşılık gelir. İdeolojinin kendisi, bu tarihin yönlerinden yalnızca biridir."[417]

İnsanlık tarihi olarak varsaydıkları tarih anlayışı aynı zamanda insanı ele almayı zorunlu kılmaktadır. Zaten bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, Marx'a göre hiç kuşkusuz canlı insan bireylerinin varlığıdır. Dolayısıyla saptanması gereken ilk olgu,

> "Bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir. Elbette, burada insanın ne fiziksel doğasını ne de insanın kendini içinde bulduğu doğa koşullarını, yani coğrafik, oro-hidrografik, iklimsel ve diğer koşulları derinlemesine ele almamıza olanak var. Tüm tarih çalışmaları, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eylemi tarafından bu temellerde meydana getirilen değişikliklerden hareket etmek zorundadır."[418]

Dolayısıyla, tarihi, insan eylemleri olarak gören bu anlayış, tüm insani varoluşun dolayısıyla da tüm tarihin ilk öncülünü; yani insanların "tarih yapabilmek" için yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmaları gerektiği öncülünü tespit etmek gerektiğini söyleyecektir. Yaşamak içinse her şeyden önce yiyecek, içecek, barınak, giysi ve daha başka şeyler gerekli diyen Marx, "o halde, ilk tarihsel eylem, bu ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimidir; maddi yaşamın kendisinin üretimidir. Ve bu, binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için gün be gün, saat saat yerine getirilmesi gereken tarihsel bir eylem, tüm bir tarihin temel koşuludur" diyecektir.[419] Bu durumda ikinci olarak giderilmiş olan bu ilk ihtiyacın kendisi yani bu ihtiyacı giderme eylemi ve onun giderilmesini sağlayan aletin elde edilmiş olması, Marx'a göre yeni ihtiyaçlara yol açar; yeni ihtiyaçların bu üretimi, ilk tarihsel eylem olarak görülür.

Üçüncü gelişme ise kendi yaşamlarını her gün yeniden üreten insanların, yeni insanlar üretmeye, kendilerini çoğaltmaya başlamalarıdır: Bu, kadın ile erkek ve ana-baba ile çocuklar arasındaki ilişki, yani ailedir. Başlangıçta tek toplumsal ilişki olan bu aile; Marx'a göre daha sonraları, artan ihtiyaçlar yeni toplumsal ilişkiler, artan insan sayısı da yeni ihtiyaçlar doğurduğunda, tali bir ilişki haline gelir ve bundan

[417] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 28.
[418] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 30.
[419] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 36.

dolayı, Almanya'da yapıla geldiği gibi "aile kavramı"na göre değil, mevcut ampirik verilere göre ele alınıp analiz edilmek zorundadır.[420][421]

Mevcut ampirik veriler ise Marx'ı burjuva toplumunu analiz etmeye yöneltecektir. *Burjuva toplumu*nu şöyle açıklamaktadır:

> "Burjuva toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişim aşaması içinde, bireylerin maddi temaslarının tamamını kapsar. Burjuva toplum, bir aşamanın tüm ticari ve sınai yaşamını kapsar ve bu bakımdan, devlet ve ulus çerçevesini aşar; ama diğer yandansa, kendisini dışarıda milliyet olarak kabul ettirip içeride de devlet olarak örgütlemek zorundadır. 'Burjuva toplum' terimi, mülkiyet ilişkilerinin Antik ve Ortaçağ topluluğundan kristalleşerek ayrıldığında, 18 . yüzyılda ortaya çıktı: Burjuva toplum, gerçek anlamda burjuva toplum olarak, ancak burjuvaziyle birlikte gelişir. Doğrudan üretim ve ekonomik ilişkilerden doğup gelişen ve her çağda devletin ve diğer idealist üst yapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenme, bu arada her zaman aynı adla tanımlanmıştır."[422]

Tarih içinde önemli bir yere sahip olduğunu düşündükleri toplum, bu burjuva toplumudur; çünkü, bundan önceki tüm tarihsel aşamalarda mevcut üretim güçleri tarafından belirlenen ve sonra kendisi de bu güçleri belirleyen ekonomik ilişki biçimi, *burjuva toplum*udur. Marx, kendilerine kadar olan tarih anlayışını işte bu gerçek ilişkileri yadsıyıp şaşaalı tarihsel olaylarla yetinen büyük bir saçmalık olarak görür. (Şimdiye kadar esas olarak insan faaliyetinin yalnızca bir yönünü, doğanın insan tarafından yeniden biçimlendirilmesini ele aldık. Diğer yön, insanın insan tarafından biçimlendirilmesi. . .).[423] Böylece insanın gerçek tarihini ele alan bir tarih anlayışı geliştirilmiş oluyor.

---

[420] Böylece ailenin yapısı, toplumsal biçimi yeniden düzenleyecektir. Onun için aile yapısının üzerinde önemle durmaktadır Marx. Çünkü özel mülkiyetle aile arasında bağlar olduğu gibi ailenin analiz edilmesi, bir toplumda neyin mümkün olduğuna da anlamamıza katkı sağlamaktadır. Marx'ın bu yöndeki dipnotu şöyledir: "Konut yapımı. Göçebelerde nasıl ki her ailenin kendine ait bir çadırı varsa, vahşilerde de elbette her ailenin kendi mağarası ya da kulübesi vardı. Özel mülkiyetin sonraki gelişimi, birbirinden kopuk durumdaki bu ev ekonomisini daha da zorunlu kıldı. Tarım yapan halklarda ise toprağın ortaklaşa işlenmesi ne kadar olanaksızsa, ortaklaşa bir ev ekonomisi de o kadar olanaksızdır. Kentlerin kurulması çok büyük bir ilerlemeydi. Bununla birlikte, önceki tüm çağlarda, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasından ayrılamayacak olan tek tek ekonomilerin ortadan kaldırılması, sırf, bunun için gerekli maddi koşulların mevcut olmaması nedeniyle bile imkansızdı. Ortaklaşa bir ev ekonomisinin kurulması, makinelerin gelişmiş olmasını, doğa güçlerinin yanı sıra başka pek çok üretici güçten -örneğin su kaynakları, gazla aydınlatma, buharlı-ısıtma vs.- yararlanılmasını, kent-kır [karşıtlığının] ortadan kaldırılmasını gerektirir. Bu koşullar olmadan ortaklaşa ekonominin kendisi, yeni bir üretici güç oluşturmaz, her türlü maddi temelden yoksun, yalnızca teorik bir temele dayanmış olurdu; diğer bir deyişle, sadece bir saplantıdan ibaret olur ve bir manastır ekonomisinden öteye gidemezdi. -Neyin mümkün olduğu, kümelenme yoluyla oluşan kentlerde ve belirli amaçlarla inşa edilen yapılarda (cezaevleri, kışlalar vb.) kendini göstermektedir- Tek tek ekonomilerin ortadan kaldırılmasının, ailenin ortadan kaldırılmasından ayrılamayacağı aşikardır." Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 37.

[421] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 36-37.

[422] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.

[423] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 43. Parantez içindeki kısmın üzeri Marx tarafından çizilmiştir.

Bu tarih anlayışı, "gerçek üretim sürecinin, doğrudan doğruya yaşamın maddi üretiminden hareketle açıklanmasına ve bu üretim tarzıyla bağlantılı, bu üretim tarzının ürünü olan ekonomik ilişki biçiminin, yani, çeşitli aşamalarıyla burjuva toplumun, tüm tarihin temeli olarak ele alınmasına dayanır."[424] Zira bu aynı zamanda, bu burjuva toplumunun, hem din, felsefe ve ahlak gibi zihinsel ve kültürel alanın kaynağı olarak, hem eylemi içinde devlet olarak açıklanmasına, yani bilincin tüm farklı teorik yaratım ve biçimlerinin kaynağı olarak oluşum sürecini, yine bu yaratımlar ve biçimler ışığında izlemeye dayanır.

Böylece, Marx'a göre, meselenin kendi bütünlüğü içinde (dolayısıyla bu çeşitli yönlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileri temelinde) tanımlanması mümkün olur. Bu anlayış,

> "İdealist tarih görüşü gibi, her tarihsel devir için ayrı bir kategori arayışına çıkmak zorunda kalmaz, aksine daima tarihin gerçek zemini üzerinde durur. Pratiği fikirden hareketle değil, fikirlerin oluşumunu maddi pratikten hareketle açıklar. Dolayısıyla da, bilincin tüm biçim ve ürünlerinin, zihinsel eleştiri yoluyla, 'öz-bilinç'e indirgenmesiyle ya da 'heyula'ya, 'hayaletler'e, 'saplantı'ya vb.[425] dönüştürülmesiyle değil, aksine ancak ve ancak, bu idealist martavalları doğuran gerçek toplumsal ilişkilerin pratik olarak alaşağı edilmesiyle ortadan kaldırılabileceği; tarihin olduğu gibi dinin, felsefenin ve diğer bütün teorilerin itici gücünün eleştiri değil, devrim olduğu sonucuna varır."[426]

Böylece insanların belirli toplumsal koşullar içinde olduğunu veya içine doğduğu toplumun koşullarına göre koşullandıklarını söyleyen Marx, sadece koşulların belirleyici olduğunu söylemez. Aksine bu anlayış,

> "Tarihsel her aşamanın maddi bir sonucu, üretim güçlerinin bir toplamını ve her nesle kendisinden önceki nesil tarafından aktarılan, insanların doğayla ve birbirleriyle kurdukları, tarihsel olarak yaratılmış bir ilişkiyi içerdiğini gösterir. Bir yandan yeni nesil tarafından

---

[424] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 45.

[425] Bu kavramlar, Max Stirner'in "Der Einzige und sein Eigenthum" (biricik ve mülkiyeti), kitabında kullandığı kavramlardır. "Sen kaçıksın be adam! Kafasında büyük şeyler ve Tanrılar dünyası kuran ve kurduklarına da inanan sen, hayaletler ülkesi kurup kendini onlara karşı vazifelendiriyorsun, oysa o, sana el sallayan bir idealdir" diyen Stirner insanın bu hayalleri niçin kurduğuna değinmez. Bu hayalin insanın kaçıklığından kaynaklandığını söyleyen Stirner'in aksine insanların niçin hayaller yarattığının maddi kaynaklarını veya temellerini göstermek ister Marx. Stirner'n düşüncesine dair birkaç pasaj: "Ben bir tin olarak dünyayı küçümseyip kendimden uzaklaştırdığım gibi, bir mülk sahibi olarak hayaletleri ya da fikirleri de kendi "batıllıkları" içinde itip öylece uzaklaştırırım. Artık onlar bana egemen olamazlar, tıpkı hiçbir "dünyevi gücün" tin üzerinde egemen olamayacağı gibi." Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti,** çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kaos Yayınları, 2013), 27. Bir başka yerde de görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Evrende dolaşarak esrarengiz, "kavranılmaz" faaliyetlerde bulunan şeye, hani şu gizemli hayalete en yüce öz adını verebiliriz. Bunu keşfetmek, kavramak, içindeki gerçeği ortaya çıkarmak ("Tanrı'nın varlığını" kanıtlamak) -işte insanlar binlerce yıldır kendilerini bu meselenin çözümüyle görevli saydılar ve bu hayaletler dünyasını, hayaletlerin elinden kurtarmak, gerçek olmayanı gerçeğe, tini bütünsel ve bedensel bir kişiye dönüştürmek gibi sonu gelmeyen bir "Danaid uğraşısı" [yani kalburla su taşımak] gibi korkunç olanaksızlıklarla boğuşup durdular. İnsanlar, var olan dünyanın ötesindeki "kendinde şeyi", özü; şeyin arkasındaki şey olmayanı araştırdılar." Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti,** 55-56.

[426] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 45.

> değiştirilen, ama öte yandan da onun yaşam koşullarını belirleyen ve ona belli bir gelişim, belli bir özgün karakter kazandıran bir üretici güçler, sermaye kaynakları ve koşullar yığını içerdiğini gösterir. Yani; bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir."[427]

Marx'a kadarki tarih anlayışı, Marx'ın, tarihin bu gerçek temeli dediği şeyi ya tamamen görmezden geldi, ya da onu tarihin akışıyla hiçbir ilgisi bulunmayan, önemli olmayan bir mesele olarak gördü. Bu yüzden bu tarih anlayışı, daima kendi dışında bulunan bir ölçüte göre yazılmak zorundaydı. Bu yüzden Marx'a göre, bu tip tarih yazıcılarına, yaşamın gerçek üretimi tarih dışı, tarihsel olan ise olağan yaşamdan ayrı, tamamen dünya üstü bir şey olarak görünür. İnsanın doğayla olan ilişkisi böylelikle tarihten çıkarılmakta ve bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurmaktadır.

Bu tarih anlayışı sadece bir toplumdaki o topluma dair anlatılara veya yukarıda gerçekleşen şeylere bakarken o koşulların "asıl maddi" nedenlerini görmezden gelir veya önemsemez.

> "Bu nedenle, bu tarih anlayışı, tarihte yalnızca politik temel olayları ve devlet eylemlerini, dinsel ve genel olarak teorik mücadeleleri görebilmiş; özellikle her bir tarihsel dönem söz konusu olduğunda da, o dönemin yanılsamasını paylaşmak zorunda kalmıştır. Örneğin, bir devir kendisini belirleyenin yalnızca 'politik' ya da 'dini' saikler olduğunu sanmışsa -oysa 'din' ve 'politika': gerçek saiklerin yalnızca biçimleridir-, bu durumda o devrin tarihçisi de bu görüşü benimsemiştir. Söz konusu belirli insanların kendi gerçek pratiklerine dair 'sanılan': 'tasavvurları': bu insanların pratiğine hükmeden ve onu belirleyen tek belirleyici ve etkin güç haline getirilir. Hintliler ve Mısırlılar arasında gördüğümüz iş bölümünün ham biçimi, bu halkların devletleri ve dinlerinde kast sistemine yol açmışsa, tarihçi, bu ham toplumsal biçimi yaratan gücün kast sistemi olduğuna inanmıştır."[428]

Kısacası bu tarih anlayışı, olgulardan ve olguların altında yatan pratik, maddi koşulların, insansal eylemlerin gelişmelerinden kopuk bir şekilde yalnızca tasavvurların bir aktarımı veya mevcut durumun bir betimlemesini yapmaz. Marx'ın genel olarak eleştiriye tuttuğu şey de bunun zıttı olan anlayıştır: Günlük yaşamda "her *shopkeeper,* bir kimsenin kendisi hakkında söyledikleri ile gerçekte ne olduğu konusunda kolaylıkla ayrım yapabiliyorken, bizim tarih yazınımız, henüz bu sıradan anlama yeteneğine erişebilmiş değildir. Her tarihsel çağın kendisi hakkında söylediği ve imgelediği her şeye harfi harfine inanır."[429]

Marx'ın tarih anlayışını gördükten sonra şimdi de tarihsel süreç içerisinde toplumu nasıl analiz ettiğine bakmak gerekmektedir.

---

[427] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 45.
[428] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 47.
[429] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 55.

Marx yine, toplumu analiz ederken de kendi yöntemine sadık kalır. Toplumu onu oluşturan öğelerden, insanlardan ve insanların ilişkilerinden soyutlamaz. Zaten bu ilişkilerden soyutlamış olsa ekonomi politiğin düştüğü tuzağa düşmüş olurdu. Çünkü ekonomi politik, bir ülkenin nüfusuna, bunun sınıflara dağılımına, bu yerin kentler ve kırsal bölgeler olarak ayrımına, kıyılar, üretimin çeşitli dalları, ithalat ve ihracat, yıllık üretim ve tüketim, meta fiyatları vb. ile başlar. Görünür olandan işe başlaması ilk başta ekonomi politiğin yönteminin doğru olduğunu zannetmemize yol açar. Fakat Marx'a göre daha dikkatli bakıldığında bu yanlış bir yöntemdir. Tabiki de bir toplumun ilk önce temeline inmeli. Ama doğrudan başlangıç noktası olarak toplumu ele almak, yanlıştır. Onu oluşturan sınıflara bakmak gerekir. Eğer sınıf göz önünde bulundurulmazsa o toplumdaki ilişkilerin tespiti imkansız hale gelir. Ve ayrıca toplumun kaynaklandığı ve onu oluşturan öğelere de bakmak gerekir. Örneğin Marx'a göre ücretli emek, sermaye vb.'den haberimiz yoksa, bu sınıflar da yine boş laftan ibaret olur. Bu öğelere gelince de bunların da mübadele, işbölümü, fiyatlar vb.'yi varsaydıklarını görürüz. Örneğin ücretli emek, değer, para, fiyat vb.'siz sermaye, hiçbir şey ifade etmez.[430]

O zaman Marx'a göre bir ülkeyi analiz ederken başlangıç yeri olarak toplumu ele almak, bütünlüğün bulanık ve düzensiz bir tasavvuru olacaktır. O zaman toplum onu oluşturan birçok öğenin bir araya gelmesiyle oluşmuşsa bu öğelerin temeli ve o temelin bağlı olduğu ilişkilerde ortaya konarak ele alınmalıdır. Soyut belirlemeler değil, somutun düşünceyle yeniden üretildiği bir yöntemdir bu.

4.3. Marx'ın Düşüncesindeki Temel Kavramlar

Bu başlık altında Marx'ın insan, insan doğası ve toplum anlayışını ele alırken zorunlu olarak ele alınacak olan kimi kavramlara değinilmektedir. Yine unutulmamalı ki bu kavramlar her yönüyle açıklanmaktan çok, sadece bu çalışmanın asıl konusunu açıklığa kavuşturacak kadar ele alınmaktadır. Diğer taraftan Marx'ın sadece bu çalışmanın yönelmiş olduğu konuya yönelik açıklayıcı olan kavramlarıyla sınırlı kalınmaktadır. Örneğin artı değer, kar, fiyat gibi bazı kavramlar Marx'ın teorisinde bir bütün içinde önemli yer tutmaktadır. Fakat bu çalışmanın konusu itibariyle doğrudan ilişkilendirilemeyecek olan kimi kavramların ayrıntılı açıklanması yapılmamaktadır.

[430] Karl Marx, **Grundrise**, çev. Sevan Nişanyan, (İstanbul: Birikim Yayınları, 1979), 167

Marx çoğu zaman ele aldığı kavramları doğrudan bir tanımlama yoluna gitmez. Onun için bu başlık altında ele alınmış olan kavramların, bir tanımlanmasının yapılmasından ziyade çoğu zaman Marx'ın ne bağlamda kullandığı ve teorisinde nereye oturttuğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Fakat önemli bir noktayı göz önünde bulundurmak gerekiyor. Burada kavramların birer açıklaması verilirken Marx'ın söz konusu kavramı her boyutuyla nerede ne şekilde kullandığını vermek neredeyse imkansızdır. Onun için kavramın bir açıklamasını en kolay ve açıklayıcı şekilde vermek için herhangi bir metnine atıfla açıklama yapılmaktadır. Çünkü Marx söz konusu olan kavramları hemen hemen her metninde bir biçimde kullanmıştır. Her metinde nasıl ele aldığını göstermek yerine kavramın bir açıklamasının yapıldığını hatırlatmakta fayda var.

Bir diğer hatırlatma da şu yönde olacaktır: Marx'ın kullanmış olduğu aşağıdaki kavramlarda dahil birçok kavram Marx'ın icat ettiği kavramlar değil. Bu kavramlar zaten Marx öncesinde de kullanılmaktadır. Örneğin Marx'ın teorisinin temelini oluşturduğu söylenebilecek, üretici güçleri kavramı Marx'tan önce hali hazırda Ricardo tarafından zaten kullanılmaktaydı. Marx'ın bu kavramlara katkısı bu kavramların onun teorisinde tuttuğu yer itibariyle ortaya çıkmaktadır.

Onun için bu kavramların tarihsel gelişiminden ziyade genel olarak Marx'ın teorisinde nasıl kullanıldığı ortaya konulmaktadır.

4.3.1. Üretim

Üretim kavramı Marx için sadece ürünün bir fabrikada üretimi anlamını taşımaz. İnsanın insan olarak ilişkiye geçtiği bütün süreçleri kapsayan bir kavram olarak kullandığı rahatlıkla görülebilir. Onun için işçi bir fabrikada bir meta üretirken, suçlu da bir polis teşkilatı üretir... "Bir filozof fikir üretir, bir şair şiir, bir rahip vaaz üretir, bir profesör uzmanlık kitabı vb. Bir suçlu suç üretir."[431] Marx'a göre bu sonuncu üretimle bir bütün olarak toplum arasındaki bağlantıya biraz daha yakından bakarsak, kendimizi birçok önyargıdan kurtarabiliriz. Ona göre, "suçlu yalnızca suç üretmez, aynı zamanda ceza hukuku üretir ve bununla birlikte ceza hukuku dersleri veren profesörü üretir; buna ek olarak aynı profesör, kaçınılmaz olarak derslerini içeren yapıtını genel piyasaya 'meta' olarak sürer."[432] Böylece üretim kavramını hem dolaylı

[431] Karl Marx, **Artı-değer Teorileri**, c. 1, çev. Yurdakul Fincancı, (Ankara: Sol Yayınları, 1998), 363.
[432] Marx, **Artı-değer Teorileri**, c. 1, 363.

bir ilişki ve bunun bir üretimi olarak görürken hem de doğrudan bir ilişkinin kendisi olarak görür. Üretmek için ilişkiye geçmek gerekir örneğin bir makineyle ve o makinenin sahibiyle. Ya da üretim ilişkisinin kendisi bütün bir toplumsal ilişkiyi üretmesi dolayısıyla da bir üretim sağlamış olur.

Marx, biz üretim dediğimiz zaman, söz konusu olan, her zaman toplumsal gelişmenin belirli bir aşamasındaki üretimdir -toplumsal bireylerin üretimidir- der. Dolayısıyla Marx'a göre genel olarak üretimin sözünü etmek için "ya değişik aşamaları boyunca tarihsel gelişim sürecini izlemeli, ya da belirli bir tarihsel dönemin ele alındığı belirtilmelidir."[433]

Marx, esas olarak fizyokratların, sermayenin çözümlemesini yapmış olma onuruna sahip olduklarını söyler. Ona göre, onları modern ekonomi politiğin gerçek babası yapan da budur.

> "İlkin, sermayenin, içinde var olduğu ve emek süreci boyunca ayrıştığı çeşitli maddi öğeleri [gegenstandlich) çözümlediler. Tüm ardılları gibi onlar da bu maddi varlık biçimlerini -aletleri, hammaddeleri vb.-, kapitalist üretimde içinde yer aldıkları toplumsal koşullardan yalıtarak sermaye olarak düşündükleri için; kısacası, genel olarak emek sürecinin toplumsal biçiminden bağımsız öğeler olarak düşündükleri -ve dolayısıyla da kapitalist üretim biçimini önsüz-sonsuz, doğal bir üretim biçimi yaptıkları- için fizyokratları kınamanın gereği yoktur. Üretimin burjuva biçimleri onlara kaçınılmaz olarak doğal biçimler olarak görünmüştür. Bu biçimleri toplumun fizyolojik biçimleri olarak algılamaları, insanların iradesinden, politikadan vb. bağımsız ve üretimin doğal gereğinden kaynaklanan biçimler olarak algılamaları büyük başarılarıdır. Bunlar maddi yasalardır; tek hata şudur ki, belirli bir tarihsel toplumsal aşamanın maddi yasası, tüm toplum biçimlerini aynı biçimde yöneten somut yasa olarak algılanmıştır."[434]

Böylece Marx üretimin ve üretim biçiminin doğrudan değişmez bir öze sahip olduğu ve her çağın aynı saiklarla hareket ettiği yönündeki fikri eleştirir. Bu eleştiri Marx'ın kapitalist üretim biçiminin de diğer üretim biçimleri gibi gelip geçici olmasını düşünmesinden kaynaklanır ve böyle düşünmesine kaynaklık eder. Böylece kapitalizme karşı yeni bir sistem düşünmenin yolunu bulurken, üretimin aynı zamanda toplumsal ilişkileri tarihsel olarak koşullandıran şey olduğuna da dikkat çekmiş olur. Ayrıca Marx'a göre bireyler saf Ben'ler olarak değil, aksine üretici güçlerinin ve ihtiyaçlarının belirli bir gelişim aşamasında bulunan bireyler olarak birbirleriyle ilişki içine girdiklerinden; yani kendi açısından yine üretimi ve ihtiyaçları belirleyen bir ilişki içine girdiklerinden, mevcut ilişkileri yaratan ve her gün yeniden yaratan, bireylerin kişisel, bireysel davranışları, bireyler olarak

[433] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 239-240.
[434] Marx, **Artı-değer Teorileri**, c. 1, 37-38.

birbirlerine davranışlarıdır.[435] Bu davranışı belirleyen ve koşullandıran da yine insanların üretim araçlarıyla olan ilişkileri veya üretim biçimleridir. Üretim ilişkisi, üretim güçleriyle bağlantısı olan insanın başka insanlarla ilişkisini koşullandırdığı için herhangi bir tarihsel dönemdeki insanı ele alırken nasıl bir üretim biçimi ve nasıl bir üretim güçleri olduğuna bakmamız gerekiyor.

Peki, üretim ilişkisi ve üretim güçleri ne anlamda kullanılmaktadır?

4.3.2. Üretici Güçler

Marx'ın metinleri incelendiğinde onun sisteminde en elzem on kavram sayalım desek, kesinlikle ilk sıralarda ismi anılacak olan kavram, üretici güçler kavramı olacaktır. Zira bu kavram salt ekonomi politik alanında kullanılan bir kavram değil, doğrudan Marx'ın metodolojisini, tarih anlayışını üzerinden açıkladığı bir kavramdır. Tarihte değişen toplumsal ilişkileri ve üretim biçimini belirleyen şey üretici güçlerdir. Bundan dolayı Marx'a özgü maddeciliğin toplum ve tarih anlayışı bu kavram üzerinde şekillenir. "Uygarlığın başlangıç döneminde emeğin edinilmiş üretici güçleri sınırlıdır; ama, tatminlerini sağlamakta yararlanılan araçlarla birlikte gelişen ihtiyaçları da azdır."[436] Toplumsal ilişkilerin bağlı olduğu temel Marx'a göre bu üretici güçlerdir. "İktisatçı M. Proudhon ise, insanların, kumaş, keten ve ipekli maddeleri belirli üretim ilişkileri içinde yaptıklarını çok iyi kavrıyor. Ama onun kavrayamadığı şey, bu belirli toplumsal ilişkilerin tıpkı keten bezi, vb. gibi insanlar tarafından üretilmeleridir. Toplumsal ilişkiler, üretici güçlere sıkı sıkıya bağlıdırlar"[437] derken dikkat çektiği nokta burasıdır.

Peki, üretici güçler denilen şey nedir? Örneğin saban veya buharlı makine üretici güçlerden birkaçıdır. "Sabanı çeken öküz nasıl bir ekonomik kategori değilse, makine de değildir. Makine, yalnızca bir üretici güçtür. Makinenin uygulanmasına dayanan modern atölye ise, toplumsal bir üretim ilişkisi, ekonomik bir kategoridir."[438] Marx'a göre üretici güçler insanların tarihlerinin temelidir.[439] Üretici güçler aynı zamanda tarihsel ilerlemeyi sağlayan ve dönüştüren şeydir de. Çünkü

---

[435] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 377-378.
[436] Mark, **Kapital**, c.1. 489.
[437] Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti: Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt**, çev. Ahmet Kardam, 5. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1999), 108. Bundan sonraki atıflarda "Felsefenin Sefaleti" olarak değinilecek.
[438] Marx, **Felsefenin Sefaleti,** 132.
[439] "Marx'tan Pavel Vasilyeviç Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846", Marx, Engels, **Seçme Mektuplar 1, 1844-1869**, 31.

mevcut koşullar içinde "yeni üretici güçler sağlamak için insanlar, kendi üretim biçimlerini değiştirirler; kendi üretim biçimlerini değiştirmek için de, bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise, sınai kapitalistli toplumu."[440]

Bugün tarım alanında yaşanan dönüşüm Marx'ın gösterdiği gibi ele alınabilir. Örneğin; saban ve öküzle işlenen bir tarlada sabanı tutmak ve öküzü sürmek için ve onları beslemek için olmak üzere toplamda en az üç kişiye ihtiyaç duyulmaktaydı. Fakat bu sabanın yerini atlı sabanın alması atı sürmek ve sabanı tutmak için bir kişiye ve onların bakımı içinde olmak üzere toplam iki kişiye ihtiyaç duyulmaktaydı. Diğer taraftan traktörün ortaya çıkması işleri hızlı yürütmesi açısından hem bir kişinin bütün işleri yürütmesine yol açtı hem de o bölgede insanların ilişkilerini yeniden düzenledi. Şöyle ki traktörü olmayan insanlar, daha hızlı olduğu için traktörü olan kişilere işlerini kira yoluyla yaptırmaya başladılar. Böylece üretim güçlerindeki değişim toplumsal ilişkileri ve insanın insanla olan ilişkisini de değiştirmiş oldu. Sabanın yerini traktör aldığında insanların yaşamlarını planlamaları değiştiği gibi, düşünceleri -pratikleri- ve bu kullanmakta oldukları üretici güçlere göre kavramları ve kategorileri de değişmiş oldu. Böylece "toplumsal ilişkilerini maddi üretkenliklerine uygun olarak kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak da ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretmiş" oldular.[441] Ayrıca yine, insanların ulaşabildiği mevcut üretici güçler toplamının, toplumsal durumu belirlediği; dolayısıyla da, "insanlık tarihinin daima sanayi ve mübadele tarihiyle bağlantılı olarak ele alınıp incelenmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır."[442]

Diğer taraftan burjuva toplumunun ulaşmış olduğu seviye diğer toplumlardan farklılık arz emektedir. Burjuva toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişim aşaması içinde, "bireylerin maddi temaslarının tamamını kapsar. Burjuva toplum, bir aşamanın tüm ticari ve sınai yaşamını kapsar ve bu bakımdan, devlet ve ulus çerçevesini aşar; ama diğer yandansa, kendisini dışarıda milliyet olarak kabul ettirip içeride de devlet olarak örgütlenmek zorundadır."[443] Ve bunu sağlayan şey burjuva toplumunun sağlamış olduğu üretici güçlerin gelişimindeki başarıdır.

[440] Marx, **Felsefenin Sefaleti,** 109.
[441] Marx, **Felsefenin Sefaleti,** 109.
[442] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 37.
[443] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.

Ama Marx için, en büyük hata böyle bir tespiti yaptıktan sonra bunların kalıcı olduğunu düşünmek olacaktır. Ona göre bu düşünceler, bu kategoriler, böylece, tıpkı ifade ettikleri ilişkiler gibi, ölümlüdürler. "Bunlar *tarihsel ve geçici ürünlerdir.* Üretici güçlerde, sürekli büyüme; toplumsal ilişkilerde, sürekli yok olma; düşüncelerde, sürekli oluşma hareketi vardır; değişmez olan tek şey, hareketin soyutlanmasıdır -*mors immortalis.*"[444] [445] Marx üretici güçlerin dönüşümünün aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir dönüşümü de gerçekleştirdiğini göremedikleri için klasik ekonomi politikçileri "ekonomi politik, ıssız adaya düşme öykülerini sever" diyerek, insanın sanki bir anda bir tarihe sahip olduğunu, bir anda dünyanın bir yerine bırakılmış olduğu fikrini hissettiren bütün bu yazarları eleştirir.[446]

Bütün bu süreçten ve toplumdaki iş bölümünün yol açtığı durumdan insan soyutlandığı için, Marx'a göre filozoflar tarafından, "insan" ismi altında bir ideal olarak tasavvur edilmiş ve açıklanmış olan bütün bu süreç "insan"ın gelişim süreci olarak kavranmıştır. Öyle ki, "insan", her tarihsel aşamada şimdiye kadarki bireylerin yerine geçirilmiş ve tarihin itici gücü olarak gösterilmiştir. Oysa tarihin itici gücü temelde insanın dönüştürdüğü ve dönüştürürken kendini de dönüştürdüğü üretici güçlerdir.

> "Bütün bu süreç böylelikle 'insan'ın kendine yabancılaşması süreci olarak düşünülmüştür. Bunun da başlıca nedeni, bir sonraki dönemin ortalama bireyinin bir önceki dönemin ortalama bireyinin yerine konması ve bir sonraki dönemin bilincinin de bir önceki dönemin bireylerine atfedilmiş olmasıdır. Gerçek koşullardan en başından itibaren soyutlanan bu ters yüz etme sayesindedir ki, tüm tarihi bilincin bir gelişim sürecine dönüştürmek mümkün olabildi."[447]

Üretici güçler sadece insanların birbirleriyle veya uyuşmaz sınıfların birbirleriyle ilişkisini değil iki ulusun da birbirleriyle ilişkisini belirler. "Farklı ulusların kendi aralarındaki ilişkiler, her birinin kendi üretici güçlerini, iş bölümü ve iç ekonomik ilişkilerini ne ölçüde geliştirdiğine bağlıdır."[448] Aynı zamanda bu ulusların tarih sahnesinde nasıl bir çöküntü yaşadıklarını yine bu üretici güçler üzerinden anlayabiliriz. Örnek olarak vermiş olduğu çöküş halindeki Roma İmparatorluğuna

---

[444] Mortalem vitam mors immortalis ademit: Ölümsüz ölüm, ölümlü yaşamı gasp etti. Marx burada, Lucretius'un *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı şiirinden bir mısra ile oynuyor. (Lucretius, Kitap III, satır 882).

[445] Marx, **Felsefenin Sefaleti**, 108-109. Bundan sonraki atıflarda "Felsefenin Sefaleti" olarak değinilecek. Marx, bu fikirlerini ilk olarak Annenkov'a 28 Aralık 1864'te gönderdiği mektupta açar. Bkz.: Marx-Engels, **Seçme Yazışmalar; 1844-1869**, c. 1, 38.

[446] Marx, **Kapita**l, c. 1, 86. veya bkz: Ricardo'yu "Bay Owen'in paralelkenarları, burjuva toplum biçimi dışında, Ricardo'nun tanımış olduğu biricik toplum biçimidir" diye eleştirdiği yer, Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 83.

[447] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 71.

[448] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 30.

bakabiliriz Marx'a göre imparatorluğun "son birkaç yüzyılı ve imparatorluğun barbarlar tarafından fethedilmesi, üretici güçlerin önemli bir bölümünü yıkıma uğrattı: Tarım geriledi, kendine pazar bulamayan sanayi çöktü, ticaret durdu ya da zor yoluyla kesintiye uğratıldı, kırsal ve kentsel nüfus azaldı."[449]

Üretim güçlerini üretim araçlarından da ayırmak gerekiyor, üretim araçları çoğunlukla insan dışında üretimi sağlamak için kullanılan hammadde ve araç gereçleri kapsamaktadır. Başka bir değişle üretici güçler üretim araçlarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla üretim araçları doğrudan toplumsal ilişkileri üretmez. Ama üretici güçler doğrudan insanın insanla ilişkisini ve bu insanın tarihi kurmadaki rolünü koşullandıran temel etkendir.

4.3.3. Üretim İlişkileri ve Üretim Biçimi veya Tarzı

Marx'a göre insanlar, varlıklarının toplumsal üretiminde, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder.[450] Yani Marx insanların ilişkilerinin bu üretici güçlerinin gelişimiyle tespit edilebileceğini söylemiş olur.

Marx üretim ilişkilerinin de üretim biçimi gibi tarihsel ve geçici olduğunu düşünür. Marx'ın Proudhon'a en büyük eleştirilerinin başında mevcut durumu sanki önsüz-sonsuz gerçeklermiş gibi algıladığını söyleyerek yapar:

> "Gerçekten, tüm iyi burjuvaların yaptığını yapmaktadır. Hepsi ilke olarak yani soyut fikirler olarak alındığı zaman rekabetin, tekelin vb., yaşamın tek temeli olduğunu, ama pratikte tatmin edici olmaktan uzak kaldığını belirtirler. Hepsi, yıkıcı etkilerinden uzak bir rekabet ister. Hepsi olanaksızı, yani burjuvazinin varlık koşullarını, bu koşulların zorunlu sonuçlarından azade bir biçimde isterler. Hiçbiri anlamaz ki, feodal üretim biçimi gibi burjuva üretim biçimi de tarihseldir ve geçicidir. Bu hata, burjuva insanı, her toplumun tek olası temeli diye düşünmelerinden ileri gelmektedir; insanların burjuva olmaktan çıktığı bir toplum tasarlayamazlar."[451]

Böylece üretim ilişkileri için üretim tarzının tarihsel olarak değişim geçirmesiyle, değişen ve gelişen diğer taraftansa üretici güçlerinin geliştirilmesi veya değiştirilmesiyle de anlam kazanan bir ilişkidir. Üretim ilişkilerinin gelişimi üretim güçlerinin gelişimine ve üretim tarzının biçimine bağlıdır. Fakat üretim biçimindeki veya üretim araçlarındaki değişimin rastlantısallıkla açıklanması yanlıştır.

> "Bir önceki çağın tersine, daha sonraki bir çağa, yani geçmişten devralınan unsurlar açısından da rastlantısal görünen şey, üretici güçlerin belli bir gelişim aşamasına denk düşen ekonomik

[449] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 33.
[450] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 39.
[451] "Marx'tan Pavel Vasilyeviç Annenkov'a Mektup, 28 Aralık 1846", Marx, Engels, **Seçme Yazışmalar; 1844-1869**, c. 1, 39.

> ilişki biçimidir. Üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki bağ, toplumsal ilişki ile bireylerin faaliyeti ya da uğraşı arasındaki bağdır. (Bu faaliyetin temel biçimi, elbette, siyasal, zihinsel, dinsel vb. diğer bütün biçimlerin bağlı oldukları maddi biçimdir. Maddi yaşamın farklı biçimleri, kuşkusuz, her seferinde, daha önce ortaya çıkmış olan ihtiyaçlara bağlıdır. Bu ihtiyaçların karşılanması olduğu kadar üretilmesi de koyunlarda ya da köpeklerde göremeyeceğimiz tarihsel bir süreçtir."[452]

Üretim biçimi veya üretim tarzı ise, belirli bir dönemdeki üretimin neliğini ve niteliğini kısacası genel olarak karakterini ifade eder. Yeni üretim süreci sonunda neyin gerçekleştiğini, örneğin feodal toplumda serfin emeğine el konulması gibi ve bu sonucun üretim araçlarıyla ilişkisinin ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Kısa formül şu olabilir: Üretim ilişkisi ile üretim güçlerinin ilişkisinden ortaya çıkan sonuca üretim biçimi veya üretim tarzı denir. Örneğin buharlı makinenin bulunması o makineye eklemlenerek çalışan bir işçiyi yaratırken, o işçinin diğer işçilerle ilişkisini, iş bölümüyle belirler. Buradan da işçinin diğer işçilerle olan ilişkisinin ne olacağı ortaya çıkar. Makine özel mülkiyet olarak burjuvaya ait olduğu için işçi emeğini satmak zorunda kalır. Burjuvazi artı değere, makine ona ait olduğu için el koyar. Bu sürecin kendisine de üretim tarzı veya biçimi denir.

4.3.4. Üretken Emek

Emek ve üretken emek Marx'ın sıklıkla kullandığı kavramlardır. Buradaki kasıt emeğin insana özgü yanından ziyade daha yabani veya hayvani olan boyutuyken insanın yararlı bir etkinlikte bulunmasıyla birlikte ortaya çıkan emek ise üretken emek olarak nitelendirilir. Marx'ın açıklamasıyla; "'Üretken' bir emek ne olabilir? Bununla, ancak, yararlı bir şey üreten emek kastedilebilir. Bir yabanıl -ve maymunluktan çıktıktan sonra insanoğlu bir yabanıldır-, taşla bir hayvanı öldürdüğü, meyve derlediği zaman vb., 'üretken' bir emek gerçekleştirmektedir."[453] Böylece Marx insanın hayvandan üretken bir emek ortaya koyarak ayrıldığına dikkat çeker.

[452] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 73.
[453] Karl Marx, "Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları", Karl Marx, Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, çev. M. Kabagil, (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 1989), 24.

5. MARX'IN İNSAN DOĞASI ANLAYIŞI

Marx'ın temel meseleleri arasında, bulunduğu çağdaki kapitalist üretim ilişkileri ve buna uygun düşen toplum ve bu toplumda bulunan insanlar yer alır. Ele aldığı her konuyu, yukarıda ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğumuz yöntemi çerçevesinde, tarihsel olarak içinde doğmuş olduğu koşulları göz önünde bulundurarak tartışmaya açan Marx; insan, insan doğası ve topluma dair görüşlerini de yine bu çerçevede sunar.

Marx'ın insan ve insan doğası üzerine fikirleri, "doğalcılığın" ve Marx'a özgü "hümanizmin" bir birliği gibidir. İnsanın doğadaki etkin rolüne dikkat çeken Marx, insanı doğa karşısında efendi konumuna, doğayı da insan karşısında nesne konumuna indirgemez. İşte bu Marx'ın doğalcılığının temel ilkelerinden birisidir. Marx'da doğalcılık her şeyden önce, insanın, doğanın bir parçası olduğu fikrini kapsar. Fakat bu doğalcılık fikri aynı zamanda da insanın pasif, edilgen değil aksine aktif bir özne olduğu anlamını da içinde taşır. İnsan, aşkın bir yaratıcı tarafından yaratılmamış, mevcut koşullar tarafından koşullandırılan fakat bu koşulları, kendi özerk çabalarıyla, kendini anlamaya çalışan ve yaratıcı bir eylemde bulunma -yani praksis- potansiyeli ile tarihe dahil olabilen ve tarihi yaratabilen ve tüm bunları da doğada gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan yeni başlangıçlar yaratabildiği ve yaratıcı bir eylemde bulunma sürecinin kendisi olan bu praksisin bir ürünüdür. Praksis ise insanın kendini ifade ediş biçimidir. O zaman insan, doğada, doğa aracılığıyla ve doğanın yanı sıra eylemde bulunan yaratıcı bir varlıktır denebilir.

Yani Marx'ın praksis kavrayışı, insanın doğa karşısında diyalektik bir sürecini içerecek şekilde hümanizm ve doğalcılığı birbirine yakınlaştırır. İnsan, doğanın bilinmeyen, "karanlık" yönlerini çözdükçe kendinin bilincine varacak, kendinin bilmediği yönlerine vakıf olacak. Bu da insanın yeni başlangıçlar yapmasının zemini haline gelecektir.

Marx'ın insan, insan doğası ve toplum anlayışı onun doğrudan kendi idealini kurduğu sosyalist veya komünist toplumu anlatan metinlerinde değil aynı zamanda eleştiriye tuttuğu kapitalist üretim ilişkileri üzerine olan metinlerinde de aranmalıdır. Onun için

gerek ilk metinleri arasında bulunan *1844 El Yazmaları* gerekse *Kapital*'de daha genişlettiği ama adını anmadığı yabancılaşma üzerine tartışma yapmak, yabancılaşma ile ne anlatmaya çalıştığını kavramak gereklidir. Zira yabancılaşmış insanın veya bir işçi olarak var olan öznenin çalışma sürecinde neye döndüğü eleştirisini tartışmak, insan ve insan doğası fikrini de otomatik olarak gündeme taşıyacaktır.

Tüm bu gereklilikler itibariyle ve genel olarak bütün tartışmayı kapsayacağı için ilk önce işe Marx'ın yabancılaşma üzerine tartışmalarını ele alarak başlamak yerinde olacaktır. Daha sonrasında çalışmayla insan doğası arasında bir bağ olup olmadığı tartışılıp, kapitalist üretim biçiminin hüküm sürdüğü bir toplumda insanın nasıl bir pratik geliştirdiğine değinilecek. Ardından doğayla insanın bağını, daha sonrasında ise hayvan ve insan karşılaştırması yaparak insanın farklılığı ortaya konulmaya çalışılacak. En sonda ise Marx'ın düşüncesinde özgün bir yere sahip olan insanın "doğal bir tarihe" ve "tarihsel bir doğaya" sahip olduğu fikrinin açıklanması yapılacaktır.

5.1. Yabancılaşma

Marx, metinlerinde çözümlemeye çalıştığı bir şeyi veya tartışmaya açtığı hiçbir durumu, tek başına bir olgu olarak ele alıp onu soyutlayarak tartışmaz; açıklanması gerekeni tarihi biçimde bir olgu olarak kabullenmez. Yani tam olarak ele alınacak bir konunun tarih öncesi bir zamana indirgenmesi durumuyla Marx'ın yönteminde karşılaşılmaz. O, ele aldığı konuyu içerdiği veya gizlediği bağlantıları gösterecek biçimde ele alır. Sermaye, meta, mülkiyet ve yabancılaşma... Özel mülkiyet, para hırsı ve emeğin, sermayenin, toprak mülkiyetinin ayrılması arasındaki özsel bağlantıyı kavrar; değişim ve rekabet, insanın değeri ve değerden düşmesi, tekel ve rekabet arasındaki, bütün bir yabancılaşma ile para-sistemi arasındaki bağlantıyı kavrar. Yani politik iktisatçıların yaptığını yapmaz; o, bir konuyu açıklamaya kalkıştığı zaman uydurma bir tarih öncesi zamana dönmeye çalışmaz, "böyle bir çağ hiçbir şeyi açıklamaz sadece soruyu bulanık bir uzaklığa iter."[454] Bu yüzden kendine özgü koşulları içinde kendi tarihiyle bağlantılı olarak ele alır konuşmak istediği herhangi bir konuyu.

[454] Marx, **1844 El Yazmaları**, 74.

Bu çalışmada da yabancılaşma ve ele alınan birçok durum açıklanırken ilk önce bu durumun koşullarının ve olanaklarının ne olduğu ortaya konulacak daha sonrasında durumun kendisi ele alınacaktır.

Yabancılaşma fikri, hem Hegel felsefesinde, insanın, tinin kendi bilincine varması olarak, hem de Feuerbach'ın din eleştirisinde, tarihi ve sınıfı belli olmayan nispeten soyut insanın yabancılaşması olarak, önemli bir yer tutar.

Fakat Marx, Hegel'in "dışsallaşma" olarak yabancılaşma (*Entäußerung*) fikrinden ziyade, Feuerbach'ın kullanmış olduğu yabancılaşmaya daha yakındır. "Hegel'e göre yabancılaşma-dışsallaşma, fikrin gerçek olmasını sağlayan şeydir. Olumsuz, varlığın kendi kendinin yakınında bulunmasını sağlayan dolayımdır."[455] Bu olumsuz olma durumunu şöyle düşünebiliriz: Şekerin erimesi, şeker açısından olumsuz bir durumsa erimiş şekerin, şekerleşerek tekrar kristalleşmesi, şeker açısından ilk halinden dışsallaşmış bir var oluş sergiler. Şekerleşen erimiş şeker ilk formu olan kristal halinin yakınında bulunmaktadır. "Tersine, 'yabancı bir şekilde' yabancılaşma (Entfremdung'un Jean-Pierre Lefebvre tercümesini alırsak) kendine sahip olamamadır, bölünmedir (*Spaltung*)." [456] Feuerbach'ın dinsel yabancılaşmayı tartışırken bu iki tür yabancılaşmayı birleştirdiği haliyle "Tanrı Figürü içinde insanın özünün dışsallaşması, insanı kendi kendine yabancı olmaya yöneltir. Görüleceği üzere -Almancadaki iki terimi farksız olarak kullanan- Marx'taki yabancılaşma kavramı doğrudan doğruya Feuerbach'tan alınmadır."[457] Zira Marx'ın yabancılaşma derken, birazdan göreceğimiz gibi, kişinin kendi kendine sahip olamaması, işçinin bütün bu çalışma alanını kendine aitmiş gibi hissedememesi ve çalışmanın işçiye dışsal ve yabancı bir etkinlik olarak gelmesi durumları buraya tekabül eder.

Kendi kendine sahip olamama anlamında yabancılaşmanın Feurbach'tan kaynaklandığı söylendi. Feuerbach bu duruma din ve Tanrı ile insanın ilişkisini tartışırken değinir. Ona göre din, insanın kendi özüyle kurduğu ilişkidir. Zaten dinin hakikati ve ahlaki kurtuluş gücü burada yatar. Fakat, der Feuerbach insan, kendi özüyle kendininmiş gibi değil, kendinden bağımsız, kendine karşı, başka bir özmüş gibi ilişki kurar -yanılgısı, sınırları, akıl ve ahlaksallıkla çelişkisi de buradadır. Feuerbach'a göre "dinsel fanatizmin kötülüklerinin kocaman kaynağı buradadır, kanlı

[455] Denis Collin, **Marx'ı Anlamak**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Versus Kitap, 2008), 31.
[456] Collin, **Marx'ı Anlamak**, 31.
[457] Collin, **Marx'ı Anlamak**, 31.

insan kurban etmelerinin yüce metafizik ilkesi buradadır, kısacası bütün iğrençliklerin, din tarihinin trajedisinin bütün ürkütücü sahnelerinin esas temeli buradadır."[458]

Belki erken bir tartışma olacak ama yeri gelmişken sormak gerekiyor, Marx'ın yabancılaşma anlayışı, Hegel'den ziyade Feuerbach'a yakınsa bu ne anlama geliyor ve Feuerbach'ın anlayışına yakın olan bu durumun pratik yararı nedir?

Şeker örneğinden devam edecek olursak, erimiş şekerin yeniden kristalleşme girişimi, erimeden önceki haline en yakın halidir. Ama bir şeye dikkat etmeli, bu şekerleşmiş haliyle şeker asla erimeden önceki kristal haline dönemez. Dolayısıyla Hegel için yabancılaşma kendini bir daha bulamama durumunu ifade eder. Bu durumda en fazla olsa olsa kendimizin yanında bulunabiliriz ama asla kendimiz olamayız. Asla kendimizi, yabancılaşmış özümüzü, dışsallaştırmış olduğumuz halimizi bulamayız. Oysa Feuerbach'ın kavramsallaştırmasındaki yabancılaşmada ise insan, "kendi" için insanken, kendi kendine sahip olamayarak kendisine yabancılaşmıştır. Yani kişi Tanrı karşısında kendisini örneğin ibadet yapmaya adayıp kendine yabancılaştırdığında; kendisini kendi arzularından ve gücünden soyutlamaktadır. Ama diğer taraftan aynı kişi arzularının, isteklerinin ve gerçekte ne olduğunun farkındadır. "Tanrı 'şunu' günah saymasaydı ben bilirdim ne yapacağımı" dediğimiz an tam da kendimizi kendimizin dışında konumlandırdığımız andır. Böylece Feuerbach'ın kavramsallaştırmasındaki yabancılaşmanın, bir farkında olma durumunu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yani bu tür bir yabancılaşma geri döndürülebilir bir etkiye sahiptir. Buradaki yabancılaşma kişinin kendini tekrar bulabileceği ümidi içindedir.

İşte Marx'ın yabancılaşmayı tartışırken kapitalist üretim ilişkilerini hedefe oturtmasının nedeni bundan dolayıdır. Çünkü bu koşulların ortadan kaldırılması aynı zamanda bu kendi kendine sahip olamama anlamındaki yabancılaşmanın ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Çünkü bu tür bir yabancılaşma insanın doğallığından gelen bir şey değil, mevcut koşulların niteliğinden ortaya çıkan bir durumdur.

O zaman şimdi yabancılaşmayı Marx'ın çalışmaya dair çıkarımları doğrultusunda tartışmaya açmak yerinde olacaktır. Daha sonrasında ise çalışmanın yabancılaştırıcı

[458] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, s. 31.

bu etkisinin insanın doğası veya insanın kendini ifade edişi açısından ne önem ifade ettiğini ortaya koyup, daha sonrasında da Marx'ın bu duruma dair getirdiği alternatif tartışmaya açılacaktır.

5.1.1. Çalışma ve Yabancılaşma

İnsanların çoğu, kapitalist toplumda bir işçi olarak var olmak zorundadır. Yaşam kaynağını kendi üretme imkanına sahip olamayan herkes de böyle olmak zorundadır. İnsanın geçim araçları elinden alındığı için, kapitalist toplumda ücret alabileceğiniz bir çalışma gerçekleştiremiyorsanız hayatta kalmanız mümkün değildir. Zaten onun içindir ki kapitalist sistemin ilk dönemlerinde işçi ücretleri de sıradan bir hayat sürebilmek için belirlenmiştir. Zira Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* metnine baktığımızda, "Emek Ücretleri Üzerine"[459] alt başlığında genel olarak tartıştığı şey budur. Yani işçilere duyulan gereksinim herhangi bir metaya duyulan gereksinim gibidir. Bundan dolayı Marx, "işçinin varoluşu böylece başka herhangi bir metanın varoluşuyla aynı koşullara girer. İşçi bir meta olmuştur ve kendine bir alıcı bulması bir talih işidir. İşçinin hayatının bağımlı olduğu gerekseme, zenginlerin ve kapitalistlerin kaprisine bağımlıdır," der.[460] Diğer taraftan işbölümünün olduğu bir toplumu da düşünürsek işçinin emeğini yönlendirebileceği seçenekleri de kısıtlı hale gelmektedir. "Bundan dolayı kapitalistin boyunduruğu altında olduğu için, ilk sıkıntı çekecek olan kimse işçidir."[461] Çünkü işçi hayatını devam ettirmek için bir iş yapmak zorundadır. Böylece işçinin yapmakta olduğu iş onun için zorunlu bir etkinlik haline gelir. İş, işçiye kendini dayatır. Ayrıca işçi kendi üretim alanında yapmakta olduğu işi istese de istemese de gerçekleştirmek zorunda kalmaktadır. Tüm bunlardan dolayı kapitalist üretim biçimi işçiyi belirli bir alana hapsetmektedir.

Yani kapitalizmde çalışma insanın hayatında zıt görünümlerle bulunmaktadır: Verimlilik aslında kısırlılık, etkinlik aslında durağanlık, üretkenlik aslında tükenmişlik getirir. Sabah dokuz ile akşam on sekiz saatleri arasında hiç durmadan bir üretim yerinde veya bir ofiste olan bir insanı ele alalım. Diğer taraftan iş yerine ulaşmak için harcadığı zamanı da katarsak kendine belirli bir zaman ayırması neredeyse imkansız hale gelir. Zamanını kaybeden işçi aynı zamanda kendi üretkenliğini de kaybetmekle yüz yüzedir. Örneklendirecek olursak, sabahtan akşama

[459] Adam Smith, **Ulusların Zenginliği, c. 1**, 4. bs. Çev. Ayşe Yunus-Mehmet Bakırcı, (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2004), 78-102.
[460] Marx, **1844 El Yazmaları**, 18.
[461] Marx, **1844 El Yazmaları**, 18.

kadar bir işçinin üretmiş olduğu bir şeyi düşünelim. Sözgelimi bir üretim sonucunda işçi vida üretmiş olsun. Bir iş günü sonunda muazzam bir vida çıktısıyla karşı karşıya kalmış olacağız. Tonlarca, binlerce vida... Geriye dönüp baktığımızda bu muazzam üretim etkinliği aslında üretkenlik olarak değil kısırlık olarak karşımıza çıkacaktır: Onca üretimin içinde aslında ürettiğimiz tek şey vidadır. Bu durumun diğer bir boyutu ise işçinin kendi etkinliği tarafından hapsedilmiş olmasıdır. Tek edindiği beceri vida üretmek üzerinedir. Vida veya benzeri başka bir ürün. Ondan istenen herhangi bir ürünü üretmek zorundadır. Kendi özgünlüğü, kendi yeteneğini katabileceği hiçbir ortam yoktur. Ondan istenen gereksinimin karşılayıcısıdır işçi, iş ise istenen ürünün karşılanması.

İşçinin emek gücünün kullanımı, çalışmayı oluşturur. Marx'a göre, "emek gücünün alıcısı, onu, satıcısını çalıştırarak tüketir. Emek gücü satıcısı, çalışarak, fiilen emek gücü, yani işçi haline gelir; çalışmaya başlamadan önce o, sadece potansiyel emek gücüdür."[462] Kapitalist üretim tarzında işçi çalıştırılarak tüketilir. Çünkü çalışma doğrudan kendi doğasını ortaya koyma pratiği değildir.

İş, insanın kendi varoluşsal gereksinimini karşıladığı bir faaliyet değildir. Yani iş doğrudan bir gereksinim karşılaması değil, dolaylı olarak gereksinimleri karşılayan bir etkinlik haline gelmiştir. Gündelik yaşantının ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak... Vida üretip para kazanmak onunla ekmek satın almak... Bu durumda iş işçi açısından dışsal bir etkinlik haline gelmektedir. İşçi, iş tarafından zorlanmaktadır. İş, işçiye; "ihtiyaçlarını, hayatını bana borçlusun" diye seslenmektedir. Bu zorlama ortadan kalkınca, -yani iş işçinin yaşamını devam ettirmek için dolaylı bir araç olma halinden çıkınca- işçi işten kaçar, zira yapmakta olduğu, doğrudan insanın kendini gerçekleştirmesi değildir, zorunludur, zorlayıcıdır, başka şeylerin giderilmesi için bu işi yapmak zorundadır.

Diğer boyutuyla bu zorlama iş, niteliği gereği çıktı olarak alınan ürünün bir başkasına ait olmasını dayatır. Dolayısıyla insan-işçi ürettiği nesneyle bir bağ kuramamaktadır. Ürettiği şey bir başkasının egemenliğine girmektedir. Marx, bu duruma şöyle dikkat çekecektir: İşçi, "Kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneyleymiş gibi bir ilişkidedir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece

[462] Marx, **Kapital, c.1.** 181.

güçlenir, kendisi -iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır."[463]

İşçinin kendi ürünü karşısında yabancılaşmasına dikkat çektik. Ama yabancılaşma Marx'a göre sadece bu üretim sürecinin sonunda değil, üretim ediminde de görülür. "İşçi daha üretim ediminde kendini kendine yabancılaştırmasaydı, kendi etkinliğinin ürünü karşısında nasıl yabancı kalabilirdi?" [464] Böylece çalışma hem üretim mantığının kendisi hem de üretim sonucu elde ettiği -yani edemediği- ürün itibariyle işçiye dışsal ve yabancı bir etkinlik halini almış olur.

5.1.2. İnsan'ın Kendine Başkalaşması Olarak Çalışma veya Kendini Kendine Yabancılaştırma

Marx'ın yukarıda tartışmaya açılan yabancılaşmaya birçok kere değinmesi önemlidir. Zira yabancılaşma, Marx'ın ilk dönem metinlerinde kapitalist üretim ilişkilerinin eleştirisinin merkezinde yer almaktadır. Marx'ın yabancılaşmayı tartışmaya açması onun insan anlayışının daha açık bir şekilde görülmesi ve hayalindeki toplumda insanın nasıl bir gelişim göstereceğine dair fikirlerinin öğrenilmesi için pratik bir fayda sağlamaktadır.

Yukarıda değinilmiş olan çalışma süreci, işçinin kendi etkinliğini kendi dışında bir etkinlik olarak kurduğu bir zorunlu faaliyet halini almıştır. O zaman her şeyden önce şu soruyu yanıtlamak gerekmektedir: Çalışma sürecinde, emeğin kendine başkalaşmasını meydana getiren nedir? Marx'a göre "Bir kere, çalışma işçinin *dışındadır*, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkar eder), mutlu değil mutsuzdur, ***fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez***, bedenini harcar ve zihnini yok eder."[465] Çünkü işçi kendisinin başından beri planlamadığı bir sürecin bir öğesi haline gelmek zorundadır. İş, işçinin dışında bir etkinlik halini aldığından dolayı "işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir. Onun için çalışması gönüllü değil, zorlamadır; *zorla çalıştırılır*." [466] İşçi zorla çalışır, zorla çalıştırılır çünkü çalışma işçinin kendini gerçekleştirdiği bir faaliyet alanı değildir.

[463] Marx, **1844 El Yazmaları**, 75-76.
[464] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78.
[465] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78. Koyu italikler bize ait
[466] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78. Koyu italikler bize ait

Marx'a göre iş, bir gereksemenin doyurulmasından çok sadece, ***çalışmanın dışındaki bazı gereksemeleri doyurmak için bir araçtır.*** Diğer taraftan işin işçiye yabancı özelliğini gösteren bir olgu da fiziksel ya da başka türlü zorlamalar ortadan kalkar kalkmaz, işçinin vebadan kaçarcasına işten kaçınmasıdır. Bunun için Marx'a göre "dışsal emek, insanı kendine yabancılaştıran emek, kendini kurban etme, alçaltmadır."[467] Son olarak, "çalışmanın işçi için dışsal özelliğini gösteren bir başka olgu, ***işin işçiye değil başka birine ait olması***, ***işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır***."[468]

Çalışma alanında işçinin kendisine ait değil bir başkasına, iş yerinin sahibine ait olması durumuna bir de işçi, *kendi emeğinin ürününe*, *yabanc*ı bir nesneyleymiş gibi bir ilişkidedir diyerek ekleme yapar Marx ve şunu da yazar: "Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi -iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır."[469] Böylece Marx insanın ürettiği nesnede yoksunlaştığını, ürettiği veya ortaya koyduğu üründe kendini tükettiğini söylemiş olur. Hem çalışırken işçinin kendine ait olmaması anlamında hem de içinin çalışması sonucu ürettiği ürüne sahip olamaması anlamında durum böyledir. Marx bunu Tıpkı dindeki duruma benzetir: "İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır. İşçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelerden yoksunluğu da o kadar artar."[470]

Böylece insanın elinden alınmış çalışma süreci onun dışında bir gerçeklik konumuna yükselir. Marx'a göre işçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş olduğu anlamına gelmez, onun dışında bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.[471]

Peki, acaba Marx çalışma sürecinin bu yabancılaştırıcı boyutu üzerinde neden bu kadar durmakta ve bu durumu neden normal bir süreç olarak görmemektedir? Bu

[467] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78.
[468] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78. Koyu italikler bize ait.
[469] Marx, **1844 El Yazmaları**, 76.
[470] Marx, **1844 El Yazmaları**, 76.
[471] Marx, **1844 El Yazmaları**, 76.

sorunun yanıtı onun, çalışmayı basit anlamda bir insan yaşam süreci olarak görmediğini ortaya koyacaktır.

Şimdi bu sorunun yanıtını arayalım.

5.2. İnsanın İnsanla ilişkisi ve Çalışma: İnsanın Antropolojik Doğası

Kapitalist toplumda, zorunluluğu gün geçtikçe artan ücretli çalışma biçimini almış olan insanın yaşam için etkinliği, Marx'a basit bir etkinlik olarak görülmez. Zira o insanın kendini, kendi etkinliğinde ortaya koyabileceğini düşünür. Dolayısıyla insan ister iyi isterse kötü sonuçlar doğursun ortaya koyduğu eylemde kendi doğasını da gerçekleştirmiş olur. Zaten Marx'a göre hayatın temeli dediğimiz şey de bu durumdan bağımsız değildir. "Hayat için bir temel, bilim için de bir başka temel, a priori bir yalandır. İnsan tarihinde yer alan doğa -insan toplumunun doğuşu- insanın gerçek doğasıdır; dolayısıyla çalışma yoluyla ortaya çıkan doğa, yabancılaşmış bir şekilde de olsa, gerçek antropolojik doğadır." [472] Böylece Marx insanın kendi doğasını ortaya çıkaran ama kapitalist toplumda yabancılaşmanın eşlik ettiği çalışma biçimini eleştiriye açar. Çünkü insan kendi doğasını etkinliğinde açıyorsa ama bu etkinlik de kişinin elinden alınmışsa ve hatta bu etkinliğin sonucunda ortaya çıkan ürün bile işçinin elinden alınmışsa burada insan kendini yoksamaktadır.

Diğer taraftan insanın işçi olarak konumlanması sadece kişinin kendi pozisyonunu kendisine karşı belirlemez aynı zamanda onu diğer insan-işçiler karşısında da belirler. Diğer yönüyle de diğer insanlarla olan ilişkisinin zeminini oluşturur. "İnsanın yabancılaşması ve aslında insanın kendisiyle bütün ilişkileri, insanın başka insanlarla ilişkilerinde gerçekleşir ve dile gelir."[473] Bu ayrıntı önemli çünkü burada Marx insanın doğasını ortaya çıkarma veya doğasını bulması anlamında önemli çıkarımlar yapmaktadır. İnsan, kendini ancak kendi etkinliğinde ve bu etkinliğin diğer insanlarla ortaya çıkardığı ilişkilerde ortaya koyar. Bu durumu *Kapital*de farklı bir şekilde dile getirecektir. Marx'a göre insan dünyaya elinde bir aynayla ya da "ben benim" diyen Fichte'ci bir filozof olarak gelmediği için, "kendisini ilk önce bir başka insanda görür ve tanır. İnsan Ali'nin kendi benliğini insan olarak tanıması, ancak kendisini kendi benzeri olan insan Veli ile karşılaştırmasıyla mümkündür. Böylece,

[472] Marx, **1844 El Yazmaları**, 120.
[473] Marx, **1844 El Yazmaları**, 84.

Ali için, etten kemikten yapılmış Veli de, insan türünün görünüm biçimi olur."[474] Fakat insanın modern toplumda ilişkileri farklılık arz etmektedir. Marx'a göre, "modern dünyada kişisel ilişkiler üretim ve değişim ilişkilerinin basit bir yayılması olarak kendini gösterir."[475]

Tekrar konuya dönülecek olursa, insanın insan için bir görünüm biçimi olması durumu, insanın kendi doğasını ortaya koyması için önemli bir ayrımdır. Marx'ın bu tartışması daha sonra Fransız bilim insanı Lacan'ın "ayna evresi" olarak tanımladığı çocuğun gelişim çağındaki evrelerden birisine kaynaklık edecektir.

İnsan, kendini kendi etkinliğinde ve kurduğu ilişkilerde ortaya koyuyorsa işin niteliği veya etkinliğimizin boyutu bu durumda önemli bir pozisyonu işgal etmiş olur. Eğer yapmış olduğumuz etkinlik bir yabancılaşmış emek olarak gerçekleşiyorsa Marx'a göre bu durum şunları gerçekleştirmiş olur: "İnsanın türsel varlığını, hem doğayı, hem de manevi türsel özelliğini, insanın dışında bir varlığa, *bireysel varoluşunun bir aracına çevirir*. Dışarıdaki doğayı ve insanın manevi özünü, insanca varlığını yabancılaştırdığı gibi, insanı kendi bedenine de yabancılaştırır."[476]

İnsanın etkinliği sadece çalışma süresini belirleyen bir şey olarak düşünülmez Marx tarafından. Bu etkinlik insanın tüm yaşamını etkiler. İnsanın kendi emeğine ve ürününe yabancılaşması tek başına bunu ifade etmez, aynı zamanda diğer insanlarla olan ilişkisinin yabancı boyutunu da gösterir. Marx'ın dikkat çektiği üzere;

> "İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat -etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, insanın insana yabancılaşmasıdır. İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, öteki insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir. Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir."[477]

Tüm bu görünümlerle birlikte insanın işiyle olan ilişkisi, insanın bütün ilişkilerinin temelini ortaya koymuş olur. İnsanın gelişmişlik düzeyi de insanın bu ilişkilerinin analiziyle yapılabilir.

> "Topluluk şehvetinin ganimeti ve hizmetçisi olarak *kadına* yaklaşımda, insanın kendi için varoluşundaki sonsuz alçalma dile gelir, çünkü bu yaklaşımın gizi belirsiz olmayan, kesin, düpedüz ve apaçık bir şekilde erkekle kadının ilişkisini ve dolaysız ve doğal çoğalma

[474] Marx, **Kapital, c. 1**. 65.
[475] Karl Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, çev. Arif Gelen, 2. bs.(Ankara: Sol Yayınları, 2013), 90-91. Bundan sonraki atıflar, Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c. 1**, olarak yapılacaktır.
[476] Marx, **1844 El Yazmaları**, 82.
[477] Marx, **1844 El Yazmaları**, 83.

> ilişkisinin ele alınış tarzını göstermektedir. İnsanla insanın dolaysız, doğal ve zorunlu ilişkisi, erkekle kadının ilişkisidir. İki cinsin bu doğal ilişkisinde insanın doğayla ilişkisi doğrudan doğruya insanın insanla ilişkisidir ve gene aynı şekilde insanla ilişkisi doğrudan doğruya doğayla ilişkisidir -kendi doğal işlevidir (fonksiyonudur). Böylelikle bu ilişkide, insan özünün insan için ne dereceye kadar doğa olduğu, ya da doğanın ne dereceye kadar insan için insanın insanca özü olduğu, duyusal olarak görünür, gözlemlenebilir bir olguya indirgenir. Onun için bu ilişki ile insanın bütün gelişme düzeyi yargılanabilir."[478]

İnsanın kapitalist toplumda işle olan ilişkisi onun kendi görünümünü de ortaya koymaktadır. Ama bu durum hiç de iç açıcı görünmemektedir. Zaten iş sürecinin kendisi işçi için kendini bir köle etme sürecidir.

Marx'a göre işçi iki yoldan kendi yarattığı nesnenin kölesi olur: Bir kere işleyecek bir nesne, yani çalışacak bir iş kabul ettiği için; ikincisi de, yaşama araçlarını kabul ettiği için. "Dolayısıyla, ilkin bir işçi olarak, sonra da fiziksel bir özne olarak var olur. Öylesine aşırı bir kölelik biçimidir ki bu, yalnız bir işçi olduğu sürece fiziksel özne olarak hayatta kalabilir, ve yalnız bir fiziksel özne olarak işçi olabilir."[479] Böylece aslında sadece işçinin yaşadığı bir deneyim üzerinden bütün insanlığın kendini var edebilmesi için başka bir boyuta taşıması gerektiğini de görmüş oluyoruz.

5.3. Kapitalist Toplumda İnsan

Kapitalist üretim biçimi kendisine eşlik eden kapitalist toplumu yaratmıştır. Bu toplum, özel mülkiyete, emeğe el konulmasına, para ve iş bölümüne dayanmaktadır. Böyle bir toplumda insanın nasıl bir yaşam pratiği sürdüğüne değinmek gerekmektedir. Bu başlık altında metanın kapitalist üretim biçiminde almış olduğu rol ve insan ilişkilerindeki etkisine değinilecektir. Fetişizm tartışmasını açarak insanın ve toplumsal ilişkinin kapitalist niteliğine vurgu yapılacaktır. Böylece komünist toplumun niteliğinin tartışılacağı kısımda, oradaki ilişkilerin nasıl bir zemine oturacağını görme şansı yakalanmış olacak.

5.3.1. Para, Özel Mülkiyet ve Emek: Bireylerin Dolaylı İlişkisi

İnsan eyleminin içeriği insanın bulunduğu koşullar itibariyle mümkün hale gelir. Yani insan eylemi koşullardan bağımsız değildir. Çalışma şekli, kullandığı araçlar, ibadetinin içeriği de buna dahildir. İnsanın yapmakta olduğu şey mevcut toplumun içinde anlam bulurken, yaptığı şeyin kendisi de bireyin diğer bireylerle olan ilişkisini

[478] Marx, **1844 El Yazmaları**, 109-110.
[479] Marx, **1844 El Yazmaları**, 77.

belirler. İmece usulüyle bir kuyu kazan birkaç insanın ilişkisi ortaklaşacılığı geliştirip bireyleri birbirisinin karşına "dostluk" ilişkisiyle konumlandırırken, ayın elemanının seçildiği bir iş yerinde bireyler birbirlerinin karşına "rakipler" olarak çıkacaktır.

O zaman mevcut maddi koşullar ve ekonomik üretim tarzı insanların da toplumda nasıl konumlanması gerektiğini şekillendirecektir. Ve hatta insanların duygularının kendisi ve niteliği de insanların, toplumsal olarak birbirleriyle nasıl konumlanmış olduklarına göre belirlenecek veya o koşullar tarafından koşullanacaktır. İş, gerçekleştirmekte olduğumuz yaşam bu üretim tarafından koşullanırken yaşamın kendisi de geçimimizi sağlama biçimimize göre belirlenir.

Paranın dolaşımda olduğu bir pazar ekonomisinde, bir markette veya bir tezgah başında bir satıcı olarak bireylerle ilişkimizi belirleyen şey, satmakta olduğumuz ürünümüzün karşılığını alacağımız parayla olan ilişkidir. İnsanlar ihtiyaçları için, para dolayımıyla bir araya gelmektedirler. Birikmiş emek ya da özel mülkiyet ve fiili emek koşullarıyla sınırladığı bu durumu Marx şöyle açıklar: "O halde para, şimdiye kadarki tüm ekonomik ilişkilerin, bireylerin birbirleriyle bireyler olarak değil, belirli koşullar altında kurdukları ilişkiler olduğunu gösterir. Bu koşullardan birinin ortadan kalkması durumunda ekonomik ilişki kesintiye uğrar."[480] Marx'a göre modern iktisatçıların kendileri de -örneğin Sismondi, Cherbuliez vb.- *assodation des individus* ile *assodation des capitaux*[481] birbirinin karşısına koyarlar. Çünkü özel mülkle yani sermayeyle emek ilişkisi birbirini belirleyen bir sürecin parçalarıdır. İş bölümünün varlığı işçiyi ve burjuvayı yarattığı gibi üretim sürecindeki bireylerin birbiriyle olan ilişkisini de belirleyecektir:

> "Öte yandan, bireylerin kendileri de tamamen iş bölümüne tabidirler, dolayısıyla birbirleriyle de tam bir bağımlık içindedirler. Özel mülkiyet, emek içinde, emeğe karşıt olduğu ölçüde ve birikim yapma zorunluluğundan doğar. Başlangıçta daha çok ortaklaşalık biçimine sahipken, gelişiminin ileriki aşamalarında giderek daha çok özel mülkiyetin modern biçimine bürünür. İş bölümü, en başından itibaren, çalışma koşullarının, aletlerin ve malzemenin bölünmesini, dolayısıyla, birikmiş sermayenin farklı mülk sahipleri arasında parçalanıp dağılmasını ve bunun sonucu olarak da emek ile sermayenin birbirinden ayrılmasını ve keza mülkiyetin çeşitli biçimlerinin birbirinden ayrılmasını içerir. iş bölümü geliştiği ve birikim arttığı ölçüde, bu bölünme de daha keskin bir gelişim gösterir. Emeğin kendisi, ancak bu parçalanmanın var olması koşuluyla var olabilir."[482]

O zaman burada Marx iki önemli olgu bırakıyor: Bu olgulardan birincisi üretici güçler, bireylerden bağımsız ve ayrı bir dünya gibi görünmektedirler. Çünkü bu

[480] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 69.
[481] i. assodation des individus (Fr.) - Bireylerin birliği. ii. assodation des capitaux (Fr.) - Sermayenin birliği.
[482] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 69.

bireyler ancak ekonomik ilişkiler bağlamında var olabilmektedirler ve bu üretici güçlere bu ilişki sayesinde hakim olabilmekte veya onlarla ilişkilenebilmektedirler. Diğer olgu ise ise üretici güçlerin, sadece özel mülkiyetin bir parçası olarak bireylerin onlara sahip olabileceği bir durumda var olabilmeleridir. Bir birey, ancak bir ekonomik ilişki içinde birey olabilmektedir ve bu üretici güçlere sahip olanlar ise bir özel mülkiyete sahip oldukları müddetçe bu üretici güçlere sahip olabilmektedirler. Böylece bireyler arasındaki ilişkiyi ve bireylerin üretim araçlarıyla olan ilişkisini belirleyen şey, mevcut ekonomik ilişkinin kendisi olmuş oluyor. Elbette ki bu sadece kapitalist üretim biçimine özgü değil, her dönemde insanlar üretim ilişkileri bağlamında bir ilişki içindeydiler fakat Marx'ın ısrarı daha önceki hiçbir dönemde üretici güçlerin, bireylerin birey olarak kendi aralarında kurdukları ekonomik ilişkiye böylesine kayıtsız kalan bir biçim almış olmadığı yönündedir; çünkü Marx'a göre, daha önceleri bireylerin ekonomik ilişkileri henüz sınırlı bir ilişkiydi.

Öte yandan bu üretici güçlerin karşısına, *ellerinden bu güçleri koparılıp alınmış ve bu nedenle tüm yaşamlarının gerçek içeriğinden yoksun kalmış, soyut bireyler haline gelmiş, ama tam da ancak bu yolla birbirleriyle birey olarak ilişki kurabilecekleri* bir konuma gelmiş bireylerin ezici çoğunluğunun dikildiğini görüyoruz.[483] Yani insanlar kapitalist üretim ilişkilerinde özel mülkiyet nedeniyle üretim araçlarını kaybetmiştir ve insanlar yaşamlarını devam ettirebilmek için bu üretim ilişkilerine bir işçi olarak eklemlenmiş, böylece de yaşamın kendisi bir iş olarak soyutlanmıştır. Bireyleri üretici güçlerle ve kendi varlıklarıyla hala ilintili tutan yegane bağ ise çalışmadır. Ama Marx'a göre çalışma,

> "Bireyler için öz-faaliyet görünüşünü tamamen kaybetmiştir ve bireylerin yaşamına, ancak onu dumura uğratarak varlık hakkı tanımıştır. Daha önceki devirlerde öz-faaliyet ve maddi yaşamın üretimi, bunların ayrı ayrı kişilere düşmesi ve bireylerin kendi sınırlılığı yüzünden maddi yaşamın üretimi öz-faaliyetin tali bir türü olarak görülmesi nedeniyle birbirinden ayrılırken, günümüzde bunlar birbirinden öylesine ayrılmış durumdadır ki, maddi yaşam amaç, maddi yaşamın üretilmesi, yani (öz-faaliyetin bugün için tek olası fakat -gördüğümüz gibi- negatif biçimi olan) çalışma ise araç olarak görünmektedir."[484]

Bundan dolayı iş bölümünün doğal olmayan yollarla bölünmüş bu hali, zorunlu çalışmanın insan-işçiyi yok eden boyutunun ortadan kaldırılması Marx'ın bir hedefidir. Bunun yolu keskin ve dayatmacı iş bölümünün ortadan kaldırılmasıdır. Klasik iktisatçılar; işbölümü, toplumun zenginliği ve inceliğini artırır, emeğin üretici

[483] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 70. Vurgu bize ait.
[484] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 69-70.

gücünü yükseltir derken gözden kaçırdıkları şey, bu durumun "işçiyi yoksullaştırıp ve bir makine derekesine indirgediği" gerçeğidir.[485]

Şimdi klasik iktisatçıların gözden kaçırmış olduğu bu iş bölümünü daha ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

5.3.2. İş Bölümü, Mülkiyet ve İnsan

İnsanın kendi geçim aracını üretiyor olmasının ilişkilerini de koşullandırdığına değinilmişti. Buna bir de iş bölümünü eklemek gerekiyor. Çünkü bir iş bölümünün olduğu toplumda herkesin ne iş yapacağı veya yapmayacağı da belirlenmiş olur. İş bölümünün gelişimi aşağıda daha ayrıntılı olarak tartışacağımız insanın hayvan veya kabile bilincini aşmasıyla başlar, Marx bu süreci şöyle açıklar:

> "Bu koyun ya da kabile bilinci, üretkenliğin büyümesi, ihtiyaçların artması ve bu ikisine temel oluşturan nüfusun çoğalmasıyla daha da gelişir ve yetkinleşir. Böylelikle, başlangıçta cinsel birleşme eylemindeki iş bölümünden başka bir şey olmayan, sonraları, doğal yatkınlıklar (bedensel güç vs.), ihtiyaçlar, tesadüfler vb.[486] sayesinde kendiliğinden veya 'doğallığında' ortaya çıkan iş bölümü gelişir. İş bölümü, ancak maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünme meydana geldiği andan itibaren gerçek anlamda iş bölümü halini alır."[487] [488]

İş bölümündeki çeşitli gelişim aşamaları Marx'a göre, bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; yani, işbölümünün mevcut durumu, aynı zamanda, emeğin maddesi, araç-gereçleri ve ürünü bakımından bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler.[489]

İlk başlardaki, aile içindeki doğal iş bölümüne dayanan iş bölümü, toplumun birbirinden ayrı ve birbirine karşıt aileler olarak bölünmesiyle farklı bir boyuta taşınır. Marx'a göre bu niceliksel olduğu kadar niteliksel olarak da işin ve onun ürünlerinin bölüşümüdür ve hatta eşitsiz bölüşümüdür çünkü bu süreç mülkiyeti içinde barındırmaya yol açar. Marx'ın dikkat çektiği nokta da şurasıdır: Bu iş bölüşümü, rüşeym halini kadının ve çocukların evin erkeğinin kölesi olduğu aile içinde gördüğümüz mülkiyeti de içinde barındırır. Aile içindeki bu çok kaba, gizli kölelik ilk mülkiyettir ve bu hali bile modern iktisatçıların mülkiyeti; başkalarının işgücü üzerinden hak sahibi olmak olarak tarif etmeleriyle de uyuşur.[490] Zaten

---

[485] Marx, **1844 El Yazmaları**, 24.
[486] Marx'ın el yazmasında üstü çizili not: İnsanların bilinci, gerçek tarihsel gelişmenin akışı içinde gelişir.
[487] Marx'ın el yazmasında üstü çizili not: İdeologların ilk örneği *rahipler*, aynı döneme rastlar.
[488] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38.
[489] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 31.
[490] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 39.

Marx'a göre mülkiyet ve iş bölümü özdeş ifadelerdir: "Birinde faaliyet bağlamında söylenen şey, ötekinde faaliyetin ürünü bağlamında söylenmektedir."[491]

Marx'a göre bir ulus içindeki iş bölümü, öncelikle tarımsal emeğin, ticari ve sınai emekten ayrılmasına neden olur. Bunu kent ve kır arasındaki ayrım takip eder. İş bölümünün daha da gelişmesi ticari emekle sınai emeği ayırır. Aynı zamanda,

> "Bu çeşitli alanların kendi içindeki iş bölümü nedeniyle, belirli iş kollarında birlikte çalışan bireyler arasında yeni görev bölüşümleri ortaya çıkar. Bu insan gruplarının birbirleri karşısındaki konumları, tarımda, sanayide ve ticarette işin örgütlenme tarzı (ataerkillik, kölecilik, kastlar, sınıflar) tarafından belirlenir. Bu aynı koşullar (daha gelişkin bir ekonomik ilişki söz konusu olduğunda), farklı ulusların kendi aralarındaki ilişkilerde de görülür."[492]

Dolayısıyla iş ve üretim biçimi kişinin hangi konumla o toplumda bulunmasını da belirlemiş oluyor. İnsan ilişkileri; köleci toplumda; köle-efendi, feodal toplumda; serf-feodal beyi, kapitalist toplumda; işçi-sermayedar olarak karşımıza çıkacaktır.

İş bölümünün başladığı ama mülkiyetin hala topluluk mülkiyeti olarak gerçekleştiği toplumlarda, belirli insan pratikleri söz konusuyken, örneğin günün belirli zamanında avcılık geri kalan zamandaysa dinlenme vb. gibi, kapitalist toplumdaysa günün uzunca bir bölümünü kaplayan çalışma süresi ve mülkiyetin aile mülkiyeti veya özel mülkiyet biçimini alması gibi farklılaşma insanın toplumsal yaşamıyla birlikte kendi özel yaşamını da belirlemektedir. Marx durumu şöyle ele alır:

> "Yani şu olgu söz konusudur: Belirli bir üretici etkinlikte bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içine girerler. Ampirik gözlem, her ayrı örnekte, toplumsal ve siyasal yapının üretimle olan ilişkisini ampirik olarak ve herhangi bir aldatmacaya ve kurguya başvurmaksızın ortaya koymak zorundadır. Toplumsal yapı ve devlet daima belirli insanların yaşam süreçlerinden doğup gelişir; fakat bu bireyler, kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, gerçek, yani eylemde bulunan, maddi üretim yapan bireylerdir; dolayısıyla, kendi iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlamalar, ön kabuller ve koşullar altında çalışan bireylerdir."[493]

Burada gözden kaçmaması gereken husus, insanın bir iş yapıyor olması değil; asıl mesele insanın belirli maddi kısıtlamalarla birlikte, işin hiçbir şekilde onu gerçekleştirenler tarafından belirlenememesi gerçeğidir. Bu tür bir iş ilişkisinin alternatifi olan sistem biraz aşağıda tartışmaya açılacak. Ama öncesinde maddi koşulların insanların ilişkilerindeki etkisine tekrar dönmek gerekiyor. Marx maddi ilişkiler ile insanlar arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır?

> "Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. Tasavvur, düşünme, insanlar arasındaki zihinsel ilişkiler, bu aşamada hala onların maddi davranışlarının

[491] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 39.
[492] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 31.
[493] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 34.

> dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, hukuki, ahlaki, dini, metafizik vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üretenler insanların kendileridir;[494] yani, üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen -en ileri biçimlere varıncaya kadar- maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek, aktif insanlardır. Bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlığı da onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojilerde insanlar ve onların ilişkileri bir *camera obscura*'daki gibi baş aşağı duruyor görünüyorsa, bu olgu da, tıpkı nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir."[495]

Antik Yunan'daki insanlığın kafasında lüks bir otomobile sahip olmak yoktu. Veya hiç deve görmemiş bir toplumun bir deve ağılı yapması imkansızdır. Yahut ortaçağ köylüsüne sınırsız mülk biriktirmekten bahsedilse ne kadar tuhaf karşılanacaktı ya da hiçbir din uzay çağında veya kendi çağının dışında yaşayacak olan bir topluma dair kurallar veya bir yaşam biçimi kurmaz. Her din kendi içinden çıktığı topluma, kendi içinde bulunduğu koşullar tarafından doğan kurallar getirmiştir. İşte Marx'ın yukarıda andığımız pasajı buraya tekabül etmektedir.

Marx'ın insan algısını diğer düşünürlerden farklı kılan önemli bir yan yukarıdaki pasajda geçen; "bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlığı da onların gerçek yaşam süreçleridir" yönündeki çıkarımlarına dayanan insan tahayyülüdür. Böylece, kendi yaşam koşulları tarafından koşullandırılırken, bu koşulları aşabilen veya bu koşulları kendi bilinci haline getiren etkin bir insan anlayışı ortaya çıkmış oluyor. Varlığı mevcut yaşam süreçlerine bağlı insanlık, yeni bir insan tahayyül ediyorsa öncelikle insanları var eden bu koşulların ortadan kaldırılmasını tartışmak zorundadır.

İş bölümünün varlığı, modern sanayi ile öncesindeki üretim tarzı açısından bir farklılık ortaya çıkarmaz. Tek fark işçinin yine nitelik değiştirmiş olmasıdır. İfade ediş biçimi farklı olsa da içeriği aynıdır. Kapitalist iş bölümünde de, öncekinde de temel hedef kazançtır. Bu yönüyle bu amacı gerçekleştirmek için işçi gerektiğinde disipline edilecek gerektiğinde de köleleştirilecektir:

> "Modern sanayi ataerkil ustanın küçük işliğini sanayi sermayecisinin büyük fabrikasına dönüştürmüştür. Fabrikaya doldurulan işçi kitleleri askerler gibi örgütlenmiştir. Onlar sanayi ordusunun rütbesiz askerleri olarak tam bir subaylar ve astsubaylar hiyerarşisinin denetimi altına alınmışlardır. Onlar yalnızca burjuvazinin, burjuva devletinin köleleri olmakla kalmazlar, her gün, her saat makineler, ustabaşı ve en çok da tek tek imalatçı burjuvaların kendileri

[494] Buraya eklenen metnin devamı niteliğinde, İngilizce basımda yer alan el yazmasında üzeri çizili pasaj şöyledir: Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üretenler, insanların kendileridir; bunlar, tam olarak, maddi yaşamlarının üretim tarzı tarafından, maddi ilişkileri ve bu ilişkilerin toplumsal ve siyasal yapı içindeki daha ileri gelişimi tarafından koşullanan insanlardır.
[495] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 34-35.

> tarafından köleleştirilirler. Bu zorbalık, amacının kazanç olduğunu ne kadar açık bir biçimde ortaya koyarsa o kadar aşağılık, o kadar tiksindirici, o kadar dayanılmaz olur."[496]

İş bölümü, insanın işiyle olan ilişkisini verili, sabit bir konuma getirir. İnsanın kendi etkinliği tarafından ele geçirilmesi olarak yaşanan bu süreci Marx şöyle açıklamaktadır: İş bölümü bize;

> "İnsanlar doğal toplum içinde bulundukları sürece, yani özel ve ortak çıkar arasındaki bölünme mevcut olduğu sürece, yani faaliyetin gönüllü olarak değil de doğal haliyle bölünmüş olduğu sürece; insanın kendi eyleminin, kendisine yabancı, karşısına dikilen bir güç haline geldiğinin ve ona egemen olacağı yerde kendisini boyunduruk altına aldığının ilk örneğini sunar."[497]

Çünkü kendi geçimini üretim üzerinden kazanmak zorundadır insanlar. Ve üretim araçlarının özel mülk olarak ele geçirildiği bir toplumda, işçi üretim araçlarına eklemlenen bir ek "araç"tır. Bu yönüyle işçi etkinliği tarafından boyunduruk altına alınmıştır. Hem işi yapmak zorunda olduğu için hem de işi kendisinin dışında planlandığı gibi yapmak zorunda olduğu için. Böylece iş bölümü kendisiyle birlikte o işin gereklerini yerine getirmek zorunda olan insan için zorlama bir etkinlik haline dönmüş olur. Marx'a göre, bunun yanı sıra, tek tek bireylerin ya da ailenin çıkarları ile birbirleriyle ilişki içinde bulunan tüm bireylerin ortaklaşa çıkarları arasındaki çelişkiyi de içerir. Öyle ki bu ortaklaşa çıkar, yalnızca tasavvurda "genel çıkar" olarak değil, aksine öncelikle gerçeklik içinde, işin bölüştürüldüğü bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık biçiminde ortaya çıkar.

Bu duruma yönelik Marx'ın getirdiği alternatif, özgürlük başlığı alında tartışmaya açılacaktır.

5.3.3. Meta, Fetişizm ve İnsan

Marx'a göre kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, "muazzam bir meta yığını" olarak görünür.[498] Meta ilk önce çeşitli kullanımlara bağlı olarak, insan ihtiyaçlarını gideren bir dışsal nesnedir. Bir şeyin yararlılığı ise, onu kullanım değeri haline getirir. Ne var ki bu yararlılık Marx için, havada duran bir şey değildir. Meta, cisminin özellikleriyle belirlendiğinden, o olmadan var olamaz.[499]

Marx'a göre bir meta, ilk bakışta, kolayca anlaşılan sıradan bir şey gibi görünür. "İster sahip bulunduğu özelliklerle insan ihtiyaçlarını karşılaması, isterse bu özellikleri yalnızca insan emeğinin ürünü olarak kazanması açısından ele alalım,

---

[496] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 28.
[497] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 41.
[498] Marx, **Kapital, c. 1,** 49.
[499] Marx, **Kapital, c. 1,** 50.

meta, bir kullanım değeri olduğu sürece, onda hiçbir esrarengiz yan bulunmaz."[500] Marx'ın buradaki kastı metanın basit bir nesne olma durumudur. İnsanın, kendi faaliyeti aracılığıyla, doğadaki maddelerin biçimlerini kendisi için yararlı olacak şekilde değiştirmesinde olduğu gibi. Bu durumu şöyle örneklendirir: Tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur. Ama masa, yine bir tahta, sıradan bir doğal şey olarak kalır. Marx'a göre bu "şey" meta kisvesine bürünür bürünmez:

> "Doğal bir şey olmaktan çıkar, duyularla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır."[501]

Bu durumun asıl sorumlusu kapitalist üretim biçimi ve ona denk düşen kapitalist mübadele biçimidir. Çünkü bu sistem insanlar arasındaki ilişkiyi tek bir ilişkiye mübadele ilişkisine indirgemiştir. *Komünist Manifesto*'da da tespit ettiği üzere:

> "Burjuvazi, hakimiyeti ele geçirdiği her yerde, tüm feodal, ataerkil ve kırsal yaşama özgü ilişkilere son vermiştir. İnsanı 'doğal efendileri'ne bağlı kılan çapraşık feodal bağları acımasızca kesip atmış, insanla insan arasında katıksız çıkardan, katı 'nakit ödeme'den başka bir bağ bırakmamıştır. Dini bağnazlığın, soylu tutkuların, küçük burjuva duygusallığın en ulu coşkunluklarını bencil çıkarcılığın buzlu sularında boğmuştur. İnsanın kişisel değerini değişim değerine dönüştürmüş ve onca kazanılmış, geri alınmaz özgürlüğün yerine o tek, vicdansız özgürlüğü, serbest ticareti geçirmiştir. Sözün kısası, dinsel ve siyasal yanılsamaların peçesi ardına gizlenen sömürünün yerine açık, çırılçıplak, utanmasız, dolaysız, acımasız sömürüyü geçirmiştir."[502]

Çünkü meta, insanın ihtiyacını karşılayan "ürün" olarak yalın nesne boyutundadır. Ama bu nesne kapitalist mübadele sisteminde dolaşıma sokulduğunda karşısında bir sürü nesne bulur ama aynı zamanda kendisine eşitlenmiş nesneler. Çünkü bir sistemde üretilen bütün nesneler birbirlerinin karşısına bir meta değeri olarak çıkmaktadır. Bununla ne kastedilmektedir? Marx'ın başka bir metninde verdiği örnek üzerinden bu durum açıklanmaya çalışılacak olursa;

> "Londra'nın en hareketli sokaklarında mağazalar birbirine sıkışmış durumda sıralanırlar, onların görmeyen cam gözlerinin gerisinde evrenin bütün zenginlikleri, Hint Şalları, Amerikan tabancaları, Çin porselenleri, Paris korseleri, Rusya Kürkleri ve Tropiklerin baharatı serilip gider. Ama bunca ülke görmüş olan bu malların hepsi, kısa ve özlü £., s., d.[503] harflerinin izlediği rakamların kazılı olduğu beyazımsı etiketleri alın yazısı gibi üzerlerinde taşırlar. Dolaşımda kendini gösteren metanın sunduğu görünüm budur."[504]

---

[500] Marx, **Kapital, c. 1,** 81.
[501] Marx, **Kapital, c. 1,** 81.
[502] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 24. (Çeviri büyük oranda değiştirilmiştir.) Karşılaştırma için bkz.: Marx, Engels, **Manifest der Kommunistischen Partei**, (Lausanne: MetaLibri, 2008), 35.
[503] sterlin, şilin, peni.
[504] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 113.

Böylece meta, dolaşım sürecinde başka bir değere indirgenmiş, bununla birlikte de kendinden soyutlanmış olur. Bundan dolayı insanın elinin ürünleri olan metalar kendine ait bağımsız bir dünyaya sahipmiş gibi görünürler. Bu mübadele biçimi insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini almasına rağmen Marx'a göre bu, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Marx, bu durumu din dünyasının sisli bölgesine yükselerek örneklendirebileceğimizi söyler. Dinler dünyasında, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İşte metaların dolaşıma girdiği durum da insan tarafından buna benzer biçimde algılanır. İnsan elinin ürünleri olarak değil başka bir bağımsızlık olarak görünürler. Bundan dolayı Marx, "emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm" adını verir.[505] Veya bir başka yerde de şöyle der "metalar dünyasına yapışan fetişizmin ya da emeğin toplumsal niteliklerinin nesnel görünümü..."[506] Bir başka yerde de şöyle nitelendirir; "...burjuva ekonomi politiğine özgü fetişizm de, yani toplumsal üretim sürecinde şeylerin üzerine damga gibi vurulan toplumsal, ekonomik karakteri, doğal, bu şeylerin maddi doğalarından kaynaklanan bir karaktere dönüştüren fetişizm de..."[507]

Fakat şunu hatırda tutmak gerekiyor, insana bağımsızmış gibi görünen "metalar dünyasının bu fetiş karakteri, meta üreten emeğin kendine özgü toplumsal karakterinden kaynaklanmaktadır."[508]

Peki, meta biçimini alınca emek ürününü, bu anlaşılmaz karaktere büründüren şey nedir? Marx'ın meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe:

> "İnsanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de, şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir. Emek ürünlerinin metalar, yani duyusal olarak algılanamaz ya da toplumsal şeyler haline gelmesinin nedeni işte budur."[509]

Diyerek yanıtlar. Emek ürünleri... aslında kullanım nesneleri olarak bu fetiş boyutunu kazanmazlar. Ama mübadele sürecine girmesi onlara fetiş karakterini

[505] Marx, **Kapital, c. 1,** 83.
[506] Marx, **Kapital, c. 1,** 91.
[507] Marx, **Kapital, c. 2,** 219.
[508] Marx, **Kapital, c. 1,** 83.
[509] Marx, **Kapital, c. 1,** 82.

kazandırır. Emek ürünlerinin mübadelesi aynı zamanda toplumsal ilişkinin niteliğini de görünür hale sokmaktadır.

> "Kullanım nesneleri, genel olarak, yalnızca, birbirlerinden bağımsız olarak harcanan kişisel emeklerin ürünleri oldukları için, metalar haline gelir. Bu kişisel emeklerin bütünü, toplumsal toplam emeği oluşturur. Üreticiler arasındaki toplumsal ilişki, ancak bunların emek ürünlerinin mübadelesi yoluyla kurulduğundan, kişisel emeklerinin özgül toplumsal nitelikleri de ancak bu mübadele ile kendilerini gösterir."[510]

Marx bu durumun üzerinde özenle durur. Çünkü aslında ortaya konulan şey kişisel emektir. Ama kişisel emekler bir araya gelerek toplumsal bir nitelik kazanmaktadır. Marx'ın daha doğru bir ifadesiyle; "kişisel emekler gerçekte kendilerini ancak toplam toplumsal emeğin üyeleri olarak, emek ürünleri ve bunlar aracılığıyla da üreticiler arasında kurulan mübadele ilişkileriyle ortaya koyar."[511] Bundan dolayı, kişilerin ilişkisi veya kişilerin kendi ilişkileri meta boyutuna taşınmış ve tersine dönmüştür. Yani, "kendi emek ürünlerinin toplumsal ilişkileri, üreticilere, oldukları gibi, yani emek harcayan kişilerin kendi aralarındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak değil, aksine, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür." [512] Böylece bir kapitalist üretim biçiminin egemen olduğu bir toplumdaki ilişkiler dolaylı insan ilişkileri niteliğine bürünmüş olur. Metaların birbiriyle gerçek ilişkisi, Marx'a göre onların değişim sürecidir. Bu da Marx tarafından bireylerin birbirinden bağımsız olarak girdiği bir toplumsal süreç olarak nitelendirilir, "ama bireyler, buna ancak metaların sahipleri olarak girerler; bireylerin karşılıklı varlığı, metaların varlığıdır ve onlar böylelikle, gerçekte, ancak değişim sürecinin bilinçli destekleri gibi görünürler."[513]

O zaman ilişkisinde insan, kendisini metaa temsil ettirmektedir veya meta kişinin yerini almıştır denilebilir. Dolayısıyla da insanların toplumsal ilişkilerinin de kendilerinden soyutlanmış olduğu söylenebilir.

> "Mübadelede bulunanların kendi toplumsal hareketleri, onlar için, şeylerin bir hareketi biçimine sahiptir ve şeyleri denetlemek yerine, onlar tarafından denetlenirler. Birbirlerinden bağımsız olarak yürütülen, ama toplumsal iş bölümünün kendiliğinden gelişen üyeleri olarak her açıdan birbirlerine bağımlı olan kişisel emekler, sürekli olarak, orantılı toplumsal ölçülerine indirgenmek zorundadır; bunun nedeni, rastlantısal ve sürekli olarak dalgalanan mübadele ilişkilerinde, kendi ürünlerinin, üretilmeleri için toplumsal olarak gerekli olan emek-zamanı, düzenleyici doğa yasası olarak, yerçekimi yasasının bir insanın evini kafasının üzerine yıkarken yaptığı gibi, zorla kabul ettirmesidir..."[514]

---

[510] Marx, **Kapital, c. 1,** 83
[511] Marx, **Kapital, c. 1,** 83
[512] Marx, **Kapital, c. 1,** 83.
[513] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 60.
[514] Marx, **Kapital, c. 1,** 85.

Öyleyse metanın fetiş karakteri insanı ele geçirmiştir denilebilir. Veya insan anca meta aracılığıyla kişi haline gelebilmektedir.[515] Marx, metanın bu fetiş karakterini analiz ederek toplumun dini ve zihinsel alanına da ulaşır. Marx'a göre, üreticilerin genel toplumsal üretim ilişkilerinin temelinde, kendi ürünlerini, metalar, dolayısıyla da değerler olarak görmelerinin ve bu nesnel biçim altında kendi bireysel emekleri arasında eşit insan emekleri olarak ilişki kurmalarının bulunduğu, meta üreticilerinden oluşan bir toplum için en uygun din biçiminin, soyut insan emeği kültüne sahip olan Hristiyanlık ve özellikle onun burjuva gelişiminin ürünleri olan Protestanlık, deizm vb.dir.[516] Aynı şekilde Marx, Eski Asya, Antik vb. üretim tarzlarında, ürünün metaa dönüşmesi ve dolayısıyla insanın meta üreticisi olarak varlığının, ikincil bir role sahip olduğunu; bununla beraber, toplulukların çöküş aşamasına girmeleri ölçüsünde, bu rolün öneminin de arttığını tespit eder.

Marx'a göre, bu eski üretim organizmaları, burjuva üretim organizmasından çok daha basit ve saydamdır. Bunların varlık koşulları, "emeğin üretkenliğinin düşük gelişme düzeyi ve insanların maddi yaşam süreçlerindeki ve dolayısıyla birbirleriyle ve doğayla ilişkilerinin bu gelişme düzeyine uygun gelen darlığıdır. Bu gerçek darlığın tinsel yansıması eski doğa ve halk dinleridir."[517] Böylece Marx, metanın aldığı rolle birlikte insanların dinsel algılarının daha genel anlamda düşüncelerinin de onlara uygun hale geldiklerini tespit eder.

Peki, Marx, insanın bu durumdan nasıl kurtulacağını düşünür? Marx'a göre gerçek dünyanın dinsel yansıması, her durumda, ancak, gündelik yaşamdaki pratik ilişkiler, insanlara, kendi aralarında ve kendileriyle doğa arasında gözle görülür akla uygun ilişkiler sunmaya başladığında ortadan kalkabilir.[518] Buna göre; Toplumsal yaşam süreci, yani maddi üretim süreci, üzerindeki mistik sis örtüsünden, ancak:

---

[515] Buradaki kasıt, tabi ki metanın kendi başına bir değere sahip olduğu anlamı değildir. "Metalar piyasaya kendi başlarına gidemez ve kendi kendilerini mübadele edemez. Dolayısıyla, bunların ellerinden tutan kimseleri, yani meta sahiplerini de tanımamız gerekir. Metalar şeylerdir ve bundan ötürü insanlar karşısında direnme güçleri yoktur. Gerektiği zaman, insan zor kullanabilir, diğer bir deyimle, bunları alabilir. Bu şeyleri meta olarak birbirlerinin karşısına çıkarmak için, bunları ellerinin altında bulunduran kimselerin birbirlerinin karşısında iradeleri bu şeylerde tezahür eden kişiler olarak yer almaları gerekir; böylece, biri ancak diğerinin iradesiyle, yani her biri ancak her iki tarafın katıldığı bir irade beyanıyla, kendi metasını elinden çıkararak yabancı metanın sahipliğini elde eder." (Marx, **Kapital, c. 1,** 93. **)**. Dikkat edilmesi gereken, bireylerin ancak metaların sahibi olarak birbirlerinin karşısında bulunabilmeleridir. Elinde metası olmayan bu mübadele oyunundan kovulur.
[516] Marx, **Kapital, c. 1,** 88.
[517] Marx, **Kapital, c. 1,** 89
[518] Marx, **Kapital, c. 1,** 89.

> "Özgürce bir araya gelmiş insanların ürünü olarak, onların bilinçli planlı denetimleri altına girdiğinde sıyrılabilir. Ama bu da, toplumun maddi bir temelini ya da kendileri de yine uzun ve ıstıraplı bir gelişim tarihinin kendiliğinden ortaya çıkan ürünleri olan bir dizi maddi varlık koşulunu gerektirir."[519]

Böylece insanın kurtulmasını Marx, özgürce bir araya gelmiş insanların oluşturduğu bir toplumda bulunabileceğini söylemiş olur.

5.4. Doğa ve İnsan

Çalışmanın Marx için insanın kendini ortaya koyma anlamını taşıdığı söylenmişti. Şimdi bu durumu biraz daha, çalışmanın ve insanın doğayla olan ilişkisini de göz önünde bulundurarak açmaya çalışalım. Hatırlanacağı üzere yukarıda Marx'ın yabancılaşmış çalışma sürecinde insan, kendini yabancılaşmış biçimde ortaya koymuş olsa da antropolojik doğasını ortaya çıkarmış olur, dediğinden bahsedilmişti. Şimdi bu durumun doğayla bağı da gözetilerek ayrıntılı bir açıklamasını yapalım.

5.4.1. Çalışma, Doğa ve İnsan: Kendi Doğasını Değiştiren İnsan

İnsan evrensel bir varlıktır. Doğada eylemde bulunur. Doğada hazır bulduğu doğanın ürününü işlenmiş doğa ürününe çevirir. Bu süreç insanın aynı zamanda kendini ortaya koyma biçimidir de. Bu biçim insanın kendinde yatan güçleri ortaya koyma girişimidir. Marx'a göre bu tür bir eylem veya çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki gerçekleşen bir süreçtir. Ayrıca bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Yani insan "doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir."[520] Böylece insan doğanın üzerinde etkide bulunur. Bu etkinlik belirttiğimiz gibi bir evrensellik içinde gerçekleşir. Marx'ın evrensellikten kastı şudur: İnsanın doğada hazır bulduğu nesneleri, karşısında ne şekilde var olurlarsa olsunlar, besin, ısı, giyim, konut v.b. biçimine büründürebilir ve insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar. Böylece Marx'a göre, bütün doğayı kendi organik olmayan bedeni kılan bu süreç, insanın kendini evrensellikle ortaya koymasıdır. Çünkü doğa i. Dolaysız yaşam aracıdır; ii. Yaşama-etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır; iii. Doğa insanın organik olmayan bedenidir;

[519] Marx, **Kapital, c. 1,** 89.
[520] Marx, **Kapital, c.1**, 181-182**.**

iv. Yani insan bedeninin kendisi olmayan doğa.[521] Ayrıca Marx'a göre insan doğayı kullanarak yaşar. Dolayısıyla doğa onun bedenidir ve ölmemek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. Tüm bu durum bizi şuraya götürür: "İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır."[522]

Diğer taraftan doğa, duygusal dış dünyadır. Ve bu dünya olmadıkça insan olarak işçi hiçbir şey yaratamaz. Marx'a göre doğa, işçinin emeğinin üzerinde gerçekleştiği, üzerinde etkin olduğu gereçtir; işçi doğadan ve doğa yoluyla üretir. Ancak doğa emeğe yaşama araçları sağladığı gibi -çünkü üzerinde çalışacak nesneler olmadıkça emek yaşayamaz- daha sınırlı anlamıyla yaşama araçlarını da sağlar -yani, işçinin kendisinin fiziksel beslenmesi için gerekli araçları.[523] İnsan, hayvandan farklı olarak doğada hazır bulduğu nesneyi kendi etkinliğine katar, onu, kendi üretken sürecinden geçirerek kendi kullanımına sunar. Doğada hazır bulduğu ürüne etki ederek onu kendi ürünü haline getirir. Bu etki Marx için sıradan bir etki olarak sadece doğadaki nesneyi değiştirme etkisi olarak algılanmaz. Çünkü insan "kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır."[524] Böylece insan doğadaki ürünü kendi etkinliğine katarken kendi varlığını da değiştirir.

Burada Marx, emeğin hayvanları hatırlatan ilk içgüdüsel biçimleri üzerinde durmaz. Çünkü ona göre "işçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya geldiği evre ile insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığı yer alır."[525] Yani Marx, emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçim olarak ele alır. Çünkü insanın doğa karşısında faaliyette bulunması onun aynı zamanda doğasını ortaya çıkarmasına da neden olur. Hayvan doğrudan kendi doğasından hareketle eylemde bulunuyorken, insan kendi doğasını, doğada ortaya çıkarır. Böylece hayvandan farklı olarak insan, kendi doğasını kuran bir varlık olarak düşünülür. Bu durum türsel varlık başlığında tekrar gündeme gelecek ve daha ayrıntılı bir açıklaması yapılacak. Ayrıca insanın

[521] Marx, **1844 El Yazmaları**, 80.
[522] Marx, **1844 El Yazmaları**, 80.
[523] Marx, **1844 El Yazmaları**, 76.
[524] Marx, **Kapital, c.1,** 182.
[525] Marx, **Kapital, c.1,** 182.

tarihsel bir doğaya sahip olduğu yönündeki iddia da burayla ilintili olarak ele alınacaktır. Burayla bağlantılı tartışma bu bölümün son başlığını oluşturacak.

İnsanın çalışmayla kendi doğasını ortaya koyduğu söylenmiş oldu. Peki, bu durum nasıl ortaya çıkar? Hatırlanacağı gibi bir önceki bölümde üretici güçlerden bahsedilmişti. İnsanın çalışma faaliyetinin koşulları, sonra onun prangaları olarak görülen çeşitli koşullar, tarihsel gelişim süreci içinde birbirleriyle bağlantılı bir ekonomik ilişki oluştur. Bu bağ ayak bağı haline gelmiş eski ekonomik ilişki biçiminin yerine, daha gelişkin üretici güçlerin geçmesiyle oluşur ve zamanla ihtiyaçlar bağlamında değişikliğe uğratılır. İşte Marx, bu durumu bireylerin daha ileri bir öz-faaliyet türüne karşılık gelen bir yenisinin geçmesi olarak görür. Ayrıca "bu yeni biçim de *a son tour*[526] yine ayak bağı haline gelerek yerini bir başkasına bırakır. Bu koşullar, her aşamada, üretici güçlerin eşzamanlı gelişimine tekabül ettiğinden, onların tarihi aynı zamanda her yeni nesil tarafından devralınan gelişme halindeki üretici güçlerin, dolayısıyla da bireylerin kendi güçlerinin gelişim tarihidir." [527] Böylece Marx, insan, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirip, doğa üzerinde etkide bulunup onları değiştirirken, kendi doğasını da değiştirir, dediğinde bu noktaya dikkat çeker: İnsan tarihte kendi doğasını kurarak ilerler. Onun faaliyeti aynı zamanda kendi doğasından kaynaklanır ve aynı zamanda kendi doğasını ortaya koyma biçiminden oluşur.

Ayrıca Marx bir noktaya daha dikkat çeker. İnsan çalışma sürecinde etkin bir varlık olarak kendini sergiler. Diğer taraftan kendisini de, yukarıda dikkat çektiğimiz gibi, bu süreç içerisinde ortaya koyar. İnsan emeği bu süreç içerisinde etkin bir haldedir ve bu etkinlik mistik düşüncelerle ilişkilendirilemez. Bu etkinlik insanın kendini hayvan durumunun üstüne yükseltmesiyle gerçekleşmiştir ve aynı zamanda bu durum insanın hayvan doğasını aşmasına da yardımcı olmuştur. Çalışma tek başına bir ihtiyaç giderimidir fakat birileri birilerinin yerine çalışmaya başladığı an bu durumun değişmiş olduğuna dikkat etmek gerekir. Çalışma bir ihtiyaç giderimidir:

> "Ancak bu, bir kimsenin kendi varlığı için gereken çalışmayı kendi sırtından başkasının sırtına yüklemesini önleyecek hiçbir mutlak doğal engel olmadığı biçiminde, çok genel bir anlamda alınmalıdır; örneğin, bir kimseyi, kendisini doyurmak için, bir başka insanı yemekten alıkoyacak mutlak doğal engellerin olmaması gibi. [528] Emeğin bu kendiliğinden gelişen

[526] a son tour (Fransızca) - sırası gelince.
[527] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 73.
[528] Marx'ın dipnotu: Yakın geçmişte yapılan bir hesaplamaya göre, yalnızca yeryüzünün keşfedilmiş kısımlarında henüz en azından dört milyon yamyam yaşamaktadır.

> üretkenliği, hiçbir biçimde, orada burada görüldüğü gibi, mistik düşüncelerle ilişkilendirilmemelidir. Ancak insanların kendilerini başlangıçtaki hayvan durumlarının üstüne yükseltmelerinden ve dolayısıyla emeklerini belli bir derecede toplumsallaştırmalarından sonradır ki, bir kimsenin artık emeğinin bir başkasının varoluş koşulu haline geldiği durumlar doğmuştur."[529]

Marx'ın temel itirazlarından birisi işte burayadır: Bazı insanların kendi geçimini başka insanların sırtına yüklemesine.

5.4.2. Doğa, Bilinç ve İnsan

Hayvanlar kendilerini doğaya uydurmak zorundadır. Kendi varlıklarını aşma gücü sınırlıdır. Varlıklarını doğrudan doğaya eklemleyerek var olurlar. Bu, elbette doğaya dair bir bilinç geliştirmedikleri anlamına gelmez. Hayvanlarında doğa karşısında bir bilinç geliştirdiklerini ve bu bilinçleriyle var olduklarını bilmek gerekir. Hayvanın kendini bu var etme biçimi, insan için de aynıdır. Yani insan da doğa karşısında hayvani bir bilince sahiptir.

İnsanın sırf yaşamsal hali, hayvansal halden pek de farklı değildir. Ama insanı hayvandan farklı kılan birçok nokta vardır. Örneğin dil insanı diğer hayvanlardan ayıran önemli bir pratiktir. Marx da bu noktaya dikkat çeker:

> "Dil, bilinç kadar eskidir. Dil, öteki insanlar için var olduğu gibi benim için de var olan pratik, gerçek bilinçtir. Dil, tıpkı bilinç gibi yalnızca başka insanlarla temas kurma ihtiyacından ve zorunluluğundan doğar (çevremle olan ilişkim, bilincimdir.). Bir ilişki mevcut ise, benim için mevcuttur; hayvan hiçbir şeye hiçbir 'tutum' almaz. Başkalarıyla olan ilişkisi, hayvan için ilişki olarak mevcut değildir. Bu nedenle bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insanlar var olduğu sürece de toplumsal bir ürün olarak kalır."[530]

Dolayısıyla insan, toplumsal ilişkilerden bir bilinç geliştiren ve bu bilinç ise, insanın yapmakta olduğu bir işe veya doğada hazır bulduğu bir duruma karşı "tutum" almasına imkan sağlayan yönüyle hayvansal bilinçten ayrılan bir niteliğe sahiptir.

İnsanın "bir tutum alabilmesi" veya "yaptığı işi yadsıyabilme kabiliyeti" bu çalışmanın önemli bir tartışma konusunu oluşturacak fakat öncesinde yarım bırakılmış konunun tamamlanması yerinde olacaktır.

Marx'a göre insanın bilinci, başlangıçta yalnızca en yakın duyusal çevresine aittir. Kendi kendinin bilincine varan veya varmakta olan bireyin kendi dışında bulunan kişilere ve şeylerle olan sınırlı bağlantısına dair bilinçtir. Bu bilinci Marx doğa dini olarak tanımlayacak ve şöyle açıklayacaktır: "Başlangıçta insanın karşısına tamamen yabancı, mutlak ve karşı konulamaz bir güç olarak çıkan, insanların tamamen

---

[529] Marx, **Kapital**, **c.1**, 488-489.
[530] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38. Parantez içindeki cümlenin el yazmasında Marx-Engels tarafından üzeri çizilmiştir.

hayvani bir tutum aldığı ve tıpkı hayvanlar gibi etkisi altına girdiği doğaya dair bilinçtir. Yani, doğaya dair salt hayvani bir bilinçtir (doğa dini)."[531]

Peki, doğa dini derken neyi kastetmektedir? Marx'ın yöntemini tartışırken, onun tarihin başlangıcını insanların ilk eylemde bulunmalarıyla başlattığı söylenmişti. İşte buradaki doğa dini kavramsallaştırmasından kasıt, doğanın tarih tarafından değişikliğe uğratılmadığı bir dönemde ve bunun yanı sıra doğayla insanın özdeş olduğu bir dönemin bilincini nitelemektedir. İnsan da hayvan gibi doğayla özdeştir.

> "Burada hemen şunu görmekteyiz: Bu doğa dini ya da doğa karşısındaki bu belirli tutumu belirleyen toplum biçimidir ve vice versa.[532] Her yerde olduğu gibi burada da doğa ile insan özdeşliği, insanların doğa karşısındaki sınırlı tutumunun birbirlerine karşı sınırlı tutumlarını, birbirleri karşısındaki sınırlı tutumlarının da insanın doğayla sınırlı ilişkisini belirlemesi biçiminde kendini gösterir. Çünkü doğa henüz, tarih tarafından neredeyse hiç değişikliğe uğratılmamıştır."[533]

Öte yandan, Marx'a göre insanın çevresindeki diğer bireylerle ilişki kurması gerektiğinin bilinci, toplum içinde yaşadığına dair bilincin başlangıcıdır. Ayrıca bu başlangıç, bu aşamada, "toplumsal yaşamın kendisi kadar hayvanidir; basit bir sürü bilincidir ve bu noktada insanı hayvandan ayıran tek şey, içgüdüsünün yerini bilincinin alması, diğer bir deyişle, içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olmasıdır."[534]

Ayrıca insanın gereksemelerinin onun duyusal varlığını nasıl etkilediğini, onun doğasında uyuklamakta olan güçlerini nasıl ortaya çıkardığına da değinmek gerekiyor. Marx'a göre basit gereksemelerin sınırlandırdığı duyuların anlamı da kısıtlıdır. Yani, onun örneğini kullanacak olursak, aç kalmış bir insan için besinin insani şekli değil, besin olarak soyut özü var olabilir ancak. Böyle bir besin en kaba saba bir biçimde de elde edilebilir ve aç kalmış bir insanın yemek yemesiyle bir hayvanın yemesi arasındaki ayrımın ne olduğunu söyleyemeyiz. Veya yine Marx'tan hareketle başka bir örnek verilecek olursa; yoksul, sıkıntı içindeki adamın gözü en güzel oyunu bile görmez; madenleri işleyen insan onların yalnızca piyasa fiyatlarını düşünür, madenin güzelliğini ya da benzersizliğini düşünmez. Madenler biliminden haberi yoktur.[535] Dolayısıyla Marx şuraya ulaşır: "İnsan özünün nesneleştirilmesi, hem kuramsal hem de pratik bakımdan, insani hayatın ve doğal hayatın büyük zenginliğini karşılayan insani duyular yaratmak anlamına geldiği kadar, insanın

---

[531] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38.
[532] Vice Versa (Latince) - bunun tersi.
[533] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38.
[534] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38.
[535] Marx, **1844 El Yazmaları**, 118.

duyularını insanileştirmek anlamına da gelir."[536] İşte bu tespiti yaptığı için Marx, insanın duyularının da ortaya çıkmasını, doğada kendi doğasını ortaya çıkarmasına bağlar.

İnsan duyularını ortaya çıkaracak koşulları yarattığı sürece kendi doğasını da otaya çıkarır. Bu durum, insanın nesnel olarak açılan özsel zenginliğinden doğabilir ancak. Çünkü beş duyudan başka zihni ve pratik denilen duyular da (istem, sevgi, vb.), sözün kısası, insan duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, insanileştirilmiş doğa'nın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Bundan dolayı Marx'a göre beş duyunun oluşması, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur.[537]

İnsanın doğa karşısında ilk başta bir hayvansal bilinçle bulunduğu yukarıda söylenmişti. İnsanın bir koyun veya kabile bilinci geliştirmesi süreci, üretkenliğin büyümesi, ihtiyaçların artması ve ikisinin temeli olarak görülen nüfusun artmasıyla birlikte aşılacak ve bu süreç aşağıda tartışılacağı üzere iş bölümünün gerçekleşmesiyle birlikte daha da gelişip yetkinleşecektir. İlk başta insanlar arasındaki cinsel birleşme bağlamında ele alınan iş bölümü daha sonrasında bedensel güç vb. gibi doğal yatkınlıklarla devam ederken, en nihayetinde maddi ve zihinsel emeğin bölünmesiyle gerçek anlamda iş bölümü niteliğine bürünecektir. Marx'a göre bilinç, yani insansal bilinç tam da bu andan itibaren gerçek bir bilinç haline gelir, ancak bu andan itibaren "mevcut pratiğin bilincinden farklı bir şey olduğunu gerçekten imgeleyebilir; gerçek bir şey tasavvur etmeksizin gerçekten bir şey tasavvur ettiğini imgeleyebilir. Bilinç, bu andan itibaren, kendini dünyadan özgürleştirip 'saf' teorinin, teolojinin, felsefenin, ahlakın vb. yaratımına geçecek yetidedir artık."[538] Yani iş bölümünün gerçekleşmesi insanı, doğa karşısında bir sürü bilinci geliştirmesi aşamasını aşmasına olanak vermiş ve bu durumda kurmuş olduğu toplumsal pratikler içinden de kendine özgü teoriler, felsefeler geliştirebilmiştir. Kısacası Marx insanın bu hayvansal bilinci aşamaması durumunda bir din veya ideoloji geliştiremeyeceğini savunmaktadır.

[536] Marx, **1844 El Yazmaları**, 118.
[537] Marx, **1844 El Yazmaları**, 118.
[538] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 38-39.

Bu başlığın içinde biraz yukarda bahsetmiş olunan insanın kendi kendisinin bilincine varması olgusuna biraz daha açıklık getirmek gerekiyor. Çünkü bu, Marx'ın insana dair düşüncesinde önemli bir ayrımı oluşturmaktadır.

İnsanın kendi kendisinin bilincine varması ilk olarak en net şekilde Hegel tarafından ortaya konulmuştur. Marx da Hegel'deki bu temellerden hareket etmektedir. Buradaki ana düşünce şu eksen üzerine oturmaktadır: Hayvan doğadaki nesneleri karşısında dolaysızca bulur. Yani nesneler onun için salt ihtiyacı gidermeye dair nesnelerdir. Oysa insan bir nesne karşısında kendi bilinciyle vardır veya daha doğrusu nesneyle olan ilişkisi içgüdüsel değil arzusunu gidermeye yöneliktir, yani bilinçli bir içgüdüdür ve insan nesneyi kendisinin bir arzu nesnesi konumuna getirebilmektedir. İnsan nesneyi kendisi için bir eylem haline getirdiğinde bu, insanın kendi bilincine varmasının da yolunu açmış olur. Örneğin birçok hayvanın bir taşla olan ilişkisi sınırlı bir ilişkidir: Kimi hayvan için altının oyuğunda bir yuva, kimi hayvan için bir siper, bir korunak. Oysa insanın taşla ilişkisi, taşın doğadaki mevcut bulunma haliyle -hayvanın taşla kurmuş olduğundaki gibi- olduğu gibi değildir. İnsan taşı alıp bir ev, bir av malzemesi, süs eşyası vb. yapabilmektedir. İşte bu süreç insanın nesneyle beraber kendi bilincine varma sürecidir de. Çünkü insan nesneyle olan ilişkisinde kendini de keşfedebilmekte, böylece neleri yapıp yapamayacağının farkına varabilmektedir. İşte bu süreç insanın bilincini içgüdüsel bir bilinç olmaktan çıkarıp bilinçli bir bilinç haline getirmektedir. Tüm bu sürecin adı ise praksistir.

5.5. Hayvan ve İnsan

Hayvanın doğa karşısında bir bilinç geliştirdiğini, bu yönüyle insanla çok benzer olduğu söylenmişti. Hayvanla insanın doğa karşısında hangi açılardan farklı olduğuna kısaca değinilmişti fakat şimdi bu durumu daha derinlemesine tartışmak gerekiyor.

Bu konu başlığı genel olarak merkezine insanın hangi yönleriyle hayvandan farklılaştığını oturtup tartışmaya açmanın yanı sıra, artık Marx'ın doğrudan teorisinde temel bir yer edinmiş olan ve Feuerbach düşüncesinin etkisinin çok net belirgin olduğu türsel bir varlık olarak insan anlayışına odaklanacaktır.

5.5.1. Kendi Geçim Aracını Üreten Hayvan: İnsan

Hayvan, doğayı hazır bulur, kendi varlığını, hazır bulduğu doğaya katar. Ve bu yönüyle kendi doğasını hazır bulduğu doğaya eklemlemek zorunda kalır. Kuşlar, bizonlar ve birçok hayvan bu yüzden göç etmek zorunda kalırlar. Çünkü bulundukları ortamdaki bir hava değişimi doğrudan onları da etkilemektedir. Yazın burada olan sürü, kışa doğru başka bir yöne göç etmezse doğası bu duruma uygun olmadığı için ölümle burun buruna gelir. Oysa insan, hayvanlardan farklı olarak doğanın değişimi karşısında kendisini de değiştirmektedir. Bu aynı zamanda insanın, doğa karşısında bir bilinçle de bulunmasını zorunlu kılar. Hayvanlarda, doğa karşısında kendini var etme biçimi tekrarlanan deneyimlere bağlıyken insan doğa karşısında bir bilinç geliştirmesi dolayımıyla ayrılır. Bunu söylemiş olmak yukarıda, insanın da bilinç geliştirerek, tıpkı hayvan gibi doğada var olduğuna dikkat çekilmiş olan ayrıntıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Fakat durum böyle değil, buradaki kasıt hayvanın doğası gereği bir bilinç geliştirmesi ve o doğanın zorunluluğuyla eylemde bulunmasıdır. İnsandaki bilinç ise kendi koşullarını ve varlığını da dönüşüme tabi tutacak bir bilinçtir. Yani hayvandaki salt bir bilinçken, insandaki bilinçli bir bilinçtir.

Bu tartışma bir sonraki konu başlığını oluşturacağı için şimdi bu tartışmayı burada kesip insanın nasıl farklılaştığına dönmek gerekmektedir.

İnsanlar, Marx'a göre hayvanlardan birçok yönüyle farklılaşır. Ona göre insan hayvanlardan bilinçle, dinle ya da başka herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. Fakat Marx'ın asıl üzerinde durduğu şey geçim aracıdır. Marx'a göre, "insanlar, kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırmaya başladılar. Bu, onların fiziksel yapılarının koşulladığı bir adımdır. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler."[539] İnsanların bir arada ve sabit belirli durumda yani bir topluluk içinde yaşamak zorunda olması o topluluğa dair genel inanışların veya dinin oluşmasına da neden olmaktadır. Aynı zamanda insanların kendi geçim araçlarını üretmesi, toplumsal ilişkilerin bir siyasal yönetim biçimini almasına da neden olmuştur.

Hemen değinmek gerekiyor ki Marx, insanların çok eskiden yaşamış oldukları mağaralarda taştan yapılmış aletler ve silahlar bulunmasına dikkat çeker. Bu durum,

[539] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 30.

Marx için, insanlık tarihinin başlangıcında, işlenmiş taş, tahta, kemik ve deniz kabuğu ile birlikte, evcilleştirilmiş, yani kendileri de emek harcanarak değiştirilmiş, yetiştirilmiş hayvanların, emek araçları olarak başrolü oynadığı anlamına gelir. Bundan dolayı Marx, insanın aletler yapabilen hayvan olduğu teziyle hemfikir olduğunu şöyle beyan eder: "Emek araçlarının kullanımı ve yapımı, belirli hayvan türleri arasında da embriyo haliyle görülmekle beraber, insanın özgül emek sürecinin belirleyici niteliğidir ve bundan dolayı, Franklin insanı 'a toolmaking animal', aletler yapan bir hayvan, diye tanımlar."[540]

Diğer taraftan geçim araçlarını üretmek, insanın doğa karşısında kendini var etmesine neden olmuştur. İlk başta insan doğada aynı, hayvan gibi bulunur: "Emek araçları olarak yalnızca bedensel organların kullanıldığı bir süreç olan meyveler gibi hazır geçim araçlarının toplayıcılığı bir yana bırakılırsa, işçinin doğrudan doğruya egemenliği altına aldığı nesne, emek nesnesi değil, emek aracıdır." [541] Geçim araçlarının üretimi ise birilerinin bu araca sahip olmaya başlaması, birilerinin ise o aracı kullanmasıyla toplumları sınıflı bir toplum niteliğine getirmiştir. Bu aynı zamanda insanların araç yaparak hayvanlardan ayrılması ve araç yaparak toplumda belirli iş bölümü yaratması anlamını da içinde taşır.

İnsan, hayvan gibi doğaya doğrudan varlığını katmaz; doğada bulduklarını kendi uzvuna ekler. Hayvanın doğadan aldığı besin insan için de geçerlidir ama bununla yetinmez. Hayvanın doğrudan doğanın var olma biçimiyle ilişkisi söz konusuyken insan doğayı dönüştürmeyi de başarmıştır. İnsan doğayı kendi emek aracı haline getirir. "Böylece, doğaya ait bir şey onun faaliyetinin organı olur, işçi bu organı kendi vücudunun organlarına ekler ve İncil'e rağmen, kendi doğal boyunu uzatır. Toprak, nasıl onun ilk azık ambarıysa, aynı şekilde ilk emek aracı deposudur. Örneğin, fırlatması, sürtmesi, bastırması, kesmesi vb. için taş verir."[542]

Fakat bu sıradan bir durum değildir. Basit bir araç yaratımı olarak görülemeyecek bu durum, insanların faaliyet alanlarını belirlemesi dolayımıyla insanların hayatlarını ve kendilerini ifade etme biçimlerini de koşullandırmaktadır. Marx'a göre, insanların kendi geçim araçlarını üretme biçimi, her şeyden önce kendilerinden önce oluşmuş ve halihazırda buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının niteliğine

[540] Marx, **Kapital**, **c.1**, 183.
[541] Marx, **Kapital, c.1**, 183.
[542] Marx, **Kapital**, **c.**1, 183.

bağlıdır. Diğer taraftan bu üretim tarzı, yalnızca bireylerin fiziksel varlığının yeniden üretimi olarak görülmemelidir. Bu üretim tarzı,

> "Daha çok, bu bireylerin gerçekleştirdiği belirli bir faaliyet biçimi, hayatlarını ifade etmenin belirli bir biçimi, belirli bir yaşam tarzıdır. Bireylerin hayatlarını ortaya koyuş tarzı, onların ne olduklarını da ortaya koyar. Dolayısıyla, onların ne oldukları üretimleriyle -ne ürettikleriyle olduğu kadar nasıl ürettikleriyle de- örtüşür. Bu nedenle, bireylerin ne oldukları, onların maddi üretim koşullarına bağlıdır."[543]

Marx'ın son iki cümlede söyledikleri üzerinde durmak gerekiyor. Elbette iş bölümünün başlamasıyla birlikte, çağlar boyunca yöneten ve yönetilen ilişkisi de koşullanmıştır. Diğer boyutuyla yaptığımız işin bizi koşullandırmasıdır. Bu durum özellikle kapitalist üretim sisteminin olduğu bir çağda daha da belirgindir. Örneğin kapitalist bir sistemde her şeyden önce yaptığınız işle var olabilirsiniz. Ayrıca size tanımlanmış bu faaliyet alanı içinde kalmak zorundasınız da. Bir ekmek fırınında çalışan birisinin on yıl geçmesiyle birlikte yeniden dönüp bir başka iş kolunda, ekmek dışında üretim yapan bir fabrikada çalışmaya başlaması çok zordur. Mümkün olsa bile bu durum, o kişinin çalışmaya başlaması için ekstra çabalar ve emek harcamasıyla gerçekleşebilmektedir. İş bölümü insanların terk edemeyeceği bir iş alanı da yaratmaktadır. Yıllarca akademisyen olan birisi için bu iş alanını bırakıp bir atölyede seri üretime geçmesi çok zordur.

Bir diğer yönüyle Marx, burada şuna da dikkat çekiyor görünmektedir: Maddi üretim sürecinin niteliği bireyin ne olduğunu koşullandırır derken, üretim sürecinin örgütlenme biçimine de dikkat çekmiş oluruz. Şöyle ki çalışma diliminin sabahtan akşama kadar bir aralıkta gerçekleştiği toplumlarla, işin kısa süreli gerçekleştiği ve sadece kendi ihtiyacını karşılamaya yönelik olmasıyla da kişi yaşamını belirlemiş olur. Günlük on iki saat çalışmanın zorunlu olduğu bir çalışma biçimi, bireyin kendini başka alanlarda var etmesi ya da kendini gerçekleştirmesi için kendisine bir zaman ayıramaması anlamına gelir. Burada asıl üzerinde durulması gereken konulardan birisi de bu iş alanını değiştirip değiştirememiz değil, bir işi yapıyorken başka bir işin gerektirdiklerini yapamamamızdır. Yani verili iş kolunda kalmak ve o iş kolunun sizden istediklerini gerçekleştirmek ve yetiştirmek zorundasınızdır. Örneğin bir bankada çalışan birisinin aynı anda kendini başka bir iş kolunda geliştirmesi zordur; buna ne zamanı kalmaktadır nede harcayacak bir enerjisi. Gerçekleştirenler varsa bile hiç şüphesiz azınlıktadırlar. Ve bulunduğumuz

[543] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 30.

iş kolunun gereklerini günbegün takip etmek zorundasınızdır. Banka çalışanı birisi, kendi iş koluyla ilgili yeni gelişmeleri takip etmek zorundadır; değişen mevzuat, işletim sistemleri, teknolojik gelişimler vb. Bu durumda şuraya varabiliriz: İnsan yaptığı iş üzerinden kendini belirlemektedir: Dünyada bir bankacı olarak, bir postacı olarak, bir işçi olarak var olmaktadır. Eğer maddi üretim koşulları bu kadar belirleyiciyse o zaman Marx'ın alternatifi nedir veya ne vaat etmektedir ki bu sistemin getirdiği olumsuz şeylerden kurtulabilsin insanlık? Bunların yanıtını özgürlük başlığını tartışırken alacağız.

Şimdi üretim sürecindeki bireyin durumu üzerine olan tartışmaya geri dönüp eksik bırakılan noktaları detaylandırmakta fayda var.

İnsanların belirli bir üretim içine girmesi veya işbölümü ve geçim araçlarının üretimi belirli bir nüfus artışı sonucu gerçekleşmiştir. Bu da Marx'a göre "bireylerin birbirleriyle ilişki[544] kurmalarını gerektirir. Bu *ekonomik ilişkinin biçimi*[545] de yine üretim tarafından belirlenir."[546] Burada *üretime* bir de bulunduğumuz *iş alanı*nı ekleyelim. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini üretim ve bulundukları iş kolu belirlemektedir. Buradaki kasıt, bir toplumda bir insanın başka bir insan karşısında ne olarak bulunduğu sorusunu sormayı gerektiriyor. Soruyu yanıtlamanın yolu mevcut üretim ilişkisine bakmaktan geçmektedir. Örneğin insanlar, kapitalist üretim sisteminde ücretli emek sistemiyle çalıştığı için, bir diğer insan karşısındaki konumu da buna bağlı olarak değişir. Ayrıca bir başka insan karşısında ne olarak bulunduğumuzun içeriği de yine bu üretim biçiminde doldurmuş olduğumuz yer

---

[544] "Sie setzt selbst wieder einen *Verkehr* der Individuen untereinander voraus": "Bu da bireylerin birbirleriyle *ilişki* kurmalarını gerektirir". *İlişki* olarak çevrilen *Verkehr* kavramı aynı zamanda "maddi ilişkiyi" ifade etmektedir. Bu anlamıyla kavram ilişki içinde olmaktan çok birçok ilişkinin temeli ve koşullandırıcısı olarak "maddi ilişki" anlamında kullanılmıştır. Maddi kavramı ise Marx'ın ekonomi anlamının yanı sıra var olan bütün insansal koşulları karşılamak için kullandığı bir kavramdır.

[545] Burada yapılmış olan alıntılarda ve genel olarak *Alman İdeolojisi* kitabında sıkça kullanılan verkehrsform (ekonomik ilişki biçimi), verkehrsweise (ekonomik ilişki tarzı), verkehrsverhaltnisse (ekonomik ilişki koşulları) gibi terimler, daha sonra Marx'ın sıkça kullanacağı "üretim ilişkileri" kavramının öncülleridir. Nitekim birçok metinden önce olması nedeniyle *Alman İdeolojisi*, bu kavramın yeni yeni şekillendiği bir metindir. Diğer taraftan zaten *Alman İdeolojisi* olarak kitaplaşan bu metinler, el yazmaları olarak yazılıp ama bir kitap olarak basmaktan vazgeçtikleri bir metindir. Bu yüzden metni çürümeye veya unutulmaya terk etmiş bunu da kinayeli bir dille ifade etmişlerdir. Marx'ın Engels'le birlikte, Engels'in 1845'te Bürüksel'e gelip yerleşmesinden sonra yazmaya başladıkları bu el yazmalarını yazma nedenlerini şöyle açıklamaktadırlar: "Alman felsefesinin bakış açısı karşısında olan kendi bakış açımızı oluşturmaya karar verdik: Bu gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı... Bizim görüşlerimizi açıklığa kavuşturmuş, başlıca amacımıza ulaştığımız için, el yazısını farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik." Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, 6. bs. (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 2005), 40-41.

[545] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 30.

[546] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 30.

itibariyle belirlenir: Öğretmen karşısında öğrenci, bir öğretmen olarak öğrenci karşısında bir eğitici, bir markette müşteri, bir müşteri karşısında kasiyer, reyon elemanı veya manav, bir işçi olarak patron karşısında çalışan, bir işçi karşısında patron olarak işveren...

Böylece mevcut üretim ilişkileri insanın o toplumda ne olarak bulunması gerektiğini de koşullandırmış olur, denilebilir. Ayrıca insanın bir başka insanla olan ilişkisinin o anda yaptığı iş tarafından belirlenmiş olduğuna da dikkat çekilmelidir. Böylece iş insansal ilişkinin hem içeriğini hem de biçimini tanımlamış olur. Yani insan, tek boyutlu olarak gelişim sağlamak zorunda kaldığı kapitalist üretim ilişkileri tarafından, ilişkilerinin niteliğinin de belirlenmesiyle yüz yüze kalmıştır. Üretim biçiminin kendisi insanların birbirleriyle olan ilişkisini belirlemenin yanı sıra aynı zamanda insanı belirli örgütlenme tarzları içine de sokmaktadır.

Doğada bir aslan sürüsünü düşünelim. Bir aslanın geçim aracı diğer hayvanlarda da rahatlıkla gözlenebileceği üzere kendisidir. Aslanın ve genel olan bir hayvanın kendisinin dışında bir geçim aracı yoktur. Yani bir aslan, bir sığır çiftliği kurup oradan her gün canı istediği sığırı yiyemez. Durum böyle olduğu için kendi bedeni aynı zamanda aslan için bir geçim aracı olmak durumundadır. Fakat çoğu zaman da tek başına avlanması zordur. Bundan dolayı bazı aslanlarla bir araya gelerek bir topluluk oluşturmak zorundadır. Bu toplulukla birlikte de bazı deneyimlerle geliştirmiş olduğu davranışlara uyarak avlanır. Kendi aralarında kimin nerede duracağı belirlenir ve av sırayla kovalanarak yorgun düştüğünde avlanır.

Aslanın kendi yaşamını ortaya koyuş tarzı görüleceği gibi aslanı başka bir sıfata, başka bir pozisyona sokmaz. Bütün bu avlanma süreci içerisinde bir aslan olarak bulunur. Yani tek geçim aracı kendidir ve başka bir geçim aracı üzerinden kendini tanımlamaz. Fakat insan kendi üretim tarzı nedeniyle kendini insanca ortaya koyamaz. Başka sıfatlarla ortaya koyar. Kendi bedeniyle insan deneyimi ve bedenini ortaya koyar, fakat insanın kendini ortaya koyuş biçimi onun varlığını başka türlü nitelendirmemize yol açar. Çünkü üretim araçlarına el konulmuştur. Birileri üretim araçlarına sahiptir bundan dolayı da diğer insanlara da sahiptir. Üretim aracına sahip olamadığı için bir başkasının ücretli işçisi olmak zorundadır. Böylece salt kendi başına insan olarak geçimini sağlamak yerine bir işçiye dönüşmek zorunda kalmıştır. Ve kendisine dayatılan işi yürütmekten başka çaresi de yoktur.

İnsanın hayvan gibi kendini ortaya koyuş biçimi elinden alındığı için, kendi yaşamını ortaya koyma biçimi onu tanımlamaktadır. Bir ücretli işçi olarak var olur, bir sermayedar olarak veya. Böylece insan çalışmak zorunda olduğu için çalışmakta olduğu iş onu tanımlamaktadır. Bir ekmekçidir, bir terzidir veya işçi.

Bu tartışma burada kesilerek, şimdi insanın "türsel bir varlık" olması anlamında hayvandan nasıl farklılaştığı tartışılarak tekrar bu konuya dönülecektir.

5.5.2. Türsel Bir Varlık Veya Bir Tür Varlığı Olarak İnsan

Yukarıda da tartışıldığı üzere, hayvan için geçim aracı kendi olmak zorundadır. Oysa insan öyle değildir. Geçim aracı haline getirdiği başka nesneler de vardır. Diyebiliriz ki aslan nasıl ki kendi bedenini hızlı kılarak işlevsel hale getirmek zorundaysa, insan da başka nesneler kullanarak kendi bedenini işlevsel hale getirmektedir. Bu durumda hayvanla insan arasında bir fark ortaya çıkar mı? Evet, bu yönüyle bakıldığında hayvan ile insan arasında bir fark yokmuş gibi görünür. Peki, insanla hayvanı farklı kılan şey nedir? İşte bu sorunun yanıtı bizi Rousseau'dan başlayıp, Hegel'e oradan Feuerbach üzerinden Marx'a uzanan bir fikri takibe zorunlu kılmaktadır. Bu tartışma ulaşmış olduğu noktada insanın bir tür varlığı veya türsel bir varlık olduğuna dayanır.

Şimdi bu durumu tartışarak ne kastedildiğini ve bu durumun insan doğasıyla bağlantısı açısından Marx'ın düşüncesinde ne anlama geldiği ayrıntısıyla birlikte ortaya konulacaktır.

Rousseau, ikinci bölümde de tartışıldığı üzere, insanın hayvandan farklı olduğunu düşünür. Bu farkın ise, hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insanın kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılmasında görür. Böylece hayvan doğaya içgüdüleriyle katılırken, insan özgür seçimleriyle katılır; içinde bulunduğu durumu reddeder veya kabullenir. Rousseau'ya göre bunun sonucu hayvan, "kendisine hükmeden kuraldan, uzaklaşması, kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, sapamaz; insan ise, kendi zararına olsa bile çoğu kez uzaklaşabilir. Böylece bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığının başında açlıktan ölür."[547]

Rousseau ile birlikte düşünülecek olursa ulaşılacak yer şurası olacaktır; doğa hayvanlara nasıl emrediyorsa hayvanlar bu emre uymak zorunda kalıyorlar. İnsan da

[547] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 102.

bir noktaya kadar böyledir ama bu emir karşısında boyun eğip eğmeyeceği konusunda özgürdür. Fakat Rousseau'ya göre, insan fark etmek ve hissetmek onun ilk hali olsa da, istemek istememek, arzulamak ve çekinmek ruhunun ilk işlemleri olacaktır. Ve bu şartlar ona göre yeni gelişmeler meydana getirinceye dek sürecektir.[548] Aslında Rousseau, Hegel'in çok açık bir şekilde ifade etmiş olduğu "insanlığın doğası başkaları ile anlaşma üzerinde diretmektir ve varoluşu yalnızca bilinçlerin ortaya çıkarılmış topluluğundadır. İnsan-aykırı olan, hayvansal olan şey duyguda durup kalmak ve salt bunun içinden iletişim kurabilmekte yatar" [549] yönündeki fikrini önselleştirmektedir. Yani insanın hayvansal durumdaki sabit duygusunu aşarak insan olabileceğini söylemektedir. Zira bunu "ahlakçılar buna ne derlerse desinler, insan anlığı tutkulara çok şey borçludur" diyerek ortaya koymuştur.[550] Rousseau'ya göre duygular da karşılık olarak kaynaklarını insanın gereksenmelerinden alır. Ayrıca tutkuların ilerlemeleri insanın bilgisinden sağlanır. Çünkü ancak insanda uyandıracakları fikirler ya da doğanın basit dürtüleri üzerine nesneler arzu edilebilir ya da onlardan korkulabilir. Bundan dolayı Rousseau vahşi insanın sadece doğanın verdiği bu basit dürtüleri duyabildiğini söyler, yani vahşi insanın arzuları, maddi gereksinmelerini aşmaz. "Onun evrende tanıdığı tek maddi gereksenmeler, sadece yiyecek, bir dişi bir de dinlenmedir; tek korktuğu acı duymak ve açlıktır."[551]

O zaman Rousseau'ya göre insan, duyguları tarafından anlağının gelişimine oradan da doğa karşısında bir bilinç geliştirmesine olanak sağladığı için insan olabilmiştir. İnsan, doğada hazır bulduğu nesne karşısında tutkular geliştirmesine olanak sağlayabildiği için insanlaşabilmiştir. Yani insan kendi duygularından hareketle bir bilinç geliştirebilmektedir. Bu yorum bizi doğrudan Feuerbach'a ulaştıracaktır. Feuerbach da insanın bir bilinç geliştirmesiyle farklılaştığını söyler fakat önemli bir uyarıda bulunur. Ona göre, duyusal ayırt etme gücünün, dış nesneleri aşikar özelliklere göre algılamanın ve kendince değerlendirmenin, yani böyle bir bilincin insanda bulunduğunu ama hayvanlarda olmadığını söylemek mümkün değildir. Feuerbach, dar, kesin anlamda bilinç'i şöyle tanımlar: "Sadece bir özün kendi cinsini,

[548] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 105.
[549] Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, 60.
[550] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 105.
[551] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 106

varlığını kendi nesnesi[552] yaptığı yerdedir."[553] Feuerbach'a göre hayvanın nesnesi kendisidir. Bu yüzden bir benlik duygusuna sahiptir ama cins olarak değil; onda adını bilmekten alan bilinç noksandır. Sadece cinsini ve varlığını kendi nesnesi yapan bir öz öteki şeyleri ya da özleri doğalarına göre nesne haline getirebilir.[554]

Feuerbach bu ayrımları yaparak şuraya ulaşır:

> "Bu yüzden hayvanın sadece tek, insanın iki yaşamı vardır: hayvanda iç yaşam dış yaşamla birdir; insanın bir iç ve bir dış yaşamı vardır. İnsanın iç yaşamı kendi cinsiyle, kendi özüyle ilişki içindeki yaşamdır. İnsan düşünür, yani evirir, kendisiyle konuşur. Hayvan kendi dışında başka bir birey olmaksızın bir cins-işlevini yerine getiremez; oysa insan başka biri olmaksızın cinsin düşünme, konuşma işlevini -zira düşünme ve konuşma cinsin gerçek işlevleridir- yerine getirebilir."[555]

Feuerbach'tan önce Hegel, hayvanın, canlı varlık olduğu için devinimlerinin kaynağının kendinde olduğunu ama dürtünün zaten kendinde değilse dışarıdan uyarılmayacağını söyler. Yani, hayvan için, kendi içindekine karşılık gelmeyen bir şey yoktur. Hayvan kendinde kendisinden ötürü ikileşir. Yani hayvan "İçgüdüsü ile tatmini arasına bir şey koyamaz: İstenci yoktur, kendini tutmayı bilmez. Uyarı onun içinde başlar ve içkin bir gerçekleşmeyi varsayar. İnsana gelince: O devinim kendisinde başladığı için değil, devinimlerini tutabildiği, dolaysızlığı ve doğallığı engellediği için bağımsız olur."[556]

Feuerbach bu tartışmaya katkısını "insanın özdeşlik kurabileceğini" söyleyerek yapar. Yani İnsan kendi zihninde bir başka insanı duyumsayabilir oysa hayvan bunu gerçekleştiremez. "İnsan kendidir, aynı zamanda Ben ve Sen'dir; o kendini başkasının yerine koyabilir, yalnız bireyselliği değil cinsi, özü kendi nesnesi olduğu içindir bu."[557]

Böylece hayvanın sonlu bir öze sahip olduğunu bundan dolayı da sonsuz bir özün bilincine sahip olamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü, Feuerbach'ın da dediği gibi "özün engelleri bilincin de engelleridir. Yaşamı ve özü belirli bir bitki türüyle sınırlı tırtılın bilinci bu sınırlı alanın dışına çıkamaz; o gerçi bu bitkiyi öteki

---

[552] Çevirmen, aber nicht als Gattung Gegenstand" cümlesindeki "gegenstand" kavramına karşılık "nesne" kavramını kullanmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır; Feuerbach "gegenstand" derken, öznenin dışında bulunan ve onun bilmesine konu olan, anlamında nesneden bahseder.
[553] Ludwig Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, çev. Oğuz Özügül, (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 35.
[554] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 35.
[555] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 36.
[556] Hegel, **Tarihte Akıl**, 63.
[557] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 36.

bitkilerden ayırt eder ama daha fazlasını bilmez."[558] Bu yüzden Feuerbach burada bilinç ile içgüdü ayrımını şöyle yapar: "Sınırlı ama sınırlılığı sayesinde yanılmayan güvenli bir bilince bilinç değil içgüdü diyoruz."[559]

Marx'a göreyse "hayvan kendi hayat-etkinliğiyle doğrudan doğruya özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez. Hayvan, kendi hayat-etkinliğidir. İnsan hayat-etkinliğinin kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliğinin nesnesi yapar. Bilinçli bir hayat-etkinliği vardır."[560] Bilinçli bir hayat etkinliği vardır insanın çünkü, insan doğrudan doğruya içine girip kaynaştığı bir gerekirciliğin olmadığını düşünür. Bilinçli bir hayat-etkinliğidir insanınki. Bu da insanın yaşamını hayvanın yaşamından ayıran önemli bir ayrımdır. Marx'a göre bundan dolayı insan bir tür varlığıdır. "Ya da sadece bir tür varlığı olduğu için Bilinçli bir Varlık'tır, yani, kendi hayatı insan için bir nesnedir. Yalnız bundan ötürü etkinliği özgür bir etkinliktir. Yabancılaşmış emek bu ilişkiyi ters çevirir, öyle ki insan bilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat-etkinliğini, öz varlığını, varoluşu için basit bir araç yapar."[561]

Marx'a göre de insan bir tür varlığıdır; bu sadece türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranmasından kaynaklanır; insan kendine evrensel, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır.[562]

İnsan bir tür varlığı olduğunu, pratik etkinliği aracılığıyla nesnel bir dünya yaratırken ortaya koyduğu gibi, organik olmayan doğayı işlerken bilinçli bir tür varlığı olduğunu ortaya koyar. "Yani türü kendi öz varlığı gibi ele alan, ya da kendini bir tür varlığı gibi ele alan bir varlık olduğunu tanıtlar (ispatlar)." [563] Ama bu sava "hayvanlar da üretir" diye karşı çıkılabilir. Marx bu karşı çıkışı şöyle yanıtlayacaktır: "Arılar, kunduzlar, karıncalar ve başka hayvanlar kendilerine yuva, barınak yaparlar. Ama hayvanlar yalnızca kendilerinin ya da yavrularının dolaysız gereksemeleri için üretirler; ürünleri tek yanlıdır, oysa insan evrensel üretimde bulunur." [564] Yani hayvanların fiziksel gereksinimlerinden dolayı ürettiğini ama insanın

[558] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 36.
[559] Feuerbach, **Hıristiyanlığın Özü**, 36.
[560] Marx, **1844 El Yazmaları**, 81.
[561] Marx, **1844 El Yazmaları**, 81.
[562] Marx, **1844 El Yazmaları**, 79.
[563] Marx, **1844 El Yazmaları**, 81.
[564] Marx, **1844 El Yazmaları**, 81.

gereksinimlerden bağımsızlaşarak ürettiğini ve hatta ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman ürettiğini söyler.

> "Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir. Hayvan yalnız kendi türünün ölçüleri ve gereksemelerine göre yaratır, insan bütün türlerin ölçülerine göre üretir ve nesnenin kendi içinde yatan ölçüsünü nasıl uygulayacağını bilir. Dolayısıyla insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir."[565]

Yani insan ilk önce doğada hazır bulduğu şeyi işleyerek kendini ortaya koyduğunda bir tür varlığı olduğunu kanıtlar ve üretimdeki eylemleri sayesinde doğayı kendi eseriymiş gibi görür. O zaman, diyecek Marx, emeğin amacı, insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesidir. İnsan nasıl ki kendini bilinçte kurduysa "aynı zamanda gerçeklikte, etkin olarak bir kere daha yaratır ve böylece kendi yarattığı bir dünyada kendini seyredebilir." [566] İşte bu noktada Marx yabancılaşmış emeğe dikkat çekecektir. Eğer insan doğada kendini yaratıyorsa, insanı işbölümü içinde bir faaliyet alanına sıkıştırıp bırakmak onun türsel doğasına aykırı bir durumdur. Çünkü ancak hayvanlar sadece fiziksel varoluşları tarafından sıkıştırılır. Yabancılaşmış emek insanı kendi geçimi için bir araç haline getirir. Bundan dolayı "kendiliğinden etkinliği, özgür etkinliği yozlaştırıp bir araca indirgerken, yabancılaşmış emek insanın türsel hayatını, fiziksel varoluşunun bir aracı yapar." [567] Böylece insanı hayvani bir sıkışmışlık içine sokar.

İnsan, ayrıca türünün bilincinde olmakla gerçek toplumsal hayatını doğrular ve sadece gerçek varoluşunu bir de düşüncede tekrarlamış olur ve gene aynı şekilde tür varlığı olarak kendini tür-bilinçliliğinde doğrular ve düşünen bir varlık olarak genele dair bilgisi kendisi içindir.

Hatırlanacağı üzere az yukarıda insanın kendi etkinliğine bağlı olmadığını, o eylem karşısında seçip seçmeme özgürlüğüne sahip olduğu -Rousseau-, kendi eyleminin karşısında içgüdüsünü aşan bir bilince sahip olduğu, insanın doğallığı karşısında kendisini tutabildiği -Hegel- hayvanınsa tek taraflı bir varlığının olduğu -Feuerbach- ayrıntısıyla söylenmişti. Marx'ın düşüncesinde bu üç fikir, kendine özgü kavramsallaştırması içinde, bütünleşmiş görünür. Marx'a göre, hayvanlar da, tıpkı insan gibi üretimde bulunur, örneğin "bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran

[565] Marx, **1844 El Yazmaları**, 81-82.
[566] Marx, **1844 El Yazmaları**, 82.
[567] Marx, **1844 El Yazmaları**, 82.

faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır."[568] Gerçektende doğada hayvanların yaptığı, bir bal peteğinin geometrik muazzamlığı, bir dokumacı kuşun görkemli evi, bir örümcek ağının dizaynı insanı şaşkınlık yaratacak boyuttadır. Peki, bu hayvansal faaliyetleri insanın faaliyetinden farklı kılan daha da önemlisi insanın faaliyetini hayvanın faaliyetinden ayrı bir öneme getiren şey nedir? Bir arının peteği de muazzamdır "ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey", Marx'a göre, "mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar."[569]

Dahası Marx, işçinin, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmadığını; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tabi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olduğunu söyler. Ayrıca Marx bu tabi oluşun, yalıtık bir olay olmadığını, faaliyet halindeki organların çabaları dışında, kendisini dikkat olarak gösteren belli bir amaca yönelik iradenin, işin yapıldığı bütün süre boyunca gerekli olduğunu da söyler.[570]

Yani insan tabi olduğu bu süreç içerisinde aynı zamanda irade sahibi bir birey olarak bulunur. Böylece hayvan yaptığı işten kendini alamazken insan o işin bütün sürecini yapmadan önce zaten aklında planlayabilir, o işin bittiğinde nasıl bir şey olacağını daha işe başlamadan önce bilebilir. Burası Marx'ın insan doğası kavrayışı açısından önem arz etmektedir. Çünkü Marx, insanın işinde kendi iradesini ortaya koyduğunu söyleyerek, aslında insanın çok yönlü bir varlık olduğuna da dikkat çekmiş olur. Yani insan yaptığı işi yadsıma kapasitesine sahiptir oysa hayvan buna sahip değildir. Örneğin bir arı, bal yapmayı bıraktığında ne yapabilir, veya bir tırtıl artık yaprak yemeyeceğim dediğinde? Oysa insan şuan yapmakta olduğu bir şeyi bırakıp başka bir alana kendini kanalize edebilir ve doğada bulduğu nesneyle ilişkisini tek boyutlu olmak yerine, çok boyutlu bir ilişki haline getirebilir.

Fakat bunu söyleyerek insanla hayvanın kesinlikle farklı doğalara sahip olduğunu mu söylemiş oluyoruz, yoksa insanın hayvandan daha farklı yönde bir gelişim göstermiş olduğunu mu? Bunun kesin bir cevabı yok ama bu konuda şöyle bir çıkarımda

[568] Marx, **Kapital, c.1,** 182.
[569] Marx, **Kapital, c.1,** 182.
[570] Marx, **Kapital, c.1,** 182.

bulunulabilir. Eğer insanı, hayvan karşısında farklı bir doğaya sahip olduğu yönüyle farklı olarak düşündüğümüzde, insanın her şeyi yapabileceğini söylemek istiyorsak bu anlamıyla bu çıkarıma katılmak zor görünüyor. Çünkü böyle bir şeyi varsaymak insanın ekmek yemek yerine yeterli bir çabayı gösterirse taşla da beslenebileceğini söylemek kadar ahmakça bir sonuca ulaştırır. Ama bundan kasıt sadece insanın hayvandan daha farklı bir doğasını aşma gerçekleştirdiğiyse, bunun yanı sıra yaptığı işlerle kendisini aştığını söylüyorsak, muhakkak bu doğrulanabilir bir durumdur. Nitekim insan vücudunun evrimi de bu süreci doğrular niteliktedir. Örneğin artık insanlar apandislerini aldırdıklarında ölmüyorlar. Oysa bir ineğin apandisini almak onu ölüme terk etmek demektir. Bol miktarda yaprak içeren gıdalarımızdaki selülozun işlenmesine yardımcı olduğu bilinen apandis evrim sürecinde, gıdalarımızın değişmiş olmasıyla apandise daha az gerek duyulmuş, böylece artık körelmiş bir organ halini almıştır.

İnsan doğasının çok yönlü gelişiminin ne anlama geldiği biraz daha ayrıntı istiyor. Onun için bu yeni başlıkta tartışmaya açılarak detaylandırılacaktır.

5.6. Doğal bir Tarihe, Tarihsel Bir Doğaya Sahip Olarak İnsan

Marx'ın insan doğasının ne olduğuna yönelik soruya nasıl bir yanıt verebileceği, onun, "yaşamın üretimi" dediği duruma getirdiği açıklamalarda da aranabilir. Marx için, yaşamın üretimi, sıradan bir durum değil; aksine bireyin, insan olarak kendisini ve diğer bireylerle ilişkiler doğurması yoluyla da toplumun oluşmasını ve bu oluşan toplumun da biçimini koşullandırması yönüyle önemle üzerinde durulması gereken bir durumdur. Marx'a göre yaşamın üretimi hem kişinin emek yoluyla kendi hayatını üretmesi, hem de üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından ikili bir ilişki – bir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki- olarak görülür. Diğer taraftan yaşamın üretimi, birçok bireyin el birliğini de zorunlu kılmaktadır. Bu bakımından toplumsal bir ilişki olduğunu da söyleyebiliriz ve "bu el birliğinin hangi koşullar altında, nasıl ve ne amaçla yapıldığının bir önemi yoktur. Buradan, belirli bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşamasının, daima belirli bir el biçimiyle ya da belirli bir toplumsal aşamayla bir arada bulunduğu sonucu çıkmaktadır."[571]

[571] Marx, Engels, **Alman İdeolojsi**, 37.

Marx'a göre, insan, doğa aracılığıyla yaşamını sürdürdüğünden ve yaşamını devam ettirebilmek için "çalışma" yapmak zorunda olduğundan, yaşamın üretimi olarak çalışma bu anlamda, yukarıda da açmaya çalıştığımız gibi;

> "İnsanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır."[572]

Bu alıntılarla birlikte görüldüğü üzere Marx, insanın kendi etkinliği doğrultusunda, kendi kendini var eden bir insan ve bu insanın kendi etkinliğinden doğan bir tarih anlayışı var saymaktadır. Zira Marx, Proudon'u eleştirdiği sayfalarda şöyle diyecektir: "M. Proudon, bütün tarihin, insan doğasının sürekli bir dönüşümünden başka bir şey olmadığını bilmiyor."[573] Bundan dolayı Marx, tarihi, her biri bir önceki nesiller tarafından kendisine aktarılan materyali, sermaye kaynaklarını ve üretici güçleri kullanan, böylece, bir taraftan geleneksel faaliyeti tamamen değişmiş koşullarda devam ettirirken, bir taraftan da tamamen farklılaşmış bir faaliyet yoluyla eski koşulları değiştiren ayrı ayrı nesillerin birbiri ardısıra sahneye çıkmasından başka bir şey değildir, diye tanımlamaktadır.[574]

Zaten Marx, Marx'ın metodolojisini tartışırken de üzerinde durulduğu gibi, insanın tarihsel süreç içerisinde hazır bulduğu üretim güçlerini dönüştürerek, kendini de dönüştürdüğünü söylüyordu. Zaten metodolojik olarak böyle bir yol izlenmesi, Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun maddeciliğiyle çelişmediğinin de göstergesi niteliğindedir.

Bu tartışmalar, Marx'ın insan doğası kuramına, insanın "doğal bir tarihe" ve "tarihsel bir doğaya" sahip olduğu yönündeki fikirle yansıyacaktır.

Peki, Marx bununla yani insan doğal bir tarihe ve tarihsel bir doğaya sahiptir sözüyle ne kastetmektedir?

Bu soruyu tartışmaya açmadan önce Marx'ın işbölümü üzerine getirmiş olduğu açıklamayı tekrar düşünmekte fayda var. Marx'a göre iş bölümü sayesinde her meslek -özellikle; din adamları, hukukçular, siyasetçiler- bağımsız bir varlık kazanır;

---

[572] Marx, **Kapital, c.1.** 181-182.
[573] Marx, **Felsefenin Sefaleti**, 145.
[574] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.

böylece herkes kendi zanaatının doğru zanaat olduğunu düşünür. Çünkü zanaatlarının gerçeklikle ilintisi üzerine bulundukları yanılsamalara, bunlar daha zanaatlarının doğasınca belirleniyor olması nedeniyle bir o kadar kaçınılmaz olarak kapılırlar. Böylece ilişkiler hukuk biliminde, siyasette vb. -bilinçte kavramlar haline gelir. Bunlar bu ilişkileri aşmış olmadıkları için bunların kavramları da onların kafasında sabit kavramlardır. Bu durumu Marx şöyle örneklendirir: Yargıç yasayı uygular ve bu yüzden yasamayı gerçek, etkin itici güç olarak görür. Metalarına saygı; zira işleri genel ile ilgilidir.[575] Böylece insanın kendi işi içerisinden kendini kurmak ve hatta kendi işine evrensellik atfetme durumunda kaldığını söylemiş olur. O zaman özelde iş, genel olarak ise insanın kendi faaliyeti, insanı tarihsel olarak konumlandırmaktadır. Bu da aslında insanın tarihsel olarak ne olduğunun yanıtıdır. Eski Mısırda bir firavun ve köle olabilen, feodal toplumda feodal beyi, burjuva toplumunda da ücretli işçi, bir astronot olarak kendini ortaya koyan varlık, insandan başkası değildir.

Marx'a göre insan doğal bir varlıktır ama yalnızca doğal bir varlık değildir: İnsani bir doğal varlıktır. Yani, kendi için bir varlıktır, yukarıda da değinildiği gibi, dolayısıyla bir tür varlığıdır ve hem varlığı hem de bilgisiyle kendinin böyle olduğunu pekiştirmektedir. Dolayısıyla, Marx'a göre insani nesneler, kendilerini dolaysız olarak sunduklarında doğal nesneler değildir ve ne nesnel olarak, ne de öznel olarak doğa dolaysız şekilde insana yeterlidir ve "doğal her şeyin bir başlangıcı olması gerektiği için, insanın da oluşma edimi vardır: Tarih. Ama bu insan için bilinen bir tarihtir ve bir oluşma edimi olarak oluşmanın bilinçli bir kendini aşma edimidir. Tarih, insanın gerçek doğa bilimidir."[576] Yani tarih aslında insanın kendini ortaya koyma tarzını bize gösterebilir. Eğer insan kesin ve net bir şekilde kendini ortaya koymuş olsaydı tarihe de ihtiyaç duyulmayacaktı. Çünkü mantıki çıkarımlarla tarih herhangi bir andan itibaren yazılabilirdi. Oysa tarihi, tarih yapan şey tam da bu insanın bir başlangıcının olmasındadır ve tarih insanın değiştirmek için hazır bulduğu bu koşullarda kendini ortaya koymasında aranmalıdır.

Tarih böyle ele alınmalıdır, aksi taktirde Marx'a göre, şeyler gerçekte ne iseler ve nasıl meydana gelmişlerse öyle ele alındıklarında, en derin felsefi sorunlar bile, basit birer ampirik olgu haline gelir. Bu durumu insanın doğayla ilişkisi sorununu

[575] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 511.
[576] Marx, **1844 El Yazmaları**, 170.

tartışırken ele almaktadır. Fakat buna geçmeden önce Marx insanın doğayla ilişkisi sorununu Bruno'nun bir eleştirisini vererek ele alır. Marx, Bruno'yu; insanın doğayla ilişkisi sorununu, Bruno'nun, "sanki bunlar birbirinden apayrı 'şeyler'miş ve insanlar daima tarihsel bir doğaya ve doğal bir tarihe sahip değillermiş gibi, 'doğa ile tarihin karşıtlığı'ndan söz eder"[577] diyerek eleştirir. Yani Marx bize bir kez daha insanların tarihsel bir doğaya sahip olduğundan bahseder. Marx'a göre bu sorun, şu ünlü "insan ile doğanın birliği"nin, sanayide başından beri ve her çağda, sanayinin az ya da çok gelişim düzeyine uygun olarak farklı biçimde var olduğunu kavradığımızda kendiliğinden çözülecektir. Bu durumu şöyle açıklanabilir. İlkel insanın doğayla olan birliği modern insandan daha fazladır. Şöyle ki doğada hazır bulduğu meyvelerle beslenen insanın doğayla ilişkisi veya sürekli doğada bulunan bir çobanın gökyüzünde sürekli bulutları takip ederek hava durumu bilgisine dair deneyimler geliştirmesi onun doğayla birliğini daha yakından sağlamaktadır. Oysa insan doğada kendi yerine aletler ürettiğinde insanın doğayla birliği gittikçe azalacaktır. Eliyle balık avlayan birisiyle bir trol kullanarak balık avlayan birisinin yanında çalışan işçinin doğayla birliği aynı olmasa gerek. Ayrıca, bu durum sanayinin yanı sıra, üretici güçlerin durumuyla da ilgisi ortaya şöyle konulur:

> "Üretici güçlerini belirli bir temel üzerinde geliştirene dek insanın doğa ile 'mücadelesi' için de geçerlidir. Sanayi ve ticaret, yaşamsal ihtiyaçların üretimi ve mübadelesi, dağıtımı ve farklı toplumsal sınıfların yapısını belirledikleri gibi, kendileri de yürütüldükleri tarz bakımından bunlar tarafından belirlenir. İşte Feuerbach'ın, örneğin, yüz yıl önce yalnızca çıkrık ve dokuma tezgahlarının bulunduğu Manchester'da yalnızca fabrikalar ve makineler görmesinin ya da Augustus döneminde Romalı kapitalistlere ait üzüm bağlarıyla villaları dışında bir şey bulamayacağı Campagna di Roma'da[578] yalnızca meralara ve bataklıklara rastlamasının nedeni budur."[579]

Marx insanın tarihsel bir doğaya sahip olduğu fikrine bir de Bentham'ı eleştirirken değinir. Yine az önce değinmiş olunduğu gibi, Marx yine belirli bir sınır içinde kalınarak bir durumu analiz etmekten dert yanar. Örneğin klasik iktisadın, kapitalist üretimin kendi getirdiği sınırlar içinde kaldığından, yani toplumsal üretim sürecini tamamıyla kendi kendine gelişip oluşan şekli içinde ele alıp incelediği için, mevcut üretim araçları ve emek güçleriyle doğrudan doğruya ve bir plana göre düşünülüp uygulanabilecek olan daha akla uygun herhangi bir durum üzerinde hiç durmadıklarını söyler. Ayrıca klasik iktisadın, toplumsal sermayeyi sabit bir etkinlik

[577] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 50
[578] Roma kırsalı.
[579] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 50-51.

derecesine sahip sabit bir büyüklük olarak düşünmeyi her zaman pek sevimli bulduğundan da bahseder. Ne var ki, Marx'a göre bu ön yargı, ilk olarak,

> "19. yüzyılın alelade burjuva zekâsının temsilcisi, ukalâ ve yavan bir geveze kâhini, dar kafalılar şahı Jeremy Bentham tarafından bir dogma haline getirilmişti. Şairler arasında Martin Tupper ne idiyse Bentham da filozoflar arasında odur. Bunların ikisi de ancak İngiltere'de imal edilebilirdi."[580]

Marx'ın burada kızdığı şey Bentham'ın her şeyi bir dogma derekesine indirgediği haliyle üretim sürecinin en yaygın olayları, örneğin üretim sürecinin beklenmedik genişlemeleri ve daralmaları, ve hatta birikimin kendisi bile, tamamıyla kavranılıp açıklanamaz.[581] Bundan dolayı Marx şöyle yazacaktır:

> "Jeremy Bentham, katıksız bir İngiliz fenomenidir. Böylesine herkesin bildiği bir şeyle, böylesine kendinden emin bir tavırla caka satmak, hiçbir zaman ve hiçbir yerde görülmüş şey değildir; filozofumuz Christian Wolf bile burada bir istisna oluşturmaz. Yararlılık ilkesi, Bentham'ın buluşu değildi. O, Helvetius ile 18. yüzyılın başka Fransızlarının canlı bir şekilde söylediklerini kuru bir şekilde yinelemekten başka bir şey yapmamıştır. Örneğin, bir köpeğe neyin yararlı olduğunu öğrenmek istersek, köpek doğasını incelememiz gerekir. Bu doğanın kendisi, 'yararlılık ilkesi'yle kurulabilecek bir şey değildir. İlke insana uygulandığında, bütün beşerî eylem, hareket, ilişkiler vb. yararlılık ilkesine göre incelenip bir hükme varılmak istendiğinde, ilk önce genel olarak insan doğasının, sonra da her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasının incelenmesi söz konusu olur. Bentham işini kısa yoldan halleder. En kuru bir saflıkla modern dar kafalıyı (Spießbürger), özellikle İngiliz dar kafalısını normal insan olarak alır. Normal insanın bu garip temsilcisine ve bunun dünyasına yararlı olan şey, aslında yararlı olan şeydir. O, geçmişi, bugünü ve geleceği bu ölçüyle yargılar. Örneğin Hristiyan dini 'yararlı'dır; çünkü o, ceza yasalarının hukuk adına lanetledikleri aynı kötü davranış ve fiilleri din adına yasaklar. Sanat eleştirisi 'zararlı'dır; çünkü bu, Martin Tupper'den zevk alan soylu kişileri rahatsız eder vb. *'Nulla dies sine linea'* (bir tek de olsa çizgisiz bir gün geçmemeli) [582] ilkesini benimsemiş olan korkusuz dostumuz, böylesine döküntü şeylerle doldurduğu dağlar boyu kitap yazmıştır. Eğer bende dostum H. Heine'nin cesareti olsaydı, Bay Jeremy için burjuva budalalığının bir dehasıdır, derdim."[583]

Marx'ın buradaki sözlerinin açıklanmaya ihtiyacı var. Buradan hareketle bahsedilecek bir kaç husus olduğu görünmektedir: i. İnsanın eylemleri salt bir tek düşünceye veya eyleme indirgenebilir mi? ii. Genel olarak insan doğası ne demektir? iii. Bugünün normal insanı, geçmişin veya daha geniş anlamda her çağın normal insanı olarak ele alınabilir mi? iv. Her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğası ne demektir?

İnsanın eylemleri belirli bir duygu üzerinden ele alınırsa, insanın tarihsel varlığı da soyutlanmış olur. Örneğin tarihten bugüne kadar belirli bir yöneten ve yönetilen ilişkisi olduğunu gözlüyorsak bu durumu "insan dünyaya yönetmek için gelmiştir" diye ele alırsak bazı zorluklarla karşı karşıya kalabiliriz. Mesela neden her çağda

---

[580] Marx, **Kapital, c.1,** 589.
[581] Marx, **Kapital, c.1,** 589.
[582] *Nulla dies sine linea:* Çizgisiz bir gün bile geçmesin. Her gün bir şeyler yap anlamında kullanılan özlü söz. (Antik Yunan ressamı Apeles'e ait olduğu bilinmektedir.)
[583] Marx, **Kapital, c.1,** 589

farklı yönetim biçimleri ve ya yönetici özellikleriyle karşılaşıyoruz sorusunun yanıtı çoğu zaman bulunamamaktadır. Bu soruyu yanıtlamaya yönelik tek yanıt, çoğu zaman "çünkü, insan yönetmek için gelmiştir" olmaktadır.

Genel olarak insan doğası derken ise, insanın değişmeyen özelliklerinin olduğunu düşünmek gerekiyor. Örneğin, yemek yemek bunlardan birisidir. Yediğimiz şeyin ne olduğu değişse de yemek yemeye devam ederiz. Bu anlayış Marx'tan önce Aristoteles, Rousseau ve Hegel dahil olmak üzere birçok düşünürde bulunan bir çıkarımdır.

Eğer içinde bulunulan çağın insanından hareket ederek tarihteki insanın gelişimi açıklanmaya çalışılırsa bu durumda yine bir ilerleme kaydedilemeyecektir. Çünkü insan bulunduğu çağ itibariyle kendini ortaya koyan bir varlıktır. Bugünün hırs ve para biriktirme azmiyle feodal sistem açıklanamayacağı gibi, feodal çağın ortalama bir köylüsü de kapitalist dünyanın ortalama bir köylüsü için bir ölçüt haline getirilemez.

Marx'a özgü olan şeyse, her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğası anlayışını açıklama biçimidir. İnsan eğer, zaten her tarih sahnesine çıktığında duygularıyla ve değişmeyen doğasıyla görünüyorsa o zaman insanın bu değişen doğası ne demeye geliyor? İşte Marx bu soruyu insanın tarihte geliştirmiş olduğu emek araçları üzerinden açıklar. İnsan geçimini sağlamak için geliştirmiş olduğu emek aracıyla kendini ortaya koyar. Onun için, kemik kalıntılarının yapısı, nesli tükenmiş hayvan türlerinin yapılarını anlamak için ne kadar önemliyse Marx için de emek araçlarının kalıntıları da, tarihe karışmış iktisadi toplum biçimlerinin değerlendirilmesi açısından o kadar önemli görülür.[584] Zaten Marx'a göre iktisadi çağları ayırt eden, nelerin yapıldığı değil, nasıl, hangi araçlarla yapıldıklarıdır. "Emek araçları, insan emek gücünün geçirmiş olduğu gelişmenin derecesini ölçmekle kalmaz, aynı zamanda, bu emek gücünün hangi toplumsal koşullar altında kullanılmış olduğunu da gösterir."[585] Bundan dolayı Marx, mekanik emek araçları; hepsine birden üretimin kemik ve kas sistemi adını verdiği araçlar, ile yalnızca emek nesnelerinin saklanmasına yarayan ve hepsine birden genel olarak üretimin damar sistemi adını verdiği; boru, fıçı, sepet, testi ve küp gibi emek araçları arasında, ayrım yapar. Çünkü belli bir toplumsal üretim çağını diğerlerinden ayırmak için mekanik

[584] Marx, **Kapital, c.1,** 183.
[585] Marx, **Kapital, c.1,** 183-184.

emek araçları daha belirleyicidir. Bundan dolayı Marx, şimdiye kadarki yazılı tarihin, bütün toplumsal hayatın ve dolayısıyla da bütün yaşanmış tarihin temeli olan maddi üretimde meydana gelen gelişmeyi pek az tanıdığından rahatsız olmuşken, en azından, tarih öncesi çağların, "tarihsel araştırmalar" temelinde değilse bile doğa bilimleri araştırmaları temelinde, alet ve silahların yapılmış oldukları maddelere göre taş devri, bronz devri ve demir devri diye bölünmüş olduğundan memnuniyet duyar.[586]

Bunu önemser, çünkü insanın kendini tarihte ortaya koyma biçimi aynı zamanda insanın ne olduğunu da gösterir. Eğer insan tarihte çok çeşitli biçimlerde kendini ortaya koyabilmişse, yetilerini özgürce geliştirebildiği bir toplumda da çok yönlü olarak ortaya koyabilir. Fakat bu durum kapitalist toplumda mümkün değildir. Çünkü iş bölümü insanı belirli faaliyet alanına soktuğu için, insan gün geçtikçe kendini çalışma araçlarına teslim etmiş, kendi etkinliğini kendi elinden kaçırmıştır.

İşte Marx'ın kapitalist üretim sürecindeki bireyin aldığı durumu eleştirmesinin temelinde, insanın doğasının da bu süreç içinde aldığı durum yatar. Çünkü Marx'a göre, faal durumda toplam işçi, sermayenin bir varoluş biçimidir. Yani çok sayıdaki bireysel parça-işçiden meydana gelen toplumsal üretim mekanizması, kapitaliste aittir. Bundan dolayı da aslında emeklerin birleştirilmesinden doğan bir güç olan üretici güç, sermayenin üretici gücü gibi görünür. Geçmişte bağımsız olan işçi, manifaktür sürecinde sermayenin komuta ve disiplini altına sokulur, aynı zamanda işçilerin kendi aralarında da hiyerarşik bir kademelenme yaratır.

Marx'a göre basit el birliği, bireysel işçinin çalışma biçimini genel olarak değiştirmeden bırakırken, manifaktür bunu temelden dönüştürür ve bireysel emek gücünü kökünden başlayarak ele geçirir. "Manifaktür, işçinin bir yığın üretken içgüdü ve eğilimini baskı altında tutma yoluyla tek bir parça-işteki hünerini seradaki gibi geliştirerek, onu bir hilkat garibesi haline sokar; tıpkı La Plata devletlerinde kürk veya yağını almak için koca bir hayvanın boğazlanması gibi."[587] Ayrıca Marx şuraya da dikkat çeker, sadece özel parça-işler farklı bireyler arasında dağılmakla kalmaz, bu süreçte bireyin kendisi de bölünür, yani işçi "bir parça-işin otomatik motoru haline gelir ve Menenius Agrippa'nın insanı kendi vücudunun bir parçası olarak

[586] Marx, **Kapital, c.1,** 184.
[587] Marx, **Kapital, c.1,** 348.

gösteren saçma masalı gerçeklik kazanmış olur."[588] Yani Marx'a göre işçi bütün sürecin bir organı bir nesnesi haline getirilmiş olur. "İşçi, başlangıçta, emek gücünü sermayeye, bir metanın üretimi için gerekli maddi araçlara sahip olmadığı için satıyorsa, şimdi, onun bireysel emek gücü, sermayeye satılmadığı anda iş görmez hale gelir."[589]

Böylece işçi olarak insanın serada yetişen bir ürün konumuna getirilmiş olduğuna değinilir. Hatta bu insanın varlığı yapay koşulları gerektirmektedir. Bu süreci Marx şöyle açıklar:

> "Artık, emek gücü, yalnızca, satılmasından sonra ve kapitalistin atölyesinde var olan bir ortamda işlev görür. Kendi yaratılışına göre bağımsız olarak bir şey yapmak yeteneğini yitirdiği için, manifaktür işçisi artık üretici faaliyetini ancak kapitalistin sahibi bulunduğu atölyenin bir eklentisi olarak sürdürür. Jehova'nın malı olduğu nasıl seçilmiş kavmin alnında yazılı ise, iş bölümü de manifaktür işçisine sermayenin malı olduğunu gösteren bir damga vurur."[590][591]

Böylece işçi kendi doğasına göre, çok yönlü gelişim sergileyemediği için kapitalizmde geriler. İnsan tarihsel bir doğaya sahip varlık olduğu için kapitalist üretim süreci işçinin bir öz yitimidir. O kendi gücünü, aklını iş sürecinde sermayeye aktararak körelmektedir.

Bu tartışma, bu çalışmanın diğer bölümündeki kafa ve beden emeği tartışmasında tekrar gündeme geleceği için burada bırakılması gerekiyor.

---

[588] Marx, **Kapital, c.1,** 348-349.
[589] Marx, **Kapital, c. 1**, 349.
[590] Marx, **Kapil, c. 1**, 349.
[591] Marx burada şu pasajı aktarır (Marx, **Kapital c. 1**, 349.): "Bir zanaatın bütününe hakim olan işçi her yerde iş bulabilir ve ekmeğini kazanabilir; diğeri" (manifaktür işçisi) "ise, sadece tamamlayıcı bir parça olup, iş arkadaşlarından ayrıldığında yeteneği de bağımsızlığı da kalmayan ve bundan dolayı da başkalarının onun sırtına yüklemeyi uygun buldukları yasayı kabul etmek zorunda kalan bir kimsedir." (Storch, "Cours d'Écon. Polit.", Pétersbourg 1815, t. II, s. 36, 37.) Marx dipnot kaynakçasını bu şekilde düşmüştür. Ama öncesinde Storch'a yine Kapitalin 176. Sayfasındaki 51. Dipnotta atıf yapar. Orda ayrıntılı künye şu şekilde verilmiştir: (Storch, "Cours d'Écon. Polit.", Pétersbourg 1815. Kapital'in birinci cildinde değil ama ikinci cildinde şöyle bir kaynakça mevcut: Storch, Henri, **Cours d'economie politique, ou expos it Ion des principes qui determinent la prosperite des nations.** T.2. St-Petersbourg 1824.23, 309.

6. MARX'IN DÜŞÜNCESİNDE TOPLUM

Bu bölümde genel hatlarıyla Marx'ın toplum anlayışı ele alınacaktır. Bulunduğu toplumun eleştirisini yapan bir düşünür ve eylem insanı olarak bir çok düşünürün toplum anlayışı iki hususa işaret eder: Bir yanda içinde bulunduğu toplumun analizini yapmayı, bir yandan da içinde bulunduğu topluma karşı geliştirdiği alternatif bir fikri ortaya koymayı zorunlu kılmaktadır. Bu durum Marx içinde geçerlidir. Marx, hem içinde bulunduğu modern, burjuva veya kapitalist toplumun eleştirisini verir, hem de bir nebze de olsa bu topluma karşı geliştirmiş olduğu komünizm fikrinde toplumun nasıl olacağına dair fikirler ileri sürer. Bundan dolayı Marx'ın kendi bulunduğu topluma dair getirdiği eleştiriler ele alındıktan sonra komünist toplumun nasıl olabileceğine dair ipuçları aranacaktır.

Bunların yanı sıra toplum anlayışıyla ilişkili din, emek, üretim, devlet vb. birçok konu da ele alınarak tartışma zenginleştirilmeye çalışılmaktadır. Ama tüm bunları yapmadan önce Marx'ın toplumu nasıl ele aldığına dair bir açıklama yaparak başlamak yerinde olacaktır.

6.1. Marx'ın Toplum Anlayışının Ana Hatları

Marx, 1846 Aralığında Pavel Vasilyeviç Annenkov'a gönderdiği mektupta, Proudhon'un yeni çıkan *Sefaletin Felsefesi* isimli kitabını eleştirirken toplumun bir tanımını da yapar: "Biçimi ne olursa olsun, toplum nedir? İnsanların karşılıklı etkinliklerinin ürünü."[592] Peki insanların etkinlikleri tesadüfi mi gerçekleşir veya insanların etkinliklerini etkileyen herhangi bir koşuldan bahsedilebilir mi? İnsanlar, kendileri için şu ya da bu toplum biçimini seçmekte özgür müdür? Marx'a göre asla değil. Öyleyse insansal ilişkilerden, topluma, daha geniş anlamda sivil topluma oradan da bir siyasal ve politik sisteme nasıl varılır? Marx bu soruyu şöyle açıklayacaktır:

> "İnsanların üretici güçlerinin belirli bir gelişme düzeyini alırsanız, ona denk düşen belirli bir ticaret ve tüketim biçimine ulaşırsınız. Üretimin, ticaretin ve tüketimin belirli gelişme

[592] "Marx'tan Pavel Vasilyeviç Annenkov'a Mektup, 28 aralık 1846", Marx, Engels, **Seçme Yazışmalar 1844-1869, c.1.**

> aşamalarını alırsanız, buna tekabül eden bir toplumsal sisteme tekabül eden bir aile, toplumsal katman ya da sınıf örgütlenmesine, tek sözcükle, tekabül eden bir sivil topluma ulaşırsınız. Böyle bir sivil toplum varsayarsanız, ona uygun bir politik sisteme, sivil toplumun ancak resmi ifadesi olan politik sisteme varırsınız."[593]

Marx'ın yöntemi tartışılırken *Tarih Felsefesi ve Anlayışı* başlığında insanların gereksinimlerini sağlamak için eylemde bulunmaları ilk tarihsel olay olarak ele alınmıştı. İşte Marx için bu eylemler insanları bir arada tutan en temel etkendir. Fakat Marx bunu herhangi bir politik zorunluluğa veya dini anlayışla bir araya gelmelerle açıklamaz. Toplumların, dolayısıyla insansal ilişkilerin ve tarihin nedeni maddi bir bağlamda ele alınır. Marx'a göre o halde daha en başından, insanlar arasında ihtiyaçların ve üretim tarzının belirlediği, insanoğluyla yaşıt, maddi bir bağlam ortaya çıkmaktadır. "Sürekli yeni biçimler alan ve demek ki, insanları ayrıca bir arada tuttuğu söylenen herhangi bir politik ya da dini saçmalık mevcut değilken de bir 'tarih' ortaya koyan bir bağlamdır bu."[594] Dolayısıyla toplum, kendinde bir değer olmaktan çok bir ilişkiler bütünü ve bu ilişkilerin niteliğinin ise mevcut yaşamın üretimi tarafından belirlendiği bir bütünlük olarak kavranır. İşte Marx'ın çoğu zaman ekonomik bir belirlenimcilikle suçlanmasının nedeni budur. Fakat gözden kaçan nokta da burasıdır. Ekonomi dediğimiz şey basitçe bir üretim değil, doğrudan hayatın bütün alanını yani "maddi" yaşamı kapsayan her şeydir. İnsanların sevişmesi, çocuk yapması, karınlarını doyurması da buna dahildir.

Marx için toplum ve toplumun iktisadi gelişimi doğal bir süreçtir. Fakat burda doğal dediğimiz şey bir zorunluluk olarak ortaya çıkan anlamında değildir. Nitekim bu tür bir kavrayış, Smith ve Ricardocu okulun anlayışıdır. Burada doğaldan kasıt tarihsel bir temeli olan toplum anlayışıdır. Marx'ı özgün kılan yan da bu süreci zorunluluk olarak değil, tarihsel bir durum olarak ele almasıdır. Marx bu bağlamda kendi bakış açısını şöyle ortaya koymaktadır.

> "Toplumun iktisadi oluşumunun gelişimini doğal bir tarihsel süreç olarak kavrayan benim bakış açım, bireyi, öznel olarak kendisini bunların ne kadar üzerine çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan varlığını borçlu olmaya devam ettiği ilişkilerden sorumlu tutmak konusunda, tüm diğer bakış açılarının gerisinde kalır."[595]

Yaşamın üretimi hem kişilerin emek harcayarak kendi hayatlarını üretmesi hem de üreme yoluyla başka yaşamlar üretmesi bakımından ikili bir ilişki olarak, Marx'a

---

[593] "Marx'tan Pavel Vaslyeviç Annenkova'a Mektup, 28 Aralık 1846", Engels, **Seçme Yazışmalar 1844-1869, c.1**, 30-31.
[594] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 37.
[595] Marx, **Kapital, c. 1,** 21

göre bir yanda doğal, öte yanda toplumsal bir ilişki olarak görülür. Ve toplumsal ilişkinin temeli de buradadır:

> Bu, birçok bireyin el birliğini ifade etmesi bakımından toplumsal bir ilişkidir ve bu el birliğinin hangi koşullar altında, nasıl ve ne amaçla yapıldığının bir önemi yoktur. Buradan, belirli bir üretim tarzı ya da belirli bir sanayi aşamasının, daima belirli bir el birliği biçimiyle ya da belirli bir toplumsal aşamayla bir arada bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Bu el birliği biçiminin kendisi de bir 'üretici güç'tür. Yine, insanların ulaşabildiği mevcut üretici güçler toplamının, toplumsal durumu belirlediği sonucu çıkmaktadır.[596]

Şimdi Marx'ın düşüncesinde özgün yerini bulan bu üretici güçler toplamının, toplumsal durumu da koşullandırdığı fikrini daha fazla açıklamaya girişmek gerekiyor.

6.1.1. Toplum'un Tarihsel Açıklaması

Marx'ın yöntemi tartışılırken de değinildiği gibi, Marx için temel savlardan birisinin, bir toplumun her çağda yani her üretim biçimine göre değişiklik gösterdiği veya dönüştüğü yönündeki düşüncesidir. Zaten Marx'ı diğer birçok düşünürden farklı kılan şey de toplumun dönüşebilir olduğu bir potansiyeli taşıdığına dair getirmiş olduğu görüşlerdir. Diğer taraftan zaten Marx, toplumu sabit bir veri olarak veya içeriğinin ne olursa olsun o toplumun üyeleri için herhangi bir fark yaratmayacağını düşünmüş olsaydı, komünist toplumdan bahsetmek zorunda da kalmazdı. Aksine Marx her toplumun değiştiğini hiçbirinin kalıcı olmadığını söyler. Hatta Marx, ilerleyen sayfalarda ana tartışma konumuzu oluşturacağı üzere, kendi insan anlayışını bir toplum anlayışı üzerinde şekillendirmektedir.

Tüm bu açıklamalar bizi şuraya ulaştırmaktadır: Marx, kendi bulunduğu çağa kadar bütün toplumların değişmiş ve dönüşmüş olduğunu düşündüğü gibi bu durumun burjuva toplumunun da kaderi olacağını düşünmektedir. Bundan dolayı o asla kendi bulunduğu toplumun hakiki toplum olduğunu düşünmez. Hatta bu yönde düşünen dönemine etki etmiş iktisatçılarını "tuhaf bir yöntemleri var" diye eleştirir. Marx'a göre bu tür iktisatçılar için temel de yalnızca iki tür kurum bulunuyor: Bunlar yapay olanlar ve doğal olanlar diye ayrılır. Marx'a göre bu iktisatçılar böylece bu ayrımı yaparak şuraya ulaşırlar: "Feodalizmin kurumları yapay, burjuvazininkiler doğaldır. Böylece, iki tür din arasında ayrım yapan teologları andırırlar; bu sonunculara göre,

[596] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 37.

kendilerininki hariç, her din insanların bir buluşu, kendi dinleri ise Tanrının bir vahyidir. ...Dolayısıyla, bir zamanlar tarih vardı, ama artık yok."[597]

Bunun böyle olduğunu, yani içinde bulundukları toplumun kalıcı ve ebedi olduğunu varsayan iktisatçılar, üretim ilişkilerinden ve üretim güçlerinden bağımsız bir toplum anlayışı sergileyen düşünürlerdir. Marx ise bu anlayışa temelden karşıdır. Hiçbir topluma, üretim ilişkisine ve üretim güçlerine zamanın etkisinden bağımsız bir soyutluk yüklenemez. Marx bundan dolayı iktisatçıların doğal ve yapay kurumlar ayrımını eleştirir. Çünkü ona göre: "İktisatçılar bugünkü ilişkilerin -burjuva üretim ilişkilerinin- doğal olduklarını söylerlerken, zenginliği yaratmış olan ve üretici güçleri doğanın yasalarına uygun olarak geliştirmiş bulunan ilişkilerin bugünkü ilişkiler olduğunu söylemek istiyorlar."[598] Bundan dolayı da bu ilişkiler, bu tür iktisatçılar tarafından zamanın etkisinden bağımsız, doğal ve her zaman toplumu yönetmekle yükümlü, ölümsüz yasalar olarak düşünülür. Bu ölümsüz yasaların tespit edilmesinin de toplumlar açısından bir faydası yoktur, anca sancılarını ve acılarını hafifletebilirler. "Bir toplum kendi hareketinin doğa yasasını keşfetmek işinde doğru yola girmiş olsa bile bu toplum, ne doğal gelişim aşamalarının üzerinden atlayabilir ne de onları resmi kararlarla iptal edebilir. Ama doğum sancılarının süresini kısaltabilir, şiddetini azaltabilir."[599]

Marx'ın buradaki eleştirisinin şuraya yöneldiğini gözden kaçırmamak gerekiyor: Kendinden önceki iktisatçılar veya klasik ekonomi politikçiler[600] tarafından ele alınan bir durum söz konusu olduğunda; bu durumun "neden böyle olduğu" bir türlü tartışmaya açılmadan, sadece o durum bir doğa yasası olarak addedilip, açıklama yapmaktan geri duruluyor. Örneğin; Marx'a göre, üretim sürecinin insanlara egemen olduğu, insanın henüz üretim sürecine egemen olmadığı bir toplum biçimine ait oldukları alınlarında yazılı olan formüller, ekonomi politiğin burjuva bilinci için,

---

[597] Marx, **Felsefenin Sefaleti**, 119-120. Çeviri değiştirilerek aktarılmıştır.
[598] Marx, **Felsefenin Sefaleti**, 120.
[599] Marx, **Kapital, c. 1,** 19-20.
[600] Marx, "Klasik ekonomi politik" dediğinde şunu kastettiğini söyler: Sadece görünüşteki ilişkilerin sınırları içinde kalan, deyim yerindeyse en kaba görüngülere akla uygun bir açıklama bulmak ve burjuvazinin günlük ihtiyaçlarını karşılamak için, bilimsel ekonominin çoktandır biriktirdiği malzemeyi durmaksızın eşeleyen, ama bunların dışında, burjuvazinin üretim ajanlarının içinde yaşadıkları ve mümkün olanlar içinde en iyisi saydıkları kendi dünyaları hakkındaki bayağı ve bencilce düşüncelerini bilgiççe bir kılı-kırk yarıcılıkla sistemlileştirmekle ve bunları ezelî ve ebedî gerçeklermiş gibi ilan etmekle kendisini sınırlayan bayağı iktisadın tersine, W. Petty'den bu yana, burjuva üretim ilişkilerinin iç bağlantılarını araştırmış olan bütün iktisadı anlıyorum." Marx, **Kapital, c.1.** 90. 35. Dipnot.

üretici emeğin kendisi kadar apaçık doğal zorunluluklardır. Marx bundan dolayı, bu tür tavır takınanları "kilise babaları Hıristiyanlık öncesi dinlere nasıl yaklaşıyorsa, ekonomi politik de toplumsal üretim organizmasının burjuvazi öncesi biçimlerine öyle yaklaşıyor"[601] diyerek eleştirir.

Marx aslında şuraya ulaşmaya çalışıyor: Her toplum belirli bir üretim sürecinin içinden geçmekte ve aynı zamanda o üretim sürecinin kendisine varlığını yaslamaktadır. Bu aynı zamanda şöyle bir sonuca da ulaşmamıza neden oluyor; aslında ülkeler veya toplumlar birbirlerinin geleceğini birbirlerine bildirmektedirler:

> "Aslına bakılırsa, konu, kapitalist üretimin yasalarından doğan toplumsal karşıtlıkların şu ya da bu derecede gelişmiş olması değildir. Burada bizatihi bu yasaların kendileri, yani katı bir zorunlulukla işleyen ve kendilerini ortaya koyan bu eğilimler söz konusudur. Sanayi bakımından daha gelişmiş olan ülke, daha az gelişmiş olanına, yalnızca kendi geleceğinin imgesini gösterir."[602]

Günümüzde de Marx'ın yukarıdaki çıkarımını ispatlayacak çok şey vardır. Örneğin; gelişmiş ülkeler ve gelişmekte olan ülkeler ayrımı buraya oturmaktadır. Gelişmiş ülke gelişmekte olan ülkenin gelecekteki imgesini ona bildirmektedir. Hazır yeri açılmışken burada bir konuyu daha tartışmak gerekmektedir. Bilindiği üzere Marx önemli eserlerinden birisi olan *Kapital'*i, İngiltere'yi göz önünde bulundurarak yazmıştır. Bunu şöyle ortaya koyar: "Benim bu eserde inceleyeceğim şey, kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileridir. Bunların bugüne kadarki klasik yurdu İngiltere'dir. Teorimi geliştirirken başlıca örnek olarak İngiltere'den yararlanmamın sebebi budur."[603] Fakat Marx gelecek olan eleştirilerin farkındadır ki "iyi de sen İngiltere'yi göz önünde bulunduruyorsun da bundan bize ne, orada bulunan koşulların hiçbiri bizde görünmemektedir?" diye bir soruya yanıt verir. Marx bu yanıtı, Horace'ın anlattığı hikayeye gülen bir kişiye karşılık, söylediği "*quid rides de te fabula narratur*' yani "ne gülüyorsun anlattığım senin hikayendir" sözünden hareketle şöyle yanıt verir: "Ama Alman okuyucu, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumları karşısında ikiyüzlüce omuz silkecek ya da Almanya'da işler hiç de o kadar kötü gitmiyor diye kendisini iyimser bir havaya bırakacaksa, ona şöyle seslenmeliyim: *De te fabula narratur*!"[604][605]

---

[601] Marx, **Kapital, c.1.** 90.
[602] Marx, **Kapital, c. 1,** 18.
[603] Marx, **Kapital, c. 1,** 18.
[604] *De te fabula narratur*!: Anlatılan senin hikayendir!
[605] Marx, **Kapital, c. 1,** 18.

Aslında Marx bize ulusların birbiriyle bağlantılı olduğunu, bir yerde olan bir değişimin başka bir yerdeki koşulları hatta toplumsal yapıları ve siyasal konumlanmaları da değiştirdiğinden bahsediyor. Zaten Marx bu durumu bir evrensel-tarih haline dönmek olarak nitelendirir. Bundan kastı şudur Marx'ın, "İngiltere'de icat edilen bir makine Hindistan'da ve Çin'de binlerce işçinin ekmeğini elinden alıyor ve bu imparatorlukların bütün var olma biçimi altüst ediliyor, bu icat evrensel-tarihsel bir olgu haline geliyor."[606] Yine bu durumu 19. Yüzyılda Napolyon üzerinden açıklamaya çalışır; "yine, örneğin, şeker ve kahvenin 19. yüzyılda kazandığı evrensel-tarihsel önem, kendisini, Napolyon'un Kıta Sistemi'nin[607] bu ürünlerde yarattığı kıtlık yüzünden, Almanları Napolyon'a karşı ayaklanmaya sevk etmesinde ve böylelikle 1813'ün şanlı kurtuluş savaşlarının nesnel zeminini oluşturmasında gösterdi."[608]

Marx'a göre tüm bunlar gösteriyor ki, dünyanın dönüşümü ve evrensel-tarihsel hale geliş bir metafizik hal veya bir soyutlama değil "doğruluğu ampirik olarak saptanabilecek tamamen maddi bir eylemdir; her bir bireyin, gelip giderek, yiyip içerek ve giyinerek kanıt sunduğu bir eylem."[609]

Yeniden konuya dönülecek olursa, Marx, daha yukarıdaki tartışmalarda da görüleceği üzere, belirli bir üretim tarzına dayanmayan toplumun var olması imkansızdır, demeye getiriyor. Bunu yaparken de Hem Aristoteles'i köle emeğini yanlış değerlendirdiği için hem de Bastiat'ı bazı toplumların üretim yapmadan da geçindiği yönündeki fikirlerinden dolayı eleştirir:

> "Eski Yunanlıların ve Romalıların yalnızca yağmacılıkla yaşadıklarını düşünen Bay Bastiat, gerçekten gülünçtür. Ne var ki, yüzyıllarca yağmayla yaşanması için, ortada sürekli olarak talan edilecek bir şeyin olması ya da yağma konusu olan şeyin aralıksız olarak yeniden üretilmesi gerekir. Bundan dolayı, buradan Yunanlılar ve Romalıların da bir üretim süreçlerinin, yani, tıpkı burjuva ekonomisinin bugünkü dünyanın temeli olması gibi, o zamanki dünyanın maddi temeli olan bir ekonomilerinin olduğu anlaşılır. Yoksa, Bastiat, köle emeğine dayanan bir üretim tarzının bir yağma sistemine dayandığını mı söylemek istiyor? Böyleyse, tehlikeli bir noktada duruyor demektir. Aristoteles gibi dev bir düşünür köle emeğini değerlendirirken yanıldıysa, Bastiat gibi cüce bir iktisatçı ücretli emeği değerlendirirken niçin doğru düşünüyor olsun?"[610]

---

[606] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.
[607] *Kutsal Avrupa Sistemi ve ya Kıta Avrupa'sı Ablukası*; Prusya bozgununun ardından 1806'da I. Napolyon tarafından ilan edilen sistem. Buna göre Kıta Avrupa'sı ülkeleri ile büyük Britanya arasında ticaret yasaklanmıştır. Bu yasak başta şeker ve kahve olmak üzere birçok ürünün Avrupa'ya sokulmasını yani ithalatını güç duruma sokmuştur. Napolyon'un 1812'de Rusya'da aldığı yenilgi bu sisteme son vermiştir.
[608] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.
[609] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.
[610] Marx, **Kapital, c.1.** 90.

Şimdi de Marx'ın toplumların geçiciliği ve değişim halinde olduğu tezinin, Marx'ı nereye götürdüğüne yakından bakalım.

6.1.2. Ekonomik Üretim Biçimiyle Koşullanan Toplum

Marx'ın toplumların tarihsel olarak incelenmesi ve o toplumda düşünsel yapının, ekonomik üretim ilişkileriyle doğrudan bağlantılı olduğu yönündeki fikri, onu diğer düşünürlerden farklı kılması nedeniyle önemli bir ayrımdır.

Marx yukarıda da tartıştığımız gibi toplumların önsüz-sonsuz olduğu fikrine karşı çıkar. Her toplum kendinden önceki toplumun üzerine kendini inşa eder ve her toplum ekonomik üretim ilişkileriyle doğrudan bağlantılıdır.

Hatırlanacağı üzere Marx'ın kendi yöntemini özetlerken şöyle söylediğine değinilmişti: Marx, devlet biçimlerinde olduğu gibi, hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de ileri sürüldüğü gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam aksine bu ilişkilerin köklerinin o toplumun maddi varlık koşullarında bulunduklarını söyler. Marx'a göre varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, bağımsız değildirler, üretim ilişkileri maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Marx için bu üretim ilişkilerinin tümü,

> "Toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır."[611]

Yani kısa formüle çevrilecek olursa; insan, doğada hayvansal halde bulunuyorken, bir bilinçli içgüdüye sahip olması nedeniyle, doğada hazır bulduğu şeyleri kendisinin birer aracı haline getirmeye başlamasıyla birlikte, ilk üretim güçlerinin de üretilmeye veya icat edilmeye başlandığını söylemiş oluyor. Daha sonra bu üretim güçlerine tekabül eden belirli bir üretim biçimi oluşmaya başlamıştır. Bu da bu koşullara uygun düşen bir toplumsal yapıyı oluşturmayı zorunlu kılmıştır. İnsanın geçimini sağlayan bu araçların üretimde kullanılması belirli bir emek-zaman harcanmasını zorunlu kılmıştır. Hem bu araçların üretimi hem de bu araçların kullanılması ve bu kullanımın süreci her toplumun ilgilenmek zorunda olduğu bir durum olarak görülür. "Geçim araçlarının üretimi için harcanan emek-zaman, farklı gelişme aşamalarında

[611] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 39.

aynı derecede olmasa bile, her toplumda insanları ilgilendirmiş olmalıdır."[612] Bu geçim araçlarının birilerinin eline geçmesi insanların birbirleri için çalışmak zorunda kalmasına neden olur. Marx'a göre, "insanlar, herhangi bir biçimde birbirleri için çalışmaya başlar başlamaz, emekleri de toplumsal bir biçim kazanır."[613] Böylece bir insanın diğer bir insan için çalışmaya başlamasıyla veya üretim aracıyla insanların ilişkisinin niteliğine uygun olarak bir toplumsal yapının oluştuğunu söylemiş oluyoruz. Bu toplumsal yapıda kendisine uygun düşen hukuk, -örneğin deniz ticareti yapmaya başlanmasıyla birlikte bir deniz hukuku mevzuatı geliştiği gibi,- yine bu koşullara uygun düşen bir din, -örneğin İslam dininde ticarete dair çok fazla hüküm bulunurken, fabrikada üretim sürecine dair hüküm bulmak nerdeyse imkansızdır,- gelişmiştir. Yani toplumun maddi üretim tarzı bütün düşünsel yaşamı da etkilemektedir. Marx'a göre, bu sürecin gelişiminin belirli bir aşamasında,

> "toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder."[614]

Marx, bunları yazdığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* isimli kitabı yayınlanınca çeşitli eleştiriler de almıştır. Bir Alman-Amerikan gazetesinde, Marx'ın yukarıda değinmiş olduğumuz, her bir üretim tarzının ve onunla uyuşan üretim ilişkilerinin, kısacası, "toplumun iktisadi yapısının gerçek temel olduğu, hukuki üstyapının bunun üzerinde yükseldiği ve buna belli toplumsal bilinç ve düşünce biçimlerinin karşılık geldiği", "maddi yaşamın üretim tarzının toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşam sürecini genel olarak belirlediği" yolundaki görüşüyle ilgili olarak, bu söylenenlerin tümünün, maddi çıkarların ağır bastığı bugünkü dünya için doğru olduğu, ama, Katolikliğin güçlü olduğu Orta Çağda ve politikanın egemen olduğu Atina'da ve Roma'da doğru olmadığı söylenmiştir.

Marx, yöneltilmiş olan bu eleştiriyi şöyle yanıtlar:

> Her şeyden önce, bir kimsenin kalkıp Orta Çağ ve antik dünya hakkındaki bütün dünyanın bildiği tekerlemeleri bilmeyen birilerinin kaldığını varsayması insana garip geliyor. Şu kadarı apaçıktır: Ne Orta Çağ Katoliklikle, ne de antik dünya politikayla karnını doyurabilirdi. Tersine, birinde politikanın, diğerinde Katolikliğin başrolleri oynamasını, o toplumların kendi geçimlerini sağlama tarzları açıklar. Bunun dışında, örneğin, onun gizli tarihini toprak mülkiyeti tarihinin meydana getirdiğini bilmek için, Roma Cumhuriyeti tarihi ile bir parça

[612] Marx, **Kapital, c. 1.** 82.
[613] Marx, **Kapital, c. 1.** 82.
[614] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 39.

> tanışıklık yeter. Diğer yandan, maceracı şövalyeliğin toplumun bütün iktisadi biçimleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı hatanın cezasını Donkişot çoktan çekmiş bulunuyor."[615]

Ekonomik alandaki dönüşümlerin sadece toplum alanında etkisi olmadığını aynı zamanda devletin de daha doğrusu siyasal alanında dönüştüğüne dikkat çeker. Hatta burjuvazinin[616] kendisinin de uzun gelişiminde onun her dönüşüm anına tekabül eden bir siyasi ilerlemeden de bahsedilebilir.

Böylece Marx, her toplumun birbirinden farklılaşan yanının onların kendilerine özgü geçimlerini sağlama tarzlarında aranması gerektiğini düşündüğü görülür. Bu durumun devlete daha doğrusu siyasal ve hukuksal üst yapıya nasıl etki ettiğine kısaca değinildi.

Şimdi ise bu açıklamaya mülkiyet ve ideolojiyi de ekleyerek daha ayrıntılı biçimde ele alınmaya çalışılacaktır.

6.1.3. Mülkiyet ve Devlet, Hukuk ve İdeoloji

Her toplum biçimine uygun düşen bir mülkiyet anlayışının, o toplum içinde geliştiğini kolaylıkla söylenebilir. Antik toplumdan ortaçağa kadar mülkiyet, kimi yerde savaşla, kimi yerde ise hayvan yetiştiriciliği ile belirlenen bir niteliğe sahiptir. Bu dönem boyunca mülkiyet Marx'a göre bireylerin mülk üzerinde salt possessio[617] olarak gerçekleştirdikleri ve bunun üzerinden ilişki kurdukları bir şeydir. Bir kabile mülkiyeti niteliğinde olan bu mülkiyet aynı zamanda devlet mülkiyeti niteliğindedir. [618] Yani mülkiyet ve "devlet" birbirine denktir. İnsanın mülkiyet üzerinde sadece kullanma hakkı değil, onun sahibi olarak da var olması söz konusudur. Marx'a göre gerçek anlamda mülkiyet taşınabilir mülkiyetle başlar. Marx, Bunun da modern uluslarla başladığını söylemektedir. Orta çağla birlikte feodal mülkiyet biçimi gelişmiş, korporatif taşınabilir mülkiyet ve manifaktür sermayesi onu takip etmiştir. Bu aşamayı aynı zamanda devletin mülk üzerinde etkide bulunmasının engellendiği veya sınırlandığı veya ortadan kalktığı bir süreç takip eder. Böylece modern mülkiyet oluşuyorken devletin niteliği de modern devlete dönüşür, John Locke'u hatırlayacak olursak onun mülkiyet karşısında devlete biçtiği

---

[615] Marx, **Kapital, c. 1**, 91.
[616] Burjuvazi ve proletarya: Burjuva denince toplumsal üretim araçlarının sahipleri olup ücretli emeği sömüren modern sermayeciler sınıfı, proletarya denince kendi üretim araçlarına sahip olmadıklarından emek güçlerini satmaya muhtaç olan modern ücretli işçiler sınıfı anlaşılır. (Komünist Manifestonun, 1888 tarihli İngilizce baskısına not böyle düşülmüştür.)
[617] possessio (Latince) - Sahiplik, kullanma hakkı, zilyetlik.
[618] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 65.

görevden hareketle modern mülkiyet anlayışının, modern devletin niteliğini belirlediğini tespit edebiliriz. Devletin burjuva sınıfına bu içkin niteliğini Marx şöyle analiz eder:

> "İşte bu modern mülkiyet, modern devlet karşılık gelir. Mülk sahiplerinin vergiler yoluyla yavaş yavaş ele geçirdikleri modern devlet, devlet borçlanmaları yüzünden tamamen bu mülk sahiplerinin eline düşmüş ve varlığı, borsadaki devlet tahvillerinin yükselip düşmesinde gördüğümüz gibi, bütünüyle mülk sahiplerinin, yani burjuvazinin verdiği krediye bağımlı hale gelmiştir. Artık bir zümre değil bir sınıf olması yalın gerçeği, burjuvaziyi artık yerel değil ulusal ölçekte örgütlenmeye ve kendi olağan çıkarlarına genel bir biçim vermeye itti. Özel mülkiyetin topluluktan ayrılıp kopmasıyla birlikte devlet, burjuva toplumun yanı sıra ve burjuva toplumun dışında, tamamen ayrı bir varlık haline geldi. Ancak, bu devlet burjuvazinin hem içsel hem de dışsal amaçları nedeniyle, kendi mülklerini ve çıkarlarını karşılıklı olarak güvence altına almak için benimsemek zorunda kaldığı örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir."[619]

Marx'ın burada vurgusu devletin burjuva sınıfından ayrıldığı ama onun çıkarlarını ve özel mülkiyetini koruyacak bir pozisyona geçtiği yönündedir.

> "Devletin bağımsızlığı günümüzde yalnızca zümrelerin henüz tamamen sınıflara dönüşmemiş olduğu, daha gelişmiş ülkelerde ortadan kaldırılmışken, bu zümrelerin hala belirli bir rol oynadığı ve bir iç içe geçmenin söz konusu olduğu, dolayısıyla nüfusun hiçbir kesiminin diğerleri üzerinde egemenlik kurmayı başaramadığı ülkelerde görülmektedir."[620]

Bu vurgu daha sonra "hegemonya" ve "devletin göreli özerkliği" olarak teorileşecek kuramların ilk biçimidir. Marx, mülkiyetle devletin bağına değinirken, onun aile ve toplumdan ilişkisini de görmezden gelmez. "Doğal aile temeli ve yapay burjuva-sivil toplum temeli olmadan, siyasal devlet olamaz;" diyerek şöyle devam eder, "onlar onun için bir *conditio sine qua nondurlar* [olmazsa olmaz koşuldurlar]; ama Hegel'de koşul kendi tersine, koşullanana dönüşür, belirleyen öğe belirlenen öğe olarak koyulur ve üretici öğe kendi ürününün ürünü olarak görünür."[621] Yani Marx'a göre "Gerçek olgu şudur ki devlet, aile üyeleri ve burjuva-sivil toplum üyeleri olarak var olan yığından türüyor."[622]

Devlet ile sermaye ve modern sanayinin gelişimi arasındaki bağı Marx, Fransa'daki dönüşümü yazdığı kitabında, şu tespitlerle ortaya koyar;

> "Toplumun iktisadi değişiklikleriyle birlikte siyasal niteliği de değişti. Modern sanayinin ilerlemesi geliştikçe, sermaye ile emek arasındaki sınıf karşıtlığı da genişliyor, yoğunlaşıyor, devlet iktidarı gitgide sermayenin emek üzerindeki ulusal bir iktidar, toplumsal kölelik ereklerine göre örgütlenmiş toplumsal bir güç, bir sınıf egemenliği aygıtı niteliği

[619] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 65.
[620] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 65.
[621] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 17.
[622] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 17.

> kazanıyordu.[623] Sınıflar savaşımında bir ilerleme gösteren her devrimden sonra, devlet iktidarının salt bastırıcı niteliği gitgide daha açık bir biçimde ortaya çıkıyordu."[624]

Böylece Marx, devleti endüstrinin geliştirilmesi yoluyla genişleyen burjuvazi ve onun talepleriyle genişleyen bir yapı olarak düşünür. Bu durumda devlet toplumu yaratmamıştır, bir toplum biçimi içinden devlet çıkmıştır denilebilir. Böylece her dönem devletin niteliğinin niçin farklı olduğu yönündeki soruyu da o devletin içinden çıkmış olduğu topluma bakılarak anlaşılabileceği söylenmiş olur.

Peki, sınıflı toplumlarda devletin rolü, özel mülkün korunması olarak kurgulanmışsa ve özel mülk dediğimiz şey ise aslında işçilerin emeklerinin egemen sınıf mensupları tarafından biriktirilmesi ve el konulmasıysa, nasıl oluyor da; i. Egemen sınıf dediğimiz sınıf hala egemenliğini sağlamaya devam ediyor; ii. Devletin veya egemen sınıfın bu pozisyonu hiç kimse tarafından eleştiriye tabi tutulmuyor; iii. Veya bu süreç normalmiş gibi görünüyor? İşte burada Marx, "egemen fikri güç" dediği ideolojiyi kullanarak bu durumu açıklar.

> "Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun *maddi* egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *fikri* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak, kendine tabi kılar."[625]

Egemen düşünce dediği şey yine yalıtık, idealistçe şeyler değil, egemen maddi ilişkilerin fikri ifadesinden, düşünceler halinde kavranan egemen maddi ilişkilerden, "yani o bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden başka bir şey değildir; yani, onun egemenliğinin düşünceleridir."[626]

Bu durum egemen sınıflar için mümkündür de neden ezilen veya sömürülen sınıf için mümkün değildir? Bu durum egemen sınıf için mümkündür çünkü Marx'a göre, egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeylerin yanı sıra bilince de sahiptirler; dolayısıyla da düşünürler.

> "Bu nedenle, onlar bir sınıf olarak egemen durumda bulundukları ve tarihsel bir dönemin tüm kapsamını belirledikleri ölçüde, açıktır ki bunu her alanda yaparlar. Yani, başka şeylerin yanı sıra düşünürler olarak, düşünce üreticileri olarak da onlar egemen olurlar, kendi çağlarının düşünce üretimini ve bu düşüncelerin yayılmasını düzenlerler."[627]

---

[623] 1871'deki Almanca baskıya buraya şöyle bir ekleme yapılmıştır: "Devlet iktidarı gitgide emeği ezmeye yönelik bir kamu iktidarı, bir sınıf egemenliği aygıtı niteliği kazanıyordu."
[624] Karl Marx, **Fransa'da İç Savaş**, çev. Kenan Somer, 4. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 2012), 59.
[625] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.
[626] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52.
[627] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 52-53.

Kısacası, onların düşünceleri, dönemin egemen düşünceleridir, demektedir Marx. Marx'ın ne kastettiği kendi örnekleri üzerinden ele alınacak ama bu durumu günümüzden durumlarla da rahatlıkla açıklamak mümkün. Örneğin şuan "Orta Doğu" dediğimiz de aklımıza neresi gelmektedir? Muhtemelen; Suriye, Filistin ve İsrail'in de aralarında bulunduğu bölge ilk olarak aklımıza gelmektedir. Şimdi Türkiye'nin coğrafik olarak dünyadaki pozisyonunu düşünelim ve Suriye, Filistin ve İsrail'in Türkiye'ye olan konumunu düşünelim. Türkiye'nin güneyine düşmektedir bu ülkeler. Ama orta doğu dediğimizde aklımıza bu ülkeler gelmektedir, güneyde kalmasına rağmen. Aslında bu ülkeler ABD'nin orta doğusunda kalmaktadır. Böylece dünyayı kurgulamamız da egemen olan ülkenin veya egemen ekonomik gücü elinde bulunduranların zihniyle aynı olmak durumda kalıyor. Marx ise kraliyetin, aristokrasinin ve burjuvazinin birbirleriyle egemenlik mücadelesi verdiği, dolayısıyla egemenliğin bölünmüş olduğu bir devirdeki bir ülkede, kuvvetler ayrılığı öğretisi, egemen düşünce haline gelir ve "ölümsüz bir yasa" olarak ifade edilir, diyerek bu durumu örneklendirir.[628]

Tarihin akışı ele alınırken eğer egemen düşünceleri egemen sınıfın kendisinden ayırırsak ne olur? Marx'a göre bu, düşünceye bağımsız bir varlık atfetmektir. Bu da hangi koşulun ürünü olduklarını ve kimlerin ürettiğine aldırış etmeksizin, verili bir zaman diliminde şu ya da bu düşüncenin egemen olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Düşünceye bir bağımsızlık atfedilmiş, "yani, söz konusu düşüncelerin kaynağı olan bireyleri ve dünya koşullarını dikkate almadığımız zaman, örneğin, aristokrasinin egemen olduğu çağda onur, sadakat gibi kavramların; burjuvazinin egemen olduğu çağda ise özgürlük, eşitlik gibi kavramların egemen olduğunu söylememiz mümkün olur."[629]

Böylece tarihte yeni bir sınıfın kendinden önceki sınıfa egemenlik kurabilmesinin ve kendisini de diğer sınıflar üzerinde egemen olarak göstermesinin yolunun kendi çıkarlarını, toplumun tüm üyelerinin ortak çıkarları gibi göstermek ya da geçerli yegane, rasyonel, en iyi düşünce olarak sunmak zorunda olduğu görülmüş oluyor. Bu anlayışın daha sonrasında "ideolojik aygıtlar" olarak teorileşecek olan düşünceyle yakın bağına dikkat etmek gerekir.

[628] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 53.
[629] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 53.

Şimdi de devletin niteliği ve bunun hukukla bağlantısını nasıl açıkladığına bakılacak. Şu pasaj bu konuda önemli katkılar sağlayacaktır:

> "Devlet, egemen sınıfın bireylerinin kendi ortak çıkarlarını geçerli kıldıkları ve bir çağın burjuva toplumunun tamamını özetleyen biçim olduğundan, bunun sonucu olarak, tüm ortak kurumlar devlet aracılığıyla oluşur ve politik bir biçim kazanır. Hukukun iradeye, hatta maddi temellerinden kopmuş olan *özgür* iradeye dayandığı yanılsaması buradan kaynaklanmaktadır. Adalet de aynı şekilde yazılı hukuka indirgenmiştir."[630]

Adaletin yazılı hukuka indirgenmesi... Örneğin anayasal hak olarak barınma hakkınız olabilir. Ama mevcut sistem içinde bir eviniz yoksa, on tane evi olan birisine gidip "bana birisini ver" diyemezsiniz. Böylece hukuk buna gücü yetenlere hak vermiş ve gücü yetenleri korumuş olur. Böylece yazılı hukukta olması, bütün bir toplumun çıkarını koruyormuş yanılgısı yaratmış olur. Bundan dolayı devletin varlığı bireyin yaşamdaki istencinin ve kişisel seçiminin önündeki en büyük engel olarak düşünülür. Marx'a göre, "gerçek ilişki şudur ki 'devlet gerecinin dağıtılması' her bireye 'koşulların, kendi özgür istencinin ve yaşamdaki kişisel seçiminin sonucu gibi görünür.' Spekülasyon bu olguyu, bu gerçek ilişkiyi, görünüş olarak, görüngü [fenomen] olarak açıklar."[631] Marx'ın burada spekülasyon dediği şey, Hegelci idealist anlayıştır. Çünkü Marx'a göre, şimdiye kadar birçok yerde andığımız gibi, diğer birçok şeyde olduğu gibi devleti ele alırken de idealist bakış devleti, ancak idea üzerinden ele alarak açıklar. Sonuçta da Tinin özneleştirdiği bir süreç kalır elimizde. Bundan dolayı Marx, idealist bakışın devletin gerçek temelini göremediğini söyler:[632]

> "İdea öznelleştirilir ve aile ile burjuva-sivil toplumun devletle olan gerçek ilişkisi onun iç imgesel ilişkisi olarak kavranır. Aile ve burjuva-sivil toplum devletin öngerekliliklerididirler; gerçekte etkin olan düzeyler onlardır; ancak spekülasyonda her şey tersine döner. Ama eğer İdea öznelleştirilmişse, gerçek özneler, yani burjuva-sivil toplum, aile, koşullar, özgür istenç vb. burada gerçek olmayan, kendilerinden başka bir şey söylemek isteyen uğraklar, yani İdeanın nesnel uğrakları olarak kabul edilmişler demektir."[633]

Devleti yapan aile ve burjuva sivil toplumun ta kendisidir. Buna karşılık Hegel'de, onlar "İdea" tarafından yapılırlar. "Onları birleştiren ve onlardan bir devlet yapan onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir, tersine onları İdeanın içinden çıkaran,

---

[630] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 65-66.
[631] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 15.
[632] Gerçekliğin bir spekülasyon olarak ele alındığından bahseden Marx, genel olarak şöyle bir itirazda bulunur: Bu koşullar, bu özgür istenç, bu yön seçimi, bu gerçek dolayım, gerçek İdeanın kendi kendisiyle kurduğu ve perdenin arkasına geçtiği bir dolayım görünüşünden başka bir şey değildir. Gerçeklik kendisi olarak değil ama tersine bir başka gerçeklik olarak açıklanır. Bir yandan günlük deneyim dünyası, kendi öz tininin yasası olmayan bir yasaya boyun eğdiğini görür. Öte yandan gerçek İdea, kendinden doğan bir gerçeklikte değil ama günlük deneyim dünyasının ta kendisinde ete kemiğe bürünür." Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 15.
[633] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 15-16.

İdeanın yaşam sürecidir; gerçekte onlar bu İdeanın sonluluğunu oluştururlar; onlar kendi varoluşlarını kendi tinlerinden başka bir tine borçludurlar."[634]

Tekrar hukuka dönülecek olursa, herhangi bir andaki, herhangi bir hukuk yine mevcut durum göz önünde bulundurularak oluşmuştur; yani hukuk bulunduğu koşulların bir ürünüdür denilebilir. Yani mevcut toplumsal ilişkiler bağlamında bir hukuktan bahsedilebilir. "Hukukun da din gibi bağımsız bir tarihe sahip olmadığı unutulmamalı" [635] derken Marx bu noktaya dikkat çeker. Bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Ortaçağ'da son derece gelişkin bir deniz ticareti sürdüren ilk kent olan Amalfi, denizcilik hukukunu da geliştirdi. Sanayi ve ticaret özel mülkiyeti daha da geliştirdikten sonra, önce İtalya'da, ardından diğer ülkelerde, son derece gelişmiş durumdaki Roma medeni hukuku tekrar benimsendi ve otorite düzeyine yükseltildi. Daha sonra, burjuvazi öylesine bir güç kazandı ki, prensler, burjuvazi aracılığıyla feodal soyluluğu devirmek için burjuvazinin çıkarlarını savunmayı üstlendi. İşte o zaman, hukuk tüm ülkelerde -Fransa'da 16. yüzyılda- gerçek anlamda gelişmeye başladı ve İngiltere dışındaki bütün ülkelerde bu gelişme Roma hukuk sisteminin temelleri üzerinde yükseldi. İngiltere'de de, medeni hukuku daha da geliştirmek için (özellikle taşınabilir mülkler konusunda), Roma hukukunun temel ilkelerine başvurulmak zorunda kalındı."[636]

Bu durumu göz önünde bulundurmayan hukukçu mevcut herhangi bir ilişkiyi bir rastlantı veya doğal bir şeymiş gibi ele alıp onu olduğu gibi, yani metinde ifade edilme şekliyle kavrayacaktır. Örneğin iş akitleri buna birer örnektir. Mevcut hukuk, tarafların niçin birisinin iş veren diğerinin ise çalışan olduğuna bakmadan, mevcut durumu meşru görerek, yapmış oldukları iş akitlerini olumlar.

Toplumu genel hatlarıyla ele aldıktan sonra şimdi kapitalist toplumun nasıl bir görünüş sergilediği ve onu var eden koşulların ve kendine özgü yanlarını ortaya koymaya başlamak gerekiyor. Böylece Marx'ın kendi görüş açısında toplumun ne olduğunu daha iyi anlamamızda önemli ipuçları da edinilmiş olacaktır.

6.2. Kapitalist Toplum

Toplumsal üretim biçimi ne olursa olsun, Marx'a göre üretim etmenleri her zaman işçiler ve üretim araçlarıdır. Üretimin gerçekleşebilmesi için bunların birleşmesi gerekir. [637] İşte Marx'ın toplum yapısının farklı iktisadi çağlarını birbirlerinden ayırmasına olanak sağlayan durum, bu birleşmenin özel gerçekleşme biçimini analiz etmesidir. Kapitalist üretim tarzının özelliği ise, "özgür emekçinin kendi üretim

[634] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 17.
[635] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 66.
[636] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 66.
[637] Marx, **Kapital, c. 2.**, 45.

araçlarından ayrılmışlığı"dır.[638] Özgür emekçi ile üretim aracı birbirinden ayrıldığına göre, kapitalist üretim biçiminde özgün halini bulan, her meta üretim yapan işletme, aynı zamanda emek gücünün sömürüldüğü bir işletme haline de gelmiş olur. Fakat bununla sınırlı kalmaz, kapitalist üretim biçimini bütün çağlardan ayıran en önemli yan sadece kapitalist meta üretimi, çığır açıcı bir sömürü tarzı oluşturur, çünkü Marx'a göre, "kapitalist meta üretimi, tarihsel gelişimi içinde, emek sürecinin örgütlenmesi ve olağanüstü teknik ilerleme aracılığıyla toplumun tüm iktisadi yapısını baştan sona değiştirir ve daha önceki tüm çağları gölgede bırakır."[639]

Bu kısımda, başta hemen yukarıda değinmiş olduğumuz bu yönü olmak üzere, işbölümü, emek ve emek süreci ile kapitalist üretim sürecinde ortaya çıkan sınıflar bağlamında kapitalist toplumu ve onun Marx tarafından bir eleştirisi ele alınacaktır.

6.2.1. Emek

İlk önce sırayla Marx'ın emek üzerine birkaç çıkarımına bakıp daha sonrasında ise emeğin toplum ve insan doğası ile olan ilişkisine değinilecek.

Emek! Kimileri için Marx bir emek teorisyenidir ve emek onun için en yüce değerdir. Hala böyle düşünenler için şöyle demek gerekiyor: "Bu kesinlikle yanlıştır". Çünkü Marx emeği kutsallaştırmaz veya emeği temele oturtmaz. Bu, tabi ki de emeği önemsemediği anlamına gelmez. Emek insanın, yabanıllıktan çıkmasının yoludur. Emek doğada insanın varlık koşuludur:

> "Ceket açısından, terzi tarafından mı yoksa terzinin müşterisi tarafından mı giyildiği önemsizdir. Her iki durumda kullanım değeri olarak iş görür. Terziliğin özel bir meslek, toplumsal iş bölümünün bağımsız bir unsuru haline gelmesi de, ceketle onu üreten emek arasındaki ilişkinin kendisinde bir değişiklik yapmaz. Herhangi bir insanın terzi olmasından önce, insanoğlu, giyinme ihtiyacının onu zorladığı yerlerde binlerce yıl boyunca terzilik yapmıştır. Ancak maddi servetin doğrudan doğruya doğadan gelmeyen bütün diğer unsurları gibi, ceket ve keten bezinin var olmaları için, her zaman, doğanın verdiği belli maddeleri yine belli insan ihtiyaçlarını karşılayacak hale sokan, özel, amaca uygun üretici faaliyet zorunlu olmuştu. **Bundan dolayı, kullanım değerlerinin yaratıcısı, yararlı emek olarak emek, insanın bütün toplum biçimlerinden bağımsız bir varoluş koşulu, insan ile doğa arasındaki madde alışverişini ve dolayısıyla insan hayatını mümkün kılan ezelî ve ebedi bir doğal zorunluluktur.**"[640]

Böylece emek yoluyla insanın var olabildiği görülmüş oluyor. Emek hem insanın yaşamda kalmasının yolu, hem de onun uygarlaşmasının imkanıdır. Çünkü insan kendi etkinliğinde kendini tanımaktadır. Fakat emek her şeyin temeline oturtulmaz. Örneğin emek, bütün zenginliğin kaynağı değildir. Çünkü; "doğa da emek kadar,

---

[638] Marx, **Kapital, c. 2.**, 45.
[639] Marx, **Kapital, c. 2.**, 45-46. Vurgu bize ait.
[640] Vurgu bize ait.

(gerçek zenginlik olduğunda kuşku bulunmayan) kullanım-değerlerinin kaynağıdır, ki, emeğin kendisi de, doğal gücün, insanın emek-gücünün ifadesinden başka bir şey değildir."[641]Marx bu fikri *Kapital'*de de dile getirecektir;

> "Ceketin, keten bezinin vb. kullanım değerleri, kısaca meta cisimleri, iki unsurun, madde ile emeğin bileşimleridir. Cekette, keten bezinde vb. saklı bulunan bütün farklı yararlı emeklerin toplamı çıkarılırsa, geriye, insanın hiçbir etkisi olmadan, doğa tarafından sağlanan bir maddi öz kalır. İnsan, üretim sırasında, ancak doğanın kendisi gibi hareket edebilir, yani maddelerin yalnızca biçimlerini değiştirebilir. Dahası var. Bu biçimlendirme işinde sürekli olarak doğa güçleri tarafından desteklenir. Demek ki, emek, kendisi tarafından üretilen kullanım değerlerinin, yani maddi servetin biricik kaynağı değildir. William Petty'nin dediği gibi, emek onun babası ve toprak onun anasıdır."[642]

İşçi, emek sürecinin bir bölümü süresince, yalnızca kendi emek gücünün değerini, yani kendisi için gerekli geçim araçlarının değerini üretmektedir. "Toplumsal iş bölümüne dayanan koşullar altında üretimde bulunduğu için, işçi, geçim araçlarını doğrudan doğruya kendisi üretmez; örneğin iplik gibi, özel bir meta biçimindeki, kendi geçim araçlarının değerine ya da bunları satın almasını sağlayacak paraya eşit bir değer üretir."[643]

Emek, insanın kendi gücünü ortaya koymasıdır. Bu da çalışma olarak dışa vurulur. "Emeğin kendisi, doğrudan görünüşü içinde, yaşayan varlığı içinde doğrudan bir meta olarak kavranamaz, yalnızca emek-gücü olarak kavranır; çalışma, bu gücün kendini geçici olarak dışa vurması, ifade etmesidir."[644] Veya *Kapital*'de daha geniş üzerinde durduğu üzere;

> "Nitel olarak farklı üretici faaliyetler olmakla beraber, terzilik ve dokumacılığın her ikisi de insan beyninin, kaslarının, sinirlerinin, elinin vb., üretici şekilde harcanmasıdır ve bu anlamda her ikisi de insan emeğidir. Bunlar, insan emek gücünü harcamanın sadece iki farklı biçimidir. Kuşkusuz, şu ya da bu biçimde harcanabilmek için, insan emek gücünün kendisinin az çok gelişmiş olması zorunludur. Ne var ki, metanın değeri, basit insan emeğini, genel olarak insan emeğinin harcanmasını temsil eder. Burjuva toplumunda nasıl bir general ya da bankacı büyük, buna karşılık basit insan pek sıradan roller üstleniyorsa, burada da insan emeği için aynısı söz konusudur. İnsan emeği, ortalamada, özel bir gelişkinliğe sahip olmayan her sıradan insanın canlı organizmasında bulunan basit emek gücünün harcanmasıdır. *Basit ortalama emeğin* kendisi, farklı ülkelerde ve farklı uygarlık çağlarında nitelik değiştirse bile, belli bir toplumda veridir."[645]

Peki, şimdi nereye ulaşmış olduk?

Emek, insanın çalışma yolu ile kendi gücünü ortaya koyması ise; her uygarlık süreci bu emeğin nasıl ortaya koyulması gerektiğini koşullandırdığı gibi, emek yoluyla da

---

[641] Karl Marx, "Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları", Karl Marx, Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, çev. M. Kabagil, (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 1989), 22.
[642] Marx, **Kapital, c. 1**, 56.
[643] Marx, **Kapital, c.1.** 216.
[644] Artı-değer, 160.
[645] Marx, **Kapital, c.1.** 57.

uygarlık gelişir. Bu da her toplumda emeğin farklı biçimlerde ortaya konması anlamına gelir.

Kapitalist toplum ise emeğin doğrudan iş bölümü yoluyla gerçekleşmesine yol açmaktadır. İnsan emeği, belirli bir faaliyet alanında sürdürülmek zorunda bırakılmaktadır. Ayrıca işçinin üretim araçları da birilerinin eline, özel mülk olarak geçtiği için işçi emek yoluyla kendini dolaylı bir yoldan ortaya koymaktadır. Ayrıca asıl kıyıcı olan kapitalist toplumda emek yalıtılmıştır, oysa yalıtılmış emek, metalar veya kullanım değerleri üretse de "ne zenginlik ne de kültür yaratamaz."[646] Çünkü emek toplumsallıktan çıkmıştır, birilerinin özel mülkü olarak birikmektedir. İşçinin çalışması, bir başkasının özel mülkü olarak, değer haline gelmektedir. Oysa Marx'a göre "'Emek, ancak toplumsal emek olduğu zaman, zenginliğin ve kültürün kaynağı olabilir' ya da 'ancak toplum içinde ve onun tarafından yerine getirildiğinde...'"[647] Eğer, "fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır" [648] deniliyorsa bu durumda emeğin kısıtlanması aynı zamanda toplumsal ilişkilerin de kısıtlanması demektir.

Kısacası, emeğin bu halinin, insanı, toplumsal olarak var edeceği yerde onu iyice yoksunluğa ittiğine değinen Marx, "çalışan insanın, emek araçlarının yani yaşamın kaynaklarının sahibine iktisadi bağımlılığının, bütün biçimleriyle köleliğin, toplumsal yoksulluğun, fikri alçalmanın ve siyasal bağımlılığın birinci nedeni olduğunu" göz önünde bulundurur. [649] [650] Diğer taraftan Marx'a göre, "emeğin köleleştirilmesi üzerine kurulu bu kıyıcı toplum, kurbanlarının iniltilerini, yankısı bütün dünyada çınlayan bir kara çalma yuhalamasıyla boğuyor."[651]

6.2.2. Üretim, Emek, Toplum ve İnsan

Toplum, insanın yaşamsal alanıdır, insanın yaşamak için bir doğaya ve topluma ihtiyacı vardır. Niteliği ve boyutu ne olursa olsun insanın hayatını sürdürmesi şuan için hala bunu zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı toplum yaşayan insanı yaratır diyebiliriz. Ama bu toplumun insandan bağımsız soyut bir öz olduğu anlamına

[646] Marx, Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,** 25.
[647] Marx, Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi,** 24.
[648] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 34.
[649] Söz konusu atıf, Marx tarafından 1864'te yazılan I. Enternasyonal'in tüzüğünün önsözüne aittir.
[650] Karl Marx, "Birinci Enternasyonalin Önsözü ve Tüzüğü", Karl Marx, Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, çev. M. Kabagil, (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 1989), 151.
[651] Marx, **Fransa'da İç Savaş**, 84.

gelmez. İnsan, ilişkilerinden bağımsız insan olamadığı gibi, toplumda insanın bu ilişkilerinden bağımsız var olamaz. İnsanın ilişkilerinin ne olduğunu toplum belirlerken, insan da bu ilişkileri farklılaştırması yönüyle toplumu dönüştürür. Bir insan, doğduğu toplumda belirli koşulları hazır bulur. Toplumda hazır bulunan bu koşullar insanın daha büyük bir gelişme sağlamasına olanak sağlar -tekerleğin bir kez bulunmasından sonra artık tekrar tekerleği icat etmek yerine, tekerleği kullanarak yürüyen bir araç yapma vb. gibi-. Böylece bu koşulların insan tarafından değiştirilmesi de toplumu geliştirir. Marx'a göre bu gelişme özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla, "yoksulluğu ve zenginliğiyle, çiçek açmaya başlayan toplum, bu gelişme için gerekli bütün gereçleri hazır olarak bulur: Aynı şekilde, yerleşmiş toplum, kendi kalıcı gerçekliği olarak, varlığının olanca zenginliğiyle insanı yaratır -en derin anlamında bütün duyularını edinmiş zengin insanı yaratır."[652] Böylece insani "öz"ün doğal bir süreç içerisinde oluştuğuna dikkat çeken Marx, "insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür" diyerek bu sürece dikkat çeker.[653] Bu durumda insan, ilişkiler içerisinde bulunduğu topluluk sayesinde var olabilir; toplum, insani özü var ettiği için insanın yaratmış olduğu kendi doğası olur.

Ayrıca şunun da üzerinde durmamız gerekiyor. Marx *1844 el Yazmaları*'nda ilginç bir tartışma açar. İnsanın duyularının gelişiminin ancak o duyuları ortaya çıkarabilecek koşullar tarafından, ortaya çıkarılabileceğini söyler. Bu anlamda duyuların da gelişmekte olduğunu söyler ve toplumsal insanların duyularının toplumsal olmayan insanların duyularından çok farklı olduğunu söyler. Bu durumu şöyle tartışır:

> "Musikiden anlayan bir kulak, şeklin güzelliğini anlayan bir göz gibi insan duyusallığının öznel zenginlikleri, kısacası, kısmen geliştirilip kısmen yaratılmış insani güçler olan ve insanca zevk alabilen duyular, insanın nesnel olarak açılan özsel zenginliğinden doğabilir ancak. Çünkü beş duyudan başka zihni ve pratik denilen duyular da (istem, sevgi, vb.), sözün kısası, insan duyuları ve duyuların insanlığı, insanın nesnesinin varoluşunun bir sonucu, insanileştirilmiş doğa'nın bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Beş duyunun oluşması, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucudur."[654]

Böylece duyuların gelişimi de bütün bir süreç içerisinde ele alınır. Marx'ın buradaki tartışması son dönem doğa incelemelerinde ortaya çıkan bulguları da öncelemektedir. Örneğin; mağara sularında yaşayan balıklar hiç ışık olmadığı için bir süre sonra

[652] Marx, **1844 El Yazmaları**, 118.
[653] Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 15.
[654] Marx, **1844 El Yazmaları**, 117-118.

görme yetilerini kaybetmişlerdir. Daha az besin bulmasından kaynaklı gözlerinin kendisini bile kaybeden bir balık türü bile bulunmuş durumdadır.[655]

Burada üzerinde duracağımız bir başka konu da "toplumun niteliği" olmalıdır. Toplum bütün ilişkilerden soyut bir öz müdür? Bunun yanıtı kesinlikle "hayır"dır. Zaten toplumu ilişkilerden soyutladığımız an Marx'ın kendi yöntemiyle ters düşen bir şey yapmış oluruz. Zaten ekonomi politiğin eksiği de budur. Zira Marx'a göre belli bir ülkeyi ekonomi politik açısından incelediğimiz zaman, önce o ülkenin nüfusuna, bunun sınıflara dağılımına, bu yerin kentler ve kırsal bölgeler olarak ayrımına, kıyılar, üretimin çeşitli dalları, ithalat ve ihracat, yıllık üretim ve tüketim, meta fiyatları vb. ile başlarız. Yani gerçek ve somut olandan, gerçek önvarsayımdan yola çıkmak, böylece ekonomide sözgelimi tüm toplumsal üretim faaliyetinin temeli ve öznesi olan toplum ile işe başlamak doğru gibi gözükür.[656] Fakat Marx'a göre daha dikkatli bakıldığında bu yanlış bir yöntemdir. Öncelikle toplumu temel öğelerine ayırmak ve bu öğelerin de kaynağına inmek gerekir. O zaman ne yapmalı? "Toplum, örneğin oluşmuş bulunduğu sınıfları hesaba katmazsak bir soyutlama olarak kalır. Eğer kaynaklandıkları öğelerden, örneğin ücretli emek, sermaye vb.'den haberimiz yoksa bu sınıflar da yine boş laflardan ibarettir."[657]

İnsan, Marx için toplumsal bir varlıktır. Toplum içinde, hem emek gücü artmaktadır hem de toplumla birlikte kendi gücüne güç katmaktadır. Bundan dolayı, belirli bir iş alanında bir araya gelen işçiler, büyük bir üretim fırsatı da yaratmış olurlar. Onun için bu bir arada oluşun dağılmaması ve uyum içinde olması çok önemlidir. Bu durum bir süvari taburunun saldırı gücü veya bir piyade alayının savunma gücü gibidir:

> "Süvarilerin veya piyadelerin her birinin tek başlarına ortaya koyabilecekleri saldırı veya savunma güçlerinin toplamından nasıl esaslı şekilde farklı ise, işçilerin tek başlarına ortaya koyabilecekleri mekanik güçlerin toplamı da, birçok işçinin aynı zamanda, bölünmemiş aynı işi birlikte yapması, söz gelişi, bir ağırlığı kaldırması, bir manivelayı çevirmesi veya karşılaşılan bir engeli bertaraf etmesi sırasında ortaya çıkan toplumsal güç potansiyelinden aynı şekilde farklıdır. Birleştirilmiş emeğin yarattığı etki burada tek başına işçiler tarafından ya hiç yaratılamazdı ya da ancak çok daha uzun bir zaman aralığında veya pek küçük bir ölçüde sağlanabilirdi. Burada söz konusu olan şey, sadece, el birliği yoluyla bireysel üretici gücün yükseltilmesi değil, temelde kitlesel güç olmak zorunda olan bir üretici gücün yaratılmasıdır."[658]

---

[655] http://www.nationalgeographic.com.tr/makale/kesfet/kor-balik-gozlerini-nasil-kaybetti/2588 [12.03.2016]
[656] Marx, **Grundrise**, 166-167.
[657] Marx, **Grundrise**, çev. Sevan Nişanyan, (İstanbul: Birikim Yayınları, 1979), 167-168.
[658] Marx, **Kapital, c.1.** 317-318

Marx, sadece insanların bir araya gelerek daha büyük bir güç yaratmalarından bahsetmiyor. Çok sayıda gücün bir toplam güç halinde eriyip kaynaşmasından doğan yeni güç potansiyeli neyse de, aslında bu toplumsal temas;

> "Üretken faaliyetlerin çoğunda, bireylerin kişisel iş çıkarma yeteneklerini artıran öyle bir rekabet duygusu ve canlılık (animal spirits) yaratır ki, 144 saatlik tek bir iş gününde bir arada çalışan bir düzine kişi, her biri kendi başına 12 saat çalışan 12 işçinin veya arka arkaya 12 gün çalışan tek bir işçinin sağlayacağından çok daha büyük bir toplam ürün sağlar. Bunun nedeni, insanın, doğası gereği, Aristo'nun düşündüğü gibi politik değilse bile, her durumda toplumsal bir hayvan olmasıdır."[659][660]

Toplum diğer taraftan üretim için de gereklidir. Çünkü toplum sayesinde yukarıda andığımız gibi, insanlar bir araya gelerek topluca üretim yapabilmektedirler. Zaten Marx'a göre, "her üretim, belirli bir toplum biçiminin çerçevesi içinde ve onun aracılığıyla doğanın birey tarafından mülk edinilmesidir."[661]

6.2.3. Değişim-Değeri ve Birey ile Toplumsal İlişki

Kapitalist üretim biçiminde, önceki sistemlerden daha çok emek ürünü, kullanım değerinden soyutlanmış ve değişim değerine dönüştürülmüştür. "Emek ürününü kendi kullanım değerinden soyutladığımızda, onu, meta cismini kullanım değeri yapan maddi unsur ve biçimlerden de soyutlamış oluruz. Emek ürünü artık masa ya da ev ya da iplik ya da başka bir yararlı şey değildir. Tüm duyusal özellikleri yok olmuştur."[662] Bir masa düşünülsün, ağaçtan yapılmış bir masa. Normalde ağaç özü onun en belirleyici özelliğidir. Ama bu ağaçtan yapılı masa bir değişim değerine sokulduğunda artık o metalaştırılmıştır ve artık onun ağaç özü görünmez hale gelir, o bir metadır. Böylece hazır bulduğu bir ağacı kırda birisi, kendisi için bir masa haline getirince bu ağaçla ilişkisi bir kullanım ilişkisiyken, bir mağazada aynı odunu karşısına binlerce liralık bir masa olarak alan kişinin ilişkisi, değişim değeri üzerinden bir ilişkidir. Ve artık bir meta karşılığına indirgendiği için bu ağacın özü görünmez. Çünkü falanca markanın doğal masa olarak sattığı filanca fiyatlı bir ürünüdür o. Bununla da kalmaz, artık o;

> "Marangoz emeğinin ya da yapıcılık emeğinin ya da eğirmecilik emeğinin ya da herhangi bir başka üretici emeğin ürünü de değildir. Emek ürünlerinin yararlı olma özellikleriyle birlikte, emeklerin bunlar aracılığıyla ortaya konan yararlı olma özellikleri de yok olur; dolayısıyla, bu

---

[659] Marx'ın dipnotu: Aristo'nun tanımı, tam olarak, insanın doğası gereği kent yurttaşı olduğudur. Franklin'in, insanın doğası gereği alet yapan hayvan olduğu şeklindeki tanımı Yankee'ler için ne kadar karakteristik ise, bu tanım da klasik Eski Çağ için o kadar karakteristiktir.
[660] Marx, **Kapital, c.1,** 317-318.
[661] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 72
[662] Marx, **Kapital, c. 1,** 52.

> emeklerin farklı somut biçimleri de yok olur; bunlar artık birbirlerinden ayırt edilmez olur; hepsi eşit insan emeğine, soyut insan emeğine indirgenir."[663]

Bu aynı zamanda, günümüzde yeni çıkan bir teknolojiyle, bir bireyin kurmuş olduğu ilişkisinde de görülür. Satın alınan ürün bir insanın elinden çıkmış bir ürün olarak, üzerinde duyguları, acıları, mutlulukları olan bir insanın ürünü olarak görülmez, bir mucize soyut bir emek ürünü olarak görülür. Böylece kendi varlığından soyutlanmış ürünle insanın ilişkisi de farklılık kazanmış olur. İnsanın elinde bulundurduğu meta ile birlikte kozmopolit hale de geldiğine değinen Marx şöyle önemli bir çıkarımda bulunur:

> "Nasıl para gelişerek evrensel para oluyorsa, metalar sahibi de kozmopolitleşir. Başlangıçta insanlar arasındaki kozmopolit ilişkiler, meta sahipleri olmak sıfatıyla aralarında mevcut ilişkilerden başka bir şey değildir. Kendinde meta ve kendi için meta, bütün dinsel, siyasal, ulusal engellerin, dil engelinin üstündedir. Onun evrensel dili fiyat, cemaati ise paradır."[664]

Bir başka farklılık yaratan ilişki ise bu metanın üretiminde, insan olarak işçinin almış olduğu durumda ortaya çıkmaktadır. Bir işçi olarak, kapitalist üretim sistemindeki insan çalışabilmek için tecrit edilmektedir. Tecrit edilerek üretim yapan işçinin üretimi ise bütün bir topluluğun ortak malı gibi görülür. "Değişim-değerinde görünen emek, varsayım olarak, tecrit edilmiş bireyin emeğidir. Bu emek, doğrudan doğruya kendi karşıtının biçimini, soyut genelliği biçimini almakla, toplumsal emek olur."[665]

Marx'a göre en sonunda değişim-değerini yaratan emeği nitelendiren bir başka şey de, burada, kişiler arasındaki toplumsal ilişkilerin, tersine görünmesidir. Yani nesneler arasında bir toplumsal ilişki gibi görünmesidir.[666] Marx'tan önce bu duruma dikkat çekilmemesi bir talihsizliktir, birçok düşünür bu durumu göz ardı etmiştir ya da daha doğrusu görememiştir. Böyle olduğu için de toplumsal ilişkilerin asıl niteliği gerçek bir temelde ele alınamamıştır. Değişim değerinin kişiler arasında bir ilişki olduğunu söylemiştik. Marx bir de bu ilişkinin, nesnelerin örtüsü içinde gizlenen bir ilişki olduğunu ekler. Şöyle ki, nasıl ki fiziki ve kimyasal özellikleri farklı olsa da bir libre zehirle bir libre altın aynı kitleyi temsil eder, aynı şekilde aynı emek-zamanını içeren iki metanın kullanım-değerleri, aynı değişim-değerini temsil eder.[667] Ve Marx, özneler, birbirleri için değişimde, eşit değerde özneler olarak, ancak eşdeğerler

---

[663] Marx, **Kapital, c. 1,** 52.
[664] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 191-192.
[665] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 51.
[666] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 51.
[667] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 52.

olarak vardır, diyerek öznelerin durumuna dikkat çeker şöyle devam eder Marx; özneler,

> "Birinin içinde ötekilerin olduğu nesneleşmenin yer değiştirmesiyle ortaya çıkarlar. Ancak böylece birbirleri için aynı değerde, eşdeğerlerin sahibi olarak birbirleriyle değişimde bu eşdeğerliği koruyarak, aynı zamanda birbirlerinin yerine geçen ve birbirlerinden farklıdırlar; onların başka bireysel farklılıkları burada onları hiç ilgilendirmez; onlar, başka her türlü bireysel özelliklere ilgisizdirler."[668]

Marx'ın dikkat çektiği şey toplumsal ilişkinin anlamlı bir bütün oluşturması için bireylerin birbirlerinin karşısına, birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılayan bireyler olarak çıkmaları gerekir:

> "A bireyi B bireyi gibi aynı gereksinime sahip olsaydı ve emeği B bireyinin gerçekleştirdiği aynı nesnede gerçekleşmiş olsaydı, onların arasında hiçbir ilişki bulunmazdı; yaptıkları üretim bakımından asla farklı bireyler olmazlardı. Her ikisinin de soluk alma gereksinimi var; her ikisi için hava atmosfer olarak oradadır; bu, onlar arasında hiçbir toplumsal ilişki yaratmaz; kişi olarak değil, soluk alan bireyler olarak, ancak doğal bedenlerin bir ilişkisi olarak bulunurlardı."[669]

Peki, bireyleri toplumsal olarak eşitleyen şey nedir? Bireyler yalnızca gereksinimlerinin ve üretimlerinin ve üretimlerinin çeşitliliği dolayımıyla toplumsal olarak eşitlenirler.

> "Bu doğal çeşitlilik, dolayısıyla, değişim eylemi içinde onların toplumsal eşitliğinin önkoşuludur, ve üretken olarak birbirlerinin karşısına çıktıkları yerde bu ilişkinin tek yalın koşuludur. Bu doğal farklılık açısından bakınca, [A] bireyi B için bir kullanım-değerinin sahibi olarak vardır, B de A için bir kullanım-değerinin sahibi olarak. Bu açıdan, doğal çeşitlilik onları yeniden karşılıklı olarak eşitlik ilişkisi içine koyar. Ama bundan şu sonuç çıkar ki, onlar birbirlerine karşı ilgisiz değildirler; tersine bütünleşirler, birbirlerini gereksinirler, öyle ki B bireyi, metasında nesneleşmiş olarak A bireyi için bir gereksinimdir ve *vice versa*; öyle ki, onlar yalnızca eşit ilişkide değil, aynı zamanda karşılıklı toplumsal ilişkide bulunurlar. Ama hepsi bu değil. Birinin bu gereksiniminin ötekinin ürünüyle karşılanabilmesi ve *vice versa,* birinin ötekinin gereksindiği nesneyi üretme yeteneğinde olması ve her birinin ötekinin karşısına ötekinin gereksindiği nesnenin sahibi olarak çıkması, her birinin *insan* olarak kendi özel gereksiniminin vb. üzerine çıktığını ve birbirlerine karşı insanlar olarak davrandıklarını; kendi topluluğunun hepsinin türünün bilincinde olduğunu kanıtlar. Bunun dışında, fillerin kaplanlar için, ya da hayvanların başka hayvanlar için ürettikleri görülmez."[670]

Buradaki vurgunun kapitalist toplumla bağlantısı göz önünde bulundurulmalı ama insanların birbirleriyle bir araya gelme nedenlerinin yine birbirlerine olan ihtiyaçlarıyla ilgili olduğu fikrini akılda tutmak gerekiyor. Çünkü kapitalist toplumda insanlar arasındaki ilişki bir mübadele ve emek ürününün bir değişim değeri olarak işlem görmektedir. Muhtemelen kapitalist üretim ilişkilerinin olmadığı bir toplum bu yönüyle bireyleri eşitleyen ilişkiler içine sokacaktır.

---

[668] Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, çev. Arif Gelen, 2. bs.(Ankara: Sol Yayınları, 2013), 154-155. Bundan sonraki atıflar, Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, olarak yapılacaktır.
[669] Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, 155.
[670] Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, 155-156.

Peki, çalışan kişiler arasındaki ilişkiyi, nesneler arasında ve bu nesnelerle kişiler arasında kurulan bir ilişki görüntüsü vererek, bir üretim ilişkisinin bir nesne biçimine bürünmesine, bize sıradan ve kendiliğinden olma bir şey olarak görünmesine olanak veren şey nedir? Diye sorduğumuzda bu soru nasıl yanıtlanır. Marx bu soruyu, "günlük yaşamın alışkanlıkları" olarak yanıtlayacak ve hatta bu aldanma, metalarda, daha da basit bir durum alır diyecektir.[671] Çünkü ona göre; "herkes, değişim-değerleri olarak metalar arasındaki ilişkinin, daha çok kişiler arasında ve onların karşılıklı üretici faaliyetleri arasında bir ilişki olduğunu az çok sezer. Bu basit görünüş, yüksek bir düzeydeki üretim ilişkilerinde göze görünmez olur."[672] Çünkü ilişkiler para üzerinden yürümektedir. Marx'a göre, "para sisteminin bütün yanıltmaları, belirli özellikleri olan doğal bir nesne biçiminde paranın, bir üretimin toplumsal ilişkisini temsil ettiğini gözden kaçırmamızdan ileri gelmektedir."[673] Kısaca söylemek gerekirse meta, bireyi bu ilişkide anlamlı hale getiren şeydir. Bireyin bu ilişkisine anlam ve onun eline de gücü veren şey, elinde bulundurduğu, dolaşıma soktuğu meta tarafından verilir. Zaten mübadele süreci, Marx tarafından, metaların birbiriyle gerçek ilişkisi, onların değişim süreci olarak görülür. Ama bu süreç "bireylerin birbirinden bağımsız girdiği bir toplumsal süreçtir, ama bireyler, buna ancak metaların sahipleri olarak girerler; bireylerin karşılıklı varlığı, metaların varlığıdır ve onlar böylelikle, gerçekte ancak değişim sürecinin bilinçli destekleri gibi görünürler."[674]

Metaların değişimi basitçe meta değişimi değildir; "metaların değişimi, toplumsal nesnelerin değişiminin, yani özel bireylerin özel ürünlerinin değişiminin, aynı zamanda bu değişim sırasında bireylerin aralarında kurdukları belirli üretimin toplumsal ilişkilerinin yaratılmasıdır da."[675] Bir noktaya daha dikkat çekmek gerekiyor. Kapitalist üretim sisteminin egemen olduğu bir toplumsal düzende sadece o sistemin doğrudan içinde olanların değil, hemen hemen herkesin o sistemden etkileneceğidir. Marx bu durumu Balzac üzerinden şöyle açıklar.

> "Kapitalist üretimin egemen olduğu bir toplumsal düzende, kapitalist olmayan üretici bile, kapitalist kavramların pençesine düşer. Genellikle gerçeği derinden kavramasıyla dikkati çeken Balzac, son romanı *Lesp Paysanstla*, küçük köylünün, sırf kendisine karşı iyi niyet beslesin diye, para aldığı tefecinin ufak tefek işlerini bedavadan nasıl yaptığını ve kendi emeği

[671] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 52.
[672] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 52.
[673] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 52.
[674] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 60.
[675] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,** 72.

> kendisine bir para harcamasına mal olmadığı için, tefeciye zaten karşılıksız bir şey vermediği hayaliyle nasıl avunduğunu pek güzel anlatır. Tefeciye gelince, o, böylece bir taşla iki kuş birden vurmaktadır. Ücretler için herhangi bir para harcamamış olur ve kendi emeğini harcayacağı bir tarladan yoksun kalmak suretiyle gitgide perişan olan köylüyü, tefecilik ağının derinliklerine doğru çeker."[676]

Böylece kapitalist üretim sisteminin sadece kendi içinde etkin olanların değil uzaktan yakından ona eklemlenenlerin de yaşamlarını etkilediğini görmüş oluyoruz.

6.2.4. İşbölümü, Sınıf ve Toplum

İnsanın sınıflı toplumlarda da nasıl farklılık yaşadığına değink gerekiyor. Belirli bir sınıfa mensup olması, toplumsal olarak nerede hangi çevrelerde tutunabileceğini belirlemesinin yanı sıra, insanın kültürel beğenilerini ve hatta tüketimini de belirler. Bundan dolayı sınıf Marx'a yalnızca insanın toplumdan ayrılması olarak görünmez, sınıf, insanın "toplumdan ayrılması genel yasasına dayanmakla kalmıyor, ayrıca insanı kendi evrensel varlığından ayırarak onu kendi belirlenmişliği ile dolayımsız olarak örtüşen bir hayvan durumuna da getiriyor. Ortaçağ, insanlığın hayvansal tarihini, onun hayvanbilimini oluşturuyor."[677] Fakat durum çağdaş dönem için de farklı değildir, Marx'a göre çağdaş dönem, uygarlık, "bunun tersi yanlışlığı yapıyor. İnsanın nesnel varlığını ondan, yalnızca dışsal, maddesel bir varlık olarak ayırıyor. İnsanın içeriğini onun gerçek gerçekliği olarak almıyor."[678]

İnsanın içeriği, kapitalist toplumda işçiye dönüşen insan için gerçek bir gerçekliğe dayanmaz. Çünkü insanın kendi gerçekliği, çalışma sürecinin bölünmesi yani iş bölümü ile elinden alınmıştır.

Şimdi iş bölümünü ele alarak bu durumu tartışmaya açmak yerinde olacaktır; iş bölümü, sadece görüntüde olduğu gibi, bir yerde işin işçiler arasında paylaşımı meselesi değildir. İş bölümünün, iktisadi alanın ötesinde, "toplumun diğer bütün alanlarını nasıl sardığını, her yerde uzmanlaşmanın, özelleşmenin ve insanın, A. Smith'in hocası olan A. Ferguson'un 'bir köle ulusu yaratıyoruz ve hiçbirimiz özgür değiliz'[679] diye çığlık atmasına yol açacak ölçüde parçalanmasının temellerini"[680] attığını göz önünde bulundurmak gerekiyor.

---

[676] Karl Marx, **Kapital: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci, c. 3**. çev. Alaattin Bilgi, 3. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 41.
[677] Marx, **Hegel'in hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 119-120.
[678] Marx, **Hegel'in hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 120.
[679] A. Ferguson, **"An Essey On The History of Civil Society"**, part IV, sect. II, (Edinburgh: 1767), 285.'den aktaran Marx, **Kapital, c. 1,** 343.
[680] Marx, **Kapital, c. 1,** 343.

Marx'a göre iş bölümü, meta üretiminin var olma koşuludur; ama bunun tersi doğru değildir; yani, meta üretimi, toplumsal iş bölümünün var olma koşulu değildir. Bu durumu şöyle örneklendirir; eski Hint topluluklarında, iş, toplumsal olarak bölünmüştü; ama, ürünler meta haline gelmezdi. Veya yine kendi çağına yakın bir dönem üzerinde bu durumu örneklendirdiği gibi, her fabrikada iş, bir sisteme göre bölünmüştür; ama, bu bölünme, işçilerin bireysel ürünlerini mübadele konusu yapmaları sonucu olmamıştır. Marx'a göre yalnızca, kendi hesabına çalışan ve birbirlerinden bağımsız olan kişisel emeklerin ürünleri, birbirlerinin karşısına metalar olarak çıkar.[681] Bu durumda, birbirlerinin karşısına metalar olarak çıkan bir üretim süreci sonunda iş bölümünün ortaya çıktığını söylemiş oluyoruz. Yani bir ceket bir ceketle mübadele edilemediği gibi bir metanın karşısına bir metanın çıkması için farklı iş kollarında üretim gereklidir. Bu da iş bölümünü zorunlu kılar. Peki, bu iş bölümü, toplumu ve işçileşen insanı nasıl etkiler? Şimdi bu çalışmanın asıl konusuna dokunan bu sorulara değinilecektir.

Kapitalist üretim sisteminin ilk biçimi olan manifaktür döneminden en komplike olduğu döneme kadar her aşaması belirli bir iş bölümüne[682] tanıklık eder. Bu durum işçi olarak insanı etkilediği gibi toplumun nasıl olması gerektiğini de etkiler. İşçi, hangi aşamasında olursa olsun kapitalist iş bölümünde belirli bir otorite altına girmek zorundadır. Marx manifaktür deki iş bölümünün, kapitalistin, sahibi bulunduğu bir toplam mekanizmanın parçalarından başka bir şey olmayan insanlar üzerinde kayıtsız ve koşulsuz bir otorite kurmuş olmasını gerektireceğini söyler. Toplumsal iş bölümünde ise, hayvanlar aleminde *bellum omnium contra omnes*'in (herkesin herkese karşı savaşının) az çok bütün türlerin varoluş koşullarını içermesine benzer şekilde, rekabetten, karşılıklı çıkarların kendi üzerlerindeki baskısının ürünü olan zorunluluktan başka hiçbir otorite tanımayan bağımsız meta üreticilerini birbirlerinin karşısına çıkardığını tespit eder.[683]

İş bölümü işçiyi çoğu zaman hayatı boyunca tek bir parça-işe mahkum etmektedir. Böyle parça-iş, işçiyi de parça-işçiye dönüştürmektedir. Parça-işçi de bu yönüyle

[681] Marx, **Kapital, c. 1,** 55.
[682] İki tür iş bölümünden söz edilecektir; Marx bu iki tür iş bölümü arasındaki farkı şöyle açıklar; Toplumdaki iş bölümü farklı iş kollarının ürünlerinin alınıp satılmalarıyla meydana gelir; manifaktürdeki parça-işler arasındaki bağlantı ise farklı emek güçlerinin, bunları birleşik emek gücü olarak kullanan aynı kapitaliste satılmalarıyla kurulur. Manifaktürdeki iş bölümü üretim araçlarının bir kapitalistin elinde toplanması anlamını taşır; toplumsal iş bölümü ise üretim araçlarının birbirinden bağımsız birçok meta üreticisi arasında dağılmış olması demektir.
[683] Marx, **Kapital, c. 1**, 345.

sermayenin hükmü altına girmek zorunda kalmaktadır. Marx'a göre burjuva kafası, işçinin ömrü boyunca tek bir parça-işe bağlanmasını ve parça-işçinin kayıtsız koşulsuz sermayenin hükmü altına alınmasını, emek üretkenliğini yükselten bir iş örgütlenmesi olarak göklere çıkarmaktadır.[684] Fakat Marx buradan asıl olarak şuna da ulaşmaya çalışır, kapitalist üretim tarzına dayanan bir toplumda toplumsal iş bölümündeki anarşi ile manifaktür iş bölümünün despotizmi birbirlerini koşullandırmaktadır.[685] "Modern atölyenin içinde işbölümünün işverenin otoritesiyle kılı kırk yararak düzenlenmesine karşılık, modern toplumda iş dağılımını özgür rekabet dışında sağlayan hiçbir kural, hiçbir otorite yoktur."[686]

Kapitalist üretim biçimi, sürekli gelişim halindedir. Bu gelişim "makineler, kimyasal süreçler ve diğer yöntemler aracılığıyla, sürekli olarak, üretimin teknik temeli ile birlikte işçilerin işlevlerini ve emek sürecinin toplumsal bileşimlerini değişikliğe uğratır. Böylece toplumun içindeki iş bölümünde de sürekli dönüşümlere yol açar." [687] Bundan dolayı Marx, "burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynamıştır" demektedir.[688] Çünkü;

> "Tıpkı mekaniğin, makinelerin en karmaşıklaşmış biçimlerinde bile basit mekanik güçlerin devamlı bir tekrarını görmesi gibi, teknoloji de, kullanılan aletlerin bütün çeşitliliğine rağmen, insan vücudunun tüm üretici faaliyetlerinde kaçınılmaz olarak yer alan az sayıdaki önemli temel hareket biçimlerini keşfetti. Modern sanayi, bir üretim sürecinin mevcut biçimini hiçbir zaman kesin bir biçim olarak görmez ve böyle ele almaz. İşte bu nedenle, önceki tüm üretim tarzlarının özleri açısından tutucu olmasına karşın, onun teknik temeli devrimcidir."[689][690]

Fakat, buradaki dönüşümün diğer toplumsal dönüşümlerden farkı bulunmaktadır. Kapitalist dönüşüm bir tarafta tekniği dönüştürürken, bir tarafta eski toplumun despotik ve baskıcı özünü korumaya çalışmaktadır. "Bundan ötürü büyük sanayi, doğası gereği, bir yandan iş için değişmeyi, işlevler için akıcılığı, emek için tam bir hareketliliği gerekli kılarken, bir yandan da kendi kapitalist biçimi içinde, eski iş

---

[684] Marx, **Kapital, c. 1**, 345.
[685] Marx, **Kapital, c. 1**, 345.
[686] Marx, **Felsefenin Sefaleti**, 134.
[687] Marx, **Kapital, c. 1**, 465.
[688] Marx, **Komünist Manifesto**, 24.
[689] Aynı durum daha ayrıntılı şöyle dile getiriliyor: "Burjuvazi üretim araçlarını, dolayısıyla üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte bütün toplumsal ilişkileri durmadan devrimcileştirmeksizin var olamaz. Oysa eski üretim tarzının olduğu gibi korunması daha önceki bütün sanayici sınıfların ilk varoluş koşuluydu. Üretimin durmadan altüst edilmesi, bütün toplumsal koşulların aralıksız sarsılışı ve bitmek bilmeyen bir belirsizlik ve çalkantı burjuva dönemini önceki bütün dönemlerden ayırt eder. Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler arkaları sıra gelen eskiden beri saygıdeğer tasavvur ve görüşlerle birlikte silinip gider; yeni oluşanlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor ve insanlar nihayet hayattaki konumlarına, karşılıklı ilişkilerine soğukkanlı bir gözle bakmaya zorlanıyorlar." Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar**, 24-25.
[690] Marx, **Kapital, c. 1**, 465.

bölümünü, bunun katılaşmış özellikleriyle birlikte, yeniden üretir."[691] Bu durum, ayrıca sermaye ve işçi kitlelerini durup dinlenmeksizin savurmakta, tüm tarafları bir üretim kolundan çekip bir başka üretim koluna fırlatmaktadır. Marx'a göre bu durum, bu mutlak çelişki, işçinin hayatında huzur ve sükundan, kararlılık ve güvenden eser bırakmadığı gibi; işçiyi emek araçlarından yoksun bırakarak devamlı bir biçimde geçim araçlarından da yoksun bırakır ve işçiyi bir bütünün ancak bir parçasını yapan bir kimse haline sokar.[692]

Şimdi, bir de iş bölümünü *kent ve kır*ın birbirinden ayrılma süreci içinden ele lınması gerekmektedir.

Kır yaşantısında insanın, örneğin bağımsız bir köylü veya zanaatçının, kendisi için geliştirdiği, gündelik işini yürütmekte olduğu iş bilgisi veya yeteneği iş bölümünün olduğu kentte bir atölyede onun elinden alınır, kırda yaşayan kişinin becerisi, atölyenin genel bilgisi ve tecrübesi haline dönüşür. Bu Marx'a tıpkı bir "vahşinin bütün savaş sanatını kişisel kurnazlığı olarak görmesi örneğinde olduğu gibi, bağımsız köylünün veya zanaatçının, küçük çapta da olsa, kendi kendine geliştirdiği bilgiler, kavrayış ve irade, artık yalnızca atölyenin bütünü için gerekli bir bilgi"[693] haline dönmesi olarak görünür. Böylece üretim güçlerinin geliştirilmesi işçileşen zanaatkarın ve kırda yaşayan ve kendine yetecek olan bilgiye sahip köylünün elinden bu bilginin alınmasına neden olur. İşçi kendi gücünü sermayenin makinesine teslim ederken, bilgisi de atölyenin bilgisi ve yeteneği haline gelir. Marx bu durumu ve tarihsel sürecini kısaca şöyle anlatır:

> "Parça-işçilerin kaybettikleri, sermayede yoğunlaşmış olarak karşılarına çıkar. Maddi üretim sürecinin düşünsel güçlerinin, işçilerin karşısında bir yabancının mülkü ve kendilerine hükmeden bir kudret olarak yer alması, manifaktür tipi iş bölümünün bir sonucudur. Bu ayrılma süreci, kapitalistin, tek tek işçilerin karşısında, toplumsal toplam işçinin birliğini ve iradesini temsil ettiği basit el birliği aşamasında başlar. Bu süreç, işçiyi parça-işçi şeklinde güdükleştiren manifaktürde gelişir, bilimi bağımsız bir üretim gücü olarak emekten ayıran ve sermayenin hizmetine sokan büyük sanayide tamamlanır."[694]

Böyle bir toplumda gözden kaçmaması gereken bir durum da şudur; bir zanaatkarın kendi bilgisi ve yapmakta olduğu beceri kendisi için bir sermaye iken, durum bu zanaatkarın kapitalist üretim sürecinde bir işçi olmasıyla değişir. Çünkü deminden beri anıldığı gibi çalışma işbölümü şeklinde gerçekleşir ve işçi makineye bağımlı

[691] Marx, **Kapital, c. 1**, 465.
[692] Marx, **Kapital, c. 1**, 465.
[693] Marx, **Kapital, c. 1**, 349.
[694] Marx, **Kapital, c.1.** 349.

hale gelmiştir. Böylece sermayenin bileşeni olarak üretim araçları ile işçi ayrılmışlardır. Bunun sonucunda "kapitalistin mülkiyeti altındaki üretim araçlarının, üretim sürecinin dışında da onun sermayesi olarak kalmasına karşın, emek gücünün, yalnızca aynı üretim süreci içinde, bir bireysel sermayenin varoluş biçimi haline" gelmesi durumu doğar.[695] Yani bir ekmek fabrikasında ekmek ustası olan kişi, işyerinden ayrıldığı an bu özelliği yiter, evine giderken yine bir satıcıdan ekmek alıp gitmek zorundadır. Çünkü bu yeteneğini ortaya koyabileceği koşullar elinden alınmıştır. Bu kişinin yeteneği ancak bu yeteneği, satın almak isteyen bir kapitalistin fabrikasında bir yetenek olarak ortaya çıkabilir ve ancak o zaman bir işçi için mülk haline döner. Oysa kapitalist için üretim araçları istediği an, kendisi için mülk konumundadır. "emek gücü, yalnızca satıcısının, ücretli emekçinin elindeyken metaysa; diğer taraftan, yalnızca alıcısının, onu bir süreliğine kullanma hakkını edinen kapitalistin elinde sermaye haline gelir."[696]

6.2.5. Üretim ve Emek Süreci ile Kafa ve Kol Emeği

Kapitalist üretim sürecinde karşılaşılan bir diğer sorun ise, kafa ve kol emeğinin birbirinden ayrılarak, işçileşen insanın tek boyutlu bir varlık haline gelmesi olgusudur. Marx bu durumu ilk metni olan *1844 El Yazmaları'*ndan, En etkin metni olan *Kapital*'e kadar ele almaya devam eder.

Bu başlık altında kafa ve kol emeğinin birbirinden ayrılması süreci ele alınmaktadır.

Emek süreci yukarıda da değinildiği üzere, ilk başta insanla doğa arasında bir süreç olarak düşünülür. "Emek süreci tümüyle bireysel bir süreç olduğu sürece, aynı işçi, sonradan birbirlerinden ayrılan bütün işlevleri kendisinde birleştirir. Kişi, doğal nesnelere kendi geçimini sağlamak üzere el koyarken, kendini kendisi denetler. Sonrasında denetim altına girer."[697] Bu süreç içerisinde insanın doğayla olan ilişkisi ilk başlarda kısıtlı bir ilişkidir. Fakat insan doğayla olan ilişkisini kol gücü yanı sıra kafa gücünü de ortaya koyarak geliştirir. "Tek bir insan, kendi beyninin denetimi altında kaslarını harekete geçirmeden doğa üzerinde etkide bulunamaz."[698] Fakat bu süreç insanın üretim araçlarını geliştirmesiyle birlikte farklılaşacaktır. Kapitalist üretim süreci insanın elindeki bu üretim aracını alarak burjuvazinin özel mülkü

[695] Marx, **Kapital, c. 2.** 46.
[696] Marx, **Kapital, c. 2,** 46.
[697] Marx, **Kapital, c. 1,** 485.
[698] Marx, **Kapital, c. 1,** 485.

haline getirir. Böylece üretim aracı elinden alınan insan kendi yeteneğini ancak üretim aracının olduğu atölyede, fabrikada kısacası işliklerde ortaya koyabilecektir. Üretim aracı elinden alınan insan, iş bölümünün keskin bir şekilde gerçekleşmesiyle birlikte, aynı zamanda kendi yetilerini de yapacağı iş doğrultusunda kaybedecektir, kendisine kalan ise sadece yapmakta olduğu işe dair kısıtlı bir bilgi olacaktır. Marx'a göre, doğal sistemde kafa ile el nasıl bir bütün oluşturuyorsa, emek süreci de kafa emeği ile el emeğini birleştirir. Daha sonra bunlar birbirlerinden ayrılır, bu ayrılma bunlar arasında düşmanca bir karşıtlığın doğacağı noktaya kadar devam eder.[699] Bir zanaatçının üretimi, üretimin bütün aşamalarında ürünün bilgisine sahip olmayı gerektiriyordu. Fakat zanaatçı kapitalist toplumun ücretli işçisine dönüştürülürken, zanaatçılık faaliyetleri de parçalarına ayrıldı; emek araçları zanaatçının elinden alınarak özelleşti, böylece işçi, parça iş yapan parça-işçiye indirgendi, bütün bir iş süreci içindeki işçi gruplanarak birleştirildi, kısacası manifaktür tarzı iş bölümü kapitalist niteliğe büründükçe, toplumsal üretim sürecinde nitel bir düzen ve nicel bir orantılılık oluşturuldu, dolayısıyla da toplumsal emeğe hem bir örgütlenme hem de yeni bir üretici güç kazandırıldı.

> "Manifaktür, toplumsal üretim sürecinin özgül kapitalist biçimi olarak -ve kendisinden önce atılmış bulunan temeller üzerinde kapitalist biçimden başka bir şekilde gelişmezdi- göreli artık değer yaratmanın veya işçilerin sırtından olmak üzere, sermayenin öz değerlenmesinin -ki buna toplumsal zenginlik, *'Wealth of Nations'* (Ulusların Zenginliği) vb. adı verilir- özel bir yönteminden başka bir şey değildir."[700]

Yani manifaktür, Marx'a göre: "Emeğin toplumsal üretici gücünü, işçinin kendisi yerine kapitalist için geliştirmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda bunu bireysel işçiyi kötürümleştirerek yapar." [701] Çünkü ona göre manifaktür, sermayenin emek üzerindeki egemenliğinin yeni koşullarını üretir ve bundan dolayı, "manifaktür bir yandan, toplumun iktisadi oluşum süreci içinde tarihsel bakımdan bir ilerleme ve zorunlu bir gelişme uğrağı olarak görünürken, diğer yandan da, uygarlaştırılmış ve inceltilmiş bir sömürü aracı olarak kendini gösterir."[702]

Yani "manifaktür üretim sürecinde de, toplam işçinin ve dolayısıyla da sermayenin toplumsal üretici güç bakımından zenginleşmesi, işçinin bireysel üretici güç bakımından yoksullaşmasını gerekli kılar ve bunun sonucu olur."[703] Marx'a göre, belli bir

---

[699] Marx, **Kapital, c. 1,** 485.
[700] Marx, **Kapital, c. 1.** 352.
[701] Marx, **Kapital, c. 1.** 352.
[702] Marx, **Kapital, c. 1.** 352.
[703] Marx, **Kapital, c. 1.** 349.

derecede zihinsel ve bedensel kötürümleşme, bir bütün olarak toplumdaki iş bölümünden ayrılamayacak bir şeydir. Ama, manifaktür dönemi üzerinde özellikle durur, çünkü ona göre, manifaktür dönem "iş kollarındaki bu toplumsal bölünmeyi çok daha ileriye götürdüğü ve diğer yandan, kendine özgü iş bölümüyle bireyin tam can damarına saldırdığı için, sınai patolojiye ilk malzeme sağlayan ve onu ilk başlatan da odur."[704] Marx'a göre, basit el birliğinde olduğu gibi manifaktür üretimde de faal durumdaki toplam işçi, sermayenin bir varoluş biçimidir. Çünkü;

> "Çok sayıda bireysel parça-işçiden meydana gelen toplumsal üretim mekanizması, kapitaliste aittir. Bundan dolayı, emeklerin birleştirilmesinden doğan üretici güç, sermayenin üretici gücü gibi görünür. Gerçek manifaktür, geçmişte bağımsız olan işçiyi sermayenin komuta ve disiplini altına sokmakla kalmaz, aynı zamanda işçilerin kendi aralarında da hiyerarşik bir kademelenme yaratır. Basit el birliği, bireysel işçinin çalışma biçimini genel olarak değiştirmeden bırakırken, manifaktür bunu temelden dönüştürür ve bireysel emek gücünü kökünden başlayarak ele geçirir."[705]

Kapitalist üretim sisteminde bir işçi olarak var olabilen insan, makinenin yaygın olarak üretim sürecinde kullanılmasıyla birlikte becerisini de salt makine kullanma becerisine indirgemek zorundadır. Marx'a göre proleterlerin yaptığı iş, makinelerin yaygın bir biçimde kullanılması ve iş bölümü nedeniyle "bütün bağımsız niteliğini ve bunun sonunda da işçi için bütün çekiciliğini yitirmiştir. Makinenin bir uzantısı olup çıkmıştır işçi, artık ondan istenilen, en basit, en tekdüze, en kolay edinilir bir beceridir yalnızca."[706] Modern sanayi ne kadar gelişirse, yani kol emeği ne kadar az beceri ve kuvvet tezahürü gerektirirse, Marx'a göre "erkek emeğinin yerini o ölçüde kadın emeği alır. Cinsiyet ve yaş farklılıklarının işçi sınıfı için hiçbir ayırt edici toplumsal geçerliliği kalmamıştır artık. Bütün işçiler yaş ve cinsiyetlerine göre maliyetleri değişik olan birer emek aracıdırlar."[707] Böylece zihinsel gelişiminden ziyade, işçinin sadece başında bulunduğu makinenin kullanımını bilmesi yeterli olarak görülecek, bu durumda da insanın tek boyutlu bir gelişimi söz konusu olacaktır.

Bedensel ve zihinsel emek arasındaki en önemli bölünme yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, kent ile kırın ayrılmasıyla başlamaktadır. "Kent ile kır arasında barbarlıktan uygarlığa, kabileden devlete, yerellikten ulusa geçişle birlikte başlayan karşıtlık, uygarlık tarihi boyunca devam ederek günümüze kadar gelmiştir."[708] Çünkü

---

[704] Marx, **Kapital, c. 1.** 351.
[705] Marx, **Kapital, c. 1,** 348.
[706] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 28.
[707] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 28.
[708] Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, 56.

kentlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda yönetim aygıtını, polisi, vergileri vb; kısacası belediye teşkilatını, dolayısıyla da genel olarak siyaseti zorunlu kılar. Böylece ilk kez, nüfusun iki büyük sınıfa bölündüğü açıkça görülür ve bu bölünme doğrudan doğruya işin ve üretim araçlarının bölünmesine dayanır.[709] Zaten Marx'a göre kent; nüfusun, üretim araçlarının, sermayenin, zevklerin ve ihtiyaçların bir merkezde toplanması durumudur. Oysa kır bunun tam tersi bir görünüm sergiler: İzolasyon ve dağınıklık. Ayrıca kent ile kırın ayrılması, "sermaye ile toprak mülkiyetinin birbirinden ayrılması olarak, sermayenin toprak mülkiyetinden ayrı ve ondan bağımsız olarak gelişmesinin başlangıcı -yalnızca emeğe ve mübadeleye dayanan bir mülkiyetin başlangıcı- olarak da ele alınabilir."[710] Çünkü kent ve kır ayrımında kent üretim araçlarının tek elde toplanmasını zorunlu kılmıştır. Böylece bireyin iş bölümüne ve bu iş bölümünde de kendisine dayatılan belirli bir faaliyet alanına tabi kılınmasına yol açılmıştır. Marx'a göre, kentler de ayrı ayrı işbölümü oluşurken ortaçağ da buna neredeyse hiç rastlanmıyordu. Çünkü kentlerde işbölümü başlarken, ortaçağda her işçi, işin bütün adımlarına vakıf olmak, aletler yardımıyla her şeyi yapabilmek zorundaydı.

> "Ayrı ayrı kentler arasındaki sınırlı ilişkiler ve cılız bağlar, nüfusun azlığı ve ihtiyaçların sınırlı oluşu, daha ileri bir iş bölümüne izin vermiyordu. Dolayısıyla, usta olmak isteyen herkes, kendi zanaatının tüm inceliklerine hakim olmak zorundaydı. Bu nedenle, Ortaçağ zanaatkarları özel işlerine ilgi duyuyor ve o meslekte, sözcüğün dar anlamıyla sanatsal düzeye erişecek ölçüde ustalaşıyordu. Ne var ki, tam da bu nedenle, her Ortaçağ zanaatkarı kendini tamamen işine adıyor, işiyle gönüllü bir kölelik ilişkisi kuruyor ve işine karşı kayıtsız olan modern işçiye göre, işine çok daha bağımlı oluyordu."[711]

Modern işçi özel parça-işlerin farklı farklı dağılmasıyla kendi payına düşeni almak zorundadır. Bu bölünme sadece işin bölünmesi değildir. Aynı zamanda işçinin bölünmesini de beraberinde getirir. Ve işçi "bir parça-işin otomatik motoru haline gelir."[712] Ve sermaye bir üretim süreci içinde istediği an değişim yapma yeteneğine sahipken bu durum işçi için pek de mümkün değildir. Bir yumurta üreticisinin iş yerini kapatıp bir ekmek fabrikası açması ne kadar kolaysa, bir kuluçka makinesi işçisinin, bir ekmek ustası olması o kadar zordur. Çünkü işin niteliği ve insanın gün boyu zamanını çalması, işçinin başka işlerde uzmanlaşmasının önüne geçerken, işçiyi tek bir alana sıkıştırır. Böylece işçi sadece kendi yaptığı işte emek harcarken, kendisini ortaya koyma biçimi de tekdüze hale gelir. Diğer yönüyle işçi bütün bir

[709] Marx-Engels, **Alman İdeolojisi**, 56.
[710] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 56.
[711] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 57.
[712] Marx, **Kapital, c.1.** 348.

çalışma sürecini ve hatta iş bölümünü kendisi düzenlemediği için sadece ona verilen işte emeğini harcar. İşin akıl gerektiren planlanma süreci işçinin elinden alınırken, o hala bedensel gücünden yararlanılan bir yük hayvanı olarak görülür. Çünkü işin planlanması ve mühendisliği başkaları tarafından yapılmaktadır. İşçi sadece beden gücü ve kol emeğiyle orada bulunur. Çünkü onun yerine makineler iş görmektedir, o, sadece makinenin bir parçası konumundadır. "İnsan emeğinin yerine makineleri koyar - ama işçilerden bazılarını barbarca bir çeşit çalışmaya iteler ve başka işçileri de makineleştirir. Zeka üretir - ama işçi için ürettiği aptallık, budalalıktır."[713]

6.3. Sivil Toplumla Devlet Bağlamında Hegel ve Marx

Kapitalist toplum, feodal toplumdan birçok yönü itibariyle bambaşka bir sistemdir. Feodal toplum, doğuştan gelen ayrıcalıkların belirleyici olduğu bir toplumdur. Oysa kapitalist toplum -klasik ekonomi politikçilerin ön gördüğü gibi- bireyin "özgür" gelişimi için potansiyeller taşıyan bir toplumdur -bu konu aşağıda tekrar gündemimize gelecektir-. Bireyin, kapitalist toplumda kendi etkinliğiyle ayrışarak var olma olanağına sahip olduğu söylenebilir. Kısacası modern toplumun bireyi, kendi çıkarlarını kendisi formüle etme olanağına sahiptir. Bu bağlamda Hegel için sivil toplum, insanların maddi yaşamını, "*sittlichkeit*" -etik yaşam-'ın gelişim evresinden birisi olarak görür. Dolayısıyla sivil toplumu özel çıkarların yer aldığı bir alan olarak görür. O zaman sivil toplum bu haliyle, Hegel'in genel çıkarların temsil edildiği alan olarak gördüğü devletin karşıtı pozisyondadır.

Hegel "Sivil Toplum" (*Bürgerliche Gesellschaft*) düşüncesini 1821'de yazdığı "Philosophy of Right"[714] adlı eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Hegel iki önemli ayrım yapar: i. Bireyin içerisinde yaşamını sürdürdüğü toplumsal ve ekonomik kurumlar arasındaki ilişkisi; ii. Bu kurumlarla, eşsiz olarak nitelendirdiği devlet arasındaki ilişki. Hegel'in sivil toplum kuramı bu iki temel ilişki bağlamında düşünülmelidir.

Hegel'e göre ruh, sübjektif, objektif ve mutlak olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunlar objektif ruh, soyut hak, ahlaklılık ve sosyal ahlaktan oluşmaktadır. Bu üç

[713] Marx, **1844 El Yazmaları**, 77.
[714] Bu metnin Türkçe iki çevirisi bulunmaktadır. Bu çalışmada iki çeviri de göz önünde tutularak tartışmalar yapılmıştır. Bu çeviriler şunlardır: Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), ve Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006).

aşamanın sonuncusu olan soyut ahlak ya da objektif ahlak ise aile, sivil toplum ve devletten oluşmaktadır. İşte temel olarak bu üçüncü aşama Hegel'in sivil toplum kuramını oluşturur.

Hegel, devleti, nesnel ahlaklılığın diğer iki aşaması olan aile ve sivil toplumdan daha üst bir seviyeye koyar. Aile, sivil toplum ve devlet momentlerinin birbiriyle olan bağını Hegel şöyle açımlar: "Törel töz, kendi için var olan özbilinci kendi Kavramı ile birlik içinde kapsayan bir şey olarak bir ailenin ve bir ulusun *edimsel tini*dir. Bu ideanın kavramı yalnızca Tin olarak, kendini bilen ve edimsel bir şey olarak vardır, çünkü kendi kendisinin nesnelleşmesidir; kendi kıpılarının biçimleri içinden geçen devimdir."[715] Buna göre:

> "A. Dolaysız ya da *doğal* törel Tindir; -Aile. Bu tözsellik kendi birliğinin yitişine, bölünmeye ve göreli olanın duruş noktasına geçer ve böylece;
>
> B. *Yurttaş toplumudur* (Sivil Toplum) – bağımsız bireyler olarak üyelerin bu bağımsızlıklarından ötürü *biçimsel olan evrensellikteki* bir birlikleri ki, *gereksinimleri* yoluyla, kişi ve mülkiyet güvenliğinin aracı olarak *tüze dizgesi* (Hukuk Sistemi) yoluyla, ve tikel ve ortak çıkarları için bir *dışsal düzen* yoluyla ortaya çıkar ki, bu dışsal (organizasyon) Devlet(tir.)
>
> C. Tözsel evrenselin ve ona adanmış kamusal yaşamın ereğinde ve edimselleşmesinde, Devletin Anayasasında geriye getirilir ve birlik içine alınır."[716]

Sivil toplum, aynı zamanda Medeni Kanunu da bünyesinde barındırır. Hegel'in, etik yaşamı; aile, sivil toplum ve devlet gibi üç ayrı alana ayırdığına değindik. Bu biraz daha açılacak olursa: Ailedeki birliktelik, uyum, sevgi, fedakarlık, saygı ve itaat ailenin etik normlarını oluşturur. Hegel'e göre "ihtiyaç", sivil toplumdaki etiğin anahtar kavramını ve bu alandaki çekişmenin temel nedenini oluşturur. İhtiyaç sistemi karşılıklı ilişkileri zorunlu kılar. Karşılıklı doyum sağlamak ve kişisel ihtiyaçları karşılamak için birey, başkalarını bir araç olarak kullanır ve onlarla yarışır. Dolayısıyla, ihtiyaç unsuru beraberinde zorunlu olarak bir "ihtirası" doğurur ve bu da sivil toplumda çatışma, güvensizlik, çekişme ve ayrılıklara yol açar. Aile içinde varolan uyumluluk, karşılıklı güven ve saygı esası kaybolur, yerine korku, güvensizlik ve çatışma hakim olur. Hegel için doğa ve tarih ikiliği arasında dolayımlı bir ilişki vardır.

Bu ikilik; pasif, durağan bir süreç değil dinamik bir süreci ifade eder ve bu süreçte doğa tarih içinde korunarak aşılır. Sivil toplum ise güvencesizdir, doğal düzenin, doğal yasaların güvencesi altında değildir. Çünkü sivil toplum tamamen tarihsel bir

---

[715] Hegel, **Tüze Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 200.
[716] Hegel, **Tüze Felsefesi**, 200. (Parantez içleri bize, italik vurgular özgün metne ait.)

bütündür, kendi doğallığı yoktur yani kendi sürekliliğinin güvencesini oluşturacak bir doğallıktan yoksundur. Hegel dolayımlarını, tahlil ettiği nesneden türetmek yerine, ideanın zorunlu ürünleri olarak kurar. Böylelikle incelediği toplumsal-tarihsel gerçekliğe de bir mantıksal zorunluluk atfetmiş olur.

Sivil toplum kategorisi bir anlamda bireylerin kendi çıkarlarını sürdürdükleri bir alandır fakat bu çıkarları sürdürme ve geçinme tikelliği kendi içinde evrensellik barındırır. Hegel'e göre, "herkes kendi için kazanır, üretir ve yararlanırken, tam bu yolla tüm başkalarının yararlanımı için üretir ve kazanır."[717]

Böylece emeğin ve gereksinimlerin doyumu Hegel'e göre, "bu bağımlılık ve karşılığında *öznel bencillik tüm başkalarının gereksinimlerinin doyumuna katkıya*, eş değişle, eytişimsel devim olarak tikelin evrensel yoluyla dolaylı kılınmasına dönüşür."[718]

Kısaca, sivil toplum Hegel'de farklılıkların yaşandığı, özel çıkarın olduğu ve çatışmaların yaşandığı bir alan olarak kurgulanır. Hegel'in aile, sivil toplum ve devlet olarak kurguladığı şemasındaki devletin ise özünde sivil toplumdaki çatışmacı unsurların ortadan kaldırılması için bir sentez ve harmoni ortaya çıkarması amaçlanmaktadır.

Marx'a göre sivil toplum veya "burjuva toplum" terimi, mülkiyet ilişkilerinin Antik ve Ortaçağ topluluğundan kristalleşerek ayrıldığında, on sekizinci yüzyılda ortaya çıktı: Burjuva toplum, gerçek anlamda burjuva toplum olarak, ancak burjuvaziyle birlikte gelişir. Doğrudan üretim ve ekonomik ilişkilerden doğup gelişen ve her çağda devletin ve diğer idealist üst yapının temelini oluşturan toplumsal örgütlenme, bu arada her zaman aynı adla tanımlanmıştır.[719]

Sivil toplumu ilk kritik etmeye Marx, ilk dönem metinlerinden olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* kitabında Hegel'in düşüncesini ele alıp kritik eder. Marx'a göre Hegel devletin konumu açısından bir çelişki içindedir. Hegel'e göre,

> "Özel hak ve özel etik gönenç alanları, aile ve burjuva-sivil toplum alanları karşısında devlet, bir yandan bir dış zorunluluk ve onların üstün erkini oluşturur, ailenin ve burjuva-sivil toplumun yasaları ve çıkarları bu üstün erkin doğasına bağlı ve bağımlıdırlar; ama öte yandan devlet, onların içkin ereğidir ve gücünü de kendi evrensel erekliliğinin ve bireylerin özel

[717] Hegel, **Tüze Felsefesi**, 235.
[718] Hegel, **Tüze Felsefesi**, 235.
[719] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.

> çıkarlarının birliğinden, kendini bireylerin devlet karşısında hem ödevler, hem de aynı ölçüde hakları olması olgusunda gösteren birlikten alır."[720]

Marx da bu alıntıya atıfta bulunarak, Hegel'in burada bize "somut özgürlüğün, özel çıkar sistemi (aile, burjuva-sivil toplum) ile evrensel çıkar sisteminin (devlet) özdeşliğine (öngerek olarak ortaya atılan özdeşlik, uzlaşmaz bir özdeşlik) dayandığını öğrettiğini" dile getirir."[721] Sonrasında Marx şu ifadeleri ekler:

> "Bir yandan devlet, aile ve burjuva-sivil toplum alanları karşısında bir 'dış zorunluluk', 'yasa' ve 'çıkarlar'ın kendisine bağlı ve bağımlı olmasına yol açan bir erktir. Devletin aile ve burjuva-sivil toplum karşısında bir 'dış zorunluluk' olması, daha önce bir yandan [toplumdan devlete] diyalektik 'geçiş' kategorisinde, öte yandan aile ve burjuva-sivil toplumun devletle bilinçli ilişkilerinde ortaya konmuştu."[722]

Kısaca söylenecek olursa, Hegel'de devlet kimi yerde aile, sivil toplum ve devlet kategorilerinde bir uğrak olarak son aşamayı oluşturuyor, kimi yerdeyse, aile ve sivil toplumun dışında bir zorunluluk olarak kurgulanıyor. Hegel'in devletin rolüne ilişkin fikri bu anlamda tutarsızdır.

Marx'ın devlete ilişkin görüşlerini ise öncelikle iş bölümü yoluyla toplumun sabitlenmiş olduğu ve devletin bu sabit ilişkilerin içinden doğduğu yönündeki eleştirisinde bulmamız gerekiyor. Marx'a göre toplumsal faaliyetin iş bölümü aracılığıyla sabitlenmesi; üretmekte olduğumuz ürünün bize hükmetmesine ve denetimimiz dışına çıkmasına ve bizim dışımızda bir nesnel güç konumuna gelmesine yol açar. Bir yanda emek harcayan insanlar, diğer tarafta onların ürününe el koyan özel çıkar...

> "İşte, özel ve ortak çıkar arasındaki bu çelişkiden hareketle ortaklaşa çıkar, devlet adı altında, gerçek bireysel ve ortaklaşa çıkarlardan ayrı, bağımsız bir biçim alır ve aynı zamanda yanıltıcı bir ortaklık görünümü altında, fakat daima kan bağı, dil daha büyük ölçekli iş bölümü ve diğer çıkarlar her aile ve kabile topluluğunda mevcut olan ağların somut zeminine dayanan, zaten iş bölümü tarafından koşullanmış bulunan ve bu türden her insan yığını içinde ayrışan ve aralarından birisinin bütün diğerleri üzerinde egemenlik kurduğu sınıflara dayanan bir biçim alır."[723]

Görüldüğü üzere Marx, devleti yanıltıcı bir ortaklık görünümüne sahip olmakla nitelendirmektedir.

Marx'a göre devlet toplumdaki iş bölümü sayesinde sabitlenmiş ilişkileri devam ettirip ve o ilişkiler içinden çıkıyorken Hegel, devlete bireyin özgürlük alanı olarak önem atfetmektedir. Devlet, bireyin -birey geneli bilip istediği ve ona inandığı

---

[720] Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 204.
[721] Karl Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, çev. Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 11-12.
[722] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 12.
[723] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi,** 41.

ölçüde- kendisinde özgürlüğüne sahip olduğu ve onun tadını çıkarttığı gerçekliktir. Bu anlayışa göre devlette, özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Ama bu demek değildir ki, devlet, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren, insan toplaşmasıdır. Bireyler özgürlüklerini küçük kısıtlamalar doğrultusunda elde ederler. Aksi taktirde özgürlük diğer herkesi kısıtlarken kendi istediği her şeyi gerçekleştiren bir bireyin özgürlüğü değildir. Tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Kısıtlanan özgürlük, tek tek gereksinmelerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür. Hegel'e göre, devlet, aile ve sivil toplumdan sonra sosyal ahlakın üçüncü ve son kısmını oluşturmaktadır. Hegel'in düşüncesinde devlet, yalnızca bireylerin iyiliğini değil, fakat uğrunda özel çıkarları feda etmekten çekinmediği İde'nin gerçekleşmesine çalışmasıyla, sivil toplumdan ayrılmaktadır. Ona göre devlet, cevhersel irade olarak ahlaki bir yapıdır. Devletin ahlaki yapısı; objektif ahlak idesinin fiil halindeki gerçekliği ve kendi kendine açıkça görünen, kendi kendini bilen, düşünen ve bildiği için yapan cevhersel irade olarak ahlaki bir yapıdır.[724]

Diğer taraftan devlet, örf ve adetlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık, birey de devlette, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur.[725]

Hegel devleti üç açıdan nitelendirir, i. ahlaki ide; ii. mutlak doğru ve iii. nihai amacın gerçekleşmesi. İde'nin devlet aracılığıyla objektif ruh alanında en yüksek gelişim düzeyine ulaşacağını ifade etmektedir. Hegel, devletin objektif ruh olduğu için, bireyin kendisinin, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olacağına dikkat çeker. Hegel için birlik içinde olma, başlı başına, bireyin hakiki muhtevası ve hakiki gayesidir; bu anlamda kolektif bir hayat sürmek birey için bir kaderdir. Hegel'e göre devlet olarak millet, cevhersel rasyonelliği ve dolaysız gerçeklik içinde ruhtur ve devlet, yeryüzünde mutlak kudrettir. Diğer taraftan Marx için elbette birey komünal ve kolektif bir yaşam sürmektedir ama insanın özel bir insan olarak konumlandığı sivil toplumda da devlette de insan yabancı bir varlık ve bir araç konumuna gelmektedir.

[724] Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, 199.
[725] Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, 199.

> "Tam bir politik devlet, özü gereği, insanın maddi yaşamına *karşıt* olarak insanın *cinsil-yaşam*ıdır.[726] Bu egoist yaşamın tüm önkoşulları, devlet alanının *dışında sivil toplum* içinde varlığını sürdürür ama sivil toplumun özellikleri olarak. Politik devletin asıl oluşumuna eriştiği yerde, insan -yalnızca düşüncede, bilinçte değil, *gerçeklikte* de, *yaşam*da da- göksel ve yersel olan ikili bir yaşam sürer: İçinde kendini *komünal varlık* olarak hissettiği *politik topluluk*taki yaşam ve içinde özel insan olarak davrandığı *sivil toplum*daki yaşam, diğer insanları, bir araç olarak gördüğü, kendisini bir araç durumuna düşürdüğü ve yabancı güçlerin oyuncağı olduğu yaşam. Politik devlet sivil toplum karşısında göğün yer karşısında olduğu kadar tinseldir."[727]

Hegel'in genel olarak hem sivil toplum hem de devleti ele alırken yanılgısı, yönteminde, özellikle yöntemini yerleştirdiği düzlemde yatmaktadır. Bu anlamda Hegel nesnel gerçeklikle kavramsal araçlar arasındaki ilişkileri spekülatif bir düzlemde ele almaktadır. Dolayısıyla hukuksal, toplumsal ve siyasal kurumları nesnel ahlaklılığın, kendi içsel devinimi dolayısıyla ortaya çıkan bir görünüm durumu olarak tespit eder. Buradan hareketle aile, sivil toplum ve devlet aşkın bir aşamada bulunduğu ön kabul edilen nesnel ahlaklılığın hiyerarşik bir biçimde dışsallaştığı uğraklar olarak görülür. Oysa Hegel'in aksine Marx, bu durumu bir uğrak değil üretim biçiminden kaynaklanan bir zorunluluk olarak görür.

Aslında bunu tartışırken şuraya da dikkat çekmek gerekir: Bilindiği üzere Marx hep determinizmle suçlanmaktadır. Oysa Marx'ın özellikle ekonomiyi temele alarak her şeyi ekonomiden hareketle açıkladığı görüşü tamamıyla doğru değildir. Özellikle Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı isimli kitabında değindiği üzere, "maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak, toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır"[728] sözü Marx'ın koyu bir determinist olduğunu reddetmenin yanı sıra Hegel'den farkını da ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere Marx, alt yapı olarak görülen ekonomik üretim tarzının diğer üst yapı kriterlerini koşullandırdığına dikkat çeker. İşte bu doğrultuda Marx'ın düşüncesinde devlet ve sivil toplum, Hegel'in ahlaksal dışsallaştırmasının aksine, üretim biçimi tarafından koşullandırılan ve egemen sınıfın çıkarını pekiştiren bir kurum olarak görülür.

---

[726] Burada cinsil-yaşam olarak çevrilen kavram, Almanca: Gattungsleben; İngilizce: Spicies-life Fransızca: vie generique kavramıdır. Marx bir de "gattugswesen", İngilizce: Species-being, Fransızca: etre generique; cinsil-yaşam olarak çevrilen kavramı kullanır. Fakat biz çalışmamız süresince *gattungsleben*'e karşılık *türsel-yaşam*, *gattungswesen*'e karşılıkta *türsel-varlık* karşılığını kullandık. Çalışmamız açısından önem arz eden bu kavramlar diğer bölümde insan doğasını tartışırken ele alınmıştı.

[727] Karl Marx, **Yahudi Sorunu**, çev. Muzaffer İlhan Erdost, 5. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 2014), 17-18.

[728] Karl Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol Yayınları, 2011), 25.

6.4. Din, Toplum ve İnsan

Marx, yukarda tartışılmış olunan devlet, hukuk ve ideoloji alanı kadar din üzerinde de durur. Çünkü din insanın kendi kendini dışsallaştırması olgusunu içinde barındırır. Böylece din insanın kendini bulması yolunda önemli bir engeli teşkil ediyor olarak düşünülür. Bundan dolayı dinin eleştirisi aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere insanın kendi zincirlerini kırmasının önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Bu başlık altında Marx'ın genel olarak dini ve buna bağlı olarak toplumsal yapı ve insanı ele alışına değinilecek. Sadece din eleştirisi değil, dinin sivil toplumdaki görünüşü ve sivil toplumla ilişkisi ve mülkiyetle olan bağı da tartışılacaktır.

Bu tartışma Marx için, politik bir bağ olarak gördüğü bağın da ortadan kalkması için gereklidir. "Tıpkı savaşın barışla sonlanışı gibi, politik dram da" Marx'a göre, "zorunlu olarak, dinin, özel mülkiyetin, sivil toplumun tüm öğelerinin restorasyonuyla sonar erer."[729] Temel hedefi başlı başına bir ilerleme olarak gördüğü politik özgürleşmenin -ki genel olarak insani özgürleşmenin son biçimi olmasa da, bugüne kadarki dünya düzeni içinde insani özgürleşmenin son aşamasıdır- aşılması, yani insanın pratik özgürleşmesidir.[730]

Bauer'le girişmiş olduğu polemik bir yazı olan, *Yahudi Sorunu'*nda ortaya koyduğu tartışmalar üzerinde durulacak, ayrıca insanın özgürleşmesi sorununda din eleştirisinin rolü ele alınıp, din eleştirisinin barındırdığı potansiyellerden bahsedilmektedir.

6.4.1. İnsanın Bir Özgürleşme Biçimi Olarak Din Eleştirisi

Yabancılaşmayı tartışırken ortaya konulduğu gibi Marx, çalışmanın insana dışsallaştığından bahsetmektedir. İş, işçi için bir dışsal emek edimi olarak ele alınmaktaydı. Hatırlayacak olursak Marx şöyle dile getiriyordu bu durumu: "Dışsal emek, insanı kendine yabancılaştıran emek, kendini kurban etme, alçaltmadır. Son olarak, çalışmanın işçi için dışsal özelliğini gösteren bir başka olgu, işin işçiye değil başka birine ait olması, işçinin çalışırken kendine değil başkasına ait olmasıdır."[731]

Böylece bütün bunların sonucunda insan, yani kapitalist üretim sistemindeki işçi, "yalnız hayvansal işlevlerinde (fonksiyonlarında), yani yerken, içerken, çocuk

[729] Marx, **Yahudi Sorunu**, 20.
[730] Marx, **Yahudi Sorunu**, 20.
[731] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78.

yaparken ve olsa olsa evinde, giyiminde, vb. serbestçe etkin olabilir; insani işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insani, insani özellikleri hayvansı olmuştur." [732] Elbette yemek yemek, içmek, çocuk yapmak vb. aynı zamanda gerçek insani işlevlerdir. Ama Marx'a göre "onları başka bütün insani etkinliklerin alanından ayıran ve son biricik amaç yapan soyutlamada hayvansaldırlar."[733] Marx aynı bu durumdaki işçi olarak insanın, kendini kendine dışsallaştırmasını, din üzerinden de devam ettiğini söyler. Marx, dinde "insan imgeleminin, insan beyninin, insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir şekilde işliyorsa -yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde- işçinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi benliğinin yitirilmesidir" [734] der. Burada Feuerbahcı bir anlayış söz konusudur. Ama Marx bu fikri, hemen hemen bütün din eleştirilerinde devam ettirecektir. Çünkü basit bir görünüm değildir bu. Dinin toplumda aldığı içerik ve görünüm aynı zamanda insanın yaşamakta olduğu sorunun, bir içselleştirilmesini de barındırmaktadır. Bundan dolayı Marx'ın din eleştirisi sadece teolojinin bir eleştirisi veya bir çeşit inanma biçimine dair bir eleştiri değil, insanın ekonomik, politik ve tüm bağlarından özgürleşmesinin anahtarı, bir manifestosu niteliğindedir.

Bütün eleştirinin temelini şu oluşturmaktadır: İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır. Yani din, henüz kendine erişmemiş ya da çoktan kendini yitirmiş bulunan insanın, sahip olduğu kendinin bilinci ve kendinin duygusunu oluşturuyor. Fakat şimdiye kadar tartıştıklarımızdan da gördüğümüz gibi Marx tarafından insan, bir soyut varlık olarak kavranmaz. Ona göre "insan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir öz değil. İnsan, insanın dünyası, devlet, toplum anlamına geliyor. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini üretiyor, çünkü kendileri alt üst olmuş bir dünya oluşturuyor."[735] Bu önemli bir tespittir. Çünkü dinin böyle bir eleştirisi insana önemli bir özgürlük alanı açmış olur. Eğer din insanın çekmekte olduğu acının tersinmesi ise, yani çektiğim acıyı dine dayanarak hafifletiyorsam, bu toplumun sürdürülebilir bir acılar sistemi kurmasının önünü açmış olur. Çünkü yaşanmakta olan bütün acılar dine referansla katlanılabilir bir hale getirilebilir. Bundan dolayı,

---

[732] Marx, **1844 El Yazmaları**, 79.
[733] Marx, **1844 El Yazmaları**, 79.
[734] Marx, **1844 El Yazmaları**, 78-79.
[735] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 192.

> "Din bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci *point d'honneur*'ünü [onur sorununu], kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli ve aklanmasının evrensel temelini oluşturuyor. Din insansal özün doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor, çünkü insansal öz gerçek gerçekliğe sahip bulunmuyor. Öyleyse dine karşı savaşım vermek, dolaylı olarak dinin tinsel aromasını oluşturduğu dünyaya karşı savaşım vermek anlamına geliyor."[736]

Eğer yaşamakta olduğumuz sefaletin mükafatı olarak öbür dünyada yaşayacağımız şeyler önümüze getiriliyorsa, bu durumda din bu dünyada yaşadığımız sefalete katlanmamızın yegane unsuru haline gelmiş olur. Böylece dinin, aslında içinde yaşadığı acının insana içselleştirilmesi yolunu izlediğini tespit edebiliriz. Marx ise bu noktaya şöyle değinecektir: "Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün *dışavurumu* ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı *protesto* oluyor. Din, ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor."[737] İnsanı yaşamakta olduğu acıya karşı koruyan din, o zaman halkın aldatıcı bir mutluluğu halini de almış bulunmaktadır. Böylece ciddi bir din eleştirisi insanın mutluluğunu da istemeyi gündeme getirmiş olacaktır. Çünkü din insan için bir yapay güneştir Marx'a göre. Bu yapay güneşin eleştirisi de bizi bağlamakta olan yapay çiçeklerin kırılmasıdır.

> "Zincirlerin her yanını örten imgesel çiçeklerden eleştiri, insanın süssüz ve umut kırıcı zincirler taşıması için değil, ama onları atması ve canlı çiçeği devşirmesi için zincirleri arındırıyor. Dinin eleştirisi insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor."[738]

Eğer aldatıcı bir güneş dönüyorsa çevremizde bu güneşin ortadan kaldırılması hakiki güneşi görmemize olanak verebilir. İşte bu yüzden din eleştirisi bir özgürlük olanağı halini alır. İnsan ancak bu din eleştirisi aracılığıyla kendi görüntüsünü bulabilir, bulacağı görüntü insan olan bir görüntüden başka bir şey olmaz:

> "Yanılgının kutsala saygısız varoluşu, Tanrısal oratio pro aris et focis'i[739] çürütülür çürütülmez saygınlığını yitiriyor. Göğün bir üstün-insan aradığı olağanüstü gerçekliğinde kendinin yansısından başka bir şey bulmayan insan, kendi tam gerçekliğini aradığı ve araması da gereken yerde artık ancak kendinin görünüşünü, yani insan-olmayanı bulmaya yatkın görünmüyor."[740]

---

[736] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 191-192.
[737] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 192.
[738] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 192-193.
[739] Sunakların ve ocakların korunması için söylev, yani kendi öz savunması için savunma söylevi. (Çevirenin notu)
[740] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 193.

Dinin ve Tanrının yerinden edilmesi, öteki dünyanın da yok olması demektir. Bu durumda bu dünyanın gerçeğinin ne olacağı sorunu ortada kalıyor. Marx bu sorunun ortadan kaldırılması görevini ise tarihe ve felsefeye verir:

> "Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, Tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor."[741]

Bu eleştiri insanın onu kendi insanlığından soyutlayan, kendi insanlığını ele geçirmesine olanak vermeyen bütün soyut güçlerin ortadan kalkmasını sağladığı için artık insanın kendi kendisine nasıl sahip olabileceğinin imkanını tartışabiliriz. "Yabancılaşmış nesnel öze bütün yeniden sahip çıkma edimleri, kendi bilincinde olmakla birleşme süreci şeklinde görülmektedir. Kendi özsel varlığını ele geçiren insan böylece nesnel özleri ele geçiren kendi bilincinde oluştur."[742]

Şimdi de insanın bu kendi bilinciyle nasıl birleşebileceğinin ipuçlarını Marx'ın din eleştirilerinde aramaya koyulmak gerekmektedir.

6.4.2. Din ve Politik Özgürleşme

Bir özgürleşme sorununu, kimin özgürleşeceği ve kimin özgürleştireceği sorunu olarak ortaya koymak yeterli bir girişim değildir. Bu, problemin içermediği bir soruyu çözmek veya soruyu yanıtsız bırakan bir problem çözmek gibidir. Bunun farkında olduğu için Marx, din eleştirisini, bir devlet içinde dinden özgürlük kazanacak bireylerin önünü açmak için yapmaz. Aksine devlet olarak devletin kendisine bir eleştiri getirerek, Müslüman bir toplumda bir Hıristiyan'ın, Hıristiyan bir toplumda Yahudi'nin yaşamış olduğu sorunun tümden çözümünü sunar. Devletin bir eleştirisi onu politik özgürleşme ile insani özgürleşme arasındaki bağı ortaya koymaya götürür. Marx için din, neden değil, tersine yalnızca dünyasal sınırlılığın fenomeni olarak vardır. Bu yüzden o; i. Özgür yurttaşların sıkıntılarını onların dünyasal sıkıntılarıyla açıklar. ii. Dünyasal kısıtlamalardan kurtulabilmek için, dinsel sınırlılıkların üstesinden gelmek zorunda olunduğunu ileri sürer. iii. Yani dünyasal kısıtlamalardan kurtuldukça, dinsel kısıtlamalardan kurtulabilineceğini belirtir. iv.

[741] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, 193.
[742] Marx, **1844 El Yazmaları**, 166.

Böylece, dünyasal sorunların teolojik sorunlara dönüştürülmediğini, teolojik sorunların dünyasal sorunlara dönüştürüldüğünü söyler.[743]

Marx, dinin kamusal alandan sivil alana kaydırılması konusunda da olumlu değildir. Örneğin, modern devletin en kusursuz örneği olarak gördüğü Kuzey Amerika[744]da dinin sayısız parçaya bölünmesi, dinin salt bireysel bir biçim olduğunu açıkça gösterir ve dinin özel çıkarların çokluğunun arasına sokuşturulmuş ve topluluk olarak topluluktan kovulduğunu söyler. Yani din kamusal olandan özel alana yani burjuva sivil toplumuna itilmiştir. Fakat bu tür bir politik özgürleşmenin sınırı konusunda da yanılsamaya kapılmamak gerektiğini vurgular. [745] Çünkü Marx'a göre insanın kamusal ve özel insan olarak bölünüşü ve/veya dinin devletten sivil topluma kayışı, "insanın gerçek dinselliğini kaldırmadığı gibi, kaldırma girişiminde de bulunmayan politik özgürleşmenin bir aşaması değil, tamamlanmasıdır."[746][747] Böylece dinin özel alana veya sivil topluma indirgenmesi, bir dine mensup birisi, örneğin bir Yahudi'nin özgürleşmesi sorunu salt bir dinsel sorun olarak düşünülmez. Bu özgürlük, Yahudilikten özgürleşme değil, aynı zamanda insanın insan olarak kendine dönmesi anlamını taşır. Ne anlamsız bir genellikle yüklü bir insan ne de bir din karşısında yok olmuş bir birey olarak insan söz konusudur.

Kendi kendine sahip olabilen bir insandır, dinden özgürleşen insan. Bundan dolayı Marx'ın derdi Hıristiyan ile Yahudi arasındaki teolojik sorun değildir. Tam da dinlerin kendilerine karşı yaklaşımlarındaki bu teolojik tutumdur. Marx Yahudi'nin özgürleşme yetisi sorununu, Yahudiliği kaldırmak için hangi özel toplumsal öğenin alt edilmesi gerektiği sorunu haline getirir. [748] Çünkü Marx'a göre "günümüz Yahudi'sinin özgürleşme yetisi, Yahudilik ile günümüz dünyasının özgürleşmesi arasındaki ilişkidir. Bu ilişki zorunlu olarak, Yahudiliğin günümüzün köleleştirilmiş dünyasındaki özel konumundan kaynaklanır."[749] Bundan dolayı edimsel, gündelik yaşam içindeki Yahudi'yi ele alır, onun üzerinden bir özgürleşme pratiği geliştirir.

---

[743] Marx, **Yahudi Sorunu**, 14.
[744] Marx'a göre Kuzey Amerika, modern devletin en kusursuz örneğidir. Bkz. Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 65.
[745] Marx, **Yahudi Sorunu**, 20.
[746] Bu anlamda Marx, insanın, Yahudi ve yurttaş, Protestan ve yurttaş, dinsel insan ve yurttaş biçiminde ayrışmasını, yurttaşlık karşıtı bir yalan, politik özgürleşmenin çiğnenmesi değil, politik özgürleşmenin kendisi olarak görür. Hatta bu durum dinden özgürleşmenin politik tarzı olarak düşünülür. Bkz. Marx, **Yahudi Sorunu**, 20.
[747] Marx, **Yahudi Sorunu**, 20.
[748] Marx, **Yahudi Sorunu**, 39.
[749] Marx, **Yahudi Sorunu**, 39.

Yani Yahudi'nin gizini onun dininde değil, dininin gizini gerçek Yahudi'de arar ve şöyle sorar Marx; "'Nedir Yahudiliğin dünyasal temeli? Pratik gereksinim, özel çıkar.' Peki, 'Nedir Yahudi'nin bu-dünyalık dini? Bezirganlık. Bu dünyalık Tanrısı? Para.'" [750] İşte buradan hareketle Marx şunu söyler. "Pekala! Bezirganlıktan ve paradan, bunun sonucu olarak pratik, gerçek Yahudilikten özgürleşme, zamanımızın özgürleşmesi olabilirdi."[751] Çünkü yukarıda da anıldığı gibi Marx, dinin toplumsal bir temelinin olduğunu düşünür. Her din, bir düşünce gibi maddi koşullara yaslanarak ayakta kalır. Durum böyle olmalı ki, iki bin yıl önceki din hala insanlar arasında yaşam alanı bulmakta. İnsanla, toplumsal dönüşmeyle beraber, din ve dindarlıkta belirli farklılaşmalar yaşamaktadır. On altıncı yüzyılda Calvin'in Hıristiyanlık içinde yürütmüş olduğu veya bugünlerde Müslümanlar arasında neredeyse unutulmuş olan faiz konusu bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Bu anlamda dinler yeni bir dünya yaratmak yerine, ancak dünyanın yeni yaratım ve yeni koşullarını eylem alanlarına çekebilmektedirler. Marx'a göre bu durumun nedeni, özel çıkarlar olan pratik gereksinimlerin pasif kalmasıdır. Böylece dinler özel de ise Yahudilik gönüllüce büyüyeceği yerde, ancak toplumsal koşulların sürekli gelişmesinin bir sonucu olarak kendini büyütmüş bulur.[752]

Eğer durum buysa, dinden özgürleşme salt bir dine mensup olmadan özgürleşme yerine, o dinin dayandığı toplumsal koşulların ortadan kaldırılmasıyla hakiki bir özgürleşme olarak kavranmalıdır. Onun için Yahudiliğin ortadan kaldırılması bir şey ifade etmez, önemli olan onun dayandığı koşulların ortadan kaldırılmasıdır. Bu durumda, bezirganlığın önkoşullarını ve öyleyse bezirganlık olanağını ortadan kaldıran bir toplum örgütlenmesi, Yahudi'yi olanaksızlaştırmış demektir. Ancak böyle Yahudi'nin dinsel bilinci, ince bir sis gibi, toplumun gerçek yaşamsal atmosferinde dağılıp, çözülüp gidebilir.[753] O zaman dinin bu pratik özünün boş olduğunu görüp, onun ortadan kaldırılışı için çalışırsa dindar -veya özelde Yahudi-, kendini şimdiye kadarki gelişiminden kurtarmış olur. Ancak böyle yaparak, insani özgürleşme için çalışılmış ve öfkesini insani öz-yabancılaşmanın en yüksek pratik ifadesine yöneltmiş olur. Fakat Marx'a göre bu durum gerçekleşmiyor; çünkü "sivil toplum, Yahudi'yi sürekli kendi bağrından çıkararak üretmiştir." Çünkü hem pratik

[750] Bezirgan: Farsçadan Türkçeye geçen bu kelime tüccar anlamının yanı sıra Yahudi anlamında da kullanılmaktadır. Bu durumu Marx, *Yahudi Sorunu* kitabında sürekli bir dil oyunu olarak kullanır.
[751] Marx, **Yahudi Sorunu**, 39.
[752] Marx, **Yahudi Sorunu**, 44.
[753] Marx, **Yahudi Sorunu**, 39.

gereksinim hem de egoizm, hem sivil toplumun hem de Yahudi dininin dayanağı ve ilkesidir.[754] Pratik gereksinim ve özel çıkarların Tanrısı ise paradır ve aynı zamanda Marx'a göre:

> "Para, İsrail'in kıskanç Tanrısıdır, önünde başka hiçbir Tanrı varlığını sürdüremez. Para insanın tüm Tanrılarını aşağılar ve onları metalara çevirir. Para her şeyin evrensel, kendinde oluşmuş değeridir. Bu yüzden de tüm dünyayı, hem insan dünyasını hem doğayı, özgül değerinden yoksunlaştırır; Para, insanın işinin ve insanın varoluşunun yabancılaşmış özüdür, ve bu yabancı öz insana hükmeder ve, insan da ona tapınır."[755]

Bu durumda parayla ilişkisi dolayımıyla, Yahudi, sivil toplumda gerçek özünü gerçekleştirmiş ve dünyasallaştırmış olur. Bundan dolayı Marx'a göre sivil toplum, Yahudi'yi, artık pratik gereksinim yalnızca ideal görünüşü olan dinsel özünün gerçekliksizliğine inandıramaz. O halde bir dindarı kutsal kitabında veya günümüz yahudisini; "yalnızca Pentateuch'ta[756] ya da Talmud'da değil, bugünkü toplumda da buluyoruz, üstelik soyut değil, en üst düzeyde ampirik bir öz olarak, yalnızca Yahudi sınırlanmışlığı olarak değil, toplumun Yahudice sınırlanmışlığı olarak."[757] O zaman din toplumun belirli bir fikir tarafından ele geçirilişi ve aynı zamanda sınırlandırılması olarak görülmektedir. Zira tarihe baktığımızda da toplumsal dönüşümlerle birlikte, bu tür paradigmaların çarpışmasına da tanıklık etmekteyiz. Çünkü toplumun üzerine kurulmuş olduğu maddi dünyaya uygun oluşan din -ve artık düşünsel alan- o toplumun insanları için bir paradigma oluşturmaktadır. Gelişen toplum var olan paradigmayı da değiştirmek zorunda kaldığı gibi o paradigma tarafından da kısıtlanmış olur. Günümüzde "mahalle baskısı" olarak kavramsallaşan bu durum Marx tarafından ortadan kaldırılması gereken bir olgudur. Çünkü bu olgu insanın ve toplumun kısıtlanmasını getirdiği gibi insanın kendi kendine, insanca sahip olmasının da önünü kesmektedir.

Bundan dolayı din eleştirisi bir toplumdaki dine dair eleştiri değildir, onunla iç içe geçen politik durumun yanı sıra sivil toplumun da bir eleştirisini gerektirir. Böylece dinden özgürleşme aynı zamanda politik bir özgürleşmenin de yolunu açmaktadır.

6.5. Alternatif Bir Toplum Anlayışı Olarak Marx'ın Düşüncesi

Kapitalist üretim ilişkilerine uygun düşen toplum biçimini ve bu toplumda eyleyen insanların nasıl bir pratik gerçekleştirdiklerine ayrıntılı olarak değinildi.

---

[754] Marx, **Yahudi Sorunu**, 42.
[755] Marx, **Yahudi Sorunu**, 42.
[756] Pentateuch: Tevrat.
[757] Marx, **Yahudi Sorunu**, 45.

Şimdi de Marx'ın düşüncesini yani komünist toplumun nasıl olabileceğine değinelim. Komünist toplum tartışması, yukarıda ele alınan sorunlara karşı bir çözümü ifade ettiği gibi, Marx'ın insan ve topluma dair görüşlerini daha da derinleştirmeye olanak verecek nitelikler taşımaktadır.

6.5.1. Komünist Toplum

Marx'ın komünizmden anladığı, büyük bir teorinin kendisini sınadığı bir deneyim değildir. Komünizm; "bizce, oluşturulması gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir ideal değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün mevcut olan öncüllerden doğmaktadır."[758]

Kapitalist üretim ilişkilerinin insanı yabancılaştırdığını, insanın çalışma etkinliğinin zorunlu bir etkinlik olduğunu ve çalışmanın amacının kendi dışında olduğunu bu yüzden bir zorlama iş olduğunu söyledik. İnsan, tarihsel bir doğaya sahip olduğuna göre, kapitalizmde de ortaya çıkarmış olduğu doğasının Marx tarafından iç açıcı olarak görülmediği söylenebilir. Kapitalist üretim ilişkileri iç açıcı insanlık deneyimi sunamadığı gibi, bu sisteme dayalı toplumsallık da yine kişinin kendi olabileceği bir ortam sağlayamamaktadır. Kapitalist toplumda kendinden önceki sistemlerin yerine yine aynılarını fakat içeriği değiştirilmiş olarak yerine yenilerini koymuştur. Din, devlet, felsefe vb.

Peki, ya Komünist toplumda ne olacaktır veya komünist toplumun ayırıcı özelliği nedir? Bu sorunun yanıtını *Komünist Manifesto*da şöyle vermektedirler:

> "Ama, denilecektir, dini, ahlaki, felsefi, siyasi, hukuki fikirler vb. tarihi gelişmenin seyri içinde hiç kuşkusuz değişikliğe uğrar. Din, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk bu değişme içinde hep ayakta kalmıştır. Üstelik bütün toplumsal durumlarda ortak olarak bulunan özgürlük, adalet vb. gibi ölümsüz doğrular vardır. Oysa komünizm ölümsüz doğruları ortadan kaldırır, dine, ahlaka yeniden şekil vereceğine bunları ortadan kaldırır, dolayısıyla da şimdiye kadarki bütün tarihi gelişmelere aykırı davranmış olur."

deyip ekleyecekler, "bu iddia ne demeye geliyor?"

> "Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi değişik dönemlerde değişik biçimlere bürünen sınıf karşıtlıkları içinde hareket etmiştir. Ama bu karşıtlıklar hangi biçime bürünmüş olurlarsa olsunlar bütün geçmiş yüzyıllar için ortak bir olgu vardır; o da toplumun bir bölümünün öteki bölümünü sömürmesidir. Öyleyse gösterdiği olanca çeşitliliğe ve değişikliğe karşın bütün yüzyılların toplumsal bilincinin bazı ortak biçimler içinde, sınıf karşıtlığı tümüyle ortadan kalkmadıkça tamamen çözülmeleri olanaksız bilinç biçimleri içinde hareket etmesinde şaşılacak bir yan yoktur."[759]

[758] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 43.
[759] Marx, Engels, **Komünist Manifesto**, 39.

Böylece anlaşılıyor ki, komünist toplum, sınıf karşıtlıklarının ortadan kalktığı, böyle olunca da insanların birbirini sömürme olanaklarının imkansızlaştığı bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sınıf karşıtlıklarının ortadan kalkmasının yanı sıra Marx'ın hayalindeki komünist toplumda işin niteliği ve üretim araçlarının pozisyonu da farklılaşmış olarak düşünülür. "Üretim araçlarından oluşan kalabalık bir kitle her bir bireye ve mülkiyet ise herkese tabi kılınmak zorundadır. Modern evrensel ekonomik ilişkinin bireylere tabi kılınması, ancak, bu ilişkinin herkese tabi kılınmasıyla mümkün olabilir."[760] Veya bir başka yerde andığı üzere "özel mülkiyet ilişkisi, topluluğun şeyler dünyasıyla ilişkisi olarak süregelir."[761]

Ekonomik ilişkiler herkese tabi kılındığına göre, üretim araçları kimsenin özel mülkü olarak düşünülmediğine göre, çalışma veya insanın yapıp ettikleri, her insan için istisnasız bir öz-faaliyet olarak gerçekleşecektir. İş veya çalışma insana dayatılan insanın yaşamını devam ettirmesi için içinde bulunmak zorunda olduğu bir faaliyet olmayacak ve üretim araçlarının herkese tabi kılınmasıyla özel mülkiyet ortadan kalkacak, mülk herkese tabi kılınmış olacak, böylece komünist toplumda, öz-faaliyet ancak bu aşamada; "bireylerin gelişerek tam bireyler haline gelmelerine ve tüm doğal sınırlılıkların aşılmasına karşılık gelen maddi yaşamla örtüşür. Çalışmanın öz-faaliyete dönüşmesi, eski sınırlı ilişkinin bireylerin birbirleriyle bireyler olarak kurdukları ilişkiye dönüşmesine karşılık gelir".[762] Marx'ın dikkat çektiği nokta bireylerin kapitalist üretim ilişkileri içinde yalıtılmışlık içinde bulunmalarıdır. Buradaki kastın kendisi Marx'ın insan anlayışını da ortaya koymaktadır.

O zaman Marx insanın çok yönlü bir varlık olduğunu düşünmektedir ki, ona dayatılan işin onu yalıttığını -hem doğal çevresinden, hem de kendisinden- düşünmektedir. Ama bu yalıtılmışlığın alternatifi olarak da insana belirli bir faaliyet alanı çizmediğini göz önünde bulundurmamız gerekiyor. O zaman denilebilir ki insan çok yönlü bir varlıktır ve onu içinde bulunduğu faaliyetler itibariyle ortaya çıkarabilir. İşte komünist toplumun ayırıcı özelliği onun işin niteliğini değil kendisini değiştirmesiyle ortaya çıkar. Ayrıca üretim güçlerinin konumu ve niteliği de değişime uğrayacağı için "üretici güçler bütününe, birleşmiş bireyler tarafından el

[760] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 70.
[761] Marx, **1844 El Yazmaları**, 108.
[762] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 70.

konulmasıyla birlikte özel mülkiyet sona erer. Daha önceleri tarihte özel bir koşul daima rastlantısal görünürken, bundan böyle, bireylerin yalıtılmışlığı ve her bir insanın özel kazancı rastlantısal hale gelir."[763] Böylece birey içinde bulunduğu komünist toplumda ne kapitalist üretim ilişkilerinden önce, kişi olarak bulunduğu konumdadır, ne de kapitalist toplumdaki rastlantısal birey konumundadır. Birey bu toplumda birey olarak birey pozisyonundadır. Yani içinde bulunduğu toplumda rastlantılardan ziyade öz-belirlenim olarak bulunmaktadır. Toplumdaki konumu, yapacağı işi kişi kendisinden hareketle ve sürprizlere yer vermeyecek şekilde belirleyebilecektir.

Mülk edinmenin de komünist toplumda aşılacağına değinmek gerekiyor. Çünkü mülk edinmenin niteliği kapitalist toplumda işçi için farklı, hakim sınıf için farklı bir sonuç doğurmaktadır. Bundan dolayı komünist devrimdeki amacını Marx, "işçinin yalnızca sermayeyi artırmak için yaşadığı, ancak hakim sınıfın çıkarının gerektirdiği ölçüde yaşadığı sefil niteliğini ortadan kaldırmak"[764] olarak belirtir. Çünkü kapitalist üretim ilişkilerine dayalı "burjuva toplumunda canlı emek birikmiş emeği artırmanın bir aracından başka bir şey değildir. Komünist toplumda ise birikmiş emek işçilerin yaşam sürecini daha kapsamlı kılmanın, zenginleştirmenin, ilerletmenin bir aracından başka bir şey değildir."[765] Burjuva toplumunun niteliği, canlı emeğin, kullanılarak, sermayeyi artırmaktan ibaret görülmektedir. Burjuva toplumunu yıkıp komünist toplumu kuracak olan devrimin hedefi Marx'a göre, sermayenin bağımsız ve kişisel olan bu yönüyle, faal bireyin bağımlı ve kişiliksiz niteliğidir.[766]

Sermayenin bu niteliğinin ortadan kaldırılması kişiliğin ve özgürlüğün ve hatta bireyselliğin ortadan kaldırılması anlamına gelebilir. Marx'a göre böyle bir eleştiri haklı bir eleştiridir. Fakat bu, sadece burjuva kişiliğini, bağımsızlığını ve özgürlüğünü ortadan kaldırmaktır. Çünkü ona göre, burjuva üretim ilişkilerinde özgürlükten kastedilen serbest ticaret, serbest alım satımdır.[767]

Marx'a göre önceki tüm devrimler faaliyet tarzında bir değişiklik ve sadece bu faaliyetin dağılımının bir farklılık göstermesiyle sonuçlanmışlardır. Yani iş sadece başka insanlar arasında bölüştürülmüş, feodal toplum biçiminin yıkılması feodal bey

[763] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 70-71.
[764] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 35.
[765] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 35.
[766] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 35.
[767] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 35.

yerine burjuvanın geçmesine, serflerin veya toprak işleyicilerinin yerine ise işçilerin geçmesine ön ayak olmuştur. Oysa "komünist devrim bugüne kadar var olan faaliyet tarzını hedef alır; çalışmayı ortadan kaldırır ve sınıflarla birlikte her türlü sınıf egemenliğine son verir." [768] Sınıf yoksa ve işçi doğrudan iş tarafından da belirlenmiyorsa o zaman Marx'ın hayalindeki komünist toplumda bireyler rastlantılar tarafından belirlenemez.

Ayrıca Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne ve onunla birlikte kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkiye kölece boyun eğişlerinin sona ereceği de düşünülmektedir. [769] Çünkü kafa ve kol emeğinin birbirinden ayrıştırılmasının mantığı zaten iş bölümünün gerçekleşmiş olmasıydı. Komünist toplumda iş bölümü ortadan kalkacağına göre böyle bir ayrımın olması da imkansız bir hale gelecektir. Marx'a göre kafa ve kol emeğindeki ayrım sona erdiği zaman:

> "Emek, yalnızca bir geçim aracı değil, ama kendisi birincil yaşamsal gereksinim haline geldiği zaman; bireylerin çeşitli biçimde gelişmeleriyle, üretici güçler de arttığı ve bütün kolektif zenginlik kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları kesin olarak aşılmış olacak ve toplum, bayraklarının üstüne şunu yazabilecektir: 'Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre!'"[770]

Görüldüğü üzere, komünist toplumda emek bir geçim aracı olarak düşünülmemektedir. Emek kolektif bir zenginlik üretirken, özel mülk üretmeyecektir. Böylece, her şeyin hukuka göre yaşandığı aslında insanın sömürülmesinin yasal dayanağı olan sistem de ortadan kalkacaktır.

Peki, Marx bunlar gerçekleştirdikten sonra, "herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre" gibi bir slogan ortaya atarak bize ne söylemektedir veya bu sözü nasıl yorumlamalı. Bu söz bizce, Marx'ın eşitlik kurgusunu da içerecek şekilde geniş düşünülmelidir. İş bölümünün olmadığı bir yerde bireyin sınırsızca gelişimi söz konusuysa o zaman kişinin kendini gerçekleştirme gereksinimi neyse onu karşılayabileceği bir toplum anlayışından bahsediyoruz demektir. Aksi taktirde herkese bir şeyden hakça paylaşım değildir bahsi geçen şey. Bir heykeltıraşın gereksinimi neyse, bir mimarın gereksinimi neyse bunların giderilmesinden bahsedilmektedir. Ve toplumsal zenginlikte insanların yeteneğine göre ortaya koydukları emekten sağlanacaktır.

---

[768] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 77.
[769] Marx, **Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları**, 31
[770] Marx, "**Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları**", 31.

Ayrıca komünist toplumun büyük düzensizliklerin ortaya çıkmadığı, küçük çaplı düzenlemelerin yaşandığı bir toplum olarak tahayyül edilir.

> "Toplumu kapitalist değil komünist bir toplum olarak düşünürsek, ilk olarak para-sermaye tümüyle ortadan kalkar ve dolayısıyla onunla birlikte gelen işlemlerin maskeleri de yok olur. Sorun, basitçe, toplumun, uzunca bir zaman boyunca, yani bir yıl ya da daha uzun bir süre boyunca, yıllık toplam üretimden emek, üretim aracı ve geçim aracı çekmekle birlikte, üretim aracı da geçim aracı da başka herhangi bir yararlı etki de sağlamayan, örneğin demiryolu yapımı gibi iş dallarına, herhangi bir kesintiye yol açmayacak şekilde ne kadar emek, üretim aracı ve geçim aracı harcayacağım önceden hesaplamak zorunda olmasına indirgenir. Buna karşılık, toplumsal aklın kendisini her zaman ancak *post festum* [her şey olup bittikten sonra] geçerli kılabildiği kapitalist toplumda, durmadan büyük düzensizliklerin ortaya çıkması mümkün ve zorunludur."[771]

Böylece komünist toplumun kapitalist sistemdeki ilişkilerin yeniden üretimi değil bambaşka bir deneyim olduğunu ve iç tutarlılık içinde olduğu içinde insanlar için krizler üretmeyeceğini varsayar.

6.5.2. Komünist Toplum ve Toplumsal İnsanlık Olarak Marx'ın Hayali

Komünizmin, insan içinde çeşitli değişimler getireceği varsayılmaktadır. Bu anlamda Komünizm, "insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendine yabancılaşmasının aşılması"[772] olarak düşünülür. Bunun yanı sıra, özel mülkiyetin, yani insanın kendine yabancılaşmasının olumlu şekilde aşılmasıdır komünizm. Dolayısıyla "insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten sahip olunması olarak komünizm; böylece toplumsal (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olan komünizm -daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş"tür.[773] Böylece Marx'ın komünizm fikri onu anlamanız için şu ilkeler etrafında düşünülmesi gerektiğini dayatıyor: i. İnsanın kendine dönüşü; ii. Kendisiyle yeniden bütünleşmesi; iii. İnsanın kendine yabancılaşmasının aşılması. Bu anlamda bu yönüyle komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (naturalizm) olarak hümanizmle eşittir ve tam gelişmiş hümanizm olarak da doğalcılıkla eşittir; yani Marx'a göre insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın gerçek çözümüdür komünizm. Dolayısıyla komünizm "varoluşla öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümüdür. Komünizm, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir."[774]

---

[771] Marx, **Kapital, c. 2**. 301-302.
[772] Marx, **1844 El Yazmaları**, 110.
[773] Marx, **1844 El Yazmaları**, 111.
[774] Marx, **1844 El Yazmaları**, 111.

Fakat buradan birbirinden yalıtık bireyler ortaya çıkacakmış anlamı çıkmaz. Zira devlete karşı toplum başlığında da tartıştığımız üzere, Marx'a göre bireyler, her zaman ve her koşulda "*kendilerinden* hareket etmişlerdir." Ne var ki onlar, birbirleriyle hiçbir ilişki içinde bulunmaya ihtiyaç duymayacakları anlamda biricik olmadıklarından; ihtiyaçları, yani doğaları ve bu ihtiyaçları giderme tarzları onları birbirleriyle ilintili kıldığından, örneğin cinsel münasebet, mübadele, iş bölümü, ilişkiye girmeye *mecburdular*.[775] Burada bireyler yalıtık değil aksine üretici güçlerinin ve ihtiyaçlarının belirli bir gelişim aşamasında bulunan tarihsel bireyler olarak birbirleriyle ilişki içine girerler. Yani yine kendileri açısından bir ihtiyaç dolayımıyla belirlenen bir ilişki içine girerler. "Mevcut ilişkileri yaratan ve her gün yeniden yaratan, bireylerin kişisel, bireysel davranışları, bireyler olarak birbirlerine davranışlarıydı. Onlar birbirleriyle oldukları gibi ilişkiye girdiler; 'hayat görüşleri' ne olursa olsun, oldukları haliyle 'kendilerinden' hareket ettiler."[776]

Marx, buradaki ilişkiden şunu anlamaktadır; bir bireyin gelişimini, doğrudan ya da dolaylı olarak ilişki içinde bulunduğu tüm diğer bireylerin gelişimi tarafından belirlenir ve bu ilişki, birbiriyle ilişki içine giren ve birbirinden farklı nesiller arasında bir bağ oluşturur.[777] Yani mevcut ilişki içine giren bireyler, geçmişin koşullarını hazır bulduğu gibi geleceğin kuşağı da şimdiki koşullara bağlı olacaktır. Kısacası, "bir gelişim sürecinin gerçekleştiği ve bir tek bireyin tarihinin hiçbir şekilde önceki ve çağdaşı bireylerin tarihinden koparılamayacağı, aksine bu tarih tarafından belirlendiği görülüyor."[778] Görüldüğü üzere bu ilişki tarihsel bir süreç olarak görülür. Ve bu çalışmada da biraz yukarıda tartışıldığı gibi bu ilişki çeşitli toplumlarda bireylerin, bu ilişki de konumlanma biçimlerine göre çeşitli farklılıklar taşır. Nesnel koşulların bireyler üzerindeki baskısı ve etkisi daha keskin olarak modern toplumda görülür. Fakat, bu durum bu çalışmada, "rastlantısal olarak yaşadığı için birey sanki bir özgürlük içinde yaşıyormuş hissine kapılır" diye tanımlanmıştı. Bu durum Marx tarafından, "içinde bulunduğumuz çağda nesnel ilişkilerin bireyler üzerindeki egemenliği, bireyselliğin rastlantısallık tarafından bastırılması, en keskin ve en evrensel biçimine kavuşmuştur ve böylece yaşayan

[775] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 377.
[776] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 378.
[777] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 378.
[778] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 377-378.

bireylerin önüne son derece belirli bir görev koymuştur" diye nitelendirilir.[779] İşte Marx'ın komünizm hayalinin asıl derdi burasıdır; bu görevin, ilişkilerin ve rastlantısallığın bireyler üzerindeki egemenliğinin yerine, bireylerin rastlantısallıkların ve ilişkiler üzerindeki egemenliğini koymaktır.[780] Çünkü ilişkiler modern toplumda bireyler karşısında bağımsızlaşmaktadır. Bireyler de rastlantısallığın boyunduruğu altına girmiştir. Ve bütün bu ilişkilerde genel sınıf ilişkilerine tabidir bu da doğrudan iş bölümünün olmasına bağlı olduğu için komünizm ilk önce iş bölümünün ortadan kaldırılmasını ön görür. Bundan dolayı "bireylerin özgün ve özgür gelişiminin boş bir söylem olmadığı yegane toplum olan komünist toplumda söz konusu gelişimi belirleyen tam da bireyler arasındaki bağdır."[781] Demek ki burada söz konusu olan, "kesinlikle gelişigüzel bireyler değil, belirli bir tarihsel gelişim aşamasına ulaşmış bireylerdir. Bireylerin karşılıklı ilişkilerine dair bilinçleri de elbette tamamen farklı bir bilinç olacak ve bu yüzden ne 'sevgi ilkesi' ya da *devoument*[782], ne de egoizm olacak."[783]

Çünkü komünist devrim bireyleri mülkiyetten özgürleştirmeyi de düşünmektedir. Marx, emeğin, artık sermayeye, paraya, toprak rantına kısacası tekel altına alınabilecek bir toplumsal güce dönüştürülemez olduğu anda, yani kişisel mülkiyetin artık burjuva mülkiyetine dönüştürülemez olduğu anda kişinin de ortadan kalkacağını söyleyenlere karşı, "o zaman kişi derken burjuvadan, burjuva mülk sahibinden başkasını kastetmediğinizi itiraf ediyorsunuz. Elbette bu kişi ortadan kaldırılmalıdır" demektedir.[784] Böylece komünizmin, hiç kimseyi toplumun ürünlerini mülk edinme gücünden yoksun kılmadığını, insanı böyle bir mülk edinme yoluyla başkalarının emeğini boyunduruk altına alma gücünden yoksun kıldığının altını çizer.[785] Bu eleştirinin üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü mülk üzerinde hak sahibi olarak düşünülen birey, dolaylı bir birey olarak düşünülmektedir. Çünkü birey sadece mülkü ve metaları itibariyle ilişki içine girmektedir. Böylece modern toplumda bireyin ilişkisi metaların ilişkisine indirgenirken birey aslında etkinliğini de yitirmiş olur. Komünist toplumun hedefe oturttuğu birey tam da bu bireydir; Mülkü ile var olan, ilişkilerinin göbek bağını meta ile bağlayabilen, rastlantısal birey.

---

[779] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 378.
[780] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 378.
[781] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 379.
[782] devoument (Fransızca) - fedakarlık.
[783] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 379.
[784] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 35-36.
[785] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 36.

Komünist toplumda aile ve eğitimin niteliği nasıl olacaktır? Komünist toplum yeni bir aile varsaymaktadır. Eğer kapitalist üretim ilişkilerinin olduğu toplumda aile, burjuva ailesi sermayeye, özel kazanca dayanıyorsa sermayenin ortadan kalktığı bir toplumda da ailenin niteliği değişmek zorundadır:

> "Kendisini tamamlayan şey kaybolup gittiği zaman doğal olarak burjuvaların ailesi de kaybolup gidecek ve sermayenin ortadan kalkmasıyla birlikte her ikisi de ortadan kalkacaktır. Siz çocukların ana babaları tarafından sömürülmesine son vermek istemekle mi suçluyorsunuz bizi? Bu suç kabulümüzdür."[786]

Ayrıca ailenin ortadan kalkması eğitimin de değişmesiyle devam eder. Marx şöyle soracaktır:

> "Ama, diyeceksiniz, ev eğitiminin yerine toplumsal eğitimi geçirmekle en sıcak ilişkileri yıkıyorsunuz. Peki, sizin eğitiminiz de toplumca belirlenmiş değil mi? Onu da içerisinde eğitim yaptığınız toplumsal ilişkiler, toplumun okul vb. aracılığıyla yaptığı dolaysız ya da dolaylı müdahale belirlemiyor mu?"[787]

Toplumun eğitimin içeriğini ve kendisini etkilemesi var olan bir durumdur. Marx'a göre komünistlerin yaptığı bu etkilemenin niteliğini değiştirmekten, eğitimi hakim sınıfın nüfuzundan kurtarmaktan başka bir şey değildir. Zaten çocuklar basit birer ticari mal ve emek aracı olarak düşünülüyorken, burjuvazinin, aile ve eğitimden, ana baba ile çocukların sıcak ilişkisinden dem vurması, Marx'a göre bir kat daha iğrençleşiyor.[788]

Son olarak kadınların durumuna da bakmak gerekiyor. Marx'a göre;

> "insanla insanın dolaysız, doğal ve zorunlu ilişkisi, erkekle kadının ilişkisidir. İki cinsin bu doğal ilişkisinde insanın doğayla ilişkisi doğrudan doğruya insanın insanla ilişkisidir ve gene aynı şekilde insanla ilişkisi doğrudan doğruya doğayla ilişkisidir... Onun için bu ilişki ile insanın bütün gelişme düzeyi yargılanabilir."[789]

O zaman komünist toplum nasıl bir pratik sağlayacaktır, kadın ile erkeğin ilişkisinin niteliği ne olacaktır? Yine Marx, burjuvazinin bir ağızdan yaygara basıyor dediği, "ama siz Komünistler kadınların ortaklaşalığını getireceksiniz" yönündeki eleştirileri şöyle yanıtlar: "Burjuva, karısını sırf bir üretim aracı olarak görür. Üretim araçlarının ortaklaşa kullanılacağını duyunca da pek doğal olarak ortaklaşalık kaderinin kadınların da başına geleceğinden başka bir sonuca varamaz."[790] Dolayısıyla Marx burada doğrudan burjuva mantığına bir saldırı gerçekleştirir ve şöyle eleştirir; "söz

[786] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 37.
[787] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 37.
[788] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 37.
[789] Marx, **1844 El Yazmaları**, 109-110.
[790] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 37.

konusu olanın tam da kadınların sırf birer üretim aracı olmaları konumunun ortadan kaldırılması olduğu aklının ucundan bile geçmez burjuvanın."[791]

Millet, ulus nasıl görülmektedir ve komünist toplumda yeri nedir bu iki olgunun? Aslında Marx, ulusal bölünmeler ve halklar arasındaki karşıtlıkların burjuvazinin gelişmesiyle birlikte, ticaret özgürlüğüyle, dünya pazarıyla, sınai üretimin ve ona uygun düşen yaşam koşullarının bir biçimliliğiyle birlikte esasen her geçen gün biraz daha yok olduğuna doğrudan değinir[792] ki bu tespitiyle o zamandan günümüz küreselleşme mantığını da gördüğüne dikkat çekmek gerekiyor. Fakat özelde ise "komünistlerin vatanı, milliyeti ortadan kaldırmak istedikleri" yönündeki eleştirilere yanıt olarak;

> "işçilerin vatanı yoktur. Onlarda olmayan bir şeyi alamayız onlardan. Proletarya önce siyasi hakimiyeti ele geçirmek, ulusal sınıf durumuna yükselmek, kendini ulus olarak kurmak zorunda olduğu ölçüde kendisi de hala ulusaldır, ama asla sözcüğün burjuva anlamında değil;"[793]

demektedir.

Böylece komünist toplumda ulusların ve milletlerinde şimdiki anlamıyla ortadan kalkacağını vurgulamış olduğu görülmektedir. Zaten Marx'a göre "Bireyin birey tarafından sömürülmesi ortadan kaldırıldığı ölçüde bir ulusun başka bir ulusu sömürmesi de ortadan kaldırılmış olacaktır. Ulusun içindeki sınıfların karşıtlığıyla birlikte ulusların birbirine beslediği düşmanlık da son bulacaktır."[794] Halihazırda zaten komünizm mülk edinmenin burjuvaca biçimini ve özel mülkiyeti ortadan kaldırmayı hedeflediğine göre zaten mantıksal olarak bu durumunda ortadan kalkması bir olanak haline gelmiş oluyor.

Böylece, Marx geriye, özel mülkiyetten, işbölümünden, ulus ve millet kurgusundan ayrılan onlar olmadan düşünülen bir toplum fikri bırakmış oluyor. Peki, insanı tüm bu görünümlerinden soymak ne anlama geliyor? Bu bir soyutlamamıdır? Marx bu soruyu "hayır" olarak cevaplandırır. Çünkü ona göre Tanrısızlık gibi komünizm de hayal ve soyutlama değildirler, yani insanın yarattığı nesnel dünyanın yitirilmesi değildirler yani nesnellik dünyasına verilmiş insani özsel güçler değildirler; "yoksulluk içinde, doğal olmayan, ilkel basitliğe dönüş değildirler. Tersine, ilk gerçek doğuş, insan özünün, gerçek bir şey olarak insan özünün, insan için gerçek

[791] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 37.
[792] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 38.
[793] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 38.
[794] Marx, Engels, **Komünist Manifesto...,** 38.

olmuş gerçekleşmesidirler."[795] Böylece aslında Marx'ın insanın özü tartışmasını insanın yaşamakta olduğu duruma indirdiğini veya yaşamakta olduğu şey olarak düşünülmesi gerektiğine değindiğini görmek gerekiyor.

[795] Marx, **1844 El Yazmaları**, 175.

7. GENEL DEĞERLENDİRME: MARX'IN MİRASI VE SİYASET TEORİSİNDEKİ YERİ

Bu bölümde ilk önce çalışmamızın ilk iki bölümünde fikirlerine değinmiş olduğumuz düşünürlerle Marx'ın bir karşılaştırılması yapılmaktadır. Ardından Marx'ı konu edinen düşünürlerden, Elster, Rockmore ve Sayers'in düşünceleriyle bu çalışma sürecinde ele alınmış olan konular tartışılmaya açılmaktadır. Bu düşünürlerin seçilmesindeki temel neden her birinin farklı noktalardan Marx'ı ele almış olmasıdır. Bu üç düşünürün, genel olarak Marx'a dair yaklaşımlarına ve Marx'ın kavradığı "şey"leri nasıl kavradıklarına değinerek, bu çalışmayla bir karşılaştırması yapılmaktadır. Böylece, Marx'ın hem kendinden öncekilerle hem de kendinden sonrakilerle bir karşılaştırılması, Marx'ın siyaset teorisinde nereyi işgal ettiğini tespit ederken, yapmış olduğumuz bu çalışmanın da nereye ulaşmış olduğunu göstermeye çalışıyoruz.

7.1. Siyaset Teorisinde İnsan Doğası Tartışmaları ve Marx

İlk iki bölümde ve daha özelde de Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışı üzerine yazılan bölümlerde de görüldüğü üzere insan doğasına veya daha genel olarak bir insan anlayışına sahip olmayan bir düşünür neredeyse yok gibidir. Fakat her düşünürün de anlayışının farklılık arz ettiğini görmek gerekiyor.

Bu başlık altında şimdiye kadar ele alınmış olan düşünürler, genel olarak belirli kategorilere indirilmeye çalışılıyor. Bu kategori içerisinde nasıl bir anlayış ileri sürdükleri ve özelde de daha önemlisi Marx'ın bu anlayışlarla nerede ve neden farklılaştığı ortaya konulmaya çalışılıyor.

İnsan doğası veya insan anlayışı tartışmaları genel olarak üç kısımda ele alınabilir. i. İnsanın bir öze sahip olduğu ve bu özün çoğunlukla değiştirilemeyeceği yönünde fikirler ileri süren özcü bir tartışma bunlardan birisidir. Ayrıca varlık mı özden gelir yoksa öz mü varlıktan öncedir gibi bir tartışma da bu sınıflandırma içine alınabilir; ii. İnsan doğası tartışmalarının oturduğu bir diğer kategori ise, insanın belirli özellikleriyle ele alınarak diğer varlıklardan farklılaştığı üzerine oturtulan tartışmalar. Burada da "insan toplumsal bir hayvandır" veya "düşünüyorum öyleyse varım" gibi

anlayışların ortaya koyduğu gibi, insanın var olma durumu üzerinden bir ele alınışı söz konusudur; iii. Diğer bir tartışma ise insanın kendi bilincinde olmasından ve doğayla kurmuş olduğu ilişkiden hareketle, bir türsel varlık olduğu fikrine dayanan anlayıştır. Bu kategorileştirme belirlenmiş alanlar olmamakla birlikte genel bir fikir ortaya koyması açısından önemlidir.

Bu bağlamda Marx öncesi siyasal düşünce tarihinde insan doğası ve insan anlayışı ve bunun dayandığı toplumun nasıl ele alındığına değinerek, Marx'ın bu tartışmalara katkısı ele alınacaktır.

Antik Yunan'da siyasal yapı, her ihtiyacını kendi karşılayabilen ve tek başına yeten polis (şehir devleti) üzerine kuruluydu. Ekonomik yapı ise birçok alanda kölelerin çalıştığı bir yapıya sahipti. Boş zamanlarda ise halkın katılımıyla agoralarda polisin işlerinin tartışıldığı bir sosyal alan vardı. Antik Yunan Atina'sında halkın tabakalaştığını da görmek mümkündür. Eupatridea: Aristokratlarla, Thet: Halk sınıfı, Metoikos: Yabancılar ve "köle" şeklinde üç sınıf vardır.

İşte böyle bir yapıya sahip toplumda anlaşılacağı üzere insanların çok keskin çalışma alanları vardır. Böyle bir toplumun çocuğu olan Platon'un insan anlayışına bu şartlar yansımaktadır. Köleliğin meşru görüldüğü yöneten ve yönetilenin keskin olarak belirlendiği bir toplumda insanların yaptığı işlerin doğal bir süreç olduğu fikri de haliyle normalleşmiş olur. Bundan dolayı Platon insanın doğuştan mayası neyse ona uygun olacağı fikrini ileri sürer. Bu durumda da insanın bu mayasını aşması neredeyse imkansız gibi görülür. Fakat insanın eğitimle kendi mayasına uygun eğitilmesiyle dizginlenebileceğini ileri sürer. Bu eğitim anlayışı birçok düşünürün ortak olarak paylaştığı bir anlayıştır. Aynı düşünce, Rousseau'da da Locke'da da karşımıza çıkmaktadır. Fakat eğitime biçmiş oldukları anlayış onların insanı kavrama biçimlerine göre farklılık gösterecektir. Platon'da eğitimci, bir çoban rolündedir. Çünkü sürüyü idare eden çoban nasıl ki sürünün niteliğine göre kararlar alır, o zaman eğitimci de elindeki kişinin doğasını bilip ona göre davranmalıdır. Platon'a göre, iyi bir duvarcı iyi bir çiftçi olmak için insanlar oyuncak evlerle oynatılmalıdır. Fakat bu eğitim unutulmamalıdır ki insanın ne olduğunu değiştiren veya belirleyen bir özelliğe sahip değildir. İnsanın özünün keşfedilmesiyle ona uygun olarak kişinin uzmanlaştırıldığı bir eğitimdir. Bu anlamda Platon öz itibariyle insanın değişmeyeceğini ileri süren ilk düşünürümüz olacaktır.

Diğer taraftan şuraya dikkat çekmesi de kayda değerdir; insanlar eğitimle aynı anda bir sürü şey de olamazlar. Ayrıca bir insanın her şeyde başarılı olacağı da düşünülmez, "bir insanın aynı zamanda hem şair, hem de oyuncu olamayacağını da söyleyebiliriz." [796] Böylece Marx'ın insanın çok yönlü gelişime sahip olduğunu söylemesi karşısında Platon'un insanın tek yönlü gelişim sağlayabileceğini düşündüğü görülür. Diğer taraftan Platon, toplumun temelini şuraya oturtur; "insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gereksemesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mı?" [797] Bu nokta biraz ayrıntılı tartışmayı gerektiriyor. Eğer insan kendisine yetseydi ne olurdu? Daha da önemlisi kendine yetmeden kasıt nedir? Örneğin yiyip içebilme mi, yaşamını devam ettirebilme mi? İşte burada Marx'ın düşüncesi önemli bir farklılık gösterir. İnsanın hayvansal ihtiyaçlarını gidermiş olması tek başına yeterli değildir. İnsan tüm bunların yanı sıra potansiyelleri olan bir varlıktır. Böylece diğer insanların ortaya koyduğu şeyler üzerine kendisini katarak bir dünya yaratır ve bu dünyayı yaratırken de kendini ortaya koyar. İlk tekerleği bulan insanın katkısı diğer insanın arabayı bulmasının temelini oluşturur. Bu yönüyle bakıldığında toplum tek başına insanın salt hayvansal veya varlıksal ihtiyaçlarını giderdiği bir insanlar topluluğu değildir. İnsanın katkıda bulunarak insanlığın kendisine yön verdiği bir alandır. Fakat Platon durumu böyle kavramaz. Platon, kendi sisteminde herkese görevler vermiştir. Herkes kendi mayasına göre seçilir. Dolayısıyla iyi bir toplum da kendi mayasına göre davranan insanlardan oluşabilirdi. Eğer insanlara gelişigüzel haklar verirsek veya insanların ele geçirebileceği birtakım güçler ortada duruyorsa böyle bir toplum veya devlet yıkılmaya mahkumdur. İnsanlar kendi doğalarına göre seçilmeli ve bu da titizlikle yapılmalıdır. Çünkü doğası yönetmeye müsait olmayan birisi iktidara gelirse devlet çökmeye başlayacaktır. Aynı anlayış çok az farkla Aristoteles'in anlayışında da devam eder.

Aristoteles, insanın içine bir erek yerleştirir ve bütün varlıklar kendi içindeki bu ereği gerçekleştirirler. Doğa bir amaç, ereksel nedendir, ona göre. Bundan dolayı herkes kendi ereğine göre devinim gerçekleştirir. Aristoteles, herhangi bir şeyin olgunlaştığı yetkinleştiği son haline o şeyin doğası demektedir. Yani bir meşe palamudunun doğası meşe olmaktır ama o meşe palamudunun nasıl bir meşe olacağı anca onun

[796] Platon, **Devlet,** 85.
[797] Platon, **Devlet,** 59 .

olgunlaşmasıyla anlaşılabilir. Aristoteles bu anlayışı her şeye uygular; insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar.[798] Böylece Aristoteles'e göre bir şeyin "doğa"sı onun ilk değil ulaşmış olduğu son durumdur. Bu en son gelişme veya büyüme süreci de ona göre o şeyin "doğa"sıdır. Marx ise insanın içinde bir erekten ziyade var olan herhangi bir potansiyelin tarihsel olarak koşullandığını düşünür.

Bu tartışmaların yanı sıra Aristoteles ayrıca, insanın bu dünyalığının ne olduğunu da ortaya komaya çalışır. Çünkü yaşamak bitkilerde de olan bir özelliktir. Eğer duyularsa bu da hayvanlarla ortak yanımızı ortaya koymaktadır. O zaman insanı farklı kılan şey nedir? O zaman insan akıl sahibi bir varlık olarak ele alınmalıdır. Fakat burada da şöyle bir ayrım ortaya koymaktadır; İnsan insansal iyiyi ortaya koyması gereken bir varlıktır. Ama bu iyi bir kez değil ömür boyu ortaya konulması gereken bir şeydir. Fakat burada insanın her istediği şeyi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği sorusu geliyor akla? Bunu Aristoteles, doğal yapı üzerinden açıklar. Doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Antik yunan üzerine Marx'ın uzun bir pasajını burada anmak gerekiyor. Antik yunan düşünürlerinin insanlar ve toplumsal ilişkiler arasındaki ayrımın iyi bir analizini yapamamalarını Marx bu pasajda açıklamaktadır. Fakat denebilir ki bu pasajda her ne kadar eleştiriyorsa da Marx'ın ekonomi politik görüşlerine etki eden birkaç büyük filozoftan biri de Aristoteles'tir. Düşünsel dünyasında etkisi görünse de Marx, Aristoteles'in insan emeğini göremediğini düşünür:

> "Ne var ki, Yunan toplumu köle emeğine dayandığından ve bu nedenle insanların ve onların emek güçlerinin eşitsizliği bu toplumun doğal temeli olduğundan, meta değerleri biçimi altında, bütün emeklerin eşit insan emeği olarak ve dolayısıyla eşit sayılarak ifade edildiklerini, Aristoteles, değer biçiminin kendisinden çıkaramadı. Değer ifadesinin sırrı, yani genel olarak insan emeği oldukları için ve oldukları ölçüde bütün emeklerin eşit ve eş değerde olmaları, insanların eşitliği kavramı halkın bir ön yargısı haline gelerek yerleşiklik kazanmadan çözülemez. Ama, bu da ancak meta biçiminin emek ürününün genel biçimi halini aldığı ve dolayısıyla insanlar arasındaki meta sahipliğine dayanan ilişkinin egemen toplumsal ilişki haline geldiği bir toplumda mümkün olur. Aristoteles'in dehası, metaların değer ifadesinde bir eşitlik ilişkisinin olduğunu görmesindedir. Yalnızca, içinde yaşadığı toplumun tarihsel sınırları, onun bu eşitlik ilişkisinin 'gerçekte' nerede olduğunu bulmasına engel olmuştur."[799]

Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz.[800] Böylece insanın ortaya koyacağı şeyi onun özünde bulunan bir noktaya çeker Aristoteles. İnsanın içindekini ortaya koymasının imkanını ise hiç tartışmaz

[798] Aristoteles, **Politika**, 9.
[799] Marx, **Kapital, c.1**, 71.
[800] Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 23.

Aristoteles. Örneğin kişinin iyi olan şeyi alışkanlık haline getirmesi nasıl mümkün olabilir? Hele eğer o iyi dediğimiz şeyi yapmaya olanakları yoksa. Sadaka vermenin iyi olarak kurgulandığı bir toplumda sadaka verecek parası olmayan bir insan ne yapacaktır? O zaman iyi, toplum tarafından belirlenen bir şey midir, yoksa insanın içinde ortaya çıkarılması gereken bir öz mü? Bu durumda Aristoteles'in, erdem ve iyi olarak kavramsallaştırdığı her şeyi insana bir ödev olarak yüklerken, bu durumu insanın maddi koşullarından soyutladığı rahatlıkla söylenebilir. Oysa Marx'ın görüş açısından bakıldığında insanın bu yapıp etmeleri maddi koşullara, dolayısıyla toplumsal koşullara bağlıdır. Bu maddi koşullardan soyutlandığı için insanca olan hemen her şey bir doğal olma kisvesiyle meşru zemine çekilir. Örneğin: Aristoteles, "gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücüyle bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir" [801] diyerek yöneten ve yönetilen ilişkisini maddi bağlamından, yani ilişkilerden koparıp ele alır. Marx bu durum üzerinde özenle durur. Hatta aynı mantığın Birleşik devletlerde de devam ettiğini, Birleşik Devletler'de köle düzeninin savunuculuğunu yapan, O'Connor adlı avukatın, 19 Aralık 1859 tarihinde New York'ta yapılan bir mitingde, "Güneye Adalet" sloganı altında tekrar ele alındığını söyler. Bu avukatın konuşması şöyledir:

> "Büyük bir alkış tufanı arasında, 'şimdi baylar,' diyor, 'zenciyi bu köle durumuna koyan şey, doğanın kendisidir . ...O kuvvetlidir ve çalışma gücüne sahiptir, ama, bu gücü yaratan doğa, ondan, hem yönetme yeteneğini ve hem de çalışma isteğini esirgemiştir.' (alkışlar.) 'Bunların her ikisi de ondan esirgenmiştir. Ve ondan bu çalışma isteğini esirgeyen doğa, bu isteği zorla yaratacak, hem kendisi ve hem de onu yönetecek efendisi için yararlı bir yaşam sürebileceği bir ortamda hizmet etmesini sağlayacak bir efendi ihsan etmiştir. ... İnanıyorum ki, zenciyi doğanın uygun gördüğü durumda bırakmak, kendisini yönetecek bir efendi vermek asla adaletsizlik değildir ...karşılık olarak onu çalışmaya zorlamak ve onu yönetmek, hem kendisi ve hem de toplum için yararlı duruma getirmek yolunda emek ve yeteneğini harcayan efendisine hakkı olan bir karşılık vermeye zorlamak, haklarından herhangi birisini elinden almak demek değildir.'"[802]

Mevcut durumun görüntüde ele alınması gerçekten de her çağda işe yarar bir durumdur. Çünkü o durumun bir betimlemesi anında bir meşruiyet zemini açar. Fakat Marx, hiçbir zaman görüntüde kalmaz. İşte bundan dolayı kendinden önceki birçok düşünürden beslense de hiçbirine benzemez. Çünkü o, gerçekliği "şey"de değil, "ilişki"de arar. Bundan dolayı da mevcut duruma bakarak hüküm vermez. Onun için Aristoteles'in veya O'Connor'un bir zencinin köle olmasında veya genel

[801] Aristoteles, **Politika**, 8.
[802] "New-York Daily Tribune, November 20, 1859, s. 7-8.'den aktaran, Karl Marx, **Kapital, c. 3**, 339.

olarak birilerinin köle olmasında doğayı görmesine karşın o ilişkiyi görür ve şöyle söyler:

> "Bir zenci bir zencidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir köle olur. Bir pamuk eğirme makinesi bir pamuk eğirme makinesidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir sermaye olur. Bu ilişkilerden koparıldığında artık o *sermaye* değildir, tıpkı kendi başına altının *para* olmaması gibi, ya da şekerin şeker fiyatı olmaması gibi."[803]

Böylece Marx'ın analizlerini, kendi ilişkileri içinde şeylerin almış olduğu görüntüler üzerinden analizler yapmış olduğunu görürüz. İşte Marx'ın temel yöntemlerinden biri budur.

Birilerinin, yöneten ve yönetileni doğayla açıklama biçimine karşın, Marx, bu yönetimin kimin elinde olacağını tartışmaktan veya bu yöneten ve yönetilen ilişkisinin insanın doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını düşünmekten ziyade, üretim biçiminin ve ona el koyma biçiminin niteliği tarafından nasıl koşullandırıldığını ortaya koymaya çalışır. Bir toplumda egemen olan sınıfın niteliği, yöneten ve yönetilenlerin de niteliğini belirlemiş olur. Böylece yöneten ve yönetilen kategorisi kendiliğinden bir meşruiyet kazanmamış olur. Çünkü o doğal bir safsataya, ilahi bir güce indirgenmeden kendi bağlamında ele alınır.

Aristoteles, insanın akılla farklılaştığını ileri sürmüş olsa da, insanın içine erdem ve iyiyi bulmak gibi bir erek yerleştirdiği için ve bazılarının birer yönetici bazılarının da yönetilen olmasını doğaya bağladığı için, insanı bir öz itibariyle ele alan düşünürler kategorisinde olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan genelde dinlerin algılarına, özelde de dini tandanslı düşünürlere baktığımızda dünyada yaşanmakta olan kötülükleri, Tanrıdan azade ve insanın kendisinden kaynaklandığını ileri sürdükleri görülür. İşlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademizdir diyen Augustinus,[804] insanı bir çok düşünür gibi kendi koşullarından soyutlayarak ele alır. Kötülük yaratılmış insan doğasına terstir diyor Augustinus, ama dünyada kötülük olduğunu söylüyor. Peki, eğer insanın doğasında kötülük yoksa o zaman insan neden kötülük işlemektedir, onu kötülük işlemeye iten şey nedir? Bu durumu yine bireye indirgeyip insanın Tanrıdan yüz çevirmesine bağlayacaktır. Oysa bir insan topluluk içinde yaşıyorsa onu o toplumsal ilişkilerden soyutlamak hatalı olacaktır. Çünkü en nihayetinde insan toplum içinde yaşamaktadır

[803] Karl Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye", Karl Marx, **Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret Fiyat ve Kar**, çev. Sevim Belli, 2. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 38-39. (Çeviri kısmen değiştirildi.)
[804] Saint-Augustinus, **İtiraflar**, 17.

ve toplumsal ilişkilerinden ayrı düşünülmemelidir. En azından toplumun insanın yapıp etmelerinin zeminini oluşturduğunu göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Fakat insanı kötülüğe iten nedenlerin iyi bir analizini bu düşünürlerde bullmak zor görünüyor. Diğer taraftan dini metinlerde buna iyi bir açıklama getirememektedir. Zebur, "üstelik insanların içi kötülük doludur"[805] dediğinde veya "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir"[806] dediğinde Kur'an, kötülüğü insanın içine, nefsine indirger. İncil ise şunu söyler: "Özgür insanlar olarak yaşayın, ancak özgürlüğünüzü kötülük yapmak için bahane etmeyin. Tanrı'nın kulları olarak yaşayın. Herkese saygı gösterin. İmanlı kardeşlerinizi sevin, Tanrı'dan korkun, krala saygı gösterin." [807] Böylece dünya üzerinde bir düzen kurma çabası olarak ele alınabilecek tüm bu dini metinler veya Tanrı inanışının kendisi, Marx'a göre insanların yaşamakta oldukları ekonomik üretim tarzı tarafından koşullanır. Onun için üretim güçlerinin değişimi, insanların yaşamlarını kazanma biçimleri; din de dahil bütün insani bilincin oluşmasında etkindir. Marx bu noktada şunu dile getirir:

> "Toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır."[808]

Böylece tüm bu düşünsel görünüm kendi toplumsal ilişkilerinin bir ürünü olarak belirir. Ne Orta Çağ Katoliklikle, ne de antik dünya politikayla karnını doyurabilirdi. Tersine, Marx tarafından birinde politikanın, diğerinde Katolikliğin başrolleri oynaması, o toplumların kendi yaşamsal geçimlerini sağlama tarzları ile açıklanır. Burada yine de dinin dünyaya ve insana özgü emirleri, çıkarımları veya iman edenlere ulaştırmak istediği sözler üzerinde durmak gerekiyor. Zira Marx'ın anlayışı, bu tür bir anlayışla epey bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Marx şunun çok açık bir şekilde farkındaydı: İnsanı yapıp ettiklerinden, kendi etkinliğinden soyutlarsak insan dediğimiz şey boş et ve kandan ibarettir. Bunun için insanın kendisini hem eylemleriyle ortaya koyduğunu hem doğa tarafından kısıtlandığını hem de doğada eyleyerek kendini aştığını ileri sürer. Böylece insan soyut bir varlık olmaktan çıkarak kendi kendini kuran bir varlık olarak düşünülür. Bu bağlamda Marx'a göre insanı dünyada yapıp ettiklerinden, toplumsal ilişkilerinden

---

[805] Zebur, Vaiz 9:3-4.
[806] Nisa:79.
[807] Petrus 2:16-17.
[808] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 39.

ayrı düşündüğümüzde onu soyutlamış oluyoruz. Böylece insanın yaşamını sürdürmek için uğraşısının onun içsel bileşenleri olduğu söylenmektedir. Oysa dinler açısından bakıldığında ise, bütün dünyada oluş halindeki varlıklar, canlı cansız hemen hemen hepsi, oldukları konumdan farklı ele alınırlar. Hayvanlar, bitkiler, yeryüzü, gökyüzü, diğer insanlar da dahil. Tüm bu dünyanın aurası hepsi birden "Tanrı'nın lütfu" olarak görülür. Böylece tüm bu var olma biçimlerinin nitelikleri, insanın dışında gizemli varlıklar olarak konumlandırılır. Bu nedenden ötürü yaratılanı bile yaratandan ötürü sevmek, doğayı yaratana şükran beslemek doğru bir davranış olarak görülür. Tüm bunları başarabileceğini düşündüğü için, dinsel öğreti olma iddiasındaki bütün fikirler, bedensel ihtiyaçların cazibesine kapılmadan, iradeye yenik düşmeden, ayartılmadan Tanrıya yönelip, ona hizmet veya ibadet etmeyi insana layık görürler. Bu anlayışın temelinde tabi ki insanın doğuştan mükemmel, en azından Tanrının sıfatında yaratıldığı anlayışı yatar. Böylece insan tam bir insan olacaksa Tanrıya şükrederek ve ona boyun eğerek insan olabilir veya Tanrının emrettiği şeylere uyarak iyi insanlar iyi kullar olurlar. Oysa Marx açısından insanın eylemde bulunmasının ve kendini doğada ortaya koymasının kendisi, insanın kendini var etmesidir. Onun için insan kendi dışında bir varlığa referansla ele alınmaz. Ama insan Tanrı diye bir anlayış veya din diye bir bilinç geliştirmişse bunun nedeni de onun yaşamakta olduğu bu maddi temellerde görülmektedir.

Diğer taraftan insan doğası anlayışının, düşünürlerin siyasal sistemlerine ve toplum algılarına da etki ettiğini göz önüne almamız gerekiyor. Zaten neredeyse insanın ne olduğu üzerine bir fikir beyan etmeyen ve buradan hareketle bir yönetim anlayışı sergilemeyen düşünür yok gibidir: Demin Platon ve Aristoteles'te de görüldüğü gibi ve şimdi İbn-i Haldun, Machiavelli ve Hobbes'da da görebileceğimiz gibi.

Şimdi bu düşünürlere de değinilerek onların da görüşleri Marx'ın düşüncesiyle bir karşılaştırmasını yapalım.

İbn-i Haldun, insanların doğası daha doğrusu fıtratı, yani yaratılış özellikleri itibariyle toplumsal olduklarını ileri sürmektedir. İnsanlar bir arada yaşamak zorunda oldukları için de onlardaki hayvani özellikler olan düşmanlık ve saldırganlık onların hayvanlar gibi bir birlerine düşmelerine neden olacaktır. Bundan dolayı İbn-i Haldun insanların başlarında birbirlerine karşı düşmanlıklarına karşı onları koruyacak hatta onlara gözetici bir varlık olacak bir yönetici olması gerektiğini ileri sürer.

Bu yönetici herkese sözünü dinletecek, hakimiyet ve otorite kuracaktır. Görüldüğü üzere otorite olacak kişinin ya da toplumu yönetmekle yükümlü kişinin varlık nedeni insanın düşmanlık içinde olduğu anlayışından kaynaklanır. Aynı şekilde Machiavelli de yöneticinin nasıl olması gerektiği fikrini bir insan anlayışı üzerine kurar.

Fakat Machiavelli'yle başlayan bu süreç artık gittikçe insanın bu dünyalığıyla ilgili olarak kavranır ve artık insana dair bu yeni algının temeli yine ekonomik dönüşümde aranmalıdır. Bu durumun temeli feodal üretim biçimine denk gelen feodal ilişkilerin, feodal kültürün ve feodal sisteme özgü sınıfların yerine, ticaretle gelişmiş, yeni kültürlerle tanışarak kendi kültürünü yaratan kent soylu bir sınıfın ortaya çıkmasıyla derinleşen ayrışmanın bir sonucudur. Ve bu ayrışma bu iki sınıf arasında derin çatışmalarla birlikte dönemin bütün siyasal düşünce sistemlerine de yansımaktadır.

Machiavelli'ye göre insan nankör, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarcıdır. İnsanlara iyilik ettiğin sürece onlar senin yanındadır, fakat işlerine ters düştüğünde de yüz üstü bırakırlar. Machiavelli gibi Hobbes da insanın doğasına bazı temel ilkeler yerleştirir. İnsan doğasına dair iki önemli ilkeyi şöyle ortaya koyar; herkes ortak mülkiyeti kendisi kullanmak ister, ikincisi ise tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan vahşi bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal akılla ilgilidir. Bu başlangıç noktalarından hareketle Hobbes, insanların nasıl bir arada yaşayabileceklerinin yolunu arar. Burada dikkat edilecek bir husus bulunmaktadır; Hobbes da insanların arasındaki karmaşanın nedenini aslında onların birbirleriyle girmiş oldukları ilişkilerde görür. Fakat bu ilişkilerin geçiciliğinden ziyade görünüşte ki hakikatine takıldığı için bu durumu yadsımaz, aksine olumlar. Zira Hobbes, insanlar doğal karakterleri gereği genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmazlarsa güvensizlik doğacak ve birbirlerinden korkacaklardır, bundan dolayı da herkes hakkaniyetli bir şekilde ve zorunlu olarak kendi kaynaklarına dayanarak kendi başının çaresine bakar diyecektir. Dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkinin önemini kavrar gibi göründüğü anda, insanların içine bir öz koyar: İnsanlar ve devletler birbirlerine karşı hem korku duymaktadırlar hem de güvenmemektedirler. Diğer taraftan Hobbes, insanın doğasına üç şey yerleştirir: Güvensizlik, rekabet, şan ve şeref. Şimdi şu rahatlıkla düşünülebilir; aslında tüm bu gözlemlerinde Hobbes haklı olabilir. Bu anlamda Hobbes'un yaptığını veya Machiavelli'nin yaptığını Marx da yapar. Oda görüntüden hareket eder ama diğer düşünürler gibi bu görüntünün insanın doğasından kaynaklandığını düşünmez. Elbette Hobbes'un ileri sürdüğü şeyler

rahatlıkla gözlemlenebilir durumlardır. Bir benzer şeyi insanın kapitalist toplumda yabancılaştığını söylerken Marx da yapar ama Marx'ın kavrayışı tüm bu görüntünün geçici olduğunu ve sadece o an insanın içinde yaşamakta olduğu bir durum olduğunu ve insanın mecbur bırakıldığı o toplumsal ilişkilerden kaynaklandığını bilir. Onun için Marx insanı ele alırken asla o anki görüntüye, duruma veya şeye bir Tanrı yazgısı veya doğal olarak üstesinden gelinemeyecek olan bir gerçeklik atfetmez. Eğer o da bu yolu izleseydi, o zaman insanın doğası gereği yabancılaşmış bir varlık olduğunu ve bu yabancılaşma halinin ilelebet süreceğini düşünmüş olurdu.

Bu anlamda Hobbes ve Marx'ın topluma dair anlayışlarının da farklılık göstermesinin nedeni burada aranabilir. Hobbes, insanın toplumsal bir varlık veya topluluk içinde yaşamak için uygun bir varlık olduğu yönündeki fikirleri de eleştirir. O böyle bir varsayımın yanlış olduğunu düşünür. Ona göre böyle bir kavrayış, insan doğasına dair gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır. Hobbes insanların diğer insanlara ihtiyaç duymalarını ve insanların bir araya gelmekten hoşlanmalarını insanların doğalarından hareketle açıklamaz tüm bunlar gerçek olsa da doğadan kaynaklanmaz tamamen bir tesadüftür. Çünkü Hobbes'a göre eğer insan diğer insanlara karşı doğal bir sevgi besleseydi, insanların birbirlerini sevmesi farklılaşmaz ve eşit derece de bir sevgi gerçekleşmiş olurdu. Buna rağmen eğer insanlar birbirleriyle arkadaşlık yapıyorlarsa bu bir arkadaşlık ilişkisi değildir, sadece arkadaşlık yapılan insanlardan gelecek olan şan ve yararın beklentisiyle gerçekleştirilen bir ilişkidir. Yani Hobbes'a göre asıl peşinde koştuğumuz şey yarardır; arkadaşlık ise ikincil bir hedeftir. Hobbes insanların birbirleriyle iletişim içinde bulunmalarının nedeni birbirlerine karşı duydukları korkuya bağlar. En sonunda Hobbes şuraya ulaşır; tüm toplum arkadaşlığın değil olsa olsa benlik sevgisinin bir ürünüdür. Yani toplumun temeline sevgiden çok insanların birbirlerine karşı duydukları korkuyu koyar.

Hobbes'un bu bahsettiği durumlar tarihin çeşitli dönemlerinde ispatlanabilir şeylerdir. Fakat yine göz önünde tutulan şey görünenin kendisidir. İnsanların bir topluluk içinde birbirlerinden korkması tespit edilebilir ama niçin korktuklarını sorduğumuz da bu görüntü bir gerçeklik temelinde ele alınmış olur. İnsanların hırsızlık etmeyeceği kadar ihtiyaçlarını giderdiği veya yarın ne olacak kaygısı yaşamadığı bir toplumda yine de mülk edinme kaygısı yaşanır mıydı? İnsanların yaşamakta olduğu kaygılar da yine toplumsal kurumsallaşmayla, o kurumsallaşmanın insanlara bıraktığı veya bırakmadığı alanla ilgilidir. Ayağın ayak üzerine atılmasını

bir terbiyesizlik olarak kurgulayan bir toplumda bir ayağını diğer ayağının üstüne atan kişi bu pozisyondayken rahatsızlık duyacaktır. Ama böyle bir şeyin olmadığı bir toplumda ise hiç umursanacak bir şey değildir. Fakat tek başına bunu söylemek Marx'a uygun bir analiz olmaz. O, bir ayağını diğer ayak üzerine atmanın bir toplumda niçin ahlaksızlık olarak kurgulandığına bakarak bu durumu analiz eder. Böylece insanın yaşamakta olduğu kaygılar ve korkularda toplumsallık ve tarihsellik kazanmışken aynı zamanda bu durumun aşılabilir ve geçici olduğuna da değinmiş olur.

Şimdi de, aydınlanma öncesi ve aydınlanma dönemi düşünürlerinin genel olarak topluma bakışları kısmi bir farklılık gösterdiği için, Locke'a da kısaca bakıp Marx'ın onların anlayışı karşısında nasıl bir fikir ileri sürdüğüne değinilecektir.

Locke da bir toplum anlayışı ortaya koyar. Locke, insanın hem yaşam hakkını hem de sahip olduğu şeyleri mülkiyet olarak nitelendirir. İnsanların özgür olsalar bile güvensizlik altında bu özgürlüğü kullanamayacağını düşündüğü için toplumun var olması gerektiğini düşünür. Fakat toplum bazen de Locke tarafından Tanrının insanlara dayatmış olduğu bir durum olarak ele alınır. "İnsanı toplumsal bir varlık olmak üzere yaratan Tanrı, ona, yalnızca kendi türünden varlıklarla beraber yaşama eğilimi ve zorunluluğu sunmakla kalmayıp en güçlü toplumsal araç ve bağ olan dili de bağışlamıştır."[809]

Kimi insanların doğuştan zihin ve vücut yapıları itibariyle güzel olduğunu söyleyen Locke, insanın doğanın ona bahşettiği özelliklerle var olduğunu, fakat bunların eğitimle dönüştürülebileceğini düşünür. Ona göre, eğitimin dokunduğu insan nehirlere elle müdahale edilmesi gibidir. Nasıl ki nehirlere kanallar açılarak yönü belirlenebilir, başka yöne akması sağlanabilirse, insana da eğitim aynı etkiyi yaşatır. Fakat eğitimle değiştirilebilir bir insan algısı olsa da Locke, insanların doğuştan getirdikleri karakterlerinin, kendilerine özgü halini tamamıyla değiştirmeyi, neşeli birini dalgın ve ciddi, melankolik olanı da canlı yapmayı umut etmemek gerektiğini söyler. Çünkü ona göre, Tanrı vücut şekilleri gibi insanların zihinlerine belirli karakter özellikleri yerleştirmiştir. Bu çok az düzeltilebilir. Bunları tamamıyla değiştirmek ve aksine çevirmek mümkün olmayacak kadar zordur. Marx ise bu konuda farklı düşünür: Ona göre insan elbette duyusal bir varlıktır fakat duyusallığı

[809] John Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap**, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 11.

bile insanın yaşamından ortaya çıkan bir durumdur. Böylece karakterin kendisi de insanın toplumsallığı tarafından koşullandırılır ve aynı zamanda insanın tabi olduğu sınıf itibariyle davranışı ve karakteri de içerik kazanır. Sürekli rekabet halinde bulunmak zorundaki bir insanın rekabet etmekten başka şansı yok gibidir mesela. Onun için feodal toplumdaki insanların soyluluk ve şanı, üstün insan olma durumu olarak görmesi doğal karşılanırken, kapitalist toplumda rekabet ve para kazanma hırsı doğal olarak görülür. İçinde bulunduğu toplumun karakteri insana da yansıyacaktır. Fakat bu görünümler insanın içine yerleştirilmez veya Tanrı vergisi olarak görülmez. Fakat hemen hemen Locke'un ahlak dediği şeyin oluşumuyla Marx'ın kavrayışı aynıdır. Locke'a göre, insanın doğuştan kendiyle birlikte getirdiği ahlaksal yasalar yoktur. Ahlak kurallarının doğruluğu onların öncesindeki bazı etkenlere dayalıdır ve bu ahlak yasalarının anlaşılması için, içinde oluştuğu koşullar da göz önünde bulundurulmalıdır. Locke bundan dolayı ahlak yasalarının her toplumda farklılık gösterdiğini düşünür. Eğer ahlak yasaları doğuştan gelseydi her toplumda geçerli hiç değişmeyen ahlak kuralları olurdu, diyerek fikrini savunur. Fakat Locke'un bu tartışmalarından ahlak kurallarının her toplumda farklı olduğu anlamı çıkmaz. Bir toplumdan bir diğerine değişen şey ahlak kuralı değil ahlak kuralının gerekçelendirilmesidir. Örneğin Locke'a göre, diyelim ki insanların sözlerini tutma yükümlülüğü ahlaklılık kapsamında önemli bir kural olmuş olsun. Bu kural her toplumda karşımıza çıksa da var olmasının gerekçesi farklılık arz etmektedir. Örneğin bir Hıristiyan'a göre Tanrı istediği için, insanın verdiği söz tutulmalıdır; Hobbes göre "yoksa devlet cezalandırır"; eski düşünürlerden birine sorulduğunda da "başka türlü davranmak, insan doğasının kusursuzluğunun en üst noktası erdeme ters düşmek, onuru gölgelemek olur" diyerek cevaplandırılır. Locke neredeyse Marx'a yaklaşmaktadır ama Marx'ın açıklama biçiminden epey uzaktır. Yani kavrayışları aynıdır ama vardıkları noktalar farklıdır. Marx'a göre de bir toplumdan bir başka topluma geçtiğimizde üst yapı olarak görülebilecek ahlak ilkeleri farklılık gösterir. Fakat o İnsanların var olan bu ahlak kurallarını nasıl meşrulaştırdığı veya nasıl gerekçelendirdiğine değinmez. Bu gerekçenin hangi koşullarda ortaya çıktığına ve hangi üretim biçimine denk düştüğüne bakar. Böylece ahlak kuralları da dahil bütün dini anlayışın o toplumun ekonomik koşulları tarafından nasıl koşullandığını ortaya koymaya çalışır. Çünkü insanın bilinci onun maddi koşullarından bağımsız değildir. Marx'a göre, belirli şartlar altında var olan belirli bireylerin maddi yaşamlarını ve bununla bağlantılı olan şeyleri

üretebilmelerini yalnızca toplumsal koşullar olanaklı kılar. Demek ki bu toplumsal koşullar bireylerin öz-faaliyetlerinin koşullarıdır ve bu öz-faaliyet tarafından meydana getirilirler. Dolayısıyla insanların genel olarak bilinç özelde ise ahlaka dair çıkarımları bu koşullar tarafından koşullanır.

Marx, Hobbes ve Locke'un düşüncelerinin ortaya bu şekilde çıkmasının nedenini *Alman İdeolojisi*'nde ortaya koyar. Ona göre insanların çok çeşitli ilişkilerinin tamamının bir tek yararlılık ilişkisi içinde eriyip yok eden görünüşteki saçmalıktır:

> "Bu görünüşteki metafizik soyutlama, modern burjuva toplumunda tüm ilişkilerin pratik olarak tek bir soyut ilişkiye, para ve pazarlık ilişkisine tabi kılınmış olmasından kaynaklanır. Bu teori, Hobbes ve Locke ile, birinci ve ikinci İngiliz devrimiyle, yani burjuvazinin politik iktidarı ele geçirmeye yönelik ilk hamlelerini yaptığı sırada ortaya çıktı."[810]

Diğer taraftan Hobbes'la aynı dönem yaşamış olan Bacon'dan başlayarak ayrı bir anlayışta ortaya çıkar. Bu anlayış insanı diğer çağlardan farklı olarak bir efendi konumuna getirir. Tabiatın hakim ve yorumlayıcısı olan insan, kendisine özgü ve tek yaratılışından dolayı, tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir. Bundan dolayı Bacon, insanın ruhunun, değişebilir bir özelliğe sahip olduğunu, söylemektedir. Aynı zamanda Descartes ise insanı her şeyin merkezine oturtur. Yeri sarsılmaz, aklıyla öteki şeylerin üzerinde var olan insan anlayışıdır bu. Aynı zamanda İnsan bağımsız ve hür bir iradeye sahip bir varlık olarak düşünülür. Yani Descartes'le birlikte, insan düşünen bir öze ve doğa karşısında sarsılmaz bir yere ve doğanın bütün işleyişine hakim olabilecek güce sahip bir varlık olarak düşünülür. Bu çıkarımlar göstermektedir ki insan artık ne olduğunun farkında olan ve kendi kendisinin bilincinde olan bir varlık olarak düşünülmektedir. Oysa insan Marx tarafından doğanın karşısında böyle bir konumda konumlandırılmaz. Çünkü insan doğanın hatta nesnelerin içinde ve onlarla birlikte insandır. Çünkü insan doğada nesneler aracılığıyla kendisini ortaya koyabilmektedir. İnsan nesnenin efendisi değildir, doğanın da. Çünkü Marx insanın nesnel dünya ya da doğal nesneler karşısında pozisyonunu şöyle açıklar:

> "Bir yandan nesnel dünya her yerde toplumdaki insan için insanın özsel güçlerinin dünyası olduğunda -insan gerçekliği ve bu yüzden kendi özsel güçlerinin gerçekliği- bütün nesneler insan için kendisinin nesneleşmesi, bireyselliğini pekiştiren ve gerçekleştiren nesneler, onun kendi nesneleri olurlar; yani, insan kendisi nesne olur. Nesnelerin onun oluş tarzı, nesnelerin özelliğine ve buna uyan özsel gücün özelliğine bağlıdır; çünkü olumlamanın (affirmation) belirli, gerçek tarzını biçimlendiren, bu ilişkinin belirlenmişliğidir."[811]

---

[810] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 353.
[811] Marx, **1844 El Yazmaları**, 116-117.

Marx'ın buradaki kastı insanın doğayla ilişkiye geçmeden önce bir bilince hatta kendinin bilincine bile sahip olmadığıdır. Çünkü insan anca kendindeki gücü doğayla girmiş olduğu, nesneyle kurmuş olduğu, toplumda pekiştirmiş olduğu ilişkide ortaya çıkarabilir. İnsan kendindeki gücü nesneyle girmiş olduğu ilişkide olumlar, yani sınar. Böylece insan akıllı bir varlık haline gelir. Tüm bu ilişkilerden azade ve doğasız bir akıl atfedilmez insana. Ama insanın kendini olumlama kapasitesini kendinde barındırıyor olarak düşünülmesi de insanı hayvansal pozisyondan kurtarır.

Çünkü hayvanın doğada nesne karşısında varlığı doğrudandır. Oysa insan için bu durum farklılık arz eder. Hayvan doğada hazır bulduğu nesne karşısında yoktur. O nesne hayvan için sadece nesnedir. Oysa insan kendisini o nesnede görünür kılar. Kendinde uyumakta olan güçlerini o nesne aracılığıyla ortaya çıkarır.

> "Nesne insan için *insani* bir nesne ya da nesnel insan olduğundan, insan kendi nesnesinde kaybolmaktan kurtulur. Bu da ancak nesnenin insan için toplumsal bir nesne olmasıyla ve insanın da kendisi için *toplumsal* bir varlık olmasıyla gerçekleşir; ve toplum bu nesnede insan için bir varlık olur."[812]

Şimdi de Spinoza'nın görüşlerine yer vererek Marx ile bir karşılaştırması yapılacaktır. Spinoza, insanın beden ve ruhsal ayrımından ziyade insanın bir birlik içinde olduğunu, Tanrının yani doğanın töz olduğunu insanların ve varlıkların onun sıfatları olduğunu ya da onun sıfatlarına büründüğünü ileri sürmüştür. Doğanın hep aynı olduğunu, değişmez, gücü ve etkileme imkanının her yerde bir ve aynı olduğunu düşünür. Böylece Spinoza bir şeyin doğasının, doğanın evrensel yasaları ve kurallarıyla anlaşılması gerektiğini düşünür. Bundan dolayı da Spinoza'ya göre, öfke, kıskançlık da dahil bütün duygular doğanın kudretinden kaynaklanır. Böylece Spinoza şuraya ulaşır, doğal varlıkların sayesinde var oldukları ve eylemde bulundukları güç Tanrı'nın gücüdür daha da önemlisi, doğa tarafından koşullandığı gibi eylediği ve başka türlü eyleyemeyeceği için birey doğasının yasalarıyla ne yaparsa, onu yapmaya egemenlik hakkı vardır. Şimdi buranın biraz tartışılması gerekiyor. Spinoza'nın doğanın yasaları dediği durum, bireyin barındırdığı potansiyeller midir, yoksa ne olursa olsun aşamayacağı ve tarihsel süreç içerisinde sabit kalan birer öz müdür, açıklık kazandırılmış bir durum olarak görünmüyor ya da muğlak bırakılmıştır. Fakat şu alıntıya bakıldığında Spinoza'nın niyetinin biraz netleşmiş olduğu görülür; Spinoza yöntemini şöyle ortaya koyuyor; insanın eylemlerine ve isteklerine "sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden

[812] Marx, **1844 El Yazmaları**, 116.

söz ediyormuşuz" gibi yaklaşır.[813] Dolayısıyla doğası tarafından kısıtlanan birey veya insanın doğası tarafından belirlendiği bir anlayış ortaya konulmuş oluyor. Eğer durum buysa o zaman tarihsel süreç içerisinde değişen insan pratiklerini nasıl açıklayacağız? Eğer insan, doğası gereği kısıtlanıyorsa ve eğer bu da herkes için sabitse o zaman tarihte insanın hiç değişmediğini söylemiş olmaz mıyız? Bu durum Marx açısından ele alındığında sıkıntı arz etmektedir. Çünkü Marx insanın doğası tarafından değil, içinde bulunduğu toplumun maddi koşulları tarafından kısıtlandığını ama bunun da bir sürekli kısıtlanma durumu olduğunu ileri sürmez. Marx, insanın bu süreci aşabilme kabiliyetinin olmasından bahseder. İnsan doğası tarafından kısıtlanmamıştır. Örneğin Proudon'u eleştirirken Marx, şöyle demektedir; "İnsanların üretici güçlerini geliştirdikçe, yani yaşadıkça, birbirleriyle belirli ilişkiler geliştirdiklerini ve bu ilişkilerin doğasının, üretici güçlerin değişmesi ve büyümesiyle birlikte değişmek zorunda olduğunu kavramamıştır." [814] Dolayısıyla Spinoza'nın yaptığı gibi, insani gelişme doğaya veya insanın dışında veya kendi elinin yaptığı bir nesnenin dışında bir şeyle açıklanmıyor. Belki de bu yüzden Marx, Spinoza'ya çoğu zaman andığı bir sıfatı takmıştır, o sıfat ise "ruhban" sıfatıdır.[815]

Spinoza'nın insana dair çıkarımı da Marx'ın anlayışıyla farklılık sergilemektedir. Spinoza için insanın yöneldiği maddeden veya nesneden bağımsız arzusu veya genel olarak "bilincine varılmış arzu" olarak nitelendirdiği iştahının olduğunu iddia eder. Oysa Marx için böyle bir iştah veya arzu insanın içinde bulunduğu ilişkilerden soyutlanamaz. Çünkü eğer öyle olsaydı özel mülk olarak para biriktirmenin kendisi bir yerde durup kalırdı. İnsanın yeteri kadar biriktirdiği halde aşırı biriktirilmesine, ihtiyacı olmadığı halde para biriktirmesine yani sermaye için sermaye biriktirmesine gerek kalmazdı. Diğer yönüyle de insanın bu nesne yerine diğer nesneye yönelmesini Spinozacı çıkarım üzerinden gerekçelendirmek neredeyse olanaksız veya tesadüfe indirgenebilir durumdadır. Çünkü kendinde bir değeri olmayan kağıttan yapılmış bir parayı insan neden biriktirsin ki. Yürürlükte olmayan para artık para niteliğini kaybettiği için kimse tarafından biriktirilmez. Ancak antika halini aldığı için koleksiyonculuğun alanına girer. Burası da önemlidir. Çünkü yürürlükten kalkan para sırf az bulunuyor diye kendi değerinin üzerinde bir koleksiyoncuya

[813] Spinoza, **Ethica**, 197.
[814] "Marx'tan Paris'teki Pavel Vasilyeviç Annenkov'a Mektup, 26 Aralık 1846", Marx, Engels, **Seçme Yazışmalar 1, 1844-1869**, 36.
[815] Marx Spinoza'yı Ruhban Spinoza diye nitelendirir. Bu kullanım birçok kitapta geçer. Örneğin bkz. Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 153.

satılabilmektedir. Böylece görüldüğü üzere insanın kurmuş olduğu bu ilişkilerin dışında, yöneldiği ne bir arzusu ne de bir değer yargısı vardır.

Diğer taraftan Spinoza insanın hatta var olan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olmadan da kendinde, özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinleşme içerdiğini söyler. Öz Spinoza'ya göre bu yetkinlikten başka bir şey değildir. Bu çıkarımda Marx açısından ele alınması gereken bir şeydir. İnsanın belki kapasitelerinin olması anlamında bir özünün olup olmadığı tartışılabilir fakat bu böyle olsaydı bu özün ortaya çıkması için herhangi bir olanağın gerçekleşmesini beklemeye gerek kalmazdı. Yani bir pirinç tanesinin özünde pirinç başağı olmak var ama onu bir toprağa gömmeden asla başak vermez. Dolayısıyla ondaki potansiyel ne olursa olsun başka şeylerle ilişkiye sokulmadığı -örneğin, bir toprak, sürekli alabileceği bir su- sürece kendisinin yetkinleşmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Spinoza'nın ruhbanlığını oluşturan bir diğer şeyde bu algıdır. Çünkü insan veya varlık kendiliğinden yetkinleşme içeriyorsa bu insan idealist bir anlayışla ele alınıyor demektir.

İnsanın, doğasının ona verdiği ve doğa -yani Tanrının- çekmiş olduğu sınırlar dışında hareket edemeyeceğini söyleyen Spinoza, aynı zamanda tüm bunlardan ötürü insanın özgür olmadığını da söyler. Fakat bunu yine insanın kendine ve doğa tarafından kısıtlanılmışlığına bağlar. Ona göre insan ancak doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür. Spinoza'ya göre bir insanın ne kadar çok özgür olduğunu düşünürsek, o kadar az aklını kullanamadığını ve kötüyü iyiye tercih ettiğini de söylemiş oluruz. Böylece Spinozacı bakışta özgürlük olumlanmaz. Oysa Marx'ın bakışına göre insanın özgürlüğü bütün çağlar da elinden alınmıştır. İnsan doğası gereği yaratıcı bir eylemde bulunabilecekken bu imkan bile elinden alınmıştır. İnsan iş bölümü nedeniyle zorunlu çalışmalara tabi tutulmuş böylece kendi doğasını yadsımıştır. Kendinin olmayan bir hayatı yaşamaya zorlanmıştır. Oysa özgürlük insanın kısıtlanmadığı bir toplumda, insan olarak kendini ortaya koyma biçimi olarak düşünülür. Zira bu çalışmanın en son başlığını oluşturan özgürlük tartışmasında da görüleceği üzere bu özgürlük anlayışı Spinozacı anlayışın tam zıddıdır.

Zorunlulukların özgürlükle iç içe olduğunu düşünen bu anlayış tarzı devleti nasıl tanımlar veya açıklar ve devlet karşısında insanları nasıl konumlandırır? İnsanın toplumsallığını nasıl açıklar?

Şimdi kısaca bu sorular yanıtlanacaktır.

Spinoza'nın Toplum anlayışına bakıldığında ise insanların toplumsal oldukları veya doğal zorunlulukları gereği bir arada yaşamaları gerektiğinin düşünüldüğü görülebilir. Ve bunu salt güvenlik meselesine ve yaşamsal ihtiyaçların kişinin tek başına giderilememesine bağlamaktadır. Buradan hareketle de Spinoza devletin kişiler arasındaki istikrarlı güvenin sağlanması için gerekli bir mekanizma olduğu düşünür. Böylece Spinoza'nın da devleti bir zorunluluk olarak gördüğünü, toplumun insanın ikinci doğası olabileceğini göremediği söylenebilir. Marx için devlet, üretim ilişkilerine denk düşen toplumsal ilerleme ile ortaya çıkan ve değişen ve ortadan kaldırılması gereken bir yapıdır. Ayrıca devletin bu hali toplumun insan için olanak haline gelmesinin de önüne geçmektedir. Çünkü devlet üretim ilişkilerine dayandığı için insanların arasındaki ilişkinin sabitlenmesi için bir garantör halindedir. Oysa devlete verilen güvenlik ve istikrarı sağlama görevi ise yanıltmacadır.

Şimdi de Rousseau'nun görüşlerinden hareketle Marx'ın konumu belirlenmeye çalışılacaktır. Rousseau'nun temel meselesi, eşitliği ve özgürlüğü temel alan iyi bir yönetimin olup olmayacağıdır. Burada kilit önemde ki diğer iki mesele ise insanların olduğu gibi kabul edilmelerinin imkanı ve ne oldu da insanlar özgürlükten köleliğe evirildiler yönündeki düşüncelerdir.

Bu anlamda Rousseau, sürekli bir doğa durumu dediği durumla kendi çağını karşılaştırarak insanın geçirmiş olduğu değişimi görünür kılmaya çalışmaktadır. Rousseau birçok çıkarımında Marx ile aynı görüşteymiş gibi görünür fakat çok dikkatli bir gözlemci bunun böyle olmadığını çok ciddi ayrılıklar olduğunu görecektir. Örneğin insanın kölelik bağlarının diğer insanlarla karşılıklı bağımlılıklarından ve gereksinimlerinden doğduğunu söyleyen Rousseau'ya karşılık Marx için her bağımlılık veya gereksinimden ziyade, bu gereksinimin giderilmesi için kullanılan geçim araçlarının niteliği itibariyle kölelik durumunun niteliği belirlenir. Onun için Marx'a göre, komünist toplumda insanlar bütün üretim sürecine hakim olacağı için karşılıklı bağımlılıkları onları birbirinin karşısına köle olarak çıkarmayacaktır. Elbette Rousseau da insan doğuştan ne kraldır ne nedim ne de zengindir derken Marx'a yaklaşır ama Marx'ın insanların aldıkları durumun nedenini üretim araçlarıyla insanların kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklandığı yönündeki çıkarımından uzaktır.

Fakat bu Rousseau'nun Marx'ı etkilemediği anlamına gelmez. Zorunlu çalışmanın nedenini yaşama araç ve gereçlerine birilerinin el koymasının neden olduğunu ve bunun yararlı yani kar sağlayan bir şey olduğu anlaşılınca eşitliğin bozulduğunu söylerken de Marx'a yön gösterdiği söylenebilir. İnsanın kendi bilincinde olduğu düşüncesi Rousseau'ya aittir. İnsanın kendini hissetmesinin olanağı olarak bir başkasına ihtiyaç duyduğu yönündeki çıkarımı ise Marx'ın Kapital'de Fichte'i eleştirdiği satırlarda karşımıza çıkar. İnsan kendi insani varlığını bir diğer insan olan karşısındaki insanda bulur, onda kendi insani varlığını tanır.

Fakat Rousseau, yaşamak istediği hayalindeki ideal yeri tasvir ettiği satırlarda şunu söylemektedir: Doğacağım yeri seçecek durumda olsaydım, insanların yetilerinin erimi yani iyi yönetilmek olanağı ile sınırlanmış büyüklükte olan, herkes kendi yaptığı işe yettiği için kimsenin kendi yükümlü olduğu işi yapmak üzere başkalarını görevlendirmek zorunda olmadığı bir toplumu; herkes birbirini tanıdığı için karanlık manevraların ve erdemden doğan alçak gönüllülüğün halkın gözünden ve yargısından uzak kalamayacağı, birbirini bilip tanımak tatlı alışkanlığının yurt sevgisini kuru toprak sevgisi olmaktan çıkarıp yurttaş sevgisi haline getireceği bir Devleti seçerdim. Oysa Marx, bir yönetme işinden ziyade insanın kendini gerçekleştirebildiği ve insanın özbelirlenim olarak kendini toplumda belirleyecebileceği bir toplum fikri ileri sürer. Bu anlamda Rousseau, özel çıkarla genel çıkarın çatıştığı yerde genel çıkarın ön planda olması gerektiğini savunurken, Marx için böyle bir çatışma durumunun çıkmasının olanaksız olduğu bir toplum söz konusudur. Çünkü Rousseau'da birey topluluğun bir uyruk olarak parçasıdır ve yükümlülükler ve görevlerle yüklenmiştir. Ama Marx için ise insan komünist toplumda olanaklar ve olumsallık içinde bir varlıktır.

Marx şimdiye kadar ele alınan düşünürlerin tarihte oynadıkları rolü şöyle özetlemektedir: "Modern çağda Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus vb. gibi düşünürlerden güç, hakkın temeli olarak ortaya kondu."[816] Marx'a göre böylelikle, siyasetin teorik görüşü ahlaktan kurtarıldı ve sadece siyasetin bağımsız bir ele alınışının postulatı elde edilmiş oldu. Daha sonraları, 18. Yüzyılda Fransa'da ve 19.

[816] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 275.

yüzyılda İngiltere'de, hak medeni hukuka, medeni hukuk da tamamen belirli bir güce, özel mülkiyet sahiplerinin gücüne indirgendi, diyerek süreci özetler.[817]

İşte Marx'ın getirmiş olduğu yenilik bu doğal görünümlü hakkın aslında doğal olmadığı yönündedir. Çünkü insanlara hak vermek demek onu soyut bir insan veya soyut birer yurttaş konumuna getirmektir. Bundan dolayı Marx'a göre insanın haklarından ziyade olanakları olmalıdır. Ancak bu şekilde birey, bir birey olarak toplumda kendini var edebilir. Bireyin kendini sınırsızca var ettiği bir toplumda ise yönetimlerden ve yöneticilerden bahsedilemez. Onun için böyle bir düşünce devlet ve yönetim aygıtından ziyade bir toplumu varsayar.

Tüm bu çıkarımlar bu bölümün sonunda ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Marx kendinden önceki düşünürlerle karşılaştırıldığında böyle bir yerde durmaktadır. Şimdi de Marx'ın görüşlerini ele alan birkaç düşünürden hareketle bu çalışmanın Marx'a dair çıkarımlarını karşılaştırıp en sonda da tüm bu tartışmalardan süzüldüğünde Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışından geriye neyin kaldığının muhasebesi yapılacaktır.

7.2. Marx'ı Değerlendiren Bazı düşünürler Üzerine

Şimdi bu başlık altında, Marx'ın mirasını kimin nasıl değerlendirdiğine değinerek bu çalışmanın kendi bakış açısı netleştirilmeye çalışılmaktadır. Aynı zaman da bu çalışmanın ulaşmış olduğu kimi çıkarımlarında ele alınmasına fırsat vereceği için, bu tartışmalar çalışmanın sonuçlarının anlaşılmasında da işlevsel öneme sahiptir.

7.2.1. Tom Rockmore'un Marx Okuması

Marx'ın düşünsel süreci ele alınırken çalışmanın bir bölümünün uzun bir kısmı onun metodolojisine ayrıldı. Çünkü bunu yaparak Marx'ın nasıl anlaşılabileceğine daha fazla katkı sağlanacağı düşünülmekteydi. İşte onun yönteminin ne olduğunu sürekli akılda tutmayan bir araştırmacı Marx'a dair değerlendirmelerinde çoğu zaman eksik, daha da önemlisi yanlış tespitlerde bulunmayla yüz yüze kalacaktır. Örneğin bunlardan birisi Rockmore'dur. Marx'ı Hegel'le karşılaştıran Rockmore, "Bu iki filozof arasındaki fark daha ziyade Marx'ın hem tüm diğer şeylerin üzerinde ekonomik faktörlere nispeten daha büyük açıklayıcı bir rol, kısaca açıklayıcı bir öncelik vermesinin yanı sıra ekonomi politiği daha eleştirel bir tutum içinde

[817] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 275.

olmasında yatar"[818] diye bir tespitte bulunur. Hangi ferman gereğince bunun böyle olduğundan haberdar olunamadığı gibi bunu tam olarak nereye dayandırdığı da belli değildir.

Peki, böyle bir tespit ne demeye geliyor? Hegel'in hiç ekonomi politiği ele almadığı mı? Hegel'in hiç ekonomiden hareketle bir şeyi açıklamadığı veya Hegel'in hiç ekonomiden bahsetmediği mi? Marx'a kadar hiç ekonomiyi ele alan bir düşünür olmadığını mı? Belki de kastı Marx'ın bütün her şeyi ekonomi ile açıkladığı yönündedir. Asıl olarak Rockmore'un yanıtlaması gereken soru şudur: Ekonomi politik eleştirisi veren Marx neden ekonomi politikçilerle aynı yolu izlemedi, ne oldu da Marx farklı bir patika kurdu? Hegel de en az Marx kadar ekonomiden bahseder; örneğin sivil toplumun ekonomik alandaki sorunları gideremeyeceğini düşündüğü için devlete yerini terk eder.

Tıpkı yukarıda Rockmore örneğinde de görüldüğü gibi, belki her düşünüre yapılandan daha fazla Marx'a yapılan bir durumdur: bir düşünürün ne söylediğini bağlamında koparark ele almak.

Rockmore'a göre Marx, "insanları, toplumu anladığı gibi, iktisadi bir bakış açısından anlar."[819] Bu bakış açısı da sorunludur. Çünkü bu cümle, bir açıklama yapmayan açıklamadır. İnsanları, toplumu veya herhangi bir şeyi iktisadi bir bakış açısıyla anlamak ne demektir? Burada belirleyici olan şey ekonomik ilişkilere denk düşen bir toplum biçimi olduğudur, bu doğru ama eğer ekonomik ilişkilere denk düşen bir toplum ve insan anlayışı varsa, o zaman bizi köle emeğine dayanan bir toplumdan, işçinin emeğine el konulduğu kapitalist topluma ne getirmiştir? Bu durumda Hegel'in Tin'inin yerine ekonomi geçirilmiş olur. Rockmore'un böyle bir kavramsallaştırması Marx'ın teorisinde burjuva ve idealist bir kavramsallaştırma olarak yer alabilir. Çünkü değişimi ekonomi alanına bırakmıştır. Oysa bu çalışmanın da ortaya koymuş olduğu gibi, tarihteki belirli bir ekonomik yapıya denk düşen bir toplum hazır bulduğu koşulları dönüştürür. Ayrıca insanın hem bulunduğu maddi koşullar tarafından koşullandığı hem de o koşulları dönüştürebileceği savının Rockmore tarafından göz ardı edildiği de söylenebilir. O zaman burada, bir durumun tek taraflı veya sadece ekonomi temelli bir açıklaması söz konusu değildir. Bitkiyi yetiştiren

[818] Tom Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx; Karl Marx'ın Felsefesi**, çev. Habip Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 253. Bundan sonra atıflar şu şekilde olacak: Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx.**
[819] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 255.

temel şey su olsa da, o bitkinin kaç tane yaprağının olacağı ne kadar boy atacağı, doğrudan doğruya ve sadece, o bitkinin ne kadar su alacağına bağlı değildir. Marx'ı ele alan bir çok düşünürün gözden kaçırmış olduğu ayrıntı budur. Ekonomi toplumsal dönüşüm içerisindeki faktörlerden birisidir.

Rockmore, Marx'ın özgürlük anlayışı için de birkaç ilke ileri sürüyor. Rockmore'a göre;

> "Marx'ın [felsefi] görüşüne göre, insan özgürlüğünün başlıca iki koşulu vardır. İlkin, üretim araçlarının ön-gelişimini gerektirir. İkincisi, daha sonra insanın ekonomik süreç üzerinde kontrolünün kurulmasını gerektirir. Bunun sonucunda insanlar modern sanayi toplumunun ekonomik boyunduruğundan kurtarılacak ya da en azından nispeten daha özgür kılınacaktır."[820]

Marx'ın doğrudan üretim araçlarının gelişimine bağlı bir özgürlük anlayışı yoktur. Marx'ın keskin bir iş bölümünün olmasıyla derdi vardır. Çünkü iş bölümü aracılığıyla zaten üretim araçları insanı kontrol veya kendisine mahkum etmiş durumdadır. Yoksa bir toplumda üretim aracının varlığı tek başına insanı, onun kölesi kılmaya yetmez. Zaten öyle olsaydı, Rockmore tarafından iddia edilen, üretim aracının bir ön-gelişiminin olduğu komünist toplumda da insanların özgür bireyler olarak eylemde bulunmaları beklenemez. O zaman üretim aracının varlığından ziyade, içinde bulunduğu toplumun, üretim aracıyla kurmuş olduğu ilişki göz önünde tutulmalıdır.

Rockmore'un "ikincisi" dediği şarta bakıldığında orada da sorunlu ve eksik bir bilgi olduğu görülecektir. Marx, insanın ekonomik süreç üzerindeki kontrolünden ziyade bütün bir toplumun ekonomik süreç üzerinde etkisinden bahseder. Zaten şuan baktığımızda da insan ekonomik süreç üzerinde etkidedir ama burjuvaca veya kapitalistçe bir etki içerisindedir. Ayrıca ekonomik süreç üzerinde kontrolün kurulmasından, insanın bu sürecin tamamına hakim olması anlaşılıyorsa, bu da sıkıntılı bir varsayımdır. Çünkü böyle bir şeyin gerçekleşmesiyle birlikte insan, yine bir kez daha yapmakta olduğu iş veya geçimini sağlama süreci tarafından ele geçirilmiş olur. Bunun da Marx'ın özgürlük anlayışıyla uyuşmayacağı ortadadır.

Peki, bu hataları Rockmore neden yapıyor? Bilinçli bir çarpıtma yapmadığı ve iyi niyetli bir okuma yaptığı düşünüldüğünde elde tek seçenek kalıyor; o da Marx'ı yanlış kavradığıdır.

---

[820] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 255.

Bu seçenek daha olası, çünkü Marx'a dair çıkarımları akıl almaz bir şekilde yanlıştır. Hatırlanacağı üzere Marx'ın metodolojisinin ele alındığı bölümde "Komünist Materyalizm veya Marx'ın Çağdaşlarından Farkı" diye bir başlık açılmıştı. Oradaki iddia, Marx'ın maddeciliğinin, diğer maddeci anlayışlarla karıştırılmaması gerektiği ve Marx'ın maddeciliğinin diğer maddeci anlayışların çoğu zaman karşısında olduğu yönündeydi. Fakat diyelim ki diğer maddeci anlayışlarla karıştırılmış olsun, bu durumda en azından yine Marx'ın bir çeşit maddeci olduğu söylenebilirdi. Fakat Rockmore, daha ileri giderek Marx'ın bir maddeci değil idealist olduğunu iddia eder.

Rockmore'a göre; "Kant'tan başlayarak Alman felsefesi Fichte, Schelling ve Hegel'in görüşleriyle idealizm türlerini geliştirir. Marx'ın görüşünün 'materyalizm' olduğu sıkça söylenir. Marx adına bu iddiayı yapan Marksizm, rutin olarak kendini materyalizm açısından tanımlar."[821] Her şeyden önce şunu netleştirmekte fayda var; Marx'ın maddeci olduğunu Marksizm söylemez, Marx'ın kendisi söyler. "Eski materyalizmin bakış açısı burjuva toplumdur, yeni materyalizmin bakış açısı ise insan toplumu ya da toplumsal insanlıktır"[822] dediğinde buradaki "yeni materyalizm" sözü, şüphesiz ki, Marx'ın kendi maddeciliğinin pozisyonunu nitelendirmektedir. Marx herhangi bir maddeci değildir, kendi maddeci anlayışı olan bir maddecidir. Eğer bu kavranmazsa Marx'ın özgünlüğü de ortaya konamaz.

Rockmore, Marx'ın bir idealist olduğunu söyler ama ikna edici kanıtları yoktur: "Eğer idealizmi bir anlamda öznenin kendi dünyasını ve kendini üretmesi fikrine atıfla anlarsak, bu durumda Marx açıkça bir idealisttir. Marx'ın görüşlerinin maddeyle ilgili hususi bir iddiaya dayandığına dair hiçbir kanıt yoktur."[823] Burada kanıt derken arkeolojik bir incelemeye gerek yok, sadece Marx'ı biraz kurcalamak bu sorunun yanıtını bulmaya yetmektedir. Rockmore'un eksik bırakmış olduğu kısmı tamamlayacak olursak: Hegel, "Tin, tam bir dönüşüm çabası içindedir; şimdiye kadar geçerli olan şeyler ve fikirler dünyası ile bağını koparmış, onları geçmişin derinliklerine atmak üzeredir. Gerçi Tin hiçbir zaman durup dinlenmez; hep ilerleyen

[821] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 122-123.
[822] Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**, 17.
[823] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 123.

bir harekete kapılıp gider." [824] Diye söylediğinde ne kadar idealistse, Marx, "toplumsal hayatın tamamı, özünde pratiktir"[825] dediğinde o kadar maddecidir.

Bir düşünürü idealist yapan şey, öznenin kendi dünyasını veya kendisini üretmesi yönünde bir anlayışa sahip olması değildir. Bu durumu, bu görünümü nasıl bir açıklığa kavuşturmuş olduğunda yatar. Girişte söylendiği üzere maalesef bu husus gözden kaçmaktadır. Aynı bakış açısıyla Althusser de bir öz tartışması yürüterek idealizme varır. Burada kısaca ele alınacak olursa; Althusser şöyle diyor: i. İnsanın evrensel bir özü vardır; ii. Bu öz, gerçek özneler olan ve "tek tek ele alınan bireyler"in özniteliğidir:

> "Bu iki postula tamamlayıcı ve birbirinden ayrılmazdır. Ancak bu postulaların, varlıkları ve birlikleri, dünyanın ampirist-idealist bir kavranışını varsayar. İnsanın özünün evrensel öznitelik olması için, gerçekten de, mutlak veriler gibi somut özneler'in var olması gerekir: Bu da bir özne ampirizmi içerir. Bu ampirik bireylerin insan olması için, bunların her birinin kendi içinde tüm insani özü, fiilen olmasa da en azından ilke olarak taşıması gerekir: Bu bir öz idealizmi'dir. Öznenin ampirizmi, demek ki, özün idealizmini içerir; özün idealizmi de öznenin ampirizmini içerir. Bu ilişki, kendi 'karşıtı' -kavramın ampirizmi- içinde öznenin idealizmine dönebilir. Bu tersine dönme, sabit kalan bu sorunsalın temel yapısına uyar."[826]

Buradaki tartışmada Althusser'in sorunu "öz" tartışmasını bağlamından koparmaktır. İnsanın bir özü vardır demek veya insanın evrensel nitelikler taşıyan bir özelliğinin olmasını ileri sürmek doğrudan idealistçe bir tutum değildir. Örneğin insanın yemek yemesi buna bir örnektir. Bu evrensel bir özdür. Ama bu salt insansal bir öz olmaktan çok varlıksal bir özdür. İnsanın hayvanla paylaştığı özellikleridir. Althusser'in iddiası o ki Marx insan doğası kavramsallaştırmasından ilk dönem metinlerinde bahsetmiştir. Oysa Marx, Kapital'de Bentham'ı eleştirirken genel olarak insan doğası ve her tarihte değişen insan doğası diye bir ayrım yapar. Burada genel olarak insan doğası dediği şey insanın hiçbir zaman değişmeyen doğası anlamına gelir. Bu da rahatlıkla örneklendirilebilecek ve anlaşılabilecek her insan için geçerli bir durumdur. İnsanın ölümlü olması mesela bu durumu açıklamak için kullanılabilir. İnsan özünde ölümlü bir varlıktır dendiğinde bunu söyleyen kişi idealist olmaz. Bu iddiayı gerekçelendirme biçimi bir kişiyi idealist yapar.

Althusser, Marx'ın anti-hümanist bir bakış ileri sürdüğünü söyler ve burada antropolojik bir tutumun yerinin olmadığını iddia eder.[827] Oysa bu çalışmanın iddiası

---

[824] G. W. Hegel, "Felsefenin Amaçları ve Değerleri", **Seçme Parçalar**, ed. Henri Lefebvre-Norbert Guterman, çev. Hüseyin Demirhan, (Ankara: Onur Yayınları, 2011), 7.
[825] Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**, 17.
[826] Louis Althusser, **Marx İçin**, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 277.
[827] Louis Althusser, **Marx İçin**, 277-282.

Marx'ın antropolojik bir insan doğasını da içerecek şekilde fikirler ileri sürdüğü yönündedir. Fakat hem Althusser hem de Rockmore'un gözden kaçırmış oldukları noktaya değinmek gerekiyor.

Nasıl ki hemen hemen her dinde bir Tanrı anlayışı varsa ve bu bütün dinleri aynı yapmıyorsa, bir özne anlayışına sahip olması da düşünürleri aynı kefeye koymamıza olanak vermez. Rockmore'un sorunlu yanı eldeki ürünü doğrudan görünüş itibariyle değerlendirmesidir. "İnsan kendi dünyasını kurar" anlayışı bağlamında düşünürsek, bu durumu Hegel şöyle açıklamaktadır: Tin, insanın belirli bir anında kendini açmak için insana kendini kurma yetisini vermiştir. Böylece Hegel idealist olur. Çünkü insandaki değişimi insanın kendi maddi koşullarından bağımsız ona hükmeden bir varlık dolayımıyla açıklamış olur. Oysa insan kendi ilişkilerinden bağımsız, kendi gücünden bağımsız kendi kendini var edemez, insanın varlığını ortaya koyma biçimi onun yine kendi maddi koşullarıyla bağlantılıdır dediğinde ise, bir düşünür kelimenin en yalın anlamıyla maddeci bir düşünür olur.

Rockmore bir başka yerde de şöyle söylemektedir: "Onun -yani Marx'ın- görüşlerinin yorumunu materyalizm olarak kabul edersek, o zaman onun sözüm ona materyalizmi Alman idealizmiyle bağdaşmaz değildir, aksine onun sadece başka bir formudur."[828] Eğer durum buysa ve bu gerçek bir şeyse, yani Marx Alman idealist felsefesinin devamıysa, o zaman Marx'ın düşüncesinde bu maddecilik gösterilmeli ki ikna edici bir iddia ileri sürülmüş olsun. Örneğin Hegel'in bıraktığı yerden alıp, idealizmi nereye taşıdığını göstermek gerekmektedir. Fakat böyle bir yükümlülüğü niyeyse Rockmore, üzerinde hissetmiyor veya böyle bir çabaya girişse de sonuçsuz kalacağından emin.

Son olarak Rockmore'un iki ayrı çıkarımına daha değinilecektir. İlk çıkarımı özel mülkiyet üzerine olan anlayışıdır. Rockmore şöyle yazıyor: "Marx'a göre özel mülkiyet toplumun gelişimindeki bir *aşamadan* başka bir şey değildir?"[829] Öncelikle aşamadan ne anlaşıldığı önemli. Bir ağaç tohumunu düşünecek olursak, tohum hali ağaç halinin ilk aşamasıdır. Daha sonra büyüdüğünde, tomurcuğunu açmaya başlaması da bir aşamadır. Böylece bu aşamalar en sonunda bu tohumu ne olacağına götüren, Hegelci anlamda birer uğraktırlar. Bu ağacın o anki anına bakarak hangi aşamada olduğu gözlemlenebilir. Bu mantıkla bakıldığında aşama denilen şey sürekli

[828] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 123.
[829] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 122. Vurgu bize ait.

gelişen bir durumdur. Fakat aynı şekilde Marx'ın özel mülkiyeti bir aşama olarak görmesi demek, neyin aşaması olduğunu söylemektir? Bundan kasıt özel mülkiyetin geliştikçe toplumların değiştiği midir? Eğer Rockmore'un kastı buysa yanlış bir analizde bulunuyor. Eğer kastı buysa denilmesi başka bir kastın olabileceği anlamına gelmez. Doğrudan kastı budur çünkü böyle bir şey söylemenin başka kastı olamaz. O zaman Rockmore bir kez daha yanılıyor diyebiliriz. Özel mülkiyet toplumun gelişimindeki bir aşama olamaz çünkü özel mülkiyet topluma ait değildir zaten, o toplumdaki bireylere aittir. Diğer taraftan özel mülkiyetin bir aşama olması demek, özel mülkiyetin gelişimiyle birlikte bir sonraki aşamaya geçileceği anlamına gelir. Bu aşama nedir peki? Maalesef böyle bir aşamadan, Rockmore bahsetmediği gibi, böyle bir aşamadan Marx'ın bahsettiğini de söylemek mümkün değildir. Zira, zaten özel mülkiyetin gelişimiyse bizi komünist topluma götürecek olan, neden komünist toplumun ilk hedeflerinden birisi olarak özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ön görülmektedir?

Rockmore, aynı hataya bir de Marx'ın insana dair çıkarımlarını ele alırken düşer. Rockmore'a göre, "Marx toplumsal bir bağlam içinde hareket eden insanlar olarak post-Kantçı özne görüşünü geliştirerek Hegel'den ayrılmakta fakat yine Hegel'e dayanmaktadır."[830] Yukarıda da söylendiği gibi, benzer bir insan veya özne algısı olması yanıltıcıdır, asıl mesele o ele aldıkları konuyu nasıl temellendirdikleridir ve Rockmore'un gözden kaçırdığı -veya göremediği- şey budur.

7.2.2. Jon Elster ve *Marx'ı Anlamak*'ı

Jon Elster'in bırakmış olduğu çalışma göz önünde bulundurulduğunda da bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Birkaç örnekle ele alınacak olursa: Örneğin, Elster'e göre, "Marx, metaların mübadele değerine sahip olmasının tek nedeninin onların kişilerle ilişkileri ve kişiler arasındaki ilişkiler olduğunu söylerken haklı olmakla birlikte, bu ilişkileri üretim sürecine yerleştirdiğinde yanılmaktaydı."[831] Bir ara verip şu söylenebilir, Marx, metaların mübadele değerine sahip olmasının "tek nedenini" ilişkilere bağlamaz. Öyle olsaydı bu ilişkilere sokulabilen her madde bir değere sahip olurdu. Örneğin tarihin herhangi bir anında herhangi bir kişiye bir kilo ot verip bir kilo baklava alınabilirdi. Nasıl böyle bir durum imkansızsa, bu otun bir mübadele ilişkisinde değer kazanması da o kadar olanaklıdır. Ama bu ot bir baklava satıcısı

[830] Rockmore, **Marksizmden Sonra Marx,** 122.
[831] Jon Elster, **Marx'ı Anlamak**, çev. Semih Lim, (Ankara: Liberte Yayınları, ekim 2004), 97.

karşısında değer kazanmaz. Ot, bir değer oluşturduğu bir kişi karşısında bir değere sahiptir. Onun için otun sahibi otunu değerli hale getirecek bir mübadele ilişkisinde paraya çevirip, baklava satıcısı karşısına, baklava satıcısının da değer verdiği bir "şeyle" yani parayla çıkar. Yani ot kendinde değerli değildir. Ancak ona değer verecek bir ilişki içinde değerli hale gelebilir. Bir sığır yetiştiricisi için peyzaj çalışmasından çıkan ot, ineği için bir besinken, onu biçen bir işçi için kurtulması gereken bir çöptür. Elster şöyle devam eder;

> "Tam otomasyona dayalı bir hayali ekonomide veya tesadüfen bulunan nadir nesneler söz konusu olduğunda şeyler, bir toplumsal üretim süreci yoluyla üretilmemiş oldukları halde, mübadele değerine sahip olabilirler. Onların değeri vardır, çünkü insanlar onlara değer verirler, yani bu şeyler insanların gereksinmelerini doyurma kapasitesine sahiptirler."[832]

Elster'in burada hayali bir ekonomi düşünmemizi istemesi bizi yanıltmasın; burada hayali bir ekonomi kurması tam da söylediği şeyin gerçekte mümkün olmaması nedeniyledir. Çünkü tüm bu ilişkilerden bağımsız, insanlar için değerli bir şeyden bahsetmek imkansızdır. Aynı zamanda böyle bir şeyin mümkün olduğunu düşünmek, insanın içine, ona değerli gelen ürüne dair, o ürünün değerli olduğunu söyleyen bir öz -veya belki de Sokrates'in daimon'u gibi bir daimon- atfetmemiz gerekmektedir. Bu durumda da herkese farklı şeyler değerli geleceği için herkesin bir şeyi değerli olarak görmesini sağlayan bir özünün olduğunu iddia etmiş oluruz. Böyle bir öz varsayımının Marx için mümkün olmadığı, onun teorisinden rahatlıkla çıkarılabilecek bir şeydir. Elster, tesadüfen bulunan, -hem tesadüfen bulunan hem de o bulunan nesnenin nadir olduğunun bilinebileceğini düşünür- bir nesneyi düşünmemizi isteyerek okuyucusunu ikna edebileceğini düşünüyor, ama Marx'ın bir nesnede onu kendiliğinden değerli kılan bir şey yoktur çıkarsaması, ne hikmetse Elster'i ikna etmiyor. Zaten Elster nadir bulunan bir nesne dediğinde aslında o nesneye, nadir bulunan bir toplum içinde bir mübadele değeri de biçmiş olur. Zaten bir nesnede mübadele değeri varsa o nesnenin nadir bulunmasını niye ön görelim ki. Yani bir nesnenin nadir olmasının bilinmesi ancak bir mübadele değerine sahip olması anlamında anlaşılabilir. Belki de Elster nadir bulunan bir nesnenin bir mübadele değerine sahip olduğu bilincindedir ama bunun farkında değildir.

Diğer taraftan zaten, gözden kaçan bir nokta daha bulunuyor: Elster'in hayal etmemizi düşündüğü ekonomi de mübadele değeri ortaya çıkmazsa bile bu Marx'ın çıkarımına bir halel düşürmez, çünkü Elster hayali bir otomasyon sisteminden

[832] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 97.

bahseder ama kapitalist toplumda bunun mümkün olup olmayacağı üzerinde durmaz. Zaten Marx'ın derdi de kapitalist üretim ilişkileridir. Zaten Marx'ın bütün toplumsal üretim biçimlerinde, nesnelerin bir mübadele değeri vardır ve bu değiştirilemez bir özdür, gibi bir tezi de yoktur. Marx'ın iddiası belli ilişkiler içinde bir şeylerin başka bir şeye dönüştüğüdür. Marx'ın bu iddiası örneklendirilecek olursa Marx'a ait aşağıdaki alıntı iş görecektir:

> "Bir zenci bir zencidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir köle olur. Bir pamuk eğirme makinesi bir pamuk eğirme makinesidir. Sadece belli ilişkiler içinde bir sermaye olur. Bu ilişkilerden koparıldığında artık o *sermaye* değildir, tıpkı kendi başına altının *para* olmaması gibi, ya da şekerin şeker fiyatı olmaması gibi."[833]

Eğer Marx'ın kapitalist toplumda getirdiği çıkarımlara bir yanıt veremiyor ve bunu hayali bir toplumla açıklamaya çalışıyorsa burada da bir düşünürün fantezi dünyasına kimsenin müdahale etme hakkı olmadığını düşündüğümüzden, bize Elster karşısında sessiz kalmak düşer.

Ayrıca bunu iddia eden Elster, Marx'ın şu çıkarımını yanıtlamakla hükümlüdür:

> "Bugüne kadar henüz hiçbir kimyacı, inci ya da elmasta mübadele değeri keşfetmedi. Ancak, bu kimyasal özün eleştirel derinlik konusunda özel iddia sahibi iktisadi kâşifleri, şeylerin kullanım değerlerinin onların maddi özelliklerinden bağımsız, buna karşın, değerlerinin, şeyler olarak kendilerinin bir parçası olduklarını keşfeder. Bu görüşlerini teyit eden özel durum da şu oluyor: Şeylerin kullanım değerleri insan için mübadele olmadan, yani insanla şey arasındaki dolaysız ilişkiyle, buna karşılık değerleri ancak mübadeleyle, yani toplumsal bir süreçle gerçekleşir. Burada, iyi kalpli Dogberry'nin gece bekçisi Seacoal'ü aydınlatan sözlerini kim hatırlamaz: 'İyi görünen bir insan olmak talih işidir; ama okuyup yazabilmek doğadan gelir.'"[834]

Hala hiçbir kimyacı bir ürünün içerisinde insana kendiliğinden değerli gelen bir mübadele değeri keşfetmediğine göre, Marx'ın iddiası hala geçerliliğini korumaktadır.

Elster'in hatası, Marx'ın atfetmediği şeyleri nesnelere atfetmektir. Kafasındaki nesne bağlamıyla konuyu ele almak. Örneğin Marx'ın fetişizm tanımını verdikten sonra şöyle der: "Her ikisinin de (iki tanımında) altında yatan esas gerçek, nesneler arasındaki ilişkinin, onların monadik yüklemleri gibi görünen şeye dayalı olarak, bir karşılaştırma ilişkisi olmasıdır."[835] Veya yine başka bir yerde Marx'ın ne söylediğini özetleyerek anlatmak isterken şöyle der:

> "Tezin ifade edilmesinin en genel ve özlü yolu ise şudur: Meta üreten toplumlarda, bazı monadik yüklemlerin örtük olarak ilişkisel olan karakterini görmeme eğilimi vardır. Bu

[833] Karl Marx, "Ücretli Emek ve Sermaye", Karl Marx, **Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret Fiyat ve Kar**, çev. Sevim Belli, 2. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 38-39. (Çeviri kısmen değiştirildi.)
[834] Marx, **Kapital, c. 1,** 92.
[835] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 96. (Parantez içi bize ait)

> monadik yüklemlerin daha sonra, bir dışsal ilişki olarak algılanan başka bir karşılaştırmaya temel yapılıp yapılmadığı ise, o kadar önemli değildir."[836]

Elster diyor ki "monadic predicates"[837] yani monadik yüklemler... Marx'ı, birçok kere Leibniz üzerinden okumaya çalışan -hatta bunu dolaylı yoldan kanıtlamaya çalıştığını düşünen- Elster[838], artık öyle bir noktaya gelmiştir ki bir "serap" olarak Marx'ın teorisinde monadik yüklem görmeye başlamıştır. Marx diyorki;

> "Çokgenlerin alanlarını belirlemek ve karşılaştırmak için, bunlar üçgenlere ayrılır. Üçgenin kendisi, görünür şeklinden bambaşka bir ifadeye indirgenir: tabanı ile yüksekliğinin çarpımının yarısı. Bunun gibi, metaların mübadele değerlerinin de, şu ya da bu miktarını temsil ettikleri bir ortak şeye indirgenmesi gerekir.
>
> Bu ortak şey, metaların geometrik, fiziksel, kimyasal ya da başka bir doğal özelliği olamaz. Metaların cisimsel özellikleri, ancak, onları yararlı kıldıkları, yani kullanım değerleri haline getirdikleri ölçüde inceleme konusu haline gelir. Ama öte yandan, metaların mübadele ilişkisini açık şekilde karakterize eden şey, tam da onların kullanım değerlerinden soyutlanmışlıktır."[839]

Yani Marx mübadele değerinin nesnenin bir soyutlanması olduğunu iddia ediyor, ama Elster bunun tam zıttı olan monadik yüklem görüyor burada.

Şimdi Elster'in Marx'ın insan doğası anlayışını nasıl ele aldığına değinelim.

Elster de bizim yaptığımız gibi, insanın hayvanla bir karşılaştırması yoluyla farklılığını veya benzerliğini ortaya koymaya çalışır veya daha doğrusu bu karşılaştırmayı ele alarak Marx'ın bir eleştirisine girişir. Elster'e göre, Marx'ın insanları öteki hayvanlardan ayırma biçimi şöyledir; i. Kendinin bilincinde olma, ii. Amaçlılık, iii. Dil, iv. alet kullanma, v. Alet yapma ve vi. İşbirliği.[840] Bunların içlerinde de "kendinin bilincinde olma" durumunun kökenini veya şartlarını açıklarken Marx'ın spekülasyona giriştiğini söyler. İnsanın kendinin bilincinde olduğu, çünkü başka insanların onun bilincinde olduklarını bildiği doğru olabilir ama Marx'ın kafasındaki düşüncenin bu olmadığını söyler.[841] Elster'e göre Marx'ın, insanın kendinin bilincinde olması,

> "Kendini insanlığın bir üyesi olarak algılamasıyla ilgilidir -ilk insansılar için pek akla yakın bir fikir değil. Her neyse, ayırt edici bir ölçüt olarak kendinin bilincinde olmaya başvurulması yeterince akla yakın gibi görünüyor, ama eklemeliyiz ki konu kavramsal olmaktan çok ampirik niteliktedir."[842]

---

[836] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 96.
[837] Joh Elster, **Making Sense of Marx**, 5. bs. (Cambridge: Cambridge Üniversity Press, 1994) 96.
[838] Özellikle bkz. Elster, **Marx'ı Anlamak**, 108-109.
[839] Marx, **Kapital, c. 1,** 51.
[840] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 62.
[841] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 62.
[842] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 62.

Elster'in değinmiş olduğu bu durum, bu çalışmada "hayvanın doğası gereği bir bilinç geliştirmesi ve o doğanın zorunluluğuyla eylemde bulunması" olarak ele alınmıştır. İnsandaki bilincin ise kendi koşullarını ve varlığını da dönüşüme tabi tutacak bir bilinç olduğu, yani hayvandaki salt bir bilinçken, insandakinin bilinçli bir bilinç olduğu söylenmişti.[843] Ayrıca kendinin bilincinde olma durumunun, Marx açısından insanın yapmakta olduğu etkinliğin bilincinde olma durumunu ifade ettiğine değinilmişti. Elster de bu çıkarıma ulaşır. Ama yeterli bulmaz bu açıklamayı.[844] Elster'in sorun yaşadığı bu kısma dair açıklama, bu çalışmada, insanın kendi etkinliğini yadsıyabilme bilincinde olduğu, oysa hayvanın kendi etkinliği karşısında çoğu zaman bu olanağa sahip olamadığını iddiasıyla yer bulmuştu. Örneğin arı bal yapmayı bırakınca ne yapabilir? Hiçbir şey. Bu durumda arının yapmakta olduğu işle ilişkisi zorunluluk arz etmektedir. Oysa insan, yapmakta olduğu işi yadsıyabilir veya o işin kendisine hükmedebilir. Böylece salt hayvansal olan içgüdüsel bir bilinçten kurtulur. Bu açıklama, bu çalışmada Marx'ın anlayışında insanın kendi kendisinin bilincinde olması bağlantısı bağlamında ele alındı.

Şimdi, bu çalışmada da değinilen, Kapital'den alıntılandırılmış bir pasaj üzerinden Elster'in sözlerine değinip, önce Marx'ın pasajına sonrasında ise Elster'in bu pasajı nasıl yorumladığı ele alınmaktadır.

Elster, şurayı kesip alır; Marx'a göre; "Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır."[845] Elster'e göre Marx, hayvanların zihinsel bir plana göre çalışma kapasitesine sahip olmadıklarını öne sürdüğü zaman yanılmaktadır.[846] Her şeyden önce Marx'ın bu "kesik" pasajının önünde ve bu pasajın arkasında aslında ne demektedir önce ona bakalım.

> "Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır. *Burada, emeğin hayvanları hatırlatan ilk içgüdüsel biçimleri üzerinde durmayacağız. İşçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya geldiği evre ile, insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığı yer alır.* Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en

[843] Bkz. Bu çalışmanın; "Kendi Geçim Aracını Üreten Hayvan: İnsan" başlığı.
[844] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 63.
[845] Marx, **Kapital, c. 1**, 182.
[846] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 65.

> başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. *Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur."*[847]

Şimdi birkaç noktayı göz önünde bulunduralım, Marx hayvanların alet kullanamayacağını iddia etmez. Zira "emeğin hayvanları hatırlatan ilk içgüdüsel biçimleri" dediği zaman aslında insanla hayvanın ilk başlarda, aynı doğaya sahip olduğunu söyler. Daha sonra söylediği, "İşçinin emek gücünü bir meta olarak satmak için piyasaya geldiği evre ile insan emeğinin içgüdüsel ilk biçiminden henüz sıyrılmamış bulunduğu evre arasında ölçülemeyecek uzunlukta bir zaman aralığı yer alır" dediğinde de insanı uzun bir süre sonra anca insanlaşabildiğini söyler. Ve Elster'in iddia ettiği gibi "hayvanların zihinsel bir plana göre çalışmadığını" söylemez. Zaten öyle olsaydı hayvanı kendinin farkında olmayan bir varlık olarak nitelendirirdi. Marx'ın buradaki vurgusu, insanın sadece, doğadaki hazır bulduğu maddeye biçim değişikliği vermediği yönündedir. Ayrıca yine aynı pasajı eleştirmek için Elster şunu söyler: "Japon maymunu İmo, kendisine kumla karışık tahıl verildiğinde, bu karışımı suya fırlatmış ve kum dibe çöktüğünde, suyun yüzünde kalan tahıl tanelerini toplayabilmiştir..."[848]

Elster, bu örnekten hareketle Marx'ın teorisini çürüttüğünü düşünür. Ama ciddi şeyleri gözden kaçırmaktadır. Marx'ın iddiası hayvanların amaçlılık ve anlayış sergileyen şeyler karşısında çaresiz kaldığı değildir. Demin de değinildiği gibi, Marx, aşağıdaki ifadelerde de dile getirildiği üzere Elster'in düşündüğünden farklı bir şeye işaret eder: "İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tâbi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur." Yani burada İmo'nun yaptığı şey yine doğal olarak karşısında bulduğu maddeye biçim değişikliği vermektir. İmo, bu doğal şey üzerinde kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlememiştir. Yani o tahılları kumdan ayıklamıştır, hepsi bu. O tahılı ekip, onlardan yeni tahıllar yaratıp onu bir mübadele ilişkisine sokmamıştır. Sadece hazır bulduğu şeyi bir kez daha biçimsel değişikliğe sokmuştur.

---

[847] Marx, **Kapital, c.1,** 182. Vurgular bize ait.
[848] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 65.

Elster, başka bir yerde de insanın alet yapan bir hayvan olduğunu söyleyen Marx'ı[849], "Marx bu iddiayı öne sürer gibi görünüyor, fakat kanıtlar onu desteklemiyor. Beck[850851] tarafından bol miktarda belgelendiği gibi, hayvanlar çok çeşitli alet yapma davranışlarına girerler" diyerek eleştirir.[852]

Şimdi bir an için Elster'e hak verip şöyle diyelim: "Evet gerçekten de hayvanlar alet kullanabilen ve doğa karşısında da bulduğu maddeye biçim vermenin ilerisine giden varlıklardır." Bu durumda Marx'ın teorisi çökmüş mü olur? Hayır. Çünkü Marx, insanın alet yapmasının ön koşulunu, hayvanların alet yapamamalarına bağlamaz veya insanlar alet yaparlar çünkü hayvanlar yapamaz ya da insanların alet yapması hayvanların alet yapmamasına bağlıdır, demez.

Aslında Elster, eleştirilerinin yersiz olduğunu düşünüyor olmalı ki çok çekingen davranıyor. Örneğin bir yerde "Marx'ın bu fikri taşıdığını söylemiyorum, fakat bu onun gerçekten savunduğu görüşlere kesinlikle yakındır"[853] diyerek geride duruyor. Aynı çekingen durma tavrına şurada da rastlamak mümkün: "Bu yorum, metinde açıkça söylenenin veya ima edilenin ötesine geçiyor, fakat bu olanaklı ve (bence) akla yatkın bir yorumdur."[854] Görüldüğü üzere Elster, bir düşünüre söylemediği şeyi söyletmektedir. Bunun bir örneğini de şimdi aşağıda yapacağımız tartışmada bulabiliriz.

Elster'in Marx'ı anlamasına devam edelim. Marx, Grundrisse'de şöyle yazar:

> "Birinin bu gereksiniminin ötekinin ürünüyle karşılanabilmesi ve *vice versa,* birinin ötekinin gereksindiği nesneyi üretme yeteneğinde olması ve her birinin ötekinin karşısına ötekinin gereksindiği nesnenin sahibi olarak çıkması, her birinin *insan* olarak kendi özel gereksiniminin vb. üzerine çıktığını ve birbirlerine karşı insanlar olarak davrandıklarını; kendi topluluğunun hepsinin türünün bilincinde olduğunu kanıtlar. Bunun dışında, fillerin kaplanlar için, ya da hayvanların başka hayvanlar için ürettikleri görülmez."[855]

Elster, bu pasaja şöyle karşı çıkıyor: "İnsanda tür içindeki işbirliğinin karşısına hayvanlar aleminde türler arası işbirliği olmamasını koyan bu karşıtlık biraz gariptir. Ayrıca, türler arası özgecilik, simbiyoz, vs. ile gösterildiği gibi, değişik hayvan

---

[849] Marx bu kavramı Franklin'e atıfla ele alır. Kapitalde iki kez atıfta bulunduğu bu sözü, bizde çalışmamızda "Kendi geçim Aracını Üreten Hayva: İnsan" başlığında tartıştık. Marx söz konusu atfa şuralarda değinir: **Kapital, c.1**, 318, bkz. Bu sayfadaki 15. dipnot ve **Kapital, c.1,** 183.
[850] Benjamin Beck. Elster, Beck'in Animal Tool Behavior, New York: Garland'dan çıkan kitabına atıfta bulunmaktadır.
[851] Benjamin Beck. Elster, Beck'in Animal Tool Behavior, New York: Garland'dan çıkan ktabına atıfta bulunmaktadır.
[852] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 66.
[853] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 65.
[854] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 64.
[855] Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, c.1**, 155-156.

türleri arasında işbirliği olmadığı iddiası doğru değildir." [856] Şimdi Marx'tan alıntılandırılan pasajın son cümlesine dikkat edildiğinde Marx, orada, "Es kömmt sonst nicht vor, daß Elefanten für Tiger oder Tiere für andre Tiere **produzieren**"[857] yani "bunun dışında, fillerin kaplanlar için ya da hayvanların başka hayvanlar için **ürettikleri** görülmez" demektedir. Oysa Elster, ısrarla Marx'ın insandaki tür işbirliğinin karşısına, hayvanlar aleminde, türler arası işbirliğinin olmamasını koyduğunu ileri sürer. Marx'ın iddiası hayvanlar arasında işbirliğinin olup olmaması değildir. Ama derdi insanlar arasında işbirliğinin temelinin ne olup olmadığıdır. Buradaki kastı ise, insanın bir başka insan için ihtiyaçları doğrultusunda üretim yapması veya yapabilmesi ve bu üretim dolayımıyla ilişkiye geçmesi durumudur. Oysa Marx'ın da belirttiğinden hareketle şu yine, yeniden iddia edilebilir, bir aslan bir fil için bir tarla sürüp orada filler için bir ot yığını *üretmez.* Ama bir insan bir başka insan için üretimde bulunur. Ayrıca "bir fil, bir kaplan için bir üretim yapmaz ama acaba işbirliğine girer mi?" diye merak edilecek olursa, o da ne Marx'ın sorunudur ne de bu çalışmanın!

7.2.3. Sean Sayers'in Marx'ın Anlayışına Dair Çıkarımları

Bu başlık altında Sayers'in ele aldığı tartışmalara değinerek bu çalışmanın sonunda ele alınacak olan çalışmasının ana iddiasına bir zemin hazırlama planlanmaktadır. Özgürlüğün ölçütü ne olabilir, bir boş zaman kurgusu insanların gelişimi için önemli midir veya çalışmanın niteliği ne olursa olsun yine de kötü müdür? gibi tartışmaların yanı sıra Marx'ın düşüncesinde özgün bir yer alan insanın kendini gerçekleştirmesinin ne anlam ifade ettiği konusu üzerinde durulacaktır.

Çalışmanın ileri sürmüş olduğu ana tezlerden birini oluşturan Marx'ın insan doğasının tarihsel olduğuna dair fikrini, Sayers de paylaşır. Ona göre marksizm insan doğasının tarihsel bir açıklamasını içerir. [858] Buna göre insan gereksemeleri ve güçlerine ilişkin açıklama toplum ve tarihsellik bağlamında ele alınır. Yani insan, gereksinimleri doğrultusunda eylemde bulunur, bu eylem hem insanın kendi doğasını oluşturmasını hem de doğa koşullarının insanın sınırını belirlemesini içerir. Böylece bunu söyleyerek pasif, bireysel, kendi faydasını maksimize eden tüketiciler ve doğası

[856] Elster, **Marx'ı Anlamak**, 67.
[857] Karl Marx, "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", **MEW, c. 42**, (Berlin: Dietz Verlag, 1983), 168-169.
[858] Sean Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, çev. Şükrü Alpagut, 2. bs. (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), önsöz.

asla değişmeyen bireyler değil: Aktif, toplumsal ve üretken bir varlık olarak ele alınır insan.

Yani Marx tarafından insanlık tarihi, insanın özyaratım sürecinin bir öyküsü olarak algılanır. Bu özyaratım tek tek bireylerin bir kurtuluşu değil toplumun koşullarının da belirlenmesi nedeniyle bütün toplum üyelerinin kendini var etmesi sürecidir. Bunu söyleyerek faydacı düşünce ekolünün önemli temsilcilerinden Mill'in "kendini geliştirme" olarak adlandırdığı şeyin karşısında bir fikir sunulmaktadır. Zira, Mill, "hoşnutsuz Sokrates olmak hoşnut bir ahmak olmaktan daha iyidir" diyerek insanı belirli bir özelliği bakımından "iyi" olarak görmüştür.[859] Bu anlayış birkaç yönden ele alınması gereken bir anlayıştır. Herşeyden önce Mill'in bu özdeyişi seçkincilik içerir; zihinsel etkinlikler ile bedensel etkinlikler arasında bir karşıtlıktan doğan bir seçkincilik. Mill, Sokrates benzerlerinin "zihinsel ve kültürlü etkinliklerine tek yanlı olarak değer verir ve "ahmakların" fiziksel ve duyusal yaşamını karalar görünmektedir. Sayers'e göre Mill'in bu fikrine karşılık, "Marksizm, bu etkinlik türlerinin her ikisini de kapsayan çok yönlü insan gelişimi idealini içerir. Böylece, bütün güçlerimizin ve yetilerimizin tam gelişimini ve uygulanmasını kapsayan bir insan iyiliği anlayışı ortaya koyar."[860]

Sayers'in dikkat çektiği bu bütün güçlerimizin gelişmesinin zemini nedir? İnsani bütün güçlerin ve yetilerin gelişimi kapitalist toplumda mümkün müdür? İkinci soruyu yanıtlayarak başlayalım: Hayır. Çünkü kapitalist toplum iş bölümü üzerine kurulmuş bir sistemdir. Ve iş bölümü bizim tek yönlü çalışmamızın, çalışma bütün bir zamanı aldığı için insanların tek yönlü gelişmesinin nedenidir. Yukarıda uzun uzun açıklamaya çalışıldı ama bir kez daha değinilecek olursa, Marx iş bölümünü şöyle eleştirmekteydi: "İşin bölüşümü yapılmaya başlanır başlanmaz, artık herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir; ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa eğer, öyle de kalmak zorundadır."[861]

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu fikrinin Marx'ın savunduğu veya daha doğrusu paylaştığı bir düşünce olduğundan bahsedilmişti. Toplumsal bir varlık olarak düşünülen insanın özgürlüğü nasıl kurulur? Gorz'a göre, "çalışmanın iktisadi

[859] John Stuart Mill, **Utilitarianism**, (Kitchener, Ontario: Batoche Books Limited, 2001), 13.
[860] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 23.
[861] Marx, Friedrich, **Alman İdeolojisi**, 41.

akılcılaştırılması, eski çağın özgürlük ve varoluşsal özerklik düşüncesinin yerini alacaktır. Çalışmasında yabancılaşmış olduğundan tüketiminde ve ihtiyaçlarında da zorunlu olarak yabancılaşmış olacak birey ortaya çıkaracaktır."[862]

Gorz, çalışmanın iktisadi olarak akılcılaştırıldığından bahseder. Bu akılcılaştırma sadece önceden var olan üretici faaliyetleri hedeflerine daha iyi uyarlamakla ve daha yöntemli kılmakla kalmadı, bir devrim gerçekleştirdi; "bu, yaşam tarzının, değerlerin, toplumsal ilişkilerin ve doğayla ilişkinin altüst oluşu, daha önce asla var olmamış bir şeyin kelimenin gerçek anlamıyla icat edilmesiydi." [863] Üretken bir faaliyet anlamından soyutlanan çalışma, insanın güdülenimlerinden ve hedefinden kopup basit bir ücret kazanma aracı haline geldi. İşte Gorz'un eleştirisi bu halini almış çalışmayadır. Gorz'a göre; çalışma,

> "Hayatın bir parçası olmaktan çıkıp 'hayatını kazanma'nın aracı oldu. Çalışma zamanı ve yaşama zamanı birbirinden ayrıldı; çalışma, aletleri, ürünleri emekçininkinden farklı bir gerçeklik kazanıyordu ve başka biri tarafından alınan kararlarla yönlendiriliyordu. Birlikte 'uğraşmanın' tatmini ve 'yapmanın' zevki sadece paranın satın alabileceği tatminler yararına ortadan kaldırılmıştı."[864]

Ayrıca Sayers, Gorz'un, insanların istedikleri şey, "çalışmadan özgürleşme"dir (istihdam anlamında), "özerk yaratıcı etkinlik" için boş zamanını genişletmedir ya da "kendisi için çalışma"dır fikrini, Gorz'un gözünde, "toplumsal ilişkiler nitelikleri gereği bireysel özgürlüğe zorunlu olarak yabancıdır. Çünkü özgürlük, ancak herhangi bir toplumsal kısıtlama olmadığında elde edilebilen saf bireysel özerkliktir" [865] yönündeki çıkarımını da eleştirir. Hatta Sayers, bu görüşün tersini savunur. Sayers'e göre biz, doğuşumuzdan itibaren esas olarak toplumsal varlıklarız. Doğalarımızı - bireyselliğimizi ve hürriyetimizi- ancak topluma katılarak, ancak toplumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla geliştiririz. Çünkü özgürlük salt toplumsal kısıtlamanın bulunmaması halinde var olmaz; katıksız şekilde negatif bir olgu değildir. Aynı zamanda, güçlerimizi ve yeteneklerimizi somut olarak geliştirip kullanabileceğimiz toplumsal koşulların mevcudiyetini, yani pozitif varlığını gerektirir.[866] İlk başta bir paradoks gibi görünüyor olsa da Sayers'e göre özgürlük ve bireysellik toplumsal

[862] Andre Gorz, **İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri Anlam Arayışları,** çev. Işık Ergüden, 2. bs. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 38.
[863] Gorz, **İktisadi Aklın Eleştirisi:** 38.
[864] Gorz, **İktisadi Aklın Eleştirisi,** 38.
[865] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 25.
[866] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 27.

ürünlerdir. Bunlar toplumsal "kısıtlama"ya rağmen değil, ancak ondan dolayı vardır.[867]

Sayers'in ele aldığı konulardan birisi de boş zamanın insan hayatındaki rolüdür. Bu tartışmada özellikle Sayers, Gorz'un boş zaman argümanını ele almaktadır. Bilindiği üzere Gorz herhangi bir çalışmanın özgürlük getirmeyeceğini dile getirir. Gorz'a göre, çalışma bir dayatmadır, dışarıdan belirlenen, özerk olmayan bir etkinliktir… Çalışma, yalnızca para kazanmanın bir aracıdır ve başlı başına amaç olan bir etkinlik değildir… Çalışma özgürlük değildir… Gorz'un ele aldığı çalışmanın hangi sistemde olduğunun önemi yoktur. Ona göre bütün çalışma biçimleri kötüdür. Gorz, çalışma, işçinin üretim sürecinde bireysel denetim ve inisiyatif uygulayabildiği "özerk" bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Dışsal ve zorlayıcı bir biçimde kendini her işçiye dayatan bir toplumsal süreç haline gelmiştir. Bundan dolayı Gorz boş zamanın önemine dikkat çeker: "Bu noktada, makinelerin etkinliği, emeğin, sermayenin ve meta mübadelesinin mantığını, yok edebilmelidir ki, boş zaman, gerçek zenginliğin ölçüsü olarak ortaya çıkabilsin!"[868]

Kısacası çalışmadan ziyade boş zaman insanın gelişimini sağlar. Gorz'un standartlarına göre, tümüyle "çalışmadan özgürleşme" olarak işsizlik, boş zamanın, özerkliğin ve özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesi olmalıdır. Sayers ise bu tür bir fikre karşı çıkararak eleştirmektedir. Ona göre Marx'ın da değindiği gibi çalışma elbette kapitalizmde özgürlük olarak ele alınamaz fakat çalışmanın özgerçekleştirme olarak gerçekleştiği bir sistemde insanın yeteneklerini geliştirmesi olanağını göz ardı edemeyiz. Yukarıda da değinildiği gibi Marx, dış dünyayı etkileyerek ve değiştirerek insanın aynı zamanda kendi doğasını da değiştirdiğini söylemektedir. Uyku halinde güçlerini geliştirerek, kendi buyruğuna uyacak şekilde hareket etmeye zorlar, derken çalışmanın insanı geliştirici rolüne dikkat çeker.

Gorz, ayrıca işin makinelerle gerçekleşmesini böylece boş zamanın artmasını da önerir.

> "Her insana, toplumsal üretiminin gerektirdiği çalışma miktarına karşılık, hayatı boyunca gerekli'yi (elbette bu gerekli gelişebilir) sağlayan bir toplum, bireyin potansiyel özerklik alanına el uzatmaz: Her bireyi ihtiyari olanı, fazladan olanı, bedava olanı anladığı gibi

[867] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 27.
[868] Andre Gorz, **Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler**, çev. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 10. Bundan sonra atıflar; Gorz, **Cennetin Yolları,** olarak yapılacaktır.

> tanımlayıp özdenüretmede özgür bırakarak gerekliliğin alanına ve onun karşılığı olan çalışmayı en aza indirir."[869]

Fakat, Gorz'un sanayi toplumundaki işsizliği ve boş zamanı özgürlüğün gerçekleşmesi olarak gören düşüncesini Sayers eleştirir. Sayers'e göre;

> "Okuma, bahçe işleri, örgü örme, TV izleme ya da birahanede arkadaşlarla buluşma gibi boş zaman etkinlikleri yaşam ya da çalışma bağlamında hoşa giden ve kendini gerçekleştirmeye ulaştıran etkinliklerdir; ama başlı başlarına ve o bağlamın dışında yaşamı dolduran tatmin edici bir şey sağlayamazlar. Bir hobi ya da boş zaman etkinliği olarak zevk verebilen ve ödüllendirici olabilen şeyler, yaşamın merkezi etkinliği olarak yetersizdir."[870]

Peki Marx'ın bir boş zaman kurgusu var mıydı veya hangisinden yana olurdu acaba? Açıkçası yanıtlamak çok zor, çünkü bir yanda işin basit bir etkinlik değil insanın kendini yaratması, iş aracılığıyla kendini ortaya koyması olarak kavranması da Marx'a ait bir düşüncedir, sabah avcı, öğlen balıkçı akşam eleştirel eleştirmen olarak yaşanabileceğini söyleyen de Marx'ın kendidir. Kısacası eğer Sayers'in kastı entelektüel gelişimin tek tercih edilebilir şey olduğu yönündeyse Marx'ın tek başına böyle bir vurgusu söz konusu olamaz. Ama Komünist toplum ideali de insanların keyfince boş zaman geçirmesi midir acaba diye sorulacak olursa bunu da doğrudan yanıtlamak zor görünüyor. Nitekim Marx'ın buna yanıt vermesini beklemek de yersizdir. Çünkü Marx, insanların çok yönlü gelişimine olanak vermekten bahseder yoksa insanların ne yapacağını belirlemekten bahsetmez.

Fakat Sayers'in kavrayışında sıkıntılı olan kısım şudur; Sayers'e göre Marksizm'in "temel amacı toplumsal dünyayı ahlaksal açıdan yargılamaktan ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin ideal bir anlayış ortaya koymaktan çok, onu anlamak ve onu yöneten yasaları çözümlemektir."[871] Böyle bir iddia birçok şeyin ele alınmasını gerektiriyor. i. Bir toplumu anlamak ve onu yöneten yasaları çözümlemek tek başına ne işe yarar? Bunu varsaymak Marx'ın felsefeye biçtiği rolü geri plana atmaktır. Nitekim bir toplumu anlamak tek başına "anlamaya" çıkar. Böyle bir pozisyon ise Hegel'in felsefeye biçtiği roldür. Muhtemeldir ki Sayers burada yanılmaktadır ve bu yanılgısının nedeni de felsefeye Marx'ın biçtiği rolden çok Hegel'in rolünü vermesinden gelir. Çünkü tek başına anlamaya çalışmak o toplumun çoğu zaman bir betimlemesinden ibarettir. Diyelim ki bir şeyi sadece anlamaya yöneliyoruz ve bir sürü uğraşın sonunda da uğraşmış olduğumuz şeyi çözümledik ve anladık daha sonra ne yapacağız? Oysa eğer Marx bir toplumun sadece anlaşılmasına yönelseydi, o

[869] Gorz, **Cennetin Yolları**, 89.
[870] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 117.
[871] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 160.

zaman komünist topluma dair çıkarımlarını nereye koyacağız ve neden içinde bulunduğu topluma dair eleştirileri onun komünist topluma dair fikirlerinin temelini oluşturmaktadır. Fakat Sayers'in burada ki kastı, Marx'ın toplum eleştirisinin doğrudan etik ilkeler üzerinden okunamayacağı yöndeyse, bu yine de toplumun dönüştürülmesi talebini öteleyen bir şey değildir.

Fakat Sayers, bu çalışmada da özenle üzerinde durulan önemli bir noktayı hatırlatır: doğal olanı toplumsal olandan ayrıt etmenin ve ayırmanın olanaksız olduğunu.[872] Fakat Sayers şunu bir evrensel yasa gibi ortaya koymaya çalışır: "*İnsan doğası zorunlu olarak belirli bir toplumsal ve tarihsel bağlamda varlık gösterir*, toplumsal ilişkiler de her zaman belirli ve tarihsel olarak belirlenmiş insan doğası biçimlerinin sonucudur."[873] Bu cümlede vurgulanmış olan kısım ne demeye geliyor? İnsan bütün bu ilişkilerinden bağımsız bir varlık değil midir yani? Bu vurgu hatalı görünüyor. Çünkü insan her şeyin dışında bir varlık olarak en azından hayvansal düzeyde, hem toplumsal hem de tarihsel bağlamdan ayrı olarak bir var oluş sergileyebilir. Burada söylenebilecek şey insanın zorunlu olarak şu şekilde veya bu şekilde bir doğa geliştirebileceği değil, sadece toplumsal ilişkiler tarafından koşullanabileceğini ama kesinlikle onlara bağlı olmak zorunda olmadan kendi varlıksallığını da ortaya koyabileceğini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Ayrıca Sayers, şöyle bir hatırlatmada da bulunmaktadır: "İnsanlar baştan başa toplumsal ve tarihsel varlıklardır."[874] Bu sadece insanın bir yönü olabilir ama asla indirgenebileceği bir hal olamaz. Fakat diğer taraftan "evrensel ve tarih ötesi, göreceli olarak değişmeyen insan karakteristiklerinin ve o anlamda da evrensel bir insan doğasının olduğunu"[875] ileri sürer. Buradan kastı, insanın belirli gereksinimler itibariyle ciddi değişiklikler yaşamamış olmasıdır. Örneğin, temel gıda gereksinimi olan gıdalar toplumdan topluma değişse de sınırsız biçimde değişime uğramaz. Zaten Marx bu noktaya şöyle dikkat çekmektedir:

> "İnsan doğrudan doğruya bir doğal varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan doğal yaşama güçleri vardır -etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak -itkiler olarak- vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır."[876]

[872] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 211.
[873] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 211.
[874] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 211.
[875] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 213.
[876] Marx, **1844 El Yazmaları**, 168.

Fakat yine de insanın tüm bu doğallıkları hatta bitkisel ve hayvansal basitliklerinin bile toplumsal olarak çeşitli değişikliklerle ortaya konulduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Zira Marx, "üretim tüketiciyi yaratır" tezini doğrulamak için şu satırları düşecektir: "Açlık, açlıktır, ama çatal bıçakla yenen pişmiş etle giderilen açlık, el-lerden, tırnak ve dişlerden yararlanarak parçalanan ve yutulan çiğ etle giderilen açlıktan farklıdır."[877]

Şimdi insanın gereksinimleri ve bu gereksinimlerin insan doğası ve toplumla olan ilişkisi sorununda, göz önünde bulundurulması gereken noktanın, ideal olarak sunulan toplumun salt insanların bu "basit" gereksinimlerini gidermeye yönelik bir toplum olup olmadığına bakmak gerekiyor? Çünkü basit gereksinimlerin doyurulması insan için ayırt edici bir şey değildir. Marx bunun farkında olmalı ki Bentham'ı eleştirirken, sarf ettiği şu sözleri kullanır:

> "Bir köpeğe neyin yararlı olduğunu öğrenmek istersek, köpek doğasını incelememiz gerekir. Bu doğanın kendisi, 'yararlılık ilkesi'yle kurulabilecek bir şey değildir. İlke insana uygulandığında, bütün beşerî eylem, hareket, ilişkiler vb. yararlılık ilkesine göre incelenip bir hükme varılmak istendiğinde, ilk önce genel olarak insan doğasının, sonra da her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasının incelenmesi söz konusu olur."[878]

Dolayısıyla burada basit gereksinimlerin doyurulmasını tespit etmek çok basittir. Ve Marx'ın hayalindeki toplum da herkesin salt bu basit gereksinimlerinin doyurulması değildir. Bu konu uzun uzun diğer bölümlerde tartışmaya açılmıştı. Bu çalışmada ortaya konulan bu görüşü Sayers'te paylaşır, ona göre Marksizm; "insanların güçlerini ve yeteneklerini tümüyle geliştirebildikleri bir toplum, her yönüyle insan gelişimini destekleyen yabancılaşmamış bir toplum tasavvur eder. Bu, insan güçlerinin ve potansiyellerinin mümkün olan en tam gelişimi idealini 'gereksinimler yönünden zengin' insan vizyonunu içerir."[879]

Evet Marx sonrası yazın hayatından seçilmiş olan bir kaç düşünür Marx'a böyle yaklaşmaktaydı. Şimdi Marx'ın tüm bu tartışmalarla beraber onu takip edenlere bırakmış olduğu mirasına biraz daha yakından bakarak çalışmamızın temel tezlerini ele alalım.

---

[877] Marx, **Grundrisse, c. 1**, 29.
[878] Marx, **Kapital, c. 1,** 589.
[879] Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, 221.

7.3. Marx'ın Mirası

Marx'ın kendisinden önce devraldığı ve kendisinden sonra bıraktıkları, onun mirasına nasıl yansıdır? Marx'ın bu bağlamda bıraktığı mirası anlamak için öncelikle birey anlayışına bakmamız gerekiyor. Marx'ın bu konudaki görüşünün "birey olarak birey" fikrini savunduğu temel iddialarımız arasındadır. Marx'ın düşüncesinde birey özgürlükle çevrili ve kendini gerçekleştirmek için her olanağa sahip bir varlıktır. Bu tür bir birey anlayışında, bireyin kendisini ortaya koyması için ne gereklidir? Bunun yanıtını bu bölümde ortaya koymaya çalışacağız. Bu çalışmanın temel iddiasına göre Marx, bir devlet ve yönetim biçimi olmadan ama insanın ilişkilerinin içinden ortaya çıkan ve insanın kendine hükmetmeyen bir toplum anlayışı ortaya koymaktadır. Böylece bir bireyin özgürce gelişimi bütün bir toplumun özgürce gelişiminin imkanı olarak belirirken. İnsanın etkinliği bireyi ortadan kaldıran veya ona hükmeden bir boyuta taşınmamış olur. Burada en öne çıkan şey ise özgürlük olmaktadır. İşte burada özgürlükle çevrili bu bireyin kendisi ve özgürlüğünün imkanı tartışılmaya açılmaktadır.

7.3.1. Bireyin Durumu

Marx, bireyin dönüşümü ve ona tarihsel olarak ne anlamlar yüklendiği üzerinde durur. Toplumsal "karşılıklı-bağımlılıkların" çeşitli biçimleri üzerinde durduğu için bireyin dönüşümünü, değişimini rahatlıkla tespit eder. Ayrıca Marx bireyi toplumsal bir temel üzerinde alır. Böyle yaptığı içinde, bireye kendi başına değer atfedici bir tutumu veya robinsoncu yalıtılmış birey kurgusunu alaşağı eder. Smith ve Ricardo'nun incelemelerinde başlangıç olarak kabul ettikleri tek başına ve yalıtık insan kurgusu, Marx'a göre robinsoncu yavan hayallerdir.[880] Ayrıca, Sivil-burjuva toplum, bireyin karşısına, onun toplumsal karşılıklı-bağımlılığı, özel amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik basit bir araç veya dışsal gerekirlik olarak çıkar. Ayrıca Marx'a göre bu yalıtılmış birey görüşünü doğuran çağ aynı zamanda toplumsal -ve tabi, bu görüş açısından genel- ilişkilerin, geçmişte görülmedik büyük bir gelişmesine tanıklık ettiğimiz çağdır.[881] Bundan dolayı Marx, insan, "sözcüğün tam anlamıyla bir ζῷον πολιτικόν'dur[882] yalnızca toplumsal bir hayvan değil, ama kendini

[880] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 237.
[881] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 238-339.
[882] ζῷον πολιτικόν: Politik hayvan. (Deyim, Aristoteles'in).

ancak toplum içinde bireyleştirebilen bir hayvandır" der.[883] Fakat bugüne kadarki hiçbir toplum bireyin kendi kendisini var edebileceği imkanı herkese aynı oranda sağlayamamıştır.

Marx'ın temel meselesinden birisi budur; insanlar toplumsal olarak nasıl belirlenmeli ki, herhangi bir taraf için bir dezavantaj oluşturmasın. Aynı zamanda kendilerini istedikleri gibi bir birey olarak otaya koyabilsinler.

Marx, insanın toplum olmadan üretebileceğini, yalıtılmış bir birey tarafından tek başına toplumun dışında bir üretimin gerçekleştirilebileceğini düşünmez. Böyle bir varsayım Marx'a göre, birlikte yaşayan ve birbirleriyle konuşan bireyler olmadan dilin gelişmiş olduğunu düşünmek kadar saçma bir şeydir.[884] O zaman bir toplum veya topluluk içinde yaşamak fikri Marx'ın en temel düşüncelerinden birisidir. Eğer toplum bu kadar önemliyse, yani bireyin kendini ortaya koymasının olanaklarını sağlıyorsa, o zaman toplumdaki herhangi bir değişimin bireyin varlığını da etkilediğini düşünmek yerine olacaktır.Toplumdaki değişimin birey üzerindeki bu etkisini Marx tarihsel bir bağlamda ele makta ve feodal toplumdaki birey ile burjuva toplumdaki bireyin durumunu tartışmaya açmaktadır.

Şimdi Marx'ın buna dair görüşlerine değineceğiz. Zira, bu tartışma Marx açısından önemlidir, çünkü onun birey anlayışını ve dolayısıyla da toplum anlayışını oturtacağı zemin burada yürütmüş olduğu tartışmalar üzerine kurulmaktadır. Şimdi Marx'ın tarihsel olarak kavramsallaştırmasından hareketle bireyi ve dolayısıyla da toplumu nasıl ele aldığını tartışalım. Bu tartışma, bu çalışmada ileri sürülmüş olan, Marx'ın kendine özgü bir birey teorisi geliştirdiği iddialarının temelini oluşturmaktadır.

7.3.1.1. Kişi Olarak Birey İle Rastlantısal Birey

Kişi olarak birey ile rastlantısal birey, kavramsal bir fark veya ayrım değil, tarihsel bir olgudur. Buradan kasıt bireylerin farklı zamanlarda farklı anlamlar içerdiklerini söylemektir. Örneğin Marx'a göre "18. Yüzyılda zümre, birey açısından rastlantısal bir şeydir; plus ou moins[885] aile de öyle."[886] Bu ayrım tarihin, yaşamın maddi çatışmalarını dayatmasını göz önünde bulundurarak yapılması gereken bir ayrımdır.

[883] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 339.
[884] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 339.
[885] plus ou moins (Fransızca) - üç aşağı beş yukarı.
[886] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 72.

Marx, aslında kişi olarak birey ile rastlantısal birey arasında ayrım yaparak önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Bu ayrım, üretici güçler ile ekonomik ilişki biçimi arasındaki bağın, toplumsal ilişki ile bireylerin faaliyeti ya da uğraşı arasındaki bağla aynı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu faaliyetin temel biçimi, elbette, siyasal, zihinsel, dinsel vb. diğer bütün biçimlerin bağlı oldukları maddi biçimdir. Maddi yaşamın farklı biçimleri, kuşkusuz, her seferinde, daha önce ortaya çıkmış olan ihtiyaçlara bağlıdır.[887] Yani Marx için bireylerin münasebet kurdukları koşullar, onların bireyselliklerine eklenen koşullardır. Aynı zamanda bireyselliklerini de şekillendiren yine bu koşullardır. Marx "Toplum içinde üreten bireyler -dolayısıyla toplumsal olarak belirlenmiş bireylerin üretimi" derken buraya işaret eder.[888]

Böylece bu durum bireyler için dışsal bir şey olarak ortaya çıkmaz. Fakat dışsal olarak bireye içsel bir hale gelirler. Bireyler mevcut buldukları bu koşullarda yaşamaya devam ederler. Fakat bu koşullar şuan bizim için oluşmuş birer durum değil, bir tarihsel birikim içerisinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bizler -yani şuan bir önceki kuşağın birikimi üzerinde bulunanlar- geçmişte bırakılan üretim biçimini hazır buluruz. Ama bu durum yeni üretim araçlarının, ihtiyaçlar doğrultusunda, eskilerinin yerine geçmesiyle değişir. Böylece eski üretim araçlarının yerini yenileri alır. Ve bu çağı takip eden diğer çağda da şu an kullanılanların yerine yenisi gelir. Çünkü her çağ için mevcut üretim ilişkileri birer ayak bağı haline gelmektedir. Marx'a göre bu durum her aşamada üretici güçlerin eş zamanlı gelişimine tekabül ettiğinden, onların tarihi aynı zamanda her yeni nesil tarafından devralınan gelişme halindeki üretici güçlerin, dolayısıyla da bireylerin kendi güçlerinin gelişim tarihidir. Fakat bu süreç son derece yavaş ilerler. Fakat bu durumun bir istisnası vardır: Kuzey Amerika. Bu da Kuzey Amerika zaten gelişmiş bir tarihsel dönemde işe başladığından kaynaklanmaktadır:

> "...Gelişme çok hızlı yol alır. Böyle ülkelerde, oraya gelip yerleşen bireyler dışında hiçbir doğal önkoşul yoktur. Bu bireyler, eski ülkelerinin ekonomik ilişki biçimleri ihtiyaçlarını karşılamadığı için bu ülkelere göçmüşlerdir. O nedenle bu ülkeler, eski ülkelerin en ileri bireyleriyle, dolayısıyla da, bu bireylere karşılık gelen en ileri ekonomik ilişki biçimiyle işe başlarlar; hem de bu ilişki biçimi eski ülkelerinde yerleşiklik kazanabilmesinden bile önce. Basit birer askeri ya da ticari üs olmadıkları sürece, bütün sömürgelerde de durum budur. Kartaca, Yunan sömürgeleri ve 12 ve 13. yüzyılın İzlanda'sı buna örnektir."[889]

[887] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 73.
[888] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 237.
[889] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 74.

Tüm bu zevahir ne demeye geliyor veya buradan nereye ulaşılabilir? İnsanların hazır bulduğu bu ilişkiler onların toplumsal varlıklarını da koşullandırır. İşte modern toplumu var eden ve bir önceki çağdan farklı kılan şey de budur: Bütün bir birikimin en üst seviyesi olması. Ama insanlar bu mevcut üretim ilişkilerine veya topluma "salt bireyler olarak" veya özbelirlenimli bireyler olarak katılamamaktadır. Çünkü mevcut sistem bizim karşımızda bağımsız bir varlık kazanmış gibidir veya her birey içine doğduğu her toplumu bu şekilde hazır bulur. Toplumsal biçim, bireyin onun içinde nasıl konumlanacağını da koşullandırmış olur. İşte kişi olarak birey ile rastlantısal birey bu biçimlerin iki farklı olgusudur.

Marx'a göre her bireyin yaşamında, yaşamın kişisel olması ölçüsünde ve bir bireyin çalışma alanı ile bu alana özgü koşullara tabi kılındığı ölçüde, bireyin toplumda kendini konumlandırmasında bir ayrım ortaya çıkar. Bu sözlerden, rantiyerin, kapitalistin vb. kişi olmaktan çıktıkları değil, onların benliklerinin belirli sınıf ilişkileri tarafından koşullanıp belirlendiği ve farkın, ancak onların öteki sınıflarla karşıtlıkları içinde ortaya çıktığı ve kendileri açısındansa ancak iflas ettiklerinde görünür hale geldiği anlaşılmalıdır.[890] İflas etmeden önce bir esnafın durumunu göz önünde bulundurursak bu durumu daha iyi anlayabiliriz. Bu esnafın birey olarak diğer bireylerle ilişkisini mevcut yapmakta olduğu iş belirlemektedir. Fakat ekonomik iflası sadece bir maddi kayıp değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerinin de değişmesi anlamına gelir. Veya işinin kaybetmeden önceki konumuyla bir işçinin de ailesi ve toplumda yaşadığı ilişkilerde bu duruma bir örnek teşkil eder. Marx'a göre bu olgu, "zümrelerde (aşirette daha da çok) henüz gizlidir: Örneğin, öteki ilişkilerinden bağımsız olarak bir soylu daima bir soylu, bir roturier[891] de daima bir roturier olarak kalır; bu, onun bireyselliğinin ayrılmaz bir niteliğidir."[892] Bireyin bu bağımlılık durumunda olması bir ilk değildir. Ne kadar gerilere gidilirse gidilsin, birey -ve üretken birey de- o ölçüde, bir bağımlılık durumunda, daha büyük bir bütünün üyesi olarak görünür. Marx'a göre bu durum; "tamamen doğal bir biçimde önce aile içinde ve kabileyi meydana getirecek kadar genişlemiş olan aile içinde; daha sonra da kabilelerin karşıtlığından ve birbirleriyle kaynaşmasından meydana gelen değişik topluluk biçimlerinde ortaya çıkar."[893]

[890] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 76.
[891] roturier (Fransızca) - soylu olmayan, yurttaş.
[892] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 76.
[893] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 238.

Marx'a göre, kişi olarak birey ile bir sınıfın üyesi olan birey arasındaki fark, yaşam koşullarının birey açısından rastlantısal niteliği, ancak, kendisi de burjuvazinin ürünü olan sınıfın ortaya çıkışıyla birlikte meydana gelir. Bu rastlantısallığı rastlantısallık olarak ancak bireylerin kendi aralarındaki rekabet ve mücadele doğurup geliştirir. Tasavvurda bu nedenle, bireyler burjuvazinin egemenliği altında öncekinden özgür görünürler; çünkü yaşam koşulları onlar için rastlantısaldır. Gerçekte ise, hiç kuşkusuz, daha az özgürdürler; çünkü büyük ölçüde nesnel güçlere tabidirler.[894]

Bu durumda Marx'a göre kişi olarak birey, feodal toplumda ortaya çıkan, zümre içindeki bir bireydir; içine doğduğu toplumun ayrımlarıyla ayrılmış ve bir veba gibi üzerine yapışan ailesi ne ise kendisi de o olan bireyi tanımlamaktadır. Rastlantısal birey ise içine doğduğu toplumun üretim ilişkileri içinde konumlanmış, ama mevcut konumunu iş ilişkisiyle aşabilecek bir pozisyondadır. Örneğin feodal toplumda doğmuşsanız ve bir çiftçinin çocuğuysanız siz de çiftçisinizdir. Veya bir kraliyet ailesindenseniz o olmak zorundasınızdır. Diğer taraftan kapitalizmde ise bir akademisyenin çocuğu olarak müzisyen, bir çiftçi çocuğu olarak, marangoz olma rastlantısallığınız mümkündür. İşte bu kapitalist toplumu diğer toplumlardan ayıran önemli bir ayrımdır. Çünkü bu toplumda bireyin rastlantısallığı söz konusudur. Örneğin tarihle ilgilenen bir bilim insanı olacağınızı belirli bir yaşa gelene kadar bilemezsiniz. Bu durum diğer meslek dalları için de öğledir. İşte bireyin rastlantısallığından kasıt bu durumun bir nitelendirilmesidir.

Feodal toplumun kişi olarak bireyi, rastlantısal bireye evrilirken çeşitli aşamalardan geçer. Serbest rekabetin gelişimi bireyin rastlantısallığını farklı bir noktaya taşımaktadır. Marx'a göre serbest rekabetin hüküm sürdüğü bir toplumda, birey, kendisini daha önceki tarihsel çağlarda belirli ve sınırları çizili bir insan yığışımının[895] aksesuarı haline getiren doğal bağlardan vb. kopmuş görünmektedir.[896]

---

[894] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 76.

[895] Özgün Almanca metinde bu cümle şöyledir: "In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw. die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten begrenzten menschlichen **Konglomerats** machen." Karl Marx, Friedrich Engels, **Werke,** C. 13, 7. Baskı (Berlin: (Karl) Dietz Verlag, 1971), 1. Burada "**yığışım**" olarak kullanılan kavram daha sonra Türkçeye de konglomera olarak geçen, Marx'ın "**konglomerats**" olarak kullandığı kavramdır. Bu kavram, doğada kum ve çakılların, belirli bir basınçla birleşmesi ve zaman geçtikçe de sertleşmesi sonucu ortaya çıkan kütleleri tanımlamak için kullanır. Bu çalışmada, kişi olarak birey kavramsallaştırmasının temeli Marx'ın konglomera olarak gördüğü bu durumdan kaynaklıdır. Çünkü birey bu ilişkilerin basıncı karşısında bir kütle görünümü almıştır, bu biçimi alırken birey olma özelliği de göstermemektedir.

[896] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 238.

Çünkü, on sekizinci Yüzyıl bireyi, bir taraftan feodal toplum biçimlerinin dağılmasının, diğer taraftan ise on altıncı Yüzyıldan beri gelişmekte olan yeni üretken geçlerin ürünüdür. Marx, Smith ve Ricardo'nun da hala, omuzları üstünde durduğunu söylediği on sekizinci Yüzyıl peygamberlerinin, bu onsekizinci Yüzyıl bireyinin iyi bir analizini yapamadıklarını söyler. Çünkü Marx'a göre onlar, bireyde bir tarihsel sonuç değil, tarihin bir çıkış noktasını görmektedirler. Çünkü onlar, bireyi, kökeni tarihte olan olarak değil ama doğa tarafından konumlandırılmış olarak, insan doğası kavramlarına uygun doğal birey olarak değerlendirmektedirler.[897] İşte bundan dolayı da tüm insanları bir arada yeniden kuracakları bir toplumsal yapıyı tahayyül edememektedirler. Çünkü bu gördükleri bencil ve kendi çıkarını düşünen birey onlara göre olması gereken bireydir ve bu bir lütuftur, dolayısıyla herkes bu şekilde aynı olanağa sahip olamaz. İşte Marx'ın itirazı temel de bu yalıtık ve tek başına ve diğerlerini umursamayan, kendi yaşamını devam ettirebilecek insan algısınadır. Onun komünist toplumu da bu tür bir insan algısını ortadan kaldırdığımızda yeni insanın yaşayabileceği zemini oluşturmaktadır.

Birey rastlantısaldır; çünkü kendisini bulunduğu toplumda öz-belirlenim olarak belirleyememektedir. Mevcut iş tanımları içinde birisinin şartlarını yerine getirip o işi yapmak veya yapmamak arasında bir ayrıma gitmek zorunluluğu vardır. Burjuva toplumunda bireyi nispeten özgür olarak görmemizin nedenini, ona dayatılan bu "seçme özgürlüğü" denilen rastlantısallıkta aramak gerekmektedir.

Peki, burjuva toplumunda bireylerin birbiriyle ilişkisinin niteliği, Marx'a göre nasıldır? Bu, özellikle, metaların sahipleri olarak bireylerin, dolaşım sürecine metaların basit zilyetleri olarak girdikleri bir ilişkidir. Birbirlerinin karşılarına alıcı ve satıcı olarak çıkarlar. Marx'a göre "bu belirli toplumsal nitelikler, hiçbir biçimde genel olarak insanın bireyliğinden kökenlerini almazlar, kökenleri belirli meta biçiminde ürünlerini üreten insanlar arasındaki değişim ilişkilerindedir."[898] O zaman bireyler arasındaki ilişki dolaylı bir ilişkidir. Marx bu durumu, satıcının alıcı ile olan ilişkisi, para haline gelen kendi bireysel emeklerinin yadsınması yoluyla gerçekleşir ancak bu yolla bu ilişkinin içine girerler diye nitelendirir. Max'a göre bu durum, toplumsal üretim sürecinin belirli bir aşamasında, bireylerin zorunlu tezahürüdür.[899]

[897] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 238.
[898] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 122.
[899] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, 123.

O zaman aslında birey dendiğinde bile kendi varlığından soyutlanmış insanlardan bahsedildiği tespit edilebilir.

Marx'ın bu bireysellikler karşısına nasıl bir birey kurduğu ve bu bireyin yaşayacağı topluluğun niteliği ileride *devlete karşı toplum* başlığında tartışmaya açılacaktır. Fakat biraz yukarıda tartışmaya açmış olduğumuz sivil toplum konusunu şimdi tekrar ele almak gerekiyor. Çünkü sivil toplum, burjuva toplumunda bireyleşmenin bir yolu olarak görülmektedir. Oysa Marx'a göre durum hiç de öyle değildir: Politik devlet sivil toplum karşısında göğün yer karşısında olduğu kadar tinseldir. Bu durum Marx'a tıpkı dinin din-dışı dünyanın darlığına üstün gelişi gibi politik devlet de sivil topluma aynı biçimde üstün gelmektedir: Onu yeniden tanır, yeniden kurar ve kendisine onun tarafından egemen olunmasına izin verir. Ama Marx'a göre:

> "İnsan en dolayımsız gerçekliğinde, sivil toplumda, dünyasal bir varlıktır. Kendini gerçek bir birey saydığı ve başkalarınca da öyle sayıldığı burada o, düzmece bir fenomendir buna karşılık insanın cinsil-varlık sayıldığı devlette o, yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış ve gerçeksiz bir genellikle yüklenmiştir."[900]

Bundan dolayı Marx, devletin karşısında sivil toplumu değil, devletten ve sivil toplumdan sıyrılmış salt "toplumu" koyar. Marx'ın karakterize ettiği toplumda da bireyler, zümre karşısında "kişi olarak birey" veya rastlantısallıklar karşısında bir birey değil, "birey olarak birey" şeklinde bulunacaklardır.

Bu birey, içinde bulunduğu toplumdan kendini bir birey olarak ayırır ve o toplumda kendini birey olarak konumlandırır. Marx'ın birey olarak birey anlayışı onun özgürlük anlayışıyla ilişkisi içinde ele alınmalıdır. Onun için Marx'ın birey olarak bireyden ne anladığını veya bize ne anlatmak istediğini onun özgürlük anlayışını tartışarak ele almak yerinde olacaktır. Bunu ilerleyen sayfalarda yapacağız. Ondan önce Marx'ın birey olarak bireyden ne anladığına bakmak gerekir.

7.3.1.2. Bireyin Alternatif Bir Ele Alınışı: Birey Olarak Birey

Şimdi tartışmaya Marx'ın en son alıntılandırılan pasajıyla devam edilecek olursa: Marx şöyle diyordu, burjuva sivil toplumda, "o -yani birey-, yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesidir, kendi gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış ve gerçeksiz bir genellikle yüklenmiştir."[901] Bu ne demektir? Aslında bu

[900] Karl Marx, **Yahudi Sorunu**, çev. Muzaffer İlhan Erdost, 5. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 2014), 17-18.
[901] Karl Marx, **Yahudi Sorunu**, çev. Muzaffer İlhan Erdost, 5. bs. (Ankara: Sol Yayınları, 2014), 17-18.

tür bir bireyin eleştirisi veya bireyin böyle ele alınması hem liberalizmin hem de ekonomi politikçilerin birey anlayışının bir eleştirisidir. Çünkü birey kapitalist toplumda sahip oldukları ve bu sahip oldukları dolayımlar itibariyle yapabilecekleri üzerinden ele alınmaktadır. Oysa Marx birey için bir olanakmış gibi görünen tüm bu görünümleri, hem bireyin gerçek yaşamında yoksun bırakılması hem de bireyin gerçeksiz bir genellikle yüklenmesi olarak ele almaktadır. Çünkü aslında Marx'ın burada iki şeyi gözettiği söylenebilir. Birincisi ekonomi politiğin ilkelerinden hareket edilirse nereye varılacağını gösteren bir eleştiri, diğeri insanın kendini sahip oldukları üzerinden tanımlayarak yok etmesi üzerine kurulu bir eleştiridir. Önce ekonomi politiğin ilkelerinin eleştirisinden hareket etmekte fayda var. Ekonomi politiğin bireye dayattığı ilke nedir? "Senin olan her şeyi *satılabilir*, yani faydalı hale getirmelisin. "Bu ilke doğrultusunda Marx şöyle demektedir:

> "Soruyorum politik iktisatçıya: Bedenimi satışa sunarak, başkalarının şehvetine teslim olarak para kazanırsam, iktisadi yasalara uymuş olur muyum? (Fransa'daki işçiler karılarının ve kızlarının fahişeleştirilmesine X'inci çalışma saati diyorlar ki çok doğru.) -ya da arkadaşımı Faslılara satarsam, politik iktisada uygun hareket etmemiş mi olurum? (İnsanların asker alış verişi şeklinde doğrudan doğruya satılmaları bütün uygar ülkelerde rastlanan bir şeydir.)- O zaman politik iktisat bana şöyle cevap veriyor: Benim yasalarımı çiğnemiş olmazsın; ama yeğenim Ahlak'la yeğenim Din' e soralım bir kere. Benim politik iktisadi yasalarımın seni suçlaması gereken bir şey yok, ama -ama kime inanayım şimdi ben, politik iktisada mı, ahlaka mı?"[902]

Marx'ın buradaki eleştirisi tam da politik iktisadın bireye rasyonel olarak sunmuş olduğu seçeneğin aslında insanı ne kadar alçaltıcı bir niteliğe sahip olduğu yönündedir. Marx'ın eleştirisi şöyle devam eder:

> "Politik iktisadın ahlakı, sahip olmadır, çalışma, tutumluluk, ağırbaşlılıktır- ama politik iktisat gereksemelerimi doyuracağına söz verir. Ahlakın politik iktisadı, rahat bir vicdanın, erdemin, vb., bolluğudur; ama yaşamıyorsam, nasıl erdemli yaşarım? Ve bir şeyin bilincinde değilsem vicdanım nasıl rahat olur? Her dünyanın -ahlak ve politik iktisadın- beni ayrı ve karşıt cetvellerle ölçmesi yabancılaşmanın özelliğinden doğmaktadır; çünkü her biri insanın özgül (specific) bir yabancılaşmasıdır ve ilgiyi yabancılaşılmış etkinliğin belirli bir görünümünde toplar ve her biri öbürüyle yabancılaşmış bir ilişki içindedir."[903]

Böylece görüldüğü üzere Marx'ın, bireyin; "yanılsamalı bir hükümdarlığın hayali bir üyesi" olduğu yönündeki çıkarımı buraya tekabül eder. Çünkü birey buradaki yanılsamalı hükümdarlığı, sahip olma üzerine kuruludur. Böylece para kazanmanın yolu ne olursa olsun bu geçerli bir yöntem olacaktır. Çünkü hükümdarlıkta geçerli en önemli şey para kazanmaktır. Bu günümüz içinde geçerli bir şeydir. İnsanın bütün gün hayatını körelttiği salt hayvansal bir bedenini harcaması yoluyla, yeter ki "fazla"

[902] Marx, **1844 El Yazmaları**, 130-131.
[903] Marx, **1844 El Yazmaları**, 130-131.

para kazanabilsin bu durum normal karşılanacaktır. Çünkü yapılmakta olan şey kurulmuş olan hayali hükümranlın yasalarında makbuldür.

Marx'ın gözettiği söylenen bir diğer şey ise Adam Smith'le başlayan süreçtir. Bu süreç ise özel mülkiyetin algılanış biçimidir. Burada Marx'ın eleştirdiği şey özel mülkiyetin insanın dışında bir durum olarak görülmemesidir. Marx'a göre özel mülkiyetin içinde servetin öznel özünü keşfeden politik iktisat karşısında, "özel mülkiyeti sadece nesnel bir töz[904] olarak gören para ve ticaret sistemi savunucuları, bu yüzden artık puta tapar, fetişist ve Katolik durumuna düşmüşlerdi."[905] Marx buradan hareketle, Adam Smith'i politik iktisadın Luther'i diye nitelendiren Engels'e hak verir. Çünkü, Nasıl ki, Luther dini -imanı- dışsal dünyanın tözü saymış ve dolayısıyla Katolik paganizmine karşı çıkmıştı -yani diniliği insanın içsel tözü yaparak, dışsal diniliği ortadan kaldırmıştı- böylece normal yurttaşın dışındaki rahibi ortadan kaldırarak rahibi normal yurttaşın yüreğine yerleştirmişti; işte Marx'a göre; servet de tıpkı böyledir:

> "İnsanın dışında ve insandan bağımsız, dolayısıyla ancak dışsal bir tarzda kazanılabilecek ve kullanılabilecek servet ortadan kalkar; yani, servetin dışsal, zihin dışı nesnelliği yok olur, özel mülkiyet insanın kendinde cisimleşir ve insan kendisi özel mülkiyetin özü olarak tanınır. Ama bunun sonucunda insan, özel mülkiyetin yörüngesine sokulur, Luther'in insanı din yörüngesine soktuğu gibi. İnsanı tanıma iddiasını taşıyan ve temel ilkesi emek olan politik iktisat, gerçekte insanın yoksanmasını (inkarını) tutarlı bir şekilde tamamlamaktadır, çünkü insan artık özel mülkiyetin dışsal tözüyle dışsal bir gerilim ilişkisinde değildir, kendisi, bu gerginleştirilmiş özel mülkiyet özü olmuştur."[906]

Böylece birey özel mülkiyetin yörüngesinde ve özel mülkiyet sayesinde birey olmakta, onun sayesinde özneleşebilmektedir. Özel mülkiyetin sahibi olarak her şeyin sahibi olduğu yanılsaması yaşayan birey ise "geçersiz bir genellikle yüklenmiş" bir birey olarak ortaya çıkar.

Böylece bireyin burjuva sivil toplumda hiç de özgür birey olmadığını aslında belirlenen olduğunu, kendi dışındaki şeylerle var olduğu söylenmiş oldu. Ayrıca özel mülkiyette varlığını dışsallaştıran bireye, Marx'a göre;

> "İnsansal bir varlık olmak yeteneği, ona devletin üyesi olmak, toplumsal varlık olmak yeteneği olarak görünüyor. Çünkü burjuva-sivil toplumdaki bütün öteki belirlenimleri, insan için, birey için özsel-olmayan belirlenimler olarak, dış belirlenimler olarak görünüyor. Gerçi bu belirlenimler onun bütün içindeki varoluşu için, yani bu bütünle bir bağ olarak, zorunlu belirlenimler oluşturuyor, ama bu ilişki birey tarafından reddedilebileceği için de dış

---

[904] Burada "töz" olarak çevrilen kavram orijinal almanca metinde "wesen" kavramına karşı kullanılmıştır. Normal de Marx, wesen'ı çoğunlukla "öz" anlamında kullanır. Fakat metnin devamını göz önünde bulundurduğumuzda buradaki "töz" tercihinin isabetli olduğunu söyleyebiliriz.
[905] Marx, **1844 El Yazmaları**, 101-102.
[906] Marx, **1844 El Yazmaları**, 102.

> belirlenimler olarak kalıyor. (Güncel burjuva-sivil toplum, sonuna kadar götürülen bireyciliğin ilkesini; bireysel varoluş, son ereği; etkinlik, emek, içerik vb. ise yalnızca araçları oluşturuyor.)"[907]

Dolayısıyla bireyin aslında etkinliği, onun kendini ortaya koyma biçimi olacağı yerde hayatta kalması veya özel mülkiyet biriktirmesi için birer araç haline gelmiş olur. Böylece aslında kendi faaliyeti olarak ortaya koyduğu kendi varlığını dışsal olarak, özel mülkiyette bulmuş olduğu kendini de içsel olarak kavradığı için, bireyin böyle bir toplumda kendi kendisine sahip olması da imkansız hale gelecektir. Çünkü "çağdaş dönem insanın nesnel varlığını ondan, yalnızca dışsal, maddesel bir varlık olarak ayırıyor. İnsanın içeriğini onun gerçek gerçekliği olarak almıyor."[908] Peki, birey bu durumdan nasıl kurtulabilir veya bu durum nasıl aşılabilir? Marx'tan hareketle şöyle yanıtlanabilir. Eğer özel mülkiyet böyle bir olumsuz haldeyse o zaman "olumsuzlamanın olumsuzlaması olmak özelliğinden, özel mülkiyetin olumsuzlanması yoluyla kendisini kendisiyle buluşturan insan özüne sahip çıkılması"[909] gerekmektedir. Diğer taraftan da insanın kapitalist üretim biçiminde kendi geçim araçlarıyla kurmuş olduğu ilişki biçiminin ortadan kaldırılması gerekmektedir:

> "Daha önceki hiçbir dönemde üretici güçler, bireylerin birey olarak kendi aralarında kurdukları ekonomik ilişkiye böylesine kayıtsız kalan bir biçim almış değildi; çünkü bireylerin ekonomik ilişkileri henüz sınırlı bir ilişkiydi. Öte yandan bu üretici güçlerin karşısına, ellerinden bu güçleri koparılıp alınmış ve bu nedenle tüm yaşamlarının gerçek içeriğinden yoksun kalmış, soyut bireyler haline gelmiş, ama tam da ancak bu yolla birbirleriyle birey olarak ilişki kurabilecekleri bir konuma gelen bireylerin ezici çoğunluğunun dikildiğini görüyoruz."[910]

Yani kısaca değinilecek olursa, hem üretim sürecindeki bireyin, hem de özel mülkiyeti elinde bulunduran bireyin, birey olarak varlığı, insanın kendi varlığından bir soyutlanmasıdır. Bu anlayışın karşısına Marx, birey olarak bireyi koymaktadır. Tüm bu üretim sürecinin tamamına hakim olan ve kendisini toplumda istediği şekilde konumlandıran bir birey anlayışıdır bu. Peki, bu birey olarak birey anlayışına başka neler eklenebilir? Bunu yanıtlamadan önce, bu bireyin nasıl bir toplumda mümkün olacağının tartışılacağı yeni konuya geçmek gerekmektedir. Daha sonraki "özgürlük" tartışmasında ise demin ortaya konulmuş olan sorunun yanıtı ayrıntılarıyla birlikte aranmaya çalışılmaktadır.

---

[907] Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi,** 119.
[908] Hegel, **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**, 120.
[909] Marx, **1844 El Yazmaları**, 133.
[910] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 69.

7.3.2. Devlete Karşı Toplum

Şimdiye kadar Marx'ın birey anlayışı da eklenirse üç biçimde gerçekleşen birey pratiğinden bahsedildi. Bunlardan ilki çoğunlukla kapitalist üretim biçiminin öncesine denk düşen toplumlardaki "kişi olarak birey", bir diğeri kapitalist üretim biçiminde daha fazla tanıklık etmiş olduğumuz "rastlantısal birey" ve hemen yukarıda ipuçları verilmeye başlanan Marx'a özgü "birey olarak birey".

Şimdi bu başlık altında Marx'ın kurgusu olan birey olarak bireyin nasıl bir toplumsal temelde gerçekleşebileceği tartışılacaktır.

Hatırlanacağı gibi yukarıda modern devletin özel mülkiyet anlayışındaki değişimle birlikte değişime uğradığına genel hatlarıyla değinilmişti. Diğer yönüyle de devlet, mevcut koşulların sürdürülmesinin olanaklarını sağlayan bir aygıt olarak düşünülmüştü. Örneğin asgari ücreti belirleyerek bu belirli ücreti almayı meşru kılarken, insanların toplumsal olarak nasıl konumlanması gerektiğini de belirlemesi bunu göstermektedir. Devlet aygıtının yasal zemini oluşturmasıyla birlikte, burjuva sınıfının bireyleri ile işçi sınıfının bireyleri kendi sınıfsal pratikleri üzerinde yaşama devam ederler.

Yani bireyler bu belirlenen koşullara bireyler olarak değil sınıf üyeleri olarak katılırlar. Bir diğer hatırlanacak şey ise şudur; kişi olarak bireyle rastlantısal birey arasında bir ayrım yapılmıştı. Bireyler, modern toplum öncesi kişi olarak katıldıkları topluluğa modern toplumla birlikte rastlantısal birey olarak katılırlar. Peki, Marx, bu tip birey konumlanmaları karşısında nasıl bir birey varsaymaktadır ve bunun imkanı nedir? Marx, "yeni" bireyin yani birey olarak bireyin devletin yıkılıp yeni bir toplum kurulmasıyla, devlete karşı toplum pratiğinin kurulmasıyla var olabileceğini savlar. Şimdi Marx'ın bu savı ele alınmaktadır. Öncelikle şu hatırlatmayla başlamakta fayda var; Marx'a göre, şimdiye kadarki gelişmenin tamamından çıkan sonuç şudur:

> "Bir sınıfın bireylerinin girdikleri ve üçüncü bir taraf karşısındaki ortak çıkarları sonucu belirlenen ortaklık ilişkisi, her zaman, bu bireylerin yalnızca sıradan bireyler olarak ve yalnızca sınıflarının varlık koşulları altında yaşadıkları ölçüde dahil oldukları; yani bireyler olarak değil, sınıf üyeleri olarak katıldıkları bir topluluktu."[911]

Yani insanın kendine ait olan güçler, mevcut olan üretim ilişkileri içinde başka başka güçlere dönüşmektedir. Marx'a göre iş bölümünün olduğu bir toplumda kişisel güçlerin (ilişkilerin) iş bölümü aracılığıyla nesnel güçlere dönüşmesi durumunun ortadan kalkmasının yolu iş bölümünün ortadan kaldırılması ve insandan bağımsız

[911] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 75.

görünümündeki bu nesnel güçleri insanların egemenliği altına almaları gerekir. Fakat bu durum devlet aygıtının güvenliği ele geçirmesiyle veya devletin ekonomik alandan göreli olarak ayrışmasıyla imkansız hale gelmektedir. Çünkü bütün insanların kontrolünden ziyade, o araçları elinde özel mülk olarak tutanların hakimiyetiyle sonuçlanan süreç devlet tarafından sürdürülmeye devam etmektedir. İşte Marx'a göre birey olarak bireyin mümkün olabilmesi için bu üretim araçları birilerinin eline özel mülk olarak geçmemeli ve bütün toplumun üyeleri bu araçlar üzerinde hakimiyeti sağlamalıdır. Fakat Marx için bu durum, devlet ortadan kaldırılsa da topluluk olmadan mümkün değildir. Çünkü; her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O halde, kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkün olabilir. Peki, neden kişisel özgürlük feodal veya modern toplumda mümkün değildir ve biz yeni bir toplumsallık aramaktayız?

> "Topluluğun yerini tutan şimdiye kadarki kurumlarda, devlette vb., kişisel özgürlük ancak egemen sınıfın koşulları altında gelişen ve bu sınıfın üyesi olan bireyler için söz konusuydu. Bireylerin şimdiye kadar oluşturdukları zahiri topluluklar, bu bireyler karşısında daima bağımsız bir varlık kazandı ve bir sınıfın diğer sınıflar karşısındaki birliği olduğundan, ezilen sınıf için yalnızca tamamen sanal bir topluluk değil, aynı zamanda yeni bir prangaydı. Gerçek toplulukta bireyler kendi özgürlüklerini bu beraberlik içinde ve sayesinde elde ederler."[912]

O zaman Marx için topluluk veya birlik içindeki insanların varlığı salt o toplumun bir üyesi olması anlamını içermez. Çünkü böyle olduğunda toplum bireyin dışında bağımsızlık kazanır, aksine bireyler topluluk içinde öz-belirlenim olarak konumlanmalıdırlar. Kendi benliklerini gerçekleştirmek için devleti yıkmaları gerekir. Çünkü devlet bireyin dışında gelişen bir toplumu sürdürmeyi mümkün kılmaktadır. Devletin yıkıldığı ve yeni birliğin kurulduğu bu toplum Marx için, bireylerin bireyler olarak katıldıkları bir topluluktur. İşte bu tam da, (elbette gelişmiş bulunan mevcut üretici güçlerin koşulları çerçevesinde) bireylerin özgürce gelişip özgürce hareket edebilmesinin koşullarını kendi denetimleri altına alan bireylerin birliğidir. Bu koşullar şimdiye kadar yukarıda da tartışıldığı gibi tesadüflere bırakılmış koşullardı ve tam da,

> "bireyler olarak bölünmeleri nedeniyle, iş bölümünce belirlenen zorunlu birleşmeleri nedeniyle ve yine ayrılıkları dolayısıyla kendilerine yabancı bir bağ haline gelen bu koşullar tek tek bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmıştı. Şimdiye kadarki birlik, yalnızca, bu koşullara dair varılan (örneğin Contrat Social'de[913] tarif edildiği gibi kesinlikle keyfi değil, zorunlu) bir anlaşmadan ibaretti (örneğin Kuzey Amerika devletinin ve Güney Amerika cumhuriyetlerinin oluşumunu karşılaştırınız) ve bireyler, bu koşullar içerisinde

[912] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 75.
[913] Burada ki atıf Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* isimli metninedir.

> rastlantısallıktan yararlanabiliyorlardı. Bu, belirli koşullar altındaki rastlantısallığın doya doya hazzına varabilme hakkı, şimdiye dek kişisel özgürlük olarak adlandırıldı. Bu varlık koşulları, elbette, her defasında verili olan üretim güçleri ve ekonomik ilişki biçimlerinden ibarettir yalnızca."[914]

O zaman rastlantısallığın ve bireyin dışında bir bağımsızlık kisvesine bürünmüş olan devletin, özel mülkiyetin ve iş bölümünün kalkmasıyla insanın kendi istekleri doğrultusunda bir birlik oluşturması bireylerin özgürce yaşamalarının ön koşulu olarak ileri sürülmektedir. Böylece birey, bireyler olarak bireyleşirken, bu bireyleşme bir toplulukta yaratmış olacaktır.

Peki, neden illa bir topluluk oluşmak zorundadır? Çünkü bu insanın, insanlığından kaynaklanan bir zorunluluktur.

> "Dolayısıyla insan tikel bir birey de olsa (zaten onu bir birey, gerçek bireysel bir toplumsal varlık yapan şey tikelliğidir), aynı zamanda tümelliktir -ülküsel tümellik- kendi içinde var olan deneylenmiş toplum ve düşüncenin öznel varoluşudur; toplumsal varoluşun bilinçliliği ve gerçekten zevkine varılması olarak ve insanın hayat etkinliğinin toplamı olarak gerçek dünyada var olur."[915]

Bu durum Marx'ın özgürlük anlayışından da bağımsız bir tartışma değildir. Onun için Marx'ın özgürlük anlayışını tartışıp sonrasında devlete karşı toplumun ne olabileceğini örneklendirmek ve bu anlayışın diğer, devlete karşı toplum temelli anlayışlardan farkı nedir onu ortaya koymak yerinde olacaktır.

7.3.3. Marx'ın Düşüncesinde Özgürlük

İş bölümünün olduğu bir toplumda bu durum yasal bir dayanağa oturduğunda artık normalleşip kurumlaşır. Böylece insanlar için verili ve sabit ilişkiler haline döner. Devlet ise bu çarkın sürekliliğini sağlayan aygıt halini alır. Diğer taraftan iş bölümünün insanları denetimi altına aldığını, böylece özgür bir etkinlik olmaktan çok zorunlu bir etkinlik olduğundan bahsetmiştir. Zira, işin bölüşümü yapılmaya başlanır başlanmaz, "artık herkesin kendisine dayatılan ve içinden çıkamayacağı belirli ve kesin bir faaliyet alanı vardır. Avcıdır, balıkçıdır, çobandır ya da eleştirel eleştirmendir; ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa eğer, öyle de kalmak zorundadır."[916] İşte bu zorunluluğa Marx'ın alternatifi ise komünizmdir. Ona göre hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. "Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme -avcı, balıkçı, çoban ya da

[914] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 75.
[915] Marx, **1844 El Yazmaları**, 114.
[916] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 41.

eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar."[917]

Böylece Marx'ın komünist toplumda insanın özgür etkinliğinin nasıl olacağına dair çıkarsamasını görmüş oluyoruz. Marx'ın toplum düşüncesi iş bölümünün zorunlu olmadığı, herkesin, öz-belirlenime sahip olduğu bir toplum fikri üzerine kuruludur: Bu toplumda iş insana aittir. Bundan dolayı da insan çalışma esnasında kendine aittir. Aslında buna genel anlamıyla çalışma demek yanlış olacaktır. "Zorunlu olmayan insan etkinliği" demek belki daha uygun olacaktır. Böylece iş kişiden bağımsız bir karaktere bürünemeyeceği gibi bir boş zaman kurgusundan da bahsetmek imkansız hale gelecektir.

İşin, zorlama ve zorunlu olmadığı, bireyin kendini gerçekleştirebildiği ve bütün olanaklara sahip olduğu bir toplum temelinde, özgür insan etkinliği olarak gerçekleştiğini görüyoruz. Kendine dayatılan bir faaliyet alanı olmaması dolayısıyla insan -artık işçi olmayan veya herhangi bir meslek üzerinden kendini tanımlamayan bir varlık olarak- artık çok yönlü gelişimini sağlayabilecektir. Çünkü insan hiçbir koşul tarafından kısıtlanmamaktadır. Ayrıca kendini geliştirebileceği bütün olanaklara sahip olduğu için de körelmesinin veya yaptığı iş tarafından ele geçirilmesinin önü de engellenmiş olur.

Burada bir konuyu daha açmak gerekiyor. Marx'ın işçinin işiyle olan ilişkisindeki talebi, işçinin işinden, emeğinden özgürleşmesi olgusu değildir. Zira bu konu Marx ile Stirner arasındaki önemli bir tartışma konusunu oluşturur. Ama doğrudan bu tartışmaya değinmeden sadece Marx'ın fikrine değinilecek olursa, kısacası, emeğin özgürlüğünü savunmaz Marx. Çünkü ona göre emeğin özgürlüğü demek, işçilerin kendi aralarındaki serbest rekabettir.[918] Zaten bu anlamda bütün uygar toplumlarda emek özgürdür. Marx'a göre mesele emeği özgürleştirmek değil, bizzat onu ortadan kaldırmaktır. [919] Zaten komünist devrimin temel hedefi de budur. Komünist devrimden önceki bütün devrimler insanın faaliyet tarzında bir değişime gitmemişlerdir. Yalnızca faaliyetin dağılımında bir farklılık sağlamışlardır ve bu süreç içerisinde ezen ve ezilen sadece yer değiştirmiştir. Hatırlanacağı üzere

[917] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 41.
[918] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 175.
[919] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 175.

Komünist Manifesto'da şöyle diyordu, şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir, bu durumu şöyle örneklendirmektedir:

> "Özgür yurttaş ile köle, patrisien ile pleb, patrisien ile serf, lonca ustası ile kalfa, sözün kısası ezen ile ezilen sürekli karşı karşıya gelmişler, her seferinde ya toplumun tümüyle devrimci bir dönüşüme uğramasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkımıyla sonuçlanan, kimi zaman gizliden gizliye, kimi zaman açıktan açığa, ama dur durak bilmeyen bir mücadele içinde olmuşlardır."[920]

Yani toplumun üyeleri her çağda belirli mücadeleler geçirmiştir ama işin niteliği hep aynı kalmıştır. Buna uygun olarak da toplumlar da çeşitli zümrelere bölünmüşlerdir. "Eski Roma'da patrisienler, şövalyeler, plebler, köleler; ortaçağda feodal byler, vasallar, lonca ustaları, kalfalar, serfler ve bu sınıfların hemen hepsinde de özel derecelenmeler." [921] Bu durum kapitalist toplumda da bir değişikliğe uğramaz, kapitalist üretim biçimine dayalı sistemde kendi içinde topluluğu belirli zümrelere ve sınıflara bölmektedir. Yani modern toplumda da burjuva toplumu sınıf karşıtlıklarını ortadan kaldırmamış eskilerin yerine yenileri geçirmiştir: "Modern burjuva toplumu eski sınıfların yerine yeni sınıfları, eski baskı koşullarının yerine yeni baskı koşulları, eski mücadele biçimlerinin yerine de yeni mücadele biçimleri getirmekten öteye gitmemiştir."[922] Marx'ın kısa çıkarımlarından da görüldüğü gibi, burjuva toplumunda da bir değişim vardır, fakat yine sadece ezilen sınıfın ve ezen sınıfın yerine yenileri koymak olarak gerçekleşir. Yani kapitalist toplumda da birçok şeyde olduğu gibi çalışmanın mantığı da aynı kalmıştır. İşte komünist toplum çalışmaya yaklaşımıyla tümden bir farklılık arz eder. Marx şöyle yazmaktadır: "Oysa komünist devrim, bugüne kadar var olan -bu- faaliyet tarzını hedef alır; çalışmayı ortadan kaldırır ve sınıflarla birlikte her türlü sınıf egemenliğine son verir."[923]

Yukarıda değinildiği üzere, Marx'ın "genel üretimin, toplum tarafından düzenlendiği" yönündeki vurgusu önemlidir. Bu vurgunun biraz daha açıklanması gerekiyor. Bu vurgu, aynı zamanda ideolojik bir yanılsamacılığın ve tarafsızmış gibi görünen devletin de ortadan kalktığının göstergesidir. Marx'a göre, toplumsal faaliyetin sabitlenmesi olarak iş bölümünün; kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen, beklentilerimizi boşa çıkaran, hesaplarımızı suya düşüren nesnel bir güç haline gelmesi, tarihsel gelişimin ana etmenlerinden biridir. Bu durum özel çıkarla genel çıkarın çelişmesidir:

---

[920] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 22.
[921] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 22.
[922] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 22.
[923] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 71.

> "Özel ve ortak çıkar arasındaki bu çelişkiden hareketle ortaklaşa çıkar, devlet adı altında, gerçek bireysel ve ortaklaşa çıkarlardan ayrı, bağımsız bir biçim alır ve aynı zamanda yanıltıcı bir ortaklık görünümü altında, fakat daima kan bağı, dil, daha büyük ölçekli iş bölümü ve diğer çıkarlar gibi her aile ve kabile topluluğunda mevcut olan bağların somut zeminine dayanan, zaten iş bölümü tarafından koşullanmış bulunan ve bu türden her insan yığını içinde ayrışan ve aralarından birisinin bütün diğerleri üzerinde egemenlik kurduğu sınıflara dayanan bir biçim alır. Bundan çıkan sonuç, devlet içindeki tüm mücadelelerin, demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki mücadelenin, oy hakkı uğruna verilen mücadelenin vb. vb., farklı sınıfların birbirlerine karşı yürüttüğü gerçek mücadelelerin büründüğü yanıltıcı biçimlerinden başka bir şey olmadığıdır."[924]

Dolayısıyla öyle bir toplum ki komünist toplum insanın, hem özgürce gelişimini sağlayabildiği, herhangi bir sınıfsal tahakküm ve iktidarın olmadığı ve aynı zamanda da birbirleri üzerine egemenlik kuramayacak insan ilişkilerinin mümkün olacağı bir toplumdur. Zira, zaten tüm bu devlet, sınıf tahakkümü veya çıkar çatışmaları iş bölümü üzerine kurulmuş veya onun aracılığıyla şekillenmiş bir üretim biçiminin sonucunda ortaya çıkmıştır. İş bölümünün kesin bir faaliyet olarak dayatılmadığı toplumda da böyle oluşumların olmayacağı varsayılmaktadır. Böylece birey diğer insanlarla ilişkiye geçebilmesi anlamında yeni bir toplum yaratırken, kendi bireyliğinden aynı zamanda özgünlüğünden de vazgeçmemiş olacak. Bu iddianın ne demek olduğu en son tartışma konusunu oluşturacağı ve biraz aşağıda ele alınacağı için burada bırakılması gerekiyor.

Peki, bireyin özgürleşmesinin önkoşulu nedir?

Bu soru, tarihin, evrensel bir tarihe dönüşmesi olarak yanıtlanacaktır, ama bu evrensellik bireyin omuzlarında yükselmektedir, egemen sınıfların çıkarları doğrultusunda değil. Marx'a göre, günümüze kadar gelen tarihte, faaliyetleri evrensel-tarihsel bir faaliyet haline genişlemesiyle tek tek bireylerin giderek daha çok, kendilerine yabancı bir gücün sultası altında köleleştirildikleri ampirik bir olgudur. Giderek devleşen ve sonunda *dünya pazarı* olarak karşılarına çıkan bir güçtür bu. Bunun yıkılıp yerine insanın asıl evrensel tarihinin kurulması gerekmektedir. Buradan kasıt insanın gerçek ilişkiler içine girip, hiçbir engelle karşılaşmamasıdır. Çünkü insan ancak kendi gerçek, yani insansal ilişkileriyle var olabilir veya kendisini açığa çıkarabilir. Bunun ön koşulu da insanın ilişkilerinin, insan ilişkilerine dönüşmesidir, bir meta veya üretim ilişkisine dönüşmesi değil. Bu ilişkileri kuracak olansa komünist devrimdir. O zaman her bir bireyin özgürleşmesi,

[924] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 41.

diyecek Marx,"tarihin tamamıyla evrensel-tarihe dönüşmesi ölçüsünde gerçekleşecektir."[925]

Buraya kadar söylenenlerden açıkça anlaşılacağı gibi, Marx "bireyin gerçek entelektüel zenginliği, tamamen, onun gerçek ilişkilerinin zenginliğine bağlıdır" diyecektir. Tek tek bireyler, ancak bu yolla i. Çeşitli ulusal ve yerel engellerden kurtulacak; ii. (Entelektüel üretim de dahil olmak üzere) bütün dünyanın üretimiyle pratik ilişki içine girecek; iii. Tüm yeryüzünün bu her yönlü üretiminden (insanın yaratımları) yararlanma yeteneğine kavuşacak konuma gelecektir.[926] Dolayısıyla "bireylerin *evrensel-tarihsel* el birliğinin ilk doğal biçimi olan *her bakımdan* bağımlılığı, bu komünist devrim yoluyla, insanların birbirleriyle etkileşimlerinden doğan, bugüne kadar kendilerine tamamen yabancı görüp korktukları ve boyun eğdikleri güçler üzerindeki denetime ve bilinçli egemenliğe dönüşecektir."[927]

Marx'ın düşüncesinde özgürlük kimi zaman da çalışmanın zıttı gibi görünür. Zira *El Yazmaları'*nda bunu görmek mümkündür. Marx'a göre ücretlerin yükseltilmesinden sonra, yüksek iş ücretleri "işçilerin arasında fazla çalışmaya yol açar. Daha fazla kazanmak istedikleri oranda, zamanlarını harcamalı ve kölece çalışmalarını sürdürmelidirler, böylece açgözlülüğün kurbanı olarak bütün özgürlüklerini yitirirler, dolayısıyla da hayatlarını kısaltırlar."[928]

Şimdi, çalışmadan özgürleşme fikrinin önem arz etmesinden dolayı daha ayrıntılı ele alınması gerekiyor.

Kapitalist üretim biçiminin hakim olduğu toplumlarda işin niteliği şimdiye kadar birçok kere değinildiği gibi iş bölümüne tabi tutulmuş ve birilerinin iş yükünün diğerlerinin üzerine bırakıldığı aynı zamanda da üzerinde iş yükü olan insanın uzun süreli çalışmak zorunda kaldığı bir durumdadır. Bunun alternatifi olarak, Marx'a göre çalışma, emeğin yoğunluğu ve üretici gücü verilmiş kabul edildiğinde, toplumun çalışabilir durumdaki tüm üyeleri arasında ne kadar eşit dağıtılırsa ve toplumun belli bir katmanı, doğal bir zorunluluk olan çalışma zorunluluğunu kendi sırtından atıp toplumun diğer bir katmanının sırtına yüklemeyi ne kadar az başarabilirse o kadar iyidir. Çünkü toplumsal iş gününün maddi üretim için gerekli kısmı o kadar kısa ve

[925] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.
[926] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.
[927] Marx, Engels, **Alman İdeolojisi**, 44.
[928] Marx, **1844 El Yazmaları**, 20.

dolayısıyla da bireylerin özgür, zihinsel ve toplumsal faaliyetleri için ele geçirilen zaman kısmı o kadar uzun olur.[929] Böylece işin, yani insanın yaşamsal faaliyetini kapsayan üretimin kısaltılması insanın çok yönlü gelişimine olanak sağlayacaktır. Marx'a göre "iş gününün kısaltılmasının bu yöndeki mutlak sınırı, çalışmanın genelliğidir. Kapitalist toplumda bir sınıfın serbestçe kullanabildiği zaman, kitlelerin bütün ömürlerini emek-zamana dönüştürerek üretilir."[930] O zaman kapitalist üretim tarzının hüküm sürdüğü toplumda sadece birilerinin serbest zamana sahip olması, diğerlerinin iş yükünü artırıyorken, komünist toplumda çalışma herkes tarafından gerçekleştirileceği için insanların yaşamı sadece yaşam için gerekli şeylerin üretimini kapsamayacak, çok yönlü gelişimi de mümkün hale gelecektir.

Özgürlüğün aynı zamanda bütün bir yaşamı kapsayan iş ve çalışmadan özgürleşme biçiminde kurgulandığını böylece görmüş oluyoruz.

Peki, özgürlük sivil toplumda ve *İnsan Hakları ve Yurttaşlar Bildirgesi* belirtildiği gibi ele alındığında Marx ne der?

Marx'ın *İnsan Hakları ve Yurttaşlar Bildirgesi'*ni [931] birçok kere eleştirdiği görülmektedir. Şimdi o eleştirileri sırasıyla ele alarak Marx'ın özgürlük anlayışını daha görünür kılmakta fayda var.

İnsan Hakları ve Yurttaşlar Bildirgesi Madde 4: Özgürlük başkalarına zarar vermeden istediğini yapabilmektir: Her bir insanın doğal haklarını kullanması da toplumun diğer üyelerinin de aynı hakları kullanmasını garanti altına alacak sınırlar içindedir. Bu sınırlar da sadece yasalarla belirlenebilir. Marx bu maddeyi şöyle eleştirir;

> "O halde özgürlük, herhangi birine zarar vermeyen her şeyi yapma ve uygulama hakkıdır. Her bir kimsenin diğerine zarar vermeksizin hareket etmesiyle oluşan sınır, iki tarla arasındaki sınırın bir çit yardımıyla belirlenişi gibi yasayla belirlidir. Söz konusu olan dünyadan elini eteğini çekmiş yalıtık monad olarak insan özgürlüğüdür."[932]

Burada o zaman, insanlar birer monad ve yalıtık, hatta robinsoncu birey değillerse bir arada nasıl yaşayacaklarını düşünmeyen bir mantığa eleştiri vardır. Bundan dolayı Marx'ın devlete karşı bir toplum sisteminden bahsettiği iddia edilmişti. Eğer insanlar birer monad değilse, bir arada bulunmaları gerekmektedir. Peki, insanların bir arada

[929] Marx, **Kapital, c. 1,** 505
[930] Marx, **Kapital, c. 1,** 505.
[931] Marx, *Yahudi Sorunu* isimli kitabında 1793 tarihli İnsan Hakları Bildirgesine ve 1791 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesine atıfta bulunmaktadır.
[932] Marx, **Yahudi Sorunu**, 29.

bulunmasını sağlayan şey onlara sınır çekmek midir? Marx'a göre sınır çekmeyle gerçekleşecek bir durum değildir bu. Nitekim buradaki dördüncü maddeyi eleştirmesinin nedeni de budur. Çünkü burada bahsedilen insan evrensel bir insan değildir. Yalıtık, egoist insandır. Marx eleştirisine şöyle devam eder; "Biz her şeyden önce, insan hakları denen hakları, *droits de fhomme'*u[933], *droits de citoyen*den farklı olarak, sivil toplum üyesinin, yani egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar olarak kaydediyoruz."[934] Böylece Marx, insan hakkı olarak özgürlüğün, insanın insana bağlılığına değil de tersine insanın insandan ayrılışına dayandığını söyler. Ve bu ayrılış, ona göre kendi içinde sınırlanmış bireyin hakkıdır. İnsanın özgürlük hakkının pratik uygulanımı, insanın özel mülkiyet hakkıdır.[935]

Peki, insanın özel mülkiyet hakkını oluşturan nedir? Marx, 16. Maddenin, mülkiyet hakkını her yurttaşın, menkullerini, gelirleri, çalışmasının ürünleri ve çabasından dilediği gibi yararlanma ve onları tasarruf etme hakkı olarak açıklamasını şöyle eleştirir:

> "İnsanın özel mülkiyet hakkı, demek ki, diğer insanlarla ilintisiz, toplumdan bağımsız biçimde, dilediği gibi (a son gre) servetinden yararlanma ve onu tasarruf hakkıdır, özel çıkar hakkıdır. Bu bireysel özgürlük ve onun uygulanımı sivil toplumun temelini oluşturur. Bu, her insanın öteki insanlarda, özgürlüğünün gerçekleştirimini değil, sınırını bulmasına yol açar."[936]

Böylece Marx, İnsan Hakları bildirgesinin, güvenlikle ilgili olan 8. Maddesi doğrultusunda da, güvenliğin sivil toplumun en yüce toplumsal kavramı olduğunu ve bu güvenlik kavramının da sivil toplumun kendi egoizmini aşmasına olanak vermediğini, tersine egoizmin sigortası haline geldiğini söyler.[937]

Tüm bu eleştirilerden Marx şuraya ulaşır: O zaman tüm bu haklar, egoist insanın ve sivil toplumun üyesi olan insanın yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine geçmediğine ulaşır. O zaman insanları bir arada tutan tek şey, doğal gereklilik, gereksinim ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunmasıdır.[938]

O zaman Marx'dan hareketle birkaç temel eleştiri çıkarılacak olursa: i. Tüm özgürleşme, insanın; dünyanın, ilişkilerin, yani insanın kendisine indirgenişidir. ii.

---

[933] *droits de l'homme:*İnsan hakları, *droits de citoyen*: Yurttaş Hakları.
[934] Marx, **Yahudi Sorunu**, 29.
[935] Marx, **Yahudi Sorunu**, 30.
[936] Marx, **Yahudi Sorunu**, 30.
[937] Marx, **Yahudi Sorunu**, 31.
[938] Marx, **Yahudi Sorunu**, 31.

Bu tip bir özgürleşme insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, egoist, bağımsız bireye, diğer taraftan da yurttaşa, tüzel kişiye indirgenmesidir.[939]

Peki, Marx'ın özgürlüğü bunların dışındaysa ve son alıntılarda da görüldüğü üzere bir tür bireycilik eleştirisiyse ve bu çalışmanın iddiası Marx'ın özgürlük temelli bir birey anlayışı ileri sürdüğüyse ve toplumun bu bireyin yaşam alanı olduğu bu iddialara ekleniyorsa, o zaman bu özgürlük nedir, nasıl işlemektedir?

Hem bu çalışmanın iddiasının ne demek olduğunu hem de Marx'ın özgürlük tartışmasını şu iki pasaj üzerinden ele almakta fayda var. Önce pasajlara değinilmekte daha sonrasında artık son tartışmayı oluşturan Marx'ın özgürlük anlayışının bir serimlenmesi yapılmaktadır.

i. "Sınıfları ve sınıf karşıtlıklarıyla eski burjuva toplumunun yerini birimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik alacaktır."[940]

ii.

> "gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda türsel-varlık olursa, ne zaman insan 'forces propres'unu[941] toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir."[942]

Marx'ın buradaki çıkarımları birkaç örnek üzerinden ele alınacak olursa: Marx ve liberalizmden önceki özgürlük anlayışı nispeten bir senfoni ve onun icracıları olan orkestra gibidir. Herkesin eline birer çalgı verilmiştir ve kimin hangi çalgıyı çalacağını belirleme türleri açısından da bu tür özgürlük anlayışları birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin, Machiavelli herkesin en iyi çalgıyı çalmak için birbirleriyle yarışa gireceğini düşündüğü için, orkestra şefine dikkatli olmasını öğütleyecektir. Hobbes, kimin hangi enstrüman çalacağını önceden belirlemek isteyecektir ve bunun için yani karmaşa yaşanıp orkestranın varlığı tehlikeye düşmesin diye bu görevi bir yetkiliye verecektir. Çünkü bu, orkestranın başarısı için önemlidir. Ama Rousseau ise çalgı seçiminde kişilerin tercihine bir nebze de olsa olanak sağlayacaktır ama hangi çalgıyı kimin çalacağından çok çalacağımız senfoninin iyi icra edilmesi önemli olduğu için nihayetinde, senfoni icrasının en son haline bakacaktır. Diyelim ki birileri yalnız başına çalgı çalmaya başladı veya bunu istedi o zaman diğer üyeler o

---

[939] Marx, **Yahudi Sorunu**, 36.
[940] Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılanlar**, 41.
[941] forces propres'unu: Kendi güçlerini
[942] Marx, **Yahudi Sorunu**, 36.

kişiyi "özgür davranmaya" zorlayacaklardır. Platon, kimin mayası hangi çalgıyı çalabilir diye düşünüp herkesi bir teste tabi tutacak böylece insanlara yeteneklerine göre çalgılar verecektir. Böylece Marx ve liberal özgürlük tahayyülünden önceki birçok özgürlük anlayışı tam da senfoninin anlamına uygun olarak bir özgürlük anlayışı ortaya sunacaklardır. Senfoni Yunanca *symphonía συμφονία* sesteşlik, ses uyumu anlamına gelir.[943] Böylece her şeyden önemli olan bu uyumun ortaya çıkmasıdır. Buradaki özgürlük anlayışı, temeline uyumu ve bu uyuma insanların zorlanmasını oturtmaktadır.

Liberal özgürlük anlayışı ise, bir süre sonra kimin elinde hangi enstrümanın olduğuna bakmadan, hatta bazılarının elinde hiçbir çalgı aleti bile olmayabilir ama o bunu önemsemez, sadece elinde çalgı aleti olanların, ki bazılarının elinde üçer beşer tane olabilir o bunu da dert etmez, çünkü önemli olan herkesin soyut "enstrüman çalma hakkına sahip olma"sıdır, önemli olan bireylerin tek başlarına çalgılarını çalabilmeleridir. Hatta çalgı çalmak istemeyenler bile çıkabilir veya çalgı çalmak isteyip de elinde çalgısı olmayanlar da. Önemli olan herkesin çalmaya hakkı olması veya çalmak isteyeceği zaman bu durumun güvence altına alınmış olmasıdır.

Bunların karşısında bir de Caz vardır. Anlamı enerjik, ruhani ve titreşimli olan caz. Tekniği tek bir şeye indirgenemez, çünkü sayısız çeşitlenebilirdir o. Örneğin mavi notalar, senkop, swing, çoklu ritim, atışma ve doğaçlama tekniklerini kullanır. Kaç tane türe ayrıldığını da önemsemez, birçok alt türe ayrılabilir. Örneğin; New Orleans, Swing, Kansas, Çingene cazı, bebop, cool, avangart, serbest caz, Latin caz, soul, füzyon, caz rock, smooth, caz funk, etno caz, asit caz'a ayrılmış ve sayısız müzik türü ve geleneğiyle etkileşime girmiştir. Ve bu türün en büyük özelliği ise bestelenmiş şekliyle seslendirilmiş olmasının yanı sıra genellikle doğaçlama olarak çalınmasıdır.

İşte Marx'ın özgürlük anlayışı budur. Hiç kimsenin hangi enstrümanı çalacağına karışmayan, neyin icra edileceğine bile müdahale etmeyen, enstrümanı olmayanı da dert edinen bir özgürlük anlayışıdır bu. Böylece birey kendi yeteneğine uygun olan aygıtla kendi notaya dair bilgisini ortaya koyup, yeni bir başlangıç yaratarak diğer üyeleri de kendi doğaçlamasına katılmaya davet edebilir veya kendisi de bir grubun bir doğaçlamasına katılabilir.

[943] http://www.nisanyansozluk.com/?k=senfoni&x=0&y=0 [09.04.2016.]

İşte Marx'ın devlete karşı toplum olarak nitelendirmesi, burada insanların bir araya gelerek oluşturmuş olduğu topluma denk gelir. Ama daha önemli bir ayrım ise, herkesin istediği şekilde istediği enstrümana ulaşabileceği bir temelin, yani toplumun olmasıdır.

Her, eline enstrümanını alarak bu topluluğa katılan kişi o topluluğun vazgeçilmez bir özgünlüğü haline gelir. Böylece Marx'ın bahsettiği, birimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik olarak toplum anlayışı buraya tekabül eder.

Diğer taraftan bir senfoni orkestrasının bir elemanı olmak size asla yeni başlangıçlar yaratma olanağı vermez. İşte en temelde ayrılan nokta da burasıdır. Bir caz sanatçısı her zaman bir yerden, bir anda, kendinden bir başlangıç yaratıp herkesi kendine katabilir. Böylece o tek icracının varlığı bütün bir toplumun varlığı haline gelir veya toplumun hiçbir üyesi ona kendini dayatmadığı için toplum o bireyin dışında bir ayrım olarak görünmez.

Böylece senfoni orkestrası bir yeniden üretim yeniden bir icra iken, yani bir kez daha Beethoven'in 9. Senfonisi çalmışken, bir caz yepyeni bir içerik yaratarak her defasında yeni bir içerik ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla ifadenin kendisi yerine içeriğin özüne odaklanan bir özgürlük edimidir bu.

Bir senfoninin çalgıcısı olmak sadece soyut bir durumdur çünkü aslolan orkestranın tam olmasıdır. Böylece Marx'ın gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaşı kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda türsel-varlık olursa, demesi buraya oturur. Çünkü orkestranın kendisi bireyi soğurmuştur. Oysa bir caz, kendi gücünü bir toplumsal güç olarak gören bireyin mekanıdır. Kendi gücüde o topluluğun bir özgünlüğüdür aynı zamanda. Böylece Marx'ın ne zaman insan "forces propres"unu[944] toplumsal güçler olarak tanır ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış olur dediği durum gerçekleşmiş olur.

Marx'ın özgürlük anlayışı aynı zamanda herkesin kendini gerçekleştirebileceği olanaklara herkesin sınırsızca sahip olabilmesi durumunu da kapsadığı için bir eşitlikçi özgürlük anlayışıdır da. İşte bu eşitlik anlayışının temeli de bir arada

[944] forces propres'unu: Kendi güçlerini

bulunan insanların enerjik, ruhani ve titreşimli yeni başlangıçlar yaratabildiği böyle bir topluluk fikrinin üzerine kuruludur.

8. SONUÇ

Bu çalışma Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışına odaklanmıştır. Bu fikirlerin Marx'ın siyaset teorisindeki yerine odaklanarak, Marx'ın konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışma, Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışını anlamaya olanak verecek şekilde bir metodoloji de geliştirmiştir. Genel olarak Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun sisteminde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Ayrıca Marx'ın insan doğası ve topluma dair anlayışının devletsiz bir toplumun var olabileceği fikrini düşünmemize olanak verdiğine de değinmek gerekmektedir.

Şimdiye kadarki tartışmalarımız Marx'ın ele aldığı hemen hemen her konunun iki boyutunun olduğunu göstermektedir. Bir kritik ettiği durum bir de tüm bu eleştirilerden kendisine çıkardığı ideal durum. Onun için kapitalist toplumu eleştirirken bir başka toplum olan komünist toplum idealiyle kendi arasında önemli bağlar oluşturur. Bundan dolayı, bütün çalışmamız boyunca ele aldığımız herhangi bir konunun sahip olabileceği bu iki boyutunu göz önünde bulundurarak, tartışmalar yaptık veya çıkarımlarda bulunduk. Yapmakta olduğumuz bir diğer ayrım ise Marx'ın olgulara takılıp kalan bir düşünür olarak ele alındığında teorisinin anlaşılamayacağı ve bundan da önemlisi ondaki bilimsel yönün fark edilemeyeceğidir. Söylediğimiz bu hususlar göz önünde bulundurunca Marx'ın hiç kimsenin anlayışına benzemeyen bir anlayış sergilediği ve dahası yönteminin alışılmış herhangi bir kategoriye kolayca yerleştirilemeyeceğidir. Bundan ötürü, çalışmamızda hem Marx'ın metodolojisini anlamaya hem de diğer metodolojilerden farklılığını ortaya koymaya çalıştık.

Marx'ı farklı kılan yönüne değinilecek olursa: Marx, önünde duran sorunun daha iyi anlaşılır kılınmasını, o olayın iyi betimlemesi olarak görmez. Bu iş idealistlere özgüdür. Marx ise olayın kaynaklık ettiği nedenlere bakar. Daha da önemlisi ve bizim çalışmamız süresince sürekli göz önünde bulundurduğumuz şey, Marx tarafından ele alınan sorunun ve olayın ilişkiler bağlamında anlaşılır kılınmasıdır. Böyle yaklaşınca da karşısındaki bütün olayların, durumların, kurumların ve sistemlerin değişebilir olmasını, gelip geçici olarak kurgulanması gerektiğini

düşünür. Bu anlamda Marx'ın metodolojisinden yararlandığımız kısmıyla çalışmamız süresince ulaşmış olduğumuz çıkarımları maddeler halinde sayacak olursak aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

Bir, görünenin gerçekliğine takılarak kalan bilim, kendi kendini inkar eder. Felsefe ise görünenin gerçek olduğunu düşünürse görevi mevcut durumu betimlemek ve anlaşılır kılmaktan, yani genel olarak söyleyecek olursak mevcut durumu yorumlamaktan başka bir şey olamaz. Bilim bir duruma karşı açıklama yapacaksa o durumu ilişkileri içinde ele almalı ve o durumun kendisini referansa oturtmalıdır. Marx, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların, ne söylediklerine ve ne hayal ettiklerine ne de insanların hakkında söylenenlere bakar. Marx, insanların kendi yaşam süreçleri dediği maddi koşullardan ve bu maddi koşullarla ilişkilenme biçimlerinden hareketle insanlara dair bilginin ortaya konulabileceğini düşünür.

İki, o zaman bu çıkarımlarla birlikte insanların kafalarındaki olmadık hayallerin yanı sıra, din ve bütün metafizik evrenlere dair düşünceleri ile insanların, toplumların ideolojik düşünsel yaşamları bile bu maddi koşullar çerçevesinde ortaya konulabilir.

Üç, bu bakış açısı; ideolojilerin, dinlerin ve bütün bilinçsel alemin bir tarihinin olmadığını ve gelip geçici olduğunu ortaya koyar. Fakat insanların maddi üretimlerinin gelişmesinin kendi gerçek dünyalarının yanı sıra, bunlara karşılık gelen bilinç düzeyleri ile ideolojiler ve dinler de dahil tüm bilinç biçimini koşullandırdığı söylenebilir.

Çalışmamızda Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışını ortaya koyarken bu metodolojik ayrımla ilerledik. O zaman çalışmamız bu ölçütlerden hareket edince Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışında nelere ulaştı? Şimdi bunlara değinelim.

İnsan ne oldu da insan oldu veya insan nasıl hayvansal özünden bir insan olarak ayrıldı? İlk önce bunun yanıtını aramaya çalıştık. İnsanın maddi temasları ve üretimleri çerçevesiyle anlaşılabileceğini söyleyen Marx, tarihin başlangıcını da insanın insan olmasını da, insanın alet kullanmaya başlamasıyla açıklar. Bu çıkarım çalışmamızda insanın antropolojik doğası olarak ele alındı. Böylece insanın yapıp etmeleriyle, kendi geçim araçlarını icat etmesi ve onları değiştirmesiyle birlikte insan özünü ortaya koymaya başladığını söyledik. Buradan hareketle, insanın Marx tarafından doğanın bir parçası olarak düşünüldüğüne dikkat çektik. Fakat insanın doğanın bir parçası olduğu fikrinin, insanı tarih ve doğa karşısında nesne konumuna

getirdiği yanılgısına düşülmemesi gerektiğine değindik. İnsan doğanın parçasıdır ama kendi koşullarını, kendi özerk çabalarıyla aşabilen, kendini anlamaya çalışan, yaratıcı bir eylemde bulunabilen potansiyel bir varlık olarak görülmektedir.

Eğer insan yapmakta olduğu şeyle kendini ortaya koyan potansiyel bir varlıksa ve yaptıklarıyla kendi doğasını kuran, onu dönüştüren ve değiştiren bir yapıya sahipse o zaman kapitalist üretim biçiminin hakim olduğu bir toplumun da bu anlayışa ters düşen ne vardır? Ayrıca buradan baktığımızda acaba, insan doğası tartışması kapitalist toplumda nereye oturur? Bir kere insan kendi emeği tarafından kendini ortaya koyuyorsa o zaman emeğin kapitalist üretim biçiminde nasıl bir görünüm kazandığına bakmak gerekiyor. Kapitalist toplumda emek yalıtılmıştır ve yalıtılmış bir emek; metalar, çeşitli nesneler üretmiş olsa da katma değerler, kullanım değerleri üretmiş olsa da insan için zenginlik üretemez hale gelmiştir. Dolayısıyla artık insan kendi emeği üzerinden bir kültür üretemez konuma gelmiştir. Kısacası insanın çalışma nedeni dolaylı veya dolaysız ihtiyaçlarını gidermeye yönelik bir nitelik almıştır. İş, işçinin dışında konumlanmış, çalışmanın kendisi ve ürünü işçinin dışında başkalarının özel mülkü haline gelmiştir. Böylece de emek artık toplumsal bir emek olmaktan çıkmıştır.

İşte Marx'ın eleştirisi buraya oturmaktadır. Emek ancak toplumsal bir emek olduğunda zenginliğin ve kültürün kaynağı olabilir. İnsanlar maddi üretimleriyle aralarındaki maddi temaslarla bir araya gelebiliyorlarsa ve işin niteliği kapitalist üretim sisteminde insanın dışında bir konumdaysa, o zaman insan kendi doğasını yaratıcı bir şekilde ortaya koyabilen bir konumda değildir. Aşırı uzmanlaşmanın bu kadar çeşitliliğin olduğu bir toplumda bunu söylemek yersiz bir şey midir? Kesinlikle değil. Çünkü bütün tartışmalarımızda gördüğümüz üzere Marx'ın itirazı tam da burayadır. Ne kadar çeşitlilik olursa olsun bu insanın kendine ait bir çeşitlilik ve farklılık değildir. İş, insanın elinden alındığı için işçi işinde kendini ortaya koyamamaktadır. Sadece ona sunulmuş olan işi gerçekleştirmektedir. İşin bir planlayıcıları bir de uygulayıcıları vardır. Yani toplum kafa ve kol emeğinin bölündüğü bir toplumdur. Dolayısıyla insanlar çok yönlü gelişim gerçekleştirememektedirler. İnsanın tarihsel bir doğaya sahip olması nedeniyle kapitalist toplumda da, insan, bu üretim biçimine denk düşen bir doğa geliştirmiş durumda. Fakat ortaya çıkan sonuç itibariyle insan kapitalist toplumda Marx tarafından kendini ortaya koymaktan çok uzak bir varlık olarak düşünülmektedir.

Bundan dolayı Marx, insan doğası kavrayışının bu dezavantajların ortadan kalkmasını sağlayacak önemli potansiyeller barındırmaktadır.

Hedefe kapitalist üretim biçiminin yerleştirilmesi insanın sadece kapitalist toplumda kendini daha gelişmiş bir şekilde doğasına uygun olarak ortaya koyamadığı anlamına gelmez. Ama kapitalist toplumun diğer toplumlardan daha kıyıcı biçimde insanların çok çeşitli biçimde gelişebilecek olan doğalarına kayıtsız kaldığı söylenebilir. Çünkü üretim araçları elinden alınan insanın, üretim araçlarına eklemlenemediği zaman insan olarak yaşamını sürdürebilmesi, diğer çağlara göre daha imkansız hale gelmiştir.

Diğer taraftan çalışmamızda, Marx'ın insan doğasına dair çıkarımlarından hareketle insanın varlığının kendine değil başka şeylere yönelmiş olduğunu göstermeye çalıştık. Örneğin özel mülk artık insanın bir geçim biçimi olmaktan çıkmıştır, resmen insanın kendi varlığının bir unsuru olarak görülmeye başlamıştır. Bu anlamda insan kendi dışındaki maddi dünyayla bütünleştikçe kendini de yoksamış bir hale gelmektedir.

İnsan doğası tartışmaları Marx'ın düşüncesinde ortaya konulan biçimiyle, birçok eksende belirli ilkeler etrafında ele alınabilir. Tabi bu çıkaracağımız ilkelerin birbirlerini kapsayabileceği veya birbirleriyle doğrudan ilişkili olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Marx'ın düşüncesinde İnsan doğası kavrayışı şu özelliklere sahiptir: i. Evrensel nitelikler taşır; ii. Herkesin kendine özgü bir doğa geliştirmesinin mümkün olduğu, yani tekil bir insan doğasının olabileceği söylenebilir; iii. Marx'ın düşüncesinde insan doğasının hem doğal yönlerinin olduğu hem de iv. Toplumsal bir nitelik barındırdığı görülmektedir; v. Tarihsel olarak ön plana çıkan bazı insan özellikleri her çağda genelleştirilebilecek bir insan doğası anlayışına olanak vermez; vi. İnsanın kendi ilişkilerinden soyutlanacak bir özü yoktur.

Şimdi Marx'ın düşüncesinden hareketle bu ilkelere kısaca bakacak olursak şu sonuçlara varabiliriz:

İnsan doğası evrenseldir. Çünkü insanın doğuştan değiştiremeyeceği bazı özellikleri vardır. Marx, bu özellikleri en hayvani veya yabani özellikler olarak görür. Hayvanın doğada yaşamakta olduğu deneyimler gibi insanlar da o deneyimleri paylaşır. İnsanın yaşamak için bir doğaya ihtiyaç duyması insandaki en evrensel özelliktir. İnsan

doğayla ilişki içinde bulunmak zorundadır. Doğadaki varlığını yadsıyamaz ve doğanın vermiş olduğu kısıtlılıkları aşamaz. Fakat bunun yanı sıra evrensellik her toplumda geçerli olan bazı özellikleri de barındırır. Örneğin hemen hemen her toplumda üretim araçları geliştirilmiş böylece topluluk olarak yaşama devam etmeye başlamışlardır.

İnsan doğası tekil özellikler taşır. Burada tekillik iki boyutu olan bir durumdur: Birinci boyutu insana özgü olup diğer canlılara özgü olmayan yandır. İkincisi her insanda özgün olarak ortaya çıkabilen veya insandan insana farklılıklar gösterebilen özelliklerdir. İnsana özgü olan doğallığı ele alacak olursak, insanın bir tarihi vardır oysa hayvanın tarihi yoktur. İnsan kendi insan öznelliğinde türünün bütün tarihini taşıyabilir. Doğa tarafından verilenlerin yanı sıra insan kendisi doğada etkinlikte bulunarak kendi iradesini doğada görünür kılabilir. Doğada nesneyle olan ilişkisi zorunlu değildir, doğa da eylemde bulunur ama eyleminin içeriğini bütün yönleriyle doğa belirleyemez. İnsanın özgür seçimleri söz konusudur. İnsanlar kendi varlıklarını birbirine benzemez şekilde ortaya koyma olanağına sahiptirler. Bütün bir tarih boyunca hazır bulduğu maddi koşulları dönüştüren insan örnekleri bunu kanıtlamaktadır.

İnsan doğası doğal özellikler taşır. Bu evrensellik ilkesiyle aynıymış gibi görünse de birkaç noktadan farklılık göstermektedir. Örneğin paranın bir değişim değeri olarak geçerli olduğu bir dünyada insanların para elde etme isteği evrensel bir nitelikmiş gibi görülebilir ama bu istek doğal bir şey değildir. Çünkü insanın içinde para kullanmasını gerektiren bir öz yoktur. Fakat buradaki doğal özellikler insanın yemek yemede ortaya çıktığında olduğu gibidir. Yani insan yemek yemeden yaşayamaz. Çünkü bu doğal bir durumdur. Anatomiktir. Birçok toplumda yemek yeme pratikleri farklılaşsa da, örneğin kiminde baharat ön plana çıkarken, kimi toplumlarda çiğ et tüketimi ön plana çıkabilir veya bir toplumda yerde yenilen bir yemek bir başka toplumda çatal bıçakla yeniliyor olabilir; ama değişmeyen şey, insanların maddi koşullarıyla oluşmuş ve farklılaşmış olan yemek yeme durumudur.

İnsan doğası toplumsal nitelikler taşır. Bu husus Marx'ın kuramında önemli yer tutan bir ayrımdır. İnsan doğasının, toplum aracılığıyla ortaya çıkarılabilir olması anlamını taşıdığı gibi, insanın başka insanların tarihe katkı yaparak geliştirdiği şeyler üzerinden daha gelişkin özellikler ortaya çıkarabilmesi olanağını da içinde barındırır. Burada kurucu olan şey maddi üretim araçlarıdır. Çünkü Marx'a göre insan, üretim

aracını geliştirerek doğada kendi kendini de var etmeye başlamıştır. Fakat eğer topluluk olmazsa insanın bu üretim aracını geliştirmesi, diğer bir insanın kendi yeteneklerini daha iyi bir şekilde ortaya koyabilmesi neredeyse imkansız hale gelecektir. Ya da insanların hep birbirlerine benzer doğallıklar veya yaşamsal pratikler ortaya çıkarmasını zorunlu kılacaktır. İlk önce demire biçim vermeyi başaran kişi bu bilgiyi topluluk aracılığıyla aktarmazsa o demirin bir sonraki toplumun insanı için silah olarak kullanımı sokulması imkansız olacaktır. Çünkü her yeni gelen nesil, bilgisine sahip olmadığı için demiri her defasında şekillendirebilmenin yolunu arayacaktır. Demire dair şuan edinilmiş bilgi toplum olmasa aktarılamayacağı için de her neslin aynı pratiği gerçekleştireceği varsayılmaktadır. Böylece doğada hazır bulduğu otla her defasında karnını doyuran bir sığırın kendinden sonraki yavrusuna sadece ot yemenin imkanını bırakması gibi bir durum ortaya çıkacaktır. İnsan doğasının toplumsallık içermesi bir diğer yönüyle de insanın ancak toplumsal ilişkiler içine girerek ortaya çıkarabildiği özelliğini barındırır. Örneğin bir insan sadece bir insandır onu incelediğimizde onda bir kral özü göremeyiz. Fakat bu insan toplumsal ilişkiler içine girdiğinde o bir kral ve diğerleri ona itaat eden insanlar oluverirler.

İnsanın belirli özellikleri, her çağda genelleştirilebilecek bir nitelik kazanamaz. Eğer bir önceki maddede tartıştıklarımızı göz önünde bulundurursak insanın belli özelliklerinin belli olanaklar dahilinde ortaya çıkmış olduğunu görmüş oluruz. Bu anlamda faydacı düşüncenin önde gelen düşünürlerinin, insanların doğal olarak bencil, saldırgan, kendi zevklerini tatmini peşinde koşan varlıklar olarak düşünmeleri ve bu durumu bütün çağlarda karşımıza çıkan insan özelliği olarak görme yönündeki düşünceleri veya Maltus'un fikirlerine benzer şekilde laissez-faireci Britanyalı ekonomistlerin, insanların "gerçekte; atıl, tembel, zorunlu olmadıkça çalışmaktan kaçan" varlıklar olduğu yönündeki düşünceleri, Marx'ın karşı olduğu düşüncelerdir. Marx burada insanın görünümünün gerçek olmadığını iddia etmez, sadece bu görünümün otaya çıkmasının nedenleri olduğu, dolayısıyla her çağda karşımıza çıkan insan özellikleri olmadığını söyler. Bir çağın kendine özgü koşullarında ortaya çıkan insan doğası görünümü o çağın kendine ait bir görünümdür. Bir çağdaki genel insan görünümü, her çağda genelleştirilebilecek özellikler değildir.

Şimdi de, hemen hemen tüm bu tartışmaları kapsayan bir diğer çıkarımımız olan insanın soyutlanabilecek bir özünün olmadığı fikrine geçelim. İnsan, kendi

ilişkilerinde kendini ortaya koyan bir varlık olarak düşünüldüğü için, Marx'a göre insanın ne olduğu ancak bu ilişkilerde anlaşılabilir. Fakat bunu söylemek, insanın bu görünüme bakarak genelleştirilebilecek bir özünün veya doğasının olduğunu iddia etmek doğru değildir. Aslında Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışını diğer düşünürlerden farklı kılan en temel ayrım da budur. Örneğin Hobbes, kendi döneminde yaşanan yıkımı gözlemleyip insanın sürekli bir savaş halinde olduğu fikrine kapılmıştır. Yine muhafazakar ve statükocu ideolojiler insanın yaşanmakta olan toplumsal değişimler içinde şaşkına döndüğünü gördüklerinde, herhangi bir yapısal değişimi onaylamaktan uzak dururlar. Böylece kökten değişim yerine makul alternatifleri deneme yanılma yoluyla bulma yolunu izlerler. Marx'da bu görüşe sahip düşünürler gibi mevcut durumu gözlemleme yolunu izlemektedir. O da kapitalist toplumda insanın nasıl bir görünüm sergilediğini görür, şeyleşmeyi, yabancılaşmayı tespit eder. Ama Marx'ı ayıran temel şey, bu görünümleri insanın üzerinden atamayacağı ilahi bir yük olarak görmemesidir. Bu yaşanmakta olan gelip geçicidir, ilahi bir yasa değil tarihsel bir durumdur. Bu anlamda bütün bir tarih boyunca insan kendi doğasını dönüştürmüştür. Ezcümle insan tarihsel bir doğaya sahiptir.

Marx'ın bütün tartışmalarından hareketle, onun insan doğasına dair çıkarımlarımızı bu şekilde tespit ettik. Şimdi de Marx'ın insan doğası anlayışıyla iç içe geçen, insan doğası anlayışının anlaşılmasında önemli bir uğrak olan, onun toplum anlayışına değinelim.

Marx'ın toplum anlayışı da çeşitli çıkarımlarla ilkelere dönüştürülebilir. Marx'a göre i. Toplum, insanın yaşamsal alanıdır, insanın yaşamak için bir doğaya ve topluma ihtiyacı vardır. Bu anlamda toplum insanın ikinci doğasıdır. ii. Toplum yaşayan insanı yarattığı gibi, insan da toplumu yaratır dönüştürür, değiştirir. iii. Kapitalist topluma gelene kadar her toplum gelip geçiciydi, kapitalist toplum da geçicidir, tarihseldir. iv. Toplum, yaşayan insandan bağımsız, soyut bir öze sahip değildir. İnsan, ilişkilerinden bağımsız insan olamadığı gibi, toplum da insanın bu ilişkilerinden bağımsız var olamaz. v. Toplum, insanın özbelirlenim olarak yaşayabileceği imkanlar bütünüdür. vi. Komünist toplum ilişkilerin biçimsel değişim geçirdiği bir toplum değil, şimdiye kadarki bütün insan pratiğinin değiştiği bir yaşam ve yönetme biçimidir.

Şimdi bu çıkarımların açıklanmalarına değinelim:

Toplum insanın ikinci doğasıdır. İnsanın aletler geliştirerek insan olduğunu, hayvansal veya yabani özünden sıyrıldığını söylemiştik. Eğer insanlar bir araya gelip topluluk halinde yaşamasalardı, doğa karşısındaki hayvansal pozisyonları asla değişemeyecekti. Çünkü insanın doğada yapıp ettikleri topluluk aracılığıyla aktarılır. Doğadaki otların hangisinin zararlı hangisinin zararsız olduğunu bulan ilk toplumlar bir sonraki kuşaklara zararsız otlardan yemek yapabilmeleri için fırsatlar bırakmışlardır. Böylece yararlı otları bulan kuşaktan sonra gelen insanlar tekrar hangi otun yararlı veya zararlı olduğuna bakmadan -çünkü bu otun bilgisine önceden ulaşılmıştır- artık o ota kendi iradesini katarak o otu başka bir forma dönüştürme işine girişebilirler. Böylece insan doğarken getirmiş olduğu doğal yapısını toplumun aktarmış olduğu bilgilerle, doğmuş olduğundaki doğallığını aşarak yeni doğasını geliştirir veya oluşturur. Bu anlamda toplum insanın ilk sınırını oluştursa da, bulundurduğu olanaklar sayesinde insanın mevcut halini aşmasına da imkan sağlamaktadır. Ateşi bulana kadar çiğ yenilen et hayvansal bir insanlık boyutuyken, ateşi bulup kendinden sonraki kuşağa miras bırakan insanlar, kendilerinden sonraki kuşağa bu hayvansal çiğ et yeme boyutunu aşma olanağı da bırakmışlardır. Bu çıkarım ayrıca insanın doğada tek başına kendisine yetemeyeceği anlamını da içerir. İnsanın kendine yetememesi, topluluk halinde yaşamasını da şart koşmuştur.

Toplum insanı yaratır insanda toplumu: Eğer insan doğduğu toplumda birçok olanağı hazır buluyorsa ve bu olanaklar sayesinde kendi olabiliyorsa bu insanın insan olmasında veya insan olarak devam etmesinde önemli bir durumdur. Fakat bu böyle kabul edildiğinde Marx'a göre eksik bir tespit yapılmış olur. Bir insan, doğduğu toplumda belirli koşulları hazır bulur evet ama bu tek boyutlu bir şey değildir. İnsanın hazır bulduğu bu koşullar artık insanların ihtiyacına yanıt veremediği için, toplumda hazır bulunan bu koşullar insanın ilk başta kısıtlanmasına neden olsa da bu durum aynı zamanda insanın daha büyük bir gelişme sağlamasına olanak sağlar. Tekerleği bulan toplum yeni nesli tekerlekle sınırlar ama yeniden tekerleği bulmaya yönelmeyen insan tekerleği kullanarak başka bir şeye çevirir. Yerleşmiş toplum, kendi kalıcı gerçekliği olarak, varlığının olanca zenginliğiyle insanı yaratırken, böylece toplum da insanın bu yapıp etmeleriyle birlikte değişim geçirir. Toplum insanı belirlerken insan da toplumu dönüştürür: İnsan toplumda hazır bulduğu, bir süre sonra kendisi için yeterli olmayan bütün bu koşulları dönüştürürken kendisi dönüşür.

Her toplum tarihsel ve geçicidir. Bir toplumdan bir diğer topluma geçişi sağlayan veya bir toplumun birçok farklı gelişim noktasını belirleyen şey o toplumun dayanmış olduğu üretim biçimidir. Üretim biçimi ise üretim araçlarına göre değişiklik gösterir. O zaman insanın bir toplumda hazır bulduğu üretim araçlarını değiştirmesi aynı zamanda o toplumun da değişmesi anlamına gelir. El değirmenini kullanan bir toplumun dayandığı üretim biçimi feodalizm ise, buharlı makineyi kullanan toplum kapitalist üretim biçimine olanak sağlar. Bu bağlamda üretim araçlarının geliştirilmesi toplumu dönüştürür. Böylece her toplum tarihsel bir bağlamda ele alınmak zorundadır. Marx, kendi toplumu olan kapitalist toplumun ilelebet ayakta kalacağını düşünen ekonomi politikçileri, kendi dininin Tanrı sözü olduğunu ama diğer dinlerin insan uydurması olduğunu düşünen din adamlarına benzetir. Her toplumun dayandığı maddi koşullar vardır ve bu maddi koşulların dönüşümü toplumsal dönüşümü tetikler.

İnsan ilişkilerinden bağımsız bir toplum yoktur. Bu çıkarım en can alıcı noktadır; çünkü muhafazakar düşüncede de karşımıza çıktığı gibi toplum asli olan insan ise eksik ve yetersiz olan olarak kurgulandığında toplum bağımsızlık kazanmış olur veya toplum tek başına bir bütün olarak soyutlanmış olur. Fakat Marx duruma böyle yaklaşmaz. İnsanın ilişkilerde ortaya koymadığı bir toplumdan bahsedilemez. İnsan ilişkilerinin olmadığı yerde toplum da olmaz, insanlar ilişkilere geçtikleri için toplumlar oluşur. Köle emeğinin sömürüldüğü bir toplumda köleyi var eden şey insanların birbirleriyle kurmuş oldukları "köle-efendi" ilişkisidir. Bu ilişkinin kendisi köleci toplumu yaratır, yoksa toplum kendinde kölecidir diye bir çıkarım Marx'ın tartışmalarından çıkarılamaz. Bu çıkarım göz ardı edildiğinde Marx'a özgü birçok kavram veya tartışma kavranılamaz hale gelir.

Toplum, insanın özbelirlenim olarak yaşayabileceği imkanlar bütünüdür. Evet, Marx'ın hayalindeki komünist topluma da bakmak gerekiyor. Marx'ın tartışmalarında görülen en temel şey komünist topluma karşı almış olduğu olumlu tavırdır. Komünist toplum, devletin özerkmiş gibi davranarak insanları sömürmesinin önüne geçer. Çünkü komünist toplum sınıflı bir toplum değildir. Sınıflı bir toplum olmadığı için toplumda birilerinin çıkarı diye bir şeyden bahsedilemez. Bu durumda da devlet diye toplumun içinden çıkıp kendisini bir sınıftan soyutlayacak bir yapı, bir kurum ortaya çıkamaz. Böyle olunca insanın toplumda var olması için belirlenmiş sınırları da ortadan kalkmış olur. Bu da insanın kendi istediği gibi bireyleşebildiği bir toplum

anlamına gelir. O zaman komünist toplumun Marx tarafından, insanların bütün üretim sürecine dahil olduğu ve bütün üretim sürecini denetlediği, kesin bir faaliyet alanlarının olmadığı, kendilerini istedikleri şekilde geliştirebilecekleri olanaklara sahip olduğu, kısacası özbelirlenim olarak kendilerini yaşayabilecekleri bir toplum olarak düşünüldüğü tespitinde bulunulabilir. Bu anlamda toplum Marx tarafından insana kısıtlılıklar sunmasının yanında olanaklar da sunmaktadır.

O zaman komünist toplumun bir yaşam ve yönetim biçimi olduğunu söyleyebiliriz ama yönetim aygıtının veya kurumunun olmadığı bir yönetim biçimi. Bu durumda bireylerin toplumda bireyler olarak var olabildikleri bir pratikten bahsediyoruz demektir. Kendilerini geliştirebildikleri olanaklara herkesin sahip olduğu bir toplum biçimidir bu.

Bu anlamda Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının onun bütün bir düşünsel sisteminin temelinde yattığı söylenebilir. Hem kapitalist üretim biçimini eleştiriye tabi tutabilmesine olanak vermesi nedeniyle hem de ideal olarak gördüğü komünist toplumu düşünebilmesine imkan sağlayan şey onun kendine özgü toplum ve insan doğası anlayışıdır.

İnsanın veya toplumun soyut birer öze sahip olmasından çok, tarihsel ve ilişkiler içerisinde belirlenen özelliklere sahip olarak düşünülmesi, yani maddi temelleri bu dünya üzerinde olan veya ilahi bir temelden beslenmeyen bir tarzda açıklanması maddeci anlayışla çelişki içerisinde değildir. Bu doğrultu da Marx'ın insan doğası ve toplum anlayışının idealist düşünceye öykündüğü yolundaki çıkarımların yersiz olduğunu belirtmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis. **Marx İçin**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

Aristoteles. **Fizik**. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

_____. **Metafizik**. çev. Ahmet Arslan. c 1. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.

_____. **Nikomakhos'a Etik**. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

_____. **Politika**. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Augustine, Saint. **Confessions**. çev. R. S. Pine-Coffin. London: Penguin Books, 1961.

_____. **İtiraflar**. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Aydın, Ayhan. **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2000.

Bacon, Francis. **Denemeler**. çev. Akşit Göktürk. 6. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

_____. **Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler.** çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Beauvoir, Simone de. **Kadın, İkinci Cins: Genç Kızlık Çağı**. çev. Bertan Onaran. 7. bs. İstanbul: Payel Yayınevi, Ocak 1993.

Black, Anthony. "St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak". **Siyasal Düşüncenin Temelleri**. der. Brian Redhead. çev. Hikmet Özdemir. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**. İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, 1996.

Butler, Judith. **Cinsiyet Belası**: **Feminizm ve kimliğin Altüst Edilmesi**. çev. Başak Ertür. 4. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Cogniot, Georges. **Çağdaşımız Karl Marx**. çev. Kenan Somer. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1975.

Collin, Denis. **Marx'ı Anlamak**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Kitap, 2008.

Dante, **İlahi Komedya**. çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1998.

Deleuze, Gilles. **Kant'ın Eleştiri Felsefesi**. çev. Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınevi,1995.

Descartes, Rene. **Felsefenin Temel İlkeleri**. 2. bs. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946.

_____. **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.

_____. **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1996.

Elster, Jon. **Making Sense of Marx**. 5. bs. Cambridge: Cambridge Üniversity Press, 1994.

_____. **Marx'ı Anlamak**. çev. Semih Lim. Ankara: Liberte Yayınları, Ekim 2004.

Engels, Friedrich. "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu". **Karl Marx, Friedrich Engels Felsefe İncelemeleri**. der. Emile Bottigelli. çev. Cem Eroğul. İstanbul, Yordam Kitap, 2006.

Farabi. **El Medinetü'l Fazıla**. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Fedoseyev, P. N. ve diğ., **Karl Marx Biyografi.** haz. SSCB Bilimler Akademisi Kolektifi. 3. bs. İstanbul: Sorun Yayınları, 2008.

Ferguson, A. **An Essey On The History of Civil Society**. part IV, sect. II, Edinburgh: 1767.

Feuerbach, Ludwig. **Geleceğin Felsefesi**. çev. Oğuz Özügül. 3. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

_____. **Hıristiyanlığın Özü**. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Geras, Norman. **Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi**. çev. İsmet Akça, M. Görkem Doğan. 2. bs. İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.

Gorz, Andre. **Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler**. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.

_____. **İktisadi Aklın Eleştirisi: Çalışmanın Dönüşümleri Anlam Arayışları.** çev. Işık Ergüden. 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

Haldun, İbn-i. **Mukaddime**. çev. Halil Kendir. c.1. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

Hegel, G. W. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991

_____. . "Felsefenin Amaçları ve Değerleri". **Seçme Parçalar**. ed. Henri Lefebvre-Norbert Guterman. çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Onur Yayınları, 2011.

_____. **Tarih Felsefesi**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

_____. **Tarihte Akıl**. çev. Önay Sözer. 3. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, Mayıs 2011.

_____. **Tinin Görüngübilimi.** çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

_____. **Tüze Felsefesi**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

Hobbes, Thomas. **Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri**. 2. bs. çev. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.

_____. **Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**. çev. Semih Lim. 6. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Hyppolite, Jean. **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**. çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**. çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. 2. bs. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

_____. "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)". **ToplumBilim.** s.11, Temmuz 2000: 17.

_____. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**. çev. İonna Kuçuradi. 2. bs. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

Lange, F. **Die Arbeiterfrage. İhre Bedeutung für die Gegenwarl und Zukunft: (İşçi Sorunu; Bugünkü ve Gelecekteki Önemi.)**

Lefebvre, Henri. **Karl Marx: Hayatı ve Eserleri**. çev. M. Reşat Baraner. Ankara: Anadolu Yayınları, 1968.

_____. **Marx'ın Sosyolojisi**. çev. Selahattin Hilav. 3. bs. İstanbul: Sorun Yayınları, 1996.

Locke, John. **Eğitim Üzerine**. çev. Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004.

_____. **Hükümet Üstüne İkinci Tez**. çev. Aysel Doğan. İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2010.

_____. **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap**. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi. 1999.

_____. **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap**. çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

_____. **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme; Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine bir Deneme**. çev. Fahri Bakırcı. 2. bs. Ankara: Ebabil Yayınları, 2012.

Lucretius, **Şeylerin Doğası Üzerine**. Kitap III, satır 882.

Lyotard, Jean-François. **Libidinal Ekonomi.** çev. Emre Sünter. İstanbul: Hil Yayın, 2011.

Machiavelli, Nicollo. **Prens**. çev. Nazım Güvenç. 2. bs. İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.

Marx, Karl. **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**. çev. Sevim Belli. 6. bs. (Ankara: Sol Yayınları, Ekim 2005.

_____. "Marx to Kugelmann, 11 July 1868", Marx and Engels, **Collected Works: Letters 1868-70**, c. 43, ed. Jack Cohen ve diğ., London: Lawrence & Wishart, 2010.

_____. "Marx'tan Paris'teki Pavel Vasilyeviç Annenkov'a Mektup, 26 Aralık 1846", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Yazışmalar 1, 1844-1869**, 29.

_____. "Marx'tan Engels'e Mektup, 2 Nisan 1851", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996, 132.

_____. "Marx'tan Engels'e Mektup, 31 Temmuz 1865", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996. 189.

_____. "Marx'tan J. Becker'e Mektup, 17 Nisan 1867", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996. 194.

_____. "Marx'tan K. Klings'e Mektup, 4 Ekim 1864", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996. 188.

_____. "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 13 Ekim 1866", Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**, çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996: 192-193.

_____. "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 27 Haziran 1870",Marx, Karl. Frierich, Engels. **Seçme Yazışmalar. c. 2. 1870-1895**. çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları, 1996: 17-19.

_____. "Marx'tan L. Kugelmann'a Mektup, 28 Aralık 1862", Karl Marx, Friedrich Engels. **Seçme Mektuplar 1844-1895**. çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996 178-179.

_____. "Alman İşçi Partisi Programının Kenar Notları". Marx, Karl. Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**. çev. M. Kabagil. Ankara: Sol Yayınları, Ekim 1989.

_____. "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie". **MEW. c. 42**, Berlin: Dietz Verlag, 1983.

_____. "Ücretli Emek ve Sermaye". Karl Marx, **Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret Fiyat ve Kar**. çev. Sevim Belli, 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1976.

_____. **1844 El Yazmaları**. çev. Murat Belge. 8. bs. İstanbul: Birikim Yayınları, 2013.

_____. **Artı-değer Teorileri**. c. 1. çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları, 1998.

_____. **Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri**. çev. Hüseyin Demirhan. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, Eylül 2009.

_____. **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**. çev. Sevim Belli. 6. bs. Ankara: Sol Yayınları, Ekim 2005.

_____. **Felsefenin Sefaleti: Proudhon'un Sefaletin Felsefesi'ne Yanıt**. çev. Ahmet Kardam. 5. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1999.

_____. **Fransa'da İç Savaş**. çev. Kenan Somer. 4. bs. Ankara: Sol Yayınları, 2012.

_____. **Grundrise**, çev. Sevan Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınları, 1979.

_____. **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri. c.1**, çev. Arif Gelen. 2. bs. Ankara: Sol Yayınları, 2013.

_____. **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.

_____. **Kapital: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci. c. 3**. çev. Alaattin Bilgi. 3. bs. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

_____. **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi. c. 1: Sermayenin Üretim Süreci**. çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

_____. **Kapital: Sermayenin Dolaşım Süreci. c. 2.** çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

_____. **Yahudi Sorunu**. çev. Muzaffer İlhan Erdost. 5. bs. Ankara: Sol Yayınları, 2014.

_____."Birinci Enternasyonalin Önsözü ve Tüzüğü". Karl Marx, Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**. çev. M. Kabagil. Ankara: Sol Yayınları, Ekim 1989.

_____. "Feuerbach Üzerine Tezler". Marx, Karl. Engels, Friedrich. **Alman İdeolojisi**. çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. 2.bs. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, Haziran 2013.

Marx, Karl. Engels, Friedrich. **Alman İdeolojisi**. çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. 2.bs. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, Haziran 2013.

_____. **Komünist Manifesto**. çev. Nail Satlıgan, Tektaş Ağaoğlu, Olcay Göçmen, Şükrü Alpagut. 4. bs. İstanbul: Yordam Kitap, Ağustos 2010.

_____. **Manifest der Kommunistischen Partei**. Lausanne: MetaLibri, 2008.

_____. **Seçme Mektuplar 1844-1895**. çev. Alaattin Bilgi. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1996.

_____. **Werke.** c. 13. 7. bs. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1971.

Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti.** çev. Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık.** 2. bs. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969.

Mill, John Stuart. **Utilitarianism**. Kitchener, Ontario: Batoche Books Limited, 2001.

Platon. **Devlet.** çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. 3.bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

_____. **Yasalar**. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. c. 2. 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıevi, 1998.

Riazanov, David. **K. Marx/F. Engels Hayat ve Eserlerine Giriş.** çev. Ragıp Zarakolu. 3. bs. İstanbul: Belge Yayınları, Haziran 1997.

Rockmore, Tom. **Marksizmden Sonra Marx; Karl Marx'ın Felsefesi**. çev. Habip Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Rousseau, Jean-Jacques **Emile ya da Eğitim Üzerine**, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2009.

_____. **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş

_____. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri. 5. bs. İstanbul: Say Yayınları, 1995.

_____. **Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme.** çev. Ömer Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

_____. **Toplum Sözleşmesi Ya da Siyasal Tüze Üzerine**. Çev. Alpagut Erenuluğ. 2. bs. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.

_____.**Yalnız Gezerin Hayalleri**. çev. Reşat Nuri Darago. İstanbul: MİV, 1944.

Sayers, Sean. **Marksizm ve İnsan Doğası**. çev. Şükrü Alpagut. 2. bs. İstanbul: Yordam, 2013.

Smith, Adam. **Ulusların Zenginliği. c. 1**, 4. bs. çev. Ayşe Yunus-Mehmet Bakırcı. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2004.

Spinoza, **Ethica**. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2014.

_____.**Tanrıbilimsel Politik İnceleme**. çev. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, 2008.

_____.**Tractatus Politicus**. çev. Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Spinoza-Blyenbergh, **Kötülük Mektupları**. çev. Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık. 2008.

Storch, Henri, **Cours d'economie politique, ou expos it Ion des principes qui determinent la prosperite des nations.** T.2. St-Petersbourg 1824.23, 309.

Şenel, Alaaddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Tannenbaum, Donald. Schultz, David. **Siyasi Düşünce Tarihi**. çev. Fatih Demirci. 4. bs. Ankara: Liberte Yayınları, 2008.

Thalheimer, August. **Diyalektik Materyalizme Giriş**. çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.

TUBA, **Sosyal Sözleşme Teorileri I:Thomas Hobbes.** http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2771/mod_resource/content/5/5.Hafta%20-%20Sosyal%20S%C3%B6zle%C5%9Fme%20Teorileri%20I%3B%20Thomas%20Hobbes.pdf [30.10.2015].

Voltaire, Amitiê: Dostluk, **Felsefe Sözlüğü**, çev. Lütfi Ay. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Vergilius. **Aeneis, XI. Kitap**. İstanbul: Öteki Yayınları, 1998.

West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**. çev: Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1998.

Yardımlı, Aziz. "Arkasöz" Hegel, G. W. **Tarih Felsefesi**. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

New-York Daily Tribune, November 20, 1859, s. 7-8.

İncil.

Kuran'ı Kerim.

Tevrat.

Zebur.

http://www.diken.com.tr/hes-res-baraj-kentsel-donusum-hukumet-gunde-bir-yeri-acele-kamulastiriyor/ [09.04.2016.]

http://www.nationalgeographic.com.tr/makale/kesfet/kor-balik-gozlerini-nasil-kaybetti/2588 [12.03.2016]

Http://www.nisanyansozluk.com/?k=senfoni&x=0&y=0 [09.04.2016.]

http://www.radikal.com.tr/politika/hes-yapilacak-bolgeler-sit-alani-ilan-edilir-de-hukumet-bakar-mi-sit-alani-ila-1026152/ [09.04.2016.]

http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/denizi-dereleri-sattilar-sira-dagimiza-geldi-923676/ [09.04.2016.]

Olkan Senemoğlu, TRANS-POLİTİK: Politikanın Güncel Seyri http://baslangicdergi.org/trans-politik-politikanin-guncel-seyri/ [21.09.2015].

ÖZ GEÇMİŞ

Olkan Senemoğlu 1983 Ardahan doğumludur. Lise öğrenimini 2000 yılında Çıldır Lisesi'nde tamamlamıştır. 2002-2010 yılları arasında Kocaeli Üniversitesinde Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde lisans eğitimi almıştır. 2010-2013 yılları arasında Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde yüksek lisans yapmıştır. "Kapitalizm ve Korku" başlıklı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamlamıştır. 2013-2016 yılları arasında aynı üniversite ve aynı bölümde sürdürmüş olduğu doktora eğitimi, elinizdeki tez ile tamamlanmıştır.