bilim ve sosyalizm yayınları
14
İKİNCİ BASKI

ÖZGÜRLÜK VE YABANCILAŞMA

yuri
DAVİDOV

İKİNCİ BASKI: AĞUSTOS 1997

Birinci baskı: Ekim 1990

BİLİM VE SOSYALİZM YAYINLARI
Ataç Sokak, No. 36/2
Yenişehir - Ankara
Tel: 431 46 97

ÖZGÜRLÜK VE YABANCILAŞMA

Yuri DAVİDOV

Çeviren
Sargut ŞÖLÇÜN

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü
9

Giriş
13

I.
Doğa ve Toplum
30

II.
"Yabancılaşma"nın Kölesi Özgürlük
48

III.
İşbölümü ve Özgürlüğün "Bölünüşü"
80

IV.
"Herkes İçin Özgürlük" Zorunluluğu
117

VARŞOVA Paktı'nın çöküşünü —ki çok kimse için bu, sosyalizmin çöküşüydü— düşünürken, ilk bakışta göze batan açık yenilgiye rağmen, birbirinden çok farklı değerlendirmeler yapmak imkânsız değil. Düşünce tarihinin bâkir zenginliği, bunu hem mümkün hem de zorunlu kılıyor. Nedenler ve sonuçlar formüle edilirken, marksist filozoflardan yapılacak alıntılar bile, düşünceyle uygulama arasındaki zıtlığın, eşyanın doğasından ileri geldiğini göstermeye yardımcı olabilir. Örneğin, idelerle nesneler arasındaki ilişkinin, yıldız falıyla yıldızlar arasındaki ilişkiye benzediğini yazan W. Benjamin'e dayanıp şöyle bir yargıya varılabilir: Kurulduğu iddia edilen sosyalizm, marksist teorinin ölçütü olarak anlaşılmamalı; düşünceyle düşüncenin nesnesi, ayrı ayrı ele alınmalı-

dır. E. Bloch, 19. yüzyıl ütopyacılarını eleştirirken, ellerindeki hayal fenerinin boş bir mekânı aydınlattığını söyler; çünkü, durumun düşünceye (ya da nesnenin ideye) uymasını istemişlerdir onlar. Günümüzün mağlup öncüleri bu tutum içine girdiyse, yüzyıllık bir anakronizm yaşanmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısında, yıldızları, yıldız falını doğrular hale sokmaya kalkmak, tarihî bakımdan, soyut ütopyacıların da gerisine düşmektir. Tarihî gelişme varsa ve düşünceyle pratik hayat arasında bir zıtlık yoksa, böyle bir zorlama nasıl açıklanabilir? "Alman İdeolojisi"nde Marx, felsefe yapmakla gerçek dünyanın araştırılması arasındaki bağlantıyı, mastürbasyon ve cinsel ilişki karşılaştırmasıyla açıklar. Birinin varlığı, diğerinin dışlanmasıdır. Dünyayı açıklamakla yetinilmeseydi, onu değiştirmeye kalkmak, kimsenin aklına gelmeyecekti; ama dünyayı değiştirmek, onu açıklamayı reddetmekle varolmuştur. Bu durumda pratik, teorinin hem sonucu ve hem de inkârı olmaktadır; teori de, pratiğin hem sonucu ve hem de inkârıdır. Bugün Avrupa'da, bilinen tarihî şartlarda girişilmiş sosyalizm deneyinin, kapitalizm karşısında yenilgiye uğraması biçiminde yaşanılanın içeriği, inkârın inkârıdır. İde, kendisiyle pratik hayat arasındaki çelişkiyle varolur; bu çelişkinin çözümü, pratik hayatın da en az ide kadar esnek olmasıyla mümkündür. 1989'un ikinci yarısında tanık olduğumuz değişiklikler, sistemler düzleminde cereyan ettiği için, düşünce ve uygulama arasındaki zıtlık, ideolojiler arası mücadele halini almıştır. Kapitalizmin başarısı, kendi zıddını da üretip entegre edebilmesini sağlayan bu esneklikten ileri geliyor. Oysa, sosyalizmin böyle bir özelliği olmadı ve galiba, her şeye yeniden başlarken, bu tip üreticiliğin de gözönüne alınması gerekiyor. Her şeye yeniden başlamakla, varolan bir kültürden çıkıp doğaya dönüşü ve oradan tekrar kültüre geçişi kastediyorum —herhalde, düşüncenin böyle bir ce-

sareti olacaktır. O zaman, söz felsefenindir; yani şimdi sıra, yine dünyanın açıklanmasına gelmiştir.

Y. Davidov'un "Özgürlük ve Yabancılaşma" adlı kitabı, ilk kez 1962'de Moskova'da basıldı. Bu kitap bize, kültür-doğa-kültür geçişini kolaylaştıracak bir güncellik taşıyan ender yapıtlardan biri. O günden bugüne değişik dillere çevrilmiş ve her iki Almanya'da, Macaristan'da, İtalya'da ve Japonya'da büyük ilgi toplamıştır. Ben bu kitabı 1978'de çevirmeye başlamıştım, ama araya engeller girdi ve çevirinin tamamlanması bugüne kaldı. Aradan geçen 12 yıl içinde, felsefi planda Davidov'u aştığımızı sanmıyorum.

Davidov, 1929'da Ukrayna'da doğdu. Felsefe öğrenimi gördü ve 1958'de, Hegel Fenomenolojisi'nin Batı felsefesindeki yankılarını konu alan doktora tezini tamamladı. Moskova Üniversitesi'nde Hegel hakkında dersler verdi. Felsefe ve sosyolojinin, kültür ve sanat alanlarındaki sorunlarıyla ilgili çalışmalar yayınladı. Fed. Almanya sosyolojisi ve Frankfurt Ekolü'nün sosyal felsefesi de, onun araştırma alanlarına giriyor.

"Özgürlük ve Yabancılaşma", bir yılan hikâyesiyle başlar. Berlin Duvarı, özgürlük adına açıldıktan ve sevinçten ağlayan insanları gördükten sonra, bu masalı, yaşadıklarıma uygulamaya çalıştım. Bu insanlar, şimdi "insan olma"yı yeniden öğrenmek zorundaydılar, hem de kendi başlarına; çünkü batıda kendilerine, "kansız devrimin kahramanları" ünvanı verilmişti. Aradan geçen bir yıla yakın zaman içinde hayat, eski baskı düzenine kıyasla çok daha renkli Almanya'nın doğusunda. Neonazi örgütlerin hızla gelişmesi, uyuşturucu ve fuhuş yaygınlığı, hırsızlık ve işsizlik, hayat pahalılığı ve antifaşist geleneğin kaldırılışı, seyahat ve fikir özgürlüğüyle birlikte, tüketim ve din özgürlüğüyle içiçe yaşanıyor. Düne kadar rejim muhaliflerini canla başla ihbar etmiş gizli servis uzmanları, bugün batının sağcı gazetelerinde, ken-

dilerinin kırk yıl aldatıldığını yazıyor ve içine düştükleri boşluğun üstesinden gelmeye çalışıyorlar. Bu yabancılaşmayı geriye itecek çeşitli mekanizmalar var batıda — hatta terörizm de bunlardan sayılır. Bu şartlar altında sosyalizm, yeniden yegâne ve somut ütopya düzeyine çıkmak, ya da —Engels darılmasın ama— inmek zorunda.

Sargut Şölçün

Ağustos 1990

GİRİŞ

ESKİ bir masal vardır: Bir gün, uyuyan bir adamın ağzından içeriye bir yılan girer ve midesine yerleşir. Adam uyandığında büyük bir korkuyla anlar ki, o zamana kadar *özgürce* sürdürdüğü yaşam sona ermiştir. Artık varlığı, tamamen yılanın keyfine bağımlı olmuştur. Yılan ise, kötü ve baskıcı bir varlıktır. Adam, korkunç eziyetlere uğramamak için, yılanın bütün buyruklarını hemen yerine getirmek zorundadır. O insan, artık kendisi değildir, tek başına hareket edebilme yeteneğini kaybetmiştir. Onun özgür irade bildiriminin yerini, despotça buyruklar yağdıran efendisinin kötü niyetleri almıştır. Adam için yaşam, her yönüyle mutlak bir uşaklığa dönüşmüştür. Öyle ki, bundan daha kötüsü düşünülemez.

Aradan zaman geçer. Ancak, kahramanımızın

trajik varoluşu üstüne çökmüş bulunan kâbusla, dakikalar saat, günler yıl olmuştur. Ama, güzel bir sabah adam uyandığında, birden yılanın gitmiş olduğunu farkeder. Adam, özgürlüğüne yeniden kavuşmuştur. Şimdi, eskisi gibi, istediğini yapabilmektedir. Önce, benliğini büyük bir sevinç sarar; bu, yeniden kazanılan özgürlüğün verdiği sevinçtir. Oysa, hemen sonra onlar ki, ne yapması gerektiğini artık bilmemektedir. Yılanın kesin egemenliği altında geçen uzun zaman içinde, iradesini onun iradesine, isteklerini onun isteklerine ve gücünü onun gücüne bağımlı kılmaya alışmıştır. İsteme, çaba gösterme, tek başına hareket edebilme yeteneklerini kaybetmiştir artık. Kölelik koşullarında kazanılan yeni "nitelik", yılanla birlikte çekip gitmiştir. Adamın içinde bir yer boşalmıştır. Özgürlüğün yerini boşluk almıştır...

Besbelli ki, kahramanımız, gerçekten özgür olmak için, yaşamına eski, *insancıl* içeriği tekrar vermek zorundaydı. Bu *insancıl* içeriği güçlü bir biçimde başlatma yolunda, karşı koyulmaz istek sahibi olmalıydı. İstemlerini, insan olma durumuyla bir uyuma sokmaya başladığında, insanın istediği gibi istemeyi yeniden öğrenmeliydi. Bu insan olma durumunun ortaya konması, kendisi için bir zorunluluk, ivedi bir gereksinim düzeyine çıkmalıydı. Yoksa, özgürlüğü potansiyel bir özgürlük olarak kalmaya mahkûmdu; bu durumda ise sözkonusu olan, reel ve somut bir özgürlük değil, tersine soyut bir özgürlüktü.

Bu akıllıca düşünülmüş benzetme, bizim geleneksel özgürlük anlayışımızın çelişkili durumunu açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak, burada tasarlanan, dış sınırlamaların olmadığı bir durumdur; öncelikle düşünülen, "nereden özgürlük"tür. Yalnız, masal örneğimiz, dış sınırlamalardan (bu, midede "yerleşmiş" de olsa) kurtulmanın asla büyük bir özgürlük kazanımı olarak anlaşılmaması gerektiği görüşünü getirmektedir.

Masal kahramanımızın kurtulmasında, çok büyük önem taşıyan bir moment eksiktir. Bu olmadan "bir şey*den*" kurtulmak gerçek anlamda özgürlük sağlayamaz. Eksik olan, bu kurtuluşu sonunda içerikle dolduracak olandır; ona anlam verecek, önem kazandıracak ve değer sağlayacak olan ortada yoktur. Bu eksikliğin giderilmesi, kurtuluşu, özgürlüğün gerçekten kazanılması durumuna dönüştürebilir. Peki, kaybolan nedir? İnsan olma durumunu eylemle ortaya koymaya yönelik kesin istek yok olmuştur. Öyle kolayca kazanılan "özgürlük" içeriksiz kalır, hatta hiçbir şeydir, yanılsamadır. Çünkü, insan olmanın gerektirdiği ve eylemde anlatımını bulan yaratıcı bildirim burada yoktur.

Örneğimizde (bu, masalların dışında, gerçek yaşamda da böyledir), "bir şey*den* kurtuluş"la ilgili salt negatif hareketin —bilinçli ya da bilinçsiz— *önkoşulu*, "*neye* özgürlük" karşısında alınan belli, somut pozitif tavırdır. Yani bu, insanca yaşama olanağı karşısında alınan bir tavırdır. Ancak bu pozitif içeriğin varlığı, "bir şeyden kurtuluş" biçimsel hareketine bir anlam kazandırabilir; onu, gerçekten bir değer taşıyan özgürlük düzeyine çıkarabilir.

Görüldüğü gibi, çok yüzeysel bir çözümleme bile, alışılagelmiş özgürlük tasarımının ne kadar soyut ve belirsiz olduğunu açığa çıkarmaktadır. Ne var ki, bu aşırı soyutlama da, "günlük" dilimizdeki bu tasarımın belli bir anlam kazanması için zorunludur. Özgürlükle ilgili bu soyut anlayışı biraz somutlaştırmaya ve belli bir durumda ne olduğunu bulmaya çalışalım. O zaman ortaya çıkan şudur: Bu tasarımın, "negatif" dış biçimi arkasında, onun tam tersi olan "pozitif" bir içerik gizlidir.

Gerçekten, bir insanın bu ya da şu dış sınırlamadan kurtuluşundan söz ettiğimizde, kaçınılmaz olarak iki momentle karşılaşırız. Bunlardan birincisi, özgürlüğe ulaşma çabası içindeki insandır. İkincisi

ise, insanın kendisini kurtardığı (ya da kurtarması gerektiği) o dışsal sınırlamalardır.

İnsanın özgürlüğü sorununu ne kadar ciddi —ve bunun sonucu, somut olarak— incelersek, bunun "sınırlarını" da o kadar kesin saptamak ve "niteliğini" açıklıkla ortaya koymak zorundayız. Bunu yapmazsak, insanı, onun özgürlüğünü bu ya da şu yolla kısıtlayan, özünü tahrif eden ve bu öze tek uygun olan bildirimi ve "dışa yönelik" serpilmeyi engelleyen şeylerin hiçbirinden ayıramayız.

Öte yandan, sorunu bu yolla somutlaştırırsak, beklenmeyen bir zorlukla karşılaşırız. Bilinmektedir ki, insanın özgürlüğünü "engelleyebilen" her şey, onun özü ile doğrudan ya da dolaylı olarak bağıntılıdır. İnsanı çevreleyen doğada, "evren"de (kozmos), insanın özüyle hiç bağıntısı olmayan, onun dışında yığınla görüngü vardır. Bunlar, insanın özgürlüğüne bir engel oluşturmazlar, çünkü bu sorun karşısında kayıtsız bir durumdadırlar. İnsanla ilgili özgürlüğü engellemek, "dış sınır"ı daraltmak için, dış dünyadaki görüngülerin, insan faaliyetleriyle yeteri derecede yakın ilişki içinde bulunması gerekmektedir. Bunlar, öyle görüngülerdir ki, insan, onları hesaba katmadan faaliyetini yerine getiremez ve bu faaliyetten beklenen sonuçlara ulaşamaz. Bu durumda, özgürlüğün "dışsal sınırlamaları", insan faaliyetine göre büyük ölçüde "içsel"dir. İşte, insan özgürlüğü, insanın faaliyetinin —onun yaşam faaliyetinin— bağımlı olduğu şey ile kısıtlanmaktadır. Ve insan, kendisini çevreleyen gerçeğin bu ya da şu görüngüleri ile ne kadar çok bağıntılı ise, bunlar onun yaşam faaliyeti alanına ne kadar çok sokulmuş ve bu faaliyetin gerçekleşmesi için koşul oluşturmuş ise, onlara olan bağımlılığı da o kadar çoktur; ve bunlar insanın özgürlüğü için o kadar büyük ölçüde birer "set" durumuna gelir. Ancak bu, özgürlüğün önündeki "set"in asla "dışsal" bir engel olduğu anlamına gelmez. En azın-

dan bu, "içsel"in çok ötesinde "dışsal" bir engel değildir.

Böylece, soyut "nereden özgürlük" sorunu somut "neye özgürlük" sorununa dönüşmüştür. Bu, insanın özünün etkin biçimde kendini gösterme, kavrama ve yaratıcı olarak serpilme özgürlüğüdür. Bu durumda, *insana özgü niteliğin* somut bir çözümlemesini yapmak araştırıcının görevidir. Bu özün gelişmesini, onunla içsel bağlantıları bulunmayan bu ya da şu durumlar engellemektedir. Ağırlık noktası, insanın herhangi bir "dışsal"la olan ilişkisinde değil, tersi yönde, onun kendisiyle olan ilişkisindedir. Başka bir deyişle, insanın özünün "dışarıya yönelik", onu çevreleyen gerçekliğin içinde kendi yaratıcı gelişmesiyle olan ilişkisindedir.

Sorunun bu yolla ortaya konmasında yapılacak ilk iş, insanın özünün ve onun zorunlu (yani yalnızca bu öz tarafından belirlenen) etkin ve yaratıcı belirtilerini çözümlemektir. Ancak insana özgü niteliğin ne olduğu ve bununla ilgili olarak kendisini dolaysız biçimde hangi yolla ortaya koyduğu sorularını yanıtladıktan sonra, özgürlük ve onun engelleri sorununu çözebiliriz. Burada özgürlüğün "ölçüsü", yalnızca insana özgü niteliğin yaratıcı bildirimleriyle, bu niteliğin kendisi —yani bu niteliğe uyan *zorunluluk*— arasındaki *uyum* olabilir.

Ortaya çıktığı kadarıyla, insanın özgürlüğünün boyutları, onun kendi insan doğasının, kendi özünün zorunluluklarına bağlıdır.

İnsanın özünün kendisini göstermesi, "dışarıya yönelik gelişmesi" ne olabilir? Bu yalnızca, kendisini çevreleyen gerçeklik içinde olan *insana özgü* yaşam faaliyetidir. Sözkonusu gerçeklik, "varlığına" karşı bir alan olduğu kadar, yaşamını sürdürdüğü bir alandır da; bu varlık alanı, yalnız bir insan için olmayıp öteki bütün insanlar, canlılar ve hatta mikroorganizmalar için de geçerlidir. Bu demektir ki, insanın ya-

şamı faaliyetinin gelişmesi, ister istemez engellerle karşılaşmak zorundadır. Bu gelişme ve serpilme, kaçınılmaz olarak "deforme" olacaktır ve insana yaşamı açısından zorunlu —hem fiziksel hem de toplumsal— koşulları sağlayan aynı çevre ile sınırlanacaktır.

Yukarda anlatılanlara göre, insanın yaşamla ilgili bildirimleriyle onun özü, "insan doğası"nın zorunlulukları arasındaki *uyum*, ancak insanın hem doğal hem de toplumsal varlık koşulları üzerindeki *egemenliği* durumunda sağlanabilir. Çünkü, içinde insanın yaşam faaliyetini gerçekleştirdiği biçim, onun bu koşullara olan üstünlüğüne bağlıdır.

İnsanların "doğa ile madde değişimini...ayarladıkları" koşullar, "onların insan doğasına en yaraşır ve en uygun koşullar"[1] olabilir. Bunun tersi de olanaklıdır; yani sözkonusu koşullar, insana göre en az yaraşır ve en az uygun biçimde de ortaya çıkabilir. Bütün bunlardan, insanın özgürlüğü sorununun aşağıdaki gibi göründüğü anlaşılır:

Birincisi; insana özgü niteliğin etkin ve eylemlerde anlatımını bulan biçimde ortaya çıkması, insan "doğa"sının kendisini saran çevre içinde, "dışarıya yönelik" yaratıcı gelişmesi sorunu olarak.

İkincisi; yine insana özgü niteliğin, bu nitelik tarafından yasal bağlarla belirlenen ve bu niteliğe bütün (ya da en azından en önemli) görüntülerde ve ayrıntılarda tam anlamıyla uyan bir gelişmenin sorunu olarak.

Üçüncüsü; insan varlığının koşullarını kendisinin tüm olarak ve engellere rastlamadan gelişebileceği bir alan durumuna getirecek insan doğasının yaratıcı biçimde gerçekleşmesi sorunu olarak.

Dördüncüsü; insanın kendi doğasının zorunlulukları ile biyolojik varlığının koşullarının bağlı ol-

[1]K. Marx, **Kapital**, cild III, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 25. Berlin 1964, s. 828.

duğu yasalar üzerinde egemenlik kurması sorunu olarak.

Görüldüğü gibi, özgürlük sorununun bütün görünümleri bir noktada yoğunlaşmaktadır. Bu da, insanın özünün, yani onun "doğa"sının nasıl kavranacağıdır. Burada ele alınan sorunun öteki bütün yanlarının araştırılması, insanın özünün materyalist ya da idealist açıdan açıklanmasına bağlıdır.

İnsanın "özü" (doğası), onun mantıksal düşünme yetisi olarak alınırsa, o zaman insanın özgürlüğü sorunu, bu düşünme özgürlüğü sorununa indirgenmiş olur. Bir başka deyişle, bu, insana "düşünme özgürlüğü" güvencesi veren koşullar üzerindeki egemenliği sorunudur. Buna karşılık, insan "doğa"sını ahlaksal bilinçte görürsek, insanın özgürlüğü, onun ahlaksal kararının özgürlüğü olarak ortaya çıkar. Yani bu, ahlakla ilgili "ya.. ya da.." durumunda bir seçim yapma özgürlüğüdür. Ve bu tür bir özgürlüğün "güvencesi", böyle pozitif ya da negatif koşulların yaratılmasına bağlıdır. Bu koşullarda, "mutlak özgür" seçim yapılabilmesi olanaklı olmalıdır. İnsana özgü niteliğin estetik yaratıcılıkta oluştuğu ileri sürülürse, o zaman, gerçek özgürlük "üretici düş gücü" oyunu olacaktır. Bunu, onun "sanatsal yeteneğinin" etkin biçimde işlev görmesi olarak da değerlendirebiliriz. Böyle bir durumda gerçek özgürlük "arı sanat" alanıdır.

Toplumsal duruma ve bir düşünürün ait olduğu sınıfın anlayışına göre insanın niteliği ve buna uygun olarak onun özgürlüğü ile ilgili tasarımlar değişebilir. Mantıksal düşün gücünün yerine "irade", ahlaksal bilinç yerine dinsel bilinç, estetik yaratıcılık yerine "yaşam arzusu" ya da Freud'un "libido"su geçebilir. Bütün bu yapıların ortak bir yanı vardır: insana özgü yeteneklerden tek birini almakta ve onu ötekilerden tamamen ayırmaktadırlar. Seçtikleri bu yeteneğe, en temel yetenek olarak bakmakta, onu in-

sanın öteki bütün özelliklerinin ve niteliklerinin "sentezi" (ya da "temeli", ya da "kaynağı") olarak görmektedirler. İnsana özgü yeteneğin bu yolla soyutlaştırılması —genel felsefi koşullara göre— farklı olarak yorumlanabilir: ya her bir bireyin özelliği olarak bir tüm olarak toplum sayesinde gelişen bir yetenek olarak ele alınabilir, ya da "tanrısal güce" yakın, "evrensel" ve "kozmik" güç olarak düşünülebilir. Bütün bu durumlarda karşımıza çıkan açıklama aynı *idealist* anlayıştan kaynaklanmaktadır. Buna göre, insanın "özü" *ideal doğaya* sahiptir ve özgürlük de bu ideal "doğa"nın, bireyin ideal "özü"nün yaratıcı gelişmesinde belirmektedir.

Bunun yanısıra, bu kavrayışların idealist karakteri, onlardan her birinin "başlıbaşına tam bir saçma" olduğunun da kanıtı değildir. Bu biçimde ancak, kendisi için "idealizm" sözcüğü saçma ile aynı anlama gelen umutsuz bir metafizikçi yargıya varabilir. Tersine, değindiğimiz bütün bu kavrayışların temelinde, gerçekten var olan insana özgü yeteneklerden birinin soyutlanması ve abartılması yatmaktadır. İşte bu nedenden dolayı, her biri için sorunu —çok sınırlı ve tek yanlı— ortaya koymak olanaklıdır; ve bu ortaya koyuşta da sözkonusu kavrayış tamamen "gerçekçi" görünür.

Engels'in dediği gibi, "insanı harekete getiren her şeyin onun kafasından geçmek zorunda olması... kaçınılmazdır."[2] Bu sırada, yine insanın "kafasında" motiflerin tümü —felsefî-kuramsal, ahlaksal, estetik, dinsel vb.— bilgi edinmenin farklı biçimleriyle değişikliğe uğrar. Çağın karakterine, toplumsal duruma, ait olduğu sınıfa, insanların bireysel-psikolojik özelliklerine göre bu etmenlerden birine mantıksal gerekçe, ötekine ahlaksal kanı, bir üçüncüsüne dinsel ina-

---

[2]F. Engels, **Lüdwig Fouerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 21, Berlin 1962, s. 281.

nış vb. belirleyici olarak etki edebilir. Böylece, "insanı harekete getiren her şey" motifler biçiminde onun bilincinde *doğrudan* ortaya çıkar. Sözkonusu motifler, ya ahlaksal, ya estetik, ya da herhangi bir başka *düşünsel* düzene ilişkindirler.

Bu bağlam içinde, gerçek durum ister istemez "baş aşağı çevrilmiştir". Düşünsel motifleme kendini, insan faaliyetini belirleyen bir şey, temel bir şey olarak üretir; ne var ki, kuramsal, ahlaksal, estetik ya da herhangi bir başka yolla kavranarak, insanı eyleme yönelten gerçek neden ortadan "silinmiştir". Ve sözkonusu nedene —"o" bireyden yola çıkılarak— ulaşmak artık olanaklı değildir. İşe insan yoluyla bilinçlenme, onun eylemi ve faaliyeti üzerine bilgi edinmeyle başlarsak, insanı *neden* olarak ele alıyoruz demektir. Bilinçle formüle edilmiş amaçları ve görevleriyle insan, gerçekten bir neden olarak, bu ya da şu hareketlerin, eylemlerin kaynağı olarak ortaya çıkar.

Sorunun bu biçimde ortaya konuşundaki sınırlılık, onun nesnel ve reel koşullardan soyutlanmasından ileri gelmektedir. O koşullar ki, hem insan faaliyetinin türünü, hem de insanın onların bilincine vardığı yolu belirlerler. Sözü edilen yöntem, sorunun sınırlarını, olayı bu sınırların dışında bulunandan soyutlayarak keyfî biçimde daraltmaktadır.

Nitekim, kendisinin bilincinde olan özneyi belli toplumsal hareketlerin yalnızca *nedeni* olarak değerlendirdiğimiz sürece gerçek olguyu göremeyiz. Çünkü bu özne, aynı zamanda bir *sonuç*tur. Burada soyutladığımız şudur: insan, belli yöntemlerin aracılığıyla, kendisinin "iş yapan insan" olarak bir neden olduğu bilincine varmaktadır. Oysa, bu yöntemler onun eline çok daha önceden geçmiştir ve uzun bir tarihsel gelişme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İzlenen yolla, gerçek durumdan bir başka soyut-

lama daha yapılmaktadır. Hangi biçimlerde görülürse görülsün, bir içerik o biçimlerin tümünde kalmayı sürdürür. Gerçek toplumsal sorunun içeriğindeki nesnel yapı, başarılı çözüme ulaşacak genel yönü de belirler. Bu belirleme, sorunun bilinmesindeki farklı biçimlerin kendine özgülüğünden bağımsızdır. Gerçek toplumsal sorunun nesnelliği demek, onun düşünsel kavranış biçimleri karşısında "asıl olması" demektir.

Besbelli ki, toplumsal bilincin değişik biçimlerinde, sanki bir prizmada olduğu gibi kırılan *nesnel toplumsal içerik* çözümlemesine gidilirken insanın özü, "doğa"sı araştırılmalıdır. Çünkü, toplumsal insanın, toplumsalın dışında hiçbir içeriği yoktur. İşte, "nedenlerin nedeni", insan eyleminin gerçek kaynağı, yani insanı etkin olmaya yönelten şeyin nedeni burada aranmalıdır. Yine burada, insanın kafasında bilinen motifler halinde ortaya çıkan aynı içeriği görmekteyiz.

Sorunun zorluğu, tarihsel gelişim sırasında neden ve sonucun sürekli olarak yer değiştirmesinden ileri gelmektedir. Böylece karşılıklı diyalektik bir dönüşüm ortaya çıkmaktadır. Bu özellik, kavrayışlarını "neden olarak insan"a, "biçim veren insan"a oturtan düşünürlerle, "sonuç olarak insan"dan, "biçimlenen insan"dan yola çıkan düşünürler arasındaki çatışmaya çözülemezlik görünümü vermektedir. Başka bir deyişle, burada sözkonusu olan, kadercilerle voluntaristler arasındaki kavgadır. Yüzeysel olarak ele alındığında şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır: sanki bir ve aynı "toplumsal insan" *tamamen aynı* nedenleri yaratmaktadır. Böylece, birincileri ona, bu insandan bağımsız, belli koşulların sonucu olarak; ötekiler ise belli tarihsel olayların kaynağı olarak yaslanmaktadır. Hem birinciler hem de ikinciler, kavrayışlarına gerekçe olarak tarihte birçok "onaylayan örnek" bulmaktadır. Dinsel ve felsefî "devrimler",

siyasal devrimlerin önünden gittiğinden ve insanların kendi bilinçlerine varmalarındaki değişim, zaman olarak toplumdaki gerçek durumun ve toplumun bizzat kendisinin değişmesinden önce geldiğinden, böyle dönemler tarihte çok sık olmuştur. Bütün bu etmenleri gözönüne getirdiğimizde, kolayca sonuca varabiliriz: "dünyayı görüşler yönetmektedir", "katıksız ben" ve "kendi bilincine varmış özne" olarak insan, bütün büyük tarihsel değişimlerin nedeni olarak görülmelidir.

Böyle bir anlayışın, bir ülkede ve bu ülkenin gelişiminin belli bir aşamasında revaçta olduğunu düşünelim. Bu ülkede reel toplumsal değişim için nesnel koşullar olmasın, ancak (örneğin, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında Almanya'da olduğu gibi) böyle bir yenilenmenin zorunlu olduğu ortaya çıkmış olsun. O zaman, adı geçen anlayış popüler hale gelecektir, hatta felsefî "sistemler" biçimine bürünecektir. Böyle bir tarihsel durumda, düşünürler (dikkat edilmesi gereken, çoğu kez "bilinçsiz" olarak) kavrayışlarının değer taşıdığına inandırabilirler. Gerçekte, maddî bir değişim olanağının bulunmadığı koşullarda, tek başına söz bile —özgür, yürekli, gerçek ve devrimci bir söz ise— bir eylem sayılır. Hem de büyük bir eylem!

Toplum, var olan durumların gerçek —maddî— devrimci değişimini olanaklı kılacak toplumsal güçleri sağlayamadığı ve ortaya çıkarmadığı sürece, böyle bir değişime açık tek bir şeye —insan kafasına— başvurmak (yaşam iyi olduğu için değil, "çok zorunlu" olması nedeniyle) gerekmektedir. Burada insan özgürlüğüne yönelmek zorunludur. Ne var ki, bu özgürlük, insanın fikirlerinde özgür olduğu anlayışına dayanmaktadır. Böyle bir anlayışa göre, o, "evet" ya da "hayır" demekte özgürdür; bir gerçeği "iyi" ya da "kötü" olarak değerlendirmekte özgürdür. Yine böylesine bir özgürlük, "insan, zincire vurulmuş-

ken de özgürdür", "fikirler tutuklanamaz" gibi sözlerde anlatımını bulmaktadır.

Bu tür "özgürlük" üzerine ne kadar yüksek sesle konuşulursa konuşulsun, felsefî retoriğin parlak renkleriyle ne kadar boyanırsa boyansın, gerçek değişmez. Yalnızca "kafatasının içinde" bulunana çağrı yapan bir çağın durumu acıklıdır. Çünkü başka bir araca başvuracak hali yoktur, böyle bir durum ona göre "reel değil"dir. O çağın yazgısı gerçekten trajiktir. Çelişkilerini ortaya dökmüştür, insanları da başka bir yaşam isteyecek düzeye getirmiştir. Ne var ki, sözü edilen yeni yaşamı gerçeğe dönüştürecek toplumsal güçleri yaratamamıştır. Böyle bir çağ, insanlara (o zamanın ilerici insanlarına tabii ki) kanat vermeden çok önce uçmayı öğretir. Onlarda, yeni bir yaşama olan şiddetli isteği harekete getirmekle, bu insanların gerçekte olduklarıyla ideallerinde olan arasındaki uçurumu büyütür. Bu uyuşmazlığın, zaman zaman onların arasında derin iç çekmelere neden olması boşuna değildir: "Hangi amaçla uyandırıldık ki?" (Herzen).

İlerici insanların, yani bu çağlardaki önder kafaların büyüklüğü, özellikle, ideallerini çeşitli koşullar altında savunmalarındaki yeteneklerinde yatar. Bu koşullarda çevrelerindeki her bir "hücre", kendi reel yaşamlarının her bir belirtisi gerçeklikle keskin bir çelişki içindedir. Ve gerçeklik, daha iyi bir geleceğe, idealin kaçınılmaz yengisine umut besletecek görünümde değildir. Böyle insanlar, olmak istedikleriyle bir başka yaşamın, yarının değil de bugünün insanları olmanın arasında bocalamaktadırlar. Bu, kurala göre ya düşünsel büyüklüktür, "yüzyılların ötesine bakabilme" (Radişçev) yeteneğidir; ya ahlaksal açıdan manevi yüceliktir; ya da "düş kurma yeteneği"nde anlatımını bulan sanatsal büyüklüktür. Bunların yanısıra "inanış" büyüklüğü de olabilir. Onun ortaya çıkışı ise, çağın çelişkilerinin, ulaşmak için

isteklendirdiği şey, mantıksal, ahlaksal ya da estetik açıdan temellendirilememişse olanaklıdır. Ancak bütün durumlarda, sözü edilen büyüklük trajedinin damgasını taşır. Bu, olanla olacak olan, olması gereken, özlenen arasındaki çatışmadır.

Neyse ki, böyle çağlar "sonsuz"a kadar sürmez. Bunlar, çoğu kez geçiş dönemleridir. "Trajik" karakterleri onların geçici olduklarının belirtisidir. Bu dönemlerde ilerici insanların varoluşlarının trajedisi, geçiş döneminin *zaten başladığını* gösterir. İlerici insanların idealleriyle onların reel, görgüsel "ayıplı" varlıkları arasındaki çelişki, maddi gerçekliğin gelişmesindeki nesnel çelişkinin, "insansal alana" aktarılmasından başka bir şey değildir.

"İdeal özgürlük", gerçekte "zorunluluğun" *soyut biçimde yadsınmasıdır*. O, maddi koşullar ve çelişkiler tarafından insanın somut ve "pozitif" köleleştirilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu durum tarihsel bir olguyu da açıklar. Alman düşünürler, reel özgürlüğe sahip olmadıkları bir dönemde, kendilerini en çok, sayısız "özgürlük felsefeleri", "özgürlük sistemleri" ve "özgürlük anlayışları" yaratmaya vermişlerdir. Oysa toplum zincire vurulmuştu ve o zamanki görev bu zincirleri görmekti. Alman filozoflar bu görevi bile tam olarak yerine getirememişlerdir. Hepsi genel yanılsamayı paylaşmıştı; onlara göre, "ideal" özgürlük, idealliğini yitirmeden ve bambaşka bir özgürlüğe, maddî özgürlüğe dönüşmeden reel özgürlük olabilirdi. Maddî özgürlük ise, "zorunluluk"tan, reel toplumsal değişime olan önü alınmaz gereksinimden doğan bir özgürlüktür.

İnsan özgürlüğünün yalnızca ideal (ve kurala göre "negatif") değil, reel ve gerçek olarak ortaya çıkmasının, nesnel olanakları çok küçük de olsa, kendilerini duyurur duyurmaz başka tip düşünürler de belirir ve hayli ilgi toplarlar. İnsana pozitif özgürlük isteminde bulunurlar. İnsanın kendisini; reel, "üze-

rinde fikir yürütülebilen, sert, gözle görülen", tarihsel eylemde —yani eski biçimi parçalayıp toplumsal varoluşun yeni biçimini yaratan devrimde— yalnızca "ideal" ve "ruhsal" değil, "bütün" insan olarak göstermesini isterler. Burada da belli olduğu gibi, "ideal" (ya da "negatif") özgürlük nitelik bakımından, insanın maddi ("pozitif") *köleliğinin* düşünsel yansımasından başka bir şey değildir.

Bilindiği gibi, bu gerçek Marx ve Engels tarafından bütün yönleriyle çözümlenmiştir. Onların vardığı sonuca göre, insan, (idealist ölçüler içinde) klasik Alman felsefesinde görüldüğü gibi, yalnızca biçim veren neden değildir. O, aynı zamanda sonuçtur, biçimlendirilendir. Bu noktada Marx ve Engels, Alman idealizmi ile girdikleri zorunlu polemik nedeniyle, sorunun bu ikinci yanını özellikle vurgulamak durumunda kalmışlardır. Aslında, adı geçen yanı kesinlikle birincisinden ayırmak eğilimini taşımıyorlardı. Onların yaptıkları büyük hizmet, karşılıklı etkileşimin bu ikinci momentinin üstünlüğünü vurgulayıp sorunu *diyalektik* olarak çözmüş olmalarıdır. Marx ve Engels şunu göstermişlerdir: İnsanlık, tarihsel eylemlerin nedeni olduğunun bilincinde olsa bile, yaratıldıkları maddî koşulların sonucu olduğunu çoğu kez bilmez. Bu bilgi ancak zamanla, toplumsal gelişmenin daha sonraki aşamalarında kazanılır. Ancak bu bilgi de *reel* anlamına belli bir noktada kavuşur. Bu noktada toplum, insanın kendine biçim veren koşulları etkileyecek *maddî* olanağı kazandığı koşulları yaratmıştır artık.[3]

Marksizmin vulger yorumcuları (ki onlar karşısında Marx, kendisinin "marksist olmadığını" söylemiştir), bu öğretinin ana noktasını —diyalektiğini— kavrayamamışlardır. Bu nedenle, soruna diyalektik çözüm getirecekleri yerde biçimsel mantığa dayan-

[3]Bu kitabın birinci bölümü, sorunun Marx tarafından çözümü ile ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir.

mışlardır. Böyle bir çözüm yolu ise, sorunun içindeki çelişkilerden birinin ortadan kaldırılmasını öngörür. Bundan dolayı, "özgür" insanla "sınırlı" insan, —başka bir deyişle— "biçim veren" ve "biçim verilen" insan arasında karşılarına çıkan diyalektik tersliği kendileri için olanaklı tek bir yoldan çözebilmişlerdir. Ağırlık noktasını, toplumsal insanın "sınırlı olma durumu"na, onun "dış çevre"ye olan "bağımlılığı"na kaydırmışlardır. İnsanın, "bunun dışında" ayrıca biçim veren ve yaratıcı olma durumu boş bir söz olmaktan ileri gitmemiştir. Böylece son çözümlemede insanın özgürlüğü sorunu gündemden kaldırılmıştır. En uygun durumda, özgürlük nesnel bir moment değil ("zorunluluk" gibi nesnel değil), tersine, öznel, psikolojik belli bir "özgürlük yaşantısı", belli bir "özgürlük duygusu"dur.

Özgürlük sorunu işte bu biçimde uydurma ve düşsel bir sorun olmuştur. Tek maddî gerçek olarak ortada "sürekli", "pozitif" zorunluluk kalmıştır. Oysa özgürlüğün kendisi bir saçmadan, bir "görünüm"den ileri gidememiştir. Ve kanıt olarak da hemen, aslında tamamen doğru olan, ancak marksist kuramın bütününden koparılmış bir Marx alıntısı sokuşturulmuştur: "kendinin bilincinde" bir özne olarak belirmeden çok önce insan kendisine bağımlı olmayan nedenler tarafından belli bir sosyo-ekonomik nesne olarak biçimlendirilmiştir. Böylece onun "kendinin bilincinde olma durumu" ve "yaratıcı ben"i, belli bir bilgi yöntemidir. Bu yöntem, bilimsel açıdan kesinlikle ideal bir yöntem değildir. Bu yolla insan, bireyin sosyo-ekonomik yaşam gerçekliği içinde, yani nesnel açıdan ne olduğu konusunda bilgi edinir.

Bu sonuç aslında doğrudur. Her marksist, bu konuda diretmeyi kaçınılmaz sayar. Ne var ki, Marx'ın kendisi, öğretisinin bu biçimde "ekonomik-maddî" ve vulger sosyolojik yorumlanmasıyla aynı fikirde olamazdı. Çünkü burada, özgürlük yalnızca öznel

bir olay, hatta bir "görünüm" ya da bir "düş ürünü" olarak belirmektedir. Ancak, özgürlük bir "düş", bir "imaj" ya da bir "görünüm" ise, o zaman onun yüzünden devrim yapmaya değer mi? Böyle "görünürde" özgürlüğü elde etmek için, toplumda ideolojik etkilenme yoluyla "bizi yücelten" ve her bireye öznel özgürlük duygusu verecek olan bir yanılsama yaymak yetmez mi?

Marksizmi vulgerleştirenler, bu sorunda çok ağır bir yenilgiye uğramışlardır. Bu arada söylemek gerekir ki, kısmen bu nedenle Marx'ın zamanının idealistleri teorik pozisyonlarında diretmişlerdir. Onlar, "kendinin bilincinde olan" insanın neden, gerçek anlamda eylemde olan insanın da sonuç olduğunu kanıtlamaya kalkmışlardır.

Buna göre, yine karşılıklı etkileşimin iki yanı yüzyüze gelmektedir: manevi (ideelle) ve maddi; neden olarak insanla sonuç olarak insan; biçim veren insanla biçimlendirilen insan; "özgür" insanla "bağımlı" insan. Peki, çıkış yolu nerededir? Her seferinde, insanlık tarihinin o aynı "kötü sonsuzluğuna" varmıyor muyuz? Bu sonsuz etkileşimin *nedenini* kavrama olanağı bulamadan, sürekli olarak neden sonuç ve sonuç neden durumuna gelmektedir. Vardığımız yer, bu değişimin sürüp gittiği bir sonsuzluk mudur? Bununla bağıntılı olarak kadercilerle voluntaristlerin arasındaki çatışma da çözülmez biçimde ortaya çıkmıyor mu?

Yalnız bu "kötü sonsuzluğun" bir başlangıcı vardır. Bu, insan türünün, insanlığın başlangıcıdır. Sözkonusu başlangıç, ilkel toplumların tarihi, arkeoloji ve antropoloji gibi somut bilimler tarafından deneysel olarak araştırılmaktadır. İnsan toplumunun, insan türünün sınırları dışında "özgürlük"ten söz etmek gerçekten anlamsızdır. Bu nokta, belki de polemiğe giren her iki yanın da kabul ettiği tek noktadır. Bu noktadan yola çıkarak, bir yüzyıldan fazla

bir zaman önce Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde materyalist tarih anlayışını ilk olarak sistematik biçimde ortaya koymuşlardır. Bu kitapla yüklendiğimiz görevi yerine getirebilmek için de, bu sorunu ele alarak başlamayı amaca uygun görüyoruz.

I.
DOĞA VE TOPLUM

ŞİMDİYE kadar söylediklerimizi toparlarsak, kadercilerle voluntaristler arasındaki çatışmayla ilgili olarak tarihin karar vereceği sonucuna varmıştık. İnsan toplumunun "geleceğinin" tarihi, "neden olarak insan"la "sonuç olarak insan"dan hangisinin "ilk önce" olduğunu gösterecektir. Ve insanlığın *bunu izleyen gelişmesinin* tarihi, bir yandan biçimleyenle biçimlenen insan arasındaki karşılıklı etkileşimin, öte yandan somut olarak nedenin sonuca ve sonucun nedene "dönmesinin" hangi yolla gerçekleştiğini aydınlatacaktır. Bize insan özgürlüğünün "doğa"sını ortaya çıkarmada yalnızca insan toplumunun reel gelişim tarihi yardımcı olabilir. Bu durumda özgürlüğün "kaynağı" sorunu, insan olmanın gerçek tarihinin —yani insanın hayvan atalarından asıl insan olma durumuna gelmesinin tarihinin— çözümlenmesi sorununa dönüşmektedir. Bu tarih, aynı zamanda gelişmesini sürdüren insanın salt biyolojik yasaların,

"kendi başına doğa"nın etkisinden kurtuluşunun tarihidir.

Öyleyse, bizim hayvansal geçmişimizin insana dönüşmeye başladığı "nokta" hangisidir? Bu nokta, insanda (kaynağı bilinmeyen) mantıksal düşünme yetisinin ortaya çıktığı an mıdır? Yoksa, onda "ahlaksal kendi-bilinç"in, "ahlaksal karşıtlıkların" mutlak bağımsız çözülme eğiliminin oluştuğu an mıdır? Yoksa bu nokta, estetik yaratıcılık yetisinin görüldüğü nokta mıdır?

Formüle edilen soruların özelliği (ki, bu sorular bugün bile felsefede ve toplumsal-politik teorilerde görülmektedir), acı bir mantıksal eksikliktir. Burada, insanın *doğuş* ve *oluş* sorunu çözümlenmek istenirken, çıkış noktası olarak, hayvan atalarımızın *artık insan olduğu*, yani insan olarak ortada olduğu bir zaman alınmaktadır. Oysa hem mantıksal düşünme yetisi hem ahlaksal bilinçlenme ve hem de estetik yeti, tam olarak gelişmiş, *olmuş* insanı öngörürler. Sonuç olarak, sorunun yukardaki gibi "ortaya konması", gerçekte sorunun bizzat kendisini ortadan kaldırmaktadır.

İnsanın doğuşu sorunu ciddî olarak ortaya konmak istenirse, o zaman hareket noktası olarak, insanın hayvan geçmişinin *henüz* insan *olmadığı* devreyi almak gerekmektedir. Bundan sonra yapılacak iş, bu hayvansal geçmişin, varoluşundaki hangi *doğal* ve yapısal değişikliklerin, onun kendisini hayvan dünyasından "koparmasına" yolaçtığını izlemektir. Bu kopmada, insan artık sözcüğün tam anlamıyla hayvan olmayı sona erdirmiştir. Ancak, henüz insana özgü tek bir belirtiye kavuşmamıştır. Bu noktada çözümlenmesi gereken, artık hayvan olmayan, ama henüz insan da olmamış bu varlığın varoluş biçimindeki hangi yasal özelliklerin, onun zorunlu "doğal" gelişimini insana dönüşme süreci durumuna getirdiğidir. Ancak bu bakış açısıdır ki, bizi keyfi olarak

sorunun "boynunun vurulmasından" ve teleolojizmden* korur. Böyle bir düşünce biçiminde (teleolojizmde), sürecin nesnel *sonucu*, bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürecin *motifine* ve *başlangıcına* kaydırılmakta, sorunun tümünün temel itkisi ve asıl nedeni yapılmaktadır.

Sonuçta sorunun özü, hayvan geçmişimizde insana özgü özelliklerin hiçbirinin öngörülmediğinde yatmaktadır. Yapılacak iş, hayvan atalarımızın, o "katıksız doğa varlığı"nın yaşamında hangi "doğal" değişimlerin olduğunu araştırmaktır. Burada, hayvan atalarımızın yaşamındaki bazı görüngüler aceleyle kesinkes vurgulanmamalıdır. Sözü edilen görüngüler, hayvansal geçmişimizi insana "yaklaştıran" ve onu öteki hayvan dünyasından "uzaklaştıran" (her zaman "insana benzer" olması gerekmeyen) momentler olarak kabul edilen görüngülerdir.

Temelde bu, arkeoloji, antropoloji, ilkel toplumlar tarihi gibi bilimlerin, insanın ve insan toplumunun doğuşunun "deneysel tarihini" araştırırken uygulamaya çalıştıkları bir yöntemdir. Bu bilimlerin verdiği bilgilere göre, insan bireylerinin özellikleri ve yetileri, birlikte bulunmanın doğal biçimlerinden çıkmakta ve gelişmektedir. Bu beraberliklerde, ilkel bir toplumun, incelmiş bir sürünün ve tarihsel değişime uğramış öteki "doğal kollektiflerin" üyeleri vardır. Toplumsal yetilerin tümü, öncelikle bir tüm olarak "doğal kollektiflerin" özellikleri ve yetileri olarak gelişmişler; ancak daha sonra, tek tek topluluk bireylerinin özellikleri ve yetileri durumuna gelmişlerdir.

Ahlaksal bilincin, estetik ve mantıksal yetinin ilk belirtileri görülmeden önce, hayvan geçmişimizin ince topluluk biçimlerinin varolduğu birçok binyıl geçmiştir. Bu varoluş, (mantıksal düşünmenin olmama-

*Doğa olaylarının amaçlarıyla belirlendiğini kabul eden düşünce— Ç.N.

sı anlamında) "anlayışsız", (ahlaksal bilincin olmaması anlamında) "ahlak ölçüsü olmayan" ve (estetik yetinin olmaması anlamında) "estetik olmayan"dır. Oysa hayvan atalarımız, aynı zamanda *alet yapımında* belli bir *yeti* sahibiydiler. Bunlar, elbette ki çok ilkel aletlerdi. Oysa, işte o alet yapabilen, ortaklaşa geliştirilmiş ve kollektife özgü yeti, insanın yarı-hayvansal atalarının sürüsünü, öteki tüm "hayvan dünyası"ndan ayıran ilk —ve en önemli— belirtidir. Burada dikkat edilmesi gereken, ayırımın reel olduğudur. İşte bu olay, oluşan insanlığın ilk baştaki —salt insansal— işlemidir. Oysa, sözkonusu eylem, incelmiş sürünün somut tek bir üyesini dahi henüz insan durumuna getirmemiştir.

Marx'ın yazdıklarına bir göz atalım: "İnsanları bilinciyle, diniyle, istenilen herhangi bir şeyle hayvanlardan ayırmak olanaklıdır. Bizzat kendileri, yiyeceklerini *üretmeye* başlar başlamaz hayvanlardan ayrılmaya başlarlar..."[1]

İlkel topluluktaki üretimin binlerce yıl süren bir özelliği, ilkel topluluk (sürü) tarafından gerçekleştirilen çalışma sürecine katılanlardan hiçbirinin, mantıksal ya da ahlaksal ya da başka herhangi bir bilince sahip olmadığıdır. Bu nedenle, ilkel toplumsal çalışma değişik bir görünümdeydi. İnsanın (bilincinde ya da kâğıt üzerinde) yapacağı şeyin önce bir planı, "ideal resmi" çizilmiş değildi. Böyle bir plan olsaydı, insan, bilincine vardığı bu amaç sayesinde hareketlerinin yöntemini ve karakterini belirleyebilirdi. Lenin'in, idealist Hegel'e karşı öne sürdüğü bir tez vardır: "İnsanın milyarlarca kez yinelenmiş pratiği, onun bilincinde mantık figürleri olarak kalır."[2] Bu tezi kabul edersek, sonuçta *artık insansal* pratiğin hayli uzun bir dönemi olduğunu bilmek zorundayız. Bu sü-

[1] K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 3, Berlin 1958, s. 21.

[2] V.İ. Lenin, **Felsefe Defterleri**, Werke, cild 38, Berlin 1964, s. 208.

re içinde, sözkonusu pratiğe katılanlardan *hiçbiri, mantıksal bilince sahip değildir.* İlkel toplulukta olay bu biçimde cereyan etmiştir.

"İnsan"ın ne yaptığının ve onu neden yaptığının bilinci ancak binlerce yıl sonra ortaya çıkmıştır. O zamana kadar, faaliyetin bilinen amacı ve düşüncel planı olarak adlandırdığımız, tüm olarak ilkel topluluktaki birlikte yaşam tarzı, "salt şeysel" biçiminde görülmüştür. Sözü edilen tarz, doğal olarak oluşmuştur ve içgüdüsel bir niteliğe sahiptir. İlk aletlerin üretimi, tüm olarak ilkel topluluğun (sürünün) doğal (ve kuşkusuz bilinçsizce) işlevinin belirtilerini taşımaktadır. Bu işlev, gelecek kuşak ve cinsin korunmasıyla ilgili kollektif kaygı gibidir.

Ayrıca, alet yapımı ve kullanımı, aletin bizzat kendisinden işte bu nedenden ayrılmış, topluluğun kollektif eyleminin içinde "sabit" duruma gelmiştir. Çünkü, iş aleti, ayrı, tek bir varlık tarafından değil, topluluğun, topluluk içinde "erimiş" bir üyesi tarafından üretilmektedir. Bundan başka, sözkonusu üretim, sürü içinde zaten varolan karşılıklı "emek değiş tokuşu" koşullarında ve ortak eylemlerin uygulanması çerçevesinde yapılmaktadır. İşte bu nedenledir ki, alet gerçek bir iş aleti olarak çalışmaktadır; örneğin, bir maymunun gereksindiği zaman kullandığı sopadan farklıdır. Alet, toplulukta gösterilen ortak faaliyetin "doğal olarak gelişen" bir organı durumuna gelmiştir; bu faaliyetin, zorunluluğu giderek artan bir parçası olmuştur. Karşılıklı faaliyet değiş tokuşu sürecinde topluluğun zorunlu bir parçası olmasıyla alet, tüm olarak topluluğun çalışmasında ve topluluk üyelerinin birbirleriyle olan ilişkinin yapısı içinde kendini "ebedileştirmiştir". Bu aletin yapımında izlenen yolla kullanımında izlenen yol, bizzat aletin "geçici" kabuğundan ayrılmış ve kuşaktan kuşağa aktarılarak kendi (görece bağımsız) varoluşuna kavuşmuştur.

Sonuçta şöyle bir durum ortaya çıkmıştır: insanın ilkel topluluklar halinde yaşayan ataları öteki hayvan sürülerinden ayrılmıştır. Yine, bu belirleyici özelliği olan duruma göre, ilkel topluluk üyeleri arasında, eylemin öteki sürülerde bulunmayan karşılıklı değişimi, "doğal" topluluk işlevi olarak görülmelidir. Sözkonusu durum, ilkel topluluğu (sürüyü) bir çeşit "kooperatif"e, yani ilk üretici güce dönüştürmüştür. Ayrıca, bu topluluk "doğal kooperatif" olarak çok uygun bir ortam yaratmıştır. Bu ortamda, zaman zaman kullanılan sopa ve taş, üretici olarak etkin olan bir toplumun belli bir kural içinde yeniden üretilmesi gereken "doğal organı" durumuna gelmiştir; kesin anlamıyla iş aletine dönüşmüştür.

Bütün bunlar, ilkel topluluktan (sürüden) maddi varlığın özel bir biçiminin —toplumsal varlığın— doğmasına yolaçmıştır. Bu maddi varlığın oluşmakta olan insan toplumuna hayvan dünyası karşısında sonsuz sayıda avantaj sağlayan yeni biçiminin ilk baştaki "faaliyeti", —görüldüğü gibi— önemsiz bir durumdan ortaya çıkmıştır. Bir topluluğun, diyelim yirmi ya da daha çok üyesinin karşılıklı eylem değiş tokuşu ("doğal işbirliği"), tek tek üyelerin üretici güçlerinin toplamından çok daha yüksek üretici güç doğurmuştur. Burada gözden kaçırılmaması gereken, bu durumun ancak, sözü edilen yirmi topluluk üyesinin ellerinden, ayaklarından ve dişlerinden başka hiçbir iş aracı kullanmaması koşuluyla geçerli olduğudur.

Alet yapma yetisi, yani insanın fiziksel adele gücünden farklı doğa güçlerini kullanma yetisi, bu "doğal işbirliği"ne *dayanarak* oluşmuştur. Bu yeti, oluşmakta olan insana gelecekteki gelişmesi için sonsuz bir perspektif açmıştır.

Buna göre, insanın ilk karakteristiği maddi-üretici çalışmasıdır. Bu çalışma, baştan beri ilkel topluluk (sürü) üyeleri arasında eylem değiş tokuşu ya da

(en ilkel anlamında) "basit" bir işbirliği olarak belirmiştir. Bu sırada, sözü edilen "eylem değiş tokuşu" henüz bilinçsizce yapılmaktadır. Çünkü, o, ilkel topluluk (sürü) gibi bir "doğa cismi"nin yaşam faaliyetinde, işlev görmesinde kesin zorunlu bir momenttir. Eylemin "doğal" değiş tokuşundaki yapı, bu "cismin" doğal yapısını tam olarak yansıtır. O, baştan beri bir organizmadır ve içinde, üyelerinin ve tüm olarak bizzat kendisinin normal yaşam faaliyetinin sürmesi için gerekli maddi şeylerin üretimi, aynı zamanda üyeleri arasındaki ilişki biçiminin üretilmesi demektir. Bu ilişkinin üretilmesi, temelde maddi şeylerin üretiminden ayrılmamıştır. Onun kendisi aslında ilk *üretici güçtür*. Marx'ın basit işbirliği ile ilgili sözleri burada da geçerlidir: "Burada sözkonusu olan, yalnızca bireysel üretici gücün işbirliği yoluyla yükseltilmesi değildir, kendi başına bir *kitle gücü* olmak zorunda olan bir üretici gücün yaratılmasıdır."[3]

Bu ilişki biçimi çerçevesinde, maymunlar tarafından gerektiğinde kullanılmış olan basit sopa ve taş, ilk kez iş araçlarına dönüşmüşlerdir. Çünkü, ilk kez bu sopanın kullanış biçiminin (topluluk üyelerinin ortak faaliyeti sırasında) bir canlıdan ötekine aktarılması olanaklı duruma gelmiştir. Aynı zamanda, ilk kez sopayı ya da taşı yalnızca "elle tutmaktan" ibaret olmayan, ama onların kullanımı, bir başka sopa ya da taşın belli bir biçimde işlenmesi demek olan bir çalışma doğmuştur. İlişki biçimine bağlı eylem biçimi, alet yapımı ile ilgili deneyimlerin toplanması ve bu deneyimlerin başka aletlere aktarılması için sınırsız olanaklar açmıştır.

Yeni bir zorunluluğun oluşması adım adım böyle gerçekleşmiştir. Bu, toplumsal zorunluluktur, bağlı olma zorunluluğudur. Maddi üretim süreci içinde ortaya çıkmış ve bu süreçten çıkmıştır. Bu, kesin ve kaçınılmaz bir zorunluluk olmuştur. Yine bu zorun-

[3]K. Marx, **Kapital**, cild 1. K. Marx/F. Engels, Werke, cild 23, Berlin 1962, s. 345.

luluk, bizim yarı maymun atamızı, komşu maymun sürüsündeki yakınından hemen hemen hiç "daha özgür" kılmamıştır. Ve durum tam tersinedir: doğaya olan ve üstesinden gelinememiş bağımlılıklar, oluşmakta olan toplumsal sürüler kadar çoğalmış ve karesi kadar artan bağımlılıklara dönüşmüştür. Ne var ki, tüm olarak bakıldığında, oluşmakta olan toplum hayvan dünyasıyla karşılaştırıldığında, özgürlüğün bazı belirtilerini kazanmaya başlamıştır. Bunun temelinde yatan çalışmadır. Bu, sözkonusu çalışmanın, insanlığın ilerdeki gelişme aşamalarında kazanacağı ayrıntılı karakteri ilkel toplulukta henüz kazanmamış olmasına karşın böyledir. Çünkü iş, tüm olarak ilkel topluluk (sürü) tarafından yapılmakta olup her bir üyeye ayrı ayrı bölünemez. Ve tüm olarak onun niteliğini belirleyen özellikler, tüm topluluk tarafından yeniden üretilir.

Çalışma, tüm olarak insanlığa özgürlüğü sağlayan tek ve asıl öğedir. Bu saptamayla birlikte, ilk kez özgürlük sorununu ortaya atmak olanaklı duruma gelmiştir.

Marx, 1844 tarihli *Ekonomik-felsefî Elyazmaları*'nda, insanın çalışmasını hayvanınkinden ayıran aşağıdaki özelliklerden söz etmektedir:

1. Hayvan, "yalnızca kendisi ve yavrusu için doğrudan gereksinim duyduğunu üretir". Başka bir deyişle, "hayvan tek yanlı üretirken, insan evrensel üretimde bulunmaktadır".

2. Hayvan, "yalnızca doğrudan fiziksel gereksinimin egemenliği altında üretir. İnsan ise, üretimde böyle bir gereksinimden özgürdür".

3. Hayvan, "yalnızca kendisini üretir". İnsan üretim faaliyeti içinde "tüm doğayı yeniden üretir".

4. Hayvanın "ürünü doğrudan onun fiziksel vücuduna aittir. İnsan ise, ürünün karşısında özgürdür".

5. "Hayvan (maddeye — Y.D.) yalnız ait olduğu türün ölçüsüne ve gereksinimine göre biçim verir.

İnsan, her türün ölçüsüne göre üretmeyi ve nesneye içinde bulunduğu ölçüyü vermeyi bilir; bu nedenle insan güzelliğin yasalarına göre de biçim verebilir."[4]

Elbette ki, ilkel topluluğun yaptığı iş, insan çalışmasının gelişmiş biçiminden kat kat uzaktadır. Ne var ki, bunda kendisini zorunlu olarak —binlerce yıllık süre içinde— çalışmanın bu gelişmiş biçimine götüren eğilimler açıkça görülmektedir. Bu eğilimler, ilk olarak, çalışmanın nesnel toplumsal niteliği ile belirlenmektedir. Çalışmanın sonucu olarak, oluşmakta olan insan başından beri, yalnızca kendisi ve yavrusu için değil, tüm topluluk için zorunlu olanın üretimine katılmıştır. Bu durum, çalışmanın gelişiminin daha ilk aşamalarında belli bir eğilimi ortaya koymaktadır. Bu, uzak atalarımızı çalışmasının ürünü karşısında bağımsız bir duruma getirme eğilimidir. Ayrıca, üretim zorunluluğu sözkonusu topluluk üyesi (ya da yavrusu) için bu ya da şu ürüne gereksinim duymasıyla sınırlı değildir. Üretim, böyle bir gereksinim *olmadığı* zaman da zorunlu duruma gelmiştir. İkinci olarak, bu eğilimler, iş aletlerinin üretiminin insansal üretime özgü niteliğiyle bağıntılıdır. Çalışmanın bu özelliği, dış doğa ile ilgili nesnelerin giderek artan sayıda ve biçimde çalışma alanına girmesine neden olmuştur. Bundan, son çözümlemede "tüm doğa"nın "yeniden üretilmesi" demek olan insansal çalışmanın "evrenselliği" eğilimi çıkmıştır. "İnsanın evrenselliği pratik olarak, tüm doğayı insanın *inorganik* cismine çeviren evrensellik içinde belirir. Hem bu evrenselliğin 1. doğrudan bir yiyecek maddesi olması bakımından, hem [2] insanın yaşam faaliyetinin maddesi, nesnesi ve aleti olma derecesi açısından."[5]

---

[4]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine, Ekonomik-felsefi Elyazmaları**, K. Marx/F. Engels, **Küçük Ekonomik Yazılar**, Berlin 1955, s. 104.

[5]aynı yapıt, s. 103.

Marx, doğanın bir tür "yeniden döküme" uğradığı insan emeği potasına giderek artan biçimde "çekilmesini", doğanın "beşerileştirilmesi" diye adlandırmaktadır. Doğanın, binlerce yıllık insanlık tarihi içinde, "beşerileştirilmesinin" boyutları çok büyümüştür. Öyle ki, şimdi insanın önünde "en basit 'duyumsal kesinliğin' nesneleri bile... yalnızca toplumsal gelişme, sanayi ve ticaret ilişkisi sayesinde vardır".[6] Oysa, insanlık tarihinden önceki biçimiyle doğa, "geçmişi oldukça yeni olan bazı Avustralya Koral adalarının dışında, bugün artık hiçbir yerde yoktur".[7]

Bu arada, doğanın çalışma ile böylesine "beşerileştirilmesi" olayı marksizmin kurucuları için, onun "idealize edilmesi" ya da "öznelleştirilmesi" anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Marx özellikle vurgulamıştır ki, "bu arada dış doğanın üstün olma durumu sürmektedir".[8] Bir gerçek vardır; insan doğayı giderek artan biçimde değiştirmektedir, onu "beşerileştirmektedir", ama aynı zamanda kendi doğasını da değiştirmektedir. Ancak, buradan doğanın nesnelliğinin böylece "ortadan kalktığı" sonucuna varılamaz. Bu nedenle yalnızca bu "ikinci", "beşerileştirilmiş" doğanın nasıl bir durumda olduğundan söz edilebilir. Yoksa, insandan bağımsız, kendi maddi yasallığı içinde kendi başına hangi tür bir doğa olduğu düşünülemez. Böylesine bir sonucu ancak, doğanın dualist parçalanmasını, "beşerileştirilmiş" ve "beşerileştirilmemiş" doğanın sanki iki ayrı nesneymiş gibi karşıkarşıya getirilmesini savunan kimse çıkarabilir. Tıpkı Kant'ın "kendinde şey" ile "bizim için şey" zoraki ayırımını benimsemediği gibi, henüz insan pratiğinin nesnesi olmamış doğayı, insan faaliyetinin sonucu olarak değişmiş doğanın karşısına koymayı bir marksist benimsemez.

---

[6]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 43.
[7]aynı yapıt, s. 44.
[8]aynı.

1844 tarihli *Ekonomik-felsefî Elyazmaları*'nın yazarı Marx ile *Kapital* yazarı Marx için doğanın, insanın "üretici" faaliyeti içinde "beşerileştirilmesi", insan ve doğa "birliğinin" (özdeşlik) kanıtıdır; bu "birliğin" ifadesidir, bu "birliğin" ortaya çıkışı ve tam anlamıyla gerçekleşmesidir. İnsan ile doğanın bu özdeşliğini en iyi biçimde, Marx şöyle formüle etmiştir: "İnsan doğa ile *yaşar;* bu, şu demektir: Doğa, onun ölmemesi için, birlikte kesintisiz süreç içinde kalmak zorunda olduğu *vücududur. İnsanın fiziksel ve ruhsal yaşamının doğa ile ilgisinin olması, doğanın bizzat kendi kendisiyle ilgisinin olmasından başka bir anlama gelmez. Çünkü, insan doğanın bir parçasıdır."*[9]

Alıntıda görüldüğü gibi, Marx, dış doğanın insan ve insanlık karşısında "önceliğini" ve "ilk olma durumunu" vurgularken, insanın doğanın gelişmesinin yasal bir ürünü olduğunu üstüne basarak göstermeyi ihmal etmiyor. Sözkonusu yasal ürün, insanın —"salt insansal"— gelişiminin bütün başarılarından ve doğanın "beşerileştirilmesi" sırasındaki bütün başarılardan etkilenmeksizin doğanın bir "parçası" olarak kalmaktadır. Buna göre, yüzeyde, insanın doğaya olan ilişkisi gibi görünen, *aslında bu doğanın kendisiyle olan ilişkisidir.*

"...sağlam ve yusyuvarlak dünya üstünde duran, bütün doğa güçlerini soluyan gerçek, cismani *insan*"[10] —işte materyalist Marx'ın toplumsal insandan edindiği izlenim budur. Onun doğayla olan ilişkisini zihninde böyle canlandırmaktadır. Ve nesnel, cismani doğa varlığı olarak insan sayesinde "doğanın kendi kendisiyle olan ilişkisi" doğmaktadır. Dinin sunduğu gibi efsanevi "tanrının oğlu" ya da ruhsalcı

[9]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine**, aynı yapıt, s. 103 (son cümlenin altını ben çizdim - Y.D.).

[10]K. Marx, [Genelde Hegel Diyalektiğinin ve Felsefesinin Eleştirisi], K. Marx/F. Engels, **Kutsal Aile** ve öteki Felsefi İlk Yazılar, Berlin 1953, s. 84.

(spritüalist) "kendi-bilinç", ya da idealist felsefenin "ben"i değil, bu reel insan "nesnel (maddi) açıdan etkili olur." Çünkü, "nesnel (maddi) olan" onun belirleyici niteliğinde vardır. Bu nedenle *"yalnız* maddeler" "yaratır" ya da "ortaya koyar". Çünkü, kendisi "maddelerle ortaya konmuştur", "özünde doğadır".[11]

İnsan, başından beri doğa varlığı ve birlik içindeki doğal dünyanın bir parçası olarak "etkili olduğuna" ya da eylemde bulunduğuna göre, bu etkinliğin sonuçları da —"beşerileştirilmiş doğa", "insanca algılanmış dünya"— açıkça ortadadır ki, hiçbir zaman doğa ilişkileriyle çelişki içinde olmayan şeylerdir. Bunun da anlamı şudur: insanlığın gelişimi ve "doğanın" ilerleyen —sürekli "daha evrensel" karakter alan— "beşerileştirilmesi", doğa ile insanın ayrılığına ve birbirlerine yabancılaşmasına yolaçmaz. Tersine, doğa ile olan bağlamların daha zengin olarak biçimlenmesine ve doğa ile insan arasında temelde varolan özdeşliğin gelişmesine neden olur.

"Vahşi, gereksinimlerini doyurmak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla nasıl savaşmak zorundaysa, uygar da aynısını yapmak zorundadır. Ve o, bunu bütün toplum biçimlerinde ve olanaklı bütün üretim biçimlerinde yapmak zorundadır. Onun gelişimi ile *bu doğal zorunluluk dünyası büyümektedir;* çünkü gereksinimler, ama aynı zamanda bu gereksinimleri doyuran üretici güçler büyümektedir."[12]

Aslında, insanın —toplumsal insanın— doğa ile olan özdeşliğinin anlamı da buradadır: İnsan doğayı ne kadar çok egemenliği altına alırsa, onunla olan bağlarının ve ona olan *bağımlılığının* alanı da o kadar genişlemektedir. Bu "bağımlılık" bir başka ka-

---

[11]aynı.

[12]K. Marx, **Kapital**, cild III, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 25, Berlin 1964, s. 828 (altını ben çizdim - Y.D.).

rakter, "salt hayvansal" değil de insansal karakter taşımasına karşın, insanın, sayısı ve çeşitliliği giderek artan ve kendinin varolması için gerekli doğa nesnelerine olan bağımlılığı olarak kalır. Bu, bir tüm olarak doğaya bağımlılık demektir.

Bugünkü insan, hayvanımsı atalarından daha çok doğaya gereksinim duymaktadır. Onun doğa üzerindeki egemenliğinin ve ona bağımlılığının kaynağı burada yatmaktadır. İnsanın doğa üzerindeki egemenliği ile birlikte, yani bu egemenlik *oranında* artan bu bağımlılık, aşağı yukarı şu basit durumda anlatımını bulur: bugünkü toplum, üyelerinin basit insansal varlığını sürdürebilmek için, daha bir önceki yüzyıla göre ölçülemeyecek büyüklükte güç ve enerji kullanmak zorundadır. Bu nedenle, günümüzde üretimin bir ay bile genel anlamda durdurulması, insanlığın şimdiye kadar görmediği sayısız dertlere yolaçar. Marx'ın Feuerbach'a karşı girdiği polemikte yaptığı şu saptama, 19. yüzyıldan çok, çağımız için geçerlidir: "Bu etkinlik, bu *sürekli* duyumsal çalışma ve yaratma, bu üretim, *şimdi varolduğu haliyle* tüm duyumsal dünyanın temelidir; o kadar ki, bu, bir yıllığına kesintiye uğrasa, Feuerbach doğal dünyada korkunç bir değişiklik görecektir; iş bununla da bitmeyecek, tüm insan dünyasına ve kendi düşünce gücüne ve hatta kendi varlığına *çok kısa sürede* hasret kalacaktır."[13]

Bu durumda, doğa üzerinde kazanılan modern egemenlik, yalnızca kendisine oranla artan bir özgürlük anlamına değil, aynı zamanda doğaya olan bağımlılığın artması anlamına geliyor. Bu bağımlılık, sözkonusu egemenliği bütün araçlarla —çok büyük yıkımlarla karşılaşmamak için— her gün, her saat, her dakika ayakta tutmak zorunluluğunda anlatımını bulmaktadır. Bu, çok özel bir bağımlılıktır— "efendi"nin kendi "kölesine" bağımlı olması durumu-

[13]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 44 (altını ben çizdim - Y.D.).

dur; "köle" üzerinde artan egemenlikle birlikte gelişmektedir.

Özgürlük, hiçbir zaman zorunluluktan kurtulamaz; zorunluluk, onun "yazgısı"dır. Ancak, bu düşünce kesinlikle kötümser ve acıklı sonuçlar çıkarmaya neden olmamalıdır. Yani, zorunluluktan hiçbir zaman sıyrılamayacaksak, o zaman bu kadar savaşım boşunadır, diye düşünülmemelidir. İnsanlık açısından, zorunluluğun doğal felaketlerin "insansal olmayan" biçiminde çıkıp çıkmaması ya da *özgürlüğün insansal* çizgiler kazanıp kazanmaması aynı olamaz. Yine zorunluluğun "porselen dükkanındaki fil" örneği davranması ya da sanki uygar olmuş gibi, insan dehasının en zarif yapıtları arasında, onlara zarar vermeden dolaşması farklı olaylardır.

Evrensellikte —ki, toplum bununla doğayı "beşerileştirmektedir"—, evrensel yaratı olarak kavranan insan özgürlüğünün çekirdeği, özü yatmaktadır. Çünkü, doğanın "beşerileştirilmesi", onun *yeniden üretimidir*. Ve bu olay, doğanın hayvanlar tarafından yalnızca *tüketilmesinden* farklıdır. Sözkonusu yeniden üretim artık eski, "kendisinin aynı" nitelikte değil, Marx'ın "doğanın dirilişi" olarak karakterize ettiği niteliktedir: "*...toplum,* insanın doğayla olan birliğidir, doğanın gerçek anlamda dirilişidir, insanın pratiğe geçirilen natüralizmi ve doğanın pratiğe geçirilen hümanizmidir."[14]

İnsan, sözcüğün tam anlamıyla doğayı uykusundan uyandırır. Çünkü, doğayı *kendi* [insanın] biçimlerini yaratmaya zorlar. Doğa, bu biçimleri "kendi başına" —yani, insan toplumu gibi, varlığının böylesine zorunlu bir aşamasından kaçınmış olsaydı— asla üretemezdi. Doğa, insanı dünyaya getirmemiş olsaydı, bütün bu biçimler, doğanın gerçekleşmemiş olanakları ve doğmamış yaratıkları olarak kalacaklardı.

---

[14]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine**, aynı yapıt, s. 129.

Bununla birlikte insan, ilk planda "tür"ün ve tüm olarak toplumun temsilcisi niteliğiyle "evrenselliğini" (ve onunla birlikte özgürlüğü) elinde tutmaktadır. Ancak bu, şu anlama gelir:

1. "Gerek insanda gerek hayvanda tür yaşamı fiziksel olarak bir kere, insanın (hayvan gibi) inorganik doğayla yaşamasındadır. İnsan hayvandan ne kadar daha evrenselse yaşadığı inorganik doğa alanı da o kadar daha evrenseldir."[15]

2. "İnsan bir varlık türüdür. Çünkü, pratik ve teorik olarak, hem kendi hem de öteki şeylerin türünü kendi nesnesine çevirir. Bununla kalmaz, bir de —ki bu aynı şeyin bir başka anlatımıdır— şimdi varolan canlı tür olarak, *evrensel* ve bunun için de özgür varlık olarak kendisiyle ilişki kurar."[16]

3. "Bir türün tüm karakteri, onun tür olarak özelliği, yaşam faaliyeti tarzındadır. Ve insanın tür karakteri, onun özgür bilinçli faaliyetidir."[17]

Gördüğümüz gibi, ele alınan durumda sözkonusu olan, *bir* somut birey olarak insanın özgürlüğü değil, "tür"ün temsilcisi olarak insanın özgürlüğüdür. Bu, özgürlük kavramının, içeriği açısından belli bir somutlaştırılmasıdır. Bu noktada, değinilen içerik, toplumsal içerik olarak, insan özgürlüğünün *içindeki öz* —en derinde olan niteliği, temel taşı— çalışma olarak belirmektedir. Çalışma burada, Spinoza'nın "causa sui"si ("bizzat kendisinin nedeni"), doğanın "kendi kendisiyle olan" evrensel ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, işte bu, *tümüyle toplum temsilcisi olarak insanın* özgürlüğünün karakteristiği olduğu için, yalnızca "insan" türünün hayvan türleri ve çeşitleriyle karşılaştırılmasında doğrudan bir önem kazanmaktadır. Sonuç olarak, bu formülasyon içinde herhangi bir bireyin özgürlüğü ile başka bir bireyin özgürlüğünün karşılaştırılması için kullanı-

[15] aynı yapıt, s. 103.
[16] aynı.
[17] aynı yapıt, s. 104.

lamaz. Her şeyden önce, daha "özgürlük"le "köleliğin" karşıkarşıya konduğu alan içinde bulunmaktayız. "Özgürlüğün" (kölelikten farklı olarak) en genel karakter çizgileri, çalışmanın, insansal üretimin en genel tanımlarına uymaktadır. Özgürlüğün bu —henüz "salt dışsal"— tanımı ile, onun somut —"içsel"— tanımı arasında büyük uçurum vardır. İçsel tanım, özgürlüğün koşullarının, toplum içinde nasıl "dağıtılmış" olduğunu irdeleme olanağı verecektir. Şimdilik, genel olarak hayvansal "kölelik"ten farklı olan insansal özgürlükten söz edebiliriz. Bu arada da, özgürlüğün *boyutları* ve *gelişmesi* kavramlarını kullanmayız. Burada ancak oldukça yaygın olan şu gerçeği saptayabiliriz: "türü"nün temsilcisi insan, herhangi bir hayvan türünün bireylerinden farklı ve onlara karşıt olarak özgürdür. Çünkü insan yaşamının kaynağının, yani toplumsal varlığın gelişmesinin sınırları yoktur ve bu anlamda, özgür olduğu kadar evrenseldir.

Aynı biçimde bu, insana hem bilincin hem de "kendi kendinin bilincinde olma durumu"nun verildiği —bunlara hiçbir hayvan türü sahip değildir— gerçeği tarafından onaylanmaktadır. İnsanın bilinci ve "kendi kendinin bilincinde olma durumu" onun evrensel varlık olarak kendine özgü bir karakteristiğidir. Bu varlık, evrendeki her şeyi (ve bütün olarak evreni) belli bir ölçüde, araştırmasının nesnesi durumuna getirebilir. Bu ölçü, toplumun tümünün onu (evreni) pratik edinmenin nesnesi yaptığı orandadır. Bu anlamda bilinç, özgür ve evrensel varlık olarak insanın bir işaretidir. Kuşkusuz bu, insanın karakter belirtilerinden yalnızca biridir ve —göreceğimiz gibi— belirleyici olanı kesinlikle değildir.

Şu gerçeği saptadık ki, türünün temsilcisi insan, hayvandan farklı olarak özgürdür. Ne var ki, her bireyin özgürlüğünün tüm olarak toplumun özgürlüğü ve bireyin hayvan dünyasına "üstünlük" derecesi ol-

duğunu belirtmek, reel insan bireyine fazla bir şey vermez. Çünkü, her insan için özgürlük sorunu, onun toplum özgürlüğündeki bireysel, kişisel "payı" sorunudur. Toplum özgürlüğü için ölçü ise, hayvanla yapılacak karşılaştırma değildir. Ölçü olacak karşılaştırma, öteki insanlarla, bir öteki insanın özgürlüğünün derecesi ile yapılır. Ve kendi özgürlüğümün sınırı olarak bir başka insanın keyfiliği ile karşılaştığımda, tüm olarak toplumun özgürlüğüne hangi sınırların konduğu sorusu beni çok az içten ilgilendirir (her durumda bu soru benim için birincil olma önemini yitirmiştir). Tüm olarak toplumun özgürlüğünün "sınırlarını" (ya da özgürlüğün "sınırsızlığını") düşünmek, kendimi bu "sınırlar" *içinde* özgür *hissetmiyorsam*, beni hemen hemen hiç sevindirmez. Gelişiminin her tarihsel aşamasında toplumun özgürlük sınırları, birey için mutlak sınırlardır, o, bu alanın dışına çıkmaz. Oysa, bireylerin özgürlüğünün bu sınırlar içinde nasıl "dağıtılmış" olduğu sorusu, her bir kişiyi çok yakından ilgilendirir.

Buna göre şimdi sorun, özgürlüğün "dışsal" anlaşılmasından "içsel" anlaşılmasına geçmeye indirgenmektedir. Bu, "yaygın"dan "yoğun"a doğru bir geçiştir. Özgürlük kavramını somutlaştırarak, onun yardımıyla bir bireyin özgürlüğünün ötekininkiyle nasıl bir ilişki içinde olacağına karar verebilmeliyiz. Ya genel özgürlük anlayışı, özgürlük kavramını sorunun çözülebileceği biçimde somutlaştıracak ve geliştirecektir; ya da bu kavram, içi boş soyutlama alanında hoş bir düşünce oyununa dönüşecektir.

Ancak, bir bireyin özgürlüğünün ötekininkiyle olan ilişkisi sorununu somut-tarihsel açıdan ortaya koyduğumuzda, şöyle bir durumla karşılaşıyoruz: tarihte insanlar hiçbir zaman birbirinden ayrı, izole durumda toplumsal "atomlar" (ya da "monadlar") olarak görünmemektedirler. İnsanlığın gerçek görgüsel (ampirik) tarihinde, insanlar, her zaman belli

toplumsal sınıf ve tabakaların, grupların vb. temsilcisi olarak yer almışlardır. Bu nedenle, bir bireyin özgürlüğü ile ötekinin özgürlüğü arasındaki ilişki sorunu, bir başka sorunun çözümünü öngörür. Bu sorun, sözkonusu bireylerin ait oldukları toplumsal tabakaların, yer aldıkları toplumsal grupların, temsilcisi oldukları toplumsal sınıfların özgürlüğü sorunudur. Sonuç olarak, ele alınan sorun öncelikle, adı geçen toplumsal biçimlenmelerin birbirleriyle olan reel ilişkiler sorunu olarak ortaya çıkmaktadır.

Sorunu bu yolla çok daha somut biçimde çözümlersek, şu nokta açıkça belli olur: reel tarih içinde, tümüyle toplumsal üretim için karakteristik olan "evrensellik", henüz tek bir bireyin çalışmasının karakteristik özelliği olarak belirmemiştir. Toplumsal gelişme tarihi, daha çok bunun tersini gösterir. Tüm toplumun, yani üretim faaliyetinin öznesinin "evrenselliği", toplumun zorunlu "bütünleyicisi" ve somut bildirimi olarak her bir somut bireyin çalışmasındaki tek yanlılığı, sınırlılığı ve darlığı içerir. *Burada, sözkonusu "evrenselliğe" çoğu kez işte böyle bir "sınırlılık" ve toplumun her üyesinin yaşam faaliyetinin böylesine "sona erişi" pahasına erişilmiştir. Ve tek bir insanın faaliyeti ne kadar sınırlıysa, tümüyle toplum —doğanın karşısındaki "özne" olarak— o kadar "evrensel" ve özgür olmuştur.*

Böylece, doğaya yani "dışarıya yönelik" olmayıp "içeriye", toplum içindeki insan ilişkileri alanına yönelik özgürlük sorunu, bir başka soruna dönüşmektedir. Bu, tümüyle toplumun üretim faaliyetinin "evrenselliği" ile, çalışan her bir bireyin faaliyet alanının "sınırlılığı" arasındaki ilişki sorunudur.

II.
"YABANCILAŞMA"NIN KÖLESİ ÖZGÜRLÜK

BESBELLİ Kİ, bir bireyin özgürlüğü ile ötekinin özgürlüğü arasındaki ilişkiden, ancak bunun insan toplumunun gelişiminin daha olgun aşamalarına uygulanması sırasında söz edilebilir. Burada koşul, bireyin toplum içinde kendi görece bağımsız hareket alanı kazanmış olarak biçimlenmesidir. Bir sözcükle, bireyin kendisi "toplumsal realite" durumuna gelmelidir.

İlkel topluluğun (sürünün) üyesi, "birey" olarak nitelendirilemez. Her üyenin vahşi (ilkel) toplumun tümünün bir tür "doğal organı" olarak hareket ettiği ilkel kollektiflerde, bireyin toplumla olan ilişkisi çok belli bir paradoks biçime sahiptir. Burada, üyelerden her biri tek tek değil de, tüm olarak toplum, bireyin özelliklerine sahiptir.

Basit işbirliği için şöyle bir saptama yapılmıştır: "Ötekilerle girdiği düzenli ortak çalışma sırasın-

da işçi, bireysel engellerini terkeder ve türünün yeteneğini geliştirir."[1] Bundan farklı olarak, ilkel topluluktaki "doğal" işbirliğine katılan için, türünün sınırlarından ayrı bireysel sınırların bilincinde olması kesinlikle sözkonusu değildi. Genel olarak, bu "doğal" işbirliği içinde faal olan topluluk (sürü) üyeleri ortak faaliyetin dışında hayvan kalmışlardı. Ancak, onların karşılıklı "faaliyet değiş tokuşunun" ve "ilişkilerinin" özelliği şuydu: topluluk üyeleri, tüm olarak doğal kollektif biçimi içinde (yapısında, işlevlerinde ve faaliyetlerinde) zaten geleceğin insansal bireyinin, homo sapiens'in —kendilerinin henüz tek tek sahip olmadıkları— bütün özelliklerini yeniden üretmeye başladılar. Bu tip her "doğal kollektif", bireyle toplumun basit, kendi içinde ayrılmamış özdeşliğiydi.

Bu tüm olarak "doğal kollektif" tarafından geliştirilmiş toplumsal karakter özellikleri, oluşmakta olan insanlığın tarihsel gelişimi sırasında sanki bireylerde billurlaşmaktadır. Bu gelişme süreci içinde, topluluğun baştaki "anonim" üyesi "birey" olmaktadır. Ve bu oluşma, tüm olarak "doğal kollektifin" geliştirdiği toplumsal özellikleri ve yetenekleri bireyin algıladığı ve kendi "doğa"sının etkin içeriği yaptığı ölçüdedir. Kolayca anlaşılır ki, bu algılama —yani, kollektif öznenin toplumsal karakter özelliklerinin, tek tek bireylerin doğasının etkin görünümüne dönüşmesi— belli bir dereceye kadar gerçekleşir. Bu dereceyi saptayan, toplumsal faaliyetin bu ya da şu işlevlerinin, "doğal kollektiflerin" tek tek üyeleri yoluyla görece *ayrı (separat)* biçimde gerçekleştirilmesi *zorunluluğunun* kendini göstermesidir. Başka bir deyişle, bu algılamanın derecesi, "doğal kollektif" üyesinin topluluk içinde görece bağımsız bir hareket alanı edinmesi ve bu ya da şu "bireysel" durumlarda,

[1]K. Marx, **Kapital**, cild 1, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 23, Berlin 1962, s. 349.

"dışsal doğa" karşısında tüm toplumun temsilcisi olarak görünmesine bağlıdır. Öyleyse, gerçekleşme, tek varlığın, toplumsal bütünün varlık biçimini kendi —bireysel— yaşam faaliyeti biçimi olarak algılaması zorunluluğu ve gereksiniminin ortaya çıktığı derecede olmuştur. Bu yolla toplumun tüm olarak (tek tek üyelerinin üretim birliği, ortak çalışma gelenekleri, görenekleri vb.) geliştiğini görüyoruz. Yine bu yolla, oluşmakta olan birey asimile edilmiştir. Bu asimilasyon, bireyin artık kollektif faaliyetin *dolaysız* doğal organı olarak değil de, bu faaliyetin bu ya da şu işlevinin bireysel taşıyıcısı olarak ortaya çıkma gereksinimine uygundur. "Doğal kollektif" dünyası, her bir bireyin dünyasına dönüşmüştür. Çünkü, birey farklı toplumsal işlevlerin bireysel taşıyıcısı olmuş ve "dış doğa" ile, hayvansal tek varlık olarak değil, insansal birey olarak "göz göze" gelmiştir.

Toplumsal çalışan ilkel kollektifin faaliyet yasaları, yavaş yavaş gerçeklikle olan *öznel* bir ilişkinin bilinçli ve amaca yönelik biçim almış yöntemlerine ulaşmıştır. Toplumsal çalışan kollektifin bağrında olgunlaşan gereksinimler, bireyin kafasında, öznel olarak yönlendirilmiş irade biçimini almıştır. Sözkonusu gereksinimlerin doyurulmasına ilişkin ve nesnel açıdan var olan yöntemler —ki, bunlar kollektifin gelişim düzeyi ile belirlenmiştir— bireyin kafasında, bilinçli olarak formüle edilmiş amaçlar durumuna dönüşmüştür. Bu "amaçlar", gelişmiş biçimleri içinde, toplumsal çalışan kollektif etkinliğinin yöntem ve yasalarının insansal bilinç diline aktarılması olarak gözükmüşlerdir. Sonuçta, bu amaçların gerçekleşmesi ve bu gereksinimlerin doyurulması için, yaşamsal zorunluluk olan toplumsal ilişki biçimleri, oluşmakta olan bireyin kafasında, ahlaksal gerekçeler ve töresel normlar sistemi biçiminde "idealleştirilmiştir". Böylece, birey olma yolundaki insan, aynı zamanda özne —"kendi kendisinin bilincinde" özne— durumuna gelmektedir.

Bilindiği gibi, bu süreç çok uzundur ve karmaşıktır. Onbinlerce yıl sürmüştür. Dikkat edilmesi gereken bir nokta da, bu sürecin ilk çelişkilerinden birinin, ilkel kollektifin bütün üyelerinin aynı zamanda "birey" durumuna gelmediğidir. İlk önce, tüm olarak ilkel kollektiften gelişen toplumsal karakter belirtileri, kollektifin "yöneticisinin" bireysel özellikleri biçiminde ve bazı üyelerinin özelliklerinde "billurlaşmıştır". Sözkonusu yönetici, sürünün eskiden başı çeken hayvanından çok farklı değildir. Öteki bazı üyelerin faaliyetlerinde ise, kollektifin en belirleyici işlevleri yavaş yavaş *ayrılmaya* ve sabitleşmeye başlamıştır.

Bu bağlam içinde, bir noktayı yeniden vurgulamak özellikle önem kazanmaktadır. Gelişen ilkel kollektifteki bireylerin oluşumu, "atomlara bölünme", kollektifin "atomlar" (Leibniz'in ileri sürdüğü "monadlar") kompleksine parçalanması biçiminde değildir. Bu süreç, başından beri, bir başka ve daha önemli sürecin altındaki momenttir. Bu ikincisi, oluşmakta olan toplumdaki farklı toplumsal grupların, birbirine karşı düşen alt bölünmelere ayrılması ve parçalanmasıdır. Oluşmakta olan insansal kişilik üzerinde en baştan beri tek yanlılık damgası vardır; bu tek yanlılık ilkel topluluktaki kollektifin sınırlılığını yansıtır. Bu, şu gerçeğin de kaynağıdır: henüz sınıflı toplum öncesi aşamada, insanın belli özellikleri daha çok *bir* toplumsal alt bölünmenin, başka özellikleri ise bir başka alt bölünmenin vb. temsilcilerinde gelişmiştir. Oluşma durumundaki bireyin temel zorunlu "bütünlüğü", nesnel alanın büyük ölçüde sınırlanması pahasına sağlanmıştır; sözkonusu alan içinde birey, bağımsız birey olarak gözükmektedir.[2]

[2]Bireylerin toplumsal işlevinin tek yanlılığı, bireyin kendisinin bir yanına mutlak dönüşümü olarak anlaşılamaz. Birey ne kadar tek yanlı olursa olsun, şu anlamda temel bir bütünlüğe sahip olmak zorundaydı: ona aynı zamanda hem duygu hem de bilinç, irade ve ahlaksal duyum verilmişti; yaşam faaliyetinin her eylemine bir bütün olarak fiilen ka-

Bireyin etkin, iş yapan ve bağımsız varlık olarak oluşması, başından beri onun tamamen ayrı değerdeki iki parçaya "bölünmesi" pahasına gerçekleştirilmiştir. Birey, bir yandan somut, doğrudan olmuş olarak belirmekte; öte yandan ise, tüm olarak toplumun temsilcisi, türünün temsilcisi, "evrensel" birey olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu bireyin, toplumun bütün üyelerini "sanki bir çemberle" birarada tutan sistem içinde bir parça, tümün bir bölümü, bir moment anlamı vardır. Birey birinci özelliği içinde belirdiği sürece, faaliyetinin her bir bölümünün, her bir eyleminin somut amacının ve anlamının bilincindedir. Eylemlerinin ve onların görülebilen sonuçlarının sınırlı alanında belli bir "irade özgürlüğüne" sahiptir. Ve bu nedenle, "iyi" ve "kötü" biçiminde ahlaksal ilkeler açısından değerlendirilen eylemlerinin her birinden sorumludur.

Yalnız, her bir eylemi, bütün öteki bireylerin sonsuz eylemler zincirine karışmakta ve ortak yapıtın zorunlu bir momenti olmaktadır. Onun bu eyleminin hangi genel "yapıta" karışacağı üzerinde bireyin en küçük bir egemenliği yoktur. "Eylem", onun ufkundan, bir su damlasının okyanusta kaybolması örneği yok olmaktadır. Kendisi, genel yapıtın makro dünyasındaki bu "eylem molekülünün" tüm "Brown Hareketleri"ni* izleyebilse bile, bunda bir değişiklik yapamayacaktır. Böyle bir "her şeyi bilme" durumundan çıkacak sonuç, "bilginin trajedisi" olabilir: Eylemlerinin belalı sonuçlarından korkması, bireyi her faaliyete sırt çevirmeye götürebilir.

---

tılmıştı. Marx, Max Stirner'e karşı girdiği polemikte, bu noktaya özel olarak eğilmiş ve şunları yazmıştır: «Max hazretlerinin yaptığı gibi, ötekilerden ayrı olarak tek bir tutkunun tatmin edilebileceği, insanın —yaşayan bireyin tümünün— **kendisini** tatmin etmeden bunun yapılabileceği ileri sürülüyorsa, bu tamamen saçmalıktır.» (K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Werke, cild 3, Berlin 1958, s. 245.)

*«Brown Hareketleri»: Botanikçi R. Brown tarafından 1827 yılında bulunmuş hareketlerin adıdır. Bunlar, sıvıda dağılmış durumda yüzen küçük parçacıkların hareketleri olup duman ve siste de görülür - Ç.N.)

Başka bir deyişle, birey tümün momenti olarak belirirse, genel "yapıt" kompleksi içinde eylemlerinin ne amacını, ne anlamını ve ne de ahlaksal değerini tanır. Onlar üzerindeki gücü daha çok kaybolur: burada onların "mutlak efendisi" bu "yapıt"ın kendisidir. Birey hiçbir özgür iradeye sahip değildir ve bu nedenle tamamen "hareketlerinden sorumsuz"dur. Bu noktada, birey zorunlu olarak "iyi ve kötünün öte yanında" bulunmaktadır.

Uygarlığın eşiğinde ortaya çıkmış olan bu sorun, özgün biçimiyle eski Yunan trajedisinde ele alınmıştır.

Antik polislerin Yunanlısı, eylemlerinin her sonucuyla (hatta en izole, en rastlantısal ve en önceden bilinmeyeni ile bile) ilgili olarak tüm sorumluluğu, bütün boyutlarıyla "suçu" üstlenmiştir. Tabii, bu eylemler son çözümlemede kendi başına gelmişse ve bu sonuçların gerçekten kendi eylemlerine (herhangi bir başkasının değil, *yalnızca kendinin* eylemlerine) ait olduğu konusunda kendini ikna edebilmişse bu böyledir. Farklı bireysel eylemlerin, bazan tek tek bireyler için trajik olan sonuçlara varan zincirlemesi, eski Yunanlılar için "kader" ve "alın yazısı" biçiminde canlanmıştır. Sanki kader bireye der ki: Sen, bazı durumların önceden saptanmış bağlantısının gücü altındaydın; tanrılar sana kızıyorlar. Tanrılar sana öfkelenirse ve hatta değerli çabalarını başına her türlü belayı getirme yolunda kullanırlarsa, bu senin haksız ve suçlu olduğun anlamına gelir. Yunanlı için, kendi "suçunu" tanımak, —denetiminden ve ufkundan kaçmış— o toplumsal tümün gücünü tanımaktı. Kendisi bizzat o toplumsal tümün parçasıydı ve bundan kişisel "suç" duygusu çıkmıştı.

Ayrıca, antik Yunanlının bütün "suçu" üstlenmesi gerçekte hiçbir şeyi değiştirmiyordu. Hatta o, (kehanet yardımıyla) "önceden görme" tanrısal yeteneğine sahip olduğunda bile, zayıf insansal olanakla-

rında değişecek bir şey yoktu: tanrılar kararlarını çoktan vermişti. Bunun sonucu olarak durum tersine dönüştü. Bir kişinin eyleminin bütün sonuçlarıyla, hatta en rastlantısal, en önceden bilinmeyen ve en uzak sonuçlarıyla ilgili suçun mutlak biçimde benimsenmesi, aslında Olimp'in kaprisli ve inatçı tanrılarının tam egemenliği altındaki insanın suçsuzluğuna, onun "mutlak masumiyetinin" benimsenmesine eşittir. Ve bu "gururlu suç duygusu" yalnızca Yunanlının tanrılarıyla ve —onların görünümündeki— toplumsal tümle (Yunanlının bireyselliğinin "toplumsal" yanıyla) olan "iyi ilişkisi" göstermektedir. Sözü edilen bu toplumsal tüm, Yunanlıyı despotça egemenliği altına almıştır ve bu egemenlik, kendisini "doğal" bir topluluk ile polise bağlayan göbek bağını koparıncaya kadar sürmüştür. O, bu toplumsal tümün haksızlıklarını bağışlamış ve suçu, "elimden geleni yaptım, güçlüler daha çoğunu yapsın" ilkesine göre, stoacı bir tavırla üzerine almıştır.

Ancak, polisin ve tanrılarının kendi kişiliği üzerindeki mutlak egemenlik gücüne boyun eğdiği sürece daha çoğunu yapabilir miydi? Bu "daha çok", önünde-sonunda yalnızca Sokrat tipi bir "başkaldırma" olmuştur: eski tanrılara ve modası geçmiş bir alışkanlığa karşı durmak. Sözkonusu alışkanlık, (hiçbir yasa tanımayan ve yalnızca keyiflerinin istediğini geçerli kılmak için çalışan) bu inatçı despotların zayıflığını, kendi suçunu kabullenerek örtmek alışkanlığıydı. Bu da zaten Antik polisin başlayan çöküşünün bir tanıtı, bu çöküşün bir ürünüydü. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu çöküşün özü, *her* bir toplumsal tümün (ve onun dinsel-ahlaksal yasalarının) egemenliğinden kurtuluşta yatmıyordu. Sözü edilen çöküş, bu tümün çok daha evrensel olana ve bunun sonucu olarak çok daha genel ve sürekli yasalara sahip olan bir şeye dönüşmesinde ortaya çıkıyordu. Bu yasalar, Olimp'in tanrıları sayesinde kişilik kazandı-

rılmış yasalar gibi değişken değildi. Burada, antik polisteki kendine özgü "taşracılığın" tasfiyesi ve ekonomik ilişkilerin çok daha kapsamlı bir duruma gelme süreci başlamıştı. Bu aynı zamanda, içinde her bireyin "eyleminin" çok daha kapsamlı ve evrensel bir "yapıtın" parçası durumuna geldiği bir süreçti.

Ancak, insanın her "eyleminin" karşılaştığı bağlamlar ve ilişkiler genişlerse, o zaman, bu eylemin yapıt görünümündeki bireye dönmesi de seyrekleşmektedir. Bu yapıt içinde bireysel eylemin izleri *henüz silinmemiştir*. Ve ("özgür iradesinin" çok dar alanında) baştan, açık bir cinayet planlamamışsa, bireyi "yargılamak" gittikçe zorlaşmaktadır.

Yeni ahlak da bundan doğmaktadır: "Yargılamayın ki, sizi de yargılamasınlar." Aynı biçimde, insanlar arasındaki ilişkinin ilkesi de şu sözlerde anlatımını bulmaktadır: "Seni tanrı yargılasın."

Gerçekten, "genel yapıt" içindeki bireysel bir "eylemin" bütün sonsuz bağlamlarını ve ilişkilerini izleyebilmek için, tam anlamıyla tanrısal bilgeliğe sahip olmak, her şeyi bilen bir tanrı olmak zorunluluğu vardır. Bir eylemin ahlaksal değeri hakkında herhangi bir karmaşık yargıya varmak, bir başkasının harcı değildir. Bunun için de "bizi yargılayacak" bir tanrıya gerek vardır; ayrıca, "tanrıyla kişisel görüşmeler" zorunlu olmaktadır. Tanrı artık, çok önemli ve karmaşık durumlarda "ahlaksal danışman" rolünde ortaya çıkmaktadır. O, benim "kişisel" danışmanımdır. Yoksa, benim her bir eylemimin ahlaksal değerini "biz"den, yani ben ve tanrıdan başka kim daha iyi bilebilir? Eylemimin *motiflerini* kimse benden daha iyi tanıyamaz. (Belki burada tanrı bile bir şeyi gözönünde tutamayacaktır: Ben yalnızca tanrısal iradenin uygulayıcısı olarak değil, aynı zamanda "günaha" yatkın insan olarak da özgürüm; ama, günahım tanrı tarafından önceden hemen hiç bilinmeyecektir —yoksa bu "günah" olur mu?) Öte yandan, bireysel

eylemimin hangi genel "yapıt"a girdiğini (ya da gireceğini) ve bu "yapıt"ta eylemin kendine özgü ahlaksal ağırlığının hangisi olduğunu, tanrıdan daha iyi kimse bilemez.

Kierkegaard ve Berdyayev'in üzerinde kafa yorduğu Sokrat'ın ve Augustinus'un dinsel-ahlaksal sorununun en genel hatlarıyla yukarda anlatılana dayandığını söylemek olanaklıdır. Nasıl olursa olsun, onların hepsi bireyin iki parçaya, "iki alana" parçalanmasından yola çıkmaktadır: Birinin (çok dar çizilen) sınırları içinde birey tamamen "hareketlerinden sorumludur", öteki alanında ise, tanrının yardımı olmadan insan kendini "hareketlerinden sorumlu" olarak bile göremez. Bu ikincinin, yani geniş toplumsal alanın, birincinin "akılcı örgütlü" küçük özel dünyasına girmesi, onu değiştirmesi ve onun bütün ilkelerini altüst etmesi sıklaştıkça, tanrının da daha sık yardıma çağrılması gerekli olmaktadır. Tanrıyla olan "sıkı" ilişki giderek artan biçimde ahlakın temel bir koşulu olmakta, önemi daha da büyümektedir. Burada tanrı, yalnızca bireyle öteki bireyler arasında değil, aynı zamanda, bireyle kendisi arasında da "orta hakem" olmak zorundadır ve bu durum, giderek sıklaşmaktadır. Çünkü, bireysel bilinç ideolojik etkilemenin değişik yöntemleriyle (insanı saran ve yaşatan her şeyin üretiminde olduğu gibi) ne kadar çok "biçime sokulursa", *bilincinde* olduğu şeyi gerçekten *tanıyıp tanımadığı* kuşkusu bireyde o kadar artacaktır. Belki de onun "bilinç" dediği, ikna edilerek, kandırılarak kendisine dışardan kabul ettirilmiştir?! Bilincinin "farkına varması" konusunda bireyde ortaya çıkan kuşkular gibi, kendi irade özgürlüğü konusunda da kuşku duyacaktır. Bu özgürlük, (çok dar sınırlar içinde olsa da) *bilinçli* bir eylemi öngörmektedir. Hatta tanrı, bireysel "ben"in dar ve "mantıksal örgütlü" dünyasında zorunluluk olmaktadır: birey, tanrı olmadan, kendi "ben"inin nerede "ben"

olduğu ve nerede "ben-olmayan" olduğu (ona bir başkası tarafından zorla kabul ettirilen görüş) konusunda bir karara varamaz.

Bütün bunlar dosdoğru kaderciliğe çıkar: eğer ben, kendi bilinci içinde bile "rahat" değilse ve tanrıdan yardım istemek durumundaysa, benim özgürlük alanım nerede kalmıştır? Böylece ben de, Antik polisin Yunanlısı gibi, tanrıya aynı kaderci bağımlılık içinde değil miyim?

Böyle bir "sınır durumu" karşısında, tanrısal niyetlerin açıklayıcısı olarak ortaya çıkan tanrıbilimcilerle filozoflara, dönüş yapmak ve kıvırmaktan başka bir şey kalmıyor. Bu mantıksal çıkmaz sokaktan kurtuluş için, "kendi kendini otomatik olarak düzenleyen" özel bir mekanizma önerilmektedir: "akıl dışı bir istek", "akıl dışı bir duygu", "akıl dışı bir kendi-duyuş" olarak özgürlük. Bu mantıksal (daha doğrusu mantık dışı) yapının değeri şunda yatmaktadır: insanı böyle bir yapının yardımıyla, onu bilinçli olarak tanımaksızın "hareketlerinden sorumlu" olarak görmek olanaklıdır. Bu yapı, tanrı tarafından (daha doğrusu, protestan bir tanrıbilimci ya da varoluşçu bir filozof tarafından) insanın "içine konulmuştur" ve böylece aranan "irade özgürlüğü" güvence altındadır. Bu, günah işleme, pişman olma ve cennete girme özgürlüğüdür. Şimdi, tanrıdaki özgürlüğün (ya da Sartre'a göre "kendi ruh zindanına dayalı" özgürlüğün) dışında artık hiçbir özgürlükten söz edilemeyecektir ve bu sayede de yukardaki mekanizma iyi işleyecektir.

Şunu saptamak zorundayız: soruna yukardaki biçimde bir bakış, bugünkü burjuva felsefesindeki varoluşçu bağnazlığın ve protestan tanrıbiliminin bir "kazanımı" olamaz. Bu sorun, daha 18. yüzyılda çok daha derin ve iyi kavranmış olarak formüle edilmiştir. Örneğin, Rousseau, bunu kültür ve uygarlığın gelişmesindeki çelişkililik sorunu olarak ortaya atmış-

tır. Aynı sorun, Alman idealistleri tarafından —kendi idealist üslupları içinde— "yabancılaşma" sorunu olarak formüle edilmiştir. Bu nokta Fichte'de, "salt ben"in, "salt-bilinç"in "yabancılaşma"sı ve buna uygun olarak, "salt ben"in "deneysel ben" ile olan ilişkisi sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Aynı sorunu Hegel'de, "mutlak ruh"un "yabancılaşma"sı sorunu; sol-hegelci Bruno Bauer'de "kendi-bilincin yabancılaşması" sorunu; "evinde" idealist kalmış Feuerbach'da ise, insanın "yabancılaşma"sı sorunu olarak görmekteyiz.

19. yüzyılın 40'lı yıllarında, genç Marx kendini bu sorunla karşıkarşıya bulur. Alman felsefesinde pek revaçta olan geleneksel, soyut bakışın karşısında, "yabancılaşma" sorununa marksist yaklaşım bir farklılık gösterir. Marx, "yabancılaşma"yı "emeğin yabancılaşmasının (elden çıkmasının)" salt "ulusal-ekonomik olgusu" olarak saptamaktadır. Bu saptama, ekonomik bir trajedi ve mantıksal bir paradoks biçimindedir: "İşçi, ne kadar çok zenginlik üretirse, üretiminin gücü ve kapsamı ne kadar çok artarsa, o kadar çok fakirleşecektir. İşçi, ne kadar çok meta yaratırsa, o kadar ucuz bir meta durumuna gelecektir."[3]

Çağdaş ekonomik gerçekliğin bu olgusunu genç Marx, 1844 tarihli *Ekonomik-felsefî Elyazmaları*'nda araştırmasının çıkış noktası olarak almıştır.[4] Bu olgunun çözümlemesi onu şu sonuçlara götürür:

1. "Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, emeğin karşısına *yabancı bir varlık,* üreticiden *bağımsız bir güç* olarak çıkmaktadır."[5]

2. Bundan dolayı,

a) "emeğin gerçekleşmesi ... işçinin *gerçekliğini yitirmesi* olarak",

---

[3]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine, Ekonomik-felsefi Elyazmaları,** K. Marx/F. Engels, **Küçük Ekonomik Yazılar,** Berlin 1955, s. 98.

[4]aynı.

[5]aynı

b) "nesne durumuna gelme, *nesnenin kaybolması ve köleliği* olarak",

c) "edinme, *yabancılaşma* ve *elden çıkma* olarak görünmektedir."[6]

3. Marx için bunun anlamı şudur:

a) işçinin emeği "*onun dışında,* ondan bağımsız, ona yabancı olarak varolmaktadır",

b) bu emek, "işçinin karşısında kendi başına bir güç olmaktadır",

c) "işçinin nesneye verdiği yaşam, onun karşısına düşman ve yabancı olarak çıkmaktadır."[7]

Pratikte bu, kaba hatlarıyla, Marx'ın ortaya koyduğu şu biçimde anlatımını bulmaktadır: "İşçi emeği ile dışdünyayı, duyusal doğayı... ne kadar çok *edinirse, yaşam araçlarından* o kadar çok uzaklaşır; bu uzaklaşma çifte yanlıdır. İlk olarak, duyusal dışdünyanın onun çalışmasının nesnesi, emeğinin *yaşam aracı* olması giderek artan bir biçimde sona erer; ikinci olarak, yine bu dışdünyanın, dolaysız anlamda bir *yaşam aracı,* işçinin fiziksel varlığının ayakta kalması için bir araç olması giderek artan biçimde sona erer."[8]

Bu olgunun saptanması (ve sistematik bir biçimde ortaya konması) ile Marx, ilk başta, Feuerbach'ın yorumladığı biçimde ütopik sosyalizmin sınırlarını aşamamıştı. Kapitalist toplumda emekçilerin durumuyla ilgili bu eleştiride, Marx açısından, kendisini o zamanki "gerçek sosyalistlerle" (öncelikle Moses Hess'le) ve genel olarak ütopik sosyalizmle bağlayan daha birçok şey vardır. Bu sonuncusu için karakteristik olan, onun burjuva ekonomi politiğine kendine özgü —"negatif"— bir bağımlılığıydı. Çünkü, 19. yüzyılın bütün önemli ütopik sosyalistleri, aynı olguların saptanmasından yola çıkıyorlar ve onların kaynağı hakkında bir başka açıklama yapmadan, kendile-

[6] aynı.
[7] aynı yapıt, s. 99.
[8] aynı yapıt, s. 100.

rini, burjuva ulusal iktisatçıların artı işareti koydukları yere eksi koymakla, onların sevinçle ellerini ovuşturdukları zaman da üzülerek ah çekmekle sınırlıyorlardı.

Bu arada Marx, en başından beri, ekonomik gerçekliğin bu olgularının değişik değerlendirilmesiyle ilgilenmekle kalmadı. O, aynı zamanda bunları daha derinlemesine araştırmak ve çözümlemek çabasındaydı. Bu noktada, kapitalist gerçekliğin yüzeyinde duran bu olgunun çözümlemesinden, onun nedenini —onun "kavramı"nı— araştırmaya geçmek ve mantıksal olarak bu kavramdan ortaya çıkan bütün sonuçları elde etmek çabası içindeydi.

Daha *Ekonomik-felsefi Elyazmaları* döneminde Marx, işçinin, emeğinin ürününe olan ilişkisinin, "yalnızca faaliyetin toplamı", yalnızca toplumsal gerçekliğin yüzeyinde ortaya çıkan sonuç olduğunun farkındaydı. Her sonuç gibi bu da, doğuşuna neden olan koşulların araştırılmasını gerektirmekteydi. Marx, şöyle sormaktadır: "işçi, üretim olayı sırasında kendisine değil de, kendisine bile yabancılaşırsa, faaliyetinin ürününe nasıl yabancılaşabilecektir?" Yanıtı şu: "...öyleyse...üretimin kendisi etkin bir vazgeçme (feragat etme) olmak zorundadır."[9]

Genç Marx için, "emeğin elden çıkarılması" şu biçimdedir:

"Birincisi; emek, işçiye göre *dışsal* olmuştur, yani onun özüne ilişkin değildir..."[10] Bu durum şu noktalarda anlatımını bulmaktadır:

a) işçi, "çalışmasında kendini olurlamayıp reddetmektedir, kendini iyi hissetmemekte ve mutsuzdur".[11]

b) "özgür hiçbir fiziksel ve ruhsal enerji geliştirmemekte, tersine fiziğini baskı altına almakta ve ruhunu harap etmektedir."[12]

---

[9]aynı yapıt, s. 101.
[10]aynı.
[11]aynı.
[12]aynı.

c) "Bu nedenle, işçi kendisini önce kendindeki emeğin dışında ve dışındaki emeğin içinde hissetmektedir."[13]

İkinci olarak; "işçinin çalışması...bu yüzden gönüllü değil, zorunludur, zorunlu emektir. Bunun için bu emek, bir gereksinimin karşılanışı olmayıp, yalnızca kendinin dışındaki gereksinimleri karşılamaya yönelik bir *araçtır*".[14]

"Sonunda işçi için emeğin dışsallığı, bunun kendisinin değil, bir başkasının olmasında belirmektedir. [Emeği] işçiye ait değildir, işçi de çalışmasında kendisine değil, bir başkasına aittir."[15]

"Emeğin elden çıkarılması"ndan Marx bir sonuca varmaktadır ve bu sonuçla insanın özgürlüğü sorunu arasında doğrudan bir ilişki vardır. Kuşkusuz burada özgürlük, öncelikle işçinin *kendi-duyuşu* açısından görülmektedir: "Sonuç olarak, insan (işçi) kendini daha çok hayvansal işlevlerinde, yemek yemede, içmede ve üremede, *daha olsa olsa barınma ve süslenmede vb.*[16] *özgür olarak,* insansal işlevlerde ise daha çok hayvan olarak *hissetmektedir.*"[17]

Zaten Marx'ın oluşmakta olan sınıfsal bakış açısını, büyük ütopik sosyalistlerin bakışından ayıran önemli nokta buradadır. Ütopik sosyalistler, sınıflarüstü bir noktadan hareket ederek yargıya varmışlardır. Başından beri Marx, sorunun kökeninin herhangi bir başka şeyde olmayıp çalışmada olduğunu önemle vurgulamıştır. Çalışma, işçi tarafından gerçekleştirildiği için, sorunun çözümünü de *işçinin işine olan ilişkisinin* açıklanmasında aramak gerekir.

---

[13]aynı.

[14]aynı.

[15]aynı yapıt, s. 102.

[16]Burada Marx'ın, bireyin yanılsamalı özgürlük alanı olarak onun varlık alanını aldığını belirtmek gerekir. O alan da, —Marx'a göre— bireyin «hayvansal işlevlerinden» çok uzak değildir.

[17]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine**, aynı yapıt, s. 102 (altını ben çizdim - Y.D.).

Burada —ve Feuerbach'ın etkisi de kendini yine bu noktada göstermektedir— "emeğin yabancılaşmasının" çözümlemesi, işçinin emeği ile işçinin "özü" arasındaki ilişkiyi açıklamış, çalışma süreci içinde işçinin kendi-duyuşunun ortaya çıkmasını göstermiştir. Bu nedenle, sözkonusu çözümleme, birçok bakımdan işçinin işiyle olan *duygusal* ilişkisinin araştırmasıdır. Ya da çalışmanın somut deneysel biçiminin, normal insansal öz, normal insansal doğa "kavramıyla" olan ilişkinin çözümlemesi olmuştur. Oysa, gerek "normal" insansal öz kavramı, gerek işçinin işiyle olan duygusal ilişkisi, daha bir aydınlığa, tarihsel açıklığa gereksinim duymuştur.

Marx, burjuva iktisatçıları A. Smith ve D. Ricardo'nun (bu ikisi genelden özele giderken "tek ve izole yaşayan bir avcıyla balıkçıyı" çıkış noktası olarak kullanmışlardı) "Robinsonculuğunu" yenmek amacını güdüyordu. Araştırmasının önüne "tür varlık" olarak anlaşılan insanı koymuştu. Ancak, bu "tür insan" henüz tamamen soyut olarak kavranmıştı; bütün temel özelliklerinde bir ötekinin aynı olan birey olarak; bu birey, böylece türün bütün özelliklerini içermekteydi. Bundan dolayı Marx, somut bireyin "bizzat kendisiyle" (işiyle) olan ilişkisinden onun bütün toplumsal koşullarını ve öteki insanlarla olan bütün ilişkiler sistemini "çıkarmanın" olanaklı olduğunu görmüştür.

Bundan ötürü, *Ekonomik-felsefi Elyazmaları*'nın yazarı Marx, araştırma yöntemi açısından hiç kuşku duymamıştır. Bu yöntemde araştırmanın temelini, "tür birey"in "kendisiyle" (işiyle) olan ilişkisi oluşturmuştur; yine bu araştırma, bireyin ilk ilişkisinin, bir öteki "tür bireyle" olan somut ilişkisinden —geçici!— soyutlanması altında yapılmıştır. Soruna böylesine bir yaklaşım, genç Marx'ın daha sonra tüm dikkatiyle üzerine eğileceği noktayı hesaba katmamasına neden olmuştur. Bu nokta; somut *bir* bireyin

ötekiyle (ya da öteki bireylerle) olan ilişkisinden, faaliyetin biçiminin nasıl doğduğu; bunun bireylerin reel ilişkilerinin gelişmesi sırasında nasıl izole bir biçim aldığı ve nasıl sonunda yabancı bir güç olarak belirmeye başladığı sorularının açıklığa kavuşturulmasıdır. Bir kere, bütün bunlar baştan beri doğal bir şey, basit, bilinen, herkesin çok iyi tanıdığı bir olgu olarak öngörülmüştü. Yapılacak iş, yalnızca bundan bütün mantıksal zorunlu sonuçları çıkarmaktı.

Bu mantıksal zorunlu sonuçları Marx, "emeğin elden çıkarılması" olgusunun çözümlemesinden de çıkarmaktadır. Elde ettiği sonuçların, çözümlemesinin başına, artık oluşmuş olan ideali koyması nedeniyle olanaklı olduğunu ayrıca belirtememişti. Sözkonusu ideal, çalışmanın "doğasına" göre nasıl olması gerektiği ve işçinin işiyle olan "normal" ilişkisinin ne olması gerektiği idealiydi.

Yalnız, sorunun özü, ortaya "yabancılaşmamış" ideal emek koymadan önce, "emeğin yabancılaşması" olgusunu, somut bireylerin birbirleriyle olan reel ilişkilerinden çıkarmaktır. İşçinin (bir "tür varlık" olarak alındığında bile), emeğinin ürünüyle, bizzat çalışmasıyla olan herhangi bir bireysel ilişkisini, genç Marx'ta düşünce zincirinin son parçası olarak işlev gören bölümden —yani bir bireyle öteki arasındaki reel toplumsal ilişki olgusundan— çıkarmak gerekiyordu. Başka bir deyişle, o, çözümlemesine içinde çalışmanın gerçekleştiği toplumsal biçimle başlamalı ve insanların tarihsel faaliyetinin toplumsal faaliyet olarak geçirdiği bütün değişimleri izlemiş olmalıydı. Bu noktada, faaliyetin doğrudan, ortak bir faaliyet olarak görünüp görünmediği ya da biçimi değişmiş ve karşılıklı izole görünümünde olup olmadığı hesaba katılmayacaktı.

Emeğin yabancılaşması sorunu, giderek çalışmanın toplumsal biçiminin çözümlemesi sorunu olarak somutlaşmıştır. Sözkonusu biçim içinde insanın faa-

liyeti "yabancılaşmış" bir karakter kazanır ve bundan doğan bütün sonuçları da içerir. Yine sözkonusu sorun, toplumsal mekanizmanın somut olarak araştırılması sorununa varmıştır. O mekanizma ki, çalışmayı —insanın bu yaşam faaliyetini— insanın kendi kendisine "yabancılaşması"na dönüştürmektedir. Ve Marx için bu, "*yaşanan* ulusal ekonomik bir olgu" sorunu olduğuna göre, aynı zamanda toplumun ekonomik biçimlenmesinin ayrıntılı bilimsel çözümlemesinin de (henüz tam anlamıyla açıklığa kavuşmamış) göreviydi. "Emeğin yabancılaşması" da, Marx'ın saptadığı biçimiyle bu ekonomik çerçeve içinde belirmiştir. Özetlersek, bu, aynı zamanda hem insanın yaşam faaliyetinin koşulları, hem de bu faaliyetin yadsınması olan toplumsal üretim koşullarının ve toplumsal çalışma koşullarının çözümlenmesi sorunuydu.

Sonuç olarak, emeğin toplumsal içeriğini, onun bireysel, somut-deneysel biçimine düşman duruma getiren üretim faaliyetinin çelişkili olması sorunu ele alınmıştır.

Kapitalist toplum biçiminin "kendisiyle" olan ilişkisi, yani kendi gelişmesinin çelişkisi, "tür bireyin kendisiyle olan" (kendi emeğiyle olan) ilişkisinin içeriği olmuştur.

İşte bundan dolayı, Marx daha *Alman İdeolojisi*'nde "emeğin yabancılaşması" kavramını (bu terimi kullanmayı sürdürmüşse de) çok soyut bularak reddetmiştir. Daha açıklanması gereken bir şeyi hareket noktası olarak almaktan kaçınmıştır. Hem ortaya çıkışında hem de kayboluşunda, yani "salt tarihsel" görüngü olarak saptanması ve ortaya konulması gereken ve bu nedenle genel-toplumbilimsel yasa niteliği olmayan bir şey onun çıkış noktası olmamıştır. Marx, "emeğin yabancılaşması"nın insanın belli "normal" doğasını —"normal çalışma"yı— öngördüğünü anlamıştır. Bu doğa (çalışma), tarihsel gelişme içinde

yabancılaşmakta, "gerçek olmayan" görüngü biçiminde belirmektedir. Ancak aslında, "normal" insansal doğa ve buna uygun çalışma ile ilgili bu tasarım, modern toplumun ekonomik bir gereksinimini dile getirmektedir ve gerçekte geçmişe değil geleceğe yöneliktir.

İşte Marx *Alman İdeolojisi*'nde insanın "normal" doğasıyla ilgili bu tasarımı kesin olarak eleştirmiştir: "İş bölümü altında toplanamayan bireyleri, filozoflar ideal olarak 'insan' adı altında tasarlamışlar ve tarafımızdan geliştirilen süreci 'insanın' gelişim süreci olarak kavramışlardır. Öyle ki, her tarihsel aşamada 'insan', şimdiye kadarki bireylere maledilmiş ve tarihin sürükleyici gücü olarak gösterilmiştir. Bütün süreç, böylece 'insanın' kendi kendine yabancılaşması süreci olarak anlaşılmıştır. Bunun asıl nedeni, daha sonraki aşamanın ortalama bireyinin daha önceki aşamaya ve daha sonraki bilincin de daha önceki bireylere mal edilmesidir."[18]

Bu eleştiride (Marx bu eleştiriyi öncelikle Feuerbach'a ve sonra da Alman "gerçek sosyalistlerine" yöneltmiştir) Marx'ın özeleştirisinin bir unsurunu da görmek gerekir. İlk çalışmalarında Marx, Feuerbach'ın "insan"ının yerine "çalışan insan"ı, "çalışma"yı koymuştu. Ve tüm insanlık tarihi, kendi kendine yabancılaşmanın, bu "normal" çalışmanın (bunun gerçekte deneysel olarak tarihte yeri yoktu) elden çıkmasının tarihi durumuna geldi. Böylece, emeğin "yabancılaşması", emeğin *idealinin* yabancılaşması —tarihin motor gücü olan toplumcu idealin yabancılaşması— olarak tanıtlandı.

"Emeğin yabancılaşması" konusunda yukarda yapılan alıntıda —ki, burada vurgu, işçinin çalışmada "kendi-duyuş"undadır, işçinin gerçek deneysel durumu için temel ölçüt olan bu ideal açıkça belli-

[18]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 69.

dir. Sözkonusu ölçüt, burada henüz işçinin "kendi-duyuş"unda olacak kadar bilinçsizcedir.

Gerçekte çalışmanın somut biçimi işçi açısından, kendisinin özüne yabancı bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda iki olanaktan söz edilebilir: Ya insansal çalışmanın "normal" biçiminin belli bir "mutlak" ölçüsü vardır (bunu işçi tanır ya da en azından duyar ve durumunu onunla karşılaştırır) ya da sözkonusu işçide —herhangi yeni ve ek olarak ortaya çıkan durumların etkisi altında—, bir başka ve yapmak zorunda olduğundan çok "daha normal" bir çalışma tasarımı oluşur.

Birinci durumda, kabul edilmesi gerekir ki, emeğin böylesine bir "ideal"i "ezelden beri" olmuştur ve yalnızca belli olmayan nedenlerden gerçekleştirilmemiştir. Ancak o zaman, bu idealin neden gerçekleştirilmemiş olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Yani, içinde bu "ideal"in belli bir "durağan büyüklük" rolü oynadığı tarihsel gelişmenin somut çözümlemesi zorunludur. Bu büyüklüğün üzerine eğilindiğinde ortaya çıkacaktır ki, o, hiçbir zaman "durağan" olmamıştır; tersine, durmadan çağdan çağa değiştiği gibi, bir ve aynı çağın içinde bile değişmiştir.

İkinci durumda, işçide işiyle ilgili olarak yeni tasarımlar doğuran (ya da birkaç eski tasarımı etkin duruma getiren ya da onlara yeniden yaşam veren) yeni koşulların nasıl olduğu çok daha somut biçimde çözümlenmelidir. İşçiyi çalışmada bir başka "duyguya" götüren koşulların çözümlemesi şu sonucu verecektir: temelde sorunun aslı, işçinin "öz"ünün değişmesindedir. İşçi, sözkonusu çalışmada kendini olurlamayıp reddettiğini, çalışmasında mutsuz olduğunu hissediyorsa, kendini iyi hissetmiyorsa, o zaman bunun sonucu olarak belli bir ölçüde, kendisini olurlayabileceği ve iyi hissedebileceği yaşam tarzına yaklaşmıştır.

Kısacası, işçinin böyle bir kendi-duyuşa sahip olması, onun özünün, çalışmasında serpilmiş olan

karşısında gelişmiş olmasını öngörür. Bunun sonucu olarak, çalışmasının somut biçiminin sınırları ötesinde bir yerde bazı itkiler doğmuştur. Ve bunlar —işçiye doğrudan çalışmasının dayattığı ölçüye göre olmasa bile— onu daha uzak görüşlü yapmıştır. Ek olarak belli bazı koşullar ortaya çıkmıştır ve bunlar nedeniyle, emeğin sözkonusu somut biçimi, işçiler tarafından köleliklerinin radikal bir anlatımı olarak kavranmıştır.

Öyleyse çıkış tezimize dönebiliriz: çalışmanın belli bir ideal modeli bilinçli ya da bilinçsiz olarak akla geldiği zaman, şu çözümlemelerin yapılması gerekir: hangi somut koşullar altında böyle bir tasarım doğabilmiştir ve hangi gerçek koşullardan beslenmektedir? Başka bir deyişle, çalışan insanın hemen hemen tüm deneysel tarihinde yabancılaşmış emek olarak beliren o "emeğin" gerçekte nerede var olduğunu açıklamak gerekir.

Bunun yanısıra, Marx'ın 1844 tarihli *Ekonomik-felsefi Elyazmaları*'nda, tamamen yukarda anlatılan durumun sınırları içinde kaldığını kabul etmek son derece yanlıştır. Tersine, "emeğin kendi kendine yabancılaşması (elden çıkması)" "ulusal-ekonomik olgusunu" çözümlemesinin gerektirdiği bütün sonuçların tutarlı gelişimidir ki, Marx'ı baştaki bakış açısının sınırlarına götürmüş ve daha sonra ona bu sınırları aşma olanağı vermiştir.

Marx, "emeğin elden çıkması" ile ilgili çözümlemesini daha da geliştirerek şunları yazmıştır: "Yabancılaşmış emek, insana, 1. doğayı, 2. kendi kendisini, kendi etkin işlevini, yaşam faaliyetini yabancılaştırmaktadır. Böylece insanı *türe* de yabancılaştırmaktadır; *tür yaşamını* bireysel yaşamın aracı durumuna getirmektedir."[19] Böyle bir sonuç, "tür yaşamı" ile "bireysel" yaşamın geçici olarak karşılıklı ayrıl-

[19]K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine,** aynı yapıt, s. 103.

masını öngördüğü için, insanın "tür"üne "yabancılaşma"sı iki momente parçalanmaktadır:

"...yabancılaşma, 1. doğrudan bir yaşam aracı oluyorsa, 2. insanın yaşam faaliyetinin maddesi, nesnesi ve aleti olduğuna göre.."[20]

Bireyin, yani "insan"ın "tür yaşamı"ndan Marx'ın anladığı, insanın tür yaşamına katılması ve bu "tür"ün temsilcisi olarak faaliyet göstermesidir. Sonunda da, bir tüm olarak bu "tür"ün (bireylerin "tümü" olarak) yaşam faaliyetini anlamaktadır. Bu "tür"ün varoluş tarzı, "yaşam faaliyetinin" biçimi, Marx'a göre toplumsal üretimdir. Bu üretim, toplumsal olarak yapıldığından, "evrenseldir", yani, tüm doğayı potasından geçiren bir üretimdir. Bu bağlam içinde Marx'tan daha önce yaptığımız alıntıyı yineleyelim: "Gerek insanda gerek hayvanda tür yaşamı fiziksel olarak bir kere, insanın (hayvan gibi) inorganik doğadan yararlanarak yaşamasındadır. Ve, insan, hayvandan ne kadar daha evrenselse, yararlandığı inorganik doğa alanı da o kadar daha evrenseldir."[21]

Bu durumda, insanın tür yaşamının bireysel yaşama olan "yabancılaşma"sı şöyle bir görünüm içindedir: Toplumsal tümün bir "parçacığı" olarak çalışan bireyin evrensel üretimi, giderek artan biçimde, yaratıcı "tür faaliyetinin" arenası durumundaki doğadan bireyin evrensel "ayrılışı" olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, her bireyin emeğinin "yabancılaşma" ve "kendine yabancılaşma" ("elden çıkma") biçimi alması, bu çalışmanın toplumsal üretimdeki payına da "yabancılaşmış" niteliği vermektedir. Bireyin, doğanın değişimindeki "kozmik" olaya, onun "beşerileşmiş" bir doğa duruma gelmesine katılışı, "özgür olmayan" ve bireyin özüne ait olmayan bir faaliyet biçimi almaktadır.

---

[20] aynı.
[21] aynı.

Tüm olarak, toplumsal özgürlüğün ifadesi biçiminde beliren çalışmanın evrenselliği giderek daha çok, tek tek ("birbirinden ayrı") çalışan her bireyin evrensel bağımlılığı ve köleliği olarak belirmektedir. Burada sözkonusu olan, hayvanın bile içinde bulunmadığı bir bağımlılıktır. Marx şöyle diyor: "...Yabancılaşmış emek, üretiminin nesnesini insanın elinden çekip alırken, onu *tür yaşamından* ve gerçek tür nesnelliğinden de koparır. Onun hayvana göre olan önceliğini dezavantaja dönüştürür, onu inorganik bedeni olan doğadan da mahrum bırakır."[22]

Öte yandan, birey açısından onun toplumsal üretim sürecine katılması, yalnızca kendi —"salt fiziksel"— bireysel varlığının kaynağı olarak anlam ve önem taşır. Onun toplumsal üretimle ilişki içindeki "yabancılaşmış" durumu, kendisinin belli bir olanaktan fazlasını görmesine izin vermez. Bu, üretime katılması karşılığında, ailesinin ve kendisinin varlığını ayakta tutacak ilkel zorunlu araçları elde etme olanağıdır. Toplumsal üretimde pay sahibi çalışan bireyin güttüğü amaçların ve üretim olayı ile çözüm getirilen nesnel görevlerin karşılaştırılamaz oluşu gerçekten evrenseldir. Bunların hepsi, Marx'ın saptamasında biraraya getirilmiştir: "Yabancılaşmış emek bu durumda... *insanın tür varlığını*, hem doğayı hem de insanın düşünsel tür gücünü, kendisine *yabancı* bir varlık ve *bireysel yaşamının aracı* durumuna getirir."[23]

Ekonomik-felsefi Elyazmaları'nda, "insanın tür varlığının yabancılaşması" ile ilgili olarak söylenenler, gördüğümüz gibi, tamamen soyut bir niteliğe sahiptir. Ancak bu soyut formülasyonların içerdiği görüşün önemi, *Alman İdeolojisi*'nin uygun tezleriyle[24] karşılaştırıldığında, ortaya çıkmaktadır. "Her bi-

---

[22]aynı yapıt, s. 105.

[23]aynı

[24]Bu çalışma birbuçuk-iki yıl sonra yazılmasına karşın, Marx bu-

reyin, her kuşağın bir veri olarak hazır bulduğu üretim güçlerinin, sermayelerin ve toplumsal ilişki biçimlerinin toplamı, filozofların 'insanın cevheri' ve 'özü' olarak tasarladıkları şeyin gerçek temelidir..."[25] Marx artık böyle yazmaktadır. Burada da aynı biçimde, insanın "tür varlığı" konusunda kendi anlayışında yaptığı düzeltme görmezlikten gelinemez. O "yarı-Feuerbachçı" kavramın dağıldığı açıkça görülmektedir.

Marx'ın "emeğin yabancılaşması" üzerine çözümlemesindeki son öğe, bundan çıkarılan ve bireylerin birbirleriyle olan ilişkisidir: "İnsanın emeğinin ürününe, yaşam faaliyetine, tür varlığına yabancılaşmasının doğrudan sonucu, *insanın insana yabancılaşmasıdır.*"[26]

İşte bu noktada, Marx'ın ilk baştaki bakışının sınırlarını aştığı en açık biçimde görülmektedir; yeni yöntemsel anlayışın özü, yine burada belli olmaktadır.

Şimdiye kadar, demektedir Marx, belli bir ekonomik olguyu —"emeğin yabancılaşması" olgusunu ifade eden bir "kavramı" çözümledik. Oysa şimdi o, bu kavramın "gerçekte nasıl ifade edilmesi ve ortaya konulması gerektiğini"[27] izlemeyi önermektedir. Marx'a göre, bunu yapmak, toplumda "yabancılaşma"nın gerçekleşmesine yardımcı olan o olgusal mekanizmanın gözler önüne getirilmesi demektir. Şöyle yazıyor: "Pratik gerçek dünyada, kendine yabancılaşma ancak öteki insanlarla olan pratik gerçek ilişki sayesinde görünür. Yabancılaşmaya neden olan aracın kendisi de *pratiktir.*"[28]

---

rada kendi teorisinin gelişimi açısından çok büyük bir adım atmıştır. Tezleri, insanın «türü», «tür yaşamı», «tür varlığı» vb. gibi henüz Feuerbach'ın deyimleriyle ifade edilen formüllerin yerine, tam anlamıyla oturmuş olmasa bile, çok daha uygun bir terminoloji içinde ortaya çıkmıştır.

[25] K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi,** aynı yapıt, s. 38.

[26] K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine,** aynı yapıt, s. 106.

[27] aynı yapıt, s. 106.

[28] aynı yapıt, s. 108.

Ancak, bu saptamada dikkat edilmesi gereken şey, Marx'ın, kendi kendine yabancılaşmanın ancak "görüntüsü"nden söz ettiğidir. Başka bir deyişle, yabancılaşma olgusunun kendisi, burada yine var olarak öngörülmektedir. Yalnızca, onun "pratik gerçek dünya"da ve "pratik araçlar"ın yardımıyla olan "görüntüsü" sorunu ortaya atılmaktadır. Bu nokta, Marx'ın da bir insanın ötekiyle olan ilişkisini, çalışan insanın "kendi kendine yabancılaşma" olgusundan "çıkarmasında" anlatımını bulmaktadır:

"Yabancılaşmış emekle *insanın ürettiği*",

a) "öteki insanların kendisinin üretimi ve ürünüyle olan ilişkisi";

b) "onun bu insanlarla olan ilişkisi";

c) "üretmeyenin üretim ve ürün üzerindeki egemenliği";

d) "kendi faaliyetine yabancılaştığı gibi, kendinin olmayan faaliyeti de yabancıya *mal etmesi*";

e) "demek ki işçi, emeğe yabancı ve onun dışında bir insanın bu emeğe olan ilişkisini *üretmektedir*";

f) "işçinin emeğiyle olan ilişkisi, kapitalistin aynı emeğe olan ilişkisini *ortaya getirmektedir;* burada, emeğin efendisi bir başka biçimde de adlandırılabilir."[29]

İşçinin emeğiyle olan ilişkisi, her zaman temel ve "*kaynak*" içeriktir. Bu içerik, ancak insanın pratik enerjisi aracılığıyla *gerçekleşir* ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiler sistemi içinde *serpilir;* ne var ki, bunun *doğuş* nedeni insanlar değildir. "İnsana hükmeden bu yabancı güç, ne tanrılardır, ne de doğadır; bu, insanın yalnız kendisidir."[30] Marx, bu sözleriyle düşüncesini vurgulamasına karşın, işçinin karşısına bu "yabancı güç" görünümünde çıkan, ilk başta işindeki "kendi kendine yabancılaşma"nın ("elden

[29] aynı (altını ben çizdim - Y.D.).

[30] aynı yapıt, s. 107.

çıkma"nın) sonucudur. Bu durumda, "emeğin elden çıkması" sorununun nasıl doğduğu sorusu yine de yanıtsız kalmaktadır. Bunu bizzat Marx da belirtmiştir; "emeğin yabancılaşması" konusunda yazdığı (tamamlanmamış) bölümün sonuna doğru şunları söylüyor: "Biz, *emeğin yabancılaşmasını*, onun *elden çıkmasını* bir olgu olarak aldık ve bu olguyu çözümledik. Şimdi soralım, *insan* nasıl oluyor da *emeğini elden çıkarıyor* ve ona yabancılaşıyor? Bu yabancılaşmanın, insanlığın gelişmesinin özündeki yeri nedir?"[31] Genç Marx bu soruyu, ne 1844 tarihli *Ekonomik-felsefî Elyazmaları*'nda, ne de bundan sonra Engels'le birlikte yazdığı *Kutsal Aile*'de yanıtlamıştır.

Ancak *Alman İdeolojisi*'nde, ele alınan bu soru akılcı bir çözüme kavuşmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken, bu çözüme, özel olarak onun soyut formülasyonunun "kaldırılması", ama daha önce "yabancılaşma" kavramına yerleştirilmiş olan düşünsel içeriğin yeniden yorumlanmasıyla varıldığıdır. Vurgulamada şöyle bir değişiklik yapılmıştır: ağırlık noktası, işçinin emeğine olan ilişkisinin mantıksal çözümlemesinden, toplumsal biçimdeki gelişmenin tarihsel-ekonomik açıdan somut araştırmasına kaymıştır. Bu biçim, insanların bütün faaliyetlerinin (bunlar, bu ya da şu durumda ortak faaliyetin *doğrudan biçimi* olarak ortaya çıkmasa bile) nesnel bir zorunluluk olarak aldığı biçimdir.

"Toplumsal güç, yani farklı bireylerin işbölümüyle belirlenmiş birlikte çalışması sayesinde ortaya çıkan çoğaltılmış üretim gücü, bu bireylere kendi birleşik güçleri olarak değil, yabancı ve onların dışında bir zor olarak görünür. Çünkü, birlikte çalışmanın kendisi gönüllü olmayıp doğa gereğidir. Sözü edilen zorun nereden gelip nereye gittiğini bilemezler, yani, ona egemen olamazlar. Bu zor, insanların isteminden ve hareketinden bağımsız, özel, hatta bu

[31] aynı yapıt, s. 110

istem ve hareketi yöneten bir evreler ve gelişim aşamaları sırası izler."[32] İşte bu, —Marx'ın formüle ettiği gibi— "filozofların anlaması için, 'yabancılaşma' dır".[33]

Burada, gördüğümüz gibi, "yabancılaşma"nın kaynağı, insanların "işbölümüyle belirlenmiş birlikte çalışmasıdır". Nedeni, "birlikte çalışmanın kendisinin gönüllü olmayıp doğa gereği" olmasında görülmektedir. Bunun sonucu olarak, bu yabancılaşmanın "kaldırılması" sorunu, insanların doğal olmayıp gönüllü, bilinçli ve planlı olması gereken birlikte çalışmasının örgütlenmesi sorunuyla karşılaşmaktadır.

Böylece özgürlük sorunu, bu noktadan başlayarak, bireylerin kendi birleşmiş faaliyetinin biçimi ve sonuçları üzerindeki egemenlikleri sorunu olarak formüle edilmiştir. Bu egemenlik, bütün bireyler ve ayrı ayrı her bir birey tarafından gönüllü, bilinçli ve planlı olarak gerçekleştirilir.

Soruna bu açıdan bakıldığında, bütün varoluşçu ethiğin belirsizliği ve ikiyüzlülüğü açığa çıkmaktadır. Çünkü bu ethik, birleşmiş bireylerin gücünün, onların her birinin bu "ikinci" —"toplumsal"— yanına tabi olmasını öncül olarak gerekli görmez. Sözkonusu yan, bireyden bağımsız toplumsal biçimdir; içinde bireyin faaliyeti gerçekleşir. Ancak, ahlak, bireyin "irade özgürlüğü", "hareketlerinden sorumlu olma" durumu (bilinçli ya da bilinçsiz, açık ya da ikiyüzlülükle gizlenmiş olarak) tanınmadan (en dar —ve korkunç biçimde küçülen— sınırlar içinde bile) varolamayacağından, her "ethik kişiliğin" bu "ikinci yanından" sürekli olarak uzaklaşmak zorundadır. Buna uygun olarak, insanın özünün bu —aslında değerli— yanını ahlak, "dışarıya" çıkarmak ve onu "tanrı"nın ya da "logos"un, "demirden zorunluluğun" ya da "kaderin", mutlak keyfi isteğin ya da akıl-dışının gücüne sokmak zorundadır.

---

[32] K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi,** aynı yapıt, s. 34.
[33] aynı

Ancak işte insanın bu "ikinci yanı" aynı zamanda, insansal faaliyetin yalnızca bu ya da şu maddî şeylerin (eşyaların, besin maddelerinin vb.) üretimi olmayıp, ayrıca tüm olarak "toplumsal varoluşun" da ve öncelikle insanların birbirleriyle olan ilişkilerinin de (Marx'a göre, "insanın özü, ... toplumsal ilişkilerin toplamıdır"[34]) üretimi olduğu alandır. Başka deyişle, bu alanda her bireyin faaliyeti, bizzat kendisinin ve ayrı ayrı öteki insanların "üretim"i, tam anlamıyla, *insanın oluşu* olarak belirir.

Burada garip bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Kendisinden farklı bir nesneyi (bir "şey"i) ürettiği ya da tükettiği zaman insan, "hareketinden sorumludur", eylemlerinin her biri için sorumlu olarak kabul edilir. Buna karşılık, insan *bizzat kendisini*, kendi "toplumsal özünü" ürettiğinde, "hareketinden sorumlu değil"dir ve ne kadar ağır olursa olsun, bütün "günahlar"ı bağışlanır. Bu paradoks, tüm ahlakı bölmekte ve temelinde çelişkili duruma getirmektedir. Çünkü o ahlak, insanın "toplumsal öz"ünün, "toplumsal varlığı"nın üretiminin bilinçli ve toplumsal biçimde düzenlenmesi zorunluluğunu kendi önkoşulu yapmamaktadır. Burada sözü edilen, *her türlü* düzenleme olmayıp bireylerin tümü ve ayrı ayrı her birey tarafından gönüllü, bilinçli ve planlı olarak gerçekleştirilen komünist düzenlemedir.

"İnsanın üretimi", artık onun bireysel ve görgüsel-somut yaşamından uzakta, öyle "mâsum" ve soyut bir şey değildir. Tersine, insansal eylemin bu yanı, gerçekte, onu en çok "ilgilendiren" yandır. Çünkü, içinde insanın kendi bireysel yaşamının ifadesini bulduğu biçimi belirleyen yine bu yandır. İnsanın "üretimi" sorunu da, içinde onun günlük çalışmasının ve kişisel tüketiminin gerçekleştiği toplumsal biçim sorunudur. İnsanın kendi emeğinin ürünleri-

[34] K. Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 3, aynı yapıt, s. 6.

ne (ve kişisel tüketim maddelerine) olan ilişkisinde "aracılık" eden bu toplumsal biçim olduğuna göre, kendisi için yaşamsal önemi olan bütün varlık araçları bakımından bireyin içinde bulunduğu durum da, sözkonusu biçime göre oluşacaktır.

Toplumsal insan, artan gelişmeyle giderek "daha evrensel" ürettiği ve "tüm doğa"yı maddî üretim potasından geçirdiği için, onun tüm doğa ile hangi ilişki içinde bulunduğu da yukardaki sorunun çözümüne bağlı olacaktır. Çünkü, artık doğa da bir tür "toplumsal ürün"dür ve çalışmayla "tekrar yeniden üretilmektedir". Bunun dışında, bireyin kendi vücuduyla, bu "doğa parçası"yla olan ilişkisi, üretimin hangi toplumsal biçimde gerçekleştiğine de bağlıdır.

Oysa bütün bunların anlamı şudur: Birey, zaten toplumsal insan olarak "kendi kendisinin üretimi"ni (denetim altına almak bir yana) hesaba katmadığı için, emeğinin somut ürünüyle hangi ilişki içinde bulunduğu konusunda doğru bir tasarım sahibi olamamaktadır. O ürün ki, elle dokunulabilen, "tüketilebilen" ya da bir kenara atılabilen bir *şeydir*. Bundan dolayı, kendi bireysel emeğinin, sözde tam bir "egemenlik" ve "irade özgürlüğü"ne sahip olduğu somut alanında bile birey olgusal açıdan bağımlıdır, özgür değildir. Çünkü bu dar "özgürlük" alanı, gerçekte onun tam bir bağımlılık, kölelik (ve "hareketinden sorumlu olmama") alanından doğmuştur. Bu ikinci alan, çok daha kapsamlı, çok daha anlamlı ve önemlidir.

İnsan bireyinin bu ikinci ve toplumsal "yanının" alanı ne kadar geniş olursa (bu, toplumsal üretimin büyüdüğü ve onun tek tek unsurları arasındaki bağlamların karmaşıklaştığı ölçüde olmaktadır), onun bireysel "özgürlük" alanı da o kadar aldatıcı ve görüntüsel olmaktadır. Ve o kadar büyük ölçüde, bireyin haberi bile olmadan etki yapan "gizemli varlığın", bireyin "ikinci ben"inin yasalarına tâbidir. Bu du-

rumda insan, olgusal olarak Sigmund Freud'un tanımladığı bir durum içerisindedir: gerçekte "ben"inin "karanlık yan"ına bağımlıdır. Ancak, bu "karanlık yan", biyolojik olmayıp toplumsal bir doğaya sahiptir. Mantıksal bilgi edinme araçlarıyla da olduğu gibi tanınabilir. Kuşkusuz bunun için düşünsel değil, maddi koşullar da gereklidir. Yani, gelişkin toplumsal ilişkilerin ve buna uygun olarak, yalnızca "bilgi edinme"ye değil, aynı zamanda bu ilişkileri değiştirmeye de yakınlık duyan toplumsal güçlerin varlığı zorunludur. Bu nedenle, Freud'un önerdiği "psikoterapi", psikolojik bireyin sık sık adı geçen "Ödipus kompleksi"nin çözümünden çok, toplumsal çelişkilerin kördüğümünün parçalanmasında olmalıdır. Bu çelişkiler, toplumsal insanın "küçüklük kompleksi"nin gerçek nedenidir. Bu kompleksin sonucu olarak insan doğasının *daha iyi* toplumsal ve "evrensel" yanı, insanın "kötü ruh"u olarak belirir: onu köleleştirir, ezer ve "herkesin birbiriyle savaşması" olan orman yasasına göre yaşayan hayvan durumuna sokar.

"İnsansal faaliyetin yabancılaşması"nın *reel içeriği* de işte burada yatmaktadır. Bu noktanın açıklamasında genç Marx, 1844 tarihli *Ekonomik-felsefi Elyazmaları*'nda zorluk çekmiştir. Bu "yabancılaşma"nın özü, bireyin etkinliğinin insansal biçiminin (var olan, görgüsel, somut birey olarak) ondan ayrı durması, denetiminden kaçmakla kalmayıp reel anlamda karşısına yabancı bir zor olarak çıkmasıdır. Bu toplumsal biçim, her bir bireyin (ve birlikte bütün bireylerin) faaliyetinden bağımsız olarak bir etki çevresi kazandığı anlamda "yabancılaşmıştır". Bu nedenle sözkonusu biçim, bir atın, bir öküzün, bir filin, bir makinenin vb. edinilmesi gibi edinilebilen bir "şey" olma eğilimine sahiptir. Kuşkusuz burada da bir fark vardır: Toplumsal biçim olarak yalnızca belli bir *kollektif* tarafından edinilebilir. Bu, Antik Çağ'ın uyumlu biçimde oluşmuş köle sahiplerinin

"sağlıklı" bir kollektifi olabileceği gibi, feodal beylerin "savaşçı kollektifi" ya da kapitalist iş adamlarının "kollektif"i olabilir. Genel olarak bunların hiçbirinde, öteki bütün "sınıf kardeşleri"ni yutmama eğilimi yoktur.

Besbelli ki, az ya da çok önem taşıyan toplum grupları (sınıflar) bireylerin faaliyetinin toplumsal biçimini "edindikleri" sürece, bu faaliyeti örgütlerler. Bu örgütleme, onların egemenliğini sürdürecek, maddi ve düşünsel çıkarlarını güvence altına alacak biçimde olur. Burada, her şeyin egemen sınıf tarafından tamamen bilinçli ve planlı olarak yapılması zorunluluğu yoktur. Kendisine tek normal durum olarak göründüğü için, korumaya çaba harcadığı yaşam durumu, egemen sınıfı sömürü ilişkilerinin sürmesi yönünde isteklendirir. Bu ilişkiler, toplumun ancak küçük bir bölümünün, bir tüm olarak toplumsal gelişmenin sağladığı bütün kazançları tattığı durumlardır. Bireylerin eyleminin toplumsal biçimini bilinçli ya da bilinçsiz edinen (ve uygun biçimde "örgütlü") insan tabakaları, toplumun tümüyle özdeş olmadığı sürece, doğrudan üreticilerin çıkarlarıyla egemenlerin çıkarları arasındaki çelişki sürer. Egemenler, ortak "yapıt"ın biçimini belirleyerek bireysel emek faaliyetinin sonuçlarından yararlanırlar. Bu sonuçlar, zorunlu olarak, sözü edilen biçim içinde anlatımını bulurlar.

Sonuçta, sorunun özü şuna indirgenmeketdir: üreticilerin faaliyetinin genel sonuçlarını hangi toplumsal sınıf edinmektedir ve bu hangi toplumsal koşullarda olmaktadır? Bu anlamda, insanın insan tarafından sömürülmesinin tarihi, bireylerin adele gücünün doğrudan sömürülmesinden (ataerkil kölecilik) belli sömürü biçimlerine olan yavaş geçiş sürecidir. Bu ikinci sömürü, doğrudan üreticilerin işbirliğinden (kooperasyon) doğan yığınsal üretici gücün edinilmesiyle olur.

Kuşkusuz bu gelişmenin çizgisi dümdüz değildir. Örneğin, eski Mısır'da belli bir düzeyde yığınsal üretici gücün sömürülmesi biliniyordu. Ancak bu düzeye daha sonra, ne Yunan ne de Roma köleci devletleri (nerde kaldı ki, Ortaçağ Avrupa'sı) erişebildiler.

Eski Mısır'ın ekonomisi, Nil ırmağında her yıl görülen taşkınları düzenleme ve buna bağlı olarak köle emeğinin işbirliğini o zaman için çok büyük ölçüde örgütleme zorunluluğuna dayanıyordu. Bireylerin ülke çapında kooperasyon durumuna getirilmiş emeğinin öncelikle *toplumsal* sonuçlarındaki "yabancılaşma"ya bağlı olan kölecilik açısından Mısır'daki köleci devlet, klasik bir örnektir. Ekonomik etkisine göre kölelerin bireysel sömürüsü bu tür emekle ölçülemez. Sonradan Platon'un *Devlet*'inde idealize ettiği Mısır'daki "kast sistemi"nin tarihsel haklılığı, yeni bir üretici güç —yığınsal üretici güç— yaratma ve onu (az ya da çok bilinçli, az ya da çok planlı) denetleme yeteneğinde olmuştur. Bu arada belirtmek gerekir ki, Platon'un soruna bakışı, onun, her bir kölenin fiziksel gücünden bireysel yarar sağlamayla karşılaştırıldığında, kölelerin yığınsal üretici gücünün köle sahipleri tarafından ortak olarak sömürülmesiyle ortaya çıkan ayrıcalıklar konusunda oldukça iyi bir tasarıma sahip olduğunu tanıtlamaktadır. Bu ortak sömürü, köleler arasındaki kuşkusuz çok ilkel bir işbölümüne dayanmaktaydı.[35]

Mısır'daki köleci devlet örneği tanıtlamaktadır ki, toplumsal (ya da yığınsal) üretici gücün belli bir derecede (burada bu çok düşüktür) denetlenmesi, bireylerin özgürlüğünü henüz sağlayamamıştır. *Açıkça ortada görülen nokta, sorunun, asıl denetleme olgusunda değil, daha çok bu denetlemenin gerçekleştiği toplumsal biçimde olduğudur.* Sözkonusu sorun, ele alınan toplumsal biçimin yığınsal üretici güç üzerinde yığınsal bir denetleme, bir halk denetlemesi ola-

[35] K. Marx, **Kapital**, cild 1, aynı yapıt, s. 387.

nağı verip vermediğidir. Çünkü ancak, bu denetleme toplumsal üretime katılan bireyler tarafından gerçekleştirilirse, tüm toplumun ve onun her bir üyesinin yararına kullanılabilir.

Sorun bu biçimde formüle edilince, onun çözümü için iki noktanın araştırılması zorunludur:

1. Toplum tarafından geliştirilmiş üretici güçler, böyle bir denetlemeyi ne dereceye kadar istemektedirler ve ne dereceye kadar —nesnel yapıları bakımından— buna tâbi olacaklardır?

2. Nesnel gelişme ile, bireylerin kendileri, kendi üretimleri ve üretim ilişkileri üzerindeki bu gerçek yığın denetlemesine, gerçekten demokratik denetlemeye ne derece hazırdırlar — ya da hazırlanabilirler?

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde bu iki soru üzerinde durmuş ve onların olumlu çözümünü vermiştir. Birincisini, üretici güçlerin ve toplumsal "ilişki biçimleri"nin (o zamanlar Marx, öteki toplumsal ilişkileri ayrı tutmadan üretim ilişkilerini böyle adlandırmıştı) gelişim düzeyi sorunu olarak formüle etmiştir. İkincisi ise, Marx açısından, toplumsal işbölümündeki gelişmenin hangi eğilimler gösterdiği ve *bütün yanlarıyla gelişmiş bir kişiliğin* oluşması için hangi perspektiflerin ortaya çıktığı sorunudur.

III.
İŞBÖLÜMÜ VE ÖZGÜRLÜĞÜN "BÖLÜNÜŞÜ"

ŞİMDİ özgürlük sorunu, karşımızda işbölümü sorunu olarak durmaktadır. Ya da, soyut bir biçimde formüle edersek, tüm olarak toplumsal üretimin "evrenselliği" ile her bir bireyin faaliyetinin sınırlılığı ve "sonluluğu" arasındaki ilişki sorunu olarak ortaya çıkmaktadır.

Sorunun böyle soyut biçimde ortaya konuşu, Alman idealist felsefesinde ve estetiğinde olmuştur. Bu noktada, Alman düşünürler belli bir hizmet görmüşlerdir. Soyutlama sınırları içinde bile olsa, bir dizi çelişki bulmayı başarmışlardır. Burjuva toplumunun pozisyonları açısından, sorunun çözümü yolunda bir girişim, bu çelişkilere varmaktadır.

Sorunun bu biçimde soyut formüle edilmesi, şu ilk ve temel soruyu öngörmektedir: Her bir bireyin faaliyetinin, tüm olarak toplum tarafından uzun tarihsel gelişim içinde elde edilen bütün içeriği yeniden üretmesi olanaklı mıdır? Yanıt evetse, o zaman insan

özgürlüğü "evrensel" olarak olanaklıdır ve görev, toplum tarafından kazanılan içeriği edinmek ve bu toplumla "aynı" olmaktır. Yanıt hayır ise, o zaman bu "evrensel" özgürlük insanlığın sonsuz çabasının bir nesnesi olarak kalabilmesine karşın, erişilemeyen bir ideal olarak belirir. Yanlarının sayısı sonsuz büyüklükte artan bir çokgenin, çember biçimine yaklaşması gibi, insanlık da üyelerinin "evrenselliğine" yaklaşacaktır.

Birinci durumda iki olanak sözkonusudur: Ya tüm toplumsal içeriğin edinilmesi olduğu gibi yorumlanır (o zaman, bireyin bir tür "her şeye kadir" ve "mutlak güç sahibi" tanrı olabileceği düşünülmelidir); ya da toplumsal açıdan gelişmiş kültürün evrensel ediniminden başka bir şey anlaşılmaktadır: toplumsal içeriğin, bireye uygun duruma getirme koşulunun yaratılabileceği kadar "daraltılması" olanaklıdır. Bu noktada bireyin yalnızca *bir* —ve üstelik de "ölümlü"— kafaya sahip olduğuna bakılmaz. Bu ikincisinin, burada belli bir teorik önem taşıyan tek perspektif olduğu açıktır.

Bireyin özgürlüğü ve evrenselliği sorununun Hegelci çözümünün temelinde bu perspektif vardır. Hegel, kendisi tarafından ortaya konan diyalektik mantık kategorilerinin, hem maddi hem de manevi tüm insanlık kültürünün böyle bir "daraltılması" olduğunu kabul etmiştir. Çünkü, yine Hegel'e göre, bu kategorilerde tüm doğal, toplumsal ve düşünsel görüngülerin en derin özü biraraya gelmiştir. Bu kategoriler kafada varsa, gerektiğinde her somut görüngü bunlardan "çıkarılabilir" ve örneğin, nesnenin mantıksal "yarı silik" izi, bütünsel bir imaja geliştirilebilir. Sonuç olarak, Hegel'e göre, sistemini kavramış bir insan, kendini evrensel bir varlık gibi özgür görecektir.

Aslında bu noktada Hegel çözülmez bir çelişkiyle karşı karşıyadır. İnsanlık reel olarak faaliyet gös-

terdiği ve pratikte tarihini yarattığı sürece, bu tarihin biraraya getirilmesi ve en üst düzeydeki sonucu olarak beliren Hegel felsefesini tanımıyordu: İnsanlık, tarihsel eylemlerinin gerçek sonuçlarının bilincinde değildi ve sonuç olarak bu sözün gerçek ve ileri anlamında özgür değildi. Ve bu tarihi yapan bireyler de, ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, sözcüğün tam anlamıyla özgür ve evrensel varlıklar değillerdi. Ancak insanlık, sonunda Hegel sistemi içinde toparlanabilecek kadar ilerleyip "bütün engelleri aştığında", kendisine yapılacak bir şey kalmıyordu. Hegel sistemi, "mutlak" bir sistem olarak insanlığın tarihsel eylemlerinin altına bitiş çizgisini çekti. Bundan sonra insanlık, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in "mutlak biliminin kızarmış piliçleri"ni yutsun, yeterdi. Öyleyse: İnsanlık (ve onun temsilcileri) reel olarak eylemde bulunduğu sürece, ne özgürdü ne de "evrensel"di. Sonunda, hem birine hem de ötekine ulaştığında, yapacak başka bir şeyi kalmamıştı. Tarih bitmişti.

Öyleyse, özgürlük ne için zorunluydu? Düşünmek için mi? O zaman da aynı şeyi iki ayrı deyimle ifade etmiş olmaktayız: özgür düşünebilmek için, düşünme alanı içinde özgürlüğe ulaşma çabası harcanmaktadır.

Böyle bir sonuç, şu görüşe varmaktadır: Hegel sistemi, ancak çok dar bir alan için, teorik düşünme alanı için gerçek anlam kazanabilir. Ne var ki, bu sistem, burada da beklenmedik biçimde, çok banal bir içerik ortaya koymaktadır. Teorik düşünme alanındaki özgürlük, geçmiş teorik gelişmenin ele geçirilmesini öngörmektedir. Bireye, kendisinin yaratmadığı ve ilk başta kendisine —teorik özgürlüğünün sınırı olarak— yabancı olan teorik "nesne" biçiminde görünen şeyin "nesnelikten kurtarılması" yeteneğini gerektirmektedir. Ve birey, bu "nesne"yi "edininceye" kadar, onu "kendi" içeriği yapıncaya kadar,

başka bir deyişle, onu "nesne" biçiminden teorik düşüncesinin etkin faaliyet biçimine sokuncaya kadar, bu "nesne" özgürlük alanına dönüşmeyecektir.

Hegel'in, Geist'ın "nesneleştirilmesi" ve "nesnelikten kurtarılması"yla ilgili spekülatif şemasında (bu şema, kültürün felsefî olarak "edinilmesi" faaliyetini —ki, bu faaliyet "salt teorik"tir— model almıştır) ortaya atılan sorunlar, öncelikle teorik düşünmeye ve onun birikmiş düşünsel kültürle olan ilişkisine bağlanmaktadır. Hegel'in ortaya attığı sorun, olgusal olarak, binlerce yıldır birikmiş düşünsel hazinenin, bilginin böyle bir teorik örgütlenmesi ve mantıksal olarak "daraltılması" sorunudur. Ona göre, bunlar sözkonusu birikimin, "nesnelikten kurtulmayan" ve bunun sonucu olarak "yabancılaşma" biçimine (yani, bilince yabancı —"akıl-dışı"— biçime) bürünen bir "nesne"ye dönüşmesini engellemişlerdir. Bu, birikmiş düşün zenginliğinin mantıksal düzeni sorunudur. Bu düzen, bireyin yeteri kadar aydın olduğu durumda, düşünsel bilginin "nesneleştirilmesi"ni, bireyin teorik özgürlüğüne sınır yapmaz. Sorun, "edinen", öğrenen, "hazırlanan" bireye yöneldiğinde, o zaman bu nokta, böyle bir hazırlık ve eğitim sorunu olarak belirmiştir. Bunlar, bireye insanın biriktirdiği kültür alanı içinde tamamen özgür hareket edebilme olanağı vermiştir. Kendisi ve kendi düşünsel gelişimi için "mutlak sınır" olarak teorik bir nesneyle karşılaşmamıştır. Yani bu, insanın *eğitimi* sorunuydu. Bu insan, elinde bütün teorik sandıklar için mantıksal "anahtar" bulunan ve bunları tamamen akılcı biçimde açan biriydi. Açma işlemi, masallardaki "açıl susam, açıl!" sözünde olduğu gibi, akıl-dışı ve mistik yollardan olmayacaktı. Tüm olarak bu, insanlığın *düşünsel* kültürünün dev gibi dünyasında kendi evindeymiş gibi özgürce hareket eden *bütün yönleriyle eğitilmiş bireyin* sorunuydu.

Mistik örtüsünden sıyrılmış formül içinde bile Hegel'in bakış açısında temel bir eksiklik vardır: so-

runun bu biçimde ortaya konuşu, düşünsel kültürün gelişimindeki maddî koşulları, teorik eğitimin maddî koşullarını tamamen yok saymaktadır. Bu bir rastlantı değildir; bu maddî koşullar "ikincil" bir şey, düşünsel koşulların sonucu bir şey olarak görülmektedir. Bundan dolayı, düşünsel, anlıksal (entellektüel) özgürlük felsefesi, aynı derecede maddî, gerçek *kölelik* felsefesiydi.

Marx'ın açıkladığı gibi, Hegel'i harekete getiren, "insan varlığının, kendisini *insanca olmayan*, bizzat kendisiyle çelişen biçimde *nesneleştirmesi*" değildir; yalnızca "kendisini soyut düşünmeden *farklı* ve onunla *çelişkili* olarak *nesneleştirmesidir*".[1] Bu nedenle, "yabancılaşma"nın çelişkili durumunu ortaya çıkardıktan ve bu çelişkiyi daha üst düzeyde bir soyutlamaya ("spekülatif" anlayışı içinde) götüren moment olarak kavradıktan sonra, "yabancılaşma"yı yalnızca teorik olarak aşmak yetmektedir. Hegel'in, bireyin özgürlüğüne ve evrenselliğine giden yol olarak gördüğü için çağrıda bulunduğu bu tür "nesnelikten kurtulma" ve "yabancılaşmanın kaldırılması"na Marx şu açıklamayı getiriyor: "Bu durumda, insanın nesnelere ve yabancı nesnelere dönüşmüş karakteristik güçlerinin edinilmesi; birincisi, yalnızca, *bilinçte, salt düşüncede*, yani *soyutlamada* cereyan eden bir *edinmedir*." Ve bundan dolayı o, "bu nesnelerin fikirler ve fikir hareketleri olarak edinilmesi"dir.[2]

İkincisi, bu tür "nesnelikten kurtulma", "edinme", "yabancılaşmanın kaldırılması" Hegel'de öyle bir görünüm içindedir ki, *duyarlık, din*, devlet gücü vb. *düşünsel* varlıklardır. Çünkü, "insanın *gerçek* özü yalnızca *Geist'tır* ve bunun gerçek biçimi, düşünen, mantıksal, spekülatif Geist'tır."[3]

---

[1] K. Marx, Genelde **Hegel Diyalektiğinin ve Felsefesinin Eleştirisi**, K. Marx/F. Engels, **Kutsal Aile** ve öteki Felsefi İlk Yazılar, Berlin 1953, s. 79.

[2] aynı.

[3] aynı.

Yani: Hegel, kavranması, "Geist" durumuna yüceltilmesi, mantıksal bir biçim verilip spekülatif bir yapıya sokulması başarıldığı takdirde, her somut "yabancılaşma"yı "kaldırılmış" olarak görmektedir. Bu "yabancılaşma", sonra sanki büyülü bir değnekle dokunulmuş gibi, insansal özgürlük alanı olmaktadır. Sözkonusu alan, insanın "kendi kendisinde" bulunduğu alandır, çünkü onun Geist'ı "kendi kendisinde"dir. Örneğin, "insanın kendi-bilinci", "kendi kendisine yabancılaşması"nın ürünü olarak kabul edildiğinde, din hemen "kendi-bilinç"in "başka durumu"na dönüşür; bu noktada "kendi-bilinç" temelde "kendisinin aynı" kalmaktadır. Ya da: İnsan, politika ve hukukun, kendi "yabancılaşmış yaşam"ının bir anlatımı olduğu sonucuna varırsa, onun bu politika ve hukukun kölesi olmayıp durumun tersine olduğu hemen ortaya çıkacaktır. Zaten bu politika ve hukuk içinde o, "gerçek insansal", yani "özgür" yaşamını gerçekleştirir.

Marx'ın işaret ettiği gibi, Hegel'in kendisini şeylerin reel durumunun kölesi yaptığı bu "eleştirel olmayan pozitivizmi", daha sonra sol-hegelciler tarafından ele alındı; onlar da "mutlak özgürlük"leri, "mutlak eleştiricilik"leri ile gurur duyuyorlardı. Marx, Bruno Bauer'le ilgili olarak şunları yazmıştır: "*Mutlak eleştiri, ...* Hegel'in *fenomenolojisinden* en azından, *reel, nesnel, benim dışımda* varolan zincirleri, *yalnız düşünsel,* yalnız *öznel,* yalnız *bende* varolan zincirler haline ve bununla bütün *dışsal,* duyusal savaşımları salt fikir savaşımlarına dönüştürme sanatını öğrenmiştir."[4]

Burada en ilginç olan nokta, düşünsel özgürlüğün "arılığının ve kusursuzluğunun" korunması için, teorik düşüncenin gerçek, maddî koşullarının böylesine "görmezlikten gelinmesinin" sonucu, yalnızca, pratik, reel bağımlılıkla ideal "özgürlüğün" basitçe

[4]K. Marx/F. Engels, **Kutsal Aile,** Werke, cild 2, Berlin 1957, s. 87.

ayrılması değildir. Bu iki yan "barış içinde birarada bulunamazlar"; öyle ki, teorik düşünmenin reel koşullarının olgusal soyutlanmasının, düşünsel özgürlük alanındaki büyük başarılara hiçbir etkisi yoktur. Gözönüne alınmayan, üzerinde düşünülmeyen —ve bu nedenle de teoride bile aşılamayan— maddî bağımlılık, alışılagelmiş biçimde "saldırgan" olarak belirir. "Bağlantısını", düşünsel özgürlüğün realite tarafından en az gözönüne alınan alanı açısından yapar; onu düşünsel bağımlılığa, hatta "kendi evi"nde düşünsel köleliğe çevirir.

"Düşünmenin özgürlüğü" (ve onun mutlak "önkoşulsuzluğu") ilkesinden yola çıkan Hegel'in idealist felsefesi, kendi maddî, görgüsel koşullarını kendi yapıtı, kendi "ürünü" ve ulaştığı "sonuç" olarak sunabilmek için, 360 derecelik bir dönüş yapmak zorundaydı. Hegel, başka bir yol da tutamazdı. Yoksa bu "görgüsel koşullar" zaten düşüncenin teorik özgürlüğünün mutlak sınırı olurdu. Oysa, "adi deney"le bu biçimde hesaplaşan Hegel felsefesi, ne kadar onun köleliği içinde bulunduğunu "fark etmemiştir". Teorik düşünce, "özgürlük" ve "önkoşulsuzluk" için çok yüksek bir fiyat ödemiştir. Yalnızca teorik olarak "kaldırılması" ve "aşılması" biçiminde de olsa, bu gerçeği "meşrulaştırmak" ve "haklı çıkarmak" zorunda kalmıştır.

Eğer teorik düşüncemin sınırı ve önkoşulu olarak "adi deney"den kurtulma çabamda, onu sonradan kendi sistemimden çıkarıp böylece teorik düşüncemin bir ürünü yaparak "açıklarsam", onunla benim aramdaki ilişkinin nasıl değiştiğini fark etmem. Çünkü, bu "çirkin deney"i, benim özgür —önkoşulsuz!— düşüncemin sonucu olarak "ürettiğim" ve onu teorik özgürlüğümden çıkardığım zaman, eskisi gibi çirkin görmeye hakkım yoktur artık. Gerçekliği, düşünceden çıkarılmış olarak kabul ettiğim zaman, —bu benim kişisel düşüncem ya da içimdeki "mut-

lak"ın düşüncesi olsun— onun "hiçliği" ve "çirkinliği" ile ilgili sorumluluğu üzerime almışımdır. Artık ben ve benim teorik düşüncem, bu deneyle "ortak biçimde lekelenmiştir". Ve ben, ya düşüncemin (ya da içimdeki "mutlak" düşüncesinin) "ne ortaya getirdiğini bilmediğini" kabul etmek zorundayım, ya da çirkin deneyimi herhangi bir biçimde haklı çıkarmak zorundayım. Çünkü, onunla gireceğim bir başka ilişkiyle, teorik düşünmemin geçmiş çalışmasındaki sonucunu ortadan kaldıracağım; daha sonra onun "mutlak hakkı"na olan güveni yok edeceğim ve "mutlak özgürlüğünü" kuşkuya düşüreceğim.

Buradan, o "çirkin deney"i hiç de öyle "çirkin" görmeme zorunluluğu çıkmaktadır. Çünkü sözkonusu deney, mantıksal kategoriler dizisi önünden geçmek zorunda kalmıştır ve "mutlak"a giden hareket içinde, "mutlak harekette" zorunlu "moment" olarak rolü açıklığa kavuşmuştur. Böylece, olgusal açıdan ne biçimde olursa olsun, deneysel gerçekliğin ideolojik *açıklaması*, mantıksal olarak onun *haklı çıkarılması* durumuna gelmektedir.

Buradan çıkan, çağdaş "görgüsel gerçekliği" konusundaki Hegel'in, mantıksal açıdan kaçınılmaz tutucu sonuçlarıdır. Bunlar pratikte, şeylerin reel durumuna olan bağımlılığın ve teorik *köleliğin* bir anlatımıdır. Bunun sonucu olan olguya Marx, genç-hegelcilerin durumunu gözönüne alarak değinmiştir: "Genç-hegelci ideologlar, 'dünyayı sarsan' lâflarına karşın, en büyük tutucudurlar."[5] Burada politik tutuculuk, teorik düşüncenin, ondan bağımsız *pratik* (maddî) koşulları benimsemeyi reddetmesine karşılık kaçınılmaz bir ceza olarak belirmektedir.

Marx, bu durumda yalnızca iki yolun olanaklı olduğunu göstermiştir:

Ya teorik düşünme, başından beri *sonuç* olarak tanınır ve insan, gerçek koşulların araştırılmasından

[5]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Werke, cild 3, Berlin 1958, s. 20.

çıkan sonuçlar toplamında kendi kendisinin efendisi olur —ki, bu koşullar, içinden düşünmenin doğduğu gerçek görgüsel çelişkilerdir—, bu yolla düşünme *özgürlüğüne* ulaşılır; ya da mutlak, önkoşulsuz "özgürlük hareketi" olarak bu düşünme ile *başlanır*, ondan sonuç olarak görgüsel gerçeklik çıkarılır ve böylece bu gerçekliği, her ne pahasına olursa olsun içinde bulunduğu durumda haklı çıkarma zorunluluğuna mahkûm olunur. Yani, insan kendini teorik düşünmesinin "eleştirel olmayan pozitivizmi"ne köle gibi *bağımlı* kılmıştır.

Gördüğümüz gibi, Hegel, insanın işbölümünün egemenliğinden reel kurtuluşu sorununu ne çözebilmiştir ne de onu doğru olarak ortaya koyabilmiştir. Onun konuya bakışı, daha çok bilimdeki uzmanlaşmanın aşılması sorunu ve her yönüyle bilimsel eğitim sorunuyla ilgili olmuştur. Ancak, burada da bu bakış çok genel bir karaktere sahiptir ve ayrıca idealist esasları nedeniyle ilkesel olarak sınırlıdır.

Aynı sorunun bir de ikinci bir çözüm perspektifi vardır. Bu, bütün yanlarıyla eğitilmiş, evrensel özgürlüğe kavuşmuş kişilik idealinin erişilmezliğinin açıklanmasıdır.

Bu bakışın temelinde bir çeşit düalizmin (ikicilik) yattığı kolayca görülebilir. Sözkonusu bakış, bir yandan, erişilmez ideal olsa da, nesnel özgürlüğü (gerçek tüm yanlılığa ve evrenselliğe kavuşmuş kişinin özgürlüğü) öngörmektedir. Öte yandan da, ilke olarak erişilmezliğine olan kesin inanışı hesaba katmadan, bireyin özgürlüğü olan öznel özgürlüğün bu ideal peşinde koşmasına izin vermektedir. Gerçekte reel güç, bireyleri her somut durumda eyleme yönelten nesnel idealin olgusal yaşantısı olarak işte bu öznel ideale sahiptir; oysa nesnel ideal, belli "değişmeyen", "kendisinin aynı" büyüklük olarak kalır, ve bu büyüklüğün içeriksel olmayıp salt biçimsel anlamı vardır.

Tek yanlı, işbölümüyle parçalanmış ve *reel olarak bağımlı* bir birey var ve bu bireyin özgürlüğü, yalnızca bu durumu aşmak amacıyla çaba harcama özgürlüğünden ibaret. Ayrıca girişiminin genelde hiçbir zaman başarıya ulaşamayacağı öngörülüyor —işte ikinci bakış açısının dayandığı şema budur.

Besbelli ki, bu bakışın dengesizliği, gerçek itki gücü olarak öznel özgürlüğe doğru bir eğilimi isteklendirmektedir: burada Kantçılık, Fichteciliğe dönüşmede kaçınılmaz bir eğilim göstermektedir. Bunun karakteristik yanı, öznenin "kendi içinde derinleşmek", aranan bütünlüğü, tüm yanlılığı ve evrenselliği kendi içinde bulmak ve kendini, içinde tüm "makro-dünya"nın varolduğu bir "mikrokozmos" olarak (öyle ki, o dünyayı bu "mikrokozmos" içinde tekrar keşfetmek zorunludur) görmek çabasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, bu "mikrokozmik" özgürlük ve evrenselliğin, egemen felsefî görüşlere göre, ya öznel olarak yorumlanan düşünmede ya da "kaynağındaki bütünlük" içinde alınmış ethik yaşantıda vb. görülebildiğidir. Sözkonusu ethik yaşantı ya kavramın "ethik benzeri" olarak akılcı ya da yine genel felsefî görüşlere göre akıl-dışı biçimde yorumlanabilir.

Ayrıca, ele alınan bakış açısı, sorunun çözümüyle ilgili olarak bir başka olanağı da içinde saklamaktadır. Erişilmez nesnel ideal ile buna yönelik öznel çaba arasındaki yarı yolda belli bir "ara alan" sözkonusudur. Burada, bu alan, öznelle nesnel, sonluyla sonsuz, sınırlıyla evrensel vb. arasında aranan birliğe ulaşılacağı alan olarak açıklanmıştır. Böyle bir alan, Schiller'de (ve daha sonra da Schelling'te) sanat ve oyun alanı, "arı" sanatın alanı olarak ortaya çıkmıştır; duyusal olanla akılcı olanın, bilinçliyle bilinçsizin birliği olarak açıklanmıştır.

Adı ne olursa olsun, bu alanı karakterize eden *bir* belirti vardı: Bu alanın, reel işbölümünün dışın-

da, bir tür "parlayan izolasyon" içinde onunla ilişkili olması zorunluydu. Bu, sorunun çözümü olmayıp yalnızca çevresinde dolaşma manevrasıydı. Başka bir deyişle, sorunu, daha kolay bir çözümün belirdiği yerde çözme girişimiydi. Her şey —temelde— yerli yerinde kaldığından, böyle bir bakış çok daha büyük bir etki uyandırmaktadır.

Bu son noktada, Alman idealist felsefesinin ve estetiğinin bütün temsilcileri aynı görüşte olmuşlardır. Gerçekten, maddi ve olgusal açıdan varolan işbölümü onlara göre, ilkesel olarak üstesinden gelinemez bir durumdur. Ve işte bundan dolayı, idealist açıdan görgüsel ve maddi koşul olarak kaçınılmazdır ve sonsuza kadar sürer. Çünkü, buna göre madde "Geist"tan farklı olarak yalnızca "sonlu" koşullar biçiminde ortaya çıkabilir. Bu nedenle, kendini görgüsel açıdan varolan çalışmadan kurtarmak için biricik yöntem, "sonluluk" alanında erişilmez olan düşünsel "bütünlük" ve "evrensellik" alanına girmektir.

Böyle bir önkoşulda reel toplumsal sorun, felsefi açıdan çok "daha sindirilebilir" biçimde belirmektedir: ya sonlu anlıkla (Verstand) sonsuz akıl (Vernunft) arasındaki ilişki sorunu olarak; ya da sonlu akılla sınırsız sezgi, sonlu anlıkla (Intellekt) sınırsız içgüdü arasındaki ilişki sorunu olarak, kısacası sonlu "Ratio" ile sınırsız "Irratio" arasındaki sorun olarak belirmektedir.

Materyalist Feuerbach da bu reel sorunun çevresinde dolaşmıştır. O, kendi "normal duyarlık" dünyası içinde insanın evrenle bir olduğunu ve dolayısıyla evrensel ve özgür olduğunu kabul etmiştir. Gerçi, "insansal duyarlığın" belli bir "arınmaya" gereksinimi olduğuna inanmıştı (ve böylece, dolaylı olarak insanın duygularını bozan işbölümünün "normal doğasını" benimsiyordu). Ne var ki, işte bu en önemli noktada Feuerbach birden materyalist tavrı-

nı bırakmakta ve idealist lafbilimin çalılıklarına dalmaktadır, "...örneğin sağlıklı insanlar yerine, bir yığın sıracalı, sürmenaj ve veremli zavallıyı gördüğü zaman", Feuerbach, " 'daha yüksek görüş'e ve 'tür içinde düşüncel eşitlemeye' sığınmak zorunda kalmaktadır; yani, komünist materyalistin hem endüstride hem de toplumsal düzende bir değiştirme zorunluluğu ve aynı zamanda koşulu gördüğü yerde, gerisin geriye idealizme düşmektedir".[6]

Sorunun bu biçimde ortaya konuşu Marx'ı tatmin etmediği için, olgusal açıdan var olan işbölümünün ve onun gerçek eğilimlerinin somut araştırmasına yeniden dönmüştür. Bu somut araştırmadan önce Marx, felsefi öncülerinin işini zorlaştırmış olan birkaç mantıksal esasın eleştirisini ele almıştır. Bu mantıksal varsayımlar, bireyselle genel arasındaki en soyut biçimde konmuş ilişki sorununun genel çözümüyle ilgilidir. Marx'ın felsefi öncüleri kendi açılarından bireyle toplum arasındaki ilişkiler sorununun ve —bunun "bir parçası olarak"— işbölümü sorununun çözümünde (bilinçli ya da bilinçsiz) yukardaki çözümden hareket etmişlerdir.

Daha 1844 tarihli *Ekonomik-felsefi Elyazmaları*'nda Marx, bireyin "tür yaşamı"ndan —"tür"ünden— "yabancılaşma"sı olgusunun çağdaş düşünme üzerinde egemen olduğunu saptamıştı. Marx'a göre bu durum, ister istemez "tür"ün ("toplum"un) bireyler *önünde* tamamen kendi başına olduğu ve bireylerden farklı olarak onların irade ve isteklerinden, hatta onların fiziksel varlık olgusundan da tamamen bağımsız olduğu yanılsamasını yaratmaktadır.

Bireyin "tür"den ("toplum"dan) böylesine "yabancılaşma"sı gerçeği, teorik düşünme üzerinde de bir yük oluşturuyordu; çünkü, düşünür işe başlarken bireyselle genel arasındaki ilişkiyle ilgili "salt mantıksal" sorunun çözümü için, kendi görgüsel ko-

[6] aynı yapıt, s. 45.

şullarının çözümlemesini ele almıyordu. Kapitalist gerçekliğin üst yüzeyinde ortaya çıkan bireyin "bağımsızlığı" ve ayrılığı görüntüsü sayesinde herkese kendini zorla kabul ettirdiği gibi, bireyselle genelin bu karşılıklı ayrı durumuyla ilgili tasarım, sözkonusu sorunun çözümü açısından bilinçsiz ve imgesel bir varsayımdı.[7]

Ancak, mantıksal yargının temelinde böyle bir varsayım bulunduğu için, tüm sorun tamamen yanlış bir görünüm almaktadır. Böylece, kendisini izlemesi gereken çözüm de önceden belirlenmektedir. Kısa bir an için de olsa, bireyselle genelin, karşılıklı ayrı durumu içinde en yüksek soyutlamalar olduğu, ayrıca bunlardan her birinin, anlam ve önemini ötekinden aldığı unutulursa, sorunun çözümüyle ilgili çalışma, sonsuz sayıda boş ve skolastik girişime dönüşür. Bunlar, sözkonusu iki soyutlamayı "birleştirme" ve aralarındaki karşılıklı bağlamı "bulma" çabalarıdır. Oysa zaten aralarındaki bağlam koptuğu ve varlıkları birbirinden "ayrı" olarak görüldüğü için, bunlar birer soyutlama olarak ortaya çıkmışlardır.

Bu nedenle, teorik düşünmeyi yanlış yöne götüren bu soyutlamalarla (çıkış noktası olarak, "önkoşulsuz" bir şey olarak ele alındığı düşünülürse) işe başlamamak önemlidir. Bunun yerine, bunların bir ve aynı nesnenin "momentleri" olarak açıklanması, sözkonusu nesneden ve onun çelişkilerinden çıkarılması ve karşılıklı bağımlılık görünümünün hangi koşullar altında olanaklı olduğunun saptanmasıyla işe başlamak gerekir.

---

[7] «Ancak 18. yüzyılda, 'burjuva toplumunda' toplumsal bağlamın farklı biçimleri, tek bir kişinin karşısına onun özel amaçları için sade bir araç, dışsal bir zorunluluk olarak çıkmaktadır. Oysa, tecrit edilmiş durumdaki tek bir kişinin bakış açısını ortaya getiren çağ ise, şimdiye kadar en gelişmiş toplumsal (sözkonusu açıdan genel) ilişkilerin çağıdır. İnsan, sözcüğün tam anlamıyla bir toplumsal varlıktır (zoon politikon), yalnızca toplumsal bir hayvan değil, kendini yalnızca toplum içinde tecrit edebilen bir hayvandır.» (K. Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisi Üzerine,** Giriş, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 13, Berlin 1961, s. 616.)

Marx'ın zamanında, "toplum"un, kendisini oluşturan bireyler olmaksızın var olan belli bir maddî bütüne ayrılması görünümü teorik açıdan ele alınmış ve "bireyin (kişiliğin) 'toplumla' olan ilişkisi" biçiminde formüle edilmiştir. Burada toplum, başından beri —bilinçli ya da bilinçsiz—, oluştuğu bireylerin "yanında" varolan bir şey olarak görülmüştür. Yani, bizzat sorunun içinde belli bir yanıt, ama her durumda bu yanıtın belli bir "mantıksal yapısı", içerik olarak vardır (ve soruyu yönelten bu noktada ikna edilmiştir).

Bu bağlam içinde yapılacak iş, yukardaki bakış açısını, sözkonusu sorunun formüle edilebilmesi için hem mantıksal ve hem de görgüsel koşulları çözümlemekti.

"Toplum"un tek gerçeği, onu oluşturan bireylerde, onların karşılıklı ilişkilerinin somut-tarihsel biçimlerinde olduğuna göre, bu görüşün tutarsızlığı öncelikle şuradaydı: bu görüşle, —aynı gerekçelerle ve *tek bir* soyutlama düzleminde— gerçeği soyutlaması ile karşılaştırmanın olanaklı olduğu sessizce öngörülüyordu. Gerçeğin kendisinin bir soyutlaması ile karşılaştırılması, ancak dolaylı olarak, yani soyutlamadan ve var olan gerçekten türetme yoluyla olanaklıdır; bundan dolayı da, yukardaki gibi doğrudan karşılaştırma yanlıştır. Yapılacak bu türetmeyi belirleyen, var olan gerçekle soyutlamadaki gerçek arasında aracılık yapan uzun bir dizi organdır.

"Toplum", daha somut olarak, her bireyin toplumsal içeriği olduğuna göre ve bu içeriğin özelliği de (toplumsal bir içerik olması nedeniyle) bireyler tarafından ortak ve onların aralarındaki ilişki içinde üretilmesi olduğuna göre, bireyin toplumla arasındaki ilişkisi konusunda bu bakış açısının iki eksiği vardır:

Birincisi, içerik (toplum) ve biçim (birey) arasında bir ayırım yapılmaktadır. Sonra da, toplumsal

insanın soyutlama durumuna gelmiş bu iki "boyutu", —yine doğrudan— karşılaştırılmak istenmektedir.

İkincisi, karşılaştırılamaz büyüklükler karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Burada sözkonusu olan, "birey"in önceden benimsenmiş soyutlamasının, adı geçen toplum gerçeğini oluşturan, bütün bireyler tarafından ancak ortak olarak yaratılan içerikle karşılaştırılmasıdır.

Kısacası, birinde birey —birey olarak— kendisine ait olmayan bir içeriğin sahibi olarak görülmektedir: o birey, ancak öteki bütün bireylerle ortak olarak ve onlarla olan ilişki içinde bu içeriğin gerçek sahibi ve somut taşıyıcısıdır. Ötekindeyse, bu içerik kendisini üreten reel bireylerden ayrı olarak, yani kendi gerçeğinden soyutlanmış olarak öngörülmektedir. Ve mantıksal açıdan dayanaksız olan bu iki kavram, sanki birer bağımsız değere sahipmiş gibi karşı karşıya getirilmektedir.

İşte bu karşılaştırmanın teorik tutarsızlığı nedeniyle Marx, başından beri şunun altını çizmiştir: "*Öncelikle*, 'toplum'u bireyin karşısında tekrardan *soyutlama* olarak belirlemekten kaçınmak gerekir."[8]

Ayrıca Marx, bir dizi tez formüle etmiş ve bunlarla sorunun, somut bireyin kendisinin soyutlamasıyla, yani toplumla olan ilişkisi sorunu olarak ortaya konmasının teorik açıdan dayanaksız olduğunu tanıtlamıştır:

1. "Birey, *toplumsal* bir varlıktır. Onun yaşam belirtisi —ortak ve ötekilerle aynı zamanda gerçekleştirilen doğrudan biçim içinde görünmese bile— bu nedenle *toplumsal yaşamın* bir bildirimi ve onayıdır."[9] Yani: Bireyi toplumun karşısına koymak, toplumu kendi kendisiyle karşılaştırmakla aynıdır. Böylece, bireyin toplumla olan ilişkisi sorunu, bir baş-

[8] K. Marx, **Ulusal Ekonominin Eleştirisi Üzerine, Ekonomik-felsefi Elyazmaları**, K. Marx/F. Engels, **Küçük Ekonomik Yazılar**, Berlin 1955, s. 130 (altını ben çizdim - Y.D.).

[9] aynı.

ka sorunun —"toplumun kendi kendisiyle" olan ilişkisi sorununun— ideolojik bakımdan tersine çevrilmiş biçimi olarak belirmektedir. Bu sorun, —bireylerin, topluma göre "dışsal" bir şey olarak görülmesi halinde— toplumsal tüme bağımsız bir varoluş *görünümü* veren (toplumun bireyler "olmadan" var olabilmesi anlamında) reel çelişkilerin açıklanmasında yatmaktadır. Sonuç olarak temelde bu, bireylerin nasıl ve hangi koşullar altında kendi toplumsal yaşam alanlarından "dışarıya itildikleri" sorunudur. Bireylerin, toplum yaşamının nasıl ve neden bireysel yaşam belirtisine karşı duran bir şeye dönüştüğü sorunudur. Kendi taşıyıcılarına karşıt olmayacak kollektif bir yaşamın örgütlenmesi sorunudur.

2. "İnsanın bireysel ve tür yaşamı *farklı* değildir. Bu, bireysel yaşamın varoluş biçimi, tür yaşamının daha çok, *özel* ya da daha çok *genel* biçimi olsa bile —ki bu zorunludur— böyledir; tür yaşamı ne kadar daha çok *özel* ya da *genel* bireysel yaşamsa, yine böyledir."[10] Bu, şu anlama gelir: bireyi toplumla karşılaştırmak, onun varoluş biçiminin bir yanını, aynı biçimin bir öteki yanıyla karşılaştırmak demektir. "Kişilik ve toplum" sorunu içinde, bu durumda bir başka sorun gizlidir; bu, aynı bireyin varoluş biçiminin nasıl ve neden "iki parçaya" bölündüğünün ve bu varoluş biçiminin "iki yanının" neden birbiriyle düşmanca bir ilişki içinde bulunduğunun açıklanması sorunudur. O zaman sorun bu noktada reel olarak belirmektedir. Kısaca sorun, bireyin "kendi kendini parçalaması"nın, "kendi kendinin karşısında olması"nın nasıl ortadan kaldırılacağı; reel yaşam faaliyetinin bölünmeyeceği toplumsal koşulların nasıl yaratılacağı sorunudur. Yani, bireyin iki ayrı varoluş biçimine sahip olduğu görünümünün uyanmayacağı toplumsal koşullar sorunudur. Buna uygun olarak, gerçekte sorun mantıksal açıdan tam doğru

[10]aynı.

olmayan bir biçim altında gizlidir. Sorun, bireyin "özel" varoluş biçiminin genel varoluş biçimine ve onun "genel" varoluş biçiminin kişiliğinin damgasını taşıyan özel, bireysel varoluş biçimine nasıl dönüşeceği sorunudur. Başka bir deyişle: insansal varlığın soyut bir karşılaştırmaya varacak kadar parçalanmış iki yanının, yeniden *görgüsel olarak* bir ve aynı insansal doğanın, bir ve aynı kişiliğin momentleri olarak ortaya çıkmasına nasıl ulaşılabileceği, sözkonusu sorunun aslını oluşturmaktadır.

3. "İnsan —o... *özel* bir birey olduğu kadar ve bu özelliği onu bir birey ve gerçek bir *bireysel* toplum varlığı yaptığı kadar— *bütünselliktir* de; ideal bütünselliktir. Nasıl insan gerçekte, hem toplumsal varoluşun düşüncesi ve gerçek zevki olarak hem de insansal yaşam belirtisinin bir bütünselliği olarak varsa, düşünülen ve hissedilen toplumun kendi başına öznel varoluşudur."[11] Bu, şu demektir: bireyle toplumu karşı karşıya getirirsek, reel, gerçek içerikten "kurtulmuş" *biçimin* içeriksiz bir soyutlamasıyla, görgüsel-somut varoluşunun tek reel biçimi elinden alınmış *içeriğin* içeriksiz bir soyutlamasını karşılaştırıyoruz demektir. Bu, en iyi durumda bile, bireyin bireyle, bir grup bireyin öteki grup bireyle, bir toplumsal sınıfın öteki toplumsal sınıfla ve —sonunda— bir somut-tarihsel toplum biçiminin öteki somut-tarihsel toplum biçimiyle ilişkisi sorununun mistik açıdan formüle edilmesidir. Yalnızca böyle bir ilişki görünümünde, *aynı düzenin* görüngüleri karşılaştırılmaktadır; bunlar, aynı "mantıksal boyutlarda", aynı soyutlama düzlemlerinde bulunan görüngülerdir. Ortaya bir başka nokta daha çıkmaktadır. "Birey-toplum" sorununun mantıksal dayanaksızlığı her durumda kendini göstermemiştir; çünkü, "toplum" sözcüğünden "öteki bireyler" de anlaşılmıştır. Hatta kaynak sorun yanlış görülüp (ortaya konunca)

[11] aynı yapıt, s. 130.

değişmiş, bir başka sorun, bir bireyin ötekiyle, "öteki" bütün bireylerle olan ilişkisi sorunu durumuna gelmiştir. Gerçekliğe ters düşen bakış açısından elde edilen akılcı içerik ise, böylesine bilinçsiz bir değişimin sonucudur.

4. "Ölüm, türün belli birey üzerindeki acımasız bir yengisi ve onun birliğine karşıt olarak görünmektedir; ancak, belli birey, yalnızca belli bir tür varlıktır ve bu durumuyla da ölümlüdür."[12] Burada söylenenlerin anlamı şudur: Bireyle toplumun karşılaştırılması, bizim somut bir belirliliği —ki belirsizlik içinde ele alınmıştır— kendi kendisiyle karşılaştırmamızdan başka bir şey olmayacaktır. Çünkü, bu noktada gözü kapalı benimsenen, toplumun, belli ve bu nedenle bireysel sınırsız sayıda varlıkla, bireysel ve bu nedenle ölümlü sınırsız sayıda varlıkla aynı anlama geldiğidir. Oysa, somut bireysel belirlilik, sınırsız sayıda belirlilikler soyutlamasıyla karşılaştırılamaz olduğuna göre, bireyin ölümlülüğü, türün "ölümsüzlüğü" ile doğrudan karşılaştırılamaz. Bireyin ölümlülüğünün anlatımını bulduğu gerçek, toplumun, sonsuz varoluşun herhangi bir soyutlamasında değil de, sürekli (her an) "burada ve şimdi" var olduğudur. "Burada ve şimdi" varoluş, onun "ölümsüzlüğünün" ve sonsuzluğunun tek reel anlatımıdır. "Tür"ün ölümsüzlüğü, kendisini oluşturan bireylerin ölümsüzlüğü ile aynı tiptir. Bu, birbirinin yerini alan sonsuz dizide kuşaklarda anlatımını bulmaktadır. Bu dizi içinde bir önceki kuşak, reel olarak kendisini izleyeni üretir ve ona yaşam koşullarıyla sonraki gelişme için itki sağlar. Bu ölümsüzlük, bugünkü ve yarınki kuşaklar arasındaki "burada ve şimdi" varolan, reel bağlam içinde görülmelidir.

Kuşkusuz her soyutlama gibi, "tür"ün, ayrı varoluş soyutlamasının da, yani kendisini oluşturan bireylerden bağımsız "toplum"un soyutlamasının da,

[12]aynı yapıt, s. 131.

reel bir temeli vardır: reel —bizzat gerçeklik içinde— olan soyutlama. Bu soyutlamanın realitesi türün bireye "yabancılaşma"sıdır; "tür yaşamı"nın, bireylerin toplumsal yaşamının bizzat bu bireyler üzerindeki egemenliğidir.

Bu arada, bu "nesnel soyutlama" içinde, onun gerçek içeriğini, kendisinin zorunlu olarak neden olduğu görüntüden, Lenin'in sözünü ettiği *nesnel* görüntüden ayırdetmeyi bilmek gerekir. Öyleyse, burada gerçek (realitaet) tartışılmaz bir olgudur: "yabancılaşmış" tür yaşamı gerçek, görgüsel bireylerdedir. Kendisini oluşturan bireylerle olan ilişkide bu yabancılaşmış "tür"ün hareket alanı ne kadar bağımsız olursa olsun, bu bağımsızlık görecedir. Ve onun mutlak başlangıç sınırı, bu hareketin her görece bağımsız momentine yaşam ve anlam veren deneysel (görgüsel) bireylerin varlığıdır. Onun görece sınırı, bireylerin tarihsel-somut ilişki biçimidir, yani üretici güçlerin belli bir düzeyine bağlı üretim ilişkileridir. Onun mutlak son sınırı komünizmdir, yani "bizzat ilişki biçiminin (bilinçli) üretimi"dir.

Bundan dolayı sorunun kökeni, bireyin tür yaşamının ya da toplum yaşamının bu yabancılaşmasına olan ilişkisinde değil, bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinde, her bireyin faaliyet biçimini sağlayan somut koşullardadır. Kapitalizm koşullarında bu ilişkinin çözümlemesi göstermektedir ki, burada her zaman bireysel (fiziksel ve zihinsel) çabaların yardımıyla gerçekleştirilen, toplumsal emek olarak beliren bireylerin çalışması, belli bir biçim içinde olmaktadır; bu biçim, bireyin kendi kendine bir faaliyeti değildir.

Doğasına göre birey, "insansal yaşam belirtilerinin bütünselliği" olduğu için, sorun, insanın nasıl "tam", yani "bütünsel" yapılacağı değildir. Sorun, insanın bu bütünselliğini, hangi dışsal koşulların zorunlu olarak sınırlılığa, darlığa, tek yanlılığa dönüştürdüğünün açıklanmasıdır.

Öyleyse, neden bireyde belli görgüsel koşullarda toplumun tümünün "ışık vermediği" sorusuna bir yanıt gerekmektedir. Yani, açıklanması gereken, hangi somut durumların bu "ışık vermeyi", bu "aksi", *sınırlı* bir yansımaya dönüştürdüğüdür. Oysa bireyin kendisinde, toplumsal varlığın bu "katıksız biçimi"nde, toplumsal bütünün evrenselliğinin evrensel biçimde belirtilmesini önleyecek hiçbir organik engel yoktur. Ancak, bireyin dışında, öteki bireyden başka bir toplumsal gerçeklik olmadığı için, sorunun özü, yine belli bir açıklamaya kaymaktadır. Bu, bir bireyin ötekiyle olan ilişkisinin nasıl olup da karşılıklı gerçeklik kazandırmak ve geliştirmekten, karşılıklı sınırlamaya ve karşılıklı ayrılmaya dönüştüğünün açıklanmasıdır.

Bu demektir ki, işbölümü sorununun kökeni, hiçbir zaman bireyi topluma "eşit" kılmakta yatmamaktadır. Böyle bir bakış, büyük bir mantıksal hatayı içerir: aynı zamanda kendi bireyselliğinin toplumsal içeriği demek olan topluma "eşit" birey, gerçekte milyonlarla birlikte ürettiği bir şey olan topluma asla eşit olamaz. Bu anlamda birey, topluma ancak soyutlama içinde "eşit" olabilir. Bireyin böyle bir soyutlaması, onun kendi-bilinci olmasıdır; bu durumda insan (kendi-bilince sahip olduğu için) "bir tüm olarak toplumu" temsil etmektedir. Ancak yalnızca "soyut olarak". Bu tür bir "eşitlik", sorunu çözmekten uzaktır. Çünkü, soyutlama içinde, bireyin tüm olarak topluma "eşit" olması, onun "somut durumda" kendi kendisine bile eşit *olmadığını* engelleyemez. Çünkü o, tam değil, tek yanlı bir bireydir.

Bu durumda, bireyin genelle ilişkisi sorunu ya "ben" = "ben" eşsözünü gizlemek için bir maskedir; ya da mantıksal biçimi açısından saçmadır; çünkü bu, karşı karşıya gelmeyen ve karşılaştırılamaz iki büyüklüğün "karşılaştırmasını" yapmak isteyen bakış açısıdır.

Yalnız bir nokta kalmaktadır: bireyselliğin, hangi koşulların sonucu olarak bireysellik olarak gerçekleşmeyip sınırlı, tek yanlı, kısmî bireysellik olarak kaldığı sorusunun çözümüne yeniden yönelmek zorundayız. Burada, bireyselliğin kendini bireysellik olarak gösterebilmesinde bir şeyin onu "engellemesi" asla sözkonusu değildir. Onun ortaya koyacak (belli edecek) bir şeyi olursa, bunu yapar (ve o, sahip olduğu gerçek içeriğin azamisini tümüyle her zaman ortaya koyar). Asıl sorun, toplumsal koşulların, bu bireyselliklerin birbirleriyle olan ilişkilerinin, onları bireysellik "parçacığı", tek yanlı, daralmış bireysellikler olarak "ürettiğidir". Bundan dolayı, bireyselliğin "tek yanlı", "daraltılmış" olarak belli edilmesi, onun yalnızca kendisi için "daraltılmış" ve "eksik" olduğu anlamına gelir.

Böylece sorun "yalnızca" şu noktaya indirgenmektedir: neden belli koşullar tek yanlı bir bireysellik biçimlendirmiştir ve biçimlendirmeye devam etmektedir; ve bütünsel ve evrensel bir kişiliği hangi koşullar *gerekli kılmaktadır*. Bu son soruya verilecek yanıt, aynı zamanda, "bütün yanlarıyla gelişmiş", "eksiksiz" ve "evrensel" kişiliğin ne olduğu sorusunun da yanıtı olacaktır. Toplumda "antik bütünlüğe" bir "özlem" duyulmaya başlaması, toplumun kişiliğin aşırı, tek yanlı gelişmesinden birden korkuya kapılması aslında bir belirtidir: yani artık belli toplumsal koşullar gelişmiştir ve bunlar, o anda gerçekten varolandan başka bir kişilik gerektirmektedirler. Ve bundan dolayı, "bütün yanlarıyla gelişmiş" bir kişiliğin ne olduğu sorusunun yanıtı, bu yeni toplumsal koşulların araştırılmasında, bu koşullardan çıkan *nesnel gereksinimler* ile "reel olarak varolan" kişiliğin somut karşılaştırılmasmdadır.

Belki burada, kişiliğin bütün yanlarıyla gelişmesi sorununun, "öncesiz-sonrasız bir sorun" olduğu ileri sürülerek buna karşı çıkılabilir. Bu sorunun da,

"Antik bütünlük" ideali gibi "öncesiz-sonrasız" olduğu söylenebilir. Sözkonusu ideal, eski Yunan polisinin ortadan kalkışından beri insanlar için, kaybolan "altın çağın" bir anısıdır, aynı zamanda sessiz bir ayıp olarak havada asılı kalmıştır. Ancak, sorun hiçbir zaman böyle değildir. Ve bu "hiçbir zaman", kanıt gerektirmeyecek kadar açıktır; şöyle ki; bütün yanlarıyla eğitilmiş kişilik sorununu, tümüyle gelişmenin "sınırlamaların*dan* özgürlük" olarak negatif değil de, kişiliğin bütün yanlarıyla gerçekleşmesi, bütün yanlarıyla belirmesi "*için* özgürlük" olarak "pozitif" formüle edelim. "Tüm yanlılık"tan salt "negatif" anlamda söz ettiğimiz sürece, bu idealin arkasında gerçekten bütün farklar kaybolmaktadır. Sorun, "öncesiz-sonrasız" ve "kendi kendinin aynı" gibi görünmektedir. Oysa, bu sorunu kişiliğin bütün yanlarıyla gelişmesi ve belirmesi sorunu olarak [burada sözkonusu kişilik, o bütün yanlarıyla kendini göstermeye önüne geçilmez bir "gereksinim" duymaktadır ve bu durum kendisinde bir *zorunluluktur*[13]] pozitif formüle ettiğimizde, bu sorun bambaşka bir görünüm almaktadır. Artık o, kişilikten kendisini belli bir biçimde ortaya koymasını ve yaratıcı çalışmasında şöyle ya da böyle gelişmesini *isteyen* koşullar sorunudur.

Anlattıklarımıza açıklık kazandırabilmek için bir örnek verelim. "Özgürce" kendini ortaya koyan, uzayda "özgürce" (yani engelsiz) gelişen bir su damlası alalım. Bu "özgürce ortaya koyuş"un sonucu ne olabilir? İdeal bir küre, Yunanlıların o en mükemmel olarak gördükleri geometrik figür. Şimdi, bir kristale kendi maddesi içinde "gelişme" olanağını en yüksek ölçüde sağladığımızı kabul edelim. Bu durum-

[13]Marx'ın söylediklerini düşünelim: Sözcüğün komünist anlayışı içinde «Zengin insan, aynı zamanda insansal yaşam bildiriminin bütünselliğine **muhtaç olan** bir insandır. Bu insanın içinde, kendi gerçekleşmesi içsel bir zorunluluk, bir **gereksinim** olarak bulunur". (aynı yapıt, s. 137.)

da, "kristalleşme" ile ortaya çok daha karmaşık bir geometrik figür çıkacaktır. Bu figür, aynı güneşi, basit yuvarlak damladan çok daha karmaşık ve çok daha çeşitli görünümde yansıtacaktır. Bununla şu görüşü açıklamak istiyoruz: Önünde engel bulunmaksızın "kendi kendine gelişmesi"nin sonucu olarak hayli karmaşık bir maddenin tamamlayıcı parçası; çok daha karmaşık bir biçim, çok daha çeşitli görünümde bir bütünlük, kendi içinde daha gelişmiş ve daha yoğunlaşmış bir "evrensellik" ortaya çıkarmaktadır.

Bu anlamda, eski Yunanlının "bütünlüğü-tüm yanlılığı" ile geleceğin sınıfsız toplumunun insanının "bütünlüğü-evrenselliği" arasında çok fark vardır; ve bu fark, ilkel, "kendi içine kapanık" antik polisle geleceğin "sonsuz" derecede gelişmiş, serpilmiş toplumu arasındaki fark kadardır. Gördüğümüz gibi, "tüm yanlılık"tan "tüm yanlılığa" fark vardır. Birbirinden iki bin yıllık bir zaman arasıyla ayrılan bu iki "tüm yanlılık", çok farklı iki şeydir. Bütün bunlar, inancımızı güçlendirmektedir. Şöyle ki, insansal özgürlük ve onun perspektifleriyle ilgili sorunun çözümüne, ancak insan bireyini biçimlendiren koşulların somut, tarihsel çözümlemesi ile ulaşılabilir; burada öncelikle sözkonusu olan, insanın maddi yaşamını ürettiği koşullardır.

İlerleyen işbölümünün evrimiyle insan bireyinin (onun güçlerinin, yeteneklerinin, kendi başına faaliyetinin ve özgürlüğünün) tarihsel gelişimi arasındaki ilişki, incelenen sorunun artık ana noktası olmaktadır.

Bu sorunun araştırılması, daha Marx'tan önce tarihsel bir olgunun saptanmasına yolaçmıştır. Her iki evrim —işbölümünün ilerlemesi ve insanın gelişmesi—, birbiriyle ters bir ilişki içinde bulunmaktadır. İşbölümü ne kadar çok ilerlemişse, birey de o kadar az tam ve tüm yanlı, kendi başına etkin ve öz-

gür olmuştur. Bu noktada şu sorunlar ortaya çıkmıştır: Böyle bir aykırılık hangi sınıra kadar olanaklı kalacaktır? Ve: Böyle bir çelişkiyle insansal bütünlüğün ve eski Yunanlıların uyumlu idealinin savunulması konusunda gittikçe yükselen sesler arasında nasıl bir bağ vardır?

Marx'a göre, kapitalist işbölümünün ilerlemesi, *özgürlüğün maddi üretim alanından tamamen uzaklaşmasına* neden olmuştur. Bu, şu yollardan ortaya çıkmıştır:

Birincisi; çalışmanın zihinsel yanı, "salt bedensel" yanından ayrılmıştır;

ikincisi; bu "bedensel" yan bile, soyut (ötekilerden ayrı olarak ele alınmış) insansal faaliyetin tek yanlı uygulanması düzeyine indirilmiştir;

üçüncüsü; hatta bu tek yanlı gelişmiş yeteneğin uygulanması, —"fizyolojik" de olsa— kendi değerine, ölçüsüne değil, dışsal bir değere, makine hareketinin ritmi tarafından dikte ettirilen istemlerden doğan bir ölçüye bağımlıdır.

Burjuva işbölümü koşullarında emekçi yığınlar için nesnel açıdan tek olanaklı alan, toplumsal devrimde açılmaktadır; bu devrimle bireyler, reel olarak —yani kendi çalışmalarıyla— yeni toplumsal ilişkiler yaratırlar. Bu ilişkilerin "tamamlanmış" olduğu yerde bile, yine sözkonusu ilişkilerin açıldığı biçime damgalarını vururlar. Örneğin, burjuva devriminde arkadan gelen kapitalist gelişmenin hangi yolu izleyeceği, demokratik, ilerici "Amerikan" yolunu mu, tutucu "İngiliz" yolunu mu, yoksa gerici "Prusya" yolunu mu tutacağı onların etkinliklerine bağlıdır. Bu noktada, çalışan bireyin tüm kişiliği sözkonusu devrimlerde ilk kez toplumsal olarak ortaya çıkar. Onun bilinci, iradesi, karakteri, etkinliği artık onun fiziksel yeteneğine yalnızca fazladan bir "bedava ek" değildir. Ve bireyler, devrimci olaylarda ne kadar çok bütünsel, özgür, bilinçli ve etkin olurlar-

sa, devrimin kazancı da o kadar çok olur. Zaten, halk yaşamının derinliklerinden parlak bireyler ortaya çıkaran, sözcüğün gerçek anlamında bütünsel ve özgür doğalar bulup getiren toplumsal devrimlerdir.

Ancak, doğrudan üreticilerin faaliyetinin toplumsal sonucunun hangi biçime dökülеceğini "yöneten" egemen sınıfın temsilcilerine gelince; bunlar, belli bir ölçüde özgürdürler. Bu, onların gerçekten yeni ilişkiler biçimlendirdikleri, yarattıkları ve bunları, bitmiş olarak değil, yani kendileri tarafından yaratılmamış, kendilerine dışsal, inorganik ve karşıt olarak değil de, bunun tersi olarak, yeniden ürettikleri sürece geçerlidir. Bu ilişkiler, zaten biçimlenmiş ve onların kendi faaliyetinin ürünleri değilse, o zaman özgürlükleri, ötekilere göre rastlantısal ayrıcalıklara sahip olma özgürlüğüdür, rastlantısallıktan yararlanma özgürlüğüdür. Böylece özgürlük, varolan ilişkilerin gelişmesinin gerçekte benim inisiyatifimin, benim kendi başıma faaliyetimin, benim özgürlüğümün düzeyine bağımlılık derecesiyle belirlenmektedir. Bu anlamda, özgürlüğümü, toplumsal yaşam faaliyetimin koşullarının, ne derece benim "organik" koşullarım olduğu, belirlemektedir.

Önümde (hem "yoğun" hem de "yaygın" görüş noktasından) "bitmiş" ve bu anlamda "inorganik" ve yaşam itkilerimin tümünü önceden belirleyen toplumsal koşullar varsa, o zaman benim özgürlüğüm, ancak, ("yaşam standartını", varoluşçu "ölçü"yü kayıtsız şartsız izlemek zorunda kalmamak için) koşulların rastlantısal bağlantısından yararlanma yeteneğindedir.

Ne var ki, birinci durumda ben bir kişilik bireyiyim, oysa ikinci durumda, kişiliği olmayan bireyim. Çünkü, birinci durumda, belli ölçüde de olsa, kendime toplumsal koşullarımın yaratıcısı gözüyle bakabilirim (örneğin, Gorki'nin yaşça büyük İlya Artamanov'unu düşünelim). İkinci durumdaysa ta-

mamen rastlantısallığın bir ürünüyüm. Ve bana düşen en büyük "özgürlük", bu rastlantısallığa katılabilme "özgürlüğü"dür. Ancak, çoğu kez birey açısından, kendisini varolan toplumsal duruma etkin biçimde uydurmak ve en azından kendi toplumsal konumunda birkaç düzeltme yapabilmek için uygun fırsat çıkmaz. Marx şunları yazmıştır: "Kişisel ve rastlantısal birey arasındaki fark, bir kavram ayrılması değil, tarihsel bir olgudur. Bu ayrılmanın, çeşitli zamanlara göre çeşitli anlamı vardır; 18. yüzyılda birey için rastlantısal bir şey olarak toplumsal konum, bir de az çok aile burada örnektir."[14]

Bu fark için en genel esas, varolan sınıfsal-toplumsal insan tipinin faaliyette bulunduğu aynı çağın iki evresi arasındaki farktır. Herhangi bir çağın esas içeriğini belirleyen ve tarihsel gelişmenin ana itici gücünün kendi alanı içinde bulunduğu bir toplum sınıfı, kendi yaşam faaliyetinin tarzına uygun toplumsal ilişkileri yaratma görevini henüz sonuna kadar yerine getirmediyse, bu sınıfın temsilcileri, özgür ve yaratıcı kişilik bireyleri olma yolunda nesnel olanağa sahiptirler. Ve bu, basit bir soyut olanak değil, tersine, onlardan her biri için katı bir gereksinim olarak beliren gerçek zorunluluktur. Bu gereksinim, "rizikoyu göze alarak" çevreyi yaşam faaliyetinin kendi toplumsal biçimine göre düzenleyecek *özne* olmaktır. Burada dikkat edilecek nokta, böyle özgür ve yaratıcı bir faaliyet için bireyin sahip olduğu alan ne kadar genişse, birey de o kadar özgürdür; ve bu yalnızca sınırlı olmayıp sözcüğün evrensel anlamında da geçerlidir. Bundan dolayıdır ki, *kendi kendini* biçimlendiren burjuva bireylere ilk kez (henüz tamamen belirsiz olan) toplumsal yaratı alanının açıldığı Renaissance'ın insanları ve bunu izleyen devirler için (o alan ilk önce küçülüp sonra da tamamen ortadan kaybolduğunda) gerçek devler ve ger-

[14]K. Marx/F. Engels, Alman İdeolojisi, aynı yapıt, s. 71.

çekten anıtsal figürlerdi. Engels, Renaissance'la ilgili olarak şunları yazmıştır: "O, insanlığın o zamana kadar yaşamış olduğu en büyük ilerici değişimdi; düşünme gücünde, tutkuda ve karakterde, çok yanlılık ve bilginlikte devlere gereksinim duyan ve devler yaratan bir zamandı. Burjuvazinin modern egemenliğini kuran adamlar her şeydiler, ama burjuva açıyla sınırlı değillerdi. Tersine, çağın serüvenci karakteri onları az ya da çok esinlemiştir. O zamanlar, uzak yolculuklar yapmamış, dört beş dil konuşmayan, birçok branşta parlak başarılar elde etmemiş hemen hemen hiçbir önemli adam yoktur... O zamanın kahramanları, henüz, sınırlayan ve tek yanlı yapan etkilerini onlardan sonraki kuşaklarda sık sık hissettiğimiz işbölümünün kölesi olmamışlardı. Ama birinci derecede onlara özgü bir şey vardı: hemen hepsi zamanın hareketliliği içinde, pratik savaşım içinde yaşadılar, yan tuttular ve savaşıma katıldılar; kimi söz ve yazıyla, kimi kılıçla, kimi de her ikisiyle. Onları eksiksiz insanlar yapan karakter büyüklüğü ve gücü buradan ileri gelmektedir."[15]

O eksiksiz ve özgür, sivrilmiş ve orijinal bireylerin çocuklarının renksiz "toplumsal tipler" olmaları için, çok uzun bir sürenin geçmesi ve toplumsal yaratı alanının çok radikal biçimde daralması ve sonradan tamamen kaybolması gerekliydi. O bireyler, sonradan, bireysel özelliklerini ancak "en dar aile çevrelerinde" ve bunun dışında en çok öteki cinsten kişilerle olan "aile dışı" ilişkilerde göstermeye cesaret edebilen "ılımlı" burjuvalar, "saygın" banka müdürleri durumuna geldiler.

Kısacası, burjuvazinin sınıf olarak toplumsal yaratı sınırlarının belli olmaya başladığı anda, burjuva bireyselliği de özgürlüğün güçlü renklerini yitirmektedir. Burjuva, sözcüğün asıl anlamında bir ki-

---

[15]F. Engels, **Doğanın Diyalektiği**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 20, Berlin 1962, s. 312.

şilik olmayı terketmektedir. Büyük bir firmanın direktörü, bireysel "kişilik özellikleri"ni yalnızca, koşulların felaketli biçimde biraraya gelişinin kendisini beklenmedik anda burjuva yaşamının raylarından çıkardığı zaman gösterebilir. Bu bağlam içinde Marx, burjuva bireyin, örneğin bir rant sahibinin, bir kapitalistin vb. son derece, "kesin sınıf ilişkileriyle koşullu ve belirli" olduğunu, kişilikleri ile ilişkileri arasındaki farkın, "kendileri açısından, ancak iflas ettikleri zaman ortaya çıkacağını"[16] vurgulamıştır.

Heidegger yandaşlarının sözünü çok ettikleri o "ortalama adam"ın ("man") sınıfsal içeriği de işte buradadır. Yandaşları, bunu Heidegger'in ya da onun öncüsü Kierkegaard'ın bir "buluş"u olarak görmektedirler.

Marx, kişiliğin kendi kendine faaliyetinin koşulları olan toplumsal koşullarla, bu faaliyeti engelleyen koşullar arasındaki farkı tanımlamaktadır. Bu sonuncusu, kişiliğin yaşam faaliyetinin "inorganik" koşullarıdır. Bunun nedeni, kuşkusuz yalnızca bu koşulların o kişilik tarafından yaratılmamış olması değildir. Burada öncelikle sözkonusu olan, o koşulların, kişiliğin kendi başına faaliyet ve özgürlükle ilgili tasarımına (ki bu tasarım, yeni toplumsal koşulların doğmasıyla zenginleşmiştir) artık uymamasıdır. Kişilik, ancak bu yeni toplumsal koşulları yaratarak gerçekten özgür olacaktır. Ve bu yalnızca özgürlüğün duyumu, "kendi-duyuş" anlamında değil, aynı zamanda gerçek özgürlük anlamındadır; bu özgürlük, çevredeki toplumsal koşulların, kendi kendini biçimlendiren yeni kişiliğin ve onun ideallerinin ölçüsüne göre yaratıcı biçimde ortaya konması olarak anlaşılmaktadır.

Marx'ın belirttiği gibi, "her devir...bizzat" organik koşullarla —özgürlük koşullarıyla—, inorganik koşullar —kölelik koşulları— arasında bir "ayı-

[16] K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 76.

rım" yapmaktadır. Burada zaman "kavrama göre değil, madd yaşam çatışmalarıyla zorlanmış olarak"[17] hareket etmektedir. Açıktır ki, bu çelişki, üretici güçlerin bir üst düzeyine uygun düşen üretim ilişkileriyle buna uygun düşmeyen üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir.

Oysa bu çelişki ortaya çıkmadığı sürece ve bunun sonucu olarak, varolan üretim ilişkileri biçimi içinde toplumsal yaratı için nesnel koşullar bulunduğu sürece, sözkonusu biçim, bireyler için kendi başlarına faaliyetin "organik" koşulu olarak kavranmaktadır.[18]

Başka bir deyişle, üretim ilişkileriyle üretici güçlerin düzeyi ve karakteri arasında bir çelişki çıkmadığı sürece, bu ilişkiler bireylerin "doğal" yaşam koşulları olarak anlaşılacaktır. Yani bunlar, kişiliğin özgürce serpilmesini engellemeyen ve bizzat bu serpilmenin sonucu olarak gelişen koşullardır.

Ne var ki, görüldüğü gibi, bu özgürlük başından beri radikal bir biçimde sınırlanmıştır:

Birincisi; geçmiş tarihin tümünde bu özgürlük koşulları *tek yanlı* olmuştur. Onlar, üretici güçlerin ve buna uyan üretim ilişkilerinin belli bir gelişim düzeyi üstünde biçimlenmişlerdir. Üretici güçler eski düzeylerinin üzerine çıkınca, toplumsal koşullar otomatik olarak bireylerin özgür olmadığı koşullara dönüşmüştür. "Üretimde bulundukları belirli koşul... onların gerçek kondisyonuna, tek yanlı varoluşuna uymaktadır; bu tek yanlılık, ancak çelişkinin başlamasıyla kendini gösterir ve dolayısıyla daha sonrakiler için vardır."[19]

---

[17] aynı yapıt, s. 71.

[18] «Çelişki çıkmadığı sürece, bireylerin birbirleriyle ilişki içinde olduğu koşullar, onların bireyselliklerine ait koşullardır. Onlar için dışsal bir şey değildir. Belirli ilişkiler içinde varolan bu belirli bireylerin, maddi yaşamlarını ve bununla ilgili şeyleri üretebildikleri koşullar, öyleyse kendi faaliyetlerinin koşullarıdır ve bu kendi faaliyetleri tarafından üretilirler.» (aynı yapıt, s. 71.)

[19] aynı yapıt, s. 72.

İkincisi; "...şimdiye kadarki topluluk biçimlerinde, devlette vb. ... kişisel özgürlük yalnızca egemen sınıf ilişkilerinde gelişmiş ve bu sınıfa ait bireyler için"di.[20]

Üçüncüsü; "şimdiye kadarki birlik ... yalnızca ... içinde bireylerin rastlantısallığı yaşadıkları koşullar üzerinde ... bir ... birlikti. Bu, belli koşullar içinde engellenmeden rastlantısallığı tadabilme hakkına, şimdiye kadar kişisel özgürlük denmiştir".[21]

Bu nedenden özgürlük geçmişte, egemen sınıfların tekelindeydi; bu sınıflar genel çıkara "yön veriyorlardı" ve bu, onlar için kendi kişisel çıkarlarıydı. Burada anlaşılan özgürlük, insanların kendi bireyselliklerine ve bunun yaşam faaliyetinin toplumsal biçimiyle ortaya çıkmış nesnel gereksinime uygun düşen (kişisel) yaşam koşullarını yaratmaları özgürlüğüydü. Genel gelişmenin reel servetinden yarar sağlayanlar, yalnız egemen sınıfın temsilcileriydi ve onların bundan duydukları haz, (sömürülenlerde olduğu gibi) yeni bağımlılıkların doğmasıyla gölgelenmiyordu. Burada en önemli nokta da şuydu: böyle bir pozitif özgürlük dönemi zamansal olarak da sınırlıydı; varolan üretim ilişkilerinin *doğması* ve *oluşması* zamanıyla sınırlıydı. Bu zaman biter bitmez, ekonomik bakımdan egemen sınıfın küçük bir tabakası için bile "özgürlük devri" sona eriyordu.

Oysa, sömürülen sınıflara gelince, bunlar temsilcilerinin yalnızca birkaçıyla sınıflarını terketmek ve (olanaklar elverdiğinde) yükselmek özgürlüğünü tadabiliyorlardı; bu, "negatif" bir özgürlüktü. Ya da daha radikal —ama yine de negatif— bir özgürlük olan, eski toplumsal ilişkileri, özellikle çekilmez oldukları zaman, devrimle yıkmak özgürlüğüne sahiptiler.

Buna göre, "ilk dönemlerde, kendi başına faaliyet ve maddi yaşamın üretilmesi şöylece ayrılmıştı:

---

[20] aynı yapıt, s. 74.
[21] aynı yapıt, s. 75.

...bunlar farklı kişilere düşüyordu ve maddi yaşamın üretilmesi, bizzat bireylerin darkafalığından kendi başına faaliyetin bir alt türü olarak değerlendiriliyordu"...[22] Emekçilere yalnızca "kendi başına faaliyetin negatif biçimi"[23] bırakılmıştı.

Sonuçta, egemen sınıfların temsilcileri ve emekçilerle sömürülenler için, Marx'ın altını çizdiği aşağıdaki durum, giderek artan bir biçimde zorlayıcı yasa oldu: "...tarihsel gelişim içinde ve özellikle toplumsal ilişkilerin, işbölümünde kaçınılmaz olan bağımsız duruma gelmesi sayesinde, tek tek bireylerin yaşamı arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Ve bu, sözkonusu yaşam kişisel olabildiği kadar ve herhangi bir çalışma dalına ve buna ait koşullara bağımlılığı kadar geçerlidir."[24] Toplumsal yaratı alanının egemen sınıflar açısından da daralmaya başlaması ve sonra tamamen küçülmesi[25] oranına göre, insansal yaşamın bu iki yanı arasındaki bölünme, kesin ve "kapalı" bir biçim alır. Toplumsal yaşam, *kesin zorunluluk* alanı olarak kavranır; bireylerin *kişisel özgürlüğü* alanı olarak, yalnızca onların kişisel yaşam alanı görünür. Oysa, bunun anlamı, özgürlüğün giderek daha çok *yanılsama* durumuna geldiğidir.

Bu süreci derin bir biçimde anlatan, —"insan kılavuzu" olarak— onlara geçici özgürlüğün yanılsama dünyasında yaptıkları yolculukta eşlik eden sanat olmuştur. Kişilik özgürlüğünün "ruhsal" özgürlüğe, yanılsamalı özgürlüğe dönüştüğü ölçüde, sanat da bu "özgürlüğün" saptanmasında ve cisimlendirilmesinde toplumsal açıdan benimsenmiş yöntem durumuna gelmiştir.[26] Bizzat sanatın içindeki "stanko-

---

[22] aynı yapıt, s. 67.

[23] aynı.

[24] aynı yapıt, s. 75.

[25] Bu, ilerici bir sınıfın tutucu ve sonra da gerici bir sınıfa dönüşmesi demektir.

[26] «Birahane ayaklanmalarından», lokanta alemlerinden, aile yaşamından «sahnelerden» vb. farklı olarak.

vizm"[27] eğilimi, onun işbölümünün özel bir alanı olarak ayrılmasının tarihsel sürecine uygun düşmüştür. Ancak, bu iki çizgi her zaman üstüste gelmemiştir; çünkü sanatın düşünsel üretimin özel bir alanında ayrılma süreci, toplumsal işbölümünde olan en büyük değişimleri yansıtmıştır. Buna karşılık, "stankovizm" eğilimi bu değişimleri, ancak bireylerin "kişisel yaşamları"yla kendi "toplumsal yaşamları" arasındaki karşılıklı ilişkilerin toplumsal alanında yansıtıldığı ölçüde (ve biçimde) ifade etmiştir.

"Stankovizm", antik polisin en gelişkin olduğu devirdeki sanata yabancıdır. Sanat, insanın bu iki "yanı" ya da "alanı" arasında, *köle sahipleri sınıfı içinde* erişilmiş uyumu dile getirmekteydi. Bugün müzelerimizde antik sanat örnekleri olarak gösterilenler, anlamlarını gerçekte çok daha geniş (ve kesinlikle salt sanatsal olmayan) kompleksler bütünü içinde bulmaktaydılar. Bu yapıtlar (örneğin heykeller), ya Yunan tapınağının birliği içinde bir anlam kazanmıştı —o tapınağın önemi, kendi açısından yalnızca bu ya da şu dinsel kültün yerine getirilmesindeki tüm sistemle bağlantılıydı; ya da bir halk bayramının zorunlu öğesi (örneğin maskeler) olarak anlam taşıyordu—, o bayramın yine bir dinsel içeriği vardı, ancak tamamen bu nedene bağlanamazdı.

Bu —modern deyimleri kullanacak olursak— estetik, dinsel ve "toplumsal-politik" faaliyetin ilk başta birbirinden ayrılmaması, Yunanlıların (varolan maddî, toplumsal ilişkileri yansıtan) belli düşünsel tavırlarının bir anlatımıydı. Antik görüş, o zamanlar bireyin toplumsal anlamı olan eylemlerinin tümünden farklı bir "iç dünyayı" henüz tanımıyordu. İnsanın "iç dünyası" ve toplumsal tavrı —eylemleri— birbiriyle uyumluydu. Bu, bireydeki "kişisel"le "top-

[27] («Stankovoye iskusstvo» deyiminden çıkarılmış bir kavramdır. «Bağımsız bir karakter taşıyan, belirli bir yere bağlı olmayan, doğrudan dekoratif ya da pratik bir amaç taşımayan resim, yontu ve grafik yapıtlarını belirten bir deyimdir...» - Alm. Ç.N.)

lumsal"ın birliğinin belirtisiydi ve bu birliğe, kişiliğin polis tarafından belli bir biçimde "emilişi" pahasına ulaşılmıştı. İnsan doğasının yukardakinin benzeri (ancak ondan çok daha dar ve "taşralı" temel üstünde gelişmiş) "organik kapalılığı"na ve "bütünlüğü"ne Ortaçağ'daki özgür zanaatçının kişiliğinde rastlıyoruz. Onun toplumsal anlamı olan faaliyet alanı, kendi ufku içinde kalmaktadır.

Antik polisin düşüş devri, artık "kişisel"le "toplumsal" ayırımını tanımaktadır: bu, meta-para ilişkilerinin gelişmesiyle ortaya çıkan bozucu etkinin anlatımını bulduğu toplumun "atomlara ayrılması"nı yansıtmaktadır. Bireyin öznel amacıyla onun eylemlerinin toplumsal anlamı ve toplumsal onayı arasında fark doğmaktadır. Bunlar arasında bir "uzlaşmazlık" gün ışığına çıkmaktadır. Ama, batmakta olan antik polisin Yunanlısı, bu önüne geçilmez gelişmeye kahramanca karşı koymaya çalışmıştır. Yapmak *isteği* ile, sonuçta *ortaya çıkan* arasındaki farkı "yok etmek" için çaba harcamıştır. Bunu o, eylemlerinin bütün sonuçları için —hatta en rastlantısal, en uzak ve en önceden bilinmeyen sonucu için bile— sorumluluğu üzerine alarak yapmıştır. Ancak, niyetler ve amaçlar dünyasıyla onların gerçekleştirildikleri dünya arasındaki ayrılık o kadar açığa çıkmıştır ki, Yunanlı, "her şey için sorumluluk" gururlu duygusundan vazgeçmek zorunda kalmıştır. Çünkü, bu "her şey", bu "kozmos", daha sonra artık polisle çakışmaz olmuştur. Bu ayrılık, gerçek anlamını çok daha geç —ancak burjuva gelişme koşullarında— bulmaktadır; bu koşullarda, bireylerin atomlara ayrılması, sonsuz derece gelişmiş işbölümünde ve meta ilişkilerinin insanların evrensel bağlılık biçimine dönüşmesinde kesinlik kazanmıştır.

Tek bir birey, ayrı ayrı öteki bireylerden (ve "öteki bütün" bireylerden) ayrıldığında; toplumsal olarak tanınmış, reel eylemlerinin dünyasından fark-

lı (ve ona karşıt) olarak kendisine özel bir "iç dünya" yarattığında, bu "iç dünya" giderek artan biçimde aldatıcı olmaktadır. "Amaçlar dünyası" ile reel dünya arasındaki uzlaşmazlığın ortaya çıktığı ve "cehenneme giden yolun iyi niyetlerle döşenmiş olduğu" kendini gösterdiği ölçüde "amaçlar dünyası"nı özgürlük dünyası olarak kabul etme eğilimi doğmaktadır —ve giderek daha da güçlenmektedir. Oysa gerçek dünya, "kölelik" dünyasıdır (ve en iyi, "en ideal" niyetlerin, açıklanamayan bir nedenden ötürü, ne yazık ki, yolaçtıkları "cehennem"dir). Ve bu, kendini niyetlerinde özgür bilen her bireyin doğrudan "kendi-duyuş"una tamamen uymaktadır. Ne var ki, bu niyetlerin gerçekleştirilmesi alanında, yani gerçekte durum "tam tersine"dir.

Böylece bireyin "iç dünyası" kendine özgü bir "çerçeve" içine kapanmaktadır; sözkonusu çerçeve, birey tarafından (nesnel, özgür amaçlar ve "niyetlerle" belirlenmiş dünya olarak) yaşananla bu "yaşantılar dünyası"nın öte yanında bulunan, nesnel dünya, zorunluluklar dünyası arasındaki sınırın bir belirtisidir. Bu duruma göre, kendini belli bir "çerçeve"ye sokmak ve gerçek dış dünyadan "sınırlamak", sanat için de zorunlu görünmektedir. Bu, öncelikle, sanatın insanın "iç dünya"sını kendi içine kapanık bir bütün olarak anlatmak istediği durumlarda sözkonusudur. Bu noktada, anılan bütünün resimle (bunun bir portre olması şart değildir; aynı rolü, bir manzara resmi ya da cansız ve hareketsiz bir nesnenin resmi de oynayabilir) ya da heykelle, bir tiyatro oyunu ya da bir romanla anlatılması önemli değildir.

Bir zamanlar türdeş, örneğin, mimari bir bütünün (tıpkı insanın kendisini toplumsal bütünün organik bir yapı unsuru olarak görmesi gibi) parçaları olarak düşünülen resim ya da heykel, ondan yapay bir biçimde izole olmaktadırlar. Ve o "çerçeve" içine

sokulmuş olan, şimdi artık bağımsız ve içine kapanık bir "dünya" olarak düşünülebilmektedir. Artık resmin nerede asılı olduğu fark etmez; burası bir müze, bir otel, bir aristokratın villası ya da bir yoksulun kulübesi olabilir. O her yerde, bir "özel dünya", başlangıç ve sonu içinde taşıyan bir "mikrokozmos" olma savına sahiptir. İnsanın "iç dünya"sının, bireyin toplumsal anlamdaki eylemler bütününe uygunluğu azaldıkça, bu dünya artan bir biçimde yanılsama olmaktadır. Sözkonusu dünyayı ifade etme sanatı da ("dışarıya" bildirme sanatı) o ölçüde insanın ve reel insansal dünyanın giderek artan biçimde yanılsamalı bir röprodüksiyonu olur.

Kendi toplumsal faaliyetinin, kendi emeğinin sonuçlarının, kendi düşünsel yeteneklerinin insana "yabancılaşma"sı gibi, gerçek birey de sanata "yabancılaşır"; ve sanat, onun yanılsamalı, imgesel dünyasına dönüşür. Gerçek özgürlüğünün insana "yabancılaşma"sı ve "iyi niyetler" özgürlüğünün kendisine saklı kalması gibi (ki bu niyetlerin reel anlamda gerçekleşmesi onun "manevi kişiliği"nin sınırları dışındadır), onun kişisel yaşamı da kendi "özgürlüğü" durumuna gelir. Bu "özgürlüğün" resmî peygamberi ve resmî anlatımı "çerçeve sanat"tır, "bir çerçeve içine alınmış" sanattır.

"Stankovizm"in çıkışına kadar —örneğin resimde— duvar, yani bölünmez, "elle tutulur, kaba, gözle görülür" bir yapının parçası olarak duvar, sanatçının faaliyetinin gerçekleştiği reel koşuldu; ancak, şimdi durum değişmiştir. Ortaya sanatçının faaliyetinin sanatsal faaliyet olarak benimsendiği en temel koşul olarak, gerçek olmayan bir şey —tamamen belirli, sınırlı bir "çerçeve"— çıkmaktadır. Bu çerçeve, kalın hatlarla, sanatçının sanki izleyici ile anlaştığı koşulların toplamını saptar. Bu anlaşma, sözkonusu çerçevenin "içinde"kini sanat olarak görmek ve onu, bunun "dışında" bulunanla hiçbir zaman —hemen

yanında, birkaç milimetre uzaklıkta olsa bile— karıştırmamak üzerinedir. Bu durumda çerçeve, kendi içinde gösterilenin "kaba gerçeklikten dışlandığının ve "daha yüksek derecede" bir gerçekliğe, "ideal gerçekliğe" dönüştüğünün bir göstergesidir. Bu dönüşümün uygun düştüğü parola: "Kaba ve yoksul yaşamın bir parçasını alırım ve ondan zarif bir şiir yaparım. Çünkü, ben bir şairim."

Bu "çerçeve", aynı zamanda insanın bölünmesi olgusunun da kendine özgü ve toplumsal biçimde onaylanmasıdır. Bu bölünme, gerçek, ancak özgür olmayan insanla, yaşamı "özgürlüğün (ideal) dünyası"nda, yani ideal, ruhsal insanın dünyasında biraz tatma hakkını kendinde "işi olmadığı zaman" bulan, gerçek olmayan insana "parçalanma"dır.

Sanattaki bu durumun uzun bir süreci olmuştur ve bu süreç, insanlardaki sanatsal anlayışın belli geleneklerini, sanatsal bilincin belli normlarını doğurmuştur. "Stankovizm" tarafından geliştirilen sanatsal anlayış tipinin özellikleri şu noktadadır: gerçek sanat, sözcüğün gerçek anlamında sanat olarak —tıpkı gerçek güzellik ve gerçek özgürlük gibi— yalnızca daha önce zaten "bir çerçeveye kapatılmış" ve geri kalan tüm dünyadan, "günlük" dünyadan, içinde "ortalama adamın" görevinin egemenlik olduğu bir dünyadan izole olmuş bir şey kabul edilmektedir. Adına sık sık, "müzelik" sanat anlayışı tipi denen şey doğmaktadır; bu anlayış için, yalnızca müzenin, resim galerisinin, "sanat galerisi"nin duvarında asılanlar güzeldir. Burada karakteristik olan nokta şudur: böyle bir durum karşısında, sanat koleksiyonları, galeriler ve benzerleri, artık estetik kültürün anıtları için birer koruma yeri olarak "anı" anlamıyla yetinmemektedirler; buna karşılık, —belki de bunu bizzat istemeksizin— yaşanmakta olan canlı sanatı, böyle "anıtlar"a dönüştürmektedirler.

Bu tip sanat anlayışı, sözü edilen "çerçeve"ye sahip olmayan, müze duvarında asılı olmayan bir şe-

yi gerçekten güzel olarak değerlendirmeyi engellemektedir. Gerçek yaşamdaki güzelliğin bulunmasını, anlaşılmasını ve *yaratılmasını* engellemektedir. Ya da tersine; gerçekte güzellik biçimini alan her şey, bu tür estetik anlayışın yardımıyla yine ideal "çerçeve" içine kapatılmakta, yaşamdan çalınmakta ve fikirler halinde müze duvarına asılmaktadır. Böylece yaşamın güzelliği, sanatın "şefkatli kucaklamalarında" boğulmaktadır. Sanat, Kral Midas rolünü üstlenmektedir: dokunduğu her şey altın olmaktadır — yanılsamalar altınına, ideal (yani gerçek olmayan) özgürlük altınına dönüşmektedir.

Böyle "ruhsal" bir özgürlük insan için yeterli midir? Bu sorunun materyalist çözümü, konunun somut olarak daha derin bir araştırmasında yatmaktadır. Bugünkü toplumsal gelişmenin (sınai ve bilimsel-teknik gelişme de bunun içindedir) gereksinim duyduğu birey, yalnızca "kendi ruh zindanının temelinde" özgür insandır; ya da bu gerçek, reel dünyada, zorunluluklar ve zorluklar dünyasında özgür olan insandır.

IV.
"HERKES İÇİN ÖZGÜRLÜK" ZORUNLULUĞU

ARTIK tamamen açıklığa kavuştuğunu kabul edebiliriz ki; özgürlükle ilgili tasarımlar, "salt ideal" bir şey olarak maddi kölelikle; "yalnızca ruhsal" bir şey olarak ruhsuz "kütle"yle; "kaynağında öznel" bir şey, "ilkesel olarak nesneleştirilemez" bir şey olarak nesnel gerçeklikle; "tekrarı olmayan bireysel", "gizli-kişisel" bir şey olarak "günlük, ortalama adamın", "Man"ın kişisel olmayan dünyasıyla çelişki içinde, burjuva gerçekliğinin ve kapitalist işbölümünün birer marifetidir. Ve bu nedenle, burjuva toplumu ve kapitalist işbölümü varolduğu sürece, sözkonusu tasarımlar görünürde bir önem taşımaktadırlar.[1]

Öte yandan, bunun anlamı, bu tasarımların eleştirisinin öncelikle, o yanılsamaları zorunlu olarak

[1]Burada belirtilmek istenen, sözkonusu tasarımların toplumsal yaşamın yüzeyinde temel bağlamların kendini göstermesiyle ilgili değişik bir biçim, nesnel bir görüntü yansıttığıdır.

yeniden üreten reel ilişkilerin eleştirisi olması gerektiğidir. Kapitalist gerçekliğin eleştirisi, üretim ilişkilerinin eleştirisiyle yetinmeyip en soyut ideolojik alanları da kapsayacağından, kendi açısından bütün bu tasarımların eleştirilmesi durumuna gelmektedir.

Sözkonusu yanılsamaların, bu akıl dışı düşünce biçimlerinin, bu "bilinç yabancılaşması"nın yukarda istendiği anlamdaki eleştirisini Marx *Kapital*'inde yapmıştır.

Marx'ın kapitalizm eleştirisi —bu eleştiri, tek bilimsel biçim içinde, yani, kapitalizmin kaçınılmaz olarak kendi karşıtına dönüşmesine yolaçan eğilimlerin ortaya çıkarılması biçiminde gerçekleşmiştir—, aynı zamanda, insan ve onun yetenekleri, insan "perspektif"i ve insan özgürlüğü ile ilgili burjuva tasarımlarının da bir eleştirisi olmuştur. Marx'ın kapitalizm ve kapitalist işbölümü hakkındaki eleştirisinde şu olgunun saptanması özel bir yer tutmaktadır: "Toplumsal üretimle kapitalist mülk edinme arasındaki çelişki... *üretimin tek bir fabrikada örgütlenmesiyle tüm toplumdaki üretim anarşisi arasındaki* karşıtlık olarak yeniden üretilmektedir."[2]

Marx, kapitalist sanayinin, yukarda anılan apaçık çelişkinin ortadan kaldırılmasını olanaklı kılacak eğilimlerini saptadığında şöyle yazıyordu:

a) "Büyük sanayi, insanların gözünden, onların kendi toplumsal üretim sürecini gizleyen ve doğal olarak ayrılmış çeşitli üretim dallarını birbirine karşı ve hatta her dalda bilgi sahibi olan kimse için anlaşılmaz duruma getiren örtüyü parçalamıştır."[3]

b) "Toplumsal üretim sürecinin rengârenk, görünürde bağıntısız ve kemikleşmiş biçimleri, doğabilimin *bilinçli, planlı* ve amaçlanan yarar etkisine gö-

[2]F. Engels, **Bay Eugen Dühring'in Bilimi Alt-Üst Etmesi («Anti-Dühring»)** K. Marx/F. Engels, Werke, cild 20, Berlin 1962, s. 255.

[3]K. Marx, **Kapital**, cild 1, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 23, Berlin 1962, s. 510.

re *sistematik olarak ayrılmış* kullanımına parçalanmıştır."[4]

c) "Aynı biçimde teknoloji, *hareketin, az sayıda büyük temel biçimlerini* ortaya çıkarmıştır; bunun içinde, insan bedeninin bütün üretici eylemi, kullanılan araçların çeşitliliğine karşın zorunlu olarak vardır..."[5]

Bu yolla, kapitalist gelişme açıkça ortaya koymuştur ki, toplum çerçevesi içinde, kapitalistlerin fabrikalarda, işletmelerde, anonim ortaklıklar ve tröstler alanında despotça bir sıkılıkla gerçekleştirdikleri gibi, üretimin kesin bir planlamasını uygulamak nesnel açıdan olanaklıdır.

Ancak bunun anlamı şudur: insan özgürlüğünü yaratmanın, yani, o zamana kadar dev güçler olarak toplumun üzerinde mutlak egemenlik kurmuş olan toplumsal üretici güçlerin yığınsal denetimini gerçekleştirmenin temel maddi koşulu, reel bir olanak durumuna gelmiştir. Bu noktada, reel olanak durumuna gelen insanların yaşam faaliyeti için temel maddi koşulun planlı bir biçimde düzenlenişi olmuştur. Bu, yalnızca hoş bir olanak değil, kesin bir gereksinimdir; kendisine kör ve ilkel bir biçimde, felaketler, bunalımlar içinde yolaçan vazgeçilmez bir zorunluluk olmuştur.

Burada, çelişkiler böylesine bir gelişme aşamasına geldiklerinde, yalnızca sömürülenleri değil, aynı zamanda, o zamana kadar varolan durumdan tamamen hoşnut olan sömürenleri de ilgilendirmiştir. "Bizzat bu güçler, artan bir ağırlıkla... *toplumsal üretici güç karakterlerinin gerçek anlamda tanınmasını zorlarlar.*"[6] Sonunda onların, özel mülkiyet çerçevesi içindeki kapitalist uygulamaya karşı tepkileri şuna yolaçmaktadır: "üretici güçlerin toplumsal ka-

[4] aynı (altını ben çizdim - Y.D.).
[5] aynı (abç - Y.D.).
[6] F. Engels, **Anti-Dühring,** aynı yapıt, s. 258.

rakterinin kısmen kabul edilmesi, bizzat kapitalistlere dayatılması"[7] mutlak zorunluluk olur. Bu gelişme, "büyük üretim ve ilişki organizmalarının önce *anonim ortaklıklarca*, sonra tröstlerce ve sonra da *devletçe* edinilmesi"[8] sonucunu doğurmaktadır.

Marx ve Engels'in, daha ilk belirtileri ve eğilimleri içinde büyük değer verdikleri bu süreç, "*tekelci devlet kapitalizminin* büyük ölçüde geliştiği"[9] emperyalizm aşamasında tamamlanmıştır. Tekelci devlet kapitalizmi için karakteristik olan, —zaten onun "özgür" denilen kapitalizm karşısında en önemli farkı buradadır— "devletin, finans oligarşi hesabına kapitalist yeniden üretim sürecine *doğrudan* müdahale etmesi", "finans oligarşinin çıkarları açısından...çeşitli türde düzenleyici önlemler" alması ve "tek tek ekonomi dallarının devletleştirilmesinden"[10] yararlanmasıdır.

Burada, Marx'ın tanımını yaptığı bir nokta gün ışığına çıkmaktadır: Toplumsal üretimin düzenlenmesi amacıyla ekonomiye "devletin doğrudan müdahalesi", insanları, üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin dev egemenliğinden asla kurtarmamaktadır. Üretim sürecine olan bu müdahale, ilkesel açıdan yeni bir durum yaratmamaktadır, çünkü, "tekelci devlet kapitalizmi, emperyalizmin özünde bir şey değiştirmez".[11]

Tekelci devlet kapitalizminin bu özelliğine, daha Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki doğuş dönemi sırasında işaret eden Lenin, bu konuda şunları yazmıştır: "Gerici-bürokrat denetim —bu, emperyalist

---

[7][Engels'in **«Anti-Dühring»** metninde, **«Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Yükselişi»** broşürü için yaptığı tamamlamalar ve değişiklikler], K. Marx/F. Engels, Werke, cild 20, Berlin 1962, s. 620.

[8]aynı.

[9]Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin Program ve Tüzüğü. SBKP'nin 17-31 Ekim 1961 günleri arasında yapılan XXII. Kongre'sinde kabul edilmiştir. Berlin 1961, s. 24.

[10]aynı (altını ben çizdim - Y.D.).

[11]aynı yapıt, s. 25.

devletlerin, ... savaşın yükünü proletaryanın ve emekçi yığınların omuzlarına yüklemek için bildikleri tek yoldur."[12] Ve Rusya'da 1917 şubatından sonra oluşan koşullar altında Lenin, bu gerici-bürokrat denetimin karşısına, tutarlı devrimci ve tutarlı demokrat bir istem dikmiştir. Bu, "tek reel denetimin, yani *alttan*, işçilerden ve öteki emekçi birliklerinden gelen denetimin kurulması"dır.[13] Sözkonusu denetim, ancak "kapitalistlerin dizginlenmesi" ve meslek sırrının en ileri ölçüde kaldırılmasıyla gerçekleşecektir.

Bazı durumlarda, ekonomi, toplumsal üretim ve dağıtım süreci üzerindeki bu denetimin hangi toplumsal biçimlerde ve —buna uygun olarak— hangi toplumsal güçlerle gerçekleştirildiği asıl ve belirleyici bir nokta olmaktadır. Çünkü, "temelde bütün bu denetim sorunu, kimin kimi denetlediği, yani, hangi sınıfın denetleyen ve hangi sınıfın denetlenen olduğu konusunu aşmaktadır".[14] Denetimin ekonomik başarısı ve etkinliği, onun kapitalistlerin tekeline dayalı, gerici-bürokrat "yukardan düzenleme" biçiminde mi, yoksa tersine, "tek reel denetim olan aşağıdan denetim" biçiminde mi olduğuna bağlıdır. Toplumsal üretimin ve dağıtımın denetlenmesinde ne kadar çok insan pay sahibi olursa, bunu üretim sürecinin reel planlamasına dönüştürme olanakları o kadar çok büyüktür. Bu nedenden, üretici güçlerin dev boyutlara ulaştığı gelişme çağında, toplumun istisnasız her üyesinin yığınsal üretici gücün reel denetimine katılması acil bir zorunluluktur. Çünkü, ancak bu durumda, "ekonomiye düzenleme amacıyla yapılan müdahale" gerçek bir planlama olur; özgür bireylerin toplumsal üretim süreci üzerindeki tam ve bölünmez egemenliği güvence altına alınır ve böylece

---

[12] V.İ. Lenin, **Yaklaşan Felaket ve Nasıl Savaşılacağı Üzerine,** Werke, cild 25, Berlin 1960, s. 365.

[13] aynı yapıt, s. 347.

[14] aynı yapıt, s. 352.

üretici güçlerin gelişimine toplumun bütün üyelerinin ve onlardan her birinin çıkarları açısından sınırsız bir hareket alanı açan planlama ortaya çıkar.

Burada, Engels'in sözlerinde anlatımını bulan şu nokta son derece açıklıkla ortaya çıkmaktadır: "*Her bir kişi* özgür olmadığı sürece, toplum kendini...özgür kılmış *değildir.*"[15]

Marksist özgürlük anlayışının temel ilkesi de, işte bu noktada tüm kesinliği ve tartışmasızlığı ile belirmektedir; "herkesin özgürce gelişmesinin önkoşulu, her bir kişinin özgürce gelişebilmesidir".[16]

20. yüzyılda toplumsal gelişmenin çelişkisi, emperyalist aşamaya gelmiş kapitalizm için, toplumsal üretim sürecine emekçi yığınların katılımı olmadan gerçekleştirilen gerici-bürokrat, tekelci devlet müdahalesi perspektifinin açılmış olmasıdır. Kapitalizm açısından doğal olarak benimsenebilecek tek olanak budur. Çünkü, bir ikincisi kapitalizmi dışlayacaktır: bu, üretim araçlarında ve aletlerinde gerçek anlamda bir halk mülkiyetini gerektirmektedir; yoksa, "halk kapitalizmi" denen şeyin ideologlarının sözünü ettikleri, bunun bir karikatürüdür.

Yığınsal üretici güç üzerindeki bu tür —bürokratik— denetim, besbelli ki, kişilik adına değil, tersine onun çıkarlarına karşı uygulanır. Kişilik burada "fazladan" bir şeydir; ekonomiye "düzenleme amacıyla müdahale etme" girişimine önceden hesaplanmamış "rahatsızlıkları", "huzursuzlukları" getiren sinir bozucu bir "engel"dir. Daha basit, —ilk bakışta— "daha ucuz" ve "daha ekonomik" görünen bu ölçüde bir kişilik ilişkisi, tekelci devlet kapitalizmi açısından kabul edilebilir tek yoldur; en kolay biçimde gerçekleşir. Bu, "bütünsel olarak gelişmiş" özgür kişiliğin oluşmasına dayanmayan, tersine, onun tek

[15]F. Engels, **Anti-Dühring**, aynı yapıt, s. 273 (altını ben çizdim Y.D.).

[16]K. Marx/F. Engels, **Komünist Partisi Manifestosu**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 4, Berlin 1959, s. 482.

yanlılığının daha da artması ve özgürlüğünün en katı biçimde baskı altına alınması demek olan bir "düzenleme"dir. "Özgürlük", kesin olarak bireyin kafatasının içine "sokulmuştur" ve ayrıca, yalnız bireyin "kişisel" yaşamına ait olduğundan, yanılsamalı bir özgürlüktür. İnsanın yaşam faaliyetinin ana alanı olan çalışma, eskiden olduğu gibi zorunluluktan doğan, "yabancılaşmış" bir iş, bireyin "kendi kendisine faaliyetinin negatif bildirimi" olarak kalmaktadır.

Bunların tümü, ekonominin "düzenlenmesi" sorununun tekelci devlet açısından çözümünü, geçici ve büyük ölçüde yanılsamalı bir çözüm haline getirmiştir. Toplumsal üretimde, 20. yüzyılın kesintisiz olarak yaşadığı sürekli devrim koşullarında pasif "bireysellik", üretimin gerçekleşmesi açısından son derece uygunsuz bir araç olarak belirir. "İnsanlık, bir bilimsel-teknik değişim dönemine girmektedir; bu değişim, atom enerjisi üzerindeki egemenlikle, uzay yolunun açılması, kimyanın gelişmesi, üretimin otomatikleşmesi ve bilimle tekniğin öteki dev kazanımlarıyla bağıntılıdır. Ancak, kapitalist üretim ilişkileri, bilimsel-teknik devrim için çok dar kalmaktadır."[17]

Ekonomiye "yukardan" yapılan, yığınlara karşı ve yurttaşların genel pasifliğine dayalı bu bürokratik tekelci devlet müdahalesinin sonuçlarına göz atarsak:

Birincisi; reklamlar aracılığıyla ve yığınların ideolojik sis altında tutulmasıyla toplumsal düşünme ve davranış bir norm içine sokulur, "yığınlaştırma" olgusu doğar. Bunun sonucu, bu alanlarda insanın bağımsızlığı yok olur. Bireyin kendi faaliyeti olmaktan çıkmış ve nesneden kopmuş düşünme, şaşkına dönmüştür, tutarsız olmuştur. Kendini, mistik düşüncenin en aşırısına ve mitoslaştırmanın en vahşi biçimlerine teslim eder. Buna en güzel örnek faşizmdir.

[17]SBKP Program ve Tüzüğü, aynı yapıt, s. 25.

İkincisi; kapitalist ülkelerde bugün suç işleme oranı çok büyük boyutlara ulaşmıştır. Burada suçlu duruma düşme, bireysel özgürlüğün baskı altına alınmasına karşı, doğal olmayan biçimde bozulmuş, salt negatif bir tepkidir. Bu, aynı zamanda kişiliğin yaratıcı gelişme olanaklarının olmamasına karşı da bir tepkidir. Toplumsal pasiflik varken, toplumsal görüş çok zayıf ve yerine oturmamışken, kapitalist ülkelerdeki suçluluk çözümü olanaksız bir toplumsal sorun olmaktadır. Çünkü, ancak yığınların inisiyatifi güçlendirildiği, toplumun her üyesi kendi yaşam koşullarının ve toplumsal ilişkilerinin etkin örgütleyicisi olarak öneminin bilincine vardığı zaman, o sorunun önü alınabilir.

Son olarak, emekçi bireylerin genel toplumsal çabasının ürünlerinin onlara "yabancılaşmış" olması, insan dehasının en büyük yapıtlarının (oysa bunlar —başka toplumsal koşullarda— yüzmilyonlarca aç ve acı çeken insanın yaşamını radikal biçimde iyileştirebilirler) bugün kapitalist devletin elinde tamamen ters amaçlarla kullanılmasına yolaçmaktadır. Kapitalist devlet, ulaşılan gelişme düzeyine tekellerin çıkarları için haksızca sahip çıkmakta ve onu tüm uygarlığa karşı reel bir tehdit durumuna getirmektedir. Bu arada, gelişme o duruma gelmiştir ki, hidrojen bombası yüklü uçakların üslerinden kalkarak kendilerine gösterilen herhangi bir hedefe yönelmeleri için, deli bir generalin "atom düğmesine" basması yetmektedir.

O zaman toplum, bu uçakları yöneten insanların "moral bilincine", "ya-ya da ahlaksal kararına" umut bağlayamaz. Çünkü, Hiroşima ve Nagazaki örneklerinin gösterdiği gibi, "moral bilinç" en iyi durumda bile *sonradan* işlev görmektedir. Ölüm getiren yükünü boşaltan pilot, üssüne geri döndükten ve ("nesnelleştirilmiş vicdanı" olarak) "tanrı" ile az ya da çok süren bir görüşmeden sonra, atomdan ölmüş

yüzbinlerce masum insana karşı işlediği "küçük bir suç"tan dolayı "bağışlanması" için yalvarmak amacıyla manastıra gitmeye karar verdiği zaman böyle bir durum sözkonusudur. Adı geçen pilot (ve Hiroşima ve Nagazaki trajedilerine neden olan herkes), "sonradan" değil de "önceden" manastıra gitseydi, o ölüler için daha iyi olurdu. Bu hesaplanamadığı için, tek çıkar yol kalmaktadır. Bütün bireyler, faaliyetlerinin genel sonuçlarının hepsini ve dolayısıyla bu genel faaliyetleri, kendi denetimleri altına almak zorundadırlar.

Bu eğilimleri engelleyen, barış, demokrasi ve sosyalizm güçleri olmasa; ekonomiyi gerçekten etkili biçimde düzenleme olanağını ve zorunluluğunu tanıtlayan olaylar ve süreçler olmasa; bugün kapitalizmin, insanları içine soktuğu durum umutsuz olarak değerlendirilebilir. Burada sözü edilen düzenleme, toplumsal üretim sürecinin denetlenmesi, kapitalist mülkiyette olduğu gibi bürokratik yolla yukardan değil, bütün üretim araç ve aletlerinin toplumun bütün üyelerinin mülkiyetine geçmesiyle, aşağıdan gerçekleştirilir.

Ekonomiye "düzenleyici müdahale"nin gerçekleştirilmesini olanaklı ve zorunlu kılan aynı süreç, bu "düzenleme"nin belirli bir biçimde gerekli olduğunu gösteren bütün eğilimleri yeniden üretir — bu, toplumsal üretimin, bütün emekçilerin birlikte ve onların her biri tarafından gerçekleştirilen planlı denetleme biçimidir.

Bu sürecin eğilimlerini ortaya çıkaranlar, marksizmin kurucularıdır. Marx, üretimin *özgür* ve *"bütünsel olarak gelişmiş"* bireyler tarafından gerçekleştirilen bu tür denetlenmesini, ekonomik açıdan zorunlu kılan eğilimleri şöyle karakterize etmiştir:

1. "Modern sanayi, bir üretim sürecinin varolan biçimini hiçbir zaman mutlak olarak görüp öyle ele almaz. Bundan dolayı, onun teknik temeli, geç-

miş bütün üretim biçimleri büyük ölçüde tutucu olmuşken, devrimcidir."[18]

2. "Birlikte işleyen makineler grubu, kimyasal süreçler ve öteki yöntemlerle modern sanayi, üretimin teknik temeli ile birlikte *işçilerin işlevlerinde ve* çalışma sürecinin *toplumsal kombinasyonlarında* sürekli olarak devrim yapar."[19]

3. "Böylece, yine sürekli olarak toplumun içindeki işbölümünü değiştirir ve durmadan sermaye ve işçi yığınlarını bir üretim dalından ötekine savurur. Bundan ötürü, büyük sanayinin doğası, *emeğin değişmesini, işçinin işlevinin akışını ve işçinin bütün yanlarıyla hareketliliğini* gerektirir."[20]

4. "...büyük sanayi, kendi felaketleriyle, *emeğin değişmesini ve bundan ötürü genel toplumsal üretim yasası olarak işçilerin olası ölçüde çok yanlılığını benimsemeyi ve ilişkileri bu yasayla uyuma sokmayı* ölüm-kalım sorunu [haline getirir.]"[21]

5. "Sermayenin değişken yararlanma gereksinimi için yedekte hazır tutulan, sefalet içindeki emekçi halkın öfkesinin yerine, değişen çalışma koşulları için insanın mutlak hazırlığını koymayı ölüm-kalım sorunu haline getirir..."[22]

6. "...toplumsal bir ayrıntı işlevinin basit taşıyıcısı durumundaki yarım bireyi, bütünsel olarak gelişmiş bireyle değiştirir. Bu ikinci birey açısından farklı toplumsal işlevler, birbirinin yerine geçen faaliyet biçimleridir."[23]

Tekelci devlet kapitalizminin ideologlarının teknokratça yanılsamaları, rüzgârdaki toz örneği darmadağın olmuştur. Burada öncelikle, —Marx'ın da bilimsel olarak araştırdığı bir olgu olan— dev bo-

---

[18]K. Marx, **Kapital**, cild 1, aynı yapıt, s. 510.
[19]aynı yapıt, s. 511 (altını ben çizdim - Y.D.).
[20]aynı abç - Y.D.).
[21]aynı yapıt, s. 511 (abç - Y.D.).
[22]aynı yapıt, s. 512.
[23]aynı.

yutlara erişmiş ve sürekli biçimde büyüyen bir ordunun varlığı sözkonusudur. Sürekli ya da geçici işsizlerin oluşturduğu, "yedekte bekletilen işçiler" ordusu önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü, bu orduyu herhangi bir yere "yerleştirmek", herhangi bir şeyle meşgul etmek zorunluluğu, tekelci devletin "yukardan" müdahalesinin, ekonomik yaşamı düzenlemek için bürokratik bir önkoşuludur.[24] Öte yandan, bu müdahalenin sonucu, o "yedekte tutulan işsizler ordusu" azalmamış, tersine sürekli olarak artmıştır. Bunun dışında, tekelci devlet kapitalizminin, kendi kendisinin önkoşulu olan işsizler ordusuyla da yakından ilgilendiği ortaya çıkmıştır.

İşte, teknokratik, "devlet-bürokratik", "tekelci devlet" damgalarını taşıyan bütün burjuva yanılsamalarının boşa çıkmasının gerçek nedeni bu durumdur. Yedek işsizler ordusu büyür, her ekonomik zorlukta harekete geçer, toplumsal üretimin gelişmesine önemli bir engel durumuna gelir. Eski Roma'nın lumpen proletaryası gibi, modern kapitalizmin bir sorunu olur. Milyonlarca işsizden oluşan bu ordu, toplumsal karakterdeki faaliyet alanı dışına itilmiştir ve bu anlamda bile, birer birey olmaktan vazgeçmiş insanlardan oluşmaktadır, faaliyetlerinin toplumsal hiçbir anlamı yoktur. Bu insanlar, ekonomik açıdan kazanç getirmezler, "rentabl değillerdir". Yeni doğan sanayi dalları için, bu ordudan kısa sürede "alaylar", "tümenler" oluşturma olanağı çok sınırlıdır. Öte yandan insan kişiliğinin, emekçi bireyin değerinin son sınıra kadar düşürülmüş olması, insanın ve onun toplumsal üretimde üstlendiği rolün değerinin gerçek, reel anlamda yükselmesini saklayamaz. Hat-

[24]Toplumsal üretimin teknokratça «yönetimi», ekonominin örgütlenmesi için zorunlu, pasif «malzeme» olarak işçilerden dev bir «yedek yığın»ın varlığını kaçınılmaz görür. Bu «yığın», bu «pasif malzeme» olmazsa, «teknokratlar», «organizatörler» ve «sorumlular» da olmaz; bu «egemen elit» («power élite») o zaman yok olacaktır. Yapacak bir şeyleri olmayacaktır, çünkü, «örgütleyebilecekleri» kimseler ortaya yoktur.

ta, yedek işsizler ordusunun ortaya çıkması, olgusal bir itiraftır ve —başaşağı durmasına karşın— üretimin reel değerinin yükselmesinin bir ifadesidir. Bu durum, işçinin bugün bir karşılaştırma kabul etmeyecek kadar çok maddi üretimde bulunduğu ve kapitalizmin bu nedenle çok daha az işgücüne gereksinim duyduğu gerçeğinin benimsenmesinde bile geçerlidir.

Modern sanayideki bu gelişmenin akışı içinde, Marx'ın tezinin doğruluğu açıkça ortaya çıkmıştır: "İnsan bizzat üretim süreci karşısında daha çok gözleyici ve düzenleyici olarak davrandığında, emek artık öyle üretim süreci içinde görünmez ... Değişmiş doğa nesnesini bağlantı organı olarak kendisi ile nesne arasına sokan, artık işçi değildir; işçi, sınaiye dönüştürdüğü doğal süreci, kendisi ile egemen olduğu inorganik doğa arasına bağlantı aracı olarak koyar. Üretim sürecinin ana temsilcisi olacağına onun yanısıra görünür."[25]

"Altüst olmuş" burjuva dünyasının özü bu noktada o kadar uzlaşmazdır ki, çalışan bireyin değerini, ancak bu ilk kez değer kazanmış olan kişiliklerin tümünü kişiliksiz işsizler yığını haline getirdikten sonra, yalnızca insan kişiliğinin sınırsız ölçüde değersizleşmesi biçimiyle tanır. Yaratıcı olmayan —ve bundan ötürü de özgül insansal olmayan— bütün işlevlerini makineye devredebilen bireyin gücünün mutlak olarak yükseldiği gerçeğini bile burjuva dünyası, insan ile makine, kişilik ile robot arasında bir "rekabete" çevirmeyi bilir. Zaten, böyle hayalî bir rekabetin olanaklı duruma gelmesi de, modern kapitalizm koşullarında insanın insanlıktan çıkarılması olgusunun en sağlam kanıtıdır: Robotla "rekabet" edebilecek (başarılı ya da başarısız — o, ayrı bir sorundur) insan, daha önce kendisini bu robota yaklaştıracak olan şeye dönüştürmek zorundadır.

[25] K. Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Berlin 1953, s. 592.

İnsan, tek yanlı, tutsak ve yaratıcılıktan uzak kaldığı sürece robotla olan yarışı kazanamaz. Çünkü, insanın üstün yanları, tamamen ayrı bir düzeydedir; onun bütünlüğünde, onun özgürlüğünde ve onun sınırsız yaratıcılık yeteneğindedir.

Robot, insanı modern üretimin insansal ve yaratıcı olmayan işlevler alanından dışarı "iter": İnsan, bir "mekanizmayı", "mekanizmanın bir parçasını", otomatik sistem içinde bir "organı" canlandırmayı terkeder. Hatta robot onu, üretim sürecinin "gözleyicisi ve düzenleyicisi" işlevinde bile yerine geçmekle tehdit eder. Ve daha da ileri gidilebilir: insanın elleri ve düşüncesiyle yaratılmış mekanizma, bu ya da şu işlevinde onun yerini alabildiği için, artık bu işlevleri haklı olarak tür "insan"ın bir temsilcisi için özgül olmayan bir işlev olarak değerlendirebiliriz. İnsan, daha da büyük bir enerji ile gerçek insansal becerilerini, mekanik olmayan ve *yaratıcı* yeteneklerini geliştirmeye kendini adamalıdır. Ve bazı sosyologlarla kibernetikçileri "şaşkına çeviren", kibernetik bir mekanizmanın "mısralar düzebileceği", "beste yapabileceği" olayı, yalnızca çok eski bir gerçeğin onaylanmasıdır: öyle de mısra vardır, böyle de; öyle de müzik yapılır böyle de. Bu tür mekanizmalara yalnızca teşekkür borçluyuz: Bize bir kez daha anımsatıyorlar ki, şablonların üretilmesi bir yaratıcılık değildir. Birkaç bireyin böyle şablonları sanat yapıtı olarak görmesi, yalnızca onların sanat zevkine ve bu tür yönelişleri besleyen çağa karşı bir durum oluşturur.

Kuşkusuz kapitalizm, bu tek mantıklı bakış açısını karşıtına çevirebilmektedir. İnsanı, salt mekanik işlevlerin uygulanmasında robotla bir yarışa zorlamaktadır. Çünkü, kapitalizmin toplumsal koşulları, onun insanı yaratıcı birey olarak kullanmasını engellemektedir. Yani, sorun reel açıdan şöyledir: Ya insan bulunduğu yeri daha yetkin "üretim görevlisi"

olarak robota terkedecektir, ya da bu mekanizmada tamamen başka bir "görevliyi" gerekli kılacak değişiklikler yapacaktır. Bu, insan tarafından hiçbir robotun üstesinden gelemiyeceği kadar çok ödevin gösterilmesiyle olur. Bunda da ona yine aynı robot yardımcı olacaktır. Robot, "mekanik" insanın, özgür olmayan insanın nerede bittiğini, özgür, yaratıcı, yani, gerçek insanın nerede başladığını tam olarak saptama olanağı vermektedir. Bu noktada bile, robotun yardımından söz edilebilir.

Bugün, burjuva uygarlığının önünde bulunan seçenek, insanın "makineleştirilmesi" ya da makinenin "beşerileştirilmesi"dir. Bu, onun çözemeyeceği bir sorundur. Ve 20. yüzyıl koşullarında, bireylerin yaşam faaliyeti biçimi olarak kapitalizmin çöküşü için, burada yeni ve sağlam bir kanıt daha bulunmaktadır. Yalnızca kol işçisi değil, aynı zamanda zihinsel olarak çalışan kimse de, robot tarafından yerinden edilmektedir ve bu nokta karakteristiktir. Çünkü, kafa işçisinin çalışması da aynı biçimde mekanize olmaktadır; özellikle otomatik hesap makinelerinin kullanılmaya başlanmasından beri bu böyledir. İçeriği açısından bu, önce makineye benzeyen ve insan zihninin yaratıcı işlevlerinin dışında bir çalışma olmaktadır; basit bir "sayma"ya dönüşmektedir. Sonra da makine gelmekte ve "sayıcı"nın yerini almaktadır.

Sonuç olarak, yaşadığımız çağın, tekelci devlet kapitalizminin en son sınırına dayanmış çelişkisi —bireye yönelik hümanist bakış açısı incelendiğinde— şu noktadır: bir yandan, bireyin, kişiliğin reel ve toplumsal üretimin olgunlaşan gereksinimleriyle ölçülen değeri sınırsızca yükselmiştir; öte yandan, bu insansal değerin tam anlamıyla yaratıcı ve etkin biçimde gerçekleşmesi için toplumsal koşullar yaratılmamıştır. Bu koşullar, tekelci kapitalizmin doğrudan toplumsal üretim sürecine "düzenleyici müda-

halede" bulunmak istediği toplumsal biçimin ortadan kaldırılmasını öngörür. Tek yanlı gelişmiş bireylerin oluşturduğu o dev yığını, o "insan malzemesi"ni, "manevi yanı olmayan yığını", bireyler ve kişilikler bütününe dönüştürmek, onlardan yaratıcı ve evrensel insanlar yapmak güncel zorunluluk olmuştur. Bugünkü tarihin gerçek kültürel "anlamı" bu noktadadır.

Kapitalist ilişkiler içinde, yalnızca egemen sınıfın temsilcileri (görüldüğü gibi, çok sınırlı da olsa) kişilik olma hakkına sahiptirler. Bu hak, sözcüğün tam anlamıyla, kişilik olma olanağının kendilerinden esirgendiği milyonlarca emekçi ve sömürülenin "toplumsal ilerlemenin" kurbanı olmaları pahasına elde edilmektedir. İşte, çelişki ya da —Sartre'ın hep söylediği gibi— insansal varoluşun burjuva uygarlığı koşullarındaki "anlamsızlığı" buradadır. Ancak, bu çelişki, zamanında asla sır olmayan bir durumun sonucudur. Toplumda bütün insanları "salt hayvansal" gereksinimden —tok olma gereksiniminden— kurtarmak için yeteri derecede gelişmiş üretici güçler yoktu. Çünkü, toplum, istisnasız herkesi beslemiş ve günlük ekmek "endişesinden" (bu, kesinlikle varoluşçu olmayan bir yandır) tam anlamıyla kurtarmışsa, tokluk sorununun "üstesinden" gelebilir.

"Yaşamın anlamı" ile ilgili sorunun güncelleşmesi, 19. ve 20. yüzyılda, —milyonlarca emekçinin yaşamı, daha önce gerçekte nesnel anlamdan yoksunken, (ve bundan dolayı kendileri için yanılsamalı, dinsel ya da ahlaksal bir "anlam" yaratılması zorunluyken)— artık zamanın geldiği gerçeğinin değişik bir ifadesiydi. Çünkü, toplumsal üretim, herkesin kişilik olmasını; anlamlı yaşaması ve "istatistik yasaların" etkisinde yalnızca bir moment olmaması için, bütün olanakları elde etmesini gerektirmektedir. Artık yanılsamalı "yaşamın anlamı" ile yetinilmemektedir. Reel toplumsal ilişkiler, her bireyin faa-

liyeti eksiksiz toplumsal anlam kazanacak biçimde değiştirilmelidir. Durum öyle gelişmiştir ki, ayrı ayrı "kişilikleri" —"teknokratları", "sorumluları", "menajerleri" ve tekelci devlet kapitalizmi çağının, burjuva sosyologlarıyla onların çeşitli tonlardaki revizyonist taklitçileri tarafından göklere çıkarılan kahramanları— geliştirmek ve aynı zamanda, milyonlarca "isimsizi" (Kierkegaard'ın deyişiyle "anonimi") kapitalist gelişmenin doymak bilmeyen iktidarına kurban etmek çok pahalı bir oyun olmuştur.

Bu durumda modern kapitalizm, kendi faydacılık (utilitarizm) ilkeleri açısından bile dayanaksız olduğunu göstermiştir. Daha doğrusu, bu ilkelerin kendisi "faydacı değildir" ve geçersizdir. Sorunun aslı, kapitalizmin bugün, burjuvazinin yükselme çağında feodalizme karşı en kesin dayanak olarak öne sürdüğü maddi araçlar ve kaynaklar "ekonomisiyle" taban tabana zıt olmasında yatmaktadır. Modern sanayinin gelişmesi, günden güne artan bir açıklıkla göstermiştir ki, her bireyin bütün yanlarıyla ("bütünsel") gelişmesi, bireylerin tek yanlı gelişiminden; insanın yalnızca ilkel-zorunlu olanı bırakabileceği kişiliksiz bir kütleye dönüşmesinden çok daha büyük —"salt ekonomik"!— bir etki yaratır. Ve, kapitalizm, doğa güçlerinin ve bilimin o zamana kadar hiç bilinmeyen ölçüde kullanılması; daha sonra doğrudan üreticilerin biraraya gelmesiyle doğan güçlerin kullanılması gibi, yeni üretici güçler yaratmıştır. Burada ortaya çıkan şudur: üreticinin, doğrudan üretim sürecine "yatırdığı" "fiziksel çabalarla" ilgili harcama, toplumsal üretim bütününün bir parçası olarak onun bu emeğinin ürettiği ile karşılaştırılamaz. Aynı bireyin, yaratıcı insan olarak sanayiye, tek yanlı kullanılan "işgücünden" çok daha fazla katkıda bulunabileceği ortaya çıkmaktadır. Şimdi açıkça anlaşılıyor ki, çalışma süresi içinde işgücünün kapitalist yoldan sömürülmesiyle bireyden elde edilmiş kazanç, onun özgür ve yaratıcı enerjisinin kullanıl-

ması yoluyla elde edilen kazançtan çok daha az olmaktadır. Açıklığa kavuşan bir başka nokta da, bireyin bütün yanlarıyla gelişmesinin ve bütünlüğünün (bütünselliğinin) üretim için en büyük değer olduğudur. Bunların, kapitalizm koşullarında gerçekleşmesi çok zor, daha doğrusu olanaksızdır. (Bundan dolayı da kapitalist, yeteneği ve dehalığı her zamanki gibi, nicel ölçüsüyle, yani "dolarla" ölçecek durumda değildir.)

İşte bütünsel gelişmeye olan bu eğilim, kapitalizme *karşı* olsa bile, bilimin ve tekniğin ilerlemesinde dev sıçramalara yolaçan buluşları olanaklı kılmaktadır. Bir an kibernetiğin yaratılmasını düşünelim. Bu, 20. yüzyıl ilişkilerinde, anlamsız ve insancıl olmayan kapitalist düzen için çarpıcı bir örnektir. Kibernetiğin doğması, savaşın olağanüstü koşullarının bir dizi bilimciyi bilimde yerleşmiş oldukları uzmanlık alanının dışına itmesi ve böylece onları, alışkanlıklarının dışında, çok farklı ve birbirinden uzak disiplinlerin sonuçlarını karşılaştırma durumuna sokmasıyla olanaklı olmuştur. Tarihsel olarak ortaya çıkmış işbölümü sisteminin bilimde doğuşu, genel insansal bir trajedi sayesinde olmuştur. Bu doğuş, bugünkü üretimin teknik temelinde bir değişmeyi peşinden getirecek çok büyük buluşlara yolaçmıştır. Bu durum, bilimce ortaya getirilen işbölümünün yaşamakta olduğunun somut bir işaretidir. Çünkü, en değerli bilimsel buluşlar, tarihsel olarak ortaya çıkan uzmanlaşma çerçevesi içinde olmayıp, onun dışında, farklı bilimlerin "sınır çizgisinde" yapılmaktadır; ve bu, gittikçe daha sık görülen bir olgudur. Ayrıca, önemli bir buluş yapacak bilimci, bu uzmanlaşma karşısında karşıt bir tavır almak üzere zorlanmaktadır: en azından, aynı biçimde belli bir bilgi sahibi olduğu komşu alana "girmek" zorundadır. Bilimsel işbölümü sistemi içinde görünürde birbirinden çok uzak olan alanların beklenmeyen yakınlaş-

masından ortaya çıkan kibernetik, şu noktayı tüm açıklığıyla göstermektedir: günümüzün gerçekten büyük buluşları, "bölünme" ve "uzmanlaşma"nın bir sonucu olmayıp, tersine, bilimsel yaratının bu uzmanlaşmasının ve bölünmesinin aşılmasından doğmaktadır.

Ne var ki, böyle bir sentezin, savaşın beklenmeyen korkunç çehresine ya da "dehanın muzipliğine" dönüşmemesi için, onun, çok yönlü eğitilmiş bilimciler tarafından, tüm bilim alanının bilinçli olarak kullanılmasının yasal sonucu olması gereklidir. Bu amaçla, bilimcilere düşen görev, bilimsel yaratı süreci içinde belli "üretim ilişkilerinin" kurulmasına yardımcı olmaktır. Sözkonusu ilişkiler, bu üretici güce bilinçli ve planlı biçimde egemen olunmasını sağlamalıdırlar. Burada durum, kollektif emekçinin tüm üretici güçler kitlesiyle ilişki içinde yukarda değinilen üretim ilişkilerini gerçekleştirmesine benzemektedir. Çünkü, tüm üretici güçler kitlesine uygulanan, günümüz biliminin ortaya koyduğu genel üretici güce daha çok uygulanabilir.

Bireyin bütünsel gelişmesi, böylece bir anlam kazanmaktadır; burada beliren anlamla, kapitalist sömürünün bireyin tek yanlı gelişmesine verdiğini karşılaştırmak olanaklı değildir. Buyurgan durumda olan "ekonomi"nin kendisi, bireyin bütün yanlarıyla gelişmesi için, çok daha büyük *ekonomik* masraf gerektirir; buna karşılık, sözkonusu gelişme için gerekli araçlardan tasarruf eden "ekonomi", bunu, bireyi yedek işsizler ordusunun, emek yığını malzemesinin vb. "anonim" bir öğesi durumuna getirerek yapar. Bu biçimde "ne kadar çok harcanırsa, o kadar çok kazanılır" formülü "ekonomik" olur. Oysa bu, faydacılığın tam anlamıyla çöküşü, onun "ekonomisinin" temel ilkesinin iflası demektir.

Bütünsel, bütün yanlarıyla gelişmiş birey bir değerdir; bu değerle, onun gelişmesi için kullanılan

maddi şeyler miktarının herhangi bir karşılaştırılması yapılamaz. Ancak günümüzde, tam anlamıyla mantıksal paradoks biçimini alan bu durum, Marx tarafından *Kapital*'de ve bununla ilgili hazırlık çalışmalarında öngörülmüştür. Marx'ın burada altını çizdiği konular şunlardır:

Birincisi; "Büyük sanayinin geliştiği ölçüde... gerçek zenginliğin yaratılması, kullanılan emeğin niceliğinden ve çalışma süresinden çok, bu süre içinde harekete geçirilen araçların gücüne bağlıdır. Bunlarsa —onların büyük etkinlikleri— yine üretimlerinin mal olduğu doğrudan çalışma süresiyle ilişkili olmayıp daha çok, bilimin genel düzeyine, teknolojinin ilerlemesine ya da bu bilimin üretimde kullanılmasına bağlıdır."[26]

İkincisi; "Gerçek zenginlik...—bunu ortaya koyan büyük sanayidir— kullanılan çalışma süresiyle onun ürünü arasındaki çok büyük uyumsuzlukta kendini gösterir; bu zenginlik, aynı biçimde, salt bir soyutlamaya indirgenmiş emekle üretim sürecinin koruyucu zoru arasındaki niteliksel uyumsuzlukta da görülür."[27]

Üçüncüsü; "Bu değişme içinde olan, ne insanın kendisinin yaptığı iştir, ne de çalıştığı süredir; burada olan, *onun kendisine ait genel üretici gücünün edinilmesidir*, doğayı kavrayışı ve toplumsal cisim olarak varoluşu sayesinde doğaya olan egemenliğidir —bir sözcükle, zenginliğin ve üretimin büyük temel direği olan *toplumsal bireyin gelişmesidir*."[28]

Bunlardan ortaya çıkan sonuç şudur: "Yabancı çalışma sürecinde yapılan ve şimdiki zenginliğin dayandığı hırsızlık, o yeni geliştirilmiş ve bizzat büyük sanayi tarafından yaratılmış olana karşı sefil bir temeldir. Emek, doğrudan biçimi içinde zenginlik kay-

[26]aynı yapıt, s. 592.
[27]aynı.
[28]aynı yapıt, s. 593 (altını ben çizdim - Y.D.).

nağı olmaktan çıkar çıkmaz, çalışma süresi de onun ölçüsü olmaktan ve bu nedenle de kullanım değerinin değişim değeri [ölçüsü] olmaktan çıkar, çıkmalıdır.'[29]

Burjuva faydacılığı, eskiden beri tanıdığımız bir kimlikte, Gogol'ün Plyuşkin'i kimliğinde ortaya çıkar. Plyuşkin, serflerinden, kendisine tamamen gereksiz bir parça ekmeği esirgemekte ve böylece ekonomisinin, "ekonomi politiğinin" temel direklerini yerlebir etmektedir; bir parça kuru paskalya çöreği artığıyla "dokunaklı biçimde" ilgilenmekte ve bu sırada ambarlarında çürüyen yüzlerce pud* buğdayı aklına getirmemektedir. Gerçekte, çalışma gününün uzatılmasından ya da ücretin düşürülmesinden, eğitim ve genel kültürel konularla ilgili araçların kısılmasından elde edilen "tasarruf", bireylerin bütün yanlarıyla gelişimlerinin oluşturduğu muazzam hazineyi yağmalamaktan başka bir şey değildir. Oysa sosyalizm, toplumsal zenginliğin o ikinci biçimini, gelişmesinin temel taşı yapar ve "ekonomi politiğini" de, biryelerin bütün yanlarıyla gelişmesinde yatan bu zenginlik üzerine kurar.

Sosyalist "ekonomi politik" açısından, yaratıcı ve "bütünsel gelişmiş" birey olmayan her insan, çok büyük *ekonomik* kayıptır. Çünkü, böylece üretim için yeni bir doğa gücü kazanmak, yeni bilimsel bir buluşu üretimin hizmetine sunmak, doğrudan toplumsal çalışmada yeni bir kombinasyon yöntemi uygulamak olanaklarından biri kaybolmaktadır. Bundan ötürü, haddinden fazla bilimci (ya da genel olarak "aydın") olduğunu ve onların eğitimi için yapılan harcamaların "kâr getirmediğini" söylemek doğru olmaz. Bu yönde belirtilen görüşler, toplumun (henüz iş yapmayan) çok büyük miktardaki üretici güçten yararlanmasını —bu ya da şu ölçüde— ola

[29]aynı.

*Pud: Eski bir Rus ağırlık ölçüsü; 16.38 kg. —Ç.N.

naksız görmenin bir belirtisidir. Sosyalist toplum açısından böyle bir belirti yalnızca özgür emekçiler arasındaki karşılıklı ilişkilerin tekrar değişmesi için bir sinyal olabilir; güdülen amaç, o büyük üretici güçten azami ölçüde yarar sağlamak, (burjuva faydacılığının en sevdiği deyimi kullanmak gerekirse) ondan "faydalanmaktır". Sosyalist toplumun gelişme perspektifi, bir "bilimciler toplumu" yaratmaktır. Ancak, kesinlikle sözcüğün "teknokrat" anlamında değil, yani, "bilimsel eğitim görmüş" küçük bir elit grubun tüm toplumu yönetmesi biçiminde değil, sosyalist anlamda, toplumun her üyesinin aynı zamanda bilimci olması anlamındadır. Marx, gelişmiş komünizm koşullarında "doğrudan üretim sürecinin", bir "uygulama, deneysel bilim ve kendini nesneleştiren bir bilim"[30] olduğunu söylemiştir.

Gerçekten, bilim, yüzyıllardır süren gelişiminde günümüze kadar öyle büyük bilgiler, buluşlar ve düşünceler hazinesi biriktirmiştir ki, bilimciler —şimdi varolan sayıları içinde— bunun üstesinden gelmek, bunu "hazmetmek" ve "edinmek" gücünden uzaktırlar. Ve günümüzde, örneğin fizikte "delice bir fikrin" eksikliği bilimcileri üzmesine karşın, nesnel durum tam tersinedir. Bilimde bugün fikirlerle ilgili bir "nüfus fazlalığı" bulunsa bile, varolan görece az sayıda bilimcinin, bunları aynı anda yaratıcı biçimde "özümleme", nesnel ve doğru olarak "yorumlama" ve pratikte kullanma olanağı yoktur. Kibernetik, zaman zaman bunalımın şiddetini azaltsa bile, ("bilgileri" değil de, enformasyonun kazanılmasını düzenleyerek bunu yapar) sözkonusu sorunun üstesinden gelemez. Ne var ki, bu da yeni, salt teorik sorunların yığılması demektir. Çünkü, bilimin rahatsızlığı, yalnızca görece az sayıda bilimcinin kafasının alamayacağı "enformasyon birikmesinden" dolayı olmayıp aynı zamanda, varolan fikirleri geliştirebilecek yara-

[30]aynı yapıt, s. 599.

tıcı kafaların azlığındandır.

Kuşku yok ki, bütün bunlar makinalarda, hareketli bantlarda vb., "nesne olan" ve genel üretici güç biçiminde varolan üretici güçlerin düzenlenmesi sistemine tamamen yeni ilişkiler getirilmesinin zorunlu olduğunu göstermektedir. Bu durumda, yeni —sosyalist— üretim ilişkilerinin örgütlenmesi konusunda "bir numaralı sorun", "bütünsel gelişmiş" bireyin bugünkü toplumsal üretim yapısındaki yeri sorunudur. Çünkü, Marx'ın işaret ettiği noktalara göre, yine onun tarafından tasarlanan şu görüşler, komünist toplumsal üretimin temel ilkeleridir:

1. "Bireyselliklerin özgür gelişmesi; işte bundan dolayı, zorunlu çalışma süresinin indirilmesi fazla mesaiyi getirmek amacıyla olmamalı; toplumdaki zorunlu çalışmanın, herkes için boş kalan zaman sayesinde ve yaratılan araçlarla, bireylerin sanatsal, bilimsel vb. eğitimlerinin uygun düştüğü bir minimuma indirilmesi."[31]

2. "Gerçek ekonomi —tasarruf— çalışma süresinden tasarruf etmektir (üretim giderlerinin minimumu) [ve minimuma indirilmesi]; bu tasarruf, üretici gücün gelişmesiyle aynıdır. Yani, hiçbir zaman *zevkten feragat etmek* değil, tersine, gücün üretim yeteneklerinin ve bunun sonucu olarak hem zevk araçlarının hem de yeteneklerinin geliştirilmesidir."[32]

3. "Çalışma süresinden tasarruf, boş zamanın artırılmasına eşittir; yani, bireyin tam anlamıyla gelişmesi ve bunun en büyük üretici güç olarak tekrar emeğin üretici gücüne etki yapması. Bu, doğrudan üretim süreci açısından *capital fixe* olarak görülebilir; burada capital fixe insanın kendisidir."[33]

4. "Burjuva ekonomisi açısından göründüğü gibi, doğrudan çalışma sürecinin kendisinin, boş zamanla soyut bir karşıtlık içinde kalamayacağı açık-

[31] aynı yapıt, s. 593.
[32] aynı yapıt, s. 599.
[33] aynı.

tır. ... Boş zaman, —hem rahatlık hem de daha üst düzeyde bir faaliyet zamanıdır— kendisine sahip olanı, doğal olarak bir başka özneye dönüştürür ve bu durumda, o da doğrudan üretim sürecine girer."[34]

Buradaki temel tezlerde, komünizmin (eski deyimiyle) "ekonomi politiğinin" dahice yapılmış bir taslağı karşımıza çıkmaktadır.

Marx'ın, komünizmin üretim ilişkileriyle ilgili tezlerinin merkezî çıkış noktası, şu çok önemli durumun öncelikle vurgulanmasıdır: temel sermaye yani "capital fixe" insanın kendisidir. Ortada tamamen reel bir olgu vardır. O da, bireyin "kendi genel üretici gücünü edinmesinden" sonra "zenginliğin ve üretimin temel direği" olarak görünmesi; ve, doğrudan üretim sürecinin "yanında", onun "baş görevlisi" olarak çalışması değil de, yöneticisi durumuna gelmesidir. İşte toplumsal ilişkilerin, öncelikle "bütünsel" gelişmiş, yaratıcı ve özgür bireylerin bilinçli üretimine yönelmesinin nesnel zorunluluğunu doğuran bu olgudur. O zaman ortadaki görev, toplumu, evrensel insan olan üretici gücün içindeki olanakları azami biçimde geliştirebilecek ve bunlardan yararlanabilecek durumda örgütlemektir. Sözkonusu evrensel insan, bilimin üstesinden gelir ve onu belirleyici bir üretim etkeni olarak kullanabilir. Bugün, sonuç olarak bütün ilişkiler, yaratıcı ve özgür bir insan olarak toplumsal insanın bilinçli üretimine yönelmektedir. Sosyalizm, "bizzat [insansal - Y.D.] ilişki biçiminin" bilinçli "üretimidir."[35]

Kapitalist toplum koşullarında sabit sermayenin [capital fixe - S.Ş.] geçmiş çalışma, nesneleşmiş emek olduğunu, işgücünün değerinin ise yalnızca "değişken sermaye" olduğunu gözönünde tutarsak, "değerlerin" sosyalizm tarafından radikal biçimde

---

[34]aynı.

[35]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, Werke, cild 3, Berlin 1958, s. 70

"değişmesi" konusunda fikir sahibi olabiliriz. Geçmiş ("yabancılaşmış") emeğin şimdiki emek üzerindeki egemenliği biter; şimdiki, yaratıcı ve özgür emek toplumun temel taşı olur. Bunun nedeni de, yalnızca böyle bir düşüncenin çok "daha ahlaksal", "daha adaletli" vb. olmasından değil; öncelikle eşyanın nesnel durumundan ötürüdür. "Bütünsel gelişmiş" insanın topluma vereceği, tek yanlı bireyin vereceğinin fazlasıyla üstündedir. Böyle bir bireysellik, tarihte ilk kez tam bir değere ve anlama kavuşur. Çünkü, ekonomiye yapılan tek başına düzenleyici müdahalenin son derece yetersiz olduğu görülmüştür. Yeni üretici güçler üzerinde gerekli olan denetleme koşullarında, her birey bir tüm olarak toplumu temsil edebildiği gibi, öteki bireylerin hepsi de haklı olarak böyle bir durumu bekler ve buna güvenebilir.

Sorunun özü şu noktaya indirgenmektedir: bütünsel bir "ilişki" (bu, hem bilimde, hem teknikte, hem de uluslararası ilişkilerde değişmez), sınırlı burjuva bireyden daha başka bir bireyi gerekli kılar ve insan kişiliğinden daha önce hiç bilinmeyen bazı beklentilerde bulunur. Bunun yanısıra, kapitalist koşulların egemenliği nedeniyle, bu koşullar altındaki sözkonusu "ilişki", bireye karşıt ve onunla çelişkili olarak gelişmiştir. Bu durum, bireyi, kendisinden beklenilenleri yerine getirmede yeteneksiz kılar.

Yeni tip insana reel bir gereksinim doğmuştur; öte yandan, onun "yığınsal üretim" ile ilgili reel koşul ortada yoktur. Böyle insanlar, "her zaman bulunmayan kimseler" ya da "dehalar" olarak arasıra görünürler; onların ortaya çıkışları, kapitalizme herhangi bir şeye mal olmamıştır. Onların (örneğin bilimdeki) buluşlarını kapitalizm, doğa güçlerini kullandığı gibi kullanmıştır. Bu insanların ortaya çıkışları, sözcüğün tam anlamıyla rastlantısaldır. Oysa, kapitalizmin onların yaratılarından muazzam kârlar elde ettiği gerçeği de, aynı zamanda bu kişilerin zorunlu olduğunun bir tanıtıdır. Yine sözkonusu kişi-

ler, kapitalist toplumun ürünü olmalarına karşın, tüm olarak toplumsal üretimin gelişmesinde büyük bir rol oynamışlardır. İşte onların bilimde oynadıkları rol, böyle bir kişilik tipinin ortaya çıkmasının toplumsal zorunluluğunu, "yığınsal üretimin" zorunluluğunu önemle vurgular.

Taslak halinde sunduğumuz bütün bu konular *bir tek* soruda toplanmaktadır. O da, özgür olduğu kadar evrensel de olan yaratıcı bireyselliklerin "toplumsal üretiminin" nasıl örgütlenmesi gerektiği sorusudur. Bunu Marx'ın sözleriyle ifade edersek, bu *"bizzat ilişki biçiminin üretilmesi" sorusudur.* Başka bir deyişle, beliren sorun, bir kişinin özgürlük ve evrenselliğinin herkesin özgürlük ve evrenselliği için koşul olduğu ilişkilerin nasıl yaratılabileceğidir.

Belli ki, bu sorular daha önce sorulmamıştı. Toplumsal üretici güçler daha geri bir gelişim düzeyine sahipti; ve emekçinin "bireysel katkısı", onun üretici güçlerin bugünkü koşulları altında neden olabileceği toplumsal sonuçlara yolaçmamıştı (zaten yolaçamazdı da). Tabii, burada yaratıcı bireyin sözkonusu katkıyı sağlaması gereklidir. Artık şimdi ortaya çıkan sorun, bireyin reel özgürlüğünün belli bir durumla nasıl bağdaştırılabileceğidir; o durum, sözkonusu bireyin toplumsal bütünün bir parçası olarak üretime katılmasıdır. Bu, öyle bir katılmadır ki, üretimin toplumsal sonucunda bireysel faaliyetin bütün izleri kaybolur.

Kapitalizm için böyle bir sorun yoktur. Çünkü, onun ilkesi, Fransız "İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirisi"nin açıkladığı ilkedir: Özgürlük, başkalarına *zarar vermeyecek* her şeyi yapmaya izinli olma hakkıdır. Özgürlüğün bu salt negatif tanımı, gerçekte burjuva rekabetinin, "herkesin herkese karşı savaşının" bir anlatımıdır.

Sosyalizm, *kendi* "Haklar Deklarasyonu"nun ana ilkesini başka türlü formüle etmektedir: Özgürlük,

başkasının özgürlüğünü *geliştirecek* her şeyi yapmaya gücü yetme hakkıdır. Önceleri sorunun böylesine formüle edilmesi zorunluluğu basit bir nedenden dolayı yoktu. Çünkü, bireyin toplumsal bütünlük kompleksi içinde yeri nedir diye bir soru yoktu. İnsan, bütünle olan ilişkisini belirlemeksizin çok mükemmel bir iş yapabilirdi: bu belirlemeyi, insanın kendisi değil meta - para ilişkileri yerine getiriyordu. Bundan dolayı, özgürlüğün "kendi-duyuş"u "girişimcinin" inisiyatifini teşvik etmeye geniş ölçüde yetiyordu. Bu nokta, artık tamamen yetersiz kalmıştır. İstenen, yalnızca özgürlüğün "kendi-duyuş"u değildir; gerekli olan reel özgürlüktür. Burada anlaşılan özgürlük, her bir bireyin toplumsal bütünlük kompleksi içindeki yerinin belirlenmesidir. Bu, milyonlarca insanın ortak çabalarının planlı olarak düzenlenmesi konusunda azami olanaklar sunan bir özgürlüktür. Bunun için bir düzen gerekir ve bu düzen içinde, insanların bireysel özellikleri, basit biçimde bir bütünün parçaları olarak dikkatten uzak tutulmayacak ya da gözardı edilmeyecektir.

"Bizzat ilişki biçiminin üretimi" olarak komünizm sorunu, Marx tarafından *Alman İdeolojisi*'nde bütün ayrıntılarıyla incelenmiştir. Marx, burada formüle edilen temel koşullar açısından sorunu daha sonra —hem *Kapital*'in hazırlık çalışmalarında hem de bizzat *Kapital*'de— çözüme ulaştırmıştır.

Evrensel gelişme düzeyindeki üretici güçlerin, birleşik komünist bireylerce "edinilmesi" sorunuyla ilgili önkoşulu Marx şöyle formüle etmiştir:

a) "Sözkonusu edinmenin ... üretici güçlere ve ilişkiye uygun düşen, evrensel bir karakteri olmalıdır."

b) "Bizzat bu güçlerin edinilmesi, maddi üretim araçlarına ters düşmeyen bireysel yeteneklerin geliştirilmesinden başka bir şey değildir."

c) "Bundan dolayıdır ki, üretim araçlarının bü-

tünselliğinin edinilmesi, bizzat bireylerdeki yetenekler bütünselliğinin gelişmesidir."[36]

Aynı görüşü Marx, *Alman İdeolojisi*'nin bir başka yerinde de ısrarla vurgularken şöyle demektedir: "Özel mülkiyet, ancak bireylerin bütün yanlarıyla geliştiği bir ortamda kaldırılabilir. Çünkü, artık varolan ilişki ve varolan üretici güçler, tüm yanlıdır ve yalnızca bütün yanlarıyla gelişen bireyler tarafından edinilebilir, yani, yaşamlarının özgür faaliyeti durumuna getirilebilir."[37]

Bu durumda, "bizzat ilişki biçiminin" üretim süreci, başından beri iki anlamda birlik içinde bir olaydır: aynı zamanda, "bizzat bireylerdeki yetenekler bütünselliğinin gelişmesiyle" aynıdır. Bunun yanısıra, marksizmin ışığında geleceğin toplum düzeni, *bir kerelik devrim olayıyla sonsuza kadar geçerli olacak hareketsiz bir "durum" değildir. O, çok uzun bir gelişme sürecidir; bu sürecin akışı içinde, yeni insanın oluşumu ve giderek artan biçimde tüm yanlı ve evrensel bireye dönüşümü tamamlanır.* Burada, baştan beri önem taşıyan şu konunun altı çizilmelidir: Bireyin evrensellik ve bütün yanlarıyla gelişmişlik düzeyine gelmesine yardımcı olan temel koşul ve asıl araç, bu tüm yanlı bireylerin topluluğu, yani onların *biraraya gelmesidir.* "Ancak bu topluluk içinde [her bir] birey yeteneklerini bütün yönleriyle eğitme *araçlarına* sahiptir; yani, bireysel özgürlük, ancak bu topluluk içinde olanaklıdır ... Bireyler, *gerçek* topluluk içinde biraraya gelince ve *bu sayede* aynı zamanda özgürlüklerine ulaşırlar."[38]

Çünkü, bireyin bütün yanlarıyla gelişmesi ve tüm olarak sınai üretimin esaslarını anlayan, her birinin üretim dalları dizisini A'dan Z'ye kadar öğrendiği, "bütünsel gelişmiş" üreticilerden yeni bir ku-

[36]aynı yapıt, s. 67.
[37]aynı yapıt, s. 424.
[38]aynı yapıt, s. 74 (altını ben çizdim - Y.D.).

şak yaratma sorununu tek başına ele almak yetersiz kalacaktır. Böyle bir bakış açısı, yukarda sözü edilen "gerçek topluluk" olmadığı sürece, umutsuz bir ütopyaya benzeyecektir.

Bundan dolayı, bireyin bütün yanlarıyla (evrensel, bütünsel) gelişmesini, Marx ve Engels başından beri, onun, *geniş anlamda anlaşılan üretim ilişkilerine* özgürce, bağımsız ve yaratıcı etken biçimde *katılması* olarak görmüşlerdir. Bunun anlamı, evrensel (yani, tüm insanlık ölçütü içinde) gelişmiş üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin, biraraya gelmiş tüm yanlı bireylerin tümü tarafından edinilmesidir. "Modern evrensel ilişki [yani, üretim ilişkilerinin tümü - A.Ç.] bireylerin *hepsinin buyruğunda* olmazsa, gerçekleşemez."[39] Sonsuz zenginlik ve çok yönlülük içindeki bu dünyanın tümüne birey, ancak böyle bir birlikteliğin üyesi olarak egemen olabilir. Aynı biçimde, birey gerçekten evrensel ve gerçekten özgür olduktan sonra, öteki bütün bireylerin aracılığıyla bu dünyanın bütün zenginliklerini birey olarak edinebilir.

Bu nedenledir ki, evrensel kültürün komünist birey tarafından bütün yanlarıyla "edinilmesini", bu birlikteliğe katılan öteki herkesin hizmetindeki bilgiler ve yetenekler toplamının tümünü (maddi "tüketim" gibi) bir tür bireysel "sahip olma" biçiminde tasarlamak çok yanlış olur. Böyle bir tasarımın umutsuz bir ütopya olması bir yana (bu, bireyi, tanrıya benzer, "her şeyi içine alan" bir soyutlamaya döndürmek anlamına gelir), hareket noktası da bilinçsiz bir varsayımdır: Kültürün tüm yanlı bireylerin birlikteliği koşullarında yukardaki gibi edinilmesinde toplumsal biçimin hiçbir değişikliğe uğramayacağı düşünülmüştür. Oysa, böylelikle birey, bilgilerin, deneyimlerin, yeteneklerin tüm evrensel dün-

[39] aynı yapıt, s. 68 (abç. - Y.D.).

yasına, kaynağında özel mülkiyet düşüncesinin yattığı sanki şu "at cebine!" sloganıyla bakıyor demektir. Gleb Uspenski'nin* kahramanlarından birini yönlendiren de işte bu slogandır.

Ama Marx için asıl olan, bireyin, kültürün yaratıcı biçimde edinilmesine ve gelişmesine, öteki bireylerin *yanında,* onlarla *birlikte* ve onlar *yoluyla katılmasıdır.* Çünkü, burada sözkonusu olan, birey tarafından toplumsal içeriğin edinilmesidir; bu içerik, bireylerin ancak tümüyle birlikte edinilebilir. Dolayısıyla olay, bu içeriği, örneğin burjuva devrimlerinde köylülerin arazi ve toprağı (parsellerini her bireyin özel mülkiyeti haline getirerek) "edinmeleri" gibi edinmek değildir. Konu, içeriğin edinildiği toplumsal biçimi değiştirmek; bilinçsiz ve doğanın damgasını taşıyan topluluğu, bilinçli ve gönüllü topluluğa çevirmektir.

Sonuç olarak, sorunun özü, insan kültürünün genel ürünlerinin edinilmesindeki toplumsal örgütlenmede yatmaktadır. Bu örgütlenmede her bir "başka" bireyin bilgisi, benim "kendi" bilgimin sınırı olmayıp genişletilmesidir. Sonra her bir "başka" bireyin yetenekleri, benim kendi yeteneklerimin artırılması ve daha ileriye götürülmesidir. Ve yine her bireyin deneyimleri de, kendi deneyimlerimin çoğaltılmasıdır. Bu yeni insanın, bütün yanlarıyla ve evrensel gelişmesi sorununun çözümünde temel ilke işte budur.

Konuya yukardaki biçimde yaklaşıldığında, sık sık başvurulan "iletişim" sorunu anlamsız kalmaktadır. Bugünkü burjuva sosyolojisi, bu sorunun birbiriyle çelişen ifadeleri arasında sıkışıp kalmıştır. Bunun nedeni, burjuva sosyolojisinin, iletişimle ilgi-

---

*(Gleb İ. Uspenski: 1840 (1843?) — 1902 yılları arasında yaşamış bir Rus Yazarı - Ç.N.)

li sorunun çözümünün sözü edilen birliktelik içinde işbölümünün kaldırılmasında olduğunu gözönüne almamasıdır. Çünkü, böyle bir birliktelik, insanların birbirleriyle olan ve "nesneler" aracılığıyla düzenlenen ilişkilerin yerine, "tek başına" bireylerin karşılıklı doğrudan ilişkisini getirmektedir. "Ancak bu aşamada kendi başına faaliyet maddi yaşamla aynı zamana denk gelir; bunun bir anlamı da, bireylerin bütünsel bireyler olma yönünde gelişmesi ve doğal damgayı taşıyan her şeyin sökülüp atılmasıdır. Ve sonra, çalışmanın, kendi başına faaliyete ve o zamana kadar olan sınırlı ilişkinin tek başına bireylerin ilişkisine dönüşmesi bu gelişmenin gereğidir."[40]

Bu durum, yalnızca makinalar ve hareketli bantlar vb. gibi üretici güçlerin edinilmesiyle ilgili değildir. Aynı zamanda, bilim gibi genel bir üretici güç için de geçerlidir. Her bireyin, bütün bilimlerin (ve her bilimsel sorunun) gelişimini sanki başından sonuna kadar, bilgiyi "nesnelikten kurtarmak" amacıyla yeniden üretmek zorunda olduğunu kabullenmek fazlasıyla saflıktır. Hegel bile konuyu bu biçimde kavramamıştır. Hegel bilginin "nesnelikten çıkarılmasından" söz ettiği zaman, kafasında "mutlak bilgi" içinde bilmenin sınırlandırılması vardı. Böylece ona göre sözkonusu olan, yalnızca bilimin bu "sınırlı" yolunun yinelenmesiydi. Ne var ki, yabancılaşmış bilginin "nesnelikten kurtarılması" ideali bile, yine bu nedenden temelsiz kalmıştır. Çünkü, Hegel böyle düşünürken, bilginin gelişimindeki reel koşulları gözönüne almıyordu. Buna karşın, yukardaki bakış açısı, Proudhoncu idealin, —bilime uygulanış haliyle— bir yinelenmesi olmuştur.

Marx'ın, geleceğin toplumuyla ilgili olarak Proudhoncu ideal üzerine söylediklerini düşünelim:

"Mekanik fabrikadaki işbölümünü belirleyen yan, onun her türlü özel karakterini kaybetmiş ol-

---

[40] aynı.

masıdır. Ancak, her türlü özel gelişmenin sona erdiği andan başlayarak, evrenselliğe olan gereksinim ve bireyin bütün yanlarıyla gelişmesi yönündeki çaba göze çarpar hale gelir. Uzmanları ve kendi alanının dışında dünyadan haberi olmayanları ortadan kaldıran otomatik fabrikadır.

Otomatik fabrikanın bu devrimci yanını kavrayamamış olan bay Proudhon, bir adım geri atmakta ve işçiye, bir iğnenin yalnızca onikinci parçasını değil, arka arkaya oniki parçasını da yapmasını önermektedir. Ona göre işçi, böylece iğnenin bilimine, bilincine varacaktır...

... Kitabının bir yerinde, yaşamında tek bir kez bir şaheser yapmanın ve tek bir kez kendini insan olarak hissetmenin yeterli olduğunu söylüyor. Bu, gerek biçim gerekse içerik açısından Ortaçağ loncalarının istediği bir eser olmasın?"[41]

Marx'ın bu eleştirisinden (ve bunun doğru olduğunu tamamen onaylayan uzun toplumsal gelişme döneminden) sonra, maddi üretimle ilgili Proudhoncu idealin çok az savunucusu kalmıştır. Ancak, düşünsel ve bilimsel üretim alanında bu ideal hâlâ gücünü korumaktadır. Ve, bilimin ve bilimsel ilişkilerin gelişme perspektifiyle ilgili, bu ya da şu çalışmada arasıra duyulmaktadır. Bununla birlikte, besbelli ki "tüm yanlı" gelişmesi sırasında bireyin bilimsel ilerleme yolunu bir kez daha tam anlamıyla katetmesini istemek çok daha kötüdür.

Burada gözönüne alınmayan asıl konunun, "birey - bilgi" ilişkisi değil, bireyin varolan ("nesneleştirilmiş") bilgiyi edinme sırasında başkalarıyla olan ilişkisidir. Bir bireyin ötekinde, bilgisinin sınırlarını mı yoksa onun devamını mı bulacağı, buna, yani bireylerin bilgi konusunda birbirleriyle hangi ilişki içinde olduğuna bağlıdır. Oysa, birinci ilişkinin özü, (bu-

[41] K. Marx, **Felsefenin Sefaleti**, K. Marx/F. Engels, Werke, cild 4, s. 157.

rada, bir ön bilgilendirme ilişkisinin ya da yeni bilgi yaratmanın sözkonusu olması önemli değildir) onun *toplumsal* doğasındadır. Belirleyici olan nokta, "bireylerin ... *birbirlerini* geliştirdikleri"[42] ve "bir bireyin gelişmesinin, doğrudan ya da dolaylı ilişki içinde bulunduğu öteki bütün bireylerin gelişimiyle koşullu olduğu..."[43] gerçeğidir.

Bu böyleyse ve bireyler, sözcüğün gerçek anlamıyla "birbirlerini geliştiriyorlarsa", o zaman sorunun özü, benim öteki bireyle (ve öteki bireylerin hepsiyle) olan ilişkimdedir; yani, asıl sorun, öteki bireyin benim için, "yedi mühürlü bir kitap" mı, yoksa açık bir kitap mı olduğunda yatmaktadır. Birinci durumda, o birey —tüm eğitimine karşın— kaçınılmaz olarak bilgilerimin sınırı olacaktır; ikinci durumdaysa, bilgilerimin artması demektir. İkinci durumda, somut bir sorunun çözümünde birlikte çalışan insanların ilişkisiyle karşı karşıyayız. Birinci durumdaysa, "cahil-bilgili", "hoca-öğrenci", "uzman-acemi" vb. ilişkisi vardır. Kısacası, ilişkimiz, reel bir sorunla ya da yalnızca böyle bir şeyle değil, "nesneleştirilmiş" bütün ilişkiler sayesinde kurulmaktadır. Ortaya çıkan şudur: Bir şey, "nesnelikten çıkarılmak" zorundaysa, bu, "nesneleştirilmiş" bilgiden çok, o bilginin tek yaratıcı ve taşıyıcısı "nesneleştirilmiş" insan olmalıdır.

Bir sözcükle, bilimde de düşünsel üretim amacına yönelik işbirliği sorunu kendini göstermektedir; bu işbirliğinde, yalnızca *sınırlı* kafaların biraraya gelmesinden de *sınırsız* bir bilgi zenginleşmesi doğar. İnsanın bilim karşısında, onu —kalın çizgilerle— evrensel karakter kazanmış maddi üretici güçler gibi "edinilebilecek" genel bir üretici güç olarak benimseyip tamamen bilinçli hareket ettiği karmaşık du-

---

[42]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 37.
[43]aynı yapıt, s. 423.

rum, yukardaki olgunun çok daha ilerisindedir. Bu noktada, her toplumsal üretici güç gibi, bilim de aynı durumları yaşar. Bilimsel üretimin, katkıda bulunan herkese, birlikte ve ayrı ayrı her bir bireye sağladığı reel zenginlik, işbirliğinin ne derece gönüllü ve bilinçli yapıldığına bağlıdır. Ve benim bilimsel işbirliğine ne derece bilinçli katıldığım durumuna göre, benim bilgi dünyam ya yalnızca benim "bireysel" kafamla ya da bir tüm olarak birlikteliğin "kollektif" kafasıyla sınırlı olacaktır.

Sonuç olarak, sorunun ağırlık noktası, bütün dikkatlerin, içine olası ölçüde çok şey "akıtabilmek" için bireysel kafanın "bir parça daha kapsamlı ve daha kavrayışlı" olmasında toplanması değildir. Elbette ki, enformasyonların toplanması ve biriktirilmesi konusunda ya da bir enformasyonun insan beynine deneysel psikoloji ile "aktarılması" konusunda kibernetiğin geliştirdiği ve yetkinleştirdiği yeni yollar ve yöntemler, ileri atılmış dev birer adımdır. Bunlar, bireysel kafanın kavrayış yeteneğini (insan, kibernetikçilerin "hafızayla donanmış mekanizmasını" özgürce kullanabilme olanağına sahipse) büyük ölçüde artırırlar. Aynı biçimde, felsefe de bilginin düzenlenmesi ve "yoğunlaştırılması" için bilimsel yöntemler geliştirdiğinden, bu süreci hızlandıracaktır. Ne var ki, ("hafıza sahibi" kibernetik makineye her birey için ulaşma özgürlüğü sorununu bir yana bırakalım) bütün bu önlemler, herhangi önemli toplumsal değişimler olmaksızın, bu ya da şu derecede sonuç verebilir. Ama zaten bu nedenle de onlardan, insanın "entellektüel doğasında" köklü değişiklikler yapmalarını bekleyemeyiz. Çünkü, bu doğa toplumsaldır ve dolayısıyla onun büyük etkiler yaratacak biçimde yenilenmesiyle ilgili sorunlar, ancak buna uygun toplumsal değişiklikler yolunda çözülebilir (tek yanlı bireyi evrensel birey yapan değişiklik, büyük etki yaratacak bir yenilik değil midir?!). Bundan ötürü, bireyin evrenselliği sorununun çözümünün, bir başka

şeyde, düşünsel üretim süreci içindeki bireylerin işbirliğinde olduğunu başka türlü saptamak olanaklı değildir (bu üretim, Marx'a göre artık "salt düşünsel" değildir, genel olarak hiçbir zaman da olmamıştır). Sözü edilen işbirliği ise, buna katılan kafalardan her birini, ötekinin geliştiren ve ilerleten momenti durumuna getirecektir. Bu tür birleşik bilimsel üretimin sonucu, öncelikle uzmanlaşmanın şimdiki biçimiyle parçalanmış olan bilimsel bilginin çeşitli alanları arasındaki bağışlanmaz "boşlukları" ortadan kaldırmalıdır.

Bu nokta, günümüzde bilimin egemenliğinde olan "bölgeyi" denetim altına alıp planlamaya soktuğu gibi, her bireyde bir miktar entellektüel enerjiyi de açığa çıkaracaktır. Bu enerjiyi kendinden önceki bireyler kullanmak zorunda kalmışlardır; çünkü, öteki bütün "bilgili kafalar" genellikle onların kafalarının devamı değil, sınırı olmuştur. Ve birey, bu entellektüel enerjisini çok daha ekonomik olarak harcayabilecek, örneğin (birçok kez bulunmuş) bisikletin bulunmasıyla (ya da bilimde çok rastlanan başka çift-buluşlarla) uğraşmaya gerek duymayacaktır. Kendini, toplumun önünde duran reel bilimsel sorun düzeyine çıkartmak için, bilinçli bilimsel yaşamının büyük bir bölümünü harcamayacaktır.

Bilimsel çalışmanın "kooperatif" karakteri, ancak belli koşullar altında bireyselliğin "değer kaybetmesi" olarak görünür. Sözkonusu koşullar, bilimsel üretimin yarı-zanaat ve "bireysel üretim" durumundan yeni çıkmaya başladığı koşullardır. Bu nedenle, tüm yanlı bilimsel eğitim ideali sayılan bilimsel gelişmeyle ilgili Proudhoncu ideal konusunda yakınmalara çok sık rastlanmaktadır. Gerçekte birey, bireysellik *olarak* yalnızca genel faaliyet alanında, ortak bilimsel yaratı alanında doğru biçimde gelişebilir.

Bu bağlam içinde Marx, *Tek Olan ve Onun Mül-*

kii adlı kitabın yazarı Max Stirner'e karşı girdiği polemikte şöyle yazıyordu: "[Eşsizliğin] burada hesaba katılacak tek [anlamı - A.Ç.] yani, orijinal anlamında 'tek olma durumu', belli bir alanda eşsiz bireyin faaliyetinin, *aynıların* faaliyetinden farklı olmasını öngörmektedir. Persiani, *şarkıcı* olduğundan ve öteki şarkıcılarla karşılaştırıldığı için eşsizdir. Ve bu karşılaştırmayı yapan kulaklar, normal bir konstruksiyona ve müzik eğitimine dayanan karşılaştırma sayesinde onun eşsiz olduğunu bilecek yetenektedirler. Persiani'nin şarkısı kurbağa vıraklamasıyla karşılaştırılamaz. Gerçi burada bir karşılaştırma sözkonusudur, ama bu, insanla kurbağa arasında olup Persiani ile o tek kurbağa arasında değildir. ... Bireyler artık kendilerinden bağımsız bir üçüncü karşılaştırmayla (tertium comparationis) ölçülmemeli; karşılaştırma, onların kendi kendilerini farklı kılmalarına, yani, bireyselliklerinin özgürce gelişmesine *dönüşmelidir...*"[44]

Bireyselliğe düşman bir şey olarak bilimsel işbirliği anlayışı genelde, bir yandan bilim ilişkilerinin olgunlaşmamış olmasından ortaya çıkmaktadır (bu, özellikle asıl maddi üretim alanından en çok uzak olan toplum bilimlerinde görülür); öte yandan, bu anlayış, "bilgili yalnızların" bir korku ifadesidir: sanki kapitalizm onların entellektüel çalışmalarının "toplumsallaşmasını", ne bilim içeriği ile ne de bilimsel üretimin araçları olarak bizzat kendileriyle herhangi bir ilişkisi olmayan biçimde tamamlamamıştır.

Zaten "bilgili yalnızın", "zanaat bilgininin" öteki bütün rakiplerinden büyük ölçüde izole olması, onu düşünsel üretimin ilgili alanında aşırı biçimde tek yanlı kılmakta; "bir çıbana benzeyen" "dar uzman" haline getirmektedir. Çünkü, "onun dolgusu tek yanlıdır". Öte yandan, bu tür bir izolasyon, on-

[44] aynı yapıt, s. 425.

da —ulaşılmaz "Manilovcu" ideal olarak— belli tanrısal bir "tüm yanlılık" isteği doğurmaktadır. Burada bireyin bilgisinin, (önceki kuşakların bireylerinin tümü içinde olmak üzere) öteki bireylerin hepsinin kaynaşma isteği sözkonusudur.[45]

Gerçekte üretimin komünist kooperasyonu (birlikteliği), her insandan "mutlak her şeyi" bilmesini ve becermesini istemez (yine de yineleyelim: bu anlamda bile, o insan çok daha eğitilmiş ve bilgili olacaktır; çünkü o, "tek başına iş yapan" biri olarak değil, birliğin bilinçli üyesi olarak davranacaktır); daha çok kendi bilgilerini, deneyimlerini ve yeteneklerini, öteki bütün insanların bilgileri, deneyimleri ve yetenekleriyle karşılaştırmak zorundadır. Böylece, kendi bilgiler, deneyimler ve yetenekler dünyasını, birlikte yaşadığı insanların tüm yanlı (evrensel) desteği açısından düzenleyebilecektir. O zaman, üretim sürecinde bugünkü bireyden çok daha tüm yanlı hazırlanmış ve eğitilmiş kimse olmakla kalmayacak, bizzat bu süreç içinde, geçmişin en evrensel dehasından gerçek ve reel anlamda çok daha evrensel olacaktır. Çünkü, hiçbir deha, insanlığın tüm gelişimi içinde biriktirdiği bütün hazinenin yaratıcı biçimde asimile edilmesi için böyle uygun olanaklara sahip olmamıştır. Ve dehalık da, zaten bu hazinenin edinilmesinde yatmaktadır.

Gelişmiş komünist toplumdaki insanın evrenselliği, onun kendi gücünün, yeteneklerinin, bilgilerinin ve deneyimlerinin, komünist birlikteliğin öteki bütün üyelerinkiyle "basit" çarpımı sonucu olacaktır. Marx şöyle yazıyor: "Bireylerin orijinal ve özgür gelişiminin laftan ibaret olmadığı yegâne toplum olan komünist toplum içinde, sözkonusu gelişmeyi belirleyen, bireylerin bağlamıdır. Bu, kısmen ekonomik

[45](Manilov: Gogol'ün **«Ölü Canlar»** romanından bir figür. Yurt Davidov'un «dar uzman»ı karakterize etmede kullandığı portre de bu romandan kaynaklanmaktadır - A.Ç.N.)

koşullarda, kısmen herkesin özgür gelişimindeki zorunlu dayanışmada ve bireylerin varolan üretici güçlere dayalı evrensel faaliyet biçiminde yatan bir bağlamdır."[46]

Tüm yanlarıyla gelişmiş (evrensel) bireyin doğmasında tek yolun, bireyin ötekilerle tüm yanlı ilişki kurduğu toplumsal koşulların yaratılması olduğu açığa çıkmaktadır. Bu birey, zenginlikleri bireyselliklerinde ve kültürün bireysel edinilmesi biçiminde varolan *kişilikler* olarak öteki bireylerle ilişkiye geçecektir. Sözü edilen toplumsal koşulların yapısı budur; bu koşullarda sözkonusu birey önünde öteki her bir birey, toplumun tümünün pratikte —"burada ve şimdi"— varolan sonsuzluğu olarak belirecektir. Ve her birey, öteki bütün bireyler için ortaya çıkacak bir evrensellik olacaktır: tek bir insan, karşılıklı yaratıcı zenginleştirme süreci içinde, birlikte yaşadığı öteki insanlara olanaklı kılınmış evrensellik ve sonsuzluk olmaktadır. Ancak bunun anlamı, bireyin tüm yanlı gelişmesinde temel koşulun, insanlararası ilişkilerin "nesne" karakterinin yok edilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü, sözkonusu karakteri taşıyan birlikte yaşamda, insanların bireysel ilişkisinin yerini, onların temsilcilerinin —"anonim nesnelerin"— ilişkisi almaktadır. Zaten insanların karşılıklı ilişkisinin, karşılıklı, sonsuz zenginleştirme kaynağına dönüşmesi yolunda engelleyici olan da öncelikle bu durumdur. İnsanın dünyasını bozan, onu sınırlayan ve küçülten de yine bu durumdur. Ve —sözcüğün bu anlamında— böyle sınırlandırılmış bireyler, kurdukları ilişkilerle (arkalarında yabancı güçler olarak etki yapan kendi koşulları ne kadar evrensel olursa olsun) insansal evrenselliği ve tüm yanlılığı yaratamazlar.

---

[46]K. Marx/F. Engels, **Alman İdeolojisi**, aynı yapıt, s. 424.

Ancak nesneler değil de, bireyler olarak beliren insanların ilişki atmosferi içinde yaşayan bir bireyde; çeşitli biçimdeki faaliyetler ve dünya ile kurulmuş farklı türde pratik ilişkiler alanını içine alan ve böylece çok yanlı bir yaşama sahip bireyde, düşünme ile yaşamın öteki belirtilerinin tümü evrensel bir karakter taşımaktadır. Kişiliğin gelişimindeki tüm yanlılık ve evrensellikle ilgili idealin reel içeriği işte bu noktadadır.

Bu evrensellik, kendi gerçek doğası gereği yalnızca özgürlük ve özgür yaratma olarak belirir. Tersi durumda bu, yalnızca potansiyel bir evrensellik olacaktır. Bu anlamda bireyin evrenselliği belli bir yetenek demektir. Bu, öteki bireylerin hepsi tarafından ve insanlığın tüm gelişmesiyle ulaşılan sonuçları yaratıcı biçimde asimile etme, tüm zenginliği öteki bütün bireylerle bir ilişki içinde etkin olarak geliştirme yeteneğidir.

Böylece, ilk kez toplumsal sürecin istisnasız bütün bireylerin ortak ve bilinçli faaliyeti olarak gerçekleşebileceği bir toplum düzeni ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak, sözkonusu süreç içinde, bu ya da şu bireyin gelişiminin sınırlı karakterinin, öteki bireylerin hepsinin gelişimine sınır çizdiği ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, bir tek bireyin özgürlüğü ve evrenselliği, herkesin evrenselliği ve özgürlüğü için zorunlu bir koşul olmaktadır.

Burada, maddi ya da düşünsel üretim alanındaki yaratma ile insanlar arasında yeni ilişkilerin unsurlarını yaratma, yani, "bizzat ilişki biçiminin üretiminde" ilerlemeyi sürdürebilme olgusu uyumlu hale gelmektedir.

Son olarak, ancak böyle bir toplum düzeninde tam anlamıyla açıklığa kavuşacak nokta şudur: gerçek özgürlük, her birey için, bireysel olarak gerçekleştirilecek kendi faaliyet biçimi içinde, kendi toplumsal doğasını ve öteki bireylerce (ve geçmiş bütün

kuşaklarca) biriktirilmiş ve yaratılmış her şeyi geliştirme zorunluluğudur. Ve bu zorunluluk kaçınılmazdır. İnsan "doğasının" zorunluluğu, bütün öteki bireylerle olan ilişki içinde belirmektedir. Bu ilişki, sözkonusu toplum düzeninde her bireyin kendi gönüllü ve bilinçli faaliyeti olarak gerçekleştiği için, bu zorunluluk, her birey için reel özgürlük, yani, öteki bireylerin tümüyle ilişki içinde, bireysel olarak gerçekleştirilen insansal faaliyet biçiminin gelişmesiyle tadılacak bir zevk olmaktadır.

Ancak, bu, zorunluluğun "tamamen ortadan kaldırılması" anlamında bir "özgürlük" müdür? —Asla. Zorunluluk, üzerinde gerçek özgürlüğün yalnızca serpilebileceği temel olarak kalmaktadır: "Vahşi nasıl gereksinimlerini karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla savaşmak zorundaysa, uygar insan da aynı durumdadır. Ve, *bütün toplum biçimlerinde ve olası her üretim biçiminde* buna zorunludur. ... Bu alanda özgürlük, yalnızca toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin, doğayla olan bu madde değişimlerini akılcı biçimde düzenlemelerinde ve ortak denetimleri altına almalarında yatar..."[47]

Ne var ki, toplumsal üretimin sürekli artan boyutlarını güvence altına alma zorunluluğu da —ki bu, bugün ancak bilim ve tekniğin gelişmesi ve her zaman yeni doğa güçlerinin üretime sokulması sayesinde olanaklıdır—, toplumu, her bireyin özgürlüğü ile meşgul olmaya, onun boş zamanı ile ve bu boş zamanın çoğaltılmasıyla ilgilenmeye yöneltecektir. Çünkü boş zaman, "bireyin bizzat yeniden en büyük üretici güç olarak, emeğin üretici gücünü etkileyen eksiksiz gelişimi için gerekli zamandır."[48]

Anlaşılmaktadır ki, zorunluluğun kendisi —yani, toplumsal üretimin gelişmesi zorunluluğu—, bi-

[47] K. Marx, **Kapital**, cild III, aynı yapıt, s. 828. (altını ben çizdim. Y.D.).

[48] K. Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, aynı yapıt, s. 599.

reyin özgürlüğünün gelişmesini gerektirir. O zaman, bu zorunluluk son çözümlemede bireylerin özgürlüğünde ortadan kalkıyor demektir. *Zorunluluk, özgürlüğün temeli kalmaya devam etmesine karşın, bireyler açısından, onların bu özgürlüğünden doğmuş olarak belirmektedir.* Bu koşul, toplum varolduğu sürece önemini koruyacaktır. Toplumda egemenliğin gerçekleştiği biçim ise, geleceğin toplum düzeninde daha başka olacaktır. Sözkonusu biçim, özgürlüktür. "Ancak, bu her zaman bir zorunluluk alemi olarak kalmaktadır. Bunun öte yanında, amaç olarak görülen insansal güç gelişimi başlamaktadır. Bu da, yalnızca o zorunluluk alemine dayanarak serpilebilecek olan gerçek özgürlük alemidir."[49]

[49] K. Marx, **Kapital**, cild III, aynı yapıt, s. 828.

BİLİM VE SOSYALİZM YAYINLARI

J. STALİN
DİYALEKTİK VE TARİHSEL MATERYALİZM

P. TOGLİATTİ
FAŞİZM ÜZERİNE DERSLER

V. İ. LENİN
DEVLET VE İHTİLAL

V. İ. LENİN
PROLETER DEVRİM VE DÖNEK KAUTSKY

G. PALOCZY HORVATH
DÜN KÖLEYDİK BUGÜN HALKIZ

LİN PİAO
YAŞASIN HALK SAVAŞININ ZAFERİ

V. İ. LENİN
ÜTOPİK VE BİLİMSEL SOSYALİZM

V. İ. LENİN
KARL MARX VE DOKTRİNİ

JACK T. MURPHY
STALİN

M. CORNFORTH
KOMÜNİZM VE İNSANLIK DEĞERLERİ

JOHN EATON
EKONOMİ POLİTİK

(BELGELER)
BÜTÜN ÜLKELERİN İŞÇİLERİ BİRLEŞİNİZ

(BELGELER)
PEKİN MOSKOVA ÇATIŞMASI

YURİ DAVİDOV
ÖZGÜRLÜK VE YABANCILAŞMA

BOGUSLAVSKY. KARPUŞİN, RAKİTOV, ÇERTİKİN, EZRİN
DIYALEKTİK VE TARİHSEL MATERYALİZMİN ALFABESİ

J. D. BERNAL
MARX VE BİLİM

Süleyman EGE
KİTABIN ATEŞLE DANSI

J. STALİN
BOLŞEVİK PARTİSİ TARİHİ

F. ENGELS
TARİHSEL MATERYALİZM ÜZERİNE MEKTUPLAR
1890-94

V. İ. LENİN
SOSYALİZM VE DİN

V. Nguyen GİAP
VİETNAM HALK SAVAŞI

E. A. GRİNEVİÇ
KÜBA: DEVRİMİN GEÇTİĞİ YOL

KARL MARX, FRİEDRİCH ENGELS
KOMÜNİST MANİFESTO

Georges COGNİOT
ÇAĞDAŞIMIZ KARL MARX

G. Besse, J. Milhau, M. Simon
LENİN, FELSEFE VE KÜLTÜR

Émile Bottigelli
BİLİMSEL SOSYALİZMİN DOĞUŞU

Bu kitabın basım işleri Ağustos 1997'de Ankara'da yapıldı (film ve montaj: *Repro-Vizyon*, dizgi, baskı ve cilt: *Adalet Basımevi*).

bilim ve sosyalizm yayınları

"...insanın özgürlüğünün boyutları, onun kendi insan doğasının, kendi özünün zorunluluklarına bağlıdır. ...İnsanın yaşamla ilgili bildirimleriyle onun özü, 'insan doğası'nın zorunlulukları arasındaki *uyum,* ancak insanın hem doğal hem de toplumsal varlık koşulları üzerindeki *egemenliği* durumunda sağlanabilir. Çünkü, içinde insanın yaşam etkinliğini gerçekleştirdiği biçim, onun bu koşullara olan üstünlüğüne bağlıdır."

Giriş bölümünde sorunun özünü bu biçimde koyan yazar, yapıtında, *Doğa ve Toplum, "Yabancılaşma" nın Kölesi Özgürlük, İşbölümü ve Özgürlüğün "Bölünüşü", "Herkes İçin Özgürlük" Zorunluluğu* bölümleri altında incelediği "Özgürlük ve Yabancılaşma" sorununun yetkin bir marksist çözümlemesini getiriyor.

Marksist felsefenin yabancılaşma boyutu üzerinde açımlayıcı bir çalışmanın ürünü olan Yuri Davidov'un bu kitabı, bilim çevrelerinde büyük bir ilgi uyandırmış, birçok dillere çevirisi yapılmış, bu konuda başvurulacak temel yapıtlar arasında yerini almıştır.