MARX'IN EKOLOJİSİ

materyalizm ve doğa

John Bellamy Foster



İngilizceden çeviren: Ercüment Özkaya

epos

John Bellamy Foster: Oregon Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. ABD'de yayınlanan Organizasyon ve *Çevre* Dergisinin editörlerindendir. Ayrıca *Hungry For Profit* (Kâr İçin Açlık), *Capitalism and the Information Age* (Kapitalizm ve Enformasyon Çağı) ve *In Defense of History "Marxims and the Postmodern Agenda"* (Marksizm ve Postmodern Gündem, *Ütopya Yayınları*-2001) adlı kitapların da E. Meiksins Wood'la birlikte editörlüğünü yapmıştır.

Kitaplarından *The Vulnerable Planet* (Kırılgan Dünya-1999) önümüzdeki günlerde yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.

epos

© EPOS YAYINLARI
bilim-felsefe-politika kitapları

John Bellamy Foster
MARX'IN EKOLOJİSİ- *materyalizm ve doğa*

İngilizce'den Çeviren:
Ercüment Özkaya

Yayına Hazırlayan:
M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
MARX'S ECOLOGY- materialism and nature
© Montly Review Press -2000

Düzelti:
Ertan Altan, Özlem Şimşek

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi:
epos

Baskı ve Cilt:
Başak Matbaası (0.312) 384 27 61

Birinci Baskı, Ankara 2001
ISBN: 975-6790-00-8

EPOS YAYINLARI
Olgunlar Sokak, No: 20/15(06640)-Kızılay-Ankara
Tel.Fax: (0.312) 425 08 95 - 425 86 04

John Bellamy Foster

MARX'IN EKOLOJİSİ

materyalizm ve doğa

(MARX'S ECOLOGY - *materialism and nature*)

İngilizce'den Çeviren:
Ercüment Özkaya

epos

HAZIRLANAN KİTAPLAR

- DEMOKRATİK PARADOKS—*Chantal Mouffe*
- İDEOLOJİ VE ÜTOPYA—*Karl Mannheim*
- MARX'TA MACHİAVELLİ MOMENTİ—*Miguel Abensour*
- GENEL HUKUK TEORİSİ ve MARKSİZM—*Evgeni Pasukanis*
- KLİNİĞİN DOĞUŞU—*Michel Foucault*
- ZARARSIZ AŞIKLAR—*Mike Gane*
- KIRILGAN DÜNYA—*J. Bellamy Foster*
- ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER — *Georges Sorel*
- KAPİTALİZMİN KÖKENLERİ — *E. Meiksins Wood*

John Bellamy Foster, ***Marx'ın Ekolojisi -materyalizm ve doğa,*** Çev.: Ercüment Özkaya,
I. Baskı, Ankara 2001, EPOS Yay., 352 s.
ISBN:975-6790-00-8

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz / 7
Önsöz / 11

Giriş 17
1. Materyalist Doğa Kavrayışı 43
2. Gerçek Dünyevi Sorun 104
3. Papaz Doğacılar 122
4. Materyalist Tarih Kavrayışı 151
5. Doğa ve Toplumun Metabolizması 195
6. Görüşümüzün Doğal Tarihsel Temeli 242
Sonsöz / 301
Dizin / 339

Türkçe Basıma Önsöz

1884 yılında, bugünkü Türkiye'nin güneybatısındaki antik Likya* kenti Oenoanda'nın yıkıntılarında araştırmalar yürüten iki Fransız bilgini, büyük bir taş duvara nakşedilmiş bir kitabede Epiküros'un felsefi öğretisinin bir açıklamasını buldular. Kırk metreden biraz daha uzun bir duvara nakşedilmiş 120'den fazla sütundan oluşan kitabede Epiküros'un fizik ve ahlak hakkındaki görüşlerinden geniş alıntılar yapılmıştı. Epiküros'un ölümünden yaklaşık beş yüzyıl sonra, MS 200 yılı civarında Oenoandalı Diyogenes tarafından yazdırıldığı anlaşılan kitabe, Epiküros hakkında, Hegel ve Marx'ın zamanlarından bu yana giderek artan bilgimizin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Oysa, Hegel on dokuzuncu yüzyılın başlarında Epikür felsefesi hakkında yeni kaynaklar bulunmasının artık pek mümkün görünmediğini bildirmişti. Marx da bundan bir süre sonra Epikür felsefesi hakkında doktora tezini hazırladığı sırada, son derece kıt kaynaklara dayanarak yazmak zorunda kalmıştı. Türkiye'deki Oenoanda'dan başka iki keşif daha, Epiküros hakkındaki bilgilerimizi Marx'ın zamanına göre artırmıştır. Bunlardan ilki 1888 yılında, Vatikan kütüphanesinde Epiküros'un pek çok öğretisini ve deyişini içeren on dördüncü yüzyıla ait bir elyazmasının bulunuşu, ikincisi de on sekizinci yüzyıl sonlarında, antik Herculaneum kentinin kalıntılarından çıkarılan yanmış durumdaki papirüs tomarlarıydı. Vezüv yanardağının MS 79 yılında püskürmesiyle lavlar altında kalan Herculaneum'da Philodemus'un kütüphanesinde bulunan tam 1200 kömürleşmiş tomarın büyük bölümü Epikür felsefesine ait metinlerden oluşuyordu ve yıllarca süren çalışmaların ardından bu metinlerin bazı bölümlerinin okunabilmesi mümkün oldu.

* *Bugünkü Muğla ilinin doğu, Antalya ilinin batı bölümlerini içine alan Teke yarımadasındaki antik bölge.*

Bu bulguların önemi geçiştirilemez. Bacon, Kant ve Hegel gibi pek çok önceli gibi Marx'ın gözünde de, doğa hakkındaki bütün erekbilimsel anlayışların düşmanı olan Epiküros, antik Aydınlanmanın sembolüydü. Epiküros hakkında yaptığı doktora çalışması Marx'ın materyalist felsefe ile ilk sistemli karşılaşması olmuş ve sonraki eserleri üzerinde derin bir iz bırakmıştı. Bu çalışma, aynı zamanda Marx ile on yedinci yüzyılın bilimsel devrimi arasındaki bağlantı halkasını da temsil eder. Söz konusu devrimin Bacon, Hobbes ve Gassendi (hatta bir ölçüde Boyle ve Newton) gibi en büyük simaları, geç ortaçağ Avrupası'nın Skolastik Aristoculuğuna karşı isyanlarında Epikür atomculuğuna bağlanmışlardı.

Epikür felsefesini Marx'ın gözünde çekici kılan, her şeyden önce, bu felsefenin bütün mekanist, belirlenimci, indirgemeci, kuşkucu ve idealist anlayışları bir yana iterek, materyalist bir bakış açısı sunmasıydı. Bu bir kez kabul edilince, Marx'ın doğaya yaklaşımının temelindeki birlik kolayca anlaşılır. Marx'ın doğal ve fizik biliminde bir ömür süren incelemelerinin başlangıçtaki temelini oluşturan ve Liebig'in toprağın sürdürülebilirliği mefhumu ve Darwin'in evrim kavramı gibi önemli bilimsel keşifleri kendi genel bakış açısına içermekte gösterdiği beceriye yardımcı olan, bu genel materyalist doğa kavrayışıydı.

Epikürcülüğün, aşırı biçimde mekanist olmakla ve tümüyle tasarlamacı bir materyalizm geliştirmekle eleştirilse de, Marx'ın ısrarla vurguladığı gibi, temeldeki içkin diyalektiğinde, bunların ötesine işaret etmiş olduğu bir gerçektir. Helenistik felsefe üzerine önemli bir otorite olan Julia Annas'a göre, Epiküros'un "eylemlilik anlayışı... görece basit ve çekicidir. Uygun bir ussallık yeteneğini paylaşan hayvanlar ve bizler eyleyicileriz. Bu durum, başlangıçtaki yapılanmamızla belirlenip sınırlanmamız tarzda gelişme yeteneğine sahip olduğumuzu gösterir. Eyleyiciler, çevrelerine esnek ve seçici bir tarzda karşılık verebilen ve çevreleriyle etkileşimlerinden öğrenebilen varlıklardır."[1]

Epiküros, temelini ortaya çıkış halinde bir gerçeklik olarak materyalist bir doğa anlayışından alan insan özgürlüğüne dayanan belirlenimci olmayan bir felsefe ortaya koymuştur. "Şunu anlamalıyız ki" der, "insanın doğası daha çok durumların gücünün çıplak zorlamasıyla öğretilmiş ve daha sonra, ise el kovan us gücü. farklı dönemler ve fark-

[1] *Julia Annas, "Epicurus on Agency," Jacques Brunschwig ve Martha C. Nussbaum, ed., Passions and Perceptions (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) içinde, 71.*

lı halklara göre değişen bir gelişme hızıyla yapılan yeni keşiflerle bu dersleri işleyip geliştirmiştir."[ii] İnsanlar, bu maddi çevre içinde doğar ve ondan etkilenirler, bununla birlikte, çevrelerini ve böylece kendilerini dönüştürmekte bir rol de oynarlar.

Bakış açılarını tinselci bir doğa anlayışından türeten Stoacılar ve günümüz çevrecilerinin çoğunluğunun tersine, Epiküros, dünyaya materyalist ve diyalektik bir açıdan bakmıştır. Annas'ın belirttiği gibi;

> Stoacı evren, inayetin tasarladığı ve usun nüfuz ettiği canlı bir evrendir. Epikür'ün evreni bu şeylerin hiçbirine yer vermez ve bu durum, insanın evrendeki yeri üzerinde büyük bir fark yaratır. Atomların boşluktaki hareketi, aralarında canlı ve duyarlı varlıkların da bulunduğu bileşimleri doğurur; ancak, atomların kendileri cansızdır. Epiküros, yaşayan her şeyin nihai bileşenlerinde de hayat bulunmasını talep eden panpsişistlere karşı çıkar. Bu yüzden, Epikürcü bir ruhlar alemi yoktur... Dahası, Epiküros gerek bütün olarak dünya, gerek alt parçaları için, inayeti ve her türlü erekbilimi de reddeder. Dünya düzenli bir bütün olmadığı için, insanlar dünya içinde müstesna bir yere sahip değildirler ve bir varlıklar skalası yoktur... Epiküros için dünyaya nüfuz eden ve ona (birçok bakımdan) önemini veren Stoacıların ussallığı gibi bir şey de mevcut değildir. Ussallık, Stoacılarda olduğu gibi insanı hayvanlardan keskin biçimde ayırmaz. Hayvanlar da insanlar gibi özgürce hareket eder.[iii]

Epiküros'un materyalizmi, tinselciliği ve mekanizmi aynı anda reddetmekle, insanları evrenin merkezine yerleştirmeye yönelik bütün erekbilimsel anlayışları da reddeder ve mekanik belirlenimciliğin bütün biçimlerini terk ederken, bunun yerine belirlenmemişlik, özgürlük ve evrimi seçer.

Marx'ın gözünde, materyalizm, yani, "insanın bütün bilgisini, duyarlılığını, vb., duyular aleminden ve ondan çıkan deneyimlerinden türettiği" öğretisi, "zorunlu olarak... sosyalizm ve komünizmle bağlantılı" idi. Başka hiçbir felsefe, insanın çevre üzerinde olduğu kadar, "çevrenin insan üzerindeki etkisinin" evrimci hipotezine işaret etmemişti.[iv]

Daha önceleri Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde Epiküros'tan söz ettiği bir bölümde, "Materyalizmde, eşit biçimde gerçek ve hakiki iki

---

[ii] *Epiküros, Letter to Herodotus, akt. George Thomson, Studies in Ancient Greek Society, c.2 (Londra: Lawrence and Wishart, 1955), s. 312.*

[iii] *Annas, Hellenistic Philosophy of Mind, 134-35.*

[iv] *Karl Marx ve Friedrich Engels, Collected Works, c.4 (New York: International Publishers), 130.*

ayrı dünyanın varlığını öne süren bu ikiciliği aşmak, esasında Tek olanın bu yırtıcı parçalanmasını hükümsüz kılmak yönündeki gayretli çabayı görmeliyiz" demişti.[v]

Bundan dolayıdır ki, Epiküros'tan özgürlüğün eşlik ettiği bir zorunluluk kavrayışını çıkartan Marx için, materyalizm, bugün ekolojinin diyalektiği diye adlandırılabileceğimiz bir şeye yakın bir anlam ifade eder.

John Bellamy Foster
Nisan 2001

[v] *G.W.F. Hegel, Philosophy of Mind (Londra: Oxford University Press, 1971), 30, 34.*
*Referans notlarını, kitabın bundan sonraki bölümlerinde, okumayı zorlaştırmamak için her bölümün sonuna koyduk.Çünkü notlar, hem sayı hem de kapladığı alan bakımından oldukça fazla yer tutuyor.

ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk düşünülen başlığı *Marx ve Ekoloji* idi. Çalışmanın bir noktasında bu başlık *Marx'ın Ekolojisi* olarak değişti. Başlıktaki bu değişiklik, Marx (ve ekoloji) hakkındaki düşüncelerimde son yıllarda çok sayıda kişinin katkısıyla meydana gelen dramatik değişikliği yansıtıyor.

Marx, çoğu kez ekoloji karşıtı bir düşünür olarak nitelenmiştir. Fakat ben, Marx'ın yazdıklarını bu tür eleştirileri hiçbir zaman ciddiye almayacak derecede iyi tanıyordum. Bununla birlikte, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment* *(1994) kitabımı yazdığım sıralarda, hâlâ, Marx'ın ekonomik görüşlerinin her nasılsa düşüncelerinde ikincil bir önem taşıdığına inanıyordum; fikrimce, bu görüşler ekoloji hakkındaki bugünkü bilgimize yeni ya da özsel hiçbir şey eklemiyorlardı ve Marx'ın düşüncelerinin ekolojinin gelişmesi için önemi, genellikle tarih dışı ve Malthusçu mefhumlarla çalışan ekolojiye şiddetle ihtiyaç duyduğu tarihsel-materyalist bir çözümleme sağlamaktan ibaretti.

Marx'ı farklı bir tarzda, ekolojiyi düşüncesinde merkezi bir yere sahip olarak kavrayan bir tarzda yorumlamanın mümkün olduğunun farkındaydım. Bunun çok iyi farkındaydım, çünkü, 1980'li yıllarda eski New York yerlisi, çiftçi, marangoz, işçi sınıfı filozofu ve bir zaman için öğrencim olan arkadaşım Ira Shapiro, hergün bu konuyu ortaya atıyordu. Marx hakkındaki bütün alışılagelmiş yorumlara karşı çıkan Ira, "şuna bak" diyerek, bana, Marx'm tarım ve toprak besleyicilerinin dolaşımıyla ilgili sorunları ele aldığı pasajları gösterirdi. Onu dikkatle

**Kırılgan Dünya:Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*

dinlerdim, fakat söylediklerinin gerçek önemini yine de takdir edemezdim (bunda, Ira'nın tersine, hiçbir zaman toprakta çalışmakta gerçek bir deneyimimin olmaması kuşkusuz etkiliydi.). Aynı yıllarda, radikal bir eylemci, sosyolog, part-time profesör ve profesyonel ari yetiştiricisi olan arkadaşım Charles Hunt da, bana bilimselliği ve doğalcılığı nedeniyle Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'ni daha iyi incelemem gerektiğini söyler dururdu. Onu da dinlerdim, ama tereddütlerim vardı. "Doğanın diyalektiği" daha başından sakat bir anlayış değil miydi?

Ekolojik materyalizme giden yolum, yıllar boyunca öğrendiğim Marksizm tarafından tıkanmıştı. Felsefi temelim, Hegel'de ve pozitivist Marksizme karşı 1920'li yıllarda (pozitivizme karşı Avrupa'nın entelektüel hayatına 1890'lardan 1930'lar ve daha sonrasına dek hükmeden daha büyük bir isyanın parçası olarak) Lukacs, Korsch ve Gramsci tarafından başlatılan ve Frankfurt Okulu ile Yeni Sol tarafından sürdürülen Hegelci Marksist isyanda biçimlenmişti. Burada, vurgu, Marx'ın praksis kavramına dayanan pratik materyalizmine yapılıyordu; kendi düşüncelerimde ise bu, ABD'de *Monthly Review* geleneğiyle İngiltere'de E. P. Thompson ve Raymond Williams'ın tarihsel-kültürel kuramlarıyla birleşmişti. Ne var ki, böyle bir sentezde doğa ve doğal-fiziksel bilim konularına Marksist bir yaklaşım için fazla bir yer bulunamazdı.

İngiltere'de Thompson ve Williams, Birleşik Devletlerde *Monthly Review* ile özdeşleşen Sweezy, Baran, Magdoff ve Braverman gibi düşünürlerin Marksizmi daha geniş doğal-fiziksel alana bağlamanın önemi üzerinde ısrar etmiş olduğu ve her birinin ekolojik düşünceye bu yoldan katkıda bulundukları doğrudur. Fakat Lukacs ve Gramci'nin içselleştirilmiş olduğum kuramsal meşruiyetleri, diyalektik düşünce tarzlarının doğaya uygulanmasının olabilirliğini, esasında bütün bu alanı pozitivizme bırakarak, yadsıyorlardı. O zamanlar, çağdaş yaşam bilimleri içinde, Richard Lewontin, Richard Levins ve Stephen Jay Gould gibi önemli düşünürlerin eserleriyle özdeşleşen alternatif ve daha diyalektik bir geleneğin varlığının pek az farkındaydım (Bunu en sonunda fark edişim, uzun zamandır Marksizmi yeniden doğal ve fizik bilimlere bağlamaya çalışmakta olan *Monthly Review* sayesinde oldu). Aynı şekilde, Roy Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliği ile de henüz tanışmamıştım.

İşleri daha da kötüleştirmek üzere, (bu tarihin bir ölçüde korunmuş olduğu biyoloji bilimlerinin dışındaki) pek çok Marksist gibi, materyalizmin gerçek tarihi hakkında da hiç bilgi sahibi değildim. Benim materyalizmim, felsefi olarak Hegelci idealizmden ve Feuerbach'ın Hegel'e karşı materyalist isyanından haberdar olan, fakat materyalizmin felsefe ve bilim içindeki daha geniş tarihinden habersiz bulunan, bütünüyle pratik, ekonomi politik çeşidindendi. Bu bakımdan Marksist geleneğin kendisi, ulaştığı biçimiyle çok az yardımcı oluyordu. Çünkü Marx'ın materyalist kalmakla birlikte mekanist materyalizmle bağlarını kopardığı temel, hiçbir zaman tam anlamıyla anlaşılmamıştı.

Marx'ın dünya görüşünün derinden, daha doğrusu sistematik biçimde (terimin bugün kullanıldığı olumlu anlamında) ekolojik olduğu ve bu ekolojik perspektifin onun materyalizminden kaynaklandığı görüşüne en sonunda ulaşmamın aşamaları üstünde durmamak (belki izleyen akıl yürütmeye işaret etmek dışında) imkânsızdır. Düşünüşümde eğer tek bir dönüm noktası olmuşsa, bu, *The Vulnerable Planet*'in yayımlanmasından kısa süre sonra, bir radikal avukat, klasik bir bilgin ve *Monthly Review*'deki çalışma arkadaşım olan John Mage'in, bana, kitabımda ve onu izleyen makalemde kapitalizmin ekoloji karşıtı eğilimlerinin hatırı sayılır ölçüde on yedinci yüzyılın bilimsel devrimine ve özellikle Francis Bacon'ın eserine dek geri götürülebileceği yolundaki Romantik Yeşil görüşü deneme kabilinden kabul etmiş olmakla hata ettiğimi söylemesiyle başladı. John, Marx'ın Bacon ile olan ilişkisi ve on yedinci yüzyılda ortaya çıkan "doğanın boyun eğdirilmesi" fikrinin tarihsel anlamı sorununu ortaya attı. Yavaş yavaş, bütün bilim ve ekoloji konusunun başından ele alınmak zorunda olduğu gerçeğini fark ettim. Beni düşündüren sorular şunlardı: Neden Bacon, Yeşil kuram içinde yaygın bir şekilde baş düşman olarak görülmüştü? Neden, on dokuzuncu yüzyıl ekolojisi içindeki tartışmalarda Darwin, (sadece sosyal Darvinci ve Malthusçu anlayışları kendisine atfetmek dışında) öylesine sık göz ardı edilmişti? Marx'ın bütün bunlarla ilgisi neydi?

Bu süreç içinde, "ekososyalistlerin" Yeşil kuramı Marx'a ya da Marx'ı Yeşil kurama yamamak yolundaki girişimlerinin bugün öylesine ihtiyaç duyduğumuz organik sentezi asla yaratamayacağının pek çabuk farkına vardım. Bu bakımdan, Bacon'ın "Yeni şeyleri eskiye eklemek ve yamamakla bilimsel bilgide ilerlemeyi boşuna bekleriz. Pek küçük, neredeyse hesaba katılmaz ilerlemeler yaparak daima bir çember içinde

dolaşıp durmak istemiyorsak, tam da temellerden başlayarak taze bir başlangıç (*instauratio*) yapılmalıdır:" (*Novum Organum**) özdeyişiyle çarpıldım. Öyleyse, sorun, toplumsal kuramımızı ve onun ekolojiyle olan ilişkisini başlangıcından itibaren, yani, diyalektik biçimde, *ortaya çıkışı* bakımından yeniden sorgulayarak, yanıtların orada olduğunun giderek güçlenen bir şekilde görüldüğü materyalizmin temellerine geri dönme sorunuydu.

Hayranlık içinde keşfettiğim şey, gerçek bir dedektif öyküsü gibi, çok sayıda dağınık ipucunun münhasıran tek ve şaşırtıcı bir kaynağa götürdüğü bir öyküydü. Bu örnekte, Bacon'ın ve Marx'ın materyalizmleri ve hatta (daha az doğrudan biçimde olsa da) Darwin'inki, tek bir ortak çıkış noktasına dek izlenebiliyordu: Epiküros'un antik materyalist felsefesi. Epiküros'un antik çağın büyük Aydınlanmacısı olarak rolü (eseri hakkında Bacon, Kant ve Hegel gibi farklı düşünürlerin paylaştığı görüş), benim için ilk kez, materyalist ekolojinin, dünyanın tanımlanması üzerine diyalektik bir mücadele bağlamında ortaya çıkışının tutarlı bir tasvirini sağladı.

Bununla yakından bağlantılı bir araştırma çizgisi sonunda, Marx'ın büyük Alman tarımsal kimyacısı Justus von Liebig'in eseriyle ilgili sistematik incelemesini keşfettim. Marx'ın Liebig'e ilgisi Malthusçuluğun eleştirisinden kaynaklanmıştı ve kendisini – doğanın yabancılaşmasının olgunlaşmış tahlili olan– insanın doğayla ilişkisindeki "metabolik yarılma" merkezi kavramı haline getirmişti. Ne var ki, bunu tam olarak anlamak için, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında ikinci tarım devrimi bağlamında başlayan ve günümüze uzanan, toprağın yoksullaşması hakkındaki tarihsel tartışmayı yeniden kurmak gereklidir. Marx'ın ekolojik tartışmaya en doğrudan katkısı buradadır (Beşinci Bölüme bakınız). Liebig'in "Ein—leitung''unun Rothamsted arşivlerinde bulunan Lady Gilbert tarafından yapılan çevrisine ulaşmamı sağladıkları için Hertfordshire'daki IACR—Rothamsted'den Lizz Allsopp ve çalışma arkadaşlarına son derece minnettarım. Bu araştırmayı sonuca ulaştırmakta, *Monthly Review*'un şimdi *Hungry for Profit* başlığıyla kitap olarak da yayımlanan Temmuz-Ağustos 1998 özel sayısını birlikte hazırlamak anlamında Fred Magdoff ve Fred Buttel'in yakın işbirliğinden yararlandım. Ayrıca, *Organization & Environment* dergisinin editörlüğünü birlikte yürüttüğüm John Jermier'den de destek

*Francis Bacon, Novum Organum, Çev.: S. Ö. Akkaş, Ank. 1999, Doruk Yay.

aldım. Bu çalışmanın bazı bölümleri, daha az geliştirilmiş biçimiyle *Organization & Environment*'ın Eylül 1997 sayısıyla *American Journal of Sociology*'nin Eylül 1999 sayısında yayımlanmıştır.

Bu kitabın ortaya çıkarmaya çalıştığı karmaşık entelektüel tarih dikkate alındığında, antik ve modern felsefe gibi birbirinden ayrı alanlarda dolaşmak zorunluydu, bu açıdan olağanüstü yetenekte kılavuza duyduğum ihtiyaç açıktı. Bu rolü, bilgiye *klasik* yaklaşımı ve diyalektikte sahip olduğu bir avukata özgü yetkinlikle ikiye katlanan eşsiz tarihsel ve kuramsal anlayışıyla John Mage, mükemmel biçimde yerine getirdi. Bu kitapta John'ın araştırıcı dikkatinden kurtulmuş tek bir satır yoktur. Bu kitabın en iyi taraflarını kendisine borçluyum, her ne hata varsa, onlar da, kesinlikle, hatta, iflah olmaz biçimde, bana aittir.

Paul Burkett'in usta işi eseri *Marx and Nature: A Red and Green Perspective** (1999) bu kitabın yazıldığı arka planı oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda buradaki tahlilin zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Zaman zaman Marx'ın ekolojinin siyasi—ekonomik yönlerini tümüyle geliştirmeyi ihmal ettiysem, bu, bunu gereksiz ve fazlalık haline getiren söz konusu eserin varlığındandır. Paul ile yıllar süren kamçılayıcı diyaloğum izleyen tahlili keskinleştirmekte son derece yararlı olmuştur.

Verdikleri cesaret ve ortaya koydukları örnek için *Monthly Review*'un üç editörü Paul Sweezy, Harry Magdoff ve Elen Meiksin Wood'a borçluyum. Paul'ün çevresel tahlillere bağlılığı beni bu alana yönelten önemli bir etmen olmuştur. Cristopher Phelps de, *Mohthly Review Yayınları*'nın yazı işleri müdürü olarak, bu kitaba başlangıcından beri dahil oldu ve bana sayısız ve önemli yollardan yardımda bulundu.

Sevgi ve dostluğun her türlü yaratıcı etkinliğin şartı olduğunu söylemeden geçmek olmaz. Burada, kendisiyle düşlerimi paylaştığım Laura Tamkin'e ve Saul ve Ida Foster'a, yine aynı şekilde, Bill Foster ve Bob McChesney'e teşekkür etmek istiyorum. Bu kitabı Saul ile Ida'ya ve içinde yer aldıkları bütün bir genç kuşağa adıyorum.

**Paul Burkett'in bu kitabı, Marx ve Doğa: Kırmızı ve Yeşil Perspektif adıyla yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.*

GİRİŞ

> Açıklanması gereken ya da tarihi bir sürecin sonucu olan şey, canlı ve etkin insanın doğa ile metabolik alışverişinin ve dolayısıyla doğayı mülk edinişinin doğal, inorganik koşullarıyla *birliği* değil, etkin insanla bu insanın varoluşunun inorganik koşullarının birbirinden *ayrılmasıdır*; ve bu ayrılış *tam anlamıyla* ilk kez ücretli emekle sermayenin ilişkisinde kendisini ortaya koymuştur.
>
> Karl Marx, *Grundrisse* [1*]

Bu kitabın akıl yürütmesi son derece basit bir öncüle dayanmaktadır: Ekolojinin kökenlerini anlayabilmek için, materyalizmin on yedinci yüzyıldan başlayıp on dokuzuncu yüzyıl boyunca devam eden gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni görüşleri kavramak zorunludur. Dahası bu çalışmada, materyalizm ve bilimi, çağdaş Yeşil kuramda yaygın biçimde benimsendiği gibi doğa hakkında daha önceki, iddia edildiğine göre daha tercih edilebilir kavrayışların düşmanı olarak tasvir etmek yerine, tersine materyalizm ve bilimin ekolojik düşünce biçimlerini nasıl geliştirdiği —daha doğrusu nasıl mümkün kıldığı— vurgulanacaktır.

Buradaki genel tartışma on dokuzuncu yüzyılın en büyük iki materyalisti Darwin ile Marx'ın eserleri çevresinde kurulmuştur. Fakat kitabın amacı, bugün çok büyük bir ihtiyaç duyduğumuz, toplumsal dönüşümü ekolojik dediğimiz tarzda insanın doğayla ilişkisinin dönüştürülmesine bağlayan devrimci bir ekolojik görüşü anlamak ve geliştirmek olduğundan, bu çalışmanın ana odağını Marx oluş-

**Karl Marx, Grundrisse, Çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yay.*

turnaktadır. Marx'ın bu alandaki düşüncesinin anahtarının, onun, modern bilimsel ve ekolojik düşüncenin gelişmesinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan, kendisinden önceki Epikürcü geleneği materyalizm ve özgürlük bakımından dönüştürme ve geliştirme tarzında yattığı düşünülmektedir.[2]

Bu Giriş'te bu konuları —çalışmanın ana fikrini aralarındaki zorunlu birlik oluştursa da— materyalizm ve ekolojiyi başlangıçta birbirinden ayırarak ve bu eleştirel çalışmanın nihai hedefini oluşturan sorunu, çağdaş sosyo—ekolojinin krizini kısaca yorumlayarak açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

Materyalizm

Şeylerin doğası hakkında bir kuram olarak materyalizm, Yunan felsefesinin başlangıcında ortaya çıkmıştır. Bertrand Russel'ın bu yüzyılın başlarında belirteceği gibi, bu kuramın, "Büyük filozofların çok azınca kabul edilmiş olduğu gerçeğine rağmen, zamanımıza dek yaşamayı başarmış, birçok bilimsel gelişmeyle birlikte gelişmiş ve görünüşe göre bazı dönemlerde neredeyse bilimsel bakış açısıyla aynı anlamda görülmüştür."[3]

En genel anlamında, materyalizm, varolan her şeyin, kökeninde ve gelişmesinde, doğaya ve "maddeye," yani, düşünceden bağımsız ve önce gelen bir fiziksel gerçeklik düzeyine bağımlı olduğunu savunur. İngiliz bilim felsefecisi Roy Bhaskar'ı izleyerek, ussal bir *felsefi materyalizmin* aşağıdaki unsurlardan oluşan karmaşık bir dünya görüşü olduğunu söyleyebiliriz:

1. toplumsalın biyolojik (daha geniş anlamda) fizik olana tekyanlı bağımlılığını ve birincisinin ikincisinden çıktığını savunan bir *ontolojik materyalizm*,.
2. bilimsel düşüncenin en azından bazı nesnelerinin bağımsız bir varlığı ve olgu ötesi (yani nedensel ve yasalı) etkinliği olduğunu savunan bir *epistemolojik materyalizm*.
3. toplumsal biçimlerin yeniden—üretimi ve dönüştürülmesinde insanın dönüştürücü eylemliliğinin yapıcı bir rolü bulunduğunu savunan bir *pratik materyalizm*.[4]

Marx'ın materyalist tarih kavrayışı esas olarak "pratik materyalizm"e odaklanmıştır. İnsanın doğayla ilişkileri "daha başından pratik, yani, eylem yoluyla kurulmuş ilişkilerdir."[5] Ancak, daha genel materyalist doğa ve bilim kavrayışında hem "ontolojik materyalizmi" hem de "epis-

temolojik materyalizmi" kabul etmiştir. Marx'a göre, bilimin ilerleyişinde böyle bir materyalist doğa kavrayışı zorunluydu.

Materyalist tarih kavrayışının Marx'ın anladığı şekliyle —ve kendi çağında çoğu kez anlaşıldığı şekliyle— zorunlu olarak, mekanizmde (yani mekanik materyalizmde) olduğu gibi katı bir mekanik belirlenimcilik ima etmediğini anlamak önemlidir. Marx'ın materyalizme yaklaşımı, büyük ölçüde, doktora tezine konu seçtiği antik Yunan Filozofu Epiküros'tan esinlenmişti. Russel'ın deyişiyle, "Epiküros materyalist olmakla birlikte determinist (belirlenimci) değildi."[6] Felsefesi, şeylerin doğasına ilişkin materyalist bir görüşün nasıl insan özgürlüğü kavrayışının zorunlu temelini sağladığını göstermeye adanmıştı.

Marx'ın Epiküros'a ilgisi din ve Aydınlanma felsefesi üzerine daha önceki incelemelerinden kaynaklanmıştı. Bu incelemelerinde Kant ve Bacon'dan etkilenmişti — bu iki düşünür de kendi felsefelerinin gelişmesinde Epiküros'a temel bir önem atfetmişlerdi. Bu ilgi, Epiküros'u "görgül Doğal Bilim'in mucidi" ve "şu sözde aydınlanma" ruhunun antik çağdaki cisimlenmesi[7] olarak gören Hegel ile karşılaşmasıyla yeni bir ivme kazandı. Son olarak, 1830'ların başlarında Feuerbach ile başlayarak birçok Genç Hegelci arasında materyalist öğretilere karşı ilginin yeniden canlanmasıyla daha da büyüdü. Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda* (1888) açıklayacağı gibi, "En kararlı genç Hegelcilerin ana gövdesi," "pozitif dine karşı mücadelelerinin pratik gereklilikleri tarafından Anglo-Fransız materyalizmine" yani, İngiltere ve İskoçya'da Bacon, Hobbes, Locke ve Hume, Fransa'da da La Mettrie, Diderot ve Holbach gibi düşünürlere "geri itilmişlerdi." Bu düşünürlerin materyalizminin ortak temeli, Marx'ın çok iyi fark ettiği gibi, Epikür felsefesiydi. Her şeyden önce, Epikürcülük erekbilim (teleoloji) karşıtı bir duruşa:Nihai nedenlere, tanrısal niyete dayandırılan her türlü doğal açıklamaların reddine olanak sağlıyordu. Materyalizm ile bilimin karşılaşacağı yer burasıydı.

Bütün bunların önemini anlamak için, on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki bütün felsefe tartışmalarının en ön cephesindeki tek soruyu bilmek can alıcı önemdedir. Bu soru, Engels'in ortaya koyduğu biçimiyle şudur:

**K. Marx, F. Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Çev.: S. Belli, Sol Yay., ve Sosyal Yay., Çev.: C. Karakaya*

"Dünyayı tanrı mı yarattı, yoksa, dünya ezelden beri var mıdır?" Filozofların bu soruya verdikleri yanıt, onları iki büyük cepheye ayırır. Ruhun doğaya önceliğini ve bu yüzden, son kertede şu ya da bu biçimde dünyanın yaratılmış olduğunu —(ve filozoflar arasında, örneğin Hegel'de bu yaratılış çoğu kez Hıristiyanlıktaki yaratılış anlayışından daha çapraşık ve olanaksız bir biçim alır)— savunanlar idealizm kampını oluşturur. Doğanın önceliğini kabul eden diğerleri materyalizmin çeşitli okullarına aittir. Bu iki ifade, idealizm ve materyalizm, esas olarak bundan başka hiçbir şeye işaret etmezler, ve burada da yalnızca bu anlamda kullanılmışlardır.[8]

Materyalizm böylece, erekbilimsel açıklamalara muhalefetinden ötürü, insan bilişine ilişkin kuramlarda yaygın olarak duyumculuk ve görgülcülükle özdeşleştirildi. Bu yüzden, materyalizm ve duyumculuk çoğu kez idealizm ve tinselciliğin karşısına çıkarıldı. Büyük Alman ozanı (ve deneme yazarı) Heinrich Heine'in 1830'ların başlarında gözlemlediği gibi, "tinselcilik" som felsefi anlamında "yalnızca kendini ululamak için maddeyi parçalamaya, en azından, adını kötüye çıkarmaya çalışan ruhun kötücül küstahlığı" olarak tanımlanabilir. "Duyumculuk" ise, tersine "maddenin konumunu geri vermeyi ve duyuların haklarını iade etmeyi amaçlayan enerjik bir muhalefet" olarak tanımlanabilir. Birincisinin diğer adı "idealizm," ikincisininki "materyalizm"dir.[9]

Ne var ki, materyalizm ve idealizmin ikisinin birden karşısına, hem David Hume'un görgülcülüğünde, hem de Immanuel Kant'ın aşkın idealist felsefesinde ortak olan kuşkuculuk çıkarıldı. Kant'ın duyularımızın ötesinde bir gerçekliğin varolduğunu kabul ettiği doğrudur, ama, bu gerçeklik doğrudan değil yine yalnızca duyularımız aracılığıyla kavranabilir. Kant'a göre, bu gerçeklik "numenler" ya da "kendinde-şey" alanına ait olup, bilinemez ve aşkındır. Böylece, Kant'a göre, kesinlik ihtiyacı, basitçe hiçbir zaman emin olamayacağımız (deneyimlerimize dayanan) *a posteriori* bilgiye olduğu gibi, mantıken deneyimlerimizin mümkün olabilmesi için güvenilmesi gereken (zaman ve mekân gibi anlayışımızın kategorilerine dayanan) *a priori* bilgiye de güvenmememizi gerektirir."Kendinde-şeyler"in nedensel güçlerine güvenen her türlü görüşe yönelik Kantçı eleştiri, tutarlı bir materyalist felsefe kurmak yönündeki bütün çabaları yerle bir ediyor gibi görünmektedir. Maddenin (antik materyalistlerin "atomlar"ı ve maddenin hissedilir olmamakla birlikte gerçek olan bileşimlerini ve güçlerini nitelemek için yapılan tüm diğer girişimler gibi) duyulara açık olmayan gerçek yapısı ve güçleri Kantçı rasyonalizme kolay bir av olur. Söz konusu rasyonalizm, mutlak

idealistlerin düşünceyi ve varlığın mahiyetini tanımlamak yönündeki tüm çabalarını da aynı biçimde mahkûm eder. Kant, özet niteliğindeki "Saf Usun Tarihi" adlı çalışmasında ve *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin sonunda, "Epiküros'un duyusalın, Platon'un entelektüelin en önde gelen filozofu olarak adlandırıla"bileceğini söyler, kendi eleştirel felsefesi ise, aynı anda bu ikisini de aşmaya yönelik bir girişimdir.[10]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in diyalektik felsefesinin önemi (Marx ile Engels'in bakış açısından), idealist bir bakış açısından mümkün olabildiği ölçüde, Kantçı kendinde—şey ikileminden bir çıkış yolu göstermesinden gelir. Bunu, insanı dış dünyadan ayıran ve böylece biliş sorunlarını meydana getiren nesneleşme ve yabancılaşmanın, tinin tarih içinde gelişimi aracılığıyla halledilme sürecinde bulunduğunu öne sürerek yapmıştır.[11] Dünya görüşlerimizin doğruluğu, usumuzun onaylanması, dünyayı ve onunla birlikte kendimizi dönüştürüşümüz sırasında kurulur. Bu, bir çelişki ve aşma, diyalektiğin özünü oluşturan bir yabancılaşmadan sıyrılma sürecidir. Ne var ki, Hegel'e göre, bütün bunlar yalnızca düşüncenin gelişimi alanında meydana gelir ve sonuçta, idealist (aslında dinsel) bir bakış açısını güçlendirir. Hegel, *Mantık*'ında, kendi başına ve kendisi için gerçekliği olmayıp yalnızca düşünce sayesinde varolan "Sonlu olan idealdir önermesinin, idealizmi oluşturduğunu" yazmıştı:

> Felsefenin idealizmi, sonlu olanın hakiki bir varlık olmadığını tanımaktan başka bir şey değildir. Her felsefe özünde idealizmdir, ya da en azından ilkesinde idealizm vardır... Bu felsefe için olduğu kadar din için de doğrudur; çünkü din de aynı biçimde, sonluluğu gerçek bir varlık olarak, nihai ya da mutlak bir şey olarak, yahut türememiş, yaratılmamış, ebedi bir şey olarak tanımaz.[12]

Buna karşılık Marx'a göre, Hegel'in idealist felsefesini karakterize eden bu maddi gerçekliği/varoluşu düşünceye tabi kılma çabası, kesinlikle dinsel bir dünya görüşüne ve materyalizmle birlikte hümanizmin yadsınmasına götürür. Bu yüzden, Hegel ile özdeşleşen oluş halindeki bir bütünlük süreci kavrayışının, gerçekten anlamlı olabilmek için, bir pratik materyalist bağlama oturtulması ve Hegel'in Aydınlanma materyalizmi aleyhine on yedinci yüzyıl idealizmini restore etme çabasının aşılması zorunludur.[13] Marx'a göre, eylem yoluyla, yani, maddi praksisimiz aracılığıyla dünya ile ilişkimizi dönüştürür ve dünyadan yabancılaşmamızı praksis aracılığıyla aşarız.

Felsefenin materyalist ve idealist kanatlarının en önde gelen temsilcileri Kant için Epiküros ve Platon ise, Marx için de Epiküros ve Hegel'dir. Marx'ın gözünde, "görünüşü görünüş olarak, yani, özün yabancılaşması olarak kavrayacak" ve "en yüksek kutsallığın insanın öz-bilinçliliği olduğunu kabul edecek ilk kişi" olduğu için, Epiküros diyalektik bir gerçeklik arayışının biçimlenmesinde can alıcı bir rol oynamıştır. Marx bu konuda şunları söylemiştir: "Felsefe, o dünyaya hükmeden ve özgür yüreğinde çarpan tek bir kan damlası kaldığı sürece, hasımlarına Epiküros'un narasıyla karşılık vermekten asla yorulmayacaktır: 'Gerçek imansız, çoğunluğun tanrılarını yadsıyan değil, onları onaylayan kişidir.'"[14] Buradaki imansızlık, hem *insani* öz-belirleyicilik ve özgürlüğü, hem de hayatın *ölümlü*, maddi temelini inkâr etmektir.

Epikürcü materyalizm dünyanın faniliğini; bütün hayatın ve varoluşun geçici karakterini vurgular. En temel ilkesi, hiçlikten hiçbir şeyin doğmayacağı ve hiçbir şeyin hiçliğe varacak biçimde yok edilemeyeceği ya da hiçliğe indirgenemeyeceğidir. Maddi varoluşun tümü birbirine bağımlıdır ve yeni gerçeklikler üretmek için sonu gelmez biçimde örgütlenen atomlardan kaynaklanır (ya da bu atomlara ayrışır.) Marx'a göre, Epiküros'un materyalizminin derinliği, "doğanın ölümünün" "Lucretius'un 'ölümsüz ölüm hayata el koyduğunda' dizeleriyle doğru olarak haykırdığı gibi," bu felsefenin — ve bizzat atom kavramının kendisinin — "...ölümsüz özü haline gelmesi" gerçeğinde kendisini açığa vurur.[15] Bu yüzden Epiküros felsefesinde Aristocu nihai nedenlere gerek yoktur, onun yerine, doğanın kendi içindeki ölümlü ve geçici (*mors immortalis*) olarak kavranan durmadan değişen düzenlemelere vurgu yapılır.

Genç Hegelci Ludwig Feuerbach'ın, en güçlü biçimde *Felsefenin Reformu İçin Başlangıç Tezleri*'nde (1842) ortaya koyduğu Hegel eleştirisi, Marx'ın bundan yalnızca bir yıl önce tamamladığı Epiküros üzerine doktora tezinde geliştirmeye başladığı kendi eleştirisiyle çakışmıştır. Feuerbach, Marx'ın da tezinde göndermelerde bulunduğu daha önceki eseri *Bacon'dan Spinoza'ya Modern Felsefenin Tarihi* (1833) adlı eserinde, Hobbes ve Descartes'in (fiziğinde) soyut, mekanik ya da "som materyalizm"lerini reddetmekle birlikte, materyalist bir duruş geliştirme mücadelesine girişmişti. Mekanik materyalizme Hegel'in idealizminin karşısına çıkaracağı bir alternatif geliştirme çabası, sonunda Feuerbach'ı *Başlangıç Tezleri*'nde duyumculuğu vurgulamaya götürdü. Duyumculukla, diyalektik gelişimin (ve kendinde-şey'in aşılmasının) anahtarı olarak tinin soyut özünün karşısına bir insani öz çıkanyordu. Ne

var ki, Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de en önemlisi Epiküros'unki olmak üzere daha önceki bütün materyalizmler gibi Feuerbach'ın materyalizminin de tümüyle tasarlamacı/tefekkürcü (contemplative) materyalizme düştüğünü ileri sürecekti.(Feuerbach'ın materyalizmi hiçbir olumlu etik içeriğe sahip olmadığından aslında Epiküros materyalizminden daha da tasarlamacı nitelikteydi). Marx'a göre, gerekli olan, materyalizmi pratik yönüne, etkin bir ilkeye döndürmekti.[16]

Gene de, burada önemle anlaşılması gereken nokta, Marx'ın materyalizmi bu şekilde *pratik* kılışında, materyalist bir doğa kavrayışına, yani, materyalizme, hem *ontolojik* hem de *epistemolojik* bir kategori olarak genel bağlılığını hiçbir şekilde elden bırakmamış olduğudur. Materyalizm, (Bhaskar'ın materyalizm tanımının ilk iki bileşenine işaretle) gerek "toplumsalın biyolojik (ve daha genel olarak fiziksel) varlığa tek yanlı bağımlılığı ve birincinin ikincisinden çıktığı" anlamında, gerekse de "bilimsel düşüncenin en azından bazı nesnelerinin bağımsız varoluşu ve olguaşırı (transfactual) etkinliği" anlamında, Marx'ın tahlilinin zorunlu öğeleri olarak kalmıştır. Bunun ardında, her türlü erekbilimsel düşünce biçimlerinin radikal materyalist bir eleştirisi yatar.

Bu bakımdan, Marx, düşünceden bağımsız, dışsal, fiziksel bir dünyanın varoluşunu vurgulayarak, bugün olsa "gerçekçi" denecek bir ontolojik konum almıştır. Burada, Bhaskar'ın tanımladığı şekliyle rasyonel materyalizmin ilk iki bileşeninin, fiilen Bhaskar'ın kendi "eleştirel gerçekçiliği" için ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktalarını oluşturduğunu belirtmek gerekir. Marx, böylece, açıkça ilan edilmiş bir materyalist perspektiften hem gerçekçi hem ilişkici (yani, diyalektik) olan bir yaklaşım benimsemiştir. Görmüş olduğumuz gibi, Hegel, diyalektikle Kantçı kendinde-şey'in temsil ettiği antinomilerin üstesinden gelmenin araçlarını aramıştı. Ne var ki, Bhaskar'a göre, Hegel'in felsefesinde bu, "tam anlamıyla, maddenin *özerk* varoluşunun; yani, Geist'in [Ruhun] gelişiminde, mutlak fikrin kendini gerçekleştirmesinde bir uğrak olmanın dışında maddenin varlığının yadsınmasını" içerir.

> Buna karşılık Marx'a göre, 'ne düşünce ne de dil... kendi başlarına bir alan oluşturur, onlar yalnızca fiili hayatın tezahürleridir.'... öyle ki 'bilinç asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz.'[17]

Bu yaklaşımın felsefenin ve toplumsal bilimin sonraki gelişmesiyle

ilgili önemi ne kadar vurgulansa abartılmış olmaz. Bir gerçekçilik biçimi olarak, doğal bilimle toplumsal bilim ve maddi/doğal bir dünya kavrayışıyla toplumsal dünya arasında sürekli ve yakın bir bağlantının bulunduğunda ısrar eder.[18] Bu nedenle Marx, kendi materyalizmini sürekli olarak "doğal tarih sürecine" ait bir materyalizm olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda, toplumsal tarihin, diyalektik—ilişkisel karakterini ve insan toplumunun toplumsal praksise gömülmüşlüğünü vurgulamıştır. Bu yüzden, materyalizmi doğa alanından ve doğal—fiziksel bilimden ayırma yönündeki her girişim ta başından reddedilmiştir. Aynı zamanda, onun materyalizmi toplumsal alanda, insanlık tarihinde varolan özgürlüğü (ve yabancılaşmayı) yansıtan benzersiz ve pratik bir nitelik kazanır.

Bütün bunlar tartışmasız bir nitelikte görülebilir, fakat, Marx'ın yaklaşımının en büyük önemi, Bhaskar'ın "materyalizmin olanaklılığı" dediği şeyi, yani, alanları ne kadar farklılıklar gösterirse göstersin, "doğal ve toplumsal bilimler arasında zorunlu bir yöntem birliği olduğu (ya da olabileceği) tezini" sağlamasından ileri gelir. Bu önemlidir, çünkü, toplumsal bilimde bir yanda bir "hiper-doğalcı pozitivizm" öte yanda "doğalcılık karşıtı yorumsamacılık" şeklindeki ikilikçi bölünmeden uzaklaştırır.[19] Batılı, eleştirel Marksizm (çağdaş felsefe ve toplumsal bilimin çoğunluğuyla birlikte), toplumsal varoluş alanına (bilimin gelişmesinde bazı dikkate değer başarılarda payı olan) mekanist ve indirgemeci bir dünya görüşü transfer etmeye çalışmış olan on dokuzuncu yüzyılın ham pozitivizmini reddedişiyle tanımlanır. Ne var ki, Marksistler de dahil, insani bilimlerde kafa yoran düşünürler, Sosyal Darvinist çeşidinden mekanist biyolojiyi de içeren mekanizmi reddederken, toplumsal dünyanın bütününde insan pratiğiyle —doğanın toplumsal dünyaya ait olmuş yönlerini de içeren— ilişkileri içinde inşa edildiği görüşünü benimseyerek ve bu yolla geçişsiz bilgi nesnelerini (doğal ve insanlardan ve toplumsal yapılardan bağımsız olarak varolan bilgi nesnelerini) basitçe yadsıyarak, gerçekçiliği ve materyalizmi de reddetmişlerdir.

Marksizm içinde bu eğilim idealist yönde bir dönüşü temsil eder. Özellikle, Engels'e karşı —sanki Marksizmde materyalist bir doğa kavrayışının varlığından Marx değil de tek başına o sorumluymuş gibi- diyalektiğin yalnızca praksise, yani toplumsal—insani dünyaya ilişkin olduğu yaygın biçimde iddia edilir.[20] Bu nedenle, —bilim içinde Marksist bir geleneğin tümüyle ayrı biçimde varolmaya devam etmesine rağmen— Marksist toplumsal bilimciler giderek artan biçimde bilimle bağlarını kopartmıştır. Ve bu yolla, Marx'ın *Kapital*'de açıkça

ifade edilen kendi idealinin, materyalist bir tarih kavrayışını doğal tarihin bütün gücüyle materyalist bir doğa kavrayışıyla birleştiren bir analiz düşüncesinin, usun ihlali demek olduğu ilan edilmiştir.

Marksizm için trajik sonuç, materyalizm kavramının gitgide soyutlaşması ve doğrusu anlamsızlaşması, Raymond Williams'ın belirttiği gibi, son kertede hayatın üretimine ve ekonomik varoluşa, fikirler gibi "üstyapısal" unsurlara göre belli bir öncelik tanımaya indirgenen bir "sözel kategori" haline gelmesidir.[21] Materyalizm anlayışı, böylelikle, Marksist kuramcıların boş yere kurtulmaya çalıştıkları ünlü temel-üstyapı mecazının şeyleşmiş bir kavrayışından ayırt edilemez olmuştur.

İronik biçimde, eleştirel Batı Marksizminin (en azından yapısalcı gelenek dışında) genel olarak temel-üstyapı mecazına karşı çıktığı düşünüldüğünde, daha derin ve sonuna dek götürülmüş bir materyalizmin yokluğu, —eğer materyalizm bir biçimde korunacaksa- bu mecaza bağımlılığı kaçınılmaz kılmaktadır. Böyle daha derin bir materyalist görüş, ancak materyalizmi üretken varoluşla ilgili olduğu şekilde gerçekliğin —duyular alanını da içeren— doğal/fiziksel koşullarına ve aslında daha geniş doğal dünyaya bağlamakla mümkün olabilir. Hayat ve ölüm, yeniden-üretim, biyosfere bağımlılık gibi temel konular ancak bu yolla doğru biçimde ele alınabilir.

Raymond Williams, 1978'de üzüntüyle "Şimdiye kadar; bir kuşaktır, Marksizm ile doğal bilimler arasında, yalnızca bilgideki boşluklardan ve [Marksizmin] gelişmesindeki başarısızlıkların varlığından değil, ama bu boşluklar aracılığıyla ve Marksizmin düşmanlarının doluşmasından her iki taraftan da kaynaklanan, alışılmadık bir huzursuzluk var" diye yazmıştı.[22] Bilim içinde biyolojizm ya da aşırı Sosyal Darvinizmin yeniden canlanması, ancak Richard Lewontin ve Stephen Jay Gould gibi büyük doğa bilimcilerin iyi bir şekilde gösterdikleri gibi, mekanist ve indirgemeci olmayan ve materyalist bir tarih kavrayışını muhafaza eden bir eleştirel materyalizm aracılığıyla etkili biçimde savaşılabilecek bir tehlikedir.[23] Aynı biçimde, toplumsal bilimlerde de gerçekliği tanrı vergisi fikirler ve (Raymond Williams ile özdeşleşen kültürel materyalizmden farklı biçimde) soyut kültürelci mefhumlar alanına indirgeyen idealizme karşı tek gerçek savunma, maddi varoluşun maddi/fiziksel yönlerini yadsıyarak materyalizmini yoksullaştırmayan *güçlü bir tarihsel materyalizmin* geliştirilmesidir.

Marx'ın bakış açısı, bu yüzden, bilimin, eğer bilimsel olacaksa, materyalist olmasını talep eder. Bu bakış açısından, değişen tarihsel

gelişmelerin ve olanakların incelenmesi hiçbir biçimde doğal-fiziksel bilimin incelenmesinden ayrı olamaz. Bu yüzden, Marx bütün ömrü boyunca yorulmaksızın bilimdeki gelişmelerle baş başa yürümüştür. Bunun, Marx'ın değil de Engels'in saplantısı olduğu yolundaki yaygın yanlış anlamalar devasa kanıtlar yığınıyla çelişmektedir ve durum, Marx'ın yeni bilimsel defterlerinin yayımlanmasıyla bugün bizim için bir onyıl öncesine oranla daha da açıklık kazanmıştır.

Ekoloji

Marx'ı ekolojiye gereken ilgiyi göstermediği için kınamanın uzun bir geçmişi varsa da, tartışmalarla geçen onyılların sonunda, bu görüşün olgularla uyuşmadığı açık biçimde ortaya çıkmıştır. Tersine, İtalyan coğrafyacısı Massimo Quaini'nin gözlemlediği gibi, "Marx... modern burjuva ekoloji bilincinin ortaya çıkmasından önce doğanın sömürülmesini kınamıştı."[24] Marx'ın insan emeğinin yabancılaşması meflumu başından beri insanın doğadan yabancılaşması anlayışıyla bağlantılıdır. *Tarihsel* olarak açıklanması gereken şey, her şeyden önce, bu iki katlı yabancılaşmadır.

Bu yüzden, Marx'ın en acımasız eleştirmenleri bile, son zamanlarda eserinin çok sayıda dikkate değer ekolojik sezgi içerdiğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Muarızları, ekoloji konusunda Marx'ı basit bir yetersizlikle suçlamak yerine, artık birbiriyle yakından bağlantılı olan altı iddia kullanmaktadırlar. İlk olarak, Marx'ın ekolojik ifadeleri, eserinin asıl konusuyla sistematik bağlantısı olmayan "parlak yan deyişler" olarak bir kenara atılır.[25] İkincisi, bu ekolojik sezgilerin oransız biçimde erken dönem yabancılaşma eleştirisinden doğduğu, sonraki eserlerinde pek görülmediği söylenir. Üçüncüsü, Marx'ın doğanın sömürülmesini (onu değer kuramına dahil etmeyi ihmal ettiğinden) ele almakta nihai olarak başarısızlığa uğradığına ve onun yerine "Prometeusçu" (teknoloji yanlısı, ekoloji karşıtı) bir görüş benimsemiş olduğuna inanmamız istenir.[26] Dördüncüsü, "Prometeusçuluk" iddiasının mantıki sonucu olarak, Marx'ın bakış açısından kapitalist teknoloji ve ekonomik kalkınmanın ekolojik sınırlardan kaynaklanan tüm sorunları çözmüş olduğuna ve geleceğin ortaklaşmış üreticiler toplumunun bolluk koşulları altında varolacağına inanıldığı düşünülür. Bu yüzden, güya Marx'ın mantığını aktaran iktisatçı Alec Nove'un söylediği gibi, "kıt kaynakların tahsisi sorununu ciddiye almaya" ya da "ekolojik yönden bilinçli" bir sosyalizm geliştirmeye gerek kalma-

yacaktır.[27] Beşincisi, Marx'ın bilim konularına ya da teknolojinin çevre üzerindeki etkilerine pek az ilgi göstermiş olduğu ve bu yüzden ekolojik konuların tahlili için gerçek bir bilimsel temele sahip olmadığı iddia edilir. Önde gelen İngiliz sosyologları Michael Redclift ve Graham Woodgate'e göre, Marx, insanın doğal çevreyle etkileşiminin toplumsal olmakla birlikte, aynı zamanda "her yerde ve her zaman geçerli, değişmez ve toplumsal varoluşun her aşamasında ortak" olduğunu önermiştir, oysa böyle bir anlayış, "...teknolojinin rolünü ve onun çevre üzerindeki etkilerini tam anlamıyla anlayamaz."[28] Altıncı olarak, Marx'ın "türcü" olduğu ve insanın hayvanlarla bağını radikal biçimde koparark, hayvanların karşısında insanın tarafını tuttuğu söylenir.[29]

Marx'ın ekolojik düşüncesinin sistematik biçimde yeniden inşası yönünde bir girişim olan bu kitapta bütün bu eleştirilere açık bir karşılık verilecektir. Söz konusu eleştirilerin büyük çoğunluğu, Marksizmin eleştirisinde, Jean-Paul Sartre'ın "bir 'Marksizm karşıtı' argüman, yalnızca Marksizm öncesi bir fikrin görünür yeniden canlanmasıdır" sözlerinde anlatımını bulan yerleşik bir geleneği izleyerek, Marx'ı, Marx'ın bizzat eleştirmiş olduğu başka sosyalist kuramcılarla karıştırmaktadır.[30] Böylelikle, Marx, Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'ne yönelttiği eleştirisinde bu tür bir "Prometeusçuluğa" gelmiş geçmiş en güçlü eleştiriyi getirmiş olduğu halde, bu aynı teknolojik "Prometeusçuluğu" benimsemiş olduğu iddiasıyla saldırıya uğrar. Benzer biçimde, Alman sosyalisti Ferdinand Lassalle'ı, emeği zenginliğin tek kaynağı olarak gören ve böylece doğanın katkısını göz ardı eden "doğaüstü" bir görüş benimsediği için sert biçimde eleştirmiş olmasına rağmen, zenginliğin oluşumunda doğanın rolünü kavrayamamış olmakla suçlanır.

Bununla birlikte, daha temelli olarak, bu eleştirilerin çoğunda asıl sorgulanan, Marx'ın materyalizmidir. Bunlarda, materyalizminin Marx'ı, ekolojik *değerleri* öne çıkarmak yerine, bir tür "Bacongil" doğaya boyun eğdirme ve ekonomik kalkınma anlayışını vurgulamaya götürdüğü söylenir. Böylece Marx, Torilerin doğa tapıncına karşı çıkan bir tür radikal Whig,* Romantik eko—merkezciliğe karşı faydacı insan-merkezciliğin bir temsilcisi haline gelir. Bu eleştirinin sorunu, çağdaş

---

* *Anglo Sakson siyasi tarihinde Muhafazakâr ve Liberal geleneklerin kökenindeki iki akım. Toprak sahibi aristokrasi ve taşra kibarlarının temsilcisi olan Toriler "kırsal değerleri" savunurken, finans ve sanayi burjuvazisinin çıkarlarının savunucusu olan Whigler sanayileşme, teknolojik gelişme ve modernizmin tarafındaydı.–ç.n.*

sosyo—ekonomik düşüncenin büyük çoğunluğu için geçerli olduğu gibi, insanlarla çevreleri arasındaki *etkileşimin* temel doğasını anlayamamasıdır. Ekolojik sorun başlıca ve birincil olarak bir *değerler* sorununa indirgenir, bu arada, insanlarla doğa arasındaki (Marx'ın "metabolik ilişkiler" olarak adlandırdığı) *evrimleşen maddi karşılıklı ilişkilerin* sunduğu çok daha güç olan konu tümüyle atlanır. Tutarlı bir materyalist bakış açısından sorun, bir eko-merkezciliğe karşı insan merkezcilik sorunu -aslında bu tür ikicillikler biyosfer içinde insan varoluşunun gerçek, sürekli değişen maddi koşulları anlamamıza pek az yardım eder- olmaktan çok, bir *birlikte evrim* sorunudur. Yalnızca ekolojik *değerler* üzerine odaklanan yaklaşımlar, daha genel olarak idealizm ve tinselcilik için olduğu gibi, bu karmaşık ilişkileri anlamaya pek az yardımcı olur. "Gökten yere inen" tüm bu görüşlerin tersine, "yeryüzünden göğe çıkmak" gereklidir.[31] Yani, yeryüzüyle ruhsal bağlantılarımız da dahil, tinsel kavrayışlarımızın maddi ve dünyevi koşullarımızla nasıl bağlantılı olduğunu görmemiz gerekir.

Elbette, burada Marx'ı da aşan bir sorgulama söz konusudur. Gerçekte sorgulanan, doğaya ve insana materyalist yaklaşımların bütün bir tarihidir. Çağdaş Yeşil düşüncede, ekolojik bozulmanın tüm sorumluluğunu, on yedinci yüzyılda, herkesten çok Francis Bacon'ın katkılarının temsil edilen, bilimsel devrimin ortaya çıkışına yıkma yönünde güçlü bir eğilim vardır. Bacon, genellikle düşüncesinin sistemli bir değerlendirilmesinden çok, kendisinden aktarılan bazı özdeyişlere dayanılarak "doğaya hükmetme" anlayışının başlıca savunucusu olarak tasvir edilmektedir. Buradan da, "doğaya hükmetme" fikri, kendisine Romantik, organist, dirimci ve postmodern bir görüşle karşı çıkılabilecek bir basit, dümdüz insan—merkezci bakış açısı olarak ele alınmaktadır.[32]

Ne var ki, kişi, mekanizm ve dirimcilik ya da idealizm arasındaki çatışmaya yoğunlaşarak (ve daha temel materyalizm konusunu gözden kaçırarak), bu kategorilerin tek yanlılıklarında diyalektik olarak bağlantılı olduklarını ve kapitalist toplumun yabancılaşmasını temsil ettiklerinden birlikte aşılmalarının gerektiğini göremeyen bir ikilikçi kavrayışa düşebilir. Tartışmasız biçimde kendi kuşağının İngiltere'deki en büyük Marksist düşünürü olan Christopher Caudwell'in (1907-1937) 1930'larda belirtmiş olduğu gibi, mekanist, "deneyim üzerine tefekküre dalarak — erekbilimin, dirimciliğin, idealizmin, yaratıcı evrimin ya da nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, kesinlikle çürüyen

kapitalizmin moda ideolojisi olan aynı yanılsamanın karşı kutbuna sürüklenen" kişidir.[33]

Bu ikilikçi perspektifin idamesi, çağdaş Yeşil düşüncenin (kuramın) büyük bölümünün içkin vasfıdır ve bu geleneği zaman zaman Aydınlanma ve birçok devrimci hareketle birlikte neredeyse bütün modern bilimin ham reddine götürmüştür. Bu eğilim çağdaş postmodern düşüncenin büyük bölümünde hâkim olan antirasyonalizmini de beslemiştir. Bu bakış açısından, neredeyse on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıl aralığında yetişen bütün düşünürler, birkaç şair, sanatçı ve kültür eleştirmeninin istisna tutulmasıyla, ekoloji karşıtı değerlere bağlanmak ve ilerlemeyi tanrılaştırmakla suçlanmıştır.[34]

Yalnızca değerlerin hesaba katıldığı bu tuhaf, idealist bağlamda, gerçek tarihsel-maddi konular kaybolur ve büyük tarihsel ve entelektüel mücadeleler sıradan ibarelere indirgenir. İnsanın "doğaya hâkim olması" anlayışının, insan-merkezciliğe eğilimli olmakla birlikte, zorunlu olarak doğaya ya da onun yasalarına karşı uç bir hürmetsizlik ima etmediği açıktır, ya da, öyle olmalıdır. Bizzat Bacon, doğanın efendisi olmanın onu anlamak ve onun yasalarını izlemekten kaynaklandığını söylemişti. Marx, bunu esas olarak doğayı burjuva kalkınmanın gereksinmelerine uydurmaya yönelik bir "hile" olarak mahkûm edecek olsa da, söz konusu formülasyon, her şeye rağmen insanlık durumunun gerçek çelişkisini ifade etmektedir.[35]

Bu yüzden, Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik*'te "doğanın efendisi olmak" kavramından yola çıkarak şunları söyleyecekti:

> İnsanlar, Doğa ile mücadelelerinde (yani, özgürlük için mücadelelerinde) bu özgürlüğü kazanmak için birbirleriyle belli ilişkilere girerler... Fakat insanlar kendilerini değiştirmeden Doğayı değiştiremezler. Doğanın ve insanların, toplum tarafından dolayımlanan bu karşılıklı birbirine geçmiş yansıtıcı hareketinin tam olarak anlaşılması, yalnızca Doğada değil kendimizde ve buradan toplumda da olduğu biçimde zorunluluğun kabul edilmesidir. Bu etkin özne-nesne ilişkisinin nesnel olarak görülmesi bilim, öznel olarak görülmesi sanattır; fakat, bu pratikle etkin birlikten doğan bilinç olarak, basitçe somut yaşamdır - bireylerle Doğa'nın tek dünyasında bir insan bireyi gibi çalışmanın, duymanın, düşünmenin ve davranmanın bütün bir sürecidir. [36]

"Yansıtıcılığı" vurgulayan böyle bir diyalektik kavrayışta şu sözde "doğanın efendisi olmak" fikri, sonsuz bir diyalektik etkileşim sürecine döner. Bu yüzden *Yanılsama ve Gerçeklik*'ten kısa süre sonra taslak halin-

de kaleme aldığı, ancak yayımlanmak için 1986 yılına dek yarım yüzyıl beklenen *Heredity and Development*' (Kalıtım ve Gelişim) da Caudwell, insan-doğa ilişkilerine Darwin ve Marx'dan kaynaklanan birlikte evrim yaklaşımının güçlü bir örneğini verecektir.

Yukarıdaki akıl yürütmeye uygun olarak yalnızca "doğanın efendisi olma" fikri ile sürdürülebilirlik kavramı arasında hiçbir zorunlu temel çelişkinin bulunmadığını bir kez kabul ettiğimizde, "efendilik" ve sürdürebilirlik" mefhumlarının aynı Bacongil gelenekten birlikte doğmuş olduklarını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. John Evelyn'in *Sylva*'sında (1664) ormanlar için yaptığı büyük savunma ya da *Fumifugium*'unda (1661) —hava kirliliğinin şimdiye dek yapılmış en büyük materyalist eleştirisi olan— hava kirliliğine yönelttiği saldırıda görülebileceği gibi, Baconcu "ilerlemecilerin" arasında aynı zamanda sürdürülebilir kalkınmanın ilk savunucularının bulunması tesadüfi bir olgu değildir. Yalnızca bir Baconcu ilerlemeci olmakla kalmayıp (Marx'ın kendi materyalizminin başlangıç noktasını oluşturan) antik Epikürcü materyalizmin şiirsel şaheseri olan Lucretius'un *De rerum natura*'sını (Şeylerin Doğası Üzerine) bazı parçalarını da İngilizce'ye çeviren kişi olan Evelyn, çok karmaşık bir sorunlar kümesi ortaya koymuştur.[37]

Gerçekte, ekolojik düşüncede on dokuzuncu yüzyıl boyunca kaydedilen en büyük gelişmeler, değişen tarihsel koşullarla etkileşim içinde materyalist kavrayışların önem kazanmasının sonuçlarıydı. Ortaçağlarda ve aslında on dokuzuncu yüzyıla dek, baskın dünya görüşü "Varlığın Büyük Zinciri" erekbilimsel görüşüydü. Sonraları doğal teoloji tarafından değişikliğe uğratılarak savunulacak olan bu görüş, evrendeki her şeyi, tanrısal inayet terimleriyle ve buna bağlı olarak, dünyanın Tanrı tarafından "insan" için yaratılmış olduğu anlayışından hareketle açıklıyordu. Yeryüzü evrenin merkeziydi ve zaman ile uzay sınırlıydı. Bu bakış açısının en büyük düşmanı, Rönesans ve Aydınlanma içinde yeniden canlanacak antik materyalizm, özellikle de Epikürcü materyalizmdi.

Materyalizm, skolastik—Aristocu bakış açısını sorgulamakla, bu erekbilimde merkezi yeri olan insan-merkezciliği de sorguladı: Yeryüzü evrenin merkezi olmaktan çıkarıldı; zaman ve uzayın sınırsız olduğu keşfedildi (hatta, yeryüzü tarihinin zamanın "derin uçurumuna" bağlı olduğu bulundu; ve son olarak, insanın aynı evrim ağacının bir dalı olarak maymunlarla ortak bir atayı paylaştığı gösterildi. Bilimin bu büyümesinin her adımı, materyalizmin gelişmesiyle eşit-

lenebilir. Tanrı maddi evrenden —güneş sisteminden, yeryüzünün evriminden ve son olarak bizzat hayatın evriminden uzaklaştırıldı; öyle ki modern bilimin bakış açısından, Tanrı, Epiküros'un tanrıları gibi, giderek artan biçimde maddi evrenle hiçbir ilişkisi olmadan *intermundia*'ya, dünyalar arasındaki gözeneklere yerleştirilmiştir. — Ekolojik tahlil için zorunlu olan— Aynı önemdeki bir keşif de, maddi evrimin tüm akışı boyunca insanla yeryüzünün karşılıklı bağımlılığının bulunmasıydı. Bundan böyle, Varlığın Büyük Zinciri'nde en aşağıdaki canlı organizmalarla en yüksek melekler (ya da Tanrı) arasında ortalarda bir yerde işgal ettiği sabit konumuyla insanın hâkim ya da üstün bir varlık olduğu var sayılamazdı. Aksine artık önemli olan, insanla bir parçası olduğu maddi dünya arasındaki etkileşimin doğasıydı. İnsanın doğa ile ilişkisi, Bacon'ın vurgulamış olduğu gibi, *doğal tarihin* bir görüngüsü, ya da Darwin'in altını çizdiği doğal seçmenin uzun akışıydı.[38]

Darwin'in evrimci doğa anlayışı kendisinin (doğal dünya ile ilgili olarak) temelli, uzlaşmaz materyalizminden türemiştir. Bu anlayış, birden ve aynı zamanda (Marx'm altını çizdiği gibi) "erekbilimin ölümünü" ve insan-merkezciliğe karşı bir bakış açısının gelişmesini temsil eder. Modern ekolojik düşüncenin, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Darwin'in, toprak besleyicilerinin dolaşımı ve bunun hayvani metabolizmayla ilişkisini vurgulayan büyük Alman tarımsal kimyacısı Justus von Liebig gibi başka bilimadamlarının biyo-fiziksel buluşlarıyla tamamlanan biyo-tarihsel eserinin belirlediği temel üzerinde ortaya çıktığı söylenebilir. Darvincilik sık sık yalnızca bir başka mekanist bakış açısına dönüştürülmüş olsa da, "Darwin'in yazılarında bulunduğu biçimiyle Darvincilik" Caudwell'in deyişiyle,

> o zamandan bu yana keşfedilmiş yeni biyolojik olgularla temasında hâlâ tazedir. Henüz, kuru biçimde organizmayı çevrenin karşısına koymamıştı, tersine hayatın ağı akışkan biçimde hâlâ gerçekliğin geri kalanı ile karşılıklı nüfuz etmiş olarak görülmektedir... Darwin'in gözler önüne serdiği değişimin, tarihin ve hayatın çatışmalarının zengin geçit töreni, kendisinin ve Huxley gibi ilk izleyicilerinin yazılarına baş eğmez bir devrimci güç verir.[39]

Darwin'in tahlilinin bugün bizler için taşıdığı önem, herkesten önce, şu sözlerin sahibi olan Rachel Carson tarafından vurgulanmıştır: "Bugün evrim gerçeğini yadsıyacak eğitimli bir insan bulmak gerçekten

güçtür. Oysa pek çoğumuz bundan çıkan açık mantıki sonucu, yani, insanın evrimsel bağlarla ilişkili olduğu bütün diğer binlerce canlı türünün hayatlarını kontrol eden aynı çevresel sonuçlar tarafından etkilendiğini yadsırız." [40]

Bu görüşün daha geniş imaları ve materyalizmin ekolojik düşüncenin gelişimindeki genel önemini Barry Commoner'ın ünlü ekolojinin dört "gayri resmi yasası"na bakarak çağdaş bir ekolojik bakış açısından daha iyi anlayabiliriz: Bu gayri resmi yasalar şunlardır: *(1)* her şey diğer her şeyle bağlantılıdır, *(2)* her şey bir yere gitmek zorundadır, *(3)* doğa en iyisini bilir ve *(4)* hiçbir şey hiçbir şeyden çıkmaz.[41]

Söz konusu "gayri resmi yasaların" ilk ikisiyle sonuncusu, Epikür felsefesini şiirsel bir biçimde sunmayı amaçlayan Lucretius'un *De rerum natura*'sının Birinci Kitap'ında vurguladığı gibi, bu felsefenin önde gelen ilkeleridir. [42]

Üçüncü "gayri resmi yasa" ise ilk bakışta bir doğalcı, erekbilimci belirlenimcilik ima eder gibi görünmektedir, ancak, Commoner'ın akıl yürütmesi bağlamında "evrim en iyisini bilir" şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır. Yani, —katı biçimde belirlenmiş ya da erekbilimci bir süreç olarak değil, her aşamasında inanılmaz düzeyde belirlenmemişlikler taşıyan bir süreç olarak doğru anlaşılmış biçimiyle— evrimin seyri boyunca, insanı da içeren canlı türleri milyonlarca yıllık bir zaman ölçeğinde işleyen içsel değişikliklerin doğal seçmesi yoluyla çevrelerine uyarlanmışlardır. Bu bakış açısına göre, öyleyse, çevreye uzun bir evrimin ürünü olmayan yeni, yapay kimyasallar katmanın ateşle oynamak olduğunun farkında olarak, köklü çevresel değişiklikler yapmakta çok temkinli davranmamız gerekir.

Son olarak, insanlar elbette, (Epiküros'un deyişiyle "bizimle hiç ilgisi olmayan" ölümün ötesinde) bir bütün olarak çevresel koşullarca belirlenmemiştir. Gerçekte, bir insan özgürlüğünün unsuru, bir "sapma" yeteneği vardır, ama daima, kendisini önceleyen ve belli sınırlara tabi kılan maddi koşullar temelinde. Buradan, insanlar, Epiküros'un vurguladığı gibi, uyum sağlamayanların yok olmasıyla (bu Darvinci anlamda tam gelişmiş bir doğal seçme kuramıyla karıştırılmamalıdır.) yönetilen ve insanların geçim koşullarıyla ilişkisinin gelişimiyle karakterize olan bir dünyada varolurlar. Bütün bunlar belirlenmemişliğe ve insanın durumunda, toplumsal sözleşmeleri de içeren ahlaki tercihlere tabidir.(Bu anlayış Lucretius'un büyük şiirinin Beşinci Kitabında bulunabilir.)

Marx açısından Epikür felsefesinin esas sınırlılığını, daha sonra Feuer-

bach'ta da ortaya çıkacak bir sorun olan, materyalizminin tasarlayıcı niteliği oluşturuyordu. Marx, Hegelci felsefe ve diyalektikteki eylemci unsuru alarak praksis kavramından kaynaklanan pratik bir materyalizm geliştirdi. Fakat, bu onun eserini düşüncesinde içkin kalan daha derin bir materyalist doğa kavramından koparmamıştır. Bu durum, Marx'ın eserine, çoğu kez atfedilenin de ötesine geçen muazzam kuramsal gücünü vermiştir. Marx'ın Liebig ve Darwin'in eserlerinin önemini öylesine çabuk kavraması da bundan kaynaklanır. Dahası, bu, göreceğimiz gibi, Marx'ın nasıl Liebig'in eserlerinden çıkarak bir sürdürülebilir kalkınma, Darwin'in eserinden çıkarak da birlikte evrim anlayışı geliştirdiğini anlamamıza yardımcı olur.

Sonuna dek götürülmüş bir ekolojik tahlil aynı anda materyalist ve diyalektik olan bir dayanak noktası gerektirir. Bir materyalist, doğal dünyayı bazı erekbilimsel amaçlara uyar görmeye eğilimli tinselci, dirimci bir bakış açısına muhalif olarak, evrimi, belirienmemişlikle işleyen ancak ussal bir açıklamaya açık, açık uçlu bir doğal tarih süreci olarak görür. Aynı zamanda diyalektik de olan (yani mekanist olmayan) bir materyalizm, bunu her türlü mutlak ayrımı dışlayan bir karşılıklı ilişkililik bağlamında türlerin dönüşüm süreci olarak kavrar.

Rachel Carson'ın vurgulamayı alışkanlık edindiği gibi, hayat (organizmalar) "yalıtılmış bölmelerde" varolmaz. Aksine, "organizmalarla çevre arasında olağanüstü bir birlik" vardır.[43] Diyalektik bir yaklaşım bizi, genel olarak organizmaların basitçe çevreye uyarlanmakla kalmayıp aynı zamanda onu etkilediklerini ve etkileyerek değiştirdiklerini kabul etmeye zorlar. Bu yüzden, canlılarla çevre arasındaki ilişki, karşılıklı bir ilişkidir. Örneğin, "Toprak, üzerinde yetişen bitkilerin etkinliğinin doğrudan sonucu olarak muazzam ve sürekli evrimsel değişikliklerden geçer ve bu değişiklikler de kendi paylarına, toprağın üzerindeki organizmaların v aroluş koşullarını geri besler."[44]

Bu nedenle hem bir ekolojik topluluk hem de çevresi diyalektik bir bütün olarak görülmelidir. Bu bütün içindeki değişik varoluş düzeyleri ontolojik olarak önemlidir ve bu toplulukları güden hiçbir genel amaç yoktur. Hatta, evrensel olduğu varsayılan insan amaçları bile sınırlı niteliklerinden dolayı sorgulamaya açıktır. Marx, "bir koyuna insanlar tarafından yenebilmesinin kendisinin 'yararlı' özelliklerinden biri gibi görünmesi pek güç olsa da" insanların ürettikleri "mallara" evrensel, "yararlı" nitelikler atfettiklerini belirtir.[45] Ekolojik ilişkileri anlamaktaki bu tür diyalektik kannaşıklık, bütün tek yanlı, indirgemeci bakış açılarını aşmayı amaçlamıştır.

Richard Levins ile Richard Lewontin'in *The Dialectical Biologist*' (Diyalektik Biyolog) de açıkladıkları gibi,

> Gerek ekolojinin iç gereklilikleri, gerekse de toplumsal talepler, doğayla planlı etkileşimlerimizin karmaşıklık anlayışını merkezi sorun kılmayı gerektirdiğini bildirmektedir. Ekoloji, karşılıklı bağımlılık ve görece özerklik ile, benzerlik ve farklılık ile, genel ve özel ile, denge ve değişim ile, süreklilik ve süreksizlik ile, çelişik süreçlerle başa çıkabilmelidir. Giderek kendi felsefesinin öz-bilincinde olmalı ve bu felsefenin yalnız materyalist değil, aynı zamanda diyalektik olduğu ölçüde etkili olacağını bilmelidir.[46]

Sosyo-Ekolojinin Krizi

Çevresel sorunlarla ilgili çağdaş toplumsal-bilimsel tahlillerin büyük çoğunluğu, artık yaygın olarak insanın toprakla ilişkisinde küresel bir kriz olduğuna inanılan sorunsala odaklanmıştır ve bu durum söz konusu krize verilen bir karşılık olarak görülebilir. Bununla birlikte, kuramsal düzeydeki toplumsal-bilimsel yaklaşımlar konunun içerdiği devasa sorunların üstesinden gelebilmek için son derece kötü donatılmıştır. Yakın zamanlara dek, genel kuramsal tahlillerin pek çoğu Yeşil düşüncede genelde hâkim olan iki konunun üzerinde yoğunlaşmıştı: Adlı adınca söylersek, bunlar, insani yayılmanın doğal sınırları olduğu fikri ve insan-merkezci düşünme biçiminin karşısına eko-merkezci düşüncenin çıkarılması sorunudur. Klasik toplumsal düşünce (yani, esas olarak on dokuzuncu yüzyıldan miras alınan toplumsal düşünce), çevreci toplumbilimcilerce geleneksel biçimde, doğal dünyanın ontolojik önceliğini inkâr eden ve doğayı insani gelişmenin ürünü olarak kavrayan "radikal inşacılık"ın bir biçimi olarak mahkûm edilmişti. Klasik düşüncenin, yerleşik bir insan-merkezciliği, doğaya araçsal yaklaşımı ve (büyümenin sınırları da dahil) doğal sınırları hesaba katmakta başarısızlığı yansıttığı düşünülüyordu.[47]

Bu eleştirinin erdemleri, içkin gerçekçiliğinden; yani, doğal dünyanın ontolojik (ve maddi) önceliğinde ısrarından, insanın toprağa nihai bağımlılığını tanıyışından ve geri dönüşsüz değişimin (zaman oku) varlığını anlayışından kaynaklanır. Bu eleştiri, nihai olarak yeryüzüyle kurulan insani ilişkimizde bir dönüm noktasında bulunduğumuzu önerir. Buna karşılık, toplumsal kuramın, insanın çevreye bağımlılığının anlamlı bir kuramına sahip olmaması aynı zamanda güçlü bir maddi temeli olmaksızın inşa edilmiş olduğunu da vurgular.

Ne var ki, bu eleştirinin dikkat çekiciliğine rağmen, çevreci toplumsal kuram, toplumsal kuramı ekolojik bakımdan daha bilinçli, daha gerçekçi bir tarzda yeniden kurma yönsemesinde, yeteri kadar materyalist, tarihsel ya da diyalektik olmayı şimdiye dek başaramamıştır. Tipik bir çevreci toplumbilimci, bir yaratığın gövdesinde bir başkasının başını taşıyan at-adamvari bir varoluş gösterir.[48] Toplumbilimci olarak, Marx, Durkheim ve Weber'den kaynaklanıp bize ulaştıkları biçimiyle, büyük klasik geleneklere bağlıdır. Çevreci olarak ise "sanki doğa söz konusu değilmiş gibi" geliştirildiklerinden ötürü geleneği reddeder.[49]

Fakat bu arada toplumsal kuramın köklerine tarihsel olarak geri dönüp, yitirilmiş olanın ve yeniden yerine konması gerekenin ne olduğunu ve aynı şekilde neyin diyalektik biçimde aşılması gerektiğini bulmaktan ibaret olan asıl karmaşık görev, entelektüel eleştiri mirasının yokluğundan ötürü, bu düşünürlerin çoğunluğunca bir yana bırakılır. Bu yüzden, çevreci toplumbilim içindeki tartışma, inşacı (çoğunlukla kültürelci) ve inşacılık karşıtı (derin ekolojik) perspektifler arasındaki bölünmeye saplanıp kalmıştır. Bu ikiciliği aşma girişimi ise yalnızca bir "temkinli inşacılık" mefhumu üretmekle sınırlı kalmıştır - önemli, ancak bağımsız bir içerikten ya da açık bir kuramsal yönsemeden yoksun bir sonuç.[50]

Sonuç olarak, çevreci düşünce içinde ve tabii bir kısır döngüde sonsuza dek dönüp durma yönünde bir eğilim vardır, öyle ki tahlil başladığı noktaya dönüp orada durur, sonuna geldiğinde ise, çevrenin ve toplumun gerçek sorunlarıyla ilgilenmek için gerçekleştirdiği donanımdan daha iyi donanmış değildir. Eko-merkezciliğe karşı insan-merkezcilik hakkında, şu ya da bu düşünürün, kültürün yahut uygarlığın daha fazla ya da daha az insan-merkezci olduğunu öne süren sayısız inceleme yazılmıştır.[51] Bunlar, genellikle önemi çoğu kez azımsanmış olan konulara karşı gözümüzü açmamıza yarasa da, ikilikçi perspektif, burada da bilgide her türlü gerçek ilerlemenin ya da her türlü anlamlı pratiğin önünü tıkamaya devam eder. Aslında, bu tür görüşlerde cisimlenen ikilikleştirme, birçok bakımdan sorunun kaynağı olan "doğaya karşı insanlık" kavrayışını kalıcılaştırmaya eğilimlidir. Bu yüzden, "doğaya boyun eğdirme" kavramının Batı düşüncesinde sabit bir tema oluşturduğu yadsınamaz olmakla birlikte, kavramla ilgili anlamlar ve çağrışımlar hiçbir zaman kolayca sınıflandırılabilecek basitlikte olmamıştır, bu terminolojiyi kabul edenler bile, kavramı, etkileşimin doğasıyla ilgili karmaşık ve diyalektik bir tarzda almışlardır. Ama bu doğruysa, o zaman, insan-merkezcilik ya da

eko-merkezcilik gibi ayrımların boş soyutlamalardan, doğa tapıncına karşı doğanın fethi gibi eski ikiciliklerin yeni ifadelerinden ibaret oldukları ortaya çıkacaktır.

Aynı şekilde, Batı kültürüne girdikleri biçimiyle doğal sınırlar ya da "büyümenin sınırları" konularını da, bu konuların ekonomi politikte yüzyıllar süren büyük tartışmalarda ve on dokuzuncu yüzyılda anlaşıldığı biçimiyle tarım ve toprak sorunları içinde tarihsel olarak nasıl ortaya çıktıklarının çözümlemesini yapmaksızın anlayamayız. On dokuzuncu (ya da on sekizinci, yahut on yedinci yüzyıl kuramına) geri dönmenin nedenleri bir uslamlama zincirinin başlangıcını bulma gereksinmesinin ötesine geçer. Klasik kuramın toplumsal bilimciler için önemi, bu kuramın içkin biçimde tarihsel doğasından kaynaklanır. Klasik kuramlar feodalizmden kapitalizme ve ortaçağ skolastizminden modern bilimine geçiş bağlamında yazılmışlardır. Bu nedenle, klasik toplumsal kuramda karakteristik olan insanın doğayla ilişkisinin değişmesi üzerine sezgiler, bir toplumsal sistemden diğerine geçiş anlayışıyla bağlantılıdır.

Eğer zamanımızda bizler bunu anlamakta inatçı bir başarısızlığa uğramışsak, bu kısmen bilgi alanlarının o zamandan beri giderek daralmasından, kısmen de toplumsal düşüncenin İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yeniden inşa yıllarında, toplumbilim gibi tüm bilgi alanlarında, doğal-fiziksel çevreyle ilişkilerin önemini küçümsemeye (ya da basitçe, bu konuda, "insanın" giderek doğanın yerini aldığı muzaffer bir görüş benimsemeye) yönelen ve böylece toplumsal kuramla insanın doğayla ilişkisinin yansıtılması arasındaki her türlü hakiki bağı koparan tümüyle inşacı akıl yürütmeler geliştirme yönünde bir eğilimin olmasındandır. İnsanlar, devrimci Prometeusçu anlamda değil (on dokuzuncu yüzyılda Proudhon'un öncülük ettiği) yeniden tanımlanmış bir teknolojik Prometeusçuluk anlamında "Homo faber" kılınmış, "ateş" üzerindeki mitolojik mücadele insanın doğayla ve iktidarın kurulmasıyla ilişkisindeki bir (Aeskhylus, Shelley ve Marx'ın anladığı şekilde) devrimci mücadele(si) olmaktan çıkarılarak sonsuz teknolojik zaferlerin sembolü haline getirilmiştir.

Marksizm tam da toplumun maddi-üretken koşullarının önceliğini ve bunların insan olanaklarının ve özgürlüğün sınırlarını nasıl çizdiğini vurgulamakla kalmayıp, aynı zamanda, en azından Marx ile Engels'te bu maddi koşulların doğal tarih ile, yani, materyalist bir doğa kavrayışıyla zorunlu ilişkisini hiçbir zaman gözden kaçırmamış olmasından ötürü, bu gibi sorunlarla uğraşmak için muazzam bir potansiyel avantaja sahiptir.

Bu, sonradan (Engels'i izleyerek) "diyalektik materyalizm" olarak adlandırılacak olan şeyle çakışsa da, Marx'ın kendi tahlilini bu daha geç ve gene de büyük ölçüde farklılaştırılmamış bakış açısından yorumlamak yanlış olacaktır. Aksine, Marx'ın düşüncesinin bu alandaki gelişiminin tam bir incelemesi, Marksist düşüncenin esas boşluklarının burada bulunacağını kabul ederek, "doğanın diyalektiği" üzerine tartışmanın yeniden canlanan eleştirel dikkati için bir temel sağlayacaktır.[52] Bu yüzden, bu çalışma Marx'ın (ve Darwin'in) hayatı ve eseri üzerine kurulmuştur ve zorunlu olarak on dokuzuncu yüzyılın bu iki en büyük materyalistinin 1882-1883 yıllarına düşen ölümleriyle sona ermektedir. Daha sonraki doğanın diyalektiği kavramını tüm olarak ele almak bu kitabın sınırları ötesine geçmektedir. Ancak, çalışmanın Sonsöz'ünde Marksist kuramın bu alandaki sonraki gelişimi ve tarihsel-materyalist ekolojinin trajik yazgısı üzerine bazı düşünceler sunulmuştur.

Hiç kuşku yok ki, Marx'ın düşüncesinin ekolojik unsurlarını vurguladığı için bu çalışma, bazılarınca, ekoloji hakkındaki çağdaş görüşleri tarih dışı bir olgu olarak Marx'ın eserinde yeniden keşfettiği gerekçesiyle eleştirilecektir. Fakat bu tür eleştiriler çalışmanın amacını tümüyle ıskalayacaktır, çünkü buradaki amaç, "ekolojik bakımdan doğru" kılmak için "Marx'ı yeşile boyamak" değildir. Tersine, amaç, çağdaş Yeşil kuramın, kapitalist toplumun devrimci doğuş döneminde ekolojinin (daha da önemlisi sosyo-ekolojinin) keşfini sağlayan materyalist ve diyalektik düşünce biçimleriyle anlaşamamasından kaynaklanan kendi zayıflığını ortaya koymaktır. Başka bir deyişle, bu çalışmanın amacı, Marx'ın (ve çalışma boyunca savunulacağı gibi Darwin'in) düşüncesinde merkezi önemde olan insanın doğadan yabancılaşmasının derin eleştirisini yeniden kazanarak çağdaş Yeşil düşüncenin büyük bölümünde hâkim olan idealizm, tinselcilik ve ikiciliği aşmaktır.

Marx'ın çoğunlukla parlak olan ekolojik tespitleri deha parlamalarından ibaret değildi. Aksine, bu tespitler, materyalist doğa kavrayışının derin bir felsefi anlayışı aracılığıyla on yedinci yüzyıl bilimsel devrimi ve on dokuzuncu yüzyıldaki çevre sorunlarına gösterdiği sistematik ilgiden kaynaklanıyordu. Bu yüzden, Marx düşünsel kariyerinin ilk yıllarından (örneğin 1844 *İktisadi ve Felsefe Elyazmaları*'ndan*) başlayarak insanın doğadan yabancılaşmasını incelikle ve ekolojik bakımdan duyarlı bir biçimde çözümlemiştir. Bu eğilimi, insanın geçim yolları ve

**K. Marx, 1844 İktisadi ve Felsefe Elyazmaları, Çev.: M. Belge, Verso Yay., ve Çev.: K. Somer, Sol Yay.*

toprakla ilişkisi ve de genel olarak kapitalist tarım sorunuyla ilgisiyle daha da güçlenmişti. Bu konudaki düşüncelerinin merkezinde kent ile kır arasındaki bölünme bulunuyordu. Marx'ın düşüncesindeki bu temalar daha sonraki eserlerinde yitip gitmemiş, tersine ömrünün son onyılında etnoloji konulu yazılarında tarih öncesi ve arkaik komünal biçimleri ele alışında yeni bir önem kazanmışlardır.

Elinizdeki araştırma, Marx'ı yeniden yorumlama bakımından öneminin büyük bölümünü Marx'ın entelektüel gelişiminde şimdiye dek açıklanmamış anomalilere ışık tutmasından almaktadır: Marx niçin doktora tezini antik atomcular üzerine yazmıştır? Hegel'in materyalist eleştirisinin kökenleri (Feuerbachçı materyalizmin yüzeyselliği ve ekonomi politiğin yetersizlikleri göz önüne alındığında) nelerdi? Marx'ın Aydınlanma ile ilişkisi neydi? Marx'm *Kutsal Aile*'de* Bacon, Hobbes ve Locke'u öylesine büyük saygıyla anması nasıl açıklanabilir? Marx bütün ömrü boyunca doğal ve fiziksel bilimler üzerine sistematik incelemelerini niçin sürdürmüştü? Malthusçu kurama yönelik karmaşık ve sürekli eleştirisinin ardında ne yatıyordu? Proudhon'a karşı tutumunda dostluktan düşmanlığa ani dönüşü nasıl açıklayabiliriz? Marx, neden, kapitalist tarımın gelişimini anlamada Liebig'in ekonomi politikçilerin hepsinden birden üstün olduğunu ilan etmişti? Marx'ın Darwin'in kuramı hakkında yaptığı, "görüşümüze doğal tarihte temel sağladı" açıklamasını nasıl anlamlandırabiliriz?[53] Son yıllarını esas olarak *Kapital*'i** tamamlamak yerine etnolojik incelemelere ayırmasının nedeni neydi? Bunların ve Marx'ın zengin mirasını araştıranların canını sıkan diğer soruların yanıtı, doğanın materyalist bir kavrayışına ve bunun tarihin materyalist kavrayışıyla ilişkisine dayanmaksızın Marx'ın eserinin tam olarak anlaşılamayacağını ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, Marx'm toplumsal düşüncesi, ayrılamaz biçimde bir ekolojik dünya görüşüne bağhdır.

K. Marx, Kutsal Aile, Çev.: K. Somer, Sol Yay.,
**K. Marx, Kapital, Çev.: A. Bilgi, Sol Yay.*

Giriş

Notlar

1. Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage, 1973), 489. Tr. 548.
2. Epiküros'un Marx'ın ekolojisindeki önemine ve Liebig ile Darwin'in üzerindeki etkisine, birkaç yıl önce Jean-Guy Vaillancourt tarafından, Marx'ın ekolojik görüşlerinin gelişimi hakkındaki övgüye değer çalışmasında dikkat çekilmiştir. Vaillancourt, açıkça, bu kitapta savunulan görüşler doğrultusunda görüşler ortaya atmıştır. Bak. Jean-Guy Vaillancourt, "Marxism and Ekology: More Benedictine than Fransiscan" Ted Benton ed. *The Greening of Marxism* içinde, (New York: Guilford, 1996), 50-63.
3. Bertrand Russel, "Introduction", Frederic Albert Lange, *Thi History of Materialism* içinde, (New York:Humanities Press, 1950), v.
4. Roy Bhaskar, "Materialism," Tom Bottomore, ed. *A Dictionary of Marxist Thought* içinde, (Oxford: Blackwell, 1983), 324.
5. Karl Marx, *Text on Method*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 190.
6. Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, (New York: Simon&Schuster, 1945), 246. Aynı zamandabak. George E. McCarthy, *Marx and the Ancients* (Savage,Md.: Rowman & Littlefield, 1990), 42-43.
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1975) c. 2, 295-298.
8. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Cassical German Philosophy* (New York:International Publishers, 1941) 17, 21.
9. Heinrich Heine, *Selected Prose*, (Harmondsworth: Penguin Books, 1993), 238-40.
10. Immanuel Kant, *Criticique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 702-3 ve *Criticique of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 117.
11. Kant'ın kendinde-şey'ini aşmakta Hegel diyalektiğinin rolü üzerine bak. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 47-49.
12. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science of Logic* (New York: Humanities Press, 1969), 154-55.
13. Marx ve Engels, *Collected Works*, (New York: International Publishers, 1975), c. 4, 125.
14. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 30, 64. Marx, Ferdinand Lasalle'e, som felsefe açısından antikler arasında Aristo ve Heraklitos'u "daha kolay olan" Epiküros'a tercih ettiğini yazmıştı. Bununla birlikte, Marx, Epiküros'un muhtemelen özgürlük kavramı ve aydınlanmayla bağlantısından kaynaklanan "önemi" nedeniyle bu düşünüre "özel bir inceleme" adamıştı. Marx'tan Lassalle'e, 21 Aralık 1857 ve 31 Mayıs 1858 tarihli mektuplar, Marx ve Engels, *Collected Works*, c.40, 226,316.
15. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 62; Lucretius *On the Nature of the Universe* (Oxford nazım çeviri) (New York: Oxford University Press, 1999), 93 (1.865-70).
16. Burada bir "etkin ilkeye" göndermeyle, daha *tefekkürcü* biçimiyle karşıtlık içinde *pratik* materyalizmle özdeşleşme kastedilmektedir. Bu, hiçbir biçimde, Sebastiano Timpanaro'nun *Materyalizm Üzerine*'sindeki başka bakımlardan değerli eleştirisinde benimsediği talihsiz ifadede olduğu gibi, "deneyimde edilgin bir unsurun"

bulunduğu, ya da, doğanın basitçe "edilgin" olan insanlara ilişkiler dayattığı anlamına gelmez. Bu hata, Timpanaro'nun düşüncesinde, doğanın kendisini, insanların koşulları üzerinde sınırlayıcı bir kümeye indirgenen "edilgin" bir anlamda görme eğiliminde diyalektik karşıtını bulur. Bu tür varsayımların belirlenimci doğası Timpanaro'nun bakışını karakterize eden aşırı karamsarlığı besler. Bak. S. Timpanaro, *On Materialism,* (Londra: Verso, 1975), 34; Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture,*(Londra: Verso, 1980), 107-9; Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* (Londra: Verso, 1979), 60, 91.

17. Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism,* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), 100.
18. Karl Marx, *Capital,* c.1, (New York: Vintage, 1976), 92.
19. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism,* 3; Aynı yazar, "General Introduction", Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, ve Alan Lorrie ed. içinde, *Critical Realism,* (New York: Routledge, 1988), xiii.
20. Bu, György Lukacs'ın büyük eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde açıkça ifade edilmiştir. Lukacs'ın sözleriyle,

    > Engels'in diyalektik tanımından doğan yanlış anlamalar esas olarak Engels'in - Hegel'in yanıltıcı yolunu izleyerek- yöntemi doğaya da diyalektiğin canalıcı belirleyicileri — özne ile nesne arasındaki karşılıklı etkileşim, kuram ve pratiğin birliği, düşüncedeki değişikliklerin kökü olarak gerçeklikteki tarihsel değişikliklerin altının çizilmesi, vb.— doğa hakkındaki bilgimizde mevcut değildir.

    Bu noktalar kadar önemli olan, Lukacs'ın kendi eserinin sonucunun, sanki, doğal— fiziksel alanı pozitivizme terk edercesine, - toplumsal bilimi doğal bilimden, tarihi doğadan radikal biçimde koparmasıdır. Bhaskar'ın deyişiyle, Lukacs, bu yolla "Marksizm içinde bilimi, bilimin pozitivist yanlış yorumlamalarıyla karıştıran uzun bir geleneği başlatmıştır."
21. Williams, *Problems in Marxism and Culture,* 104.
22. A.g.e., 105. Aynı zamanda bak. Thompson, *Making History* (New York: New Press, 1994), 98.
23. Bak. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: W.W. Norton, 1996); R.C. Lewontin, Steven Rose ve Leon J. Kamin ed. *Not in Our Genes* (New York: Pantheon, 1984).
24. Massimo Quaini, *Geography and Marxism* (Totowa: N.J. Barnes & Noble, 1982), 136.
25. David Goldblatt, *Social Theory and the Environment,* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1996), 5.
26. Anthony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Maaerialism* (Berkeley: University of California Press, 1981), 59-60. Aynı zamanda bak. Ted Benton, "Marxism and Natural Limits," *New Left Review,* no. 178 (Kasım-Aralık 1989), 51-86.
27. Alec Nove, "Socialism," John Eatwell, Murray Milgate ve Peter Newman ed. *The New Palgrave Dictionary of Ekonomics,* c.4 (New York: Stockton, 1987), 399.
28. Michael Redclift ve Graham Woodgate, "Sociology and Environment", Michael Redclift ve Ted Benton, ed., *Social Theory and the Global Environment* (New York: Routledge, 1994), 53.
29. Anna Bramwell, *Ecology in the Twentieth Century* (New Haven, Connectitut: Yale University Press, 1989), 34.

30. Jean-Paul Sartre, *The Search for a Method* (New York: Vintage, 1963), 7. Aynı zamanda bak. John Bellamy Foster, "Introductior," Ernst Fischer, *How to Read Karl Marx* içinde, (New York: Monthly Review Press, 1996), 7-30.
31. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.5, 36.
32. Bunun klasik ve parlak bir örneği için bak. Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (New York: Harper & Row, 1980) - Bacongil geleneği tek yanlı ele alışına rağmen On yedinci yüzyıl biliminin büyük bölümünde etkili olan mekanist ve ataerkil eğilimlerin eleştirisi bakımından bu kitap son derece değerlidir.
33. Cristopher Caudwell, *Scenes and Actions: Unpublished Manuscripts* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), 199.
34. Örneğin bak. Wade Sikorsky, *Modernity and Technology* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993)
35. "Doğaya boyun eğdirme" kavramının Bacon'da ortaya çıktığı karmaşık, diyalektik doğası ve bunun Marx tarafından daha da karmaşık ve diyalektik kavranış tarzı için bak. William Lewis, *The Domination of Nature* (Boston: Beacon Press, 1974). Marx'ın Bacongil tarzda "hile"yi eleştirisi için bak. *Grundrisse*, 409-410.
36. Cristopher Caudwell, *Illusion and Reality* (New York: International Publishers, 1937), 279.
37. Bak. John Bellamy Foster, "Introduction to John Evelyn's *Fumifugium*," *Organization & Environment*, C.12, no. 2 (June 1999), 184-87.
38. Bacongil ilerleme anlayışının ve on yedinci yüzyıldaki "doğal tarih" kavramının tarihsel bir çözümlemesi için bak. Charles Webster, *The Greak Instauration* (Londra: Duckworth, 1975).
39. Caudwell, *Scenes and Actions*, 187-188.
40. Rachel Carson, *Lost Woods*, (Boston: Beacon Press, 1998), 245.
41. Barry Commoner, *The Closing Circle* (New York: Knopf, 1971), 37-41. Commoner'in kendisi "bedava bir yemek diye bir şey yoktur" şeklindeki dördüncü bir gayri resmi yasadan söz ederse de, Rus ekologu Aleksey Yablokov, bunu daha genel biçimde "Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz" şeklinde çevirmiştir. Rolf Edberg ve Alexei Yablokov, *Tomorrow Will Be Too Late* (Tucson: University of Arizona Press, 1991), 89.
42. Epiküros (ve Lucretius) ile Commoner arasındaki yakın ilişki Vaillancourt tarafından gösterilmiştir, "Marxism and Ecology," 52.
43. Carson Lost Woods, 230-231.
44. Richard Levins ve Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1985), 134.
45- Marx, *Text on Method*, bu tür bir karmaşık, diyalektik perspektif, ekosistemleri istikrar ve çeşitliliğe doğru evrilen tek doğrultulu süperorganizmalar olarak modelleştiren geleneksel Clement usulü ekolojiden ayırt edilecektir.
46. Levins ve Lewontin, *The Dialectical Biologist*, 160.
47. Çağdaş çevreci toplumbilimin William Catton ve Riley Dunlap'ın, İkinci Dünya Savaşı sonrası toplumbiliminin büyük bölümünü karakterize ettiğini belirttikleri, insanların doğaya bağımlılıklarını yadsıyan "insanı ayrı tutan paradigma" ile kendilerinin bağlı oldukları ve böyle bir bağımlılığı kabul eden "yeni çevreci paradigma" arasındaki ayrımı ortaya koydukları 1978 yılında ortaya çıktığı söylenebilir. Bu paradigmalardan ilki insanın doğayla ilişkisinde inşacılığın radikal bir biçimi olarak anlaşılırken, ikinci paradigmanın gerçekçiliği yansıttığı düşünülür.

İronik biçimde, ABD'de çevreci toplumbilimi karakterize eden bu gerçekçilik, son zamanlarda (radikal kültürelci ve post modernist düşüncelerin güçlenmesini yansıtarak) Avrupa'dan yayılan daha aşırı, inşacı görüşler karşısında savunmaya çekilerek kendisini zayıf ya da "temkinli inşacılık" olarak yeniden tanımlamaya başlamıştır. Ne var ki, tüm bu tartışmada dikkate değer biçimde ıskalanan şey, insanlarla doğal-fiziksel çevrelerinin karşılıklı etkileşiminin diyalektik, birlikte-evrimci doğasını kavrama yönünde gerçek bir çabadır. Bak. William Catton ve Riley Dunlap, "Environmental Sociology: A New Paradigm," *The American Sociologist*, c.13, no. 4 (Kasım 1978), 252-56.

48. Bu akıl yürütme, John Bellamy Foster tarafından "Marx Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations of Environmental Sociology" başlıklı makalesinde daha da geliştirilmiştir, *American Journal of Sociology*, c.104, no. 2 (Eylül 1999), 370. Çevreci toplumbilimin genel durumunun bir değerlendirmesi için bak. Fred Buttel, "New Directions in Environmental Sociology," *Annual Review of Sociology*, c.13 (1987), 465-88.
49. Raymond Murphy, *Sociology and Nature*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1996), 10.
50. Riley Dunlap, "The Evolution of Environmental Sociology," Michael Redclift ve Graham Woodgate, ed. *International Handbook of Environmental Sociology* (Northampton, Massachussets: Edward Elgar, 1997), 31-32.
51. Örneğin bak. Robyn Eckersley, *Environtalism and Political Theory* (New York: State University of New York Press, 1992).
52. Marx'ın sonraki "doğanın diyalektiği" tartışmasıyla ilişkisinin aslını anlamanın geleneksel güçlüğü Bhaskar tarafından çok iyi ifade edilmiştir: "Kanıtlar, Marx'ın, Engels'in müdahalesinin genel amacını onaylamış olduğuna işaret etmekle birlikte, kendi ekonomi politik eleştirisi bir doğa diyalektiğini ne önvarsayar, nede gerektirir." Bhaskar, *Reclaming Reality*, 122.
53. Marx'ın 19 Aralık 1860 tarihli mektubu, Marx ve Engel, *Selected Correspondence, 1846-1895* içinde, (New York: International Publishers, 1936), 126.

I. Bölüm

MATERYALİST DOĞA KAVRAYIŞI

Genç Charles Darwin, HMS *Beagle* gemisinde geçirdiği beş yıllık keşif gezisinden yeni döndüğü 1837 yılında "türlerin dönüşümü" üzerine yazacağı bir dizi defterden ilkini açarak bu güç konuda sistematik bir inceleme başlatmıştı. Bir yıldan biraz uzun bir süre sonra, türlerin dönüşümünün varolma mücadelesinden kaynaklanan doğal seçme yoluyla gerçekleştiğine ilişkin büyük aydınlanma anını yaşadığında, Thomas Malthus'un *Nüfus Üzerine Deneme*'sini okumaktaydı. Malthus'un, nüfusun denetlenmediği takdirde katlanarak artacağı, bu nedenle nüfus ile geçim araçları arasındaki dengenin korunabilmesi için nüfus artışı üzerinde doğal kayıtların bulunması gerektiği önerisinden esinlenerek, Darwin, defterinde türler arasında nüfus artışı üzerindeki doğal kısıtlamaların "her türden uyarlanmış yapıyı Doğa'nın ekonomisinin boşluklarına süren yüz bin kama gibi bir kuvvet" şeklinde işlediği gözlemini yazmıştı. Bu ifadeyi yirmi yılı geçen bir süre sonra büyük eseri *Doğal Seçme Yoluyla Türlerin Kökeni*'nde de yineleyecekti.[1] Darwin, *Otobiyografi*sinde, bu büyük aydınlanma anını şöyle hatırlayacaktı:

> Sistematik araştırmama başladıktan 15 ay sonra, 1838 Ekimi'nde vakit geçirmek için Malthus'un *Nüfus* üzerine yazdıklarını okuyacak oldum ve hayvanların ve bitkilerin alışkanlıklarının uzun sürmüş gözlemlerimden, her yerde devam eden varolma mücadelesini kavramaya çok iyi hazırlanmış olduğumdan, kafamda bir

anda bu koşullar altında uygun varyasyonların korunmaya eğilimli olacağı, uygun olmayanların ise, ortadan kaldırılacağı fikri çaktı. Bunun sonucu yeni türlerin ortaya çıkması olurdu. Öyleyse, en sonunda çalışabileceğim bir kurama sahiptim; fakat önyargıya kapılmış olmaktan öylesine çekiniyordum ki, bir süre için bu konuda en ufak bir not bile almamaya karar verdim. Kuramımı yazıya dökme zevkini tatmak için kendime ilk kez Haziran 1842'de izin vererek, 35 sayfalık kısa bir özet çıkardım. Bunu, 1844 yazı boyunca genişleterek 230 sayfaya çıkardım ve kopyasını alarak şimdiye dek sakladım.[2]

Darwin 1838'de yaptığı bu keşfi ancak 1858 yılında Alfred Russel Wallace ile yaptığı ortak sunuşla açıklamıştır. Büyük eseri *Türlerin Kökeni Üzerine*'yi ancak bundan bir yıl sonra yayınlamıştır. Bu durum bilim tarihinin en büyük bilmecelerinden biridir. Düşüncelerini kamuya sunmak için niçin 20 yıl beklemiş ve ancak genç rakibi Wallace tarafından atlatılma tehlikesi üzerine bunu yapmıştır?[3]

Kuşkusuz, uzun süre, Darwin'in fikirlerini açıklamakta bu kadar gecikmesinde başlıca etkenin, doğal seçme kuramının, dönemin kurulu fikirlerine karşı temsil ettiği küfürle ilgili olduğu düşünülmüştür. Kurulu fikirlerle çatışmanın temsil ettiği küfrün ve bunun yol açtığı iç hesaplaşmanın boyutları hakkındaki maddi kanıtlar ancak yavaş yavaş toplanabilmiştir. Karısı Emma'nın 1896 yılındaki ölümünden sonra Darwin'in Kent'teki evinin merdivenaltı dolabında çok sayıda defter bulundu. Bunlar arasında *Otobiyografi*'sinde sözünü ettiği ve kuramının ilk biçimlerini geliştirdiği -biri 1842, (daha uzun olan) diğeri 1844 tarihini taşıyan- iki elyazması da bulunuyordu. Ne var ki, bulunanlar arasında -ancak yakın zamanlarda yayımlanan- 1836 ile 1844 yılları arasında yazılmış Darwin'e ait çok sayıda defter de vardı. Bu defterlerde Darwin, pek çok eserden notlar çıkarmış ve adım adım, kuramının 1844 versiyonuna ulaşan düşüncelerini geliştirmişti. Bu defterler arasında yalnızca "türlerin dönüşümü" konusuna ayrılmış olanlar değil, daha da şaşırtıcı olarak, (*M ve N Defterleri* diye bilinen) "metafizik araştırmalar" alanına ait olanlar da bulunuyordu.

Darwin'in kendini kararlı bir materyalist olarak ortaya koyduğu yer, söz konusu *M ve N Defterleri*'dir. Darwin'in zamanında, materyalizm, özellikle de insani gelişmeyi ve zihnin gelişimini de kapsayacak biçimde genişletildiğinde, aşırı derecede sapkın bir fikir sayılıyordu. Biyolog Stephen Jay Gould'un yazdığı gibi:

> Defterler Darwin'in felsefeyle ilgilendiği ve bunun olası sonuçlarının neler olabileceğinin farkında olduğunu kanıtlamaktadır. Kendi kuramının, onu bütün diğer evrimci öğretilerden ayırt eden temel özelliğinin uzlaşmaz nitelikteki felsefi materyalizmi olduğunu biliyordu. Diğer evrimciler, dirimsel güçlerden, yönü belirlenmiş tarihten, organik mücadele yeteneğinden ve zihnin zorunlu indirgenemezliğinden; yani, yaratma yerine evrim yoluyla iş gören Hıristiyan Tanrısının varlığına izin verdiklerinden, geleneksel Hıristiyanlığın uzlaşma olarak kabul edebileceği kavramlar örgüsünden söz ediyorlardı. Darwin ise yalnızca tesadüfi değişimler ve doğal seçmeden söz etmişti.[4]

Darwin'in zamanındaki baskın doğa perspektifi, bilimadamları ve filozoflar arasında etkisini artık yitirmekte olsa da, kökleri tanrısal inayet mefhumunda bulunan, erekbilimsel nitelikte bir perspektifti. Bu perspektifin geleneksel kavramı, yalnızca doğada, insana doğru yükselen hassas bir skala ya da derecelenme bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda her şeyin başlangıçtan itibaren Tanrı tarafından birbirinden ayrı olarak yaratıldığını varsayan, "Doğa Skalası" ya da "Varlıklar Zinciri" kavramıydı. Bu skala zorunlu biçimde statikti. Yaygın kam, insanın, en alt derecedeki meleklerin çok da altında olmamakla birlikte, bu skalanın tam da ortasında yer aldığı ve insan nasıl daha aşağı canlı türlerinin üstündeyse, yüksek meleklerin de aynı şekilde insandan üstün bir konumda bulunduğu şeklindeydi. Ekonomi Politiğin kurucusu Sir William Petty'nin 1677'de "Yaratıkların Skalası" üzerine yazdığı felsefi denemede söylediği gibi, "Bu yaratık skalalarının esas yararı insana, Tanrının altında, insandan üstün, milyonlarca yaratık olabileceğini göstermektir. Oysa insanlar genellikle kendilerini üstün görürler ve yerlerinin Tanrıdan hemen sonra geldiğini düşünürler."[5]

On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında evrimci fikirlerin daha büyük önem kazanmasıyla "Doğa Skalası"nı "dünyeveleştirme" yönünde çabalar sarf edildi. Pek çok bilgin ve edebi kişilik, on sekizinci yüzyılın büyük tür tasnifçisi Carolus Linneus'u izleyerek, doğada (diyelim tarımda yapay seçme yoluyla) canlı türlerinde bazı "iyileşmeler" olabileceğini kabul etmekle birlikte, genelde bu değişikliklerin son derece sınırlı olduğunu düşünüyordu.[6]

Doğa skalasına olan yüzlerce yıllık inanç, ancak on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, Fransız anatomi bilgini Georges Cuvier ve diğerlerinin, kesin bir biçimde türlerin yok oluşuna işaret eden keşifler yapması ve paleontoloji (eskivarlıkbilim) biliminin doğuşuyla ciddi biçimde sarsılmıştır. Ve yine ancak on dokuzuncu yüzyılın başlarında,

özellikle Charles Lyell'ın *Principles of Geology*'(Jeolojinın İlkeleri) sinin (1830-1833) yayımlanmasıyla, dünyanın sadece birkaç bin yıllık bir geçmişi olduğu inancı kesin biçimde bir yana bırakılmış ve -yavaş bir evrim süreci fikrini kavranabilir kılacak- jeolojik zaman mefhumu sağlam biçimde kurulmuştur.

Gene de, doğal evrimin gerçekliğini kavramaya yönelik girişimlerin pek çoğu dinsel görüşle karışmıştı. Jeolojide, jeolojik dönemler anlayışı, İncil'deki yaradılış öyküleri ile jeolojik oluşumlar hakkında giderek büyüyen bilimsel bilgi arasında bir uzlaşma olarak, yıkımcılık biçimini almıştı. Buna göre, dünya tarihi farklı jeolojik dönemleri oluşturan birbiri ardından gelen felaketlerin yıkımlarıyla karakterize ediliyordu. Birbiri ardından gelen her yıkımla hayat son bulmuş ve birbirini izleyen farklı yaratılışlar gelmişti. Biyolojide de hayatın, jeolojideki yıkımcılık görüşüyle yakın bağlantılı olarak birbiri ardından gelen yaratış çağları içinde, sonunda insana ulaşacak biçimde basitten karmaşığa doğru geliştiğini öne sürerek, doğa skalası kavramını dünyevileştiren ilerlemecilik görüşü gelişmişti. Evrim kuramındaki "değişiklerle türeyiş"ten farklı olarak, bu görüş soyoluşsal (phylogenetic) türeyiş mefhumunu içermez, bunun yerine, her aşamada -birbiriyle yalnızca Tanrının zihni aracılığıyla ilişkilendirilebilen birbirini izleyen yaratılışlar şeklindeki- tanrısal yaratım fikrine dayanır.[7]

Bilimin gelişmesiyle geleneksel Doğa Skalası görüşü ve kutsal metinlere dayanan Hıristiyan dinsel görüşü bir şekilde önemini yitirdi ve "hem Hıristiyanlığa saldırmak hem de Hıristiyanlığı savunmak için"[8] kullanılan doğal teoloji geleneği ortaya çıktı. Böylece, İngiliz bilimsel devriminin Robert Boyle, Isaac Newton ve John Ray gibi önde gelen kişilikleri, görüşlerine doğal teolojiyi de kattılar. Bu perspektife göre, Tanrının gerçekliği ve teolojik bir dünya anlayışı, dinsel metinler yerine, doğayı yöneten ve çoğu kez Tanrının (özellikle biyoloji alanında olmak üzere) doğrudan yaratış eylemlerini de içeren tanrısal inayet yasalarını araştırmaktan türetilecekti. Materyalizme karşı muhalefetine rağmen, doğal teolojiye dayanıklılığını ve esnekliğini kazandıran şey, bilimle yan yana gelişmiş olduğu gerçeğidir.

Darwin kendi kuramını, hayat bilimlerinin hâlâ dinden alınan teolojik kavramlarla yönetildiği bu karmaşık bağlam içinde geliştirmeye çalışıyordu. Bu mücadelede, astronomi, fizik, kimya ve psikoloji bilimleriyle, genel olarak Aydınlanma düşüncesinin kendi içindeki materyalist fikirlerde kaydedilen gelişmenin yardımını görmüştür. Britanya'da

Thomas Hobbes'a (1588-1679) dek geri giden materyalizm, (özellikle dinin deist anlaşılışıyla olmak üzere) din ile bağdaştırılabilir bir şey olarak görülmüştü. Ne var ki, materyalizmin gerek bilim, gerek toplum içindeki genel yayılması kilise kurumu tarafından tehdit olarak algılanmaktaydı.

Materyalizm sapkınlığı on sekizinci yüzyıla dek, çoğunlukla İngiliz Devrimi sırasında ortaya çıkan radikal halk hareketlerini (Düzleyiciler, Kazıcılar, Mugletonlular ve diğerleri) karakterize eden devrimci kamutanrıcı doğalcılık ya da materyalizm ile birlikte yürümüş, daha sonra da (Baron d'Holbach ve diğerlerinin eserlerinde) radikal Fransız Aydınlanmasında kendini açıkça ortaya koymuştu. İngiltere'de Anglikan Whig oligarşisinde hâkim olan "Newtoncu sentezin" mekanik felsefesi, daha önceki dinsel görüşlerden (skolastik ya da Aristocu evren görüşü) bazı bakımlardan bir kopuş gerçekleştirmişse de, İngiliz Devrimi'nin daha radikal materyalist ya da kamutanrıcı görüşlerine karşı koymuştu. Newtongil dünya görüşünde, doğanın tanrısal inayetin belirlediği dışsal mekanik yasalarla yönetildiği düşünülür. Buna karşılık, gerçek materyalistler ise, doğanın kendisi dışında açıklamalara gerek olmadığını düşünenlerdir. Ayrıca, daha ılımlı Aydınlanma düşünürleri (tin olarak) zihin ile beden arasındaki ayrımı koruma eğilimindeydiler. Bu nedenle, zihni tümüyle mekanik ve materyalist açıklamalara indirgeme yönündeki her girişim, genellikle, sapkın materyalist ve tanrıtanımaz görüşlerin kanıtı olarak görülüyordu.[9]

Bir yönüyle sınırlanmış fakat gene de tehditkâr bir materyalizm, *Observation on Man* (İnsan Üzerine İncelemeler) adlı eserinde ("ruhun madde dışılığında" ısrarına rağmen) bilgiye karşı genelinde materyalist bir yaklaşım benimsemiş olan David Hartley'in (1705-1757) fizyolojik psikolojisinde önemli rol oynamıştır. Hartley'den etkilenen büyük fizik ve kimya bilgini Joseph Priestley (1733-1804) *A Free Discussion of the Doctrine of Materyalism* (Materyalist Doktrinin Özgür Bir Tartışması-1704) gibi eserlerinde sergilediği daha kararlı materyalist bir tutum almıştı. Priestley'in bakışı, genelde John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sinde deneme kabilinden ortaya attığı, düşüncenin ruhun saf, madde dışı bir tezahürü değil de Tanrı'nın maddeye "fazladan katmayı" uygun bulduğu bir özellik olabileceği önermesiyle uyum içindedir.[10] Priestley'e göre, psikoloji zorunlu biçimde sinir sisteminin fizyolojisidir. İnsana bakışı genelde mekanist ve belirlenimci olmakla birlikte, Priestley, Holbach gibi dine saldıran, daha kararlı Fransız materyalistlerini

eleştirmiştir. O, bu bakımdan, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın başlarına dek, İngiliz bilimine büyük ölçüde hâkim olan doğal teoloji geleneğini ve böylelikle, tanrısal inayetin, faydacı akıl yürütmelerin ortaya koyduğu gibi, doğanın yasalarında bulunacağı görüşünü temsil eder. Bu yüzden, bir yandan bu işleyişte Tanrı'nın varlığının "kanıtım" bulurken, öte yandan kendi yasalarına göre işleyen maddi bir dünyayı kabul etmekte epeyce yol almak mümkündü.[11]

Charles Darwin'in büyükbabası Erasmus Darwin de Hartley'den esinlenerek materyalist görüşleri benimsemişti. İlk evrim kuramcılarından biri olarak, bütün hayatın Tanrının yaratmış olduğu tek bir hayat ipliğinden türediği mefhumunu ortaya atmıştır.[12]

Fransa'da ise Julian Offray de la Mettrie (1709-1751), Paul Henry Thiery, Baron d'Holbach (1723-1789) ve Denis Diderot'nun (1713-1784) eserleriyle materyalizm daha da radikal bir biçim almıştı. Her şeyin madde ve harekete dayandırılabileceği şeklinde mekanist bir materyalizm anlayışı geliştiren La Mettrie, zihnin yalnızca beynin bir işlevi olduğuna ve bu bakımdan bedenin diğer işlevlerinden hiçbir farklılığının bulunmadığına inanmıştı. İnsan, tıpkı diğer hayvanlar ve hatta bitkiler gibi bir makinaydı.

Holbach, esas olarak *Doğa Sistemi* (1770) adlı eseriyle tanınır. Doğanın madde ve devinimden ibaret olduğu ve hareketin direnç, çekim ve itim gibi kuvvetler tarafından koşullandığı fikrini uygulayarak, ruhun gerçekte beyinden başka bir şey olmadığında ısrar eder. Bununla birlikte, doğayı dinsel terimlerle açıklamak yönündeki tüm girişimlere yönelttiği saldırıları sayesinde Holbach'ın materyalizmi siyasal açıdan daha önemli bir biçim almıştır. Holbach'a göre, doğa kendi terimleriyle açıklanabileceğinden, doğada Tanrıyı görmek gereksiz bir yineleme olacaktır. Holbach, ruhun ölümsüzlüğü fikrinin insanları varolan koşullardan ve dünyayı kendi özgürlük ve zorunluluklarına uygun hale getirme gereksinmesinden uzaklaştırdığını ileri sürer. "Ahlak ve siyaset" diye yazar Holbach, "*materyalizmden,* tinsellik dogmasının asla sağlayamayacağı, hatta, engel oluşturduğu avantajları elde etmekte aynı biçimde başarısız oldular. İnsan, onu inatla metafiziğe koşullanmış gözlerle görmekte ısrar edenler için daima bir sır olarak kalacaktır."[13] Holbach'a göre, teoloji doğayı iki parçaya ayırmıştır: bir yanda tanrı diye adlandırdığı ve doğayı önceleyen *doğanın gücü,* öte yandan güçten yoksun kılınmış hareketsiz doğa.

Ansiklopedi'nin yayımcısı Diderot da, kendisini etkileyen Holbach'ınkine benzer bir materyalizm benimsemiş, ancak, mater-

yalizmini antik Yunan filozofları Demokritos ve Epiküros'un felsefelerine uzanan bir tarihe dayandırmıştı. Diderot'ya göre, nihai gerçekler hareket ve duyarlılığa haiz atomlardı. Ruh, ancak, atomların belirli birleşimlerinde ortaya çıkabilir. Doğa, kendi içinde tamamlanmıştır, hiçbir türden bir dinsel ilkeye gereksinme duymaz. Tikel nesneler, sonsuz çevrimler halinde, atomların belli bir araya gelişlerinden oluşur ve ardından dağılırlar. [14]

Böylece, on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyıl başlarındaki materyalizm birbiriyle ilişkili iki biçim almış olarak görülebilir. Birinci biçimde materyalizm üzerindeki vurgu daha mekanik terimlerle yapılmıştır (bu yüzden, doğanın üzerinde ve ötesinde bir tinin varlığı, buradan da ılımlı deizm mefhumları ile daha kolay bütünleşebilir), ikinci biçim ise çoğu kez kamutanrıcı bir karakterde ve bazen evrensel bir dirimciliğe yönelecek biçimde, daha çok organik karşılıklı etkileşim (ve deneyim duygusu) üzerine odaklanan bir yaklaşımdır. Bu ikinci yaklaşım doğalcılık, dirimcilik ya da kamutanrıcılık olarak görülmüş ve çoğu kez, sıradan bir mekanizm şeklinde yorumlanır olan materyalizmden ayırt edilir olmuştur. Fakat, bu iki biçim de, doğada tanrısal ilkeleri (az ya da çok) reddedişlerindeki ortaklıklarıyla geniş anlamda materyalist tanımını hak eder. Materyalizmin daha kamutanrıcı versiyonunun klasik örneği, bütün doğanın "organik moleküllerden" oluştuğunu düşünen büyük Fransız biyologu George Louis Leclerc. Kont de Buffon'da (1707-1788) görülebilir. Onun görüşünde, doğa dev bir makine değil, aşkın bir Tanrıya başvurmak gerekmeksizin kendi terimleriyle açıklanan muazzam bir organizma halini alır. [15]

Aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, bütün bu düşünürlerde ortak olan şey, gerçekliğe ve hatta insan zihnine fiziksel terimlerle anlaşılan doğaya bağımlı olarak bakmak ve -zaman zaman bu, tanrısallığın yerine basitçe doğayı ya da tanrısal inayet yoluyla belirlenmiş dışsal yasaları koymaya dönüşse de- dünyayı anlamak için tanrısal kılavuzluğa ya da erekbilimci ilkelere başvurmaktan sakınmak yönündeki radikal eğilimdir. Genelde, hem Newton ile özdeşleşen mekanik felsefe, hem daha doğrudan bir materyalizm, tanrısal etkinin nerede bulunacağı konusunu ortaya atmıştır. Din ile bilim arasındaki ilişkinin karmaşık doğası, antik Epikür felsefesinde de bazı bakımlardan kendisini benzer biçimde ortaya koymuştu. Epiküros da evrenin atomların bir araya gelişiyle işlediğini öğreten materyalist felsefesine rağmen, -yalnızca dünyalar arasındaki boşlukta olsa bile- tanrılara nihai bir yer vermeyi seçmişti.

Paradoksal biçimde, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarla on dokuzuncu yüzyıl başlarında Britanya'nın entelektüel kültürü yalnızca bilimin, materyalizmin ve faydacılığın büyümesiyle değil, aynı zamanda - teoloji içinde, tanrısal inayetin doğal yasalarda ve maddi evreni yönettiği varsayılan faydacı ilkelerde keşfedileceğini savunan doğal teolojiye doğru bir kaymayla belirlenmişti. Böylece, doruğunu, *Natural Theology*'si (Doğal Teoloji) ve diğer çalışmaları Darwin'in Cambridge'deki öğreniminin önemli bir parçasını oluşturan Başpapaz William Paley'in temsil ettiği, teolojik ilkeleri (ve buradan Tanrının varlığının kanıtını) doğada ve "yetkin işlerlikte" açığa çıkarmayı amaçlayan bilimsel ya da faydacı bir teoloji kurma yönünde bir girişim vardı. Paley'e göre, "Tasarımın varlığını gösteren işaretler göz ardı edilemeyecek kadar güçlüdür. *Tasarımın* bir tasarımcısı olmak zorundadır. Bu tasarımcı bir kişi olmalıdır. Bu kişi Tanrıdır."[16] Ne var ki, bütün bunlar, Tanrı'nın varlığını tanrısal vahiy yerine, artık esas olarak (doğada ve bilimde kendisini açığa vurduğu şekilde) eserlerine bakarak aradığı için, teolojik görüşün artık savunmaya çekildiği anlamına gelmekteydi. Üstün Tanrılık, dünyanın nihai tasarımcısı olarak, ancak, Paley'in görüşünce doğayı bir kez kurduktan sonra kendi kendine işlemesini sağlayan bir tasarımcı olarak, git gide daha arka plana çekildi. Bilim ve materyalizmin gelişmesinin her aşamasında, kaydedilen gelişmeyi dünyanın teolojik anlaşılışıyla sentezleme yönünde çabalar vardı. Fakat, bilim ve doğanın geçerli olduğu alana karşı olarak doğrudan doğruya tanrısal inayete atfedilebilecek alan, Hıristiyan teolojisi ve onun eşlik ettiği ayrıcalıklar sistemi için daimi bir kriz yaratarak, daralmaya devam etti. Bu nedenle, teolojik öğretilerin bu dönem boyunca sergilediği esnekliğe rağmen, sonuna dek götürülmüş materyalizmin büyümesinin, kurulu düzen açısından -her adımda direnilmesi gereken- bir tehdit olarak algılandığına kuşku yoktur.

Kopernikus'un evren öğretisinin geliştirilmesine yardım eden İtalyan materyalisti Giordano Bruno Katolik kilisesi tarafından odun ateşinde yakıldı, düşünürün cezalandırılmasında Kopernik'i izlemesinden çok, teoloji karşıtı bütün olası sonuçlarıyla, Epikür felsefesine bağlılığı etkili olmuştu. Bruno sayısız sapkınlıkla suçlanmış olmakla birlikte, bu sapkınlıklardan en ciddisi, (Lucretius aracılığıyla) Epikürcü sınırsız evren anlayışını benimsemiş olmasıydı. Bilim tarihçisi Thomas Kuhn'a göre, bilime "Bruno'nun başlıca katkısı," Kopernikçilik ile Epikürcü atomculuk arasındaki "yakınlığı" tanıması ve geliştirmesiydi. "yakınlık bir kez anlaşıldıktan sonra, atomculuk, Kopernikçi bitimli kozmosu on

yedinci yüzyıl boyunca sonsuz ve çok dünyalı bir evrene dönüştüren çeşitli entelektüel akımların en etkilisini ve en uzun erimlisini oluşturdu." Bu durum, kendisine yöneltilen suçlamalar çeşitli "teolojik sapkınlık" isnatlarından oluştuğu için Bruno'nun bir "bilim şehidi" sayılmayı hak edip etmediğine ilişkin sık sık ortaya atılan soruları da yanıtlayabilir. Bu "sapkınlıklar" arasında Epikürcü sonsuz evren anlayışına bağlılığının da bulunması sorunun yanıtı hakkında çok az kuşku bırakmaktadır. Darwin, Bruno'nun akıbetini iyi biliyordu. [17]

Avrupa'nın pek çok ülkesinde devletle kilise arasında on dokuzuncu yüzyıl başlarında bile geçerli olan yakın ilişkiler, bilimsel araştırmacılara yöneltilen materyalizm ve ateizm suçlamalarını çok ciddi bir telâlike kılıyordu. İngiltere'de Kraliyet Cerrahlar Koleji öğretim üyelerinden William Lawrence, 1819 yılında, içinde materyalist görüşler sergilediği *Lectures on Physiology, Zoology and the Natural History of Man* (Fizyoloji, Zooloji ve İnsanın Doğal Tarihi Üzerine Söylev) adlı kitabını yayımlamıştı. Kitap kamuoyunda öyle bir infiale yol açtı ki, yazar, eserini dağıtımdan geri çekmek zorunda kaldı. Aradan üç yıl geçtikten sonra kitabın bir korsan baskısı yapılınca Lawrence yayımcıyı mahkemeye verdi. Davanın görüldüğü mahkeme, kitap son derece bozguncu ve ahlak dışı olduğu için yazarın üzerinde hiçbir hak iddia edemeyeceği gerekçesiyle (on yedinci yüzyıldan kaynaklanan garip bir İngiliz yasasına dayanarak) yayımcının yazara telif ödemeksizin kitabı yasal biçimde yayımlayabileceğine karar verdi.

Zamanının kültürlü bir biyoloji düşünürü olan Lawrence, kitabında, canlı organizmaların cansız doğada geçerli olanlara göre daha yüksek düzeydeki doğal yasalara tabi olduğunu savunmuştu. Bununla birlikte, madde ve bedensel organların organizasyonunun dışında herhangi bir "dirimsel ilkenin" varlığını, buradan da beyinden bağımsız herhangi bir zihinsel özelliğin varlığını yadsımıştı. Britanya'nın kurulu düzeni açısından bu, fazla ileri gitmekti. Torilerin yayın organı *Quarterly Review*, "Britanya imparatorluğunun başkentinde, Bay Lawrence tarafından devletten aldığı yetkiyle verdiği derslerde materyalizm öğretisinin açıkça ilanını" kınayarak, zararlı pasajların kitaptan çıkarılmasını talep etti. Böylece, Lawrence kitabını piyasadan çekmeye ve öğretim üyeliği görevinden istifaya zorlandı. [18]

Türlerin dönüşümü üzerine defterlerini yazdığı sırada kendi materyalist görüşleriyle bir iç hesaplaşma yaşamakta olan Charles Darwin, Lawrence'ın başına gelenlerin de çok iyi farkındaydı. Lawrence'ın kita-

bının bir kopyası eline geçmiş ve sayfa kenarlarına notlar düşmüştü. Söz konusu kitaptan defterlerinde ve daha sonra yayımladığı *İnsanın Türeyişi*'nde de söz etmiştir. Dahası, Lawrence'ın uğradığı muameleden yalnızca birkaç yıl sonra, materyalist düşüncelerin bastırılışına ilişkin benzer bir olaya kendi gözleriyle tanık olmuştu. Darwin, 1827 yılında - Edinburgh Üniversitesi öğrencilerinin doğal tarih tartışmaları için kurduğu bir kulüp olan- Plinian Derneği'nin bir toplantısına katılmıştı. Toplantıda kulüp üyelerinden William Browne, hayatın, yalnızca bedenin örgütleniş biçiminin bir ürünü ve "bireyin duyuları ve bilincini ilgilendirdiği kadarıyla, zihnin maddi" olduğunu öneren bir bildiri sundu. Bu iddialar öyle bir infial yarattı ki, Browne'un ifadeleri toplantı tutanaklarından çıkarıldı ve genç öğrenci bundan sonraki araştırmalarını felsefe dışı konulara yöneltmek zorunda kaldı.

Beynin bütün zihni yetilerin kendisinden kaynaklandığı organ olduğu düşüncesi, on sekizinci yüzyıl sonlarında Franz Joseph Gall'in çalışmalarıyla güçlü bir destek bulmuştu. Gall, bugün, uzun süre önce gözden düşmüş frenoloji "bilimini" savunmasıyla hatırlansa da, Viyana'da verdiği derslerin 1802 yılında din için bir tehdit olarak damgalanması, bundan değil, beden ile zihin arasındaki ilişkinin materyalist yorumunda sergilediği çığır açıcı ısrarından kaynaklanmıştı. Gall, 1807 yılında, kitaplarının Index Librorum Prohibitorum'a (yasak kitaplar listesi) alınacağı ve öldüğünde dinsel törenden mahrum bırakılacağı Paris'e göçtü.[20]

Darwin, metafiziğe ilişkin defterlerinde tartışmasız biçimde materyalist bir konum almıştır. *Defterler*'in yayımcılarının gözlediği gibi, "Materyalizme hevesle sarılmış ve birlikçi bir dil kullanarak, düşüncenin duyarlılıktan türediğini savunmuştu." *Defterler*'ının bir yerinde kendi kendine "Zekâ, gizemli bilincin sonradan eklendiği organizasyondan başka nedir?" diye sorar. *Defter C*'de de, "Düşüncenin (ya da daha doğrusu arzuların) kalıtsal oluşu - bundan beynin yapısının kalıtsal oluşundan başka bir şey çıkarmak zor...ah, seni gidi Materyalist!" ifadesini kullanır.[21]

Darwin'in oluşmakta olan türlerin dönüşümü kuramının merkezinde, gelişme halindeki materyalist görüşler yatar. "Platon" diye yazar bir yerde, "*Phaedo*'da 'zorunlu fikirlerimizin' ruhun önvaroluşundan doğduğunu, deneyimden türetilemeyeceğini söyler.-önvaroluşu maymunlar diye okuyun."[22] Francis Bacon'ın *Of the Dignity and Advancement of Learning*'de (Öğrenmenin Değeri ve İlerlemesi) ortaya attığı, doğayla ilgili nihai nedenlerden kaynaklanan her türlü uslamlamanın "kısır ve Tanrıya adanmış bir bakire gibi hiçbir şey üretmez" olacağı iddiasını da

kabul ediyordu. Malthus'un tanrısal inayete baş vurduğunda nihai nedenlerden söz ettiğini gözlediğinde *Defterler*'ine materyalizminin kendisini Malthus'u bu noktada izlemekten alıkoyduğunu yazmıştı. "Benim için Nihai nedenlerden söz etmek bir anomalidir: bunu düşün! -bu kısır bakireleri düşün." [23]

Darwin, görüşlerindeki derin sapkın niteliği, derinden ve acıyla fark etmişti ve materyalizmin zorunlu olarak ateizme varıp varmayacağı sorunuyla boğuşmuştu-sonunda bunun zorunlu olmadığı kanısına varmıştı.[24] Darwin zamanındaki kamuoyu nazarında materyalizm, genel olarak yalnızca ateizmle değil, aynı zamanda devrimci Fransa'nın ideolojisiyle de özdeşleştiriliyordu. Radikal özgür düşüncelileri hedefleyen küfür ve bozgunculuğa karşı yasalar vardı. 1837 ve 1842 yılları arasında gazeteler, toplumsal reform davası içinde materyalizmi benimseyen Çartistler, Owenciler ve benzeri radikal grupların korkutucu etkinliklerinin haberleriyle dolup taşıyordu. Ayrıca, özellikle tıp çevrelerinde, Londra'da odaklanan ve evrimci düşünceleri benimseyen radikal materyalistler de vardı, ancak, bunların görüşleri aşırı kilise ve devlet karşıtı karakterlerinden dolayı Darwin için kabul edilemez bir keskinlikteydi.[25] Darwin, kendi düşüncelerinin saygın çevrelerde mahkûm edilmemesi arzusuyla, materyalizmini kesin biçimde açıklamama stratejisini benimsedi: "Materyalizme ne ölçüde inandığımı açıklamaktan kaçınmak için" diye yazmıştı, "yalnızca, çocuğun beyninin ana babasınınkine benzemesinden ötürü, heyecanların, içgüdülerin ve yetenek derecelerinin kalıtsal olduğunu söyleyelim." [26]

Darwin, yalnızca dinsel erekbilimciliği değil, Doğa Skalası görüşünde, Tanrının dünyayı "insan" için yarattığı ve zihnin maddeden kesin biçimde ayrıldığı şeklinde ifadesini bulan insan-merkezciliği de tahtından etmesi nedeniyle içine düştüğü küfrün, diğer görüşlerle kıyaslandığında daha da sapkın nitelikte olduğunun farkındaydı. Darwin'in görüşleri, bir yandan, başka ve "daha aşağı" türlerden türeyen bir köken atfederek insanın statüsünü düşürme eğilimindeydi. Şimdiye dek, doğanın skalasında insandan pek de aşağıda olmayan bir yer işgal ettiklerine inanılmakla birlikte, artık ayrı yaratım yoluyla insandan ölçülemez biçimde ayrıldığı kabul edilen maymunlarla yüksek maymunlar, her ne kadar çok uzaktan da olsa, insanla ortak bir köken paylaşıyor olarak görülebilirdi. Darwin'in görüşleri, diğer taraftan da, hayvanların da sınırlı bir tarzda zekâ sahibi olduğunu kabul edişinden dolayı, insana kıyasla diğer canlı türlerinin statüsünü yükseltmeye eğilimliydi.

Bu türden materyalist sapkınlıklara Viktorya dönemi İngiliz toplumunun tepkisinin ne olacağı konusunda hayale kapılmayan Darwin *Defterler*'de bu problemleri defalarca tartmış, en azından altı değişik vesileyle, bir biçimde bilmecemsi, ancak geleneksel Doğa Skalasına açık bir meydan okuma olan şu ifadeleri kullanmıştır: "Bütün insanlar ölseydi, o zaman maymunlar insan yapardı-İnsanlar melekleri yapar. Bu ifade iki bölümde ele alınabilir (ve gerçekte geleneksel Doğa Skalası düşüncesinin iki katlı bir eleştirisi çevresinde kurulmuştur). Darwin, *Defterler*'de insan türünün bir şekilde yeryüzünden silinmesi durumunda başka türlerin (diyelim, "maymunların") bu zeki hominidin yok oluşunun bıraktığı ekolojik boşluğu dolduracak biçimde (bu yeni canlının bildiğimiz anlamda "insan" olmayacağını açık biçimde belirtmekle birlikte) evrimleşeceğini öneriyordu. Ama aynı şekilde insanların da başka türlere evriliyor olduğu ve evrilebileceği de doğruydu. Darwin, geleneksel Doğa Skalası kavrayışıyla oynayarak, "İnsanların melekleri yaptığını" yazmış, böylece, insanın (elbette, Darwin'in genelde dındışı bakış açısından gerçek anlamda melek olmamakla birlikte) daha üstün bir canlı türüne evrimleşebileceğini önermişti. Darwin, bu şekilde kendi fikirlerinin, yani, insanın tesadüfi evriminin ürünü olduğu; başka hominidlerin, bir kez boşaldığı takdirde insanın doğadaki yerini dolduracak şekilde evrimleşebileceği ve insanın, diğer bütün türler gibi sabit bir tür olmayıp evrim sürecine maruz bulunmaya devam ettiği görüşlerinin olası sonuçları ve bunların Viktorya dönemi İngiliz toplumunda neden olacağı tepkilerle cebelleşiyordu.

Darwin, daha sonra yayımladığı yazılarında yukarıdaki sorunu parçalayıp, daha tehlikeli konuları daha sonraya bırakarak, olası eleştirilerin büyük bölümünü savuşturacaktı. Bu yüzden, insanın evrimi sorunu 1859 yılında yayımlanan *Türlerin Kökeni*'nde neredeyse bütünüyle dışarıda bırakılmış, ve -bu eserin yarattığı infialin bir ölçüde söndüğü 1871 yılında yayımlanan- *İnsanın Türeyişi*'ne dek bir daha ele alınmamıştı. Zihnin ve duygulanımların insan ve hayvanlardaki sürekliliği konusuyla ise daha sonra, *Expression of the Emotions in Man and Animals* (İnsanlarda ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi-1872) adlı eserinde -materyalistçe- ilgilenecekti. Bu son kitap, zekâ eksikliğiyle insandan bir araya gelemez biçimde ayrıldığı düşünülen, insan-merkezci "vahşi yaratık" yorumuna ve aynı şekilde, dünyanın ve üzerindeki bütün yaratıkların Tanrı tarafından "insan" için yaratıldığına ilişkin sözde olguya kesin biçimde son verdiğinden, bazı bakımlardan Darwin'in eserleri arasında en radikal

olanıdır. Bu görüşlerin tersine, Darwin'in nazarında bütün canlı hayat, ortak bir maddi ilişkiler ve evrim yasaları kümesi tarafından birleştirilmiştir. Tanınmış Darwinci Bilgin John Durant'ın sözleriyle, "Darwin, doğa ve insan doğası üzerine görüşlerini, yeni yaşam ve zihin biçimlerinin ortaya çıkarmakta sürekli biçimde etkin olan daha geniş bir dünya vizyonu içinde geliştirdi. Bu materyalizmdi, ve Darwin bunu biliyordu; ama bu materyalizm, insanı doğallaştırdığı gibi, her adımda, doğayı da insanileştiren bir materyalizmdi."[28]

Materyalizm ve En Başlardaki Marx

İngiltere'de Darwin'in evrim ve materyalizm üzerine görüşlerini biçimlendirmeye çalıştığı 1839-1842 yılları arasındaki dönemde, Almanya'da da Darwin'den dokuz yaş küçük olan (sonunda bir on dokuzuncu yüzyıl düşünürü olarak şanı Darwin'in şanına rakip olacak) genç bir bilgin, Alman idealist felsefesinin özünde dinsel bakışının etkisinden kurtulmaya çalışarak, kendi materyalist bakış açısını çok farklı bir biçimde geliştirmeye uğraşıyordu. Karl Marx, Berlin'de öğrenciliği sırasında, kısmen ve isteksizce, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in zamanın Alman felsefesine hâkim olan ve tinin (ya da zihnin) tarih içindeki gelişimini açıklamayı hedefleyen idealist felsefi sisteminin büyüsüne kapılmıştı. Yine de, Marx'ın ilk tamamlanmış çalışması olan *Demokritosçu ve Epikürcü Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark* üzerine (1840-1841 yılları arasında yazılan) doktora tezi, özünde sol Hegelci bir bakış açısından yola çıkmakla birlikte, kurgul (spekülatif) felsefe (ya da idealizm) ile materyalizm arasındaki çatışma konusunu ortaya atarak, daha o zamandan Hegel felsefesini aşmaya başlamıştı.[29]

Marx'ın doktora tezi üzerindeki tartışmaların çoğu, kendisinin ve genel olarak Genç Hegelcilerin (Epikürcülük, Stoacılık ve Kuşkuculuk gibi) antik Yunan felsefesine çekilişinin, basitçe, bu felsefelerin Aristo'nun felsefeye getirdiği bütünsel canlanışı izlemelerinin, Hegel'in bütünsel felsefi canlanışı sonrasındaki Genç Hegelcilerin konumuyla olan benzerliğini görmelerinden kaynaklandığını öne sürer. Buradan hareketle, Marx'ın Epikür felsefesine olan ilgisinin, içeriğinden çok, bu felsefenin kendi zamanınınkine bir tür paralel "ruh" yansıtmasından etkilendiğine inanmamız istenir. Bununla yakından bağlantılı olarak, Marx'ın doktora tezi boyunca bütünüyle Hegelci dünya görüşü içinde kaldığı da kabul edilir. Böylece, Marx'ın tezi (Hegelci terimlerle) bir Epikürcü öz-

bilinç diyalektiği betimleme yönünde bir girişim olarak görülürken, Epikürcülüğün Aydınlanma ve özellikle İngiliz ve Fransız materyalizmleriyle ilişkisi, sanki konuyla hiçbir ilgisi yokmuş, ya da tümüyle Marx'ın bilincinin ötesindeymişçesine göz ardı edilir.

Marx'ın doktora tezinde Epiküros'un antikitenin Aydınlanma figürü olduğunu vurguladığı -Hegel'in de, ancak daha az olumlu bir tarzda değindiği bir husus- dikkate alındığında, böyle bir göz ardı ediş daha da şaşırtıcı olmaktadır. Dahası, Marx, Epiküros'un on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda materyalist görüşler geliştiren bütün düşünürlerin düşüncelerinde merkezi bir önem taşıdığında ısrarını sürdürecekti. Bu yüzden, Marx'ın doktora tezinin alışılmış yorumu, bu tezin yazıldığı dönemin -sıradan Hegelciliğin ötesine uzanan- daha geniş entelektüel atmosferi göz önüne alındığında, inandırıcılığını giderek daha da yitirecektir.[31] Burada, Marx'ın Hegelci sistemle ilişkisinin daha başlangıcından itibaren kararsız ve karmaşık bir nitelik taşıdığını hatırlamak önemlidir. Aslında Marx'ın Hegelcilik hakkında ilk izlenimi, onu, o zamana dek o derecede esinlendiği Aydınlanma düşüncelerine karşı bir tehdit olarak görmek şeklinde olmuş gibi görünmektedir. Hegelcilikle ilişkisinde, "düşmanın kollarına" düşmekten, "nefret ettiğim bir görüşü" putlaştırmaktan ve "bu güçlü grotesk melodiden" kaçmak için gösterdiği çeşitli çabalardan söz etmişti.[32]

Bu kitapta, standart yoruma karşı olarak, Marx'ın doktora tezinin yalnızca Hegelci döneminden kalma bir anomali olmayıp, antik Yunan filozofu Epiküros'un materyalist diyalektiğinin olası sonuçlarını, hem Hegelci felsefi sistemin bakış açısından, hem de bazı bakımlardan bunun ötesine geçen bir bakış açısından, kabul etmek yönünde bir girişim oluşturduğu savunulacaktır. Bunun da ötesinde, Marx'ın tezi,-Epiküros'tan büyük ölçüde esinlenen- İngiliz ve Fransız Aydınlanmalarının materyalist geleneklerinin Hegel felsefesi açısından doğurduğu sorunla uğraşma yönünde de dolaylı bir çabaydı. Epiküros'un Britanya ve Fransız materyalizmde verili önemi dolayısıyla, "atomcu felsefenin," James White'ın gözlediği gibi, "güçlü siyasal imaları vardı ve Marx ... 1840'ta tezini yazmaya başladığında bunların çok iyi farkındaydı."[33] Marx, (Hegel felsefesi ile tanıştığı aynı yıl olan) 1837'de Bacon'ı incelemişti ve Epiküros'un Aydınlanma düşünürlerinin genelinde olduğu gibi, Bacon üzerindeki etkisini fark etmişti. Marx'ın Epikürcülüğün Aydınlanma ve özel olarak İngiliz ve Fransız materyalizmleriyle ilişkisine olan ilgisi yalnızca doktora tezinde değil, 1839'de bu tez üzerinde çalışırken tamamladığı yedi defterlik *Epikür Üzerine Defterler*'de ve Engels ile

birlikte yazdığı *Kutsal Aile* (1845) ve *Alman İdeolojisi*'nde* de açıkça görülmektedir.

Maximilian Rubel ve Margaret Manale'in belirtmiş oldukları gibi, Marx'ın doktora tezini Epiküros üzerine yapma kararı:

> Hegelci olmayan büyük bir dönüştü...Marx'ın, doğallığı, entelektüel ve duyumsal özgürlüğe, tanrılardan ve şansa, zorunluluğa verdiği önemden daha fazla değilse bile eşit önem tanıyan öğretilerden özgürlüğe verdiği büyük önemden dolayı Epiküros'a ilgi göstermiştir. Bireysel iradenin hakkı teslim edilir; bir olabilirlik anlayışı hayat bilgeliğinin merkezi olur. İnsan kendini batıl inançlar ve korkudan kurtarır ve kendi mutluluğunu yapabilmeye muktedir olur.[34]

Epiküros

Epiküros, MÖ 341'de, Platon'un ölümünden altı yıl sonra ve Aristo'nun Lyceum'daki okulunu açışından altı yıl önce Samos (Sisam) adasında doğan bir Atina yurttaşıydı. 306 yılında "Bahçe" adı verilen kendi felsefe okulunu kurdu ve 271 yılındaki ölümüne dek dönemin Yunan dünyasında giderek artan bir etki kazandı. Epiküros, Büyük İskender'in ölümünden sonra ardıllarının Makedonya İmparatorluğu üzerinde sonu gelmez savaşlara tutuştuğu ve siyasal etkinliğin özellikle etkisiz göründüğü trajik bir zamanda yaşadı. Bu yüzden, izleyicilerine bir tür tasarlayıcı-müşahedeci (contemplative) -ancak yine de kendisinden daha radikal sonuçlar çıkarılabilecek- bir materyalizm vaaz etti. Görüşlerinin Roma döneminin antik düşüncesi üzerinde büyük etkisi olduysa da, kendisinin ve izleyicilerinin Hıristiyanlığın en başta gelen sapkın muhalifleri ilan edildiği Orta Çağ'da eserleri neredeyse bütünüyle yok oldu. Bu yüzden, eserleri modern zamanlarda esas olarak ikincil kaynaklar aracılığıyla tanınır; bunların en önemlisi de Romalı ozan Lucretius'un büyük eseri *De rerum natura*'dır. Lucretius (yaklaşık MÖ 99-55), kelime anlamı *Şeylerin Doğası Üzerine* olan eserinde, çağdaş araştırmaların gösterdiği gibi, üstadının temel düşüncelerini ve hatta ifade tarzını sadık biçimde yeniden üretmiştir.[35] (Lucretius da, üstadı gibi, Roma Cumhuriyeti'nin düşüşüne tekabül eden ağır bir siyasal kriz döneminde yaşamıştır.)

Epiküros, düşüncelerini oluştururken, tüm gerçekliğin, boşlukta varolan, gözle görülemeyecek kadar küçük olmakla birlikte farklı biçimlere ve ağırlıklara sahip olan sonsuz sayıdaki atomlardan oluştuğunu

* *K. Marx, F. Engels, Alman İdeolojisi, Çev.: Sevim Belli, Sol Yay., ve MELSA Yay., Çev.: Hamdullah Erbil.*

düşünen Yunan atomcuları Leukippos (MÖ 430 yılı civarında) ve Demokritos'tan (MÖ 420 yılı civarı) esinlenmişti. Bu atomlar hareket yeteneğine sahipti ve duyu nesnelerini oluşturmak üzere çok çeşitli tarzlarda birleşip ayrılabiliyordu. Demokritos'a göre atomların iki belirleyici niteliği vardı: Boy ve şekil. Demokritos'a getirilen yorumların çoğu (çünkü kendisi hakkındaki antik kaynaklar çelişkilidir) onun, atomlara ağırlık niteliği de atfettiğini ve bu nitelik nedeniyle hareketlerini düz çizgide bir düşüş hareketi olarak açıkladığını da (atomların bu son özellikleri daha çok Epiküros'un eserleriyle özdeşleştirilse de) iddia eder. Epiküros'un Demokritos'tan en önemli ayrılığı, atomların tümüyle belirlenmiş bir tarzda hareket etmediği önermesini eklemek olmuştur; onun yerine bazı atomlar, bir şans ve belirlenmemişlik unsuru yaratarak (böylece özgür irade için bir alan bırakarak) "sapar."[36] "Bilimin dünyada hiçbir temele sahip olmadığı duygusundan ilk olarak kurtulması" diye yazar Hegel, "bu atom kuramındadır."[37]

Epikuros'un felsefesi olağanüstü tutarlı bir mantıki sistemdi. Bu yüzden birkaç başlangıç varsayımı bir kez verildiğinde, geri kalanı büyük ölçüde çıkarsama yoluyla elde edilebilirmiş gibi görünmektedir. En önemli çıkarsamalar arasında, (sonsuz sayıda dünyaları içeren) sınırsız evren ve sonsuz zaman mefhumları bulunur. Epiküros, türlerin yok olmasından ve insani gelişmenin ilkel kökenlerden başladığından da söz etmişti. Materyalist felsefesi, bilimin bulgularını dikkate değer ölçüde önceden tahmin etmişe benzemektedir ve gerçekte on yedinci yüzyıl bilimsel devrimi ve Aydınlanmanın önde gelen bilimadamlarının pek çoğu üzerinde son derece büyük etkisi olmuştu. Epikürcü doğa felsefesinin başlangıç önermeleri "Hiçbir şeyin hiçbir zaman tanrısal güç tarafından yoktan var edilmediği ve "doğanın... bir şeyi asla hiçliğe indirgemeyeceği" idi. Bu iki önermenin birlikteliği bugün "sakınım ilkesi" olarak bilinen şeyi oluşturur.[38] Tanrılar, var olmaya devam etseler de, dünyalar arasındaki boşluklara sürülmüşlerdir. Dahası, Epiküros doğayı ele almakta erekbilimciliğin ve mutlak determinizmin bütün biçimlerine karşıdır. "Tanrılar hakkındaki efsaneleri izlemek" der, "doğa filozoflarının kaderinin kölesi olmaktan daha iyidir: Çünkü, birincisi ibadet yoluyla tanrıların yatıştırılabileceği umudunu barındırırken, ikincisi hiçbir yatıştırma tanımayan bir zorunluluk içerir."[39]

Epiküros'a göre, ne determinizm ne zorunluluk -yani, şeylerin sıradan özelliklerine dayanan gelişmeler- "yapılan" "olayları" açıklayamaz, çünkü, bu tür olaylar tesadüf (belirlenmemişlik) alanına aittir:

Öyleyse, olayların hiçbir zaman maddenin olduğu gibi
Kendi başına varolmadığını görebilirsin,
Boşluğun varolduğu tarzda var oldukları da söylenemez
Ama, onları doğru bir şekilde,
Maddenin ve mekânın, içinde şeylerin meydana geldiği
Karşılaşmaları olarak adlandırabilirsin.[40]

Epiküros'un, yaygın olarak materyalist bakış açılarına atfedilen her türlü indirgemeciliği reddedişi, (genel sisteminin sunuşunu oluşturan) *Kanunlar*'ında geliştirdiği incelikli epistemolojide aşikârdır. Bu epistemoloji basitçe duyulara değil, aynı zamanda kendisinin ortaya attığı bir kavram olan, (kimi zaman "önkavrayış" olarak bahsedilen) ünlü "önsezi" kavramına da dayanır.[41] Çiçero'ya göre, Epiküros'un "önsezi" (*prolÎpsis*) kavramı, bir şeyin "anlayış, araştırma ve tartışma mümkün olmadan, zihin tarafından önceden kavranması"dır. Bu yüzden, "Materyalist Epiküros," Farrington'ın gözlediği gibi, "bilgi ediniminin her aşamasında öznenin etkinliğini açık biçimde anlamak onuruna sahiptir."[42] Bu, insan varlığının, fiziksel olarak, akıl yeteneğini de içeren karakteristiklere haiz olduğunu önerir. Duyarlılığın kendisi zihinsel içerik taşımamakla beraber, genel kategorilerin tekrarlanan duygulanımlar temelinde kurulması, ancak, ardından, zihin içinde bir bakıma bağımsız bir varlık kazanması ve duyu verilerini hazır kategoriler için düzenlemenin temelini oluşturması bakımından, duygulanımdan ayrılan zihinsel süreçleri doğurur. Bu anlamda, Epiküros, bu zihni süreçlerden "önseziler" olarak söz eder. Farrington'ın belirttiği gibi, "önseziler' her türlü deneyimden önce gelmezler; ancak, her türlü sistematik gözlemle bilimsel akıl yürütmeyi ve her türlü ussal pratik etkinliği öncelerler. Aynı şekilde, bilgi ediniminde öznenin etkinliğine işaret ederler."[43] Bütün bunlardan sonra, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin " Algının Önsezileri"ne adadığı bölümünde, "Kişi, *a priori* idrak edip belirleyebileceği görgül gözlem alanına ait bütün bilişi önsezi olarak adlandırabilir ve kuşkusuz, Epiküros'un bu ifadeyi kullanışının önemi budur."[44] demesi şaşırtıcı değildir.

Epikürcü ahlak, Epiküros'un materyalist perspektifinden, ölümlülük ve özgürlüğe yaptığı vurgudan türer. Marx'ın gözlediği gibi, "Epikürcülere göre, doğa kavramının esası, Lucretius'un söylediği gibi *mors immortalis*'tır [ölümsüz ölüm]."[45] Materyalist bir ahlak için zorunlu çıkış noktası kurulu dinin ve batıl inancın yaydığı ölüm korkusunun üstesinden gelmektir. "Ölümün" der, Epiküros *Temel Öğretiler*'inde,

"bizimle hiçbir ilgisi yoktur, çünkü, dağılan duyarsızdır ve duyarlılıktan yoksun olanın bizimle hiçbir ilgisi yoktur." Bireyin özgürlüğü, ancak, "doğal bilim" yoluyla, dünyanın ve onun içindeki bireyin ölümlülüğünün araştırılması olanaklı olduğunda başlar.[46]

Epiküros, esas olarak tasarlayıcı/müşahedeci bir materyalizm geliştirmiştir, ancak, bu tasarlayıcılık Platon'un müşahede aşkından keskin biçimde farklıdır. George Panichas'ın yazmış olduğu gibi, Epiküros'u ilgilendiren, "ötesindeki ebedilikte değil, insani var oluşta gerçekleşebilecek olanın müşahedesiydi." İnsanın ihtiyaçlarını bu dünyada tatmin etmesini savunan Epikürcü ahlak, kestirme bir zevk arayışı ve acıdan kaçınmaya dayanıyordu. Ancak, Epiküros buna, kısa görüşlü, kaba bir hazcılık açısından değil, bazı kısa vadeli bencil zevklerin ancak daha büyük acılar yaratacağının farkında olan, bütün bir varoluş perspektifi açısından bakmıştı. Bu nedenle servet ardında koşmayı bırakıp basit bir hayat sürdürmeyi savunuyordu. "Doğanın istediği servet" diyordu, "hem sınırlıdır, hem de kolayca elde edilebilir; aylak hayal gücünün istediği servet ise sonsuza uzanır."[47]

Epiküros için, iyi bir hayatın en önemli gereksinmesi, ona göre bütün hayatın ve toplumun çevresinde düzenlenmesi gereken ilke olan, dostluktur. "Bütünlüğe ulaşmış bir hayatın kutluluğunu üretmek için bilgeliğin sağladıklarının en yücesi, dostluğa sahip olmaktır." Bu, sadece bireyler arasındaki ilişkilerle ilgili bir ahlak anlayışı olmayıp, daha geniş siyasal imalar içeren bir anlayıştır. A.A. Long ve David Sedley'in gösterdikleri gibi, "Dostluk, Greko-Romen kullanışında modern kavramların taşımadığı bir siyasal tınıya sahiptir ... Yunanca'da *filia* (Latince'de *amicitia*), düzenli biçimde, toplumsal tutunumun temeli olarak kavranmıştır." Epiküros'un bahçesine, kadınlar, topluluğun ve felsefi tartışmaların saygıdeğer üyeleri olarak memnuniyetle kabul edilirdi. Epiküros'un felsefi düşünceye (Marx'ı önemli biçimde etkilemiş olan) önemli katkılarından biri adalet kavramıydı. "Adalet" diye yazmıştı, "asla kendisi için bir şey değil, ama insanları, birbirleriyle ilişkilerinde her nerede ve her ne zaman olursa olsun zarar vermemeye ve zarar görmemeye yönelten bir tür sözleşmedir." Eğer hukuk "insanların birbirleriyle ilişkilerinde yararlı olmaya devam etmezse," genel kavramına uygun olmaktan uzaklaşırsa ve artık maddi koşullarla uyum içinde olmaktan çıkarsa, "o zaman, artık adaletin zorunlu doğasına sahip değildir." Bu yüzden, Epiküros'ta, idealizme karşı, yasanın insani toplumsal etkileşimden bağımsız, aşkın

bir yönü olduğunu yadsıyan, materyalist bir hukuk kavramı bulunur. Sonradan Marx'm işaret edeceği gibi, toplumsal sözleşme mefhumu Epiküros'tan kaynaklanmıştır.[48]

Epikürcü doğa felsefesi başlangıç noktası olarak "korunum ilkesini" aldığından ekolojik bir dünya görüşüne eğilimliydi. Bu durum, antik ekolojik düşüncenin tanınmış tarihçisi J. Donald Hughes'un sözleriyle "şimdi ekolojik sayılan bazı sorular sormuş olan" Lucretius'un eserinde özellikle belirgindir. Lucretius, insanın hayvandan radikal biçimde farklı olmadığını savunduğu gibi, madenciliğin neden olduğu hava kirliliğine, toprağın verimliliğini yitirmesi yüzünden hasadın azalmasına, ormanların yok olmasına ilişkin imalarda da bulunmuştu.[49]

Long ve Sedley'e göre, "Epiküros, evrenbiliminde erekbilimi tümüyle bir yana bırakarak, insani kurumların kökeni ve gelişmesi hakkında evrimci, ya da deneysel bir anlayışa eğilim göstermiştir."[50] Böylece, Epiküros'un materyalizmi bir insani ilerleme kavrayışına yönelir. "Heredot'a Mektup"unda Epiküros, "İnsan doğasına her türden pek çok şeyi yapabilmenin, sadece koşullar tarafından öğretildiğini ve zorlandığını; ve ardından uslamlamayla doğanın önerdiğini geliştirip yeni buluşlar yaptığını, bazı konularda hızlı, bazılarında yavaş ilerlemelerle, bazı çağlarda büyük, bazı çağlarda daha yavaş gelişmeler kaydettiğini varsaymalıyız" diye yazmıştı.[51] İnsanın doğası, insan toplumunun evrimiyle dönüşüme uğrar, dostluk ve toplumsallaşma, var oluşun maddi araçlarının tatmini sürecinden doğan toplumsal sözleşmelerin bir ürünüdür.[52]

Epiküros'ta, Lucretius aracılığıyla görüldüğü şekliyle, evrimci görüşlerin, türlerin uyarlanması ve varlıklarını sürdürmesi sorunlarını da içeren, antik çağdaki en açık ifadeleri de bulunur. Antik çağda ilk olarak Empedokles (MÖ 445 yılı civarı) ve Anaksagoras (yaklaşık olarak MÖ 500-428) tarafından ortaya atılan evrimci görüşler Aristo'nun saldırısına uğramıştır. Aristo, Empedokles'i özetleyerek şunları yazmıştı:

> Öyleyse niçin doğanın parçaları için de durum aynı olmasın, örneğin, dişlerimiz - ön dişler parçalamaya uygun olacak biçimde keskin, azı dişleri besinleri öğütmeye uygun biçimde geniş-, bu amaçlar için yapılmış olmayıp yalnızca bu *amaca uygun* düşen tesadüfi bir sonuç olarak zorunluluktan çıkmış, aynı şekilde, diğer parçalar da bizim onlara atfettiğimiz amaçlar için yapılmış olmayıp, bu amaçlara uygunluğu tesadüfi sonuçlar olmasın? Her nerede parçalar sanki bir amaç için yaratılmışçasına bir araya gelmişse, böyle şeyler kendiliğinden olarak

> uygun biçimde düzenlenmiş olduğundan varlığını sürdürmeyi başarır, böyle olmayanlar ise Empedokles'in sözünü ettiği "insan yüzlüöküz neslinin" tükendiği gibi, yaşayamayıp yokolacaklardır.[53]

Aristo, özetlediği bu materyalist görüşe, nihai nedenlerin önemini ön plana çıkararak karşılık verir. "Doğanın bir neden, bir amaca doğru işleyen bir neden olduğu açıktır" diye yazar.[54] Epiküros, Empedokles'in "insan yüzlü öküz nesli"ni doğaya aykırı tesadüfi birleşimlerin garip bir derlemesi olarak alaya alsa da, Aristo'ya karşı evrimci materyalist bakış açısını savunmuştur. Lucretius, hayat kavgasında kendilerini çevrelerinden koruyacak özel yetiler geliştiren türlerin hayatta kaldığını ve "soy zincirlerini" sürdürebildiklerini, "buna karşılık, bu doğal armağanlara sahip olmayanların ... doğa soylarını kurutuncaya dek diğerlerinin oyuncağı ve avı olacaklar"ını söylemiştir. Buradan, evrimci çözümlemenin daha sonra Darvinci kuramda kendini gösterecek olan önemli bir unsurunun Empedokles, Epiküros ve Lukretius kanalıyla ortaya çıktığı görülebilir.[55]

Lucretius'un temsil ettiği biçimiyle, Epiküros'un düşüncesinin merkezinde, hayatın gökten inmiş (ya da tanrılar tarafından yaratılmış) olmayıp dünyadan doğduğu görüşü bulunmaktadır. Lucretius'a göre, "Hayvanlar gökten düşmüş olamazlar ve toprağın üzerinde yaşayanlar tuzlu uçurumlardan çıkmış olamaz. Sonuçta ana diye adlandırılmayı hak eden yeryüzüdür, çünkü bütün her şey yeryüzünden doğmuştur." [56]

Thomas Hall, *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physiology 600 B.C. to 1900 A.D.* (Yaşam ve Öz Hakkında Görüşler:Genel Fizyoloji Tarihi Üzerine Çalışmalar) adlı eserinde Epiküros'un (Empedokles ve Demokritos'un hazırladığı) hayatın maddenin örgütlenişinin "ortaya çıkan sonucu" olduğu görüşünün en önemli antik kaynağı olduğunu savunmuştur. "Antikitede" diye yazar Hall, "Epiküros, vücudun, atomlarının tek başına dikkate alınmasından farklılığında ısrar ederek, hayatı, ortaya çıkışın açık bir örneği olarak kullanmıştır." Bu yüzden, Epiküros'a göre, "Hayat, en kesin anlamında, ortaya çıkıştır." Bu yüzden, Epiküros'un düşüncesinde, maddi varoluş, ancak değişim, yani, evrim aracılığıyla aşikâr olur.[57]

Aynı evrimci görüş, Epiküros'un insan toplumunu ele alışında da belirgindir. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nı yayımlamasına ve insan fosillerinin genel kabul gören ilk bilimsel keşiflerinin yapılmasına eşlik eden "etnolojik zaman devrimini" izleyen 1860 ve 1870'li yıllarda, John

Lubbock ve Henry Morgan gibi önde gelen Darvinci düşünürlerde, Lukretius'un, insanlığın taş ve tahta çağından, tunç çağına, oradan demir çağına bir evrim geçirdiğini dikkate alan ve bu evrimi, konuşmanın, karşılıklı yardımlaşmanın, ateşin kullanılmasının gelişmesine ilişkin düşüncelerle birleştiren tartışmalarına göndermede bulunmak adet halini almıştı.[58]

Sonuçta, Epiküros'un görüşünce doğanın ve yasalarının anlaşılması, yani bilimin ilerlemesi din tarafından yayılan korkuyu dağıtacaktır. Lucretius'un dizeleriyle:

> Bu yüzden bu dehşet ve zihnin karanlığı
> Güneşin ışınları, ya da gündüzün parlak kargılarıyla
> Değil, gerektiği gibi, doğanın yüzü
> Ve yasalarıyla dağıtılmalıdır.

Bu yüzden, biyolog Michael Rose'un dediği gibi, "Lucretius'un bazı bilginlerce modern bilimin en büyük klasik öncüsü sayılması" şaşırtıcı değildir.[59]

Epiküros ile Bilim ve Us Devrimi

Epiküros felsefesi, İngiliz ve Fransız Aydınlanma materyalizminin, Hıristiyanlıkça yayılan özünde Aristocu doğa felsefesiyle bir mücadele biçimini alan gelişmesinde olağanüstü bir rol oynayacaktı.[60] Hıristiyanlaştırılmış Aristoculuk ya da skolastiğin on yedinci yüzyılda İngiliz Üniversitelerinde hâlâ öğretilmekte olan değişkesine göre, madde, hava, toprak, ateş ve su olmak üzere dört temel unsurdan oluşuyordu. Özenli skolastik sınıflandırmalar özünde statik ve totolojik bir doğa görüşüyle birleştirilmişti. Ne var ki, bu görüşler, ortaçağ kurumlarının hızla çözüldüğü ve tarımda ve sanayide dinamik bir kapitalist düzenin ortaya çıkmaya başladığı on yedinci yüzyıl İngiliz toplumunun değişen maddi bağlamında fazla dayanamayacaktı. Bir sonuç olarak, önde gelen bilimciler dikkatlerini Yunan atomculuğuna, özellikle de Epikür felsefesine çevirdiler. "(Descartes'ten günümüze uzanan post-Rönesans fizyolojisiyle en küçük bir tanışıklık" der Thomas Hall, "Epiküros'u, modern çağın ortaya-çıkışçılığı ve mekanik materyalizmiyle diğer bütün antik bilimcilerden daha yakın gösterecektir.)" [61] Aynı şey, genel olarak, hepsi Yunan atomculuğundan derinden etkilenmiş olan Thomas Harriot, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Robert Boyle ile Isaac Newton'ın bilimleri ve özel olarak, Epikür felsefesinden etkilenen Bacon'ın felsefesi için de geçerlidir.[62]

Madde, atomların bileşimi olarak anlaşılmaya başlanmıştı. Buradan da, Epiküros'u izleyerek, atomların madde parçacıkları olarak basitçe, büyüklük, şekil, ağırlık ve hareket terimleriyle açıklanabileceği -kolayca mekanik terimlere tercüme edilebilecek bir görüş- kabul ediliyordu.

İngiliz bilimsel devriminin en parlak kişiliklerinden biri olan Thomas Hariot (1560-1621) Epikürcü atomculukla Bruno aracılığıyla tanışmıştı. Hariot, Johannes Kepler'e gönderdiği, fiziksel optiğin işleyişini açıklayan mektubunda şunları yazmıştı: "Şimdi sizi, içinde gizemlerin yattığı doğanın evinin kapılarına getirdim. Çok dar olduğu için bu kapılardan geçemezseniz, kendinizi bir atomda soyutlayıp yoğunlaştırın, o zaman kolayca içeri girersiniz. Geri döndüğünüzde de, orada gördüğünüz harikaları bana anlatın."[63] Hariot, 1591'de bir Epikürcü ateist olarak damgalanmış ve 1605 yılında (parlamentoyu havaya uçurmaya kalkan Guy Favkes tertibinin ardından) Lucretius ve Epiküros gibi antik materyalistlere olan ilgisinden kaynaklanan, asılsız sapkınlık kuşkuları yüzünden hapsedilmişti.[64]

Francis Bacon (1561-1626) da Demokritos ve (Lucretius'u da içeren) Epiküros'tan şiddetle etkilenmiş ve -kendi düşüncelerini geliştirirken cömertçe ödünç aldığı Yunan atomculuğunu - dinsel terimlerle haklılaştırmaya çalışmıştı. Epiküros'un doğa felsefesinin dinsel bakımdan Aristo'nunkinden karşılaştırılamayacak ölçüde üstün olduğunu savunmuştu: "Çünkü, yerleşmemiş sonsuz sayıda küçük parçacık ya da tohumun tanrısal bir düzenleme olmaksızın bu düzen ve güzelliği oluşturmasındansa, uygun biçimde ve ebediyyen yerleştirilmiş dört değişebilir unsur ve değişmez bir beşinci özün Tanrıya gerek bırakmadığı bin kez daha inandırıcıdır."[65] Daha da önemlisi, *Of the Dignity and Advancement of Learning*'deki sözleriyle,

> "Tanrıyı ve Zihni şeylerin yapısından kaldıran ve böylece biçimi doğanın sonsuz deneme ve kanıtlarına atfeden ... ve özgül şeylerin nedenlerini, nihai nedenleri işin içine hiç karıştırmadan maddenin zorunluluğuna bağlayan" Demokritos ve (Lucretius'u da içeren) Epiküros gibi antik materyalistler "(felsefelerinin fragmanlarından ve kalıntılarından çıkarabildiğim kadarıyla) fiziksel nedenler bakımından Aristo ve Platon'un felsefelerinden çok daha sağlam durmuş ve doğaya çok daha iyi nüfuz edebilmişlerdir; bu tek bir nedenden dolayı böyledir; ikinciler daima bunları yinelerken, birinciler nihai nedenler için asla vakit harcamamışlardır.[66]

Bacon, *The Wisdom of the Ancients* (Eskinin Bilgeliği) adlı eserinde yer alan Prometeus üzerine denemesinde, Prometeus'u Yunan mitolojisinde tanrı-

ların ve insanlarınki olmak üzere iki tür erdemin temsilcisi olarak tanımlar. Denemenin devamında, Bacon, Prometeus'un yerine, Epiküros ile birlikte materyalizm kisvesinde Prometeusçuluğun gerçek kahramanca niteliğini temsil eden, Demokritos kişiliğini koyar. Bacon'a göre, Epiküros, özgürlüğe karşı çıkan hiçbir şeyi kabullenmeye rıza göstermeyerek "doğa felsefesini ahlak felsefesine" tabi kıldığı için, Demokritos ile kıyaslandığında daha alt konumdadır. Gene de, Bacon, Epiküros'un batıl inanca saldırısını aydınlanmanın özü olarak görecektir. Bu bağlamda, Epiküros'un "Meneceus'a Mektup'undaki "Çoğunluğun taptığı tanrıları yadsıyan kişi değil, çoğunluğun inandığı tanrıları onaylayan kişi gerçek imansızdır." ifadesini aktarır.[67]

Bacon, "türlerin dönüşümünün" gerçekliğine işaret ederek Epikürcü evrim mefhumunu da kabul edecektir. *Sylva Sylvarum* ya da *A Natural History in Ten Centuries* (Onuncu Yüzyılda Doğal Tarih) adlı kitabındaki söyleyişiyle, "türlerin dönüşümü vulgar Felsefede olanaksız ilan edilmiştir ... ancak, bunun bazı açık örneklerinin varlığını görmekle, olanaksızlık reddedilir ve araçları bulunur."[68]

Lucretius'un kopyalanmış, ancak, ortaçağlarda yitirilmiş olan elyazması 1417 yılında yeniden bulundu. İlk baskısı 1473 yılında yapılan eserin on yedinci yüzyıl başına dek tam otuz baskısı yapıldı. Ancak, Epikürcülüğün Avrupa düşüncesinde derin etkiler yapması ancak on yedinci yüzyıl ortalarını bulacaktı. Fransız din adamı, ilahiyatçı, filozof, matematikçi ve çağdaşları Hobbes ile Descartes gibi mekanist felsefenin önde gelen temsilcilerinden Pierre Gassendi (1592-1655) 1647-1649 yılları arasında Hıristiyanlıkla Epikürcülüğün muazzam bir sentezini ortaya koydu. Gassendi'nin açıkça ifade edilmiş amacı, eski Aristocu doğa kavrayışını devirmekti.[69] Marx'ın belirttiği gibi, Gassendi'nin hayranlığını uyandıran şey, Epiküros'un "ağırlık ve kütlece birbirlerinden ne ölçüde farklı olurlarsa olsunlar, bütün cisimlerin yukarıdan aşağıya aynı hızla düştükleri yolunda deneysel olarak kanıtlanan gerçeği" us yoluyla "öngörmüş olmasıydı."[70]

Marx'ın gözlediği gibi, Epiküros'u yeniden canlandıran kişi olarak Gassendi, Rene Descartes'ın *Yöntem Üzerine Söylev* (1637) ve *Düşünceler*'de (1641) cisimlendirdiği metafiziğinin baş muhalifi olmuştu. Gassendi, 1644'te yayımladığı *Kuşkular* adlı eserinde, çıkış noktasını, anlatımını ünlü "Düşünüyorum öyleyse varım" sözünde bulan doğuştan gelen fikirler kavramının oluşturduğu Kartezyen metafiziğe saldırır. Gassendi, eleştirisinde Descartes'ın zihin kavramında (Descartes'ın metafiziği, doğasında mekanik olan fiziğinden büyük ölçüde ayrılır) cisimlenen

idealist konumlanış karşısında genelde materyalist bir tavır alır. Maddi dünyanın ve duyuların önceliğini vurgulayan Gassendi, önceden hiçbir şey bilmeksizin ve duyularınız engellenmiş olarak düşünmenin yalnızca sonsuz bir "Ben, Ben, Ben" ile sonuçlanacağında ısrarеder. Çünkü, "Hiçbir atıf bilmediğiniz için düşüncenizde kendinize hiçbir şey atfedemeyecek ve olmanın ya da olmak ile olmamak arasındaki farkın ne olduğunu bilmediğinizden "im" fiilinin gücünübilemeyeceksinizdir."[71]

İngiltere'de, Gassendi'nin eseriyle arkadaşı Thomas Hobbes'un aracılığıyla tanışan I. ve II. Charlesların saray hekimi Walter Charleton (1619-1707), Hıristiyanlıkla eşdeğerde gördüğü kendi "saflaştırılmış" Epikürcü versiyonunu geliştirerek, Fransız bilginin araştırmasının sonuçlarını İngiliz bilim çevrelerine iletmişti.[72] Charleton'ın *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletonia* (1654) başlıklı eseri, İngiltere'de Epiküros'u mekanik felsefe ile birleştirme yönünde ilk sistemli girişimdi. Charleton'ın eserini, kısa bir süre sonra 1656'da, Lucretius'un *De rerum natura*'sının I. kitabının John Evelyn tarafından yapılan İngilizce çevirisi izledi. Ardından, Thomas Stanley, 1660'ta yayımladığı *Felsefe Tarihi, Hayat, Fikirler ve Eylemler Hakkında Çeşitli Geleneklerden Felsefecilerin Söylevleri,* başlıklı felsefe tarihinde en büyük yeri Epiküros'a adadı, kitapta Epiküros'a ayrılan bölüm Aristo ve Platon'a ayrılan bölümlerin toplamından fazlaydı.[73]

John Evelyn (1620-1707) yalnızca bir Epiküros hayranı olmakla kalmayıp Royal Society'nin kuruluşunun arkasındaki kişiliklerden biri ve on yedinci yüzyılda çevre korumacılığın İngiltere'deki en büyük savunucusuydu. *Sylva, Ya da Orman Ağaçları ve Majestelerinin Mülklerinde Kerestecilığin Geliştirilmesi Üzerine Söylev* (1664) başlıklı (kendi yaşadığı sürece dört baskısı yapılan) çalışması, Royal Society'nin ilk yayını olmuştu. Evelyn, bu çalışmasında, tersaneler, cam imalathaneleri ve haddehaneler gibi sanayi işletmelerinin yoğun talebinin İngiliz ormanlarını zayıflatan "korkunç yıkımından" yakınıyordu. "Bu değersizleşme artık öyle bir *Salgın* halini aldı ki, bu ulusun en şanlı ve değerli zenginliklerinden biri, uygun çareler bulunmadığı takdirde çok kısa bir zaman içinde aranır olacaktır." Evelyn, ormanların tükenişine karşı, Kraliçe I. Elizabeth Döneminde çıkarılan, "bir ayakküp" ya da daha büyük hacme ulaşan ağaçların hiçbir biçimde kesilmesine izin vermeyen ve Londra'nın 22 mil çevresinde ağaç kesimini yasaklayan fermanın uygulanmasını ve geniş arazilere fidan dikilmesini istiyordu.

Daha da önemlisi, Evelyn, Kral II. Charles'a sunduğu *Fumifugium, Ya da Londra'nın Yaydığı Hava ve Dumanın Sağlıksızlığı* başlıklı büyük

eserini kaleme almıştı. Bu eserde Evelyn'in yalnızca Baconculuğa değil Epikürcülüğe karşı duyduğu bağlılık da açıkça ortadadır. Eserinin baş sayfasında, Lukretius'un büyük şiirinin VI. Kitabındaki "Mangal kömürünün uyuşturucu dumanı ve kokusu beyne nasıl kolayca işler" dizelerini aktarmıştı. Londra'nın genel kirliliğinden yakınırken Evelyn, hava kirliliği konusunu dikkate alacak kadar ileri gitmiş ve bunun yalnızca halkın ısınma ve pişirme amacıyla evlerde yaktığı ateşlerden değil, aynı zamanda "*bira üreticileri, boyacılar, kireç kaynatanlar, tuz işleyicileri, aşhaneler* ve diğer benzer özel zenaatların atıklarından" kaynaklandığını görmüştür:

> Bunlar isli çenelerinden bu akımları püskürtürken, Londra kenti gerçekte, *Etna Dağı, Vulkan'ın Sarayı, Stromboli* yahut *Cehennem Çukurları*'na benzer ... Geldiği yerdeki her şeyin üzerine bu kara ve kirli Atomları yayıp dağıtan bu [korkunç duman]dır.

"Bütün bunların sonucu" diye devam eder "Londra'da telef olanların yarısının *Verem ve Akciğer rahatsızlıklarından* ölmesinde, kent sakinlerinin asla *Öksürükten* kurtulamamasında" görülecektir. Evelyn, bütün bunları yazarken açıkça Lukretius'un eserinin VI. Kitabında bulunan materyalist salgın hastalık açıklamasından etkilenmiştir. Lukretius, salgın hastalıkları açıklarken, "hastalığa ve ölüme neden olan" bazı tözsel atomların varlığını vurgulamıştır.[74]

Epikürcülüğün Cromwell ve onu izleyen restorasyon dönemlerinde yeniden canlandığı gerçeği, bu felsefenin radikal ve din karşıtı imalarının daima ateş almaya hazır olduğu anlamına gelir. Bundandır ki, ünlü ozan ve Hobbes'un dostu Edmund Waller, Lucretius'un ateist dünya görüşünü açıkladığı şu şiiri yazmıştı:

> Lucretius, leyleğe benzer bir yazgıyla,
> Bir devlette doğdu ve bir başkasına çevrildi
> Şimdi İngilizce ilan ediyor
> Evrende hiçbir Monarkhüküm sürmez.
> Tasarım ya da Kader ya da Kudret olmaksızın
> *Her şeyi* şans ve *Atomlar* yapar
> Demokratik bir usulde.

Bilimsel topluluktaki hâkim gelenek, mekanik bir materyalizmi ve (daha ateistçe unsurlarından arındırılmış) Epikürcü atomculuğu benimsemekle birlikte, çoğunlukla İngiliz Devrimi ile özdeşleştiren radikal

materyalizmi reddediyordu. Newton'dan önce döneminin en önde gelen İngiliz bilimcisi ve bir Baconcu olan olan kimyacı Robert Boyle (1627-1697), maddenin nihai kavranışı olarak atomculuğa dayanan ılımlı ve Hıristiyanlaştırılmış bir mekanist felsefe benimsemişti. Boyle, Gassendi'nin Epiküros hakkında 1648 yılında yayımladığı eserinden, ilk kez, yayın tarihinden bir yıl önce, Baconcu geleneğin önde gelen yayıcısı Samuel Hartlib'in aracılığıyla haberdar olmuştu.[76] Ilımlı mekanist felsefesini, açık biçimde İngiliz Devrimi'nin daha radikal unsurlarının benimsediği kamutanrıcı materyalizme muhalefeti nedeniyle geliştirmişti. 1660'tan sonra Boyle ve çevresindekiler restore edilen monarşinin hizmetine girdiler. 1662 yılında, yeni bilimi kurumsallaştırmanın resmi mekanizması olarak, bilimle dinin uzlaştırılabilirliği yönündeki Anglikan ideoloji çevresinde odaklanan Royal Society kuruldu.[77] Bu uzlaştırılabilirlik, Boyle'un Yunan atomculuğun teoloji karşıtı imalarını reddedişinde simgeleniyordu:

> *Epikürcüler* gibi sonsuz boşlukta tesadüfen karşılaşan atomların kendi başlarına bir dünya ve onun bütün görüngülerini oluşturabileceklerini varsaymaktan uzağım: ne de Tanrımn bütün madde yığınını ve sabit hareket miktarın bir kez ortaya koyduktan sonra, evreni yapmak için başka bir şeye gerek görmediğini; maddi kısmın, kılavuzdan yoksun kendi hareketiyle kendisini düzenli bir sisteme sokabilecek yetenekte olduğunu düşünüyorum. Benim savunduğum felsefe, yalnızca cismani şeylere ulaşır; ve ilk nedenlerle doğanın daha sonraki gidiş yolu arasında ayrım yaparak, maddeye hareketi gerçekten Tanrının verdiğini öğretir. Ancak, bunu başlangıçta, tasarladığı dünyayı oluşturacak madde parçalarını bu şekilde ayarlayacak biçimde, değişik hareketlerini yönlendirerek yapmış ve hareketin kurallarını ve maddi şeyler arasındaki doğa yasaları dediğimiz bu düzeni kurmuştur. Aynı felsefe, evren bir kez Tanrı tarafından yaratılıp hareketin yasaları konulduktan ve bütün bunlar Tanrının ebedi toplayıcılığıyla, genel takdiriyle, bir araya getirildikte, dünya görüngülerinin madde parçalarının mekanik özellikleriyle fiziksel olarak üretildiğini ve bunların birbirlerine karşı mekanik yasalara göre işlediklerini de öğretir.[78]

Böylece, Boyle, atomcu bir madde kavramına dayanan mekanist bir doğa yasaları görüşünü, maddenin ve hareket yasalarının kökenini her şeye kadir bir Tanrı'nın tasarımına atfeden dinsel bir konumla bir araya getirmeyi başarmıştır.

Aslında, Boyle, bilim üzerine olduğu kadar teoloji üzerine de yazmıştır ve doğal teolojinin ilk büyük savunucularından biri olarak kabul edilebilir. 1688'de yayımladığı *Disquisition About the Final*

Causes of Natural Things (Doğal Düşüncenin Nihai Nedenlerinin Araştırılması Hakkında), Tanrının varlığına ilişkin tasarımdan çıkarılan kanıtın ilk ifadelerinden biridir. Çağdaşı John Ray tarafından da geliştirilen bu akıl yürütme, William Paley'in bir yüzyıl sonra yaygınlaştıracağı görüşlerin öncüsüdür. Boyle'a göre, "Epikür ve izleyicilerinin çoğu ... kendilerine göre dünya, niyetlenilmiş hiçbir amaç olmaksızın şans tarafından yapıldığından, şeylerin sonlarını [nihai nedenleri] dikkate almayı bırakmışlardır."[79] Buradaki şans anlayışı, atılan zarların sonuçlarındaki gibi som bir şans anlamına gelmeyip, -tasarımdan kanıtlamaya doğrudan karşıtlık içinde- evrenin, ve böylece doğal ve toplumsal tarihin belirlenmemiş doğasına dayanan bir akıl yürütmedir. Bu yüzden, Boyle, Epikürcü atomculuğun kendi mekanist görüşlerini oluşturmak için zorunlu olan bazı hipotezlerini benimserken, sonuna dek götürülen materyalizmi ve ateizmi reddediyordu. Tersine, Stephen Jay Gould'un söylediği gibi, "mekanizmi ve dini, her iki tarafa da daha yüksek bir statü bahşeden tutarlı bir sistem içinde düzgünce evlendirmişti."[80]

Philosophiae Naturalis Principia Mathemetica (Doğal Felsefenin Matematik Temelleri-1687) başlıklı eseriyle bilimde devrim yapan Isaac Newton (1642-1727), hemen hemen Boyle'unkiyle aynı olan bir görüş benimsemişti.[81] İlk çalışmalarında büyük ölçüde Epikür atomculuğuna dayanmış, ancak, kuşkusuz klasik Epikürcülüğün din karşıtı imaları yüzünden, atomculuğun gençlik dönemindeki yansımalarından bazılarını geç dönem çalışmalarından çıkarmıştı. *Principia*'sında parçalardan oluşan ya da atomcu bir madde anlayışı sunulmakla birlikte, bu, ancak, bu anlayışın, Gassendi, Charleton ve Boyle'un eserleriyle mekanist felsefede daha önce kaydedilen gelişmeler sayesinde, Epikürcülerin en kötü aşırılıklarını karşı aşılanmış olan bilimde yaygın olarak kabul edilmesinden sonra yapılmıştır.

Newton'ın doğa felsefesi ve bu felsefenin doğal teoloji ile ilişkisi en iyi biçimde 1692-1693 yıllarında Richard Bentley'e yazdığı dört mektupta görülebilir. Bentley, Epikürcü materyalizm ve ateizm tarafından tehdit edilen doğal teoloji hakkında yazdığı (Boyle Dersleri olarak bilinen) sekiz vaazından son ikisini hazırladığı sırada, tezlerine bilimsel bir ussallık temeli sağlaması için Newton'ın yardımını istemişti. Newton, gerek söz konusu, gerek başka vesilelerle yazmış olduğu diğer mektuplarında ortaya koyduğu gibi, materyalizmle savaşmak ve dinsel inançlarını savunmak için gerekli olduğunu düşündüğü noktalarda mekanik felsefeye

bağlılığını bir kenara bırakmaktan çekinmiyordu. Öyle ki, Thomas Burnett'a yazdığı bir mektubunda, Tanrı'nın dünyayı yedi günde yarattığına ilişkin Tevrat anlatısıyla dünyanın eskiliğine işaret eden jeolojik kanıtları bağdaştırabilmek için, başlangıçta dünyanın kendi çevresinde dönüşünün son derece yavaş olduğu, bu yüzden bir günün hayal edilemeyecek uzunlukta olabileceği hipotezini ortaya atmıştı.[82]

Gene de, geleneksel dinsel görüşlere meydan okuyan Epikürcü materyalizmin etkisini sınırlamak için yapılan girişimlerin hiçbiri, antik atomculuğun Newton ve Royal Society'in ilk üyeleri üzerindeki belirgin etkisini silecek kadar ileriye gitmedi. Bilim tarihçisi Robert Kargon'ın belirttiği gibi, -çağdaşı Edmund Halley'in zamanında gerçekten yorumladığı şekilde "eserin kendisi esas olarak gözle görülebilir cisimlere ilişkin olmakla birlikte, *Principia*'nın büyük bölümünü atomik hareketin mekaniğinin sunuluşu olarak görülebilir ve görülmüştür." Halley, Newton için yazdığı ve onun da *Principia*'nın girişine aldığı şiirinde, okuyucuyu Newton'ın eseriyle tanıştırmak için, Hıristiyan ilkelere göre "arındırılmış" da olsa Lucretius'tan alınan bir dil kullanır.[83] Alan Cook'un kaleme aldığı olağanüstü biyografisinde işaret etmiş olduğu gibi, Halley ve büyük ölçüde Newton, "aynı Galileo ile Gassendi gibi... metafiziklerini Aristo'dan çok Epiküros'a dayandırmışlardı."[84] Aynı biçimde, Aydınlanma düşüncesine ilişkin çok sayıda yetkili eser veren Peter Gay de, "Gassendi'nin zerreci fiziğinin Boyle'u, onun aracılığıyla da Newton'ı etkilediği açıktır... Epikürcü, boşlukta dönenen bir atomlar dünyası modeli, ham ve keyfi olmakla birlikte, Hıristiyan uygarlığına yüzyıllarca hâkim olan bilimsel dünya tasvirini düzeltmekte yararlı olmuştur." demişi.[85]

Bütün bunlar, Royal Society'nin II. Charles tarafından kurulmasından kısa bir süre sonra yazılmış alaycı bir şiirin iki dizesinde son derece keskin bir biçimde ifade edilmiştir: "Bu allameler bize şunu belletir: Epiküros karşısında Aristo bir eşektir."[86]

Bu yüzden, Aristo felsefesinin on yedinci yüzyıl boyunca etkisinin zayıflaması, yaygın olarak düşünüldüğü gibi eskiler ve modernler arasında açık bir çatışma biçimini almamıştır. Modern düşüncenin ilk başlangıcının tarihi daha çok, Margaret Osler ve Letizia Panizza'nın belirttiği gibi, "belki de, en azından kısmen, antik modellerin birbiriyle karşılıklı etkileşimi olarak anlaşılabilir."[87] Gene de, Epikürcü materyalizmin dine karşı yönelttiği meydan okuma, maddi dünyaya ilişkin mekanist bir görüş geliştirmekle birlikte, sahne arkasında doğaya ilk hareketini veren

bir Tanrıya yer veren Boyle ve Newton gibi önde gelen bir çok bilginin eserinde garip bir uzlaşmayla sonuçlanmıştır.

On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda bir anlaşmazlıklar fırtınası estiren şey yalnızca Epiküros ve Lucretius'un atomculukları değildi. Antik materyalizmle özdeşleşen ve Hıristiyan dünya görüşüne karşı tehdit oluşturan "derin zaman" mefhumu da (Gerçi Lucretius'da, evrenin eskiliğine karşılık, dünya açıkça "yeni yapılmıştır") bilimin gelişmesiyle giderek artan bir destek kazanmışa benziyordu. Edward Stillingfleets'in *Origines Sacrae* (Dinin Kökenleri-1662), John Woodwards'ın *Essay Toward a Natural History of the Earth (Dünyanın Doğal Tarihi Üzerine Bir Deneme-1695)* ve Samuel Shuckford'un *Sacred and Profane History* (Kutsal ve Suistimal Edilen Tarih - 1728) gibi önemli doğal teoloji eserlerinin hepsi baş karşıtları olarak Epiküros ile Lucretius'u onlardan sonra da Hobbes'u kabul etmişlerdi. Yani, bugün "jeolojik zaman" dediğimiz şeye karşı yürütülen dinsel mücadele, klasik hasımlarını Epikürcü materyalistler olarak belirlemişti.[88]

Büyük İtalyan felsefecisi Giambattista Vico'nun (1668-1744) baş yapıtı *Scienza Nuova*da dahil olmak üzere, Epiküros felsefesinin çalışmaları üzerindeki etkisini büyük ölçüde gizleme gereğini duyması, Epikürcülüğün bu sapkın doğasından kaynaklanıyordu. Vico, özellikle insani kültürün gelişmeci mefhumlarıyla ilgili olmak üzere, düşüncelerinin çoğunu Lucretius'tan almıştı. Ne var ki, Napoli Engizisyonu Vico'nun dostlarının birçoğunu Epiküros ve Lucretius'un sadece adını andılar diye hapis cezalarına çarptırdığından, bu etkilenme gizli tutulmak zorundaydı. Epiküros hakkında, *Komedya*'sında onu ve yandaşlarını Cehennem'in altıncı katında yarı açık yanan mezarlarda tasvir eden Dante'nin dinsel görüşü hâlâ geçerliliğini koruyordu. Vico'nun kendisi de, insanın yabanıl kökenleriyle ilgili Lucretiusçu görüşleri benimsemekle suçlanmıştı. Bunun sonucunda, Vico, -modern araştırmaların kesin biçimde gösterdiği gibi- bir yandan Lucretiusçu fikirleri geliştirir ve yeniden canlandırırken, bir yandan da "mahsus-çuktan Lucretius'u reddediyormuş" pozuna girmiştir.[89]

Epikürcülük on sekizinci yüzyıl boyunca gerek İngiltere'de gerek kıta Avrupası'nda materyalist fikirlerin gelişiminde önemli bir rol oynamayı sürdürdü. Bilimdeki gelişmeler yalnızca Epikürcü materyalizmi doğrulamaya hizmet ediyor gibi görünüyordu.[90] Büyük İskoç felsefecisi David Hume (1711-1776) *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme* (1748) başlıklı eserinde, "tanrısal varlığı" yadsımak ve ahlakı ortadan kaldırmaya çalışmak suçlamasıyla Atina'da yargılandığını hayal ettiği Epiküros'un ağzından yazdığı

kurgusal bir meydan okuma nutku için bütün bir bölüm ayırmıştı. Hume, böylece, antik materyalist Epiküros'un akıl yürütmeleri aracılığıyla, kendi çağında kendisine karşı yöneltilen benzer suçlamalara yanıt veriyordu.[91] Filozof, yaklaşan ölümü karşısında son aylarında kendisini Lucretius ve Lucian'ı yeniden okuyarak eğlendirmişti. Fransa'da Voltaire, Lucretius'un *De rerum natura*'sına verdiği önemi, kitaplığındaki kitabın altı değişik baskı ve çevirisini bulundurmakla gösteriyordu.[92] "Lucretius, sunuşlarında, tanımlamalarında, ahlakında, batıl inanca karşı söylediği her şeyde hayranlık uyandırıcıdır" demişti. Lucretius'un Voltaire üzerindeki etkisinin büyüklüğü, Gay'in savunduğu gibi, on sekizinci yüzyılda anlaşıldığı biçimiyle "Aydınlanma" düşüncesinin kendisinin, büyük ölçüde Lucretius'tan esinlenildiği kavranınca daha iyi anlaşılabilir. Çünkü, "Lucretius, geceyi kovmak, gölgeleri kaldırmak ya da düşünceleri açıklığa kavuşturmaktan söz ettiğinde, dinin bilim tarafından fethini kastediyordu."[93]

Ne var ki, Voltaire, ateizmi ima eden sonuna dek götürülmüş materyalizmi kabul edemeyecek kadar deist ve Newtoncuydu. Bu yüzden, (Newton'un etkisine ilk girdiği) 1740'lardan başlayarak Buffon ve Holbach gibi materyalistlere karşı bir dizi keskin saldırı yayımlamıştı.[94]

La Mettrie, Helvetius, Holbach ve Diderot gibi Fransız materyalislerinin çalışmalarının önemli ölçüde Epikür materyalizminden kaynaklandığı görülmektedir. Bu çalışmalarda, Epikürcü atomculuğun, ahlakın, canlı doğanın tartışılması, dine karşı eleştiri ve ölümlülüğün ele alınışı açıktır. La Mettrie, hayatımn son yıllarında Lucretius üzerine *Epiküros Sistemi* (1750) başlıklı bir dizi düşünce kaleme almıştı. Holbach'ın Lucretius tarzında yazdığı *Doğa Sistemi* adlı kitabı, daha yayımlandığı yıl parlamento kararıyla yakılmaya mahkûm edilmişti. Mahkûmiyet gerekçesi, kitaptaki kuramların Epiküros'tan kaynaklanmasına dayandırılmıştı.[95]

Genç Immanuel Kant, bilimsel kozmolojiye büyük katkısı *Evrensel Doğal Tarih ve Gökler Kuramı* (1755) başlıklı eserinde, sadece, dünyanın ve bütün güneş sisteminin zaman içinde oluştuğu devrimci görüşünü ortaya atmakla kalmamış, aynı zamanda, sınırsız uzay görüsünün eşlik ettiği bir derin zaman argümanı geliştirmiştir. Kant'ı esas olarak ilgilendiren şey, evrimsel bir evren açıklamasıydı. Bu görüşlerin yaygın biçimde Epikürcü materyalizmle özdeşleşmiş olması Kant'ın şunu söylemesini gerektirecekti:

> Lucretius'un ya da öncülleri Epiküros, Leukippos ve Demokritos'un kuramının benimkine çok benzediğini yadsımayacağım. Bu filozoflar gibi, doğanın ilk duru-

munun, bütün cisimlerin ilksel maddesinin, ya da bu filozofların deyişiyle madde atomlarının, uzayda dağılması olduğunu varsayıyorum. Epiküros bu temel parçacıkları batma ya da düşmeye zorlayan çekim ya da ağırlıktan söz etmişti; ve bu Newton'un benim de kabul ettiğim Cazibe'sinden çok farklı değildir. O ayrıca, bunun nedenleri ve sonuçları hakkında saçma fanteziler kurmuş olmakla birlikte, bu parçacıklara düşme hareketi sırasında düz yoldan belirli bir sapma da tanımıştı. Bu sapma, bir dereceye kadar, parçacıkların, itilimlerinden çıkardığımız, düşüş sırasında doğru hattan ayrılmasıyla mutabıktır.[96]

Ne var ki, Kant, Epikürcülüğün bütün bunlarda yalnızca "şansı" görmesine karşı çıkıyor ve onun yerine, "iyi düzenlenmiş bütünü" üreten bir takım "zorunlu yasalara" işaret ediyordu. Kant, Newtoncu mekanik felsefe ve ona tekabül eden doğal teolojide olduğu gibi, böyle yasaların varlığını bir "evrensel Üstün zekâ"nın varlığına atfediyordu.[97] Eleştirel felsefenin yazarı olgun Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlıklı çalışmasında ve özellikle erekbilimsel yargılama hakkındaki eleştirisinde, doğaya erekliliği ya da nihai nedenleri varlıkbilimsel bir gerçeklik olarak atfeden som bir teolojik doğa anlayışına karşı çıkacak, bu yüzden, güçlü erekbilim karşıtı yönsemesiyle Epiküros'tan kaynaklanan materyalist gelenekle kısmen uyuşacaktır.

Bununla birlikte, Kant, bilim *a priori* olarak ussal, yasalı ve ereksel bir evren varsayımı gerektirdiğinden, bu tür erekbilimsel yargılamaların *heuristic* (yani yorumsal) bir araç olarak gerekli olduğunu savunacaktır. Buradan çıkarak, maddi dünya Tanrının varlığı için bir kanıt sağlamasa bile, maddi dünyayı *sanki* ardında bir akıl varmış gibi incelemek zorunludur. Bu nedenle Kant, materyalist bir yöntembilimini, bilginin düzenleyici ilkesi olarak bir erekbilimsel yargılama mefhumu ile bir araya getirmeye çalışmıştır. Kant'a göre, Epikürcülük bir erekliliği ya da ussallığı kastetmeyen ancak buna yer veren felsefeler grubuna aittir.[98] Epikürcülüğü "aşırı fizikselliğinden" ötürü eleştirmekle birlikte, Kant, ("psikoteoloji" diye adlandırdığı) doğal teolojiyi reddederek fizik dünya ile ilgili analizini mekanist bir bakış açısına yerleştirir. "Kant'ın... mekanik bir açıklamaya kapıyı açık bırakması" der Daniel Dahlstrom, "bu tür bir açıklamaya tekrar tekrar verdiği öncelik göz önünde tutulduğunda şaşırtıcı değildir. Şeylerin doğası üzerine bir görüş sahibi olabilmemizin ancak doğanın mekanizmi temelinde olanaklı olacağını ifade eder, böyle bir mekanizma olmazsa bir doğal bilim de varolamaz."[99]

Epiküros'un Kant nezdindeki önemi, ilk ve ikinci eleştirilerinde yani *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de aynı biçimde

aşikârdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde epistemolojide Platon'un muadilinin Epiküros olduğunun altını çizer: "Epiküros duyusallığın, Platon ussallığın en önde gelen filozofudur." Kant, bir duyusallık filozofu olarak Epiküros'un, "Kendi duyusal sistemi içinde (çıkarsamaları hiçbir zaman deneyimin sınırlarını aşmadığından) Aristo ve Locke'tan daha tutarlı olduğunu" savunur. Bu düşüncesini, Platon ile Epiküros'tan epistemolojideki -kendisinin *Saf Aklın Eleştiri*'sinde *a priori* bilginin analizi aracılığıyla aşmayı amaçladığı- (materyalizm ve idealizm arasındaki) temel bölünmenin temsilcileri olarak söz ettiği *Pratik Aklın Eleştirisi*'de de vurgular. -Bu iki düşünürün temsil ettiği söz konusu bölünmenin aşılmasıyla, pratik aklın, teolojinin ve ahlakın yönetiminde daha tam bir gelişmenin yolu açılacaktır.[100]

Kant, ölümünden dört yıl önce 1880 yılında yayımladığı *Mantık*'ın da Epikürcülerden "Yunan düşünürleri içinde *en iyi doğa filozofları*" olarak söz edecektir. Kant'a göre, "felsefe, son zamanlardaki gelişmesini kısmen doğa hakkında giderek yoğunlaşan incelemelere" borçluydu ve "...modern zamanların ilk ve en büyük doğa öğrencisi Verulamlı Bacon'dı." [101] Bu pasajdaki Epiküros ile Bacon arasındaki zımni bağlantı kuşkusuz bilerek kurulmamıştı.

Epiküros'a Kant'ın gösterdiği eleştirel ama büyük hayranlığın karşı ucunda, Friedrich Schelling'in (1775-1854) kendi Romantik kamutanrıcı felsefesinden Epikürcü materyalizmi cansız mekanizmin felsefesi; doğa felsefesinin içine mistik bir ruh doldurmasına ihtiyaç duyan bir felsefe olarak tasvir edişi bulunur. Schilling'in materyalizme tinselci muhalefeti, ifadesini en açık biçimde "Hans Brittleback'ın Epikürcü İman İkrarı" adlı şiirinde bulur. Bu şiirde, ozanın Epikürcü bir materyalist olan hayali hasmı Brittleback, uzun bir itirafın ortasında ansızın, duyuların ötesinde "zalim bir çevreye karşı" savaşan ve en sonunda, "ruhun planının ürünü ve tacı olan" insanlığın ortaya çıkışıyla zaferi kazanan "dev bir ruh"u keşfeden bir Alman idealistine dönüşür.[102]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) çok daha amansız felsefesinde ve ondan da çok, Marx'ın da 1830'larda ve 1840'ların başlarında kendileriyle birlikte hareket ettiği (en önemlileri Bruno Bauer ve Karl Friedrich Köppen olan) radikal genç Hegelcilerin düşüncesinde ise Epikürcülük, Stoacılık ve Kuşkuculuk ile birlikte, "öz-bilinçliliğin" antik Yunan ve Roma toplumlarındaki gelişiminin temsilcisi olarak görülür.[103] Hegelci terimlerle, öz-bilinçlilik ile kendini tanımayı ve kendini tatmin etmeyi arayan ve kendisinin dışındaki her şeyi kendisinden ayrı olarak

tanıyan soyut öznel özgürlük ilkesi kast edilir. Bu yüzden, felsefi eleştirinin amacı, insan öz-bilinçliliğinin özgürce gelişmesine karşı çıkan tüm güçleri, oldukları gibi -yani düşüncenin ya da zihnin yabancılaşması olarak-tanıyarak açığa çıkartmak olmalıdır. Bu öz-bilinçliliğin en yüksek biçimi, Aydınlanma'nın kendisidir.

Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde, Epikürcülük soyut bireyselliğin, Stoacılık soyut evrenselliğin gelişiminin temsilcisi, Kuşkuculuk da bu ikisinin geçersiz kılınması olarak tasvir edilir. Hegel'in görüşünden Epikür'ün fiziği "modern fiziğin esasından başka bir şey değil"di. Hegel'in sözleriyle, "Epiküros, görgül Doğal Bilimin, görgül Psikolojinin mucididir... Epiküros'un fiziği ... neyin fiziksel olduğuna ilişkin daha aydınlanmış bir görüş getirmesi ve Tanrılardan duyulan korkuyu dağıtmasıyla ünlüydü." "Aydınlanma denen şeyin" soyut bireyciliğinin antik bir kisve içinde bulunacağı yer işte burasıydı. Ne var ki, Hegel'in gözünde Epiküros modern bilimin bakış açısını temsil ettiği gibi, bilimin felsefi yoksulluğunu da temsil etmekteydi. Bu yüzden (daha önce dedikleriyle tümüyle tutarlı olmamakla birlikte) şunları söyler: "Epiküros'un felsefi düşüncelerine saygı gösteremeyiz, ya da, daha doğrusu, onun, saygı duyabileceğimiz bir düşüncesi yoktur."[104] Epikürcülük hakkındaki bu görüş, sonradan Genç Hegelciler tarafından daha da ileriye götürüldü. Epikürcülüğün on yedinci, on sekizinci, on dokuzuncu yüzyılların Avrupa Aydınlanmasının öncelediğini kabul eden Genç Hegelciler, aynı zamanda, bu felsefeyi öz-bilinçliliğin, soyut bireyselliğin ve doğayla ilişkisinde tanrısal gücü reddedişin gelişme dönemi olarak görüyorlardı.[105]

Hegel ve Genç Hegelciler için 1740'tan 1786'ya kadar Prusya tahtında oturan ve Voltaire ile La Mettrie'nin koruyuculuğunu yapan Büyük Frederick (1712-1786) "taç takmış materyalizm" yani, Heinrich Heine'ın deyişiyle, Epikürcülüğün modern mensubu olarak görülüyordu. Marx'ın (kendisinden on yaş büyük olan) arkadaşı Köppen, 1840 yılında *Büyük Frederic ile Muhalifleri* başlıklı bir kitap yayımlamıştı. Daha sonraları, bu dönemdeki düşüncelerinin tümüyle Marx'tan kaynaklandığını söyleyecek olan Köppen, kitabında, "Epiküros'un haşin materyalizmine" saldıran ve "Epiküros'un öğretisinin Doğa bilimlerindeki yeni keşiflerle yaygınlaşıp güçlendiği" ve "özellikle Fransa'da olmak üzere, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısının hâkim felsefesi haline geldiği" gerçeğini esefle karşılayan Friedrich Schlegel gibi Romantiklerin tersine, Yunan atomculuğu ile Aydınlanma arasındaki bağlantıyı bir erdem olarak görmüştü: "Aydınlanma'nın bütün kişilikleri birçok bakımdan Epikürcülerle

bağlantılıdır, tıpkı, tersinden bir anlatımla, antik çağda Epikürcülerin kendilerini esas olarak Aydınlanma kişilikleri olarak görmüş oldukları gibi." Köppen'in söz konusu kitabı arkadaşı Karl Marx'a ithaf etmiş olması da önemlidir.[106]

Marx ve Epiküros

Marx, 1841'de sunduğu (ve kısa bir süre sonra kabul edilen) doktora tezinin önsözünde Köppen'in *Büyük Frederik*'inden olumlu bir dille söz etmişti. Ancak, tezinde, Epikürcü felsefenin on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki Avrupa Aydınlanmasını önceden haber verişini açıklığa kavuşturmak amacıyla, Epiküros'un felsefesinin kendisine geri dönmeyi seçmişti. Marx'a göre, "Epiküros Yunan Aydınlanmasının en büyük temsilcisidir ve Lucretius'un övgülerini hak etmektedir."[107] (Lucretius, *De rerum natura*'da Epiküros'a yönelttiği methiyede ondan, us ya da aydınlanmayı getiren, içteki zihinsel ışığı anlayan ve batıl inancın gölgelerini güneşin ışınlarından çok daha etkili biçimde dağıtabilen kişi olarak söz eder.[108]) Marx'ın uslamlaması, Epikürcülerin, Stoacılar ve Kuşkucularla birlikte Yunan felsefesinin tüm gelişiminin ip uçlarını sunmakla kalmayıp, Avrupa'nın bugününü anlamakta özellikle Epikürcülerin anahtar konumda olduğunu ima eder.[109] Daha Hegel'i sistematik biçimde incelemeye girişmeden bile önce, Bacon'ın *Of the Dignitiy and Advancement of Learning*'ini (1623) incelemiş olan Marx, İngiliz düşünürün Epiküros'u "Doğal felsefesini ahlak felsefesiyle uzlaştırmak ve ona tabi kılmak" ile eleştirmesinin çok iyi farkında olmakla birlikte, filozofa atfedilen bu zaafı (Demokritos felsefesiyle karşılaştırıldığında) bir güçlülüğe dönüştürür.[110]

Dahası, Marx, Bacon'ın doğal teolojideki biçimiyle nihai nedenlere göre akıl yürütmeye yönelttiği saldırıdan ve Demokritos, Epiküros ve Lucretius gibi antik materyalistlerin doğa felsefelerinin, özellikle "Tanrı ve Zihni şeylerin yapısından" kaldırmalarından dolayı, Platon ve Aristo'nunkinden daha üstün olduğu iddiasından da kuşku götürmeyecek biçimde etkilenmişti.[111] Bacon'ın *The Wisdom of the Ancients*'inde yaptığı gibi, Marx da, Prometeus'u Yunan atomcularıyla eşleştirir, ancak, Marx'ın gözünde Prometeus'un antik dünyadaki eşdeğeri olan kişi Demokritos'tan çok Epiküros'tur.

Marx, Bacon'ı incelediği sırada, başta *Considerations on the Art of*

Animals (Hayvanlarda Sanat İçgüdüsü Üzerine Düşünceler -1760) adlı kitabı olmak üzere Alman doğal teologu Hermann Samuel Reimarus'un (1694-1768) eserleri üzerinde de hayli zaman harcamıştı. En tanınmış eseri ölümünden sonra yayımlanan *Fragmanlar* (1774-1777) olan Reimarus, Epikürcü materyalizmi doğal teoloji açısından eleştiren ve 1791'e dek Almanya'da altı baskı yaptığı gibi, Felemenkçe, İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilen *The Principal Truths of Natural Religion Defended* (Doğal Dinin Savunduğu Temel Hakikatler-1754) başlıklı etkili bir eleştiri de kaleme almıştı. Kitabın İngilizce çevirisinin alt başlığı *Wherein the Objections of Lucretius, Buffon, Maupertius, Rousseau, La Mettrie and other Ancient and Modern Followers of Epicurus are Considered and their Doctrines Refuted* (Lucretius, Buffon, Maupertius, Rousseau, La Mettrie ve Epiküros'un Antik ve Modern Diğer İzleyicilerinin İtirazlarının Değerlendirilip Çürütülmesi) idi. Gerek *Hayvanlarda Sanat İçgüdüsü*'nde gerekse de *Doğal Dinin Temel Hakikatleri*'nde, Tanrının varlığı hakkında tasarımdan çıkan kanıtı göstermeyi hedeflemiş olan Reimarus, bu yönüyle Paley'in Almanya'daki dengini oluşturuyordu. İşte, Marx'ı doktora tezinin konusunu seçmekte -dolaylı biçimde de olsa- etkileyen şeylerden biri de materyalizmle ve onun doğal teolojiyle çatışmasıyla ilgili bu tür konulardı.[112]

Doktora tezinin temel argümanı, Demokritos ile Epiküros'un atomun fiziği hakkındaki anlayış farklılıklarıydı, fiziğin ötesine, epistemolojiye işaret eden bir farklılık. Epiküros'u İngilizceye çeviren büyük Epiküros uzmanı Cyril Bailey'in 1928'de ifade edeceği gibi, "[Marx'ın] eserine şimdi geri dönüp baktığımızda, zamanında elde bulunan malzeme düşünüldüğünde ne derece ileriye gitmiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır... Neredeyse bir öncü olarak, döneminin tarih kitaplarında tartışmasız kabul edilen antik geleneği, yani Epiküros'un Demokritos'un Atomculuğunu, şurasında burasında daha kötüye giden değişiklikler yapmış olmakla birlikte, olduğu gibi kabul etmiş olduğu görüşünü reddetmiştir." Bailey'e göre Marx, Epiküros'un atomların sapması anlayışının anlamı üzerine odaklanarak Demokrit ve Epikür sistemleri arasındaki gerçek ayrımın farkına varan "belki de ilk kişi" idi. "İki düşünür arasındaki gerçek farkın temeldeki 'bilgi kuramlarında' yattığını... doğru biçimde görmüştür." Demokritos, gerçeğin görünüşte bulunacağı görüşüyle atomun hakikatinin insan duyularının ötesinde ve bu yüzden uzakta ve bilinemez oluşu arasındaki paradoksu kabul etmekle yetinmiştir. Buna karşılık, Epiküros'un atomculuğu, insan duyar-

lılığının ve var oluşunun doğasını araştırmaya izin verir. Benjamin Farrington'ın *The Faith of Epicurus* (Epüküros'un İnancı) adlı kitabında belirttiği gibi:

> Marx'ın doktora tezinde... sorunun boyutunu ortaya koyan ve çözümünü getiren ilk kişi olması yeterince şaşırtıcıdır. Marx, sisteminde canlı varlıklara olduğu kadar cansız varlıklara da, doğaya olduğu kadar topluma da, dış dünyanın görüngülerine olduğu kadar ahlaki vicdanın taleplerine de yer bulmaya çalıştığı için [Demokritos ile karşılaştırıldığında] derinliği Epiküros'a tanıyarak bu ikisi arasındaki rolleri değiştirmiştir.

Farrington, bir başka yerde de, "Platon bilimsel materyalistlere karşı savaşırken, Epiküros'un(Marx'ın göstereceği gibi) yalnızca mekanik belirlemeciliklerini reddederek, felsefesini onlara dayandır"dığı gözleminde bulunur.[114]

Gerçekten, Marx, Farrington'ın *Science and Politics in the Ancient World* (Eski Dünyada Bilim ve Siyaset-1939) başlıklı çalışmasında gözlemiş olduğu gibi, Epikürcülüğün "som bir mekanik sistem olmadığı; Epiküros'un fizik alanındaki ayırt edici özgünlüğünün, evrimin bir ürünü olarak insanın irade özgürlüğünü savunmuş olmasında bulunduğu" yolundaki modern bilginin doğruladığı gerçeği keşfeden ilk kişiydi. Epiküros *"Heredot'a Mektup"*unda, insan doğasının başlangıçta koşullar tarafından sınırlandığını, ancak, "sonraları, aklını doğa tarafından önerilen şeyler üzerinde geliştirdiğini ve ... bazı çağlarda daha büyük, bazı çağlarda daha az ilerlemeler kaydederek yeni icatlar yaptığını" söyler. Epiküros, dilin kendisinin de pratik koşullardaki bu değişikliklerden evrildiğini savunur. Böylece, analiz, insanın kültürel evriminin başlangıçta maddi dünya tarafından konulan kayıtlar üzerine tarihi hayatın ussal bir organizasyonuna olanak sağlayan bir tür özgürlük olduğuna işaret eder. "Böylece" der Farrington, "Erek tarihin akışı içinde ortaya çıkar. İnsanın metafizik değil tarihi olarak edinilmiş karakteridir."[115] Bu noktayı A. H. Armstrong da, 1938'de *Classical Quarterly*'de yer alan denemesinde şöyle vurgulamıştır:

> Epiküros'un, anlaşıldığı kadarıyla bunu yapan ilk kişi olarak, yapmış olduğu şeyin, geleneksel Rastlantı-Zorunluluk kavrayışını parçalamak olduğunu görüyoruz. Bunu öyle bir şekilde yapmıştır ki, sıkı sıkıya kendi sisteminin sınırları içinde kalmakla ve maddi olmayan ya da us sahibi (yani teolojik) hiçbir açıklama ilkesi katmamakla birlikte, dünyada kararsız, kaprisli bir ilkeye yer bırak-

maksızın, kendisine, bir intizam ve düzen çerçevesi ya da arka planı sağlamıştır. Bu ayrıştırmadaki Platon evrenbilimine materyalist temelde bir ikâme sağlama yönündeki bilinçli çabayı görmek heyecan vericidir. [116]

Marx, doktora tezinin önsözünde, bu felsefeleri öz-bilinçliliğin gelişimi açısından gören Hegel'in, Epikürcü, Stoacı ve Kuşkucu felsefelerin "genel görünüşlerini bir bütün olarak doğru tanımladığını" ancak bu sistemleri tümüyle açıklamakta başarısız olduğunu gözlemekle işe başlar.[117] Epikürос'u, yalnızca, Demokritos'un, sistemine "keyfi sapkınlıklar" ilave eden kötü bir taklitçisi olarak gören Alman Romantik felsefesindeki hâkim anlayışa karşı çıkan Marx, Epikürос'un felsefi sisteminin, görgül dünyayı (Demokritos'taki "öznel görünüş"ün yerine) atomlar dünyasının "nesnel görünüm"ü şeklinde tanımlayarak Demokritos'un daha kuşkucu felsefesinden koptuğunu savunur.[118] Epikürос'un felsefesinin zımni içeriği, gerek (duyularca duyumsanamaz olan) atom dünyasının gerekse de duyusal gerçekliğin bilgisinin, soyut bireysellik ve özgürlükte (öz-belirleme) cisimlenen insan ussallığının içsel zorunluluğundan doğduğu mefhumudur. Marx, Epikürос ile Demokritos'un tek yanlı belirlenimciliğinin aşıldığını savunur. Demokritos'a göre belirlenimcilik her şeydir, oysa Epikürос, şansı, belirlenmemişliği, özgürlüğün olanaklılığını kabul eder.[119]

Marx'ın akıl yürütmesi Epikürос felsefesini Demokritos felsefesinden ayıran atomların sapması ya da düz çizgiden ayrılması anlayışıyla başlar. Epikürос'un bu konuda Demokritos'a "getirdiği düzeltmeleri sadece keyfi sapkınlıklar olarak tanımlamanın eski ve pekişmiş bir önyargı" olduğunu saptar. Oysa, Epikürос'un sapması -hafif bir yön değiştirme olan bu sapma- (belirlenmemişlik anlamında) özgürlük alanını ve böylece belirlenmişlikten kurtulma olanağını yaratır. Sapma, aynı şekilde, Lucretius'un belirtmiş olduğu gibi, bizzat dünyanın var olma olanağını da yaratmıştır, çünkü sapma olmasaydı atomların çarpışması da olmayacağından "dünya asla yaratılmamış olacaktı." Çiçero gibi, bu sapma için gösterilen bir *neden* olmadığı gerekçesiyle atomculuktan mutlak bir determinizm talep eden muhaliflerin itirazı, Marx'a göre daha mantıklı değildir, çünkü, atomun kendisi bir *nedene* sahip değildir. Dahası, kimilerinin yaptığı gibi, bu argümana -"atomun ruhu" gibi- bir parça tinsellik katmak gerektiğini öne sünmek de bir kelime eklemek ve maddi olmayan bir ilke dahil etmekten başka bir yarar sağlamaz.[120]

Marx'ı büyüleyen şey, Epikürос felsefesinin, tıpkı bu felsefede

tanrıların dünyadan -kendilerinin hiçbir ağırlığı bulunmadığı o özgürlük ve öz belirleme dünyasından- "sıyrılıp geçmesi" gibi, varlığın bütün kısıtlayıcı tarzlarından "sıyrılıp geçmesi" idi. Epiküros'ta, "atomların yasası," unsurların çarpışması, yani, "itme"dir; bu nedenle hiçbir sabitliğe ihtiyaç duymaz. Gerçekten, (bu bakımdan Kant'ı izleyen) Marx a göre (Epiküros) "itmenin özünü kavrayan ilk kişiydi". Bu yüzden, Marx'a göre "Lucretius, yoldan ayrılmanın [sapmanın] *fati foedera*'yı (yazgının bağlarını) kopardığını söylerken ... haklıydı."[121]

Marx'a göre Epiküros'un bütün felsefesinin temelinde duyarlılığın dünyevi (geçici) bir süreç olduğu anlayışı vardı. "İnsan duyarlılığı ... cisimlenmiş zamandır, duyarlı dünyanın kendisinde varolan yansımasıdır." Duyular aracılığıyla sıradan algı, ancak doğayla etkin bir ilişkiyi - aslında doğanın kendi kendisiyle ilişkisini ifade ettiği için olanaklıdır. "İşitmede doğa kendisini işitir, koklamada kendisini koklar, görmede kendisini görür." Fakat bu, zorunlu biçimde, şeylerin duyularla algılanabilir olduğu anda "geçip gidişi" şeklinde yaşanır- çünkü Epiküros'a göre duyular, kendileri geçici olan dış uyarılar tarafından harekete geçirilirler. Bu yüzden, "görünüşler dünyasının som biçimi zamandır." Marx, bu temel üzerinde "Epiküros'un görünüşü görünüş olarak yani, özün, kendisini bir yabancılaşma olarak kendi gerçekliğinde harekete geçiren yabancılaşması olarak kavrayan ilk kişi" olduğunu savunacaktır.[122]

Antik materyalizm, genç Sidney Hook'un yazdığı gibi çoğu kez, düşünceyi, kendileri de "Demokritos'a göre 'atomlardan ve boşluktan' başka hiçbir şey varolmadığından, yokluktan harekete geçen güçlerin ürününden başka bir şey olmayan" "pasif duyulara" indirgeyen bir görüş olarak tasvir edilir. Buna karşılık idealizme, genellikle, "algı diyalektiğine" "aktif" yönü sağlama onuru bahşedilir. Ne var ki Marx, duyarlılığı değişim ve "geçip gitmeyle ilişkili kavrayışıyla Epiküros'un felsefesinde bu aktif yönün zaten varolduğunu açıkça görmüştü. Bu felsefede, daha o zamandan, bir yabancılaşmış öz-bilinçliliğin varlığı anlayışı vardır. Bu felsefede, hem duyarlılığı hem entelektüel soyutlamayı içeren bir bilgi anlayışı vardır (Marx'ın Epiküros üzerine notlarında "duyusal kesinliğin" diyalektiği olarak söz edeceği karmaşık ilişki).[123] Dahası, Epiküros'ta, dünyaya ilişkin bilincimizin (örneğin, dil gibi) geçimi belirleyen maddi koşulların evrimiyle ilişkisi içinde geliştiği görüşü bile bulunur.

Bu yüzden, Marx'ın deyişiyle "Epiküros'ta ...*atomistik*, bütün çelişkileriyle *öz-bilinçliliğin doğal bilimi* olarak geliştirilip tamamlanmıştır." Epiküros görünüşler dünyasını "özün yabancılaşması" olarak algı-

lamasında, insanın insan dünyasından uzaklaşmasını fark etmiştir. Marx, Epiküros'a dayanarak insanların kendilerini bir "farklı varoluş" ile değil diğer insan varlıklarıyla ilişkilendirdikleri zaman doğanın ya da doğaüstü güçlerin basit ürünleri olmaktan çıkacaklarını gözlemişti.[124] Marx için Epiküros, Hegel'in tasvir ettiği gibi bir "sıradan mantık" yansıtmaktan çok, daha o zamandan, -büyük ölçüde tasarlayıcı bir biçimde de olsa- bir özbilinçlilik diyalektiği getirmiştir.[125]

Marx, Epiküros felsefesinin ayırt edici karakterini büyük ölçüde hem Demokritos fiziğinin belirlenimciliğine, hem de dinin erekbilimsel ilkelerine karşı çıkışından kaynaklandığını vurgular. Bu yüzden, Epiküros "Tanrılar hakkındaki miti izlememiz fizikçilerin yazgısına köle olmaktan iyidir. Çünkü, birincisi tanrılara saygı gösterirsek bir merhamet umudu bırakırken ikincisi acımasız zorunluluktur. Fakat kabul edilmesi gereken, çoğunluğun inandığı gibi *Tanrı değil, şanstır.*"[126] der. "Felsefeye hizmet etmek," Epiküros'a göre, "gerçek özgürlüğü" aramaktır. Marx'ın görüşünce Epiküros felsefesinin merkezi, hiçbir nihai kısıtlama tanımayan özgürlük üzerine vurgusudur. Bu, Seneca'nın *Epistle*'de aktardığı, "Kısıtlama altında yaşamak yanlıştır, fakat hiçbir insan kısıtlama altında yaşamak üzere kısıtlanmamıştır." Elbette öyle. Her yanda özgürlüğe giden pekçok kısa ve basit yol uzanır; ve Tanrıya şükredelim ki hiçbir insan {isteği dışında ya da sonsuza dek} hayatta tutulamaz. Bizi tutan en temel kısıtlamaları defedebiliriz. 'Epiküros,' diyorsun, 'bu sözleri söyledi'" ifadesinde aşikârdır.[127] Marx'ın, tezinin yayımlanmasından neredeyse yirmi yıl sonra Ferdinand Lasalle'e açıklayacağı gibi, "Epiküros, [Demokritos'a ait] argümanı ebediyen tersyüz etmektedir"- yalnızca Çiçero ve Plutarkos'un değil, hatta Hegel'in bile gözden kaçırdığı bir olgu.

Yakın yıllarda Herculaneum örenlerinde Philedemus'un kütüphanesinin yıkıntılarından çıkarılan yanmış haldeki bir papirüs kalıntısında Epiküros'un büyük eseri *Doğa Üzerine*'nin okunabilir bazı parçalarının bulunması, Marx'ın büyük ölçüde tahmin ve diyalektik uslamlamaya dayanan yorumuna güçlü bir doğrudan kanıt sağladı. Gerçekten, *Doğa Üzerine*'nin XXV. Kitabında Epiküros'un Empedokles ve Demokritos'un mekanik belirlenimciğine eleştiri getiriyordu. "Nedenler hakkında uygun bir açıklama getiren ilk kişiler olan ve mükemmellikte yalnızca seleflerini değil haleflerini de çoğu kez geride bırakmış olan bu adamlar, birçok konuda büyük sorunları kolaylaştırsalar da" diyordu Epiküros, "her şeyi zorunluluk ve tesadüfün üzerine yıkmak için kendi kendilerine gözlerini kapadılar." (Epiküros,

insanlar tarafından *yapılan olayların sıradan zorunluluk* ya da *sıradan tesadüf* değil, insan özgürlüğünün sonucu olduğunda ısrar ediyordu.) Elbette, Epiküros hiçbir zaman zorunluluğu toptan yadsımayı amaçlamıyor (böyle birey kendi deyişiyle her şeyin hiçbir şeyden çıkabileceği anlamına gelirdi), yalnızca bu zorunluluğun bağlarını kıran özgürlüğün *olanaklılığını* vurguluyordu. Böylece, materyalizmi savunurken aynı zamanda, bu belirlenimci görüşü ciddiye alacak olursa hayatın kendisi anlamsızlaşacağından, her türlü katı belirlenimciliğe karşı çıkmıştı.[28] *Doğa Üzerine*'de şunları yazar: "Bizler daima, daha büyük *ve* daha küçük sayıda, bizi kimisi şu, kimisi bu, kimisi hem şu hem bu eylemlere, düşüncelere, karakterlere yönelten tohumlara sahibizdir. Sonuçta geliştirdiğimiz, -şu ya da bu türden özellikler- öncelikle mutlak biçimde bize bağlıdır."[29]

Doğrusu Marx'a göre, bir materyalist olmakla birlikte, Epiküros eğer bir hata yapmışsa bu, esas olarak, zorunluluğu da tanıyan ve bu nedenle sınırlı olan gerçek olabilirliğe karşıt olarak, şansı ve özgür iradeyi abartan soyut olabilirliğe ağırlık vermesindendir. Hiçbir hükmün duyularla çelişmemesi gerektiğinde ısrar etmekle, belirleyici-olmayan ve açık (hatta bu olabilirliği soyut bir olabilirlik haline getirme riski içinde) kalırken, açık seçik bir *olabilirlik* kavrayışını korumayı yeğlemiştir. Epiküros'un bu duruşunun işaret ettiği kararlı biçimde belirleyici-olmayan düşünme tarzı, Marx'ın deyişiyle "yalnızca tahminden çıkarsanabilecek şeyler üzerine, kesin hüküm vermekte acelecidir."[30] Bu yüzden, Epiküros bazen pozitif bilimin tek yanlı iddialarını hor, basit görgülcülüğü hakir görür.[31]

Marx'ın doktora tezinin sonuna eklediği "Plutark'ın Epiküros Teolojisine Karşı Polemiğinin Eleştirisi"nden günümüze yalnızca kısa bir fragman kalmıştır. Ancak, bu parçayla yakın ilişki içinde pekçok bölümünü Plutark'ı eleştirmeye ve Epiküros'u ona karşı savunmaya ayırdığı kapsamlı *Epikürcü Felsefe Üzerine Defterler*'i elimizdedir. Bu defterlerde Marx, kısmen Epiküros ile Lucretius'un etkisi altında ilk büyük din eleştirisini ortaya koymakta ve doğadan her türlü doğaüstü, erekbilimsel ilkenin ayıklanması çağrısında bulunmaktadır. Plutark, Epiküros'a tanrıları dünyadan kaldırarak dünyadan her türlü zevki kaldırdığı gerekçesiyle saldırmıştı. Epiküros'u doğal bilim aracılığıyla, ruhun ölümsüzlüğü inancının ardında yatan ölüm korkusunu ortadan kaldırmaya çalıştığı için de eleştirmişti. Plutark'ın kendisine göre, bu korku Tanrıya inanmanın önemli bir unsuruydu.[32] Marx,

Ek'inin notlarında (asıl metnin kendisinde daha dağınık ve az yoğun biçimde yer vermiştir) Plutark'ın söylevine karşı Hollbach'ın *Doğa Sistemi*'nden bir alıntıyı çıkarır. Holbach, bu pasajda, Lucretius'un izinden giderek dünyayı yöneten bir tanrısal güç düşüncesinin "daima bir dehşet fikriyle birlikte yürüdüğünü... Bu yüzden, hiçbir şeyin, insanı doğadan üstün bir varlığın, önünde usun susması ve insanın mutluluğa kavuşabilmek için her şeyi kendisine feda etmesi gereken bir varlığın varolduğuna ikna etmekten daha tehlikeli olamayacağı"nı savunur.[133] Marx'da Epiküros'u izleyerek "korku, özellikle söndürülemeyecek içsel bir korku"da "insanın bir hayvan olarak belirlen"eceğini, her türlü öz-belirlemeden yoksun bırakılacağını yazar.[134] Bu, Marx'a göre dinin en büyük günahıdır. Hıristiyanlığın kurucularının bütün bunları açığa çıkaran Epikür felsefesinden öylesine nefret duymuş olmaları tesadüfi değildir. Marx ve Engels *Alman İdeoloji*'sinde şu gözlemde bulunurlar: "Lucretius Epiküros'u tanrıları tahtlarından indiren ve dini ayaklar altına alan ilk kahraman olarak över, bu yüzden Plutark'tan Luther'e dek bütün kilise babalarının gözünde Epiküros daima ateist filozofun *par exellence* örneği olarak görülmüş ve bu yüzden de daima bir domuz olarak anılmıştır. İskenderiyeli Clement, Havari Paul felsefeye karşı silahlarını kuşandığında aklında yalnızca Epikür felsefesinin bulunduğunu söyler."[135]*

Marx, Epikürcü materyalizmin özünün, onun hem insanların hem evrenin ölümlülüğünü kavrayışında yattığını görmüştü. Lucretius, "Artık olmayan ıstırap çekemez, ne de hiç doğmamış olan bir şekilde değişir, bu ölümlü hayat bir kez ölümsüz ölüm tarafından gasp edildiğinde" demişti. Marx'a göre, bu sözler Epiküros materyalizminin anahtarıydı: "*Epikür felsefesinde ölümsüz olanın ölüm olduğu söylenebilir.* Atom, boşluk, rastlantı, keyfilik, düzenleme, bunların kendileri ölümdür." Maddi "koşullar" üzerine Epikürcü ısrar, içinde insani özbilinç ve özgürlüğün zorunlu olarak gelişeceği bağlam olarak ölümsüz ölümün - rastlantının ve önceleyen koşulların rolünün - tanınmasıdır.[136]

Marx, Plutark'ı eleştirirken idealist filozof Friedrich Schelling'e muhalefetini de ortaya koyar. Marx, Schelling'in daha önce yazdığı "objektif Tanrı" anlayışı eleştirisinde, dini savunmada aldığı gerici tutumun daha sonra doğa felsefesinde benimsediği eşit biçimde gerici

* *Alman İdeolojisi'nin Türkçe basımlarında (Sevim Belli, Sol Yay. ve Hamdullah Erbil, Melsa Yay.) böyle bir pasaj yer almamıştır. –ç.n.*

konumun temelini oluşturduğunu söyler. Dikkate değer biçimde, Alman üniversitelerinin Genç Hegelcilere kapanmasını ve böylece genç Marx'ın akademik yazgısının mühürlenmesini simgeleyen gelişme, Schelling'in Berlin Üniversitesi rektörlüğüne atanması olmuştur.[137] Bu yüzden, Marx'ın doktora tezinin (ya da hiç olmazsa Ek'inin) Plutark ile Schelling'e karşı "antik Aydınlanma" ile modern Aydınlanma'yı temsil eden Epiküros ve Holbach'ın safında yer alması şaşırtıcı değildir. Marx, Plutark'ın "felsefeye karşı teolojileştirici zekâyı" temsil ettiğini savunuyordu.[138] Epiküros ise tam tersine Tanrı'yı dünyadan yok etmişti. Gerçekten, Epiküros'a göre, Marx'ın deyişiyle, "insan için kendi dışında hiçbir iyilik bulun"muyordu.[139]

Marx, doktora tezinin yayımlatmayı düşündüğü versiyonu için yazdığı önsözde, Epiküros'u tanrıları dünyadan sürdüğü ve her türlü kör inancı reddettiği için alkışlamıştı. "Felsefe, o dünyaya boyun eğdiren ve mutlak biçimde özgür yüreğinde atmaya devam eden tek bir damla kan kaldığı sürece, hasımlarına Epiküros'un narasıyla karşılık vermekten usanmayacaktır: 'Çoğunluğun taptığı tanrıları yadsıyan kişi değil, çoğunluğun inandığı tanrıları onaylayan kişi gerçek imansızdır.'" Burada Marx, bilinçli bir biçimde (görmüş olduğumuz gibi) Epiküros'ta bu aynı pasajı övmüş olan Bacon'ı yankılamıştır.[140]

Marx, doğayı teolojiye indirgeyenlere yönelen "Epiküros'un narasından," Aiskylos'un *Zincire Vurulmuş Prometeus*'unda Prometeus'un tanrılara meydan okumasına geçer. Eserde, Zeus tarafından kayalara zincirlenmiş olan Prometeus Tanrıların habercisi Hermes'e şöyle karşılık verir:

> Şunu iyi bil, kötü talihim içindeki durumumu
> Senin kulluğunla değişmezdim
> Bu kayanın bendesi olmak
> Baba Zeus'a sadık bir oğlan olmaktan iyidir.[141]

Marx için, Epiküros dinsel doğa görüşünün reddi olan ışık getirmeyi ya da aydınlanmayı - aynı zamanda bir doğallık ve hümanizm biçimi de olan bir materyalizmi temsil eder. Epiküros'un felsefesi duyusal ve görgül dünyayı vurgulamış, ama bunu yaparken dünyanın yorumlamasında uslamlamanın rolünü de tanımıştır. Böylece dünyanın yorumlanması için, basitçe dünyalar arasındaki uzayda ikâmet eden tanrılara ihtiyaç bırakmamıştır.

Bununla birlikte, Marx, "Epiküros ... atomistiği nihai sonucuna, çözülüşüne ve evrensele bilinçli karşıtlığına dek götürdü." deyişinin gösterdiği gibi, Hegel'in çerçevesini benimsemiştir. [142]Epiküros'un materyalizmi, bayağı atomculuğa, yani mekanizme dayanması bakımından, özünde, evrensel olana karşıtlığı temelinde kurulan ve kendi çözülüşüne işaret eden tek yanlı bir çarpıtmaydı. Epiküros'un doğa felsefesinin en büyük eksikliği, Epiküros'un "mekanikten başka doğa tanımayışıydı." Marx, Lucretius'un büyük şiirine gönderme yaparak, Epiküros'un duyarlılığı övdüğünün doğru olduğunu yazar, ancak, Epiküros'un doğa felsefesinin garip karakteri de burada yatar, çünkü, "duyular alanından kaynaklan"masına rağmen, "atom gibi ... soyut bir ilke" varsayar. [143]Bu gerilim, Marx'ın doktora tezinde bizzat vurgulamış olduğu gibi, Epiküros'un mekanik materyalizmin dikkate değer ölçüde üzerine yükselmiş olmasına rağmen, hiçbir zaman tam anlamıyla çözülmez. Farrington'ın belirttiği gibi,

> Yunan dünyasını Akademi'nin [Platon ile Aristo'nun] etkisinden kurtarabilecek olsa bile, Epiküros'un niyeti Demokritos'un fiziksel sistemini hiç değiştirmeksizin restore etmek değildi. Onun gözünde, Leukippos ve Demokritos tarafından kurulmuş olan atomik sistem temelli bir bozuklukla malüldü; bu sistem insanı cansız madde ile aynı nedensellik zincirine bağlamayı içeren bir evrensel nedensellik öğretisi kurmuştu. Mekanik belirlenimcilik öğretisi, Epiküros'un gözünde insan soyu için mitlere inanmaktan daha kötü bir ayartıcıydı.[144]

Bununla birlikte, Marx'ın Epiküros'un Demokritos'tan bir ölçüde devralmış olduğu mekanizmi hakkında ara sıra koyduğu çekinceler, ne bu mekanizmi aşma yönünü gösteren Epiküros'un, ne de "taze, uyanık, şairane dünya üstadı" olarak nitelediği Lucreitus'un gerçek katkısını ortadan kaldırmaz. [145]Kalıcı etkisi olan, Epikürcü (ya da Demokritosçu) fizik değil, Epiküros'un antik felsefi devriminin öncelediği Aydınlanmanın materyalist hümanizmiydi.

Marx'ın doktora tezi bir geçiş çalışmasıydı. Marx'ın, Bruno Bauer gibi diğer Genç Hegelcilerle birlikte Hegelciliğin devrimci bir felsefe olduğunu düşündüğü bir dönemde yazıldığından, (özünde daha az olsa da) ruhunda dikkate değer ölçüde Hegelciydi. Genç Hegelciler, Hegel'in gerçek ruhunun onun din karşıtı (eğer tümüyle ateist değilse) imalarında bulunacağına ve Hegel felsefesinin, radikal Aydınlanma ile usu ideal devlette cisimlenecek biçimde birleştirdiğine inanıyorlardı. Kendisinden önceki bütün felsefeyi kenti bütüncül felsefesinin kısmi gelişimi olarak kavrayan Hegelci öğretinin aşkın doğası dolayısıyla, Marx için, bunu hâlâ

tek yanlı, akıl ilkesiyle henüz ideal biçiminde birleşmemiş olarak görmekle birlikte, Epiküros ile İngiliz ve Fransız materyalizminin devrimci öz-bilinçliliğini büyük ölçüde teşhis etmek mümkün olmuştu. Ne var ki, gerçeklikte, materyalizm ile kurgul felsefe arasındaki antinomi öyle kolayca çözülmüyordu, ve Marx, daha o zamandan, kararverici biçimde materyalist yönde ilerlemişti, öyle ki, düşünceleri dış biçiminde kurgusal (ya da idealist) olsa da özünde giderek artan ölçüde materyalistleşiyordu. Marx'ın din eleştirisi bu noktada (belki de Schelling tarafından temsil edilen Romantik reaksiyona karşılık olarak) Alman idealizminin doğa felsefesinin reddi biçimini aldı.[146] Yine aynı zamanlarda da Epiküros, Lucretius, Bacon, Hume ve Holbach gibi düşünürlerin (Aristoculuğa karşı çıkış anlamında) geniş ölçüde materyalist/doğalcı görüşlerini hevesle benimsemeye başlamıştı.

Marx, Epiküros yorumunun büyük ölçüde başkalarının anlatılarına bağımlı olduğunun açıkça farkındaydı. Epiküros hakkında (özellikle de onun özgürlük kavramıyla ilgili olarak) bildiklerinin çoğu, Seneca ve Sextus Empiricus gibi başka yazarların eserlerinde aktarılan fragmanlardan ibaretti. (Epiküros'un eserlerinden dikkate değer ölçüde daha fazla parçanın elimize geçtiği bugün, Marx'ın yorumunun özsel olarak doğru olduğu görülmüştür.) Bu yüzden, daha sonraları 31 Mayıs 1858 tarihinde Ferdinand Lasalle'e yazdığı mektupta, tezini yazdığı sırada, Epiküros'a atfettiği soyut bireysellik üzerine inşa edilen bütün düşünce sisteminin, büyük düşünürden geriye kalan fragmanlardan "zımnen" çıkarılabileceğini, ancak, yine de bunun doğru olduğuna inandığını kabul ediyordu. Bu yüzden, Marx yorumunu kendini tatmin edecek biçimde "kanıtlayamadığı" gibi, bu yorum sayısız Yunan ve Latin metninin derin bilgisine dayandığı ve varolan felsefi yorumlardan dikkate değer ölçüde ayrıldığı için, Epiküros'tan ne kazandığını da başkalarına kolayca açıklamıyordu. Bu nedenlerle doktora tezinden sonra bunu sadece bir vesile doğduğunda *açıkça* dile getirmekle birlikte, (başka birçok şeye-örneğin, Hegel'in diyalektiğine yaptığı gibi) Epiküros materyalizmini kendi düşüncelerine içselleştirmişe benzemektedir.

Modern bilimin köklerinin Epiküros ve Bacon'ın materyalist felsefelerinde bulunduğu Marx'ın zamanında geniş kabul görmüş bir önerme olduğundan, onun materyalizmin kökenleri hakkındaki vukufu, bazı bakımlardan daha sonraki analizinin kapsamı içinden kolayca çıkarsanabilir. Gerçekten, Hegel'in idealizmini aşma ve felsefeyi materyalizm/doğalcılıkla uzlaştırma yönünde onunkiyle yakından ilintili bir

girişim de Rus demokrat devrimcisi Aleksandr Herzen'in 1845-1846 arasında yazdığı *Doğa'nın İncelenmesi Üzerine Mektuplar*'ında bulunabilir. Herzen de, bilimle felsefeyi, materyalizmle idealizmi uzlaştırma girişiminde yüzünü büyük materyalistlere -Epiküros, Lucretius, Bacon, Hume, Holbach ve sonunda Feurbach- çevirmiştir. Herzen'in yaklaşımı Marx ile karşılaştırıldığında derinlikten (ve diyalektik vukuftan) yoksun olsa da, bu durum analizine kısmen yaygınlık ve kolay anlaşılırlık kazandırmıştır. Herzen, "Epikürcülük paganlığa (yani antik dine) ölüm darbesini vurmuştur" der. Epiküros bu bakımdan Bacon'ın ve modern bilimin habercisidir. Epikürcülük diyalektikten de yoksun değildir. "Lucretius, işe, *a la* Hegel etkin ilk ilkeler olarak karşılıklı hareket eden ve birlikte varolan oluş ve olmayıştan başlar." O yalnızca "bütün canlı şeyler için belli bir kardeşçe sevgi tutumu" tasvir etmekle kalmaz, aynı zamanda "fosillerin varlığını da kestirir." Herzen, özellikle daha diyalektik ve antik biçimiyle, materyalizmin gücünün burada yattığını savunur. Buna karşılık modern idealist içinse, "doğa bir saçmalıktır ve ... fani olan, dikkatine layık değildir."[148]

Marx'ın bu alana kendi katkısı ise doktora teziyle sona ermemiştir. Daha sonra Engels ile birlikte, Descartes'ın fizikteki materyalizmine eşlik eden zihnin metafiziğinin oluşturduğu düalistik felsefesini açıkladıkları *Kutsal Aile'de* Epikürfelsefesinin daha geniş tarihi önemini ele almışlardır. Kartezyen metafizikten kaynaklanan bu on yedinci yüzyıl görüşü doğal karşıtını Gassendi tarafından restore edildiği şekliyle Epikürcü materyalizmde bulmuştu. Marx ve Engels, "Fransız ve İngiliz materyalizminin daima Demokritos ve Epiküros ile yakın ilişkide" olduğunu belirtirler. Hobbes ile birlikte Epikürcülüğü yeniden canlandıran Gassendi, şahsında, Kartezyen metafiziğin en büyük düşmanını temsil ediyordu.[149] Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde gözledikleri gibi "Epiküros antikçağın gerçek radikal Aydınlatıcısı" olduğundan ve etkisi Aydınlanma'nın kendisine dek uzandığından, Epikürcülük bu mücadelede merkezi bir rol oynamıştı. Epikürcüler "Dünya *yanılsamalardan arındırılmalı*, özellikle de tanrı korkusundan kurtarılmalıdır, çünkü dünya benim *dostumdur*." görüşünü savunmuşlardı. Aslında, Marx ve Engels'in işaret ettikleri gibi, "devletin halkın karşılıklı anlaşmasına, bir toplum sözleşmesine dayandığı fikrine ... ilk olarak Epiküros'ta rastlanmaktadır."[150] Lucretius, kralların öldürülmesini izleyen bir süreç olarak özgür bireyler arasında bir toplumsal sözleşmenin kurulmasını tasvir eder:

Bu yüzden krallar öldürüldü ve tahtların kadim haşmeti
Ve gururlu heykeller tozlar içine devrildi
Hükmeden başın büyük tacı kalabalığın ayakları
Altında kana boyandı.
Bütün itibar yitirildi, eski şanına ağıtlar yaktı.[151]

Bu yüzden, Epiküros'un izleyicilerine Helenistik kamu hayatından uzak durmalarını öğütlemiş olmasına rağmen, Epikür felsefesinin yıkıcı imaları antik yorumcuları tarafından da, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupası'nın kültür ikliminde de açıkça anlaşılmıştı. Plutark, Epikürcülerin "yasaları ve hükümetleri ortadan kaldırmayı arzuladıkları"ndan yakınmıştı![152] İşin gerçeği, Epikür felsefesi tam da, sıradan atomculuğun -hatta, tanrılarının maddi dünyada etkin güçler olduğunun reddedilmesinin ötesinde, daha olumlu bir duruşla, antik hayatta gerçek hümanizm ve doğalcılığı temsil etmesinden ötürü, Aydınlanma üzerinde öylesine büyük bir etki yapmıştır.

Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*'de vurguladıkları gibi, Aydınlanma materyalizmi Fransa ile sınırlanmış olmayıp, İngiliz devriminin hemen öncesine ve hemen sonrasına denk gelen yıllarda doğan "Büyük Britanya'nın öz çocuğuydu." "*İngiliz materyalizminin* ve *bütün deneysel bilimin* gerçek başlatıcısı Bacon'dı." Ne var ki, materyalizmin bu "ilk yaratıcısı teolojiden ithal edilmiş tutarsızlıklarla doludur." "Baconcu materyalizmi sistemleştiren" Hobbes'du, ancak, *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'siyle Locke "Bacon'm temel ilkesinin, insan bilgisinin ve fikirlerin kökeninin duyular dünyası olduğunun kanıtını" sağlamış ve Hartley ve Priestley gibi bilimciler "Locke'un duyumculuğunu hâlâ bulandırmakta olan teolojik engellere saldırmıştı." Locke'un 1845'teki Marx ve Engels için önemi, " sağduyunun ... felsefesini kurmuş; yani, dolaylı olarak, hiçbir felsefenin sağlıklı insan duyuları ve onlara dayanan uslamlama ile ayrı düşemeyeceğini söylemiş" olmasıydı![153]

Bununla birlikte, materyalizmi toplumsal alana taşımak Fransa'da Helvétius ve Holbach gibi düşünürlere kalmıştı. Ve bu durum, sonunda tarihsel mücadele aracılığıyla komünizmin ve sosyalizmin daha radikal materyalizminin doğuşuna yol açmıştı.

Eğer insan bütün bilgisini, algılarını vb. duyular dünyasından ve onda kazandığı deneyimlerden çıkarıyorsa, o zaman yapılması gereken, bu görgül dünyayı insanın onda tümüyle insani olanı yaşayacağı ve buna alışacağı biçimde düzenlemektir... Eğer doğru anlaşılmış çıkar bütün ahlakın ilkesiyse, insanın özel çıkarı insanlığın çıkarıyla uygun hale getirilmelidir![154]

Marx doktora tezini tamamlayıncaya dek mekanist ve belirlemeci olmayan karakteriyle on sekizinci yüzyıl Fransız materyalistlerinden (Epiküros'un farklı yorumlarına dayanmaları nedeniyle) ayrılsa da materyalist bir konuma ulaşmıştı. Ne var ki, daha sonra hatırlayacağı gibi, bakış açısı hâlâ Alman idealizminin felsefesiyle "boyanmıştı." [155] Epiküros ve İngiliz ve Fransız materyalizmleriyle karşılaşması, onu, Engels'in daha sonra "materyalist doğa kavrayışı" diyeceği şeyle yüz yüze getirdi. Ancak, Marx, ussallığın pratik rolünü göz ardı eden her türlü vulgar ya da mekanik materyalizmden kaçınıyordu. [156] Epiküros ve Bacon'dan esinlenerek materyalizmin çekirdeği olarak anti-teolojik bir görüş benimsemişti. Tıpkı Darwin'in 1840'larda yapmış olduğu gibi, Marx da bütün eleştirel dikkatini Bacon'm "kısır bakireler" deyişine odakladı. "Verulamlı Bacon" diye yazar 1842'de "teolojik fiziğin tanrıya adanmış kısır bir bakire olduğunu söylemiş ve fiziği teolojiden kurtararak verimli kılmıştır." [157]

Marx'ın felsefi gelişimini, bu gelişmenin bazı bakımlardan Kant'ınkine benzediğini (ve aslında görünüşe göre ondan etkilendiğini) görmekle daha iyi anlayabiliriz. Görmüş olduğumuz gibi, Kant, Epiküros'u "duyarlılığın" Platon'u "entelektüelin" "en önde gelen filozofu" olarak sunmuştu- Kant'm kendi eleştirel ve aşkın felsefesinin başlangıç noktasını oluşturan bir antinomi. (Kant, belirtmiş olduğumuz gibi, Bacon'ı da doğanın en büyük modern öğrencisi olarak tasvir etmişti.) Marx için, Epiküros insanın dünyadan yabancılaşmasını ve buna karşı koymak için doğanın materyalist kavranışına dayanan bilimin (Aydınlanmanın) gerekliliğini keşfetmiş olan, duyarlılığın en büyük filozofu olarak kalmıştır. Ne var ki, Marx'ın düşüncesinde, anlığın en büyük filozofu olarak Platon'un yerini, aşağıdaki eleştirisinde göreceğimiz gibi, Marx'a göre, -soyut olarak ve *entelektüel* emek biçiminde olsa da- emeğin tarih içindeki yabancılaşmasını keşfetmiş olan Hegel alır. Marx'ın kendi pratik materyalizmi bu görüşlerin eleştirel biçimde aşılmasıdır. Ne var ki bu materyalizm temelinde realist bir ontolojiyi (yani doğanın materyalist kavranışını) korur ve Hegelci anlamda bir diyalektik aşma olarak ortaya çıkar. Gelecek bölümde görüleceği gibi, Feuerbach da (Doğrudan Epiküros'tan çok Bacon ve Gassendi'den esinlenerek) Hegel'e benzer bir eleştiri getirecek ve bunu açıkça hümanist ve materyalist bir bakış açısından yapacaktır. Fakat, Feuerbach'ın materyalizmi de, Epiküros'unki gibi, esas olarak tasarlayıcı bir nitelikteydi, oysa, Marx'ın amacı materyalizmi *pratik* kılmaktı.

Marx'ın doktora tezini yazmasından yarım yüzyıl sonra, 1893 yılında, 1890'ların Sosyal Demokrat Parti etkinliklerinde rol almış bir edebiyat adamı olan bir Rus, Aleksey Mihayloviç Vodin (1870-1939) Londra'ya gelerek Engels ile görüşmüştü. Vodin, son konuşmalarından birinde Engels'in söylediklerini şöyle hatırlar:

> Engels bana Yunan felsefesinin tarihiyle ilgilenip ilgilenmediğimi sordu ve eğer ilgileniyorsam Marx'ın ilk felsefi çalışmasını açıklamayı önerdi. Bana, hiçbir metne dayanmaksızın, bütün ayrıntıları ve yalnız Lucretius ile Çiçero değil, (Diogenis Laertius, Sextus Empiricus ve Clement gibi) çok sayıda Yunan metninden ezberden aktarmalar yaparak, Marx'ın doktora tezini anlattı.

Engels, devamla Epiküros'a Çiçero ve başkaları tarafından yöneltilen kuramının nedenselliği hesaba katma yönündeki her türlü girişimi reddettiği yolundaki eleştirinin de yanlış olduğunu, Epiküros'un eserinin "temel tezlerle çelişmemek koşuluyla değişik yönlerden nedensel bağlantıları araştırmaya" diyalektik olarak öz-bilinçli "bir çağrı" olduğunu açıklamıştır.[158] Vodin hatırlamaya devam eder:

> Marx'ın kelimenin tam anlamında gerçekten hiç Hegelci olup olmadığını sorduğumda, Engels, tam da Demokritos ile Epiküros arasındaki farklılık hakkındaki tezin, Hegel'in diyalektik yönteminde tam bir ustalık kazanmış, bununla birlikte araştırmasının gidişi boyunca bu yöntemi materyalist diyalektik yöntemle değiştirmek zorunluluğunu henüz hissetmemiş bulunan Marx'ın, edebi kariyerinin daha başında, Hegelci diyalektiği uygulamakta,- hem de onun en güçlü olduğu alan olan düşünce tarihi alanında uygulamakta- Hegel'den mükemmel bir bağımsızlık göstermiş olduğunu söylememize izin vereceği karşılığını verdi. Hegel, Epikür sisteminin içkin diyalektiğinin yeniden inşasını değil, bunun yerine bu sistem hakkında bir dizi aşağılayıcı düşünce vermişti. Buna karşılık Marx, idealize etmeden, tersine Aristo ile karşılaştırıldığında ne kadar yoksul kaldığını ortaya koyarak Epikürcülüğün içkin diyalektiğinin yeniden inşasını vermişti... Marx'ın Yunan felsefesi tarihi üzerine incelemelerini sürdürme niyetinde bulunduğunu, hatta, sonradan bu konu hakkında kendisiyle konuşmuş olduğunu söyledi. Bunu yaparken materyalist sistemler lehine hiçbir tek yanlı tercihte bulunmamış, hatta özellikle Platon ve Aristo'nun diyalektiklerine dayanmıştı.[159]

Vodin'in Engels ile konuşmalarıyla ilgili anıları (Ruşça'da ilk yayımlandığı yıl olan) 1927 yılına dek ortaya çıkmamış ve görünüşe göre, Marx'ın doktora tezinden söz etmiş olan herkes tarafından gözden kaçırılmıştır. Konuşmaları sırasında Engels, Vodin'den çağdaş yazında Marx'ınki ile benzerlik taşıyan bir Epiküros yorumunun bulunup

bulunmadığını araştırmasını ve sonucu kendisine bildirmesini de rica etmişti. Vodin'in bu ricayı yerine getirip getirmediğine ilişkin bir kayıt bulunmamaktadır. (Vodin, 1893 yılında Paris'teyken kaldığı yerde devrimci belgeler aramaya yönelik bir polis baskınından haberdar edilmiş ve son anda, polisin varışından bir kaç dakika önce Engels'in mektuplarını yakmıştı.[160]) Marx'ın Epiküros yorumunun farkına, en sonunda Cyril Bailey gibi yirminci yüzyıl Epiküros uzmanlarınca varılacağı gerçeği kuşkusuz Engels'i çok ilgilendirirdi. Bütün bunlar, Engels'in Marx'ın düşünsel gelişimi hakkında standart yorumdan çok farklı bir görüşü olduğunu düşündürmektedir. Marx daha ilk eserinde Hegel'den bağımsızlaşmakla kalmamış; üstelik bunu, düşüncesinde kalıcı bir etkisi olacak olan ilkçağ materyalizmiyle karşılaşması üzerine yapmıştır. Son olarak, Engels'in sözleri, Marx'ın tezinin ne Hegelci ne de tam anlamıyla materyalist olmayıp, içinde Marx'ın materyalist diyalektik konusunda düşünmeye başladığı, ancak Hegel'in diyalektik yöntemine bir "materyalist diyalektik yöntem" ile henüz değiştirmediği bir geçiş çalışması olduğunu önerir.

Marx'ın doktora tezini tamamlamasından kısa bir süre sonra, 1842'de İngiltere'de Darwin de metafizik üzerine defterleriyle (*M ve N Defterleri*) uğraşmayı tamamlayarak türlerin dönüşümü kuramının ilk versiyonunu kaleme aldı. Aynı yılda, Epiküros üzerine tezini tamamlamış olan Marx, Ludwig Feuerbach'ın felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizmi ile sistematik hesaplaşmasına girişti. Dikkatinin artan biçimde yöneldiği Almanya, Fransa ve İngiltere'nin ekonomi politik gerçekleri gelecek birkaç yıl içinde Marx'ı daha kararlı bir biçimde materyalizme yöneltecek ve tarihsel materyalizmin daha engin bir sentezini ortaya çıkaracaktı.

1. Materyalist Doğa Kavrayışı

Notlar

1. Charles Darwin, *Notebooks*, (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987), 375.
2. Charles Darwin, *Autobiography*, (New York: Hartcourt, Brace, 1958), 120.
3. Stephen Jay Gould, "Darwin'in Gecikmesi" başlıklı hayranlık verici denemesinde bu soruna eğilir, *Ever Since Darwin* içinde, (New York: W.W. Norton, 1977), 21-27, Tr.s. 3-10.
4. A.g.e., 24-25, Tr.s. 7.
5. Petty, Arthur O. Lovejoy içinde aktarına, *The Great Chain of Beings* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1964), 190.
6. Doğanın Skalası düşüncesinin, on sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında kendisini "dünyevileştirme" arzularını da içeren bütün bir tarihi için bak. Loren Eiseley, *Darwin's Century*, (New York: Doubleday, 1958).
7. A.g.e., 66-69, 88-89, 94, 353.
8. John Hedley Brooke, *Science and Religion* (New York: Cambridge University Press, 1991), 193-194.
9. Bak. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightment: Pahtheists, Freemasons and Republicans* (Boston: George Allen & Unwin, 1981) ve *Scientific Culture and the Making of the Industrial West* (New York: Oxford University Press, 1997).
10. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Dower, 1959), c.2, 193.
11. Charnles Coulston Gillispie, *Genesis and Geology* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1996), 33-35.
12. Abraham Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century*, Douglas McKie tarafından gözden geçirilmiş 2. Basım (New York: Harper & Brothers, 1952), 784-87; John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), xi, 14, 107-25.
13. Paul Henry Thiery, Baron d'Holbach, *The System of Nature* (New York: Garland Publishing, 1984), c.1, 138.
14. Wolf, *A History of Science*, 787-91.
15. A.g.e., 791-93.
16. William Paley, *Natural Theology* (Londra, R. Faulder, 1803), 473.
17. Howard E. Gruber, *Darwin on Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 37; John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (New York: Cambridge University Press, 1991), 74-75; Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1985), 195, 237-35. Kuhn, Kopernikçiliğin Epikürcülüğe "yakınlığını" keşfetmesinin Bruno'nun bilime yaptığı en büyük katkı olduğunu vurgular, fakat, (zamanın Hıristiyan Kilisesi tarafından dine karşı en büyük sapkınlık olarak görülen) Epikürcülük sapkınlığının Bruno'nun mahkum edilmesinde en önemli gerekçe olduğunun farkına varmamış gibi görünmektedir. Bu yüzden, Kuhn'un kendisi de Bruno'nun bir gizem-

cilik şehidi mi yoksa "bilim şehidi" mi sayılması gerektiğini sorgular. Burada, Brooke'un değerlendirmesi önemlidir.

18. Gruber, *Darwin on Man*, 204-5.
19. Janet Browne, *Charles Darwin: Voyaging* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995), 72-78.
20. Gruber, *Darwin on Man*, 204.
21. Sandra Herbert ve Paul H. Barret, "Introduction to Notebook M,", Darwin, *Notebooks 1836-1844* içinde, 519; Darwin, *Notebooks 1836-1844*, 291, 638.
22. Darwin, *Notebooks 1836-1844*, 551.
23. Francis Bacon, *Philosophical Works* (New York: Freeport, 1905)
24. Darwin, *Notebooks 1836-1844*, 637.
25. James R. Moore, "Darwin of Down", David Kohn ed. *The Darwinian Heritage* içinde (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), 452; Adrian Desmond, *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine and Reform in Radical London* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 421-414.
26. Darwin, *Notebooks 1836-1844*, 532-33.
27. A.g.e., 213.
28. John R. Durant, "The Ascent of Nature in Darwin's *Descent of Man*" Kohn, ed. *The Darwinian Heritage* içinde, 301.
29. Marx'ın doktora tezi günümüze tamamlanmamış biçimiyle ulaşmıştır. En önemli eksikliği tezinin Birinci Kısmının son iki bölümünün (4 ve 5. Bölümler) yitmiş olmasıdır. "Epikürcü ve Demokritosçu Doğa Felsefeleri Arasındaki İlkesel Farklılıklar" ve "Sonuç" başlıklarını taşıyan bu bölümlerin varlığını içindekiler tablosundan biliyoruz. (Bununla birlikte 4. Bölümün notları günümüze ulaşmıştır.) Bundan başka, tezin "Plutark'ın Epikürос'un Teolojisine Karşı Polemiğinin Eleştirisi" başlıklı Ek'i de günümüze ulaşan kısa bir parçası dışında yitmiştir. (Aynı şekilde, Ek'in notları da günümüze ulaşmıştır.)
30. Bu geleneksel yorum için bak. H.P. Adams, *Karl Marx in his Earlier Writings* (Londra: George Allen & Unwin, 1940), 27-41 ve David McLellan, *Marx Before Marxism (New York: Harper & Row, 1970), 52-68.* McLellan'ın Marx'ın "Hegelciliğe ihtidası"hakkındaki daha önceki iddiasını destekler nitelikteki, Marx'ın doktora tezinde hiçbir şekilde Hegel'in bakış açısının ötesine geçmemiş olduğu şeklindeki yorumu, Marx'ı sıradan bir "mühtedi"ye indirgeyerek, giriştiği (ve bizzat tezinde yansıyan) büyük entelektüel mücadeleyi açıkça gözden kaçırır. *Marx Before Marxism*, 46-52. McLellan'ın yorumu birçok bakımdan, Marx hakkındaki klasik yaşamöyküsünde doktora tezinin "tümüyle Hegel felsefesinin idealist zemininde" kaldığını iddia eden Franz Mehrin'in yorumuyla benzerlik gösterir. Mehring'in bu iddiası için tek kanıtı, Marx'ın Demokritos'un mekanist materyalizmine, özgür etkinliğe daha fazla vurgu yapan Epikürос'un materyalist modelini yeğlemesidir. Ne var ki, Marx'ın daha sonraki yazılarında da kendini gösteren Epikürос hayranlığı, kendisinin bir Hegelci idealist olduğunu değil, düşüncesinin oluşumunun en erken dönemlerinde bile, materyalizmle genel olarak sanıldığından çok daha karmaşık bir ilişki geliştirmiş olduğuna işaret eder. Bak. Franz Mehring, *Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), 30.

31. Marx'ın daha doktorasını yazdığı sırada materyalizme yönelmeye başladığı görüşü, 1837'de yazdığı şu dizelerden destek bulur: "Kant ve Fichte yeni topraklar arayarak/ Mavi gökte süzülürler/ Oysa ben, bulunduğum sokaktaki/ Sağlam ve hakiki olanın peşindeyim." Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1974), c.1, 577.
32. A.g.e., 18-19.
33. James D. White, *Karl Marx and Intellectual Orgins of Dialectical Materialism* (New York: St. Martin's Press, 1996), 42. Norman Livergood'un belirtmiş olduğu gibi, "Marx doktora çalışması kadar erken bir tarihte materyalizmle ilgilenmiştir... Marx, Epiküros'un materyalizme yaptığı en büyük katkının özgür etkinlik kavramı olduğunu düşünür." Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), 1.
34. Maximillian Rubel ve Margaret Manale, *Marx Without Myth: A Chronological Study of His Life and Work* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 16-17. Marx, daha lisedeki okumaları sırasında Epikürcü materyalizmi Hıristiyan ilahiyatının düşmanı olarak sunmuştu. Bak. Karl Marx, "On the Union of the Faithful with Christ According to John" Robert Payne ed. *The Unknown Karl Marx* içinde (New York: New York University Press, 1971), 43.
35. Epiküros'un günümüze kalan eserlerinin ana gövdesi Cyril Bailey'in *Epicurus: The Extant Remains*'inde bulunabilir, (Oxford: Oxford University Press, 1926). Whitney J. Oates, Bailey'in Epiküros'un elde kalan eserlerinden çevirilerini de içeren iyi bir kitap yayımlamıştır, *The Stoic and Epicurean Philosophers: The Complete Extant Writings of Epicurus, Epicteus, Lucretius, Marcus Aurelius* (New York: Random House, 1940). Lucretius'un *De rerum natura*'sı İngilizce'ye gerek nazım gerek nesir olarak sayısız defa çevrilmiştir. Bu uzun didaktik şiirin çevrilmesinin güçlükleri göz önüne alındığında, İngilizce okurlar hem nazım, hem de nesir çevirileri yararlı bulacaklardır. Nazım çeviri için bak. Ronald Melville, *On the Nature of the Universe* (New York: Oxford University Press, 1999). Düzyazı çeviri için R.E. Latham'ın (John Godwin tarafından gözden geçirilmiş) çevirisi Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1994). Bu kitaptaki alıntılar genellikle Latham'ın düzyazı çevrisinden yapılacak, ara sıra Oxford nazım çeviri olarak söz edilen Melville çevirisinden alıntılara da yer verilecektir (Aynı zamanda, kitaplara ve Lucretius'un dizelerine işaret eden klasik referans sistemi de kullanılacaktır). Belirtildiği gibi, Marx'ın zamanından bu yana Epiküros'un eserleriyle ilgili bazı yeni kaynaklar bulunmuştur. Marx'ın ölümünden bir yıl sonra 1884'te Fransız ve Avusturyalı arkeologlarca bugünkü Türkiye'de bir duvarda Epikür felsefesini anlatan ve kendisinden uzun bir parçayı aktaran yazılar bulunmuştur. Yazılar, 40 metrelik bir duvara yazılmış 120'den fazla sütun biçimindedir ve M.S. 200 yılları dolaylarında Epiküros'un izleyicilerinden Oenoandalı Diogenes'in girişimiyle yazılmışlardır. Bak. Diogenes of Oenoanda, *The Fragments* (New York: Oxford University Press, 1971). Bundan başka, Epiküros'un düşüncelerinin İtalya'daki önde gelen temsilcilerinden Filistinli Gadaralı Philodemus'un Vezüv yanardağının MS 79 yılındaki patlamasında Herculaneum kentinde küller altında kalan okul kütüphanesi vardır. Herculaneum'un on sekizinci yüzyılda keşfedilmesinden sonra

yürütülen sabırlı kazı çalışmalarında yüzlerce yanık papirüs tomarının çıkarılmasıyla son iki yüzyılda bu papirüsler üzerinde yapılan araştırmalarla Epiküros hakkında bilgimiz biraz daha artmıştır. Yanmış tomarlardan Epiküros'un *Doğa Üzerine*'sinin önemli bir bölümünün yeniden okunur hale getirilmesi mümkün olmuştur. Bu eserin tam bir değerlendirmesi ve özeti için bak. David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (New York: Cambridge University Press, 1998), 94-133. Sedley, Lucretius'un şiirini Epiküros'un metniyle dikkatli bir biçimde karşılaştırarak, Lucretius'un "fundemalist" bir Epikürcü olduğuna ilişkin bilginler arasındaki yaygın kabulü doğrular. Lucretius, bir kaç noktada Epiküros'un eserinin genel yapısından ayrılmakla birlikte, genel olarak ustasının akıl yürütmelerini hatta dilini harfi harfine yansıtmıştır. Aynı zamanda bak. Benjamin Farrington, *The Faith of Epicurus* (New York: Basic Books, 1967) xi-xiii; Marcello Gigante, *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990). Marx'ın elinde bulunmayan üçüncü kaynak, Epiküros'un ahlak kuramını sergileyen bir dizi alıntının ve özdeyişin yer aldığı Vatikan derlemesidir. "Epiküros'un Deyişleri" adıyla da tanınan bu derleme, Marx'ın ölümünde beş yıl sonra 1988 yılında, Epikteteus'un *El Kitabı* ve Marcus Aurelius'un *Meditasyonlar*'ından parçaların da bulunduğu on dördüncü yüzyıla ait bir Vatikan elyazmasında bulunmuştur. Bak. Epiküros, *Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings* (Indianapolis: Bobs-Merril, 1964), 89 (çevirmenin notu).

36. Bak Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 128-33, 287-317; A.A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans and Sceptics* (berkeley: University of California Press, 1986), 14-74. Sapma, Epiküros'un günümüze kalan kendi yazılarında hiçbir zaman bulunamamıştır. Bu konu hakkındaki bilgiler tümüyle Lucretius'a ve çeşitli ikincil kaynaklara dayanır. Epiküros'un "Herodot'a Mektup"unu yayımlayanların çoğu, daha anlaşılır kılmak için metnin bir yerine Lucretius'tan aldıkları sapma konusunu eklerler. Epiküros'un *Doğa Üzerine*'sinin kalıntılarının Philodemus kütüphanesinde bulunması nihayet düşünürün sapma hakkındaki doğrudan görüşlerinin öğrenileceği umutlarını güçlendirmiş, ancak, metnin restorasyonunda şimdiye dek bu sonuç çıkmamıştır. Bak. Epiküros, *Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings*, 12 (çevrimenin notu); Gigante *Philodemus in Italy*, 43.
37. George Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), c.1, 306.
38. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 13-15 (1.145-214); A.A. Long ve D.N. Sedley, ed. *The Hellenistic Philosophers: Transaltions of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 25-27. Korunum ilkesi Epiküros'a özgü değildir. Farrington, "fiziksel dünya hakkındaki bütün bilimsel düşüncenin ilk ilkesi olarak bunu uygun yerine yerleştiren ilk kişinin" Demokritos olduğuna işaret eder. Benjamin Farrington, *Science in Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1969), 46.
39. Epiküros, "Letter to Menoeceus" Oates ed. *The Stoic and Epicurean Philosophy* içinde, 33; Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford: Oxford

University Press, 1928), 318.

40. Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Oxford nazım çeviri), 17 (1.475-85).

41. Long ve Sedley, ed. *The Hellenistic Philosophers*, 88-89. Marx, *Epikür Felsefesi Hakkında Defterler*'inin en başında ve daha sonra Sextus Empiricus ve İskenderiyeli Clement ile ilgili notlarında Epiküros'un *prolepsis* (sezgi, önkavrayış) kavramı hakkında dikkatli notlar çıkarmıştır. Bak. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 405-6, 428,487.

42. Çiçero, Long ve Sedley ed. *The Hellenistic Philosopher* içinde, 141. Aynı zamanda bak. Epiküros, *The Epicurus Reader* (Indianapolis, Hackett, 1994), 51.

43. Farrington, *The Faith of Epicurus*, 108-109. Aynı zamanda bak. Diogenes Laertius, *Lives of Emminent Philosophers* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, Loeb Classical Librariy, 1925), c.2, 563; Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 245-48; Long, *Hellenistic Philosophy*, 23-24. Gassendi'nin Epiküros'un "sezgi" yorumu için bak. Lynn Sumida Joy, *Gassendi the Atomist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 169. Daha yakınlardaki bir yorum için bak. Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 150-65.

44. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 290-91; Howard Caygill, *A Kant Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1995), 74-75.

45. Marx and Engels, *Collected Works*, c.5, 138; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 88.

46. Oates ed., *The Stoic and Epicurean Philosophers*, 35.

47. George A. Panichas, *Epikuros* (New York: Twayne, 1967), 83; Brad Inwood ve L.P. Gerson ed., *Hellenistic Philosophy* (Indianopolis: Hackett, 1988), 65; Oates ed., *The Stoic and Epicurean Philosophers*, 35-39.

48. A.g.e.; Panichas, *Epicurus*, 116-117; Long ve Sedley ed., *The Hellenistic Philosophers*, 137; Marx ve Engels, *Collected Works*, 5,141.

49. J. Donald Hughes, *Pan's Travail: Environmental Problems of Ancient Greeks and Romans* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1994), 60, 123-24, 130-31, 144, 196. Clarence J. Glacken, *Traces on Rhodian Shore: Hature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1967) çalışmasında, antik düşüncede doğa-kültür ilişkisi (ve tüm ekolojik tarih konusu) ile ilgili tartışmasında Epiküros ve Lucretius şiddetli bir vurgu yapar. (S. 62-67, 134-140). Daha on altıncı yüzyılda, Fransız Rönesans hümanisti Michael Montaigne, *Apology for Raymond Sebond*'unda (Harmondsworth: Penguin Books, 1993) Lucretius'un insanlarla hayvanlar arasındaki özsel benzerliğe yönelik akıl yürütmesine tekrar tekrar değinmişti.

50. Long ve Sedley ed., *The Hellenistic Philosophers*, 134.

51. Epiküros, "Letter to Heredotus" Oaates ed., *The Stoic and Epicurean Philosophers* içinde, 13.

52. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 154-55 (5.1011-27). Empedokles hakkında, bak. Farrington, *Science in Antiquity*, 40-43.

53. Aristoteles, *Basic Works*, (New York: Random House, 1941), 249 (Book II, Chapter8, section 198b).

54. A.g.e. 251.
55. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 149-51 (5.791-895); Robert J. Richards, "Evolution", Evelyn Fox Keller ve Elizabeth A. Lloyd ed., *Keywords in Evolotionary Biology* (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1992), 99; Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, 19-20; Hery Fairfield Osborn, *Fram tlıe Greeks to Darwin* (New York: Charles Scribners's Sons 1927), 36-68.
56. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 149 (5.791-800); W.K.C. Guthrie, *In the Beginning: Some Greek Views of the Origin of Life and the Early State of Man* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957), 28.
57. Thomas S. Hall, *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physology 600 B.C. to 1900 A.D.* (Chicago: University of Chicago Press, C.1, 19-20, Aynı zamanda bak. Lucretius, *On the Natue of the Universe*, 59 (2.865-85)
58. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 152-166 (5.916-1448).
59. Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Oxford nazım çeviri), 7 (1.145-50); Michael R. Rose, *Darwin's Spectre* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998), 217.
60. Johathan Kemp'in dediği gibi, "Erken materyalizmin tarihini Epiküros'un eseri belirler." Johathan Kemp, *Diderot, Interpreter of Nature* (New York: International Publishers, 1963), Editörün notlarında, 343.
61. Hall, *Ideas of Life and Matter*, c.1, 136.
62. Robert Hugh Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton* (Oxford: Oxford University Press, 1966).
63. Hariot, A.g.e. içinde aktarma, 24.
64. A.g.e., 27-29; J.A. Lohue, "Harriot (or Hariot) Thomas," *Dictionary of Scientific Biography*, c.6, 124-129.
65. Francis Bacon, *Philosophical Works*, ed. John M. Robertson (Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1905), 754. Aynı zamanda bak. Thomas Franklin Mayo, *Epicurus in England (1650-1725)* (Dallas: Southwest Press, 1934), 19-23.
66. Bacon, *Philosophical Works*, 471-472.
67. A.g.e., 848-53, 444-446; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, c.2, 649-51 (X, 123-124). Bacon'un Promoteus yorumu hakkındaki yukarıdaki akıl yürütme, büyük ölçüde Reid Barbour'un parlak tahliline dayanır. Bak. *English Epicures and Stoics: Ancients Legacies in Early Stuart Culture* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1998), 79-91. Bacon'ın materyalizmi hakkında bak. F.H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon*, (Chicago: University of Chicago Press, 1948).
68. Francis Bacon, *Philosophical Works* (Londra: Longman, 1857) C.2, 507.
69. Bak. Carolyn Merchant, *The Death o Nature* (New York: Harper & Row, 1980), 201-2; Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (New York: Routledge, 1992), 166-85; Alfred Cobban, *In Search of Humanity: The Role Of the Enlightement in the Modern History* (New York: George Braziller, 1960), 75.
70. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 57.
71. Pierre Gassendi, *Selected Works* (New York: Johson Reprint, 1972), 207; Renè Descartes, *Discourse on Method and the Meditations* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968)

72. George A. Panichas, *Epicurus* (New York: Twayne Publishers, 1967), 140-141. Hobbes da, Locke da, Gassendi'nin Epikür atomculuğunu restorasyonundan etkilenmişlerdi. Bak. Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought* (New York: Oxford University Press, 1998), 144-45, 166.
73. Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (New York: Routledge, 1992), 204-205.
74. John Evelyn, *Sylva or a Discourse of Forest-Trees and the Propagation of Timber in His Majesties Dominions* (Londra: Royal Society, 1664), 2-3; Aynı yazar, *Fumifugium: Or, the Inconveinence of the Aer and Smoake of London Dissipated*, James P. Lodge ed. *The Smoakes of London: Two Prophesies* (Elmstead, Newyork: Maxwell Reprint, 1969) içinde, 15-17; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 187,194 (6.808-29, 1065-91); Merchant, *The Death of Nature*, 236-42.
75. Waller, Kargon'm *Atomism in England* içinde aktarma, 92.
76. A.g.e.; 95.
77. Jacob, *The Radical Enlightment*, 70,81. Aynı zamanda bak. J.J. MacIntosh, "Robert Boyle on Epicurean Atheism and Atomism," Margaret J. Osler ed. *Atoms Pneuma and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (New York: Cambridge University Press, 1959), 11-12.
78. Boyle, John C. Greene, *The Death of Adam* (Ames, Iowa: Iowa University Press, 1959) içinde aktarma, 11-12.
79. Robert Boyle, *Works* (Londra: A. Millar, 1744), c.4, 515.
80. Stephen Jay Gould, *Leonardo's Mountain of Clams and the Diet of Worms*, (New York: Crown Publishers, 1998), 287-98; Mitchel Salem Fischer, *Robert Boyle, Devout Naturalist* (Philadelphia: OshiverStudio Press, 1945).
81. Greene, *The Death of Adam*, 12.
82. Bak. Richard Bentley, *Sermons Preached at Boyle's Lecture* (Londra: Francis Macpherson, 1838), 1-50, 146-216. Boyle, 1691 yılında öldüğünde, bilimin Hıristiyan dininin en hakiki kanıtı ve gerçek savunusu olduğunu göstermek amacıyla bir vakıf kurulması için yılda 50 sterlinlik bir akar vasiyet etmişti. Bu para, "Ateist, Deist, Putperest, Yahudi ve Müslümanlar gibi kötü ünlü kafirlerin" görüşlerine saldıran sekiz vaaz verecek "mübarek ve vaiz bir rahibe" tahsis edilecekti. Richard Bentley, bu vasiyetle kurulan kürsüyü dolduran ilk kişi oldu ve *A Confutation of Atheism* başlığı altında topladığı, esas olarak Epiküros ve Lucretius'u hedef alan sekiz vaaz verdi. Bentley, daha sonra İlahiyat Doktoru ve Cambridge Trinity Kolej'de hoca oldu. Bak. H.S. Thayer ed. *Newton's Philosophy of Nature* (New York: Haffner Publishing Company, 1953), 63-64, 187-188; Stephen Jay Gould *Dinosaur in a Haystack* New York: Random House, 1995), 25-26.
83. Kargon, *Atomism in England*, 129; Jacob, *Scientific Culture and the Making of Industrialized West*, 69; J.T: Dobbs, "Stoic and Epicurean Doctrines in Newton's System of the World," Osler ed. "*Atoms, Pneuma, and Tranquility* içinde, 221-38.
84. Alan Cook, *Edmund Hailey: Charting the Heavens and the Seas* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 198.
85. Peter Gay, *The Enlightement* (New York: Alfred A. Knopf, 1966), c.1, 306.

86. Mayo, *Epicurus in England*, 129.
87. Margaret j. Osler ve Letizia A. Panizza, "Introduction" Osler ed. *Atoms, Pneuma, and Tranquility*, 9.
88. Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of Earth and the History of Nations from Hooke to Vico* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 25-28, 217-27, 251; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 137 (5.326-36).
89. Gino Bedani, *Vico Revisited* (Oxford: Berg, 1989), 132.
90. Cobban, *In Search of Humanity*, 140.
91. David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concernin the Principles of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 132-42. Lucian (yaklaşık 120-180), özellikle din hakkındaki hicivleriyle tanınan eski Yunanlı bir hiciv ve öykü ustasıydı. Epikürcü olmamakla birlikte Epikürosa büyük hayranlık duyardı.
92. Gay, *The Enlightenment*, c.1, 98-107,356.
93. A.g.e., 102-103. Göreceğimiz gibi, Marx, doktora çalışmasında Epikürosu antik çağın büyük aydınlanmacısı olarak tanımlayıp, kendisini Aeskilos'un *Zincire Vurulu Prometeus*'unda insanlara ateşi armağan edip Olimpos tanrılarına açıkça meydan okuyan mitoloji kahramanıyla ilişkilendirerek aynı sonuca işaret etmiştir.
94. Shirley A. Roe, "Voltaire versus Needham: Atheism, Materialism, and the Generation of Life," John W. Yolton ed. *Philosophy, Religion and Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Rochester, New York: University of Rochester Press, 1990) içinde, 417-39.
95. Julien Offray de La Mettrie, *Machine Man and Other Writings*, (New York: Cambridge University Press, 1996), 91-115; Kemp ed. *Diderot, Interpreter of Nature*, 21; Pullman, *The Atom in the History of Human Thought*, 153.
96. Immanuel Kant, *Cosmogony* (New York: Greenwood, 1968), 12-13; James W. Ellington, "Kant, Immanuel," *Dictionary of Scientific Biography*, c.7, 224-35.
97. A.g.e., 14. Kant, *Doğal Bilimlerin Metafizik Temelleri* (1758) adlı eserinde, Yunan atomculuğu hakkında, onu tümüyle reddetmeksizin bir tür eleştirel bir görüş benimseyecekti. Bak. Kant, *Philosophy of Material Nature* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1988), Book II, 90-93.
98. Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (Indianapolis: Hackett, 1987), 257-317, 324-36, 369-81; Frederic Copleston, *A History of Philosophy*, c.6 (Londra: Burnes & Oates, 1960), 349-56, 370-79; James G. Lennox, "Teleology" Fox Keller ve Lloyd ed. *Keywords in Evolutionary Biology*, 324-33.
99. Kant, *Critique of Judgement*, 272; Daniel O. Dahlstrom, "Hegel's Appropriation of Kant's Account of Teleology in Nature," Stephen Houlgate ed. *Hegel and the Philosophy of Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998)içinde, 172.
100. Kant, *Critique of Pure Reason*, 702-703; *Critique of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 117.
101. Kant, *Logic* (New York: Dover, 1988), 34-36. Kant, *Antropoloji*'sinde (1798) Epikürcülerin duyuların tatmini, yani, hız arayışı yaklaşımında Stoacılara üstün olduğunu savunmuştur. Bak. Immanuel Kant, *Antropology from a Pragmatic Point of View* (Carbondale: Southern Illionis University Press, 1978), 54, 136.

102. Bak. Josuah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston: Hougton Mifflin, 1920), Schelling'in şiirinin tam metin çevirisinin yer aldığı 186-189.
103. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, 232-236.
104. A.g.e., 235-236. Michael Inwood, belli bir haklılık payıyla, Marx'ın doktora tezini "Hegel'in Epiküros'a yaptığı haksızlığı düzeltmek için" yazdığını öne sürer.
105. Bu bakımdan, Gay'in filozof olarak Voltaire'in "Stoacıların, Epikürcülerin ve Kuşkucuların fikirlerini sentezleyerek zamana uygun hale getiren bir Eklektik" olduğunu söylediğini belirtmek gerekir. Peter Gay, *The Party of the Enlightenment* (New York: W.W. Norton, 1963), 11.
106. Heinrich Heine, *Selected Prose* (Harmondsworth: Penguin Books, 1993), 256; Schlegel ve Köppen, White'ın *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materyalism*'inde aktarma, 122-123; Adams, *Karl Marx in His Earlier Writings*, 26. Materyalist olmaktan çok kamutanrıcı ve deist bir tepkiye yol açınakla birlikte, Epikürcülüğün Alman Aydınlanmasına yaptığı önemli etki için bak. Thomas P. Saine, *The Problem of Being Modern: Or the German Pursuit of Enlightenment from Leibniz to French Revolution* (Detroit: Wayne State University Press, 1977).
107. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 73.
108. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 167-68.
109. "Modern dünyayı kendilerini manevi vatandaşları olarak kabul etmek zorunda bırakan, karakterce öyle tam, öyle yoğun ve ebedi özleri değil midir?" Marx ve Engels *Collected Works*, c.1, 35.
110. Bacon, *Philosophical Works*, 443-44.
111. A.g.e., 47-72.
112. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1,19; Hermann Samuel Reimarus, *The Principal Truths of Natural Religion Defended and Illustrated, in Nine Dissertations; Wherein the Objections of Lucretius, Buffon, Maupertius, Rousseau, La Mettrie, and other Ancient and Modern Followers of Epicurus are Considered, and Their Doctrines Refuted* (Londra: B. Law, 1766); Charles H. Talbert, "Introduction," Hermann Reimarus, *Fragments* (Chico, Calif.: Scholar's Press, 1970) içinde, 6; Frederick Lange, *The History of Materialism* (New York: Humanities Press, 1950), 140; Copleston, *A History of Philosophy*, 123-24; Saine, *The Problem of Being Modern*, 193-205.x
113. Cyril Bailey, "Karl Marx on Greek Atomism," *Classical Quarterly*, c.22, no. 3 ve 4 (Temmuz-Ekim 1928), 205-206. Bailey, Marx'ın Defterlerinde "Epikür Sisteminin İçkin Diyalektiği"nden söz etmesini vurgular.
114. Farrington, *The Faith of Epicurus*, 7-9, 113-19; Farrington, *Science in Antiquity*, 123.
115. Oates ed. *The Stoic and Epicurean Philosophers*, 13; Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (New York: Barnes & Noble, 1965), 146,159,173.
116. A.H. Armstrong, "Gods in Plato, Plotinus, Epicurus," *Classical Quarterly*, c.32, no. 3 & 4 (Temmuz-Ekim 1938), 191-92.
117. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 29-30.
118. A.g.e., 40.
119. A.g.e., 43. Marx'ın doktora çalışmaları sırasında *Bacon'dan Spinoza'ya*

Modern Felsefenin Tarihi (1833) eserini incelediği Ludwig Feuerbach, Epikürос ve Gassendi'nin atomculuğunda şansın rolünü vurgulamıştır. "Atomu şeylerin ilkesi kılmak, şansı dünyanın ilkesi kılmaktır." Aktaran Mark W. Wartofsky, *Feuerbach* (New York: Cambridge University Press, 1972) içinde, 72.

120. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 36,49-53. Epikür felsefesinin şansı/belirlenmemişliği kendisine bağladığı ve o olmaksızın duyularımıza aşikâr olan evrenin doğasının anlaşılamaz olacağı sapma konusunda, George Strodach, "Öyle ki, sapma kuramı modern fiziğin Hesinberg Belirsizliğinde mükemmel bir modern benzeyiş bulmuştur. Bu ilkeye göre, maddenin özünde (kimi zaman nedensel olmayış olarak tanımlanan) temel bir kesinsizlik vardır. Atomaltı parçacıkların davranışı, belirlenmiş deney koşullarında bile, ne tek biçimli, ne de tümüyle öngörülebilir niteliktedir." der. Bak. *The Philosophy of Epicurus*, (Evanston, III.: Horthwestern University Press, 1963), 88.

121. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 49-53.

122. A.g.e., 63-65. Bugün, bütün bunların anlamını Epiküros'a göre maddi dünyanın duyular yoluyla edindiğimiz bilgisinin, eş zamanlı olarak zaman okunu, yani, maddi geçip gidişi tanımamız olduğunu söyleyerek yakalayabiliriz.

123. Sidney Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx*, (New York: John Day Company, 1933), 93-96; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 458.

124. Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx*, 52,73.

125. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, c.2, 365.

126. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, c.2, 659 (X, 134,135). Aktaran Marx ve Engels, *Collected Works* içinde, c.1, 42-43. Epiküros'un, *Doğa Üzerine*'sinde Demokritos'un fiziğine belirlenimciliği nedeniyle yönelttiği eleştirinin daha ayrıntılı bir kaydı için bak. Long ve Sedley ed. *The Hellenistic Philosophers*, 102-104. *Doğa Üzerine*'den bu kitaptan aktarılan bölüm, Marx'ın elinde bulunan kaynakların kıtlığına rağmen Epiküros hakkında nasıl doğru bir kavrayış geliştirmiş olduğunu gösterir.

127. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), c.1, 71-73) (Epistle XII); Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 41, 43, 82.

128. Epiküros, *Doğa Üzerine*'den, aktaran, Sedley, *Lucretius and the Transformation of the Greek Wisdom*, 142-88.

129. Epiküros, Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers* içinde, c.1, 102.

130. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 45.

131. A.g.e., s. 44-45. Epiküros'un bilimin gelişmesi üzerindeki etkisi, felsefesinin soyut olabilirliği vurgularken bile, hiçbir biçimde gerçekçiliğe ters düşmediğini göstermeye yeterlidir.

132. Plutarch, *Moralia*, c.14, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 137-49. Plutark'ın Epiküros eleştirisi esas olarak *Moralia*'sının "Epiküros'un Aslında Zevkli Bir Hayatı İmkânsız Kılışı" ve "Colotes'e Yanıt" başlıklı iki parçasında yer alır. Marx, doktora tezinin notlarında ve Ek'inin günümüze kalan parçalarında Plutark'ın eleştirilerine kapsamlı biçimde karşılık vermiştir.

133. Holbach, Marx ve Engels, *Collected Works* içinde alıntı, c.1, 102.
134. A.g.e., 174.
135. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.6, 142.
136. A.g.e., c.1, 478, 473; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 88 (3.861-70.
137. Mehring, *Karl Marx*, 26-27.
138. Marx ve Engel, *Collected Works*, c.1, 30.
139. A.g.e., 446. Epiküros'un bu görüşüne Marx'ın gösterdiği saygı, daha sonra "gözde hikmeti" olarak anacağı *"Nihil humanum a me alienum puto"* (İnsani olan hiçbir şey bana yabancı değildir) özdeyişiyle çarpıcı bir benzerlik gösterir. Karl Marx, "Confessions," Teodor Sharin, *Late Marx and the Russian Road* (New York: Monthly Review Press, 1983) içinde, 140.
140. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 30.
141. *Aeskilos*, yukarıdaki eserde aktarma, 31. Marx, dinin antik materyalist eleştirisinin en gelişmiş biçimiyle Lucretius ve Lucian'da bulunduğuna inanmakla birlikte, bu tür düşüncelerin (yani antik mitolojinin yıkılmasının) antik uygarlığın sonunu getirdiği yolundaki görüşleri şiddetle reddetmişti. "Bilimsel araştırma dinin hataları hakkında sesini çıkarmasaydı ve Roma makamları... Lucretius ve Lucian'ın yazılarının yok edilmesini emretseydi antik uygarlık zeval bulmayacak mıydı?" diye sorar. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 190. Marx, Lucian'ın "Şarlatan Peygamber Aleksander" adlı ateşli yaşamöyküsel anlatısında Epikürcüleri batıl inancın ve en başta (Epiküros'un *Temel Öğretiler*'ini yakan ve Epikürcülerden birini linç ettirmeye kalkan) Abonoteichuslu Alexander'in temsil ettiği dinsel şarlatanlığın en cesur muhalifleri olarak tanımlamış olduğunun elbette farkındaydı. Bak. Lucian, *Selected Satires*, (New York: W.W. Norton, 1962), 267-300.
142. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 73.
143. A.g.e., 70, 471. Hegel, *Mantık*'ında atomun kendisinin sonlu olanın, bir "idealizm ilkesinin" yani usun yadsıması olduğunu iddia etmiştir. Bak. Hegel, *Science of Logic* (New York: Humanities Press, 1969), 148.
144. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, 148.
145. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 468.
147. Marx, doktora tezi üzerinde çalıştığı sırada Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nın içeriğinin bir taslağını çıkarmıştı.
147. Marx'ın doktora tezinin, önsözünde teoloji karşıtı konumlanışından ötürü Hume, Ek'indeyse, *Saf Aklın Eleştiri*'sinde Tanrının varlığının ontolojik kanıtını çürütmesinden ötürü Kant (ama daha ateşli biçimde) övülür. Marx, daha 1842 gibi erken bir tarihte, dinin eleştirisiyle bağlantılı olarak Bacon'dan söz eder. Bak. Marx ve Engels, *Collected Works*, C.1, 30, 104, 201.
148. Aleksandr Herzen, *Selected Philosophical Works* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1956), 103, 205, 221-23.
149. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.4, 124-126. Marx'ın gözünde, Alman Aydınlanma filozofu Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) Descartes ile Spinoza'nın on yedinci yüzyıl metafizik geleneğinin daha ileri bir uzantısını temsil eder. Leibniz'in metafiziğinin tutarlılığı, büyük ölçüde, "nihai neden"in (Tanrı) savunusunda Epiküros, Gassendi, Hobbes ve Locke'un materyalizmini şiddetle reddetmesinden ve genel idealist bakış açısından

kaynaklanır. Bak. G.W. Leibniz, *Philosophical Essays* (Indianapolis: Hackett, 1989), 245, 281-82, 292, 318, 329.

150. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.5, 141-142. Epiküros'un (Lucretius aracılığıyla) Hobbes'un toplumsal sözleşme mefhumu üzerindeki etkisi için bak. Mayo, *Epicurus in England*, 121. Marx, doktora tezini gözden geçirirken eklediği bir pasajda siyasal sözleşmeden söz eder. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 53.

151. Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Oxford nazım çeviri), 169.

152. Plutarch, *Moralia*, c.14, 313.

153. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.4, 128-29. Aynı zamanda bak. Boris Hessen, "The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*", Buharin v.d. *Science at the Cross Roads: Papers Presented at the International Congress of the History of Science, and Technology, 1931* (Londra: Frank Cass, 1971), 181. Hessen, Hobbes materyalizminin, dinin kitleler üzerindeki hakimiyetine karşı çıkmaksızın eğitimli kesimleri ve bilimsel topluluğu hedeflediğinden, daha kabul edilebilir olduğunu savunmuştur. "Canlı ruh materyalizmden koparılmış ve insan soyuna düşman kılınmıştı. Bu soyut, hesapçı, biçimsel olarak matematiksel materyalizm, devrimci eylemi ateşleyemezdi."

154. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.4, 129-33.

155. Karl Marx, *Early Writings*, (New York: Vintage, 1975), 424.

156. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 67.

157. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 201.

158. Alexei Mikhailovich Voden, "Talks with Engels" Marksizm-Leninizm Enstitüsü, *Reminiscences from Marx and Engels* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, tarihsiz) içinde, 332-333.

159. A.g.e., 333.

160. A.g.e., 326.

2. Bölüm

GERÇEK DÜNYEVİ SORUN

Marx'ın doktora tezi 1841 Nisanı'nda kabul edildi, ama akademik bir kariyer yapma yolundaki umutları da Prusya makamlarının radikal Genç Hegelcileri ezmeye başlamasıyla kısa süre içinde hayal kırıklığıyla son bulacaktı. 1842 Martı'nda Marx'ın yakın çalışma arkadaşı Bruno Bauer aykırı görüşler yaydığı gerekçesiyle öğretim üyeliği görevinden alındı. Akademik kariyer olanağını yitiren Marx da gazeteciliğe yönelerek, 1842 Ekimi'nde yükselen Köln orta sınıfını temsil eden, fakat o zamanlar yazı işleri Genç Hegelcilerin hâkimiyetinde bulunan Rhineland'ın (Ren bölgesi) büyük gazetelerinden *Rheinische Zeitung*'un editörlüğünü üstlendi. Editörlük görevini üstlendikten sonra yazdığı "Odun Hırsızlarına Karşı Yasa Üzerine Tartışmalar" başlıklı makalesi hayatında entelektüel bir dönüm noktasını oluşturur. Bu makalede, odun hırsızlığı denen sorunun "bütün canlı boyutuyla gerçek dünyevi sorun" olduğunda ısrar eder.[1] Marx, böylece hayatında ilk kez yoksulların davasını savunmayı üstlenmiş ve bunu daha sonraki eserlerini karakterize edecek bir ateşlilikle yapmıştı. Daha sonradan bunu, ekonomi politik konusundaki "utanç verici" bilgisizliğini ve çalışmalarını ekonomik konulara yöneltme ihtiyacını ilk hissettiği an olarak hatırlayacaktı.[2]

Marx, odun hırsızlığı konusuna eğilmekle önemsiz bir sorunla ilgilenmeyi seçmiş değildi. O dönemde Prusya'da verilen tüm cezaların altıda beşi ağaçla ilgiliydi ve Rhineland söz konusu olduğunda bu oran daha da yüksekti.[3] Buradaki sorun, köylülerin bir zamanların ortak topraklarında sahip oldukları -hatırlanamayacak kadar eskiye dayanan ancak sanayileşmenin ve özel mülkiyetin gelişmesiyle adım adım ellerinden alınan- son hakların da ortadan kaldırılmasıydı. Geleneksel olarak halkın ısınmak ve yemek pişirmek için ihtiyaç duyduğu odunu ormandan (kurumuş ağaçlar ya da yere düşmüş dallar) toplama hakkı vardı. Ne var ki toprak sahipleri ormandaki her şeyle birlikte kuru ağaçlara da sahip çıkarak sıradan insanların odun toplamasını engellemeye başlamışlardı. Odun hırsızlığı, kaçak avcılık ve özel mülke izinsiz girme gibi, ağır cezalarla karşılaşan bir suç olmuştu.

Marx, konuya Ren Diyetinde (Rhineland eyalet meclisi) odun hırsızlığı hakkındaki tartışmaları inceleyerek girdi. Bu tartışmalar esas olarak büyük toprak sahiplerinin ormanlarının küçük toprak sahiplerinin yararlandığı korumadan yararlandırılıp yararlandırılmaması üzerinde yoğunlaşıyordu. Küçük toprak sahipleri, arazilerinde bizzat oturmaları sayesinde ormanlarını izinsiz giriş, kaçak avlanma, yaş ağaçların kesilmesi ve odun toplamaya karşı büyük toprak sahiplerine göre daha etkili koruyabiliyorlardı. Buna karşılık büyük toprak sahipleri topraklarını korumak için orman korucularına bağımlıydı ve bu da ancak, yoksulların odun toplamak da dahil, ormandaki söz konusu eylemlerinin ceza gerektiren suç kapsamına sokulmasıyla mümkündü. Bu parlamenter tartışmalarda yoksulların kendi hakları ise hiçbir şekilde dikkate alınmıyordu- işte Marx makalesinde bu görevi üstlenmişti.[4]

Marx, ormandan kuru odun toplamanın artık hırsızlık kategorisine sokulduğunu ve yaş ağacı kesme ve çalma ile aynı sertlikte cezalandırıldığını gözlemlemişti. Bu yolla, orman sahibi daha önceleri satılmayan ve piyasa değerine sahip bulunmayan bir şeyi bir "değere" (bir özel servet kaynağına) dönüştünmeyi beceriyordu. Yoksul çocukların geleneksel eğlencesi ve aile geçimine katkı yolu olan ormandan böğürtlen toplamak bile artık hırsızlık olarak görülüyordu. Yoksullann ("izinsiz geçiş" olarak tanımlanan ormana girme de dahil olmak üzere) toprakla bütün geleneksel ilişkileri yasaklanmış ve orman sahibinin toprak üzerindeki tekeline tecavüz olarak bakılır olmuştu. Tek suçlan ailelerini geçindirmek için yoksulların geleneksel haklarını kullanmaktan ibaret olan "odun hırsızları" bu barbarca orman mevzuatı sayesinde orman sahibine teslim edilerek angaryaya koşuluyor, böylece mülk sahibinin

kârına kâr katması sağlanıyordu. Marx, özel ormanları korumakla görevli korucuların çelişkili rolüne bıkıp usanmaksızın dikkat çekti. Görünüşte ormanların koruyucusu olan korucular gerçekte "değer unsurlarına" dönüşmüşlerdi ve temsil ettikleri değer de çıkarlarını korudukları orman sahiplerine kalıyordu. Marx, böyle us-dışı bir yasayı desteklemekle devletin, geleneksel haklarını (gerçekte ussal hukukun "hükümlerini") kullanan sıradan vatandaşları suçlulara, "ağaç düşmanlarına" çevirdiğini savunuyordu. Yoksullar, böylelikle doğa ile özel mülkiyetin aracılık etmediği her türlü –hatta yaşayabilmeleri için en zorunluları da dahil– ilişkiden yoksun kılınıyordu. Marx, bu bakış açısından, bütün hayatı boyunca dünyanın özel mülk sahipleri için parsellere bölünmesine karşı çıkacaktı.[5]

Ne var ki, Marx sonunda, ussal hukuk ve geleneksel haklar üzerine bütün bu tartışmada ormanlara mülk sahiplerinin yararına el konulması yönündeki bu merhametsiz sürecin nedenlerini ortaya koymakta başarısızlığa uğradığını kabul edecekti. Sorunun yanıtı, hükümetin giderek artan baskısı ve gazete sahiplerinin kendisine destek vermekten kaçınması sonucunda beş aylık fırtınalı bir sürecin ardından 1843 Martı'nda *Rheinische Zeitung*'un editörlüğünden istifa etmek zorunda kalmasından sonra artık bütün gayretiyle yöneleceği ekonomi politikte yatmaktaydı.

Feuerbach

Marx ın ekonomi politik üzerine çalışmaya başlamasından önce, tarihi zihnin gelişmesinin yansıması olarak gören Hegel felsefesiyle alçak gönüllü, ancak daha tayin edici bir kopuş yaşaması zorunluydu. Marx için bu, esas olarak, Hegelci sisteme Ludwig Feuerbach (1804-1872) tarafından getirilen eleştiriye verdiği karşılıkla gerçekleşti. Genç Hegelciler arasında önemli bir kişilik olan Feuerbach, daha 1833 gibi erken bir tarihte yayımladığı *Bacon'dan Spinoza'ya Modern Felsefenin Tarihi* başlıklı eserinde pozitif dine karşı bir mücadele aracı olarak materyalizmi dikkate almıştı. Bu kitabında, "bilimin gerçek babası" olarak nitelediği ve kendisine (nicel ya da mekanik materyalizme karşıt olarak) nitel bir materyalizm atfettiği Bacon'a karşı eleştirel bir yakınlık sergilemişti. Feuerbach için Bacon, "doğanın özgünlüğünü fark eden, doğanın matematiksel, mantıki ya da teolojik ön kabullerden ya da hükümlerden yola koyularak kavranamayacağını, ama yalnızca kendisinden çıkarak kavranıp açıklanabileceğini ve öyle de yapılması gerektiğini anlayan ilk kişi" idi. Bu bakımdan, Feuerbach'a göre Bacon'ın doğa felsefesi (ve bilimi) Descartes'ınkinden çok daha üstündü.

"Bacon doğayı olduğu gibi alır, olumlu biçimde tanımlar, buna karşılık Descartes onu yalnızca tinin karşıtı olarak, olumsuz biçimde tanımlar; Bacon'ın konusu gerçek doğadır; Descartes'ınki yalnızca soyut, matematiksel, yapay doğadır."[6]

Feuerbach, 1841'de Tanrı fikrinin yalnızca gerçek, sahici insan duyarlılığının tersine çevrilmesi olduğunu, insanlığın Tanrıyı kendi suretinde yarattığını savunduğu *The Essence of Christianity*'nü (Hıristiyanlığın Özü) yayımladıktan sonra giderek artan bir üne kavuştu. Feuerbachı'n Marx üzerindeki etkisinin esas olarak bu kitaptan kaynaklandığı genel kabul görmüş (ve bizzat Engels de bu görüşü savunmuş) olsa da, bunun gerçekten böyle olduğunu gösteren somut bir kanıt yoktur. Marx açısından, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nde savunduğu görüş yeni ve şaşırtıcı bir şey olamazdı, çünkü benzer görüşler başta David Strauss'un *İsa'nın Hayatı* (The Life of Jesus-1835) başlıklı eseri olmak üzere Genç Hegelciler arasında uzun zaman önce yaygınlık kazanmıştı. Marx'ın kendisi de daha doktora tezinde Hegel'i "[Tanrının varlığına ilişkin] bütün teolojik sergilemeleri ... ters-yüz ettiği, yani onları haklı çıkarmak üzere reddettiği" gerekçesiyle eleştirmişti.[7] Aslında Marx'ın gözünde daha önemli olan -ve doğrusu büyük bir aydınlanma olarak gelen- Feuerbach'ın *Felsefenin Reformu Üzerine Başlangıç Tezleri* (Preliminary-Theses on the Reform of Philosophy-1842) idi.[8]

Başlangıç Tezleri Hegel'den kopuşu, sisteminin en zayıf noktasından yani doğa felsefesinden yapmıştı. Hegel'in felsefesinde doğa, kendi özbelirlemesinin, kendi anlamlı eyleyişinin araçlarını kendi içinde taşıyan bir şey değildir; daha çok, kendini yeniden tümüyle tine dönüştürmeden önce, soyut ve genel bir biçim almak zorunda kalan düşüncenin yabancılaşmasıdır. Böylece Hegel'in sisteminde, kendi içinde hiçbir etkin ilkeye sahip bulunmayan doğa, sıradan bir mekanik kimliğe ya da bir sınıflandırma alanına indirgenmiştir.

Feuerbach, maddi dünyanın kendi gerçekliğinde, insanı ve insanın dünyanın duyusal algısını da içeren gerçekliğinde ısrar ederek bu kavramdan kararlı biçimde kopmuştur. Feuerbach'a göre Hegel özü varoluştan ayırmıştır, bu yüzden:

> Hegel'in *Mantık*'ında öz, doğanın ve insanın özüdür, fakat, *özsüz, doğasız* ve insansız bir özdür... *Hayat* ve *hakikat*, yalnızca özün varoluşla, düşüncenin duyu-algısıyla, etkinliğin pasiflikle ve *Alman metafiziğinin skolastik ağırlığının Fransız duyumculuğu ve materyalizminin anti skolastik, şen ilkesiyle* birleştiği yerde bulunacaktır.[9]

Genç Hegelciler için Hegel'in kurgul felsefesi bu noktaya dek, imaları açısından teoloji karşıtıydı; aslında bu felsefenin gerçek amacını dinin eleştirisi oluşturuyordu. Bu yorum, Hegel'in sistemini geliştirirken açık biçimde Lutherciliği benimsemiş ve zamanında eserinin imanın önündeki siper olarak görülmüş olması gerçeğine rağmen yapılıyordu. Oysa Feuerbach, *Başlangıç Tezleri*'nde, kurgul felsefenin teolojinin eleştirisi olmak şöyle dursun, onun "son ussal dayanağını" oluşturduğu görüşünü savunuyordu: "Tıpkı, bir zamanlar Katolik ilahiyatçıların Protestanlara karşı savaşmak için *fiilen* Aristocu olmaları gibi, şimdi de, Protestan ilahiyatçılar ateizmle savaşabilmek için *resmen* Hegelci olmak zorunda kalıyorlar." Feuerbach'a göre, Descartes'ın başlattığı insan zihninin ve insanlık kavrayışının doğadan soyutlanması modern kurgul felsefenin kökeniydi. Bu soyutlama, özün (zihnin) varoluştan ayrıldığı ve felsefi sonucu bütün varlığın zihnin gelişmesine tabi kılınması olan bir düalistik dünya yaratmıştı.

Feuerbach'a göre, Hegelgil sistem dinsel teoloji yerine laik felsefe adına, duyusal varlık dünyasının yadsınmasına varmıştı; insanın doğadan koparılması özgürlüğün gelişmesi önündeki başlıca engeldi. Böylece, kurgul felsefe kendisinden önce teolojinin geliştiği gibi ters-yüz edilmiş biçimde "idealden gerçeğe" doğru ilerlemektedir. "[Y]alnızca şeyleri ve varlıkları nesnel gerçekleri içinde algılamak insanı özgür kılar ve bütün önyargılardan kurtarır. 'İdealden' gerçeğe geçişe yalnızca pratik felsefede yer vardır." Hegel felsefesinin yücelttiği öz-bilinçlilik, Feuerbach açısından, insanlıktan, yani, gerçek duyusal varoluştan soyutlandığı için, yalnızca yabancılaşmış bir öz-bilinçliliktir (çünkü bunların hepsi soyut bir Aydınlanmanın bahaneleridir.). "Gerçekliği olmayan bir soyutlamadır". Gerçeklikte, "öz bilinçlilik insandır" ve dünya insanın yeridir.[11]

Feuerbach'a göre, "İnsan doğasının özünün kendisinden başka, insanın *mutlak olarak* düşünebileceği, düşleyebileceği, hayal edebileceği, hissedebileceği, inanabileceği, özleyebileceği, sevebileceği ve hayran olabileceği bir öz yoktur." Burada, "dış doğayı" da kutsar, "çünkü, alelade materyalizmin aksine, insan Doğanın özüne aittir ve bu yüzden, - aynı zamanda en azından Doğayla ilişkisinde bizim 'mutlak' felsefemizin sırrı da olan öznel idealizmin söylediğinin aksine- Doğa da insanın özüne aittir. Hıristiyanlığın doğaüstü bencilliğinin üstesinden ancak insanı Doğa ile birleştirmekle gelebilirsiz."[12]

Feuerbach'ın eleştirisi, Hegel'in kurgul felsefesinin özünde hâlâ insanın öz-bilinçliliğinin, maddi varoluşunun ve bunların taşıdığı özgür-

lük olanaklannın soyut tinin sunağında kurban edildiği bir teolojik dünya görüşünün ussal haklılaştırması olduğunu gösterdiğinden, Marx'ın gözünde tayin edici önemdeydi. Bunu 1842'de şöyle dile getirmişti:

> Kurgucu ilahiyatçı ve filozoflar, şeyleri farklı biçimde, oldukları biçimde anlamak, demek oluyor ki, *hakikate* ulaşmak istiyorsanız, size, varolan kurgul felsefenin bütün kavramlarından ve ön kabullerinden kurtulmanızı öğütlerim. Sizi, ateş akıntısının [Feuerbach, Almanca'da ateş akıntısı anlamına gelir] arasından geçenden başka, *hakikat* ve *özgürlüğe* götürecek yol yoktur. Feuerbach, zamanımızın *arıtıcısı*dır.[13]

Marx'ın Feuerbach'ın doğalcılığına gösterdiği bu ilgi, odun hırsızlığı üzerine yazdığı makaleden sonra, doğanın insani-maddi ediniminin anahtarının orada bulunduğunu fark ettiği ekonomi politiğe karşı giderek büyüyen ilgisini de güçlendirmişti.

Dahası, Marx'ın Feuerbach'ta önem verdiği tek şey Hegel'in kurgul felsefesini yadsıyışı değildi. Feuerbach materyalizminin doğallığı vurgulayan duyusal karakterini de aynı biçimde önemsiyordu. Feuerbach, Hegel'i yadsıyışıyla felsefi eleştiri ile doğal bilim arasındaki boşluğa köprü oluşturacak alternatif bir materyalist bakış açısının ana çizgilerini de sağlamıştı. "Bütün bilim" diyordu Feuerbach, "doğaya yerleştirilmelidir. Bir öğreti *doğal temelini* bulamadığı sürece bir *hipotez* olarak kalır." Feuerbach'a göre, bu doğal temel maddenin kendisinde bulunacaktır. "Madde" der, "us için zorunlu bir nesnedir. Madde olmasaydı, us düşünce için hiçbir *uyarıcı*, hiçbir *malzeme* ve bu yüzden hiçbir içerik bulamazdı. Hiç kimse, ustan da vazgeçmeksizin maddeden vazgeçemez; hiç kimse usu da kabul etmeksizin maddeyi kabul edemez. Materyalistler usçudur." [14] Feuerbach için, sonlu olan gerçek dünya, kendisini evrensel tinin içinde eritmez, onun yerine, sonlu olan (tümüyle Epikürcü bir tarzda) sonsuz haline gelir.

Marx, duyumcu bir epistemolojiye dayanan bu hümanist materyalizm inşasını coşkuyla karşıladı. Epikürcü materyalizmin ayırt edici karakteristiği, duyuların gerçekliği üzerine yapmış olduğu vurguydu. Epiküros'un bu yönü, Lockçu duyumculuğa da yeni bir hız veren Fransız Rönesans hümanisti Michel de Montaigne'in *Raymond Sabond'a Savunma*'sında şiddetle vurgulanmıştı.[15] Bu nedenle, duyumculuğa bu anlamda yaptığı vurguyla Feuerbach'ın materyalizmi mekanik olmaktan çok uzaktı. Daha çok, Marx'ın daha sonra bizzat *Kutsal Aile*'de adlandıracağı gibi, materyalizmin, modern felsefede Locke ile başlayan, antik felsefede

ise kökleri Epiküros'a dek izlenebilen duyu deneyiminden kaynaklanan bir koluna dahildi. Feuerbach'ın materyalizmi özünde insan-biçimci bir materyalizm olmakla birlikte, insan duyarlılığına yapılan bu vurgu doğanın geri kalanını reddetmiyordu. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'nde Feuerbach, "bu felsefe *insanı* insanın temeli *olan doğayla birlikte* felsefenin *benzersiz, evrensel* ve *en yüksek* konusu yapar; *psikolojiyle birlikte antropolojiyi evrensel bilim* kılar." diyordu.

Marx, Genç Hegelci Arnold Ruge'ye 1843'te yazdığı mektupta şunları söylemişti: "Feuerbach'ın aforizmaları [*Felsefenin Reformu Üzerine Başlangıç Tezleri*] bana tek bir hususta, doğa ile çok fazla politika ile ise çok az ilgilenmesi bakımından doğru görünmüyor... Fakat muhtemelen işler, doğa heveslilerine aynı sayıda devlet heveslisinin eşlik ettiği on altıncı yüzyılda yürümüş olduğu gibi yürüyecek."[17] Marx'ın *Rheinische Zeitung*'un yayın yönetmenliğinden sonra giriştiği ilk önemli çalışma, Feuerbach'ın dönüştürücü yöntemini siyaset alanına uygulamaya çalıştığı, kapsamlı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* oldu.

Doğa ve İnsanlığın Yabancılaşması

Ne var ki, Marx'ın, Hegel'in devlet felsefesi ilişkin eleştirisi tamamlanmadan kalacaktı. 1843 yılı güzünde, Jenny von Westphalen ile yeni evlenmiş olan Marx, yeni bir yayını, *Deutsch-Französische Jahrbücher*'ı (Fransız-Alman Yıllıkları) başlatmak üzere Paris'e taşındı. Paris'in seçilmesindeki amaç, yıllıkları Prusya sansüründen kurtulmuş olarak yayımlayıp oradan Almanya'ya göndermekti. Yeni yayın uzun ömürlü olmayacak ve 1844 yılında yayımlanacak bir çift sayıdan ibaret kalacaktı. Dergi yayımlanır yayımlanmaz Prusya'da yasaklandı ve ülkeye gönderilen nüshalara el konuldu. Prusya'da, Marx ile önde gelen diğer yayımcıları hakkında tutuklama kararı çıkarılırken, dergi Paris'te de çok az ilgi gördü.

Ne var ki, Paris'in daha radikal siyasi ikliminde, o zamana dek İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin ciddi bir incelemesine girişmiş olan Marx, geniş kapsamlı eleştirel incelemelerinin ilk kapsamlı ürünü olan *1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nı kaleme alacaktı. Bu çalışma, özellikle emeğin yabancılaşması kavramını geliştirmesiyle tanınır. Fakat, işçinin (*1*) emeğinin nesnesinden, (*2*) emek sürecinden, (*3*) insan türünden (yani, insanı bir tür olarak tanımlayan dönüştürücü, yaratıcı etkinlikten), ve (*4*) işçi olarak birbirlerinden -hep birlikte Marx'ın yaban-

cılaşma kavramını oluşturan- kopuşu, insanın doğayla, hem içsel hem dışsal doğasıyla yabancılaşmasından ayrılamaz.

"İnsanın evrenselliği" diyordu Marx,

> kendisini, tüm doğayı (1) hayatın doğrudan araçları olarak ve (2) madde, yani etkinliğinin nesnesi ve aleti olarak kendi inorganik bedeni kıldığı pratikte gösterir. Doğa insanın *inorganik* bedenidir demek, insan bedeninin dışındaki doğayı ifade eder. İnsan doğadan *yaşar*, yani, doğa onun *bedenidir*, ve ölmeyecekse doğayla sürekli bir diyalog sürdürmelidir. İnsanın fiziksel ve zihinsel hayatının doğaya bağlı olduğunu söylemek, doğanın kendi kendisine bağlı olduğunu söylemektir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır.[18]

Marx, *İktisadi ve Felsefi El Yazmaları*'ndan başlayarak tüm hayatı boyunca doğayı daima, insan tarihine üretim aracılığıyla doğrudan girişi şeklinde, insan bedeninin bir yayılması (yani insanlığın "inorganik bedeni") olarak ele almıştır. Bu kavrayışa göre, insanın doğayla ilişkisi yalnızca üretim aracılığıyla değil, aynı zamanda daha da doğrudan biçimde –kendileri de insanın üretim aracılığıyla doğayı dönüştürmesinin ürünleri olan– aletler aracılığıyla da gerçekleşir. Aletler, insanlığa doğayı evrensel bir tarzda dönüştürme olanağı verir. Marx açısından insan doğa ilişkisi açıkça organik bir ilişkidir. Ancak aynı zamanda insanın gerçek bedensel organlarını genişlettiğinden, aşkın bir ilişkidir– bu yüzden doğadan "insanın inorganik bedeni" olarak söz eder.

Bu kavrayışa göre, insanlar doğa ile kendi tarihsel ilişkilerini büyük ölçüde geçim araçlarını üretirken üretirler. Böylece doğa, hayat etkinliğinin sonucu, hayatın araçlarının üretimi olarak, insanlığın pratik anlamını oluşturur. "İnsan" der Marx, "bütün doğayı üretir." Fakat insanın bunu başardığı pratik etkinlik yalnızca dar ekonomik anlamında üretim değildir; "çünkü insan aynı zamanda güzelliğin yasalarına göre de üretir."

Bunu, yabancılaşmanın insanın bir ve aynı anda kendi emek etkinliğinden ve doğanın dönüştürülmesindeki etkin rolünden uzaklaşması olduğu görüşü izler. Bu yabancılaşma, Marx'a göre insanı "kendi bedeninden, kendisinin dışında varolduğu şekliyle doğadan, tinsel özünden, *insani* özünden koparır." Dahası, bu daima toplumsal bir uzaklaşmadır; "insanın kendisinden ve doğadan her türlü uzaklaşması kendisini, diğer insanlarla kendisi ve doğa arasında kurduğu ilişkide gösterir."[19]

Marx'a göre insan emeğinin yabancılaşması mefhumunu ortaya atan ilk düşünür Hegel'dir. Ancak, o bunu, bu yabancılaşmayı yalnızca

entelektüel emeğin kendine yabancılaşması olarak kavrayan idealist bir bağlamda yapmıştır. Bu yüzden, Hegel, insanın pratik etkinliğinin kendine yabancılaşmasını insanların yalnızca kendilerinden değil, aynı zamanda kendi gerçek, duyusal varoluşlarından, yani, doğa ile olan ilişkilerinden uzaklaşması olduğunu kavramakta başarısız olmuştur.[20]

Marx'ın, insanın pratik hayatından kaynaklanıyor olarak gördüğü doğanın yabancılaşması mefhumu, temelinde, emeğin yabancılaşması mefhumundan daha soyut değildir. Her iki mefhum da, kapitalist toplumun temel itkisi hakkındaki anlayışında temellenmiştir. Emeğin yabancılaşması, kapitalist toplumda emeğin (emek gücünün) tam anlamıyla arz ve talep yasasıyla yönetilen bir meta statüsüne indirgenmesi olgusunun yansımasıdır. Gene de, emeğin bu kutuplaşması, Smith, Malthus, Ricardo ve James Mill gibi klasik ekonomi politikçilerin vurguladığı biçimiyle, insanın toprakla ilişkisinin dönüşümüne bağımlıdır. Marx, "Toprağın insan için varoluşu, yalnızca emek yoluyla, tarım yoluyladır." diye yazmıştı. Fakat insanın toprakla ilişkisi, Adam Smith'in "ilkel birikim" diye adlandırdığı, ortak toprakların çitlenmesi, büyük malikanelerin ortaya çıkışı ve köylülüğün yerinden edilmesini içeren bir süreç yoluyla hızlı bir dönüşüme uğramaktaydı.

Marx'a göre, yeryüzünün hâkimiyetinin kendisi, yabancılaşma kavramından türeyen karmaşık bir diyalektik anlam almıştır. Hem toprağın kullanımını ve böylece doğanın temel güçlerini tekellerine alanlar *tarafından* hâkimiyet, hem de (toprak sahiplerinin ve kapitalistlerin gücünü temsil eden)insanlığın büyük bölümünün *üzerinde* toprağa ve maddeye hâkimiyet anlamına gelir. Bu yüzden, toprağın yabancılaşması ve böylelikle (çok küçük bir azınlığın yararına yabancılaşmasıyla) insanlığın büyük bölümü *üzerinde* hâkimiyet kurması özel mülkiyetin zorunlu unsurudur ve kapitalizmden önce - özel mülkiyetin kökeni olan- feodal toprak mülkiyetinde varolmuştur. "Feodal toprak mülkiyetinde" der Marx, "daha o zamandan, toprağın yabancı bir güç olarak insana hâkim oluşunu buluruz." Toprak, daha o zamandan, efendisi olan ve onu köylülüğü baskı altına almak için kullanan "sahibinin inorganik bedeni olarak görünür." Ancak, gelişmesinin belirleyici bir evresinde toprak mülkiyeti sistemine muhalifmiş gibi görünmesine rağmen, toprak üzerindeki hâkimiyeti (ve toprak üzerindeki hâkimiyet yoluyla insanlığa boyun eğdirmeyi) mükemmelliğe eriştiren burjuva toplumu olmuştur. Bu yüzden, "İngiltere'de büyük ölçekli toprak mülkiyeti nüfusun ezici çoğunluğunu sanayiin kucağına iter ve kendi işçilerini de tam bir sefalet durumuna indirger."[21]

Marx'a göre, geniş ölçekli toprak mülkiyetinin toprağı tekel-

leştirmekteki -ve bu yolla yeryüzünü yabancılaştırmaktaki- rolü, "ölü madde" olarak anladığı sermayenin para üzerindeki hâkimiyetine benzer. "Para efendi tanımaz" ifadesi, basitçe, "ölü maddenin insan üzerindeki topyekün hâkimiyetini ifade eder." "Toprağın, insan gibi, yozlaşmış bir nesne düzeyine" düştüğü gerçeğinin en tam ifadesidir.[22]

"Özel mülkiyet ve para rejimi altında doğanın aldığı görünüm" der Marx, 1843'te yazdığı "Yahudi Sorunu Üzerine" makalesinde, "Doğaya yöneltilmiş gerçek bir hakaret ve doğanın pratik aşağılanmasıdır... Thomas Müntzer, "bütün yaratıkların -sudaki balığın, gökteki kuşun- mal haline getirilmesinin" hoş görülemeyeceğini ve yaşayan lıer şeyin aynı zamanda özgür de olması gerektiğini' bu anlamda ilan eder." Burada, Marx, on altıncı yüzyılın başlarında Almanya'daki büyük Köylü Savaşı'nın, canlı türlerinin mala dönüştürülmesini hem insanlığa hem de doğaya yöneltilmiş bir saldırı olarak gören devrimci önderinden esinlenmiştir. Müntzer'in daha açık ifadesiyle "Açın gözlerinizi! Bütün gasp, hırsızlık ve soygunun kendisinden fışkırdığı kötülük, beylerimizin ve prenslerimizin bütün yaratıkları kendi malları saymasından başka nedir?"[23]

Marx'a göre, Müntzer'in tanımladığı bu doğadan yabancılaşma, "yabancılaşmış öz" haline gelen para fetişizmi aracılığıyla ifade edilir: "Para bütün şeylerin evrensel ve kendinden menkul *değeri*dir. Bu yüzden, bütün dünyayı -hem insani hem doğal dünyayı- özgül değerinden yoksun bırakmıştır."[24]

Ne var ki, özel mülkiyetin doğayla uzlaşmaz çelişkisi yalnızca tarım ve büyük malikanelerle ilgili değildir. Ekolojik değersizleşme, Marx'ın *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda "büyük kentlerde görülen evrensel kirlilik"ten söz edişinde de görülebilir.[25] Marx 'ın deyişiyle, bu büyük kentlerde,

> Temiz hava gereksinmesi bile işçiler için bir gereksinme olmaktan çıkar. İnsan bir kez daha mağara hayatına dönmüştür, ancak bu mağara, artık, uygarlığın pis kokulu ve hasta edici soluğuyla kirlenmiştir. Dahası, işçi artık burada yaşamak için son derece güvenilmez bir haktan başka şeye sahip değildir, çünkü burası onun için günü gününe idamesi gereken yabancı bir güçtür ve ödemesini yerine getiremezse her an buradan atılabilir. Gerçekten, bu mezar için *ödeme yapmak* zorundadır. Aiskhylos'ta Prometeus'un, sayesinde vahşileri insana dönüştürdüğü en büyük armağanlarından biri olarak tanımladığı ışık içinde bir mekan, işçi için varlığını yitirmiştir. Işık, hava vb. – en basit *hayvani* temizlik– insan için ihtiyaç olmaktan çıkar. *Pislik* –insanın bu kirlenmesi ve kokuşması, uygarlığın lağımı (bu kelime gerçek sözlük anlamıyla anlaşılmalıdır)– insanın *hayat unsuru* haline gelir. Doğal olmayan evrensel ihmal, kokuşmuş doğa, insan için bir *hayatunsuru* halini alır.[26]

Büyük kentlerdeki işçilerin yabancılaşması, böylece, artık ışık, hava ve temizliğin varoluşların bir parçası olmaktan çıktığı, onun yerine karanlığın, kirli havanın ve temizlenmemiş ham lağımın maddi çevrelerini oluşturduğu bir noktaya ulaşmıştır. İnsanlık ve doğanın bu yabancılaşmasının bedeli, yalnızca yaratıcı çalışmanın değil, aynı zamanda hayatın zorunlu unsurlarının yitirilmesi olmuştur.

Marx'ın doğanın ve onun yabancılaşmasının önemini anlamasına Feuerbach'ın materyalizminin yardımcı olduğu kabul edilirse, bu bakış açısı aynı zamanda, doğanın ruhtan ayrıldığında "en kaba materyalizme" doğru yozlaştığını vazeden Hegel'in sisteminin bu materyalizm karşısındaki zayıflığını da gösterir. Hegel, *Doğa Felsefesi*'nde, "Doğanın amacı, kendisini söndürmek, dolaysız ve duyusal oluş kabuğunu kırmak ve bu dışsallıktan ruh olarak yeniden doğmak üzere, Firavun kuşu* gibi kendisini tüketmektir." diyordu. Bu yüzden, Marx'a göre, Hegel'in sisteminde doğa (özellikle madde) "insan iradesinin" ya da başka bir deyişle, tek başına doğaya anlamını veren ruhun "lehine kendi gerçekliğinden mahrum bırakılır."[27] Aynı zamanda, Hegel tarafından, insanlar nesnel olmayan ruhsal varlıklar olarak görülür.

Böylelikle, Hegel için yabancılaşma, ruhsuz maddenin maddi olmayan ruhsal varlıklardan ayrılması halini alır- bütün bunlar ruhun kendisinden yabancılaşmasını yansıtır. Sonunda, Hegel, bu yabancılaşmış düalizmi nesnel dünyayı (gerçekçiliği), yani, madde ya da varoluşu ruhun kendi üzerine düşünmesinin bilincinden çıkararak aşar. Hegel'in *Doğa Felsefesi*, mantık ilkeleriyle uyum içinde donmuş - ve kendinin bilincindeki ruh olmaksızın, kendi başına her türlü hayat ve gelişmeden yoksun olan bir doğa anlayışıyla, Varlıkların Büyük Zinciri anlayışından fazla pek az şey içerir. Böylece, ontoloji, varlık konusu bütünüyle epistemolojiye, yani, insan bilgisi ve öz-bilinçliliğine tabi kılınmıştır.

Bu durum, en açık biçimiyle Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde evrimi ele alışında görülür. Hegel için doğa bir "aşamalar sistemidir," fakat bu aşamalar düşüncenin gelişimiyle işaretlenmiştir. "*Metamorfozlar* böylece yalnızca Mefhum'a aittir, çünkü, gelişme, yalnızca *onun* değişimleridir." Hegel, idealist diyalektiği tarafından böylece doğanın maddi evrimini, onun insan bilişinden bağımsız ortaya çıkışını yadsımaya sürüklenmiştir.

**Firavun kuşu (Phoenix): Her yüzyılın sonunda alevler içinde yanan ve gençleşmiş olarak bir yüzyıl daha yaşamak üzere küllerinden yeniden doğan ölümsüz efsane kuşu. Bazılarınca, doğu edebiyatındaki Simurg ya da Anka'nın karşılığı olarak görülür. -ç.n.*

"Dikkatli bir düşünüş" diyordu "özellikle, örneğin bitkiler ve hayvanların sudan, ardından daha gelişmiş hayvan organizmalarının daha aşağı organizmalardan *türeten* ve böylece sürüp giden şu sözde *türeyiş* (origination) olmak üzere, bu vuzuhsuz, temelinde duyusal görüşleri reddetmelidir."[28]

Gerçek dünyayı mutlak fikrin hâkimiyetine sokma yolundaki bu idealist çaba -klasik teolojik çeşidinden- açık saçmalıklar doğurmuştur. Auguste Cornu'nun *Marksist Düşüncenin Kökenleri*'nde açıkladığı gibi, "kavramlar arasında ussal bir sıralama ve diyalektik bir düzen kurmak görece kolay olabilirse de, belirlenmemişlik ve rastlantının daha büyük rol oynadığı tarih alanında bunu yapmak zordur; hele doğa alanına geldiğimizde, gerçeği bu şekilde ussala özümsemek ancak son derece keyfi süreçlerle yürütülebilir." Bu nedenle, Hegel'in *Doğa Felsefesi*nin zaafı, doğrudan doğruya doğal görüngüyü kavramların diyalektiğine indirgeme yönündeki çabasından kaynaklanır. Hegel, doğanın mutlak fikri gerçekleştirmekteki başarısızlığını, doğanın, düşüncenin kendisinin kendi dışında bir tarzda dışsallaşması ya da yabancılaşması, yani, bir anlamda, düşüncenin olumsuzlanması olduğunu öne sürerek açıklamaya çalışmıştı. Ustan yabancılaşan doğa, insan etkinliğinin olduğu gibi bilinçli ve amaçlı bir iradeden kaynaklanmayan, mekanik (madenler), bilinçsiz (bitkiler) ve içgüdüsel (hayvanlar) değişiklikleri yansıtan kör rastlantı ve kör zorunluluğa tabidir. Gene de, doğa Hegel'e göre ussal olan gerçeğin bir parçası olarak, usun zorunlu biçimiyle uyum içindedir ve ussal bir düzen, birtür içsel amaçlılık sergiler, bir bütünlüğe kavuşmak için tek ihtiyacı olan ruhtur.

Fakat, bu tuhaf doğa felsefesine ışık tutarak imparatoru tüm giysilerinden yoksun bıraktığı için, Feuerbach'ın eleştirisinin en yıkıcı etkisi burada görülür. Hegel'in kurgul felsefesinin -diyalektiğinin- en dikkat çekici başarısızlığı, tam da gerçek bir doğalcılık geliştirmekteki yetersizliğinde ve (mekanik biçimde kavradığı) doğayı mutlak fikre tabi kılmak yönündeki üstün körü girişiminde ortaya çıkar.[29]

Feuerbach'ı izleyen Marx'ın bakış açısından, nesnel bir dünyanın ve nesnel varlıklar olarak insanların varoluşunun yani sahici gerçekçilik ve natüralizmin kabulü zorunludur.

> İnsanın doğal güçlere sahip *cismani*, yaşayan, gerçek, duyarlı, nesnel bir varlık olduğunu söylemek, onun, varoluşunun ve hayati ifadesinin nesneleri olarak *gerçek, duyusal* nesnelerinin olduğunu, yahut, hayatını ancak gerçek, duyusal nesnelerde *ifade* edebileceğini söylemektir. Açlık doğal bir gereksinmedir; bu

yüzden kendisini tatmin etmek ve yatıştırmak için kendi dışında bir *doğaya* ve *nesneye* ihtiyaç duyar... Kendisi dışında bir doğası olmayan bir varlık doğal bir varlık değildir ve doğa sistemi içinde hiçbir rol oynamaz.[30]

Bu zaman boyunca tutarlı bir doğalcılık, hümanizm ve materyalizm ortaya koymaya çalışmış olan Marx'a göre, "İnsan, *doğal güçlerle* donanmış ... doğrudan bir *doğal varlıktır*... Öte yandan, doğal, cismani, gerçek, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, *tahammül eden,* kısıtlanmış ve sınırlanmış bir varlıktır. Bu demektir ki, arzularının *nesneleri*, kendisinden bağımsız *nesneler* olarak kendi dışında varolur." Ne var ki, insanlar arzularının nesnelerinde diğer canlı türlerinden ayırt edileceklerdir, çünkü insan ihtiyaçları, "gerçek doğal tarih" olan insanlık tarihi boyunca bütünüyle insani bir tarzda gerçekleştirilmeleri sürecinde dönüşüme uğrayacaktır. Gerçekten, Marx, "Dünya tarihini anlama yeteneğinin yalnızca materyalizmde bulunduğunu" iddia eder.[31] Hegel eleştirisi bağlamında, Epiküros'un "ölümün bizimle ilgisi yoktur." Hümanist materyalist uslamlamasıyla paralellik kuran Marx, "Soyut olarak alınan ve insanla farklılığı içinde sabitlenen kendinde doğanın, insan ile hiçbir *ilgisinin* olmadığını" savunur. Doğa hakkındaki fikirlerimiz yalnızca "*doğal biçimlerden* çıkarılan *soyutlamalardan*" ibarettir[32]

Marx'ın doğalcı materyalizmi şu sözlerinde aşikârdır: "*Duyu algısı* (Feuerbach'a bakınız) bütün bilimin temeli olmalıdır. Bilim ancak *duyusal* bilinç ve *duyusal* ihtiyaç olarak ikili biçiminden yola çıktığında - yani, bilim ancak doğadan yola çıktığında- *gerçek* bilimdir. Marx için, tarih yalnızca "*doğal* tarihin gerçek bir parçasıdır... Zamanla, tıpkı insan bilimin doğal bilimi tabi kılacağı gibi, doğal bilim de insan bilimi kendisine tabi kılacak: *Tek* bir bilim olacaktır." Marx'ın eleştirel gerçekçiliği, (ontolojik temeli olarak) insanlığın ve dünyanın nesnelliğini tanıyışında ve doğal tarih ile insani tarihi birbiriyle bağlantılı olarak kabulünde görülecektir. "Hayatın *bir* temeli, *bilimin* bir başka temeli olduğu fikri daha başından bir yalandır." Marx, doğa biliminin sanayiin kendisini değiştirerek, insanın doğa ile ilişkisini pratik biçimde dönüştürmesine hizmet ettiğini ve böylece, "insanın kurtuluşunun koşullarını hazırladığını" savunur, ne var ki bu sürecin "ilk dolaysız etkisi gayri insanileştirme sürecini tamamlamak" olacaktır.[33]

Marx, Feuerbach'ın Hegelci sistemi üç yolla kırdığı için övgüye layık olduğunu savunur: İlk olarak, Hegel'in kurgul felsefesinin, tinselciliğin, yani teolojinin yerini almak yerine, onu restore etmiş olduğunu göster-

miştir. İkincisi, "insanın insan ile" toplumsal ilişkisini kuramının temel ilkesi kılmakla *gerçek materyalizm* ve *gerçek bilimi"* kurmuştur. Üçüncü ve son olarak, Hegel'in "eleştirel olmayan bir pozitivizm ile aynı şekilde eleştirellikten yoksun bir idealizmin" birbirine bağlanmasını temsil eden yadsımanın yadsınması fikrine karşı çıkmıştır. Hegel, yadsımanın yadsınmasını "zihnin yaratığı olarak doğanın yaratılması"nı öngören bir "keşif" olarak adlandırmıştı.[34]

Feuerbach sayesinde böylece Hegel'in –materyalizme karşı başından beri duyduğu hayranlığı ve teolojik anlayışlara daimi muhalefetine rağmen üzerinde etkisini göstermekten geri kalmayan– idealizminden bütünüyle kurtulan Marx, yabancılaşmaya getirilen bütünüyle felsefi çözümlere karşı çıkmaya devam etti. Dahası, Marx'ın bakış açısından nesnel olan ile nesnel olmayan arasındaki bölünmeyi aşma iddiasında bulunmak olanaklı değildi – ve bu konu ancak dünyayla ilişkinin duyusal, yani pratik terimlerle değil de kuramsal yoldan konulduğunda ortaya çıkar. İnsanların kendileri kendi dışlarında buldukları ve bitimli (sonlu) oldukları sürece, sınırlanmış ve acı çeken varlıklardır. Bu yüzden doğa, insan merkezci (ya da tinsel) biçimde "zihnin yaratığı" olarak görülemez. Fakat insanlar basitçe doğa tarafından koşullanmış varlıklar da değildir: Epikürос'un işaret etmiş olduğu gibi, insanlar buluşları yoluyla doğa ile ilişkilerini değiştirme yeteneğindedir. Bu yüzden Marx, insanın doğaya yabancılaşmasının çözümünün ancak pratikte yani insanlık tarihinde keşfedilebileceğinde ısrar eder. İnsanlık tarihinin büyük bölümünü oluşturan insanın doğadan ve kendi insan türünden yabancılaşması, zorunlu çözümünü de bu insani kendine yabancılaşmayı aşma mücadelesi yoluyla, yine bu aynı tarihte bulacaktır.

Ekonomi Politiğe Karşı Ortaklaşma

Marx, "ortaklaşma" ya da "ortaklaşmış üreticiler" mefhumunu ilk kez *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda ortaya atmıştır. Toprak mülkiyetinin eleştirisinden türettiği bu terim, hayatı boyunca kendi komünizm anlayışında tanımlayıcı bir rol oynayacaktır. Marx, toprakta özel mülkiyetin tekelinin ortadan kaldırılmasının "ortaklaşma" sayesinde başarılabileceğini savunmuştur:

> ortaklaşma toprağa uygulandığında ekonomik bakış açısından büyük toprak mülkiyetinin avantajlarını korur ve toprağın parçalanmasında içkin olan eğilimi, yani eşitliği ilk kez olarak gerçekleştirir. Ortaklaşma, aynı zamanda insanın

toprakla doğrudan bağını, artık serfliğin, beyliğin ya da ahmakça bir özel mülkiyet gizeminin aracılığı olmaksızın, ussal bir tarzda yeniden kurar. Bu böyledir, çünkü yeryüzü bir değiş tokuş nesnesi olmaktan çıkar ve özgür emek ve özgür zevk sayesinde yeniden bir kez daha insanın otantik ve kişisel malı olur.[35]

Marx, –'sanki bu avantajların, bir yandan en tam gelişmesine ulaşması, öte yandan ilk kez olarak toplumsal bakımdan yararlı olması özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olmayacakmışçasına"– büyük ölçekli tarımsal avantajların yararının daima toprak mülkiyetiyle bağlantılı çıkarların mazeretçileriyle özdeşleştiğini savunur.[36]

Marx için komünizm, özel mülkiyetin ortaklaşma aracılığıyla olumlu biçimde ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Bu pozitif komünizm; tam anlamıyla gelişmiş doğalcılık olarak hümanizme, tam anlamıyla gelişmiş hümanizm olarak doğalcılığa eşittir; insanla doğa, insanla insan arasındaki çelişkinin *sahici* çözümü, varoluşla oluş, özgürlükle zorunluluk, bireyle tür arasındaki çelişkinin gerçek çözümüdür." Doğanın insani özü ve insanlığın doğal özü ancak ortaklaşmış (tümüyle toplumsal) varlıklar arasında varolur. Komünizmde özel mülkiyet kurumu ve sanayiin yürütücü gücü olan servet birikimi tarafından artık yabancılaştırılmayan toplum, "Bu yüzden, özünde insanın doğayla mükemmel birliği, doğanın yeniden dirilişi, insanın gerçekleşmiş doğallığı ve doğanın gerçekleşmiş insaniliğidir." Marx, bu komünist toplumu, "işçinin evrensel suiistimali" ve büyük kentlerin "evrensel kirliliği" ile karakterize olan bir dünyanın-para biçimindeki "ölü maddenin" insani ihtiyaçlara ve insani öz gelişime tahakküm ettiği bir dünyanın karşısına koyar. Marx'a göre, kapitalizmin ötesindeki bir dünyanın, "insanın gerçekleşmiş doğallığının ve doğanın gerçekleşmiş insancıllığının" dünyasının –tarihsel sürecin özünü oluşturan- devrimci bilgisi doğrudan biçimde elde edilmez, ama, "gerek görgül, gerekse de kuramsal temelini *özel mülkiyetin* [yabancılaşmış] hareketinde, daha kesin bir söyleyişle ekonomide bulur." Marx'ın doğalcı hümanist vizyonu, bu yüzden, aynı zamanda –yabancılaşmış bir dünyanın üstesinden gelen- bir tarihsel aşkınlık vizyonudur.[37]

Feuerbach, ömrünün sonuna doğru, muhtemelen Marx'ın hiç haberi olmadan, "ekonomi politiğin muhteşem bir eleştirisi" olarak nitelediği *Kapital*'in büyük bir hayranı olmuştu. *Kapital*'de özellikle doğanın yabancılaşması ile ilgili sonuçlardan etkilenmişti. Feuerbach, bunu şöyle ifade etmiştir:

İnsanların üst üste yığıldığı yerlerde, örneğin havada solumak için yeterli oksijenin bile bulunmadığı, insanın domuz ahırları diye adlandırabileceği İngiliz fabrikalarında ve işçi bannaklarında -burada Karl Marx'ın son derece ilgi çekici ve aynı zamanda dehşet verici ve zengin eseri *Das Kapital*'deki karşı gelinemez olgulara göndermede bulunulabilir- ... ahlaka yer kalmaz... ve erdem en fazla, fabrika sahiplerinin yani kapitalistlerin tekelindedir."[38]

Feuerbach, Marx'ın *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nı hiç görmediği için, bunları yazarken, Marx'ın büyük kentlerin "evrensel kirliliği" eleştirisini geliştirmekte kendi materyalizminden ne kadar etkilenmiş olduğunun farkında değildi.

Sonraki çalışmalarında felsefesinin tarih dışı tasarlayıcı yönlerini reddetmişse de, Feuerbach'ın doğacı materyalizmi Marx'ın olgunluk çağının tarihsel materyalizminde çınlamaya devam eder. Dahası, Marx Feuerbach'da, Epiküros'da olduğu gibi, kendi materyalist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçasını oluşturacak bir din eleştirisi bulmuştur.

2. Gerçek Dünyevi Sorun
Notlar

1. Marx ve Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), c.1,225.
2. Bak. Karl Marx, "Preface to A Contribution to a Critique of Political Economy," *Marx, Early Writings* içinde, (New York: Vihtage, 1974, 424.
3. David McLellan, *Karl Marx* (New York: Harper & Row, 1973), 56; Frartz Mehring, *Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), 41.
4. Bak. Sidney Hook, *Towards the Understanding of Karl Marx* (New York: John Day, 1933), 259-61)
5. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1,224-63.
6. Feuerbach, aktaran Mark Wartofsky, *Feuerbach* (New York: Cambridge University Press, 1977) içinde, 436. Marx'ın Bacon ve Descartes hakkındaki görüşleri ve Bacon'ın Hobbes ile ilişkisini anlayışı, *Kutsal Aile*'de belirtildiği biçimde, Feuerbach'ın görüşleriyle büyük benzerlik göstermektedir.
7. A.g.e., 197; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 103.
8. Bak. Mehring, *Karl Marx*, 52-53; Alfred Schimidt, *The Concept of Nature in Marx* (Londra: New Left Books, 1971), 22.
9. Ludwig Feuerbach, *The Fiery Brook* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), 164-165.
10. A.g.e., 168,185.
11. A.g.e., 161, 171.
12. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Boston: Hoghton Mifflin, 1881), 270.
13. Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), 95.
14. Feuerbach, *Fiery Brook*, 172, 198.
15. Michel de Montaigne, *An Apology for Raymond Sebond* (Harmonsworth: Penguin Books, 1993), 170-175.
16. Feuerbach, *Fiery Brook*, 243-45.
17. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 400.
18. Marx, *Early Writings*, 328.
19. A.g.e., 329, 331.
20. A.g.e., 386.
21. A.g.e., 343, 318-21.
22. A.g.e., 319.
23. A.g.e., 239; Thomas Müntzer, *Collected Works*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 335. Aym zamanda bak. Engels, *The Peasant War in Germany* (New York: International Publishers, 1926), 68.
24. Marx, *Early Writings*, 239.
25. A.g.e., 302.
26. A.g.e., 359-60.

27. A.g.e., 174; G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature* (New York: Humanities Press, 1970), c.1, 212. Hegel, "Bu derslerin amacı, bu Proteus'u kontrol altına almak, bu sonsuzlukta ancak kendimizin bir aynasını bulmak, doğada tinin özgür yansımasını görmek ve Tanrıyı anlamak için doğanın bir imgesini aktarmaktır." diye ekler. A.g.e. 213.
28. Hegel, *Philosophy of Nature*, c.1, 212.
29. Auguste Cornu, *The Origins of Marxian Thought* (Springfield, III.: Charles C. Thomas, 1957), 37-44.
30. Marx, *Early Writings*, 390.
31. A.g.e., 389-91.
32. A.g.e., 398-99.
33. A.g.e., 355.
34. A.g.e., 381-82, 385, 400.
35. A.g.e., 320.
36. A.g.e.
37. A.g.e., 348-349.
38. Feuerbach, aktaran Wartofsky, *Feuerbach* içinde, 451-452.

3. Bölüm

PAPAZ DOĞACILAR

Charles Darwin, hayatının sonlarına doğru şaşırtıcı bir açıklama yaptı: Gençlik düşünceleri üzerinde en önemli etkilerden biri, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın en büyük doğal teologu William Paley'in düşünceleri olmuştu. Cambridge'deki öğrenimi sırasında BA sınavları için Paley'in *Evidences of Christianity* (Hıristiyanlığın Kanıtları) ile *Principles of Moral and Political Philosophy* (Ahlaki ve Siyasal Felsefenin İlkeleri) adlı eserlerini okuması gerekiyordu ve bunları ezberlemişti. Sonraları, Paley'in *Evidences*'ı ile onu izleyen *Doğal Teoloji*'sının mantıksal yapısının kendisine "Öklid'in verdiği kadar zevk verdiğini" hatırlayarak, üzerindeki etkisini şöyle anlatacaktı: "O zamanlar, Paley'in önermelerini kendime dert etmiyordum. Bunları uzun akıl yürütme çizgisiyle ikna olmuş ve büyülenmiş halde güvenle kabul ediyordum."[1]

Darwin'in açıklamasını öylesine önemli kılan şey, kendi kuramını geliştirdiği dönemde, Paley'in doğal teolojisinin Tanrı'nın varlığına tasarımdan çıkarılan kanıtın en etkili argümanını oluşturmasıdır. Bu bakımdan, Darwin'in kendi entelektüel gelişimi, materyalizmi ve evrim kuramını oluşturması büyük ölçüde Paley'e karşı bir mücadele olarak görülebilir. Gerçekten, bunun nasıl olduğunu, Darwin'in kendisi olgunluk çağında yazmıştır: "Eskiden bana o denli kesin olarak görünen, Paley'in tanımladığı şekliyle tasarımdan gelen kanıt çöktü, artık doğal seçme yasası bulun-

muştu." Fakat, bu doğruysa, Darwin'in kabul ettiği gibi Paley'in görüşleri kendisine bir zamanlar "kesin" görünmüşse, o zaman, eseri kolaylıkla, idealist, teolojik bir dünya görüşüne karşı az ya da çok bilinçli bir mücadele olarak görülebilir. Gerçekten, Darwin uzmanları çoğu kez Darwin'in entelektüel devrimini Paley'i aşma -ya da en azından başaşağı çevirme- yönünde bir girişim olarak değerlendirirler.[2]

Bütün bunlar Darwin'in hayat hikâyesi içinde daha somut bir anlam kazanır. Darwin'in başlangıçta, -tıp mesleğini bir kez bir yana bıraktıktan sonra- babasının telkinleriyle yazgısının din adamı olmak olduğuna kendisini inandırmış olduğunu bilmek önemlidir.[3] Bu durum doğayla ilgili araştırmalar yapmasına zorunlu bir engel oluşturmuyordu. Çünkü o zamanlar bu tür incelemeler (yaygın biçimde "papaz doğacılar" tarafından yürütülen) doğal teoloji geleneğinin bir parçası olarak, din adamları sınıfının meşru uğraşısı olarak kabul edilmişti. Paley'in *Natural Teology: Or Evidences of the Existence and Attributes of Deity; Collected from the Appearences of Nature* (Doğal Teoloji: Ya da Tanrının Varlığının ve Niteliklerinin Doğanın Görünümlerinden Derlenmiş Kanıtları-1802) eseri tam da bu alanda itibar kazanmıştı.

Bu dönemde doğal teolojinin kapsamının doğa ve teoloji konularının ötesine geçmiş olduğunun ve ekonominin ve devletin daha geniş ahlaki evrenini de içine alacak biçimde genişlediğinin vurgulanması gerekir. Bundandır ki, Protestan din adamı ve ilk klasik ekonomi politikçilerden biri olan -ününü esas olarak, Darwin'in doğal seçme kuramının esin kaynağı olarak da önemli rol oynayan *Nüfus Üzerine Deneme* adlı çalışmasından kazanan– Thomas Malthus da bu papaz doğacılığı geleneğine aittir. Malthus, teolojik konularda esas olarak Paleygil bir bakış açısı benimsemişti (Paley de buna karşılık kendi *Natural Teology*'sinde Malthus'un nüfus kuramını kabul etmişti.). Malthus'a göre, Yüce Tanrı "İnayetin rahim ve lütufkâr tasarımıyla" nüfusun daima geçim araçları üzerinde baskı oluşturmaya eğilimli olmasını "takdir eylemişti."[4] İzleyicilerinden Rahip Thomas Chalmers, 1834 yılında Haley'in doğal teolojisini Malthus'un ekonomi politiğiyle birleştirme girişiminde bulunacaktı. Chalmers'ın bu girişimi, 1829'da ölen Sekizinci Bridgewater Kontu Francis Henry Egerton'ın vasiyetiyle finanse edilen ve on dokuzuncu yüzyılda entelektüel emeğin bütün dallarına hâkim olacak bir doğal teoloji yaratma yönündeki en büyük girişimi temsil eden sekiz tezden oluşan *Bridgewater Tezleri*'nin ilkini oluşturacaktı.

Bu yüzden, Darwin'in büyük entelektüel başarısı, kendisini önceleyen

doğal teoloji arka planına karşı kazanılmış bir başarı olarak görülebilir. Thomas Malthus ve Thomas Chalmers'ın papazca doğacılığının ve doğaya teolojik ilkeler sokma yönündeki bütün bu girişimin güçlü bir eleştirmeni olarak ortaya çıkacak olan Karl Marx da, Darwin'i, özellikle teolojik doğa anlayışı üzerinde kazandığı zaferden ötürü alkışlayacaktı.

Doğal Teoloji

Eski skolastik dünya görüşünü, kutsal kitaplarda ve antik Aristo felsefesinde kökleşmiş erekbilimsel bakış açısıyla birlikte yıkan Aydınlanma ve daha özelinde on yedinci ve on sekizinci yüzyılların bilimsel devrimi olmuşsa da, buradan çıkarak Aydınlanma'nın topyekun din karşıtı ya da materyalist olduğu söylenemez. Bu dönemde, genel bir Aydınlanma perspektifi içinde -doğa, bilim, din, devlet ve ekonomi alanlarını tek bir erekbilim içinde yeniden birbirine bağlayarak kurulu mülkiyet ve iktidar sistemini güçlendirecek biçimde- dini yeniden ihya etme yönünde etkili girişimler de vardı. Boyle ve Newton gibi düşünürler atomculuklarını dinsel bir dünya görüşüyle birleştirmeye çalışmışlardı. Boyle örneğinde, bu, 1688'de yayımladığı *Disqusition About the Final Causes of Natural Things*'de açıkça belirgin olan bir doğal teoloji geliştirmeye kadar gitmişti. Gerçekten, bu dönemde John Ray ve Boyle'un eserleriyle önem kazanan doğal teoloji geleneği, doğayı, dini, devleti ve ekonomiyi -eğer feodal bir evren ile değilse- en azından erken tarımsal kapitalizmi oluşturan toprak mülkiyeti ve sanayi sistemi ile uyumlu bir erekbilimsel görüşü yeniden canlandıracak biçimde yeniden birbirine bağlamakta oldukça ileri gitmişti. (Tasarımdan çıkan kanıt, -Çiçero'nun *Tanrıların Doğası*'nda tanımladığı gibi- dinin Epikürcü eleştirisine karşı koyan Stoacılara dek geri götürülebilirse de) Doğal teoloji, ilk olarak, doğanın incelenmesi yoluyla Tanrının varlığını ortaya koymayı amaçlayan on altıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıl ilahiyatçıları tarafından geliştirilmiştir. Bacon'ın *Advancement of Learning*'de konuyu tanımlayışı şöyledir: "Tanrısal felsefe ya da Doğal Teoloji... Tanrıyla ilgili, onun yaratıklarının müşahedesinden elde edilebilecek bilgi ya da bilgi başlangıcıdır; ki bu bilgi, konusu bakımından gerçekten tanrısal, [konunun aydınlatıldığı] ışık bakımından da doğal olarak adlandırılabilir." Bununla birlikte Bacon kendi felsefesinde doğal teoloji için çok az yer bırakır. Onun yerine, nihai nedenlere ya da erekbilime dayanan her türlü uslamlamaya karşı uyarıda bulunur ve "Tanrıyı ve zihni şeylerin yapısından uzaklaştıran" ilk çağ materyalistlerini alkışlar.[5]

Ne var ki on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda doğal teoloji alanında yazılan yüzlerce çalışma tam da Bacon'ın kendisine karşı uyardığı bu erekbilimsel uslamlamalara dayandırılmıştır. İngiltere'de On yedinci yüzyıldaki doğacıların en önemlilerinden biri ilk papaz doğacılardan olan, Evrenin Yantılmasında Tanrının Ortaya Koyduğu Bilgelik yazarı Rahip John Ray (1627-1705) idi. Ray, Boyle ile birlikte, kısa bir süre sonra Newton'ın da katılacağı Royal Society'nin de kurucularındandı. Ray, Kiliseye 1600 yılında kabul edilmesine rağmen, Kral II. Charles'ın tüm din adamlarının imzalamasını zorunlu koştuğu püritenliğe karşı yemini imzalamayı reddetmesinin sonucunda seçtiği alanda asla yükselemedi. Onun yerine, yine her zaman "yaratım tarafından ortaya konduğu biçimiyle tanrının bilgeliğini" sergilemek amacıyla da olsa, doğa araştırmalarına yöneldi. Ray, "doğal sistem" olarak adlandırdığı şeyi betimleme girişimiyle Linneus'un, Paley'in ve hatta Darwin'in öncüsü olmuştur.[6]

Ancak, Ray'in *Wisdom of God* başlıklı çalışması yalnızca doğacılığı ortaya koymakla kalmamıştır, o, aynı zamanda Paley'den önce doğal teoloji alanında yapılmış en etkili çalışmadır. Ray'in muhtırası özellikle "Epiküros ve Demokritos'un Ateistçe Hipotezleri" dediği konu üzerinde odaklanan, ateist ve materyalist düşüncelerin bir eleştirisiyle başlar. Epiküros'un (Lucretius'un aktardığı biçimiyle) atomların sapması kuramına şiddetle karşı çıkarak, atomların kargaşa içindeki hareketinin, bildiğimiz biçimiyle doğal dünyanın düzenli yapısını oluşturamayacağını savunur. (Bilimsel çalışma arkadaşları Robert Boyle ve Isaac Newton ile birlikte bir tür atomculuğa bağlanmış olan Ray atomların varlığını toptan yadsımaz, ancak, bundan çıkacağı düşünülebilecek sonuna dek götürülmüş bir materyalizme karşı çıkar.) "Herhangi bir insanın" der Ray, "bu şahane ve hayranlık verici Dünyanın atomların tesadüfi bir araya gelişiyle ortaya çıktığına kendini inandıracak kadar budala ve akıldan yoksun olabilmesi için bir mucize gerekir." Aynı şekilde, Ray, antik materyalistlerden etkilenerek -Tanrıya yalnızca ilk yaratış eylemini ve bir kaç yönetici yasayı belirlemeyi bırakarak- sonuçlarından ayrı bir madde ve hareket mefhumu geliştiren Descartes'ın görüşünü kabul etme niyetinde de değildir.[7]

Ray için, doğanın tasarımı Tanrının inayetinin işaretidir. Kişi, "plastik (biçime sokulabilen) Doğa ya da Dirimsel İlke" olarak adlandırdığı organik çeşitlilik kadar, "türlerin çokluğunda" da (dünyadaki canlı türlerinin toplam sayısının "muhtemelen 20,000'den fazla" olduğunu tahmin eder) Tanrının tasarımının karmaşıklığını keşfedebilir. Eğer Tanrı, doğal dünyanın gelişimini yönlendirmek için biçimlendirilebilen doğa ya da bitkisel ruh gibi

ikincil ilkeler koymuşsa, bu dirimselliğin (hayvani ruh) kendisi de tanrısal tinsellik tarafından oynanan etkin rolün bir işaretidir. "Eğer *Doğanın* Eserleri, *Sanatın* Eserlerinden daha iyi, daha tam ve daha mükemmel ise ve *Sanat* Us olmaksızın ortaya hiçbir şey koyamıyorsa, *Doğanın* Eserlerinin de Us olmadan ortaya konmuş olduğu düşünülemez." Ray'e göre, bu us tanrısal Mimarın aklıdır. Bu uslamlamayı geliştirerek, Ray, erekbilime, nihai nedenlere dayalı uslamlamaya, doğanın her noktada düzenlenmiş karakterine dayanan açıklamalara başvurur: Havahayvanların soluk alması için vardır, bitkiler bir "Bitkisel Can'a" haizdir, insanın dik beden yapısı, açık biçimde başa destek olmak için tasarlanmıştır. Ray için, doğanın tasarlanmış olduğu gerçeği, saat ile benzerlik kurularak görülebilir. Nasıl ki saat kendi tasarımcısının kanıtını sağlıyorsa, doğa da aynı biçimde kendi yüce tasarımcısının kanıtını verir. Ray'in ortaya koyduğu tüm doğa imgesi Tanrının taslağına dayanan değişmez bir varlığın imgesidir.[8]

John Greene'in *The Death of Adam*'da(Adem'in Ölümü) yazmış olduğu gibi, "Ray'in sayfalarında ortaya konan Doğa kavramı gelecek iki yüzyıl boyunca doğal tarihin içeriğini belirleyecekti. Ta esastan devrimci olmayan karakteriyle, evrimci görüşlerin doğmasının önündeki baş engeli oluşturacaktı."[9] Başdiyakoz Paley'in yüzyıldan biraz sonra ortaya koyduğu *Natural Theology* ise akıl yürütmeleri bakımından Ray'in *The Wisdom of God* ile yakından bağlantılı olmakla birlikte, on sekizinci yüzyıl sonlarıyla on dokuzuncu yüzyıl başlarının bir ölçüde değişik atmosferini yansıtan bir tarzda kaleme alınmıştır. Bu yüzden, Paley'in eseri geometrik bir kanıtlamaya benzer ve önemini büyük ölçüde on sekizinci yüzyıl faydacılığını doğal teolojiyle birleştirmesinden alır.

Ne var ki, uslamlamaları Ray'inkilere benzer. Tanrının, yaratımının eserleri yoluyla kendisini gösterdiğini öneren tasarımdan çıkan kanıt, Paley'in eserinde de aynı vurguya sahiptir. Ray'in meydan saatine işaret ettiği yerde, Paley benzerliği cep saatiyle kurar ve doğal teolojisinin temelini saat yapan Tanrı mefhumu oluşturur. Paley'e göre, saat gibi sanatkârca kurulmuş bir şeyin bir yapımcısı olmaksızın varolamayacağı, dikkat eden herkes için açıktır, öyleyse, saatten çok daha harika ve incelikli bir düzeneğe sahip olan doğa için de aynı şey geçerli değil midir? *Natural Theology*'nin giriş bölümünde bu saat benzetmesini iyice ileri götürerek, öteki bütün saatleri hasıl eden bir saat hayali imgesini geliştirir- bu mefhumun, kaçınılmaz olarak, "ayarlamaya hayran olmaya" ve "ayarlayıcının tükenmez hünerini" takdir etmeye götüreceğini varsaymaktadır.[10]

Paley saat mecazıyla yetinmeyerek, doğanın ve inayetin, tasarımın ken-

dini aşikâr kıldığını savunduğu bazı "mekanizmaları" hakkında da bol bol düşünce üretir. Bu bağlamda insan gözünün mucizevi yapısı ve bal peteğinin geometrik mükemmelliğine büyük vurguda bulunur. Kendi payına Paley'in akıl yürütmesinden olağanüstü etkilenmiş olan Darwin, doğal teolojinin erekbilimsel görüşlerine karşı koymak için bu aynı doğal-tarihsel tezahürleri tartışmayı zorunlu görmüştür.

Paley'in tasarımdan çıkan kanıtı taşıdığı olağanüstü kapsamın en iyi örneği, belki de yumurtalarının üzerinde yatan anaç kuşun bu içgüdüsel davranışı hakkında yaptığı açıklamadır. "Bu durumda gördüğüm asla bir kuş değil" diye yazar, "fakat, onu tarlalarından ve korularından alıp bu gönüllü tutsaklığa razı eden görünmez eldir." Paley, burada Adam Smith'in "görünmez elini" haber verir, ama bu el Tanrının elidir.[11]

Biyolojik koşullar hakkındaki ayrıntılı malumatına rağmen, Paley'in doğal tarihsel görüşü, her türlü zaman ya da doğal *tarih* mefhumundan soyunmuş, durağan, mekanik bir görüştü. Saat ile kurduğu benzetme, yalnızca saati tanrının rahmeti hakkında erekbilimsel bir argümanın merkezi parçasını oluşturan bir makine olarak ele almasındandı; böyle bir saatin - doğanın kendisinde sürekli ve çoğu kez geri dönüşsüz değişmelerin yansıması olarak- işliyor olması oldukça önemsiz bir konuydu. Paley'in analizinde zaman oku mefhumu yoktu. Tam da bu nedenle, Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eseri, Paley'in saat ustası Tanrı anlayışının nihai yenilgisini ifade edecekti.[12]

Doğal Teoloji Ve Ekonomi Politik

Principles of Moral and Political Philosophy (1785) adlı eserinde geliştirdiği biçimiyle Paley'in faydacılık ve doğal teoloji arasında yaptığı on sekizinci yüzyıl usulü harman, varolan mülkiyet ilişkilerini, bu ilişkiler doğa dışı, keyfi ve adaletsiz olarak göründüklerinde bile savunuyordu. Bu mülkiyet haklarının doğal hak tarafından değil, sivil otorite tarafından bağışlandığı durumlarda bile, sanki "göğün takdirinden" geliyormuş gibi görülmesini, bu nedenle ihlâl edilemez ve el konulamaz olduklarının kabul edilmesini savunuyordu. "Dünya" der Paley, "ayarlamalarla dolup taşar; ve tanıdığımız bütün ayarlamalar hayırlı amaçlara yönelmiştir" bu da gerek "tasarımın" gerekse de "tanrısal rahmetin" kanıtıdır. Fransız Devrimi'nden dört yıl önce, mülkiyet ilişkilerinin görece istikrarlı ve faydalı olanın daima mülk sahiplerinden yana gibi göründüğü bir zamanda yazdığından, Paley, güven içinde "Her ne ki faydalıdır, doğrudur" diye ısrar eder.[13]

Paley'in *Pricinples of Moral and Political Philosophy*'sinde, daha sonraları doğal teolojiden silinecek olan -yoksullara karşı sorumluluklara sahip- ataerkil bir toplum anlayışının işaretleri vardır. Kendi zamanı için, toplumun genel mutluluğunun nüfusun artışıyla birlikte artacağını savunur. Nihai olarak nüfus gıda üretimi ve toprağın verimliliğiyle sınırlanmış olmakla birlikte, o an için nüfusun artışına yetecek bol miktarda verimli toprak bulunmaktadır. "Nüfus azalışı" diye yazar, "bir devletin başına gelebilecek en büyük kötülüktür; ve nüfusu artırmak, bütün ülkeler için, hesaba katılabilecek diğer bütün siyasal amaçlara göre öncelik verilmesi gereken ilk amaç olmalıdır." Dahası, Fransız Devrimi'ni önceleyen bu yıllarda, Paley, belli bir ölçüde toplumsal hayırseverliğin doğal olduğuna hâlâ inanıyordu. "İlk Hıristiyanlar" arasında her şeyin ortak olmasına rağmen, insanlar arasında mülkiyet farklılıkların nedenlerinin bulunduğunu ve daha geniş ve karışık bir toplumun gelişmesi için zorunlu olan bu farklılıkların Tanrı tarafından "onaylandığını" savunur. Gene de, "En büyük mülk sahibi," mülkiyetin bu farklılaşmasına ancak herkes için yaşamasına yetecek kadar rızk bırakılması koşuluyla razı olur. Paley açısından, kamu hayırseverliği için doğal teolojik temel buradadır; yoksulların mutlak sefalet durumundan kurtarılması Tanrının iradesine uygundur.[14]

Ne var ki, *Natural Theology*'sini kaleme alıncaya dek geçen süre içinde Paley'in bu konudaki görüşleri dramatik biçimde değişecektir. On sekizinci yüzyılın sonlarıyla on dokuzuncu yüzyılın başlarında nüfus sorunu papaz doğacılığının özel ilgi alanı haline gelecek, bu yoldan da, klasik ekonomi politiğin söylemine sızacaktır. İngiltere'de 1798 yılında *An Essay on Principle of Population as it Effects the Future Improvement of Society; with Remarks on the Speculations Mr. Godwin, Mr. Condorcet and Other Writers* (Toplumun Gelecekteki İlerlemesini Etkilediği Şekilde Nüfus Üzerine Bir Deneme; Bay Godwin, Bay Condorcet ve Diğer Yazarların Kurguları Üzerine Değinmeler) başlıklı bir çalışma yayımlandı. Yazar adı belirtilmeyen, aralıklı basılmış 396 sayfadan ibaret olan bu kitap, başlığının işaret ettiği gibi, esas olarak, genel Aydınlanma ruhuna uygun ve Fransız Devrimi'nin ilkelerine uyumlu biçimde, insanlığın sonsuz ilerleyişinin olanaklı olduğunu savunan İngiltere'de William Goldman, Fransa'da Marki Condorcet gibi etkili düşünürlerin fikirlerine karşı çıkmayı amaçlıyordu. Adı belirtilmemiş yazar, bu düşünürlerin aksine, insan toplumuna yön veren ve gelecekteki ilerleme olanaklarını belirleyen en temel ilkenin "nüfus ilkesi" olduğu ve besin maddeleri ancak (1, 2, 3, 4, 5... gibi) aritmetik oranla artma eğilimindeyken, nüfusun denetlenmediği takdirde (1, 2, 4, 8,

16... gibi) geometrik bir oranla artma eğiliminde olduğunu öneren kötümser bir görüş geliştiriyordu. Nüfus artışı, uzun sürede asla besin maddelerindeki artışın üzerinde olamayacağından, nüfus ile geçim araçları arasındaki dengeyi sürdürmek için nüfus artışı üzerinde bazı doğal kısıtların olması zorunluydu. Ancak, bütün bu kısıtların sefalet ve kötülüğe indirgenebileceği ve bu yüzden, toplumun sonsuz ilerlemesi ve Aydınlanma iyimserleri tarafından ortaya atılan bütün mutlu senaryolar için aşılamaz bir engel oluşturduğu vurgulanıyordu.

Bu tezden etkilenen Paley, *Natural Theology*'sinin sonuna "İnsan türünün her ülkede" daima, Tanrısal tasarımın bir parçasını oluşturan "belli bir huzursuzluk noktasına dek *üreyeceği*" uyarısını ekleyecekti Bu yüzden, "nüfus doğal olarak ilerlemenin ayak izlerini takip eder." Yine de, "eğer gerçekten sözü edilebilirse, böyle sınırlamaların yalnızca hayvani ihtiyaçları koşullayacağında" ısrar eder, çünkü ahlaki ihtiyaçlar sınırsız biçimde karşılanabilme yeteneğindedir.[15]

Paley'i böylesine etkileyen *Nüfus Üzerine Deneme*'nin yazarı Thomas Robert Malthus'tan (1766-1834) başkası değildi. Malthus *Deneme*'sinin ilk biçimini yazdığında otuz iki yaşında bir bölge rahibiydi. Daha sonra klasik ekonomi politiğin önde gelen temsilcilerinden biri olarak sivrilecek olan Malthus hali vakti yerinde bir aileden geliyordu ve öğrenimini Cambridge Üniversitesi'nde görmüştü. Babası David Malthus, David Hume'un arkadaşı ve Jean Jacques Rousseau taraftarıydı. Malthus, nüfus üzerine denemesinde savunduğu fikirleri ilk olarak İngiliz Aydınlanmacı ütopyacısı William Godwin'in görüşleri üzerine babasıyla yaptığı ocak başı sohbetleri sırasında geliştirmişti.

Taşra papazı olarak geçirdiği birkaç yılın ardından 1805 yılında, Malthus, Doğu Hindistan Şirketi'nin Haileybury'deki kolejinde öğretim üyeliğine getirildi. İngiltere'nin ilk ekonomi politik profesörü olarak atandığı bu görevi 1834'deki ölümüne dek sürdürecekti. Yazar olarak ününü de yalnızca yaşadığı sürece altı baskı yapan *Nüfus İlkesi Üzerine Deneme*'sinden değil, aynı zamanda tanınmış eseri *Ekonomi Politiğin İlkeleri*'nden de kazanacaktı.

Nüfus Üzerine Deneme'si bir ekonomi politik çalışması olduğu kadar Malthus'un papaz doğacılığının da ürünüydü. Doğal teolojinin bakış açısını benimseyerek, "Tanrıdan doğaya doğru akıl yürütme cüretinde bulunmayıp, doğadan çıkarak doğanın Tanrısına doğru akıl yürütmemiz gerek"tiğinde ısrar eder. Üstün Varlık, "İnayetin kerim ve rahim tasarımı" yoluyla "...nüfusun yiyecekten daha hızlı büyümesini takdir eylemiştir."

Bu, Malthus'un "kısmi bir kötülük", ancak, geçim araçlarını sürekli sağlamak için insan emeği biçiminde daha büyük bir gayret harcamayı zorunlu kılışıyla "bunu fazlasıyla dengeleyen bir iyilik" ürettiğini savunduğu, genel bir yasadır. İnsanlar arasındaki eşitsizlik ve huzursuzluk bile, "tek tip bir refah akışının karakteri yüceltmekten çok yozlaştıracağı" düşünülürse haklılaştırılabilirdi. Bu tür güçlükler "Hıristiyan erdemlerini" uyandırırdı. Malthus'a göre, aslında, nüfus ilkesinin gösterdiği "yaradılışın yüce ereğine" müdahale etmektense boyun eğmek için her türlü neden bulunmaktaydı. Bir aileyi geçindirecek geçim araçlarından yoksun olduğu halde evlenmeyi seçmiş yoksul bir aile reisinin "Tanrının yasaları olan doğanın yasalarının tekrar tekrar verdikleri öğüde uymadığı için kendisini ve ailesini açlığa mahkum ettiğini; kendi emeğinin hakkıyla satın alabileceğinin dışında, toplumdan en küçük parça yiyecek talep etme hakkının bulunmadığını öğrenmiş olması gerektiği"nde ısrar eder.[16]

Malthus, bu tür sert öğütleri çoğu kez Tanrıya göndermede bulunarak destekler. Bununla birlikte, her zaman için -doğal teolojiye uygun olarak- işaret ettiği bu ilkelerin öncelikle doğanın yasaları olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu yasalar, arkalarında yatan doğal sonuç alıcılık bir kez gösterildiğinde, "Tanrının açık emirlerinin" yani Yaratıcının genel mutluluğu geliştirmek yönündeki müşfik niyetinin ifadeleri olarak yorumlanır. Malthus, ahlaki felsefesini, erdemin, en fazla sayıda varlığa en büyük mutluluğu bahşeden Yaratıcının sağladığı doğanın malzemelerinin devşirilmesinde yattığını öne süren Paleyci faydacılıktan almıştır.[17]

Bu yüzden, Malthus'un *Deneme*'si daha başından doğal teolojiden alınmış polemikçi bir niyet taşımaktadır. Ne var ki, *Deneme*'nin akıl yürütmesinin doğası -doğrudan siyasal amaçları- sonraki baskılarında bir değişiklik geçirmiştir. *Nüfus Üzerine Deneme*, Malthus'un yaşadığı süre içinde (1798,1803, 1806, 1807, 1817 ve 1826 yıllarında olmak üzere) altı baskı yapmıştır. İkinci basım yani 1803 basımı, ilk basımın neredeyse dört katı uzunluğundaydı ve birinci basımda yer alan tam bir bölüm ikinci basımdan çıkarılmıştı. Yeni bir başlık konan ve konusu da değişikliğe uğrayan ikinci basım gerçekte yeni bir kitap olmuştu. Daha sonraki basımlarda metinde yapılan değişiklikler ise görece önemsiz kalmıştır. Bu nedenle 1798 basımı genel olarak nüfus üzerine *Birinci Deneme* olarak, 1803 ve izleyen basımlar *İkinci Deneme* olarak tanınmıştır. Malthus'un genel düşünce yapısını anlamak için konumunun *Birinci Deneme*'den *İkinci*'sine nasıl bir değişiklik gösterdiğine bakmak zorunludur.

Birinci Deneme

Birinci Deneme'nin tam başlığı, görmüş olduğumuz gibi, *An Essay on Principle of Population as it Effects the Future Improvement of Society; with Remarks on the Speculations Mr. Godwin, Mr. Condorcet and Other Writers* idi. Başlığın işaret ettiği gibi, bu çalışma toplumun gelecekteki ilerlemesi sorunu hakkındaki bir tartışmaya yönelik bir müdahale girişimiydi. Söz konusu özgün anlaşmazlık Edinburgh'lu bir rahip olan Robert Wallace'ın 1761 yılında yayımladığı *Various Prospects of Mankind, Nature and Providence* (İnsanoğlu, Doğa ve İlahi Gücün Değişik Görünümleri) adlı çalışmasına dek izlenebilir. Wallace, daha önceki çalışmalarında insan nüfusunun denetlenmediği takdirde bir kaç onyılda bir iki katına çıkarak katlanarak artma eğiliminde olduğunu göstermişti. Söz konusu kitapta ise, eşitlikçi biçimde örgütlenmiş "mükemmel bir hükümet" yaratılmasının mümkün olmakla birlikte, bu koşullar altında "insan soyu böyle müthiş bir hızla artacağından yeryüzü sonunda aşırı dolacağı ve artık üzerindekileri geçindiremez duruma geleceği" için böyle bir hükümetin geçici olacağını savunuyordu. Önünde sonunda, "dünyamızın, en çalışkan kültürün bile sayısız sakinini beslemek için gerekli olanı üretemez hale geleceği" bir zaman gelecekti. Wallace, bu yüzden, "insan soyunun yeryüzündeki koşullarına" uygun düşmeyen bir hükümetin ortaya çıkmasını da engelliyorsa, nüfus artışı üzerinde engelleyici etki yapan toplumsal kötülüklerin tercihe şayan olacağını düşünüyordu.[18]

Wallace'ın tezinin baş muhalifi, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happines* (Siyasal Adaletin Ahlak ve Mutluluk Üzerindeki Etkisinin Araştırılması) adlı çalışmasında daha eşitlikçi bir toplum için Aydınlanmacı bir ütopya geliştiren radikal İngiliz düşünürü William Godwin (1756-1836) idi. İlk basımını 1793, ikincisini 1796 ve üçüncüsünü 1798 yılında yapan bu kitabında Godwin, mükemmel bir hükümetin, önünde sonunda nüfusun baş edilemez ölçüde artışıyla sonuçlanacağını savunan Wallace'a yanıt olarak, insan nüfusunun daima geçim araçlarıyla bir denge içinde olma eğiliminde olduğunu, bu yüzden nüfusun, "olayların olağan seyrinde, muhtemelen hiçbir zaman, geçim olanaklarının ötesine geçecek biçimde aşırı artmış olduğunun görülemeyeceğini" ileri sürmüştü. Godwin'e göre, insan toplumlarında nüfus, ücret ve servet koşullarına uygun biçimde düzenlenme eğilimindeydi. "Emeğin fiyatının büyük ölçüde düşmüş olduğu ve fazla nüfusun daha da büyük bir düşüşle tehdit ettiği yerde, erkeklerin erken evlilik ve kalabalık aile bakımından

hatırı sayılır bir korkunun etkisi altında olmaması imkânsızdır." Dahası, "antik toplumlarda ve günümüzde Çin'de yapıldığı gibi, çocukları ölüme terk etmek, ya da Seylan'da uygulandığı söylenen kürtaj sanatı gibi ... ya da iki cinse tahsis edilmiş manastırlarda geçerli olduğunun varsayıldığı şekilde, karşı cinsleri sistematik biçimde birbirinden ayrı tutmak gibi, uygulanmalarıyla nüfusun denetim altında tutulabileceği değişik yöntemlerin" varlığını gözlemiştir. Ama Godwin, "muhtemelen bütün etkisiyle işlediği görülecek olan toplumun genel durumundan kaynaklanan teşvik ve caydırmalarla" bu türden uç uygulamalar ve kurumlara gerek bile kalmadan nüfusun denetlenebileceğinde ısrar eder.[19]

Kaldı ki, nüfusun, Godwin'in kuvvetle inandığı gibi daima geçim araçlarına uygun biçimde düzenlendiği ve daima bu araçlarla denge içinde kalacağı doğru olmasa bile, Wallace'ın işaret ettiği sorun ancak "çok uzun bir süre sonra" ortaya çıkacaktır, çünkü, "yeryüzünün yaşanabilir topraklarının dörtte üçü şu anda işlenmemiş durumdadır." Dahası, "tarım yöntemlerinde sağlanabilecek ilerlemeler, toprağın verimlilikte sağlanacak gelişmelerle kazanabileceği çoğalma yeteneği, henüz hesaba sığdırılacak biçimde sınırlanamaz... Şu yaşadığımız dünya, güneş sistemi ve bildiğimiz her şey zeval bulabilir." Godwin için, bundan dolayı bu koşullar altında akılcı olan, -yeryüzünün insanlarla aşırı dolması ya da dünyanın zeval bulması gibi uzak geleceğin hayal edilebilecek felaketlerinin çarelerinin zamanı gelince bulunabileceğini (ve bunların bazılarının şu an için hayal bile edilemeyeceğini) umut ederek- insan toplumunun koşullarını iyileştirmek ve eşitlikle adaleti yaymak için yapılabilecek olan her şeyin yapılmasıdır.[20]

Marki de Condorcet de (1743-1794), ilk kez 1794'te yayımlanan büyük eseri *İnsan Zekâsının İlerlemesi Üzerine Tarihsel Bir Tablo Taslağı*'nda benzer bir tutum benimsemişti. Condorcet insan soyunun geleceği üzerine düşünürken şunu sorar:

> Dünyadaki insan sayısının sonunda geçim araçlarını aşacağı, sonuçta mutluluğun ve nüfusun sürekli azalacağı gerçek bir gerilemenin, ya da, en iyi durumda iyi ile kötü arasında salınımın başlayacağı bir an ... gelmiş olmayacak mıdır? Bu aşamaya gelen toplumlarda, söz konusu salınım büyük yada küçük dönemsel felaketlerin daimi kaynağı olmayacak mıdır? Bu, belli bir noktanın ötesinde artık hiçbir ilerlemenin mümkün olmayacağını göstermez mi? [21]

Condorcet'in bu soruya yanıtı "Ancak insan soyunun zorunlu biçimde, şu

an için tahmin bile edemeyeceğimiz bir bilgi düzeyine eriştiği bir zamanda meydana gelebilecek bir olayın olup olmayacağını ilan etmek imkânsızdır" şeklindedir. "Aklın gelişmesinin bilimle birlikte hızını sürdüreceği" ve bu sayede eğer dünyadaki geçim araçlarının "sınırına ulaşıldığı gün gelirse, bundan, insanın mutluluğu ya da sonsuz mükemmelleşme yeteneği bakımından korkutucu bir sonuç çıkmayacağı" umut edilecektir. İnsanlar "henüz doğmamış olanlara karşı bir sorumluluklarının bulunduğu" bilincine ulaşacaklarından "dünyayı aptalca, yararsız ve sefil varlıklarla doldurmak yerine" insan nüfusunu buna göre düzenleyeceklerdir.[22]

Malthus'un 1897'deki denemesi Godwin ve Condorcet'in bu iddialarına karşı çıkmaya ve nüfus ilkesinin daha eşitlikçi bir toplum yaratılmasına engel olduğunu göstermeye adanmıştı. Bunu yaparken, Wallace'ınkinden daha aşırı bir konum almıştı. Wallace, nüfusun ancak zaman içinde bir bütün olarak dünyanın sınırlarıyla kısıtlanacağını savunmuşken, Malthus, nüfus ilkesinin dünyanın nihai sınırlarıyla değil, geçim (yiyecek) maddelerinin daha yakın sınırlarıyla ilgili olmasından ötürü, nüfus üzerindeki kısıtlamaların "güçlü ve sürekli işleyen bir kısıt" biçimini alarak "*her zaman*" geçerli olduğunda ısrarlıdır.[23] Malthus, Godwin gibi nüfus ile geçim araçları arasında bir dengenin bulunduğunu kabul eder. Ne var ki, nüfusun denetlenmediğinde geometrik bir oranla artma eğiliminde olduğunu, buna karşılık, yiyecek arzının, o da en iyi durumda, ancak aritmetik bir dizi olarak artacağını savunur. Bu koşullar altında, dikkatlerin nüfusun (küçük dalgalanmalar dışında) sınırlı geçim kaynaklarıyla denge içinde kalmasını sağlayan fiili kısıtlara yöneltilmesi gerekir. Mathus bu kısıtların daima (kendi zamanında yaygın olarak inanıldığı gibi) doğurganlığı sınırlayan evlilik öncesi rastgele cinsel ilişki, hastalık, salgınlar - ve bütün bunlar yetersiz kalırsa- kıtlığın korkunç darbesi biçimlerini alan, sefalet ve kötülükle birlikte yürüdüğünü iddia eder. Nüfusu geçim araçlarıyla dengede tutmak için bu sefalet ve kötülüklerin her zaman gerekli olmasından ötürü, Godwin ve Condorcet gibi yazarların toplumun gelecekteki gelişmesine ilişkin yaptığı her türlü öngörünün gerçekleşmesi olanaksızdır. Malthus, daha sonra Marx'ın altını çizerek alıntılayacağı bir pasajında "Bu *deneme*nin temel tezi, yalnızca, bir mülk sahipleri sınıfıyla bir emekçiler sınıfının varlığının zorunluluğunu kanıtlamaktır" diyordu.[24]

(Eleştiricileri tarafından ta başından beri kullanılmış olsa da) Malthus'un kendisi düşüncelerini ortaya koyarken "aşırı nüfus" terimini kullanmamıştır.[25] Malthus'un geç on sekizinci yüzyıl bakış açısına göre, nüfus üzerindeki doğal kısıtlamalar öylesine etkilidir ki, dünyanın sonunda

insan sakinlerince aşırı biçimde doldurulması anlamında aşırı nüfus korkulacak bir şey değildir. Buna karşılık, "aşırı kalabalıklaşmış nüfus" sorunu ise (Godwin'in söylediği gibi) ''uzak bir gelecekte" gerçekleşecek bir şey değil, yeryüzünün büyük bölümünün işlenmemiş olduğu bir zaman da dahil "her zaman" işleyen bir olgudur.[26]Malthus, Condorcet'e karşılık olarak şunları yazmıştır:

> Bay Condorcet bunun [dünya nüfusunun geçim araçlarının sınırına ulaşmış olduğu bir dönemin gelişinin] son derece uzak bir çağdan önce mümkün olmayacağım düşünür. Oysa, nüfus ile yiyeceğin doğal artışı arasında vermiş olduğum orantı bir ölçüde gerçeğe yakın ise, tam tersine, insanların sayısının geçim araçlarını [daha sonraki baskılarda bu, "kolay geçim araçlarını" şeklinde değiştirilmiştir.] geride bırakmış olduğu dönemin çoktandır gelmiş olduğu açıkça görülür, ve bu zorunlu salınım, dönemsel sefaletin bu kalıcı nedeni, bir insanlık tarihine sahip olduğumuzdan beri varolmuştur, şu anda varolmaktadır, ve doğamızın fiziksel kuruluşunda son derece büyük bir değişiklik olmadığı takdirde de, ebediyen varolmaya devam edecektir.[27]

Malthus, eserinin 1803 baskısına da şunu eklemiştir: "Bay Godwin dışındaki kişiler de, gelecekte nüfusun geçim araçlarının üzerine şimdi olduğundan daha fazla aşacağı dönemleri düşündüğümü, bu yüzden nüfus ilkesinden kaynaklanan kötülüklerin gerçekte varolmaktan çok tasavvurda yer aldığını hayal etmişlerdir, ama bu, argümanın tümüyle yanlış anlaşılmasıdır."[28]

Akıl yürütmesini nüfus ve üretim artışının dünyanın taşıma kapasitesini aşacağına dayandırmak yerine, Malthus, gerçekte "Dünyanın üretimine hiçbir sınır konamayacağı, bu üretimin durmadan artırılabileceği ve her türlü belirlenmiş miktarı aşabileceği"nde ısrar etmiştir.[29] Analizinin konusu (öğretisinin daha sonraki yorumlarının anlış olarak kabul ettiğinin aksine) böyle bir taşıma kapasitesi sorunu değil, nüfusun doğal artış oranının, geçim araçlarının doğal artış oranına olan ilişkisinden ibarettir. Ve birincisi, "aşırı kalabalıklaşmış" karakterine rağmen nihai olarak ikincisine uymak zorunda olduğundan, bu ancak, insan nüfusu üzerinde sefalet ve kötülüklerle özdeşleşen çeşitli doğal kısıtların varlığının yasal bir zorunluluk olduğuna işaret eder. Malthus'a göre, yüksek nüfus artışı bir ülkenin nüfusunun gereğinden düşük olduğuna işaret ederken, görece düşük ve durgun bir nüfus artışında nüfusun geçim araçları üzerindeki baskısına işarettir. "Modern Avrupa'nın önemli devletlerini incelediğimizde" der, "bunların çoban uluslar oldukları zamanlara göre

nüfuslarının son derece dikkate değer biçimde artmış olmakla birlikte, artık bu hızın yavaşladığını ve sayılarını iki katına çıkarmanın eskiden olduğu gibi yirmi beş yıl yerine, üç ya da dört yüzyıl gerektiğini görürüz."[30] Malthus'a göre, nüfusun geçim araçlarının sınırına ulaşmış bulunduğu gerçeğini bundan daha açık biçimde hiçbir şey gösteremezdi.

Malthus, Godwin, Condorcet ve başkaları tarafından seslendirilen nüfusun temelde daima geçim araçlarıyla denge içinde kaldığı yönündeki hâkim görüşü paylaşıyordu. Bununla birlikte, bu eski yazarların (*1*) Eğer denetlenmezse doğal olarak geometrik oranla artma eğiliminde olan ve her yirmi beş yılda ikiye katlanan bir "aşırı kalabalıklaşmış nüfus" ile, en iyi olasılıkla ancak aritmetik oranla artan geçim araçlarındaki daha sınırlı artış arasındaki sürekli *oransızlığı* ve (*2*) bu koşullar altında, onun aracılığıyla nüfusun büyümesi ile geçim araçlarının arasındaki dengenin sağlandığı *düzeneği*, yani, nüfus artış oranı üzerinde zorunlu kısıtlar olarak kötülük ve sefaletin varoluşunu anlamakta başarısız olduklarını düşünüyordu.

Fakat, Malthus'un başı, tam da tartışmaya ayırt edici katkısını oluşturan bu iki nokta arasındaki mantıksal tutarlıkta derde girer. İnsan nüfusunun geometrik oranla artmasının olanaklılığı hakkında asla bir kuşku bulunmamıştır. Bu konu Malthus'un denemesini yazmasından önce görgül olarak saptanmıştı. Bu yüzden, Malthus'un nüfus ve geçim araçlarının beklenebilecek artışı hakkında getirdiği özgün katkı, tümüyle, yiyeceğin yalnızca aritmetik oranla artacağı kabulünden oluşuyordu. Fakat bu kabulün dayandığı temeller daha başından itibaren son derece dayanıksızdı. Malthus, basitçe Kuzey Amerika nüfusunun yirmi beş yılda iki katına çıktığını, yiyecek arzında bu süre içinde bu oranda bir artışın beklenemeyeceğini öne sürmüştü. Fakat, görünüşe göre bundan kendisinin yapmış olduğu gibi, besin maddelerindeki artışın aritmetik orandan başka türlü olamayacağını çıkarmak bir yanılgıydı. Edwin Cannan'ın işaret ettiği gibi, besin maddelerindeki artış ancak her beş bin yılda bir iki katına çıkabilecek şekilde olsa bile, bu artışın geometrik bir oranda olduğu söylenebilir. Geçim araçlarının ancak aritmetik oranla artacağını söylemekle Malthus, aslında, yıllık ortalama tarımsal üretime dönemsel eklemelerinin artırılmasının asla mümkün olamayacağını söylemiş oluyordu.[31]

Gerçekte, Malthus'un akıl yürütmesi bir el çabukluğu marifeti içeriyordu. Geçim araçları hakkındaki aksiyomunu, yiyeceğin ancak sabit bir miktarda artabileceği varsayımı -bu sabit miktarın azami seviyesini belli bir dönemde üretilen yiyecek miktarının bütününe eşitlediğinden, daha da mantıki görünen bir önerme- üzerine kurduktan sonra, bu varsayımı artık

daha fazla bir kanıtlama gerektirmeyen kesin bir olgu olarak gösterir. {Kesin olgu katına yükseltilen} Bu varsayım böylece (kısıtlanmadığı takdirde) katlanarak çoğalan bir nüfus artışıyla, katlanarak artması kesinlikle beklenemeyecek yiyecek arzı arasındaki aşılmaz çelişkinin temeli haline geliverir. Malthus'un bizzat sunduğu görgül verinin bu aksiyomu desteklemediğini söylemek bile gereksizdir. Bu yüzden, Kuzey Amerika'da iki katına ulaşan hızlı nüfus artışını çözümlerken, bu sayıların yiyecek arzının da geometrik olarak artmış olduğunu gösterdiğini kabul etmek zorunda kalır. Bu açık çelişkiyle yüzleşmek için (yedek mecazından yararlanarak) yalnızca, kıta sakinlerinin sabit kaynakları kullanmakta olduğunu, bu yedeklerin zamanla tükeneceğini ve nüfus artışının yiyecek arzındaki fiili artışla uyumlu hale geleceğini söylemekle yetinir. Ama bunu kabul etmek, Mathus'un bizzat oluşturmaya çalıştığı konumdan çok, (bütün yeryüzü işleninceye dek sınırlara ulaşılmış olmayacağım savunan) Wallace ile Godwin'e yakın bir konum almaktır.[32]

Kısacası, Mathus, Marx'ın nüfus kuramındaki tek özgün fikir olarak nitelediği şeyi, yani, aritmetik artışı destekleyecek kanıtlara sahip değildir. Kanıtlama yerine, sadece otoriter bir tarzda, *bunun tarımdaki durumun* her bilgili gözlemcisinin kabul etmek zorunda olduğu gerçeklere uygun düştüğünü iddia etmekle yetinir (ve bu iddia ortaya atılır atılmaz, çağın en önemli tarım otoritelerinden biri olan meslekten çiftçi, İskoç ekonomi politikçi ve tarımcısı James Anderson'ın eleştirisine uğramıştır). Gerçekten, Malthus'un aritmetik artışının bir dayanağı varsa bu, kendisinin doğa hakkındaki (Carolus Linnaeus ve Paley gibi düşünürlerce temsil edilen) bitki ve hayvan türlerinin "gelişmesi" için ancak sınırlı bir olanağın bulunduğunu varsayan Darwin öncesi bakış açısında bulunabilir.[33]

Daha sonraları, "toprağın azalan verimler yasası" denen şeyin yaygın biçimde Malthus'un aritmetik artış mefhumunun temeli olarak görüldüğü doğrudur. Ama, bu kuram Napolyon savaşlarından önce -Malthus'un en dişli muhaliflerinden olan James Anderson'ın eserleri dışında- çekirdek haliyle de olsa ortada değildi ve Malthus'un *Deneme*'sinin altı basımının hiç birinde, Anderson'ın görüşleriyle ilgili belirsiz önermelerin dışında, görünmez. Büyük tutucu iktisatçı ve iktisadi düşünce tarihçisi Joseph Schumpeter'in işaret edeceği gibi, "Toprağın azalan verimleri 'yasası'... Malthus'un *Denemesi*'nde hiçbir biçimde yer almamıştır."[34]

Söz konusu çelişkinin kısmen giderilmesi ve çözümlemenin toprağın varsayılan azalan verimine dayandırılması, ancak Malthus'un ölümüne yakın yayımladığı -*A Summary View of the Principle of Population* (Nüfus

İlkesine Özet Bir Bakış) adıyla tanınan- nüfus konusuyla ilgili son çalışmasında mümkün olmuştur. Ancak, bu çalışmada da Malthus, bir kez bütün iyi topraklar işlendiğinde" yiyeceğin artış oranı, artan olmaktan çok azalan bir geometrik orana benzer. Her ne olursa olsun, yıllık yiyecek artışı sürekli azalış eğilimine sahiptir, ve birbirini izleyen her on yılın artış miktarı muhtemelen bir önceki on yılınkinden düşük olacaktır."[35] ifadesiyle diğer uca gider.

Burada, Malthus'un *Nüfus Üzerine Deneme*'sinin, modern toprak biliminin Justus von Liebig ile diğerlerinin çalışmalarıyla doğuşundan tam kırk yıl önce ortaya çıkmış olduğunu anlamak önemlidir. Bu yüzden, büyük çağdaşı David Ricardo gibi Malthus da, toprağın verimliliğinin ancak çok sınırlı iyileştirmelere konu olabileceğini düşünüyordu. Aynı şekilde, sonraları Marx'ın Liebig'i izleyerek ortaya atacağı, toprağın verimsizleşmesi de bir sorun olarak görülmüyordu. Malthus için, toprağın özellikleri tarihsel değişmeye tabi değildi, ama, doğanın insanlara, Ricardo'nun söylemiş olduğu gibi, "tahrip edilemez" bir armağanıydı. Aynı şekilde, hammaddeler alanında da doğal sınırlar olamazdı. Tersine, Malthus'a göre hammaddeler yiyeceğin aksine "çok büyük miktarlarda bulunur" ve "talep ... onları istenen miktarda sağlamakta başarısızlığa uğramaz."[36]

Bu nedenle Malthus, *Deneme*'sinin 1806 basımında, ince bir çarpıtmaya sığınmak zorunda kaldı. Kendi deyişiyle "Nüfusun geometrik, yiyeceğin aritmetik oranla arttığını kanıtlamak için koca bir cilt yazmış olduğum söylenmektedir; ama bu kesinlikle doğru değildir. Bu önermelerden ilkini, Amerikahların artışıyla ilişkilendirildiği anda, ikincisini ise telaffuz edilir edilmez kanıtlanmış saymıştım." Çağdaşı olan eleştiricilerden biri buna şu karşılığı vermekte gecikmedi: "Eğer bir anlamları varsa bu sözler, geometrik oranın ancak son derece zayıf kanıtlara dayanılarak kabul edilmiş, aritmetik oranın ise hiçbir kanıt olmaksızın ortaya atılmış olduğu anlamına gelmelidir."[37]

Malthus'un nüfus artışına yönelik doğal eğilim üzerindeki bütün kısıtların kötülüğe ya da sefalete indirgenebileceği kabulü de görgül ve mantıki bakımdan eşit biçimde sorgulanmaya açıktır. Malthus, -muhtemelen akıl yürütmesindeki mantıki zaafın önemini küçültmek niyetiyle- nüfus üzerindeki kısıtları tanımlamak için iki farklı şemaya baş vurmuştur. Daha tarafsız şemasında, nüfus üzerinde "önleyici" ve "pozitif" kısıtların varlığından söz eder. Önleyici kısıtlar genellikle doğumları azaltmak, pozitif kısıtlar ise ölümlerin sayısını artırmak biçiminde işler. Malthus önleyici kısıtlar arasında ahlaki kaçınmayı da ima eder, ne var ki, bunun ancak üst

sınıflar açısından olanaklı olabileceği düşüncesindedir. Pozitif kısıtlar başlığı altında ise sefalet ve "elden ağıza" varoluş olarak tanımladığı zaruret durumunun etkilerini göz önüne alır, pozitif kısıtlar etkisini, neredeyse bütünüyle, alt sınıflar üzerinde gösterir.

Bununla birlikte, akıl yürütmesini, bu kısıtların sırasıyla ikinci şemasına, yani kötülük ve sefaletten kaynaklanan (birinciler esas olarak önleyici kısıtlarla, ikinciler esas olarak pozitif kısıtlarla özdeştir) kısıtlara indirgenebileceği şeklinde sürdürür.[38]

Malthus'un "kötülük" ile kesin olarak ne kast ettiğini yahut bunun ne şekilde bir önleyici kısıt oluşturduğunu söylememiş olduğu belirtilmelidir, ama, evliliğe getirilen sınırlamaların "dünyanın hemen her yerinde yol açtığı kötülüklerin, her iki cinse içinden çıkılamaz mutsuzluklara neden olan kötülüklerin son derece açık olduğunu" söylemiştir. Dahası, (büyük kentlerin, lüksün ve "sağlıksız işletmelerin" büyümesiyle birlikte) böyle bir kötülük oluşturan "kadınlarla ilgili hainee gelenekler"den söz etmiştir. Daha sonraları da Condorcet'i ahlakın cinslerin ilişkisini düzenlemek ve doğumları önlemekle ilgisi bakımından "ya üremeyi önleyen rastgele dost hayatını ya da doğal olmayan başka bir şeyi" ima ettiği için eleştirmiştir.[39] Malthus *İkinci Deneme*'sinde, "göçebe kabilelerin" Rusya'da nüfus artışı üzerinde daimi bir kısıt oluşturan "ahlak dışı çapulculuk ruhu"ndan söz eder. Aynı şekilde, nüfus üzerindeki önleyici kısıtlarla özdeşleşen kötülük biçimleri olarak "kadınlarla düzensiz ilişkiler"e ve "cinsler arasında meşru olmayan birleşmeler"e de işaret eder, aynı zamanda "rastgele ilişkilerin çocuk doğumlarını önleyecek bir dereceye varabileceğini" deima eder.[40] Bütün bunlardan, Malthus'un, Godwin tarafından açıkça ifade edildiği biçimiyle "cinsler arasındaki rastgele ilişkinin" kendi başına nüfus üzerinde önleyici bir kısıt oluşturduğuna ilişkin yaygın on sekizinci yüzyıl inancını paylaştığı sonucu çıkarılabilir. John Avery'nin Condorcet ile ilgili olarak değindiği gibi, "Muhtemelen bu inanç gözlemlere dayanıyordu, çünkü, bugün önemsiz sayılan cinsel hastalıklar, Condorcet'in zamanındaçoğu kez kısırlıkla sonuçlanıyordu."[41]

Kötülük, ölüm oranının artmasına yol açan sefalete de neden olabilirdi. Ancak, sefalete götüren kötülükler, kötü eylemlerin sonucu olan kötülüklerden ayırt edilmelidir. "İnsan soyunun kötülükleri" diye akıl yürütmesini sürdürür Malthus,

> nüfussuzlandırmanın etkin ve yetenekli icracılarıdır. Bunlar yıkımın muazzam ordusunun öncü kuvvetleridir ve çoğu kez bu korkunç işi kendi başlarına bitirirler.

Fakat bu yok etme savaşında onlar başarısız kalırsa, hastalık dönemleri, salgınlar, kıranlar ve veba düzenli saflar halinde yürüyüşe geçer ve binlerle, on binlerle yok eder. Başarı hâlâ tamamlanmamışsa, geriden kıtlığın kaçınılmaz devasa saldırısı gelir ve tek bir güçlü vuruşla dünyanın yiyecekleriyle birlikte nüfusuyerle bir eder.[42]

Öyleyse, Malthus için "nüfussuzlandırma nedenleri" arasında önemli olan sıradan kötülükler değil, oransız biçimde yoksulların üzerine çullanan "zaruretin, sefaletin ve sefalet korkusunun öğütücü yasasıdır". Ve eğer, – gıda darlığı ve aşırı kalabalıklaşma ile desteklenen– savaş, hastalık dönemleri, salgınlar ve kıran, bu işi görmeye yeterli olmazsa "kıtlık, doğanın son ve en korkutucu silahı olacağa benzemektedir."[43]

Pozitif kısıtların genel olarak sefalete indirgenebileceğini tartıştığı sırada Malthus, bunun yoksulluğun doğal sonucu olduğunu ve İngiltere Yoksul Yasaları örneğindeki gibi, ne yolla olursa olsun, bunu engellemeye çalışmanın, kıtlık ve üst sınıfların yaşam koşullarının kötüleşmesi gibi, daha büyük felaketlere peşkeş çekmek olacağını savunur. "Doğanın ganimetlerinden herkes eşit pay almaz" der, bu yüzden, "doğamızın kaçınılmaz yasalarının bazı insanların zaruret içinde kıvranmalarını gerektirdiği görülmektedir. Bunlar hayatın büyük piyangosunda boş çekmiş olan mutsuz kişilerdir."[44]

Aşırı yüklenmiş bir nüfus üzerinde hayati bir kısıt olduğundan, sefalet, hem gerekli hem de kaçınılmazdır. Bunu görmeyi beceremeyen iyi niyetli ancak yanlış yönlendirilmiş kişilerin eleştirilmesi gerekir. İngiltere'de Yoksul Yasaları, "bireysel talihsizliklerin yoğunluğunu bir parça hafifletmiş olabilirse de ... daha geniş alanda yoksulların durumunu daha da ağırlaştırmaya eğilimli genel bir kötülük yaymıştır." Malthus, toplumun böylelikle layık olmayan yoksullara pay vererek, daha layık durumdaki yoksullara düşen payı azalttığını iddia eder. Bu yüzden, Yoksul Yasaları uygulanmaya devam edilecekse, kötü etkilerinin azaltılması bakımından yalnızca çalışma evlerinin* bulunduğu yerlerde uygulanmalıdır.[45]

Malthus'a göre, yoksulların durumunun düzeltilmesini isteyenler, ya da, gelecekte yaşam koşullarının daha iyi olacağı bir toplumun olanaklılığını savunanlar, kötülüğün ve sefaletin kaçınılmaz gerekliliğini yadsımaktadırlar. Erken evlilik teşvik edilirse, beklenebilecek şey, Çin'deki gibi bir tür durgunluktur. Bu ülkede, toprağın, normal yıllarda çok az kişinin mutlak açlığa maruz kalmasını sağlayacak biçimde -gerçi dönemsel kıtlıklar yoluyla bu

*Çalışma evleri: On dokuzuncu yüzyılda İngiltere'de zorla ve ancak yoksulların boğaz tokluğuna çalıştırıldıkları hükümete ait kuruluşlar.–ç.n.

da sık sık gerçekleşir- görece eşitlikçi biçimde çok küçük parçalara ayrılması yoluyla "zorlama" bir nüfus ortaya çıkmış ve nüfus artışı çocukların terk edilmesi gibi, doğal olmayan yollara baş vurularak önlenmiştir.[46]

Ne var ki, bu yolla sınıf konusu bir kez analize girince Malthus'un yüksek ve alçak denge durumları arasında bir ayırım yaptığı ve birincisine belli bir lüks payı ayırdığı açığa çıkar, böylelikle de akıl yürütmesi "geometrik kanıt" değerini yitirir. Malthus'un akıl yürütmesinde ta başından, zenginlerin ve yoksulların durumunu birbirinden bütünüyle farklı ele alan bir sınıf unsuru içkindir. Bu yüzden, Malthus önleyici kısıtlar hakkındaki tartışmasında -üst sınıflar söz konusu olduğunda- insanların bazı ahlaki sınırlamalara uyabilme yeteneğinde olduğunu kabul etmiştir. Ahlaki sınırlama, İngiltere örneğinde, çoğunlukla evlenme yaşının geciktirilmesi biçimini alıyordu. Kuşkusuz üst sınıfların evlenme kalıplarında bunu destekleyen yeterli örnek vardı.[47] Pek tabii ki, Malthus için imtiyazlı sınıflar arasında gecikmiş evlilikler, esas olarak, eşitsiz ve kararsız mülkiyet ilişkilerinin etkisinden kaynaklanıyordu, bu eşitsiz ve kararsız ilişkiler yüzünden üst sınıflardan pek çok erkek evlenip bir aile kurmak için güvenli bir gelire sahip oluncaya dek beklemek zorunda kalıyordu (Malthus bunları yazdığı sırada hâlâ mütevazı bir gelire sahip bir taşra papazıydı). Ahlaki sınırlamaya yönelik bu dürtüler, mülkiyet eşitsizliği temelinde kurulmamış bir toplumda fazla etkili olmazdı. Ne var ki, böyle bir toplumda da moral sınırlamaların ortaya çıkabileceği de göz ardı edilemez. Bu yüzden, Malthus sonunda, kendisine yönelen eleştiriler karşısında bazı biçimleriyle "ahlaki sınırlamaların" (özellikle üst sınıflar arasında) gerçekten mümkün olabileceğini kabul etmek zorunda kalmıştı. Gerçi bu moral sınırlamaları "mantıki [genellikle mülkiyetle ilgili] nedenlerle evlilikten geçici olarak ya da bütünüyle uzak durma ve bu bekârlık durumunda cinsellikten kesin biçimde kaçınma şeklinde son derece kısıtlayıcı terimlerle düşünür ve ona göre bu dar tanımlanmış ahlaki sınırlamaların etkisi "pek de güçlü değildir".[48] Ancak, bu olasılık deneme kabilinden de olsa bir kez kabul edildi mi, Malthus'un gelecekteki ilerlemenin olanaksızlığı hakkındaki tüm akıl yürütmesi yerle bir olur.[49]

İkinci Deneme

Bu nedenle, Malthus'un ahlaki sınırlamanın olabilirliğini kabul ettiği *İkinci Deneme*'si birincisinden çok farklı bir çalışmadır. Bunun yansıması olarak, başlık da *An Essay on the Principle of Population; or a View of its Past and*

Present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into Our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it Occassions (Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme; ya da, Bunun İnsan Mutluluğu Üzerinde Geçmişteki ve Şu Andaki Etkileri Hakkında Bir Görüş; Neden Olduğu Kötülüklerin Gelecekte Ortadan Kaldırılması ya da Hafifletilmesiyle İlgili Beklentilerimiz Hakkında Bir Araştırmayla Birlikte) olarak değiştirilmişti. Başlıkta artık "toplumun gelecekteki ilerlemesi" sorunuyla ya da Godwin yahut Condorcet ile ilgili bir gönderme yoktu. *İkinci Deneme*'nin esas itici gücü, İngiltere Yoksul Yasaları'na yönelik bir saldırıydı, bu konu, *Birinci Deneme*'de ancak ikincil bir rol oynamıştı.

Büyük Malthus uzmanı (*Deneme*'nin karşılaştırmalı basımının editörü) Patricia James'e göre, Malthus'un çalışmaları arasında "Çağdaş düşünce üzerinde en büyük etki yapan 1803 denemesidir [yani *İkinci Deneme*'nin ilk basımıdır]."[50] Bu etki muhtemelen, bu eserde yoksullara yöneltilen saldırının sertliğinden kaynaklanır. Malthus, Önsöz'de "ilk denemedeki çok ağır sonuçların bazılarını hafifletmeye çalıştığını" söylemiş olmasına rağmen, bu yumuşatma esas olarak (üst sınıflar için geçerli olmak üzere) bir ahlaki sınırlama olasılığını kabul etmesinden ibarettir. Bu tür ahlaki sınırlamalar için yetenekli olmadığına inandığı yoksullarla ilgili görüşleri birinci denemeye göre daha da sertleşmiştir. En kötü ünlü ibareleri de yine bu 1803 basımında yer almıştır. Örneğin, "Gayri meşru çocuklarla ilgili olarak, gerekli özen gösterildikten sonra, bunların kilise tahsisatından hak iddia etmesine hiçbir biçimde izin verilmemelidir...Kıyaslamayla konuşursak, küçük çocukların toplum açısından hiçbir değeri yoktur, çünkü yerlerini anında başkaları doldurabilir." diyordu.[51]

Aynı duygusuz edayla şunları da yazmıştı:

> Çoktan sahiplenilmiş bir dünyaya doğan kişi, eğer anne babasından adil biçimde talep edebileceği geçim araçları almamışsa ve toplum da emeğini istemiyorsa, en ufak miktarda yiyecek üzerinde *hak* iddia edemez, aslında burada işi yoktur. Doğanın zengin şöleninde onun için boş yer yoktur. Doğa ona gitmesini emreder ve eğer konuklardan bazılarının şefkatinden yararlanamazsa, bu emrini çabucak yerine getirir. Eğer böyle konuklar kalkar da ona sofrada yer açarlarsa, aynı lütuftan yararlanmak isteyen başka davetsiz konuklar derhal üşüşür... Yemeğin düzen ve uyumu bozulur ve o zamana dek hâkim olan bolluğun yerini darlık alır... Konuklar, tüm konuklarının bol bol yemesini arzulayan ve sonsuz sayıda gelen olursa isteklerini karşılamanın olanaksız olacağını çok iyi bilen şölenin muhteşem sahibesinin, masası çoktan dolmuşken, yeni gelenlere karşı insani nedenlerle koyduğu katı yasaklara karşı çıkmanın yanlışlığını çok geç öğrenirler.[52]

Bu kötü ünlü pasaj ve ondan önce aktarılanı, *Deneme*'nın sonraki baskılarından çıkarılmıştır. Ancak, yansıttıkları temel fikir -yani yoksulların en ufak bir yardım hak etmediği, ve onları (doğal teolojinin doğa anlayışını temsil eden) "sahibesinin" dileğine aykırı biçimde "zengin şölene" davet etmeye yönelik her girişimin yalnızca dertlere yol açacağı görüşü- bütün basımları boyunca *İkinci Deneme*'nin ana fikri olarak kalmıştır. Şeylerin doğası gereği diyordu Malthus, "Daha çok sayıda çocuklarını yetişkinliğe ulaştırmaya muktedir kılmaksızın, hiçbir biçimde yoksullara yardım edemeyiz."[53]

Malthus'un dar papaz değer yargıları en açık biçimiyle kadınlara yönelik ayrımcılıkla ilgi görüşlerinde görülür. "Erkeklerin neredeyse hiçbir yaptırımla karşılaşmaksızın işledikleri bir rezaleti [özellikle gayri meşru bir çocukla sonuçlandıysa evlilik dışında "erdenliğin bozulması"] işledikleri için toplumun dışına itilen" kadınlara uygulanan çifte standardı, "topluma karşı ciddi bir uygunsuzluğun sık sık yinelenmesini önlemenin en kesin ve etkili yöntemi" olduğu gerekçesiyle haklılaştırmaya çalışır.[54]

Malthus, İngiltere Yoksul Yasalarına saldırırken, nüfus artışının, yiyecek maddelerindeki artışın sınırlarıyla belirlenmesinin kesin olmakla birlikte, toplumların ya Çin'deki gibi nüfusun gerçekte herkesin açlık sınırında bir varoluşa "zorlandığı" Çin'deki gibi, görece eşitlikçi koşullarda bir alçak dengede, ya da İngiltere'deki gibi yüksek bir dengede varlığını sürdürebileceğini belirtir. İngiltere'deki yüksek dengede, aristokratlar, kır zenginleri ve orta sınıflar doğanın "zengin şöleni"nin tadını çıkarabilmektedirler, yoksullar bu şölenin dışında kalsa bile, nüfus üzerindeki kısıtlar, nüfusu ve çocukların ölüme terk edilmesi gibi uygulamaları düşük düzeyde tutmaktadır. Malthus'un (İngiltere oligarşisine aşılanmasına da yardımcı olduğu) en büyük korkusu, eşitlikçi fikirlerin yayılmasının eşlik ettiği sürekli nüfus artışının sonucunda "toplumun orta sınıflarının ... yoksullarla karışabilecek" olmasıydı.[55]

Kırsal yoksulluk sorununun çözümü ise basitçe yoksulları topraktan sürmek ve proleterlere dönüştürmekti. Bu yüzden Malthus, İrlanda'daki kıtlık ve yoksullukla ilgili olarak 1817 Ağustosu'nda Ricardo'ya yazdığı mektupta, çarenin yoksullara yardım göndermekte değil, köylülerin mülksüzleştirilmesinde olduğunu savunmuştur: "İrlanda'nın toprakları İngiltere'ye göre karşılaştırılamayacak ölçüde kalabalıktır; bu yüzden ülkenin doğal kaynaklarından tam anlamıyla yararlanabilmek için nüfusun büyük bölümünün topraktan uzaklaştırılıp sanayi ve ticaret kentlerine gönderilmesi gerekir."[56]

Malthus, Malthusçuluğun zaferi olarak değerlendirilen Yeni Yoksul

Yasası'nın parlamentoda onaylandığı 1834 yılında öldü. Bu düzenleme, yoksulların ve işçilerin Yoksullar Yasası'nın yardımından yararlanmaktansa, işyerlerinde sömürülmeyi, hatta, yavaş yavaş açlıktan ölmeyi tercih etmelerini hedefliyordu. Bu yasanın ardındaki düşünce, Marx'ın 1844'te Malthus'un *Deneme*'sine ilişkin gözlemlediği gibi, "Yardımseverliğin ... başlı başına toplumsal kötülükleri beslediği" idi. "Eskiden *yardımseverliğin yetersizliğine* atfedilen" sefaletin kaynağı olarak "artık, *yardımseverliğin aşırılığı* görülüyordu." [57]

Bu nedenle, İngiliz işçi sınıfı radikallerinin en büyük düşman olarak Malthusçuluğu görmeleri şaşırtıcı değildir. İngiliz işçi sınıfı adına dövüşen William Cobbett, 1819 yılında Malthus'u, sınıf tahakkümü ve kurulu Protestan kilisesinin dar kafalı ahlakçılığından ötürü suçlayan "Papaz!" başlıklı bir bildiri yayımlamıştı. Cobbet, bu bildiride şu ifadeleri kullanmıştı: "Hayatım boyunca pek çok insandan tiksindim, ama hiçbirinden senin kadar değil ... Seni uygun biçimde tanımlamaya hiçbir kelime bileşimi yetmez, onun için, sana, böyle bir karaktere en çok uyan tek bir kelimeyle, diğer anlamları yanı sıra sırnaşık Hacı-ağa anlamını da içeren *Papaz* hitabıyla sesleneceğim."[58]

Malthus'un akıl yürütmesinin katı imalarından biri de, verili bir zamanda işçilerin yaşaması için gerekli geçim araçları sınırlı olduğundan, ücretlerde genel bir artışın tek sonucunun, yalnızca bu sınırlı geçim araçlarının fiyatlarının yükselmesi olacağı, hiçbir biçimde işçilerin yaşamak için gereken şeylerden daha büyük bir pay almasını sağlayamayacağı da vardı.[59] Böylelikle, -daha incelikli versiyonları "ücret fonu öğretisi" olarak bilinen- bu yanlış öğreti, sendika gibi kurumlarla işçilerin genel koşullarının düzeltilmesinin olanaksız olduğunu savunmak amacıyla kullanılıyordu.[60]

Aslında, Cobbet ve işçi sınıfı radikallerinin Malthus'a yönelik nefretlerinin bir nedeni de, görüşlerinin, yalnızca John Stuart Mill gibi orta sınıf reformcularının değil, Francis Place gibi işçi sınıfı düşünürleri ve eylemcileri üzerinde bile etkili olacak bir kandırıcılığa sahip olmasıydı. Malthusgil ücret fonu kuramını benimseyen Place için, doğum kontrolü işçiler için sınıf örgütlenmelerinin yerini tutacak bir kurumdu, hatalı bir biçimde, doğum kontrolünün sermayenin değil işçi sınıfının çıkarına olduğuna inanıyordu. Bu yüzden, Malthusgil ideoloji, daha başlangıcından itibaren, sermayeye yönelik işçi sınıfı muhalefetini örgütsüzleştirmeye hizmet etmişti.[61]

Hâkim çıkarlar için sunduğu bu hizmetten ötürü, Joseph Schumpeter'in dediği gibi, "Malthus'un *öğretisi*, 1803 yılına dek savunulamaz ve değersiz

görülmesi gerekirken ve bir anlamda da öyle olmuşken, iktisadi ortodoksinin içine sağlamca yerleşti ve onu bu şekilde kabul etmek için yeni nedenler de hızla olgunlaşıyordu:" Schumpeter, ahlaki sınırlamayı kabul etmekle, Malthus'un, "silahlarını yitirdikten sonra düzenli bir geri çekilişe" baş vurmak dışında, kuramına pek fazla bir şey kazandırmış olmadığını da ekler.[62]

Thomas Chalmers ve *Bridgewater Tezleri*

Malthus'un ilk şakirtleri arasında en önemlisi İskoç dinadamı ve doğal teologu Thomas Chalmers (1780-1847) idi.[63] Chalmers, Mathusgil bir ekonomi politikçi olmaktan başka, Edinburgh Üniversitesi'nde bir ilahiyat profesörü, bir bölge papazı, etkili bir vaiz ve Kurumsal İskoçya Kilisesi içinde bir reform önderiydi. Zamanla, bu kilise içinden 1843 yılında Özgür İskoç Kilisesi'nin doğmasıyla sonuçlanan ayrılıkta ayrılıkçı partinin lideri olarak sivrilecekti. Chalmers, asıl ününü ise *On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man* (1834) başlıklı kitabıyla kazanmıştır. Bu çalışma, Bridgewater Kontu'nun vasiyetiyle yayımlanan ve Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yazmasından hemen birkaç onyıl önceki materyalist ve evrimci sapkınlıklara karşı doğal teolojiyi savunma yönündeki en büyük ve iyi örgütlenmiş girişimi oluşturan sekiz bölümlük *Bridgewater Tezleri*'nin ilkini oluşturacaktı. Düşünce tarihçisi Robert Young'ın göstermiş olduğu gibi, "Paley'in "doğal teoloji kavrayışının bu büyüyen bilimsel ayrıntılar çağında artık savunulamazlığı gösterilmiş ve sonunda, bu kavrayış, bütün bilim dallarının bilgilerini birikimli diziler şeklinde *teker teker* Tanrının bilgeliğinin, iyiliğinin ve merhametinin kanıtları olarak sıralayan *Bridgewater Tezleri*'nde *reductio in absurdum* (saçmaya indirgenerek) çökmüştür."[64]

Chalmers tezine materyalizm ve ateizme saldırarak başlar. Ona göre,

> Ateist yazarların eğilimi, yalnızca maddenin yasaları üzerine düşünmek ve onun ardındaki düzeni gözden kaçırmaktır. Astronomik sistemin bütün güzellikleri ve yararları bir tek çekim yasasına atfedilebilir mi, bu, akıl yürütmeyi büyük ölçüde bir tasarlayıcı nedene indirgerdi... Maddenin, kendisini pek çok yararlı sonuca hizmet ettirecek böyle bir güçle donanmış olduğunu söyleyeceksek Tanrı argümanının en güçlü ve karşı çıkılamaz parçasını muhafaza ederiz. Maddeye, güçlerinin doğru yöne yönelmesini ve yararlı sonuçlarını ortaya koymasını sağlayan bazı parçalar bahşedilmiş olduğunu söylemek çok daha uygun ve ikna edici olacaktır.[65]

Chalmers'ın görüşünce, Maddenin "bu kaosunun evrimini" meydana getiren ve onu "doğru niteliklerle" donatan, doğada aşikâr olan tanrısal akıldır. Bu akıl yürütmeyi geliştirmekte, saat ustası Tanrı, planateryumla karşılaştırıldığında gözün mükemmelliği vb. bütün Paleyci örneklerden yararlanmıştır.[66]

Chalmers için "Tanrısallığın imzası" yalnız dış dünyada değil, ahlaki ve entelektüel hayatta ve özellikle ekonomide de aşikârdır: "Eğer üstün bir bilgelik ve despotik bir iktidara sahip olan bir yasa koyucunun insan toplumunun refah ve konforunu artırmak için en mükemmel planı uygulamasına izin verilseydi, bütün dünyada böylesine geçerli olan mevcut mülkiyet ilişkilerinden daha etkin bir şey ortaya koyamazdı." Chalmers'a göre, ticaret dünyası ve piyasa "insan toplumunun harekete geçirici makinalarından biri" ve "kendisini tasarlayan ve ortayakoyan aklın" belirtisiydi. Kendi çıkarı peşinde koşma yoluyla piyasa aracılığıyla genel iyiliği yayan Smithgil görünmez elin de "daha yüksek bir eyleyicinin" işareti olduğunda ısrarhydı. Benzer biçimde, Tanrı'nın insanların içine, Yoksullar Yasası gibi doğal olmayan insani müdahalelere karşı koyan, güçlü bir "mülkiyet duygusu" aşılamış olduğuna inanıyordu.[67]

Belki de başka hiçbir ekonomi politikçi, piyasanın "kendi kendine düzen verici" karakterini ve onu her türlü dış düzenlemelerden masum tutmak gerektiğini Chalmers kadar vurgulamamıştır. Ona göre, "sermaye - tam da Tanrının önceleyen ahlaki ve zihinsel düzenlemeleri sayesinde- daima, kendi başına ve olabilecek en iyi tarzda ülke koşullarına uyar -bu yüzden insan bilgeliğinden kaynaklanan her türlü ekonomik düzenleme haksız ve gereksizdir." Aslında, "Ticaretin son derece garip düzeneğinde... eğer herhangi bir şey adil bir Tanrısallığın elini gösterirse, bu, hareketinin bütününe verilen sağlıklı itkidedir."[68] Öyleyse bu adalet temelinde Yoksul Yasalarına saldırılabilir ve Malthusgil nüfus öğretisi savunulabilir:

> Bay Malthus tarafından ortaya konduğu biçimiyle modern nüfus öğretisi zayıf ve sınırlı duygusallara ne derili sevimsiz görünürse görünsün, gerçek, diğerleriyle karşılaştırıldığında insanlığın dünyevi beklentilerine en parlak ışığı bu öğretinin tuttuğudur- ve bu, kendisine karşı koparılan bütün bu çirkin ancak dayanıklı yaygaraya rağmen böyledir. Bu, dünyanın içinde yaşadığımız dışsal doğası ile bu dünyanın baş sakini olan insanın ahlaki doğası arasında tam bir uyum örneğidir.[69]

Chalmers, daha sonraki çalışması *On Political Economy in Connexion with the Moral State and the Moral Prospects of Society*'de (Toplumun

Ahlaki Gelişimi ve Devlet Ahlakının Siyasal Ekonomiyle Bağlantısı-1853) Malthusçu terimlerle, Hıristiyan ekonomi politiğin baş amacının, bütün Yoksul Yasalarının ve devlet yardımlarının kaldırılması yoluyla "yoksulculuğun yokedilmesi" olduğunu bıkıp usanmaksızın tekrarlar. İddiasına göre, yoksullara yönelik toplumsal yardım sistemleri toprak rantlarına, bu yolla da toprağın işlenmesine zarar verdiğinden, Doğa yasalarının açık ihlallerini temsil ederler ve ihlaller, toprağa "kendisini terk edenlere" refah ve yiyecek üretmeyi reddetmesini emreden "Göksel bir hükmü" davet eder.[70]

Chalmers, Malthusgil ekonomi politiği savunmakla kalmayıp, (Darwin'in yakın dostu ve akıl hocası) Charles Lyell'ın geliştirdiği tek biçimci jeolojiye de, Tanrının rolünü dışlayıp, yıkımcılığın ve art arda gelen yaratımların önemini küçümseyerek, jeolojik değişmeleri "bayağı doğa yasalarına" bağladığı gerekçesiyle saldırmıştır.[71] Chalmers'da doğal teoloji, -zarafetten yoksun bir biçimde de olsa- mevcut toplumsal ve düzeninin savunusuyla mükemmel şekilde birleştirilmiştir.

Papaz doğacıları yalnızca işçi sınıfına değil, aynı zamanda insanı doğayla bütünleştirmeyi amaçlayan her türlü görüşe karşı da böylesine güçlü bir tehdit kılan şey, Hıristiyan doğal teolojisinin -Paley, Malthus ve Chalmers'da cisimlenen ekonomi politikle evliliğiydi. Bu yüzden, bu görüşlere yönelik radikal eleştiri Marx ve Engels'in materyalist tarih kavrayışlarında, daha başından itibaren can alıcı bir rol oynayacaktı.

3. Papaz Doğacılar
Notlar

1. Charles Darwin, *Autobiography* (New York: Harcourt & Brace, 1958), 59.
2. A.g.e., 87; Charles Coulton Gillespie, *Genesis and Geology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996) 219; Atonello La Vergata, "Images of Darwin" David Kohn ed. *The Darwinian Heritage* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), 945; Stephen Jay Gould, *Leanordo's Mountain of Clams and the Diet of Worms* (New York: Crown Publishers, 1998), 296.
3. Darwin, *Autobiography*, 56-58.
4. Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population and A Summary View of the Principle of Population* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 205. Bundan sonra yapılacak bütün alıntılarda bu denemeden *First Essay* (ya da *Birinci Deneme*) olarak söz edilecektir.
5. Francis Bacon, *Philosophical Works* (Freeport, N.Y.: Books for Libraries Press, 1905), 91, 456, 471-72.
6. Loren Eisely, *Darwin's Century* (New York: Dobleday, 1958), 14-15; John C. Greene, *The Death of Adam* (Ames, Iowa: Iowa State University Press, 1959), 1-3.
7. John Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (Londra: Benjamin Walford, 1699), 35-39, 41,49; Greene, *The Death of Adam*, 8-10.
8. Ray, *The Wisdom of God*, 53, 81, 116, 257, 425.
9. Greene, *The Death of Adam*, 5.
10. William Paley, *Natural Theology* (Londra: R. Faulder, 1803), 9.
11. A.g.e., 344. Stephen Jay Gould, Paley'in "görünmez el" mecazını Adam Smith'inkiyle karşılaştırırken "bu iki kullanımın taban tabana zıt olduğunu" savunur. "Paley'in görünmez eli Tanrının (bu örnekte, doğrudan bir itişle değil kuşun içgüdüsüyle dolaylı olarak işleyen) niyetidir. Smith'in görünmez eli ise, aslında varolmayan bir yüksek güç *izlenimi*dir." Gould, *Eight Little Piggies* (New York: W.W. Norton, 1993), 150-151. Bununla birlikte, Gould'un aksine, bu iki kullanımda da, birinde piyasa, diğerinde tanrı olmak üzere hâkim burjuva görüşünün karşılıklı olarak yeniden dayatılması yönünde ortak bir anlamın bulunduğu söylenebilir. Smith'in perspektifi, dış görünümünde erekbilimsel olmamakla birlikte, pazarı şeyleştirmeye ve neredeyse inayetten kaynaklanan bir mükemmellikle donatmaya eğilimlidir. Bir Protestan papazı olan Malthus'un on dokuzuncu yüzyıl İngiliz toplumunun acımasız din anlayışını olduğu kadar, ondan hiç de daha az acımasız olmayan ekonomi politiği de kendi şahsında simgeleştirmesi tesadüf değildir. Onun eserinde bu iki görünmez elin her ikisi de -Smith ve Paley'in çifte erekbilimi- eşit derecede temsil edilir.
12. Bak. D.L. LeMahieu, *The Mind of William Paley*, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1976), 177-81.
13. William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (New York: Harper & Brothers, 1867), 36-38, 44.
14. A.g.e., 99-103, 278.
15. Paley, *Natural Theology*, 539-42.

16. Malthus, *First Essay*, 201-12; aynı yazar, *An Essay on the Principle of Population; or A View of its Past and Present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into Our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), c.2, 140-141. (Bundan böyle *Second Essay* olarak anılacaktır).
17. Malthus, *Second Essay*, c.2, 101-5; Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (Londra: Duckworth, 1900) c.2, 156.
18. Robert Wallace, *Various Prospects of Mankind, Nature and Providence* (Londra: A Millar, 1761), 107, 114-17, 125.
19. William Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* (Toronto: University of Toronto Press, 1946), c.2, 515-18.
20. A.g.e., 518.
21. Condorcet, Jean-Antoine-Nicholas Caritat, Marquis de, *Sketch for a Historical Picture of Progress of the Human Mind* (New York: Noonday Press, 1955), 188.
22. A.g.e., 188-89.
23. Malthus, *First Essay*, 71.
24. A.g.e., 177; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (*MEGA*), part 4, c.9 (Berlin: Dietz Verlag, 1991), 229.
25. Malthus, yeryüzünün modern anlamında aşırı nüfuslanmasından söz etmekten kaçınmakta, hatta, eserinde farkında olmaksızın insan nüfusunun geçim araçlarını aştığı izlenimini verebilecek az sayıdaki pasajı sonraki basımlarda geçim araçları ifadesini "kolay geçim araçları" şeklinde düzeltecek biçimde, son derece tutarlıdır. Bak. Edwin Cannan, *A History of Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848* (New York: Augustus M. Kelley, 1917), 108.
26. Malthus, *First Essay*, 120,134.
27. A.g.e., 124.
28. Malthus, *Second Essay*, c.1, 329.
29. Malthus, *First Essay*, 76.
30. A.g.e., 89.
31. Cannan, *A History of Theories*, 112.
32. Malthus, *First Essay*, 106.
33. A.g.e., 129; *Second Essay*, c.1, 312-13; Eisley, *Darwin's Century*, 312.
34. Joseph Schumpeter, *History of the Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), 581.
35. Malthus, *First Essay*, 239.
36. Thomas Robert Malthus, *Pamphlets* (New York: Augustus M. Kelley, 1970), 185; David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951) 67; Malthus, *First Essay*, 100.
37. Malthus, *Second Essay*, c.2, 212; Piercy Ravenstone, aktaran Kenneth Smith, *The Malthusian Controversy* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1951) 224.
38. Malthus, *First Essay*, 89, 98.
39. A.g.e., 81,92, 103, 124.
40. Malthus, *Second Essay*, c.1, 17-19, 81; c.2, 97.
41. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, c.2, 517; John Avery, *Progress, Poverty and Population: Re-reading Condorcet, Godwin and Malthus* (Londra: Frank Cass, 1997), 11.

42. Malthus, *First Essay*, 118-19.
43. A.g.e., 118, 133.
44. A.g.e., 134, 143.
45. A.g.e., 94, 97, 102.
46. A.g.e., 115.
47. Bak. Alan Macfarlane, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction 1300-1840* (Oxford: Blackwell, 1986).
48. Thomas Robert Malthus, *Occasional Papers* (New York: Burt 6 Franklin, 1963), 139
49. Cannan, *History of Theories*, 104, 113.
50. Patricia James, *Second Essay*'e Önsöz, c.1, ix-xv.
51. Malthus, *Second Essay*, c.2, 141.
52. A.g.e., c.2, 127-28.
53. A.g.e., c.2, 192.
54. Malthus, *First Essay*, 142.
55. Malthus, *Pamphlets*, 18.
56. Malthus'dan Ricardo'ya, 17 Ağustos 1817, David Ricardo, *Works and Correspondence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), c.7, 175.
57. Karl Marx, *Early Writings* (New York: Vintage, 194), 408-9.
58. Cobbet, aktaran Smith, *The Malthusian Controversery*, 120.
59. Malthus, *First Essay*, 183-84.
60. Ücret fonu kuramı hakkında bak. Maurice Dobb, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 131-34.
61. Place gibi reformcuların bir yandan sendika örgütlenmesini savunurken bir yandan da Malthus'un ücret fonu kuramına bağlı olması olgusundan ilk başta düşündürebileceği kadar çelişki yoktur. Place, sendikaların amacını ücret eşitliğini sağlamakla sınırlı görüyordu. Genel ücretler düzeyi (nüfusun geçim araçlarıyla ilişkisi yüzünden) artırılamazdı, ancak, işçi sınıfının bazı kesimleri ücret eşitsizliği yüzünden sınıfın geri kalanının zararına aşırı çıkarlar sağlayabilirdi. Place'e göre, işçi sınıfı genel olarak durumunu iyileştirmek için doğum kontrolü uygulamalı ve böylece nüfusun geçim araçları üzerindeki baskısını azaltmalıydı. Bu tür Maltusgil görüşlerin işçi sınıfı radikalleri arasında dizginsiz bir öfke uyandırdığını söylemek gereksizdir. Bak. E.P. Thompson, *Making of the English Working Class* (New York: Vintage, 1963) 769-79; Pedro Schwartz, *The New Political Economy of J. S. Mill* (Londra: London School of Ekonomics and Political Science, 1968), 28, 74, 245-56.
62. Schumpeter, *History of Economic Analysis* 580-81.
63. Malthus'un *Deneme*'sinin William Paley, William Pitt ve David Ricardo gibi çağdaşı olan ünlü kişilikler üzerinde yarattığı etkiden son derece gurur duyduğu çok iyi bilinir. Bununla birlikte, nüfus kuramının, doğal teoloji ve ekonomi politik arasındaki gerekli bağı kurarak bütün olası sonuçlarını ortaya koyacak en önemli şakirdi Thomas Chalmer idi.
64. Robert Young, "The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth Century Debate on Man's Place in Nature," Mikulás Teich ve Robert Young ed. *Changing Perspectives in the History of Science: Essays in Honour of Joseph Needham* (Londra: Heinemann, 1973) içinde, 373.

65. Thomas Chalmers, *On the Power, Wisdom and Goodnes of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man* (Londra: William Pickering, 1834), c.1, 17-21.
66. A.g.e., c.1, 15, 24, 64-65.
67. A.g.e., c.1, 22, 252; c. 2, 7, 34-35.
68. A.g.e., c.2, 45-47.
69. A.g.e., c.2, 49.
70. Thomas Chalmers, *On Political Economy in Connexion with the Moral State and Moral Prospects of Society* (Glasgow: William collins, 1853), c.2, 338. Chalmers, Malthus'un ruhuna uygun biçimde, yoksulluğu karşı kamu yardımının yerine kilise merkezli bir yardım sistemi konmasını savunmuş ve Glasgow'da bunlardan bir tane kurulmasına yardım etmişti.
71. Chalmers, *On the Power*, 28-29; ayrıcabak. Gillispie, *Genesis and Geology*, 210-16.

4. Bölüm

MATERYALİST TARİH KAVRAYIŞI

Marx, *Kapital*'de "Özgün ve zeki bir yazar olan Venedikli keşiş Ortes dışında, nüfus kuramcılarının çoğu Protestan din adamlarıdır" diye yazmıştı. "...Bu konunun daha düşük rütbeli kalemşörlerini bir yana bırakırsak... Papaz Wallace, Papaz Townsend, Papaz Malthus ve çömezi Başpapaz Thomas Chalmers... 'Nüfus ilkesi'nin [Ekonomi Politiğe] girişiyle Protestan papazlarının saati gelmiş oldu."[1] Malthus'a 1819'da "*Papaz*" hakaretini yöneten William Cobbett gibi, Marx da, ekonomi politiği herkesten önce Malthus'un temsil ettiği doğal teolojinin, inayet fikrinin ve dar, papazca ahlakçılığın istila etmesinin kararlı bir muarızıydı. Malthus'un ve onun eserinin simgelediği, nüfusun toprakla ilişkisi kavrayışının eleştirisi 1844'ten ölüm yılı 1883'e dek, Marx'ın ekonomi politiğinin merkezi konularından biri olmuştu. Aslında, topluma benzersiz bir yaklaşım olarak tarihsel materyalizmin doğuşu, kısmen bu çerçeveden görülebilir. Toprakla ilgili olarak Malthus'un, sanayi ile ilgili olarak da Pierre Joseph Proudhon'un eleştirisi, –Feuerbach'ın tasarlayıcı materyalizminden kopuşla birlikte– Marx'ın materyalist tarih anlayışının ve materyalist doğa anlayışının gelişiminde belirleyici konaklar olmuştur.

Malthus Eleştirisi ve Tarihsel Materyalizmin Kökenleri

Malthusçuluğun Marksist eleştirisinin başlangıcı Engels'in "Ekonomi Politiğin Eleştirisi Denemesi"dir. Marx ile Engels ilk olarak, Marx'ın *Rheinische Zeitung*'un yayın yönetmenliğini yürüttüğü 1842 yılında, Köln'de tanışmışlardı. Bir Alman tekstil fabrikatörünün oğlu olan Engels, Manchester'da, babasının ortağı olduğu büyük bir pamuk dokuma firması olan Ermen ve Engels'de işe başlamak üzere İngiltere yolundaydı. Tarihsel materyalizmin iki kurucusunun bu ilk karşılaşması, – Genç Hegelciler hareketinin iç çatışmalarından kaynaklanan– soğuk bir atmosferde gerçekleşmişti. Tanışıklık, ancak 1844'de Engels'in "Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Denemesi"nin Marx'ın yönetimindeki *Deutsch-Franzözische Jahrbücher*'de yayımlanmasından ve ikisinin aynı yıl Paris'te yeniden karşılaşmasından sonra yaşam boyu sürecek bir arkadaşlığa dönüşecekti.

Engels, denemesinde Malthus'un nüfus kuramının özünün dinsel doğa kavrayışında yattığını savunuyordu. "Malthusçu kuramın, ruh ile madde arasında, her ikisinin de yozlaşmasıyla sonuçlanan çelişkiye ilişkin dinsel dogmanın ekonomik ifadesinden başka bir şey olmadığını" söylüyordu. Ancak bu, dinsel bir dogma olmanın da ötesinde, Protestan ilahiyatını (ve papaz doğacılığını) burjuva toplumunun ekonomik zorunluluğuyla birleştirme çabasıydı. "Özel mülkiyetin dolaysız sonucu" der Engels, "üretimin, insani ve doğal olmak üzere iki karşıt tarafa bölünmesiydi - {oysa} insani verimlilik olmaksızın toprak ölü ve kısırdır ve insani etkinliğin ilk koşulu da toprağın kendisidir."[2] Burjuva toplumu nüfusu giderek artan ölçüde topraktan uzaklaştırmış, böylelikle üretimin hem doğal hem insani yönlerinin daha yoğun sömürüsünün yolunu açmıştır:

> Toprağı, -her şeyimiz, varoluşumuzun ilk koşulu olan toprağı- bir alışveriş nesnesi yapmak, insanın kendisini bir alışveriş nesnesi yapmaya doğru son adımdır. Bu, o günden bugüne, ancak kendine yabancılaşmanın ahlaksızlığınca geride bırakılabilecek bir ahlaksızlıktır. İlk mülk edinme -toprağın bir azınlığın tekeline alınması ve geri kalanların hayatlarının koşulundan dışlanması- bunu izleyen toprağın mal kılınması ahlaksızlığından başka bir şey doğurmaz.[3]

Malthusgil nüfus kuramı, her türlü ilerleme olasılığını yadsıyarak, insanın ve doğanın bu sömürüsünü haklı çıkarmak için ortaya atılmıştır. "Bu

anadek ortaya atılmış en acımasız ve barbarca kuram olan bu umutsuzluk sistemi"açıkça, insanları ekonomi politiğin katı yasalarına boyun eğmeye zorlamak için tasarlanmıştır. Malthus'un kuramını ayrıntılı biçimde gözden geçiren Engels, tarihsel koşullardan bağımsız olarak her zaman ve her yerde uygulanabilir gördüğü bu nüfus ilkesinin amansız önerileri hakkında keskin bir eleştirel tavır alır. Malthus'a göre nüfus ilkesinin yoğun nüfuslu Avrupa ülkeleri için olduğu kadar, Amerika ve Avustralya'nın koloni yerleşmeleri için de geçerli olduğuna işaret eder. Aslında, Malthus'un akıl yürütmesi öyle kurgulanmıştır ki, "tek bir insan varolduğu anda, dünya aşırı nüfuslanmış demektir." Dahası, "Bu düşünce çizgisinin ima ettiği sonuç, yoksullar fazlalık olduğundan, açlıktan ölmelerini olabildiğince kolaylaştırmaktan, onları, hiçbir şeyin dertlerine çare olmayacağına ve bütün bir sınıf olarak çoğalmalarını mutlak asgaride tutmak dışında kurtuluşları bulunmadığına ikna etmekten başka, onlar için hiçbir şey yapılmaması gerektiğidir."[4]

Engels ise tam tersine, yeryüzünün ancak üçte birinin işlenmekte ve bu işlenen üçte birin verimliliğini de altı kat artırmanın olanaklı olduğu bir zamanda,–"Hıristiyan ekonomi anlayışının doruğu" olarak nitelediği– "toprağın insanları doyurma gücünden yoksun olduğu yönündeki delice iddiayı" reddetmenin zorunlu olduğunu savunur. Dahası, Engels, "Malthus tümüyle haklı olsaydı bile," bunun yalnızca, "hemen anında yerine getirilmesi gereken" sosyalizme acil geçişin zorunluluğuna işaret edeceğini vurgular. Çünkü, yalnızca sosyalizm, "bizzat Malthus'un kendisinin aşırı nüfusun en etkili ve en kolay çaresi olarak sunduğu, çoğalma güdüsü üzerindeki ahlaki sınırlamaları mümkün kılar." Malthusgil kuram, bu anlamda, "insanın en derin düşkünlüğüne," özel mülkiyete ve insanları sistemli biçimde harcayan bir rekabet sistemi bağımlılığına işaret eden "mutlak biçimde zorunlu bir geçiş" haline gelir.

Malthus'un öğretisi birde, burjuva ekonomisinin "doğa" hatta materyalizm üzerine vurguda bulunduğu zamanlarda dahi, "özünde Hıristiyan" olduğunun altını çizer. Burada, dine karşı "İnsanın Mutlak muhatabı olarak Hıristiyan Tanrısının yerine basitçe Doğa'yı koyan" on sekizinci yüzyıl materyalist isyanının eksikli doğasını bir kez daha belirtmek önemlidir. Malthusçuluğu böylesine tehlikeli kılan ve Engels'e göre ekonominin "her türlü önermesini" karakteristik olarak Hıristiyan yapan şeyin ardında, pusudaki eski dinsel inayet fikriyle birlikte doğanın işbilirliğine dayanan faydacılık adına, devrimci materyalizmin reddedilişi yatmaktadır...[5]

Malthusgil öğretinin tarih dışı doğası, ilerleme mefhumunu reddinde açığa çıkar. Bir başka deyişle, Malthusçuluk, bütün toplumsal ilerleme olasılıklarını dışladığı gibi, toprağın işlenmesinde ve hayvancılıkta her türlü hızlı ve sürekli gelişme mefhumunu da reddeder. Engels'e göre, ilerleme hakkındaki bu on sekizinci yüzyıl kötümserliği, özellikle Humphry Davy ve Liebig gibi kişiliklerin devrimci başarılarına dikkat çektiği toprak biliminde olmak üzere, bilimde o zamandan beri meydana gelen gelişmelerle büyük ölçüde çürütülmüştür. Malthus'un denetlenmediği takdirde nüfusun geometrik oranla, buna karşılık yiyecek maddelerinin aritmetik oranla artma eğiliminde olduğu iddiasının, iddia için kilit önemdeki aritmetik önermesinin hiçbir sağlam temeli olmadığı görüldüğünde darmadağın olduğuna işaret eder. Engels (kendisi de Malthusçuluğun güçlü bir muhalifi olan) ütopyacı sosyalist Robert Owen'ın kendisinden üç yıl önce geliştirdiği akıl yürütmeyi izleyerek, bilimin nüfusla birlikte geometrik bir hızla artma, böylece tarımsal üretimi genel olarak üretimle birlikte devrimci bir tarzda dönüştürerek, yiyecek üretme yeteneğini büyük ölçüde artırma eğiliminde olduğunda ısrar eder. Koca Mississippi vadisinin büyük bölümünün işlenmemiş durumda bulunduğu ve tüm Avrupa nüfusunun oraya yerleştirilebilmesinin mümkün olduğu bir zamanda, bilimde saklı olan gelişme olanakları umutsuzluğa mahal olmadığı anlamına gelmektedir. Bu yüzden, yoksulların durumunun (tanrısal inayete dayanan) doğal yasalardan kaynaklandığı mefhumu temelden yanlıştır. Owen'ın söylemiş olduğu gibi, Malthus'un hatası, geçim sorunlarını "Doğanın yasalarına ters düşen insan yasalarına değil, Doğanın kaynaklarının yetersizliğine" bağlamış olmasındadır.[6]

Marx da, daha 1844 gibi erken bir tarihten başlayarak Mathusgil kurama eleştirel saldırılar yöneltmişti. Esas olarak, İngiliz Yoksul Yasalarına yöneltilen (1834 tarihli Yeni Yoksul Yasası'nın yansıttığı) saldırıların nasıl "Malthus'un kuramına uygun bir *ebedi doğa yasası*"na dayandırıldığını teşhir etmekle ilgileniyordu. Malthusçu anlayışta, "yoksulluğun sürekli artışı modern *sanayiin* kaçınılmaz sonucu" olarak değil, aksine "*İngiliz Yoksul Yasası*"nın sonucu olarak görülüyordu; Malthusçulara göre bu yasanın eksikliği hayırseverlikten yoksun oluşu değil, aşırı bir hayırseverlik içermesindeydi. 1834 yılında çıkarılan Yeni Yoksul Yasası ile getirilen toplumsal yardım sistemiyle, devlet, artık iktidarının temelini oluşturduğunu anlamış bulunduğunu yoksulluğun kökünü kazımayı amaçlamıyordu, aksine "yönetim hünerini umutsuzluğun getirdiği bu yoksulluğu yakalayıp tutuklamaya" adamıştı. Bu çerçevede,

Malthus'un ekonomi politik alanına taşınmış olan papaz doğacılığı, zorunlu ve vazgeçilemez bir kurum oluşturuyordu.[7]

"Malthus'un Nüfus Yasası ve onun üzerinde kurulan Yeni Yoksul Yasası burjuvazinin proletaryaya karşı en açık savaş ilanıdır." Engels, bu sözlerin yer aldığı 1844 (1845) tarihli *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda şöyle devam eder:

> 1601 Fermanı'na (Kraliçe Elizabeth'in 43. Fermanı) dayanan Eski Yoksul Yasası, safiyane biçimde yoksulların geçiminin kilise bölgesinin görevi olduğu mefhumuyla başlıyordu. Bir işi olmayan yardımdan yararlanırdı ve yoksul kişi, bölgesinde yetkili kilisenin kendisini açlıktan korumakla yükümlü olduğuna inanırdı. Haftalık yardımını bir lütuf değil bir hak olarak talep ederdi ve bu sonunda burjuvazi tarafından kabul edilemez hale geldi.

Malthus'un nüfus yasası yoksulların yardım almasının bir "hak" olduğu yönündeki her türlü anlayışı ortadan kaldırmak ve toplumun yoksullaşmış kesimlerinin "gereksiz fazlalık" olduğunu, bu yüzden de açlıktan korunmaması gerektiğini vurgulamak için tasarlanmıştı. Böylece burjuvazinin "şirin kuramı" olarak Malthusçuluk, Yoksul Yasalarını yürürlükten kaldırmamakla birlikte, bunları Malthusçu öğretinin katı gereklerine uygun hale getirmenin yolu olarak, "Yoksul Yasası Bastilleri" olarak bilinen çalışma evlerinin kuruluşunu haklılaştırmakta kullanılmıştı.[8]

Engels, Marksist ekonomi politiğin merkezi kavramlarından olacak yedek işgücü ordusu ya da göreli artık nüfus kavramını Malthusçu kurama karşılık olarak geliştirmişti. "Malthus... daima artık bir nüfusun varolduğunu, dünyada her zaman için gereğinden fazla insan bulunduğunu iddia ederken... kendi tarzında haklıydı." der Engels, "yalnızca, elde edilebilir geçim araçlarının yaşamalarına yeterli olduğundan fazla sayıda insan bulunduğunu söylediğinde yanılmıştı." Düşük ücretlerin ve yoksulluğun açıklaması, geçim araçlarıyla ilgili aşırı nüfus değil, istihdamla ilgili aşırı nüfustaydı. Sanayide her zaman için bir "işsiz yedek işçi ordusu," piyasanın istihdamı ne ölçüde teşvik ettiğine bağlı olarak büyüyen ya da küçülen bir yedek ordu mevcuttu. "Artık nüfus" bu yolla ortaya çıkıyordu. Fakat işçiler, gereksiz fazlanın kendileri olduğunu düşünmekten uzaktı, tam tersine, "çalışkan elleriyle kendilerinin gerekli olduğunu, buna karşılık, hiçbir iş yapmayan zengin kapitalistlerin artık nüfusu oluşturduğunu kafalarına koymuşlardı."[9]

Böylece, Marksizm içinde proletarya mefhumu açıkça ilk kez, Mark-

sizmin Malthusçuluğa muhalefetinde ortaya çıkmıştı. Bu dönemde, İngiltere'deki fabrika işçileri pislik içinde yaşıyor, salgınlar ve açlıktan kırılıyordu. İngiliz proletaryasının bu dönemdeki durumunun birinci elden bir tanıklığı olan *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* adlı eserinde Engels, okuyucu Manchester'da sokak sokak gezdirir ve işçi sınıfı Manchester'ıyla Burjuva Manchester'ın yaşam koşullarının iki ayrı dünyayı temsil ettiğini savunur. Manchester "yüksek burjuvazisinin" evleri "Chorlton ve Ardwick'in bahçeli uzak villalarında ya da Cheetham Hill, Broughton ve Pendleton'ın tatlı esintili tepelerinde bulunur. Buralarda tam bir kır havasının içinde, güzel, konforlu evler vardır ve bunların kentle ilişkisini her yarım ya da çeyrek saatte bir kalkan omnibüsler sağlar. Ve düzenlemenin en güzel yönü," gözleminde bulunur Engels, "para aristokrasinin üyelerinin işyerlerine gitmek için, sağda solda pusuya yatmış korkunç sefaletin farkına bile varmaksızın, bütün bu işçi mahallelerinin arasından geçen en kısa yolu seçebilmeleridir." [10]

Genç Engels, sanayi kentlerindeki işçi sınıfının yaşam ve çalışma koşullarını araştırırken çevreyi zehirleyen toksinlerle özellikle ilgilenmiştir. Hekimlerle fabrika denetçilerinin raporlarına ve kendi gözlemlerine dayanarak, genel sağlık koşullarının ayrıntılı bir analizini sunmuştur. Kamu sağlığı yetkililerince düzenlenen verilerden yararlanarak, ölüm oranlarının, her kentin belirli mahallelerini inceleyerek, kesin biçimde toplumsal sınıflara bağlı olarak değiştiğini gösteren araştırmalara öncülük etmiştir. İşçilerin kötü havalandırılan evlerinin toksik maddelerin atılmasına yeterli olmadığını, yakacaklardan ve insanların solunumundan çıkan karbon gazlarının sürekli olarak bu evlerin içinde kaldığını savunmuştur. İnsan ve hayvan dışkılarının atılmasını sağlayan bir sistem bulunmadığından, bunlar apartmanlarda, avlularda ve sokaklarda birikerek ağır bir hava ve su kirliliğine yol açıyorlardı. Yetersiz havalandırma, aşırı kalabalık ve yetersiz temizliğin sonucunun (havadan geçen) verem ve (bitlerden geçen) tifüs gibi bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan yüksek ölüm oranları olduğunu savunuyordu.

Engels, o zamanlar bu hastalığın D vitamini içermeyen beslenme rejiminden kaynaklandığının bilinmemesine rağmen, raşitizmden kaynaklanan iskelet bozukluklarının nedeninin beslenme yetersizliği olduğunu anlamıştı. Aynı şekilde, ortopedik bozukluklar, göz bozuklukları, kurşun zehirlenmesi, karaciğer hastalığı gibi, mesleki rahatsızlıkların da ayrıntılı bir tanımını yapmıştı.[11]

Ne var ki, fabrika sisteminin pek çok savunucusu vardı. Bir fabrika

denetleme komisyonunun tanıklığa çağırdığı hekimler, çocukların fiziksel gelişimi için güneş ışığının zorunlu olduğu yönünde ifade verdiklerinde, fabrika sisteminin baş savunucularından Andrew Ure, öfkeyle, fabrikalardaki gaz lambalarının güneş ışığının yerini yeterince tuttuğu karşılığını vermişti.[12]

Marx'ın kendi proletarya vizyonu Malthus ve Ure gibi klasik liberal ekonomi politikçilerin gayri insaniliğine karşı muhalefeti içinde şekillendi. Marx'a göre, genel insani ihtiyaçların kapitalizmi karakterize eden yabancılaşmasıyla, "Hava, ışık ve benzeri -en basit *hayvan* temizliği- insan için bir gereksinme olmaktan çıkar... İrlandalı için bir tek gereksinme bırakılmıştır, *yeme, patates* yeme ve daha açıkçası *çürük patates*, en kötü cinsinden patates yeme gereksinmesi. Fakat İngiltere ve Fransa şimdiden bütün sanayi kentlerinde birer *küçük* İrlanda'ya sahiptirler." Marx'a göre büyük sanayi kentlerini karakterize eden "evrensel kirlilik" işçi sınıfının yaşama ortamıydı. Proletarya böylece "evrensel kirlenmeye" ve evrensel ıstıraba maruz bırakılan, tümüyle insanlığını yitirmek tehdidi altında kalan ve kendisini ancak insanlığın topyekûn kurtuluşu yoluyla kurtarabilecek olan evrensel bir sınıf haline gelmişti.[13]

Yeni Materyalizm

Marx'ın sınıf mücadelesine, proletaryanın koşullarına ve (en gayri insani biçimiyle Malthusçuluk tarafından temsil edilen) burjuva ekonomi politiğine artan ilgisi, soyut, statik doğa kavrayışıyla Feuerbach doğalcılığının artık yeterli olmadığı ve giderek artan biçimde, aşılması gereken çıkmaz bir sokağa girmiş bulunduğu anlamına geliyordu. Yıllar sonra Engels, "en kararlı Genç Hegelcilerin ana gövdesinin pozitif dine karşı kavgalarında Anglo-Fransız materyalizmine geri dönmek zorunda kaldığını" hatırlayacaktı. Fakat, Hegelci sistem doğayı mutlak ruhun yabancılaşmış varoluşundan "öyle denebilir ki, fikrin düşkünleşmesinden" başka bir şey olarak görmeyişiyle materyalizme karşı durduğundan, bu durum radikal Hegelciler arasında birçelişki doğurmuştu. Feuerbacti, "materyalizmi yeniden tahta oturtarak" bu çelişkiyi "un ufak" etmişti: "Doğa her türlü felsefeden bağımsız olarak vardır. Kendisi de doğanın ürünü olan biz insanların yetiştiğimiz temeld ir. Doğanın ve insanın dışında varolan hiçbir şey yoktur ve dinsel fantazilerimizin yaratmış olduğu yüce varlıklar, kendi özümüzün fantastik yansımalarından başka bir şey değildir." Böylece, "büyü bozulmuş, Hegelci 'sistem' infilak ederek bir yana atılmıştı."[14]

Ancak, Feuerbach'ın bütün önemini Hegelci sistemin reddiyesi olmasından alan soyut materyalizmi de, durağan, kavrayışında tarih dışıydı ve hiçbir yere götürmüyormuş gibi görünüyordu. Hümanizmi, dönüştürücü pratik (praksis) kavramından yoksundu. Daha o zamandan, sınıf mücadelesi, özellikle de burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele için tarihsel bir temel anlayışına yatkın olan Marx'ın gözünde, Feuerbach materyalizmi, boş ve Hegelci sistemin sıradan bir ters yüz edilmesi gibi görünüyordu, kendi başına bağlamdan yoksundu ve bu yüzden sonsuza dek, reddettiği büyük sistemin gölgesinde kalıyordu. Dahası, Genç Hegelci Max Stirner'in (1806-1856) *Ben ve Kendisi* adlı eserinde gösterdiği gibi, Feuerbach materyalizmi hakiki bir temelden yoksun olduğundan ötürü, diyalektik biçimde tersine çevrilerek bayağı bir bencillik ve nihilizme, "hiçbir şey beni kendimden daha çok ilgilendirmez" ve buradan da "benim dışımdaki her şeyden bana ne" öğretisine dönüşebiliyordu.[15]

Feuerbach, Marx ile Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde vurguladıkları gibi, varolan gerçekliği hem kabul etmiş, hem de yanlış anlamıştı. Feuerbach için varlıkla özü aynı şeydi ve bu yüzden bu ikisi arasında bir çelişkinin olabilmesi söz konusu değildi. Bu nedenle pratik bir materyalizm geliştirmeyi başaramamıştı. Adı materyalizm olsa bile, Feuerbach'ın doğası ve Feuerbach'ın özü soyutlamadan ibaretti.

"Balığın 'özü'" diye yazacaklardı Marx ile Engels, *Alman İdeolojisi*'nde,

> "varlığı," yani, sudur. Tatlı su balığının "özü" ırmağın suyudur. Fakat bu ırmak sanayiin hizmetine koşulur koşulmaz, boyalar ve diğer üretim atıklarıyla kirlenir kirlenmez, üzerinde buharlı gemiler işlemeye başlar başlamaz ya da basit drenajın balığı varoluş ortamından yoksun bırakabileceği biçimde suyu arklara çevrilir çevrilmez, balığın "özü"olmaktan çıkar ve artık onun yaşaması için uygun bir ortam değildir.

Bütün bunlar, balığın varlığının, bir anlamda insan praksisinin sonucu olarak yabancılaştırıldığı olgusuna işaret ediyordu. Bu yüzden, varlık ve öz arasındaki bu tür bütün çelişkiler tümüyle pratik çözümler gerektirmekteydi.[16]

Bu nedenle Marx'm Feuerbach materyalizminden kopuşu kaçınılmazdı. Dahası, Marx'ın daha pratik materyalizmi, materyalist tarih kavrayışı ilk olarak bu kopuş bağlamına eklemlenecekti. Kopuş, 1845 baharında, Prusya hükümetinin isteği üzerine Fransa'dan çıkarılan

Marx'ın Brüksel'de eyleştiği sırada gerçekleşti. Marx, Engels tarafından kırk yıl sonra eski bir defter içinde bulunacak *Feuerbach Üzerine Tezler*'i burada kaleme almıştı. Marx'a göre,

> Şimdiye kadar ki (Feuerbach'ı da içeren) materyalizmin başlıca kusuru, şeylerin, gerçekliğin, *insanın duyumsal etkinliği, yani, pratik* olarak değil, yalnızca *nesne* ya da tasarlama biçiminde kavranmasıdır. Bu yüzden, *etkin* tarafın, materyalizmle karşıtlığı içinde idealizm tarafından ortaya konulması vuku buldu - ama yalnızca soyut biçimde, çünkü idealizm böyle bir gerçek duyusal etkinlik tanımaz.

Materyalizm bütün tarih duygusundan ve pratik insan eylemliliğinden koparılmış, ironik bir şekilde, soyut bir biçimde de olsa, idealist felsefe tarafından daha iyi biçimde yakalanmıştı. Bu yüzden, Marx yeni materyalizmin amacının "pratik-eleştirel etkinliğin 'devrimci' önemini yakalamak" olduğunu savunuyordu. Amaç, materyalist bir temeli korurken hayatın aktif tarafını, insan özgürlüğünü idealizmin elinden almaktı.[17]

Marx'ın "şimdiye kadar ki bütün materyalizmi," tasarlayıcı/tefekkürcü karakterinden ötürü eleştirirken Epikür materyalizmini de eleştirmekte olduğunu belirtmek gerekebilir. Marx, Epikürcülerin "hayatın ideali olarak etkin hayatın yerine tanrısal aylaklığı koymuş olduklarını" düşünüyordu.[18] Bununla birlikte gene de, Epikürcü materyalizmin gerek Platoncu *polis* idealini, gerekse de Helenistik devleti reddedişinde, Feuerbach'ın materyalizmine oranla çok daha öz-bilinçli bir siyasal anlayışa sahip olduğunun da çok iyi farkındaydı. Aslında, Marx'ın doktora tezinde iddia ettiği gibi, Epiküros, tesadüfü ve buradan insan özgürlüğünü vurgulamakla, kendisinden önce basitçe mekanist belirlenimciliğin bir biçimi olan materyalizme *etkin* bir yön getirmeye çalışmıştı.

Marx, Feuerbach'ın dinsel kendine yabancılaşmanın, gerçek dünyanın ardında, ona hâkim olan, taklit, hayali bir dinsel dünya kurmanın, aynı zamanda seküler biçimlerin de bir yarılmayla karakterize olduğu ve eleştirilip aşılması gerektiği anlamına geldiğini unuttuğunu savunur. "Bu yüzden, örneğin dünyevi ailenin kutsal ailenin sırrını oluşturduğu bir kez keşfedildiğinde, bu dünyevi ailenin de kuramsal olarak eleştirilip pratik olarak dönüştürülmesi gerekir."[19] Düşüncenin dinsel temellerinin eleştirilmesi yalnızca, gerçek dünyevi çelişkilerin eleştirisi yönünde bir ilk adımdır. Bu ilkeyi Marx'ın materyalist doğa kavramına uygularsak, Marx açısından, doğa hakkındaki erekbilimsel

kavrayışları yani, insanların Hıristiyan teolojisinde ifade edildiği biçimde doğadan yabancılaşmasını ortadan kaldırmanın, yalnızca, insanların üretim içinde doğadan gerçek, maddi yabancılaşmasının eleştirisine doğru bir ilk adım oluşturduğu söylenebilir.

Marx, özcülüğün bütün biçimlerini (insanlığın kendisinin *Homo faber* olarak pratik, dönüştürücü etkinliği dışında) reddederken, "insanın özü herhangi bir tekil bireyde içkin olan bir soyutlama değildir. Gerçekte, bu öz toplumsal ilişkilerin *bütünüdür*" saptamasında bulunur.[20] Bir başka deyişle, insanlar her bireyin içinde bulunan bir değişmez *insan doğası*ndan oluşmazlar, aksine, daha sonraları savunacağı gibi, bütün tarih, insan doğasının toplumsal etkileşim yoluyla gelişmesinden (yani kendini geliştirmesinden) başka bir şey değildir.

Stirner'in, Feuerbach'ın soyut hümanizm kavramının, hümanizmi bayağı bir egoizme indirgeyen bir eleştiri karşısında savunmasız olduğunu gösteren Feuerbach eleştirisinin etkisini sergiler biçimde, Marx şunları yazmıştı: "Tasarlayıcı materyalizm, yani duyusallığı bir pratik etkinlik biçiminde kavrayamayan materyalizm tarafından ulaşılabilecek en yüksek nokta, 'sivil toplumun tekil bireyler biçiminde tasavvurudur, yeni olan bakış açısı *'insan toplumu'* ya da ortaklaşmış insanlıktır." Bu nedenle pratik bir materyalizm, "değişen koşullarla insan etkinliğinin tekabüliyetinin yalnızca devrimcileştirici pratik olarak kavranabileceğini ve ussal biçimde anlaşılabileceğini" kabul eder..."Filozoflar yalnızca dünyayı değişik yollardan *yorumlamakla* yetindiler, aslolan onu *değiştirmektir*."[21]

Bununla birlikte, Marx'ın yeni, pratik materyalizminin sonuçlarından biri, doğanın ontolojik önceliğini yadsımaksızın, materyalist düşüncenin odağını doğadan tarihe kaydırmasıdır. Marx'ın kendi materyalist tarih kavrayışının materyalist doğa kavrayışından kaynaklandığını ve ikisinin birlikte (Bacongil anlamında insanlarca gerçekleştirilen üretimi de içeren) doğal tarih alanını oluşturduğunu düşünmeye eğilimli olduğu doğrudur. Ne var ki, toplumsal eleştirisindeki vurgusu ağırlıklı biçimde insanlığın tarihsel gelişimine ve doğa ile yabancılaşmış ilişkisi üzerine yapılmıştır, doğanın kendi daha geniş evrimi üzerine değil.

Marx'ın pratik materyalizminde doğanın materyalist kavrayışıyla tarihin materyalist kavrayışı bütünleşmiş olarak kalmışsa, bu büyük ölçüde, Marx'ın sonraları *Felsefenin Sefaleti*'nde önereceği gibi, "*mors immortalis*" (ölümsüz ölüm) kavramı yoluyla olmuştur. Marx'ın Lucretius'tan aldığı bu kavram, kendi deyişiyle tek ebedi değişmez gerçeğin "hareketin soyutlaması" yani "Mutlak biçimde som ölümlülük" olduğunu

ifade eder. Doğal ve toplumsal tarih geçişsel ve gelişimci süreçleri temsil ederler; bu ölümlü dünyanın ötesinde ebedi özler, tanrısal biçimler ya da erekbilimsel ilkeler yoktur.[22]

Marx'ın analizinin hiçbir noktasında dışsal doğa alanı basitçe ihmal edilmemiştir. Gene de, tarihsel materyalizmi geliştirirken, insani tarih tarafından dokunulmamış bir doğayı bulmak git gide zorlaştığından, doğa ile yalnızca insanlık tarihine girdiği ölçüde ilgilenmeye eğilim göstermiştir. Analizinin bu yöndeki gücü, insanlık ile doğa arasındaki ilişkinin, ya da, sonunda adlandıracağı biçimiyle insanlığın üretim aracılığıyla doğayla "metabolizmasının" niteliğine yaptığı vurgudan kaynaklanır.

Feuerbach Üzerine Tezler'in "yeni materyalizmi," Marx ile Engels'in Feuerbach'ın som tasarlamacı materyalizmi, doğalcılığı ve hümanizminden kopup, yerine pratik materyalizm, doğalcılık ve hümanizmi yani materyalist tarih kavrayışını koydukları büyük ortak eserleri *Alman İdeolojisi*'nde (1846) çok daha sistemli biçimde geliştirilmiştir. Marx ile Engels'in yaşadıkları sürece yayımlanmadan kalacak olan bu eserin esas özelliği Feuerbach ile kopuşma olmakla birlikte, bu çalışma, Stirner'in Feuerbach hümanizminin diyalektik karşılığı olarak önerdiği egoist felsefesinin ve Feuerbach'm soyut hümanizmi ve doğalcılığına dayanan bir sosyalizm inşa etmeye çalışan şu sözde "hakiki sosyalistlerin" de kapsamlı bir eleştirisini içerir. Genç Hegelcilerin yöntemi, dinin, Tanrının, erekbilimin sırasıyla dünyanın her kategorisinde içerildiğini göstermek ve böylece hepsini sadece dinsel olarak çürütmekten oluşuyordu. Stirner, "insan" ya da insanlığın kendisini dinsel bir kavram haline getirip reddetmekle, bu yöntemi daha da ileri götürmüştü. Bu yolla insani dünya, yani, hümanizm *en bloc* reddediliyordu.[23] Marx ile Engels açısından, "eleştirel eleştiri"nin bütün bu soyut, kurgul görüşlerine materyalist bir tarih kavrayışı geliştirmek suretiyle karşı çıkılması gerekiyordu. "Yola çıktığımız öncüller" diye yazdılar,

> keyfi öncüller, dogmalar değil, fakat soyutlaması ancak imgelemde yapılabilecek gerçek öncüllerdir. Onlar, gerçek bireylerdir, bu bireylerin etkinlikleridir, bunların yaşamlarının, gerek hazır buldukları, gerekse kendi etkinlikleriyle kendilerinin ürettikleri, maddi koşullarıdır. Bu yüzden bu öncüller salt görgül bir tarzda doğrulanabilirler.
>
> Bütün insanlık tarihinin ilk öncülü, kuşkusuz, yaşayan insan bireylerinin varlığıdır. Bu yüzden saptanacak ilk olgu bu bireylerin fiziksel organizasyonu ve bu organizasyonun sonucu olarak doğanın geri kalanıyla olan ilişkileridir. Elbette, burada ne insanın gerçek fiziksel doğası ne de insanın kendisini içinde bulduğu,

jeolojik orohidrofik, klimatik ve benzeri doğal koşulları derinliğine inceleyemeyiz. Her tarih yazımı yola bu doğal temellerden ve bunların tarihin akışı boyunca insan eylemi yoluyla geçirdiği değişikliklerden çıkmalıdır.

İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da istediğiniz herhangi bir şeyle ayırt edilebilir. İnsanların kendileriyse, fiziksel organizasyonlarıyla koşullanan bir adım olarak, kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz kendilerini hayvandan ayırmaya başlarlar. İnsanlar kendi geçim araçlarını üretirken dolaylı olarak kendi maddi hayatlarını üretirler.

İnsanların geçim araçlarını üretiş tarzları her şeyden önce fiilen varolan şekilleriyle buldukları ve üretmek zorunda oldukları biçimiyle bu geçim araçlarının doğasına bağımlıdır.

Bu üretim tarzı, basitçe, bireylerin fiziksel varoluşlarını yeniden üretmeleri olarak alınmamalıdır. Aksine bu, söz konusu bireylerin etkinliğinin belirli bir biçimi, hayatlarını ifade edişlerinin belirli bir biçimi ve kendi adlarına belirli bir *yaşam tarzıdır*. Bireyler hayatlarını nasıl ifade ediyorlarsa odurlar. Öyleyse ne oldukları, hem *ne* ürettikleri hem de *nasıl* ürettikleri anlamında, üretimlerine denk düşer. Demek ki bireylerin ne oldukları üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.

Bu üretim kendisini ancak *nüfusun artışıyla* görünür kılar. O da, kendi payına bireylerin birbirleriyle *etkileşimini* önceden varsayar. Etkileşimin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir.[24]

Marx ile Engels, böylece, doğayı, maddi dünyayı insani varoluşun ön koşulu ve geçim araçlarının üretimini de bütün belirlenimleriyle insan hayatının, buradan da insan toplumunun ön koşulu olarak alan materyalist ya da gerçekçi bir ontolojiden yola koyulmuşlardı. Bunu izleyen analiz, tarihin uzun akışı boyunca, özellikle antik, feodal ve kapitalist toplumların temsil ettiği büyük çağlar içinde iş bölümü ve sınıfların gelişimiyle özdeşleşen değişik üretim tarzlarının gelişimini izleyerek bu nokta üzerinde inşa edilmişti.

Marx ile Engels, Feuerbach'ın "gerçek tarihsel insanın yerine "İnsanı" koyduğunu öne sürmüşlerdir. Benzer biçimde, doğal tarihin yerine de {soyut} doğayı koymuştur. İnsanlık ile doğa arasında varolan uyumsuzluğu, böylece de doğanın yabancılaşmasını görmüştür. Ancak, buna verdiği karşılık, durmaksızın şeylerin, doğanın, insanlığın "gerçek özünü" bulmaya çalışmak olmuştur. Doğanın tarih ile birlikte değiştiğini görmemiştir. "Çevresindeki duyusal doğanın ezelden beri varolan bir şey değil... [ama] tarihsel bir ürün, birbirini izleyen bütün bir kuşaklar dizisinin etkinliğinin sonucu olduğunu görmez."

Marx ile Engels için Bruno Bauer'in "doğa ve tarihteki antitezler" diye adlandırdığı şey, sanki tarihsel doğa ve doğal tarih tek bir maddi gerçek-

liğin iki ayrı yönü değilmişçesine, doğa ile tarihi "iki ayrı 'şey'" gibi görme eğilimini yansıtır. Bunun tersine, "insan ile tarihin şu çok övülen 'birliğinin' sanayi içinde her zaman varolmuş olduğu söylenebilir... 'Som' doğal bilim bile bir amaçla, kendi malzemesiyle, yalnızca ticaret ve sanayi aracılığıyla, insanların duyusal etkinliği aracılığıyla var olmuştur." Bir yandan, doğa insani tarihe indirgenemez. Öte yandan, algıladığımız biçimiyle doğa, insani tarihten ve doğayla özgül ilişkiyi de içeren verili bir işbölümü altında geliştiği biçimiyle insanların duyusal etkinliğinden kolayca ayrılamaz. "Bu yüzden" diye yazar Marx ile Engels, "dışsal doğanın önceliğine halel gelmez ve bütün bunlar, *generatio aequivoca* [kendiliğinden (yani tanrı aracılığıyla olmayan) üreme] yoluyla üremiş olan ilk insanlara uygulanamazlar." Gene de, "madde, doğa, insani tarihten önce gelen doğa, hiçbir biçimde Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir, bu doğa artık (belki yakın zamanlarda oluşmuş bir kaç Avustralya mercan adası dışında) hiçbir yerde mevcut değildir, dolayısıyla Feuerbach için de mevcut değildir." Son olarak, Feuerbach'ın materyalizminin kusuru etkinlikten, pratikten, tarihten kopuşudur. "Feuerbach materyalist olduğu sürece tarihle ilgilenmez, tarihi dikkate aldığı ölçüde de materyalist değildir. Onda materyalizm ile tarih tümüyle birbirinden ayrılmıştır."[25]

Aksine, Marx ile Engels şunu savunurlar:

> Bütün insan varoluşunun, dolayısıyla tarihin ilk koşulu ... insanların "tarih yapabilmek" için yaşayacak bir durumda olmaları gerektiğidir. Fakat hayat, her şeyden önce yemeyi, içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve daha başka bazı şeyleri içerir. Bu yüzden, ilk tarihsel eylem bu gereksinmeleri doyuracak geçim araçlarının üretimi, maddi hayatın kendisinin üretimidir. Ve gerçekten bu tarihsel bir eylemdir, yalnızca insani hayatın devamını sağlamak için binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de, günü gününe, saati saatine yerine getirilmesi gereken bu görev bütün tarihin temel koşuludur.

Bunu, "hayatın üretiminin hem kişinin emeğiyle kendisini üretmesi hem türün yeniden üretimi yoluyla yeni bir hayat üretmesi olarak ... bir yanda doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki olarak ikili bir ilişki olarak görün" düğü izler.[26]

İşbölümünün tarihsel evrimini tartışırken Marx ile Engels, yalnızcaçok tanınmış aşiretmülkiyeti, ilkelkomünal ya da devlet mülkiyeti, feodal ya da ikta mülkiyeti ve burjuva özel mülkiyetini sunmakla kalmaz. Aynı zamanda kır ile kent arasındaki tarihi uzlaşmazlığın ortaya çıkışına da hatırı sayılır

bir vurgu yaparlar. Açıklamış oldukları gibi, "Bir ulus içindeki işbölümü, ilk olarak sınai ve ticari emeğin tarımsal emekten ayrılmasına, böylece, *kent ile kırın* birbirinden ayrılmasına ve çıkarlarının çatışmasına yol açar." Antik toplum esas olarak kente dayanmışsa –burada akıllarında Yunan *polis*i vardır– feodal toplum da kıra dayanmıştı. Bununla birlikte, kent ile kır arasındaki uzlaşmazlığın "maddi ve zihni emek arasındaki en önemli bölünmenin" tam gelişimine ulaşması ancak kapitalizmde gerçekleşir. Aslında, "kent ile kır arasındaki karşıtlık" Marx ile Engels'e göre, "ancak özel mülkiyet çerçevesinde varolabilir. Bu karşıtlık, bireyin işbölümüne, kendisine dayatılan belirli bir etkinliğe boyun eğmesinin en galiz biçimidir– bu boyun eğme bazı insanları kısıtlanmış bir kent hayvanı, bazılarını kısıtlanmış birer kır hayvanı haline getirir ve bu ikisinin çıkarları arasındaki çatışmayı günü gününe yeniden doğurur." Marx ile Engel, bu bölünmenin, kır halkının "bütün dünyevi etkileşimden ve bunun sonucunda bütün kültürden" kopmasına neden olduğunda ısrar ederler. Bu yüzden, "Kır ile kent arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması komünal hayatın ilk koşullarından biridir."[27]

Tarihsel Jeoloji ve Tarihsel Coğrafya

Burjuva mülkiyetinin rekabetçi sisteminin doğasını anlamak için, öncelikle bu rekabetin kent ile kır arasındaki bölünmenin ileri bir aşamasını temsil ettiğini ve rakiplerin bir dünya pazarı boyunca hareket ettiklerini, böylelikle de elverişli coğrafi, jeolojik ve hidrolojik koşulların avantajlarından yararlanmaya muktedir olduklarını anlamak gereklidir.[28] Bu yüzden, Marx ile Engels *Alman İdeoloji*'sinde kendi materyalist tarih kavrayışlarını ortaya koyarken, jeoloji ve coğrafyanın onlar olmaksızın canlı doğanın (bitkilerin yetişmesi gibi) varolamayacağı temel koşullarının üretimin koşullarının parçası olduğunu savunmuşlardı.[29] Marx'ın jeoloji biliminin gelişmesi konusunda hatırı sayılır bilgisi vardı. Trier'deki lise öğrenimi sırasında-çoğu kez "tarihsel jeolojinin babası" olarak adlandırılan- büyük Alman jeologu Abraham Gottlob Werner'in (1749-1817) öğrencisi olan zamanın ünlü jeologu Johann Steininger'den (1794-1874) ders almıştı. Berlin Üniversitesi'nde de (Friedrich Schelling geleneğinden) bir doğa filozofu, önemli bir coğrafyacı ve jeolog olan Heinrich Steffens'in verdiği antropoloji derslerine katılmıştı.[30] Hegel de kendi *Doğa Felsefesi*'nde, büyük ölçüde Wernergil tarihsel jeoloji kuramına (Werner'in kendisi buna jeognozi diyordu) dayanmıştı.[31]

Çağdaş jeoloji tarihçisi Rachel Laudan'ın yazmış olduğu gibi, "tarihsel jeoloji merkezi kavramını oluşturan kişi" Werner idi. Werner'den önce kayalar, jeologlar tarafından, işlenme tarzı, büyüklük ya da yer gibi madencilerin kullandığı ölçütlere göre ya da maden bilimcilerin tanımıyla bileşik madenler olarak sınıflandırılmıştı. Werner ise değişik kaya türleri arasındaki "özsel farklılıkların" bunların "oluşum tarzı ve zamanında" bulunacağında ısrar etmişti. Laudan'ın açıkladığı gibi, "zamansal sınırlamayı oluşumların tanımlayıcı karakteristiği yaparak, zamanı özselleştirerek, Werner, bu oluşumları doğal türler değil benzersiz, tarihsel kimlikler olarak tanımlamıştı."[32]

Werner'ın oldukça kurgusal uzun dönemli art arda geliş kuramının temel postülaları, dünyanın ilk zamanlarında evrensel bir okyanusla örtülmüş olduğu ve yerkabuğunu oluşturan önemli kayaların bu okyanusun çökeltileri ya da tortularından oluştuğuydu. Belki bundan da önemlisi, Werner'ın jeolojik zamanın olağanüstü büyüklüğünü vurgulamış olmasıdır. Ona göre, dünyanın sularla kaplı olduğu dönem "belki bir milyon yıl" sürmüştü. (Bu sayı, bir iki kuşak sonrasının jeologlarının telaffuz ettiği sayılarla kıyaslanınca gülünç biçimde küçük görünmektedir, ama daha önceki Hıristiyan zaman anlayışından önemli bir ayrılığı temsil eder.) Jeognozi üzerine verdiği derslerde, "zaman içinde yalnızca bir nokta oluşturan yazılı tarihe karşı" dünya tarihinden söz ediyordu. Werner'in derin zaman argümanı başka çevrelerden de destek almıştı. Kant, güneş sisteminin yaratılışıyla ilgili büyük eseri *Evrensel Doğal Tarih ve Gökler Kuramı*'nda (1755), "kendimizi içinde bulduğumuz kurulu doğa şimdi içinde cisimlenen mükemmelliğe erişene dek belki de milyonlarca yıl ve yüzyıldan oluşan zaman serileri akıp geçmiştir." diye yazmıştı. Kant, bunun Epiküros'un varsayımlarına uygun düştüğünün farkında olarak, sonsuz zaman ve uzaydan söz etmeye devam etmişti. Kant ile aynı zamanda yazan Werner de kendi araştırmalarının "zamanın derin uçurumuna" işaret ettiğinin fark ederek, kendi jeolojisini İncil'deki yaratılış öyküsüyle ilişkilendirme gereğini duymamıştı. Aslında, jeolojik art arda geliş ilkesine dayalı yaklaşımı, kararlı biçimde materyalistti.[33]

Werner'in eseri jeolojinin gelişimine Avrupa çapında olağanüstü bir etki yaptı. Werner'den bir kuşak sonra, geçmişi yeniden kurmanın anahtarı olarak maden sınıfları yerine "oluşumlar" kavramına dayanan tarihsel jeoloji, ayrı bir disiplin olarak kurulmuştu. İngiliz jeologu W.H. Fitton'ın (1780-1861) açıkladığı gibi, oluşumlar kavramını geliştirmekle, Werner, "jeologların dikkatini, açıkça, genel olarak bulunan

değişik doğal kaya ailelerinin *art arda geliş düzenine* çeken ilk kişi" olmuştu.[34] Bu yönüyle, Werner'in düşüncesinin büyük Fransız paleontologu Georges Cuvier (1769-1832) üzerinde çok büyük bir etkisi oldu. Cuvier, fosil kayıtlarını inceleyerek yürüttüğü kendi karşılaştırmalı anatomi ve yeryüzü kuramını geliştirirken Alman jeognozi geleneğine çekilmişti. O da, 1804 gibi erken bir tarihte, Paris yakınlarında bulunan ve görece yakın tarihlere ait fosilleri incelediği sırada, oldukça kayıtsız bir biçimde, bunların "binlerce yüzyıllık" olduğundan söz etmişti. Böylece, engin, gerçekten hayal edilemez kadar eskiye uzanan jeolojik zaman kavramına işaret ediyordu.[35]

Ne var ki, Werner'in jeoloji tarihindeki saygınlığı, kendi zamanında jeoloji çevresinde cereyan eden tartışmalardan büyük zarar görmüştür. Daha geniş anlamdaki kurgul kuramı madenlerin evrensel bir okyanusun tortuları ya da çökeltileri olduğunu önerdiği için, yaklaşımı, İncil'deki Nuh tufanı anlatısının savunucularınca kapılmıştı. Jeoloji içindeki tartışmalarda bu düşüncenin yandaşları "Neptüncüler" olarak biliniyordu, görüşleri en iyi biçimde İngiliz jeologu James Hutton'ın (1726-1797) eserlerinde temsil edilen karşıtlarına ise, "Vulcancılar" deniyordu. Bu yaklaşım yıkımcılığa karşı geliştirilmişti ve sonradan Charles Lyell ile özdeşleşen "tek biçimci" jeolojiye dönüşecekti. Ne olursa olsun, işin gerçeği, Werner'in kendisinin Neptüncüler tarafından savunulan teolojik duruşu paylaşmadığı ve kuramsal yaklaşımının asıl katkısının -jeolojik zamanın enginliğine yaptığı vurguyla- kendi başına İncil'deki anlatımı zayıflatan bir tarihsel jeolojinin temelini kurmak olduğudur.[36]

Hegel, *Doğa Felsefesi*'nde, kuramıyla yeryüzü tarihinde "oluşumların birbirini izleyişi"ne dikkat çeken "Werner'in büyük değerini" savunmakla birlikte, Neptüncülüğü açık biçimde reddetmiştir. Aslında, Hegel'in görüşünden jeognozinin (yani Wernerci geleneğin) başlıca katkısı, "Yeryüzü'nün yapısını" ele alırken "bunun bir *tarihe* sahip bulunduğunu, durumunun birbirini izleyen değişmelerin bir sonucu olduğunu" ilk kez olarak görmüş olmasıydı. "{Yeryüzünün yapısı} uzak bir geçmişe ait olan büyük devrim dizilerinin izlerini taşır." Werner'i izleyen Hegel'e göre, bu jeolojik zamanın enginliğinde yani milyonlarca yılda meydana gelen bir süreçti. Hegel, "generatio aequivoca" yani hayatın canlı olmayan maddeden kendiliğinden üremesi görüngüsünü vurgulamıştı. Bu görüngü jeolojik zaman içinde geçmişte belli bir noktada meydana gelmiştir: "generatio aequiveco, deniz ve karada kendini ifade eden genel dirimselleştirmenin genel tarzı," bir başka deyişle "kaostan

çıkan devrim"dir.[37] (Hegel, burada, düşüncesinde tipik olandan daha evrimci bir doğa anlayışı benimsemiş gibi görünmektedir.[38])

Bu düşüncelerle Steininger ile Hegel ve muhtemelen Steffens (antropoloji derslerinde yeryüzü tarihi sorununa kuşkusuz değiniyordu.) aracılığıyla tanışan Marx, Wernergil kuramı çok iyi öğrenmekle kalmamış, aynı zamanda -Neptüncü fikirler bakımından değil, tarihsel jeoloji bilimi olarak aldığı bu kuramın yanında yer almıştı. Bu kuramın evrim ve jeolojik zaman kavrayışının devrimciliğini yakalamıştı. Bu yüzden, *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda şunları söyler: "*yeryüzünün* yaratılmış olduğu görüşü *jeognozi*den yani, yeryüzünün oluşumunu, yeryüzünün gelişimini bir süreç, bir kendiliğinden türeyiş olarak sunan bilimden, güçlü bir darbe yedi. *Generatio aequiveco*, yaradılış kuramının tek pratik çürütmesidir."[39] "*Generatio aequiveco*"dan daha sonra yazdıkları *Alman İdeoloji*'sinde de söz eden Marx ile Engels, yeryüzünde hayatın başlangıcı sorununa yaklaşımda materyalist bir ontolojinin gerekliliğinde ısrar ederler. Marx, bu bakımdan, Lucretius tarafından aktarılan Epikürcü görüşe sadık kalmıştır: "yeryüzüne ana adı haklı olarak verilmiştir, çünkü her şey topraktan doğar."[40]

Valentino Gerratana, haklı olarak, on dokuzuncu yüzyıl başlarında, *generatio aequiveco* mefhumunun her türlü *özgül* felsefi bağlamı aşan *genel* bir felsefi kavrama dönüştüğünü öne sürmüştür. "Bu yüzden, Genç Marx'ın yazılarında *generatio aequiveco* fikrinin işlevi evrimcilik düşüncesinin kendisine eşittir." Bu (bilimin henüz ortaya koymadığı bir zamanda) hayat için bir materyalist köken hipotezinden başka bir şey değildir. Daha sonraları, Engels, *Anti Dühring*'de (1877-1878) bilim içindeki "kendiliğinden üremenin daha kibirli savunucularını" hayatın kökeni ile ilgili olarak "şimdiye dek bilimin kesin olarak yalnızca bunun kimyasal bir tepkime sonucu doğmuş olduğunu söyleyebildiği"den dolayı eleştirir.[41] Varoluş bilmecesine bir yanıt olarak kendiliğinden türeyiş genel fikrinin gerisinde yatan tüm materyalist sorgulamayı yaradılışçı temelde reddedenlere verdiği karşılık ise daha da sert olmuştur.

Bugün, çok daha geniş bir bilimsel anlayışa yaslanarak hayatın başlangıcı konusuna daha büyük bir kesinlikle yönelinebilir. Hâkim anlayış, materyalist tarih kavrayışından çıkartılan bu ilk kurgul görüşlerle benzer biçimde, hayatın tanrısal yaratımın sonucu olarak değil, cansız maddeden kaynaklanmış olduğu yönündedir. Bununla birlikte, hayat cansız maddeden kaynaklanmışsa bunun bugün de neden devam etmediği sorusunu yanıtlamak artık olanak dahilindedir. Tanınmış bilimadamları Richard Lewis ile Richard Lewontin'in sözleriyle:

> Bütün hayatın hayattan türemesi yasası ancak yaklaşık bir milyar yıl önce geçerlilik kazanmıştır. İlk başta hayat cansız maddeden doğmuştur, ancak bu türeyişin kendisini sürekli bir meydana geliş kılması olanaksızdır, çünkü canlı organizmalar hayatı *de novo* başlatmak için gerekli karmaşık organik molekülleri tüketirler. Dahası, hayatın başlangıcından önce varolan seyrek atmosfer, canlı organizmalar tarafından, oksijence zengin farklı bir atmosfere dönüştürülmüştür.

Rachel Carson'ın son derece güzel açıklamasıyla, "Taze dünya üzerindeki koşullar hayatı üretmiştir; hayat da bir kez ortaya çıkar çıkmaz dünya üzerindeki koşulları kendisine uygun olarak düzenlemiştir, bu yüzden bu tek ve olağanüstü kendiliğinden türeme eylemi bir daha tekrarlanamaz."[42]

Carson'ın "kendiliğinden türeme"ye yaptığı gönderme, hayatın başlangıcına ilişkin materyalist bir açıklama nihayet geliştirildiğinde, bunun temelindeki akıl yürütmenin, hayat doğadan kendiliğinden biçimde doğmuşsa bu eylemin bugün hala niçin devam etmediğini açıklamak biçiminde kurulmuş olmasını yansıtır. İki materyalist ve Marksist düşünür –Sovyetler Birliği'nde Aleksander Oparin ve İngiltere'de J.B.S. Haldane– tarafından birbirinden bağımsız olarak geliştirilen Oparin-Haldane hipotezinin getirdiği açıklama kısmen biyokimyaca sağlanmıştı. Rus ekolog V. I. Vernadski, 126'da yayımladığı *Biyosfer*'inde ortaya attığı kuramında bugün bildiğimiz biçimiyle atmosferin hayatın kendisi tarafından üretildiğini söylemişti. Hayat, atmosferi üretmekle "kendiliğinden türemeyi" olanaklı kılan koşulları değiştirmişti.[43]

Marx, tarihsel jeolojinin ötesinde, tarihsel coğrafya bilimindeki gelişmelerden de büyük ölçüde etkilenmişti. Berlin Üniversitesinde öğrenciyken, tarihsel ve erekbilimci yaklaşımı Hegel'in *Tarih Felsefesi Dersleri*'ni de etkilemiş olan. büyük idealist tarihsel coğrafya bilgini Karl Retter'in (1779-1859) derslerine katılmıştı. Hegel, Ritter'in değişik kıtalar arasındaki ilişkilere getirdiği özgün coğrafi yaklaşımıyla birlikte, uygarlık ile doğaya bağımlılığın derecesi arasında ters bir korelasyon olduğu görüşünü de benimsemişti.[44] Ritter'in bu konudaki ünlü yaklaşımı şöyleydi:

> Uzaklıklar, doğal etkiler, hatta doğal üretimler daima insanın muzaffer yürüyüşüne boyun eğer ve yolundan çekilir; bir başka deyişle, insan ırkı doğanın kuvvetlerinden git gide daha fazla özgürleşmektedir; insan, içinde yaşadığı yeryüzünün hâkimiyetinden git gide kurtulmaktadır. Özgül bölgelerin ve koca kıtaların tarihi bunu doğrular.

Ritter'in yeryüzü tarihine yaklaşımı nihayetinde erekbilimcidir ve inayetin kutsal eline götürür. Ancak, daha dolaysız karakterinde, mekanik nedenlerin gerisinde uzun vadeli organik gelişim sürecini gördüğünden ötürü, evrimcidir.

Ritter'e göre, coğrafyanın konusu, yani yeryüzü, tarihsel (ve aynı zamanda erekbilimsel) olarak ele alınmalıdır. "Yeryüzü tarihi, geçmişin bütün anıtlarında, her yönden ve her parçası için sonu gelmez bir dönüşüme konu olduğunu göstermektedir." Bu dönüşüm, "bu kadar üzerinde durduğum organik gelişimi gerçekleştirebilme yeteneğindedir."[45] Bu yüzden, Ritter'in coğrafyasının gizemci kabuğunun altında, ussal bir çekirdek bulunmaktadır.

Ritter'in çevreci düşünce üzerindeki en önemli etkisi, Yeni İngiltereli büyük çevre korumacı George Perkins Marsh aracılığıyla olmuştur, Marsh, Lewis Mumford'un "çevre koruma hareketinin kaynağı" olarak nitelediği *İnsan ve Doga*'nın yazarıydı. Marsh, kitabı hakkında "Ritter ve Guyot'nun [Ritter'in ABD'ye göç eden İsviçreli bir izleyicisi] yeryüzünün insanı yaptığını düşündüğü yerde, insanın yeryüzünü yaptığını gösteren küçük bir cilt" ifadesini kullanmıştır.[46] Marsh'ın bu sözlerle kastettiği şey, Ritter'in insanın uygarlığın gelişimiyle doğanın hâkimiyetinden kurtulduğu yönündeki (normal coğrafi belirlenimciliğinden ayrılan) özsel eleştirel sezgisinin, insanın böylece dünyanın dönüşmesinde etkin bir güç haline geldiği ve bunun sonuçlarının da çoğu kez yıkıcı olduğu görüşüyle birleştirilmesinin zorunluluğudur (Marsh'ın kitabının alt başlığı, *The Earth as Transformed by Human Action* (İnsan Eylemiyle Dönüştürüldüğü Biçimiyle Yeryüzü) idi.

Böylece, Ritter'in tarihsel sezgileri Marsh tarafından, yeryüzü üzerindeki insan hâkimiyeti sorununu ortaya koymak üzere başaşağı çevrilerek kullanılmıştı. Ritter'in öğrencisi Marx da *Alman İdeoloji*'sinde insanın ortaya çıkışından önceki biçimiyle artık doğayı bulmanın çok güç olduğuna işaret edişinin gösterdiği gibi, benzer bir süreçten geçmişti. Dahası, insanın doğayı dönüştürmesinin doğası –ve bunun çoğu kez neden olduğu yıkıcı sonuçlar– yavaş yavaş Marx'ın düşüncesinin ana izleklerinden biri olmuştu.

Hakiki Sosyalistlerin Eleştirisi

Marx ile Engels, doğa ve insan tarihine ilişkin bu uzun tarihsel görüşleri nedeniyle, 1840'ların ortalarında gelişen fakat 1848 Devrimlerinden sonra ortadan kalkan entelektüel bir akım olan "hakiki sosyalistler"in doğa

ve insan hakkındaki tarih dışı gizemci görüşlerinden rahatsızlık duymuştu. "Hakiki sosyalistler" hakiki insanlığı ve hakiki doğayı yeniden kurmak düşüncesine dayanan bir "sosyalizm" mefhumu yaratmak için ekonomi politikten alınan bir çok kavramı soyut bir hümanizm ve soyut bir doğalcılıkla harmanlayan, ama bunu yaparken insanın gelişmesinin ve doğal tarihin maddi temellerini bütünüyle göz ardı eden bir grup Alman yazarıydı. Marx ile Engels bu grubu adlandırmak için kullandıkları "hakiki sosyalizm" ifadesini grubun önde gelen temsilcilerinden Karl Grün'den almışlardı.

Marx ile Engels'in "hakiki sosyalistleri" eleştirirken başlıca hedefleri Rudolf Matthäi tarafından yazılan "Sosyalizmin Köşetaşları" başlıklı makale oldu. Matthäi'yi önemli bir entelektüel olarak değil de "hakiki sosyalizm" eğiliminin bir temsilcisi olarak ele alan Marx ile Engels, eleştirilerine başlamak için, kendisinden şu hayıflanmayı alıntılarlar: "İnsan, yeryüzünü yeniden mutluluğunun *ülkesi* olarak selamlayamaz mı? Yeryüzünü bir kez daha asıl evi olarak *kabul etmez* mi? Öyleyse niçin hayatını ve mutluluğunu birbirinden ayırması gereksin? Niçin, dünyevi hayatı iki düşman yarıya ayıran son engeli parçalamasın?" İnsanı doğa ile barıştırmayı arzulayan bu hakiki sosyalist, insanın doğadan yabancılaşmasının şifasını yine doğanın kendisinin sağladığı ruhsal araçlarda bulması için okuyucuyu "özgür doğanın" alamında bir yürüyüşe çağırır:

> [Ş]en çiçekler... uzun ve görkemli meşeler... mutlulukları hayatlarında, serpilip gelişmelerinde yatar... çayırlardaki minik yaratıkların sonsuz çeşitliliği... orman kuşları... soylu bir tay sürüsü... Bu yaratıkların yaşamaktan aldıkları hazdan ve bunun ifadesinden başka bir mutluluğu ne tanıdıklarını ne de arzu ettiklerini görüyorum. Akşam çöktüğünde, gözlerim, sonsuz uzayda sayısız dünyaların ebedi yasalara uygun biçimde birbirinin çevresinde döndüğüne tanık oluyor. Onların dönüşlerinde hayatın, hareketin ve mutluluğun birliğini görüyorum.[47]

Hakiki sosyalistler, uyumsuzluğun bu dünyaya "insan" eliyle, yani soyut insanlıkla getirildiğini düşünüyordu. Marx ile Engels'e göre, bu "felsefi mistifikasyon" biçiminin hatası, insanlığın "özgür doğa" ile yeniden birleşmesi mefhumunda yatıyordu. Hakiki sosyalistler, "bu dikotominin [bu yabancılaşmanın] doğada da varolmadığını varsayarak" yanıtı doğaya "çağrıda" bulunmakta görüyordu. Oysa, "insan" da bir "doğal varlık" olduğuna göre, bu yabancılaşmanın, doğadan bulunmuyorsa insanlıkta da bulunmaması gerekirdi. Marx ile Engels, bu görüşe karşı çıkarak, yaşam mücadelesinin artık saf olarak görülemeyecek

doğada sürdüğü görüşünü savundular. Yirmi yıl sonra "Darvinci" bir dil olarak nitelenecek bir ifadeyle, "insanın" doğada, bitkiler ve hayvanlar arasındaki çok şiddetli rekabet gibi, başka büyük şeyler de görebileceğine işaret ettiler. Aslında, "Hobbes *bellum omnium contra omnes*'inin kanıtını doğaya dayandırırken ve hakiki sosyalistlerimizin kurgularının kendisine bağımlı olduğu Hegel, doğayı bir yarılma, Mutlak Fikir'in yavaşlamış dönemi olarak kavrarken, hatta, hayvanı Tanrının somut ızdırabı olarak adlandırırken, [hakiki sosyalistlerden] çok daha mantıklıydı." diyecek kadar ileri gitmişlerdi.[48]

Hakiki sosyalistler, Matthäi örneğinde olduğu gibi, doğa hakkındaki bu görüşlerinden hareketle, toplumun özgürleşmesi için doğanın suretinde kurulması gerektiğini savunuyorlardı. Matthäi şunları söylemişti: "Tıpkı tekil bir bitkinin büyümesi, yaprak, çiçek ve meyve verebilmesi için toprak, ısı, güneş, hava ve yağmur talep etmesi gibi, insan da toplum içinde tam gelişiminin, bütün gereksinmelerin, eğilimlerini ve yeteneklerini tatmin edebilmesinin *koşullarını* bulmayı *arzu eder*." Marx ile Engels'in buna – doğanın materyalist kavrayışı açısından– karşılığı şöyledir:

> bitki, doğadan varoluşunun yukarıda sayılan bütün bu koşullarını talep etmez; bunları zaten hazır bulmazsa hiçbir şekilde bitki olmaz; bir tohum taneciği olarak kalır. Dahası, "yaprak, çiçek ve meyve" olma durumları, büyük ölçüde "toprağa," "ısıya" ve büyümesinin buna benzer iklimsel ve coğrafi koşullarına bağlıdır. Herhangi bir şey "talep etme"nin çok ötesinde, bitkinin, bütünüyle varoluşunun fiili koşullarına bağımlı olduğu görülür.

Hakiki sosyalist, doğa hakkındaki bu gizemleştirici görüşü toplum hakkında gizemleştirici bir görüş üretmekte kullanır, öyle ki, böyle bir toplumun, yani "hakiki sosyalizmin" kurulması, varoluş koşullarıyla ilgili olmayıp yalnızca bir istek sorunudur.

Bu yüzden, Marx ile Engels, hakiki sosyalizme verdikleri karşılıkta, materyalist doğa kavrayışı ile materyalist tarih kavrayışı arasındaki ilişkiyi son derece açık terimlerle ortaya koymuşlardır. Hakiki sosyalizm, insanlar arasındaki doğal varlıklar ve toplumsal varlıklar olarak farklılığı ayırt etmekteki -ve insanlığın sayesinde doğayı ve kendi toplumsal ilişkileri değiştirdiği emeğin insan tarihinin özü olduğunu kavramaktaki- başarısızlığıyla insanları basitçe "pirelerle, saman demetleriyle, taşlarla eşitliğe" indirgemiştir. Marx ile Engels'e göre, hakiki sosyalistlerin

duygusal, ruhçu doğalcılıklarına karşı çıkmak için, insan tarihinin bir parçası olan "insanın doğayla mücadelesi"ni kabul etmek zorunludur. Hakiki sosyalistler insanı hayvandan ayıran toplumsal farklılığı ortadan kaldırmış ve aynı şekilde, doğadan yabancılaşmanın gerçek insani temellerini kavramakta başarısız olmuştur.[49]

Hakiki sosyalizmin ve onun doğaya tapmaya yakın tümüyle ruhçu ve duygusal doğa anlayışının eleştirisi, Marx ile Engels'in 1850'de George Friedrich Daumer'in aynı yıl yayımlanan *Yeni Çağın Dini*'ne getirdikleri eleştiriyi anlamamıza yardımcı olur. Daumer (1800-1875), yalnızca Hıristiyanlığı eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda dini ve toplumu, Marx ile Engels'e göre "Hıristiyanlığa kıyaslabile daha gerici" bir çizgide yeniden örgütlemeyi savunmuştu. Daumer'in, Marx ile Engels'in "doğa tapıncı" diye adlandırdıkları anlayışı şu dizelerinde görülebilir:

> Kutsal Doğa, tatlı Ana,
> Ayaklarımı ayak izlerine yerleştir.
> Bebek elim senin eline yapışsın,
> Beni yol gösterici ipinde yürüt!

Bu kadarı da, Marx ile Engels için çok fazlaydı. Dahası, Daumer'in "doğa tapıncının" yüzeysel ve tarih dışı bir karakter taşıdığına işaret ettiler. Aslında, kendileri ifade etmiş olmasalar da- Daumer'in görüşleri doğal teolojinin görüşlerine benzerlik gösteriyordu. Marx ile Engels'in aktardıkları, Daumer'in doğayla ilgili duygusal gözlemleri, "Guguk kuşunun başka kuşların yuvasına yumurta bırakmasını hayranlıkla izleyen bir küçük taşra kasabası sakinin Pazar yürüyüşlerine" karşılık düşüyordu:

> ki o guguk kuşunun başkalarının yuvasına yumurta bırakmasına, gözlerinin yüzeyini nemli tutmak için gözyaşlarının düşünülmüş olmasına ve buna benzer şeylere çocukça bir hayranlık duyar ve nihayet çocuklarına Klopstock'un *Bahar Türküsü*'nü okurken huşuyla titrer. Elbette, modern sanayiin onların aracılığıyla tüm doğayı devrimcileştirdiği ve insanın doğa karşısındaki çocukça davranışına son verdiği modern bilimlerin sözü bile edilmez... Ama onun yerine, Nostradamus'un kehanetleri, İskoçların ikinci görüsü ve hayvansal manyetizma hakkındaki mefhumlara... ilişkin gizemli anıştırmalar ve hayranlıklar buluruz. Gerisi için, Bavyera'nın rahiplerin ve Daumerlerin yetişmesine zemin oluşturan ağır kanlı köylü ekonomisinin en sonunda modern tarım ve modern makinelerle sürülüp alt üstedilmesi arzu edilir olacaktır.[50]

Marx ile Engels için, değişen maddi koşulları yadsırken, eski feodal

hiyerarşi ilişkilerini yeniden kurmaya çalışan doğa hakkındaki gerici duygusallığın reddedilmesi zorunludur. Köylüler için toprakla olan ilişkilerinin daha "modern" üretim ilişkileriyle dönüştürülmesi daha iyidir. Buradaki reddedişleri, köylülüğe ya da "toprağa" sempati beslemediklerini göstermez, yalnızca, her ikisiyle gerici bir ilişkiye karşı çıkışlarının işaretidir. Engels, on altıncı yüzyılın devrimci köylülüğüne ve özel mülkiyete son verip toprakla yeni bir komünal ilişki kurmak için Thomas Müntzer önderliğinde yürüttüğü mücadeleye övgüler yönelttiği büyük eseri *Almanya'da Köylü Savaşı*'nı* bu aynı 1850 yılında yayımlamıştır.

Proudhon'un Mekanist "Prometeusçuluğu"

Marx'ın Fransız sosyalizmiyle tanışıklığı, *Rheinische Zeitung*'da yayımladığı bir makalesinde Charles Fourier (1772-1837) ve Pierre Joseph Proudhon'un (1809-1865) eserlerine gönderme yaptığı 1842 yılına dek geri gider. Fourier, kadınların durumu, toprağın düşkünleşmesi ve ortak emeğin doğası gibi alanlarda önemli sezgiler sağlamıştır. Fourier'ye göre, "kadınların ayrıcalıklarının genişletilmesi bütün toplumsal ilerlemenin genel ilkesidir." Doğa hakkında da şunları yazmıştı: "Torunlarımız, Fransa'nın güneyinde olduğu gibi nice dağların yağmalandığını ve çırıl çıplak bırakıldığını gördüklerinde, uygarlığa nasıl da söveceklerdir!"

Fourier, kendi "ortaklaşmacı rejimi"nde avlanacak balık miktarının yirmi kat artırılabileceğini öngörüyordu: "Balıkların ancak uygun zamanlarda avlanabileceğine ilişkin bir anlaşma yapılabilse ve ırmakların mahvedilmesi için harcanan zamanın dörtte biri su samuru avlamaya yöneltilebilse, balık miktarı balıkların doğal üremesiyle düzenlenirdi." Fourier, İngiliz ütopyacı sosyalisti Robert Owen gibi, nüfus sorununun çözümünü, burjuva toplumunda kırların nüfussuzlaşmasıyla birlikte giden kentlerdeki artan nüfus yoğunlaşmasının tersine, nüfusu küçük yerleşim birimlerine dağıtmakta aramıştı.[51]

Fakat, Marx'ın düşüncesi üzerinde -hem olumlu, hem olumsuz yönde- Proudhon'un çok daha büyük etkisi olmuştur. Proudhon'un sonraki izleyicileri, en fazla, ilk çalışmalarından biri olan ve "Hırsızlıktır" şeklindeki yanıtıyla ün kazanan *Mülkiyet Nedir?* (1840) adlı eserinden etkilenmişlerdir. Proudhon, bu kitabında düşüncesinin anarşist yönünü ortaya koymuştur.

*F. Engels, *Almanya'da Köylü Savaşları*, Çev.: K. Somer, Sol Yay.

Marx da bu eserden etkilenmişti. Komünizm hakkındaki 1842'de *Rheinische Zeitung*'a yazdığı en eski makalesinde, "Proudhon'un zekice eserinin" benzer biçimdeki daha az kuramsal nitelikteki çalışmalarıyla birlikte, "yüzeysel düşünce parlamaları temelinde değil, ancak uzun ve kapsamlı bir incelemeden sonra eleştirilebileceği"nden söz etmişti.[52]

Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*'de, daha sonra Marx'ın eserinde merkezi bir yer tutacak bir tema geliştirmişti: bu, üretim sürecinde emeğin doğaya ya da hammaddeye eklenmesinin, (Locke'un doğal mülkiyet kuramındaki gibi) toprak üzerindeki özel mülkiyeti ve nüfusun çoğunluğunun yeryüzüyle komünal bir ilişki olarak kalması gereken şeyden uzaklaştırmasını haklı çıkarmadığı düşüncesiydi.

Proudhon, devletin meşru olarak tüm nüfusa ait olması gereken ormanları ve öteki toprakların satılması hakkında yazarken, (daha sonra Marx'ın *Kapital*'deki eleştirisinde yankılanacak terimlerle) şunu gözlemlemişti:

> Mülk sahibi ulusun kendisi olsa bile, bugünün kuşağı yarının kuşağının malına sahip çıkabilir mi? Halk, zilyet sıfatıyla tasarrufta bulunur; hükümet onları yönetir, gözetir ve korur ve adalet tevzii eder. Eğer ulus toprak üzerinde tahsislerde de bulunursa, ancak kullanımını tahsis eder; toprağı satmak ya da yabancılaştırmak için hiçbir biçimde hak sahibi değildir. Mülk sahibi olmaksızın, mülkü nasıl yabancılaştırabilir? ... Toprağı tahrip edin ya da (o da aynı şeydir) satın; bu şekilde bir, iki, ya da üç hasatı yabancılaştırmış olmaz, ondan -sizin, çocuklarınızın ve onların çocuklarının- elde edebileceğiniz bütün ürünü yok etmiş olursunuz.[53]

Marx ile Engels, "Proudhon, ekonomi politiğin temelinin, *özel mülkiyetin* eleştirel bir soruşturmasını–ilk kararlı, acımasız ve aynı zamanda bilimsel soruşturmasını– yapar. Bu, onun yaptığı büyük bir ilerlemedir, politik ekonomiyi devrimcileştiren ve ilk kez gerçek bir ekonomi politik bilimini olanaklı kılan bir ilerleme." sözleriyle, *Kutsal Aile*'de Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*'ine büyük övgüler getirmeyi sürdürmüşlerdi.[54]

Ne var ki, Marx iki yıl sonra, Proudhon'a tümüyle farklı bir karşılık verecekti. 1843 yılından itibaren İngiliz ekonomi bilimini sabırsız bir hızla incelemeye girişmişti. Bu incelemelerin etkisi daha *İktisadi ve Politik Elyazmaları*, *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi*'nde belirgindir. Ancak, Marx'm felsefeden çok ekonomi politik ile ilgilendiği ilk eseri *Felsefenin Sefaleti** (1847) olmuştur. İronik biçimde bu, Proudhon'un *Ekonomik*

*K. Marx, *Felsefenin Sefaleti*,Çev.:A. Kardam, Sol Yay.

Çelişkiler Sistemi Ya da Yoksulluğun Felsefesi (1846) başlıklı eserinin eleştirisi biçimini almıştı.

Ekonomik Çelişkiler Sistemi, önceki *Mülkiyet Nedir?*'den bütünüyle farklı tarzda bir çalışmaydı. *Yoksulluğun Felsefesi* alt başlığıyla daha tanınmış olan bu kitap, bir yanda bir ekonomi politik eleştirisi girişiminin, öbür yanda burjuva toplumunu daha toplumsal kılmaya yönelik bir çabanın -tümü de antik çağdan alınmış alegoriler ve inayete erek-bilimsel göndermelerle sarılıp sarmalanmış tuhaf bir harmanından oluşuyordu. Mark açısından, bu kitap, *Komünist Manifesto*'da Engels ile birlikte "burjuva sosyalizmi" diye adlandıracakları, burjuva toplumunu, yol açtığı sefaletler ve proletarya -ya da en azından proleterlerin muhalefeti- olmaksızın yeniden kurma çabası olarak tanımladıkları şeyin örneğini oluşturuyordu.[55]

Yoksulluğun Felsefesi (ilk cildinde) kendisi aracılığıyla insanlığın "doğanın yasalarını ve aklın yasalarını ima eden mutlak'a özümsendiği" inayet kavramıyla açılır ve kapanır. Proudhon, alaycı bir edayla Tanrıyı inkârla sonuçlanan bir uygarlıkta, tarihin iyicil doğasını anlayabilmek için bir "Tanrı hipotezinin" zorunlu olduğunu yazar. Tıpkı inayetin etkin nedeni olarak tanrının akıl aracılığıyla doğrulanamayışı gibi, "toplumsal ekonomide komünizmi, felsefede gizemciliği ve statükoyu doğrulamaya varan" hümanizm de aynı biçimde akılca doğrulanamayan bir "dinsel restorasyondan" başka bir şey olmayan bir inayet düşüncesine (bu kez etkin neden insanlıktır) varır. Proudhon'a göre, bize kalan, düzen, ilerleme, yazgı –ruhumuzun, doğanın bütünü aracılığıyla sonsuzla kurduğu gizli ilişki"– anlamında, bir inayet mefhumudur.[56]

Proudhon, bu tuhaf, felsefi çerçevede değer kavramıyla başlayan ve iş bölümü, makinalar, rekabet ve tekel gibi görüngülerin araştırılmasıyla devam eden kendi "yoksulluğun felsefesini" geliştirmeye çalışır. Proudhon, ekonomik görüşlerini açıklamak için hem toplumu tasvir etmek, hem insan etkinliğini sembolize etmek üzere her ikisini de "Prometeus" adıyla kişileştirmekte karar kılar. "Masala göre, Prometeus" diye yazar, "insan etkinliğinin sembolüdür. Prometeus, gökten ateşi çalar ve dünyevi sanatları icat eder; Prometeus geleceği görür ve Jüpiter ile eşitliği telkin eder; Prometeus Tanrıdır. Öyleyse, gelin, toplumu Prometeus diye adlandıralım." Proudhon için, "Prometeus ... fetihlerini Doğa'ya yayar." "Adaletin, yalnızca değerlerin uygun oranda olması olduğunu" öğrenir. Aslında,

Prometeus, şu ürünün bir saatlik emeğe, ötekinin bir günlük, bir haftalık, bir yıllık

> emeğe mal olduğunu bilir; aynı zamanda, kendi maliyetlerine göre düzenlenen bütün bu ürünlerin, servetin ilerlemesini oluşturduğunu da bilir. Öyleyse ilk önce, kendisine en az maliyetli ve buna uygun olarak en zorunlu şeyleri sağlayarak varoluşunu güvenceye alacaktır, ardından konumu güvenli duruma gelir gelmez, eğer bilgeyse, fiyat skalasındaki kendi konumlarına uygun bir sıraya koyacağı lüks malları aramaya başlayacaktır.[57]

Bu yüzden, toplum ya da Prometeus, "oransallık yasasına" uygun biçimde, metaların fiyat bakımından, hayatın temel gereksinmeleri olan en ucuz mallardan, lüks mallar olan en pahalılara doğru sıralanacağını kabul eder. Bu, "toplum ilk önce *en düşük maliyetli, ve bunun sonucunda en gerekli* malları ürettiği" için böyledir. En basit ve en düşük maliyetli sanayiler uygarlığın başlangıcında ortaya çıkmıştır: (hepsi "doğrudan doğadan elde edilen" sanayiler olan) "*toplayıcılık, hayvancılık, avcılık ve balıkçılık* ancak çok sonra tarım tarafından izlenmiştir. Daha ileri uygarlıklar ancak üretkenlikte yeni ilerlemelerin olmasıyla gelişebilirler, ve bunların modeli en basit sanayilerde bulunacaktır. Proudhon'a göre, değer/servetin belirlenmesi basitçe emek zamanıyla belirlenen maliyetlerin nispi dağılımıdır. Bu yüzden üretkenlik, "[Tanrı, emek ve mülk sahibi kavramlarını kendisinde toplayan] Prometeus eskiden on günde ürettiği belli bir nesneyi bir günde üretmenin bir yolunu bul"duğunda artar. Proudhon, takvimin, geliştirilmesine ve saat yapımına götüren bu tür yeniliklerin ilk olarak ilkel sanayilerle başladığını önerir.[58]

Proudhon, efsane yüklü ve dinsel bir üslupla yaradılışın ilk gününde "Prometeus'un Doğanın rahminden çıktığını" ve çalışmaya başladığını; ikinci gün iş bölümünü keşfettiğini, üçüncü gün "makineleri icat ettiğini, şeylerin yeni kullanımlarını ve Doğada yeni güçler keşfettiğini" anlatarak devam eder.[59] Bu "Prometeusçu" terimlerle anlaşılan toplumun amacı, toplum için en büyük ekonomik değeri ve çeşitliliği yaratmak ve bu zenginliği ekonomik ödüllerin emek zamanına uygun olarak adil dağılımı yoluyla her birey için orantılı olarak gerçekleştirmektir. Proudhon'a göre, bu, varolan toplumun temelleri üzerine kurulabilecek emeğin toplumsallaşmasıdır. "Emeğin toplumsallaşmadığı yerde ... değişimde düzensizlik ve gayri dürüstlük vardır" ve toplum uyumsuzdur. Tanrı değil (hem tanrı hem tanrı olmayan, yani, yabancılaşmış insanlık, burjuvazi ve proletarya olan) Prometeus tarafından temsil edilen inayet daha uyumlu koşullara götüren bir oransallık yasasına işaret eder.[60]

Proudhon için, proletarya ile toplum arasındaki uzlaşmazlık, basitçe,

uyumlu bir gelişmeyi önlemek için ortaya çıkan iş bölümünde yatar. O zaman sorun, "Sorumluluğu, kişiselliği, kısacası emekçinin özgünlüğünü koruyan sentezin, aşırı bölünmeyi ve muazzam çeşitliliği tek bir karmaşık ve uyumlu bütünde birleştireceğini" gösterme sorunudur. Bunun yanıtı, Proudhon'un mekanist Prometeusçuluğunun cisimlenişi, ilerlemenin ve inayetin anahtarı olan makineleşmedir. "Her makine" diye yazar,

> çeşitli operasyonların bir özeti, kuvvetlerin bir basitleştirmesi, emeğin sıkıştırılması, maliyetlerin azaltılması olarak tanımlanabilir. Bu yüzden, makineleşme aracılığıyla, *parcellaire* emekçinin restorasyonu, emekçinin zahmetinin azalması, ürününün fiyatının düşmesi, değerlerin ilişkisi, yeni keşiflere doğru ilerleme, genel refahın gelişmesi yönünde bir hareket gelecektir.

Böylece makineler sayesinde, "Prometeus, Neptün gibi, üç adımda dünyanın sınırlarına ulaşır."[61]

Varolan ekonomik biçimlerin toplumsallaştırılmasında uyumu keşfetmek yönündeki aynı eğilim, Proudhon'un rant analizinde de bulunur. Bu analizde, Proudhon, Ricardo'nun rant kuramının yanlış ve beceriksizce bir yorumuna dayanarak, rantın gelişmenin bu aşamasında "*insanı doğaya daha yakından bağlamak için*" zorunlu hale geldiğini savunur:

> Artık rant bu yeni sözleşmenin fiyatıdır... Öyleyse, özünde ve hedefiyle rant tevzii adaletin bir aracıdır... Rant, ya da daha iyi bir deyişle mülkiyet tarımsal bencilliği kırmış ve hiçbir gücün, toprağın hiçbir üleştirme biçiminin var edemeyeceği bir dayanışma yaratmıştır... Mülkiyetin ahlaki etkisi korunmuştur, şimdi yapılması gereken rantın dağıtımıdır. [62]

Marx açısından, bu sonraki Proudhon'un temsil ettiği fikirler yeni gelişmekte olan sosyalist harekete yöneltilmiş doğrudan bir meydan okumaydı ve tam takım bir eleştiri gerektiriyordu. *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'nin tam bir eleştirisini verir. Marx, Proudhon'un insanların "kendi öz dramlarının yazarları ve oyuncuları" olduğunu ve bu anlamda tarihin "kutsal değil cismani" olduğunu kabul ederek, toplumsal ilişkilerin doğuşunun açıklamasını vermek yerine, şeyleşmiş mefhumlara başvurduğunu savunur: Bunlar, oransallık yasası, Prometeus (bu Prometeus asıl mitten tümüyle koparılmış sadece Proudhon'un kendi mitolojisini yansıtan "tuhaf bir karakter"dir) ve hepsinin üzerine inayet gibi değişmez yasalar

ve ebedi ilkelere yaptığı göndermelerde açığa çıkar. (Prometeus'un toplumsal dünyayı İncil'in üç gününde yaratmasına göndermede bulunarak) Proudhon'un "şeyleri açıklama tarzının hem Yunan, hem İbrani tadında olduğunu, aynı anda gizemsel ve alegorik olduğunu" söyler. Daha sonra, *Grundrisse*'de, Proudhon gibi bir düşünür için "tarihsel kökenin cahili olduğu bir ekonomik ilişkinin kaynağı hakkında, bir Adem ya da Prometeus'un onu hazır bulduğunu, ardından bunun herkesçe benimsediğini vb. anlatan bir mit uydurarak tarihi-felsefi bir açıklama getirmenin" son derece uygun olduğunu söyleyerek, Marx, eleştirisini daha da aşikâr kılacaktır. Böyle harcıalem bir düşünce, bütün tarihsel *gelişimi*, oradan da tarihsel özgünlüğü göz ardı ettiği için aslında tarih dışıdır.[63] Bu tür mekanist Prometeusçuluk bu yüzden bir şeyleştirme (gerçek insani ilişkileri şeyler arasındaki ilişkilere tercüme etme) biçimidir ve bundan dolayı da statükoyu güçlendiren bir tarihsel unutma biçimidir.

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'un inayet üzerine yaptığı bütün vurguya şöyle saldırır: "İnayet, inayette içkin amaç, bugün tarihin hareketinin amacını açıklamak için kullanılan büyük söz budur. Gerçekte bu kelime hiçbir şeyi açıklamaz. En fazla olguları açıklamak için başvurulan değişik yollardan biri, bir retorik biçimidir." Eğer birisi "İskoçya'daki büyük toprak mülkiyetinin inayete uygun amacının insanların koyunlar yararına topraktan sürülmesi olduğunu" söylerse, insan bu "inayetle açıklanan tarihin" biçimini ve özünü daha iyi kavrayacaktır. Gene de, Marx, bu sıradan "inayet" kelimesinin ötesinde büyük toprak mülkiyetinin yayılmasının bütün tarihinin, yün üretiminin, işlenebilen toprakların otlaklara çevrilmesinin, küçük toprak mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının, çitlemenin, köylülerin topraktan zorla sürülmesinin - aslında tarihin gerçek, maddi nesnesinin ve akışının yattığını savunur. Marx, analizinin merkezine inayeti yerleştirmekle Proudhon'un Tanrı hakkındaki hürmetsizce yorumlarına rağmen, özünde bir tür teolojik konuma yerleştiğini, ya da, bir başka deyişle doğa ve toplumakarşı erek-bilimsel bir yaklaşım icat ettiğini öne sürer.[64]

Marx, özellikle Proudhon'un Mekanik Prometeusçuluğunu, makineleri doğrudan doğruya iş bölümünden türetmesini ve bunu "inayetin amacı" olarak ele almasını eleştirir. Proudhon'un "yeni Prometeus'u," kendisinin toplumsal üretim ve sömürü ilişkilerinden kopararak yalnızca kendi teknolojik mantığı uyarınca hareket ettiğini düşündüğü makineler hakkında önerdiği tümüyle metafizik anlayışı gizleyen tanrı benzeri bir

görüntüdür. Makinelerin "sentez," işbölümü çözümü olduğunu öne süren Proudhon'un makine mefhumunu reddeden Marx, makinelerin tarihsel kökenleri ve iş bölümü ("uluslararası iş bölümü"nü de içeren), piyasa, üretim, sömürü ve işçinin düşkünleşmesiyle ilişkilerinin uzun ve ayrıntılı bir anlatısını ortaya koyar. P.V. Annenkov'a 1846'da yazdığı mektupta, "M. Proudhon, iş bölümü sorununu öylesine az anlamıştır ki" der, "kır ile kent arasındaki örneğin Almanya'da dokuzuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla dek meydana geldiği gibi, ayrılığın sözünü bile etmez." Marx'a göre, Proudhon'un şeyleşmiş bir "Prometeusçu" karakter verdiği makinelere karşı, onları tarihsel kökenlerinden ve durumlarından koparan fetişist yaklaşımı, yalnızca, en berbat burjuva sınai ideolojisinin karakteristiği olan hatalı, mekanist bir erekbilim üretir. Marx, "Hiçbir şey, makinelerde iş bölümünün *antitezi*ni, bölünmüş emeğin birliğini onaracak *sentez*i görmekten daha saçma olamaz" der.[65]

Marx'ın bakış açısına göre, toplumsal ilişkiler, teknoloji, düşünceler sürekli değişim halindedir, onlar, yalnızca tarihsel kökenlerinin unutulduğu bir şeyleşme süreci aracılığıyla değişmez biçimler olarak görülebilirler. Fikirlerin kendileri, diye yazar, "ifade ettikleri ilişkiler kadar az ebedidir. Onlar, *tarihsel ve geçici ürünlerdir*. Üretici güçlerin büyümesinde, toplumsal ilişkilerin yıkımında, düşüncelerin biçimlenmesine sürekli bir hareket vardır; tek değişmez şey hareketin soyutlamasıdır-*mors immortalis* [ölümsüz ölüm-Lucretius]."[66]

Marx, aynı şekilde, Proudhon'un toplumun, bunlar en düşük maliyetliler olduğu için ilk önce en temel gereksinmelerini ürettiği bundan sonra daha pahalı lüks malların üretimine döndüğü görüşüne de kapsamlı bir eleştiri getirmiştir. Marx, Proudhon'un savunduğunun aksine –Orta Çağlarla kıyaslandığında– sınai ürünlerin fiyatlarının düşmeye eğilimli olmasına karşılık, tarımsal malların fiyatlarının artma eğiliminde olduğunu ileri sürer. "Bizim çağımızda gereksiz olanı üretmek zorunlu olanı üretmekten daha kolaydır." Marx'a göre, ürünlerin üretimi ve kullanımı, nihai olarak sınıf uzlaşmazlığına dayanan toplumsal üretim tarafından koşullanır. Pamuk, patates ve ispirtolu içkiler en yaygın biçimde kullanılan nesnelerdir; oysa patates "sıraca hastalığına yol açmıştır;" pamuk, kendisinden "çok daha yararlı" olan yün ve ketenin yerini almıştır; ve ispirtolu içkiler çok daha zehirli oldukları bilinmesine rağmen, bira ve şarabın yerine üretilmektedirler. "Pamuk, patates ve ispirtolu içkiler neden burjuva toplumunun dayanaklandır? Çünkü bunları üretmek için gerekli emek miktarı en düşük düzeydedir ve bunun sonucunda fiyatları

da son derece düşüktür... *Sefalet* üzerine kurulu bir toplumda en bayağı ürünleren büyük sayılarda kullanılmanın ölümcül önceliğine sahiptir."[67]

Sıra Proudhon'un rantın "insanı doğaya bağlamanın" bir aracı olduğu yolundaki görüşüne geldiğinde de Marx daha insaflı değildir:

> Rant toprak sahibini topraktan, doğadan öylesine tam biçimde ayırmıştır ki, İngiltere'de görüldüğü üzere, çoğu kez mülkünün yerini bile bilmesine gerek yoktur. Çiftçi, sanayici kapitalist ve tarım işçisi söz konusu olduğunda da, bunlar, sömürdükleri toprağa fabrikalardaki işveren ve işçilerin ürettikleri pamuklu ya da yünlüye olduklarından daha bağlı değildirler. Yalnızca ürünlerinin fiyatına, parasal ürüne bir bağlılık duyarlar.

Marx'a göre, rant, Proudhon'un düşündüğü gibi toprağın verimliliğinin değişmez bir göstergesi de olamaz,

> çünkü, kimyanın modern uygulaması toprağın doğal özelliklerini an be an değiştirmektedir ve jeoloji bilgisi şu anda, günümüzde, eski göreli verimlilik tahminlerini kökünden değiştirmeye başlamıştır... Verimlilik sanıldığı kadar doğal bir nitelik değildir, zamanın toplumsal ilişkilerine sıkı biçimde bağlıdır.

O zaman, Proudhon'un düşündüğünün tersine "rant, *insanı doğaya bağlamak* yerine, [kapitalist üretim koşuları altında] yalnızca toprağın istismarını rekabete bağlamıştır."[68]

Marx'a göre, Proudhon'un burjuva sosyalizmi, ya da daha doğrusu, özsel karakterini değiştirmeksizin burjuva üretimini daha toplumsal kılma yönündeki hatalı girişimi, en açık biçimde, adaletin basitçe emek zamanının oransal dağılımıyla, yani, herkesin emeğine göre alması ilkesinin evrenselleştirilmesiyle ilgili olduğu düşüncesinde ortaya çıkar. Marx'a göre tersine, "Değerin emek zaman ile belirlenmesi -M. Proudhon'un bize geleceğin yaratıcı formülü olarak verdiği formül- ... Ricardo tarafından Proudhon'dan önce, açık ve kesin biçimde gösterildiği gibi, yalnızca günümüz toplumunun ekonomik ilişkilerinin bilimsel ifadesidir." Marx açısından, Proudhon'un duruşu kapitalist toplumun sorunları için uygun olmayan bir çözümdür, çünkü, devrimci strateji üretimin ve dağıtımın emek zamanına göre belirlendiği bu sistemden (ve dolayısıyla kapitalist toplumun değer yasasından) kopuşu ve üretim ve dağıtım ilişkilerinin hakiki insan gereksinmelerine göre belirlenmesini talep eder. Yıllar sonra *Gotha Programının Eleştirisi*'nde açıklayacağı gibi, "herkese emeğine göre" ilkesinin yerine, "herkesten yeteneğine göre,

herkese ihtiyacına göre" ilkesi konulmalıdır. Bu yüzden, gerekli olan, kapitalizmin "değeryasası"ndan kopmaktır, onu genelleştirmek değil.[69]

Bu yüzden, Marx'a göre, kapitalizmdeki üretim ve dağıtım ilişkilerini açıklamada -ya da daha doğrusu açıklamaktan kaçınmada- "büyüye" sığındığından (Marx burada, Proudhon'un yeni Prometeus'unu kast etmektedir) Proudhon'un analizi (Ricardo gibi) bilimsel iktisatçılarınkine göre daha düşük değerdedir. Aynı şekilde, Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, "kurgul biçimde bile olsun, burjuva ufkunun üzerine yükselemediği" için komünizm analizinde de yetersiz kalmıştır. Proudhon'un şaşkın gizemciliği hatta idealizminin karşısına Marx, Lucretius'dan aldığı "*mors immortalis*" (ölümsüz ölüm) ya da mutlak, som ölümlülük materyalist ilkesini çıkarır. Marx'a göre, gerçekliğin tarihsel, belirlenmemiş ve geçici doğasına, ancak maddi üretim ya da insanların varoluş mücadelesi bakış açısından yaklaşılabilir.[70]

Komünist Manifesto'nun Görüşü

Materyalist tarih kavrayışının devrimci bir bildiri biçiminde ilk kez ortaya konulduğu eser olan *Komünist Manifesto*'nun (1848) akıl yürütmesinde Malthusçuluk ve Proudhonculuğun eleştirisi merkezi bir yer tutar. *Manifesto*'un yazılması 1847 yılında Alman Komünist Birliği tarafından istenmişti. Başlangıcında, Moses Hess'in daha önce kaleme aldığı Fourierci *Komünist İnanç Açıklaması* (1844) örnek alarak yazılmış "İnanç Açıklaması" adlı bir metinde yer alan bir dizi ilkeye karşı, yine Birliğin isteği üzerine Engels'in hazırladığı "Komünizmin İlkeleri" adlı taslak bulunuyordu. (Alman Komünistler Birliği çevresinde, Hess'in metnine karşı hazırlanan ve Birliğin resmi amentüsü olmak için o metinle rekabet eden, "İnanç Açıklaması" adıyla tanınan iki ayrı metin üretilmişti. Bunlardan "Komünist İnanç Açıklaması" olarak tanınan Temmuz 1847 tarihli metin, yine Engels'in etkilerini taşıyordu ve geçici olarak Birliğin resmi amentüsü olarak kabul edilmişti. Ekim 1847'de yazılan "Komünizmin İlkeleri" ise bizzat Engels tarafından kaleme alınmıştı.) Engels'in "ilkeler"inin büyük başansı ve Marx ile Engels'in Birliğin 1847 Kasım-Aralığı'nda Londra'da yapılan ikinci kongresinde yarattıkları büyük etki kendilerinden nihai bir metin hazırlamalarının istenmesine neden olmuştu. Bunun sonucunda, Marx, Engels'in "İlkeler"ine dayanarak *Komünist Manifesto*'yu yazdı ve kitapçık yazar adı belirtilmeden 1848 Şubatı'nda ilk baskısını yaptı. (Yazar olarak Marx ile Engels'in adları ilk kez 1850'de belirtilecekti.)[71]

Marx'ın Proudhon'a daha önce yöneltmiş olduğu eleştiri düşünüldüğünde, ekolojik bir perspektiften okunduğunda, *Manifesto*'nun sık sık Marx'ın insan-doğa ilişkisine şu sözde "Prometeusçu" bakışmın baş örneği olarak görülmesi gerçekten ironiktir. Bu çok yaygın eleştiriye göre, Marx, bu eserde, -kendisini bu yönden eleştiren- sosyalist çevreci Ted Benson'ın 'üretimci' ve 'Prometeusçu' olarak nitelediği bir tarih anlayışı benimsemişti. Reiner Grundmann da, *Marxism and Ecology*'sinde, "Marx'ın temel önermesinin" doğaya hâkimiyetin "Prometeusçu modeli" olduğunu teslim eder ve bu konumu savunmaya çalışır. Ne var ki liberal Victor Ferkiss açısından böyle bir savunma olanaksızdır: "Marx'ın dünyaya karşı tutumu daima insanın doğayı fethini yücelten Prometeusçu itkisini korumuştur." Bu görüş, Marx'm (gençlik yazıları) dışında eserinin tümünü karakterize eden insan doğa ilişkisine "Prometeusçu yaklaşım"dan yakman sosyolog Anthony Giddens'dan da destek görür. Giddens'a göre, "Marx'ın sınıf sistemlerinin ifade ettiği sömürücü insani toplumsal ilişkileri dönüştürmeye gösterdiği ilgi, doğanın sömürüsüne uzatılmamıştır." Toplumsal ekolog John Clark daha da ileri gider:

> Marx'ın Prometeusgil ... "insan"ı, doğada kendisini evinde hissetmeyen, yeryüzünü ekolojinin "hane halkı" olarak görmeyen bir varlıktır. O doğayı kendini gerçekleştirme arayışına boyun eğdirmesi gereken dizginlenemez bir ruhtur... Böyle bir varlık için, doğanın güçleri, bu güçler ister kendi efendisiz iç doğasını ister dış doğanın tehditkâr güçleri biçiminde olsun zaptu rapt altına alınmalıdır.

Devrimci sosyalist Michael Löwy bile, Marx'ı "iyimser bir 'Prometeusçu üretici güçlerin sınırsız gelişimi kavrayışı benimsemiş" olmakla suçlar, oysa böyle bir kavrayış, "her şeyden önce gezegenin ekolojik dengesine oluşturduğu tehdit açısından ... tümüyle savunulamaz"dır.[72]

Bu "Prometeusçuluk" suçlamasının, içinde zımni biçimde, Yeşil kuramın önemli bir kesiminde artık dokunulmazlık kazanan belli modernizm karşıtı (postmodernist ya da premodernist) varsayımlar taşıdığını anlamak önemlidir. Görülecektir ki, hakiki çevrecilik modernitenin kendisinin reddinden daha azını talep etmemektedir. Bu yüzden, Promoteusçuluk suçlaması Marx'ın eserlerini ve Marksizmi bir bütün olarak, modernizmin, liberalizmden bile daha kolay mahkûm edilebilecek, aşırı bir çeşitlemesi olarak damgalamanın dolambaçlı yoludur. Böylece, postmodernist çevreci Wade Sikorski şunları yazabilir: "Marx, ... çağımızdaki en sofu makine

aşıklarından biriydi. Makineyi mükemmelleştirme yolunda olduğu için ... kapitalizmin günahları affedilebilirdi."[73]

İronik biçimde Marx'a -Soğuk Savaşın ilk yıllarına uzanan çok uzun bir tarihi yöneltilen Prometeusçuluk eleştirisi, çok dolambaçlı bir biçimde, Proudhon'a bu yönden yönelttiği kendi eleştirisinden kaynaklanmışa benzemektedir. Öyle ki, Marx'ın Proudhon'un makine ve modernite analizinin mitolojik dinsel temellerine yönelttiği eleştiri, her nasılsa (bu eleştirinin gerçek tarihini gözden kaçıranlar arasında) sanki bu tür görüşler Proudhon'a değil kendisine aitmişçesine Marx'a dönmüştür. Aslında, bu tür eleştiriler son derece iyi kurulmuş bir kalıbı izlerler. Jean-Paul Sartre'ın belirttiği gibi, "bir 'anti-Marksist argüman, çoğu kez, yalnızca Marksizm öncesi bir düşüncenin görünür yeniden canlanışıdır.'" Bu yüzden, Marx'ın eleştirmenleri arasında, kendisinin aşmayı amaçladığı (Proudhon, Blanqui, Lasalle vb.) başka radikal düşünürlerin fikirlerini kendisine atfetmekten daha yaygın bir şey yoktur. Şu sözde "Prometeusçuluk" örneğinde de, Marx'ın bu bakımdan Proudhon'a yönelttiği eleştiri – Proudhon'un kendisini okumadıkları için Marx'ın eleştirisinin gerçek anlamı hakkında fikir sahibi olmayanlar dışında– herkes için çok açıktır.[74]

Marx açısından, Prometeus, Aeskilus'un *Zincire Vurulmuş Prometeus*'undaki Olimpos tanrılarına meydan okuyan ve insanlara ateşi (ışığı, aydınlanmayı) getiren hayranlık uyandırıcı mitolojik devrimci karakteridir. Bacon gibi, Marx da, Prometeus'u bilim ve materyalizmin ortaya çıkışıyla ve bu yoldan Antik Çağ'ın aydınlanma figürü Epiküros ile özdeşleştiriyordu.[75] Mekanizmin temsilcisi olarak daha sonra biçimlenen Prometeus imgesi -Proudhon'un mekanist Prometeusçuluğunun eleştirisi dışında- yazılarında hiçbir biçimde yer almamıştır.

Benton ve Giddens gibi düşünürlerin Marx'a yönelttikleri "Prometeusçuluk suçlaması, her şeyden önce, Marx ile Engels'in "dünyanın insana boyun eğmesi," "kırsal hayatın aptallığı" gibi ifadeler kullandıkları *Komünist Manifesto*'yu hedef almıştır. Söz konusu ifadeler bağlamından koparılarak ve yüzeysel biçimde ele alındığında hakikaten, eleştirel açıdan uygunsuz ve gerçekten "Prometeusçu" bir duruş yansıtırlar. Gene de, *Manifesto*, popüler ve polemikçi amacına rağmen, zımnen, materyalist doğa kavrayışıyla materyalist tarih kavrayışı arasındaki ilişkiye dair bir anlayışa olduğu kadar, -Proudhon'un mekanistik Prometeusçuluğuna karşıt olarak- bir ekolojik perspektifin insani ve doğal varoluşun zorunlu birliğini vurgulayan önemli bir bileşimine de sahiptir.[76]

Manifesto'nun Birinci Bölümü burjuvazinin, "katı olan her şeyi

buharlaştıran" devrimci başarılarını kutlayan ve bu başarılarının ötesinde, meydana getirdiği temel çelişkilere -dönemsel ekonomik krizlere ve sanayi proletaryası biçiminde kendi mirasçısını doğuruşuna- işaret eden ünlü övgüsünü içerir. Marx ile Engels, burjuvaziye yönelttikleri övgü bağlamında, kapitalizmin, *"kırı kentlerin idaresine boyun eğdirmiş olduğu"* gerçeğine işaret ederler:

> muazzam kentler yarattı ve kırsalla karşılaştırıldığmda kentli nüfusu büyük ölçüde artırdı, böylelikle nüfusun dikkate değer bir parçasının kırsal hayatın aptallığından kurtardı. Aynen kırı kentlere bağımlı kıldığı gibi, barbar ve yarı barbar ülkeleri de uygar ülkelere, köylü ulusları burjuva uluslara, Doğu'yu Batı'ya bağımlı kıldı.[77]

Yalnızca "kırsal hayatın aptallığı" tabiri kullanılmış olduğundan dolayı, bu pasaj çoğu kez, ekoloji karşıtı bir konum olarak nitelenmiştir. Bu yüzden, bu ifadenin Marx ile Engels'in analizindeki yerine daha dikkatli bir bakış yöneltmeye değer. Birincisi, Marx klasik eğitim almıştı ve bu yüzden "aptal" kelimesinin antik Atina'daki anlamının *"İdiotes,"* yani, kamusal hayattan uzaklaştırılmış yurttaş kelimesinden kaynaklandığını biliyordu.* Böyle bir yurttaş, kamu hayatını (yani *polis* hayatını) kamu toplantılarına katılma hakkı olan yurttaşlara göre daha dar ve sınırlı bir açıdan görebilir, bu yüzden "aptallaşır"dı. İkincisi, Marx ile Engels bu pasaj ile *Alman İdeoloji*'sinde emeğin kır ile kent arasında antagonistik biçimde bölünmesini tartışırken daha önce söylemiş olduklarından başka bir şey söylemiyorlardı. Orada, kent ile kır arasındaki bölünmenin "maddi ve zihni emek arasındaki en önemli bölünme" olduğunu gözlemlemişlerdi: bu, "bazı insanları kısıtlanmış bir kent hayvanı, bazılarını kısıtlanmış birer kır hayvanı haline getir"en ve kırsal nüfusu "bütün dünyevi etkileşimden ve bunun sonucunda bütün kültürden" kopartmaya hizmet eden bir "boyun eğme" biçimiydi.[78]

Marx, entelektüel yaşamı boyunca, kapitalist toplumda proletaryanın havadan, temizlikten, hayatın en temel fiziksel gerekliliklerinden yoksun bırakılmasına karşılık, köylülüğün de dünya kültürüyle bütün ilişkilerden ve toplumsal etkileşimin daha geniş dünyasından mahrum kılındığında ısrar etmiştir. Sömürülen kesimin bir bölümünün (kentli varoluşunun bir parçası olarak) toplumsal etkileşim dünyasına girişine

*İngilizce'de aptal kelimesinin karşılığı "idiot"tır. –ç.n

izin verilip buna karşın fiziksel sağlık ve rahatlıktan yoksun bırakılırken, (temiz hava ve benzer etkenler sayesinde) çoğu kez fiziksel sağlık ve rahatlığa sahip olan diğer bölümü de dünya kültürüyle her türlü bağlantıdan uzak bırakılıyordu. Marx, David Urquhart'ın, toplumun, çalışan nüfusun bir kesimini entelektüel gelişimden, diğerini fiziksel gelişimden yoksun bırakacak biçimde kır ve kent varoluşu arasındaki aşırı bölünmesinin sonucu olarak, git gide artan ölçüde "beyinsiz yarmalar" ile "iğdiş edilmiş cücelere" ayrılmakta olduğu yönündeki gözlemini gerçekten ciddiye almıştı.[79] Bütün bu gözlemler, Marx tarafından proletaryanın niçin köylülükten daha büyük bir devrimci güç olduğunu açıklamak için kullanıldı. Kentli yığınlar, kentlere doldurulmuş olmakla doğal koşullarla zorunlu bağlarını yitirmekle birlikte, kendilerini daha devrimci bir toplumsal gerçekliğe yönelten bir ortaklık biçimi kazanmışlardır. Marx ile Engels, kapitalizme karşı yapılacak her devrimin ilk görevlerinden birinin, bu yüzden, kent ile kır arasındaki uzlaşmaz bölünmeyi ortadan kaldırmak olacağında ısrar ederler. Buradaki püf noktası, doğanın hor görülmesi değil, ama, kır ile kent arasındaki uzlaşmazlığın burjuva uygarlığının yabancılaşmış doğasının başlıca ifadelerinden biri olduğudur.

Marx ile Engels kırın kente bağımlılığının, kısmen, burjuva çağında kentlerde ortaya çıkan muazzam "nüfus yığılmasının" ürünü olduğunu görmüşlerdi - bu, proletaryanın "kırsal hayatın aptallığından" kurtulması ifadesinin hemen ardından gelen paragrafta ele aldıkları konuydu. *Manifesto*'nun proletaryanın ve komünistlerin özgül tarihsel taleplerine ayrılmış olan ikinci bölümünde, bu yüzden, nüfusun ülke üzerinde daha eşit bir dağılımı aracılığıyla, "kent ile kır arasındaki farklılığın tedrici biçimde ortadan kaldırılması" gereğinde ısrar ederler. Bu, ancak "tarımın imalat sanayileriyle bütünleştirilmesi" yoluyla başarılabilecek bir olanaktır. Marx ile Engels, bu şekilde, birbirinden koparılmış olanı daha üst düzeyde yeniden birbirine bağlamayı hedeflemektedir. Marx, bunu, sonradan insanın doğayla metabolizması olarak adlandıracaktır. Bu önlemler, daha sonra, "topraktaki mülkiyetin kaldırılması ve bütün toprak rantlarının kamusal amaçlar için kullanılması" ve "bütün boş toprakların işlenmesinin ve toprağın genel olarak ıslahının bir genel plan altında toplanması" ile birleştirilecektir.[80] Bütün bu önlemler nüfusun toprakla ilişkisine Malthusgil yaklaşıma verilmiş bir karşılık olarak görülebilir. Kentli işçilerin sayısını artırmak için köylülerin topraktan "sürülmesini" öneren Malthus'un aksine, Marx ile Engels, (bir ölçüde Fourier ile Owen'in daha önceki önerilerinden esinlenerek) burjuva toplumunun

temeli olarak gördükleri kent ile kır arasındaki uzlaşmazlığın üstesinden gelerek nüfusun *dağıtılmasını* önerirler.[81] Marx ile Engels, (eğer ilerlemenin kendisine değilse o zaman hızına bir çok kısıtlamalar koyarak) toprağın ıslahındaki ilerlemelerin son derece sınırlı olacağını savunan Malthus'un aksine, özellikle bir "ortak plan" altında ortaklaşmış üreticilerce yürütüldüğü takdirde, böyle ilerlemelerin olanaklı olduğunu savunmuşlardır. Öyleyse, Malthusçuluğa verilecek asıl yanıt, insanların doğadan yabancılaşmasına son verilmesidir.

Elbette ki, bu, doğanın insan eli değmeden bırakılmasını savunan bir konum değildir. Marx ile Engels, doğamn hâlâ bozulmamış durumda olduğuna ve el değmeden bırakılabileceği inancına dayanan tümüyle "duygusal" doğa anlayışlarını çoktan reddetmişlerdi. Zamanlarının neredeyse bütün bireyleri gibi, yiyecek arzının hâlâ bir sorun olduğu bir dünyada hâlâ "boş toprakların" varolmasını kınamışlardı. Onların – yazıları geliştikçe daha açıklık kazanan– konumu daha çok, üretimin insanlarla toprak arasındaki metabolik ilişkiyi dikkate alacak tarzda örgütlenmesiyle insanlarla doğa arasında sürdürülebilir bir ilişkiyi teşvik etmek yönündeydi.

Komünist Manifesto, görmüş olduğumuz gibi, çoğu kez Proudhon'un mekanist "Prometeusçuluğu"nu doğrudan doğruya benimsemiş olduğu iddiasına dayanılarak eleştirilir ve Proudhon'un "Prometeusçuluğu," kendisinin buna yönelttiği eleştiriye rağmen, sık sık Marx'ın üzerine yıkılır. Bu türden eleştiriler çoğu kez Marx ve Engels'in ifade etmiş oldukları tek yanlı burjuvazi övgüsüne yöneltilir:

> burjuvazi, bir yüzyılı zor bulan iktidarı sırasında, daha önceki kuşakların hep birlikte ortaya koyduğundan daha yoğun daha anıtsal üretici güçler yarattı. Doğanın güçlerinin insana boyun eğdirilmesi, makineler, kimyanın sanayiye ve tarıma uygulanması, buharlı gemiler, demiryolları, koca kıtaların tarım için temizlenmesi, ırmakların arklara bölünmesi, topraktan fışkıran kalabalık nüfus. Daha önceki hangi yüzyıl toplumsal emeğin kucağında böyle üretici güçlerin uyumakta olduğunu hayal dahi edebilirdi? [82]

Esas olarak buradaki "Doğanın güçlerinin insana boyun eğdirilmesi" ve "tarım için koca kıtaların temizlenmesi" ifadelerine dayanılarak, Marx ile Engels sıklıkla *Komünist Manifesto*'yu yazdıkları dönemde burjuva üretimin ekolojik çelişkileri konusunda yeterince eleştirel olmadıkları söylenir.[83] Bilimin ve uygarlığın gelişmesiyle özdeşleştirdikleri, doğanın güçlerinin insanlığa boyun eğdirilmesinin bütün olarak bakıldığında

iyi bir şey olduğu yönündeki görüşlerinde kesinlikle yeterince Baconcıdırlar. Gene de, bu, *Manifesto*'nun söz konusu tek yanlı burjuvazi övgüsünün yer aldığı Birinci Bölüm'ünde ele almadıkları bütün bir sürdürülebilirlik sorununu açık bırakır.

Burada, "Doğanın güçlerinin insana boyun eğdirilmesi"nin değişik yorumlara açık olduğunun ve Bacon'ın ünlü "Doğaya ancak ona itaat ederek kumanda edebiliriz." [84] uyarısıyla uyumlu bulunduğunun belirtilmesi gerekir. "Koca kıtaların tarım için temizlenmesi"ne gelince, –bu Marx ile Engels açısından, Mathusgil kıtlık hayaleti, şu ya da bu araçla burjuva üretiminden kovulmuş olduğundan, kutlamaya değer bir şeydi. Ne var ki, bu ifadelerden hiçbiri, –vahşi hayatın korunmasının Marx ile Engels'in birincil kaygıları arasında bulunmadığına işaret etmekle birlikte– tarımın pahasına kayıtsız şartsız makine ve sanayileşmeyi alkışlayan bir mekanist Prometeusçuluk anlamına gelmez.

Komünist Manifesto'yu okumuş olan herkes, bu eserin açılış bölümüne hâkim olan burjuvazi övgüsünün, yalmzca, kapitalizmin ortaya çıkarmış olduğu ve sonunda kendisinin yıkılmasına neden olacak çelişkilerin ele alınmasına bir giriş olduğunu fark edecektir. Hiç kimse, Marx'ın *Manifesto*'nun Birinci Bölümü'nde kapitalisti bir kahraman figürü olarak sunarken, ya da, iş bölümünde, rekabette, küreselleşmede, vb.deki gelişmeleri alkışlarken, bütün eleştirel bakış açısını bir yana bıraktığını söyleyemez. Aksine, bu gelişmelerin tek yanlılığı, izleyen akıl yürütmeyle diyalektik bir tarzda getirilmiştir. Marx ile Engels, tıpkı kapitalizmin servet yaratan karakterine nüfusun daha büyük bölümünün göreli yoksulluğundaki artışın eşlik ettiğini gördükleri gibi, "Doğanın güçlerinin insana boyun eğdirilme"sine de, kapitalizmin merkezi özelliği olarak gördükleri kentle kır arasındaki ayrılıkta kendini ortaya koyan, doğanın yabancılaşmasının eşlik ettiğini anlamışlardı. Bu yüzden, *Manifesto* -hayal kırıcı biçimde kısaca da olsa- bu soruna -daha az bilinen İkinci Bölüm'ü de içeren on maddelik planda- eğilir. Dikkate değer biçimde, Marx ile Engels daha sonraki yazılarında, bu tür ekolojik çelişkilerin hesaba katılmasını modern uygarlığa (ve özellikle kapitalist topluma) yönelttikleri eleştirinin merkezi bir unsuru haline getireceklerdir.

Marx ile Engels, *Manifesto*'nun Birinci Bölüm'ünün açılış sayfalarına burjuvaziye getirdikleri övgüyü, dev üretim ve değişim araçlarıyla kapitalizmin, "kendi büyüsüyle çağırdığı karanlık güçleri artık kontrol altında tutamaz hale gelen bir büyücüye benzediği" gözlemiyle bitirirler. Bu ifade nihai olarak proletaryayı kast ediyor olsa da, aynı zamanda, kapi-

talist uygarlığın tek yanlı doğasının getirdiği bütün bir çelişkiler kümesini de kast etmektedir.[85]

Manifesto'nun Birinci Bölüm'ünün geri kalanında, Marx ile Engels akıl yürütmelerini, kapitalizmden sosyalizme devrimci geçişte bir rol oynayacağma inandıkları çelişkilere hasrederler. Burada, kentle kır arasındaki bölünme gibi ekolojik faktörlerin bir rolü yok gibi görünmektedir. Marx ile Engels'in uygun bir biçimde ekolojik olarak adlandırılabilecek faktörleri vurguladıkları tek yer, İkinci Bölüm'ün sonunda yer alan ortaklaşmış üreticiler toplumunu kurmaya nasıl başlanacağına ilişkin önerileridir.

Konuların bu şekilde ikiye ayrılmasının nedeni açıktır. Marx ile Engels genel olarak ekolojik sorunları (proletaryanın hayatında –sağlığın temel koşulları olan havanın, temizliğin vb. eksikliği gibi– doğrudan rolleri dışında) acil bir görev olarak gördükleri kapitalizme karşı devrimci hareket içinde önemli bir faktör olarak ele almamışlardı. Ekolojik çelişkileri vurguladıkları yerde de, bunların sosyalizme geçişte merkezi bir rol oynayacak ölçüde gelişeceğine inanmamışa benzemektedirler. Doğayla sürdürülebilir bir ilişkinin kurulmasına ilişkin bu tür düşünceler, sosyalizme geçişten ziyade, komünizmin kuruluşunun sonraki diyalektiğinin unsuru –hatta ayırtedici özelliği– olacaktı.

Aslında, Marx ile Engels tam da insanlığın doğadan yabancılaşmasının anahtarı olarak kent ile kır arasındaki bölünmenin giderilmesini böylesine önem verdiklerinden dolayı, ekoloji sorununu burjuva toplumunun olduğu kadar, proleter hareketin acil hedeflerinin de ufkunu aşan bir olay olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Geleceğin toplumunun taslağını çizerken varolan hareketin çok ötesine giden ütopyacı sosyalistlerin düştüğü tuzağa düşmemekte çok dikkatli davranmakla birlikte, -Fourier ve diğer bazı ütopyacı sosyalistler gibi- hareketin, sürdürülebilir toplum yaratma çabasında doğanın yabancılaşması sorununu da dikkate alması gereğini vurgulamaktan geri kalmamışlardır. Bu anlamda, toplum analizleri yalnızca materyalist tarih kavrayışlarından değil, aynı zamanda materyalist doğa kavrayışlarından da kaynaklanmıştır. Bu yaklaşım, Marx'ın olgunluk dönemindeki ekolojik bakış açısının, yani, doğa ve toplumun metabolik etkileşimi kuramının yolunu açmıştır.

4. Materyalist Tarih Kavrayışı
Notlar

1. Karl Marx, *Capital* (New York: Vintage, 1976), c.1, 766-67,800. Giammaria Ortes (1713-1790), bir ekonomi politikçi, filozof, şair ve fizikçiydi. Otuz yaşına dek Venedik'te keşişlik yapmış, bu yaştan sonra bilimsel araştırmalarda bulunmak için manastırdan ayrılmıştı. Burjuva mülkiyet ilişkilerini ve para ekonomisini eleştirmiş ve zenginliğin kötü/yanlış dağılımını vurgulamıştı. Hal Draper, *The Marx-Engels Glossary* (New York: Schocken Books, 1986), 158.
2. Friedrich Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy," Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (New York: International Publishers, 1964), 221, 212.
3. A.g.e., 199, 218.
4. A.g.e., 199, 218.
5. A.g.e., 197-98, 218-22.
6. A.g.e., 222; Robert Owen, *Selected Works* (Londra: William Pickering, 1993), c.2, 361, 367-69.
7. Karl Marx, *Early Writings* (New York: Vintage, 1975), 408-9.
8. Friedrich Engels, *The Condition of Working Class in England* (Chicago: Academy Chicago, 1984) 308-17.
9. A.g.e., 113-17, 309.
10. A.g.e., 79-84.
11. A.g.e., 126-238; Howard Waitzkin, *The Second Sickness* (New York: Free Press, 1983), 66-71. Engels'in Mahchester'deki çevre koşullarını ele alışı hakkındaki bu tartışma John Bellamy Foster'ın *The Vulnarable Planet* adlı eserinden alınmıştır, (New York: Monthly Review Press, 1994), 57-59.
12. Lewis Mumford, *The City in History* (New York: Hartcourt, Brace & World, 1961), 472.
13. Marx, *Early Writings*, 302, 359-60.
14. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 17-18.
15. Max Stirner, *The Ego and its Own*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 5, 7, 324.
16. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), c.5, 58-59.
17. A.g.e., 6-8.
18. A.g.e., 139.
19. A.g.e., 7.
20. Bu cümlenin çevirisi Marx'ın Engels ile birlikte yazdığı *Ludwig Feuerbach*'daki "Feuerbach Üzerine Tezler" bölümünden alınmıştır.
21. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.5, 7-8.
22. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), 110, 114; Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1994), 88.

23. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.5, 29.
24. A.g.e., 31-32.
25. A.g.e., 39-41. Burada, Darwin'in mercan adaları üzerine çığır açıcı çalışmasının, Marx ve Engels'in mercan adalarını jeolojik zaman içinde görece yakın bir zamanda ortaya çıkmış ve geniş ölçüde insanlığın eli değmemiş olarak kalmış bir doğa alanı olarak kabul ettikleri bu açıklamalarından birkaç yıl önce yayımlandığını hatırlatmaya değer.
26. A.g.e., 41-43.
27. A.g.e., 32-34, 64-65, 401.
28. A.g.e., 374.
29. A.g.e., 476.
30. Y.M: Uranovsky, "Marxism and Natural Science," Nikolay Buharin v.d., *Marxism and Modern Thought* içinde, (New York: Harcourt, Brace, 1935), 139; Alexander Ospovat, "Werner, Abraham Gottlob," *Dictionary of Scientific Biography* içinde, c.14, 257-259. Stenienger hakkında bak. Karl Alfred von Zittel, *History of Geology and Paleontolgy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1901), 258-259.
31. Abraham Gottlob Werner, *Short Classification and Description of the Various Rocks* (New York: Haffner Publishing Co., 1971), 102; Rachel Laudan, *From Mineralogy to Geology: The Foundations of Science, 1650-1830* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 88.
32. Laudan, *From Mineralogy to Geology*, 95-95.
33. Werner, aktaran Ospovat, "Werner, Abraham Gotlob," 259-60; Immanuel Kant, *Cosmogony* (New York: Greenwood Publishing, 1968), 132-133; Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 111-112.
34. Laudan, *From Mineralogy to Geology*, 139-40.
35. Martin J.S. Rodwick ed. *Georges Cuvier, Fossil Bones and Geological Catastrophes: New Translations and Interpretations of the Primary Texts* (Chicago: Cuniversity of Chicago Press, 1997), 70, 80, 265-266. Marx, Cuvier'in büyük eseri *Dünyanın Dönüşümleri*'ni tanıyordu ve muhtemelen ilk jeolojik incelemelerini yaptığı sırada bu kitabı okumuştu. Bak. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.42, 322. Cuvier'in eseri, ayrıca Marx'ın çok iyi aşina olduğu Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde de ele alınır. Marx jeoloji yazını üzerine incelemelerini hayatının sonuna dek sürdürmüştür.
36. Werner'i esas olarak sonraki "Neptüncü" gelenek içinde görme eğilimi Charles Coulston Gillispie'm *Genesis and Geology*'sinde merkezi bir yer tutar, (Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1966). Dahası, İngiliz jeoloji tarihi geleneğinde, jeolojik zaman kavramının esas olarak Hutton ve Lyell tarafından geliştirildiğini kabul etmek yaygındır. Hutton ve Lyell'ın genel olarak tek biçimci perspektiflerinden derin, jeolojik zaman üzerine görülmemiş bir vurgu yapmış oldukları doğru olmakla birlikte, jeolojik zaman anlayışının -bir ölçüde değişik temellerden- kıta Avrupası'nda da ortaya çıkmadığını düşünmek yanlış olur.
37. G.W. Hegel, *Philosophy of Nature* (New York: Humanities Press, 1970), c.3, 15-24, 33-36. *Generatio aequivoca* kavramı Aristo, Lucretius, Bacon ve Hegel'de ortaktır. Kavram, hem, örneğin kurtların gübreden kendiliğinden oluşa-

bileceği gibi daha özgül bir anlam, hem de, başlangıçta Tanrının zorunlu müdahalesine gerek olmaksızın hayatın cansız maddeden oluştuğu kabulu gibi daha genel bir anlam taşır. Lucretius terimi her iki anlamında da kullanmış, ancak, daha çok ikinci anlamını vurgulamıştır. Hegel ve Marx'da terimin yalnızca ikinci anlamı görülür ve bu da Werner geognozisinden derinden etkilenmiştir. Bu yüzden, Hegel'in geognozi ve *generatio aequivoca*'yı genel ele alış biçimin sonuna dek götürülmüş bir materyalist perspektife çok iyi uyar. Ne var ki, burada tahliline bir başka (ve düşüncesine göre muhtemelen daha üstün) bir yaklaşım karışır ve Yaradılış kuramına daha uygun, insanın hayvandan evrildiğine karşı çıkan ve türlerin ayrı ayrı yaratıldığı görüşünü destekleyen bir hipotez benimser. Hegel'in bu konularda insan-merkezci (ve nihai olarak dinsel) bir görüş savunmak istediği ve bilimin bulgularına ancak gönülsüz biçimde yer verdiği açıktır.

38. Hegel, sadece *generatio aequivoca*'dan söz etmekle kalmamış, aynı zamanda hayatın ve inorganik maddenin birbirinden köktenci biçimde ayrı olduğunda ısrar etmiştir. "Yeryüzü birden canlı varlıklardan boşalsa ve kimyasal süreçler vb. ile sınırlansa bile, canlı varlığın şimşeği maddeye çarpar çarpmaz belirli ve tamamlanmış bir oluşum hazır olur; ve Minerva'nın Jüpiter'in alnından doğuşu gibi, tepeden tırnağa silahlanmış olarak ortaya çıkar. Bitkilerin, hayvanların ve insanın ayrı günlerde ortaya konduğunu anlatışıyla, Tekvin'deki yaradılış anlatısı hâlâ en iyisidir." A.g.e., 22.
39. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.2, 304-5.
40. Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 195 (5.780-800). Marx, (bu sorunu esas olarak jeolojik bir bağlamda -yani, toprağın kendi kendine oluşması anlamında ortaya atsa da) "generatio aequivoca"dan söz ederken, muhtemelen Pierre Louis Moreau de Maupertuis'in eserinden haberdardı. Nevtoncu tahlili Fransa'da tanıtan ilk kişi olan de Maupertuis (1698-1759), Nevtonculuğun belirlenimci ve yaradılışçı yönlerine karşı çıkmış ve Epiküros ve Lucretius'dan esinlenerek belirlenmemişliğin önemini vurgulamıştır. Doğal teolojinin ve tasarımdan çıkan kanıtın da amansız muhalifi olan de Maupertuis, diğer materyalistlerle birlikte, hayatın kökeninin açıklamak için "kendiliğinden türeyiş"e baş vurmuştur. Bu fikir, kimilerinde daha incelikli, değişik biçimler almıştır. Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier De Lamarck (1744-1829) tarafından kavuşturulan en incelikli biçiminde, en basit organizmaların cansız maddeden kendiliğinden türediğini, daha gelişmiş organizmaların da doğanın ölçeğine uygun olarak bu en basit biçimlerden ortaya çıktığını savunur. Böylece, kendiliğinden türeyiş fikri türlerin dönüşümü (evrim) fikrine bağlanır. (Maupertuis, Lamarck'ın tersine, yeni türlerin tedrici değişikliklerle değil ani değişikliklerle ortaya çıktığını savunan sıçramacı bir evrim anlayışı benimsemiştir. Bu, ani değişiklikler fikrinin Darwin'den önce aldığı en yaygın biçimdir.) Yaradılışçılığa karşı çıkan materyalist/evrimciler açısından, bunun olduğu süreç açıklığa kavuşturulmuş olmasa da, hayatın belli bir aşamada cansız maddeden doğmuş olması zorunluydu. Bak. Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), 328-29 ve *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 18.

41. Valentino Gerratana, "Marx and Darwin," *New Left Review*, no. 82 (Kasım-Aralık 1973), 60-82; Friedrich Engels, *Anti-Duhring* (New York: International Publishers, 1939), 82.
42. Richard Levins ve Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 277; Rachel Carson, *Lost Woods* (Boston: Beacon Press, 1998), 230.
43. Oparen ve Haldane'in orijinal parçaları J.D: Bernal'ın anıtsal eseri *The Origins of Life*'ın Ek bölümünde bulunabilir, (New York: World Publishing Company, 1967).
44. Bak. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 173-179, 218; Massimo Quaini, *Geography and Marxism* (Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1982), 20-26.
45. Carl Ritter, *Comparative Geography* (New York: Van Antwerp, Bragg & Co., 1881), xxi, 59. Ritter hakkında, bak. T.W. Freeman, *A Hundred Years of Geography* (Londra: Gerald Duckworth, 1961), 32-40, 321.
46. George Perkins Marsh, *Man and Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), ix, 35-36, 42-43; Lewis Mumford, *The Brown Decades* (New York: Dover, 1971), 35.
47. Rudolf Matthäi, akt. Marx ve Engels *Collected Works*, c.5, 471.
48. A.g.e., 471-473.
49. A.g.e., 475-76, 479, 481.
50. Marx ve Engels, *On Religion* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, tarihsiz) 95.
51. Charles Fourier, *Selections* (Lordra: Swan Sonnenschein, 1901), 77, 109, 115-17, 120 ve *The Theory of the Four Movements* (Cambridge: Camridge University Press, 1996) 160-161; Owen, *Selected Works*, c.2, 69, 84-85.
52. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 220.
53. Pierre Joseph Proudhon, *What is Property?* (Cambridge: Cambridge University Press, 82-84.
54. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.4, 32.
55. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Monthly Review Press, 1998), 52-53.
56. Pierr Joseph Proudhon, *Siystem of Economical Contradictions* (New York: Arno Press, 1972), 28, 468-69).
57. A.g.e., 96-97.
58. A.g.e., 98-101.
59. A.g.e., 117-18.
60. A.g.e., 126-28.
61. A.g.e., 168, 174-75.
62. Proudhon, aktaran Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), 155-56.
63. A.g.e., 99, 115; Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage, 1973), 84-85.
64. Marx, *The Poverty of Philosophy*, 119-20. Marx, -Çiçero'nun *Nature of the Gods*'unda tarumlandığı gibi- inayet kavramının antikçağda Stoacılar tarafından Epikür materyalizmine karşı kullanılmış olduğunun elbette farkındaydı.
65. A.g.e., 98-99, 132-44, 184.

66. A.g.e., 109-110; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 88 (3.861-70). Bu aynı bölümde, Marx, iyi bilinen ve sık sık yanlış yorumlanan özdeyişsel açıklamasını yapmıştır: "eldeğirmeni size feodal beyli toplumu, buhar değirmeni sınai kapitalistli toplumu verir." Marx, bu sözlerle bir tür teknolojik belirlenimcilik önermeyi değil, tüm toplumsal ilişkilerin, teknolojinin ve fikirlerin, dur durak bilmeyen bir değişim sürecinin parçası olarak tarihsel olduğuna ve bu yüzden temel ebedi ilkelere dayanan her türlü akıl yürütmenin yanlışlığına işaret ederek, Proudhon'un tarih dışı teknoloji, toplum ve fikirler anlayışını aşmaya çalışmıştır. Epiküros'un söylemiş olduğu gibi, tek değişmez gerçek, ölümlülüktür.
67. Marx, *The Poverty of Philosophy*, 61-63.
68. A.g.e., 159-60, 162-63.
69. A.g.e., 69.
70. A.g.e., 126, 114.
71. *Manifesto*'nun kökenleri için bak. Rob Beamish, "The Making of Manifesto", Leo Panitch ve Colin leys, ed. *The Communist Manifesto Now: Socialist Register 1998* (Londra: Merlin, 1998) içinde, 218-39; ve Dirk J. Struik, ed. *The Birth of the Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1971).
72. Ted Benton, "Marxism and Natural Limits," *New Left Review*, no. 178 (Kasım-Aralık 1989), 82; Reiner Grundmann, *Marxism and Ecology* (New York: Oxford University Press, 1991), 52 ve "the Ecological Challenge to Marxism," *New Left Review* no 187 (Mayıs-Haziran 19991), 120; Victor Ferkiss, *Nature, Technology and Society* (New York: New York University Press, 1993), 108; Anthony Giddens, *A Contemporary Critic of Historical Materialism* (Berkeley: University of California Press, 1981), 59-60; John Clark, "Marx's Inorganic Body," *Environmentalist Ethics*, c.11, no. 3 (Güz, 1989), 258; Michael Lowy, "For a Critical Marxism," *Against the Current*, c.12, no. 5, (Kasım-Aralık 1997), 33-34. Normaldeki örnek bilginliğine rağmen, Bhaskar bile bu görüşe kapılarak, Tom Bottomore'un yayımladığı *A Dictionary of Marxist Thought*'daki "Materyalizm" maddesinde, Marx'ın "orta ve geç dönem eserleri"nin "teknolojik Prometeusçuluğundan" söz eder, (Oxford: Blackwell, 1983), 325. Bu eleştirilerin en etkilisi, Leszek Kolakowski'ninkidir, *Main Currents of Marxism* (New York: Oxford University Press, 1978), c.1, 412-414. Marx'ı "Prometeusçuluk"la tanımlayan bu eleştiriler, son zamanlarda pek çok yazarın karşı çıkışlarıyla karşılaşmıştır. Bak. John Bellamy Foster, "Marx and Environment," Ellen Meiksins Woods ve John Bellamy Foster ed. *In Defense of History* içinde (New York: Monthly Review Press, 1997), 149-62; Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (New York: St. Martin's Press, 1999; ve Walt Sheasby, "Anti-Prometheus, Post-Marx," *Organization & Environment*, c.12, no.1 (Mart 1999) 5-44.
73. Wade Sikorski, *Modernity and Technology* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993), 138.
74. Jean-Paul Sartre, *The Search of a Method* (New York: Vintage, 1963), 7. Marx'ı bizzat kendisinin karşı çıktığı görüşlerle düzenli olarak ilişkilendiren Marx eleştirilerinin doğası hakkında bak. John Bellamy Foster, "Introduction" Emst Fischer, *How to Read Karl Marx* içinde (New York: Monthly Review Press, 1996), 7-30.

75. Aeskilos'un *Zincire Vurulu Prometeus*'unun antik çağdaki bilim ve materyalizm üzerine tartışmalarla ilişkisi Benjamin Farrington'ın *Science and Politics in the Ancient World*'ında hayranlık verici ayrıntılarıyla tanımlanmıştır, (New York: Barnes & Noble, 1965), 67-86.
76. *Manifesto* hakkındaki izleyen akıl yürütmenin bazı parçaları John Bellamy Foster tarafından "The Communist Manifesto and the Environment"de geliştirilmiştir, Punitch ve Leys ed. *The Communist Manifesto Now* içinde, 169-89.
77. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, 9-10, 40.
78. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.5, 32-34, 64-65, 401.
79. Marx, *Capital*, c.1, 637-38.
80. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, 9-10, 40.
81. Bak. Friedrich Engels, *The Housing Question* (Moscow: Progress Publishers, 1975), 92, ve *Anti-Dühring*, 319.
82. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, 10.
83. Örneğin. Bak. Michael Löwy, "Globalization and Internationalism: How Up-to-Date is the "Communist Manifesto?" *Monthly Review*, c.50, no. 6 (Kasım 1998), 20.
84. Francis Bacon, *Novum Organum* (Chicago: Open Court, 1994), 43.
85. Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, 11.

5. Bölüm

DOĞA VE TOPLUMUN METABOLİZMASI

Komünist Manifesto'nun daha mürekkebi kurumadan 1848 yılında Paris'te patlak veren devrimler dalgası hızla kıta Avrupası'nın diğer ülkelerine yayıldı. *Manifesto*'nun burjuva devriminin bu yeni evresi üzerinde doğrudan bir etkisi olmasa da, çıkışı için daha iyi bir zamanlama bulunamazdı. Olaylar, *Manifesto*'nun devrimci analizinin öneminin altını çizer gibi görünüyordu. Gerek Marx, gerek Engels, bu devrimler kapsamında Almanya'da ve Fransa'da çıkan ayaklanmalara katıldılar. Marx, Köln'de *Neu Rheinische Zeitung* adıyla devrimci bir gazete çıkarmaya başladı. Ne var ki, devrimler çabucak bastırıldı ve artık Prusya, Fransa ya da Belçika'da barınamaz olan Marx, ailesiyle birlikte İngiltere'ye sığınarak Londra'ya yerleşti. Geri kalan ömrünü burada geçirecek ve büyük eseri *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ni burada kaleme alacaktı.

Marx'ın materyalist doğa kavrayışı ile materyalist tarih kavrayışının bütünüyle kaynaşması *Kapital*'de olmuştur.[1] *Kapital*'in temsil ettiği tam gelişmiş ekonomi politiğinde Marx, emek sürecini, "insan ile doğa arasında bir süreç, insanın onunla, kendi eylemleri aracılığıyla kendisi ile doğa arasındaki metabolizmayı kurduğu, denetlediği, düzenlediği bir süreç," olarak tanımlamak için "metabolizma" (*Stoffwechsel*) kavramını kullanır. Ne var ki, kapitalist üretim ilişkileri ve kent ile kır arasındaki bölünmenin sonucunda, bu metabolizmada "onarılamaz bir yarılma" ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, ortaklaşmış üreticiler toplumunda, "insanın

doğayla metabolizmasını" burjuva toplumunun yeteneklerinin çok ötesinde "ussal bir tarzda yönetmek" zorunlu olacaktır.[2]

Bu kavramsal çerçeve Marx'a burjuva ekonomi politiğinin üç önemli noktasının eleştirisini birbirine bağlama olanağı sağladığı için önemlidir. Bu üç önemli nokta şunlardır: (*1*) artığın doğrudan üreticilerden çekilme tarzının tahlili (*2*) bununla ilişkili olan kapitalist toprak rantı kuramı ve (*3*) bu ikisini birbirine bağlayan, Malthus'un nüfus kuramı. Bundan başka, kent ile kırın, insanla toprağın ilişkisinde ortaya çıkan yarılma kavramı, Marx'a, kendi çağında cereyan ve tarihçilerin kimi zaman "ikinci tarım devrimi" diye adlandırdıkları olayın ve tarımda buna eşlik eden krizin köklerine inebilme, dolayısıyla, çevresel bozulmanın, günümüz ekolojik düşüncesini büyük ölçüde haber veren bir eleştirisini yapma olanağı vermiştir. Analitik bakımdan Marx'ın kapitalist tarımın eleştirisi iki aşamadan geçmiştir: (*1*) Malthus ve Ricardo'nun eleştirisi (bu eleştiride James Anderson'ın çözümlemeleri merkezi bir rol oynar); ve (*2*) ikinci tarımsal devrim ve Justus von Liebig'in toprak kimyasının olası sonuçları üzerine bir değerlendirme. Bu değerlendirme Marx'ı toprakla sürdürülebilir bir ilişkiyi destekleyen koşulların tahlilini yapmaya zorlamıştır.

Aşırı Nüfus ve İnsanların Yeniden Üretiminin Koşulları

Marx'ın analizinin merkezinde, her zaman, Malthus'un, Marx'ın sözleriyle, "papazca bir yobazlıkla" ileri sürdüğü Malthusgil nüfus mefhumları bulunmuştur. Marx, ekonomi politik eleştirisinin ilk bütünsel taslağını çıkardığı büyük eseri *Grundrisse*'de (1857-1858) buradaki asıl konunun, olağanüstü karmaşık tarihsel ve kuramsal bir sorun, yani "insan varlıklarının yeniden-üretiminin {insanın tür olarak kendini yeniden üretmesinin} koşulları" sorunu olduğunu savunacaktı. İnsanın yeniden-üretimi bütün insanlık tarihinin özüdür, ancak bu, farklı toplumsal oluşumlara ve farklı tarihsel koşullara göre değişen koşullar altında olur.[3]

Marx'a göre, Malthus'un kuramı, birincisi "sermayenin merhametsiz bakış açısının merhametsiz bir ifadesini" verdiği için, ikincisi, "bütün toplum biçimlerinde bir aşırı nüfus olgusunun bulunduğunu *iddia ettiği*" için iki bakımdan önem taşır. Marx, daha önceki toplumlarda da bir aşırı nüfusun olduğunu yadsımamakla –hatta vurgulamakla– birlikte, Malthus'un bu olgunun tarihsel gelişimin farklı çağlarına denk düşen farklı

toplumsal oluşumlarda aldığı "özgül farklılıkları" dikkate almayı reddetmesine ve bütün bu farklı örnekleri değişmez bir doğal yasaya dayanan bir sayısal ilişkiye indirgemesine karşı çıkar. "Bu yolla {Malthus} tarihsel olarak farklı olan ilişkileri, tümüyle havadan çıkardığı ne tarihsel ne doğal yasalarda dayanağı olmayan soyut bir sayısal ilişkiye dönüştürür."

Özellikle, yeniden-üretime ilişkin bütünü sorunları, birisi aritmetik bir hızla artacağında ısrar ettiği insanın yaşaması için gerekli bitkilerin ve hayvanların yeniden-üretimi, diğeri, (denetlenmediği takdirde) geometrik bir hızla artma eğiliminde olduğunda ısrar ettiği insanların yeniden-üretimi olmak üzere iki denkleme indirgemekle Malthus, Marx'a göre hem mantık hem de tarih bakımından yanlış yapmıştır. İnsan toplumunun (yüksek çocuk ölümleri, salgın hastalıklar ve açlık gibi doğal etmenler tarafından) dışsal biçimde kısıtlanana dek geometrik biçimde artacağı iddiası, insani yeniden üretimin tarihsel ve toplumsal niteliğini kavramayı reddetmektir. Aynı zamanda Malthus, bazen, bitkiler ve hayvanlar, nüfuslarını yalnızca aritmetik artışla sınırlayan bir içsel eğilime sahipmiş gibi yazmıştır. (Aslında, savunduğu aritmetik oranlı artış için başlangıçta Malthus'un hiçbir açıklaması yoktu.) Marx, tersine, yalnızca dışsal etmenlerce sınırlandıkları sürece, bitkilerin ve hayvanların demografik artışı için böyle açık bir içsel kısıtlamanın bulunmadığını öneriyordu. Hiçbir dış engelle karşılaşmasalardı, "eğrelti otları bütün dünyayı kaplardı. Üremeleri ancak yayılmak için hiç yer kalmadığında dururdu." Bu yüzden, Marx'a göre Malthus, yanlış biçimde, "insani yeniden-üreme sürecinin içsel, tarihsel olarak değişen sınırlarını *dışsal engellere* [yani, yiyecek artışı üzerindeki dışsal kısıtlamalara], yeniden-üretimin *içsel sınırlarına* ya da *doğal yasalarına*" çevirmiştir.

Aşırı nüfus ya da nüfus fazlasıyla ilgilenmekte önemli olan, bu sorunu her durumda kendisini ortaya koyduğu özgül tarihsel tarzda ele almaktır. "Farklı toplumsal üretim tarzlarında" diye yazar Marx, "nüfus artışının ve fazla nüfusun farklı yasaları vardır... Atinalılar için aşırı nüfus anlamına gelen sayılar bize ne kadar küçük görünür!" Marx'a göre Malthus'un kuramı,

> nüfusun hareketinin bu özgül tarihsel yasalarından, gerçekten insanın doğası, doğal yasalar, ama, yalnızca özgül bir gelişme aşamasındaki insanlığın *doğal* yasaları olan bu yasalardan yapılmış bir soyutlamadır... Tarihsel olarak belirlenmiş insanın soyutlaması olan Malthus insanı ve bu doğal Malthus insanına denk gelen geometrik yeniden-üreme yönterni yalnızca kendisinin beyninde varolur.[4]

Marx, Malthus'un karşısında nüfus fazlalığını, yani yoksulların varlığını belirlemekte en önemli şeyin eldeki tahıl miktarından çok istihdam düzeyi olduğunu söyleyen Ricardo'nun yanında yer alır. Fakat Marx'a göre "bu olguyu daha genel düzeyde kavramak ve bireyin kendi yeniden-üretiminin araçlarına erişebilme ve onları üretebilme tarzını belirlenen *toplumsal dolayıma*, dolayısıyla *üretim koşullarıyla* ve bireyin onlarla ilişki biçimiyle bağlantılandırmak gerekir."

Bu yüzden, kapitalizmdeki nüfus fazlası basitçe iş ve böylece geçim araçları arayan işçilerin göreli bir artık nüfusunun varlığıyla değil, daha temelli biçimde böyle bir göreli artık nüfusun sürekli varlığını sistem için zorunlu kılan üretim ilişkilerince belirlenir.

Ne var ki, Marx'ın fark ettiği gibi, Malthus'un nüfus kuramının daha tam bir eleştirisi, bu kuramın sonunda gelip dayandığı klasik farklılık rantı (differential rent) kuramının eleştirisini gerektiriyordu. Malthus, *Nüfus Üzerine Deneme*'sinin altı baskısının hiçbirinde aritmetik oranı için hiçbir kanıt getirmemiş de olsa ve Marx'ın vurguladığı gibi, rant kuramı "Malthus için hiç uygun olma"sa da, hayatının sonlarına doğru yazdığı *Nüfus İlkesine Özet Bir Bakış* başlıklı çahşmasmda aritmetik oran tezini savunmak için klasik rant kuramına dönmüş ve söz konusu kuram sonunda klasik Malthusçuluğun dayandığı temeli oluşturmuştur.

James Anderson ve Farklılaşan Verimliliğin Kökenleri

Çoğu kez, Marx'ın rant kuramı ve tarımsal gelişmenin çözümlemesi alanında Ricardo'yu izlemekle yetinmiş olduğu düşünülürse de, o aslında, yeryüzünün ya da toprağın işlenmesinin tarihsel gelişimini anlamaktaki başarısızlığı nedeniyle bu kurama keskin eleştiriler getirmiştir. Marx'ın gözünde, (bazen Malthus/Ricardo kuramı olarak da bilinen) Ricardocu rant kuramının başarısızlığı, bir tarihsel gelişme kuramıyla birleştirilmemiş olmasından kaynaklanıyordu (ve aslında, tarımdaki sonraki tarihsel gelişmeler bu kuramı eskitmişti). Bu bakımdan, Marx, klasik farklılık rantı kuramının gerçek başlangıcının, İskoç ekonomi politikçi ve kibar çiftçi James Anderson'ın (1739-1808) Malthus ve Ricardo'nunkilerden çok üstün eserine dayandığını ileri sürmüştür.[5]

Anderson, *An Enquiry into the Nature of the Corn Laws* adlı çalışmasında 1777 gibi erken bir tarihte, klasik rant kuramının belli başlı bütün kuramsal önermelerini ortaya koymuştu. Rantın, daha verimli toprakların

kullanımı için konulan bir ücret olduğunu iddia eder. İşlenen en verimsiz topraklar ancak üretim maliyetlerini karşılayan bir gelir getirir, buna karşılık, daha verimli topraklar "onları kullanma hakkının karşılığı olan ve toprağın verimlilik derecesine göre daha büyük ya da daha küçük olan belli bir prim kazanır. Bugün rant dediğimiz şeyi oluşturan bu primdir; bu rant, kendi aracılığıyla çok değişik verimlilik derecelerindeki toprakların işletme masraflarının tam bir eşitliğe getirilebildiği bir araçtır."[6]

Anderson'dan onlarca yıl sonra yazan Malthus ve Ricardo, söz konusu farklılaşan verimliliğin kaynağını neredeyse bütünüyle insandan bağımsız doğal üretkenliğin koşulları bakımından ele alırlar. Ricardo'nun yazdığı gibi, rant, "yeryüzünün ürünlerinden, toprağın özgün ve yok edilemez güçlerinin kullanımı için toprak sahibine ödenen bölüm" olarak tanımlanabilir.[7] Bundan başka, Malthus ile Ricardo, –varsayımsal bir doğal yasaya dayanarak– doğal olarak en verimli toprakların ilk olarak işletmeye açıldığını, bu toprakların rantının yükselmesinin ve tarımsal üretkenlikteki genel düşüşün, giderek büyüyen nüfus baskısı karşısında giderek daha marjinal verimliliğe sahip toprakların işlenmek zorunda kalmasından kaynaklandığını savunurlar.

Anderson'ın daha önce geliştirdiği model ise tersine, farklılık rantının ortaya çıkışını "mutlak verimlilik" koşulları yerine esas olarak toprak verimliliğindeki tarihsel değişimlere bağlıyordu. Gübreleme, akaçlama, sulama yoluyla toprakta sürekli bir iyileştirme mümkündü ve en az verimli toprakların üretkenliği bile bu yollarla en verimli toprakların üretkenliğine yaklaştırılabilirdi, tabii, bunun tersi, yani toprağın üretkenliğinin azalabileceği de doğruydu. Anderson'a göre, farklılık rantının dayanağı Malthus ile Ricardo'nun sonradan ileri süreceği gibi, mutlak verimliliğin koşulları değil, toprağın göreli üretkenliğindeki bu tür değişmelerdi.

Anderson'a göre, toprağın verimliliğinde genel bir gerilemenin olduğu durumlarda, bu büyük ölçüde, ussal ve sürdürülebilir tarımsal uygulamaların benimsenmemesinin sonucuydu. İngiltere'de toprağın büyük toprak sahiplerinin mülkiyetinde olması buna karşılık kapitalist kiracı çiftçiler tarafından işlenmesi ona göre ussal bir tarımın önüne büyük engeller çıkarıyordu. Çünkü, çiftçiler, işledikleri topraklar üzerinde, bütün kazancını kira süreleri dolmadan önce getirecek olan küçük iyileştirmelerdışındaki her türlü iyileştirme yatırımından kaçınıyordu.[8]

Anderson, *A Calm Investigation of the Circumstances that have Led to the Present Scarcity of Grain in Britain* (1801) başlıklı çalışmasında,

kent ile kır arasındaki giderek büyüyen ayrılığın gübre için doğal kaynakların yitirilmesine yol açtığını ileri sürdü. "Tarımın sadece adını duymuş kişiler bile" der, "hayvan gübresinin toprağa katılınca verimliliğini artırmaya eğilimli olduğunu bilir; bu yüzden, toprağı bu gübreden yoksun bırakan her türlü durumun, son derece kınanmaya layık, ekonomik olmayan bir israf sayılması gerektiğinde duyarlı olmalıdır." Aslında, Anderson'a göre, hayvan ve insan dışkılarının akıllıca kullanımıyla "başka hiçbir ekstra gübre kullanımına gerek kalmaksızın toprağın verimliliğini *her zaman*" korumak mümkündü. Oysa, Londra'da bu doğal verimlilik kaynaklarının devasa yığınlar halinde "her gün Thames'a atılması ve kentin aşağı bölümlerinde yaşayanları dayanılmaz bir kötü kokuya maruz bırakarak akıp gitmesi," toplumun sürdürülebilir bir tarımsal ekonomiden ne denli uzaklaşmış olduğunun göstergesiydi.[9] Anderson, bu eleştirel tahlil ve tarihsel bir bakış açısıyla silahlanmış olarak, tahıl kıtlığının insan nüfusunun artışına ve bunun sınırlı ekilebilir toprak miktarı üzerinde yaptığı baskıya dayandırılabileceği yolundaki Malthusgil görüşe doğrudan karşı çıkıyordu.[10]

Marx, Anderson'ın eserini 1851 gibi erken bir tarihte okumuş ve defterlerine oradan iki alıntı geçirmişti.[11] Klasik ekonomi politiğin gelişimi üzerine 1850'lerle 1860'larda kaleme aldığı üç bölümlük bir tefsir olan *Artık Değer Kuramları*'nda, Anderson'ın bu alandaki asıl katkısının, toprak verimliliği konusunu tarihselleştirmesinde yattığını ileri sürmüştü. "Anderson hiçbir şekilde ... farklı *verimlilik derecelerinin* sadece doğanın ürünü olduğunu varsaymaz." Aksine, "toprak sahiplerinin aldığı farklılık rantları kısmen, çiftçinin toprağa yapay olarak kattığı verimliliğin sonucudur."[12] Marx, başlangıçta Anderson'ın modelinin öneminin tarımsal ilerlemenin olanaklılığını ve bunun farklılık rantı ile nasıl bağdaştığını anlamış olmasından ileri geldiğini vurgulamıştı. Ama aynı zamanda, toprağın verimliliğinde genel gerilemeyi Ricardocu kuramda savunulduğu gibi, marjinal toprakların işletmeye açılmasından kaynaklanan toprağın toplam üretimindeki gerileme olarak değil de, toprakta iyileştirme yatırımlarını olanaksız kılan kiracı ile büyük toprak sahipleri arasındaki sınıf çatışması ya da toprağın verimliliğinde (kır ile kent arasında büyüyen ayrılığın sonucu olan) gübrenin yeniden dönüşümünün engellenmesi sonucunda ortaya çıkan fiili zayıflama gibi etmenlere bağlayan Anderson'ın *tarihsel* perspektifini de izlemiştir.[13]

Böylece Anderson, daha on yedinci yüzyılın sonunda ekonomi politiği tarım bilimiyle birleştirerek, kendisinden aşağı yukarı kırk yıl sonra,

toprak kimyasındaki devrimci gelişmelerin sonucunda güncelleşecek sorunları önceden gören bir düşünce bütünü geliştirmişti. Anderson, daha çok toprağın durumuna yoğunlaşmakla birlikte, Marx'ın kapitalist toprak rantı konusunu tarihsel bir olgu olarak kavramasına da yardımcı olmuştu. Bununla birlikte, Marx'ın tarımsal ilerleme sorununa tarihsel yaklaşımını kapitalist tarımın eleştirisine çevirmesine olanak sağlayan asıl gelişme, kendi yaşadığı dönemde Avrupa ve Kuzey Amerika'da toprağın verimliliğinde ortaya çıkan kriz ve eşzamanlı olarak toprak biliminde sağlanan büyük ilerlemeler oldu.[14]

Anderson, yalnızca toprak rantı ve tarımsal ilerlemenin (ya da gerilemenin) tarihsel dayanaklı bir tahlilini geliştirmekle kalmadı, hayatının son yıllarına doğru da Malthus'un 1798 *Nüfus Üzerine Deneme*'sinin önde gelen eleştirmeni olarak ortaya çıktı. *Calm Investigation*'ı, büyük ölçüde Malthus'un *Nüfus Üzerine Deneme*'sinin ve belki aynı zamanda da 1800 yılında yayımladığı, *An Investigation of the Cause of Present High Price of Provisions* broşürüne karşı kaleme almıştı. Anderson, Malthus'a *Calm Investigation*'ın bir kopyasını göndermişti. Anderson'ın görüşlerinden muhtemelen ilk kez bu yolla haberdar olan Malthus, denemesinin sonraki baskılarında durmaksızın ona karşılık vermeye çalışmıştır. (Marx, Anderson'ın ekonomi alanındaki bu görece az bilinen çalışmasından haberdar olmasının Malthus'a, 1815 yılında yayımladığı *Inquiry into the Nature and Progress of Rent* başlıklı çalışmasında, Anderson'ın rant kuramının bazı unsurlarını, bu kuramı pek de anlamaksızın, kaynak göstermeden kendine mal etme fırsatını verdiğini iddia edecektir.)

Anderson'ın, Malthus'un aritmetik oranına bu çalışmasında getirdiği, *Recreations in Agriculture* (1801) başlıklı eserinde de yinelediği eleştiri, bu iddia için yıkıcı olmuştur. Anderson, eleştirisini, Malthus'un aritmetik oranına (yani, yiyecek maddelerindeki artış oranının hiçbir zaman sabit bir miktarın -ki bunun en iyi durumda 1798 yılı toplam tarımsal üretimine eşit olabileceğini iddia eder- ötesine geçemeyeceği varsayımına) "kanıt" olarak, bunun hiçbir bilgili tarım gözlemcisinin karşı çıkamayacağı bir olgu olduğunu söylemesine karşı çıkarak başlar. Kesinlikle bilgili bir tarım uzmanı olan Anderson bu iddiayı çürütmeye kararlıdır. Anderson, "herhangi bir ülkenin nüfusu artacaksa, eğer bu nüfus esas olarak toprağın işlenmesinde istihdam edilirse, toprak verimliliğinin nüfus artışına uygun olarak artacağını; nüfus ne büyüklükte olursa olsun bir bolluk olacağını, bütün ülkelerin deneyiminin de bunu doğruladığını"

savunur. Ne var ki, kent ile kırın bölünmesi, toprağın uygun olmayan biçimde işlenmesi ve organik artıkların yeniden toprağa kazandırılmasının başarılamamasının "toprağın tedrici bir verimlilik kaybı yoluyla neredeyse başlangıçtaki verimlilik düzeyine gerilediği" yani iyileştirmelerin bütün yararlarının yitirildiği, "bir noktaya ulaşmasına dek tersine bir gelişime yol açması" da mümkündür. Bu son durumda, ortaya çıkabilecek yiyecek kıtlığı tarımdaki yerleşik uyumsuzlukların değil, toplumdaki ve toprağın işlenmesindeki çarpıklıkların sonucudur. Anderson, Kuzey Afrika, Sicilya ve bizzat İtalya'da Roma imparatorluğuyla karşılaştırıldığında toprağın verimliliğinde görülen gerilemenin tartışmasıyla devam eder.[15]

Liebig, Marx ve İkinci Tarımsal Devrim

Anderson'ın tarım sorununa, iyileştirmenin (ve aynı zamanda kötüye gitmenin) olanaklılığını vurgulayan yaklaşımı kendisinden sonra gelen Malthus ve Ricardo'nun yaklaşımlarından çok daha üstünse de, ekonomi politiğin bu ilk kuramlarının tümü de toprağın bileşiminin bilimsel anlayışının eksikliğinden muzdaripti. Bu eksiklik, özellikle, neredeyse bütünüyle bir doğal yasa kavrayışına dayanan Malthus ve Ricardo'da hissediliyordu. Ricardo'nun daha iyi gübreleme, ürün dönüşümü vb. yöntemlerle toprağın iyileştirilmesinin mümkün olduğunu kabul ettiği doğru olmakla birlikte, buna çok az önem vermiş ve asıl olarak bu tür iyileştirme olanaklarının oldukça sınırlı olduğunu vurgulamıştı. Onun kuramı, toprağın özelliklerinin genel olarak değişmez olduğunu kabul ediyordu. Bu yüzden, tarımdaki başarısızlıklar, neredeyse bütünüyle, artan nüfusa bağlı olarak artan talebin sonucunda giderek daha düşük nitelikli toprakların işletmeye açılmasına bağlanabilirdi.

Marx, *Kapital*'i yazdığı 1860'larda geriye dönüp bu ilk tarım ve rant kuramlarına baktığında, "toprağın tükenişinin fiili doğal nedenleri ... tarımsal kimyanın kendi zamanlardaki durumu yüzünden, farklılık rantı üzerine yazan bu iktisatçıların hiçbiri tarafından bilinmiyordu"[16] gözlemiyle, bu analizleri kendi zamanından ayıran tarihsel uçuruma şiddetli bir vurgu yapacaktı. Marx, bu gözlemi *Tarımsal Kimya* olarak da bilinen eserinin yedinci baskısında yazarı Liebig'in, bu kitabın ilk baskısının yapıldığı 1840 yılına dek tarımsal bilginin ne düzeyde olduğuna ilişkin değerlendirmesini okuduğunda yapmıştı. Liebig'e göre, 1840 yılı öncesine dek tarım bilgisi, gübrelemenin ve arazinin ya da toprağın "görün-

mez gücünün" rolünü vurgulamıştı. Bu dönemde toprağın kimyasal özellikleri bilinmediğinden, bitki beslenmesinin doğası da bilinmiyordu. Bu yüzden, toprağa atfedilen görünmez güç, çoğu kez, içkin olarak sınırlı ve aynı zamanda yok olmaz bir özellik olarak kabul edildiğinden, tarımın gerçek sorunları da doğru bir biçimde anlaşılamıyordu. [17]

Liebig ve Marx'ın bu gözlemleri, bazı tarım tarihçilerinin "ikinci tarımsal devrim" dedikleri olguya işaret eder.[18] Tarihçilerin çoğu kez on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda meydana gelen ve sınai kapitalizmin temellerini atan tek bir tarım devriminden söz etmesine karşılık, tarım tarihçileri bazen ikinci, hatta üçüncü bir tarım devriminden söz ederler. Bu anlayışa göre, birinci devrim birkaç yüzyıl süren ve çitlemelerle, piyasanın büyüyen merkezileşmesiyle, gübreleme, ürün dönüşümü, akaçlama ve hayvancılıkta kaydedilen ilerlemeleri de içeren teknik değişiklerle bağlantılı tedrici bir süreçtir. Buna karşılık, 1830-1880 yılları arasında daha kısa bir zamanda gerçekleşen ve özellikle Justus von Liebig'in eseriyle özdeşleştirilen ikinci tarım devrimi gübre sanayiinin büyümesi ve toprak kimyasında kaydedilen gelişmelerde ifadesini bulmuştur.[19] Yirminci yüzyılda meydana gelen üçüncü tarım devrimi ise çiftliklerde çekim gücü olarak makinenin hayvan gücünün yerini alması, bunun sonucunda hayvanların büyük besi çiftliklerinde yoğunlaşmasıyla başlayıp, (daha dar tek kültürlü tarımı yaygınlaştıran) bitkilerin genetik yapısının değiştirilmesiyle katlanan ve gübre ve ilaç gibi kimyasal girdilerin daha yoğun kullanımını içeren bir süreçtir.[20]

Marx'm kapitalist tarım eleştirisi ve bu alanda ekolojik düşünceye yaptığı katkılar, kendi zamanında gerçekleşen ikinci tarım devrimi bağlamında anlaşılmalıdır. Bu devrimin başlangıcı Marx'ın düşüncesinin biçimlenmeye başladığı tarihe çok yakın düşer. Engels daha 1844 yılında, "Ekonomi Politik Eleştiri Denemesi"nde, artan nüfusun yol açacağı yiyecek kıtlığına ilişkin Malthusgil korkuların yersizliğinin kanıtı olarak Liebig'in temsil ettiği bilimsel devrime işaret etmişti. Başlangıçta, Marx ile Engels, Liebig'in kendisi de dahil zamanın diğer gözlemcileri gibi, bu tarım devrimine, tarımdaki ilerlemenin yakın bir gelecekte sanayiyi geride bırakacağı sonucunu çıkararak karşılık vermişlerdi. Dikkate değer biçimde, Marx'ın 1851 tarihli defterlerinden biri, Liebig'den alıntılarla başlayıp, Malthus'tan ve çeşitli Malthus karşıtı düşünürlerden alıntılarla devam etmekte ve (izleyen bazı küçük alıntılar dışında) eseri Liebig ile yakından ilişkili olan İngiliz toprak kimyacısı F.W. Johnston'dan alıntılarla sona

ermektedir. Esas vurgu, aynen Liebig gibi, tarımsal iyileştirmenin mümkünlüğü üzerinde çalışan Johnston'a yapılmıştır- Marx, tarımda iyileştirmenin mümkünlüğünü toprağın üretkenliği hakkındaki Malthusgil anlayışların çürütülmesi olarak görmektedir. Yine de, Marx'ın 1860'lardaki analizinde bu iyimser değerlendirme yerini -Liebig'in değişen görüşleriyle yakından bağlantılı olarak- kapitalist tarımdaki ekolojik gerilemenin daha incelikli bir anlayışına bırakacaktır.[21]

Liebig ve toprağın verimsizleşmesi

Toprağın verimliliğinin azalması, on dokuzuncu yüzyıl boyunca, kentlerde artan kirlilik, koca kıtaların ormansızlaştırılması ve bununla birlikte aşırı nüfus hakkında Malthusvari korkular, Avrupa ve Kuzey Amerika çapındaki kapitalist toplumun başlıca kaygısıydı. Toprakla ilgili bu sorunun kritik doğası, ikinci tarım devrimini başlatan 1820 ve 1830'lardaki krizde açık biçimde görülebilir. Ancak, bu sorun toprak kimyası biliminin ortaya çıkmasıyla basitçe son bulmuş olmadı. Aksine, yeni yöntemlerin yalnızca ekolojik tahribatı ussallaştırmaya hizmet ettiği giderek yaygın biçimde kabul görmeye başladı.

"Toprağın tükenişi" ile ilgili yaygın korku, 1820 ve 1830'lu yıllarda İngiltere'de patlak verip hızla Avrupa ve Kuzey Amerika'nın diğer gelişen kapitalist toplumlarına bulaşan gerçek bir paniğe ve gübre talebinde benzersiz bir patlamaya dönüştü. Avrupalı çiftçiler bu dönemde, topraklarına kemik serpmek için Napolyon'un en büyük savaşlarının cereyan ettiği Waterloo ve Austerlitz savaş alanlarına hücum ettiler ve bildirildiğine göre katakombları kazdılar. İngiltere'nin 1823'te 14,400 sterlin değerinde olan kemik ithalatı, 1837 yılında 254,600 sterline fırladı. Peru guanosu (okyanus adalarında üst üste biriken kuş pisliklerinin oluşturduğu çok zengin gübre) Liverpool limanına ilk kez 1835 yılında getirildi, 1841 yılına dek 1,700 tona ulaşan ithalat, 1847 yılına dek beş yıl içinde 220,000 tona tırmandı.[22]

Modern toprak biliminin başlangıcıyla birlikte ilerleyen bu ikinci tarım devrimi kapitalist tarımı desteklemek için toprağın verimliliğinin artırılması talebinin şiddetlenmesiyle yakından bağlantılıydı. Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği, 1837 yılında Liebig'i tarım ile kimyanın ilişkisi hakkında bir kitap yazmakla görevlendirdi. Varlıklı toprak sahiplerinin çiftlik işletme sanatını geliştirmek amacıyla oluşturduğu yüksek tarım hareketinin en önemli örgütlenmesi olan İngiltere Kraliyet Tarım

Derneği de ertesi yıl kuruldu. İki yıl sonra, 1840'ta Liebig, azot, fosfor ve potasyum gibi toprak besleyicilerinin bitkilerin büyümesindeki rolünün ilk ikna edici açıklaması olan (*Tarımsal Kimya* olarak da bilinen) *Organic Chemistry in its Applications to Agriculture and Physiology* adlı çalışmasını yayımladı.[23] Liebig'in fikirlerinden en fazla etkilenenlerden biri (kendi keşifleriyle Liebig'in görüşlerine meydan okuyan bir rakip de olan) zengin İngiliz toprak sahibi ve tarımbilimci J.B. Lawes'ti. Lawes, 1842 yılında fosfatı çözünür kılmanın bir yolunu bularak ilk yapay gübreyi icat etti, ardından, 1843 yılında bu yeni "süperfosfat"ı üretecek bir fabrika kurdu. Tahıl Yasası'nın 1846 yılında yürürlükten kaldırılmasıyla, Liebig'in organik kimyası Lawey'in yeni yapay gübresiyle birlikte İngiltere'nin büyük toprak sahiplerince daha fazla tahıl üretme sorunun çözümü olarak görüldü.[24]

Ne var ki, Lawey'in yapay gübresinin İngiltere dışına yayılması çok yavaş oldu. Süperfosfat üreten ilk fabrikalar Almanya'da ancak 1855 yılında, ABD'de ancak iç savaşın ardından (1875), Fransa'da da Prusya Savaşı'ndan sonra (1870) kuruldu. Bundan başka, toprak verimliliği daima en az bulunan besleyicinin miktarına bağlı olduğundan (Liebig'in Minimum Yasası), toprağa tek bir besleyici (fosfat gibi) eklenmesinin sonucu, başlangıçta şaşırtıcı bir verimliliğe yol açsa da hızla azalma yönündeydi.

Bu yüzden, Liebig'in buluşları başlangıçta, çiftçilerin topraktaki minerallerin azalmasının ve gübre kıtlığının farkına daha şiddetle varmasına neden olarak yalnızca kapitalist tarımdaki kriz duygusunun yoğunlaşmasına yol açtı. Bundan başka, kapitalistin toprak kimyasındaki bu atılımlardan yararlanma yeteneği, sistemde içkin iş bölümünün gelişmesi, özellikle kent ile kır arasındaki büyüyen uzlaşmazlığın gelişmesine bağımlıydı. Bu nedenle, Marx, *Kapital*'i yazdığı 1860'lara doğru, döneminin iki tarihsel gelişmesine bağlı olarak, kapitalist tarımın sürdürülemez doğasına ikna olmuştu. Bu gelişmelerden ilki, Avrupa ve Kuzey Amerika'da toprak bilimindeki çarpıcı ilerlemelerle hiçbir şekilde dağıtılmayıp tersine yeni bir hız kazanmış olan, toprağın doğal verimliliğinin azalmasıyla birlikte giderek genişleyen kriz duygusu; ikincisi de Liebig'in çalışmalarının, 1850'lerin sonu ve 1860'lardan itibaren, kapitalist kalkınmanın ekolojik açıdan güçlü bir eleştirisine doğru yön değiştirmiş olmasıydı.

Tarımdaki çelişkiler bu dönemde ABD'de – özellikle yukarı New York çiftçileriyle Güney'in plantasyon ekonomisi arasında olmak

üzere- özel bir yoğunluk kazanmıştı. Peru'daki guano yatakları İngiliz tekeli yüzünden, (hem azot hem de fosfat bakımından zengin) guanoyu kolay ve ucuz biçimde elde edebilme olanağından yoksun kalan ABD, - önce gayri resmi, sonra devlet politikasının bilinçli bir unsuru olarak- doğal gübre bakımından zengin olduğu düşünülen her adayı ilhak etme yönünde bir emperyalist çizgi benimsedi. Kongre'den 1856 yılında çıkarılan Guano Adaları Yasası'nın yetkisine dayanarak ABD kapitalistleri, 1856 ile 1903 yılları arasında bütün dünya üzerinde doksan dört ada, kayalık ve resife el koydu. Bunların altmışaltısı, Dışişleri Bakanlığı'nca ABD mülkü olarak resmen tescil edildi. Liebig, 1862 yılında "Son on yıl içinde İngiliz ve ABD gemileri bütün dünya denizlerini taradılar, guano peşindeki bu araştırmalarından tek bir kıyı, tek bir küçük ada kurtulamadı" diye yazacaktı. Bu guano adalarından dokuzu bugüne dek ABD mülkü olarak kalmıştır. Gene de, guano emperyalizmi, ABD'ye istediği nicelik ve nitelikte doğal gübre sağlamakta başarısız olmuştur.[25]

Bu arada, Peru'nun guano yatakları 1860'larda hızla erimeye başlamış ve yerine giderek artan biçimde Şili'nin nitratının konması zorunlu olmuştu. Avrupa'da potasyum tuzlarının bulunması bu minerale kolay ve ucuz biçimde ulaşmayı sağlamış, gerek doğal gerek yapay fosfat üretimi de bu besleyicinin bulunmasını kolaylaştırmışsa da bu kez azot, az bulunan ve verimliliği sınırlayan unsur olmuştu. (Yapay azot gübresi (nitrat), 1913 yılına dek, savaş amaçlı patlayıcılar ve sinir gazları üretiminin öncüsü Alman kimyacısı Fritz Haber'in bu araştırmalarının yan ürünü olarak keşfetmesine dek, geliştirilemeyecekti.)

Toprağın beslenme çevriminde kapitalist tarıma eşlik eden kırılma, özgül toprak besleyicilerine duyulan ihtiyacın giderek daha fazla anlaşılması ve doğal verimlilik kaybını telafi edecek doğal ve yapay gübre miktarının sınırlılığı, hep birlikte toprağın verimliliğine ilişkin yaygın bir kriz duygusunun gelişmesine katkıda bulundu.

Bu durum, ABD'de coğrafi etmenlerle daha da karmaşıklaşmıştı. Bu ülkede, 1800'e doğru tahıl yetiştirme merkezi olarak New England'ın yerini alan yukarı New York'da toprağın göreli tükenişi 1825 yılında Eire kanalının açılışını izleyen onyıllar içinde Batı'ya doğru yeni çiftlik alanları açmak için girişilen sürekli rekabet tarafından büyük ölçüde rahatlatılmıştı. Buna karşılık, Güney'in köle plantasyonları, özellikle toprakların tütün ekimine adanması sonucunda, verimlilikte dramatik bir düşüş yaşamıştı.

New York çiftçileri krize çiftçi dernekleri kurulması yoluyla tarımda daha ussal yöntemler geliştirerek karşılık verdi. New York Çiftçi Derneği 1832 yılında kurulmuştu. İki yıl sonra, Albany'li gazeteci Jesse Buel, İngiltere'de uygulamaya konulmuş bulunan ve gübreler, sulak alanların kurutulması ve dönüşümlü ürün ekimi gibi konularda yoğunlaşan türden çiftçiliği tanıtıp yaygınlaştırmayı amaçlayan *Cultivator* gazetesini yayın hayatına soktu. Liebig'in *Tarımsal Kimya* eserinin 1840 yılında yayımlanışıyla, New Yorklu çiftçiler kurtarıcı olarak bu yeni toprak bilimine sarıldılar. Marx'ın "İngilizlerin Liebig'i" diye adlandırdığı James F.W. Johnston 1850 yılında ABD'yi ziyaret etti. Bu yolculukla ilgili olarak yazdığı *Notes on North America* adlı kitabında toprağın doğal verimliğinin azalmasını belgeledi ve özellikle New York'un tarım arazilerinin daha verimli Batı'daki topraklarla karşılaştırıldığında nasıl yoksullaşmış olduğunu gösterdi.[26]

ABD'li ekonomi politikçi Henry Carey (1793-1879) de bu konularla ilgilenmiştir. Carey 1853'te yayımladığı -ve bir kopyasını Marx'a gönderdiği- *Köle ve Hizmetçi Takası* adlı çalışmasında, "İngiltere'nin bütün ekonomi politikçilerinin insanın toprağın yalnızca borçlusu olduğu ve borcunu ödemediğinde toprağın bütün alacaklılar gibi kendi mülkünden onu kovacağı gerçeğini göz ardı etmesi ilgi çekicidir" gözleminde bulunmuştu. 11 Ocak 1855'te ziraat mühendisi olarak başladığı meslek hayatını ABD'nin ilk çevre sağlığı uzmanlarından biri olarak tamamlayan ve şehir koruma hareketi içinde kentlerin temizliğe kavuşturulması talebinin güçlü bir savunucusu olan genç tarım uzmanı George Waring (1833-1898), New York Coğrafya Derneği'nde "1850 Nüfus Sayımının Tarımsal Özellikleri" konulu bir söylev verdi. Toprağın sistemli biçimde içindeki besleyici unsurlardan yoksun bırakıldığını savunan söylevin yazılı biçimi 1857 yılında *Bulletin of the American Geographical and Statistical Association* içinde yayımlandı. Carey, 1858 yılında yayımladığı *Letters to the President, on the Foreign and Domestic Policy of the Union* içinde yer alan önemli bir denemesinde "önemli bir tarım uzmanı" olarak nitelediği Waring'in söz konusu söylevinden bol bol alıntı yapmıştır. Carey, özellikle Waring'in, yiyecek ve bitkisel liflerin tek yönlü bir hareket biçiminde kırdan kente taşınmasının toprağın besleyici maddelerinde yol açtığı kayıp hakkında ülke çapında yaptığı kabaca hesaplamalara önem vermişti. Waring iddiasını şu sözlerle noktalamıştı:

> [B]u toprak kasaplığı ve savurganlığımızla, her yıl, hayatta kalabilmemizin hakiki

özünü yitiriyoruz... Ekonominin sorunu yıllık olarak ne kadar ürettiğimiz değil, yıllık üretimimizin ne kadarının toprağı koruduğu olmalıdır. Toprağı verimlilik madde stokundan soymak için kullanılan emek, kullanılmadan atılan emekten daha kötüdür. İkinci durum, yalnızca bugünün kuşağı için bir kayıptır, ama birincisi bizden sonra geleceklere yoksulluğu miras bırakmaktır. İnsan yalnızca bir toprak kiracısıdır ve eğer daha sonra gelecek kiracılar için toprağın değerini düşürürse büyük bir suç işlemiş olur.[27]

Carey, 1840'ların sonuyla 1850'lerde kent ile kırın (ve tarımsal ürünlerin üreticisiyle tüketicisinin) ayrılmasından doğan uzun mesafeli ticaretin toprağın besleyici maddelerinin net kaybının ve tarımda büyüyen krizin başlıca nedenlerinden biri olduğunu vurgulamıştı. Bu nokta daha sonra Liebig ve Marx tarafından daha da geliştirilecekti.[28] *Principles of Social Science* (1858) adlı eserinde, -yine Waring'den almtılar yaparak) ABD'den söz ederken, "Ülke enerjisinin tümü tüccarın emrine verildiğinden, halkının tümünün her yerde 'toprağı ana sermayesinden soymak' işine koşulduğunu görmek şaşırtıcı değildir." diye yazmıştı.[29]

Waring ve Carey'in görüşlerinin Liebig üzerinde önemli etkisi olmuştur. Liebig 1859'da yazdığı *Letters on Modern Agriculture*'de Carey'in *Letters to President*'inde Warning'den yaptığı alıntıyı olduğu gibi tekrarlar ve tüccarın "görgül tarımının" toprağın "yeniden-üretiminin koşullarına" zarar veren bir "talan sistemi" doğurduğunu savunur. Meslekten çiftçi Albrecht Block'un sözlerini yineleyerek, "içinden bir şeyin ebediyyen alındığı bir tarlanın üretkenlik gücünü artırmasının hatta sürdürmesinin olanaklı olmayacağını" söyler. Gerçekte, "çiftçilikte toprağın yağmalanmasına dayanan her sistem yoksulluğa çıkar." Liebig'e göre, "*ussal tarım*, yağmacı çiftçilik sistemine karşıt olarak, *eski durumuna getirme* ilkesine dayanır; çiftçi toprağa verimliliğinin koşullarını geri vererek toprağın kalıcılığını güvence altına alır." İngiliz "yüksek tarımı Amerikan çiftçisinin açık soygunuyla bir değildir... ancak, o da, ilk bakışta soygunculuk gibi görünmeyen daha incelikli bir talan biçimidir." Liebig, Carey'i izleyerek, ABD'de tahılın yetiştirildiği merkezlerle bunların pazarları arasında yüzlerce, bazen binlerce millik mesafe bulunduğu gözlemini yapar. Bu yüzden, toprağın oluşturucu unsurları başlangıç noktalarından uzak yerlere taşınır bu da toprağın verimliliğinin yerine konmasını iyice güçleştirir.[30] Liebig, bu sözlerinden birkaç yıl sonra, *Tarımsal Kimya*'sının 1862 basımının ünlü önsözünde Marx'ı da etkileyen felaket uyarısında bulunur: "Çiftçinin içinde üretim yaptığı koşulların daha farkında olmasını sağlamayı ve ona ürününü artırmak için zorunlu araçları vermeyi başaramazsak,

savaşlar, göçler, kıtlıklar ve salgın hastalıklar, herkesin refahını ortadan kaldıracak ve sonunda tarımı yıkıma götürecek yeni bir dengenin koşullarını zorunlu olarak yaratacaktır."[31] Liebig, aynı eserin bir başka yerinde, gerekli olanın "Büyüklükçe İngiliz kömür rezervlerine yaklaşan miktarda... yeni guano ya da gübre rezervleri bulmak" olduğunu savunur.[32] *Familiar Letters on Chemistry*'de ise nihai sorunun, yiyecek ve bitkisel ve hayvansal liflerin uzun mesafeli ticareti ve hayvan sürülerinin uzaklaştırılması yoluyla kaybedilen "toprağın temel bileşenlerinin restorasyonu" olduğunu söyler.[33]

Liebig'e göre, toprağın verimsizleşmesi kentlerin insan ve hayvan atıklarıyla kirlenmesiyle de bağlantılıdır. Liebig'in toprağın besleyici çevrimi ve büyük kentlerdeki atık sorununu ele alış biçimi, daha 1842 gibi erken bir tarihte Edwin Chadwick'in kamu sağlığı hareketini başlatan ve Engels'i derinden etkileyen *Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain* başlıklı çalışmasında ortaya konmuştu.[34] Liebig'in kendisi de 1865'te yazdığı ve büyük yankı uyandıran *Letters on the Subject of the Utiliziation of the Municipal Sewage*'inde, - Thames ırmağının durumunun analizine dayanarak- lağımlardaki toprak besleyicilerinin yeniden dönüşümün ussal bir kentsel-tarımsal sistemin ayrılmaz parçasını oluşturduğunda ısrar etmişti. Bu konuda şunları söylemişti: "kent sakinlerinin bütün katı ve sıvı dışkılarının toplanması uygulanabilir olsaydı ve aslında kente kendilerinin göndermiş olduğu bu üründen her çiftçiye belli bir pay verilebilseydi, toprağının üretkenliği gelecek çağlar boyunca hemen hemen zarar görmezliğe kavuşurdu ve bütün verimli tarlaların var olan mineral unsur stokları kuşaklar boyu artan nüfusun isteklerine bol bol yeterdi."[35]

Marx'ın metabolik yarılma kuramı

Marx, 1860'ların başlarında *Kapital*'i yazdığı sırada Liebig'in analizinden derinden etkilenmişti. Birinci cildin yayımlanmasından bir yıl önce 1866 yılında Engels'e, üçüncü Ciltteki toprak rantı eleştirisini geliştirirken, "bu alanda bütün iktisatçıların birlikte ortaya koyduklarından çok daha önem taşıyan Almanya'daki bu yeni tarımsal kimyaya ve özellikle Liebig ile Schönbein'e dalmak zorunda kaldığını" yazmıştı. Marx, birinci Ciltte de, "Liebig'in ölümsüz erdemlerinden birinin de, doğal bilimin bakış açısından modern tarımın olumsuz, yani, yıkıcı tarafını göstermiş olması" olduğunu söylemiştir.[36]

Marx, – çalışma defterlerine yoğun alıntılar yaparak– dikkatle incelediği Liebig'in etkisi altında, toprağın kapitalist "sömürüsünün" (toprağın kendini yeniden üretmesini sürdürmesini gözetmeyen yağmacılık anlamında) sistemli bir eleştirisini geliştirecekti.[37] Bu yüzden, Marx'ın kapitalist tarım hakkındaki iki ana tartışmasının ikisi de, büyük ölçekli sanayinin ve büyük ölçekli tarımın işçiyi ve toprağı sömürmekte nasıl birleştiğinin açıklanmasıyla sona erer. Bu eleştiri Marx'ın *Kapital*'in 3. Cildinde "Kapitalist Toprak Rantımnın Doğuşu" ile ilgili yazdıklarının sonunda yer alan şu dikkate değer pasajda özetlenmiştir:

> Büyük toprak mülkiyeti tarımsal nüfusu giderek azalan bir asgariye indirir ve karşısına kentlerde toplanmış sürekli büyüyen bir sınai nüfus çıkarır; bu yolla, toplumsal metabolizmanın, hayatın kendi doğal yasalarınca konmuş olan bu metabolizmanın karşılıklı bağımlı sürecinde onarılamaz bir yarılmaya neden olan koşulları üretir. Bunun sonucu toprağın hayatiyetinin boşuna harcanmasıdır ve bu israf ticaretle tek bir ülkenin sınırlarının çok ötesine taşınır (Liebig)... Büyük ölçekli sanayi ve sınai biçimde yürütülen büyük ölçekli tarım aynı etkiyi yapar. İlk başlarda birincisinin emek-gücünü ve böylece insanın doğal gücünü harcayıp tüketirken ikincisinin aynı şeyi toprağın doğal gücüne yapmasıyla ayırt edilirlerse de, gelişmenin daha sonraki seyri içinde, tarıma uygulanan sınai sistemin oradaki işçileri zayıflatırken, sanayi ve ticaretin tarıma toprağı tüketmenin araçlarını sağlaması yoluyla birbirine bağlanırlar.[38]

Marx, *Kapital*'in Birinci Cildindeki "Büyük Ölçekli Sanayi ve Tarım" tartışmasında da yukarıdakiyle yakından bağlantılı ve aynı derecede önemli bir ifade kullanır:

> Kapitalist üretim insanları kentlerde bir araya getirir ve kentli nüfusun giderek artan bir öncelik kazanmasına neden olur. Bunun iki sonucu vardır. Bir yandan toplumsal harekete geçirici gücünü yoğunlaştırır, öte yandan insanla yeryüzü arasındaki metabolik etkileşimi bozar, yani, insanların besin ve giyecek olarak kullandığı toprağın oluşturucu unsurlarının yeniden toprağa dönmesini önler ve böylece toprağın kalıcı verimliliğinin ebedi doğal koşulunun işleyişini engeller... Fakat bu metabolizmayı çevreleyen koşulları tahrip etmekle ... onun toplumsal üretimin düzenleyici yasası olarak ve insan soyunun tam gelişimine uygun bir biçimde sistematik yenilenmesini de zora sokar... [K]apitalist tarımdaki tüm ilerlemeler yalnızca işçiyi soymada değil, aynı zamanda doğayı soyma sanatında da ilerlemedir; belirli bir zaman için toprağın verimliliğinde sağlanan her artış, bu verimliliğin daha uzun ömürlü kaynaklarının tahrip edilmesi yönünde bir ilerlemedir; kapitalist üretim bu yüzden tekniği ve üretimin sosyal süreçlerinin bütünleşme derecesini eş zamanlı olarak, ancak, bütün zenginliğin asıl kaynağını, toprağı ve işçiyi kurutmak üzere geliştirir.[39]

Marx'ın *Kapital*'inden alınan bu iki pasajda -birincisi Üçüncü Ciltte kapitalist toprak rantı tartışmasının sonunda, ikincisi Birinci Ciltte büyük ölçekli tarım ve sanayii ele aldığı bölümün kapanışında- ortak olan şey "insan ile yeryüzü arasındaki metabolik alışverişteki," yani, toprağı "sistematik biçimde yenilenmesi" gereken oluşturucu bileşenlerinden soymak yoluyla "hayatın doğal yasalarınca konmuş olan toplumsal metabolizmada" meydana gelen "yarılma" merkezli kavramıdır. Bu çelişki kapitalizmde büyük ölçekli sanayiin büyük ölçekli tarımla eş zamanlı büyümesiyle gelişir, bu büyümede sanayi tarıma toprağın yoğun sömürüsünün araçlarını sağlar. Marx, Liebig gibi yiyecek maddelerinin ve giysi yapımında kullanılan liflerin uzun mesafeli ticaretinin toprağın oluşturucu unsurlarının yabancılaşmasına yol açarak bu "onarılamaz yarılma"nın önemli bölümünden sorumlu olduğunu savunur. Marx'a göre, bu, kapitalist gelişmenin doğal seyridir. 1852 yılında yazmış olduğu gibi, "toprak pazarlanabilir bir meta olmuştur, ve toprağın sömürüsü ticaretin olağan yasalarına göre yürütülecektir. Tıpkı pamuklu dokuma ve iplik imalatçıları gibi yiyecek imalatçıları olacaktır, ama artık toprak beyleri kalmayacaktır."[40]

Dahası, bu gelişmeye eşlik eden çelişkiler küresel niteliktedir. Marx'ın *Kapital*'in Birinci Cildinde, "kör kazanç tutkusunun toprağı tükettiğinin," "İngiliz tarlalarının" Peru'dan ithal edilen "guanoyla gübrelenmesini zorunlu kılan" koşullarda günü gününe izlenebileceği gözleminde bulunur.[41] *Grundrisse*'de de, tohum, guano ve benzerlerinin uzak ülkelerden ithal edildiği basit gerçeğinin, kapitalizmde tarımın "kendine yeterli" olmaktan çıktığına, "artık kendi üretiminin doğal koşullarını kendi içinde, doğal olarak yetişen, kendiliğinden ve el altında olarak değil, ama, kendisinden ayrı, bağımsız bir sanayi olarak bulabildiğine" işaret ettiğini belirtir.[42] Marx'ın akıl yürütmesinin merkezi bir unsuru, kapitalizmdeki büyük ölçekli tarımın içkin karakterinin yeni toprak işleme biliminin her türlü ussal uygulamasını önlediği tezidir. Tarımdaki bütün bilimsel ve teknik ilerlemelere rağmen, sermaye, toprağın oluşturucu bileşimlerinin geri dönüşümü için gerekli koşulları sürdürmekten acizdir.

Marx'ın bu alandaki temel kavramsal kategorisi metabolizma (*Stoffwechsel*) kavramıdır. Almanca "*Stoffwechsel*" kelimesi bileşenlerine ayrıldığında, doğrudan, "metabolizma" teriminin kavradığı biyolojik büyüme ve çürümenin yapısal süreçleri mefhumuna temel oluşturan "maddi alışveriş" mefhumunu anlatır. Marx emek sürecinin analizinde, analizinin tüm sisteminin merkezine metabolizma kavramını oturtmuş ve

emek süreci hakkındaki anlayışını ona dayandırmıştır. Bu yüzden, emek sürecini (özgül tezahürlerine karşıt olarak) genel biçiminde tanımlayışında, Marx, metabolizma kavramını insanın doğayla emek aracılığıyla kurduğu ilişkisini tanımlamak için kullanır:

> Emek, her şeyden önce, insan ile doğa arasında bir ilişki, insanın onunla, kendi eylemleri aracılığıyla kendisi ile doğa arasındaki metabolizmayı kurduğu, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir.İnsan, doğanın malzemeleriyle bir doğa gücü olarak karşı karşıya gelir. Doğanın malzemelerini kendi gereksinmelerine uygun bir biçime sokmak için kendi bedenine, kollarına, bacaklarına, kafasma ve ellerine ait doğal güçleri harekete geçirir. Bu hareket aracılığıyla dış doğa üzerinde eyler ve onu değiştirir ve bu yolla eş zamanlı olarak kendi öz doğasını değişikliğe uğratır... Bu [emek süreci] insan ile doğa arasındaki metabolik alışverişin [*Stoffwechsel*] evrensel koşulu, insani varoluşun doğaca dayatılmış ezeli ve ebedi koşuludur.[43]

Marx bu ifadeden birkaç yıl önce *1861-63 Ekonomik Elyazmaları*'nda da şunları yazmıştı: "fiili emek, doğanın insan gereksinmelerinin tatminine uydurulması, kendisi aracılığıyla insan ile doğa arasındaki metabolizmanın kurulduğu etkinliktir."[44] Bunu da, "maddi zenginlik, kullanım değerleri esas olarak emekçe değişikliğe uğratılmış doğal malzemelerden oluştuğu için" fiili emek etkinliğinin asla doğanın kendi zenginlik yaratıcı potansiyelinden bağımsız olamayacağı görüşü izler.

Marx, metabolizma kavramından bağlamı değişse de bütün olgunluk dönemi eserlerinde yararlandı. 1880 gibi geç bir tarihte, ekonomi üzerine son eseri olan *Adolph Wagner Üzerine Notlar*'da, "kelimeyi insan ile doğa arasındaki maddi alışveriş olarak 'doğal' üretim süreci için... kullanmış olduğuna" işaret ederek *Stoffwechsel* kavramının ekonomi politiğe yönelttiği genel eleştirideki merkezi yerine dikkat çeker. Metaların dolaşımındaki "biçimsel alışverişteki aksamalar" daha sonra "maddi alışverişteki aksamalar olarak belirlenir." O zaman, Marx'ın analizinde ekonomik devrevi akış, insanlarla doğa arasındaki metabolik alışverişle özdeşleşen maddi alışverişle (ekolojik devrevi akış) yakından bağlantılıdır."Emek tarafından düzenlenen kimyasal süreçler her yerde (doğal) eşdeğerler arasında bir alışverişten oluşur." Maddi alışverişin evrensel karakteri üzerine inşa edilen kapitalist ekonomin içindeki biçimsel ekonomik eşdeğerler alışverişi yabancılaşmış bir ifadeden ibarettir, Marx, *Grundrisse*'de metabolizma kavramından ilk kez genelleştirilmiş meta üretiminde kurulan "bir genel toplumsal metabolizma, birçok çeşitli gereksinmeler ve evrensel kapasiteler sistemi" olarak daha geniş anlamda söz eder.[45]

Demek ki, Marx, metabolizma kavramını, hem doğayla toplum arasındaki insan emeği aracılığıyla kurulan metabolik etkileşim (eserlerinde terimin genel kullanılış biçimi) anlamında, hem de daha geniş anlamda, kapitalizm tarafından meydana getirilen ve yabancılaşmış bir biçimde durmaksızın yeniden üretilen karmaşık, dinamik ve bağımsız bir ihtiyaçlar ve ilişkiler kümesini tanımlamak amacıyla kullanmıştır. Bütün bunlar insanın doğayla insan emeğinin somut örgütlenmesinde ifadesini bulan metabolizmasının yürütüldüğü tarzla bağlantılı olarak görülebileceğinden, insanın özgürlüğü sorunu da insanın doğayla metabolizmasından kaynaklanır. Böylece metabolizma kavramı hem özgül bir ekolojik anlam hem de daha geniş bir toplumsal anlam kazanır.[46]

Marx'ın insanlarla doğa arasındaki metabolik ilişkiyle ilgili tartışmasının büyük bölümünün, gençlik yıllarında insanla doğa arasındaki karmaşık karşılıklı bağımlılığın hesaba katılması için yaptığı daha felsefi girişimlerinde kurulduğu görülebilir. 1844 yılında *İktisadi ve Siyasi Elyazmaları*'nda şunu söylemişti: "İnsan doğadan *yaşar*, yani doğa onun *bedeni*dir, ölmemek için onunla daimi bir diyalog sürdürmelidir. İnsanın fiziksel ve zihinsel olarak doğaya bağlı olduğunu söylemek, insan doğanın bir parçası olduğundan, basitçe, doğanın kendi kendisine bağlı olduğu anlamına gelir."[47] Bununla birlikte, daha sonra geliştireceği metabolizma kavramı, insanla doğa arasında insan emeğinden kaynaklanan karmaşık ve dinamik alışverişi tanımlamasıyla, bu temel ilişkiye daha sağlam ve daha bilimsel bir ifade kazandırır. Kendisine bağlı maddi alışveriş ve düzenleyici eylem mefhumlarıyla birlikte, metabolizma kavramı, ona, insanın doğayla ilişkisini, hem "doğaca dayatılmış koşulları," hem de insanların bu süreci etkileyebilme yeteneğini kuşatan bir anlamda ifade etme olanağı tanımıştır.

En önemlisi de, metabolizma kavramının ilk yazılarından itibaren Marx'a, eleştirisinde merkezi bir yer tutan doğanın (ve onunla ilgili olarak emeğin) yabancılaşması mefhumunu somut bir biçimde ifade etme olanağı sağlamış olmasıdır. *Grundrisse*'de söylediği gibi,

> Açıklanması gereken ya da tarihi bir sürecin sonucu olan şey, canlı ve etkin insanın doğa ile metabolik alışverişinin ve dolayısıyla doğayı mülk edinişinin doğal, inorganik koşullarıyla *birliği* değil, etkin insanla bu insanın varoluşunun inorganik koşullarının birbirinden *ayrılması*dır; ve bu ayrılış tam anlamıyla ilk kez ücretli emekle sermayenin ilişkisinde kendisini ortaya koymuştur.[48]

Bu pasajda, Marx'ın burjuva toplumunun yabancılaşmış karakteri hakkındakitüm eleştirisinin özü verilidir.

Tim Hayward'a göre, Marx'ın sosyo-ekolojik metabolizma mefhumu,

> hem doğal hem fiziksel varlıklar olarak insani varoluşun temel yönlerini kavrar: Bunlar insanlarla doğal çevreleri arasında meydana gelen enerji ve madde alışverişini içerir... Bu metabolizma, doğa tarafından, içerdiği çeşitli fiziksel süreçleri yöneten doğa yasalarıyla, toplum tarafından ise iş bölümünü ve refahın dağılımını vb. yöneten kurumsal normlarla düzenlenir.[49]

Emek yoluyla insanı doğaya bağlayan karmaşık ve karşılıklı bağımlı bir süreç oluşturan- Metabolizma kavramına verdiği merkezi önemi göz önünde tutunca, bu kavramın Marx'ın geleceğin ortaklaşmış üreticiler toplumuyla ilgili vizyonunda da merkezi bir rol oynağını görmek bizim için şaşırtıcı olmayacaktır. *Kapital*'in Üçüncü Cildinde "Bu alandaki [doğal zorunluluk alanındaki] özgürlük, ancak toplumsallaşmış insanın, ortaklaşmış üreticilerin insanın doğayla metabolizmasını ussal bir tarzda yönettiği, bu metabolizmaya kör bir güç olarak boyun eğmek yerine onu denetim altına aldığı ve bunu en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun ve en layık koşullarda başardığı zaman gerçekleşebilir."[50]

Marx'ın, emek aracılığıyla toplum-doğa ilişkisini anlamakta metabolizma kavramını kullanışının önemini tam olarak anlayabilmek için, bu kavramın nasıl ortaya çıktığına kısaca bir göz atmak zorunludur. "Metabolizma" (*Stoffwechsel*) terimi Alman fizyologları tarafından 1815 gibi erken bir tarihte icat edilmiş ve 1830'lar ve 40'lar boyunca esas olarak, vücut içinde solunumla ilgili madde alışverişini anlatmak için kullanılmıştı. Ancak terime daha geniş bir anlam (böylelikle de daha büyük geçerlilik) kazandıran kişi, büyük eseri *Tarımsal Kimya*'dan iki yıl sonra 1842'da yayımladığı *Hayvansal Kimya*'sındaki kullanımıyla Liebig oldu. Liebig, söz konusu eserde dokuların güçten düşmesi bağlamında metabolik süreç mefhumunu ortaya attı. Bu kullanım sonraları daha da genişleyerek, biyokimyanın gelişmesi içinde hem hücre düzeyinde hem tüm organizmalar düzeyinde kullanılan anahtar kavramlardan biri haline geldi.[51]

Liebig'in *Hayvansal Kimya*'sında maddi metabolizma kavramı oldukça tutarsız biçimde "dirimsel güç" mefhumuyla karışmıştır. Liebig, kendisinden önceki dirimciliğin etkisi altında, fizyolojik hareketi maddi alışverişe indirgenemeyecek, bilinmeyen, hatta, gizemli kaynaklara (ölçülemeyenlere) dayandırmıştı. (Liebig'in buradaki katkısı, biyo-

kimyaya mekanist bir yaklaşımdan kaçınmayı amaçlayan ve "dirimsel materyalizm" adıyla tanınan koca bir analiz geleneğini doğurmuştur.) Çözümlemesinin bu yönü, 1845'te, enerjinin sakınımı yasasını bulan dört kişiden biri olan Alman bilimadamı Julius Robert Mayer'in saldırısına uğramıştır. Mayer, "Organizmaların Hareketi ve Bunun Metabolizmalarıyla İlişkisi" başlıklı çalışmasında Liebig'e karşı çıkarak, "dirimsel güç" mefhumunun gereksiz olduğunu ve metabolizmanın (Stoffwechsel) tümüyle enerjinin sakınımı yasası aracılığıyla bilimsel materyalizm açısından açıklanabileceğini savunmuştu. Böylece, bütün metabolizma mefhumu bilimde enerjinin önemi yönünde ilişkin daha geniş çaplı bir anlayış değişikliğine bağlandı. Bu, "nicel ekoloji"nin gelişimi için zorunluydu. Marx'ın söz konusu kavramı 1860'larda insan emeğinin çevresiyle ilişkisini açıklamak için kullanması, enerjinin önemine ilişkin bu bilimsel anlayış değişikliği çerçevesi içinde gerçekleşmişti.[52]

Ve bu, Marx'ın bütün bu bilimsel tartışmaları çok yakından izlemesi nedeniyle, bir rastlantı değildi. Marx, 1860'larda Mayer'in düşüncelerini savunan İngiliz fizikçi John Tyndall'ın çalışmalarını yakından izliyordu. Aynı şekilde, Mayer'in katkılarını ve bu alandaki genel tartışmaları iyi bilen Engels'in de bu bilgisini Marx'm hizmetine sunmuş olduğundan kuşku duyulamaz. Dahası, Marx, 1839'da hücre metabolizmasını ortaya atmış ve bu yolla Liebig, Mayer ve bu alanda çalışan diğer bilimadamlarını etkilemiş olan Alman fizyolog Theodor Schwann'ın eserini incelemiş ve derinden etkilenmişti.[53]

Metabolizma kavramı, 1840'lardan günümüze dek organizmaların çevreleriyle etkileşimleri konusuna yönelen kuram sistemlerinde kilit önemde bir kategori olmuştur. Bu kavram, bir organizmanın (ya da verili bir hücrenin) çevresinden madde ve enerji alıp büyümenin yapı taşlarına çevirirken çeşitli metabolik tepkimelerle bunları dönüştürdüğü karmaşık biyokimyasal sürecin özünü yakalar. Ek olarak, metabolizma kavramı, organizmalar ve bunların içinde yaşadığı çevreleri arasındaki bu karmaşık alışverişin özgül *Düzenleyici süreçlerine* de işaret eder. Eugene Odum ve diğer önde gelen sistem ekologları şimdi "metabolizma" kavramını tek bir hücreden başlayıp bütün ekosistemde biten tüm biyolojik düzeylerle ilgili olarak kullanmaktadır.[54]

Bütün bunlar ortadayken, Alfred Schmidt'in *Marx'ta Doğa Kavramı* (1962) adlı eserinde, Marx'ın basitçe, Alman kimyacı Jacob "Moleschott'un metabolizma kuramını" hiçbir değişiklik yapmadan alıp kullan-

mış olduğunu söylediğini görmek şaşırtıcıdır. Schmidt, bu iddiasının kanıtı olarak Maleschott'un 1857 tarihli eserinden şu alıntıyı yapar:

> "Metabolizma" adı [değişik hayat biçimleri arasındaki] bu madde alışverişine verilmiştir. Dünyadan bir hürmet duygusu taşımaksızın söz etmemekte haklıyız. Çünkü mal dolaşımının ticaretin ruhu oluşu gibi, maddenin dışsal dolaşımı da dünyanın ruhudur... Şunu söylemekte tereddüt etmiyorum: günümüz dünyasının çevresinde döndüğü eksen, metabolizma kuramıdır.[55]

Ne var ki, Schmidt'in buradan Moleschott'un Marx üzerinde doğrudan bir etkisinin bulunduğunu çıkarmasının maddi ve mantıki dayanağı çok zayıftır. Moleschott'un, bunları yazdığı zamana dek "*metabolizma*" (stoffwechsel) terimi, bilimsel yazında sağlam biçimde yerleşmiş bulunuyordu. Marx'ın, Moleschott'tan haberdar olmasına rağmen düşüncelerine (Londra'da Liebig, Tyndall ve Thomas Huxley'in olduğu gibi, Moleschott'un derslerine de katılmıştı.), özel bir dikkat yönelttiğine dair kanıt yoktur.[56] Buna karşılık, Liebig'i çok dikkatle incelemişti ve kuşkusuz onun metabolizma kavramını daha önceden ve daha etkili bir tarzda kullanmış olduğunu fark etmişti. Dahası, kavramı *Kapital*'deki kullanışında da daima Liebig'in akıl yürütmesine yakın kalmış ve bunu genellikle Liebig'in eserine belirgin imalarda bulunan bir bağlam içinde yapmıştır. Moleschott'un mekanik materyalizm ile gizemcilik arasında gidip geldiği düşünüldüğünde, Marx'ın onun düşünceleriyle yakınlık kurduğunu düşünmek pek inandırıcı değildir.

Metabolizma kavramının bu onyıllar boyunca kazandığı yaygın kullanıma –Liebig açık biçimde önemli bir rol oynamış olsa da bu kullanımın mucidi olmak onuru tek bir düşünüre atfedilemez– Engels, *Anti Dühring*'de* (1877-1878) işaret etmiştir. Engels, "metabolizma" ya da "organik madde alışverişinin hayatın en genel ve karakteristik olayı olduğunun son otuz yılda fizyolojik kimya ve kimyasal fizyoloji uzmanlarınca sayısız kez söylenmiş" olduğunu vurgular. Daha sonraları *Doğanın Diyalektiği*'nde* de –enerjinin önemine ilişkin anlayış değişmesinde büyük katkıları olan Liebig, Helmholtz ve Tyndall'a karşı giriştiği tartışma içinde– "Hayat proteinli cisimlerin varoluş tarzıdır, bu cisimlerin varoluş tarzının zorunlu unsuru ***kendi dışlarındaki doğal çevre ile sürekli bir metabolik alış veriştir***, bu metabolizmanın kesilmesiyle protein ayrışır

*F. Engels, *Anti Dühring*, Çev.: K. Somer, Sol Yay.
**F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Çev.: A. Gelen, Sol Yay.

ve varoluş sona erer" diyecekti. (Engels'e göre bu metabolik alışveriş hayatın, daha tanımında, başlıca koşulunu oluşturmakla birlikte bu koşul "ne tam, ne de belirleyici"dir. Dahası, madde alışverişiyle canlılığın olmadığı durumlarda da karşılaşılabilinir.) Bu yüzden, Marx'ın 1850'ler ve 1860'larda kullandığı metabolizma kavramını Moleschott'tan aldığına inanmanın temeli yokmuş gibi görünmektedir.[57]

Bu durumda, Marina Fischer-Kowalski'nin, Schmidt'in yorumuna dayanarak, "Schmidt'e göre Marx, metabolizma anlayışını büyük ölçüde bu kaynaktan [Moleschott] almış ve yine ondan organik, biyokimyasal bir metabolizma mefhumu yerine bir tropikal hiyerarşi, besin zinciri ve toprak besleyicilerinin çevrimi mefhumu ithal etmiştir" demesi daha da garip kaçmaktadır. İşin gerçeği, Marx'm bu alandaki çözümlemesinin esas olarak Liebig'den (kuşkusuz, Mayer, Tyndall ve Schwann'ın da etkisiyle) kaynaklandığı ve bu analize yöneltilen organik ya da biyokimyasal bir anlayışa sahip olmadığı iddialarının temelsiz olduğudur. Aslında, Fischer-Kowalski'nin yaptığı gibi, "toprak besleyicilerinin çevrimi" gibi konuları, "metabolizma kavramının biyokimyasal yorumundan" ayırmanın bir hata olduğu kuşkusuzdur. Çünkü, bu konular organizmaların hayatındaki metabolik süreçlerin bir parçasıdır. Bu yüzden Marx, toprak besleyicilerinin toprağa verilmesi ya da insani atık ve dışkıların üremesi gibi birbirine bağlı karmaşık biyokimyasal süreçleri tartışırken, "insanın doğal metabolizması"ndan söz etmiştir.[58]

Marina Fischer-Kowalski, daha yeni çalışmalarında daha yararlı bir biçimde, belirli bir sınai komplekste enerji ve malzeme girdi çıktısını yöneten düzenleyici süreçlerle ilgilenen disiplinler arası bir araştırma yöntemi olan "sınai metabolizma" anlayışının ortaya çıkmasından ötürü,metabolizma kavramından, sosyo-ekonomik düşüncenin "yükselen kavramsal yıldızı" olarak söz etmeye başlamıştır.[59] Dahası, metabolizma kavramı, sıklıkla Marx ve Liebig'in kullanışına benzer bir şekilde kentle kır arasındaki maddi alışverişin çözümlemesinde daha küresel bir tarzda kullanılmaya başlanmıştır. Bu alanlarda çalışan uzmanlar arasında, artık, Fischer-Kovalski'nin belirttiği gibi "Toplumsal kuramın on dokuzuncu yüzyıldaki temelleri içinde "metabolizma" kavramını topluma uygulayanların Marx ve Engels olduğu" yaygın bir kabul görmektedir.[60]

Son yıllarda "sınai metabolizma" kavramıyla çalışan çevreci kuramcılar, tıpkı kuşların yuvalarını kurmakta kullandıkları malzemelerin yaygın biçimde kuşların metabolizmasıyla özdeşleşen malzeme akışı olarak görülmesi gibi, insani üretim içindeki analog malzeme akışının da

insan metabolizmasının oluşturucu bir parçası olarak görülebileceği konusunda ısrar etmektedir. Örneğin, Fischer-Kowalski, "*sistemin maddi bölümlerin idamesi için gerekli maddi ve enerjisel akışları* bir toplumsal sistemin metabolizmasının bir parçası" olarak görür.[61] Ne var ki, asıl önemli sorun, özellikle insan toplumları söz konusu olduğunda, böyle bir sistemin nasıl düzenlendiğidir. Marx örneğinde, bunun yanıtı insan emeği ve bu emeğin tarihsel bakımdan özgül toplumsal oluşumlar içindeki gelişimidir.

Marx'ın Sürdürülebilirlik Analizi

Metabolizmanın hayatın devamı ve büyümenin mümkün olabilmesi için gerekli karmaşık karşılıklı etkileşimler ağının temelini oluşturduğu düşüncesi, her zaman için metabolizma kavramının zorunlu bir unsurunu oluşturmuştur. Marx, kapitalist toplumda insanların varoluşlarının temelini oluşturan –"insani varoluşun doğaca dayatılmış ezeli ve ebedi koşulu" olarak adlandırdığı– doğal koşullardan maddi kopuşunu saptamak için, insanla toprağın metabolik ilişkisinde meydana gelen "yarılma" kavramını kullanmıştır.

Geniş ölçekli kapitalist toplumun insanlarla toprak arasında böyle bir metabolik yarılma yarattığında ısrar etmek, sürdürebilirliğin doğaca konmuş koşullarının kapitalist toplumda ihlal edildiğini savunmaktır. Marx, "Kapitalist üretimin ancak, onu tükettikten ve doğal niteliklerini mahvettikten sonra toprağa döndüğü" gözleminde bulunur. Dahası, bu durum yalnızca toprakla ilişkili olarak değil, kent ile kır arasındaki uzlaşmazlık ilişkisinde de görülür. Liebig gibi, Marx'ın gözünde de, yiyecek ve lifli maddeler biçiminde topraktan alınan toprağın besleyici unsurlarının yeniden yerine konmasındaki başarısızlık, karşılığını kentlerdeki kirlilik ve modern kanalizasyon sistemlerinin usdışılığında bulur. *Kapital*'in Üçüncü Cildinde, "Londra'da... dört buçuk milyon insanın ürettiği dışkıyla, Thames ırmağını devasa bir maliyetle kirletmekten başka yapacak daha iyi bir şey bulamamaktadırlar." der. Engels de bu konuyu vurgulamakta geri kalmaz. Kentle kır arasındaki bölünmenin aşılması gerektiğini işlediği *Konut Sorunu*'nda,* Liebig'i izleyerek, "Yalnızca Londra'da her gün, bütün bir Saksonya krallığında üretilenden daha fazla miktarda gübrenin korkunç masraflar yapılarak denize akıtıl"dığından söz eder. Bu nedenle, (*Komünist Manifesto*'nun argümanını yineleyerek) "nüfusun bütün ülkeye olabildiğince tek biçimli bir

*F. Engels, *Konut Sorunu*, Çev.: G. Özdural, Sol Yay.

dağılımı" ile birlikte "sınai ve tanmsal üretim arasında dolaysız bir bağlantının" yeniden kurulmasını savunur. Marx, *Kapital*'in Üçüncü Cildinde, metabolik çevrimin tamamlanması için "insanın doğal metabolizmasının ürettiği dışkıların" sınai üretimin ve tüketimin artıklarıyla birlikte toprağa geri döndürülmesinin gerekliliğindeki ısrarını sürdürür.[62]

Marx'a göre, toplumsal düzeyde kent ile kır arasındaki karşıtlıkta özdeşleşen metabolik yarılma, daha küresel bir düzeyde de aşikârdır: Bütün sömürgeler, ülkelerinin, kaynaklarının *ve topraklarının* sömürgeci ülkelerin sanayileşmesini desteklemek üzere ellerinden alındığını görmüşlerdir. Marx, "Büyük Britanya'nın bütün ülkelerin verimlilik koşullarını soyduğunu" ileri süren ve buna uç bir örnek olarak İrlanda'yı gösteren Liebig'i izleyerek, "İngiltere, bu toprağı işleyenlere tükenmiş toprağın oluşturucu unsurlarını yeniden yerine koymak için gerekli araçları bile vermeyerek, dolaylı olarak İrlanda'nın toprağını ihraç etmiştir" diye yazmıştı.[63]

Bu yüzden, kapitalist tarım ve insanla toprak arasında doğaca konulmuş ilişkilerde ortaya çıkan metabolik yarılma hakkındaki görüşünün Marx'ı daha geniş bir ekolojik sürdürülebilirlik kavramına götürdüğü sonucundan kaçınmak olanaksızdır. Marx, söz konusu sürdürülebilirliğin bu alanda ussal bilimsel yöntemleri uygulama yeteneğine pek az sahip olan kapitalist toplumda fazla geçerliliği bulunmadığını, ancak ortaklaşmış üreticilertoplumu için zorunlu olduğunu düşünür:

> Piyasa fiyatlarındaki dalgalanmalara ve üretimde bu fiyat dalgalanmalarıyla birlikte gerçekleşen sürekli değişikliklere – en dolaysız parasal karlara yönelik kapitalist üretimin tüm ruhu– bağımlı olan belirli bir ürünün üretilme tarzı, birbirini izleyen insan kuşaklarının ihtiyacı olan hayatın kalıcı koşullarıyla bir bütün olarakilgilenmesi gereken tarımın geneliyle çelişki içindedir.[64]

Marx'ın dünyanın "birbirini izleyen insan kuşakları" için korunması (ilk kez 1840'larda Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*'inde karşılaştığı bir fikir) gereğine yaptığı vurgu, günümüzün sürdürülebilir kalkınma mefhumunun esasını yakalamuştur. En iyi ve en ünlü ifadesini Brundtland Komisyonu'nun "bugünün gereksinmelerini gelecek kuşakların gereksinmelerini karşılama yeteneğine zarar vermeden karşılayan kalkınma" tanımında bulan bu anlayış, temeldeki aynı fikri yakalayan Marx tarafından da, "toprağın kalıcı bir komünal mülk olarak bilinçli ve ussal bir tarzda işlenmesi birbirini izleyen insan kuşaklarının varoluşu ve yeniden-üretiminin vaz

geçilmez koşuludur" şeklinde anlatılmıştır.[65] Gerçekten *Kapital*'in hakikaten dikkate değer bir pasajında şunları söylemiştir:

> Daha yüksek bir sosyo-ekonomik yapılanmanın bakış açısından, belli kişilerin toprak üzerindeki özel mülkiyeti tıpkı bir insanın diğer insanlar üzerindeki özel mülkiyeti gibi saçma görünecektir. Hatta, bir toplumun bütünü, bir ulus ya da belli bir anda varolan bütün toplumlar bir arada alındığında bile toprağın sahipleri değildirler. Onlar, sadece toprağın zilyetleri, kullanıcılarıdırlar ve onu, boni patres familias [iyi aile babaları] gibi, gelecek kuşaklara iyi durumda miras bırakmak zorundadırlar.[66]

Marx, hayatının sonlarına doğru bu gibi konulara daha da artan bir önem vermiştir. Bu durum, arkaik Rus komününün devrimci potansiyeli üzerine giriştiği araştırmaların sonucudur. Bu araştırmalarının sonucunda, kapitalizm altında tam ve ussal biçimde yararlanılamayan "bilimsel tarımsal yöntemlerin" kullanılması yoluyla "geniş ölçekte örgütlenmiş ve kolektif emek tarafından yönetilen" bir tarımsal sistemin kurulmasının mümkün olabileceği tezini geliştirmişti. Ona göre, böyle bir sistemin değeri, "kapitalist sistemde elde edilen bütün olumlu kazanımları" toprakla kapitalizmi karakterize eden tümüyle sömürücü, yani soyguncu bir ilişki geliştirme tuzağına düşmeden "içerecek bir konumda" olabilmesinden kaynaklanır. Marx'ın hayatının sonlarına doğru Rus popülist yazınına yönelen ilgisi ve de kapitalizme karşı devrimin ilk olarak–sınai, daha doğrusu tarımsal zenginliğin olduğu gibi el altında bulunmadığı– Rusya'dan başlayacağına giderek daha fazla ikna olması, kendisini tarımsal azgelişmişlik ve daha ussal bir tarımsal sistemin ekolojik gereksinimleri üzerine yoğunlaşmaya zorlamıştı.[67]

Kendisine sık sık bu tür görüşler yakıştırılmış olsa da, Marx, tarımsal gelişmenin sorunlarına çözümün basitçe üretim ölçeğini artırmak olduğuna inanmamıştır. Aksine, çözümlemesi, kendisine asıl konunun insanlarla toprak arasındaki metabolik metabolizma olduğunu gösterirken, büyük ölçekli tarımın içerdiği tehlikeleri de öğretmişti. Bu yüzden, tarım ancak sürdürülebilirliğin koşullarının korunmasına yeterli ölçek büyüklüğünde topraklar üzerinde yapılabilir. Ona göre, bu sürdürülebilirlik geniş ölçekli kapitalist tarımda mümkün değildir. "Bu kıssadan çıkarılacak hisse" der *Kapital*'in Üçüncü Cildinde, "... kapitalist tarımın ussal bir tarıma karşı işlediği, ya da, ussal bir tarımın (kapitalizm tarımda teknik ilerlemeleri yaygınlaştırsa da) kapitalist sistemle uyuşmadığı ve ya kendileri için çalışan küçük çiftçilere ya da ortaklaşmış üreticilerin

denetimine ihtiyaç duyduğudur." Marx ile Engels yazılarında büyük toprak sahiplerinin toprakla ilişkilerinde serbest çiftçilere göre her zaman daha tahripkâr olduğu görüşünü durmaksızın savunmuşlardır. Bu bağlamda Engels *Anti Dühring*'de Kuzey Amerika'da "Güneyin büyük toprak sahiplerinin köleleri ve tarlaları gözü doymaz işleyişleriyle, toprağı artık çamdan başka bir şey yetişemeyecek ölçüde tükettiklerini" söyler.[68]

Büyük ölçüde ikinci tarım devriminin çelişkileri ve bunun kent ile kır arasındaki uzlaşmazlıkla ilişkisi üzerinde yoğunlaşmış olsalar da, geliştirdikleri materyalist doğa kavrayışı, Marx ile Engels'in (çok daha kısaca da olsa) kömür rezervlerinin erimesi, ormanların yok edilmesi vb. diğer ekolojik sorunlarla da ilgilendiklerini gösterir. Engels'in Marx'a yazdığı bir mektubunda belirttiği gibi, "çalışan birey yalnızca *şimdiki zamanın* düzleyicisi değil, aynı zamanda ve çok daha büyük ölçüde *geçmişin*, güneş ısısının harcayıcısıdır. Enerji rezervlerimizi, kömürümüzü, madenlerimizi, ormanlarımızı vb. çarçur ediş tarzımız hakkında sen benden daha bilgilisin."[69] Marx'ın kendisi de "ormansızlaştırmanın" "yıkıcı" etkilerinden söz etmiş ve bunu yalnızca kapitalizmi değil, bir noktaya dek, bütün uygarlığı karakterize eden doğa ile sömürücü tarzdaki ilişkinin uzun erimli, tarihsel sonucu olarak görmüştür. Öyle ki, "uygarlığın ve sanayiin genel gelişimi kendisini her zaman ormanların tahribinde o kadar etkin olarak göstermiştir ki, ormanların korunması ve yetiştirilmesi için yapılanlar, tahribiyle karşılaştırıldığında, tümüyle önemsizdir."[70] Marx, İngiltere'deki ormanların "gerçek orman" olmayışından da yakınır, çünkü "büyüklerin parklarındaki geyikler, bir Londra Belediye Meclisi üyesi kadar şişman, uysal ve evcil sürü hayvanlarıdır." buna karşılık İskoçya'da (kır emekçilerinin aleyhine) zengin avcılar için kurulan "şu sözde geyik ormanları" geyikleri barındırır, ama içlerinde ağaç bulunmaz.[71] Antik materyalistler ve Darwin'in etkisi altında, Marx ile Engels insanı doğal evrenin merkezine yerleştiren asırlık kavrayışı reddetmişlerdir. Engels, bu yüzden, "insanın diğer hayvanlara karşı idealist yüceltilmesine karşı küçültücü bir aşağılama" duyduğunu bildiriyordu. Marx ile Engels'de hayvanları sıradan makinelere indirgeyen Kartezyen anlayışın izi bulunmaz.[72]

Ekolojik ekonomi son yıllarda ağırlıklı olarak enerji kuramı ve entropi yasasına yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda, kimi zaman Marx ile Engels'in ekonomik değer kuramında enerji ve malzeme akışının önemini kabul etmeyi yadsımakla yanlışa düşmüş oldukları iddia edilir. Bu görüş,

Marksizmin kurucularının ekolojik iktisadın bu alanda bazı öncü katkılarda bulunmuş ilk temsilcilerinden olan ve kendisini Marx'ın izleyicisi sayan Sergey Podolinski'nin çalışmalarını reddetmiş olmalarından kaynaklanır. Bu eleştiri, özellikle Juan Martinez-Alier'in bir dizi çalışmasında dile getirilmiştir.[73]

Ne var ki, bu eleştiriye kaynak gösterilerin "kanıtların" olancası, Engels'in (Marx'ın ricasıyla) Podolinski'nin çözümlemesinin değerlendirmesini içeren Marx'a yazdığı iki mektuptan ibarettir. Marx'ın ölümünün üç ay öncesine rastlayan bu mektuplarda Engels, Podolinski'nin çözümlemesinin üzerinde yükseldiği genel bilimsel temeli kabul etmekle birlikte, bu çözümlemenin enerjinin transferi konusundaki yetersizliklerini eleştirmiştir. Bu yetersizlikler, tarımda gübreler tarafından transfer edilen enerjiyi ve fosil yakıtların öneminin dikkate alınmayışıdır. Genel olarak, Engels, ekonomik muamelelerde gerçekleşen enerji transferini kesin biçimde hesaplamanın önünde muazzam engeller bulunduğuna ve bu durumun böyle bir hesaplamayı uygulanamaz kıldığına inanmıştı. Bu durum, entropi yasasının reddedilmesi anlamına gelmekten uzaktır.

Marx, Engels'in söz konusu mektuplarını yanıtlamamış ve Podolinski'nin çalışması üzerinde herhangi bir yorumda da bulunmamıştır, üstelik bu mektuplardan birkaç ay sonra öldüğünü göz önünde tutarsak, bu konudaki sessizliğinden de herhangi bir anlam çıkarılamaz.[74] Marx, bu nedenlerden dolayı Podolinski'nin eserinden yararlanma fırsatı bulamamış olsa bile, bu durum Liebig ile ilişkisinde geçerli değildir. Liebig'in sezgilerini kendi eserine almıştır. Bu nedenle, bazı ekolojik iktisatçıların Marx'ın eserinin, Liebig ile aym çizgide, kapitalist tarımın termodinamik bir eleştirisinin temel unsurlarını sağladığını düşünüyor olması önemlidir.[75]

Sürdürülebilirlik sorununa yaklaşımını anlamaktaki yetersizlikten kaynaklanan daha önemli bir eleştiri de, onun doğayı sermayeye "bedava verilmiş bir armağan" olarak ele alan ve bütün zenginliği doğadan çıkarılmış olarak gören bir emek değer kuramı geliştirerek zenginliğin yaratılmasında doğanın rolünü yadsıdığını iddia eder.[76] Ne var ki, bu eleştiri Marx'ın iktisadını temelden yanlış anlamaya dayanmaktadır. Doğanın sermayenin "armağanı" olduğu fikri Marx'tan çok önce Malthus tarafından ortaya atılmıştır. Marx bunu kapitalist üretimin bir gerçeği olarak kabul etmekle birlikte, böyle bir görüşün içerdiği çelişkilerin farkındaydı. *1861-63 İktisadi Elyazmaları*'nda, çevrenin, "doğanın insana bir

armağanı" olduğu yönündeki "fizyokratik mefhuma" geri döndüğü, ama bunu yaparken de sermaye tarafından meydana getirilen ve söz konusu durumun tarihsel olarak özgül toplumsal ilişkilerle nasıl bağlantılı olduğunu kavramaktan aciz olduğu için Malthus'a tekrar tekrar saldırır.[77]

Bununla birlikte, klasik liberal ekonomi politiğin bu inancı büyük iktisat kuramcısı Alfred Marshall'm çalışmalarıyla neoklasik iktisada taşınmış ve 1980'li yıllara dek neoklasik iktisat ders kitaplarında yaşamıştır. Öyle ki, Campbell McConell 1987 yılında yayımladığı iktisat kitabının girişinde şunları yazabilmiştir: "Toprak, üretim sürecinde kullanılabilir olan bütün doğal kaynaklar –'doğanın bütün bedava armağanları'– anlamına gelir." Aynı kitapta biraz sonra da "Toprağın üretim maliyeti yoktur; o, 'doğanın bedava ve yeniden-üretilemez bir armağanıdır" [78] ifadesine rastlarız.

Muhakkak ki Marx, *kapitalist değer yasası altında* toprağın bir değer yaratmadığı konusunda klasik liberal ekonomi politikle görüş birliği içindeydi. "Toprak" demişti, "...bir kullanım değerinin, bir maddi ürünün, diyelim buğdayın üretilmesinde üretimin bir eyleyicisi olarak etkindir. Ancak, *buğdayın değerinin** üretilmesiyle ilgisi yoktur."[79] Buğdayın *değeri* kapitalizmde tüm metalarınki gibi emekten kaynaklanır. Ne var ki, Marx açısından bu, yalnızca kapitalist meta ilişkileri ve değişim değeri çevresinde inşa edilen bir sistemle özdeşleşen son derece dar ve sınırlı bir zenginlik kavrayışına işaret eder. Hakiki zenginliğin ise üretimin genel karakteristiği olarak özgül kapitalist biçimini aşan, kullanım değerlerinden oluştuğunu savunur. Aslında, Marx'a göre sermayenin bütün diyalektiğinin en önemli çelişkisi, kullanım değeri ile değişim değeri arasında meydana getirdiği bu çelişkidir. Kullanım değerlerinin üretimine katkıda bulunan doğa, -zenginliğe olan katkısı kapitalist sistem tarafından göz ardı edilse bile- tıpkı emek kadar bir zenginlik kaynağıdır. Gerçekte, materyalist gelenekte Epiküros'a dek geri giden önermeye göre, emeğin kendisi nihai olarak doğal bir özelliktir. *Kapital*'de şunu söyler: "Lucretius'un dediği kendiliğinden aşikârdır: *nil posse creari de nihilo*, hiçten hiçbir şey yaratılamaz. 'Değer yaratımı' emek gücünün emeğin yerine geçmesidir. Emek gücünün kendisi, her şeyden önce, bir insan organizmasına dönüşmüş bir doğa malzemesidir."[80]

* Marx değer analizinde bir ürünün toplumsal ilişkiler içinde ve diğer ürünler karşısında aldığı değer anlamında *değişim değeri* ile insan ihtiyaçlarını giderme hassası, yani yararı anlamında *kullanım değeri* ayrımı yapmıştır. *Değer* terimini tek başına kullandığında her zaman *değişim değerini* kasteder. –*ç.n.*

Marx, "Doğa, makineler, lokomotifler, tren yolları, telgraf telleri, kendi başına hareket eden katırlar vb. yapmaz" der, "Bunlar insan çalışmasının ürünüdürler; doğanın üzerinde insan iradesinin organlarına dönüşmüş doğal malzemeler, ya da, doğaya insani katılımlardır. Bunlar, *insan eliyle yaratılmış insan beyninin organlarıdır*; nesnelleşmiş bilgi güçleridirler." Böylece, insanlar üretimleri aracılığıyla halihazırda varolan doğaya yeni bir biçim verir, yani, onu dönüştürürler. "Emek yaşayan, şekil veren ateştir; o, şeylerin dönüştürücüsü, yaşayan zamanın formasyonları olarak, şeylerin geçiciliğidir." [81] (Burada Marx, tezini Epikürос'un şeylerin doğasının geçicilik olduğu, doğanın "cisimlenmiş zaman"den ibaret bulunduğu anlayışı üzerine kurmaktadır; yukarıdaki İkinci Bölüme bakınız.)

Marx, insan emeğinin maddi doğasını olduğu kadar dönüştürücü rolünü de hesaba katan bu kavrayışa uygun biçimde, *Kapital*'in başlangıcında ifade ettiği gibi, "Emeğin maddi zenginliğin, yani, kullanım değerlerinin tek kaynağı olmadığında" ısrar eder: "William Petty'nin dediği gibi, maddi zenginliğin babası emek, anası topraktır." *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, emeği zenginliğin tek kaynağı olarak görüp doğanın katkısını bir yana bırakan Ferdinand Lassalle gibi sosyalistlere, "emeğe *doğaüstü bir yaratıcı güç*" atfettikleri için sert bir eleştiri yöneltmiştir.[82] Komünizmde zenginliğin, insan yaratıcılığının tam gelişiminin, doğanın izin verdiği zenginlik araçlarını geliştiren ve aynı zamanda insanın doğa ile karmaşık ve değişken metabolizmasını yansıtan, "tüketiminde olduğu gibi, üretiminde de yer alan zengin bireyselliğin gelişiminin" temelini oluşturan kullanım değerleri olarak daha evrensel terimlerle anlaşılması gerektiğinde ısrar eder.[83]

Bu alanda Marx'a karşı yöneltilen daha önemli bir eleştiri de, üretici güçlerin kapitalizmdeki gelişmesi sayesinde kapitalizm sonrası toplumda varolacak koşullar hakkında aşırı iyimser, bereketçi bir görüş beslediği yolundadır. Bu yoruma göre, Marx geleceğin toplumunda bolluğun hüküm süreceği düşüncesine öylesine bağlanmıştır ki, doğal kaynakların kıtlığı ve üretimin dışsal sınırları gibi ekolojik değerlendirmeler tahlilinde tümüyle ortadan kalkmıştır. Alec Nove, bu yoruma dayanarak, Marx'ın "üretim sorununun" kapitalizm tarafından "çözüldüğüne" ve geleceğin ortaklaşmış üreticilerinin "kıt kaynakların tahsisi sorununu ciddiye almasına" gerek kalmayacağına inandığını öne sürmüştür. Nove'a göre, bu inanç zımnen "ekolojik bakımdan bilinçli" bir sosyalizme gerek olmadığını da ima etmektedir.[84]

Ne var ki, Nove'un kendisine atfettiği gibi, doğal kaynakların "tüketilemez" olduğunu ve ekonomik bolluğun kapitalist üretici güçler tarafından basitçe sağlandığını iddia etmek şöyle dursun, Marx, kapitalizmin, tarım alanında, nihai olarak üretimin sürdürülemez bir tarzda örgütlenmesinden kaynaklanan müzmin bir üretim sorunuyla sarıldığında defalarca ısrar etmiştir. Marx, genel olarak tarımın, "kendiliğinden biçimde geliştiği ve *bilinçli biçimde denetlenmediği* zaman ... İran, Mezopotamya, Yunanistan ve benzeri yerlerde görüldüğü gibi, ardında çöller bıraktığı"nı savunmuştur.[85]

Marx, sanayi ile ilgili olarak da ortaya çıkan muazzam atığın farkındaydı ve özellikle *Kapital*'in Üçüncü Cildinin "Üretim Artıklarından Yararlanma" başlıklı bölümünde olmak üzere, atığın "azaltılması" ve "yeniden kullanılması" konusunun altını çizmişti. Dahası, bu güçlüklerin sosyalizmi ya da komünizmi kurmaya girişen her toplumu bizar etmeye devam edeceğine ilişkin her türlü uyarıda bulunmuştu. Bu yüzden, Andrew McLaughlin gibi bazı eleştirmenler Marx'ın "komünizmin temeli olarak genel bir maddi bolluk" tahayyül ettiğini ve bu nedenle "doğayı insan hâkimiyetinden kurtarma kaygısını göz önüne almak için bir gerek" görmediğini iddia ederlerse de, bu görüş bizzat Marx'ın ekolojik sınırlar ve sürdürülebilirlik konularına derin bir ilgi gösterdiği kendi metinlerinden çıkan ezici kanıt yığınına ters düşmektedir.[86]

Bundan başka, Marx'ın geniş entelektüel eserinin hiçbir noktasında, yeryüzüyle sürdürülebilir bir ilişkinin sosyalizme geçişle otomatik olarak kurulacağına ilişkin en ufak bir işaret yoktur. Aksine, Marx bu alanda kent ile kır arasındaki uzlaşmaz işbölümünün ortadan kaldırılmasına yönelik önlemlerle başlayan bir planlama gereğinin altını çizmiştir. Bu planlama daha ileri giderek nüfusun ülke çapında dengeli dağıtımını, sanayi ile tarımın bütünleştirilmesini ve toprak besleyicilerinin yeniden dönüşümü yoluyla toprağın verimliliğinin yerine konması ve ıslahını içerecektir. Bütün bunların, insanın yeryüzüyle ilişkisinin devrimci bir biçimde dönüştürülmesini gerektirdiği çok açıktır. Marx, kapitalizmin "tarım ve sanayinin uzlaşmaz biçimde birbirlerinden koptukları dönemde geliştirdikleri biçimler temelinde yeni ve daha yüksek düzeyde bir sentezinin maddi koşullarını yarattığını" gözlemişti. Ne var ki, bu "daha yüksek düzeydeki sentezi" başarmak için, ortaklaşmış üreticilerin yeni toplumda "insanın doğayla metabolizmasını ussal bir tarzda yönetmesi"nin gerekeceğini vurgular. Bu gereklilik devrim sonrası toplum için temelden ve sürekli meydan okumalar doğuracaktır.[87]

Ortaklaşmış Üreticiler Toplumuna Doğru

Marx'a göre, kapitalizm, toplumda nüfusun aşırı biçimde bölünmesiyle karakterize olan bir sınıf toplumudur. Toplum içindeki bu bölünmenin kökü, nüfusun aynı biçimde, topraktan aşırı biçimde kopmasına dayanır. *Grundrisse*'de hangi toplumsal biçim altında olursa olsun, "Bütün üretimin, doğanın özgül bir toplum biçimi içinde ve sayesinde bireyin hesabına tahsisi" olduğunu söyler. Ne var ki, kapitalist özel mülkiyet sistemi, hem komünal mülkiyetten, hem de toprak üzerinde bireysel emekçi–çiftçi mülkiyetinden farklı olarak, nüfusun büyük kitlesiyle toprak arasındaki her türlü doğrudan bağlantıyı –çoğu kez geniş yığınların topraktan zorla sürülmesi yoluyla– koparak ortaya çıkar. Bu yüzden, kapitalist ücretli emeğin gelişmesinin "ön gerekliliklerden" biri, "özgür emeğin kendisini gerçekleştirmesinin nesnel koşullarından – emeğin araçlarından ve emeğin malzemelerinden, ayrılmasıdır. Bu anlamda, her şeyden önce, işçinin, doğal işliği olan topraktan salıverilmesidir." Bu nedenle Marx'a göre kapitalizmin varoluşunun özü, "işçinin mülk sahibi olduğu, ya da, mülk sahibinin çalıştığı tüm biçimleri çözen bir tarih süreci"ni ön varsayar. Yani, her şeyden önce, (*1*) işçinin onun aracılığıyla kendi organik varlığıyla ilişkisini kurduğu, üretimin doğal koşulu olarak -toprak ve arazi olarak- yeryüzüyle ilişkisinin *çözülmesi*..., (*2*) bir mülk sahibi olarak ortaya çıktığı *ilişkilerin çözülmesidir*." İnsan emeği ile yeryüzü arasındaki bu organik ilişkinin çözülmesi, Marx da dahil, klasik ekonomistlerin "başlangıçtaki," "ilksel" ya da "ilkel" birikim olarak adlandırdıkları biçimi alır. Kapitalist sistemin yaratılışı bu süreçte yatar.[88]

Marx, *Kapital*'in Birinci Cildinin sonlarındaki sekizinci bölümü "*Sözde İlkel Birikim*"in tasvirine ayırmıştır. Bu bölümde, on dördüncü yüzyıl gibi erken bir tarihte başlayıp, geniş nüfus yığınlarının çoğu kez zorla topraktan koparılarak "serbest, korumasız ve haklarından yoksun proleterler olarak işgücü pazarına sürül"düğü uzun tarihsel sürecin öyküsünü anlatır. Dahası, bu tarihsel "tarımsal üreticinin, köylünün mülksüzleştirilmesi" süreci, kapitalist çiftçinin ve sanayi kapitalistinin doğuşuyla el ele gider.[89]

Marx'ın bunları yazdığı sırada bu sürecin en yüksek gelişme derecesine ulaştığı ve bu yüzden ilkel birikimin klasik biçimini aldığı İngiltere'de soylu sınıfı çok önceden para soyluluğuna dönüşmüş ve "ekilebilir toprakları davar otlaklarına çevirmeli... slogan" edinmişti. Köylülüğü mülksüzleştirme süreci ortak toprakların çitlenmesi biçimini

almış, böylelikle üretim araçlarından yoksun bırakılan tarım emekçileri yalnızca kentlerde emeklerini satarak yaşayabilen fukaralara ya da proleterlere dönüşmüştü. Marx, bu tarihsel hareketin eleştirisini geliştirirken onun yerini *The Reign of VII Henry*'de "mülksüzleştiren çitleme"yi eleştiren Bacon'a ve *Ütopya*'sında İngiltere'nin "koyunların... insanların kendisini yuttuğu tuhaf bir ülke" olduğunu söyleyen Thomas More'a verir. Marx'ın belirttiği gibi söz konusu dönemde "Katolik Kilisesi, İngiltere topraklarının büyük bölümünün feodal mülk sahibi" olduğundan, Reformasyon ve kilise topraklarına el konulması bu sürece yeni bir itki vermiştir. Kilise topraklarına el konmasıyla bu topraklardaki sayısız köylü sürülmüştür. Yoksulluktaki artış öylesine büyüktü ki, Kraliçe Elizabeth Yoksul Yasaları'nın başlangıcına yoksul vergisi koymak suretiyle bu durumu resmen kabul etmek zorunda kalmıştı. Marx'ın sözleriyle, "Gerçekte, ortak toprakların gaspı ve tarımda buna eşlik eden devrim tarım emekçilerinin durumunu öylesine şiddetle etkiledi ki ücretleri asgari sınırın altına düşmeye başladı ve resmi Yoksul Yasası yardımlarından yararlanma durumuna düştüler."[90]

Bu değişiklikler, on yedinci yüzyıl gibi geç bir tarihe dek sayıları çiftçiler sınıfının sayısından fazla olan ve Cromwell'in Yeni Model Ordusunun belkemiğini oluşturmuş bulunan yeomanların da sonunu getirdi. On sekizinci yüzyıla doğru yeomanlar sınıfı tümüyle ortadan kaybolmuştu. Bu dönemde ortak topraklara el konulmasını yasallaştırmak için parlamento tarafından sayısız yasa çıkarıldı. "On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, tarım emekçisiyle komünal mülkiyet arasındaki bağlantının anısı bile... silinmişti."[91] Bununla birlikte, çitleme süreci on dokuzuncu yüzyılda da sürdü. "On dokuzuncu yüzyılda uygulanan yönteme bir örnek olarak" der Marx,

> Sutherland Düşesi tarafından yapılan "temizlik" yeterli olacaktır. İktisadı iyi öğrenmiş olan bu kişi, klan başkanlığını miras alınca, radikal bir ekonomik çareye baş vurarak nüfusu benzer yollarla zaten 15,000'e inmiş olan tüm Sutherland ilçesini davar otlağına çevirme kararı aldı. Yaklaşık 3,000 aileden bu 15,000 kişi 1814 ile 1820 arasında sistemli biçimde kovalanarak yerlerinden edildi. Bütün köyleri yakıldı, bütün tarlaları otlağa çevrildi. Bu kitlesel sürgünü İngiliz askerleri yürüttü ve köylülerle çatıştı. Yaşlı bir kadın ayrılmak istemediği kulübesiyle birlikte yakıldı. Bu iyi hanımefendi, hatırlanamayacak eski zamanlardan beri klana ait olan 794.000 acre toprağı bu tarzda kendine mal etti. Deniz kıyısına sürdüğü bu insanlara, aile başına 2 acre olmak üzere 6.000 acre toprak tahsis etti. Söz konusu topraklar o zamana dek işlenmiyordu ve bu yüzden sahiplerine tek kuruş gelir

> getirmiyordu. Düşes, soylu yüreğiyle gerçekten bu atıl toprakları acre başına ortalama 2.5 şilin rant karşılığında, yüzyıllar boyunca ailesi için kanlarını dökmüş bu klan üyelerine kiralayacak kadar ileri gitti. Klandan çaldığı toprağın tümünü her birinde çoğu İngiltere'den getirilmiş çiftlik hizmetçilerinden oluşan tek bir ailenin yaşadığı yirmi-dokuz büyük davar çiftliğine böldü. 1825 yılına dek 15,000 Galli'nin yerini 131,000 koyun almıştı. Toprağın asıl yerlileri deniz kıyısına sürülen balık kalıntılarını tutarak yaşamaya çalıştılar. Bir İngiliz yazarının dediği gibi, yarı karada yarı suda yaşayan, ama her ikisinde de ancak yarı yarıya yaşayan amfibiler oldular.[92]

Bütün bunlar, kentsel sanayii beslemek için zorunlu artık emek ordusunu yaratırken "toprağı sermayeye dahil etme"nin mümkün olduğu anlamına geliyordu.[93]

Bununla birlikte Marx'ın sorduğu asıl soru şuydu: "Tarımcı köylünün sürülmesiyle doğrudan doğruya ortaya çıkan tek sınıf büyük toprak sahipleri olduğuna göre, kapitalistler başlangıçta nereden ortaya çıkmıştır?" Marx bu soruya yanıtını iki bölümde verir: Kapitalist çiftçinin kökeni ve sınai kapitalistin kökeni. Birincisi yavaş yavaş ortaya çıkmıştır ve on dördüncü yüzyılın ortasında ortaya çıkan kahya tabakasından evrildiği söylenebilir. Bu dönemde toprak sahipleri çiftçinin fiilen tarım yapabilmesi için tohumluk, hayvan ve çiftlik-aletleri sağlamaya başlamışlardı. Yavaş yavaş bu, toprak rantına dayalı gelişmiş bir sistem biçimini aldı. Bu süreç on beşinci yüzyılın sonlarında başlayan tarım devrimi ve çitlemelerle daha da kolaylaştı. "Ortak toprakların gaspı, çiftçiye hayvan sürülerini neredeyse masrafsız olarak büyütme olanağı verdi, çoğalan hayvanlar da toprağın işlenmesi için daha çok gübre sağladı."[94]

Adam Smith'in belirtmiş olduğu gibi, işbölümünün derecesi kısmen pazarın genişliğine bağlıdır. Marx'a göre, "sanayi kapitalistinin doğuşu" İngiltere tarihinin olmaktan çok dünya tarihinin öyküsüdür. Tedrici olarak değil bir anda ortaya çıkmış, kapitalist olmayan dünyanın talanı ve Atlas okyanusunun iki yakası arasında köle ticareti sisteminin yaratılması biçimini almıştır. Ünlü deyişiyle,

> Amerika'da altın ve gümüşün bulunması, bu kıtanın yerlilerinin kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve canlı canlı maden ocaklarına gömülmesi, Hindistan'ın fethinin ve talanının başlaması, Afrika'nın kara derililerin ticari olarak avlandığı bir av alanı haline getirilmesi kapitalist üretim çağının şafağını karakterize eder. İlkel birikimin belli başlı konakları bu romantik başlangıçlardı.[95]

İngilizler ve Yeni İngiltere'nin püritenleri tarafından yaygınlaştırılan

kafa derisi ticareti, Cava'da köle ticareti, Hindistan'ın fethi ve talanı, afyon ticareti ve buna benzer şeylerin hepsi, sermayenin başka her yerdeki komünal mülkiyet sistemlerini yok ederken, zenginliği ve hammaddeleri Avrupa'nın kapitalist sanayii için sızdıran kendi denetimi altında bir dünya sistemi yaratmasının araçlarıydı. Bütün bunlar, sanayi sermayesinin doğuşu için gerekli ilkel birikimi sağlayan daha geniş ve küresel bir mülksüzleştirmenin parçasıydı. Bu yüzden, Carey'in İngiltere'yi "bütün diğer ülkeleri imalâtçıları İngiltere olacak birer tarım ülkesine dönüştürmeye çalışmak" ile suçlaması Marx'ın deyişiyle "sebepsiz değildi." Artık "dünyanın imalâthanesi" olarak tanınacak İngiltere'nin kendi içinde de değişim çok büyüktü. İngiltere, "bir kutupta toplumsal üretim ve geçim araçlarını sermayeye, diğer kutupta halk yığınlarını ücretli işçilere, modern tarihin yapay ürünü olan serbest 'emekçi yoksullara'" dönüştürmüştü.[96]

("Sözde") İlkel birikim, sermayenin tarih öncesi ve ön koşuludur. Yabancılaşmış ancak biçimsel olarak özgür olan emeğin sömürüsüne dayanan kapitalist mülk edinmeyi temsil eden dönüşümdür. Ve bundan, kapitalist birikimin tüm tarihsel eğilimi, gelişmesinin "içrek yasaları" çıkar. Marx' a göre bu en kısa ve öz biçimde, bu koşullar altında nüfusu yöneten yeni yasalar, yani, kapitalist birikimin "mutlak genel yasası" dediği şeyde ifadesini bulur: Proletaryanın sömürüsü üzerine inşa edilen kapitalist sınıf toplumunun eğilimi, giderek daha büyük bir servetin toplanması ve geniş nüfus yığınlarının, işsizlerin yedek sanayi ordusunun sürekli yeniden-üretimi yoluyla kendilerini göreli bir yoksulluk ve zaaf içinde tutulur durumda bulması yönündedir. Marx'ın kendi söyleyişiyle:

> Toplumsal servet, işleyen sermaye, bu sermayenin büyüme ölçüsü ile hızı, ve dolayısıyla, proletaryanın mutlak kitlesi ve emeğin üretkenliği ne kadar büyük olursa, yedek sanayi ordusu da o kadar büyük olur... Ama bu yedek ordunun faal orduya oranı ne kadar büyükse, sefaleti, çalışma sırasında katlandığı ıstırapla ters orantılı olan toplam artık nüfusun kitlesi de o kadar büyük olur. Ensonu, işçi sınıfının düşkünler tabakası ile yedek sanayi ordusu ne kadar yoğun olursa, resmi yoksulluk da o kadar yaygın olur. Bu, *kapitalist birikimin mutlak genel yasası*dır. Diğer bütün yasalar gibi bu da işleyişi sırasında çeşitli koşullar ile değişikliğe uğrarsa da bunların incelenmesi bizi burada ilgilendirmemektedir.[97]

Marx, böylece *Kapital*'ın birinci Cildinin son iki bölümünde nüfus yasalarına işaret eder. Ancak Marx'ın anladığı bu yasalar, Malthus kura-

mında aldıkları tarih aşırı (ve zorunlu olarak gelişmeye kapalı) biçimden çok farklıdır. Kapitalizmin ön koşulu, kapitalizmin tarihsel gelişimini olanaklı kılacak biçimde büyük nüfus yığınlarının topraktan sürülmesidir. Bu, zenginle yoksul arasında giderek artan sınıf kutuplaşması ve kentin kırdan uzlaşmaz biçimde kopması (bu süreç, bazı ülkelerin sistemin merkezinin sınai gelişmesi için yalnızca tarımsal beslenme alanlarına ve hammadde kaynaklarına dönüştürülmesi gerçeğiyle dünya ölçeğinde taklit edilir) biçimini alır.

Marx'a göre, bütün bunlar, kapitalist özel mülkiyet sisteminin, bu sistemin doğal temelli ihtiyaçların bütün biçimlerinden sistematik bir yabancılaşması üzerine kurulmuş olduğu gerçeğinin "*differentia specifica*"sı dediği şeyden ayrılamaz, dahası bu ayırt edici özelliğin mantıki sonucudur. Bu yüzden, sermayenin yapay rejiminin amacı, üretimin nesnesini, dürtüsünü oluşturan hakiki, evrensel, doğal ihtiyaçlara hizmet etmekten ziyade değişim değeri (yani kâr) arayışıdır. Bunun sonucu olan, bir tarafta sınır tanımayan servet, diğer tarafta insani olan her şeyin yadsınması demek olan yabancılaştırılmış, sömürülmüş, düşkünleştirilmiş varoluş arasındaki aşırı kutuplaşma, kapitalist sistemi bir fay hattı gibi yaran bir çelişki yaratır. Sonunda, toplumsal emeği böylesine çarpıtan ve kısıtlayan kapitalist "zar," "patlayarak parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm çanının çaldığı duyulur. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilir."[98]

Bununla birlikte, bütün bunları söylerken Marx, sürekli olarak, yeryüzünden yabancılaşmanın kapitalist sistemin *sine qua non*'u olduğunda ısrar eder. Bu yüzden, *Kapital*'in Birinci Cildinin "Modern Sömürgecilik Kuramı Üzerine" başlıklı sık sık göz ardı edilen bölümünde, kolonilerde sanayi için ucuz proleter işgücünü korumanın tek yolunun toprağın fiyatını yapay olarak yükseltmenin bir yolunu bulmak olduğunu öne süren Edward Wakefield'ın sömürgecilik kuramına işaret eder. Aksi takdirde, işçiler çabucak toprak için sanayiyi terk edecek ve küçük mülk sahipleri haline geleceklerdir. Marx'a göre, bu, biçimsel olarak bütün özgür emek sisteminin temelini oluşturan nüfusun topraktan koparılması ve ayrılması çelişkisine işaret etmektedir. Marx, *Grundrisse*'de, toprakta mülkiyetin sermaye tarafından dönüştürülmesinin "Steuart'ın söylediği gibi, toprağı fazla ağızlardan 'temizler,' toprağın çocuklarını kendilerini besleyen memelerden koparır ve böylece, kendi doğasında geçimin doğrudan kaynağı olarak görünen toprak üzerindeki emeği, dolayımlı bir geçim kaynağına, tümüyle toplumsal ilişkilere bağımlı bir kaynağa dönüştürür"

diye yazmıştır. Bu nedenle, kapitalizmin dönüştürülmesi, ücretli emeğin kaldırılması ve bir ortak üreticiler toplumunun kurulması, insanların topraktan bu yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasını gerektirir.[99]

Bu yüzden, gerek Marx, gerek Engels, 1840'lardan başlayarak kapitalizmin dayandığı doğadan yabancılaşmanın bu biçiminin aşılması gereği üzerinde ısrar etmişlerdir. Akıl yürütmelerinde daima, tarımla sanayiin bütünleştirilmesi ve nüfusun dengeli biçimde dağıtılması ve Marx'ın yeryüzüyle insanlar arasındaki metabolik ilişkinin "restorasyonu" dediği şey aracılığıyla kent ile kır arasındaki uzlaşmaz ilişkinin ortadan kaldırılması düşüncesini de içermiştir. Marx, Hippolyte Colins'in şu sözlerini aktarmıştı: "Toprağın bireysel tahsisi sayesinde yalnızca kollarının gücüne sahip olan insanlar varolabiliyor... Bir insanı boşluğa koyduğunuzda, onun havasını soymuş olursunuz. Toprağı ondan aldığınızda da aynı şeyi yapmış olursunuz... çünkü böylece o kişiyi zenginlikten yoksun bir mekâna koymuş ve böylece onu sizin arzularınıza boyun eğmek dışında her türlü yaşama yolundan mahrum bırakmış oluyorsunuz."[100]

Liebig'in yolunu izleyen Engels'e göre kent ile kır arasındaki uzlaşmazlığın aşılması ekolojik terimlerle ifade edilir:

> Kır ile kent arasındaki antitezin ortadan kaldırılması yalnızca mümkün olmakla kalmayıp, tarımsal üretimin ve yanı sıra kamu sağlığının bir zorunluluğu olduğu kadar, bizzat sınai üretimin de doğrudan bir zorunluluğu haline gelmiştir. Havanın, suyun ve toprağın süregiden zehirlenmesine ancak kent ile kırın kaynaşması yoluyla son verilebilir; ve ancak böyle bir kaynaşma, bugün kentlerde perişan olan kitlelerin durumunu değiştirmeyi ve atıklarının hastalık üretmek yerine bitki üretmekte kullanılmasını sağlayacaktır.[101]

Buradan hareketle, Marx ile Engels, kent ile kır arasında daha yüksek bir sentez önerirler. Bertell Ollman'ın gözlemlediği gibi böyle bir sentez, anlaşıldığına göre, "kentlerde, park, koruluk ve bahçeler için daha çok toprak ayrılmasını olduğu gibi, bazı sanayi kollarının kırlara taşınmasını da içerecektir. Marx'ın kentlerde yaşayan insanların sayısının azaltılmasını ve kırlık bölgelerde küçük ve orta büyüklükte yeni kentlerin kurulmasından hoşlanmış olacağını da sanıyorum."[102]

Marx'ın komünizm vizyonuyla ekolojik sürdürülebilirlik arasındaki yakın bağlantı, on dokuzuncu yüzyılın parlak İngiliz sanatçı, usta zanaatkar, tasarımcı, ozan ve sosyalist eylemcisi William Morris'in (1834-1896) ütopyacı kavrayışlarında aşikardır. Morris, Marksist sosyalizmin

kararlı bir yandaşı olmakla kalmayıp, Yeşil hareketin İngiliz bağlamında kurucu düşünürlerinden de birisidir. *Hiçbir Yerden Haberler* adlı parlak ütopyacı romanında Dünya Pazarının yıkılışıyla kâr amacıyla yaratılan yapay gereksinmelerin üretimine yönelik savurgan ekonomik üretim biçimlerinin ortadan kalktığı ve üretimin "hakiki kullanıma yarayanlardan başka hiçbir şeyin yapılmadığı" bir tarzda örgütlendiği bir toplum tasvir eder. Bu toplumda, entelektüel araştırma ve bağımsız zanaatkarlık için gerekli serbest zaman rahatça bulunmaktadır –çünkü toplum dar biçimde tanımlanmış işlevselci amaçları bir yana bırakmıştır– ve çalışmanın kendisi toplumsal gereksinmeleri doyurmaya olduğu kadar insani yaratıcılığın gereksinmelerini karşılamaya hizmet etmektedir. Morris, Marx'ın ruhuna uygun biçimde, bu devrim sonrası toplumsal düzende "kent ile kır arasındaki farklılığın gitgide azaldığını" da yazar. Devrimin ardından, başlangıçta insanlar kentlerden kırlara sığınmış, fakat sonradan "çevrelerinin etkisine teslim olarak kır insanları haline gelmişlerdir," böylece kırlarda yaşayanların sayısı kentlerde yaşayanların sayısını aşmıştır. On dokuzuncu yüzyıl İngilteresi "Atölyelerin sahipleri tarafından yağmalanan bakımsız ve sefalet içinde tarlalarla çevrili, mundar ve iri atölyeler ve pis kumarhaneler ülkesi" olmuşken, "şimdi hiçbir şeyin boşa harcanmadığı ve israf edilmediği, içinde gerekli yaşama yerleri bulunan ve atölyelerin kırlık bölgelere serpiştirildiği, temiz, bakımlı ve güzel bir bahçedir." Bununla birlikte, bu bahçenin varlığı, kendi öz değerleri için korunan yaban hayat alanlarının varlığını sürdürmesini engellemez. Bu arada, nüfus da (Marx ile Engels tarafından *Komünist Manifesto*'da ilan edilen programa uygun olarak) dengelenmiş ve dengeli biçimde ülkeye dağılmıştır.[103]

Morris'in (tekrar tekrar okuduğu) Marx'ınkine öylesine yakın bu vizyonu, bize, ilk yazılarından başlayarak kapitalizm altında insanın doğadan yabancılaşmasını kapitalist birikim rejimi içindeki yabancılaşmanın ön koşulu olarak hesaba katmış bulunan Marx'ın tahlilinin tümüyle devrimci niteliğini hatırlatır. Marx, bu bakımdan, hiçbir şeyin hiçbir şeyden çıkmayacağı ve hiçbir şeyin hiçliğe indirgenemeyeceğine, yani, bütün insan üretiminin maddenin dönüşümü ve korunumunu içerdiğine ilişkin Epikürcü anlayıştan asla uzaklaşmamıştır.[104] Aynı şekilde, bu tahlilden çıkan, toprağın gelecek kuşakların hatırına korunması ve işlenmesi gerektiği önermesine bağlılığından da asla vazgeçmemiştir. Bunlar, insanın üretiminin ve varoluşunun doğa tarafından konulmuş koşullarını oluştururlar ve kapitalizmin üretimin genel koşullarından

yabancılaşmasının en genel ifadeleridirler. Bu yüzden, kapitalizme karşı devrim, yalnızca kapitalizmin emeğin sömürüsüyle özgül ilişkisinin yıkılmasını değil, aynı zamanda –modern bilim ve sanayi aracılığıyla insanlarla doğa arasındaki metabolik ilişkinin ussal biçimde düzenlenmesi yoluyla– kapitalizmin nihai temeli/ön koşulu olan topraktan yabancılaşmanın aşılmasını da gerektirir. Marx'ın "ücretli emeğin ortadan kaldırılmasına" yönelik sık sık yaptığı çağrı, ancak bu terimlerle anlaşıldığında bir anlam ifade eder.

5. Doğa ve Toplumun Metabolizması
Notlar

1. İzleyen tahlil, geçerken değinmeler dışında, Marx'ın *Kapital*'deki ekonomik-değer tahlili ile doğa anlayışı arasındaki ilişkiyi ele almayacaktır, çünkü, bu görev, Paul Burkett tarafından baş yapıtı *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* eserinde layıkıyla yerine getirilmiştir, (New York: St. Martin Press, 1999). Burada daha çok, *Kapital*'deki, metabolik yarılma ve sürdürebilirlik kavramlarıyla ve bunların Marx'ın materyalist tarih ve doğa anlayışıyla ilişkisiyle birlikte giden, daha doğrudan ekolojik tahlille ilgilenilmektedir. Buradaki akıl yürütmenin Marx'ın ekonomi politik eleştirisiyle nasıl ilişkili olduğu hakkında daha kapsamlı bir anlayış için okuyucuya Burkett'in kitabı salık verilir.
2. Karl Marx, *Capital*, c.1 (New York: Vintage, 1976), 283; Karl Marx, *Capital*, c.3, (New York: Vintage, 1981), 949-50, 959.
3. Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage, 1973), 604-8.
4. A.g.e.
5. Anderson'ın klasik rant kuramını türetişi için bak. Joseph A. Schumpeter, *A History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1951), 263-64.
6. James Anderson, *An Enquiry into the Nature of Corn Laws; with a View to the New Corn Bill Proposed for Scotland* (Edinburgh: Mrs. Mundell, 1777), 45-50; ve *Observations on the Exciting a Spirit of National Industry* (Edinburgh: T. Cadell, 1777), 376.
7. David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 67.
8. James Anderson, *Essays Relating to Agriculture and Rural Affairs* (Londra: John Bell, 1796), c.3, 97-135. Marx'ın Britanya'dki kapitalist tarımın eleştirisinin temel unsuru olacak olan, kiracı çiftçi ile mülk sahibi arasında tarımsal ilerlemelere yapılacak yatırımlarla ilgili çatışma, Engels'in 1844'de yazdığı "Taslak"ta görülür durumdadır. Bak. Engels, "Outlines of a Critique of Political Economy," Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* içinde (New York: International Publishers, 1964), 209-10.
9. James Anderson, *A Calm Investigation of the Circumstances that Have Led to the Present Scarcity of Grain in Great Britain: Suggesting the Means of Alleviating that Evil, and Preventing the Reccurrence of Such A Calamity in the Future* (Londra: John Cumming, 1801), 73-75.
10. A.g.e., 12, 56-64; Edwin Cannan, *A History of Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848* (New York: Augustus M. Kelley, 1967), 114-115.
11. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (*MEGA*), bölüm 4, c.9 (Berlin: Dietz Verlag, 1991)
12. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, part 2 (Moskova: Progress Publishers, 1968), 147-48.
13. Anderson, *Essays Relating to Agriculture*, c.3, 97-135; Marx, *Capital*, c.3, 757;

Marx, *Theories of Surplus Value*, part 2, 244.

14. Anderson'ın eserinin on dokuzuncu yüzyılda bile büyük ölçüde ihmal edilmiş olduğu düşünüldüğünde, yalnızca Marx'ın değil, aynı zamanda Darwin'in de kendisinden yoğun biçimde yararlanması ilginçtir. Darwin açısından, Anderson hayvan yetiştiriciliği ve kalıtsallık hakkında güvenilir bir kaynaktı. Darwin, *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*'ında Anderson'den birçok alıntı yapmıştır. Bak. Charles F. Mullett, "A Village Aristotle and the Harmony of Interests: James Anderson (1739-1808) of Monks Hill," *The Journal of British Studies*, c.8, no. 1 (1968), 94-118.
15. James Anderson, *Receations in Agriculture, Natural History, Arts, and Miscellaneous Literature* (Londra: T. Bentley, 1801), c.4, 376-80.
16. Marx, *Capital*, c.3, 915-16. Bu husus, Marx tarafından (yine Liebig'e dayanılarak) *Grundrisse*'de öngörülmüştür.
17. Liebig'in *Organic Chemistry in its Application to Chemistry and Physiology*'sinin 7. basımına yazdığı uzun önsözün ayrıntılı bir özeti ve oradan yapılan alıntılar için bak. *The Chemical News*, c. 7, no. 182 (30 Mayıs, 1863); C.7, no. 183 (6 Haziran 1863) 292-94 ve c.7, no. 186 (27 Haziran 1863). Liebig'in bu eserinin bütün basımlarının Almanca basımından birkaç ay sonra İngilizce'de de yayımlanmasına karşılık, 7. Basımının Önsözü ve Giriş'i ("Einleitung") İngilizce'ye çevrilmemiştir. Bunun nedeni, bu bölümlerde İngiliz büyük çiftçiliğine fazla eleştirel yaklaşılmış olmasıdır. Öyle ki, Liebig'in İngiliz yayımcısı kendi elindeki kopyayı imha etmiştir. (Bak. William H. Brock, *Justus von Liebig* [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], 177.) Bu yüzden söz konusu bölümlerin yayımlanmış olan tek yukarıdaki İngilizce çevirileridir. Bununla birlikte, "Einleitung"un İngiltere'nin en büyük tarımsal kimyacılarından Henry Gilbert'in eşi Lady Gilbert tarafından yapılmış, ama yayımlanmamış bir çevirisi, Hertfordshire'daki Rothamsted Experimental Station'ın (bugünkü adıyla IACR-Rothamsted) arşivlerinde saklanmıştır. Bu elyazmasını söz konusu kurumun kütüphanecisi Bayan S.E. Allsopp'm ilgisi sayesinde inceleyebildim. Bu kitap boyunca Liebig, "Einleitung" şeklinde yaptığım göndermeler bu elyazmasınadır. Almanca yayımlanmış versiyonu için bak. Justus von Liebig, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, c.1 (Brunswick, 1862), 1-156.
18. F.M.L. Thompson, "The Second Agricultural Revolution, 1815-1880)," *Economic History Review*, c. 21, no. 1 (1968), 62-77. İzleyen tartışmanın bazı parçalarını daha önce "Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology" başlıklı makalemde ortaya koymuştum, *American Journal of Sociology*, c. 104, no. 2 (Eylül 1999), 373-78.
19. Bunun klasik savunması Thompson'ın "Second Agricultural Revolution"ıdır, bak. bir önceki not. Thompson, ikinci tarımsal devrimin 1815-1880 yılları arasında cereyan ettiğini, yani, Napolyon Savaşları'nın hemen ardından gelen tarımsal krizle başladığını (ve Malthus ile Ricardo'nun farklılık rantı tartışmalarının çerçevesini oluşturduğunu) düşünür, bense, devrimi önceleyen krizle buna yanıt olarak gelen devrimi birbirinden ayırmak için bu tarihi 1830-1880 olarak daralttım. Çünkü, ikinci tarım devriminin dönüm noktası, Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği'nin kimyanın tarıma uygulanışı hakkında bir çalışma yapmak üzere 1837 yılında Liebig'i

görevlendirmesi olmuş, Liebig ünlü eseri *Tarımsal Kimya*'yı 1840 yılında yayımlamış ve bundan birkaç yıl sonra da J.B. Lawes yapay gübre üreten ilk fabrikayı kurmuştur.

20. Birinci tarım devrimi (Elen Meiksins Wood'un savunduğu gibi) kapitalizmin doğuşuyla bağlantılıysa, ikinci tarım devrimi sınai kapitalizme geçişle, üçüncü tarım devrimi de tekelci kapitalizmin yükselişiyle bağlantılıdır. Bak. Wood, *The Origins of Capitalism* (New York: Mohthly Review Press, 1999); ve Fred Magdoff, Fred Buttel ve John Bellamy Foster ed. *Hungry for Profit* (New York: Monthly Review Press, 1999).
21. Marx ve Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe (MEGA)*, bölüm 4, c.9, 199-324. Marx, 1850-53 yıllarında tuttuğu defterlerinde Liebig ve Johnston'dan tarımsal kimya üzerine son derece yoğun alıntılar yapmıştır. *MEGA*'da Liebig'den yaptığı alıntılar aşağı yukarı kırk sayfa (A.g.e., 172-213), Johnston'dan yaptığı alıntılar ise elli beş sayfa (A.g.e., 276-317, 372-86) tutar.
22. Lord Ernle, *English Farming Past and Present* (Chicago: Quadrangle, 1961), 369; Daniel Hillel, *Out of the Earth* (Berkeley: University of California Press, 1991), 131-32. Liebig, "Leipzig, Waterloo ve Kırım savaş alanlarının kemik için yağmalandığını" belirtir, "Einleitung," 85.
23. Bu eser, kimi zaman Liebig'in 1842'de yayımladığı, *Organic Chemistry* adıyla da tanınan *Animal Chemistry*'sinden ayırt etmek için *Agricultural Chemistry* olarak adlandırılır. Ben de bu geleneğe uyarak, esas olarak bitkilerle ilgilendiği tarım üzerine ilk çalışmasının kısa başlığı olarak *Agricultural Chemistry*'yi kullanacağım, hayvan fizyolojisi ve patolojisiyle ilgili 1842 tarihli kitabını da *Animal Chemistry* olarak anacağım.
24. Brock, *Justus von Liebig*, 149-150.
25. J.M. Skaggs, *The Great Guano Rush* (New York: St. Martin's Press, 1994), 225; Liebig, "Einleitung," 79.
26. Margaret W. Rossiter, *The Emergence of Agricultural Science: Justus Liebig and Americans, 1840-1880* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975), 3-9; Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), c.38, 476; James F.W.
27. George E. Waring, Jr., "The Agricultural Features of the Census of the United States for 1850," *Bulletin of the American Geographical and Statistical Association*, c.2 (1857), 189-202 (yeniden basım, *Organization & Environment* c.12, no. 3 [Eylül 1999], 298-307); Henry Carey, *Letters to the President on the Foreign and Domestic Policy of thi Union and its Effects as Exhibited in the Conditon of the People and the State* (Philedelphia: M. Polock, 1858), 54-55. Waring'in eserinin genel bir değerlendirmesi için bak. John Bellamy Foster, "Robbing the Earth of its Capital Stock," *Organization and Environment*, c.12, no. 3 (Eylül 1999), 293-97).
28. Henry Carey, *Past, Present and Future* (New York: Augustus M. Kelley, 1967), 298-99, 304-08; özgün basım 1847.
29. Henry Carey, *Principles of Social Science* (Philedelphia: J.B: Lippincott, 1867), c.2, 215, ve *Past, Present and Future*, 298-99, 304-08. Marx'ın Carey ile ilişkisi hayli karmaşıktır. Marx, 1853'e dek Carey'in bizzat gönderdiği *The Slave Trade Domestic and Foreign* de dahil olmak üzere, adı geçenin o zamana dek

yayımlanmış bütün eserlerini okumuştu. Ne var ki, anlaşıldığına göre, Carey'in asıl büyük eseri *Principles of Social Science*'ı yayımlanmasının üzerinden on yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra, ancak 1869'da okumuştu. Marx, bir "uyumlaştırıcı" ve kayıtsız bir iktisatçı olarak gördüğü Carey'e karşı son derece eleştirel bir tutum almış, fakat eserini bazı bakımlardan yararlı bulmuştu. Gerek Carey, gerek Marx, toprağın yoksullaşması ve uzun menzilli ticaret hakkında benzer noktalara dikkat çekmiş, her ikisi de büyük ölçüde Liebig'in çalışmalarına dayanmış ve her ikisi de Malthus-Ricardo rant kuramına son derece eleştirel yaklaşmışlardır. Bundan başka, Marx, Carey'i (James Anderson ile birlikte) canalıcı önemdeki "yeryüzü-sermaye" kavramının (doğaya insanın kattığı "iyileştirmelerle özdeşleşen ve böylece değer hesabına dahil edilen sermaye-Marx'ın yeryüzü-maddeden ayırt ettiği bir kavram) baş savunucularından biri olarak görmüştür. Marx'ın Carey hakkındaki görüşleri hakkında özellikle bak. Marx ve Engels, *Selected Correspondence* (Moskova: Progress Publishers, 1975), 78-79, 212-15 (Marx'tan Engels'e, 14 Haziran 1853; Marx'tan Engels'e 26 Kasım 1869); Marx, *Grundrisse* 883-93. Marx'ın Carey üzerinde belli bir etkisi olduğunu da eklemek gereklidir; Carey, köle ticaretiyle ilgili eserinin iki yerinde Marx'ın *New York Daily Tribune*'de yayımlanan yazılarından uzun alıntılar yapmıştır. Marx'ın Carey ile ilişkisi hakkında en ayrıntılı değerlendirme Michael Perelman'ın "Political Economy and the Press: Karl Marx and Henry Carey at the New York Tribune" başlıklı makalesinde bulunabilir, Discussion Paper Series no. 85-9, School of Behavioral and Social Sciences, California State University, Chico, 1985. Perelman, bu makalesinde, Marx'ın New York Tribune'de yayımlanan ve sık sık emperyalizmin çevre ülkelerde sanayii geliştirerek ilerici bir rol oynadığı tezini savunduğu şeklinde yorumlanan İngiltere'nin Hindistan'daki yönetimi hakkındaki ünlü makalesinin, Carey'in İngiltere'nin uluslararası rolüyle ilgili tümüyle olumsuz yorumunu dengelemek için yazıldığını ve gazete içinde kuramsal hegemonya kazanmak için verilen mücadelenin bir parçası olduğunu göstermiştir. Carey hakkında dengeli bir değerlendirme için bak. Schumpeter, *History of Economical Analysis*, 515-19. Daha yakınlarda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bak. Michael Perelman, "Henry Carey's Political-Ecological Economics," *Organization & Environment*, c.12, no. 3 (Eylül, 1999), 280-92.

30. Justus von Liebig, *Letters on Modern Agriculture* (Londra: Walton & Maberly, 1859), 175-178, 183, 220.
31. Liebig, aktaran K. William Kapp, *The Social Costs of Private Enterprise* (New York: Schocken Books, 1971), 35.
32. Liebig, aktaran Karl Kautsky, *The Agrarian Question* (Londra: Zwan, 1988) c.1, 53; Liebig, "Einleitung," 80.
33. Justus von Liebig, *Familiar Letters on Chemistry* (Philedelphia: T.B. Peterson, 1852), 44.
34. Edwin Chadwick, *Report on Sanitary Condition of Labouring Population of Great Britain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965), 121-22; Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* (Chicago: Academy Press, 1969).

35. Justus von Liebig, *Letters on the Subject of the Utilization of the Metropolitan Sewage* (Londra: W.H. Collingridge, 1865; Justus von Liebig, *The Natural Laws of Husbandry* (New York: D. Appleton, 1863), 261.
36. Marx ve Engels, *Collected Works* c.42, 227; Marx, *Capital* c.1, 638.
37. Marx'ın defterlerinde Liebig'in *Tarımsal Kimya* da dahil olmak üzere iki eserinden, İngiliz toprak bilimcisi James F.W. Johnston'ın üç çalışmasından ve Charles Lyell'ın *Principles of Geology*'si de dahil jeoloji alanında pek çok çalışmadan yoğun alıntılar vardır. Bak. E. Coleman, "Short Communication on the Unpublished Writings of Karl Marx Dealing with Mathematics, the Natural Sciences and Technology and the History of These Subjects" Nikolay Buharin v.d. *Science at the Cross Roads: Papers Presented at the International Congress of History of Science and Technology, 1931* içinde, (Londra: Frank Cass, 1971), 233-34.
38. Marx, *Capital*, c.3, 949-50.
39. Marx, *Capital*, c.1, 637-38. Toprağın bileşenlerinin "yeniden yerine konması" Marx'ın doğrudan doğrya Liebig'in *Tarımsal Kimya*'sının 1962 basımının Giriş'inden aldığı bir konudur. Liebig, "Einleitung," 97.
40. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.11, 333.
41. Marx, *Capital*, c.1, 348.
42. Marx, *Grundrisse*, 527.
43. Marx, *Capital*, c.1, 283, 290.
44. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.30, 40.
45. Karl Marx, *Text on Method* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), 209; Marx, *Grundrisse*, 158, 361. Marx'tan sonra *Stoffwechsel* kavramını kullanan Adolf Wagner, "İktisadi sistemin işleyişinin, zorunlu olarak, verili bir zamanda söz konusu sistemin hizmetinde olan metalar kitlesininin (*doğal*) *bileşimlerindeki* alış verişe benzer sürekli bir alış verişe yöneldiği"ni savunur. Marx, atıfta bulunmaksızın kavramı muhtemelen kendisinden almış olan Wagner'in bu tanımının kendi görüşlerini yansıttığını söylemişti. Marx, *Text on Method*, 109.
46. Metabolizma kavramının, *Grundrisse*'den çıkarılmış daha geniş ve toplumsal bir anlaşılışı Istvan Mèszaros tarafından geliştirilmiştir. Mèszaros, *Beyond Capital* (New York: Monthly Review Press, 1995).
47. Karl Marx, *Early Writings* (New York: Vintage, 1974) 328.
48. Marx, *Grundrisse*, 489.
49. Tim Harward, *Ecological Thought* (Cambridge: Polity, 1994), 328.
50. Marx, *Capital*, c.3, 959.
51. Justus von Liebig, *Animal Chemistry or Organic Chemistry in its Application to Physiology and Pathology* (New York: Johnson Reprint, 1964); Franklin C. Bing, "The History of Word 'Metabolism,'" *Journal of the History of Medicine and Allied Arts*, c.26, no. 2 (Nisan 1971), 158-80; Brock, *Justus von Liebig* 193; Kenneth Caneva, *Robert Mayer and the Conversation of Energy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993), 117.
52. Julius Robert Mayer, "The Motions of Organisms and their Relation to Metabolism," Robert Bruce Lindsay ed. *Julius Robert Mayer: Prophet of Energy* (New York: Pergamon, 1973), 75-145; Caneva, *Robert Mayer and the Conversation of Energy*, 262-65; Brock, *Justus von Liebig*, 312-23; Juan Martinez-Alier,

Ecological Economics (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 110. "Dirimsel materyalizm" hakkında bak. Timoth Lenoir, *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology* (Boston: D. Reidel Publishing Co., 1982). Thomas Hall Liebig'i bir "dirimci"den çok, bir "dirimsel materyalist" saymak için iki gerekçe gösterir: (1) (her ne kadar indirgenemez olsa da) "dirimsel güç"ün gerisinde bir kimyasal sürecin varlığını kabul etmesi, (2) "dirimsel güç"ünü sıradan maddeden türetmesi. Bak. Thomas S. Hall, *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physiology 600 B.C. to 1900 A.D.* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), c.2, 269-71.

53. Y.M. Uranovski, "Marksism and Natural Science," Nikolay Buharin v.d., *Marxism and Modern Thought* (New York: Harcourt, Brace, 1935), 140; Lindsay, *Julius Robert Mayer*, 11-12; Hal Draper, *Marx-Engels Glossary* (New York: Schocken Books, 1986), 189.
54. Marina Fischer-Kowalski, "Society's Metabolism", Michael Redclift ve Graham Woodgate ed. *International Handbook of Environmental Sociology* (Northampton, Mass.: Edward Elgar, 1997) içinde, 120; Eugene Odum, "The Strategy of Ecosystem Devolopment," *Science*, c. 164 (11969), 262-70.
55. Alfren Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (Londra: New Left Books, 1971), 86-88.
56. Paul Heyer, *Nature, Human Nature and Society: Marx, Darwin and Human Sciences* (Westport, Connectitutt.: Greenwood Press, 1982), 12. Schimidt'in bir dipnotunda Liebig'in *Chemische Briefe*'inde 1851 gibi erken bir tarihte ve Moleschott'tan önce, metabolizma kavramını toplumsal alana uyguladığını teslim ettiği belirtilmelidir. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, 218.
57. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moskova: Progress Publishers, 1969), 99; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 578-79, 601. Engels'in buradaki tartışmasının ana odağı, Liebig'in, hayatın madde kadar uzun bir geçmişe sahip olduğunu savunan hayatın kökenleri hakkındaki kurgularının eleştirisidir.
58. Fischer-Kowalski, "Society's Metabolism,"133; Marx, *Capital*, c.3, 195.
59. Fischer-Kowalski, "Society's Metabolism" 119-20.
60. A.g.e., 122.
61. A.g.e., 121, 131.
62. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, part.3, (Moskova: Progress Publishers, 1971), 301; Marx, *Capital*, c.3, 195; Engels, *The Housing Question* (Moskova: Progress Publishers, 1975), 92.
63. Marx, *Capital*, c.1, 860; Liebig, "Einleitung," 85.
64. Marx, *Capital*, c.3, 754.
65. A.g.e., 948-49.
66. A.g.e., 911.
67. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.24, 316; Ayrıca bak. Theodor Shanin, ed. *Late Marx and the Russian Road* (New York: Monthly Review Press, 1983).
68. Marx, *Capital*, c.3, 216; Engels, *Anti-Dühring*, 211-13. Engels, büyük mülklerin neden olduğu toprak tahribatını yalnızca kapitalizme bağlamaz, Pliny'yi kaynak göstererek bunun Roma döneminde de görüldüğünden söz eder.
69. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.46, 411.
70. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.42, 559, Karl Marx, *Capital*, c.2 (New York: Vintage, 1978), 322.

71. Marx, *Capital*, c.1, 892-93.
72. Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, 102.
73. Juan Martinez-Alier ve J.M. Naredo, "A Marxist Precursor of Energy Economics: Podolinsky," *Journal of Peasant Studies*, c.9, no.2 (1982), 207-24; Juan Martinez-Alier, *Ecologigal Economics* (Cambridge. Mass.: Basil Blackwell, 1987), 45-63; ve (Polotical Ecology, Distributional Conflict and Economic Incommeasurability," *New Left Review*, no. 211 (Mayıs-Haziran 1995), 71.
74. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.46, 410-13. Ayrıca bak. Burkett, *Marx and Nature*, 131-32.
75. Kozo Mayumi, "Temporary Emancipation from the Land", *Ecological Economics* c.4, no.1 (1991), 35-56.
76. Bak. Jean-Paul Deléage, "Eco-Marxist Critique of Political Economy", Martin O'Connor ed. *Is Capitalism Sustainable?* (New York: Fuilford, 1994) içinde, 48; Ward Churchill *From a Native Son* (Boston: South End Press, 1996), 467-68; Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law in the Economic Process* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 2. Bu eleştirilere verilmiş güçlü bir karşılık için bak. Burkett, *Marx and Nature*, 79-98.
77. Thomas Malthus, *Pamphlets* (New York: Augustus M. Kelley, 1970), 185; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.34, 151-59.
78. Campbell McConnel, *Economics* (New York: McGraw Hill, 1987), 20, 672; Alfred Marshall, *Principles of Economics* (Londra: McMillan, 1920),
79. Marx, *Capital*, c.3, 955.
80. Marx, *Capital*, c.1, 323; Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1994), 13-14 (1.145-60).
81. Marx, *Grundrisse*, 706, 361. Burada Marx'ın emekten "biçim veren ateş" olarak söz edişi, *Kapital*'de sık sık kullandığı emeğin "dirimsel gücü" deyişiyle ilintili görülebilir. Marx, bu bakımdan, Liebig'in, maddeyi etkin biçimde dönüştüren ve yeni örgütsel biçimler yaratan eylem-olarak-hayat anlamındaki "dirimsel güç" mefhumunu benimsemiş gibi gözükmektedir. Bu, Marx'ın kendi "ortaya çıkışçı" yaklaşımıyla tutarlılık arz eder. Bak. Hall, *Ideas of Life and Matter*, 269-71.
82. Marx, *Capital*, c.1, 134; Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* (Moskova: Progress Publishers, 1971, 11.
83. Marx, *Grundrisse*, 325; ayrıca bak. Michael Lebowitz, *Beyond Capital* (New York: Stockton Press, 1987), 319.
84. Alec Nove, "Socialism," John Eatwell, Murraş Milgate ve Paul Newman ed. *The New Palgrave Dictionary of Economics*, c. 4 (New York: St. Martin's Press, 1992) içinde, 96-100.
85. A.g.e., Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, 190.
86. Marx, *Capital*, c. 3, 195-97; Andrew McLaughlin, "Ecology, Capitalism and Socialism," *Socialism and Democracy*, c.10 (1990), 69-102.
87. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Monthly Review Press, 1998), 40; Marx, *Capital*, c.1, 637-38; Marx, *Capital*, c.3, 959.
88. Marx, *Grundrisse*, 87, 471, 497.
89. Marx, *Capital*, c1, 873-76.
90. A.g.e., 877-88.

91. A.g.e., 885-90.
92. A.g.e., 891-92.
93. A.g.e., 895.
94. A.g.e., 905-6.
95. A.g.e., 915.
96. A.g.e., 912, 925.
97. A.g.e., 798.
98. A.g.e., 769, 929.
99. A.g.e., 931-40, Marx, *Grundrisse*, 276. Marx, 1850-53 arasında tuttuğu defterlerde tam da bu noktalarda Wakefield'dan yoğun alıntılar yapmıştı. Bak. Marx ve Engels, *MEGA*, part 4, c.9, 486-91.
100. Marx, *Capital*, c.1, 939.
101. Engels, *Anti-Dühring*, 351-52.
102. Bertell Ollman, *Social and Sexual Revolutuion* (Boston: South End Press, 1979), 56-57.
103. William Morris, *News from Nowhere and Selected Writings and Designs* (Harmondsworth: Penguin Books, 1962), 244-46, 267; William Morris, "Three Letters on Epping Forest," *Organization & Environment*, c. 11, no. 1 (Mart, 1998), 93-97.
104. Lucretius, *The Nature of the Universe*, 13-15 (1.145-225).

6. Bölüm

GÖRÜŞÜMÜZÜN DOĞAL TARİHTEKİ TEMELİ

Darwin, türlerin dönüşümüyle ilgili kuramının ilk kısa taslağını 1842 yılında kurşun kalemle yazmıştı. İki yıl sonra, yaklaşık elli sayfalık daha uzun bir taslak yazıp, ölümünden sonra yayımlanmasını sıkı sıkı tembihleyerek karısı Emma'ya teslim etti. Alfred Russel Wallace ile 1858'deki ortak sunuşuna dek, yirmi yıl boyunca, kuramını kamuoyuna açıklamadı. Bunu ancak, kendi başına aynı sonuçlara varan Wallace'ın kendisini geride bırakması tehlikesi ortaya çıkınca yaptı. Bu durum, (İkinci Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi) Stephen Jay Gould'un "Darwin'in Gecikmesi" diye adlandırdığı, Darwin uzmanlarını yıllarca uğraştırmış olan sorunun ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Gecikmenin geleneksel açıklaması, usçu bir bilimadamı olan Darwin'in bu zaman boyunca daha sağlam bir kuram kurmak için yavaş yavaş kanıt biriktirmiş olduğu şeklindedir. Ancak, söz konusu yıllar boyunca sınıflandırma ve deniz kabuklularının tarihi üzerine ciltler dolusu eser yazmış olduğu düşünüldüğünde, bu yorum açıklamaya muhtaçtır. Darwin'in *Defterler*'inin sağladığı kanıta dayanan bilim tarihçileri, son zamanlarda, Darwin uzmanlarının hemen hemen genel kabulünü gören, tümüyle farklı sonuçlara ulaştılar: Darwin, seçkin çevrelerdeki konumunu ve saygınlığını yitirmekten korktuğu gibi, bilimsel buluşlarını geleneksel Whig ve Anglikan inançlarıyla uzlaştırmaya çalışan bir "acı çeken evrimci," "gönülsüz bir devrimci" ve korkmuş bir materyalistti.[1] Gene de, Darwin'in gecikmesini korkaklığa bağlamak ciddi bir

yanlış olacaktır. Aksine, kendisinin yalnızca bir bilimadamı değil, fırtınalı bir toplumsal değişim döneminde yaşayan ve özel bir sınıf konumunu korumaya çalışırken bir yandan da materyalizmden kaynaklanan bilimsel görüşlerini geliştirmek için uğraşan karmaşık bir toplumsal aktör olarak anlaşılması gerekir. Anne tarafından sanayici Josiah Wedgwood'un torunu olan, Kent'teki malikanesi Down House'da yaşayan, parasını (ve karısının parasını) demiryolu hisselerine yatırmış bulunan Darwin, burjuva düzeninin sadık bir inananıydı. Bilimi devrimciydi, ama insan olarak Darwin devrimci değildi. İç ikilemi burada yatıyordu.[2]

Darwin'in zamanındaki İngiltere, huzursuzluklarla kaynayan bir kazandı. Bilimin İlerlemesi İçin İngiltere Birliği'nin konferansına katılmak üzere 1839 Ağustosu'nda Birmingham'a gittiğinde kenti sıkıyönetim altında bulmuştu. Kentte Çartist Kongresi toplantı halindeydi ve katılımcıların arasında sosyalistlerle kızıl-Lamarkçılar da bulunuyordu, kent sokaklarında mülkiyeti, evliliği ve yoksullara ilgisiz devleti kınayan yarım milyon bildiri dağıtılmıştı. Evrim hakkındaki taslağı üzerinde çalıştığı 1842 yılında, bütün ülke Çartistlerin düzenlediği genel grevle felce uğramıştı. Sanayi kentlerinin çoğunda İsyan Yasası ilan edilmiş ve bazı göstericiler vurularak öldürülmüştü. Bu arada, ateistler binlerce satan *Oracle of Reason* adlı yasa dışı bir gazete yayımlamaya başlamıştı. Bu gazetede jeolojik açıklamalar ve devrimci Lamarkçı görüşlere dayanılarak dine saldırılıyordu. *Oracle*'da yazan William Chilton devrimci sınıf terimleriyle sunduğu materyalizmi evrimci kavramlarla destekliyordu: "İnsan, yalnızca bir örgütlü atomlar derlemesiydi." *Oracle*, statükonun "zararlı" bir haklılaştırması olduğu gerekçesiyle Paley'in doğal teolojisine de saldırıyordu. 1842 Ağustosu'nda *Oracle*'ın yayımcısı George Holyoake halka açık bir mahkemede yargılandı ve duruşmada Tanrının varolmadığı ve yoksulların kötü ekonomik zamanlarda papazları beslemeye güç yetiremeyeceği gibi küfür sayılan sözler söyledi. Bu sıralarda Darwin de, William Cobbet'in Papaz Malthus ve Tahıl Yasalarına saldırdığı *Rural Rides*'ını okumaktaydı. "Demir Dük" lakabıyla anılan yaşlı Wellington Dükü bir ayaklanma korkusuna karşı Muhafızları ve özel polis birimlerini göreve çağırmıştı. Darwin'in meslekdaşı ve çalışma arkadaşı Richard Owen, Şerefli Topçu Birliği ile talimlere katılmış ve polisi takviye için çağrılmıştı. Başkent, Allahın her günü binlerce, on binlerce kişinin katıldığı gösterilere tanık oluyordu. Darwin ile karısı Emma, genel grevin dördüncü haftasında Londra'yı terk edip, Kent'te kırlık bir çevredeki yeni evleri Down House'a yerleşmekle ferahladılar.[3]

Ne var ki, bu yeni çevre, kuramını ilk kez yazıya dökmeye koyulan Darwin'in içine düştüğü ikilemi hafifletmedi. Adrian Desmond ile James Moore'un *Darwin: The Life and Times of a Tormented Evolutionist* (Darwin: Acı Çeken Evrimci'nin Yaşamı ve Dönemi-1991) başlıklı biyografi çalışmalarında gözledikleri gibi,

> Darwin tabii ki yayımlayamazdı. Materyalizm onu dondurmuştu, nedeni de açıktır, bu anlayış, Kilise ve Devletin güçlerince ülkenin Hıristiyan yasalarıyla kafirce bir alay olarak mahkûm edilmişti. Tehlikeyi ve kahredici sınıfsal imalarını sezebilecek kadar güngörmüş bir kişiydi. Ne tür muamelelerle karşılaşacağı konusunda hiçbir yanılsama beslemiyordu... İnsan ile maymunu birbirine bağlamakla, ateist aşağı-hayat anlayışını savunmak, ya da, "zina eden" Kiliseye küfreden aşırı Muhaliflerden sayılmak riskine girmişti. "Bütün doku" kendisinin yardımı olmadan da yırtılıp parçalanmaya hazırdı. Eski dünya "sarsılır ve düşerken" yıkıma yardım ediyormuş gibi görünemezdi. Sonuçta, saygınlığı için korkuyordu. Sosyalist düzleyicilere karşı insan ruhunu savunmaya koşullanmış Oxbridge* takımından bir centilmen için, bu görüşleri yayımlamak dönekliğe denk bir şey, eski düzene bir ihanet olurdu.[4]

Evrimci düşünceler uzun zamandır -her biri ötekini ima eder biçimde- materyalizmle özdeşleştirilmiş ve ilk kaynakları olarak antik materyalistler Empedokles, Epiküros ve Lucretius görülmüştü. Antik çağda, türlerin hayatta kalabilmek için çevrelerine uyum gösterdiği mefhumunu ve daha da önemlisi ("eleme kuramı" diye bilinen) uyarlanmada başarısız olan türlerin ortadan kalktığı düşüncesini en açık biçimde ifade eden Lucretius olmuştu. Lucretius MÖ 55 yılında öldü ve hayatın kökenleri üzerine evrimci düşünce On sekizinci yüzyılın ortalarına dek bir daha ortaya çıkmadı. Bu yüzden, Paul Sears'ın *Charles Darwin: The Naturalist as a Cultural Force* (1950) adlı kitabında belirttiği gibi, "Lucretius'tan sonra, hayatın kökeni ve gelişmesine ilişkin kurgular on sekiz yüzyıl boyunca bir durgunluğa girmiş" ancak o zaman, Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) ve Erasmus Darwin gibi düşünürler tarafından canlandırılmıştı. Ne var ki, Darwin'in *Kökenler*'inin yayımlanmasına dek, bu tür görüşler esas olarak yeraltındaki materyalist düşüncelerle sınırlı kalmış ve saygın bilimden ve kurulu düzenin düşüncesinden uzak tutulmuştu. Bundan başka, bu görüşler evrimin mekanizması hakkında tutarlı bir açıklamadan da yoksundu.[5]

*Oxford ve Cambridge kelimelerinin hecelerinden oluşturulmuş, bu iki seçkin üniversiteden birinde eğitim görmüş İngiliz yönetici seçkinlerini tanımlamak için kullanılan bir kelime. –*ç.n.*

Şimdi, Darwin'in materyalist görüşlerle Edinburgh'ta genç bir tıp öğrencisiyken yürüyüş arkadaşı ve ilk gençlik yıllarının akıl hocası olan Lamarkçı biyolog Robert Grant tarafından tanıştırıldığını biliyoruz. Dahası, yine Edinburgh'ta iken Pliny Derneği içinde materyalist görüşlerin ortaya çıkıp bastırılışına tanık olmuştu. Darwin, daha sonraları Cambridge'te eğitimini sürdürürken kendisini hâlâ, tartışma mantığına ve (tasarımın kanıtı olarak görülen) türlerin çevrelerine gösterdiği mükemmel uyuma yaptığı vurguya hayran olduğu Paley'in *Doğal Teolojisi*'ne bağlı bulmakla birlikte, bu materyalist-evrimci kuşkular içinde yer etmişti.

Cambridge'te geçirdiği yıllar boyunca Darwin kendisini kararlı bir Hıristiyan olarak görmüştü, ancak, yakın aile çevresinin kendisine özgür düşünceye yönelik, her zaman sergileyeceği ve *Beagle* yolculuğuyla daha da güçlenecek olan, bir eğilim kazandırmış olduğu kuşku götürmez. Dedesi Erasmus gevşek bir deist, babası Robert inançsız, dayısı Josiah Wedgwood Birlikçiydi. Kardeşi Erasmus da (Darwin'in *Beagle* gezisinden döndüğü sıralara doğru) inançsız olmuştu. Bu özgür düşünceli ailenin geri planı böylelikle Darwin'i zamanının önde gelen doğacılarıyla potansiyel bir çatışma konumuna sokmuştu, çünkü, Ernst Mayr'ın söylediği gibi, "zamanın İngilteresi'nin bütün doğacıları, Cambridge'in botanik (J.S. Henslow) ve jeoloji (Adam Sedgwick) profesörleri örneğindeki gibi, meslekten din adamlarıydı."[6]

Darwin'in evrimci kurguları, birinci cildini geminin doğa bilgini olarak görev yaptığı *Beagle* yolculuğunda yanına aldığı Charles Lyell'ın *Principles of Geology*'sini okumakla daha da güç kazandı. Lyell'ın neredeyse sonsuz denebilecek bir zaman içinde gerçekleşen olağanüstü yavaş ve bir biçimli jeolojik değişim anlayışı, Darwin'e, üzerinde yavaş yavaş türlerin dönüşümü kuramını inşa edeceği temeli sağlamıştır (Lyell'ın kendisinin söz konusu kitabını yazdığı sırada türlerin dönüşümü hipotezine karşı çıktığını belirtmek ilginç olabilir.) Darwin, *Defterler*'inde bu kurguları sürdürerek, 1840'lı yıllar boyunca taslak üzerine taslak çıkardı. Ancak, görüşlerini yayımlamak için koşullar uygun görünmüyordu. Böylece, bir yandan bilimsel saygınlığını oluştururken –*HMS Beagle*'deki dünya turunun *Günlükler*'ini yayımlayarak hem bilimsel çevrelerde hem genel kamuda bir anda üne kavuşmuş, ardından Güney Amerika'nın jeolojisi, mercan kayalıkları ve volkanik adalar hakkında eserler kaleme almıştı– bir yandan da, bir gün yayımlayabilmek umuduyla en önemli düşüncesini, doğal seçme kuramını geliştirmeye devam etti. Az

sayıdaki sırdaşlarından botanikçi Joseph Hooker, bir gün kendisine "pek çok türün ayrıntılı bir tanımını yapmamış kimsenin türler sorununu incelemeye" hakkı bulunmadığını yazmıştı. Hooker bunları yazarken kesinlikle onu kast etmemiş de olsa, Darwin bu sözleri üzerine alındı ve kısmen bu nedenle deniz kabukluları üzerine o kapsamlı incelemesine girişti. Böylece türlerin dönüşümü üzerine söz söylemeye hak kazandı. Kuramsal bir bilimsel devrimin, Kopernik devriminin olduğu gibi kurumsal görüşler açısından önemli ve tehdit edici olacağını anlayarak, öncelikle, kendisine bir görgül bilimsel araştırmacı olarak saldırılardan korunmuş bir saygınlık kazanmayı amaçladı. Yine de bu yalnızca bir oyalama taktiğiydi, çünkü, Darwin'in asıl sorunu, olası toplumsal sonuçları ve zamanın düşünsel iklimi nedeniyle kuramını yayımlayamayacağını hissetmesiydi.[7]

Darwin, 1854'e doğru kabuklular hakkındaki incelemesini tamamlayarak yeniden doğal seçme üzerinde çalışmasına döndü. 1856 yılında türlerin dönüşümü hakkında bir çalışma kaleme almaya başladı. İlk taslağını yazışından bu yana dikkate değer ölçüde değişen tarihsel koşullar görevini bir ölçüde kolaylaştırmıştı.

Büyük Londra Sergisi'nin düzenlendiği 1851 yılına doğru "devrim çağı" geride kalmış ve yerini "sermaye çağı"na bırakmış gibi görünüyordu. Büyük Sergi, İngiltere'nin dünyanın sınai atölyesi olarak baskın konumunu kutluyordu. Beş yıl önce Tahıl Yasalarının kaldırılması imalat sermayesinin İngiliz ekonomisinde artan hâkimiyetini yansıtıyordu. Bu koşullar, o zamana dek sanayi kapitalizmi sistemiyle uygun giden materyalist-evrimci bilimin artık kolayca örtbas edilemeyeceği anlamına geliyordu.

Thomas Huxley'in (1825-1895) *Türlerin Kökeni*'nin ilk yayımlandığı 1859 yılında söylediği gibi, "türlerin dönüşümü kuramı denen şey, her zaman ortaya çıkma tehlikesi içeren bir 'dolaptaki iskelet' olmuştu." Biyoloji alanının, hayat alanının, 'tutarlı bir bütünün' parçası olarak, niçin astronomiyi, fiziği, kimyayı, tıbbı yönettiği gösterilen maddi yasalara uymadığı sık sık sorulmuştu.

1850'li yıllarda dönüşüm sorunu bir yana bırakılamıyordu. Konunun işlendiği eserlerden biri, Edinburghlu yayımcı Robert Chambers'ın (1802-1871) yayımladığı, yazarı belirsiz *The Vestige of the Natural History of Creation* (1844) idi. Chambers'ın kitabı, ilk yayımından sonra yedi ay içinde dört baskı yaparak kısa zamanda bir best seller oldu ve toplam on baskıya ulaştı. Kitap 1860 yılına dek 24,000 adet satılmıştı.

Chambers kitabıyla "ruhban sınıfının köpekleri" diye söz ettiği bilimadamlarını değil, Viktorya döneminin sıradan okumuşlarını hedeflemişti. Akıl yürütmesi hatalı olmakla birlikte etkileyiciydi. Ne kadar etkileyici olduğu, evrim kuramım ilk kez eğitimli sınıfın genelinde açık bir tartışma konusu haline getirmesinden anlaşılmaktadır. *Vestiges* kuşkusuz zaaflarla malûldü ve bu yönüyle yalnızca Oxford Piskoposu Sam Wilberforce ve Cambridge'in jeoloji profesörü olup doğal teolojiyi savunan Adam Sedgwick gibi kilise yanlılarının değil, sonradan "Darwin'in buldogu" diye anılacak Thomas Huxley gibi bir bilimcinin de saldırısına uğramıştı. Bütün bunlara rağmen havayı temizlemek ve Darwin'in sonraki başarısı için yolu hazırlamaktaki önemi küçümsenmemelidir. Desmond ve Moore, "Kırkların ortalarına doğru, evrim düşüncesi sokaklardan ve salaş tiyatro salonlarından çıkıp oturma odalarına girmeye başlamıştı" derken akıllarında *Vestiges* vardır. Büyük İngiliz Romantiği John Ruskin bir zaman için doğayı erekbilimci çerçeveden görmüştü, ancak 1850'li yıllara geldiğinde kuşkulara kapıldı. 1851'de yazdığı bir mektupta şunları söylüyordu: "Jeologlar beni kendi halime bıraksa gayet iyi olabilirdim, ama şu korkunç Çekiçler! İncil ayetlerinin sonundaki her nokta işaretinde onların çınlamasını duyuyorum."[8]

Darwin, araştırmalarının yoğunluğuyla tüm tereddütlerin üstesinden gelerek 1850'lerin sonlarında düşüncelerini geniş ölçekte yayımlamaya karar verdi.1858 yılına dek *Doğal Seçme* adını vereceği büyük eserinin birçok bölümünü yazmayı tamamlamıştı. Ancak, 1858 Haziranı'nda postadan gelen zarfı açtığında, Alfred Russel Wallace'ın doğal seçme hakkında kendi başına geliştirdiği ve kendisinin 1842 yılında yazdığı taslağınkine çok yakın bir uslamlamaya dayanan kuramını buldu. Paniğe kapılan Darwin, böylece kuramını Wallace ile ortak bir metinde sunmaya mecbur oldu. Bunu ertesi yıl *Türlerin Kökeni* izledi. Darwin, alelacele tamamlayarak yayımladığı bu eseri, hiçbir zaman yazamayacağı daha kapsamlı bir çalışmanın özeti olarak görmekte ısrar etmiştir.

Türlerin Kökeni

Pek çok büyük buluş gibi, iç işlenişinde ve ayrmtılandırmasında son derece karmaşık da olsa Darwin'in tam adı *Doğal Seçme Yoluyla Türlerin Kökeni Üzerine; Ya da Hayat Mücadelesinde Elverişli Irkların Korunumu* olan eserinin temel fikri oldukça basitti. Temel kuram kitabın başlangıç bölümlerinde ortaya konmuş ve şu şekilde geliştirilmişti:

Tüm organizmalar "süper doğurganlıkla" ya da hayatta kalabilecek miktardan çok döl vermeye yönelik bir eğilimle karakterize olurlar. Bu döller kendi aralarında çeşitlilik gösterir ve orijinal tiplerin basit birer kopyaları değildir. Bu çeşitlilikler kısmen gelecek kuşaklara aktarılır. (Darwin genetik biliminin gelişmesinden önce yazdığı için kalıtım yasalarını bilmiyordu, ama kalıtım olayının kendisi kuşkusuz çok iyi biliniyordu.) Bütün döller hayatta kalamayacağından, Darwin, bu çok sayıda döl arasında bir varolma mücadelesinin zorunlu olduğu ve içinde yaşadıkları yerel çevrenin sınırlı koşullarına geçirdikleri içsel değişim süreci yoluyla en iyi uyum göstermeyi başaran döllerin istatistiksel olarak daha yüksek bir hayatta kalma oranına sahip olma eğiliminde olacağı ve böylelikle uğradıkları değişimleri (en azından bir ölçüde) kendi döllerine aktaracakları sonucuna varmıştı. Böyle yararlı çeşitlenmelerin jeolojik zamanın çok uzun ölçeğinde birikmesi, türlerin evrimi, ya da, değişikliklerle türeyişle sonuçlanıyordu.[9]

Darwin, sunuşunda eserinin başlıca katkısının, *Vestiges*'in yazarının yaptığı gibi kendisinden önce zaten defalarca dile getirilmiş olan türlerin dönüşümü düşüncesini ortaya atmak değil, kendisi aracılığıyla bu dönüşümün meydana geldiği özgül mekanizmayı -doğuştan çeşitlenmeler aracılığıyla doğal seçme- açıklamak olduğunu açıkça ortaya koymuştu. Bundan başka, kuramının amacı doğada her yerde rastlanan ve doğal teoloji geleneğince öylesine şiddetle vurgulanan çevreye hayranlık verici uyarlanma (ve karşılıklı uyarlanma) olgusuna bir açıklama getirmekti.

Darwin'in sunuş stratejisi basit ve seçkindir. Birinci bölüme, okuyucularının en iyi bildiği bir konuyla, çiftçiliğin ve hayvancılığın uzun tarihi boyunca bitkilerde ve hayvanlarda meydana getirilen "Evcilleştirme Altında Çeşitlenme" ile başlar. Burada, yapay seçmenin, bitkiler ve hayvanlarda çoğu kez genel olarak farklı türler olarak kabul edilen canlıları birbirinden ayıran farklılıklardan daha büyük bir çeşitlenme meydana getirdiğini, bununla birlikte, bu şekilde farklılaşan canlıların yine de ortak bir atadan geldiğinin görülebileceğini gösterir. Ardından, İkinci Bölümde, "Doğadaki Çeşitlenme" sorununa eğilir. Buradaki olağanüstü çeşitlilik göz önüne alındığında, ortaya çıkan soru, çok daha geniş bir zaman ölçeğinde gerçekleşse de, doğada da, çiftçinin ya da hayvan yetiştiricisinin yaptığına eşit biçimde işleyen ve aynı sonuçları doğuran bir mekanizmanın bulunup bulunmadığıdır.

Sorunun yanıtı, Darwin'in böyle bir mekanizmanın işleyişini ortaya koymaya başladığı "Varolma Mücadelesi" başlıklı Üçüncü Bölümde

gelir. Bu konu, Dördüncü Bölümde "Doğal Seçme" terimleriyle daha tam olarak işlenir. Eserin geri kalan bölümü, varolma mücadelesi bağlamında doğal seçme genel ilkesi tarafından ortaya konan konuların bütün karmaşıklığı içinde araştırılmasına ayrılmıştır. Örneğin, Altıncı Bölümde Darwin, Paleygil doğal teologların çok büyük önem atfettikleri -göz gibi- olağanüstü mükemmellikteki organların evrimini araştırır. Yedinci Bölümde de petek yapan arılardaki gibi, karmaşık içgüdüsel davranışların gelişmesi sorununu ele alır. Her durumda, bütün bunların doğal seçme aracılığıyla gerçekleşen sayısız tedrici gelişmeden nasıl kaynaklanabileceğini açıklar. Sonuçta, doğada tanrısal müdahalenin çürütülemez kanıtı olarak uyarlanmanın mükemmelliğini gösteren doğal teolojinin akıl yürütmesine öldürücü bir darbe vurulur. Darwin, doğadaki çeşitliliğin ve organizmaların uyarlanmasının önemini kabul etmekle doğal teolojiden daha da ileriye gider. Ne var ki, bunu nihai nedenlere başvurmaksızın yapar.

Darwin'in tüm akıl yürütmesinin temelinde "Varolma Mücadelesi" düşüncesi yer almaktadır. Bu düşünce dikkate değer ölçüde Malthus'tan esinlenmiştir. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin sunuşunda ifade ettiği gibi,

> Bu, Malthus'un bütün hayvanlar ve bitkiler alemine uygulanmış öğretisidir. Her türden hayatta kalması mümkün olandan çok daha fazla birey doğduğundan ve bunun sonucunda sık sık yinelenen bir varolma mücadelesi bulunduğundan, eğer bir canlı kendisi için herhangi bir şekilde yararlı olacak bir değişikliğe uğrarsa, hayatın karmaşık ve kimi zaman değişen koşullarında hayatta kalmak için daha büyük bir şansa sahip olacak ve böylece *doğal olarak seçilmiş* olacaktır.[10]

Bu ilke, "Varolma Mücadelesi" başlıklı bölümde biraz değişik biçimde şöyle ifade edilir:

> Bütün organik varlıkların yüksek bir oranla çoğalmaya eğilimli oluşunu kaçınılmaz olarak bir varolma mücadelesi izler. Kendi hayat süreci içinde çok sayıda yumurta ya da tohum veren her varlık hayatının bir döneminde ve belli mevsimler ya da olağandışı yıllarda yıkıma maruz kalmalıdır, aksi takdirde, geometrik artış ilkesi nedeniyle sayısı öyle büyük bir hızla artardı ki, ortaya çıkan ürünü hiçbir ülke besleyemezdi. Bu nedenle, hayatta kalabilmesi mümkün olandan daha fazla sayıda birey üretildiğinden, her durumda, ya aynı türün bireylerinin birbirlerine karşı, ya da, farklı türlere yahut hayatın fiziksel koşullarına karşı bir varolma mücadelesi olmalıdır. Bu, çoğaltılmış bir güçle bütün hayvan ve bitki alemlerine uygulanmış Malthus öğretisidir; çünkü bu alanda [Malthus'u ilgilendiren insanlar aleminde olanın aksine] besin maddelerinin yapay olarak artırılmasına ya da evli-

likten kaçınma temkinliliğine yer olamaz. Şimdi bazı türler az ya da çok hızlasayıca artıyor olabilse bile, dünya bu kadar ağırlığı kaldıramayacağından hepsi bunu yapamaz. İstisnasız bir kural olarak, bütün organik varlıkların doğal çoğalma hızı öylesine yüksektir ki, döllerinin bazıları yok olmasa, bütün dünya kısa zamanda tek bir çiftten üreyenlerle kaplanırdı. Yavaş üreyen insan nüfusu bile yirmi beş yıl içinde ikiye katlanmıştır, ve bu oranla artışı sürse, birkaç bin yıl içinde insan soyu için, kelimenin gerçek anlamında, ayakta duracak yer kalmazdı.[11]

Doğadaki varolma mücadelesi öylesine yoğundur ki Darwin bunu ancak (ilk olarak *Defterler*'inde kullandığı) dramatik bir mecaza başvurarak açıklayabilir: "Doğanın yüzeyi (görünümü) on bin keskin kamanın bir araya geldiği ve bazen bir kamanın, bazen diğerinin, daha büyük bir gücün etkisiyle darbe alarak sürekli hamlelerle içeri doğru girdiği, hareketli (üretken) bir sahaya benzetilebilir." Darwin'in sık sık kullandığı kama imajı, Stephan Jay Gould'un sözleriyle, "Doğanın, kendisini Boşluk Yok tabelası takarak eğlendiren ekonomisinde, türleri temsil eden kamalarla tamamıyla dolu bir yerin imajıdır. Evrimsel değişim, ancak, bir türün diğer bir türü sürerek, bu tıklım tıklım dolu alana yavaş yavaş kendisini sokmayı becermesiyle meydana gelebilir." Darwin, bütün organik varlıkların "geometrik bir oranla artmaya çalış"tığını ve bu organik varlıkların her birinin, "hayatının bir döneminde, yılın belli bir mevsiminde, her kuşakta, yahut kuşak aralarında... hayat için mücadele etmeye ve büyük yıkımlara maruz kalmaya" zorlandığını savunur.[12]

Bununla birlikte, Darwin "varolma mücadelesi" mefhumunun basitçe (hatta esas olarak) bireysel organizmalar ve/ya da türler arasında doğrudan bir mücadele anlamında görülmemesi gerektiğini açıklamaya özen gösterir. "Varolma Mücadelesi terimini" diye yazar:

bir varlığın diğerine bağımlılığını ve bireyin yalnızca yaşamakta değil (daha da önemli olarak) neslini sürdürmekteki başarısını da içeren geniş ve mecazi bir anlamda kullanıyorum. Bir kıtlık döneminde iki yırtıcı hayvanın yiyeceği kimin kapacağı ve hayatta kalacağı üzerine mücadele edeceği doğru olarak söylenebilir. Fakat bir çölün kıyısında yetişen bir bitki için, neme bağımlı olduğunu söylemek daha uygun olsa da, kuraklığa karşı mücadele ediyor denebilir... Ökseotu, elma ve az sayıda başka ağaç türlerine bağımlıdır, ama ökseotuyla bu ağaç türleri arasında bir mücadele bulunduğunu söylemek, ancak, aynı ağacın üzerinde bu asalaklardan çok sayıda büyüyerek ağacı tüketip öldürdükleri durumda geçerli olacak bir zorlama olur. Fakat aynı dalda büyüyen birkaç ökseotunun birbirleriyle mücadele ettiğini söylemek daha doğru olabilir. Ökseotu tohumlarını kuşlar aracılığıyla yaydığı için, varoluşu kuşlara bağımlıdır; ve mecazi olarak, kuşları başka bitkilerin

değil de kendisinin meyvelerini yemeye ve böylece dışkılarıyla tohumlarını yaymaya çekmek için ökseotuyla diğer meyve veren bitkiler arasında bir mücadele bulunduğu söylenebilir. Birbiriyle ilintili bu çeşitli anlamlar için, kolaylık adına varolmamücadelesi genel terimini kullanıyorum.[13]

Darwin'in çoğu kez kelime anlamıyla değil mecazi anlamda aldığı "varolma mücadelesi" kavramını kullanması, kuramına büyük ölçüde yanıltıcı olan Malthusçu bir hava vermiştir. Malthus'un *Nüfus Üzerine Denemesi*'nden esinlenmiş olduğu kesin olmakla birlikte, Darwin'in Mathus'a doğrudan entelektüel borcu son derece sınırlıdır ve geometrik doğal çoğalma oranının varolma mücadelesiyle birlikte yürüyen bazı dışsal kısıtlara tabi olması gerektiği hipotezini kabul etmekten fazla öteye gitmez.

Görünüşe göre Malthus'un evrimci biyologların "nüfus düşüncesi" dedikleri şeye bağlanması için Darwin'e esin vermiş olduğu doğrudur. Neo-Darvinci senteze en büyük katkıda bulunanlardan (Stephen Jay Gould'un "yaşayan en büyük evrimcimiz" olarak nitelediği) Ernst Mayr'ın deyişiyle, nüfus düşüncesi "cinsellikle üreyen bütün türlerde her bireyin benzersizliğini ve böylece nüfusların gerçek çeşitlenebilme yeteneğini vurgulayan bir bakış açısıdır." Malthus'un nüfusun (denetlenmediği zaman) geometrik artış oranı üzerine yürüttüğü tartışma, tek bir türe, hatta, bu kural, insanlar için de geçerli olduğu için, hâkim türe yani insan türüne ait bireyler arasındaki mücadeleye dikkat çekiyordu. Darwin, bu görüşü nüfus düşüncesiyle birleştirip, çeşitlenme ve buradan varolma için mücadeleye yoğunlaşarak, "değişikliklerle türeyiş" dediği sayısız küçük ve doğuştan çeşitlenmelerle yürüyen bir evrim sürecini tüm gücüyle göstermeye muvaffak oldu. Fakat, Darwin'in kendisi bu entelektüel başarısını (esinlenme anını) Malthus'u okumasına atfetmiş olsa da, Mayr'in belirttiği gibi, Malthus, çok katı belirlenmiş sınırların ötesinde türlerin çeşitlenebilirliği anlayışını ve böylelikle aslında uyarlanmada "iyileşme" olanağının kendisini reddediyordu. Malthus'un (bitkilere ve hayvanlara uyguladığı) canalıcı önemdeki aritmetik oranı, başlangıçta (bir dayanağı olduğu ölçüde) bu son derece olumsuz varsayıma, yani tarımda üretkenliğin, insanın geçiminin bağlı olduğu toprağın, ya da, bitki ve hayvanların koşullarında (son derece sınırlı bazı iyileştirmeler dışında) iyileştirilme yapılamayacağı varsayımına dayanıyordu. Malthus'un doğal–teolojik bakış açısından uyarlanma, türlerin dönüşümünün bir sonucu değil, –Tanrının değişmez tasarımının bir parçası olarak– doğaya

verilmiş tanrısal bir bağıştı. Bu nedenle, Malthus'un düşüncesinde evrimci bir tahlilin izi bile yoktu. Dahası, bugün biyolojinin kavradığı biçimiyle "nüfus düşüncesi" Malthus'un tümüyle habersiz olduğu bir şeydi. Mayr, bu konuda son derece nettir: "İlginçtir ki Malthus'un düşüncesinin derinlerine indiğimizde nüfus düşüncesinden iz bile bulamayız. Malthus'un söz konusu bölümlerinde Darwin'e katlanarak büyüme düşüncesini verecek, konuyla uzaktan yakından ilgili, bir şey yoktur."[14]

Malthus'un üzerindeki doğrudan kuramsal etkisi küçük olsa da, Darwin'in görüşlerini Malthusgil mecazlar üzerinde eklemlendirmesinin öğretilerinin algılanış biçimi üzerinde önemli etkileri olduğu yadsınamaz. Marx'ın diyeceği gibi, bu, "Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'inin doğaya uygulanmış biçimiyle" keşfiydi.[15] Aslında, Malthus'un görüşlerinin İngiliz üst sınıfı arasındaki yaygınlığı göz önünde tutulduğunda, Malthusçu bir varolma mücadelesi yorumu belki de kaçınılmazdı. Darwin'in Malthus ile kişisel tanışıklığı entelektüel olduğu kadar (sınıf konumunu yansıtır biçimde) ailevi ilişkilere de dayanıyordu: Önde gelen bir Malthusçu olan ve Malthus'u yakından tanıyan Harriet Martineau'nün Darwin'in kardeşi Erasmus ile uzun süren bir ilişkisi olmuştu. Kuzeni (ve karısının kardeşi – çünkü Emma da birinci dereceden kuzeniydi) Hensleig Wedgwood, Malthus'un yakın dostu ve Halleybury'deki Doğu Hindistan Koleji'nde çalışma arkadaşı olan iktisatçı James Macintosh'un kızı Fanny Macintosh ile evliydi ve düğünlerinde Fanny'nin nedimeliğini Emma yapmıştı. Bütün bunlar, Malthus'un geniş Wedgwood – Darwin oymağının yemek masalarının başlıca konuşma konusu olmasını garantiliyordu.[16]

Darwin, *–Türlerin Kökeni*'nin 1869 basımında doğal seçme kavramıyla aşağı yukarı eş anlamda–ilk kez 1864 yılında Herbert Spencer tarafından ortaya atılan–"en uygun olanların hayatta kalması" kavramını gönülsüzce kabul etmekle –sonraları "sosyal Darvincilik" olarak tanınacak düşünce tarzına işaret ederek– kuramının Malthusçu yorumuna daha bile büyük bir katkıda bulunacaktı.[17] Biyolojide "en uygun" mefhumu, zamanla, bireysel organizmaların kendi genlerini gelecek kuşaklara aktarabilecek duruma gelmesi anlamını kazanmıştır. Spencerci/Malthusçu, yani, sosyal Darvinci anlamında ise bu kavram, insan toplumuna uygulanarak, güçlü olanın haklı olmasını ve tepede olanın üstünlüğünü meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Malthus'un kuramı, toplumsal alanda iyileşme ya da ilerlemenin nüfus artışını geçim kaynaklarıyla denge içinde tutma sonucunu veren bir varolma mücadelesini zorunlu

kılan katı doğa yasalarıyla olanaksız kılındığını göstermek amacıyla tasarlanmış on sekizinci yüzyıl usulü bir denge kuramıydı. Oysa, Spencer, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ne yazdığı sunuşta, J.W. Burrow gibi, "kuramını 'uygun olmayanların' elenmesine dayanan bir insani ilerleme kuramı haline getirerek, Malthus'u baş aşağı çevirdiği"ne işaret ediyordu.[18]

ABD'de bu görüş, "milyonerlerin doğal seçmenin bir ürünü" olduğunu öne süren sosyal Darvinci William Graham Sumner tarafından savunuldu. Bu bakış açısı John D. Rockefeller, James J. Hill ve Andew Carnegie cinsinden soyguncu baronlar açısından çok çekiciydi. Rockefeller, bir Pazar okulunda yaptığı bir konuşmasında, "büyük şirketlerin büyümesinin yalnızca en uygun olanların hayatta kalması... yalnızca doğanın ve Tanrının yasasının işleyişi" olduğunu söylemişti. Uluslararası alanda sosyal Darvincilik, Joseph Conrad'ın romanı *Karanlığın Yüreği*'nin baş kahramanı Kurtz'un "bütün vahşileri yok edin" çığlığında özlü anlatımını bulan, emperyalist kitlesel şiddet ve kırım politikalarını haklı göstermek için kullanılmıştır.[19] Bütün bunlar, Darwin'in şahsına bir hakarettir ve doğru anlaşıldığı biçimiyle kuramına terstir. Ne var ki, son derece güç ve yaygınlık kazanan bu imaj, Darvinciliğin halk nezdindeki imajına günümüze dek hâkim olmuştur.

"En uygunların hayatta kalması" düşüncesi zaman zaman Darwin'in bilimsel mesajını boğmuşsa, bu, tıpkı söz konusu kavram gibi eserlnin ilk basımında kullanmadığı "evrim" kavramı için de geçerlidir. Darwin, ilk basımda yalnızca "doğal seçme," türlerin "değişebilirliği" ve "değişme yoluyla türeme" terimlerine yer vermiştir (bu basımda "evrilmek" terimi yalnızca bir kez kullanılmış, "evrim" terimine ise hiç yer verilmemiştir). Evrim kavramı, içerdiği "açılarak ortaya çıkma" ve "ilerleme" anlamlarıyla -genel organik süreçte daha büyük bir mükemmelleşmeye doğru bir yön mefhumu ima ettiğinden- neredeyse erekbilimci bir bakış açısı barındırıyordu ve bu yönüyle Darwin'in tümüyle materyalist görüşlerine ters geliyordu. *The Vestiges of Creation*'ın kütüphanesinde bulunan nüshasının sayfa kenarına, bir özdeyiş gibi "Asla daha yüksek ya da daha aşağı yok" ibaresini yazmıştı.

Darwin'in kuramında doğal seçme yalnızca içinde yaşanılan çevreye uyarlanmakla ilgilidir, eğer çevre değişikliğe uğrarsa, çevrenin eski durumuna son derece iyi uyarlanmış olan bir tür (diyelim tüylü mamut) yeni duruma uyum sağlayamayabilir. Değişen yerel çevrelere uyum sağlayabilme, hiçbir biçimde, üstünlük ya da aşağılık anlamına gelmez. Ne var

ki, burada da, evrimi açık biçimde genel ilerlemeyle özdeşleştiren daha Spencergil bir bakış açısı galip gelmiştir. Darwin'in kuramı hızla hiç olmadığı bir şeye, burjuva ilerleme düşüncelerini özel olarak destekleyen bir kurama dönüştürülmüştür. Kuramının daha devrimci yönleri böylece perdelenmiş ve gerçekte sonraki biyologlar tarafından yeniden keşfedilmek zorunda bırakılmıştır. Bugün biyologlar, evrimi artık üstün ya da aşağı terimleriyle düşünmemektedir, ancak, genel kamu, terimi hâlâ Spencergil anlamında kullanmaya devam etmektedir.[20]

Ne yazık ki, Darwin zaman zaman bu gibi tutarsızlıklarının tahlilini sakatlamasına izin vermiştir. Bu tutarsızlıkların kaynağı kendisinin sınıf konumunda bulunabilir. Böylelikle, bizzat kendisi, ilerlemeyi oluşturan bir evrim anlayışına katkıda bulunmuştur. *Türlerin Kökeni*'nin (öğretisinin devrimci doğasının önemini küçük göstermeye ve sarsılmış okuyucularını teskin etmeye adanmış) sondan ikinci paragrafında "Doğal seçme yalnızca her varlığın iyiliği sayesinde ve iyiliği için çalıştığından, bütün bedensel ve zihni yetiler mükemmelleşme yönünde ilerleme eğilimindedir" diye yazmıştır. Daha önceleri öylesine kararlı bir biçimde materyalist, yani özcülük ve erekbilimcilik karşıtı bir duruş benimsemiş bir düşünür için bu, geniş ölçekte yayılmanın bir bedeliydi.

Darwin, Huxley ve Erekbilimin Yenilgisi

Ne var ki, Darwin'in düşüncesinin devrimci karakterinin üstü öyle kolaylıkla örtülemeyecekti ve bu daha başlangıcında bütün çıplaklığıyla ortaya çıktı. 1860 Haziranı'nda Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği (BAAS), Oxford'da bilim tarihinin en ünlü karşılaşmalarından birine sahne olacak bir toplantı düzenledi. *Türlerin Kökeni*'nın yayımlanmasından kabaca yedi ay sonra 30 Haziran 1860'ta Oxford'un yeni Gotik canlanış müzesinde, sayıları yedi yüz ile bin arasında değişen büyük bir dinleyici kalabalığı toplandı. En tanınmış Darvinciler olan Thomas Huxley ile Joseph Hooker da katılımcılar arasındaydı. Toplantı salonunun ön koltuklarını ak yakalıklı kilise ileri gelenleri doldurmuştu. Podyumda, bir matematikçi, kuşbilimci ve BAAS'ın başkan yardımcısı olan (belagat yeteneğinden dolayı öğrencilerinin "yağcı Sam" adını taktıkları) Oxford Başpiskoposu Sam Wilberforce bulunuyordu. Başpiskopos, *Türlerin Kökeni* hakkında uzun uzun konuştuktan sonra, dinleyiciler arasında bulunan Huxley'e "maymunların ailesinin ana tarafında mı, baba tarafında mı bulunduklarını" sorarak alaycı bir saldırıda bulun-

du. Bu alayla, Huxley'in Viktorya dönemi kadınlarının dokunulmazlığını çiğnemiş olduğunu göstererek dinleyicilerden puan toplamayı umuyordu. Huxley, bu sorunun imalarını basitçe reddetmek (ya da kabul etmek) yahut ne dese kabalık olarak anlaşılacak bir tuzağa düşmek yerine (sonradan bir mektubunda anlattığı şekilde) şöyle karşılık verdi:

> Böyle bir konuyu tartışmaya açmak benim aklıma gelmezdi; ama saygıdeğer dinadamına bu alanda da gereken karşılığı vermeye fazlasıyla hazırdım. Madem ki dedim, büyükbaba olarak ya zavallı bir maymunu, ya da doğa tarafından üstün yetenekler verilmiş ve büyük etkileme gücüne sahip olmuş, ama bu yetilerini ve bu etkisini sadece ciddi bir bilimsel tartışmayı gülünçleştirmek için kullanan bir adamı seçme durumunda bırakıldım, hiç tereddütsüz tercihimi maymun yönünde yapıyorum.

Salondaki öğrenciler katıla katıla gülmeye başladılar. Mevki ya da servete güvenerek bilime hakemlik yapmaya karşı daha iyi ifade edilmiş bir saldırı yapılamazdı. Bu büyük kapışma devam ederken, Darwin'in ünlü gezisinde *Beagle* gemisinin kaptanlığını yapan ve aradan geçen yıllarda akli dengesini yitirerek Darwin'in erekbilime yaptığı saldırıdan kendisini sorumlu tutmaya başlayan Robert Fitzroy da, başının üzerinde tuttuğu bir İncil ile podyumda kasıla kasıla yürüyerek "Kitap, Kitap" diye bağırıyordu. Bütün bu curcuna içinde kimin ne anladığı kuşkusuz kişiden kişiye büyük farklılık gösteriyordu, ama, Huxley ve Joseph Hooker ile Darvincilerin "yeni model ordusu" hengameden zaferin kendilerinde olduğu inancıyla ayrıldılar ve Down House'daki Darwin'i çabucak zaferlerinden haberdar ettiler. Tarih, doğal teolojinin tayin edici bir yenilgiye uğradığını kaydedecekti.[21]

Darvinci devrim, geleneksel düşüncenin en temeldeki iki akidesine, yani, erekbilimciliğe ve özcülüğe darbe vurmuştu. Mayr'in sözleriyle:

> Darwin'in kuramlarının meydan okuduğu ideolojilerden... hiçbiri özcülük felsefesi kadar sağlam biçimde yerleşmiş değildi... Belirli bir felsefe olarak özcülük, kendisi bu konuda sonraki bazı izleyicileri kadar dogmatik olmasa da, genellikle Platon'a isnad edilir... Platon'un dünya hakkındaki mağara alegorisi çok tanınmıştır: Dünya görüngülerinden görebildiğimiz her şey, gerçek nesnelerin bir ateşin ışığıyla bir mağaranın duvarına düşen gölgelerine karşılık düşer. Gerçek özleri asla göremeyiz. Çeşitlilik, temeldeki değişmez özlerin mükemmellikten uzak tezahürleridir.[22]

Darwin'in Cambridge'deki hocalarının hepsi (erekbilimci oldukları

kadar) Platoncu okuldan yetişmiş skolastik özcülerdi ve doğal teolojiyi benimsiyorlardı. Büyük jeolog ve Darwin'in daha sonraki akıl hocası Charles Lyell bile, "Ortak atadan gelen canlıların belirli bir tipten asla farklılaşamayacakları belli sabit sınırların olduğunu" savunuyordu. Aynı şekilde, John Stuart Mill de, türlerin "aralarında aşılmaz bir sınır bulunan" doğal "cinsler" olduğunu söylemişti. Darwin'e göre, tersine, bütün türler değişebilme özelliğine sahiptir ve aralarında kesin ayrımlar yoktur – tür tanımları anlama bakımından kullanışlı iseler de özlerinde keyfi ve değişkendir. Huxley, "bir kez ortaya çıkmış bulunan bir ırk, içinden çıktığı topluluktan daha fazla belirli ve değişmez bir kimlik değildir - aynı şey, türlerin kendileri için de geçerlidir. Aslında, 'türlerin değişimi hipotezinin' özü budur." diyordu.[23] Dahası, Darwin'in özcülük eleştirisi, insanın sözde değişmez, âli konumunu ve değişmez bir "insan doğasını" sorgulamakla bundan da daha ileri gidiyordu.

Darwin'in erekbilime yönelttiği devrimci eleştiri, doğal teolojinin merkezi inancını hedeflediğinden daha da önemliydi. Thomas Huxley'in 1864'te ortaya koyduğu gibi, "yaygın olarak anlaşıldığı biçimiyle doğal teoloji, öldürücü darbeyi Bay Darwin'in elinden yemişti." Huxley'e göre, erekbilimsel akıl yürütme aşağıdaki gibi işler:

> bir organ ya da organizma (A) tamamıyla bir işlev ya da amaca uygundur; (B) öyleyse bu organ ya da organizma özel olarak bu işlevi yerine getirmek için yapılmıştır. Paley'in ünlü örneğinde, saatin bütün parçalarının zamanı gösterme işlevine ya da amacına uygun olması, saatin özel olarak bu amaç için düzenlendiğinin; bir saatin zamanı ölçmesi şeklinde bir etki üretmeye yetenekli bir neden olarak yalnızca araçlarını doğrudan bu hedefe uyarlayan düzenleyici zekânın kanıtı olarak alınır.

Fakat tümüyle rastlantısal bir doğal sürecin bir niyet ya da düzenleyici olmadan aynı sonuçları üretebileceği gösterilebilirse "özel yaratma öğretisinin" erekbilimci tasarımdan çıkan kanıtı ortadan kalkacaktır. Huxley'e göre, Darwin'in başarısının muazzamlığını oluşturan budur.[24]

Erekbilimci tutum, kedilerin birincil amaçları olarak buna ayarlanmış olduklarından fare yakalamaya öylesine iyi uyarlanmış olduklarını savunuyordu.

Ne var ki, Huxley'in bakış açısından bu erekbilimsel akıl yürütme, "bir diyalektik sorunu olarak ... o kadar da çarpıcı değildi." Huxley, Darvinciliğin "kedinin fareyi *iyi yakalamak* için varolduğunu hayal etmektense, *iyi yakaladığı* için varolduğunu varsaydığını" ilan eder, "fare

tutmak kedinin varoluşunun sonucu değil, koşuludur." Darwin'i erekbilimle bağdaştırmaya çalışanlara - ve akıl yürütmelerini Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin sonunda organizmaların "mükemmelleşmeye" yönelik eğilimleri hakkındaki yanıltıcı ifadesine dayandıranlara- karşı, Huxley, "Türlerin Kökeni'nin ruhunu doğru biçimde kavrıyorsak, o zaman, yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle Erekbilime karşı hiçbir şeyin, Darvinci Kuram'dan daha tam ve daha mutlak biçimde muhalif olamayacağında" ısrar eder. Huxley, Darwin'in organizmaların "mükemmelliğe doğru" ilerleme eğilimi hakkındaki ifadesinin önemsizleştirerek, doğru anlaşılmış Darwin Kuramının her türlü doğrusal ilerleme ya da amaçlı erekbilimsel süreç anlayışından bağımsız olduğunda ısrarlıdır:

> Mükemmelleşmeye doğru tedrici ilerleyişin Darvinci inancın zorunlu bir parçasını oluşturduğu şöyle dursun, bize öyle geliyor ki, bu inanç belli bir durumda çakılıp kalma ya da tedrici gerilemeyle son derece iyi uyuşmaktadır. Örneğin, buzul çağının geri döndüğünü ve kutup ikliminin tüm dünyaya yayıldığını düşünelim. Bu koşullarda doğal seçmenin işleyişi daha yüksek organizmaların kökünün kazınması ve hayatın daha aşağı biçimlerinin serpilip gelişmesi yönünde olurdu.

Çevre koşullarının radikal biçimde değişebileceği ve böylece, tüylü mamut gibi, daha önce çevresine çok başarılı biçimde uyarlanmış olan bir organizmanın değişen çevreye artık o kadar iyi uyum sağlayamayacağı (gerçekte tükenişe itileceği) gerçeği, tek başına her türlü basit ilerleme mefhumuna ters düşer.[25]

Huxley için, ta başından beri Darvingil devrimin önemi, "nihai nedenler öğretisi"ne son verişindeydi. Üstelik bunu Lamarkçı "deneyimler sayesinde değişme" ve değişimlerin bir kez olduktan sonra kalıtsal biçimde aktarıldığı varsayımlarına dayanmadan yapmıştı. (Lamarck yanlış biçimde, örneğin, "kısa boyunlu bazı kuşların ıslanmadan balık yakalama çabalarının, zamanla ve ısrarla tekrarlanmakla, bütün balıkçılların ve uzun boyunlu su kuşlarının ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünmüştü.) Ne var ki, Huxley'in *Türlerin Kökeni* hakkındaki ilk tartışmalarında seslendirdiği, Darwin'in doğal seçmenin rolünü "abartmış" olup olmadığı sorunu baki kalıyordu: Huxley'in görüşünce:

> Kanımıza göre, sayfalar boyunca sık sık karşımıza çıkan "*Natura non facit saltum*" [Doğa sıçramalar yapmaz] özdeyişiyle kendisini zahmete sokmasaydı, Bay Darwin'in konumu daha da güçlü olabilirdi. Biz inanıyoruz ki... Doğa ara sıra sıçrayışlar yapar, ve bu olgunun kabul edilmesi dönüşüm kuramının önündeki pek çok küçük engelin kaldırılmasında hiç de az önem taşımaz.[26]

Darwin'in evrimin tek mekanizması olarak doğal seçme üzerine yaptığı şiddetli vurguya –en büyük yandaşları arasında bile– yönelik bu tür kuşkular çok dayanıklıydı ve ömrünün kalan kısmında daha da güçlenmişti. Öyle ki, hayatının sonlarına doğru Darwin'in kendisi de doğal seçmenin evrimsel gelişimin kapsayıcı nedeni olduğuna duyduğu güveni yitirdi. Buna, kuramına yöneltilen üç itiraz neden olmuştu. İtirazlardan ilki, fosil kayıtlarının yetersizliğine ve türler arasında geçiş tiplerinin yokluğuna odaklanmıştı. Darwin, jeolojik değişimleri açıklamakta yıkım ve felaketleri bir yana bırakan –ve böylece, jeolojik zamanın uzunluğunu yavaş yavaş, azar azar gerçekleşen değişikliklere izin verecek biçimde genişleten– Lyell'ın tek biçimli jeolojik zaman anlayışına dayanarak, doğada "sıçramaların" varlığını reddetmişti. Ne var ki, paleontolojik kayıtlar hızla, doğal tarihte büyük ve doldurulamaz boşlukların varlığına işaret etmeye başladı. (Bugünün bilimcileri evrim tarihinde bu türden ani ve keskin kaymaların varlığını kabul etmekte, ancak, bunu "noktasal denge" ile gerçekleşen doğal seçme gibi kavramlarla, evrim kuramıyla bütünleştirmektedir.)

İkinci eleştiri fizikten kaynaklanmaktadır. Darwin'in zamanının en büyük fizikçisi William Thomson (sonradan Lord Kelvin unvanını almıştır) yerkabuğunun varsayılan soğuma hızına dayanarak yaptığı hesaplarla yeryüzünün yaklaşık yaşının yüz milyon yıl olduğunu (bu rakam hesaplarının ortalama sonucudur, daha dakik hesaplarla, bu, yirmi milyon yıl ile dört yüz milyon yıl arasında değişebiliyordu), bu sürenin İncil'de dünyanın yaşı için verilen altı bin yıla göre çok uzun olmakla birlikte, Darwin'in doğal seçme kuramın önerdiği gibi, varolan bütün türlerin son derece yavaş ve tesadüfi çeşitlenmelerin birikmesi yoluyla evrimi için gereken zamana göre de çok kısa olduğunu öne sürmüştü. (Fransız fizikçisi Antoine Henri Becquerel'in 1896 yılında radyoaktiviteyi keşfetmesinden sonra, Thomson'ın hesaplamalarının (bilgi yetersizliğinden ötürü) doğru olmadığı gösterilmiş ve dünyanın tahmini yaşı yine Lyellcı ölçülere uzatılmıştır.)

Son olarak bir mühendislik profesörü olan Fleeming Jenkin, 1867 yılında, o zamanlar varsayıldığı gibi, her ana–babanın kalıtsal karakterleri yavrularında birbirine karışıyorsa, bu durumda ana–babanın birinin taşıdığı önemli çeşitlenmelerin soyundan gelenlerde de ortaya çıkma şansının çok küçük olacağını, çünkü, bu şansın her kuşakta yarıya inerek gitgide azalacağını öne sürdü. Böylece, çeşitlenmelerin kuşaktan kuşağa aktarılması şöyle dursun, bir bireyde ortaya çıkan

olumlu bir değişiklik kendi neslinden gelenlerde kaybolacaktı (İronik biçimde, bu itirazın yanıtı daha ortaya atılmadan önce verilmiş, ancak bilim dünyasınca Yirminci yüzyılın başlarına dek bilinmeden ya da değeri anlaşılmadan kalmıştı. Bu yanıt, genetik etmenlerin bölünemez parçacıklar gibi hareket ettiklerini ve bir kez kazanıldıklarında bir daha kaybolmadıklarını gösteren Mendel genetiğiydi.[27])

Fizikçi Thomson'ın eleştirisinin karşısına dikilen Huxley, "Biyoloji zamanını Jeolojiden alır. Canlı biçimlerinin yavaş bir hızla değiştiğine inanmamızın tek nedeni, gerçekte, bunların jeolojinin bize söylediğine göre oluşmalarının çok uzun süren tabakalar içinde bulunmuş olmalarındandır. Eğer jeolojik saat yanlışsa, doğacıların yapmak zorunda olduğu tek şey, hız mefhumlarını buna göre ayarlamaktır." iddiasıyla karşı saldırıya geçti. Ne var ki, evrim sürecini anlatmakta doğal seçmenin yerine koyacağı bir kurama sahip olmadığından, Huxley'in savunması bir oyalama taktiğinden başka bir şey değildi. Jeolojiyle ilgili olarak, mutlak olarak som bir tek biçimcilikten vazgeçmek ve jeolojik değişmenin açıklanmasına geleneksel olarak yıkımcılıkla özdeşleştirilen bazı unsurları katmak gerektiğini ima etmiştir. Biyolojik evrim bakımından ise o zaman için, doğal seçmenin yerine konmak ve evrimsel değişmenin saatini hızlandırmak için baş vurulacak tek seçenek, Lamarkçılık ya da bir tür makro dönüşümler ya da sıçramalar kuramı gibi görünüyordu. Ancak, Huxley, Thomson'ı yanıtlarken bu seçeneklerden hiçbirine başvurmamıştı.[28]

Darwin ise şahsen bu belagat oyunundan hiç etkilenmemiş ve Thomson ile Jenkin'in kâbusuyla gitgide gençliğinin (ve dedesinin) Lamarkçı mefhumlarına doğru gerilemeye başlamıştı. Kendi doğal seçme kuramını olabildiğince savunmak için daima mücadele etmekle birlikte, giderek, kazanılmış karakterlerin kalıtsallığı hakkındaki Lamarkçı görüşleri benimsedi. *Türlerin Kökeni*'nın ilk basımı bile bu tür Lamarkçı görüşlerden tümüyle arınmış değildi, ancak, bunlar genellikle arka plandaydı ve eserin merkezini doğal seçme işgal ediyordu. Oysa, kitabın altıncı basımına doğru Lamarkçılık Darwin'in akıl yürütmesinde daha geniş bir yer tutmaya başlamıştı, bunun da tek nedeni, biyolojik saati Thomson'ın fiziksel hesaplarını izleyerek evrim için tanınan zamanı daha kısa tutan jeoloji bilimine uydurmak için hızlandırma gereksinmesiydi.[29]

Gene de, Darwin'in doğal seçme kuramının hayatının sonlarına doğru en inançlı izleyicilerinin çoğunluğu tarafından -hatta bir ölçüde

kendisi tarafından- bile terk edilmiş bulunmasına ve yüzyılın geri kalanında da gücünü yitirmeyi sürdürecek olmasına (yirminci yüzyıldaki Neo-Darwinciliğin ortaya çıkışına dek hiçbir zaman tam olarak yeniden canlanamayacaktır) rağmen, genel evrimci görüşler zafer kazanmış ve doğal teoloji alt edilmişti. Huxley, 1860 yılında, "Herakles'in beşiğinin yanında boğduğu yılanların yatması gibi, tüm bilimlerin beşiklerinin yanında da seçkin ilahiyatçıların yattığını" ilan etmişti. Huxley'in Darwin'in değişiklik yoluyla türeyiş kuramını militan savunusu, biyografisini yazanlardan birinin belirttiği gibi, "Papazcılığa" karşı "kahredici bir saldırı" şeklinde yürütülmüştü. Charles Lyyel da, Huxley'den daha az kavgacı bir savunucu olmakla ve evrimciliği daha sonra kabul etmiş bulunmakla birlikte konuyu aynı açıdan görüyordu ve bir seferinde ABD'li bir dostuna ülkesinin "Avrupa'nın İspanya'dan sonra en fazla papaz etkisi altında bulunan ülkesi olduğundan" yakınmıştı. Lyell, jeolojik sorunların otuz bin papazın keyfine bağlı olmasını hazmedemiyordu. Bu yüzden, Darwin'in getirdiği açıklama, önde gelen yandaşları tarafından bilimi dinin emrine tabi kılmaya çalışan doğal teolojiye karşı bilimin (ve bazıları için materyalizmin) zaferi olarak algılanmıştı. Bu bilimsel devrim, kendisinden önceki devrimlerin çoğu gibi, dini devirmek yerine, yalnızca (Epiküros'un *intermundia*'ya tahsis edilmiş tanrıları gibi) arka plana itmeye ve maddi dünyanın tek karar mercii olarak bilimi tanımayı amaçlıyordu.[30]

Paul Shorey'in *Platonism: Ancient and Modern*'inde (Platonculuk: Eski ve Yeni) yazdığı gibi "Lucretius'un görkemli şiiri," Thomas Huxley ve İngiliz fizikçisi John Tyndall gibi materyalist bilimadamları için, "bilimin ruhunun ve şiirinin en hakiki ifadesiydi." Huxley, Viktorya döneminin büyük ozanı Alfred Lord Tennyson'ın, Royal Society'nin seçkin üyeleriyle birlikte katıldığı cenaze töreninde yaptığı konuşmada, (ünlü "Doğa, dişleri ve pençeleri kan içinde" dizeleri yüzünden) "Darvinci" görüşler beslediğine inanılan ozanın, "Lucretius'tan bu yana bilimin çekimini anlamış ilk ozan" olma bilimsel onuruna sahip olduğunu ilan etmişti. Yıllar önce Richard Owen tarafından "Lucretiusçu" bir zıpçıktı olmakla tahkir edilmiş olan ve her zaman savaşçı bir kişilik sergileyen Huxley, Tennyson'ın başarılarını anarken, dünyaya (Lucretius aracılığıyla) doğal teolojiye karşı Darvinciliğin temsil ettiği materyalist zaferi hatırlatmaktan geri duramamıştı. Huxley, başka bir vesileyle de, "Lucretius'un, antik ve modern bütün ozanlar içinde Göte dışında bilimin ruhunu en derinliğine kavramış" kişi olduğunu söylemişti.[31]

Huxley ile sıkı ilişkiler içinde olan ve Lucretius'u kendi bilimsel

öncülerinden biri sayan bir başka düşünür de Darwin'in Almanya'daki izleyicisi Ernst Haeckel (1834-1919) idi.[32] Haeckel, Marx'ın *Kapital*'inden bir yıl önce yayımlanan *Genarelle Morphologie der Organismen* başlıklı kitabında ekoloji ya da ökoloji kelimesini icat eden kişidir. Kelimeyi türetirken, kök alarak "ekonomi" kelimesinin de kökünde bulunan eve ait anlamına gelen *oikos* kökünü seçmiştir. Haeckel'in bakış açısından ekoloji, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde "doğanın ekonomisi" diye adlandırdığı şeyle ilişkiliydi. Bu yüzden, Haeckel 1866'da yayımlanan kitabında "ekoloji" kelimesini tanımlamak için şunları söylemişti:

> Ekoloji ile bir kelimeyle doğanın ekonomisine ilişkin bilgi gövdesini – canlının gerek inorganik gerek organik çevrelerlyle, her şeyden önce doğrudan temasa girdiği hayvanlar ve bitkilerle dostça ya da düşmanca ilişkilerini içeren, topyekûn ilişkilerinin incelenmesini kastediyoruz, ekoloji, Darwin tarafından varolma mücadelesinin koşulları olarak tabir edilen bütün bu karşılıklı ilişkilerin araştırılmasıdır. Çoğu kez, pek doğru olmayan biçimde dar anlamda "biyoloji" olarak anlaşılan ekoloji bilimi, şimdiye dek, yaygın olarak "Doğal Tarih"denen şeyin esas bileşenini oluşturmuştur.[33]

Haeckel'in "ekoloji" kavramının tutunması yavaş oldu ve Darvinci yazında hemen benimsenmedi. Kavram ve terim olarak moda haline gelmesi Yirminci yüzyılı buldu. Haeckel'in eserini yakından izleyen ve (insanı yaradılışın merkezine yerleştiren erekbilimsel görüşü reddederek) evrim bakımından insan türünü hayvanlar aleminin bir parçası olarak gören Marx ile Engels, bu yeni "ekoloji" kavramını kabul etmektense, (Haeckel'in dediği gibi, bu yeni kelimenin eşdeğeri olan) eski "doğal Tarih" kavramını benimseyeceklerdi. Aynı zamanda, "doğal tarih" mefhumunu, insan varlıklarının üretimle ilişkisindeki "doğal tarihi" üzerinde odaklanan Bacongil bir tarzda anlıyorlardı. Haeckel ise tersine, "ekoloji" kavramını, felsefi "monizm"iyle birlikte yürüyen sosyal Darvinci çağrışımlarla harmanlamıştı. Düşüncesinin bu yönü, daha sonraları, 1892'de yayımlanan *Din ve Bilimle Bağlantılı Olarak Monizm: Bir Bilim Adamının İman İtirafı* başlıklı eserinde şu ifadeleriyle açıklık kazanmıştır:

> Gezegenimizdeki bütün organik doğanın ancak dursuz duraksız bir herkesin herkese savaşı yoluyla varolduğunu biliyoruz. Az sayıda seçilmiş bireyin varlığını sürdürmesi ve hayatın tadını çıkarabilmesi için yeryüzünün her köşesinde her gün, binlerce hayvan ve bitkinin mahvolması gerekir... İnsan toplumundaki müthiş çıkar kavgası, canlı alemin bütününde hüküm süren sonsuz ve korkunç varolma sava-

şının sadece soluk bir kopyasıdır. Tanrının iyiliği ve doğanın bilgeliğine ilişkin elli yıl önce çocuklar gibi inançla dinlediğimiz güzel rüya, en azından, düşünen eğitimli insanlar için artık inandırıcılığını yitirmiştir. Bu rüya, organizmaların karşılıklı ilişkileri hakkında artan tanışıklığımız, ekoloji ve sosyolojideki ilerlemeler ve parazit hayat ve patoloji hakkındaki vukufumuz karşısında dağılıp gitmiştir.[35]

Bu sosyal Darvinci görüşler, Haeckel'in düşüncelerinin sonunda trajik bir yönde, nasyonal sosyalizm yönünde etki göstereceğine işaret ediyordu. Stephen Jay Gould'un yazmış olduğu gibi,

evrimsel ırkçılığı; Alman halkına ırksal saflık için çağrıda bulunması ve "adil" bir devlete ödünsüz bağlılığı; seçilmiş ırklara diğerlerini yönetme hakkı bahşederek hem doğa hem de insan uygarlığı üzerinde hâkim olan katı ve temyiz edilemez doğa yasalarına olan inancı; nesnel bilim hakkında cesur sözleriyle daima tuhaf bir birlik içinde bulunan us-dışı mistisizmi; – bunların hepsi Nazizmin doğuşuna katkıda bulunmuştur. Kurduğu ve yönettiği Monist Birlik, içinde barışçı ve solcu bir kanat varolmakla birlikte, Hitler'e etkin destek vermeye kolay bir geçiş yapmıştır.[35]

Marx ile Engels: Emek ve İnsan Evrimi

Marx'ın ömrünün en verimli dönemine girdiği sırada (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sı 1859'da, *Kapital*'in ilk cildi 1867'de yayımlandı.), bütün İngiltere Darvinci devrimle sarsılıyordu. Bilimdeki bu devrimi ihmal edemeyecek olan Marx, bu fırsattan, materyalist doğa kavrayışına (ya da doğal tarih yaklaşımına) materyalist tarih kavrayışıyla olan ilişkisine daha bir somutluk kazandıracak bir özgünlük katmak için yararlanacaktı. Marx' göre, Darwin'in "çağ açan" diye nitelediği eseri, nihayetinde, kendisinden çıkan zorunlu sonuç olan insan evrimi kavramıyla ilgiliydi ve bu, kendisini insan emeğinin insan evrimiyle ilişkisi üzerine açık seçik bir hipotez geliştirmeye yöneltti. Darwin'in eserine verdiği bu karmaşık ve eleştirel karşılığın değerini takdir edebilmek için, Darwin hakkındaki düşüncesinin (*Türlerin Kökeni* ile Darwin ile ilişkisini sistemleştirdiği *Kapital*'in yayım tarihleri olan) 1859'dan 1867'ye dek adım adım gelişmesini görmek ve bu kuramsal konumlanışın daha sonra (özellikle Engels tarafından) nasıl geliştirildiğini izlemek gereklidir.

Türlerin Kökeni'nin ilk basımı 1859 Kasımı'nın sonlarına doğru çıktı. Sadece 1,250 nüsha basılmıştı ve hepsi de yayımlanmasını izleyen gün içinde satıldı. Bu 1,250 nüshadan birini edinmiş olan Engels, Aralık ayında Marx'a şunları bildirdi:

büyüleyici. Erekbilimin şu ana dek yıkılamamış bir yönü vardı, artık o da yapılmış oldu. Doğadaki tarihsel evrimi sergileme yönünde böyle görkemli bir girişim asla yapılmamıştı ve asla böylesine etkili olmamıştı. Tabii, insan kaba İngiliz yöntemine katlanmak zorunda.

Marx, Darwin'i incelemeyi bir yıl sonra üstlendi ve 19 Aralık 1860'ta Engels'e şunları yazdı: "Bu çetin günlerde, son dört hafta içinde (Marx, o sıralar ağır bir hastalık geçirmekte olan karısı Jenny'ye bakmaktaydı) her türden şeyi okudum. Bunlar arasında Darwin'in *Doğal Seçme* hakkındaki kitabı da var. Kaba İngiliz uslubunda geliştirmiş olsa da, doğal tarihte görüşümüze temel sağlayan kitap bu." Bir ay sonra da, Alman sosyalisti Ferdinand Lassalle'a yazdığı mektupta şu gözlemde bulundu:

Tarihsel sınıf mücadelesine doğal bilim içinde bir temel sağlayan Darwin'in eseri en önemlisi ve benim amacıma en uygunu. Tabii, insan kaba saba İngiliz stiline katlanmak zorunda. Bütün eksikliklerine rağmen, ilk defa olarak bu kitapta doğal bilim içindeki "erekbilime" öldürücü bir darbe indirilmekle kalmıyor, bu erekbilimin ussal içeriği de görgül olarak açıklanıyor.[36]

Darwin'in eserinin Marx'ın üzerinde etkisi öyle büyüktü ki, Alman komünist arkadaşı ve sürgün yoldaşı Wilhelm Liebknecht bunu sonraları şöyle hatırlayacaktı: "Darwin araştırmasından sonuçlarını çıkarıp genel kamuya açıkladığı zaman, aylarca Darwin'den ve bilimsel bulgularının muazzam öneminden başka bir şey konuşmadık."[37]

Paul Heyer, *Nature, Human Nature and Society*'sinde (Doğa, İnsan Doğası ve Toplum-1982) Marx'ın Epiküros'un "belirlenimcilik kadar özgürlüğe de izin veren" materyalizmine eğiliminin Darwin'e olan muazzam hayranlığı açıklamaya yardımcı olabileceğini öne sürmüştür. Heyer, "Darwin'in evrim kuramının Marx'ı memnun etmiş olması gereken yönlerinden biri, tesadüfi şansın, fırsatçılığın ve çevresel belirlenimciliğin karşılıklı etkileşimidir. Darwin'in pek çok eleştirmeni, yaklaşımını yanlış olarak -filozofların kimi zaman mekanik materyalizmi yaftaladığı şekilde- mekanist bir yaklaşım olarak görürken, Marx, farklı bir görüngüler kümesine uygulanmış da olsa, Darwin'in kendisininkiyle uyuşan materyalist bir perspektif sağladığına inanmıştır." der.[38]

1862 Haziranı'nda *Türlerin Kökeni*'ne yeniden dönen Marx, Engels'e şunları yazar:

Yeniden göz attığım Darwin'in aynı zamanda "Malthusgil" kuramını, bitkiler ve

hayvanlar alemine de uyguladığını söylediğini görmek beni eğlendirdi. Sanki bay Malthus'un örneğinde bütün sorun, kuramının bitkilere ve hayvanlara uygulanmamasında, ama -geometrik artışıyla- bitkilere ve hayvanlara karşısadece insanlara uygulanıyor olmasında yatmıyormuş gibi. Darwin'in, hayvanlar ve bitkiler arasında işbölümüyle, rekabetiyle, yeni pazarlar açışı, "icatları" ve Malthusgil "varolma mücadelesi"yle İngiltere toplumunu yeniden keşfedişi nasıl da dikkat çekici. Bu, Hobbes'un bellum omnium contra omnes'idir.[39]

Bu dönemde, Marx Alman komünist arkadaşı Wilhelm Liebknecht ile birlikte, Thomas Huxley'in İngiliz işçilerinin oluşturduğu dinleyici kitlesine Darwin ve evrim kuramını anlattığı "halk dershaneleri"ndeki bazı dersleri izlemişti. Bu dersler, işçiler için verilmiş olmasına rağmen son derece bilginceydi ve Huxley, 1863 yılında verdiği bu derslerin düzeyinden, onları hayatının son yıllarında tamamladığı *Darwiniana* derlemesine dahil edecek ölçüde tatmin olmuştu. Bundan başka, Marx, Uluslararası İşçi Birliği'nden (Birinci Enternasyonal) Alman arkadaşı Friedrich Lessner ile birlikte 1860 ve 1864 yılları arasında zaman zaman Londra Üniversitesi'nde Huxley ve Tyndall'ın derslerine de katılmıştı. Marx, Huxley'in materyalizmine hayran olmakla birlikte, her zaman dinsel bir bakış açısı için bir "gedik" bırakma eğiliminde olmasına eleştirel bakıyordu. Gerçekten, Huxley, bütün bilimsel tahlillerde materyalizmi onaylamakla birlikte, felsefi materyalizmi (bu bakımdan dinden daha üstün olmayan) kurgusal bir yaklaşım olarak niteleyecek kadar ileri gitmiştir. Bu karmakarışık bağlam içinde Huxley, daha önceki pek çok ifadesine ters düşer gibi görünen bir şekilde "Ben, kişisel olarak materyalist değilim, tersine, materyalizmin ciddi bir felsefi yanlışlık içerdiğine inanıyorum" açıklamasında bulunacaktı.[40] Lage'in *History of Materialism*'inde belirttiği gibi, en sonunda materyalizmi Kantçı bir bakış açısı içine yerleştiren bir görüş benimsemiş gibi görünmektedir.[41]

Darwingil devrim ve paleontoloji ile etnolojide meydana gelmekte olan büyük ilerlemelerle ilgili kendi araştırmalarını sürdürmekte olan Engels, 1863 baharını, aynı yıl içinde yayımlanmış olan ve her ikisini de "çok iyi" çalışmalar olarak nitelediği Charles Lyell'in *İlkçağ İnsanın Jeolojik Kanıtları*'yla Thomas Huxley'in *İnsanoğlunun Doğadaki Görevlerinin Kanıtları*'nı okumaya ayırmıştı.[42] Huxley'in kitabı insanlarla büyük maymunlar arasındaki anatomik bağı -yakın akrabalık ilişkisini- gösterirken, Lyell'ın kitabı da, etnolojik zamanda paralel olarak meydana gelen devrimi temsil ediyordu. Lyell, bu kitapta insan türünün çok eski olduğunun kanıtını sunuyordu. O zamana dek hâkim olan bilim-

sel oydaşmanın (ve kendisinin *Principles of Geology*'sinde kabul edilen görüşün) tersine, Lyell, bu eserinde, gönülsüzce, insanın yeryüzünde sadece birkaç bin yıldır değil, binlerce yüzyıldır varolduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı.[43]

Marx, 1866 Ağustosu'nda *Origine et transformations de l'homme et des autres Îtres* (İnsanın ve öteki varlıkların kökeni ve değişimi) başlıklı, Pierre Trèmaux tarafından yayımlanmış bir kitap okudu. TrEmaux'nun kitabının son derece büyük yanlışlar içerdiği ve bilimsel açıdan fazlasıyla önemsiz olduğu sonradan ortaya çıktıysa da, başlangıçta Marx, kitabın biyolojik evrimin jeolojik art arda gelişler ve toprağın koşullarındaki değişimlere uyduğu yönündeki akıl yürütmesinden etkilenmişti. Marx açısından, bu, bütün eksikliklerine rağmen, hem ilerlemeyi hem de "Darwin'in açıklayamadığı yozlaşmayı" açıkladığından, "Darwin'in yolunda *son derece önemli* bir ilerlemeyi" temsil ediyordu. Aynı zamanda, türlerin daha yavaş gelişimine karşılık "sıradan geçiş türlerinin hızlı yokoluşuna" işaret ettiğinden, "paleontolojideki Darwin'in kafa karıştırıcı bulduğu boşlukların zorunlu olduğunu" gösteriyordu. Bu deneme kabilindeki yorumlardan, Marx'm, jeolojik art arda gelişle ilgili ve toprağın önemini vurgulayan bir evrim kuramı aradığı ve paleontolojik kayıtlardaki boşlukları evrim kuramının başlıca sorunlarından biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki, Trèmaux ile ilgili bütün değinmelerin 1866 Ekimi'nden itibaren görünmez olması, jeoloji hakkındaki bilgi yetersizlikleri ve ırk hakkındaki saçma sapan düşüncelerinden ötürü Tremaux'nun şiddetle aleyhinde bulunan Engels'in Marx'ı bu konuda ikna etmiş olduğunu düşündürmektedir.[44]

Bu yüzden, *Kapital*'in ilk bölümünün yayımlanmasına dek Marx ile Engels yazışmalarında Darwin'in eserinin şu yönleri üzerinde görüş alışverişinde bulundular: Darwin, doğal tarih alanında erekbilime öldürücü bir darbe indirmişti; Darwin'in (bitki ve hayvan alemlerinin evrilmemesini gerektiren Malthusgil kuramı anlamakta başarısız oluşu gibi) bitkiler ve hayvanlar aleminde Malhusgil/Hobbesgil ilişkiler keşfetmesi bir ironiydi; ve Darwin'in kuramı "bizim görüşümüz için" doğal-tarihsel bir "temel" sağlamıştı. (Bunların yanı sıra, jeolojik art arda gelişlerin evrimle ilişkisi ve paleontolojik kayıtların tamamlanmamışlığı sorunu gibi konular da ele alınmıştı.)

Günümüzün kimi eleştirmenleri için Marx'ın Darwin'in kuramının kendi tahlili için doğal tarihte "temel" sağlamış olduğunu söylemiş olması, bunu söylediği mektuplarda ne kastettiğini açıklamamış olmasından

ötürü ciddi bir bilmece oluşturmaktadır. Bu durum, doğal seçme ve "en uygun olanın hayatta kalması"nın sınıf mücadelesi ile ilişkisi üzerine pek çok kurgulamaya neden olmaktadır. Bu bağlamada, Darwin uzmanı Ralph Colp, "*Doğal Seçme* kuramının Sınıf Mücadelesi kuramına 'temel' oluşturduğu tam olarak nasıl gösterilebilir? sorusunu sormuştur.[45]

Bu sorunun yanıtının anahtarı, Marx'ın iki dipnotta Darwin'in kuramının insan tarihinin üretimdeki ve teknolojideki değişimler yoluyla nasıl geliştiği hakkındaki kendi tahliliyle ilişkisini kısaca kuramlaştırdığı *Kapital*'in Birinci Cildinde bulunabilir. Marx, bu notlarda, manifaktürün "emek araçlarını, onları her bireysel işçinin özgül ve özel işlevlerine uyarlayarak" nasıl çoğalttığı hakkındaki görüşünü açıklamasına yardımcı olarak "çağ açan eser" diye tanımladığı *Türlerin Kökeni*'nde Darwin'in, (kitabın "Çeşitlenmenin Yasaları" başlıklı Beşinci Bölümünde) bitkilerde ve hayvanlarda özelleşmiş organlarla özelleşmiş aletler arasında yaptığı karşılaştırmayı kullanır. Yine *Kapital*'de "doğal teknolojinin" bitkilerin doğal evrim süreci içinde gelişmesiyle insan teknolojisinin insani tarih süreci içindeki gelişimi arasındaki farklılığı göstermek için Darwin'deki aynı ayrıma dayanır:

> Darwin doğal teknoloji tarihine, yani, bitkilerin ve hayvanların hayatta kalması için üretim araçları olarak hizmet eden organların oluşumuna dikkat çekti. Toplum içindeki insanın üretken organlarının, toplumun her belirli örgütlenmesinin temelini oluşturan organların tarihi de aynı derecede bir ilgiyi hak etmez mi? Ve Vico'nun dediği gibi, insan tarihi doğal tarihten, diğerini değil birincisini kendimizin yapmış olmamız bakımından farklılık gösterdiği için böyle bir tarihi yazmak daha kolay olmaz mı? Teknoloji, insanın doğayla etkin ilişkisini, hayatının doğrudan üretim sürecini ortaya koyar ve böylelikle hayatının toplumsal ilişkilerinin üretimini ve bu ilişkilerden doğan zihinsel kavramlaştırmalarını da açığa çıkarır.[46]

Marx, "doğal teknoloji" ve insani teknoloji arasındaki bu karşılaştırmayı yaparken, tabii ki, Yunanca "organ" (*organon*) kelimesinin aynı zamanda alet anlamına da geldiğinin ve bu organların başlangıçta, insanların yapay aletlerine karşılık hayvanların "kendiliğinden gelişen" aletleri olarak görüldüğünün farkındaydı.[47] Engels'in belirttiği gibi, "kelimenin dar anlamında hayvanların da aletleri vardır - ama ancak bedenlerinin üyeleri biçiminde."[48] Bu yüzden, insan teknolojisi doğal teknolojiden, böyle yapısal organlardan oluşmayıp, aletlerin toplumsal üretimi yoluyla meydana gelmesi, "toplum içindeki insanın üretken organları"

olmasıyla ayrılır. Marx, *Kapital*'de hem –aletleri insan bedeninin dışsal uzantıları, "insanın inorganik bedeni" olarak gördüğü– *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'na dek geriye giden bir insan doğa ilişkisi anlayışı, hem de Darwin'in tahlilinin sonuçları üzerine kurulan, (ve sonunda insan varlıklarıyla doğa arasındaki metabolik etkileşim mefhumuna ulaşan) materyalist ve evrimci bir emek süreci ve insanın doğayla ilişkisi kavrayışı tanımlamayı başarmıştır:

> Meyveler gibi, onları toplamakta insanın emeğinin araçları olarak yalnızca gövdesel organlarını kullandığı hazır geçim araçlarını bir yana bırakırsak, işçinin doğrudan sahip olduğu nesne, emeğinin konusu değil, araçlarıdır. Böylece doğa, insanın etkinliğinin, kendi bedensel organlarına eklediği bir organı haline gelir ve insan İncil'de söylenenin aksine kendisine yeni bir boyut katar. Yeryüzü insanın ilk azık deposu olduğu gibi, ilk alet deposudur da. Yeryüzü, insana örneğin, fırlatmak, öğütmek, bastırmak, kesmek vb... için taşlar sağlar. Yeryüzünün kendisi bir emek aracıdır, ama, tarımda bu şekilde kullanılışı, bir dizi başka aletin varlığını ve emek gücünün görece yüksek bir gelişmişlik düzeyini ön-gerektirir. Emek süreci en küçük bir gelişme gösterir göstermez, özel olarak hazırlanmış araçlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden, en eski mağaralarda taş araçlar ve silahlar buluruz. İnsan tarihinin en erken döneminde, evcil hayvanlar, yani, emek aracılığıyla değişikliğe uğratılmış, özel olarak yetiştirilmiş hayvanlar, taşlar, tahtalar, kemikler ve deniz kabuklarıyla birlikte emek araçları olarak baş rolü oynamışlar ve aynı zamanda emeğin konusu da olmuşlardır. Alet kullanmak ve yapmak, bazı hayvan türleri arasında tohum halindeki şekliyle görünse bile, özellikle insani emek sürecinin karakteristiğidir, bu yüzden Franklin insanı "alet yapan hayvan" olarak tanımlar. Geçip gitmiş emek araçlarının kalıntıları, toplumun ortadan kalkmış ekonomik biçimlerinin araştırılmasında, tıpkı fosil kemiklerin ortadan kalkmış hayvan türlerini belirlemekte taşıdığı önemi taşır.[49]

Öyleyse, Marx'a göre, insanın evrimi fosil kayıtlarından çok, aletlerin gelişimi yoluyla izlenmelidir. Bu böyledir, çünkü, tıpkı hayvan organlarının hayvanların yerel çevrelerine uyarlanmalarının araçlarını temsil edişi gibi, aletler de insanın üretken organlarının gelişimini –insanın doğayla ilişkisinin evrimini– temsil ederler. Marx, çok incelikli bir tarzda, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasından sekiz yıl sonra ve *İnsanın Türeyişi*'nin yayımlanmasından dört yıl önce, insani gelişimin ve evrimin ayırt edici doğasını belirlemeye çalışmıştı. Dahası, böyle bir tahlil ayrıntılı bir araştırmaya dayanmaktaydı. Marx, Lyyell'in *Geological Evidence of the Antiquity of Man*'ini dikkatle okuyarak sayfa kenarlarına notlar çıkarmıştı. Lyyel'in özellikle tarih öncesinde alet yapımının gelişimiyle ilgili yazdıklarına dikkat göstermiş ve "vahşi kabilelerin yeni

icatları kabullenmekteki gönülsüzlüğü"ne[50] ilişkin söylediklerinin geçerliliğini sorgulamıştı.

Bütün bunları tarihsel bir perspektife yerieştirmek için, Darwin ile evrim kuramını ortaklaşa geliştiren Alfred Russel Wallace'm, "İnsan Irklarının Kökeni ve İnsanın 'Doğal Seçme' Kuramından Çıkarsanan Eskiliği" üzerine etkili bir sunuş yazmış olduğunu belirtmek yararlıdır. Wallace, bu sunuşta Darwin tarafından zaten önerilmiş ve sonraları Darwin kuramı içinde yaygın biçimde kabul edilmiş olan bir görüşü, hayvanların çevrelerine yalnızca beden yapılarında meydana gelen değişiklikler yoluyla uyarlanabildiğini savunuyordu. "Bir hayvanın yiyeceğini, giysisini (postunu) ya da silahlarını değiştirmesi, ancak bedensel yapısını ve iç düzenlenişini ona uygun biçimde değiştirmesiyle mümkün olabilir." Buna karşılık, insanlar "silahlar ve aletler yaparak" ve böylece, "diğer bütün hayvanlar üzerinde sahip olduğu dış biçim ve yapıyı değiştirme gücünü doğanın elinden" alarak, çevreleriyle ilişkilerini değiştirme yeteneğine sahipti. Wallace'ın görüşünce (zihinden farklı olarak) insan bedeni, "zihnin" gelişmesinin itkisi olan alet yapma yeteneğinden -ya da insan teknolojisinden- dolayı evrim sürecinden görece bağışıktı. (Wallace, düşüncesinin gelişiminin bu erken aşamasında bile zihni ya da zekâyı fiziksel bedenden ayırma yönünde bir eğilim sergilemişti -ve bu yüzden beynin evriminden söz etmemişti- bu eğilim daha sonraları kendisini tinselciliğe ve Darwin'in tutarlı materyalist bakış açısından radikal bir kopuşa sürükleyecekti.[51])

Bundan yalnızca üç yıl sonra, ancak, Wallace'dan çok Darwin'e yakın terimlerle yazan Marx, alet yapmanın -o zaman bile bazı hayvanların da böyle bir yeteneğe sahip bulunduğunu, ancak alet yapmanın yalnızca insanın "karakteristiği" olduğunu kabul edip- ayırt edici özelliğine işaret ederek doğal ve insani teknoloji arasında ayrım yapmaya çalışmıştı. Marx, bu yolla insan toplumunun gelişiminde emeğin (elbette alet yapımıyla da ilişkili) rolü hakkındaki kendi genel kuramı için Darwin ile bağlantılı bir doğal-tarihsel temel sağlamaya uğraşıyordu.

Engels, çığır açıcı denemesi "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü"nde (1876'da yazılmış, ölümünden sonra 1896'da yayımlanmıştır) bu tahlili daha da geliştirecekti. Engels'in –kendi materyalist felsefesinden kaynaklanan, ancak, Haeckel tarafından birkaç yıl önce dile getirilen görüşlerden de etkilenmiş bulunan– tahliline göre, insanın atalarını oluşturan primatlar ağaçlardan yere indiklerinde ilk

olarak (beynin evrimini önceleyerek) dik vücut yapıları gelişmiş ve böylelikle eller alet yapımı için serbest kalmıştır:

> *El serbest kalmıştı* ve böylece daha büyük maharet ve hüner kazanabilir, ve böylelikle edinilen daha büyük esneklik kuşaktan kuşağa aktarılabilir ve her kuşakta daha da artırılabilirdi. Bu yüzden, el, yalnızca emeğin organı değil, aynı zamanda *emeğin ürünüdür de.* Ancak emek sayesinde, sürekli olarak yeni işlemlere uygulanmasıyla, bunun sonucunda kasların, bağ dokuların ve daha uzun zaman dilimlerinde kemiklerin kazandığı yeni gelişmelerin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla ve bu yeni kazanılmış kalıtsal ilerlemelerin durmadan yeni, daha yeni karmaşık işlemlere uygulanması sayesinde insan eli Rafael'in resimlerini, Thornwaldsen'in yontularını, Paganini'nin müziğini ortaya koyacak yetkinlik derecesine ulaşmıştır.[52]

Sonuç olarak, ilk insanlar [hominidler] uyarlanabilme yeteneklerini radikal biçimde geliştirerek yerel çevreleriyle ilişkilerini değiştirebilmişlerdi. Hayatta kalma ihtimali en yüksek olanlar alet yapmak ve kullanmakta en becerikli olanlar olacaktı, bu, evrim sürecinin beynin genişlemesi ve (toplumsal emek süreci için zorunlu olan) konuşma yetisinin gelişmesi doğrultusunda, sonuçta modern insanın ortaya çıkmasına neden olan seçmeci bir baskı uyguladığı anlamına geliyordu. Böylece, Engels'e göre insan beyni de, el gibi, karmaşık, interaktif bir ilişkiler kümesi sayesinde evrilmiştir, günümüz biyologları buna "gen-kültür birlikte evrimi" adını vermektedirler. Stephen Jay Gould, beynin evrimi hakkında şimdiye dek yapılmış bütün bilimsel açıklamaların gen-kültür birlikte evrimi kuramları olduğunu ve "gen-kültür birlikte evriminin on dokuzuncu yüzyıldaki en iyi örneğinin Friedrich Engels tarafından verildiğini" öne sürmektedir.[53]

Yirminci yüzyılın başlarına dek, (ne yazık ki, evrim biliminin gelişmesinde farkedilebilir çok az etki yapmış olan Engels'in kurgularından büyük ölçüde habersiz olmakla birlikte) bilimsel toplulukta hâkim oydaşma, Engels tarafından geliştirilen çeşitten bir açıklamaya radikal biçimde muhalifti. Pek çok biyolojik düşüncenin odağında (Engels'in idealist mefhumların hâkimiyetine yorduğu şekilde) insan evriminin ardındaki itici güç olarak beynin gelişmesine aşırı bir vurgu yapılıyordu. Beklentiler, primatlarla insanlar arasındaki "kayıp halka" bir kez bulunduğunda, geçiş düzeyinde gelişmiş bir beyne sahip olduğunun görüleceği yönündeydi. Bu beklentiler, 1920'lerin başında, dört milyon yıl önce gelişmiş *Australopithecus* türüne ait fosillerin bulunmasıyla çöktü. *Aust-*

ralopithecus'un beyni son derece küçük bir gelişme göstermişti ve bedene olan genel orantısı maymun özellikleri taşıyordu. Ne var ki, australopithecuslar, dik vücut duruşu, evrimleşmiş el (ve ayak) yapısı ve alet yapısıyla açıkça hominidler ailesine aitti.[54]

Yirminci yüzyılın son onyılları boyunca çeşitli australopithecus kalıntılarının bulunuşuyla birlikte yürüyen büyük paleontolojik keşifler, Engels'in on dokuzuncu yüzyıldaki tahliliyle büyük uyum gösteren kuramların geliştirilmesine yol açtı. Antropolog Sherwood L. Washburn, *Scientific American*'ın Eylül 1960 sayısında yayımlanan "Aletler ve İnsan Evrimi" başlıklı makalesinde bu buluşların yarattığı şoku sergilemiştir:

> Yakın zamanlarda yapılan bir dizi keşif, yarım milyon yıl öncesinin insanöncesi primatlarını taş aletlerle ilişkilendirmiştir. Pek çok yıldan beri araştırmacılar Afrika'daki eski yerleşim yerlerinde en basit cinsinden aletler ortaya çıkarmaktadır. İlk başlarda, bu aletlerin büyük beyinli, tam olarak iki ayak üzerinde yürüyen insanların varlığının kanıtı olduğu düşünülüyordu. Artık, bulunan bu aletlerin çok daha ilkel yaratıklarla, tam anlamıyla iki ayak üstünde yürümeyen, küçük beyinli insansılar ya da maymun-adamlarla ilişkili olduğu görülmüştür. Bu bulgulardan önce, insanın önce neredeyse bugünkü yapısına yakın dik duruşunun evrildiği, ve ancak ondan sonra aletleri ve bunları mümkün kılan yeni yaşam tarzlarını keşfedebildiği düşüncesi hakimdi. Şimdiyse, bu maymun-adam yaratıkların iki ayak üzerinde koşabildikleri ancak henüz yürüyemedikleri ve beyinlerinin bugün yaşayan maymunlarınkinden daha büyük olmadığı görülmektedir. Buna rağmen alet yapmayı ve kullanmayı öğrenmişlerdi. Bundan, modern insanın yapısının, alet kullanımına dayanan yaşam biçimini geliştiren doğal seçmeye bağlı değişikliklerin sonucu olduğu çıkmaktadır.[55]

Bu tahlil, sonraları, Sherwood Washburn ile Ruth Moore'un 1974'te ifade ettikleri gibi, "Aletler İnsanı Yapar" tezine dönüştü. Bu yazarlara göre,

> Az sayıda maymun cangılı terk ettiğinden ve bu yeni ülkede iki ayak üzerinde yürümeyi ve dik durmayı en iyi becerenler hayatta kaldığından, bacakları git gide uzadı ve ayaklar ve leğen kemikleri değişikliğe uğradı. Ancak başlangıçta kafatasının alçak kubbesinde ve beynin küçüklüğünde çok az bir değişiklik oldu ve gövdede, gövdenin genişliğinde, bel bölgesinin kısalığında ya da kolların uzunluğunda neredeyse hiçbir değişme olmadı. Kemiklerin, eklemlerin ve kasların çoğu maymunken nasılsa öyle kalmıştı. Sonra, eller değişmeye başladı. Yontma taş aletleri en iyi şekilde kullanmayı ve kendilerine daha fazla yiyecek bulmayı becerenler belirleyici bir avantaja sahipti. Leakey tarafından Olduvai koyağında bulunan el kemikleri modern insanla günümüzdeki maymunların elleri arasında

yarı yoldadır. Başparmak giderek büyümekte ve güçlü bir kavrama yeteneği kazanmaktadır.[56]

Washburn ile Moore'a göre, insan evrimini anlamanın anahtarı, elin alet yapımıyla ve genel olarak emekle birlikte yürüyen gelişmesinde açıklanacaktır. Bu şekilde, çağdaş antropolojik kuram büyük ölçüde, Engels'in on dokuzuncu yüzyılda öncülüğünü yaptığı materyalist birlikte-evrimci görüşe gelmiştir. En başından beri, yalnızca insan toplumunun gelişiminin değil, aynı zamanda "maymundan insana geçiş"in sırrını emek oluşturuyordu. Dahası, insanın evrimde işgal ettiği benzersiz ekolojik yeri tanımlayan şey de emekti. Bu yüzden, Marx ile Engels insanın yeryüzüyle olan ilişkisini birlikte-evrim açısından değerlendirmişlerdi. Bu, insan varlıklarının çevrelerini tamamıyla kendi tercihlerine göre değil, ancak doğal tarihin sağladığı koşullara dayanarak dönüştürdüğünü kabul etmemize olanak verdiğinden, ekolojik anlayış için canalıcı önemde bir perspektiftir.

Engels, sonraki yazılarında da doğal tarihi Darwin'in doğal seçme kuramı açısından görmeye devam etmiş, saldırıların güçlendiği dönemlerde bile Darwin'in kuramının güçlü bir savunucusu olarak kalmıştır. Eugene Dühring'in "bilim devrimine" yönelik eleştirisinde ve (*Doğanın Diyalektiği*'ni de içeren diğer eserlerinde) Darwin'in görüşlerini çarpıtmalara karşı savunmanın ve sosyal Darvinci eğilimlere (Darwin'i toplumsal alanda Malthusçu bakış açısını yaymak için kullanmaya) karşı koymanın yollarını aramıştır. Bunu, özellikle bu gelişmeler doğuş halindeki sosyalist hareketi etkilediklerinde yapmıştır. Dühring'e verdiği karşılıkta (bu karşılığın tümünü yayımlanmasından önce Marx'a dinletmişti) Engels, Dühring'in, Darwin'in basitçe Malthusçu kuramı bitki ve hayvan alemine uyguladığı; hiçbir zaman bir hayvan yetiştiricisinin bakış açısının ötesine geçemediği ve *Türlerin Kökeni*'nde yararlı her ne varsa, aslında Lamarck'tan kaynaklandığı *suçlamalarına* karşı Darwin'i savunmuştu.

Engels, bitki ve hayvanlar alemini bir varolma mücadelesi olarak gören bakış açısına karşı çıkmak şöyle dursun, bu görüşü şiddetle destekler. Ne var ki, Darvinci terimlerle, "varolma mücadelesinin" basitçe bireyler ya da türler arasında doğrudan bir mücadele olarak değil, aynı zamanda (ve daha önemli olarak) bitkinin yer ve ışık elde etme mücadelesinin simgelediği, hayat için mücadele olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Engels, bu konuda şöyle devam eder:

> Darwin varolma mücadelesi fikrinin kökeninin Malthus'ta bulunduğunu söylemeyi aklından bile geçirmemiştir. Onun bütün söylediği, kendi varolma mücadelesi kuramının Malthus kuramının bir bütün olarak hayvan ve bitki dünyasına uygulanması olduğudur. Darwin'in Mathusgil kuramı böylesine naifçe ve eleştirmeksizin kabul etmekle yaptığı gaf ne denli büyük olursa olsun, yine de herkes, Doğadaki varolma mücadelesini kavramak için Malthusgil gözlüklerin gerekli olmadığım ilk bakışta fark edecektir.

Engels, Darwin'i, hiçbir zaman bir "hayvan yetiştiricisinin" bakış açısının üzerine çıkamadığı yolundaki Dühring'in suçlamasına karşı savunurken, düşüncesinin kökenlerinin nasıl *Beagle*'deki yolcululuğundan bulunacağını, düşüncesini sunmak için nasıl evcilleştirme altında gerçekleşen çeşitlemeyi kullandığını, oysa, gerçek tahlilinin evcil çeşitlenme ve yapay seçmenin değil doğal çeşitlenme ve doğal seçmeye odaklanmış olduğunu açıklayarak Darwin düşüncesinin gelişimini adım adım izleyen bir tartışma yöntemi benimser. Sonunda, Dühring'in Darwin'in Lamarck'a göre ikincil olduğunu savunma girişimine ezici bir saldırıda bulunur. Engels'e göre, Lamarck'ın önemi ancak Darwin'in devrimi gerçekleştikten sonra tam değerini bulmuştur. Ancak, Lamarck'ın edinilmiş karakteristiklerin kalıtsallığı görüşü eksikliydi. Lamarck'ın döneminde, embriyoloji ve paleontoloji doğru bir bilimsel evrim kuramını mümkün kılacak ölçüde gelişmemişti. İronik biçimde, Engels, Dühring'in kendi yaklaşımının (Lamarck'a sığınmasına rağmen) hâlâ doğal teolojinin erekbiliminin izlerini taşıdığını; bir "papazca düşünce tarzı" olduğunu savunur.[57]

Engels'in Darwin'in kuramına sıkı bağlılığı, doğanın tahlilinisonunda Petr Aleksiyeviç Kropotkin'in (1842-1921) eseriyle özdeşleşen- işbirliği ve yardımlaşma yönüne taşımaya çalışan Rus narodnik kuramcılara verdiği yanıtta daha bile açıktır. 1873'te önde gelen Rus narodnik düşünürü Pyotr Lavroviç Lavrov (1823-1900), radikal sürgün gazetesi *Vperyod*'da (İleri) "Sosyalizm ve Varolma Mücadelesi" başlıklı bir makale yayımladı. Lavrov, Malthusçuluğu Darwin'in kuramından kovmaya ve varolma mücadelesinin hayatın yasası olduğunu ve bunun sosyalizmi imkânsız kıldığını savunan sosyalizm eleştirilerine karşı koymaya çalışıyordu. Lavrov, bunu başarabilmek için, bu mücadelenin çeşitli düzeylerde gerçekleştiğini; en aşağı düzeyin aynı türün ya da ailenin bireyleri arasında varolma mücadelesi olduğunu öne sürerek Darwin'in "varolma mücadelesinin" yapı çözümüne girişti. Ona göre, bu mücadelede "kayıplar sayısızdır, doğa cesetlerle doludur." Buna karşı-

lık, varolma mücadelesinin en yüksek biçimi "böcek toplumları" gibi, toplum halinde örgütlenmiş türler arasında cereyan edendir. Bu tür "toplumlarda" temel karakteristik "dayanışma" ve "karşılıklı yardımlaşma"dır. Lavrov, Darwinci bakış açısından sosyalizmin imkansızlığını savunanlara nihai yanıtın bu karşılıklı yardımlaşma olduğunu öne sürer.[58]

Lavrov, bu tahlilini Engels ile tartışmıştır. Engels, 1875'te yazdığı cevabi mektubunda, Malthusçuluğa ve sosyal Darvinizme karşı çıkma arzusuna sempati duyduğunu ifade etmekle birlikte, Lavrov'u karşılıklı diyalektik bağlantıları gözden kaçırıp "varolma mücadelesi" ya da "işbirliği" gibi tek yanlı ifadelere çok fazla kapılma yanılgısına düşmeme gereği hakkında uyarmıştır. Engels, bu konuda, şimdi "gözleri varolma *mücadelesinden* başka bir şey görmeyen"–Vogt, Büchner, Moleschott gibi– aynı düşünürlerin, Darwin'den önce, nasıl "organik dünyada, Liebig tarafından işaret edilen bitki aleminin hayvan alemine oksijen ve besin sağlaması, bunun karşılığında hayvanların bitkilere karbonik asit ve gübre temin etmesi yoluyla gerçekleşen *işbirliği*ni" dillerinden düşürmediklerini hatırlatır. Engels'e göre, biri esas olarak Darwin'den, diğeri esas olarak Liebig'den çıkarılan "Her iki kavrayış da bir ölçüde haklılık taşımaktadır, ancak her biri diğeri ölçüsünde dar ve tek yanlıdır. Doğal gövdelerin -gerek canlı, gerek ölü- karşılıklı etkileşimleri çatışma kadar uyumu da, rekabet kadar mücadeleyi de barındırır." Engels için gerçek sorun, bir kez daha, doğada bir varolma mücadelesi bulunduğu düşüncesi, yani, Malthusçuluğun ya da Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'inin doğaya yansıtılması değil, aksine kimi kuramcıların "aynı kuramları doğadan tekrardan tarihe yansıtma, ve buradan bunların insan toplumunun ebedi yasaları olduğunu kanıtladıklarını iddia etme" çabalarıydı.[59] Bu yüzden, Marx ile Engels'in savunduğu türden diyalektik, birlikte–evrimci perspektiften organik doğa (ve doğayla insani ilişki) hem uyum, hem çatışmayla karakterize ediliyordu; bu perspektif, Darwin'in ve Liebig'in sezgilerini bir araya getiriyordu.

Kapital'in Birinci Cildinin ikinci Almanca basımı, *İnsanın Türeyişi*'nden iki yıl sonra, 1873 yılında yapıldı. Marx, bu yeni basımın bir kopyasını şu ithafla Darwin'e gönderdi: "Bay Charles Darwin/ Samimi bir hayranından/ (imza) Karl Marx/ Londra 16 Haziran 1873 [1] Modena Villas/ Maitland Park." Darwin, Ekim ayında Marx'a şu karşılığı yazdı:

> Saygıdeğer Bayım,
> Büyük eseriniz Kapital'i göndermekle bana bahşettiğiniz onur için teşekkür

ederim; & ekonomi politiğin derin & önemli konusunu daha iyi anlayarak bu onura daha layık olmayı yürekten arzulardım. Çalışma konularımız böylesine farklı olsa da her ikimizin de Bilginin genişlemesini içtenlikle arzuladığımıza & bunun uzun vadede İnsan soyunun mutluluğuna katkıda bulunacağına inanıyorum.

Saygılarımla/ Charles Darwin.[60]

Materyalistlerin Izdırabı

"Bilimin baş demokratı" lakabıyla tanınan ve Huxley'in yakın arkadaşı olan John Tyndall (1820-1893), *Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği*'nin Başkanı olarak 1874'te Belfast'ta yaptığı ilk konuşmasında, kurulu yapıya savaş ilan ederek, materyalizmin Epiküros'tan Darwin'e kaydettiği gelişme üzerine uzun bir söylev verdi. Tyndall ile Huxley, İrlanda'ya, Tyndall'ın daha sonraki anlatımıyla "Luther'in Worms'ta yaptığını yapmaya"* gitmişlerdi ve orada {Luther gibi} "cehennemin bütün iblisleriyle" karşılaşacaklardı.[61]

Tyndall, İrlandalı Protestan bir ailenin çocuğuydu ve çalışma hayatına demiryolu denetçisi olarak başlamıştı. Ardından, Almanya'da büyük Bunsen'in gözetiminde kimya öğrenimi gördü ve en azından yüzeysel biçimde, Alman felsefesiyle tanıştı. 1851 yılında Londra'ya giderek Kraliyet Enstitüsü'nde Michael Faraday'ın asistanı oldu. Zamanla Faraday'ın yerini alan Tyndall önde gelen bir fizikçi ve kimyacı olarak ortaya çıktı ve İngiltere'nin en büyük öğretmeni ve bilimi halka yayan kişisi olarak saygınlık kazandı. Huxley'in silah arkadaşı olarak, 1860'lı ve 70'li yılların çalkantılı ortamında Darwin'in evrim kuramını yayan küçük materyalist bilginler grubu içinde yer aldı. Dağcılık merakıyla bilinen Tyndall, genellikle mekanizmle özdeşleşen görüşler ortaya atmasına

*Protestanlığın kurucusu Martin Luther'in 1521 yılında Almanya'nın Worms kentinde toplanan İmparatorluk Diyeti önünde Katolik Kilisesiyle bağlarını kesin biçimde koparmasına anıştırma. Bunu yaparak, önce, pek bilmeden ve anlamadan, kapışmaya hazır egemen sınıf fraksiyonlarına kanlı bir boğuşma için bir bahane veren, ardından sözlerini fazla ciddiye alan devrimci köylü partisinin (Münzer) sahneye çıkışıyla Almanya'nın altını üstüne getirecek bir sınıf savaşının patlak vermesine vesile olan Luther, bu olaylar arasında koruyucuları tarafından düşmanlarından saklanmak için (koruyucuları, belki de haklı olarak, karşı tarafın eline geçer geçmez görüşlerini inkâr edeceğinden korkuyorlardı) kapatıldığı ücra bir şatoda kendi anlatımına göre, şeytanı da görmüştür. Bütün bunların trajik ama aynı zamanda eğlenceli bir anlatımı için bak. Dieter Forte: Martin Luther ya da Muhasebenin Başlangıcı, Çev.: S. Ölçün, Kaynak Yay.–*ç.n.*

rağmen, düşüncelerine hümanist bir eğilim katan bir şairane materyalist olarak da ün kazanmıştı.[62]

Tyndall, "Belfast Söylevi"nde, Friedrich Engels'in deyişiyle "Böyle bir izleyici kitlesine karşı (!) İngiltere'de verilmiş en cesur konuşmayı" yapmıştı. Söylevinde, bilimdeki devrimci gelişmeleri desteklemek için Epiküros'a dek geri giden tutarlı bir materyalist felsefe sunmaya çalışmıştı. Tyndall, Frederick Albert Lange'in *History of Materialism*'inin (1865) etkisiyle tüm bilim tarihini yeniden ele almıştı. Söylevinde "Demokritos'u Platon ya da Aristoteles'den daha sağlam bir kumaştan yapılmış bir adam olarak gören Bacon'ın" bu materyalist filozofa beslediği "derin takdiri" de hatırlatmıştı. Uyarlanma ve "en uygun olanın hayatta kalması" mefhumlarını ilk ortaya atan kişi Sokrat öncesi filozoflardan Empedokles idi. Bununla birlikte, Tydall'a göre antik materyalizm en yüksek doruğuna Epiküros ve Lucretius'un eserieriyle ulaşmıştı. *Of the Dignity and Advancement of Learning*'inde Bacon'ın, doktora tezinin önsözünde Marx'ın yapmış olduğu gibi Tyndall da, Epiküros'un ortodoks dine karşı meydan okumasının özünü, "Gerçek allahsız kalabalığın tanrılarını reddeden değil, kabul edendir" ifadesinde buluyordu.[63]

Tyndall açısından, Lucretius aracılığıyla Epiküros, atomlar ve boşluk hakkındaki görüşleri ve maddenin ne yoktan var edilebileceği ne de varken yok edilebileceğini görmesiyle, modern bilimsel görüşün özünü sağlamıştı. Tyndall, Giordano Bruno'nun Kopernik astronomisinin ilk yandaşlarından biri olmasını, "dünyaların sonsuzluğu mefhumuna" gözlerinin açılmasını sağlayan (Lucretius yoluyla) Epiküros'un etkisine bağlıyordu. Epiküros'un, "uzayda sonsuzcasına düşen atomlara ilişkin müphem ama muazzam kavrayışı, Kant'a bunu yapan ilk kişi olarak, bulutsu (nebula) hipotezini esinlemişti." Kuşkusuz, antik materyalistlerin manyetizm ve elektrik hakkında en ufak bir fikirleri yoktu, bu yüzden de moleküler güç, yani, "çekim ve itim gücüyle donanmış moleküller" anlayışına ulaşmalarına olanak bulunmuyordu. Lucretius, sapma mefhumunu ortaya atmakla, atomların birlikte hareketini sağlamak için fizik alanını terk etmişti, ancak bunu yapmakla tümüyle hatalı davranmamıştı, çünkü, modern bilimin bakış açısından, sezgileri onu doğru yöne yöneltmişti. Julius Robert Mayer ve diğer on dokuzuncu yüzyıl bilginlerinin enerjinin sakınımı hakkındaki buluşları için gerekli çıkış noktası, maddenin yok edilemezliğini öylesine açıkça biçimde ilan etmiş olan ilkçağ materyalistlerince sağlanmıştı.[64]

Tyndall, on yedinci yüzyılda Descartes ve Hobbes'un eserlerini alkış-

lamakla birlikte, Epiküros'a dayanan modern materyalizm için sağlam bir felsefi temel sağlayan ilk kişinin, Katolikliğine rağmen Gassendi olduğunu söyler. "Gassendi'de" diye yazar: "her değişimin ilkesi maddenin içindedir. Yapay üretimlerde devingen ilke, üzerinde çalıştığı malzemeden farklıdır; fakat doğada eyleyici, malzemenin kendisinin en etkin ve hareketli parçası olarak içerden çalışır. Böylece, bu cesur kilise adamı, kilisenin ya da dünyanın sansürüne yakalanmadan, neredeyse Bay Darwin'i geride bırakır."[65]

Tyndall'ın gözünde, Darwin'in en büyük başarısı, güya erekbilimcilerin kanıtını oluşturduğu düşünülen bütün ayrıntıları gözönüne almakla birlikte, "bu harikaları doğal nedenlere bağlamaya çalışarak erekbilimi reddetmesi"dir. Ne var ki, Darwin'in geride bıraktığı sorun, eğer bir Yaratıcıdan çıkmadıysa dünya neden çıkmıştır? şeklindeki ilksel biçimdedir. Tyndall, Lucretius'un "Doğanın tanrıları işine karıştırmadan her şeyi kendiliğinden biçimde kendisinin yaptığı görülmektedir" anlayışında ve Bruno'nun maddenin "evrensel ana" olduğu iddiasında ısrar ederek, bilimde tümüyle materyalist açıklamaların gereğini ve bunun bizzat bilimin gelişmesiyle birlikte gitmesinin zorunluluğunu kabul eder. "Bilimin vazgeçilmez konumu birkaç kelimeyle tanımlanabilir. Biz, bütün kozmolojik kuram alanını teolojinin elinden çekip alacağımızı iddia ediyoruz ve bunu yapacağız."[66]

Tyndall, kendiliğinden türeyişin nihai bilimsel eleştirisine Pasteur ile birlikte yaptığı katkıyla tanınmış olmakla birlikte, sayısız vesilelerle hayatın zamanın derin uçurumunda maddeden ortaya çıktığında ve hayatın kökenlerinin -Kant ve Laplace'nin bulutsu hipotezince açıklanacak- güneş sisteminin kökenleriyle bağlantılı olduğunda ısrar etmiştir. Bu yüzden, hayat zamanın bir döneminde canlı-olmayandan çıkmıştır, ancak, bunu mümkün kılan koşullar güneş sisteminin tarihine aittir ve artık geçerli değildir. Tyndall'ın bu görüşünü açıklamasından yalnızca dört yıl önce, Huxley de, gerçi bulutsu hipoteziyle o kadar açıkça bağlı olmayan (ama ana noktalarında bugün geçerli olan bilimsel görüşle çarpıcı benzerlikler taşıyan) benzer bir konum benimsemişti. Huxley, 1870 yılında Bilimin İlerlemesi için İngiliz Birliği'nde yaptığı başkanlık konuşmasında, bu görüşünü şöyle ilan etmişti: "Eğer bana, kaydedilmiş jeolojik zamanın uçurumunun daha da ötesine, dünyanın, bir daha görmesinin bir insanın çocukluğunu hatırlayabilmesinden daha olanaklı olmadığı fiziksel ve kimyasal koşullardan geçtiği çok uzak zamana bakma yeteneği verilseydi, canlı protoplazmanın cansız maddeden evrilişine

tanık olmam beklenirdi." Darwin'in baş belası William Thomson, bu açıklamaya, haksız yere Huxley'i "kendiliğinden türeyişi" savunmakla suçlayarak karşılık verecekti.[67]

Tyndall'ın "Belfast Söylevi" bir protesto kasırgasına yol açtı. Özellikle, "Hayatın her niteliğinin ve biçiminin yeterliliği ve imkânları olarak... maddeyi" gördüğü gerekçesiyle saldırıya uğradı. İnsan soyunun "yıkımını" hızlandırmak ve küfre düşmekle suçlandı. Kendisini her yandan yağan darbelere karşı savunma durumunda kaldı.[68] Tyndall ve Huxley'in Belfast'ta yaptıkları konuşmaları okuyan Engels, o zamanlar Almanya'da olan Marx'a, bütün bu olup bitenlerin "bu insanların ızdırabını, kendinde-şey'e saplanıp kalış tarzlarını ve kendilerini kurtaracak bir felsefe için attıkları acı çığlığını" bir kez daha ortaya koyduğunu bildirmişti. Tyndall'ın konuşmasının yarattığı "müthiş etki ve paniği" tarif ederek, kurulu düzene karşı cesur meydan okumasını Marx'a anlatan Engels, mektubuna şunları da ekler: "Epiküros'a beslediği bağlılık seni eğlendirecek. Şu kadarı kesin: gerçekten yansıtıcı bir doğa görüşüne geri dönüş, burada, İngiltere'de Almanya'da olduğundan çok daha ciddi bir ilerleme gösteriyor ve burada insanlar selameti en azından Epiküros, Descartes, Hume ve Kant'ta arıyorlar... Tabii, on sekizinci yüzyılın Fransız düşünürleri hâlâ tabu." Engels, Tyndall ve Huxley gibi ödünsüz materyalistlerin kendilerini içinde buldukları güçlüklerin nasıl aşılacağını düşünür ve çıkış yolunun Hegel'in diyalektiğinde, özellikle de, bu diyalektiğin, daha "avami" biçimde, tahlillerinin büyük bölümü görece idealizmden kurtulmuş biçimde sunulduğu, bu yüzden "bu insanlara hazır elbise gibi" uyacak olan *Ansiklopedi* de bulunacağını önerir. Engels'in bu noktada, tamamlanmamış eseri *Doğanın Diyalektiği* biçimini alacak kendi büyük projesini formüle etmeye başladığından kuşku duyulamaz.[69]

Engels'in bu büyük projesi, 1878 yılında yazdığı "*Anti-Dühring*'e *Diyalektik* Üzerine Eski Önsöz"de açıkça görülür. *Anti-Dühring*'in ilk basımı için yazdığı bu orijinal taslağı kitaba koymaktan vazgeçmiş, yalnızca kısaltılmış bir versiyonunu kullanmaya karar vermiştir. Engels bu "Eski Önsöz"de kısmen, Marx'ın onun için hazırladığı notlara dayanarak, doğal bilimcilerin sıklıkla felsefe tarihinin cahili olarak yazdıklarını gözlemler. Bunun sonucunda,

> felsefede yüzyıllar önce geliştirilmiş ve çoğu kez yeterince uzun bir süredir felsefi olarak düzenlenmiş olan önermeler, kuramlaştırıcı doğa bilimciler tarafından yeni bir tür bilgelik olarak sık sık ileri sürülür ve bir zaman için moda bile olur...

> Fizik ve kimya bir kez daha, neredeyse münhasıran atomlar ve moleküllerle iş gördüğünden, antik Yunanistan'ın atomcu felsefesinin yeniden ön plana çıkması zorunlu olmuştur. Fakat bu felsefe bilimcilerin çoğunluğunca nasıl da yüzeysel olarak ele alımr! Bu yüzden, Kekulè bize... Leukippos'un değil Demokritos'un bunu başlattığını anlatır ve niteliksel olarak farklı atomların varlığını ilk farkeden ve onlara değişik elementleri karakterize eden değişik ağırlıklar atfeden ilk kişinin Dalton olduğunu belirtir. Oysa, herkes, Diogenes Laertius'tan ... Epiküros'un çok önceden atomlara yalnızca büyüklük ve biçim değil aynı zamanda ağırlık farklılığı da atfetmiş olduğunu, yani, kendi tarzında atom ağırlığı ve atom hacmiyle tanışık bulunduğunu okuyabilir.[70]

Engels'e göre, antik Yunan felsefesiyle ilgili bu bilgisizlik, 1848'ten beri Almanya'da (ve başka her yerde) diyalektiğin ve Hegelciliğin önemini kavramakta gösterilen başarısızlığa bağlıdır. Eski Yunanlılar ve Hegel diyalektik bilginin iki büyük kaynağıdır. Onların felsefesini ve böylelikle diyalektiğini anlamaktaki başarısızlık, modern doğal bilimin gereksinmelerine uygun bir felsefenin gelişmesinin önündeki en büyük engeldir. Engels, doğal bilimcilerin özellikle Yunan atomcu felsefesinden (adlı adınca Demokritos, Epiküros ve Lucretius) geride kalan fragmanlara bakma anlamında "Yunanlılara eğilmesinin" sırf Yunanlılarda "görgül doğal biliminin olmadığı" gerekçesiyle nasıl "giderek az görülen bir şey" haline gelmeye başlamış bulunduğunu belirtir; Yunanlıların holistik felsefesinin gücü sonunda çağdaş doğal bilimde kendisine zorla yer açmaya başlamıştır. Ne var ki, doğal bilimciler şimdiye dek, diyalektik bilginin ikinci büyük kaynağını, yani Hegel'i tanımakta henüz ilk adımı bile atmayı başaramamıştır.[71]

Elbette, Engels'in bakış açısından asıl konu, doğal bilime uygulanabilir bir materyalist diyalektiğin yaratılmasıydı. *Anti-Dühring*'i yazmaya başladığında, on sekizinci yüzyılın Fransız materyalistlerinin "münhasıran mekanist" bir materyalizm geliştirmiş olduklarından, bu amaç için işe yaramayacakları sonucuna varmıştı. Yanıt, felsefe tarihinde bulunabileceği ölçüde, Yunan materyalistleri ile Aristo, Kant ve Hegel'de yatıyordu. Epiküros ile ilgili olarak, Diogenes Laertius tarafından aktarılan eski tartışmada, bu filozofun diyalektiği hakir görmesi önemli bir engeldi. Bütün bunlar, Engels'in hayatının sonlarına doğru, Marx'ın Epiküros'un "içrek diyalektiğine" ilişkin açıklamalarına niçin öyle büyük bir heves gösterdiğini açıklamaya yardım eder.[72]

Engels açısından, eski Yunanlıların parlak sezgisi, görgül bilgi bakımından on sekizinci yüzyılın bilimine göre düşük düzeyde olmakla

birlikte, maddi dünyanın kaostan evrimleşen gelişme ve oluş halinde bir varlık olduğuna ilişkin sezgisel anlayışı nedeniyle, genel kavrayışı bakımından ondan üstündü. Yunanlıların bu genel kavrayışı, bilim içinde ancak on dokuzuncu yüzyılda ve özellikle Darvinci devrim sayesinde aşılabilmişti. Ne var ki, Darvinci materyalistler her şeye rağmen felsefe bakımdan zayıflardı ve felsefi ve teolojik muarızları tarafından her yandan kuşatılmışlardı. Bu yüzden, Yunan felsefesinin ve klasik Alman felsefesinin baş katkısını oluşturan diyalektik mirasa ihtiyaç duyuyorlardı.[73]

Etnolojik Zamanda Devrim: Morgan ve Marx

1859 yılı yalnızca, Darwin'in ilk kez sağlam bir evrim kuramı sağlayan eseri *Türlerin Kökeni Üzerine*'nin yayımına değil, aynı zamanda onunla yakından ilişkili "etnolojik zamanda devrim"e tanık oldu. Etnolojik zamanda devrim Darwin'in tahlilinden bağımsız kendi kaynaklarına sahip olmakla birlikte, Viktorya döneminin kendine ve dünyaya yönelik kavrayışlarının değişmesinde birçok bakımdan onun kadar etkili olmuştu. Bu devrim, güneybatı İngiltere'de Torquay yakınlarındaki Brixham mağarasında bulunan kesin kanıtlar sayesinde, bilimsel topluluk içinde insanların yeryüzünde "son derece eski" çağlardan, Lyell'ın sonraları varacağı sonuca göre, binlerce yüzyıldan beri varolduğunun keşif ve kabul edilmesiyle başladı.[74]

Bu devrimin önemini anlayabilmek için, jeolojinin ve buna bağlı olarak paleontolojik art arda gelişler anlayışının gelişmesiyle neredeyse sonsuz bir zaman anlayışının doğması ve böylece Darwin'in evrim kuramının olabilirliğinin kabul görmesiyle İncil'in zaman anlayışının uzun zaman önce yıkılmış olmasına rağmen, 1859'a dek geçerli olan paleontolojik görüşün birkaç istisna dışında bu zaman anlayışını insanları da kapsayacak biçimde genişletmediğini, insanların hâlâ dünya üzerinde ancak yakın zamanlarda, yani en fazla birkaç bin yıl öncesinde ortaya çıkmış olduğunun düşünüldüğünü bilmek gereklidir. Bu anlayış doğrultusunda, fosil kayıtları insana uygulanmıyordu. Cuvier, "fosil insan kemiklerinin bulunmadığını" öne sürmüştü. Dahası, belki de tufandan önceki insanlar diye bir şey yoktu.[75]

Avrupa'da, 1856 yılında Neander Vadisi'nde ortaya çıkarılan ilk Neandarthal adam kalıntıları da dahil, (bazen yanlarında ilkel aletlerle

birlikte) birçok insan kalıntısının bulunmuş olduğu doğrudur. Bu kalıntıların bazıları William Buckland ve Charles Lyell gibi önde gelen jeoloji otoritelerince de incelenmiş, ancak, bu bulguların arz ettikleri önem tartışmalı kalmıştı. İnsanlığın eskiliğine ilişkin kanıtlar çoğalıyor olmakla birlikte, hâlâ yadsınabilecek ölçüde tartışmaya açıktı. Bu kalıntıların çoğu kez jeolojik disiplinin gerektirdiği özenle, ait oldukları katmanla ilişkilerinin kuşkuya yer vermeyecek biçimde belirlenmeden çıkarılmamış oluşu, bilimsel gözlemcilerin, belirli bir jeolojik katmana ait kalıntıların başka kalıntılarla karışmış olduğu sonucuna varmasına izin veriyordu. *Bridgewater Tezleri*'nin yazarlarından biri olan Buckland, 1837'de o zamana dek soyu tükenmiş hayvanlara ait kalıntılarlı ilişkili hiçbir insan kalıntısının bulunmadığını yazmıştı. Bu görüş, 1855 gibi geç bir tarihte Lyell tarafından da yinelenmişti.

Bilim tarihi açısından Almanya'da Düsseldorf yakınlarında bulunan Neandarthal adamı çok daha büyük önem taşımasına rağmen, Brixham mağarasındaki kazının özelliği, Londra Jeoloji Derneği'nin gözetiminde bilimsel ölçütlere uygun biçimde yürütülmüş olmasındaydı. Bu durum, Lyell'ın görüşünü değiştirmesine ve etnolojik zaman anlayışında bir devrime yol açacaktı. Lyell, Brixham bulgularını inceledikten sonra, 1859 Eylülü'nde, Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği'nin Jeoloji Şubesi'ninin başkanı olarak yaptığı açıklamada, insanın yeryüzünde çok eski çağlardan beri varolduğu görüşünü benimsediğini bildirdi. Lyell, bunu izleyen üç yıl boyunca yeni kanıtlar üzerinde yoğun incelemeler yaptıktan ve Fransa'daki mağaralarda bulunan kanıtları değerlendirdikten sonra, 1863 yılında, etnolojik zaman anlayışında gerçekleştirdiği devrimi açıkça ortaya koyan büyük eseri *Geological Evidences of the Antiquity of Man*'i yayımladı. Bu kitap, Huxley'in karşılaştırmalı anotomi ile ilgili önemli kitabı *Evidence as to Man's Place in Nature* ile aynı yıl içinde yayımlanmıştı. Huxley, söz konusu eserinde Neandarthal kafataslarından çıkan anatomik kanıtları incelemiş ve insanın maymunlarla aynı atadan gelişmiş olduğu sonucuna varmıştı. Bu iki gelişme Darvinci devrimin etkilerini güçlendirdi ve bu devrimin insanın kendisini de kapsadığını açıkça gösterdi.[76]

Etnolojik zamandaki devrimin on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki düşünürler üzerindeki etkisi ne kadar vurgulansa abartılmış olmaz. Etnolojinin gelişimine katkıda bulunan önde gelen Darvincilerden John Lubbock, 1865'te yayımladığı *Pre-historic Times* başlıklı eserinin ilk sayfasında şunları yazıyordu:

"İnsanın Avrupa'da ilk ortaya çıkışı o kadar eski bir döneme dayanır

ki ne tarih hatta ne de efsaneler onun kökeni ya da hayat tarzı üzerine en küçük bir ışık tutamaz... gözlerimizin önünde şu ana dek arkeologların çalışma alanına giren zamanlardan ve olaylardan çok daha eski zamanlar ve olaylarla ilgili yeni bir bilim... doğmuş bulunmaktadır."[77] Bu gelişmeleri 1881 yılında değerlendiren etkili jeolog James Geike şunları söyler:

> Bundan birkaç yıl önce, Somme ırmağı vadisinin alüvyonlu yataklarında insan ırkının çok eski bir geçmişe sahip olduğunu düşündürten koşullarda, insan elinden çıktığı kuşku götürmez olan bazı kaba taş aletler bulunduğunda, jeologlar bu habere genel bir kuşkuyla yaklaştılar. Yakın zamanlara dek, pek çoğumuz, insanın ortaya çıkışının daha dünkü bir olay olduğuna ve bu konuyu tartışmanın yalnızca kronoloji uzmanlarıyla tarihçilere bırakılması gerektiğine inandırılmıştık. Doğrusu bu inanç içimizde öylesine kökleşmişti ki, Fransa'da yapılan sonraki keşiflerin de insan ırkının eskiliğine ilişkin, sonunda jeologların kayıtsızlığını kıracak benzer kanıtlar getirmesine rağmen, bu keşifler... zaman zaman kaale alınmamış... ya da yalnızca bir kenara itilmek üzere kaale alınmıştır.[78]

Etnolojik zamandaki devrimin önemini en iyi anlayan düşünür, çoğu kez sosyal antropolojinin kurucusu olarak görülen ABD'li antropolog Lewis Henry Morgan (1818-1881) oldu. Morgan, 1877'de yayımladığı *Ancient Society, Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Eski Toplum, ya da İnsanlığın Barbarlık Aracılığıyla Vahşetten Uygarlığa Geçiş Hatları Üzerine Araştırmalar) başlıklı eserinin önsözünde şunları yazar:

> İnsanın yeryüzünde çok eski bir geçmişe sahip olduğu kesin biçimde ortaya konmuştur. Son otuz yılda bu yönde bulunan kanıtlar benzersizdir ve bugünkü kuşak böylesine önemli bir gerçeği fark edecek ilk insan kuşağı olacak gibi görünmektedir.
>
> Artık insanın buzul çağından beri Avrupa'da varolduğu, hatta, daha önceki bir jeolojik çağda ortaya çıkmış olması çok muhtemel olarak, bu çağın başlangıcına kadar geri gittiği bilinmektedir. İnsanlar, çağdaşları olan birçok hayvan ırkının yok olmasından sonra hayatta kalmış ve insanlık ailesinin çeşitli şubeleri içinde, akışı kadar ilerlemesinde de dikkate değer olan bir gelişme sürecinden geçmişlerdir.
>
> İnsanların gelişiminin uzunluğu muhtemelen jeolojik dönemlerle ilintili olduğundan, sınırlı bir zaman ölçüsü dışarıda bırakılmıştır. Kuzey yarım küreden buzulların çekilişinden bugüne dek geçen zaman için yüz bin ya da iki yüz bin yıllık bir tahmin aşırı olmayacaktır. Gerçek süresi bilinmeyen bu dönemin uzunluğuyla ilgili tahminlerle ilgili kuşku ne olursa olsun, insanın varoluşu ölçülemeyecek kadar geriye uzanır ve zamanın genişliğinde ve derinliğinde kaybolur.[79]

Morgan, *Eski Toplum*'unda, insanın toplumsal gelişmesinin bu uzun etnolojik zaman kavrayışını kapsayan bir genel kuramını vermeye çalışmıştır. Bu girişiminde, gelişmenin bölgesel özelliklerini aşmayı amaçlamış ve insan kurumlarının üç şubesi; hükümet, aile ve mülkiyet üzerinde odaklanarak, etnolojik verilere uygun bir kuramsal düzeyde insani kurumların ve düşüncelerinin gelişiminin ortak temelini aramıştır. Bununla birlikte, Morgan bunu yaparken, bu alanların maddi koşullarının evrimi anlayışından kaynaklanan kararlı biçimde materyalist tarihsel bir yaklaşım benimsemiştir. Morgan, maddi koşulların evrimini, yani "geçim sanatlarının" büyümesini -ve bunun içindeki sayısız icatlar ve araçların ortaya çıkışını- etnolojik kayıtların ortaya koyduğu göstergeler olarak almıştır.[80] İnsanın bu geniş zaman aralığındaki gelişmesini yeniden kavramsallaştırmaya çalışan diğer düşünürler gibi, Morgan da, insanların var olma mücadelesinde ilk başta tırnaklara, dişlere, ağaç parçalarına ve taşlara güvendikleri, sonradan -ateşle "karşılıklı ittifak" ve ona hükmetmeyi izleyerek- sırasıyla bakırdan, tunçtan ve demirden aletler ve silahlar yapmayı öğrendikleri yönündeki Lucretius'un geniş kavrayışına yeniden ulaşmıştı. *Pre-historic Times* (1865) başlıklı eserinde insanın gelişimini taş, tunç ve demir çağlarına ayıran Lubbock da, Lucretius'tan alıntılar yaparak, büyük şairin de "üç çağdan söz ettiğini" saptamıştı.[81]

Morgan, çeşitli "etnolojik dönemler" tanımlar: Büyük Vahşet ve Barbarlık çağları -ki bunların her ikisi de kendi içinde alt, orta ve yüksek aşamalarına ayrılabilir- ve Uygarlık aşaması. Ona göre, Aşağı Vahşet döneminde insan soyu (burada, bu aşamadaki geçim sanatları üzerine klasik kaynak olarak gördüğü Lucretius'a göndermede bulunur), ilkel bir toplayıcılık ekonomisi temelinde esas olarak meyveler ve (ceviz gibi) kabuklu yemişlerle geçinmiştir. Bu dönemle ilgili kesin olarak söylenebilecek çok az şey varsa da, Morgan, Lucretius'un insanların bu dönemde ele geçirmek için hayvanlarla mücadele etmek zorunda oldukları inlerde ve koruluklarda yaşadıkları düşüncesini aktarır.[82] Bunu, "ateş kullanma bilgisinin" mümkün kıldığı balık tüketiminin yaygınlık kazandığı Orta Vahşet aşaması izlemiştir. Buna karşılık, Yüksek Vahşet aşaması ok ve yayın bulunuşuyla tanımlanır.

Aşağı Barbarlık döneminin temsil ettiği geçim tarzında meydana gelen büyük değişimin ana göstergesi çömlekçilik sanatının gelişmesidir. Morgan'a göre, Orta Barbarlık aşaması, Doğu Yarımküre'de hayvanların evcilleştirilmesi ve tarımda sulamanın kullanılışıyla, (evcilleştirilebilecek büyük hayvanların daha kıt olduğu) Batı Yarımkürede ise, kerpiç ve taş

mimarisinin ortaya çıkışıyla karakterize olur. Yüksek Barbarlık aşaması demirin işlenmesiyle başlar ve fonetik alfabenin bulunuşu ve yazının kullanılışıyla sona erer.

Morgan'a göre, Barbarlıktan Uygarlığa geçiş, muazzam bir kültürel ilerleme dönemini temsil eder. Bununla birlikte, yüksek Barbarlık, daha uygarlığa geçişten önce zengin bir edebi gelenek geliştirmiştir. Yunanistan'ın Kahramanlık Çağı'nın düşünerek, "Dil öylesine büyük bir gelişme göstermişti ki, en yüksek yapısal biçimiyle şiir dahilerin hayal gücünü harekete geçirmeye hazırdı." gözlemini yapar. Dil, her şey gibi insan kültürü içinde gelişmiştir. "İnsan konuşması" der, "en kaba ve basit ifade biçimlerinden gelişmişe benzemektedir. Hareket ya da işaret dili, Lucretius'un ima ettiği gibi, heceli dili öncelemiş olmalıdır. Heceli dilden de gelişmiş dil ortaya çıkmıştır... Kendi başına bir bilgi dalı olan bu muhteşem konu bu araştırmanın alanına girmemektedir."[83]

Morgan, bu yüzden *Eski Toplum*'daki tahlilinde, dilin değil, tutarlı biçimde her geçim düzeyinde insani kurumların oturduğu maddi temelin üzerine odaklanır. Demir sabanın, yazıyla birlikte Uygarlık aşamasını karakterize eden, bir "sınırsız geçinme" dönemi açtığında ısrar eder. Lucretius'tan aktarma yaparak, demir sabanın kullanıma sunuluşuyla "ormanları azaltma, geniş alanları tarıma açma düşüncesinin" doğduğunu gözlemler. Morgan, bundan abartılı bir sonuç çıkararak, "başlangıçta diğer hayvanlardan üstün kılan böyle bir yeteneği bulunmayan insan soyunun yiyecek üretiminde mutlak kontrol kazanmış tek canlı türü olduğunun söylenebileceğini" savunur.[84]

Morgan'ın tanımladığı aşamalar, "Vahşet" ve "Barbarlık" terimleriyle özdeşleşen olumsuz çağrışımlar yansıtan adları değiştirilmekle birlikte, çağdaş antropolojide hala yaygın olarak kullanılmaktadır. Morgan'ın "vahşet"i şimdi genellikle, Paleolitik dönem boyunca geçerli bir geçim yolu olan toplayıcı (marjinal bir avcılığın eşlik ettiği) toplum için kullanılmaktadır. "Barbarlık" yerine ise bahçe tarımı uygulayan toplumlar kastedilmektedir. Bitkilerin evcilleştirilmesi, genellikle on bin yıl öncesinde gerçekleşen Neolitik devrimle özdeşleştirilmektedir. ("Paleolotik" ve "Neolotik" ya da "Eski" ve "Yeni Taş Çağı" terimleri yonga biçimli fazla işlenmemiş taş aletlerle onu izleyen cilalanmış taş aletlerin kullanıldığı çağlar arasında bir ayrım yapmak için Lubbock tarafından ortaya atılmıştır, Bununla birlikte, şimdilerde antropologlar Morgan'ın değişen geçinme biçimleri temelinde yaptığı ayrıma daha büyük bir vurgu yapmaktadırlar.[85])

Morgan, aletlerin gelişimi ya da "icatlar" üzerine odaklanan başlangıç halinde bir gen-kültür kuramının ipuçlarını da vermiştir:

> İcatların ve keşiflerin üretimi, kurumların büyümesiyle insan zihni de zorunlu olarak büyüyüp genişlemiştir; buradan beynin kendisinin özellikle zekâyla ilgili bölümlerinin tedrici genişlemesini kabul etmeye geliriz. Vahşet döneminde, hiçlikten en basit icadın bile çıkarılmasının olağanüstü güçlüğü nedeniyle, bu zihinsel büyümenin yavaş olması kaçınılmazdı.

Buradaki akıl yürütme, Darwin'in *İnsanın Türeyişi*'ndeki akıl yürütmesine son derece yakındır.[86]

Uzun bir zaman için, Morgan'ın insan toplumunun gelişimine evrimci yaklaşımının esas olarak, yakından bildiği ve açık biçimde etkilendiği Darwin'den kaynaklandığı düşünülmüştür. Ne var ki, daha yakın zamanlarda yapılan akademik incelemeler, Lucretius'un (ve onun aracılığıyla Epiküros'un) Morgan'ın düşünceleri üzerinde yaptığı canalıcı etki üzerinde odaklanmıştır. Thomas R. Trautmann'ın *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*'inde belirttiği gibi, Morgan, "Darwin'in evrim kuramını, bir yenilik olmaktan çok uzak, Horace'a (Horatius) ve herkesten çok, Morgan için evrimin ilk kuramcısı olan Lucretius'a dek geri giden evrimciliğin özgül bir örneği olarak" değerlendirmişti. Bu varsayımın temelini Morgan'ın kendi elyazmaları oluşturmaktadır. *Eski Toplum*'un (1872-73 arasında yazdığı) ilk elyazması Lucretius'un sistemini anlatan "İnsani Gelişimin Romalılarca Anlaşılışı" başlıklı bir bölüm içeriyordu. Morgan, eserinin ilk elyazma müsveddesinde şunları yazmıştı:

> Darwin'in insanın bir dört ayaklı yaratıktan türediği kuramını benimseyenler ve evrim kuramını benimsemekle birlikte o noktada duranlar, aynı biçimde, insanın merdivenin dibinden başladığını ve uygarlığa doğru yukarıya çıkan yolunu deneysel bilginin yavaş birikimi aracılığıylaçalışarak açtığı olgusunu kabul ederler. İnsanın bu erken durumu, aksi söz konusu olmaksızın, gerçek koşulları tümüyle kavranılamaz değilse de göz önünde canlandırılması güç olan, olağanüstü bir ilkellik ve vahşet durumudur.[87]

Trautmann'a göre, bu

> pasaj Morgan'ın Darvinci kuramı yalnızca evrim kuramının özgül bir örneği olarak anladığını açıklığa kavuşturur. Onun bakış açısına göre, yeni üstlenmiş olduğu çalışmanın entelektüel haritası, Darwin'in değil, Horace ve herkesten önce Lucretius'un icadıydı ve Eski Toplum'un taslağının ikinci bölümünü, modern

evrimciliğin öncüsü olarak gördüğü 'İnsani Gelişimin Romalılarca Anlaşılışı'nın değerini teslim etmeye adamıştı.[88]

Carl Resak da, Trautmann'm kitabından önce kaleme aldığı Morgan hakkındaki önemli biyografisinde özünde aynı noktayı vurgulamıştı. Resak, *Eski Toplum*'un elyazması müsveddesine işaretle şunları yazmıştı: "[Morgan] Evrim kuramının aslında Darwin'e ait olmadığını söylemeye devam etti. Horace ve Lucretius gibi antik filozoflar insanın vahşilikten yola çıktığı ve yavaş ve dolambaçlı bir yükseliş izlediği gerçeğini görmüşlerdi."[89]

Morgan, bu temeller üzerinde, eserinin geri kalanının ayrıldığı üç bölümün konusunu oluşturan hükümet fikrinin, aile fikrinin ve mülkiyet fikrinin kökenleri hakkındaki düşüncelerini geliştirmeye koyuldu. Morgan'ın tahlili, Lyell'in büyük eseri *Antiquity of Man*'i notlar çıkararak dikkatle okumuş olan Marx'ın ilgisini çekecekti.[90] Marx, 1857-1858 gibi erken bir tarihte *Grundrisse*'de "Kişinin silah, alet ve süs olarak kullandıkları altın, bakır, gümüş ya da demir metallerden başka bir şey bilmeksizin bir halkın uygarlık derecesini *a priori* olarak belirleyebileceği" saptamasında bulunmuştu. Bunu söylerken, tuncun demirden önce bilindiğine ilişkin Lucretius'tan alıntı yapmıştı.[91] Daha sonra *Kapital*'in Birinci Cildinde de (muhtemelen Lyell'i düşünerek) "tarih öncesi çağların" araştırılmasında, sınıflandırmanın nasıl, "şu sözde tarihsel araştırma yöntemlerini kullanmak yerine, doğal bilimin araştırmaları temelinde" yapıldığını belirtmiştir. "Tarih öncesi, alet ve silah yapımında kullanılan malzemeye göre Taş, Tunç Demir Çağlarına ayrılmıştır." Marx'a göre, prehistorya yazarlarının bu yaklaşımı, "bütün toplumsal hayatın ve bu yüzden bütün tarihin temeli olan maddi üretimin gelişmesine çok az dikkat" göstermeye eğilimli olan "tarih yazarlarının" o zamana dek kullandıkları sınıflandırma şemalarından üstündü.[92]

Marx, 1880-1882 aralarında tuttuğu *Etnolojik Defterler*'de ilgisini özellikle Morgan'a yöneltmekle birlikte, John Budd Phear, Henry Sumner Maine ve John Lubbock'ın eserlerinden de yoğun biçimde notlar çıkarmıştı. Engels, Marx'ın ölümünü izleyen yıl, Marx'ın bu defterlerinden, Morgan'ın eseriyle birlikte *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni (1884) yazmakta yararlandı.

Bu kitapta, "Morgan, Marx tarafından kırk yıl önce keşfedilmiş olan materyalist tarih kavrayışını ABD'de kendi başına yeniden keşfetti ve barbarlıkla uygarlık arasında yaptığı karşılaştırma, kendisini esaslı

noktalarda Marx ile aynı sonuçlara götürdü." diye yazacaktı. Morgan'ı izleyen Engels'e göre, şimdi hâkim olan özel mülkiyet ve sınıf kavgası ancak *yazılı tarihin* şu ana dek olan bölümünde geçerli olmuştu, ondan önce, Lubbock ve diğerlerinin 1860'lardan itibaren "tarih öncesi" diye adlandıracakları dönemde, toplum, akrabalık grupları çevresinde örgütlenmişti. Bununla birlikte, bu, "bir yanda geçim araçlarının, yiyeceklerin, giyeceklerin barınakların ve üretim için gerekli aletlerin üretimi, öte yanda insanların kendilerinin üretimi, türün yayılması şeklinde... dolaysız hayatm üretimi ve yeniden üretimi" idi.[93]

Ne var ki, ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökenleri üzerine bu tahlilden doğan tartışmaların önemi, Marx'ın (hatta Engels'in) bu alandaki çalışmalarına hâkim olan bazı canalıcı unsurları gölgeleme eğilimindedir. Marx ile Engels'in, tarih öncesinin diğer tahlilcileri gibi, bu araştırmalara etnolojik zaman anlayışında 1859 yılında başlayan devrim tarafından yönlendirildiklerini anlamak çok önemlidir. Dahası, Marx'ın örneğinde bu, ömrünün son on yılında incelemelerinin merkezi konusunu oluşturan (1860'lı ve 70'li yıllar boyunca jeoloji ve tarımsal kimya üzerine yüzlerce sayfa tutan notlar almayı sürdürmüştür) tarımın gelişmesi, yani, insanın toprakla uzun vadeli ilişkisi hakkındaki meraklarıyla bağlantılıydı. Marx, bu konularla, gerek *Kapital*'in Üçüncü Cildinin hazırlıkları bağlamında, gerekse de, Rusya'nın gelişmesinin, bu ülkedeki popülist tartışmalarda yansıdığı biçimde, alacağı yönle ilgili merakları nedeniyle ilgileniyordu. Rusya ile ilgili sorun, arkaik Rus komünal toprak sisteminin yazgısının ne olacağı ve bunun devrim beklentilerini nasıl etkileyeceğiydi. Son olarak, materyalist tarih kavrayışının antik Yunan'dan öncesine, yazılı tarihten önceye ve dilbilimsel tahlillerin ötesine genişletilmesi gerekliliği bulunuyordu. Demek ki, söz konusu olan, insanın ve insani kurumların "tarih öncesi"nin uzun çağları içindeki kökenleriydi. Marx, bu son yıllarında ayrıca, artan bir ilgiyle sömürgecilik edebiyatına yöneldi. Bu alandaki incelemeleri, doğal olarak, dünyanın geri kalan bölümünün gelişmesi üzerine, bugün "periferi" denen bölgelere kapitalizmin sızmasına karşı giderek eleştirel bir nitelik kazanan bir görüş geliştirmesini gerektirdi. Böylece, dünya tarihinin hâkim anlayışları kıran tümüyle radikal bir kronolojisini oluşturmaya çalıştı. Bütün bu meşgaleler, Teodor Shanin'in ünlü tanımıyla "geç Marx" olarak adlandırılan son on yılını belirledi.[94]

Bu tartışmaların evrim ve insan toplumunun kökenleri konularıyla ne kadar yakından ilgili ve iç içe geçmiş olduğunu anlarsak, Marx'ın müca-

delesini ve kendi dönemiyle ilişkilerini daha iyi anlayabiliriz. 1871 yılında Darwin, insanın biyolojik evrimini açıklığa kavuşturmayı hedefleyen ve bunu yaparken önemli etnolojik sorunlara de temas eden uzun zamandır beklenen eseri *İnsanın Türeyişi*'ni yayımladı. *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanması ve Brixham mağarası keşiflerinin insanın gelişimi hakkındaki düşünceleri devrimcileştirmesine bağlı olarak, bu konuyu ele alan başta Huxley'in *İnsanoğlunun Doğadaki Görevlerinin Kanıtları* (1863), Lyell'ın *İlkçağ İnsanının Jeolojik Kanıtları* (1863) ve Lubbock'ın *Pre-Historic Times*'ı (1865) olmak üzere çok sayıda çalışma zaten yayımlanmış olduğundan, Darwin'in çalışması olabileceğinden daha küçük bir etki yarattı. Marx'ın *Etnoloji Defterleri*'nde en fazla yoğunlaştığı dört düşünürden en önemli üçü -Morgan, Lubbock ve Maine- Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ne göndermelerde bulunmuşlardı.

Bu durumda, kişi, yazılı tarihten önceki insani ilerleme konusunu nasıl düşünecekti? Marx, bu dönemde tutkuyla jeoloji, paleontoloji, tarımsal kimya ve etnoloji konularını inceledi. Morgan'ın *Eski Toplum*'una gösterdiği büyük ilgi, kuşkusuz, ABD'li antropoloğun etnolojiye, Darwin'in tahlilinden (dikkate almakla birlikte) bağımsız bir materyalist yaklaşım getirmiş olmasından kaynaklanıyordu. Bu yaklaşım geçim sanatlarının gelişmesi üzerine odaklanıyor ve Darwin'in geçim için zorunlu icatlarla beynin gelişimi arasında bir ilişki bulunduğu yolundaki imasına açıklık getiriyordu. Geçim sanatlarının ana çizgileri Lucretius'un *De rerum natura*'da getirdiği tahlile uygun olarak geliştirilmişti. Lucretius'u derinliğine anlamış olan Marx, Morgan'ın Lucretius'a atıflarını dikkatle saptamıştı ve geçim sorununa bu tarz bir yaklaşımın derin imalarının -materyalist tarih kavrayışı ve onu izleyen materyalist tarih kavrayışıyla ilişkisinin -çok iyi farkındaydı. (Lucretius ve onun aracılığıyla Epiküros'tan esinlenerek) Morgan tarafından geliştirildiği biçimiyle, geçim sanatları -doğayla, üretimin ve yeniden-üretimin dönüşümü yoluyla gerçekleşen insani ilişki- üzerine yapılan bu vurgu, insanın doğayla birlikte evrimleşmesi üzerine odaklanması anlamında, derinden ekolojikti. Marx, *Kapital*'de zaten "geçip gitmiş emek araçlarının hatıraları" olarak aletlerin, "ortadan kalkmış toplumsal formasyonların araştırılmasında, fosil kemiklerinin ortadan kalkmış hayvan türlerini belirlemekte taşıdığı öneme eşit bir öneme sahip olduğunu" söylemişti.[95] Morgan'ın aletlerin gelişimine verdiği önemle geçim araçları üzerine odaklanışı, tahlilinin benzer bir yol izlemesini sağlamıştır. O, aletlerin gelişimini aile/akrabalık ilişkilerinde, mülkiyet ve devlet {biçimlerindeki} değişimlerle ilişkilendirmiştir.

Ne var ki, Marx, Morgan'ın insanların "yiyecek üretimi üzerinde tam bir denetim" geliştirmiş olduğu kabulünü hoş karşılamamıştır. Ona göre, aksine, geçim sanatlarına eşlik eden ekolojik sorunlar (çelişkilerin gerçekten aşırı bir boyuta ulaştığı) kapitalist toplumda da varolmaya devam etmiştir - ve ortaklaşmış üreticiler toplumunun ussal biçimde ve insanla doğa arasındaki metabolik ilişkinin anlaşılması temelinde yaklaşmak zorunda olduğu sorunlar oluşturarak kapitalizm sonrasında da varolacaktır.

1950'lerden bu yana, antropologların artık ortadan kalkmış ya da yok olma tehdidi altındaki kültürlerin içerdiği "geleneksel çevreci bilgi"yi anlamaya çalışmasıyla, antropoloji içinde etnoekoloji alanının doğuşuna tanık olduk. Antropologların bu çabası, ekolojik krizle karakterize olan bir zamanda bu zorunlu bilgiyi yeniden canlandırmayı olduğu kadar, şimdi kapitalizmin sızmasıyla yok olma tehdidi altında kalan bu yerli topluluklarının hayatta kalmasının ne denli önem taşıdığını vurgulamayı da amaçlamaktadır. Bu konuda üretilen yazın içinde, Eugene Hunn gibi önde gelen etnoekologlarca, geçim, toplulukla topluluğun üzerinde varolduğu toprak (arazi temeli) arasındaki uzun dönemli ilişki olarak anlaşılmaktadır. Temel geçim ilişkilerinin bu bilgisinin, insanların doğadan kopmasına dayanmayan ekolojik anlayış için paha biçilmez bir miras oluşturduğu da savunulmaktadır. Marx'ın -özellikle *Grundrisse* ve ömrünün son on yılında yazdıkları olmak üzere- bütün eserleri boyunca geleneksel komünal ilişkiler ve yeryüzüyle yabancılaşmamış bir ilişkinin önemi üzerine sürekli yaptığı vurgu, bazı etnoekologlarca bu yeni alanın dayanması gereken zorunlu eleştirel bakış açısı olarak görülmektedir. Hunn'ın "Dünyanın Geleceği İçin Geçimin Değeri" başlıklı makalesinde yakın zamanlarda vurguladığı gibi, Marx, "kendi hayatlarını kazandıkları ve bu yolla topluluklarını yeniden-ürettikleri emekleri aracılığıyla topraklarına bağlanan insan topluluklarının organik birliğine değer vermiştir."[96] Topraktan yabancılaşmanın emekten yabancılaşmayla ilişki içinde geliştiği düşüncesi daima Marx'ın materyalist tarih kavrayışının canalıcı bir parçası olmuştur. Bu yolla materyalist doğa kavrayışına, yani, doğal tarihteki temeline bağlanan bu sorun, bugün radikal etnoekolojinin (ve daha genel olarak kültürel materyalist ekolojinin) yöneldiği bir sorundur. Marx, ortaklaşmış üreticiler toplumunun karşılaşacağı en önemli sorunun, kapitalizmin nihai devrimci krizini önceleyen daha gelişmiş sınai koşullar altında, insan varlıklarıyla doğa arasındaki metabolik ilişkiyi ele alma sorunu olduğunu defalarca vurgu-

lamıştır. Bu amaç için, etnolojik zamanın geniş ölçeği içinde, doğa ve geçimle mülkiyet biçimlerinin gelişimi yoluyla kurulan insani ilişki hakkında daha çok şey öğrenmenin gerekliliği açıktır. Bu yüzden, Marx, tahlilinin materyalist gerekliliklerince, yabancılaşmış bir varoluşu daha tam biçimde aşma potansiyelini tahayyül etmenin bir aracı olarak, insan toplumunun ve doğayla insani ilişkinin kökenlerini hesaba katmaya yöneltilmiştir.

Marx ile Engels, Marx'ın ölümünden bir yıl önce, 1882 yılında *Komünist Manifesto*'nun ikinci Rusça basımının önsözünde, arkaik Rus komününün, "bir komünist gelişim için kalkış noktası olarak hizmet edecek" komünal toprak sahipliğine dayanan bir proleter devrim için bir temel sağlayıp sağlayamayacağı sorununu ortaya attılar. Buradaki asıl meselenin yalnızca komünal toplumsal biçimlerin varlığı ya da yokluğu olmayıp, doğayla, kapitalist Amerika'daki "dev çiftlikler" sistemiyle keskin bir karşıtlık oluşturan, yabancılaşmamış bir ilişki olduğunu vurguluyorlardı. Toplumun maddi gelişimi sorunu, böylelikle, doğayla insani ilişkinin maddi gelişimine bağlanıyordu - iki durumda da tarih, basitçe doğrusal değil, ama, karmaşık, çelişkili, diyalektik bir yön izliyordu. Devrimci dönüşümün tüm potansiyeli bu karmaşık, çelişkili gelişmede yatıyordu.[97]

Genç Bir Darvinci ve Karl Marx

Marx'ın hayatının son yıllarında etnolojik konulara yönelen ilgisi, daha o zamandan önde gelen bir evrimci biyolog ve Royal Society üyesi olup, sonraları çağının en saygın İngiliz bilimadamları arasında sayılacak ve 1898-1907 yılları arasında ilgi alanının doruğunu oluşturan British Museum'un müdürlüğünü yürütecek olan genç Darvinci E. Ray Lankester (1847-1929) ile aynı yıllarda geliştirdiği yakın arkadaşlığı açıklamaya da yardımcı olabilir. Lankester, çocukluğunda Darwin, Huxley ve Hooker'i yakından tanımış ve Lyell, Haeckel ve Tyndall'a karşılaşmıştı. Kendisine Huxley'i örnek almış, Huxley de onu himayesi altında saymıştı. Esas olarak bilimadamı olmakla birlikte, Lankester, kendisini etkin döneminin büyük bölümünde (yaşlılığında daha tutucu olmuştur) ilerici düşüncelere yakınlık duyan bir entelektüel aristokrat olarak ortaya koymuştu. Bu yüzden, bir zaman için sosyalizme sempati duymuş ve radikaller arasında birçok (gençliğinde Marx, daha sonraları H.G. Wells ve J.B.S. Haldane bunların arasındaydı, ayrıca William Morris'i de tanımış ve hayranı

olmuştu.) dost edinmişti. Akıcı Almancasıyla, Marx'ın *Kapital*'ini 1880 yılında büyük bir ilgiyle özgün dilinde okumuş ve Marx'a yazdığı mektubunda "büyük eserini... çok büyük bir zevk duyarak ve yararlanarak" hatmettiğini bildirmişti. Onlarca yıl sonra, *Titanik* faciası üzerine *Times* gazetesinde, iş ortaklıklarının "doğaları gereği vicdandan yoksun bulunduklarını" ve "arz ve talep yasalarıyla yürüyen" kişisel olmayan mekanizmalar olduklarını yazacaktı. 1905 yılında yaptığı ve kamuoyunda büyük etki yaratan "Doğa ve İnsan" konulu konuşmalarının notlarında, "kapitalistlerin ucuz emek istediklerini ve İngiliz halkının durumunun iyi olduğunu görmektense, yoksul ve onların işini görmeye hazır durumda olmasını tercih ettiklerini" belirtmişti. Onu izleyen Ekim Devrimi'nden dolayı şaşkınlığa kapılacak olsa da, Rusya'da 1917 Şubat Devrimi'ni coşkuyla selamlamıştı. Zamanla, arkadaşı H.G. Wells gibi müthiş bir Bolşevik karşıtı olacaktı. Bir entelektüel aristokrat olarak, Lankester, özellikle kültürel alanda olmak üzere, görüşlerinde çoğu kez seçkinci, hatta, tutucuydu. Yaşamöyküsü yazarının sözleriyle, "kadınların oy kullanmasının doğru olduğuna inanmıyor ve aslında ne kadar az insan seçme hakkına sahip olursa o kadar iyi olacağını düşünüyordu." Gene de, yayımlanmış eserleri, Lankester'in daha genel bağlılığının bir "militan hümanizm" yönünde olduğunu açıkça göstermektedir.[98]

Bilimadamı olarak Lankester, kararlı bir materyalist, bir Darvinci, dinin ve boş inançların muhalifiydi. Marx gibi, o da, ömrünün son yıllarında insanların ilk etnolojik gelişmelerine özel ilgi duymuştu. Gençliğinde de, tarihöncesi alanının Fransa'daki öncüsü Boucher de Perthes'i ziyaret etmişti. Böylelikle etnolojik zaman anlayışında gerçekleşen devrimi daha gençliğinde fark etmeyi ve tüm düşünsel gelişimi boyunca konuya ilgisini sürdürmüştü. *Kingdom of Man* (1907) başlıklı eserinde, son derece ilkel taş çağı aletleri olduğuna inanılan eolitlerin keşfine dayanarak insanın yeryüzündeki varlığının eskiliğine ilişkin tahminleri daha da geriye çekmeye çalıştı. Materyalizmi ve Darvinciliği Lankester'i yalnızca dinle değil, sık sık, başta William Thomson (Lord Kelvin) ve Alfred Russel Wallace gibi başka bilimadamlarıyla da çatışmaya sürüklemişti. Lankester, Thomson'ın hayatı ele alışında dirimcilikte yardım aramasına karşı çıkmıştı. Daha da önemlisi, radyoaktivitenin bulunuşunun Thomson'ın yeryüzünün yaşı hakkında yaptığı tahmini boşa çıkardığına işaret eden ilk Darvincilerdendi. Bu olguyu, Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Derneği'nin 1906 yılı başkanlık konuşmasında ilan etti. Lankester, Alfred Russel Wallace'ı da insan beyninin evrimi için

"metafizik" açıklamalara başvurmasından dolayı eleştiriyor ve (Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nin elyazmalarında geliştirdiği akıl yürütmeye paralel bir akıl yürütmeyle) bu gelişmelerin materyalist terimlerle açıklanabileceğini savunuyordu.[99]

Çağının bilimcileri arasında Lankester, yeryüzünün insan eliyle tahribine yönelttiği protestoyla dikkat çeker. "Canlı dünyanın, gerek ilkel gerek uygar insanın sonuçları hesaplanmamış pervasız işlemlerince uğratıldığı büyük yıkım ve tahribat"a işaret ettiği tanınmış denemesi "The Effacement of Nature by Man"de, tüm zamanların en güçlü ekolojik eleştirilerinden birini yapmıştır. Lankester, türlerin tükenmesi ve bunun yaşama alanlarının tahribiyle olan ilişkisine özel bir ilgi göstermiştir. "İnsan yayılmasının yıkıcı sonuçlarının en iğrenci" diye yazar:

> ırmakların zehirlenmesi ve bunun sonucunda, bunlarda yaşayan balıkların ve küf ve çürükçül bakteriler dışında, hemen hemen bütün canlıların tükenmesidir. İnsanın kirli işlemleri sonucunda Thames'daki güzelim somonların yok olmasının ve masum yılan balıklarının öldürülmesinden bu yana yakında yüzyıl geçmiş olacaktır. Ne var ki, Thames'ın çamuru, en kirli zamanında bile, en kirli sularda bile olağanüstü bir yaşama gücü gösteren ve çürümüş toprakta beslenen, yer solucanına benzer minik zarif solucanlarla ığıl ığıl, kan kırmızı bir renkteydi (gerçekten kan kırmızı, çünkü bu renk kanımızın rengindeki aynı tip kan kristallerinden kaynaklanmaktadır)... Özellikle İngiltere'nin sanayi ve madencilik bölgelerindeki daha küçük akarsularda, ilerici para-yapan- insan, doğanın en güzel şeylerini - alabalıkların yaşadığı berrak akarsuları-mutlak olarak ölü, çürütücü kimyasal lağımlara çevirmiştir. Bu ölü, kara pislik oluklarından birini görmek, hayalinde bütün ırmakları ve deniz kıyıları böyle bir acı kısırlığa tahsis edilmiş, bütün çayırları ve tepe yamaçları iğrenç kimyasal gübrelere batırılmış bir dünya tasviri doğurarak kişinin tüylerini diken diken edebilir. İnsanlığın gelecek kuşaklarını böyle bir dünyanın bekliyor olması mümkündür! Bu dehşet için suçlanacak olan "bilim" olmayacaktır, ama gerçekleşecek olursa, bu, fütursuz açgözlülük ve insanlığın adi böcekler gibi çoğalması yüzünden olacaktır.[100]

Marx ile Lankester 1880 yılında karşılaştı ve görünüşe göre, Marx'ın hayatının son üç yılında bu iki adam arasında sağlam bir dostluk gelişti. Nasıl tanışmış oldukları bilinmemektedir, fakat, aralarında Lankester'in Üniversite Koleji'nden meslektaşı ve Marx ailesinin yakın dostu olan tarih profesörü E.S. Beesly'nin de bulunduğu çok sayıda ortak tanıdıkları vardı. Marx, 1880 Eylülü'nde, göğüs kanserinden ölmekte olan karısı Jenny'ye tıbbi yardım aramak için Lankester'e başvurdu. Lankester yakın arkadaşı doktor H. B. Donkin'i tavsiye etti. Donkin, Jenny Marx'ı

ve sonradan son hastalığında da Marx'ı tedavi etmiştir. Lankester, ilk tanışıklıktan sonra Marx'ın evinin düzenli ziyaretçilerinden olmuş ve 1883 yılındaki ölümünde cenazesine katılan küçük grubun arasında yer almıştır. Lankester'i tanıdığı dönemde, Marx insanın yeryüzündeki varlığının eskiliği sorunuyla ilgilendiği ve eserleri Darwin'in *İnsanın Türeyişi* ile çakışan Lubbock, Morgan ve Maine'i derinliğine incelemekte olduğundan, aralarındaki sohbetlerinde evrim ve materyalizmin daha genel sorunlarını olduğu kadar bu etnoloji konularını da ele almış olacakları açıktır. Marx, Lankester'in adına, onun *Yozlaşma* üzerine yazdığı kısa incelemenin Rusça'ya çevrilip çevrilmediğini araştırmıştı. Marx'ın Lankester ile ilişkisi uzun süre bir gizem olarak görülmüştür, oysa, Marx'ın materyalizm ve bilime ömür boyu gösterdiği ilgisi göz önüne alınınca, bu ilişkinin son derece doğal olduğu görülebilir. Stephen Jay Gould'un işaret ettiği gibi, Marx, elden ayaktan düşmeye başladığı son yıllarında, Darwin'in de kendi kuşağının çiçeği olarak gördüğü büyük gelecek vadeden daha genç bir adamın arkadaşlığından zevk almıştır. Ancak, Lankester ile olan dostluğu, aynı zamanda Marx'ın materyalist doğa kavrayışına güçlü bağlılığının ve Darwin'in "görüşümüzün doğal tarihteki temelini" sağlamış olduğuna ilişkin değişmez inancını simgeler.[101]

Darwin, 28 Eylül 1881'de (daha sonra kızı Eleanor ile evlenerek Marx'ın damadı olacak olan) Edward Aveling ile aralarında en tanınınışı Almanya'dan Ludwig Büchner olan bir grup özgür düşünen genç aydını Down House'da ağırladı. Konuşmalar arasında, Darwin, kırk yaşındayken Hıristiyanlığı kesin olarak terk etmiş olduğunu itiraf etmekle birlikte, Tanrı konusunda bir "agnostik" (bilinemezci) olduğunu ve bilimin bakış açısından dine saldırmakta gönülsüz bulunduğunu vurguladı. Darwin, bunları söyledikten sonraki davetini izleyen baharda 19 Nisan 1882'de öldü. Son günlerine dek kararlı bir materyalist olmakla birlikte, dini kesin biçimde reddetmekten kaçındı, bunun yerine Stephen Jay Gould'un "Birbirinin Alanına Karışmayan Yetki Alanları" anlayışını benimseyerek, bilim ve dinin biri maddi, diğeri ahlaki, bütünüyle ayrı alanlarda çalıştığını kabul etti.[102] Darwin'in ölümünün üzerinden bir yıl bile geçmeden, 14 Mart 1883'te de Marx hayata veda etti. Arkadaşının ölümünden bir gün sonra kaleme aldığı bir mektupta, Engels, Marx'ın Epiküros'un "Ölüm ölen için değil, hayatta kalanlar için bir talihsizliktir" deyişini yinelemeyi sevdiğini anlatır.[103] Marx, böylece son demlerine

dek, Epiküros'un Lucretius tarafından *mors immortalis* olarak ifade edilen kökten materyalist öğretisine sadık kalmıştır. Marx'ın Epikür felsefesinden ayrıldığı yer, yalnızca tefekkürün ötesine geçerek, dünyanın - doğa ve toplumla insani maddi ilişkinin- devrimci biçimde dönüştürülmesi için yaptığı çağrıdır. "Filozoflar, yalnızca dünyayı değişik tarzlarda *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmektir*."

6. Görüşümüzün Doğal Tarihteki Temeli
Notlar

1. **"Acı çeken evrimci"** terimi Adrian Desmond ve James Moore'un aynı başlıklı çalışmalarından alınmıştır, *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist* (New York: W.W. Norton, 1991). Yine Darwin'i nitelemek için kullanılan "gönülsüz devrimci" terimi de Michael Rose'un *Darwin's Spectre* adlı kitabından alınmıştır, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).
2. Alfred Russel Wallace, sosyalist olduğu için, bu bakımdan Darwin'in karşılaştığı ikilemle karşılaşmamıştır.
3. Desmond and Moore, *Darwin*, 291-98.
4. A.g.e., 296.
5. Rose, *Darwin's Spectre*, 49-50; Paul B. Sears, *Charles Darwin: The Naturalist as a Cultural Force* (New York: Charles Scribner's Sons, 1950) 20; Henry Fairfield Osborn, *From the Greeks to Darwin* (ew York: Charles Scribner's Sons, 1927), 37-43, 57-63. Mayr de, Sears'a benzer biçimde, ancak onun kadar derine gitmeksizin "Lucretius ve Galen'den sonra, Rönesans'a dek hiçbir gerçek sonuç alınmadığını" söylemiştir. Mayr, *The Growth of Biological Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), 91.
6. Ernst Mayr, *One Long Argument; Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 3, 13.
7. Desmond ve Moore, *Darwin*, 341, 369.
8. Thomas H. Huxley, *Darwiniana* (New York: D. Appleton and Co., 1897), 13; Desmond ve Moore, *Darwin*, 320-23; Loren Eiseley, *Darwin's Century* (New York: Doubleday, 1958), 133; Ruskin, aktaran J.W. Burrow, "Editor's Introduction", Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (Harmonsworth: Penguin Books, 1968), 20.
9. Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of excellence from Plato to Darwin* (New York: Three Rivers Press, 1996), 138.
10. Darwin, *The Origin of Species*, 68.
11. A.g.e., 116-17.
12. A.g.e., 119, 129; Stephen Jay Gould, *Eight Little Piggies* (New York: W.W. Norton, 1993), 302.
13. Darwin, *The Origin of Species*, 116.
14. Mayr, *One Long Argument*, 79-81, 184; Gould, *Full House*, 41.
15. Marx'tan Engels'e 18 Haziran 1862 tarihli mektup, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence* (Moskova: Progress Publishers, 1975) içinde, 120.
16. Desmond ve Moore, *Darwin*, 201.
17. Diane Paul, "Fitness: Historical Perspectives," Evelyn Fox Keller ve Elisabeth A. Lloyd ed. *Keywords in Evolotionary Biology* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1992) içinde, 112-14.
18. Burrow, "Editor's Introduction," 33.
19. Sumner, aktaran Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*

(Boston: Beacon Press, 1955), 58. Aynı zamanda bak. William Graham Sumner, *Social Darwinism* (Englewood Cliffs, N.J.: Printice-Hall, 1963). John D. Rockefeller aktaran Alan Chase, *The Legacy of Malthus: The Social Costs of New Scientific Racism* (New York: Alfred A. Knopf, 1977). Conrad ve aşırılıkçılığın eleştirisi hakkında bak. Sven Lindquist, *Exterminate All the Brutes* (New York. New Press, 1996).

20. Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin* (New York: W.W. Norton, 1977), 34-38; Burrow, "Editor's Introduction," 33.
21. Adrian Desmond, *Huxley: From Devil's Disciple to Evolution's High Priest* (Reading, Mass.: Perseus Books, 1997), 276-80; Gould, *Ever Since Darwin*, 33; Hal Hellman, *Great Feuds in Science* (New York: John Wiley & Sons, 1998), 81-85.
22. Mayr, *One Long Argument*, 40-41.
23. Lyell ve Mill, a.g.e.'de alıntı, 41; Huxley, *Darwiniana*, 42, 54.
24. Huxley, *Darwiniana*, 54, 82-85.
25. A.g.e., 57, 85-91.
26. A.g.e., 6, 12, 20, 77.
27. Burrow, "Editor's Introduction," 46-47; Eiseley, *Darwin's Century*, 211-16, 233-44, 252-53; Hellman, *Great Feuds in Science*, 105-19.
28. Thomas Huxley, *Lay Sermons, Adresses and Reviews* (New York: D. Appleton and Co., 1871), 246.
29. Eiseley, *Darwin's Century*. 239-42.
30. James A. Secord, "Introduction," Charles Lyell, *Principles of Geology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1997), xxiv; Huxley, *Darwiniana*, 52; Desmond, *Huxley*, 271-72.
31. Paul Shorey, *Platonism: Ancient and Modern* (Berkeley: University of California Press, 1938), 17; Desmond, *Huxley*, 595; Huxley, *Lay Sermons*, 346. Huxley, kendisinden önce gelen filozof ve bilimcilerle birlikte, Lucretius'u da, kendiliğinden türemeyi kabul ettiği için eleştirmiştir. Tennyson'ın "Doğa, dişleri ve pençeleri kan içinde" dizesinin yer aldığı büyük şiiri *In Memoriam*'ın tarihsel bağlamı için bak. Stephen Jay Gould, *Dinosaur in a Haystack* (New York; Random House, 1995), 63-75. Tennyson, büyük Romalı ozanın ölümünün hayali bir anlatısını veren ve felsefesinin kavramlarını araştıran "Lucretius" başlıklı bir şiir de yazmıştı. Bak. Alfred Lord Tennyson, *The Poems of Tennyson in Three Volumes* (Berkeley: University of California Press, 1987), c.2, 707-21.
32. Ernst Haeckel, *Monism as Connecting Religion and Science: The Confession of Faith of a Man of Science* (Londra: Adam & Charles Black, 1895), 4: Anna Bramwell, *Ecology in the 20th Century* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989), 44.
33. Haeckel, aktaran Frank Benjamin Golley, *A History of Ecosystem Concept in Ecology* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), 207.
34. Haeckel, *Monism*, 73-74.
35. Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Philogeny* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), 77-78.
36. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), c.40, 551; c.41, 232, 246-47. Marx'tan Engels'e 19 Aralık 1860 tarihli

mektup, Marx ve Engels, *Selected Correspondence, 1846-1895* (New York: International Publishers, 1936), 126. Marx'ın bu ifadesi Kant'ın "Erekbilimsel Muhakemenin Eleştirisi"nin hatırlanmasıdır. Erekbilim reddedilir; ama *gerçek* doğal süreçler için *ussal* bir açıklama sağlama asıl görevi teyit edilir.

37. Wilhelm Liebknecht, "Reminiscences of Marx", Marksizm Leninizm Enstitüsü ed. *Reminiscences of Marx and Engels* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, tarihsiz) içinde, 106; Friedrich Lessner, "Before 1848 and After," A.g.e. içinde, 161.
38. Paul Heyer, *Nature, Human Nature and Society* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982), 12-13.
39. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.41, 381.
40. Liebknecht, "Reminiscences of Marx," 106; Huxley, *Darwiniana*, 303-475; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.43, 183; Huxley, *Lay Sermons* 130-39. Huxley'in derslerine zaman zaman Jeny Marx ile Marx'ın kızlarının da katıldıklarını ve bu dersler hakkında yazılmış raporlar bıraktıklarını belirtmeye değer.
41. Frederick Albert Lange, *The History of Materialism* (New York: Humanities Press, 1950).
42. Hal Droper, *The Marx-Engels Chronicle* (New York: Schocken Books, 1985), 116.
43. Francis C. Haber, *The Age of the World: Moses to Darwin* (Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1959), 285.
44. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.42, 304-5, 320-24, 327. Marx'ın, ("jeoloji konusundaki gafları" ve "edebi-tarihsel eleştirelliğindeki" yetersizliklerine dikkat çekmiş olmakla birlikte) Trèmaux'un kitabını övmekle düştüğü hatayı, söz konusu kitabı inceleyen Stephen Jay Gould "Bundan daha saçma ve daha kötü belgelenmiş bir iddia okumadım" sözleriyle vurgulamıştır. Gould, "A Darwinian at Marx's Funeral," *Natural History*, c.108, no.7 (Bahar, 1999), 64.
45. Ralph Colp, Jr., "The Contacts Between Karl Marw and Charles Darwin", *Journal of the History of Ideas*, c.35, no. 2 (Nisan Haziran 1974), 330.
46. Karl Marx, *Capital*, c.1 (New York: International Publishers, 1976), 461, 493.
47. Anton Pannekoek, *Marxism and Darwinism* (Chicago: Charles H. Kerr, 1912), 50; K. Timiryazeff "Darwin and Marx," David Riyazanoff, *Karl Marx: Man, Thinker and Revolutionist* (New York: International Publishers, 1927) içinde, 170-73.
48. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 330.
49. Karl Marx, *Capital*, c.1 (New York: Vintage, 1976), 285-86.
50. Marksizm Leninizm Enstitüsü, *Ex Libris, Karl Marx und Friderich Engels* (Berlin: Dietz Verlag, 1967), 132-33; Charles Lyell, *The Geological Evidences of the Antiquity of Man* (Philedelphia: George W. Childs, 1863), 376-77.
51. Alfred Russel Wallace, "The Origin of Human Races and the Antiquity of Man Deduced from the Theory of Natural Selection" *Journal of the Anthropological Society of London*, c.2 (1864), clxii-clxiii. Wallace'ın alet yapmanın evrimdeki rolü ve bunun insan bedeninin değişimden masun kılan etkisi hakkındaki akıl yürütmesi, insan ırklarının kökenini açıklama yönündeki daha şüpheli bir girişimin parçasıdır. Wallace'a göre, değişik ırkların anatomilerindeki fiili benzerlik, insan evriminin alet yapımının başlangıcından itibaren münhasıran "zihnin" gelişmesi biçimini alması olgusuyla açıklanabilir. Wallace, beyaz Avrupalı ırkın "düşkün ırklar"dan üstünlüğünün zekâ

gücünden kaynaklandığını savunur. Bir Darvingil evrimci olarak, kendisi zamanında Avrupa'nın eğitimli sınıfları arasında yaygın olan özgül ırkçı inançlardan çoğunu paylaşmamakla birlikte, söz konusu makalesinde şunları savunmaktan geri durmamıştır:

"*Kayırılmış ırkların hayat mücadelesinde korunması*".. Avrupalılarla temasa giren bütün bu zihinsel olarak az gelişmiş halkların kaçınılmaz tükenişine yol açar. Kuzey Amerika'nın ve Brezilya'nın kızılderilileri, güney yarımkürenin Tasmanyalı, Avustralyalı ve Yeni Zellandalıları, belirli bir nedenden değil, ama, eşitsiz bir zihinsel ve fiziksel mücadelenin kaçınılmaz sonucu olarak, yok olup giderler. Avrupalının fiziksel olduğu kadar entelektüel ve ahlaki nitelikleri de üstündür... [ve] ilkel insanla temasa geçtiğinde... tıpkı Avrupa'dan getirilen otların, yapılarındaki daha büyük içsel kudret ve daha büyük varolma ve çoğalma kapasiteleri sayesinde Kuzey Amerika ve Avustralya'daki yerli türleri yok ederek hâkimiyeti ele geçirmeleri gibi, varolma mücadelesini kazanmasını sağlar.

A.g.e., clxv. Bu tür akıl yürütmelerin Joseph Conrad'ın *Heart of Darkness - Karanlığın Yüreği*'ndeki Kurtz karakterinin "Bütün vahşileri yok edin" çığlığında özetlenen emperyalist ırkçılık siyasetini haklılaştırmaya yardım ettiğine kuşku yoktur. Bak. Lindquist, *Exterminate All the Brutes*.

52. Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature* (New York: International Publishers, 1940), 281.
53. Stephen Jay Gould, *An Urchin in the Storm* (New York: W.W. Norton, 1987), 111-12. İlk olarak Engels tarafından geliştirilen gen-kültür birlikte-evrimi yaklaşımı, yeni bilimsel bulguların sonucu olarak antropologlarca , daha da geliştirilmiş ve Charles J. Lumsden ve Edward O. Wilson'ın *Promethean Fire: Reflection on the Origin of Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1983) adlı çalışmalarında ün kazandırdıkları pozitivist, sosyobiyolojik yaklaşıma karşı en iyi seçenek olarak kalmıştır.
54. Gould, *Ever Since Darwin*, 207-13.
55. Sherwood L. Washburn, "Tools and Human Evolution," *Scientific American* c. 203, no.3, (Eylül, 1960), 63.
56. Sherwood Washburn ve Ruth Moore, *Ape into Man* (Boston, Little, Brown, 1974), 186. Aynı zamanda bak. Kenneth P. Oakley, *Man the Toolmaker* (Londra: British Museum, 1972); Rose, *Darwin's Spectre*, 156-58.
57. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (Moskova: Progress Publishers, 1969), 83-93, 220.
58. Daniel P. Todes, *Darwin Without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought* (New York: Oxford University Press, 1989), 36-39.
59. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.45, 106-8.
60. Marx ve Darwin, aktaran Margaret A. Fay, "Marx and Darwin: A Literary Detective Story," *Monthly Review*, c.31, no. 10 (Mart, 1980), 41. Bu Marx ile Darwin arasındaki tek temastı. Darwin'in Marx'ın kağıtları arasında bulunan 1880 tarihli bir mektubuna dayanarak, uzun yıllar, Marx'ın *Kapital*'in Birinci Cildini Darwin'e ithaf etmek istediği, ancak, kabul görmediğine inanılmıştır. Oysa son araştırmalar, bu mektubun Marx'a değil, daha sonra damadı olan ve Engels'in ölümünden sonra, eşi Eleanor Marx Aveling ile birlikte bir zaman için Marx'ın kağıtlarının korunma ve düzenlemesini üstlenen Edward

Aveling'e hitaben yazıldığını ortaya koymuştu. Londra Üniversitesi'nde zooloji doktorası yapan ve Londra Hastanesi'nde karşılaştırmalı anatomi dersleri veren Aveling, Darwin ile çeşitli vesilelerle karşılaşmıştı. Darwin, Aveling'in *The Student's Marx* (1981) başlıklı kitabını oluşturan makalelerinden bazılarıyla ilgilenmiş, bunun üzerine Aveling, kitabı kendisine ithaf etmeyi önermişti. Ancak, Aveling'in radikal laik düşünceleriyle birlikte anılmaktan çekinen Darwin bu isteği geri çevirmişti. A.g.e.

61. Tyndall, aktaran Desmond, *Huxley*, 445.
62. A.S. Eve ve C.H. Creasey, *Life and Work of John Tyndall* (Londra: Macmillan, 1945); Roy McLeod, "Tyndall John," *Dictionary of Scientific Biography* (New York: Charles Scribner's Sons, 1976), c. 13, 521-524; James R. Friday ve Roy M. McLeod, *John Tyndall, Natural Philosopher, 1820-1893: Catalogue of correspondence, Journals and Collected Papers* (Londra: Mansall, 1924); Elbert Hubbard, *Tyndall* (East Aurora, N.Y.: Roycrofters, 1905).
63. John Tyndall, *Fragments of Science* (New York: A.L. Burt Co, tarihsiz), 443-47; Marx ve Engels, *Collected Works*, c.45, 50.
64. Tyndall, *Fragments of Science*, 450, 458, 478, 484-85.
65. A.g.e., 462.
66. A.g.e., 475-76, 485-86, 491.
67. A.g.e., 500, 641; Hellman, *Great Feuds in Science*, 112-13.
68. Tyndall, *Fragments of Science*, 499; Eve ve Creasey, *Life and Work of John Tyndall*, 185-94.
69. Marx ve Engels, *Collected Works*, c. 45, 50-51: Desmond, *Huxley*, 444-46.
70. Engels, *Anti-Dühring*, 393. Engels, bu kitabında, Epiküros hakkında yalnızca, antik çağdan günümüze ulaşan tek felsefe tarihi olan Diogenes Laertius'un *Önde Gelen Filozofların Hayatı*'nı aktarmakla kalmaz, aynı zamanda Epiküros'tan günümüze ulaşan üç mektuba da yer verir. Bak. Diogenes Laertius *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press/ Loeb Classical Library, 1925), c.2, 572-75, 590-93 (Diogenes Laertius X, 43-44, 61). Engels'in yorumuyla ilgili burada verilen notlar, *Doğanın Diyalektiği*'nde yer alan parçadan yapılacaktır. Marx ve Engels'in eserlerinin yayımcıları bu parçanın yazıldığı yılı belirlemeyi başaramamıştır, ancak, alıntılarda gösterilen kaynaklar bunun "Eski Önsöz" ile bağlantılı olarak yazılmış olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan önemli olan şey, Yunan atomcuları ile ilgili notların Marx'ın elyazısından çıkmış olmasıdır, bu da, Marx'ın *Doğanın Diyalektiği*nin yazılışında doğrudan yardım ettiği düşüncesine götürmektedir. Bak. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 470-71, 672. A. Kekulè ile ilgili olarak Engels, 1878 yılında Bonn'da yayımlanan *Kimyanın Hedefleri ve Başarıları* başlıklı bir broşürden alıntılar yapar.
71. Engels, *Anti-Dühring*, 395-96.
72. A.g.e., 444; Alekey Mihailoviç Vodin, "Talks with Engels," Marksizm Leninizm Enstitüsü ed. *Reminiscences of Marx and Engels* içinde, 332-33.
73. Engels, *Dialectics of Nature*, 7, 13.
74. "Etnolojik zamanda devrim" ibaresi Thomas R. Trautmann'dan alınmıştır, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship* (Berkeley: University of California Press, 1987), 35, 220. Brixham mağarası hakkında bak. Jacob W. Gruber, "Brixham Cave and the Antiquity of Man" Melford E. Spiro ed. *Context and*

Meaning in Cultural Anthropology (New York: Free Press, 1965) içinde, 373-402; ve Donald K. Grayson, *The Estabilishment of Human Antiquity* (New York: Free Press, 1983), 179-88.

75. Cuvier, aktaran Grayson, *The Estabilishment of Human Antiquity*, 51.
76. Gruber, "Brixham Cave," 382-83, 396; Lyell, *Geological Evidences.*
77. John Lubbock, *Pre-Historic Times* (Londra: Williams & Norgate, 1890), I.
78. Geikie, aktaran Gruber, "Brixham Cave," 374.
79. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society; Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization* (New York: World Publishing Company, 1963), önsöz.
80. *Eski Toplum*'un, Morgan'ın -bu gelişmenin bütün ayrıntılarında fiili tasvirine karşıt olarak- insanlığın paylaştığı tek bir süreç olarak gördüğü gelişmenin *genel kuramının* geçici bir taslağını oluşturma girişimi olarak önemi, Emonuel Terray tarafından şiddetle vurgulanmıştır, *Marksism and "Primitive" Societies* (New York: Monthly Review Press, 1972). Morgan'ın genel kuramı, Eleanor Leacock'un vurguladığı gibi, bölgesel farklılıkların ve kültürel özgüllüklerinin hakkını yemez. Aslında, *Eski Toplum*, bu tür farklılıklara çok büyük bir dikkat göstermiştir. Ama asıl amacı, -zamanında geçerli olan ırksal mülahazalara doğrudan muhalefetle- insan soyunun etnolojik evriminin birleşik bir anlayışını sağlamaktı. Bak. Eleanor Leacock, "Önsöz," Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York: International Publishers, 1972) içinde, 11.
81. Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1994), 154-61 (5.1010-1296); Lubbock, *Pre-Historic Times*, 6; Glyn Daniel ve Colin Renfrew, *The Idea of Prehistory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), 9; Grayson, *The Estabilishment of Human Antiquity*, 12.
82. Morgan, *Ancient Society*, 9-10,20; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 152-53 (5.925-75).
83. Morgan, *Ancient Society*, 5, 42; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 155-56 (5.1031-91).
84. Morgan, *Ancient Society*, 19, 26-27, 44; Lucretius, *On the Nature of the Universe*, 161-62(5.1280-96).
85. Eleanor Leacock, "Introduction, Part I", Morgan, *Ancient Society* içinde, 1xi.
86. Morgan, *Ancient Society*, 36: Bazı araştırmacılar, bu ifadeyi On dokuzuncu yüzyılın ırkçı kuramlarıyla bağlantılı olarak görmüşlerdir. Örneğin, bak. Trautmann, *Lewis Henry Morgan*, 30. Oysa, burada Morgan eskitaş çağından söz ediyor olduğundan, mantıki olarak böyle bir sonuç çıkarılamaz. İnsan beyninin milyonlarca yılda gerçekleşen tedrici genişlemesi sorunu, o zamana dek, yalnızca Darwin'in kendi eserinin değil bütün bir Darvinci evrim kuramının önemli bir parçası olmuştu.
87. Trautmann, *Lewis Henry Morgan*, 31, 172-73. Başka bir yerde Trautmann, "Morgan'ın, sonraları evrimciliğin Darwin'den çok önceki ilk savunucusu olarak göreceği Lucretius'un" Morgan'ın kütüphanesine giren "ilk Latince metinler arasında bulunduğunu" yazmıştır. Morgan, *De rerum natura*'sının Latince bir kopyasının yanı sıra İngilizce nesir ve manzum çevirilerine de sahipti. Thomas R. Trautmann ve Karl Sanford Kabelac, *The Library of Lewis Henry Morgan* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1994), 41, 198.

88. Trautmann, *Lewis Henry Morgan*, 173. Ne var ki, Trautmann, bu kitabın sonraki sayfasında "Darwin'in fikirleriyle Morgan'ınkiler arasında özgül bir bağlantı yoktur" diye yazdığında yanılmaktadır. Bu konuda, yalnızca ikisi arasında insan beyninin evrimi kuramı arasındaki bağlantıya işaret etmek yeter.
89. Carl Resak, *Lwis Henry Morgan, American Scholar* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 100. Horatius (Vergilius gibi), gençlik yıllarında Lucretius'un şiirine hayran olarak Epiküros'tan çok etkilenmişti.
90. Marksizm Leninizm Enstitüsü, *Ex Libris, Karl Marx und Friedrich Engels*, 132-133.
91. Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage, 1973), 182.
92. Marx, *Capital*, c.1, 286.
93. Karl Marx, *Ethnological Notebooks* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1972); Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, 71-73.
94. Theodor Shanin, ed. *Late Marx and the Russian Road* (New York: Monthly Review Press,1983). Marx, Lyell'in *Principles of Geology*'sinden ve jeoloji ve kimya hakkında yazılmış çok sayıda eserden yoğun alıntılar yapmıştır. Bak. E. Coleman, "Short Communication on the Unpublished Writings Karl Marx Dealing with Mathematics, the Natural Sciences end Technology and the History of these Subjects," Nikolay Buharin v.d., *Science at the Cross Roads Papers Presented at the International Congress of the History of Science and Technology, 1931* (Londra: Frank Cass, 1971) içinde, 233-35.
95. Marx, *Capital*, c.1, 286.
96. Eugene S. Hunn, "The Value of Subsistence for the Future of the World", Virginia D. Nazarea, ed. *Ethnoecology* (Tucson: University of Arizona Press, 1999) içinde, 23-36.
97. Karl Marx ve Friedrich engels, "Preface to the Second Russian Edition of *The Manifesto of the Communist Party*," Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road*, 138-39.
98. Joseph Lester (Peter J. Bowler tarafından eklemelerle yayımlanan), *E. Ray Lankester and the Making of Modern British Biology* (Oxford: British Society for the History of Science, 1995), 10-11, 51-52, 183-92; E. Ray Lankester, *From an Easy Chair* (Londra: Archibald & Constable, 1909), 117-23.
99. *Lester, E. Ray Lankester*, 89, 173, 179/ 81; E. Ray Lankester, *The Kingdom of Man* (Londra: Watts & Co., 1912), 9-13, 34-37, 45. Materyalizmi, Lancester'e, hayatın kökenleri hakkında Oparin-Haldane kuramının bazı yönlerini önceden görme olanağı da vermişti. Bak. Lester, *E. Ray Lankester*, 90-91.
100. E. Ray Lankester, *Science From an Easy Chair* (New York: Henry Holt, 1913), 368-69.
101. Lester, *E. Ray Lankester*, 185-87; Gould, "A Darwinian Gentleman at Marx's Funeral."
102. Desmond and Moore, *Darwin*, 657-58; Edward Aveling, *Charles Darwin and Karl Marx: A Comparison* (Londra; Twentieth Century Press, tarihsiz), 12-13; Stephen Jay Gould, *The Rock of Ages* (New York: Ballantines, 1999).
103. Friedrich Engels, "Letter to Friedrich Adolph Sorge," Philip Foner, ed. *Karl Marx Remembered* (San Fransisco: Synthesis Publications, 1983) içinde, 28.

SONSÖZ

Biz, tek bir bilim, tarih bilimini tanıyoruz. Tarihe iki taraftan bakılabilir: tarih doğa tarihine ve insan tarihine ayrılabilir. Ne var ki bu iki yan bağımsız kimlikler olarak görülmez. İnsan varolduğu sürece, doğa ve insan birbirini etkilemiştir.

Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*[1]

Şubat 1937'de, Rus Devrimi'nin önde gelen kişiliklerinden, Lenin'in "devrimin altın çocuğu," "tüm partinin sevgilisi" ve "en büyük kuramcısı" olarak nitelediği Nikolay Buharin (1888-1938), Stalin'in talimatlarıyla tutuklanarak Lubyanka Hapishanesi'ne kondu. Sorgu odasına götürüldüğü zamanlar dışında tek bir çıplak ampulle aydınlanan küçük bir hücrede, bir muhbirle geçirdiği kısa bir süre dışında aylarca tek başına tutuldu. Bir yıldan uzun bir süre ailesinin hayatından da endişelenerek mahkemeyi ve muhtemel idamını bekledi. Yalnız kendi hayatıyla değil tüm aile bireylerinin hayatlarıyla da tehdit edilerek, 1938 Martı'nda yapılan kamuya açık yargılamada Devrimin aşağılık bir düşmanı olduğunu itiraf etmeye zorlandı. Bundan iki gün sonra da gizli bir idam hücresinde ensesinden kurşunlanarak öldürüldü. Yaşamöyküsü Devrim tarihinden sistemli biçimde silindi ve resmen, yalnızca bir halk düşmanı olarak anıldı.

Buharin, Lubyanka'daki dehşet günlerinde umutsuzlukla her biri bir kitap uzunluğunda dört elyazması kaleme alarak mücadele etti. Günleri giderek uzayan sorgularla dolu geçtiğinden çoğunlukla geceleri yazdığı bu

eserleri bir otobiyografik roman (*Her şey Nasıl Başladı?**), bir şiir kitabı (*Dünyanın Dönüştürülmesi*), sosyalizm üzerine bir inceleme (*Sosyalizm ve Kültürü*) ve geniş kapsamlı bir felsefi-kuramsal çalışmadan (*Felsefi Arabeskler*) oluşuyordu. Bu dört elyazmasının varlığından sadece Stalin ile birkaç gardiyan haberdardı. Kendisini büyük ihtimalle idamın beklediğini bilen Buharin elyazmalarını kurtarmak için büyük gayret gösterdi ve Stalin'e mektuplar göndererek kendisi öldürülse bile bu eserlerinin korunması için yalvardı. Sonunda, Stalin bu elyazmalarını yakmak yerine, Terörün en gizli tanıklıklarının bulunduğu kişisel arşivinde sakladı. Ancak Gorbaçov döneminde, 1980'li yıllarda gün ışığına çıkan belgelerin varlığı, 1988'de Gorbaçov'un bir yardımcısı tarafından Stephen Cohen'e haber verildi. Bununla birlikte, Cohen'in belgelerin birer kopyasını elde etmesi 1992 yılını buldu. Bundan kısa bir süre sonra da *Her şey Nasıl Başladı?* ile *Felsefi Arabeskler*,* Rusça'da yayımlandı.[2]

Buharin, *Felsefi Arabeskler*'ın en önemli ve olgun entelektüel eseri olacağına inanmıştı. Bu eserinde, felsefeyi diyalektik materyalizm ve bilimin gelişmesi açısından yeniden değerlendirmeyi hedeflemişti. Amacı, mekanik materyalizmin ham unsurlarını aşmak ve aynı zamanda solipsizm, gizemcilik ve faşizme karşı bir silah sağlamak için, Marx'ın pratik materyalizmine dayanan, felsefi bakımdan daha gelişmiş, daha hümanist bir Marksizm inşa etmekti. Buharin açısından, *Felsefi Arabeskler* içinde işaret ettiği gibi, materyalizmin nihai temeli ekolojide, Vernadski'nin "yeryüzünün, sudaki, topraktaki ve havadaki mikroorganizmalardan insanlara, sonsuz çeşitlilikte hayatla dolu biyosferi" hakkındaki kuramında bulunacaktır. "Çoğu insan bu biçimlerin büyük zenginliğini, ya da doğanın fiziksel ve kimyasal süreçlerine doğrudan katıldığını hayal edemez." Buharin devamla, "insanlar" diyecektir:

> doğanın hem ürünü, hem de parçasıdırlar; madem ki, toplumsal varoluşları hesaba katılmadığında (bu ortadan kaldırılamaz!) bir biyolojik temelleri vardır; madem ki, kendileri doğanın dorukları ve ürünleridirler ve madem ki, toplumsal ve tarihsel hayat koşulları ve şu sözde "sanatsal çevre" aracılığıyla ondan ne kadar ayrılmış olabilirlerse olsunlar) doğanın içinde yaşamaktadırlar, o zaman, insan varlıklarının doğanın ritmini ve çevrimlerini paylaştığı gerçeğinde şaşılacak ne vardır?[3]

1930'ların Marksizminden böyle sözler işitmek şaşırtıcı olabilir, ama,

*Buharin'in "*Her Şey Nasıl Başladı?*" adlı biyografik romanı ve "*Felsefi Arabeskler*" yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.

Felsefi Arabeskler Stalin'in en gizli ve karanlık arşivlerine tıkılacağına yazıldığı dönemde yayımlanmış olsaydı, eserin derin ekolojik karakteri Buharin'in dikkatli okurlarını şaşırtmazdı. Zamanının önde gelen Marksist kuramcıları arasında Buharin, doğal bilimle en yakın bağlara sahip olanıydı. 1920'lerde yayımladığı önemli eseri *Tarihsel Materyalizm*, "çevreyle sistem arasında, 'dışsal koşullar' ve insan toplumu arasındaki fundamental ilişki" olarak gördüğü "doğayla toplum arasındaki maddi metabolizma sürecini" incelediği "Doğa ile Toplum Arasındaki Denge" başlıklı bir bölüm içeriyordu. Söz konusu bölümde, Buharin, tahlilini Marx'ın doğa ile toplum arasındaki metabolik etkileşim kavramı üzerine oturtmuştu. Buharin hakkında yazdığı yol gösterici biyografiyle Gorbaçov döneminde Sovyetler Birliği'nde yaşanan siyasi yumuşamada bir rol oynamış olan Stephen Cohen, Buharin'in kuramını bir "doğal materyalizm" kuramı olarak nitelemiştir.[4]

Buharin, tutuklanmasından altı yıl önce, daha 1931 yılında, yaşayan, soluk alan gerçek insani öznenin, Wittgenstein ve diğer "solipsizm arayıcıları"nda olduğu gibi, "stenonun 'uygun' işaretlerini" sağlayan bir stenograf değil, tersine, "yeryüzünün bütün çehresini değiştirmiş olan" etkin ve dönüştürücü bir varlık olduğunu savunuyordu. "Biyosferde yaşayan ve çalışan toplumsal insan, gezegenin yüzeyini radikalce yeniden şekillendirmiştir."[5] V. İ. Vemadski'nin eseri *Biyosfer* (1926), Buharin üzerinde derin bir etki yapmış ve insan tarihini daha geniş biyosfer bağlamına yerleştirmenin Marx'ın pratik materyalizmini çağın gereklerine uygun biçimde yenilemekte zorunlu birunsur olduğuna inanmasına neden olmuştu.

Doğa ile toplum arasındaki "denge" tahliline mekanist açıklamalar ve zaman zaman insanın doğayla ilişkisinin "yengici" bir anlaşılışı sızmış olmakla birlikte, Buharin, birlikte-evrimle özdeşleşen karmaşık, karşılıklı ilişkilerin; (özellikle, toprakla ilişkide Marx'ı izleyerek) bir ekolojik gerileme olasılığının ve varoluşun doğal-fiziksel koşullarını dikkate almakta başarısız olan bir radikal toplumsal inşacılıktan kaçınma gereğinin çok iyi farkındaydı. Ne var ki, Marksizm içindeki ("diyalektik materyalizmi" karakterize etmeye başlayan daha mekanist ve pozitivist yaklaşımdan ayırt etmek için) "diyalektik doğalcılık" olarak nitelenebilecek bu düşünme tarzı, Buharin'in en büyük Rus ekolojistlerin bazılarına karşı girişilen temizliğin de eşlik ettiği düşüşüyle, büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Bu yüzden, Buharin'in yazgısı Marksist ekolojinin Marx'tan sonra uğradığı büyük trajedinin simgesi olarak ele alınabilir.

Sovyet Marksizmi (ve 1970'lere dek Batı'daki Marksizan toplumsal

bilim) içinde ekolojik düşüncenin görünür eksikliği, Marx'ın bu alandaki mirasının en azından son derece zayıf bir miras olduğu yönündeki görüşlere uzun süre güç kazandırmış olsa da, bu tür yaklaşımlar, meydana gelen gerçek mücadeleleri göz ardı etmektedir. Marx'ın ekolojisine ölümünden hemen sonraki onyıllar içinde ne olduğunun öyküsü son derece karmaşık bir öyküdür ve Marksist kuramın gelişiminin en tartışmalı aşamalarından birini temsil eder: Engels'in bir "doğanın diyalektiği" geliştirme girişimini "diyalektik materyalizmin" çeşitli post-Engels gelişim evreleri izlemiş ve bu gelişmeler, sonunda Sovyet ideolojisini (ve bunun bilimle doğa arasındaki her türlü bağlantıyı reddeden Batı'daki diyalektik ikizini) oluşturacak bir başkalaşım geçirmişlerdir.

Bu özet "Sonsöz"de bu gelişmelerin ancak kaba bir taslağı verilebilir. Burada, Marx'ın materyalizmine ne olduğunu ve Engels'in doğanın materyalist kavranışını içeren bir diyalektik materyalizm geliştirme yönündeki asla tamamlayamadığı kendi çabalarının daha sonraki kuramcılarca nasıl üstlenildiğini (ya da nasıl yanlış üstlenildiğini) anlama yönünde bir girişimde bulunulacaktır. Bu çerçevede, Marx'ın ekolojik anlayışının bazı yönlerini canlı tutmada, Morris, Bebel, Kautsky, Luxemburg, Lenin ve Buharin'in oynadığı roller araştırılacak, Rus ekolojisinin 1920'lerde ve 1930'ların başlarında gösterdiği olağanüstü canlılık ve Stalin'in iktidarında uğradığı hızlı çöküş dikkate alınacaktır. Son olarak, Batı'da 1930'larda bu epistemolojik bölünmeyi diyalektik biçimde birbirine bağlamaya en çok yaklaşan tahlili geliştiren ve hem Marx'a, hem Darwin'e dayanan insan tarihi ve doğanın birlikte-evrimci bir kuramına işaret eden Marksist düşünüre dikkat çekilecektir. Ve ne yazık ki burada da bir trajedi yatmaktadır; sözü edilen kuramcı, Cristopher Caudwell, daha yirmi dokuz yaşındayken İspanya iç savaşında şehit düşmüştür.

Batı'da en sonunda 1970'lerde materyalist bir doğa kavrayışıyla (ve bir doğa diyalektiğiyle) silahlanmış bir materyalizm doğduysa, bunun, materyalist doğa kavrayışı mirasının asla tamamıyla yok olmadığı doğal bilim yoluyla mümkün olduğu savunulacaktır.

Diyalektik Materyalizm

Marx'ın ölümünden sonra, görüşünü ilerletme sorumluluğu ilk olarak Engels'e düştü. Marksizm ile bilim arasında en doğrudan bağlantıyı sağlayan Engels olmuştur. Bundan başka, Marx'ın en önemli felsefi çalışması *1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları* Engels'in kendisi de

dahil, ilk dönem Marksistlerince bilinmediğinden, Marksizmin felsefeyle ilişkisini ilk tanımlayan da Engels oldu. Burada, Engels'in Marksist kuramın sonraki gelişmesine katkılarıyla ilgili olarak esas olarak *Doğa'nın Diyalektiği*'ne atıfta bulunmanın yaygınlık kazanmış olmasına rağmen, bu eserin *Lenin'in ölümünden sonra, 1927 yılına dek* yayımlanmamış olduğunu belirtmek önemlidir. Bu nedenle, İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin Marksizm anlayışları, başlangıçta bu eserden değil, Engels'in diğer çalışmaları *Anti-Dühring* (1877-1878) ve *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (1886) tarafından etkilenmişti. Engels, *Anti-Dühring*'in tümünü yayımlamadan önce Marx'a okumuştu ve Marx'ın, bir bölümünü bizzat yazdığı eserin bütününü onaylamış olduğu açıktır. *Ludwig Feuerbach* ise Engels'in Marksizmin Hegelci sistemin eleştirisindeki (Feuerbach yoluyla) kökenlerini açıklamak ve materyalizmin mekanik yorumlarına karşı çıkan diyalektik bir yaklaşımda ısrar ederek doğanın materyalist kavranışının zorunluluğunu savunmak yönündeki girişimidir. Bu eserlerin pozitivizmle sakatlanmış olduğu, Engels'in tahlilinin mekanist kabuller içerdiği sık sık iddia edilmişse de, yakından bir inceleme, diyalektik bir eleştiriye ve evrimin bilgisine dayanan Engels'in, mekanist düşünüş biçimlerini aşmayı becerdiğini gösterecektir. Engels'in evrim anlayışı (Marx'ınki gibi) eleştirel bir anlayıştır, çünkü, ona göre, Darwin'in tahlili, kişinin doğayı diyalektik olarak yani, *meydana gelişinin* terimleriyle anlamasına izin veren bir tahlildir. Engels'in düşüncesinde, "materyalist doğa kavrayışı" dediği şeyle materyalist tarih kavrayışı arasındaki ilişkinin anlaşılmasının anahtarı da buradadır.

Ne var ki, Engels'in tahlilinin esas olarak gözden kaçırdığı şey, Marx'ın Epiküros ile Hegel ile hesaplaşmasından ortaya çıkan kendi materyalist doğa kavrayışının felsefi temellerini yeterli derinlikte anlamak olmuştur. Kant'ın "Epiküros'u duyusalhğın, Platon'u entelektüelin en önde gelen filozofları" olarak görmesine karşılık, görmüş olduğumuz gibi Marx, kendi karşılaştırmasında Platon'un yerine Hegel'i geçirmiş ve bu yolla en önemli materyalist filozofla en önemli idealist filozofun içkin diyalektikleri arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışmıştır. Bu eleştirel ve diyalektik incelemeden, Marx'ın, Feuerbach'ın benzer senteziyle çakışan, fakat som bir tasarlayıcı materyalizmden pratik materyalizme dönüşüyle onun (ve Epiküros'un) ötesine geçen kendi materyalizm ve diyalektik sentezi doğmuştur. Marx, Epiküros'un insanın doğayı kavrayışında din yoluyla gömülü olan yabancılaşmayı keşfeden ilk kişi oldu-

ğunu savunmuştu. Hegel de, emeğin yabancılaşmasını (ama ancak düşüncenin yabancılaşması olarak idealist bir tarzda) keşfeden ilk kişiydi. Marx'ın *felsefe tarihi içindeki* amacı, Hegel'le özdeşleşen praksis içindeki yabancılaşma kavrayışıyla, Epiküros'ta bulunan insanın doğadan yabancılaşması hakkındaki materyalist kavrayışı daha geniş bir diyalektik sentez içinde birleştirmekten ibaretti.

Engels'in hayatının son yıllarında Marx'ın Epiküros üzerine doktora tezinin ve bunun materyalist bir diyalektik geliştirmekle ilişkisinin önemini anlamaya başlamış olduğu açıktır. Bu konuları konuştuğu Aleksey Vodin'den, Plehanov'a materyalizme diyalektik bir yaklaşımın (yani Materyalist doğa kavrayışının) dayanağının, mekanist Fransız materyalistlerinin incelenmesinde değil, ilk çağ materyalistlerinde bulunacağı mesajını iletmesini beklemiş olduğu bellidir. Fransız Aydınlanma materyalizminin eleştirisine dayanarak kendi materyalizm kavrayışını geliştiren ve bunu yaparken çeşitli pozitivist tuzaklara düşen Plehanov mesajı anlamamıştır. Vodin konuyu şöyle hatırlar: "Plehanov, Engels materyalist Demokritos ve Epiküros'dan söz ettiği sırada konuyu değiştirerek sözü on sekizinci yüzyılın "daha ilginç" Fransız materyalistlerine getirmiş olsaymışım daha iyi olacağı görüşündeydi. Ben de buna, Marx'ın ilk felsefi çalışması hakkında Engels'in anlatımını işitme zevkini kaçıramayacak olduğumu belirterek karşılık verdim."[6]

Marx gibi Engels de, materyalizmin kökenlerinin (doğal temelinin) "münhasıran *mekanik nitelikte*" bir materyalizm geliştiren on sekizinci yüzyıl Fransız materyalistlerinde *değil* eski Yunan'da bulunacağı görüşündeydi:

> Doğanın materyalist görülüşü doğayı hiçbir yabancı ilave olmaksızın olduğu gibi kavramaktan başka bir anlama gelmez ve doğa, başlangıçta Yunan filozofları arasında doğal olarak böyle anlaşılmıştı. Ancak bu eski Yunanlılarla aramızda özünde idealist dünya görüşüyle dolu iki bin yıldan fazla zaman vardır ve bu yüzden kendiliğinden aşikâr olana geri dönmek, ilk bakışta göründüğünden daha güçtür.[7]

(Engels'ten) sonraki Marksist düşüncenin üzerinde önemli sonuçları olmuştur. Engels sonrası Marksizm, bir yandan güya hem mekanizmi hem idealizmi reddeden diyalektik perspektifleri vurguladığında bile, sık sık mekanist kavrayışların ve basit bir *yansıtmacı* (ya da karşılıklıcı) bilgi anlayışının kurbanı olmuştur. Böylece, Plehanov gibi kuramcılar,

Marksist pozitivizmin en berbat biçimlerini ortaya koymuşlardır. Lenin'in (özellikle *Felsefe Defterleri*'ndeki) materyalizmi de, felsefi olarak daha incelikli olmakla birlikte, diyalektik materyalizmin gelişimi için hakiki sorunlar yaratan aynı güçlüklere yakalanmıştır. Marksizm içindeki pozitivist etki 1920'lerde iyice aşikâr hale gelmiş ve Lukacs, Korsch ve Gramsci gibi Batı Marksistlerinin isyanına yol açmıştır. Ne var ki, bu düşünürler ve onları izleyen Frankfurt Okulu, pozitivizmin Marksizmi istilasına direnmişlerse bile, bunu, E.P. Thompson'ın vurguladığı gibi, "bir idealist kuramsal pratiğe kilitlenmiş yeni moda bir Marksist epistemoloji"nin yolunu açarak "çok ağır bir bedel pahasına" yapmışlardır. Bu, –yalnızca Marx ile Engels'le değil, hâlâ tahlili içinde hem bir materyalist tarih kavrayışını, hem de varoluşun doğal/fiziksel temeli üzerine gerçekçi bir vurguyu bütünleştiren Caudwell gibi bir kişilikle de kıyaslandığında– "ciddi bir gerilemeyi" temsil eder.[8]

Engels, belirtmiş olduğumuz gibi, Batı Marksistleri tarafından, gerek materyalizm anlayışında mekanist ve indirgemeci olduğu, gerekse de, bilime Hegel'den türetilmiş idealist bir doğa felsefesi dayatmaya çalıştığı gerekçeleriyle eleştirilmiştir.[9] Bu yüzden, olası yorumlardan biri, Engels'in başka bakımlardan mekanik bir evren görüşünün tepesine tinsellikten arındırılmış bir Hegelvari diyalektik yerleştirerek büyük ölçüde Hegel'in *Doğa Felsefesi* ve *Mantık*'ına dayanmış olduğudur.[10] Engels'in, doğal görüngüye doğrudan uyguladığı, üç genel yasa terimleriyle kavranan basitleştirilmiş diyalektik mefhumu bu görüşü güçlendirmektedir.

Ne var ki, Engels'in amaçlamış olduğu sentezin böyle bir yorumu birçok nedenden ötürü tatmin edici değildir. Bu nedenlerden birincisi, Hegel'in idealizmiyle mekanik materyalizmin mekanizmine yönelik eleştirisinin kapsamı ve Marx'ın pratik materyalizmine bağlılığıdır. İkinci olarak, Engels, yalnızca erekbilimsel düşüncenin eleştirisi için değil, aynı zamanda bunun Darvincilikle nasıl bütünleştirileceğine de ilişkin bir anlayış temeli sağladığına inandığı Kant'ın üçüncü eleştirisine, "Erekbilimsel Yargılamanın Eleştirisine" çok güçlü bir vurguda bulunmuştur. Üçüncü ve en önemlisi, çok açık biçimde, içinde Darwin'in evrim kuramının can alıcı bir rol oynadığı bir *meydana geliş* diyalektiği geliştirmeye niyetlenmiştir. Engels için (Marx için olduğu gibi) materyalist ve diyalektik bir doğa kavrayışı sadece mümkün olmakla kalmayıp, üstelik, doğal alemin büyük bölümü için Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde zaten geliştirilmiş bulunuyordu.

Engels'in tamamlayamadığı eseri *Doğa'nın Diyalektiği*'nin okunmasındaki güçlük, eserde, birden fazla yoruma izin verir gözüken çözülmemiş bir gerilimin tamamlanmamış durumda bulunmasıdır. Kitap, aynı anda bir güçlü, bir de zayıf doğa diyalektiği barındırır. Engels, bazen sanki diyalektiğin doğanın kendisinin ontolojik bir özelliği olduğunu düşünüyormuş gibi yazar; bazen de, bu konuda, diyalektiği doğaya ilişkin insan uslamlamasının zorunlu yorumlama aracı olarak gören daha savunulabilir, eleştirel bir postülayı benimsiyor gibi görünür. Aslında iki akıl yürütme de tutarlı olarak kabul edilebilir. Hegel'in söylediği gibi, "hakikat, bütündür." Fakat, hemen ardından, bu yüzden hakikatin ancak"gelişme" terimleriyle anlaşılabileceğini eklemiştir.[11] Bu nedenle, aklı (ya da dünyayı) ancak ortaya çıkış bağlamında bilebiliriz. Marx'ın kendisi, Epiküros'tan dünyayı duyularımız aracılığıyla ancak "geçip giderken," yani, fani bir süreç olarak algılayabildiğimiz yolundaki materyalist kavrayışı almıştı. Bu kavrayışa göre, biz doğanın bir parçası olduğumuz, onu duyusal olarak ve bu duyusal algıdan soyutladığımız kavramlara uygun olarak algıladığımız gibi, "maddenin serbest hareketi" de bilişimizin bir parçasıdır. Marx, bunun, "maddeyi ele almanın *yöntem*inin, yani, *diyalektik yöntem*in açıklamasından başka bir şey olmadığını" söyler.[12] Diyalektik yöntem, böylece, üçüncü eleştirisinde, erekbilim saf akıl alanında bile savunulamayacak olsa dahi, her şeye rağmen, *doğayı bir şekilde tanımlayabilmek için* yorumsal amaçlarla erekbilimci anlatımların kullanılmasının gerektiğini savunan Kant'ın akıl yürütmesine daha radikal bir seçenek sunar. Burada, erekbilimin Kant için oynadığı bilişimiz için zorunlu yorumsama rolünü, diyalektik uslamlama, *meydana gelişin mantığı* oynar. Ancak, Marx ile Engels örneğinde, bunun nedenleri *maddidir* ve insan varlıklarının kendilerini de içeren bir *materyalist meydana geliş ontolojisi*ne dayanırlar. Bize verili olan maddi dünya, nesnel görünüm dünyası, Marx'ın inanışına göre "cisimlenmiş zaman"dan, *mors immortalis*den başka bir şey değildir.[13]

Erekbilim ve mekanizme seçenek olarak Marx (ve Engels) tarafından bu tür bir içkin materyalist diyalektiğin kavrandığı gerçeği veriliyken, Engels'in Darwin'den kaynaklanan evrimci-ekolojik anlayışı içinde kendi diyalektik *doğalcılığının* en incelikli versiyonunu sağlamış olması şaşırtıcı değildir. Burada, "Darvingil kuramın Hegel'in zorunluluk ve şans arasındaki iç bağlantı anlatısının pratik kanıtı olarak gösteren" karmaşık evrim anlayışını görüyoruz. Bu yüzden Engels, "*katı ve keskin* çizgilerin evrim kuramıyla uyuşmaz olduğunu" savunur:

Omurgalılar ile omurgasızlar arasındaki sınır çizgisi bile, tıpkı balıklar ile amfibyenler arasındaki sınır gibi, artık katı ve kesin değildir. Kuşlar ile sürüngenler arasındaki ayrım çizgisi de günden güne daha da önemsizleşmektedir... Aynı şekilde hiçbir *katı* ve *keskin* çizgi, hiçbir koşulsuz, evrensel olarak geçerli "ya o- ya bu" tanımayan ve sabit metafizik farklılıkları bağdaştıran ve "ya o–ya bu"nun ötesinde "hem o–hem bu"ya hak ettiği yeri veren ve karşıtları uzlaştıran diyalektik, [bilimin gelişmesindeki] bu aşamaya en yüksek derecede uygun olan tek düşünce yöntemidir.[14]

Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nin taslağında biyolojiyle ilgili olarak "bilginin sınırlarının" tartışmasının Alman bilimcisi (elektrofizyolojist) Emil Du Bois-Reymond ile başlayacağına işaret etmişti. Dubois-Reymond, 1870 ve 80'lerde evrim kuramının –"aşkın" değil, "çözülebilir" bir dünya gizemi olan– "hayatın kökeni" sorununun, bu sorun tam anlamıyla bir meydana geliş sorunu olduğundan, yanıtını sağlayabileceğini savunmuştu. Du Bois-Reymond, bu bakımdan Epiküros'a (hatta Epiküros'un da öncesine Empedokles ve Demokritos'a) dek geri giden bir geleneği izliyordu. Engels'in görüşünce, bu, içkin materyalist diyalektiğin zorunlu bir parçasıydı.[15] Dahası, ortaya çıkış felsefesi yalnızca organik evrimin ötesine, inorganik alana, kozmoloji ve kozmogoniye de uygulanabilirdi. Ted Benton, (Engels'in ekolojisi hakkındaki daha olgun değerlendirmesinde) "Engels'in konumunun, hareket halindeki maddenin ardışık örgütlenme düzeylerinin sonucu olarak ortaya çıkmış özellikler görüşüne doğru ilk yaklaşım olarak görülebileceğini" belirtmiştir.[16]

Engels, ortaya çıkış üzerine odaklanan böyle bir diyalektik görüşün, "şansı, onu tümüyle inkâr ederek ortadan kaldırmaya çalışan" Fransız materyalistleriyle özdeşleşen "belirlenimciliğe" karşı olduğunu savunmuştur. Tersine, zorunluluk, Hegel'in öğrettiği (ve Marx'ın da Epiküros'ta keşfettiği) gibi şansın (ya da belirlenmemişliğin) içinde yerleşmiştir. "Darwin, çağ açan eserinde" der Engels,

varolan en geniş şans temelinden yola çıktı. Tek bir tür içindeki bireyler arasındaki tam anlamıyla sonsuz, tesadüfi farklılıklar, söz konusu türün karakterini aşıp geçene dek üst üste biriken farklılıklar ve bunların dolaysız nedenlerinin ancak son derece az sayıda olayda gösterilebilmesi (bu zaman zarfında tesadüfi oluşlar üzerine biriken malzeme kadim zorunluluk fikrini bastırmış ve sarsmıştı), kendisini biyolojide o zamana dek geçerli olan tüm düzenlilik temellerini, yani, daha önceki metafizik katılık ve değişmezlikteki tür kavramını sorgulamaya zorladı. Ne var ki, tür kavramı olmaksızın bütün bu bilim bir hiçti. {Biyolojinin} Bütün dalları temel olarak tür kavramına ihtiyaç duyuyordu: insan anatomisi ve karşılaştırmalı anato-

> mi–embriyoloji, zoooloji, paleontoloji, bitkibilim, vb. tür kavramı olmaksızın neydiler? Bütün sonuçları kuşku altında kalmakla kalmadı, aynı zamanda doğrudan doğruya bir yana bırakıldı. Rastlantı, o zamana dek kavrandığı şekliyle zorunluluğu yıktı. Daha önceki zorunluluk fikri devrildi. Onu korumak, doğaya yasa olarak, kendisiyle ve gerçeklikle karşıtlık içinde bir keyfi insani belirlenimciliği diktatörce dayatmak, böylece yaşayan doğanın bütün iç zorunluluğunu yadsımak anlamına gelir.[17]

Darwin'in rastlantıyla işe başlamış olduğu gerçeği, evrimin ortaya çıkan gelişimle bağdaşan bir zorunluluk yarattığı gerçeğini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. "Organik evrimde her ilerleme" der Engels, "aynı zamanda *tek yanlı* bir evrime sabitlenmekle pek çok başka yönde evrim olasılığını dışlayan bir gerilemedir." Engels, bu evrimci gelişmenin, hem metabolik alış veriş kuramlarında olduğu gibi bir "organik doğanın uyumlu, işbirliği içinde işleyişi" bakış açısından, hem de doğa içinde bir varolma mücadelesi bakımından ikili bir tarzda görülmesi gerektiğinde ısrar eder.[18] Bu iki unsur bir arada, doğada, özellikle de insan ekolojisinin gelişmesiyle Marx'm anladığı biçimde bir "yarılma"nın olanaklılığını yaratır.

İçinde doğanın "diyalektiğin kanıtı" olarak görüldüğü bu karmaşık, diyalektik materyalizm, içerdiği parlak ekolojik sezgilerle Engels'in düşüncesinin daha sonraki gelişimine hakim olmuştur.[19] Darvingil devrimin ve tarih öncesinin keşfinin, tarihte ilk defa "insan zihninin... aşağı organizmaların basit ve şekilsiz olmakla birlikte, uyarılara tepki veren protoplazmasından, düşünen insan beynine dek çeşitli evrim aşamalarını izleyen... tarih öncesinin" çözümlemesini mümkün kıldığını savunur, "bu tarih öncesi olmaksızın... düşünen insan beyninin varoluşu bir gizem olarak kalırdı."[20] İnsanın ilkel atalarından evrimi, emekten, yani, insani geçim koşullarından ve bu koşulların alet yapımı yoluyla dönüştürülmesinden kaynaklanan bir süreç olarak açıklanabilir; çünkü, insan varlıklarının yemesi, soluk alması ve hayatta kalmak için mücadele etmesi gereken gerçek, maddi, etkin varlıklar olarak doğayla karşılıklı etkileşime girdikleri yer, bu düzeydir. Engels, bu yolla kendi ayırt edici genkültür birlikte-evrimi kuramını geliştirmiştir, bu kuramda, insan türünün tarih öncesindeki gelişimi – dik duruş, insana özgü elin ve nihayetinde insan beyninin ortaya çıkışı– diyalektik biçimde maddi emek sürecinden kaynaklanmış olarak görülebilir, söz konusu süreçte, insanlar, geçim ihtiyaçlarını, doğa ile olan ilişkilerini, alet yapımı ve üretim aracılığıyla dönüşüme uğratırlar.

İnsanlar *üretmeye* başladıkları andan itibaren, insani tarih kendisini

hayvanların tarihinden ayırmıştır. Ancak burada da kesin ve katı ayrımlar yoktur. Hayvanlar da doğal alemle birlikte-evrimci bir tarzda ilişkilidirler ve çevrelerinden etkilendikleri kadar, bu çevreyi değişikliğe de uğratırlar.

> Keçilerin Yunanistan'da ormanların yeniden üremesini nasıl önlediklerini görmüş bulunuyoruz; St. Helena adasına ilk gelenlerce getirilen keçiler ve domuzlar, adanın eski bitki örtüsünü neredeyse bütünüyle yok etmeyi becermişler ve böylece daha sonraki denizciler ve yerleşimcilerce getirilen bitkilerin yetişmesi için toprağı hazırlamışlardır. Fakat hayvanlar çevreleri üzerinde kalıcı bir etkiyi bilinçsiz olarak ve kendileriyle ilgili olduğu kadarıyla, tesadüfi biçimde uygularlar.

Bazı durumlarda hayvanlar çevrelerine verdikleri karşılığı planlayabilirlerse de, "hiçbir hayvanın hiçbir planlı eylemi yeryüzüne iradelerinin damgasını vurmayı asla başaramamıştır. Bu, insana kalmıştır."[21]

Ancak, insanın doğaya damgasını vurma kapasitesi, insanların kendilerinin de bir parçası oldukları bir doğal sisteme sürekli bağımlılıkları tarafından sınırlanmıştır. Bu yüzden, Engels'e göre, insan tarihi sürekli biçimde, insanın doğayla ilişkisindeki çelişkileri temsil eden ekolojik sorunlarla karşı karşıya kalır, bu çelişkilere, ancak, doğayla doğanın yasalarının anlaşılışına dayanan ussal bir ilişki kurmak ve böylelikle üretimi buna uygun biçimde örgütlemekle karşılık verilebilir:

> Ne var ki, kendimizi insanın doğaya karşı zaferlerinin öyküsüyle fazla pohpohlamayalım. Çünkü, bu türden her zaferde doğa bizden öcünü alır. Her zaferin başlangıçta beklediğimiz sonuçları getirdiği doğrudur, fakat ikinci ve üçüncü adımlarda tümüyle farklı, önceden görülmemiş etkiler, çoğu kez ilk adımın sonuçlarını iptal etmek üzere, ortaya çıkar. Mezopotamya'da, Yunanistan'da, Anadolu'da ve başka yerlerde, işlenebilir topraklar kazanmak için ormanları tahrip eden insanlar, bunu yapmakla, ormanlarla birlikte suların bütün toplanma merkezlerini ve yedek kaynaklarını ortadan kaldırmakta olduklarını ve bu ülkelerin bugünkü hazin durumlarının yolunu açtıklarını hayal bile etmemişlerdi. Alplerdeki İtalyanların, kuzeyde öylesine güzel korunan çam ormanlarını güney yamaçlardan temizlerken, bunu yaparak bölgenin süt ürünleri sanayiinin kökünü kuruttuklarına ilişkin en ufak bir fikirleri yoktu; böylelikle dağlarını su kaynaklarının büyük bölümünden yoksun bıraktıklarını ve kalanların da yağmur mevsimlerinde ovalara daha yıkıcı biçimde boşanmasına yol açtıklarını ise hiç düşünmemişlerdi... Böylece, her adımda, doğaya bir fatihin yabancı bir halka hükmettiği gibi, doğanın dışında duran biri gibi hükmedemeyeceğimiz – ama, etimiz, kanımız ve beynimizle doğaya ait olduğumuz, onun içinde yaşadığımız ve onun üzerindeki bütün hâkimiyetimizin, onun yasalarını öğrenmekte ve doğru biçimde uygulamakta, diğer bütün yaratıkların üzerinde bir avantaja sahip olmamızdan ibaret bulunduğu yüzümüze vurulur.[22]

Engels'ten Sonra Marksizm ve Ekoloji

Genellikle, Marx ile Engels'ten sonra Marksizmin, en azından 1970'lere dek, ekolojik tahlile çok az katkı yaptığı ve tarihsel materyalizmin kurucularının bu alandaki mirası her ne idiyse, bunun sonraki birkaç Marksist kuramcı kuşakları üzerinde bir etkisinin olmadığı düşünülür. Ne var ki, işin aslı, Marx'ın ekolojik eleştirisinin Engels'inkiyle birlikte (felsefi temelleri daha karanlıkta kalmış olsa da) gayet iyi bilindiği ve ölümünden hemen sonraki onyıllardaki Marksizm üzerinde doğrudan bir etki yapmış olduğudur. Marx'ın ekolojik mirası, ancak daha sonraları, özellikle de Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği'nde, üretimin üretim aşkına genişletilmesinin Sovyet toplumunun başka her şeyi göz ardı eden hedefi haline gelmesinden sonra bir yana bırakılmıştır. Bu, Marx'ın (ve Engels'in) ekolojik eleştirisinden çıkan iki önemli temanın ışığında anlaşılabilir: bunlardan birincisi Liebig ile özdeşleşen sürdürülebilir gelişme kavramı; ikincisi de Darwin'den kaynaklanan birlikte-evrimci tahlildir.

Marx'ın komünizm vizyonu ile ekolojik sürdürülebilirlik arasındaki yakın ilişki, daha Engels'in sağlığında, William Morris'in ütopyacı Marksist kavrayışında açık biçimde ortaya konmuştu. Morris, *Kapital*'i ilk kez, Marx'ın ölüm yılı olan 1883'te okumuş ve aynı sırada kendisinin sosyalist olduğunu açıkça ilan etmişti. Morris, kent ile kır arasındaki uzlaşmazlığın aşılması için nüfusun dağıtılmasını savunması ve vahşi doğaya övgüsünün yanı sıra, (ekolojik incelemeler içinde) üretimin kâr için değil, sadece sanat ya da kullanım için yapılması gereği üzerine ısrarıyla da hatırlanacaktır.[23]

Morris, kentlerin içinde bulunduğu kirlilik ve sanayi işçilerinin içinde çalışmak zorunda bırakıldıkları zehirli çevreden dehşete kapılmıştı. 1886 yılında *Commonweal*'de şunları yazdı:

> Bir üstübeç zehirlenmesi olayı hakkında bu hafta basında çıkan haber genel olarak işçiler arasında çok az ilgi gördü. Eşlik eden laf kalabalığından soyulduğunda, gerçek, havanın üstübeçle dolu olduğu bir ortamda, hızlı ölümünü önlemek için hiçbir önlem almmaksızın çalışmaya mecbur bırakılan bir adamın öldürüldüğüdür. Bu zavallı adama katledilmesine karşı tazminat olarak haftada fazladan bir şilin gibi hatırı sayılır bir tutar ödenmişti. İşvereninin bu adamın hızlı bir ölüm riski içinde çalıştığını ve er ya da geç zehirleneceğini bilmemesine imkan yoktur, ama, mahkeme jürisinin bu konu hakkında söylemeye cesaret edebildiği tek şey, "Bay Lakeman'ın (fabrika denetçisi) İçişleri Bakanlığına davayla ilgili olarak, boya fabrikalarındaçalışan işçiler için bazı ekstra önlemler alınması gereğini gösteren belgeler sunabilmesini umut ettiğimizi ifade ederiz"den ibaret olmuştur.

> Gene de bu, çalışan insanların hayatlarıyla nasıl oynandığının yalnızca biraz abartılı bir örneğidir. Mevcut koşullar altında, uygarlığın "aşağı sınıflar"a dayattığı emeğin neredeyse bütünü sağlığa zararlıdır, yani, bu emek insanların hayatını kısaltır ve biz, sırf bu insanların gırtlakları gözümüzün önünde kesilmiyor diye, bu durum hakkında hiçbir şey düşünmeyiz.[24]

Morris, "*A Factory as It Might Be*- Olabileceği Gibi Bir Fabrika" adlı çalışmasında, fabrikaların işçilerin gönüllü çalışmasıyla işlenen bahçeler arasında kurulduğu bir sosyalizm tahayyül eder:

> Bir anti-sosyalistin imkânsız dediğini işitiyorum. Dostum, lütfen, günümüzdeki pek çok fabrikanın zaten geniş bahçeler ve çoğu kez yüksek ücretli İskoç bahçıvanlar, orman korucuları, kahyalar, seyisler ve benzer hizmetliler için gerekli ek bölümleriyle, mümkün olabilecek en savurgan biçimde işletilen geniş parklar ve hektarlarca uzanan ormanlar kurmuş olduğunu hatırlayın. Sadece, sözü edilen bu bahçeler vb. fabrikadan, fabrikanın *dumanından* diyelim yirmi mil uzakta ve *sadece fabrikanın tek bir üyesinin*, (kendi kârı için) emeği örgütleyen ve karşılığında ölçüsüz derecede oransız bir pay alan üyesinin zevki için kurulmuştur.[25]

Morris, geleceğin böyle bir fabrikasının "hiçbir kirli atık üretmemesini, havayı ve suyu hiçbir biçimde zehirlememesini" öngörür. "Bu konuda daha fazla söz söyleme gereği duymuyorum, "kâr" bir yana bırakıldığında, bu yeterince kolay olacaktır."[26]

Morris'in kurulmasına, Eleanor Marx ile birlikte ve yardım ettiği Sosyalist Birlik içinde de bu görüşleri doğrultusunda etkinlik gösterdi. Ne var ki, Birlik kısa ömürlü olacak ve İngiliz sosyalizminin daha mekanist, reformist ve ekolojik olmayan çeşitlemelerince gölgede bırakılacaktı.

Marx'ın düşüncelerinin ekolojik bileşenleri üzerine (kullanım değeri ile değişim değerinin, kent ile kır arasındaki çelişkilerin aşılması gibi) görüş oluşturanlar Morris gibi bir ütopyacı Marksisten ibaret değildi. Bebel, Kautsky, Lenin, Luxemburg ve Buharin gibi düşünürlerce temsil edilen Marksizmin ana akımı içinde de bu yönde hareket edenler vardı.

Augu st Bebel'in *Sosyalizmde Kadın* başlığıyla ilk kez 1879'da yayımlanan ve 1884'te *Geçmişte, Bugün ve Gelecekte Kadın* başlığıyla geliştirilmiş basımı yapılan çalışması Alman sosyal demokrasisi ve Marksizmin en önemli ilk eserlerinden biridir. Marx ile Engels'in yakın arkadaşları arasında olan Bebel, aynı zamanda Alman sosyal demokrasisinin *siyasal kurucularından* biridir. Kısaca *Kadın* adıyla tanınan çalışması, Bebel'in en etkili kuramsal eseridir.

Eser, esas olarak kadınların sömürülmesini eleştirel tarzda incelemesi ve sosyalizmin geleceğinde kadınların kurtuluşuna verdiği önemle tanınmıştır. Bununla birlikte, Bebel'in sosyalizmin kurulmasının imkânları üzerine yürüttüğü tartışma, Marx'm kapitalist toplumda topraktaki ekolojik kriz hakkındaki tahlilinin unsurlarını ve bunun çaresi olarak sosyalizmde üretimin ussal bir tarzda yeniden örgütlenmesi gerektiği düşüncesini de içeriyordu. Bebel, aynı zamanda Malthus'un aşırı nüfus kuramının kapsamlı bir eleştirisini de yapmıştı. Bu yüzden, söz konusu eser önemli ekolojik unsurlar içerir. "Ormanların kâr uğruna delice kurban edilmesinin" diye yazar,

> Prusya ve Pomeranya eyaletleriyle Styria, İtalya, Fransa ve İspanya'da iklimin hissedilebilir derecede bozulmasının ve toprağın verimliliğinin düşüşünün nedeni olduğu söylenir. Sık sık meydana gelen su baskınları yüksek yerlerdeki ağaçların yok edilmesinin sonucudur. Ren ve Vistül ırmaklarının taşkınları İsviçre ve Polonya'daki orman alanlarının yok edilmesine bağlanır.

Bebel, Liebig'in (ve Marx'ın) topraktan alınan besleyicilerin geri verilmesinin gerekli olduğu görüşünü kabul ederek şunları yazar:

> İnsan için yiyecek neyse, toprak için gübre de odur ve nasıl her türlü yiyeceğin insan için besleyicilik özelliği aynı değilse, her türlü gübre de toprak için aynı besin değerine sahip olmaktan uzaktır. Toprağın daha önceki ürünler kendisinden hangi kimyasal bileşikleri almışsa, aynı bileşikleri geri alması ve geleceğin ürünleri topraktan hangi kimyasal maddeleri götürecekse, aynı maddelerin toprağa eklenmesi gereklidir... Hayvan ve insan artıkları ve dışkıları insan yiyecek kaynaklarının yenilenmesi için en uygun kimyasal bileşenleri içerirler. Bu yüzden, bu tür gübreyi mümkün olan en yüksek miktarda elde etmek arzuya şayandır. Bugün bu kural, özellikle son derece büyük miktarda yiyecek tüketen, buna karşılık, toprağa çok küçük bir artık ve dışkı miktarını geri veren büyük kentlerde olmak üzere, sürekli ihlal edilmektedir. Bunun sonucunda, her yıl ürünlerinin daha büyük bölümünü kentlere gönderen uzaktaki çiftlikler, gübre yetersizliğinden hatırı sayılır ölçüde zarar görmektedir; insanlardan ve çiftlik hayvanlarından sağlanan gübre miktarı, bunlar üretilen ürünün çok küçük bir bölümünü tükettiklerinden, yetersizdir. Böylece, toprağı tüketen, ürünü hasadı azaltan ve yiyecek fiyatlarının artmasına neden olan tahrip edici bir tarım sistemi yürütülmektedir. Esas olarak toprak ürünleri ihraç eden ve karşılığında gübreleme için gerekli maddeleri almayan bütün ülkeler, Macaristan, Rusya, Tuna Prenslikleri ve Amerika, yavaş yavaş ama kaçınılmaz biçimde mahvolmaktadır. Yapay gübrelerin, özellikle de guanonun insan ve hayvan dışkısının yerini tuttuğu doğrudur, ama, fiyatı yüzünden çok az çiftçi bunu yeterli miktarda sağlayabilmektedir, kaldı ki, elde olan kaynaklar boşa harcanırken binlerce kilometre uzaklardan gübre getirtmek eşyanın tabiatına ters düşer.[27]

Karl Kautsky'nin çığır açıcı eseri *Tarım Sorunu* (1899) bu konuları daha sistemli biçimde geliştirmiştir. Kitap, "Kırın Kent Tarafından Sömürülmesi" başlıklı bir bölüm içeriyordu. Kautsky burada, kırdan kente net değer akışının, "toprağın besleyici maddelerinin, çiftçinin vergilerini, borç faizlerini ve toprak rantını ödeyebilmek için satmak zorunda olduğu tahıl, et, süt ve benzeri ürünler biçiminde sürekli ve katlanarak kaybedilmesine tekabül ettiğini" savunur:

> Bu tür bir akış [kapitalizmin] değer yasaları bakımından tarımın sömürüsüne işaret etmemekle birlikte, nereden bakılırsa bakılsın, maddi sömürüsüne, toprağın besleyicilerinden yoksun bırakılmasına... götürür.

Tartışmasını gübre sanayiinin Marx'ın zamanına göre çok geliştiği bir dönemde yapan Kautsky, metabolik yarılmanın sonucu olan gübre kısır döngüsünün bireleştirisini ortaya koyar:

> Ek yapay gübreler... toprağın verimliliğindeki düşüşten kaçınılmasına izin verir, fakat onları git gide daha fazla kullanma zorunluluğu, tarımın üzerine yeni bir yük bindirir - bu doğanın dayattığı kaçınılmaz bir yük değil, şu andaki toplumsal örgütlenmenin doğrudan sonucu olan bir yüktür. Kent ile kır arasındaki antitezin üstesinden gelmekle... topraktan alınan maddelerin tümüyle geri verilmesi mümkün olacaktır. O zaman ek gübrelerin görevi, toprağın yoksullaşmasını önlemek değil, en fazla, onu zenginleştirmek olacaktır. Tarımdaki ilerlemeler yapay gübrelere gerek kalmadan toprakta çözünebilir besleyicilerin miktarının artışına işaret edecektir.[28]

Kautsky, Marx'ın akıl yürütmesinin genel hatlarını izleyerek "toprağı giderek artan ölçüde tüketen ve bu tükenişle mücadele için gerekli yapay gübreler biçiminde tarıma yeni yükler getiren kentlerin büyümesinin ve sanayiin yayılmasının, bu başarılarıyla yetinmediğini, bu gelişmelerin aynı zamanda 'kırsal kesimin nüfussuzlaşması' yoluyla tarımın *emek gücünü* de soyduğunu" savunur.[29]

Kautsky, tarımsal mücadele ilaçlarının giderek artan kullanımıyla devam eder. Ürün zararlılarının çoğalmasına, ekili alanların gelişmesiyle böceklerle beslenen kuşların öldürülmesinin, bitki yetiştirilmesinde doğal seçmenin yerini yapay seçme yöntemlerinin almasının (bu yöntemle meydana getirilen türlerin hastalık ve zararlılara dayanıklılıkları azalma eğilimindedir) ve – örneğin, ormancılıkta "yavaş büyüyen geniş yapraklı ağaçların, çabuk büyüyen iğne yapraklı ağaçlar lehine yok edil-

mesinin" teşvik edilmesiyle doğal ormanların ortadan kalkmasına yol açılması gibi– "modern büyük ölçekli işlemlerin" karakteristiklerinin neden olduğunu belirtir. Böylece, "yapay gübrelerin maliyetine tarım ilaçlarının maliyetleri de eklenmektedir."[30]

Lenin de benzer kaygıları dile getirmiştir. 1901 yılında yayımladığı *Tarım Sorunu ve "Marx'ın Eleştirisi"*nde şunları söyler:

> doğal gübrelerin yerine yapaylarının konmasının mümkün oluşu ve bunun (*kısmen*) şimdiden yapılıyor olduğu gerçeği, hiçbir şekilde doğal gübrelerin boşa harcanmasının ve bu yolla ırmakların ve kent yerleşimlerinde ve fabrika bölgelerinde havanın kirletilmesinin us-dışılığını ortadan kaldırmaz. İçinde yaşadığımız zamanda bile, büyük kentlerin kıyılarında kentsel atıkları kullanarak inanılmaz tarımsal getiriler sağlayan lağım çiftlikleri bulunmaktadır; fakat bu sistemle atıkların ancak son derece küçük bir bölümünden yararlanılabilmektedir.[31]

Rosa Luxemburg da 1917 Mayısı'nda hapishanedeyken bu konuya ilgi göstermişti. Arkadaşı Sonja Liebknecht'e "doğal bilim" çalıştığını yazmıştı:

> bitkilerin ve hayvanların coğrafyasını inceliyorum. Daha dün Almanya'da ötleğenlerin niçin kaybolmakta olduğunu okudum. Ormancılığın, bostancılığın ve tarımın giderek sistematik biçimde yürütülmesi adım adım bütün beslenme ve yuva kurma alanlarını yok ediyor: oyuk ağaçlar, ham topraklar, çalılıklar, bahçelik alanlardaki kuru yapraklar. Bunu okuyunca öyle üzüldüm ki. İnsanlar için söyledikleri tatlı şarkılar için değil, daha çok, bu savunmasız, minik yaratıkların sessiz ve karşı konulmaz yok oluşu, ağlayacak derecede içimi acıttı. Bu bana, Zürih'teyken okuduğum, Profesör Sieber'in Kuzey Amerika Kızılderililerinin mahvoluşu hakkındaki Rusça kitabını hatırlattı. Onlar da tümüyle aynı tarzda, uygar insanlar tarafından adım adım topraklarından kovulmuş, sessiz ve zalimce mahvoluşa terk edilmişlerdi.[32]

Bununla birlikte, Marx ile Engels'in ilk izleyicileri arasında Marx'ın insanlarla doğa arasındaki metabolik etkileşim kavramını, en azından genel bir düzeye uygulamakta en ileriye giden Buharin'di. Buharin, *Tarihsel Materyalizm*'inde şunları söylemişti:

> Toplumla doğa arasındaki maddi "metabolizma" süreci, çevre ile sistem, "dış koşullar" ile insan toplumu arasındaki temel ilişkidir... İnsan ile doğa arasındaki metabolizma, görmüş olduğumuz gibi, maddi enerjinin dış doğadan topluma transferinden oluşur... Bu yüzden, doğayla toplum arasındaki karşılıklı ilişki, bir toplumsal yeniden-üretim sürecidir. Bu süreçte, toplum kendi insani emek ener-

jisini uygular ve doğadan belli miktarda bir enerji (Marx'm sözleriyle "doğanın malzemesi") sağlar. Burada, harcanan ile edinilen arasındaki *denge*nin toplumun büyümesinin tayin edici unsuru olduğu açıktır. Kazanılan, harcanan emekten fazla olursa, bunun toplum için önemli sonuçları olur ve bu sonuçlar, fazlanın miktarına göre değişiklik gösterir.[33]

Buharin'e göre bu metabolik alış verişte aracılık eden en önemli güç teknolojidir. Bu yüzden, doğa ile toplumsal metabolizma, toplumsal bakış açısından ilerici ya da gerileyici olabilen bir "kararsız denge" durumudur. Buharin, "emeğin üretkenliği" der, "toplum ile doğa arasındaki 'dengenin' kesin bir ölçüsüdür." Bu ilişkiden doğan toplumsal üretkenliğinde bir artış, ilerici bir gelişme olarak görülürken, aksine, kötü uyarlanmış bir metabolik ilişki yüzünden toplumsal üretkenliğin gerilemesi –Buharin böyle bir durumun muhtemel nedeni olarak "toprağın tüketilmesini" gösterir– gerici bir gelişme anlamına gelir. Böyle bir gerilemenin, toplumu "barbarlaşmaya" götürebileceğini savunur.[34]

Buharin, tüm "toplumsal üretim sürecinin insan toplumunun dış doğaya bir uyarlanması" olduğunda ısrar eder. Bunun sonucunda, "doğaya erekbilimsel bir bakış açısından bakmaktan, onun insanın kullanımı için yaratılmış olduğunu ve bütün her şeyin insan gereksinmelerine uyarlanmış olduğunu düşünmekten daha yanlış bir şey olamaz." Tersine, insanlar sürekli ve etkin bir uyarlanma mücadelesi içindedirler. "Bir hayvan formu olarak insan ve aynı şekilde insan toplumu, doğanın ürünleri, bu ulu ve sonsuz bütünün parçalandırlar. İnsan asla doğadan kaçamaz ve doğayı 'denetlediği' zaman bile, *doğanın* yasalarını kendi amacı için kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır."[35] Buharin, insan toplumu da dahil "hiçbir sistemin boş uzayda varolamayacağını, bütün koşullarının nihai olarak kendisine bağımlı olduğu bir 'çevre' tarafından kuşatıldığını" vurgular. "İnsan toplumu çevresine uyarlanmamış olsa, bu dünyaya ait olmaz." Elbette, insanın doğa ile ilişkisi, toplumun dolayımıyla gerçekleştiği için diğer türlerin doğayla olan ilişkisine göre daha az doğrudan niteliktedir ve dolaysız insani çevre toplumdur. Fakat toplumun çevresi doğadır: Buharin'in kendi deyişiyle, "Ormandaki ağaç için çevre, bütün özellikleriyle birlikte, bütün diğer ağaçlar, dere, otlar, çayırlar, çalılar demektir. İnsanın çevresi, içinde yaşadığı toplumdur; insan toplumunun çevresi dış doğadır."[36] Aslında, insanların, Buharin'in 1931 yılında Londra'da düzenlenen bilim tarihi konferansında vurguladığı ve 1937'de *Felsefi Arabeskler*'inde tekrarladığı gibi, "Biyosferde yaşayan ve çalışan" varlıklar olarak kavranması gereklidir.

Sovyet ekolojisinin 1920'li yıllarda bütün dünyanın ilerisinde olduğu iddia edilebilir. Batılı ekoloji modellerinin hâlâ indirgemeci, doğrusal ve erekbilim yönsemeli modelleri dayanma eğiliminde olduğu bir zamanda, doğal ardışıklığa uyan Sovyet ekolojisi, diyalektik olarak daha karmaşık, dinamik, holistik ve birlikte-evrimci modeller geliştirilmesinde öncülük etmişti. 1920 ve 1930'lu yılların Rus ekologlarının en büyükleri V. I. Vernadski (1863-1945) ile N. I. Vavilov (1887-1943) idi. Vernodski gerek biyosfer hakkındaki tahlili, gerek jeo-kimya (ya da biyo-jeo-kimya) biliminin kurucusu olması nedeniyle uluslararası bir saygınlık kazanmıştı. Vernadski, 1926'da *Biyosfer* başlıklı çalışmasını yayımladı. Lynn Margulis ve diğerlerinin bu kitabın İngilizce basımının Önsöz'ünde yazmış oldukları gibi, "tarihte, Dünya'nın kendi kendine yeterli bir küre olduğu olgusunun gerçek sonuçlarını kavrayan ilk kişiydi." Hayatın cansız maddedeki kökenleri sorununun (İngiliz ve Sovyet bilimcileri arasındaki tartışmalar sayesinde) sonunda bilimsel bir çözüme kavuşturulabilmesi, ancak Vernadski'nin holistik bir yaklaşımla biyosfer üzerine yaptığı araştırmalarla mümkün olabilmiştir.[37]

Lenin, Tarım Akademisi'nin ilk başkanı olan ve Sovyet devletinin desteğiyle tarımın kökenleri sorununa materyalist bir yöntem uygulayan parlak bitki genetikçisi Vavilov, proleter devrimiyle Vernadski'den daha yakın bağlantılara sahipti. 1920'lerde, "tropik ve yarı tropik dağlık bölgelerdeki" az gelişmiş ülkelerde –tüm tarımın temeli olan büyük tohum bankaları oluşturan– büyük bitkisel gen çeşitlilik merkezleri bulunduğunu belirlemiş olan kişi de Vavilov'du. Diyalektik, birlikte-evrimci bir görüş benimsemiş olan Vavilov'a göre, bu bitkisel genetik çeşitlilik merkezleri, bütün önemli tarım bitkilerinin ortaya çıktığı "yedi birincil merkez"den doğmuş olan insan kültürünün ürünüydü ve binlerce yıllık tarım pratiğinin sonucu olarak en zengin genetik stoklar buralarda bulunuyordu. "Tarım ürünlerinin temel ortaya çıkış merkezleri" diyordu Vavilov, "...çok sık olarak türlerin şaşırtıcı çeşitliliğinin toplanma merkezi rolü oynar."[38] Vavilov'un keşfinden uzun yıllar sonra bugün, bilimadamları, özellikle de Batı'da, gözlerini bu genetik "rezervuarlara" (Meksika, Peru, Etyopya, Türkiye ve Tibet'teki bu yerlere) çevirmiştir. Bugün tohum yataklarının bulunduğu çevre ülkeleriyle kapitalist sistemin merkezi arasında, bu genetik kaynakların denetimini ele geçirmek için uluslararası bir mücadele yaşanmaktadır.[39]

Buharin ile ilişkili diğer Sovyet bilimcileri de onun insan toplumunun ekolojik köklerine ilişkin görüşünü paylaşıyorlardı. Buharin'in önsö-

züyle yayımlanan *Marksizm ve Çağdaş Düşünce* başlıklı bir kitapta, V.I. Komrov, Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'nden "doğanın fethi" yanılsamasına ilişkin uzun pasajını aktararak "dünyanın Doğanın yasalarına uyarak değiştirilebileceği gerçeğine rağmen, özel mülk sahibi ya da işverenin bunu yapamayacağını, çünkü onun amacının kâr ve yalnızca kârdan ibaret olduğunu" belirtir, "{Kâr peşindeki kapitalist} Sanayide kriz üzerine kriz yaratarak tarımdaki doğal serveti boşa harcar ve ardında çorak topraklar, çıplak kayalar ve kel tepelerle dolu dağlık alanlar bırakır." Aynı kitapta, Y.M. Uranovski de Marksizmle bilim ilişkisini tartışırken Marx'ın Liebig ve "toprağın tükenmesi kuramı" ile ilgili araştırmalarının önemini vurgulamıştır.[40]

Bütün bu katkılar, ilk başlardaki Sovyet döneminin ve onun yarattığı diyalektik, devrimci düşünce biçimlerinin ürünüydüler. Sovyetlerin, doğayla sonraları "çevre katli" olarak nitelenecek ilişkisinin nihai trajedisi, 1920'li yıllarda Sovyet ekolojisinin gösterdiği olağanüstü canlılığı ve bizzat Lenin'in çevre korumacılığının gelişmesinde oynadığı kişisel rolü gölgede bırakmaya eğilimlidir.[41] Lenin, kavrayışlı bir materyalistti ve (özellikle *Felsefe Defterleri*'nde geliştirdiği biçimiyle) materyalizmi diyalektik ve indirgemecilikten uzak nitelikteydi. Hegel'in ve Hegel'in Epiküros tahlilinin dikkatli bir öğrencisiydi ve Epiküros'un felsefesini "bir dahinin tahmin işinin ve din adamlığının değil, bilimin işaret levhalarının" cisimlenmesi olarak görüyordu.[42]

Lenin yazılarında ve siyasal bildirilerinde insan emeğinin basitçe doğanın güçlerinin yerini tutamayacağını ve çevrenin "ussal sömürüsünün," ya da, doğal kaynakların korumacılık ilkeleriyle uyumlu biçimde bilimsel yönetiminin zorunluluğu üzerinde ısrar etmiştir. Genç Sovyet devletinin lideri olarak "doğanın anıtlarının korunmasını" savunmuştur. Kararlı bir çevreci olan Anatoliy Vasilyeviç Lunaçarski'yi Eğitim (Aydınlanma) Komiserliği'nin başına getirmiş ve kendisini bütün Sovyet Rusyası'nda çevre koruyuculuğuyla yetkili kılmıştı.[43] Lenin, *Materyalizm ve Ampriyokritisizm*'de övücü göndermelerde bulunduğu Vernadski'ye de çok büyük bir saygı duyuyordu. Vernadski ve madenbilimci E.A. Fersman'ın uyarılarıyla, güney Uralları, Sovyetler Birliği içinde ilk doğal koruma bölgesi ilan etti, bu, aynı zamanda, tüm dünyada sırf doğanın bilimsel incelenmesi amacına tahsis edilmiş ilk doğal koruma alanını oluşturuyordu. Böylece, Sovyet çevre koruma hareketi, Lenin'in koruması altında 1920'lerde, özellikle de Yeni Ekonomik Politika (NEP) döneminde (1921-1928) büyük bir gelişme gösterdi.

Fakat, Lenin'in 1924'teki erken ölümüyle ve Stalinizmin bunu izleyen zaferiyle, korumacılar git gide artan biçimde "burjuva"lıkla suçlandılar. İşleri daha da kötüleştirmek üzere, Trofim Denisoviç Lissenko'nun biyoloji biliminde hakemlik mevkiine yükselmesi, ekoloji ve genetik bilimlerinin "bilimsel" yönden de saldırı altında kalmasına yol açtı.[44] 1930'ların sonlarına doğru, Sovyet korumacılık hareketi tümüyle ortadan kalkmıştı. Buharin, Vavilov ve Uranovski de içlerinde olmak üzere ekolojiye önem veren düşünürlerin önemli bir bölümü temizlik harekâtına kurban gitmişti. Buradaki ironi, Sovyetlerin ekonomik büyüme hızında sonraları baş gösteren büyük düşüşte ve 1970'lerde girdiği durgunlukta ekolojik etmenlerin önemli bir rol oynayacak olmasıyla doruğuna varacaktır.[45]

Caudwell'in Diyalektiği

Ayrı bir gelenek olarak 1920'lerde doğan Batı Marksizmi, toplumsal bilimlerde pozitivizme karşı verdiği amansız savaşla karakterize edilir. Ne var ki, bu savaş çok ağır bir maliyetle yürütülmüş ve doğayla toplum arasında, varoluşun ekolojiyle ilgili bütün alanlarının ve insanın doğayla birlikte-evriminin bütünüyle göz ardı edilmesiyle sonuçlanan bir çatlak yaratma eğilimini doğurmuştur. Bu bağlamda, hem Lukacs, hem de Gramsci, Buharin'in *Tarihsel Materyalizm*'ine karşı çok sert bir tutum almışlardır. Lukacs'a göre, Buharin'in zaafı, kendisini daha önce Engels'in yaptığı gibi, "diyalektikten bir 'bilim' çıkarmaya kalkışmaya" götüren bir "sahte yöntembilim" yaratan "doğal bilimlerle fazla haşır neşir oluşuydu". Lukacs, "Buharin'in kuramının burjuva doğal-bilimsel materyalizmine olan yakınlığının, model olarak... 'bilimi' kullanmış olmasından kaynaklandığını" yazmıştı. Buharin, diyalektiği doğaya uygulamakla toplumun araştırılmasına pozitivizmin sızmasına izin vermişti.[46]

Gramsci de, *Hapishane Defterleri*'nde Buharin'in *Tarihsel Materyalizm*'ini ve (1931 yılında Londra'da toplanan Uluslararası Bilim ve Teknoloji Tarihi Konferansı'nda sunduğu) *Yol Ayrımındaki Bilim* çalışmalarını eleştirmiştir. Buharin, birçok bakımdan Gramsci'nin başlıca hedefi olmuştur. Gramsci, "bilimi hayatın temeli yapma" ve "bilimin bir üstyapı" olduğu gerçeğini göz ardı etme yönündeki her türlü eğilime karşı çıkmıştı. Çünkü, böyle bir görüş, praksis felsefesinin "kendi dışından felsefi dayanaklara" ihtiyaç duyduğu anlamına gelecekti.[47] Bununla

birlikte, Gramsci her nasılsa, diyalektiği doğadan dışlamaya Lukacs'ın olduğundan daha az teşnedir. Lukacs'ı bu konuda şöyle eleştirir:

> Lukacs, diyalektikten yalnızca insanların tarihi ile ilgili olarak söz edilebileceğini ve doğayla ilgili olarak söz edilemeyeceğini ifade ediyora benzemektedir. Haklı da olabilir haksız da. Bu ifadesi doğayla insan arasında bir düalizmi önvarsayıyorsa, dine uygun bir doğa anlayışına ve Greko-Hıristiyan felsefesine ve aynı zamanda, insanı doğayla sözelliğin dışında ilişkilendirmeyi ve birleştirmeyi beceremeyen idealizme düşüyor olacağından, yanlıştır. Ama eğer insan tarihi doğa tarihi olarak da (ve aynı zamanda bilim tarihi aracılığıyla da) kavranabilecekse, diyalektik doğadan nasıl ayrılabilir? Belki de Lukacs, *Halkın El Kitabı*'ndaki [Buharin'in *Tarihsel Materyalizm*'i] barok kuramlara tepkisi içinde karşı yanlışa, idealizmin bir biçimine düşmüştür.[48]

Gene de, Gramsci, Lukacs gibi, Buharin'in tahlilinde aşikâr olan güçlü noktaları (ve zaafları) kavramakta başarısız olmuştur. Buharin'in tahlilinin güçlü yönleri materyalist tarih anlayışını bir materyalist doğa anlayışına bağlama girişiminden kaynaklanır. Buharin'in "denge"nin tanımlayıcı karakteristiklerinden biri oluşturduğu tahliline belli bir mekanizm sızmış olsa da, sentezinde, birlikte-evrimci bir perspektifi de içeren ekolojik bağlantıların, Batı Marksizmi geleneğinde yitirilmiş olan anlaşılışı canalıcı önemdedir. Bu bakımdan Lukacs örneğini izleyen Frankfurt Okulu, ekolojik bilimin her türlü bilgisinden (ya da her türlü ekolojik bağlamdan) yoksun, biçimde neredeyse bütünüyle kültürelci, aydınlanmacı olan ve genellikle insanın doğadan yabancılaşmasını dahi bilime atfeden bir "ekolojik" eleştiri geliştirmiştir. Bu anlayış, Marx'tan çok Romantik köklerden ve Weber'in ussallaşmanın ve dünyanın "büyüsünü yitirmesi"nin eleştirisinden kaynaklanır.[49] Bu perspektifte, yabancılaşma, tek yanlı biçimde, doğa fikrinden yabancılaşma olarak kavranır. Ne var ki, doğanın gerçek, maddi yabancılaşmasının, örneğin Marx'ın metabolik yarılma kuramı gibi her türlü tahlili, eksik kalır.

Alfred Schmidt'in son derece etkili kitabı *The Concept of Nature in Marx*, Lukacs ve Frankfurt Okulu'nun tek yanlı perspektifini genişletmiştir. Schmidt'in tahliline hâkim olan çelişki, materyalizmle diyalektiğin "bağdaşmaz" olduğuna ilişkin kabulünde yatar.[50] Schmidt, Marx'ın metabolizma kavramının önemini defalarca vurgulasa da, bu kavramı *en soyut biçimiyle* emeğin kendisi dışında, doğal-maddi koşullarla her türlü ilişkisinden koparmış ve böylelikle yeryüzüyle metabolik ilişki anlayışından kaçınmıştır. Bu yüzden, kitap boyunca toprak besle-

yicilerinin dönüşümündeki metabolik yarılma ya da kapitalist tarıma yöneltilen Marx-Liebig eleştirisinin neredeyse sözü bile edilmez; oysa, Marx'ın metabolik alış veriş kavramını geliştirdiği *maddi bağlam* budur. Schmidt, Marx'ın metabolizma kavramını Marx'ın gerçekten kullandığı anlamıyla, yani, kapitalist tarımın gerçek dünyevi sorunlarıyla ilişkisi içinde kavramayı başaramadığından, materyalist diyalektiğini (düşüncesinin gerçek birlikte-evrimci temelini) de gözden kaçırarak, Marx'ın materyalizminin, sonunda, doğanın boyun eğdirilmesini vurgulayan "Prometeusçu" bir görüşe saplandığını iddia eder.[51]

Böylece, 1930'lardan, Rachel Carson'ın *Silent Spring*'inin çevreci mücadelenin yeniden canlanmasına yardımcı olduğu 1960'lara dek, Marksizan toplum bilimler içinde ekolojik tahlil neredeyse tümüyle ortadan kalkmıştır (sadece birkaç istisna dışında, yalnızca Marksist gelenek için değil, toplum bilimlerinin geneli için de, söz konusu dönemde aynı durum geçerlidir). "Doğu"da Sovyet ekolojisinin yok edilişine, "Batı"da Marksist diyalektik yöntemin doğaya ve bilime uygulanması yönündeki her türlü girişimin reddedilmesi eşlik etmiştir. 1930'ların Batı Marksizmi içinde bu çelişkileri büyük ölçüde aşmış olan tek kişi, şimdi öğrendiğimiz gibi, Cristopher St. John Sprigg, ya da, daha iyi tanındığı yazarlık adıyla, Cristopher Caudwell idi. Ne var ki, Caudwell'in çok kısa süren görkemli yazarlık kariyeri, daha yirmi dokuz yaşındayken, İspanya iç savaşında faşistlere karşı bir çarpışmada Uluslararası Tugay'a bağlı İngiliz taburundaki yoldaşlarının geri çekilişini korurken 12 Şubat 1937'de mitralyöz başında şehit düşmesiyle sona erecekti. Caudwell'in nefes kesici entelektüel başarısı, 1935-1936 yılları arasındaki çok kısa zaman içinde kültür ve bilim alanında çok geniş bir yelpazeyi kucaklayan *Illusion and Reality*, *Studies and Further Studies in a Dying Culture*, *The Crisis in Physics*, *Romance and Reaction* ve *Heredity and Development* (Yanılsama ve Gerçeklik, Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler, Fiziğin Krizi, Kalıtım ve Gelişme) adlı eserleriyle şiirlerinde görülebilir. Eserlerinin hepsi ölümünden sonra yayımlanmıştır. Caudwell'in genel bakış açısı en iyi ifadesini *Studies and Further Studies in a Dying Culture*'ün önsözündeki ünlü sözlerinde bulmuştur: "Ya Şeytan büyük bir güçle aramıza inmiştir, yahut ekonomi, bilim ve sanattaki ortak hastalığın nedensel bir açıklaması vardır."[52] Caudwell, merkezi sorunu burjuva bilim ve kültürünün, doğa ile toplum, idealizm ile materyalizm, ve bilim içinde mekanizm ile dirimcilik arasındaki diyalektik yarılmalarla karakterize olan atomize ve yaban-

cılaşmış dünyası olarak görmüştür. Bu düalizmler ve burjuva toplumu için öylesine karakteristik olan kısmi, tek yanlı ussallıklar, onun bakış açısına göre, ölen bir kültürü savunma zorunluluğundan doğarlar.

E.P. Thompson'ın belirtmiş olduğu gibi, Caudwell'e göre, burjuva kültürü "aynı kavrayış konağının ikizleri, ya da daha iyisi, aynı parçalanmış düşünce anının olumlu ve olumsuz yönleri olarak türeyen idealizmin ve mekanik materyalizmin, gerçek uzlaşmazlar olarak değil sahte antitezler olarak tekrarlanışı" ile karakterize olur.[53] Ama Caudwell sadece bu ikiliklere karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda, bilgi içindeki özne-nesne ilişkisi hakkında ham bir "yansıtmacı" görüş benimseyerek antitezin varlığını basitçe reddeden pozitivizme de karşı çıkar. Buradan, eleştiri oklarının büyük bölümünü zamanının hâkim "diyalektik materyalizm" okulunun kaba "epistemolojik" konumlanışına yöneltir.

Caudwell'in düşüncesindeki merkezi unsur, *diyalektiği ortaya çıkış olarak* vurgulayan, şimdi olsa "eleştirel-gerçekçi" olarak adlandırılabilecek bir bakış açısından özne ve nesnenin birbirlerini karşılıklı belirlemesi (ya da koşullaması) idi. Somut olarak bu, insanlarla doğa arasındaki ilişkinin birlikte-evrilen karakterinde sürekli bir ısrar biçimini almıştı. Caudwell'e göre, etkin ve karakterinde diyalektik olan Marx'ın materyalizminin daha önceki mekanik, indirgemeci ve tasarlamacı materyalizm biçimleri üzerindeki zaferi, kısmen, evrim kuramlarının gelişimiyle bilim içinde daha geniş materyalist ve diyalektik bir uyumun sağlanmasının bir ürünü olarak açıklanabilirdi. Bu yüzden, "Condillac, d'Holbach ve Diderot'nun mekanik materyalizmini Marx ile Engels'in diyalektik materyalizmine dönüştüren ve bu materyalizmi idealizm tarafından geliştirilen özne-nesne ilişkisinin bütün etkin yönünü içermeye yetenekli kılan şey, 1750 – 1850 arasında [Darwin'i önceleyen] evrimci bilimlerin yükselişiydi."[54]

Caudwell'in düşüncesi boyunca devam eden bu merkezi izleğin kendisini izleyen araştırmacılarca kolaylıkla fark edilmemiş olmasının nedeni, kuşkusuz, biyoloji üzerine eleştirel incelemesi *Heredity and Development*'ın uzun yıllar yayımlanmayışıdır. Caudwell'in, *Studies and Further Studies in a Dying Culture* ve *Crisis in Physic* ile birlikte yayımlamaya niyet etmiş olduğu açık olmakla birlikte, söz konusu çalışma, yazıldığı tarihten yarım yüzyıl sonrasına, 1986 yılına dek yayımlanmadan kalmıştır.[55]

Caudwell, bu olağanüstü eserinde, "biyolojinin krizi" ile özdeşleşen

epistemolojik ve ideolojik sorunlarla ilgilenmeye çalışmıştır, kitabın yazıldığı dönemde, Darvinci kuram da, Lamarkçılığın yeniden canlanması ve genetik biliminin gelişmesinden kaynaklanan bir kriz yaşıyordu. Tahlili, kimi zaman –yeni–Darvinci sentez öncesinde biyoloji biliminin yaşadığı kriz ve düzensizliğin sonucu olan– yanlışlar içerse de, esas olarak, ardından gelecek en gelişmiş biyolojik ve ekolojik tahlilin bir çok yönünü önceden gören karmaşık bir birlikte– evrimci senteze işaret eder. Caudwell'e göre, biyolojinin kendisi gibi, yeni ortaya çıkan ekoloji alanı da, organizma ve çevresi arasındaki ilişkinin ikilikçi bir kavranışıyla karakterize olur; özne ile nesnenin, organizma ile çevrenin birbirini karşılıklı olarak belirlediğini yadsıdığı için, diyalektik olmayan bir kavrayıştır bu.

Caudwell, erekbilimin, yaygın olarak pozitivizmle özdeşleşen nesnel mekanizmin karşılığı olan bir öznel mekanizm ("evren Tanrının makinesidir") biçimi oluşturduğunu savunur. Pozitivizm, diyalektik ikizi olarak erekbilimciliği basitçe reddetmekten çok, tek-yanlı, amaçlı bir evrim kavrayışı yaratmakla onu bir anlamda doğallaştırmıştır. Her ne kadar, bilim, materyalist ve diyalektik olduğu ölçüde erekbilime karşı çıksa ve "hiçbir bilimci bir Tanrı tarafından görüngülerin belirlenmesine bir yöntembilimsel kural olarak inanmasa da, yine de bugün -biyolojinin "yorgun" bir parçasında- hayatın kendi amaçlı bilinçliliği ya da maddenin zorunluluğu değil, ama her ikisinin de dışında olan bir amaç, ya da kahp, veya plan, yahut zeka tarafından belirlenen görüngülerin olabilirliğini kabul etmektedir." Bilimin materyalist ve diyalektik kalmaktaki başarısızlığı böylece, "bireyle çevrenin ilişkisi bakımından –makine hakkında bir mit olarak ifadesini bulan, burjuva öz çelişkisinde" açığa çıkar. Bu, "bize, dirimci idealizm ya da erekbilimin görünüşte karşıtı, oysa aslında ikiz biçimleri olarak tekrar tekrar ortaya çıkan Kartezyen materyalizm ya da mekanizmin temel biyolojik metafiziğini verir."[56]

Darwin'in eserinin değeri, Caudwell'e göre, bir birlikte-evrimci perspektife işaret ederek bu tür tek yanlı bakış açılarını büyük ölçüde ortadan kaldırmış olmasındadır. Darvincilik, insanlara doğayı *tarihsel olarak* görmeyi ilk kez olarak öğretmiştir. Caudwell, (bir şekilde doğrusal ilerleme mecazına kapılarak) "Hayatı bir dizi adımlar şeklinde bir çizelge şeklinde resmedersek" diye yazar:

> her adımda çevre değişmiştir- her adımlar dizisi, farklılıklarının ötesinde bazı ortak genel sorunlara, yasalara ve engellere sahip olsa da, her adımda değişik

sorunlar, yasalar ve engeller vardır. Evrimin her yeni adımı kendi başına yeni bir niteliktir ve bu yenilik, iki yanı da, yani hem organizmayı hem de çevreyi içerir.[57]

Caudwell, çevrenin doğa aşırı nüfus ve türler arasında ve içinde varolma mücadelesi terimleriyle anlaşılacak "hasmane" yorumunu reddeder. Aksine çevre kısıtlayıcı olduğu kadar zenginleştirici olarak da görülebilir. Antropolojik keşiflere dayanarak, "Daha önceki bir toplumun Doğayı, içinde bütün canlılar dünyasının karşılıklı yardımlaşma temelinde işbirliği yaptığı bir sistem olarak gör"düğünü yazar. Bu işbirliği içinde doğa görüşü birçok bakımdan sadece bir yanılsama olsa da, gerçeğin, kaba Darvinciliğin -Darwin'in kendisinin ve Huxley gibi yakın izleyicilerinin görüşleriyle karıştırılmamalıdır- en uygunların hayatta kalması ve amansız bir rekabetle nitelenen dünya görüşünün çok sık gözden kaçırdığı bir parçasını yakalamıştır. Caudwell, ekonomiye burjuva yaklaşımı karakterize eden aynı diyalektik kırılmanın biyoloji (ve ekoloji) anlayışını da karakterize ettiğini ve bu yüzden aynı genel eleştiri tipinin bir ölçüde uygulanacağını ikna edici biçimde savunur. Bu eleştiri harfi harfine şöyledir: (*1*) "Organizmayı karşılıklı olarak farklı karşıtlar şeklinde çevreden ayırmak mümkün değildir. Hayat, kendilerini gerçeklikten çıkarak ayırmış olan, fakat oluşun ağı içinde ilişki içinde kalan karşıt kutupların ilişkisidir." (*2*) "Hayatın evrimi, ne tek başına canlı maddenin iradesi, ne de tek başına cansız maddenin koyduğu engeller tarafından belirlenir." (3) "Çevrenin yasaları, hayatın işleyişini kısıtladıkları ölçüde, çevrenin kendisinde değil, hayat ile çevre arasındaki ilişkide verilidir." (*4*) "Hayatın gelişimi hayatın eğilimleri tarafından belirlenir. Fakat tarih bireylerin iradelerini gerçekleştirmez, tarih, yalnızca bireylerin iradesi tarafından belirlenir ve karşılığında onları belirler." (*5*) "Bir türün kendi içinde ya da farklı türler arasındaki ilişki, yalnızca sınırlı yiyecek kaynaklarının bireysel sahiplenişi için dövüşen bireyler anlamında hasmane bir ilişki değildir. Yiyecek kaynağının kendisi, hayat ve doğa arasındaki özel ilişkilerin ürünüdür... Benzer biçimde, bir türün çoğalması, bir başka tür için, eğer çoğalan tür o diğer türün yiyeceğiyse, hasmane bir gelişme değildir. Yahut, türler arasındaki ilişki, kuşların tohumları, arıların çiçek tozlarını yaymasında ve mercan poliplerinin adalar oluşturmasında olduğu gibi, dostane fakat dolaylı olabilir."[58]

Caudwell'e göre, organizmalarla çevre arasındaki ilişki, tam da, bir *ilişki* olması keyfiyetinden ötürü, bütün ilişkiler gibi, "*maddi* değişime" bağlanan, karşılıklı olarak belirleyici bir ilişkidir. Aslında, "gerçeklik,

maddi bir oluştur."[59] Bu karmaşık materyalist, diyalektik, birlikte-evrimci görüş, ekolojik bir dünya görüşünün özünü yakalamıştır. E.P. Thompson'ın ölümünden kırk yıl sonra öne sürdüğü gibi, Caudwell, özünde idealist bir diyalektik lehine, kaçınılmaz biçimde mekanik olduğu gerekçesiyle materyalizmi yeniden reddeden "Batı Marksizmi" ile özdeşleşen "ağır bedeli" ödemekten kaçınırken, pozitivizmi de aşmayı başarmıştır.[60] O, bu yolla eleştirel, diyalektik bir materyalizm ve doğalcılığın olanaklılığını korumuş ve Marksist diyalektikten kopmaktan ya da insani ve doğal alanları birbirinden koparmaktan kaçınmıştır.

Diyalektik Ekolog

Görmüş olduğumuz gibi, Caudwell'in büyük katkısı, söz konusu dönemde Marksist ekolojik çözümlemenin üzerine çöken trajediden kurtulamamıştır. Caudwell otuzuna basmadan öldü ve eserleri arasında en birlikte– evrimci ve ekolojik nitelikte olan *Heredity and Development,* öbür çalışmalarının tersine yayımlanmadan kaldı. Yayımlanmayış nedeni, bu eserin, Caudwell'in el yazmalarının yayımından sorumlu olan dönemin İngiliz komünistlerinin ideolojisine ters düşecek biçimde, Lisenkoculuğun açık bir eleştirisini içermesiydi.[61]

Ekolojik tartışmaların Marksizan toplum kuramda 1930-1970'ler arasmda tam anlamıyla silinmesine rağmen, bütün her şey yitirilmiş değildi. Raymond Williams ve E.P. Thompson tarafından temsil edilen İngiliz kültürel-materyalist gelenekte ekolojik anlayışlar yer etmişti. Özellikle Thompson, Caudwell'in materyalizmi gibi William Morris'in ekolojik materyalizminden de derinden etkilenmişti.[62] Ekolojik konular hakkında bazı kavrayışlar, özellikle, ("Batı Marksizmi" geleneğinin çoğunluğunun tersine) güçlü bir materyalist yönsemeyi sürdüren Monthly Review okulu olmak üzere, Marksist politik ekonominin bazı okullarınca korunmuştu. Tekelci sermaye düzeninin (kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki çelişkiyle ilgili olarak) neden olduğu ekonomik israfın eleştirisi, Paul Sweezy'nin eserlerine daha 1940'lar gibi erken tarihte ekolojik bir nitelik kazandırmış ve bu özellik 1960 ve 90'lardaki çalışmalarında daha da güçlenmişti.[63]

Bununla birlikte, asıl önemli olan, Batı'da Marksist ekolojinin ikinci temeli olarak, (özellikle biyoloji olmak üzere) bizzat bilimin kendi içinde, Marksizmden etkilenmiş önde gelen bilimadamlarının materyalizme ve diyalektiğe kararlı bağlılığıdır. Bu bağlılık, birçok durumda bu bili-

madamlarının bilimsel keşiflerinin temel felsefi dayanaklarını sağlamıştır. İngiltere'de 1930'lu yıllarda, J.D. Bernal, J.B.S. Haldane ve Joseph Needham'ın da içinde yer aldığı güçlü bir sol kanat bilim adamları geleneği doğmuştu. Bernal ve Needham, görüşlerini oluştururken, Londra'da 1931 yılında toplanan İkinci Uluslararası Bilim ve Teknoloji Konferansı'nda içinde Buharin, Vavilov ve Boris Hessen'in de bulunduğu Sovyet heyetinin sunduğu bildirilerden derinden etkilenmişlerdi. Bilim tarihi üzerine çalışmalarıyla ve özellikle dört ciltlik *Tarihte Bilim* eseriyle tanınacak olan Bernal, bu çalışmasında, zaman zaman mekanist görüşler sergiliyor olduğu gerekçesiyle eleştirilse de, kararlı biçimde materyalist bir perspektif benimsemişti. Bernal'e göre materyalizmin en muhteşem antik ifadesi, "Lucretius'un kurulu düzen için hem gücünü hem tehlikesini gösterdiği *De Rerum Natura*'sı (Şeylerin Doğası Üzerine)" idi:

> Bu, özünde nesnelerin ve hareketlerinin felsefesi, Doğanın ve toplumun yukarıdan değil, aşağıdan bir açıklamasıdır. Sürekli hareket halindeki maddi dünyanın bozulamaz istikrarını ve insanın kurallarını öğrenerek onu değiştirebilme gücünü vurgular. Göreceğimiz gibi, el sanatlarından kopmuş olmalarından ötürü, ne klasik materyalizm ve ne de sonraki çağlarda materyalizmi yeniden formüle eden büyük Francis Bacon bundan daha ileriye gidebilirlerdi.

Bernal, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de tasarlayıcı materyalizmi eleştirirken sadece Feuerbach'ı değil, hatta ondan daha çok "eski gözdesi Epiküros'u" düşünüyor olduğunu öne süren ilk kişidir de.[64]

Cambridge'in biyo-kimyacısı ve Royal Society üyesi Joseph Needham da "Marx ile Engels, bunun [diyalektiğin] evrimleşen doğanın kendisinde olduğunu öne sürecek derecede cesurdular" sözleriyle açıkladığı bir diyalektik perspektif benimsemişti. Dahası, "biz ve düşüncemiz doğanın bir parçası olduğundan, doğa hakkındaki düşüncemizin de diyalektik olacağı tartışmasız bir olgudur."[65] Needham, diyalektik ve materyalist bir yaklaşım adına mekanik ve dirimci görüşleri açıkça reddetmiştir.

Bernal ve Needham'dan daha da önemlisi, kendisi de Royal Society üyesi ve biyolojide yeni-Darvinci sentezin gelişmesinde önde gelen bir ad olan Haldane'dir. Haldane, (Sovyetler Birliği'ne yaptığı geziden bir yıl sonra) 1929'da Sovyet biyokimyacısı A. I. Oparin ile paralel fakat ondan bağımsız bir çalışma yürüterek, Beşinci Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, yaşayan organizmaların inorganik alemden çıkışının ilk gerçek materyalist açıklamasını bulanlardan biri oldu. Bugün Oparin–Haldane hipotezi olarak bilinen bu açıklama, kısmen Vernadski'nin biyosfer tahli-

li sayesinde mümkün olabilmişti. Bernal, 1967'de yayımlanan anıtsal eseri *Hayatın Kökenleri*'nde (artık bilim içinde yaygın kabul gören) hayatın kökeni hakkındaki bu materyalist kuramı yorumlarken, şunları söylemiştir: "İnsan zihninin büyük özgürleşmesi, ilk kez Vico tarafından vurgulanan ve hayata Marx ve izleyicilerince geçirilen *insan kendisini yapar* düşüncesinin gerçekleşmesi, hayatın kökeni ve kendini yaratan karakterinin anlaşılması hakkındaki bu yeni bilginin zorunlu felsefi içeriğiyle genişlemiştir."[66]

Haldane'in kendisi, Engels'in diyalektik materyalizminin güçlü bir savunucusuydu ve *Doğanın Diyalektiği* için bir önsöz yazmıştı: Haldane'e göre, "Engels'in düşünce yöntemi daha tanınmış olsaydı, son otuz yılda fizik hakkındaki düşüncelerimizde meydana gelen dönüşüm çok daha kolay gerçekleşirdi. Darvincilik hakkında söyledikleri genel olarak bilinseydi, kendi payıma ben pek çok kafa karışıklığından daha önce kurtulmuş olurdum."[67]

Her türden kopukluklar eksik olmasa da, Marksistlerden etkilenmiş düşünürlerin yaşam bilimleri içersindeki materyalist ve diyalektik araştırmaları devam etti ve hatta, 1970'ler ve 1990'larda, Richard Lewontin, Stephen Jay Gould ve Richard Levins (üçü de Harward'da öğretim görevlisidir) gibi önemli kişiliklerin eserleriyle yeni bir ivme kazandı. Bu düşünürlerin materyalizmi, Marx kadar, hatta daha fazla, Darwin kaynaklıdır. Yine de Marx'a olan borçları aşikârdır. Dikkate değer biçimde, materyalizm ve erekbilim üzerine şimdiki filozofların izini yitirdikleri uzun tartışma, –sonuna dek götürülmüş bir ekolojik materyalizm için temel sağlayarak– bu düşünürlerin eserlerinde korunmuştur. Aslında, bu bilim adamlarının – eski varlıkbilimde Gould, genetikte Lewontin ve ekolojide Levins– alanları için taşıdıkları önemin ta kendisi, yaygın olarak ekolojik görüngüler olarak tanımlanan alanın tahlilinde, Marx'm, Darwin'in materyalizmin ve diyalektik uslamlamanın devam eden önemine işaret etmektedir.

Yeni bir diyalektik materyalizm geliştirme yönündeki genel girişimin taslağı, Levins ile Lewontin'in artık bir klasik haline gelen ortak eserleri *The Dialectical Biologist*'te (1985) konulmuştur. Başka kimseye değil, ("uzun zaman yanlış kabul edilen, sayıldığında ise doğruluğu ortaya çıkan") Friedrich Engels'e adanmış olan bu kitabın ayırt edici özelliği, karmaşık, erekbilimci olmayan ve birlikte – evrimci perspektifidir. Levins ve Lewontin, "Evrimsel bir dünya görüşüne bağlılığın, istikrarsızlığa ve sistemlerin geçmişte, bugün ve gelecekte değişmez hare-

ketine ve bu hareketin bu sistemlerin zorunlu karakteristiği olarak kabul edilmesine dayanan bir inanca bağlılık olduğunu" söylerler. Levins ve Lewontin'in tahlillerinin merkezinde (Engels ve Caudwell'deki gibi, ancak, daha sağlam bir bilimsel temelde) "organizmaların evrimin hem öznesi hem nesnesi" olduğu anlayışı vardır. Bunun anlamı, organizmaların basitçe çevrelerine uyarlanmakla kalmadığı, aynı zamanda onu değiştirdikleridir. "Bitkilerin yeşermesinin toprağın "çevresi" olduğu, toprağın, üzerinde yetişen bitkilerin etkinliğinin doğrudan sonucu olan büyük ve kalıcı evrimsel değişikliklerden geçtiği ve bu değişikliklerin karşılığında organizmaları beslediği sık sık unutulur." Ardından, bu özsel olarak diyalektik görüş, ekoloji biliminin büyük bölümüne hakim olan ekolojik indirgemeciliği, adlı arınca geleneksel Climeentgil görüşü eleştirmek için kullanılır. Bu geleneksel görüş, ekosistemlerin – sanki gerçek süper organizmalarmış gibi– giderek artan bir çeşitlilik, istikrar ve karmaşıklık gösterdiğini ve art arda geliş aşamalarından geçtiğini düşünür. Levins ve Lewontin için ise bütün bu tür tahliller, tersine, "idealist" ve diyalektik olmayan" çözümlemelerdir.[68]

Yrjö Haila ile Richard Levins, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society* başlıklı çalışmalarında, bu görüşü ekolojinin, Marksist bir perspektiften bakılan "doğanın toplumsal tarihini" de içeren sorunlarının, geniş kapsamlı bir tahlili ile birleştirmişlerdir. Bu eserde, insamn doğayla birlikte-evrilen ilişkisinin karmaşık ve değişken özgüllüğünü açıklamak için "eko-tarihsel dönemler" kavramını ortaya atarlar. Bu tür çalışmalar, statik bir çerçevede değil, hem doğada hem toplumda ve hem de bunların etkileşiminde içkin olan değişim sürecine odaklanmayı hedefleyen daha geniş bir çerçeveden, doğayla sürdürülebilir bir insani ilişkinin önemini vurgularlar.[69]

Stephen Jay Gould, yazılarında sürekli olarak materyalizm ve diyalektik uslamlama ilkelerinin kendi bilim ve gelişme anlayışına nasıl esin verdiğini yansıtır. Eseri esas olarak Darwin'e dayanmakla birlikte zaman zaman Engels hatta Marx'tan yararlanır. Sonuç, konu ne olursa olsun, yazdığı her şeyde kendini gösteren doğanın ve toplumun bir *doğal tarih süreci* olarak dinamik materyalist ve diyalektik bir anlayışıdır. Daha da önemlisi, şans/tesadüfü ve "kesintili denge"yi ele alış tarzıdır.[70]

Darwin-Marx ilişkisi nasıl Levins, Lewontin ve Gould gibi düşünürlerin eserlerinde aşikâr ise, Liebig-Marx ilişkisi de bilimdeki çağdaş çalışmalarda aynı şekilde açıkça görülmektedir. Marx'ın tahlilinin Yirminci yüzyılın sonlarında yapılan daha ileri ekolojik tahlillerin bazı-

larını nasıl haber vermiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Başta Fred Magdoff, Less Lanyon ve Bill Liebhardt'ınkiler olmak üzere, toprağın ekolojisi hakkında son zamanlarda yapılmış çok önemli bilimsel araştırmalar, toprak besleyicilerinin çevriminde birbiri ardına meydana gelen tarihsel kırılmalar üzerine odaklanmışlardı. Bu kırılmaların ikinci tarım devrimine dek izlenebilen ilki, bu tahlillerde de, başlangıçta Liebig ve Marx'ın tartıştığı aynı terimlerle ele kavranılır ve insanların topraktan fiziksel uzaklaştırılmasından ve buna bağlı olarak organik ürünlerin (yiyecek ve lifli maddeler) çıkış noktalarından binlerce kilometre öteye taşınmasından kaynaklanan metabolik yarılma ve toprak besleyicilerindeki net kayıptan doğduğu düşünülür. Sonuç, bu besleyicileri yerine koymak için, çiftlik ekonomisine dışsal olan yapay gübre sanayiinin ortaya çıkışıdır.

> Sonraki kırılma, üçüncü tarım devrimi (sınai tarımm* doğuşu) ile meydana gelmiş ve ilk aşamalarında büyük hayvanların çiftliklerden uzaklaştırılması, ekim alanlarının merkezileştirilmesi ve çekim hayvanlarının yerini traktörlerin almasıyla birlikte yürümüştür. Artık, geviş getiren hayvanları beslemek için azotu toprağa doğal olarak bağlayan baklagiller türünden yem bitkileri yetiştirilmesine gerek yoktur. Bu nedenle, gübre sanayiinin ürünü olan nitratlı gübrelere bağımlılık artmıştır, bu bağımlılık da yeraltı sularının kirlenmesi, göllerin "ölümü" vb. her türlü olumsuz sonucunu birlikte getirmiştir. Bu gelişmeler ve bunlara yakından bağlı diğer süreçler, artık kent ile kır arasındaki yarılmayı, makineleşmiş doğanın karşısına makineleşmiş insanlığı çıkararak çok daha aşırı bir biçime götüren kapitalizmi (ve Sovyetler Birliği gibi bu gelişme modelini taklit eden diğer toplumsal sistemleri) karakterize eden çarpık gelişme modeliyle bağlantılı olarak görülmektedir.[71]

Ne yazık ki, toplumsal bilimlerde son zamanlarda meydana gelen Marksist ekolojik canlanış, şimdiye dek, bilim içindeki radikal materyalistler arasında çoğunlukla korunmuş (hem bilimsel hem felsefi anlamda) daha derin materyalizmi ve daha geliştirilmiş *ekolojik* materyalizmi pek az dikkate almıştır.[72] Marksist ekonomi politik içinde ekolojik

---

* Kapitalist ülkelerde neredeyse hâkim tarım biçimi olan ve azgelişmiş ülkelerde de yayılmaya başlayan tümüyle piyasa için ve yoğun sınai girdilerle, bilimsel verimlilik yöntemlerine uygun biçimde yürütülen bir çiftçilik/hayvancılık biçimi için kullanılan "agrobusiness"i, Türkçe'de uygun karşılık bulamamak sıkıntısı nedeniyle sınai-tarım olarak çevirdim. Ancak, bu terim, günümüzden çok önce başlayan (Latin Amerika'daki latifundia sistemi, on dokuzuncu yüzyıl Mısır'nda geniş ölçekli pamuk üretimi gibi) diğer kapitalist tarım uygulamalarını da niteleyebileceğinden kullanımı için tereddütlüyüm. *–ç.n.*

düşüncede kaydedilen büyük ilerlemelere ve Marx'ın bu konudaki akıl yürütmelerinin büyük ölçüde yeniden keşfedilmiş olmasına rağmen, materyalist doğa kavrayışının materyalist tarih kavrayışıyla olan ilişkisi konusu (yani, emeğin yabancılaşmasının doğanın yabancılaşmasıyla ilişkisi) bu tür tartışmalarda çok seyrek olarak ortaya atılmıştır.[73] Marksist toplumsal kuramın kendisinde, "doğanın diyalektiği"nin hakim felsefi eleştirinin koyduğu engelin hegemonyası sürmüş; öyle ki, bu doğrultudaki her türlü yaratıcı sorgulama, daha başından yolundan sapmış gibi görülmüştür. (Bunun tek istisnası, geliştirdikleri "cisimlenmiş doğa" kavramıyla Ariel Salleh ve Mary Mellor gibi sosyalist ekofeministlerin eserleridir.[74]) Çevreci sosyalistler, çok sık olarak, daha geniş dünyanın ve üzerinde yaşayan canlıların "kaderi" soruna odaklanmak yerine, ekolojik sorunları tek-yanlı biçimde bunların kapitalist ekonomi üzerindeki etkileri açısından görerek, kapitalist ekonomi üzerinde yoğunlaşmakla yetinmişlerdir. Bu tahlillerde, bilimle bağlantılar çoğu kez termodinamik, yani, enerjetik ve onun ekonomi üzerindeki etkileri üzerinden kurulmuş ve garip biçimde evrimsel biyoloji ekolojik konulardan ayrı olarak ele alınırken, Darwin çok seyrek olarak tartışılmıştır.

Bu bakımdan, eğer dünyayı anlamakla yetinmeyip, insan özgürlüğü ve sürdürülebilirliğin gereklerine uygun biçimde değiştireceksek, belirlenmemişlik ve evrimi de içeren bir değişim süreci olarak daha geniş bir ekoloji kuramının geliştirilmesi zorunludur. Haila ile Levins'in dediği gibi, "Sorun, doğayı değiştirip değiştirmediğimiz değil, bunu nasıl ve hangi amaçla yaptığımızdır."[75] Sorun, doğaya dar insan amaçları için tek-yanlı bir biçimde hâkim mi olunacağı, yoksa, insanın doğayla ve diğer insanlarla yabancılaşmasının insani varoluşun ön koşulu olmaktan çıkarılacağı bir özgür üreticiler toplumunda mı yaşanacağı sorunudur.

Koruma İlkesi

Epiküros, hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz ve hiçbir şey hiçliğe indirgenecek biçimde tahrip edilemez, demişti. Diogenes Laertius'un bize anlattığına göre, Epiküros, "en verimli yazardı ve miktarı neredeyse üç yüz tomara ulaşan yazdıklarıyla kendisinden önceki bütün yazarları geride bırakmıştı." Ne var ki, Epiküros'un ciltler dolusu yazdıklarından modern çağların başlarına doğru ancak az sayıda parça ulaşmıştı. Bunlar, Diogenes'in sisteminin özeti olarak muhafaza ettiği üç mektup, (yine Diogenes tarafından saklanan) *Temel Öğretiler*'i, Epiküros'un siste-

mini sadık bir tarzda aktaran Lucretius'un şiirleriyle başka yazarların eserlerindeki bazı alıntılardan ibaretti. Epikürcülüğün Helenistik ve Roma dönemlerindeki yaygın etkisine rağmen, düşüncesinin on yedinci yüzyılda yeniden canlanışından çok uzun zaman önce, Epiküros'un ve izleyicilerinin eserlerinin büyük bölümü kaybolmuş ya da yok edilmişti. Milattan Sonra 79 yılında Vezüv yanardağının patlamasıyla lavlara gömülen Herculaneum'da yapılan kazılarında Philodemus'un kütüphanesinin yanık kalıntılarının gün ışığına çıkarılması, bu yazıların bir bölümünün yeniden bulunacağı umudunu doğurdu. Ancak bu yanmış kalıntıları yeniden okuyabilmek için yapılan çalışmalar öylesine yavaş ve zahmetli biçimde yürütülüyordu ki, Hegel, *Felsefe Tarihi*'nde ("Epiküros'un kendi yazılarından birkaç yıl önce Herculaneum'da bulunan ve Orelli tarafından yeniden basılan parçalar... bilgimizi ne genişletmiş ne de zenginleştirmiştir; öyle ki, bütün samimiyetimizle geriye kalan yazıların bulunmasına karşı çıkmalıyız" diye yazmıştı.[76] Marx da, Epiküros'un yazıları hakkında Hegel'in zamanında bilinenden daha fazlasına sahip olmamıştı.

Gene de, kalıntıları okunur hale getirmek için çalışmalar on dokuzuncu ve Yirminci yüzyıllar boyunca sürdü. Yanık kalıntılardan, ancak şimdilerde, Epiküros'un *Doğa Üzerine*'sinin önemli parçaları okunarak, otuz yedi ciltlik bu büyük eserin geniş bir taslağı ortaya çıkarılabildi. Başka keşiflerle birlikte, Epiküros'un yazılarından bulunanlar, günümüzde Hegel ile Marx'ın zamanlarında bilinenin iki katına çıkmıştır. Marx'ın ölümünden hemen bir yıl sonra, Oenoandalı Diogenes'in üzerine gelecek çağlara ulaşması amacıyla Epiküros'un sözleri yazılmış büyük duvarı keşfedilmiş, ayrıca Vatikan kütüphanesinde filozofun deyişlerini içeren bir elyazması bulunmuştur.

Bütün bu keşiflerden, daha önceki görüşlerin büyük bölümüyle çelişen bir Epiküros imgesi çıkmıştır. O, artık, insan özgürlüğü konusuyla ilgilenen, indirgemeci, mekanik ve belirlenimci olmayan bir düşünür ve diyalektiğin cisimlenmesi olarak görülmektedir. Genel olarak, Epiküros'un yeni şekillenen tasviri Marx'ın savunduğu (ve Kant'ın şüphelendiği) tasvirine şaşılacak derecede uygunluk göstermektedir: hem mekanist fiziğin belirlenimciliği, hem de idealizmin erekbilimciliğiyle mücadele eden, belirlenmemişlik ve özgürlüğe bir yer bulmak için Platon'a olduğu kadar Demokritos'a karşı çıkan bir düşünür.

Dahası, Epiküros bunu eleştirel materyalist bir bakış açısından yapmıştır. Bu bakış açısı, materyalist postülalardan yola çıktığı halde,

"sezgiler" (ya da önvarsayımlar" kavramıyla doğrudan duyulardan türemeyen belli bir *a priori* bilginin önemini de kabul eder. *Doğa Üzerine*'nin yakın zamanlarda ortaya çıkan tasviri, konunun önde gelen uzmanlarından David Sedley'in yöntembilimsel olarak incelikli ve "diyalektik" bir tasvirdir.[77] Epiküros'un materyalizmi, maddi zorunluluk alanım gözden kaçırmaksızın özgürlük ve belirlenmemişliği insanlara ve bütün doğaya doğru genişletmiştir. Bunu yapmakla da hümanist ve ekolojik bir dünya görüşü için gerekli temeli sağlamıştır. Long ve Sedley (Herculaneum'daki Philodemus kütüphanesinden çıkan malzemeyi dikkate alarak), "Bütün kanıtlar soğukkanlı biçimde incelendiğinde, Epikürcülüğü çoğunlukla tanımlandığı gibi apolitik bir duruş olarak değil, zamamnın siyasetinin radikal ancak seçici bir eleştirisi olarak görülmesinin daha doğru olacağını" söylerler.[78]

Marx Epiküros'ta bulduğunu düşündüğü (ancak o zaman elde olan kaynaklara dayanarak kanıtlayamadığı) belirlenimci olmayan materyalizmden derinden etkilenmişti. Bu görüşü, Hegel'i, ekonomi politiği, Fransız sosyalizmini ve on dokuzuncu yüzyıl evrimci bilimini de içeren kendi daha genişsentezi içinde eriterek dönüştürdü. Marx'a göre, Epiküros doğadan yabancılaşmayı keşfetmiş, fakat Hegel, insanların kendi emeklerinden ve böylece hem toplumdan hem de özellikle doğayla insani ilişkilerinden yabancılaştıklarını göstermişti. Marx, bu derinlikli görüşleri Ricardo'nun ekonomi politiğinden, Liebig'in kimyasından ve Darwin'in evrim kuramından elde edilen eleştirel bilgiyle birlikte, devrimci bir felsefe içinde kaynaştırmıştır. Bu devrimci felsefe, yabancılaşmanın bütün biçimleriyle aşılmasından, dünyevi bir temelde ussal ekoloji ve insan özgürlüğünün dünyasından yani ortak üreticiler toplumundan başka bir şey hedeflemez.

Sonsöz
Notlar

1. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeoloji*'sinden alıntı, Karl Marx, *Writings of the Young Karl Marx on Philosophy and Society* (Indianapolis: Hackett, 1967) içinde, 408. Elyazmasında üzeri çizilmiş olan bu pasaj *Collected Works*'a alınmamıştır.
2. Stephen F. Cohen, "Introduction," Nikolay Buharin, *How it All Began* (New York: Columbia University Press, 1998) içinde, vii-xxviii.
3. Nikolay Buharin, *Philosophical Arabesques*, bölüm 8, Monthly Review Press tarafından yayıma hazırlanmakta olup, buradaki alıntılar yayıma hazırlanan bu İngilizce çeviriden yapılmıştır.
4. Nikolay Buharin, *Historical Materialism: A System of Sociology* (New York: International Publishers, 1925)108; Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (New York. Oxford University Press, 1980), 118.
5. Nikolay Buharin, "Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism," Buharin v.d., *Science at Cross Roads: Papiers Presented at the International Congress of the History of Science and Technology, 1931* (Londra: Frank Cass, 1971), 17.
6. Alexei Mikhailovich Voden, "Talks with Engels," Marksizm Leninizm Enstitüsü, *Reminiscences of Marx and Engels* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, tarihsiz), 333. Plehanov, Fransız materyalizmi hakkında derin ve bugün bile hayranlık verici bilgisine rağmen, Epiküros ve Lucretius'un temsil ettiği artık çağ materyalizmi hakkında hiçbir şey bilmiyordu.
7. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* (New York: International Puslishers, 1975), c. 25, 532; Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of the Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 68.
8. E. P. Thompson; *Making History* (New York: New Press, 1994), 98.
9. Bu konunun mükemmel bir işlenişi için bak. Helena Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science* (Atlanci Highlands, N.J.: Humanities Press, 1985), 53-64.
10. Bu, yakın zamanlarda eğreti olarak benimsediğim bir kabuldü, ama bu kitabı yazmak için yaptığım daha derinlemesine araştırmalar sonucunda bunun fazla basitleştirilmiş bir sonuç olduğu görüşüne vardım. Bak. J.B. Foster, "Marx's Theory of Metobolical Rift: Classical Fgoundations of Environmental Sociology," *American Journal of Sociology* c.104, no. 2 (Eylül 1999), 399. Bu makaleyi yazdığım sırada her türlü "doğanın diyalektiği"ni yasaklayan gözden geçirilmiş bir Lukacsçılığa hâlâ bağlıydım ve bu yasağı Marx'a atfediyordum.
11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Mind* (New York: Harper & Row, 1967), 81.
12. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 65; Marx, *Letters to Kugelman* (New York: International Publishers, 1934), 112.

13. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.1, 65; Lucretius, *On the Nature of the Universe* (Harmonsworth: Penguin Books, 19994), 88 (3.861-70; Karl Marx, *The Poverty of the Philosophy* (New York: International Publishers, 1963), 110.
14. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 492-93, 582.
15. A.g.e., Thomas S. Hall, *Idias of Life and Matter: Studies in the History of General Physology 600 B.C. to 1900 A.D.* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), c.2, 279.
16. Ted Benton, "Engels and the Politics of Nature" in C.J. Arthur, *Engels Today: A Centenary Appreciation* (New York: St. Martin Press, 1996), 88. Benton, bu denemesinde Engels'in (ve dolayısıyla Marx'm) ekolojisi hakkındaki daha önceki düşüncelerini radikal biçimde değiştirir. Engels, artık dar anlamda bir "Prometeusçu" düşünür olarak karakterize edilmeyip, ekolojik sınırların derinden farkında olan bir diyalektik gerçekçi olarak tasvir edilmektedir.
17. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 499-501.
18. A.g.e., 583-85.
19. A.g.e., 23.
20. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 67.
21. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 459-60. Engels, hayvanlarla insan arasında, zihinsel becerilere, hatta akıl gücüne dek varan benzerlikleri özellikle vurgular, bunu yaparken (insan evriminde merkezi rol oynayan) emeğin insani örgütlenmesi üzerine odaklanır. Hayvanlara duygu ve düşünce atfeden böylesi insan merkezci olmayan görüşler, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında hiç hoş karşılanmıyordu ve üstelik insanbiçimci oldukları gerekçesiyle karşı çıkılıyordu. Gene de Darwin de böyle bir bakış açısı benimsemişti. Bak Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (New York: Oxford University Press, 1998).
22. Marx ve Engels, *Collected Works*, c.25, 460-61. Ted Benton, olgunluk dönemi eseri olan "Engels and the Politics of Nature'inde Engels'in bu ifadesinin, "Marx ile Engels'e bazen atfedilen niteliksiz Prometeusçuluk ile" çeliştiğini kabul eder. Bak. Benton, "Engels and the Politics of Nature," 77-78, 92.
23. Morris'in kâr için üretime karşı, kullanım için üretimi savunmasının ele alınışı için bak. John Bellamy Foster, *The Vulnarable Planet: A Short Economic History of the Environment* (New York: Monthly Review Press, 1994), 67-68.
24. William Morris, "Notes on Passing Events," *Commonweal*, c.2, (23 Ekim 1886)
25. William Morris, *Selected Writings* (New York: Random House, 1934), 647.
26. A.g.e., 648.
27. Augst Bebel, *Woman in the Past, Present and Future* (Londra: Zwan: 1988), 204, 207-8.
28. Karl Kautsky, *The Agrarian Question* (Londra: Zwan, 1988), c.2, 214-15.
29. A.g.e. 217.
30. A.g.e., 216-17.
31. Lenin, *Collected Works*, c. (Moskova: Progress Publishers, 1961), c.5, 155-56.
32. Rosa Luxemburg, *Letters* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1993), 202-3 (Rosa'dan Sonja Liebknecht'e 2 Mayıs 1917 tarihli mektup).
33. Buharin, *Historical Materialism*, 108-12.

34. A.g.e., 77, 111-13.
35. A.g.e., 104, 111.
36. A.g.e., 75, 89.
37. Lynn Margulis, v.d., "Foreword to English-Language Edition", V.I. Vernadski, *The Biosphere* (New York: Copernicus, 1998) içinde, 15; Richard Levins ve Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 47.
38. N.İ. Vavilov, "The Problem of the Origin of the World's Agriculture in the Light of the Latest Investigations," Buharin v.d., *Science at the Cross Roads* içinde, 97-106.
39. Foster, *The Vulnerable Planet*, 94-95.
40. Bak. Nikolay Buharin v.d., *Marxism and Modern Thought* (New York: Harcourt, Brace, 1935), 147, 230-32.
41. Murray Fessback ve Arthur Friendly, Jr., *Ecocide in the U.S.S.R.* (New York: Basic Books, 1992); Foster, *The Vulnerable Planet*, 96-101.
42. Lenin, *Collected Works*, c.38, 294. Lenin, *Materyalizm ve Ampriyokritisizm*'in de, materyalizm ve idealizmin sonrasıyla Demokritos ve Platon tarafından başlatıldıklarını kabul eder. Lenin, *Collected Works*, c.14, 130.
43. Douglas Weiner, "The Changing Face of Soviet Conservation", Donald Worster, ed. *The Ends of Earth* (New York: Cambridge University Press, 1998) içinde.
44. Sovyetler Birliği'nde Lisenkoculuğun karmaşık öyküsü için bak. Levins ve Lewontin, *The Dialectical Biologist*, 163-96; Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, 220-28.
45. Bak. Foster, *The Vulnerable Planet*, 96-101.
46. Georg Lukacs, *Tactics and Ethics* (New York: Harper & Row, 1972), 136-40.
47. Antonio Gramsci, *Further Selections from the Prison Notebooks* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 293.
48. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), 448.
49. Bak. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York: Oxford University Press, 1947), 92-127, Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightement* (New York: Herder & Herder, 1972).
50. Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (Londra: New Left Books, 1971), 59, 166.
51. Schimidt'in akıl yürütmesinin sistemli bir eleştirisi için bak. Paul Burkett, "Nature in Marx Reconsidered: A Silver Anniversery Assesment of Alfred Schmidt's *Concept of Nature in Marx*," *Organization & Nature*, c. 10, no. 2 (Haziran 1997), 164-83.
52. Christopher Caudwell, *Studies and Further Studies in a Dying Culture* (New York: Monthly Review Press, 1971), xix.
53. Thompson, *Making History*, 95.
54. Christopher Caudwell, *Illusion and Reality* (New York: International Publishers, 1937), 184-85.
55. Aslında Caudwell'in "ölen bir kültür üzerine incelemelerinin" bir parçası olmakla birlikte metin boyunca *Heredity and Development*'den ayrı bir eser-

miş gibi söz edeceğim. Çünkü, bu çalışma nihayet yayımlanabildiğinde Caudwell'in *Scenes and Actions: Unpublished Manuscripts*'ine dahil edilmiştir, (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), 163-204.

56. A.g.e., 202-3.
57. A.g.e., 174-76, 187.
58. A.g.e., 170-72.
59. A.g.e., 173.
60. Thompson, *Making History*, 98.x
61. Sheehan'ın *Marxism and the Philosophy of Science*'daki çözümlemesine bakınız, 367.
62. Bak. E.P. Thompson, *William Morris* (New York: Pantheon, 1977), ve *Customs in Common* (New York: New Press, 1991); Raymond Williams, *Resources Hope* (New York: Verso, 1989), 210-26 ve *Problems in Materialism and Culture* (New York: Verso, 1980), 67-85.
63. Sweezy'nin ekonomiye ekolojik yaklaşımı, tüm eserleri boyunca "niteliksel değer sorunu" ve kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayrıma yaptığı vurguda açıktır. Bu iki vurgu da, tekelci kapitalizmdeki savurgan (kullanım için üretime yönelik bir sistemle ilişkisi içinde savurgan) üretim tahliliyle bağlantılıdır. Bak. Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York: Monthly Review Press, 1972), "Cars and Cities," *Monthly Review*, c.24, no. 11 (Nisan, 1973), 1-18, "Capitalism and the Environment (Harry Magdoff ile birlikte), *Monthly Review*, c.41, no. 2 (Haziran 1989), 1-10 ve "Socialism and Ecology" *Monthly Review*, c.41, no. 4 (Eylül, 1989); ayrıca Paul A. Baran ve Paul M. Sweezy, *Monopoly Capital* (New York: Monthly Review Press, 1966). Kullanım değeri / değişim değeri ayrımının ve bunun savurganlıkla ilişkisinin önemi John Bellamy Foster ve Henryk Szlajfer, ed. *The Faltering Economy* (New York: Monthly Review Press, 1984 ve John Bellamy Foster, *The Theory of Monopoly Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1986) adlı eserlerde de uzun uzadıya incelenmiştir.
64. J.D. Bernal, *Science in History* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1969), c.1, 53-54, 191.
65. Needham, aktaran Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science* içinde, 333.
66. J.B.S: Haldane, "Preface," Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature* (new York: International Publishers, 1940), xiv.
67. J.D. Bernal, *The Origins of Life* (New York: World Publishing Co., 1967), 182.
68. Levins ve Lewontin, *The Dialectical Biologist*, 11, 73, 85-106, 134-35.
69. Yrjö Haila ve Richard Levins, *Humanity and Nature: Ecology, Science and Society* (Londra: Pluto Press, 1992). Haila ve Levins'in "ekolojik oluşum" kavramını tarihe uygulama yönünde bir girişim için bak. Foster, *The Vulnerable Planet*, 34.
70. Özellikle bak. Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin* (New York: W.W. Norton, 1977.
71. Fred Magdoff, Less Lanyon ve Bill Liebhardt, "Nutrient Cycling, Transformations and Flows," *Advances in Agronomy*, c.60 (1997), 1-73.
72. Levins ve Lewontin'in *Capitalism, Nature, Socialism*'in sürekli köşe yazarları olmasına ve bu köşede ekolojik düşünce ve araştırmalar için son derece

dikkate değer görüşler yazmalarına rağmen, *The Dialectical Biologist* ve *Humanity and Nature* gibi eserlerinde getirdikleri özgün katkının, söz konusu önemli yayının çizgisi üzerindeki etkisi şimdiye dek çok az olmuştur. Çevresel kriz hakkındaki "Ekolojik Marksist" tahliller bilimsel bir temele dayandıkları ölçüde enerjetik bilimine dayanmaya ve evrimi ihmal etmeye eğilimli olmuştur.

73. Örneğin, James O'Connor'un *Natural Causes*'ı (New York: Guilford, 1998) Marx'ın dışsal doğayı da içeren "üretim koşulları"nı sermayenin diyalektiğine dahil etme yönünde çığır açıcı bir girişimi temsil eder, ne var ki üretimin bu maddi koşullarının Marx'ın materyalist doğa (ve tarih) anlayışıyla ve doğa ve toplumun metabolizması çözümlemesiyle ilişkisini anlamakta yetersiz kalır. Marx'ın karmaşık diyalektik tahlilinde doğanın yabancılaşması basitçe emeğin yabancılaşmasının arka planı olmaktan daha fazla bir şeydir. Bunun karşısında, Paul Burkett'in daha diyaliktik yaklaşımı, çıkış noktasını Marx'ın doğal-toplumsal ilişkiler hakkındaki kendi diyalektik kavrayışından alır. Bak. Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (New York: St. Martin's Press, 1999).
74. Bak. Meira Hanson ve Ariel Salleh, "On Production and Reproduction, Identity and Nonidentity in Ecofeminist Theory," *Organization & Environment*, c.12, no. 2 (Haziran 1999), 207-18; Mary Mellor, *Feminism and Ecology* (Cambridge: Polity, 1997).
75. Haila ve Levins, *Humanity and Nature*, 11.
76. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), c.2, 280-81; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press/Loeb Classical Library, 1925), c.2, 555 (X, 25-27).
77. David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 133, 190-97; David Sedley, "Epicurean Anti-Reductionism," Jonathan Barnes ve Mario Mignucci, ed. *Matter an Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum* (Napoli: Bibliopolis, 1988) içinde, 297-327.
78. A. A. Long ve David N. Sedley, ed. *The Hellenistic Philosophers: Translation of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 137.

ADLAR ve KAVRAMLAR DİZİNİ

Aeschylus, 19, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 84, 183.
ahlaki sınırlama, 140.
aletler, 290; -in gelişmesi, 266, 270.
Allsop, Liz, 14.
Anaksagoras, 61.
Anderson, James, 136, 196, 198-202.
Annenkov, P.V., 179.
Aristo, 55, 64, 70, 74, 76, 90, 275; *evrimci görüş*, 61; aritmetik (oran) artış, 136, 137, 197, 198, 250; toprakla ilgili olarak, 136.
Aristoculuk, 63, 108, 124.
aritmetik (oran) artış, 136, 137, 197, 198.
Armstrong, A.H., 78-79.
ateizm, 53, 64, 83, 108.
atomizm, 50, 58, 63, 67, 68, 69, 72, 77, 80, 85, 88, 125, 275, 278.
Australopitecus türü, 269, 270.
Aveling, Edward, 292.
Avery, John, 292.
Aydınlanma, 21, 30, 46, 56, 58, 63, 72, 75, 84, 85, 87, 89, 108, 124, 306, 321.
Bacon, Francis, 13, 19, 28, 30, 38, 56, 63, 74, 76, 84, 86, 89, 89, 107, 160, 187, 275, 327; *Öğrenmenin değeri ve İlerlemesi*), 52, 64, 76, 124, 275; *Sylva Sylvarum*, 65; *Eskinin Bilgeliği*, 66, 76; *çitlemenin eleştirisi*, 227; *Epiküros eleştirisi*, 76, 77.
Bailey, Cyril, 77, 91.
Baron, Paul, 12.
Bauer, Bruno, 74, 85, 104, 162.
Bebel, August, 304, 313-14; *Sosyalizmde Kadın*, 313.
Becquerel, Antoine Henri, 258.
Beesly, E.S., 291.
Bentley, Richard, 69.
Bernard, J.D., 327; *Hayatın Kökenleri*, 328; *Tarihte Bilim*, 327.

Bhaskar, Roy, 12, 18, 23, 24.
bilim, 116, 260; ve Marksizm, 304-5; üstyapı olarak, 320; -in gelişmesi, 154; -in nedeni, 29.
Bilimin İlerlemesi İçin İngiliz Birliği, 204, 243, 276, 280, 290.
Black, Albrecht, 208.
Blanqui, August, 183.
Boyle, Robert, 46, 63, 68, 69, 124, 125; *Doğal Düşüncenin Nihai Nedenlerinin...*, 69, 124.
Braverman, Harry,12.
Bridgewater Tezleri, 123, 144-46, 280.
British Museum (-Doğal Tarih), 289.
Brixhaum mağarasında bulunan kemikler, 279, 280.
Browne William, 52.
Brundland Komisyonu, 219.
Bruno, Giordano, 50-1, 64.
Bucland, William, 280.
Buel, Jesse, 207.
Buffon, Comte de, 49, 72, 77.
Buharin, Nikolai, 301-4, 313, 318, 320, 231, 327; *Tarihsel Materyalizm*, 303, 316-17, 320; *Her Şey Nasıl Başladı*, 301, 302; *Felsefi Arabeskler*, 302, 303, 317; *Yol Ayrımındaki Bilim*, 320; *Sosyalizm ve Kültürü*, 302; *Dünyanın Dönüştürülmesi*, 302.
burjuvazi 183, 184, 185, 187, 188, 322.
Burkett, Paul, Marx ve Doğa, 15.
Bumett, Thomas, 70.
Burrow, J.W., 253.
Buttel, Fred, 14.
Büchner, Ludwig, 292.
Büyük Friedrich, 75.
büyümenin sınırları, 36.

Cannan, Edwin, 135.
Carey, Henry, 208; *Sosyal Bilimin İlkeleri*, 208; *Köle ve Hizmetçilerin Takası*, 207.
Carnegie, Andrew, 253.
Carson, Rachel, 31, 33, 168, 322, *Suskun Bahar*.
Caudwell, Christopher, 28, 31, 304, 320-6, 329; *Kalıtım ve Gelişim*, 30, 322, 323; *Yanılsama ve Gerçeklik*, 30, 322; *Şiirler*, 322; *Ölen Bir Kültürü Üzerine İncelemeler*, 322, 323, 326; *Fiziğin Krizi*, 322, 323, *Deney ve Reaksiyon*, 322.
Chadwick, Edwin, 209.
Chalmers, Reverend Thomas, *Bridgewater Tezleri*, 123, 144-6; *Siyasal Ekonomi...*, 145-6; *Tanrının Bilgelik ve İyiliğinin İktidarı Üzerine*, 144.
Chambers, Robert, *Doğal Tarihin...*, 246.
Charleton, Water, 66, 69, *Fizyoloji, Epikür, Gassende, Charletonia*, 26.
Chilton, William, 243.
Clark, John, 182.
Cobbet, William, 143, 151; *Rural Rides*, 243.
Cohen, Stephen, 302.
Colins, Hippolyte, 231.
Colp, Rhalp, 266.
Commoner, Barry, 32.
Condillac, E.B. de, 323.
Condorcet, Marquis de, 128, 134, 135, 138, 141; *İnsan Zekâsının İlerlemesi Üzerine Bir Tablo Taslağı*, 132.
Conrad, Joseph, *Karanlığın Yüreği*, 253.
Cook, Alan, 70.
Cornu, Auguste, *Marksist Düşüncenin Kökenleri*, 115.

Cuvier, Georges, 45, 166.

çalışan sınıfların sağlık koşulları ve ölüm oranları, 156.
çevreci toplumbilimciler, 34.
Çiçero, 79, 81, 90; *Tanrıların Doğası*, 124.
Çin, 139, 142.
çitlemenin eleştirisi, 227.

Dante, *Komedya*, 71.
Darwin, Charles, 13, 17, 31, 33, 37, 38, 51-2, 89, 121-2, 127, 146, 221, 242-293, 308-310, 324, 328, 329, 331, 333; *agnostizm*, 292; Thomas Huxley, 247-60; otobiyografi, 43,122; ölümü, 292; *İnsanın Türeyişi*, 52, 54, 267, 284, 287, 292, 292; *İnsanlarda ve Hayvanlarda Duyguların İfadesi*, 54; materyalizm korkusu, 243; *Doğal Seçme Yoluyla Türlerin...*, 43, 44, 45, 62, 127, 144, 144, 242, 244, 246, 247-54, 257, 259, 261, 263, 267, 271, 279, 287, 307; *Notebook*, 44, 52, 54, 91, 242, 245.
Darwin, Emma, 44, 242, 252.
Darwin, Robert, 245.
Darwin'in Gecikmesi, 242.
Darwin'in kardeşi Erasmus, 252.
Daumer, George Friedrich, *Yeni Çağın Dini*, 172.
Davy, Humphry, 154.
değer: -in belirlenmesi, 176, 180; -emek kuramı, 223; -yasası, 181.
Demokritos, 49, 58, 62, 65, 72, 76, 77, 79, 81, 85, 87, 90, 125, 275, 306, 309, 332.
Descartes, Renè, 22, 63, 87, 107, 108, 125, 275; *Yöntem Üzerine Söylev*, 65; *Düşünceler*, 65.
Desmond, Adrıan, ve Thomas Moore; Darwin: *Acı Çeken Evrimcinin Yaşamı ve Dönemi*, 244.
determinizm (belirlenimcilik), 58.
devrim, 289, 225, 333; Rusya'da, 301; kapitalizme karşı, 232-33.
devrimci geçmiş, 188.
Dhalstrom, Daniel, 73.
Diderot, Denis, 19, 48, 49, 72, 323.
dilin gelişmesi, 238.
Diogenes, Laertius, 278, 331.
Diogenes, Oenoandalı Diogenes, 332.
dirimcilik, 28, 49.
dirimsel güç, 214.
doğal teknoloji ve insani teknoloji, 266.
doğa skalası, 45, 46, 54.
doğa, 111, 125, 152, 153, 161, 162, 223, 224, 276; bir armağan olarak, 222; işbirliği, 273, -ya tapınma, 172, -ya bağımlılık, 168; diyalektik, 12, 36, 304.
doğacılık, 24, 48-49, 115, 118, 157, 161; diyalektik, 304, 311.
doğal seçme, 253, 257-8, 259, 260, 266.
doğal tarih, 161, 163.
doğal teoloji, 122, 124-127, 144, 146, 243, 247, 249, 255, 260; ve ekonomi politik, 127-130.
doğum kontrolü, 143.
Donkin, H.B., 291.
dostluk ilkesi, 60 61.
Du Bois- Reymod, Emil, 309.
Durant, John, 55.
Durkheim, Emile, 35.
Dühring, Eugen, 271.
dünyanın imalâthanesi olarak İngiltere, 229.
Düzleyiciler, 47.

Egerton, Francis Henry, BridgeWater Kontu, 123.
egoizm, 161.
ekoloji, 26-34, 302, 324-5; oikos, 261-2; Engels'ten sonra, 312-2; *ökoloji*, 261-2; diyalektik, 326-31; Sovyetler Birliği'nde, 317-8, 320; gayri resmi yasalar, 32.
eko-merkezcilik, 34, 35.
ekonomi politik, 127-130.
ekonomi politiğe karşı ortaklaşma, 117-119.
eko-tarihsel dönemler kavramı, 329.
Empedokles, 62, 81, 244, 275, 309.
en uygun olanın hayatta kalması..., 252-253, 254, 275.
Engels, Friedrich, 24, 36, 83, 87, 88, 90, 91, 152-56, 157, 195, 209, 215, 217, 221-2, 231, 265, 270, 271, 273, 275, 278, 304-5, 306, 307, 308, 309-10, 311, 327, 329; *Anti-Dühring*, 167, 216, 221, 272, 277-8, 305; *doğa kavrayışı, İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, 155, 156; *Doğanın Diyalektiği*, 13, 216, 271, 277, 291, 304-5, 307, 309, 319, 328, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 19, 305; *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 285; Ekonomi Politiğin Eleştiri Denemesi, 152; *Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü*, 268; *Almanya'da Köylü Savaşları*, 173; Komünizmin İlkeleri, 181; emeğe göre, 262-74.
Epikürcülük, 2, 30, 32, 50, 55, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 83, 87, 90, 109, 159, 165, 232, 333; Kant'ın Eleştirisi, 73.
Epiküros, 14, 19, 21, 22, 32, 49, 57, 63, 110, 116, 117, 125, 159, 223, 244, 274, 275, 277, 278, 287, 293, 306, 308, 309, 327, 331, 333; *bilim ve us devrimi*, 63-76, *Kanunlar*, 59; adalet kavramı, 60; *"Heredot'a Mektup,"* 61, 78; *"Menoerceus'a Mektup,"* 65; Marx ve, 76-91; *Doğa Üzerine*, 81, 82; *Temel Öğretiler*, 59, 331; *Vatikan Kütüphanesi*, 332, 333.
erekbilim, 308, 328; -in eleştirisi, 254-262, 308, 324, 333; -in ölümü, 31.
etnoekoloji, 288.
eutropi Yasası, 221.
Evelyn, John, 30, 66-7; *Fumifugium*, 67; *Sylva Ya da... Söylev*, 30, 66; *Lukretius çevirisi*, 67.
evlilik, 139.
evrim kavramı, 253, 254.

fabrika sistemi savunucuları, 156.
Farrington, Benjamin, 59; *Epiküros'un İnancı*, 78; *Eski Dünyada Bilim ve Siyaset*, 78.
Ferkiss, Victor, 182.
Fersman, E.A., 318.
Fischer-Kowalski, Marina, 217-218.
Fitton, W.H., 165.
Fitzory, Robert, 255.
Foster, John Bellamy, *Kırılgan Dünya: Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, 11, 13.
Fourier, F.-M.-C., 173, 185.
Franfurt Okulu'nun ekoloji eleştirisi, 321.
Fransız Devrimi, 127, 128.
Fransız, Alman Yıllıkları, 110.
Feuerbach, Ludwig, 13, 19, 32, 38, 87, 89, 91, 118, 119, 151, 157,

158, 162, 163, 305, 327; *Hıristiyanlığın Özü*, 107; *Bacon'dan Spinoza'ya...* 22; *Başlangıç Tezleri*, 22, 107; Marx'ın konumu, 106-110, 116, 160.

Gall, Franz Joseph, 52.
Gassendi, Pierre, 65, 68, 70, 87, 89, 276; *Kuşkular*, 65.
Gay, Peter, 70.
Geike, James, 281.
Genç Hegelciler, 19, 23, 55, 75, 84, 104, 106, 152, 157, 161.
generaio aeqivoca, 163, 167, 276.
genetik rezervuarlar, 318.
gen-kültür evrim kuramı, 310.
Gerattana, Valentino, 167.
Giddens, Antony, 182, 183.
Godwin, William, 129, 131, 133, 134, 165, 141; *Siyasal Adaletin...*, 131.
Goethe, J.W. von, 260.
Gorbaçov, Mikhail, 302, 303.
Gould, Stephan Jay, 12, 25, 242, 250, 251, 262, 292, 328, 329.
görünmez el, 145.
Gramsci, Antonio, 12, 307, 320; *Lukàcs eleştirisi*, 321; *Hapishane Defterleri*, 320.
Grant, Robert, 245.
Greene, John, *Ademin Ölümü*, 126.
Grundmann, Reiner, 182.
Grün, Karl, 170.
Guyot, A., 169.
gübre olarak Şili nitratı, 206.
gübreleme, 314, 315.

Haber, Fritz, 206.
Haeckel, Ernst, 261, 262, 268, 289; *Monizm: Bir Bilim Adamının...*, 261.
Hailo, Yrjö ve Richard Levins, *İnsan ve Doğa...*, 329, 331.
Haldane, J.B.S:, 168, 289, 327.
Hall, Thomas, 63; *Yaşam ve Öz Hakkında...*, 62.
Halley, Edmunt, 70, *Newton'un Şiiri*, 70.
Hariot, Thomas, 64.
Hartley, Davit, 88, *İnsan Üzerine...*, 47.
Hartlib, Samuel, 68.
Havari Paul, 83.
Hayward, Tim, 214.
Hegel, G.W:F., 12, 13, 14, 21, 23, 38, 55, 58, 74, 75, 76, 79, 81, 85, 86, 89, 108, 111, 166, 278, 305, 308, 309, 319, 333; *Felsefe Tarihi*, 75, 332; idealizm, 20, 21, 28; *Tarih Felsefesi Dersleri*, 168; *Mantık*, 307; Marx'a göre, 113-116; *Doğa Felsefesi*, 109-10, 114, 164, 166, 300. *bkz*; Marx'm Hegel eleştirileri.
Hegelcilik, 13, 32, 108, 116, 278, 307; *bkz*; genç Hegelciler.
Heine, Heinrich, 20, 75.
Helmholtz, Hermann von, 316.
Helvétius, C.-A., 72, 88.
Henslow, J.S., 245.
Heredot, 61, 78.
Herzen, Alexander, *Doğanın İncelenmesi Üzerine Mektuplar*, 134.
Hess, Moses, *Komünist İman Açıklaması*, 181.
Hessen, Boris, 327.
Heyer, Paul, *Doğa, İnsan Doğası ve Toplum*, 263.
Hill, James J., 253.
Hıristiyanlık, 45, 46, 63, 134, 108, 128, 130, 146, 153, 160, 165, 172, 244.
Hobbes, Thomas, 19, 22, 38, 47, 63, 65, 71, 88, 171, 252, 273, 275.

Holbach, Baron d', 19, 47, 48, 72, 83, 86, 87, 88, 323; *Doğa Sistemi*, 48, 72, 83.
Holyoake, George, 243.
Homo Faber, 36, 160.
Hook, Sidney, 80.
Hooker, Joseph, 246, 254, 255, 289.
Horace, 284.
Hughes, J. Donald, 61.
Hume, David, 19, 20, 86, 87; *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, 71.
Hunn, Eugene, 288.
Hunt, Charles, 12.
Hutton, James, 166.
Huxley, Thomas, 216, 247, 254-262, 274-77, 289, 325; *İnsanın Doğadaki Tanıklığı*, 280, 287.
hümanizm, 118, 158, 161, 290.

idealizm, 20, 21, 28; Hegel'de, 21.
ilerlemecilik, 46.
ilkel birikim, 112, 226, 227, 229.
inayet, 178.
İngiltere Kraliyet Tarım Derneği, 205.
İngiltere'de Yoksul Yasaları, 139, 140, 145, 155; Malthus'un Saldırısı, 141-142.
İngiltere'ye kemik ithalatı, 204.
insan beyninin evrimi, 269, 290.
insanlığın yabancılaşması, 110-117.
insan-merkezcilik, 30, 31, 34, 35, 53, 54.
İrlanda, 157; -da açlık, 157; verimlilik araçları, 219.
İskenderiyeli Clement, 89.
işbölümü, 164, 179, 224.

James, Patricia, 141.
Jenkin, Fleeming, 258, 259.
jeognozi, 164, 166.
jeoloji, 281; gelişmesi, 279; tarihsel, 164.
Jermier, John, 14.
Johnston, James F.W., *Kuzey Amerika Üzerine Notlar*, 207.

kadının Kurtuluşu, 314.
kalıtım yasaları, 248.
kanalizasyon sistemlerinin usdışılığı, 218, 316.
Kant, Immanuel, 14, 20, 81, 89, 275, 276, 278, 307, 308, 332; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 73-74; *Pratik Aklın Eleştirisi*, 73; *Saf Aklın Eleştirisi*, 21, 59, 73; *Mantık*, 74; *Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, 72.
kapitalist sınıfın doğuşu, 228.
Kargon, Robert, 70.
Kautsky, Karl, 304, 313; *Tarım Sorunu*, 315.
Kazıcılar, 47.
Kehanetin Nedenleri, 243.
Kekulé, F.A., 278.
kendinde şey, 20, 23.
kent ve kırın bölünmesi, 164, 178, 183, 184, 185, 186, 188, 195, 205, 207, 219, 220, 230, 231, 312, 313.
kirlilik, 113, 118, 156, 157, 158, 209; havanın- 61, 67, 312; nehirlerin-, 291.
kıtlık, 139, 142; İrlanda'da, 142.
Komrov, V.L., *Marksizm ve Çağdaş Düşünce*, 319.
Komünistler Birliği, 181.
Komünizm, 181, 224; *Marx'ta*, 118.
Kopernik, 50.
korsan baskının yasallığı, 51.
Korsch, Karl, 12, 307.
Koruma(sakınım) ilkesi, 58, 61, 331, 333.

Köppen, Karl Friedrich, 74; *Büyük Friedrich ile Muhalifleri*, 75.
köylülük, 185; -ün mülksüzleştirilmesi, 142, 226.
Kraliçe Elizabeth, 227.
Kraliyet Derneği, 66, 68, 327; kurucuları, 125.
Kraliyet Enstitütüsü, 274.
Kropotkin, Prince Petr Aleksiyeviç, 272.
Kuhn, Thomas, 50.
kullanım ve değişim değeri, 223.
kuşkuculuk, 74, 79.
küfür ve bozgunculuğa karşı yasalar, 53.

Lady Gilbert, 14.
Lamarck, Jean Baptiste, 224, 257, 271, 272.
Lamarkçılık, 257, 259, 324.
Lange, Frederick Albert, *Materyalizmin Tarihi*, 264, 275.
Lankester, E. Ray, 289-92;
Lanyon, Less, 330.
Laplace, P.-S., 276.
Lasalle, Ferdinant, 27, 81, 86, 183, 224, 263.
Laudan, Rachel, 165.
Lavrov. Pyotr Lavrovich, "*Sosyalizm ve Varolma Mücadelesi*," 272.
Lawrance, William, *Fizyoloji, Zooloji ve İnsanın...*, 51.
Lenin, Vladimir İliç, 304, 305, 306, 313; *Tarım Sorunu veMarx'ın Eleştirisi*, 316; *Felsefe Defterleri*, 319; *Materyalizm ve Ampriokritisizm*, 319.
Lessner, Friedrich, 264.
Leukippos, 58, 72, 278.
Levins, Richard, 12, 33, 167, 328, 329.
Lewontin, Richard, 12, 33, 168, 328, 329; *Richard Levins ile Diyalektik Biyolog*, 328.
Liebig, Justus von, 14, 31, 33, 137, 154, 196, 202-33, 273, 312, 314, 319, 322, 329, 333; *Tarımsal Kimya*, 207, 208, 214; *Toprağın Verimsizleşmesi*, 204, 209; *Hayvansal Kimya*, 214; *Kimya Üzerine Mektuplar; Minumum Yasası*, 205; *Çağdaş Toplum Üzerine Mektuplar*, 208; Marx'n Çalışmalarında, 209; *Organik Kimya...*, 205, 205.
Liebnecht, Sonja, 316.
Liebnecht, Wilhem, 263, 264.
Linnaeus, Carolus, 45, 136.
Loche, John, 19, 38, 74; *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 47, 88.
Lövy, Michael, 182.
Lubbock, John, 62-63, 285, 287, 292; *Pre-historik Zaman*, 280, 282, 287.
Lucretius, 22, 61, 62, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 76, 77, 82, 83, 85, 87, 87, 125, 160, 167, 179, 181, 223, 244, 260, 275, 278, 282, 284, 285, 287, 292-293; De rerum *natura (Şeylerin Doğası Üzerine)*, 32, 57, 72, 287, 327; elyazmaları, 65.
Lukàcs, Gyorgy, 12, 307, 320, 321.
Lyell, Charles, 146, 166, 256, 258, 260, 280, 285, 289; *İlkçağ İnsanının Jeolojik Kanıtları*, 264, 267, 280, 285, 287; *Jeolojinin İlkeleri*, 46, 245, 265.
Lysenko, Trofim Denisoviç, 320, 326.

Mackintosh, Fanyy, 252.
Mackintosh, Sir James, 252.

Magdoff, Fred, 12, 14.
Mage, John, 13.
Maine, Henry Sumnar, 285, 287, 292.
makinenin analizi, 179, 183.
Malthus, David, 129.
Malthus, Emily, 251.
Malthus, Thomas Robert, 53, 112, 129, 130, 145, 151, 152, 153, 199, 201, 202, 223, 229, 249, 252; *Nüfus İlkelerinin Özetlenmesi*, 136-7; *Nüfus İlkelerine Bir Özet Bakış*, 136-7, 198; *Ekonomi Politiğin İlkeleri*, 129; *Nüfus Üzerine Deneme...*, 123, 129, 198, 251; Marx'ın Eleştirisi, 151-7, 196.
Malthusçuluk, 185, 186, 187, 196, 204, 251, 264, 265, 271, 314.
Manale, Margaret, 57.
Manchester'de işçi sınıfının yaşam koşulları, 156.
Marksizm: ve ekoloji, 303, 312-20; bilimle bağı, 24.
Marsh, Georg Perkins, *İnsan ve Doğa*, 169.
Marshall, Alfred, 223.
Martineau, Harriet, 252.
Martinez, Alier, Juan, 222.
Marx, Elenaor, 292, 313.
Marx, Jenny- von Westphalen, 110, 263, 291-92.
Marx, Karl, 35, 136, 137, 143, 195, 271, 277, 323, 327, 328, 329, 332; *iyimser bereketçi görüşü*, 224; *Prometusçuluğu*, 27, 182, 183, 322; sürdürülebilirlik analizi, 219-25; ve Epikürcülük, 32-33; ve Epikür, 76-91; ve Levis Henry Morgan, 279, 289; ve ikinci tarımsal devrim, 202-33; türcü olarak, 27; *Kapital*, 24, 38, 119, 151, 174, 195, 202, 205, 209, 211, 214, 220, 223, 261, 262, 267, 287, 290, 312, (cilt I, 225, 229, 265, 273, 285; cilt III, 219, 220, 225, 286); *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 262; Feuerbach eleştirisi, 158-9; Fourier eleştirisi, 173-81; *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 110; *Gotha Programının Eleştirisi*, 180; *Malthus Eleştirisi*, 151-56, 196-98; *Plutark Eleştirisi*, 83; *"Plutark'ın Epiküros Eleştirisi,"* 83; *"Plutark'ın Epiküros Teolojisine Karşı"...*, 82; *Proudhon eleştirisi*, 173-181, 183; din eleştirisi, 83; ölümü, 292; *"Odun Hırsızlarına Karşı Yasa"...*, 104-106; *Demokritosçu ve Epikürcü Doğa Felsefeleri Arasındaki...*, 55; Epikür Üzerine doktora tezi, 22, 56, 78, 84, 85, 89, 90, 91, 104, 110, 223, 275, 305; erken yazılar, 55-62; *İktisadi ve Felsefi El Yazmaları*, 37, 111, 113, 117, 119, 167, 174, 213, 267, 304; *1861-63 Ekonomik Elyazmaları*, 212, 222; *Neue RheinischeZeitung*'un editörlüğü, 104, 152; Neue Rheinische Zeitung, 195; Etnoloji Defterleri, 285, 287, 292; *Grundrisse*, 178, 196, 212, 213, 226, 230, 285, 288; Engels'le yazışma, 265; Jenny von Westphalen, 110; *Epikür Felsefesi Üzerine...*, 56, 82; *Adolph Wagner Üzerine Notlar*, 212; *"Yahudi Sorunu Üzerine"*, 113; *Felsefenin Sefaleti*, 160, 177; Hegelcilikle İlişkisi, 56, 89; E. Ray Lankester'le Arkadaşlığı, 289-93; Jeoloji çalışmaları, 286;

bilim çalışmaları, 25-6; *Artı Değer Kuramları*, 200; *Feuerbach Üzerine Tezler*, 23, 159, 161, 327; Lucretius, 287; emek, 262-74.
Marx-Engels: *Komünist Manifesto*, 175, 181-88, 183, 195, 218, 232, 289; *Alman İdeolojisi*, 57, 83, 87, 158, 161, 164, 167, 174, 184; *Kutsal Aile*, 38, 57, 88, 109, 174.
materyalist tarih kavrayışı, 151-188, 286, 288, 331.
materyalizm, 12, 13, 17, 18, 18, 22, 23, 106, 114, 146, 244, 263, 274-79; diyalektik, 36, 90, 91, 303, 304, 305, 306, 322, 326; ekoloji, 329; epistemoloji, 18; ontoloji, 18; pratik, 18; Feuerbach'ın-, 109; Marx'ın-, 109; hümanist-, 109.
Mathäi, Rudolph, 170; *"Sosyalizmin Köşetaşları,"* 170.
Maupertius, P.-L.M.de, 77.
Mayr, Ernst, 245, 251, 252, 255.
McConnell, Campbell, 223.
McLaughlin, Andrew, 225.
mekanizm, 28.
Mellor, Mary, 331.
metabolik yarılma, 14, 209-18, 218, 219, 315, 321, 322.
metobolizm: kavramının kökeni, 214.
Mettrie, Julian Offray de la, 19, 48, 75, 77; *Epiküros Sistemi*, 72.
meydana geliş, (*ortaya çıkış*) 305, 307, 308, 323.
Meyer, Julius Robert, 275; *Orginazmaların Hareketi ve Bunun Metobolizmalarıyla İlişkisi*, 215.
Mill, John Stuart, 143, 256.
Moleschot, Jacob, 216, 273.
Monist Birlik, 262.
Montaigne, Michel de, *Raymond Sabond'a Savunma*, 109.
Monthly Review, 12, 13, 15, 326.
Moore, Ruth, 270.
More, Thomas, Ütopya, 277.
Morgan Lewis Henry, 63, 279-89, 292; *Eski toplum...*, 281, 283, 284, 285.
Morris, William, 289, 304, 312-3; *Hiçbir Yerden Haberler*, 232.
Mugletonlular, 47.
Müntzer, Thomas, 113, 173.
Nazizm, 262.
Neandartal kalıntılar, 279-81.
Needham, Joseph, 327.
neolotik terimi, 283.
Neptünculük, 166.
Newton, Isaac, 46, 49, 63, 69, 70; *Doğa Felsefesinin Matematik Temelleri*, 69.
nihilizm, 158.
Nove, Alec, 26, 224.
nüfus ilkesi, 129, 153.
nüfus, 139, 139, 203; nüfussuzlandırma nedenleri, 139; -artışı, 161-62, 173; Marx'a göre, 196-98, -kuramı, 229-30, 314.
nüfusun geometrik artış oranı, 251.
Odum, Eugene, 215.
Ollman, Bertell, 231.
Oparin, Alexander, 168, 327.
ormanların yok edilmesi, 221, 311, 314.
ormansızlaştırma, 221.
ortaklaşma ve ortaklaşmış üreticiler, 117-119, 224, 225-233, 333.
Ortes, Giammaria, 151.
Osler, Margaret, 70.
Owen, Richard, 179, 260.
Owen, Robert, 154, 173, 185.

özcülük, 255.
özel mülkiyet, 205, 113, 118, 152, 163, 164, 174, 220, 226, 230; kaldırılması, 117.

Paleolitik terlmi, 283.
Paley, William, 69, 77, 122, 125, 126-127, 133, 144, 145, 243, 256; *Hıristiyanlığın Kanıtları*, 122; *Doğal Teoloji*, 50, 122, 123, 126, 127, 129, 245; *Ahlaki ve Siyasal Felsefenin...*, 122, 127.
Panichas, George, 60.
Panizza, Letizia, 70.
panteizm, (kamutanrıcılık), 49, 74.
para, değer olarak; 113; fetişizmi, 113.
Pasteur, Louis, 276.
Pelty, Sir William, 45, 224.
Philedemus, 81.
Place, Francis, 143.
Platon, 21, 22, 60, 64, 76, 78, 89, 90, 255, 275, 305, 332; *Phado*, 52.
Plekhanov, GeorgyValentinoviç, 306.
Pliny Derneği, 52, 245.
Plutark, 83, 84, 88.
Podolinski, Sergei, 222.
polis, 159, 164.
pozitivizm, 24, 306, 320, 323, 326.
Priestly, Joseph, 89; *Materyalist Doktrin...*, 47.
Pristley, Joseph, 88; *Materyalist Doktrinin Özgür Bir...*, 47.
proletarya, 179, 184, 185, 187, 226, 229; ortaya çıkışı, 155, 156, 157; devrim, 289.
Prometeus, 113, 175, 176, 177, 181.
Prometeusçuluk, 27, 36, 65, 76, 59, 176, 178, 192; Marx'ta, 182, 183; Proudhon'da, 173-181.
Proudhon, Pierre, Joseph, 38, 151, 183; *Ekonomik Çelişkiler Sistemi*, 27, 177; *Mülkiyet nedir?* 173-181; Prometeusçuluk, 173-181.

Quaini Massimo, 26.

Ray, Reverend, John, 46, 125; Tanrının Bilgeliği..., 125-126.
Redclift, Michael, 27.
Reimarus, Hermann Samınuel; *Fragmanlar*, 77; *Doğal Dinin Savunduğu Temel Hakikatler*, 77; *Hayvanlarda Sanat İçgüdüsü...*, 77.
Resak, Carl, 285.
Ricardo, David, 112, 137, 142, 180, 198, 199, 200, 202, 333; Marx'ın eleştirisi, 196.
Ritter, Karl, 168-69.
Rockefeller, John D., 253.
romantizm, 27, 28.
Rose, Michael, 63.
Rousseau, Jean Jaques, 77, 129.
Rubel, Maximillian, 57.
Ruge, Arnold, 110.
Ruskin John, 247.
Russel, Bertrand, 18.
Rusya'da komünal sistem, 286, 289; potansiyeli, 220.

Salleh, Ariel, 331.
Sarte, Jean Paul, 30, 183.
Schlegen, Friedrich, 74, 83, 84, 86, 164; *Hans Brittlebach'ın Epikürcü İman İkrarı, 74.*
Schmidt, Alfred, 217; *Marx'ta Doğanın Kavranışı*, 216, 321.
Schönbein, C.F., 209.
Schumpeter, Joseph, 136, 143.
Schwann, Theodor, 215, 217.
Sears, Paul, *Charles Darwin...*, 224.
Sedgwick, Adam, 245, 247.

Seneca, 86, *Fragmanlar*, 86.
Sextus, Empirlcus, 86.
Shanin, Teodor, 286.
Shapino, Ira, 11.
Shelly, Percy Bysshe, 36.
Shory, Paul, *Plantoculuk: Eski ve Yeni* , 260.
Shuckfard, Samuel, *Kutsal ve Suiistimal Edilen Tarih*, 71.
Sikorski, Wade, 182.
Skolastizm, 63, 256.
Smith, Adam, 127, 228.
Sosyal Darvinizm, 24, 25, 252-53, 261, 271.
Sosyalist Birlik, 313.
sosyalizm, 177, 188, 244, 313, 314; -in eleştirisi, 272; ekoloji, 224, 326; "*hakiki*" sosyalistlerin eleştirisi, 169-181.
sosyo-ekolojinin krizi, 34-38.
Sovyetler Birliği, 330.
Stalin, Josef, 301, 312.
Stanley, Thomas, *Felsefe Tarihi...*, 66.
Steininger, Johann, 164, 167.
Stirner, Max, 160; *Ben ve Kendisi*; Marx'ın eleştirisi, 161.
Stlingfleet, Edward, *Dinin Kökenleri*, 71.
Stoacılık, 74, 79.
stoofwechsel, *bkz.* metobolizma.
Strauss, David, *İsa'nın Hayatı*, 107.
Sttefens, Heinrich, 164, 167.
Summer, William, Graham, 253.
Sutherland ilçesinin nüfussuzlandırılması, 227, 228.
Sutnurland Düşesi, 227-28.
sürdürülebilir gelişme kavramı, 312.
sürdürülebilirlik analizi ve Marx, 218-26.
Sweezy, Paul, 326.
Tahıl Yasasının yürürlükten kaldırılması, 205, 264.
tahıl: yetiştirilmesi, 206; kıtlığı, 199-200.
tarih öncesi (prehistorik), analiz, 285-6; -nin keşfi, 310.
tarihsel üretim olarak fikirler, 179.
tarım ilacı kullanımı, 315.
tarım: -ın gelişmesi, 186, ikinci tarım devrimi, 196, - emekçileri, 227; tahıl yasası, 205, 264; kıtlık, 139, 142, 187, 209; toprağın verimsizleşmesi, 204-209; gübre, 206, 315; Rusya'da komünal sistem, 286, 289; sürdürülebilirlik, 218, 312.
Tennyson, Alfred Lard, 260.
teoloji, 166, 178.
Thames'ın Irmağı'nın durumu, 200, 208, 218.
Thierry, Paul Henri, *bkz.* Holbach. Baron d'
Thomson, E.P., 12, 307, 323, 326.
Thomson, William, Lord Kelvin, 258, 259, 290.
toplum sözleşmesi, 87.
toprak sahibi olarak katolik kilisesi, 277.
Trauatman, Thomas R., *Lewis Henry Margon ve Benzerliklerin Bulunuşu*, 284.
Trèmaux, Pierre, *İnsanın ve Öteki Varlıkların Kökeni ve Değişimi*, 265.
türlerin değişimi, 248, 256.
Tyndall, John, 215, 216, 217, 260, 274-77, 289; "*Belfast Söylevi*," 277.
Uranovski, Y.M., 320.
Ure, Andrew, 157.
Urquhart, David, 185.
ücret fonu öğretisi, 143.

ücret, 155; tarım emekçileri, 227.
ücretli emeğin kaldırılması, 231, 233.

Vahşet ve barbarlık çağı, 282, 283.
varlığın büyük zinciri, 31, 45, 114.
Varlıklar Zinciri, 45-46, 114.
varolma mücadelesi, 250-51.
Vavilov, N.I., 318, 320.
Vernadski, V.I., 168, 302, 318, 319.
Vico, Giambattista, 226, *Scienza nuova*, 71.
Vodin, A.M., 90-91, 306.
Voltaire, 72, 75.

Wakefield, Edward, 230.
Wallace, Alfred Russel, 44, 133, 136, 242, 247, 290; *İnsan Irklarının Kökeni ve İnsanın 'Doğal Seçme'...*, 268.
Walter, Edmund, 67.
Waring, George, 207, 208.
Washburn, Sherwood, 270.
Weber, Max, 35, 321.
Wedgwood, Josiah, 243.
Wellington, Dükü, 243.
Wells, H.G., 290.
Werner, Abraham Gottlob, 164, 165, 166.
White, James, 56.
Wilberforce, Sam, 247, 254.
Williams, Raymond, 326.
Wittgenstein, Ludwig, 303.
Woodgate, Graham, 27.
Woodward, John, Dünyanın Doğal Tarihi Üzerine Bir Deneme, 71.

yabancılaşma, 110-116, 117, 152, 158, 160, 170, 176, 214, 230, 231, 233, 305, 321; insanlığın, 110-117; Hegel'de, 111; doğada, 329-333.
yapay gübre; 316, 316;-ye bağımlılık, 315, 330; sanayi, 205, 330.
yedek işçi ordusu, 109, 229.
Yeni Model Ordusu, 227.
yeryüzü: ana olarak, 62; Marx'a göre hâkimiyeti, 112; tarihi, 166.
Yeşil Kuram, 17, 29, 34, 182.
yoksulluk (sefalet),143, 155; -un felsefesi, 175; -yardımı, 155; -üzerine kurulu toplum, 180.
Young, Robert, 144.
Yunan Felsefesi, 278.
Zaman, etnoloji, 260 (etnolojik zamanda devrim, 279-89); derin, 71; jeolojik, 71, 258; emek, 180; devrim, 63.

Marksizmin insanlığın geleceğini bugünden etkileyen hayati meselelere dair siyasal ve ideolojik düşünceleri hem dogmatik Marksistler hem de Batılı Marksizm eleştiricilerici tarafından istismar edilmiştir.

Ekoloji meselesi de bunlardan birisidir. Ekoloji, günlük hayatı ve insanlığın geleceğini de doğrudan etkileyen başka konularda olduğu gibi dogmatik Marksistler tarafından es geçilmiş, sosyalizm sonrasına belki de ideolojik cennete havale edilmiştir. Bu perspektifte, ekoloji gibi meselelerle uğraşmak, Marx'ın düşüncesinden uzaklaşma olarak kavranır. Batılı Marksizm eleştiricileri ise, probleme "ekolojik bilimin her türlü bilgisinden (ya da her türlü ekolojik bağlamdan) yoksun bir biçimde, neredeyse bütünüyle kültürelci olan ve genellikle insanın doğadan yabancılaşmasını bilime atfeden bir "ekolojik" ideoloji eleştirisi geliştirmişlerdir." Bu perspektifte, yabancılaşma, tek yanlı biçimde, doğa fikrinden yabancılaşma olarak kavranır. Her iki tarafında ortak özelliği Marx'ta bir ekolojik görüş yokmuş gibi davranmaları ve nihayet Marx'ın düşüncesini basit bir ideoloji dünyasında kabul etmeleridir.

John Bellamy Foster'a göre, "Marx'ın düşüncesi derinden daha doğrusu sistematik biçimde ekolojiktir. Bu ekolojik perspektif ise, Marx'ın tarih biliminden kaynaklanmaktadır." Çünkü Marx'ın toplum ve doğa analizi, bütün/gövde ya da metabolizma kavramlarıyla anlam kazanır. Marx, *Kapital*'de toplumu bir bütün, bir gövde, emek sürecini ise, "insanın doğa ile arasındaki bir süreç, insanın doğayla eylemleri aracılığıyla kurduğu, denetlediği, düzenlediği *metabolik bir ilişki* olarak tanımlamıştır. Fakat Marx'a göre, ondokuzuncu yüzyıl kapitalizminin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan doğa-insan bölünmesi, metabolizmada "onarılamaz bir *yarılma*" yaratmıştı.

"Bu kitabın iki amacı var. Birincisi Çağdaş Yeşil kuramda kabul edilen yaygın görüşün aksine, Marx'ın düşüncesinin ve tarih biliminin ekolojik düşünce biçimlerini nasıl geliştirdiğini daha doğrusu nasıl mümkün kıldığını vurgulamaktır. İkincisi bugün çok büyük bir ihtiyaç duyduğumuz toplumsal dönüşümü ekolojik bir tarzda insanın doğayla ilişkisinin dönüştürülmesine bağlayan devrimci bir görüşü tarihsel ve kuramsal olarak anlamak ve geliştirmektir."

Marx'ın ekoloji gibi hayati bir mesele hakkında da söyleyebilecek ciddi sözleri var...

Ekolojik perspektifin imkânlarını, felsefi, sosyolojik, tarihsel ve tabii bugünkü hayatımızı da gözden kaçırmadan inceleyen sıkı bir kitap J. B. Foster'in *Marx'ın Ekolojisi*.

epos