Kuram / Felsefe

Sean Sayers

marksizm ve insan doğası

İngilizceden çeviren: Şükrü Alpagut



2. basım

Yordam Kitap

SEAN SAYERS • MARKSİZM VE İNSAN DOĞASI

Sean Sayers

Canterbury'deki Kent Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Marx'ın felsefesi üzerine çalışmalarıyla tanınan Sayers, başka kitapların yanı sıra, *Reality and Reason (Gerçeklik ve Akıl,* 1985) ve *Hegel, Marx and Dialectic (Hegel, Marx ve Diyalektik,* 1994) adlı kitapların yazarıdır. *Radical Philosophy* (Radikal Felsefe) adlı derginin de kurucu editörüdür.

Eserin Orijinal adı:
Marxism and Human Nature
(Routledge, Londra,1998)

MARKSİZM VE İNSAN DOĞASI

Sean Sayers

İngilizceden Çeviren
Şükrü Alpagut

Yordam Kitap: 76 • **Marksizm ve İnsan Doğası** • Sean Sayers
ISBN-978-9944-122-47-4 • *Çeviri:* Şükrü Alpagut • *Kitap Editörü:* Yıldız Silier
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Mayıs 2009 • *İkinci Basım*: Şubat 2013
Yayın Yönetmeni: Hayri Erdoğan
© Sean Sayers; © Yordam Kitap, 2008

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
T: 0212 528 19 10 **F:** 0212 528 19 09 **W:** www.yordamkitap.com
E: info@yordamkitap.com

Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 12027)
Cihangir Mah. Güvercin Caddesi Baha İş Merkezi A Blok
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

felsefe

MARKSİZM VE İNSAN DOĞASI

Annem
Tana Sayers'ın (1909-1990)
anısına

İÇİNDEKİLER

Türkçe Basım İçin Önsöz 11

Önsöz 15

Teşekkürler 17

KISIM I
ÇALIŞMA VE İNSAN DOĞASI 19

1 Giriş: Tarihsel Bir Olgu Olarak İnsan Doğası 21

2 Kendini Gerçekleştirmenin İki Anlayışı 36

3 Çalışma Gereksinimi 65

4 Boş Zamanın Rolü 96

5 Yabancılaşma ve İktisadi Gelişme 121

KISIM II
DEĞERLER VE İLERLEME 137

6 Gerçek ve Akılcı 139

7 Analitik Marksizm ve Ahlak 159

8 Ahlaksal Değerler ve İlerleme 183

9 Marksizm ve İnsan Doğası 210

EK: Gorz'un Çalışma ve Özgürleşme Konusundaki Görüşleri 239

Kaynakça 252

İsim Dizini 262

Türkçe Basım İçin Önsöz



Kitabın birinci bölümünde, çalışmanın insan yaşamındaki rolüne ilişkin felsefi sorunlara odaklandım. Marx'ın felsefesinin temel ve özgün niteliklerinden birisinin, insanların aslen üretken varlıklar olduklarını ve çalışmanın potansiyel olarak özgürleştirici ve insanın kendini gerçekleştirmesine yardımcı bir faaliyet olduğunu ileri sürdüm. Bu konuların anlamlılığı uzun vadede de sürecektir. Ama bu kitabın kaleme alındığı 1980'lerde bunlar özellikle gündemin sıcak konularını oluşturuyordu. 1980'lerin Britanya'sında kitlesel işsizlik ve bunun yol açtığı grevler vardı. Ne yazık ki, kitlesel işsizlik şimdi de karşımızda; çalışma ve bunun insan yaşamındaki rolü gene acil biçimde ilgi alanımızın içinde.

Kitabın ikinci bölümü, özellikle insan doğası bağlamında, Marksizmin ahlaki içerimlerine yoğunlaşıyor. Bu konu İngilizce konuşulan dünyanın felsefecileri arasında şiddetli tartışmalara yol açmıştı. Tartışmalarda iki yaklaşım görülür: Bazıları "insan doğası" kavramını reddederek, Marksizmin bir tür "özcülük-karşıtı" ya da "anti-hümanizm" olduğunu iddia eder. Diğerleri tersine, Marksizmin evrensel insan doğası kavramında, onun toplumsal kuramının temelleri ve eleştirel değerleri adına, ısrarcı olunmasından yanadır. Katılmadığım nokta sadece iki seçeneğin varsayılmasıdır. Marksizm her ikisinden de farklıdır. O, insan doğasının tarihsel bir açıklamasını içerir. İhtiyaçlarımız, güçlerimiz

ve kapasitelerimiz sabit ve evrensel değildir; toplumsal ve tarihsel olarak evrim geçirir. Böylesi bir değişim rastlantısal değildir; insanın karakterinin esas unsuru ve doğamızın bir parçasıdır. Dahası, bu değişimin yönü ileriye doğrudur.

Bu düşüncelerin ne ahlaki göreselilik, ne de savunulamaz tür bir evrenselcilik olduğunu; hümanist ahlaki görüşün tarihsel bir biçimi olduğunu gösteriyorum. Bunun Marksist toplumsal eleştirinin niteliğine ilişkin önemli içerimleri vardır. Bundan, kapitalizmin, tarihsel gelişimin zorunlu bir aşaması olduğu anlamı çıkmaktadır; dolayısıyla yalnızca göreceli olarak değerlendirilebilir. Kapitalizm, daha önceki aşamalarla kıyaslandığında, bazı önemli açılardan ilerici bir gelişmedir. Daha yüksek bir aşamanın koşulları kendi içinde oluşmaya başlayınca, gelişmeye ayak bağı olur ve bu durum onu eleştirmeye davetiye çıkarır.

Bazen bu görüşün doğal olarak muhafazakâr olduğu, Marx'ın kapitalizmin eleştirisini açıklayamayacağını söyleyenler olmuştur. Kapitalizmi mahkûm etmek yerine, onun "zorunlu bir aşama" olduğu ileri sürülerek onun savunulduğu iddia edilmiştir. Bu, ancak bir yere kadar doğrudur. Geleneksel toplumsal biçimlerdeki belirli göreli ve erken koşullarda, kapitalizm belli açılardan bireysellik, eşitlik ve özgürlük lehine bir güç olabilir. Ama bu, yalnızca toplumsal gelişimin bir aşamasıdır; değeri göreli ve sınırlıdır. Gelişme ilerledikçe artık ilerici olmaktan çıkar ve bu terimlerle eleştirilebilir.

Tabii, kapitalizmin geleneksel toplumların üstünde yıkıcı etkileri olduğu, insanları yerinden yurdundan kopardığı ve büyük acılara yol açtığı da doğrudur. Bunun ötesinde, daha önceki koşullarda görülmeyen, yeni baskı ve sömürü biçimleri getirmiştir. Bütün bunları göz ardı etmek ya da kapitalizmi iyi huylu ya da yararlı göstererek haklı bulmak söz konusu değildir. Amacım, Marksizmin, toplumsal değişimi anlamak, açıklamak, etkilerinin doğru ve gerçekçi bir değerlendirmesini yapmak için bir çerçeve sunduğunu göstermektir.

Kitabının Türkiye'deki yeni okurlarla buluşmasından mutluluk duyuyorum. Öne sürdüğüm düşüncelerin Türkiye gibi gelişmekte olan bir ülke açısından özellikle ilgi çekici olabileceğini umuyorum. 2005'te Boğaziçi Üniversitesi'nde Hegel ve Marx üstüne bir ders verme şansım olmuştu. Öğrencilerin, Marksizm hakkındaki bilgi düzeylerinden gerçekten çok etkilendim. Britanya ya da ABD'de karşılaştığım öğrencilere kıyasla, Türkiye'deki öğrencilerin bilgileri hem daha derinlikli, hem de çok daha kapsamlıydı. Umarım bu kitabım Türkiye'de tanıdığım öğrenciler gibi bilgili, zeki ve toplumlarına duyarlı okurlarca okunur ve tartışılır.

Son otuz yıldır sürekli olarak Marksizmin çürütüldüğü; modern toplumun yegâne mümkün biçiminin kapitalizm ve serbest piyasa olduğu söyleniyor. Dünya kapitalizminin son krizi bu söylemlerin yanlışlığını açıkça göstermektedir. Marx'ın tanımladığı, kapitalizmin sorunları ve çelişkileri sürüyor ve Marx bunların kapsamlı ve derinlikli analizi bakımından önemini koruyor. Marx'ın düşüncelerinin anlaşılması, şimdi her zamankinden daha da önemli.

Bu kitaptaki birçok bölüm daha önce ayrı makaleler olarak yazıldığı için her bölümün kendi başına bir bütünlüğü var. Tabii bu aynı zamanda, bölümler arasında bazı çakışmalar ya da tekrarlar olabileceği bir durumu da ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte, bütün bölümlerde savların sürekliliği ve bütünselliği izlenebilir; en azından böyle okunacağını umuyorum.

Sean Sayers
Canterbury, Mart 2009

Önsöz



Bu kitapta, Marx'ın ve Hegel'in tarih anlayışının toplumsal ve ahlaksal imalarından bazılarını belirlemeye çalışıyorum. Kitap uzun bir yazma sürecinin ürünü olmasına karşın, hâlâ deneme niteliğini koruduğunun ve araştırma geliştirme aşamasında olduğunun farkındayım. Kitap, sabit ve bitmiş bir kuramdan çok, bir dizi ara sonucu kayda geçiriyor. Daha iyi zamanlarda ve daha anlayışlı bir entelektüel iklimde bu sorunlar üstünde çalışmalarımı sürdürmeyi umuyorum.

Bu kitabı yazma sürecinde birçok kişinin değerli yardımlarını ve teşviklerini gördüm. Yıllarca içinde yer aldığım Hegel okuma grubunun adlarını sayacağım üyelerine, sağladıkları entelektüel teşvik ve destek için özellikle teşekkür ederim: Chris Arthur, Andrew Chitty, Filio Diamanti, Susan Easton, David Lamb, Joe McCarney ve Joan Saffran'a. Yıllarca getirdikleri yorumlar ve eleştiriler için, öğrenci kuşaklarına; David McLellan, Tony Skillen, Richard Norman, Anne Seller ve Simon Glendinning de dahil, meslektaşlarıma; ve dostlarıma, özellikle George Markus, Danny Goldstick, Peter Caws ve Caroline New'a da minnettarım. Müsveddelerin bir bölümünü neşeyle ve beceriyle bilgisayara geçirdiği için Carole Davies'e de teşekkür etmek isterim. Bana her türlü yardımı ve desteği veren karım Janet'e özel bir minnet borcum var. Bu fikirlerin özgün ilham tohumlarını yıllar önce annem Tana Sayers ekti, bu kitabı onun anısına adıyorum.

Canterbury,
Ekim 1997

Teşekkürler

Bu kitabın bazı bölümleri, aşağıda belirtildiği gibi, önceden yayınlanmış yazıların gözden geçirilmiş biçimleridir. Bunlar, ilk basımı gerçekleştiren yayıncılardan izin alınarak yayınlanmıştır.

Bölüm 2: "Daha Yüksek ve Daha Aşağı Hazlar", B. Lang, W. Sacksteder ve G. Stahl'da (der.), *The Philosopher in the Community,* Lanham, MD: University Press of America, 1984, s. 112-29.

Bölüm 3: "Çalışma Gereksinimi", *Radical Philosophy* 46, 1987, s. 17-26.

Bölüm 4: "Çalışma, Boş Zaman ve İnsan Gereksinimleri", *Thesis Eleven* 14, 1986, s. 79-96.

Bölüm 6: "Gerçek ve Akılcı", D. Lamb'da (der.), *Hegel and Modern Philosophy,* Oxford: Groom Helm, 1987, s. 143-60.

Bölüm 7: "Analitik Marksizm ve Ahlak", *Canadian Journal of Philosophy,* ek cilt no. 15, 1989, s. 81-104.

Bölüm 8: "Ahlaksal Değerler ve İlerleme", *New Left Review* 204, 1994, s. 67-85.

Ek: "Gorz'un Çalışma ve Özgürleşme Konusundaki Görüşleri", *Radical Philosophy* 58, 1991, s. 16-19.

Kısım I

ÇALIŞMA VE İNSAN DOĞASI

1

Giriş: Tarihsel Bir Olgu Olarak İnsan Doğası



Bu kitapta insan doğasının tarihsel bir açıklamasını geliştirip savunuyor, ahlaksal ve toplumsal içeriğini araştırıyorum. Temel kaynağı Marx ve Hegel'in yapıtları olan bu açıklamayı Marx'ın felsefesinin bir yorumu olarak sunuyorum. Ne var ki, öncelikli olarak ilgilendiğim şey, Marksist ya da Hegelci bilimle ilgili sorunlardan çok, tartıştığım bu fikirlerdir.

İnsan doğası kavramı bugünlerde tartışmalıdır ve Marksizmin bu kavramı içerdiği görüşü iki kat tartışmalıdır. Kimileri, bu anlayışı bütünüyle reddetmemiz ve "anti-hümanist" ya da "özcülük karşıtı" bir duruş almamız gerektiği söylerken, kimileri de bunun kaçınılmaz olarak korkunç bir görececiliğe götüreceğini ileri sürüyorlar. Toplumsal kuram ve eleştirel değerler ancak insan doğasının evrensel ve zamandışı özellikleri temelinde savunulabileceği için, geleneksel aydınlanma hümanizmine sarılmamız gerektiğinde ısrar ediyorlar. Çoğu zaman bunlar yegâne alternatifler olarak sunuluyor ve Marksizmi bu dar kalıplardan birine ya da ötekine zorla sokma girişiminde bulunuluyor.

Ne var ki, gerek Marksizmin bir yorumu olarak, gerekse insan doğasının bir açıklaması olarak hiçbirisi doyurucu değildir. Marksizm, insan doğasına ilişkin Hegelci tarihsel bir açıklama içerir. Bu açıklama, evrensel insan doğasında temeller aramaya yönelik aydınlanma projesinden ayrılır; ama basitçe, insan doğası

kavramını reddeden kuşkucu, olumsuz bir "anti-hümanizm" de değildir. Daha çok, Marksizm, insan gereksinimlerine ve güçlerine ilişkin tarihsel ve toplumsal bir açıklama içerir ve bu, tarihsel bir hümanizm biçimine yol açar. Benim bu kitaptaki temel amacım bu fikirleri geliştirmek ve araştırmaktır.

Bu anlayışa göre insanlar, liberal toplumsal düşüncenin varsaydığı gibi pasif, bireysel tüketiciler değillerdir sadece: Aktif, toplumsal ve üretken varlıklardır. Üretken etkinliklerde bulunarak, yalnızca doğal dünyada değişiklikler yapmakla kalmazlar, toplumsal ilişkilerini ve kendi doğalarını da dönüşüme uğratırlar. İnsanlar, kendi toplumsal üretken etkinliklerinin hem öznesi hem de nesnesidirler (Lichtman 1990: 14); ve insanlık tarihi, insanın bu özyaratım sürecinin öyküsüdür. "Dünya tarihi denilen şeyin bütünü, insan emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey değildir" (Marx 1844a: 357).

Bu türden bir açıklamanın zorunlu olarak kuşkuculuğa ve görececiliğe götürdüğü sıklıkla düşünülüyor. Deniliyor ki, eğer insan doğası tamamen tarihsel bir biçimde görülürse, var olan toplumsal koşulları değerlendirirken ya da alternatifler geliştirirken kullanabileceğimiz, neyin insani olduğuna ilişkin evrensel ve sabit standartlar bulma umudu da terk edilmiş olur. Bu görececilik korkusu, belki de, tarihsel yaklaşımın yeterince takdir edilmesinin yoluna dikilen en büyük engeldir. Bu kitap boyunca ve özellikle Kısım II'de, bu korkunun yersiz olduğunu savunuyorum. Tarihsel yaklaşım, eleştirel bir perspektif olasılığını ortadan kaldırmak şöyle dursun, ahlaksal değerlere, geleneksel, "özcü" ahlaksal ve toplumsal düşüncenin yoksun olduğu bir kesinlik ve özgüllük verir. Marksizmin ahlaksal görüşünün esası olan insanın kendini gerçekleştirmesi ideali için somut ve gerçekçi bir temel sağlar.

Bu sorunlara girmenin bir yolu olarak, Mill'in "hoşnutsuz Sokrates olmak hoşnut bir ahmak olmaktan daha iyidir" şeklindeki özdeyişini (Mill 1863: 9) tartışarak başlıyorum. Bu, "daha yüksek" gereksinimlerimizin olduğu ve insanın kendisini gerçek-

leştirmesinin, Mill'in "kendini geliştirme" olarak adlandırdığı şeyle ilgili olduğu düşüncesini somutlaştırmaktadır. Bu anlayışlar, Mill'in de açıkça belirttiği gibi, faydacılığın basit hazcı varsayımlarıyla bağdaştırılamaz. Bununla birlikte, Mill, insan doğasıyla ve insanın potansiyellerini geliştirmesiyle ilgili olarak, Marksizmin de altında yatan faydacı olmayan belirli bir düşünce çizgisinin en iyi açıklamalarından birisini sunar.

Ne var ki, Mill'in felsefesinin başka ve daha az tatmin edici yönleri de vardır; Marx'ın yaklaşımı bu yönleri yararlı bir şekilde aydınlatır. Sıklıkla belirtildiği gibi, Mill'in özdeyişi, zihinsel etkinlikler ile bedensel etkinlikler arasında seçkinci bir karşıtlık içerir. Mill, Sokrates benzerlerinin zihinsel ve kültürlü etkinliklerine tek yanlı olarak değer verir ve "ahmakların" fiziksel ve duyusal yaşamını karalar. Buna karşılık, Marksizm, bu etkinlik türlerinin her ikisini de kapsayan çok yönlü insan gelişimi idealini içerir. Bütün güçlerimizin ve yetilerimizin tam gelişimini ve uygulanmasını kapsayan bir insan iyiliği anlayışı ortaya koyar.

> Toplumsal insanın bütün niteliklerinin beslenip geliştirilmesi, nitelikler ve ilişkiler yönünden zengin olduğu için gereksinimler yönünden olabildiğince zengin bir biçimde üretilmesi –bunun üretimi en topyekûn ve evrensel toplumsal üründür, çünkü çok yönlü bir şekilde hoşnutluğa ulaşmak için birçok hazza sahip olabilmeli, dolayısıyla da yüksek derecede kültürlü olmalıdır.
>
> *(Marx 1858: 409)*

Dahası, Marx'ın gözünde bu insan gelişimi anlayışı salt kuramsal bir ideal de değildir. Çünkü Marx'ın tarih kuramına göre, fiilen yaşanan tarihsel gelişmeler ve kapitalizm ile modern sanayinin büyümesi bunun gerçekleşmesi için gereken koşulları yaratmaktadır. Dolayısıyla Marksizm, ahlaksal sorunlara yönelik toplumsal ve tarihsel bir yaklaşım içerir; bu yaklaşım, bu sorunların gerçek içeriğinin somut bir açıklamasını sağlar ve baştan sona savunduğum gibi, ahlaksal sorunlara yönelik Marksist yaklaşımın büyük yenilikçiliği ve ayırt edici gücüdür.

Mill, kendi ahlak felsefesini faydacı ve hazcı bir çerçeve içinde geliştirmeye girişir. Buna göre, insanlar öncelikli olarak tüketicidir, salt gereksinim sahibi yaratıklardır. Buna karşılık Marx, insanları, esas olarak aktif, toplumsal ve üretken yaratıklar olarak betimler. Bu, üretim faaliyetinin insan yaşamındaki rolüne ilişkin fikirler açısından derin imalar içerir. Sonraki iki bölümün konusunu bunlar oluşturmaktadır.

Bölüm 3'te çalışmaya yönelik tutumlar hakkındaki ampirik kanıtlara ilişkin bir tartışmayla başlayarak, esasen toplumsal, üretken varlıklar olduğumuz fikrini irdeliyor ve savunuyorum. Yine, bu tutumların tarihsel ve değişen karakterini vurguluyorum. Modern toplumda çalışma gereksinimi doğamızın bütünleyici bir yönü haline gelmiştir; bu yalnızca yaşamak için çalışmak zorunda olan (her zaman böyle olmuştur) gereksinim sahibi yaratıklar olmamız anlamında değil, günümüzde gitgide kendini gerçekleştirmenin bir unsuru olarak ve başlı başına bir amaç olarak insanların çalışmaya ihtiyaç duymaları anlamında da doğrudur. Çünkü benim düşünceme göre, modern dünyada kendini gerçekleştirme, gitgide, esas olarak çalışmada ve çalışma yoluyla tatmin edilen bir gereksinim haline gelmiştir. Boş zamanın rolüne ilişkin bir tartışma aracılığıyla Bölüm 4'te bu fikirler genişletilmektedir. Modern biçimiyle (salt aylaklıktan ve dinlenmeden farklı olarak) boş zaman ancak çalışmanın tamamlayıcısı olarak vardır ve bir değer taşır. İnsanların boş zaman gereksinimi de tarihsel olarak gelişmiş bir olgudur.

Çalışma ve boş zaman konusundaki tartışmada savlarımı iki cepheden ortaya koyuyorum. Birinci olarak; salt birer tüketici olduğumuzu, salt gereksinim sahibi yaratıklar olduğumuzu, çalışmayı sıkıntı verici bir zorunluluk olarak, sadece bir amaca hizmet eden, elimizden gelse uzak duracağımız bir araç olarak gördüğümüzü savunan faydacı ve hazcı görüşe karşı çıkıyorum. Birçok kişiye bu hâlâ sağduyu gibi görünse bile çalışmaya yönelik tutumlar hakkındaki ampirik kanıtlar ile bunu bağdaştırmak

zordur. Bunun aksine ben, çalışmanın temel bir insan gereksinimi olduğunu savunuyorum.

Bu bağlamda çalışmayla kastettiğim şey iştir, istihdamdır. Bu nedenle, işlerin asla tatmin edici olamayacağını öne süren ütopyacı ve romantik, "sanayi sonrası" toplumsal düşünceye de karşı çıkıyorum. Burada benim ana karakterim Andre Gorz'dur. Onun üstünde yoğunlaşmamın nedeni, bu felsefenin böylesine canlı ve düşünce kamçılayıcı bir sunumunu vermesidir.

Gorz bir hazcı değildir, üretken ve yaratıcı faaliyetin kendini gerçekleştirmenin gerekli bir parçası olduğunu kabul eder. Ne var ki, iş biçimine bürünen çalışmanın sadece hayatını kazanma amacına hizmet eden bir araç olduğunu ve kaçınılmaz olarak yabancılaşmaya yol açtığını savunur. İnsanların istedikleri şey, "çalışmadan özgürleşme"dir (istihdam anlamında), "özerk yaratıcı etkinlik" için boş zamanını genişletmedir (Gorz 1982, 1985) ya da "kendisi için çalışma"dır (Gorz 1989).

Bu kitaptaki bölümlerin temel aldığı makaleler özgün olarak 1980'li yıllarda yazılmıştır. Yaratmış oldukları tartışmayı dikkate almanın yanı sıra, bu konuyla ilgili daha yakın tarihli başka yayınları da dikkate almak için bunları gözden geçirmeyi düşündüm. Ne var ki, bunları tamamen yeniden yazmaksızın bu gözden geçirme olanaksız olurdu. Onun yerine, bu eleştirilerden bazılarına burada kısaca karşılık vereceğim.[1]

Birçok yazar, beni, istihdamın kaçınılmaz olarak yabancılaşmaya yol açtığı görüşünü Gorz'a atfederek onu yanlış yorumlamakla eleştirmiştir (Bowring 1996: 112-22; Little 1996: 115-16; Lodziak ve Tatman 1997: 102-3). Gorz, çoğu kez netliği etkiye feda eden çok süslü ve polemikli bir üslupla yazar ve neye niyetlendiğini kesin olarak bilmek her zaman kolay değildir. Ama onun 1980'lerin ilk yıllarında kaleme aldığı –"çalışmadan özgürleşme" çağrısı yapan– yapıtlarını okuduğumuz zaman, bu

1 Ne yazık ki, White'ın (1997a, 1997b) eleştirileri dikkatimi çok geç çektiği için, onlarla ilişkin tartışmayı buraya alamadım.

yorumdan kaçınmak zordur (Gorz 1982, 1985). Dahası, o zamanlar Gorz'a ilişkin bu yorumda kesinlikle tek başıma değildim (Frankel 1987: 91; karş. Bowring 1996: 112-13). Gerçekten, bu tür görüşler o dönemde birçok başka yazarın yaygın desteğini alıyordu (Pahl 1980, 1984; Robertson 1985, vd; çağdaş bir inceleme için bkz. Frankel). Gorz'un bu konudaki görüşleri o zamandan beri evrim geçirmiştir. "Gorz'un Çalışma ve Özgürleşme Konusundaki Görüşleri"nde (Ek) bu değişikliklerden bazılarını tespit ediyorum (karş. Bowring'in bununla ilgili düşünceleri (1996: 102-3); Little (1996: 133-6); Lodziak ve Tatman (1997: 105-8)). Kısacası, bir hata varsa bu, benim Gorz'un görüşleri hakkında yaptığım açıklamada değil, onun görüşlerinin değişmiş olmasındadır.

Ne var ki, beni asıl ilgilendiren şey, Gorz'un gerçekten neyi kastetmiş ya da kastetmemiş olabileceği değil, çalışma ve insan doğası hakkında ortaya atmış olduğu ahlaksal ve toplumsal sorunlardır. Bowring şunları yazarken, sorunun temel noktası konusunda doğru bir saptama yapmaktadır:

> Sayers, yaratıcı işçilerin yaşanmış anlamını ve niyetlerini üretkenlikle uzlaştırmaya yönelik Marksist projeye temelde bağlı olduğu halde, Gorz'a göre sosyalizm, sistemin ve aygıtlarının ataletini ve katılıklarını ortadan kaldırmayı umut edemez. İnsan emeğinin meyveleri ile işçilerin kişisel niyetlerinin birbirinden ayrılması, ancak, hem Gorz'un hem de Sayers'in geriye gidiş olarak gördükleri türden modern öncesi, kendi kendine yeterli topluluklara dönüş yapılarak tersine çevrilebilir. İşte bu nedenle Gorz, hakiki şekilde özerk etkinliğin çalışmadan kurtulmayı gerektirdiğine inanır.
>
> *(Bowring 1996: 114)*

Kısacası, Gorz'un gözünde, toplumsal ilişkiler nitelikleri gereği bireysel özgürlüğe zorunlu olarak yabancıdır. Çünkü özgürlük, ancak herhangi bir toplumsal kısıtlama olmadığında elde edilebilen saf bireysel özerkliktir.

Gerçekten bu görüşleri sorguluyorum. Bunlar, Sartre'ın varoluşçuluğunu anımsatan aşırı bir bireycilik türünü içeriyor.[2] Toplumu, aksi durumda bizim kendiliğinden ve özgür bireysel gelişimimizi sağlayacak olan şeyi, her zaman ve zorunlu olarak sınırlayan ve kısıtlayan, tamamen düşmanca ve yabancı bir dayatma olarak kavramak oldukça yanlıştır. Tersine biz, doğuşumuzdan itibaren esas olarak toplumsal varlıklarız. Doğalarımızı –bireyselliğimizi ve hürriyetimizi– ancak topluma katılarak, ancak toplumsal ilişkiler içinde ve onlar aracılığıyla geliştiririz. Çünkü özgürlük salt toplumsal kısıtlamanın bulunmaması halinde var olmaz; katıksız şekilde negatif bir olgu değildir. Aynı zamanda, güçlerimizi ve yeteneklerimizi somut olarak geliştirip kullanabileceğimiz toplumsal koşulların mevcudiyetini, yani pozitif varlığını gerektirir.

Başka bir deyişle ve ilk bakışta bir paradoks gibi görünebilse bile, özgürlük ve bireysellik toplumsal ürünlerdir. Bunlar toplumsal "kısıtlama"ya rağmen değil, ancak ondan dolayı vardır. Toplumsal kısıtlama –ya da daha doğrusu, toplumsal etki– tüm sahici özgürlüğün ve insan gelişiminin gerekli ön koşuludur. En temel olarak, başkaları tarafından "kısıtlanmış" olmayan birey düpedüz yok olur; çünkü doğduğunda insan bebeğinin yaşamını sürdürmesi bütünüyle başkalarına bağımlıdır. Toplumsallık bizim ta biyolojimize kazınmıştır. Geertz'in belirttiği gibi, doğduğumuzda "tamamlanmamış veya bitmemiş birer hayvanızdır, kendimizi kültür aracılığıyla tamamlar ya da bitmiş duruma getiririz" (Geertz 1993: 49). Ve eğer bir bebek herhangi bir toplumsal temas olmadan bir şekilde hayatta kalmayı ve büyüyüp yetişmeyi başarsaydı, insan türünün, ayırt edici olarak insana özgü hürriyet ve bireysellik karakteristiklerini taşımayan salt bir üyesi olurdu. Kısacası, "kültürden bağımsız insan doğası diye bir şey yoktur" (a.g.y.: 49). Hürriyet ve bireysellik toplumsal olgulardır. Bunları

2 Gorz erken yıllarda Sartre ile yakından ilişkiliydi (Little 1996: Bl. 1; Lodziak ve Tatman 1997: Bl. 1).

ancak toplumsal ilişkiler içine girerek, toplumsal yaşama katılarak kazanırız.[3]

Elbette, toplumsal varlıklar olduğumuz konusunda ısrar etmek, toplumsal ilişkilerin (ve özellikle çalışmayla ilgili olanların) sıklıkla bireyselliğin ve özgürlüğün gelişimi için elverişsiz olduğunu yadsımak değildir. *Ne var ki*, toplumsal ilişkilerin düpedüz ve tamamen olumsuz olduğunu ya da çalışmanın olumsuz özelliklerinin basitçe onun toplumsal karakterine bağlanabileceğini yadsımaktır. Çünkü toplumsal ilişkiler, insan doğasının yalnızca onun içinde gelişebileceği ve gerçekleştirilebileceği gerekli çerçeveyi sağlar. Bu nedenle, toplumsal ilişkiler hem insan doğasının gelişmesini olanaklı kılar hem de aynı zamanda onu sınırlandırır. Ve onu sınırlandırdığı ölçüde, yaratılmasına bizzat yardım etmiş olduğu yeteneklerin ayak bağları ve kısıtlayıcıları haline gelir.

Bölüm 5'te iktisadi ve toplumsal gelişimin insanlarla ilgili etkilerini ele alan tezin altında işte bu fikirler yatıyor. Bireyci felsefe geleneğinden gelen Gorz gibi yazarlar, piyasanın ve modern sanayinin gelişimini, doğası gereği baskıcı ve insanlık dışı olarak betimlerler. Kapitalist gelişimin sıklıkla yıkıcı olduğu elbette doğrudur; ve onun bu yönünü başka hiç kimse Marx kadar güçlü bir biçimde anlatmamıştır. Ne var ki Marx, kapitalizmin insanlar üstündeki etkisini yine de tamamen olumsuz olarak görmez; kapitalizmin daha olumlu bir yönünün de olduğunu kavrar. Kapitalizm koşullarında sanayinin ve ticaretin büyümesinin bir sonucu olarak, çalışan insanlar yeni etkinliklerin ve ilişkilerin içine çekilirler, bilinçlilikleri genişler ve doğaları dönüşüm geçirir. Marx'ın inancına göre, kapitalizm, gayri iradi ve bilinç dışı bir biçimde, nihai olarak kendisinin yerini alacak düzenin nesnel iktisadi koşullarını yaratmakla kalmıyor, bunu gerçekleştirecek olan öznel koşulları, yani kendisinin "mezar kazıcıları" olan özneleri de yaratıyor (Marx ve Engels 1848: 45). Bu, Marx'ın kapitalizmin

3 "Her birey, yetilerini bütün yönlerden geliştirme olanağına ancak başkalarıyla topluluk içindeyken sahip olur; bu nedenle, kişisel özgürlük ancak toplum içinde mümkündür" (Marx ve Engels 1845: 83).

"uygarlaştırıcı misyonu" dediği şeydir (Marx 1894: 819). Bu yolla, Marx'ın sosyalizm için gerekli ön koşul olduğuna inandığı insan doğası biçimleri şimdiki tarihin fiilî süreçleri tarafından üretilir. "Evrensel olarak gelişmiş bireyler ... kesinlikle doğanın ürünü değil, tarihin ürünüdür" (Marx 1858: 162).

Bu kitabın ikinci kısmında, bu fikirlerin metafiziksel temellerinden bazılarını irdeliyorum. Bunların kökeni Hegel'in felsefesinde yatar. Hegel'in tarihçiliğine göre, değerler zamandışı kuramsal idealler değildir, bunların temeli tarihsel gerçeklikte yatmaktadır. Hegel, yaklaşımını, kötü nam salmış şu sözle özetler: "Akılcı olan gerçektir ve gerçek olan akılcıdır" (Hegel 1821: 10). Marx'ın bu yaklaşımı nasıl kendine mal ettiği, neyini benimsediği ve neyini attığı Bölüm 6'nın konusunu oluşturmaktadır.

Marx'ın yönteminin çok farklı bir açıklaması, İngilizce konuşan dünyada Marksizm ile ilgili son felsefi tartışmalara damgasını vuran "analitik" Marksizmin çalışmalarında yer almaktadır. Bu ekolün yazılarında, Marx'ın düşüncesinin Hegelci yönlerine karşı benimsenen olumsuz tutum ve Marksizmi diyalektik olmayan (ve sıklıkla düpedüz anti-diyalektik) analitik felsefe çerçevesi içinde yorumlama girişimi dikkati çekmektedir. Kitabın ikinci kısmında, bu ekolün çalışmalarına karşı eleştirel değerlendirmeler büyük bir yer tutmaktadır.

Marksizmde ahlaksal değerlerin rolü üstüne özellikle odaklanıyorum. Sıklıkla, Marksizmin bu konuda çelişkili görüşlere sahip olduğu söylenir. Bir yandan, Marksizm, toplumsal gelişimi ahlaksal olarak yargılamaktan çok anlamayı birincil amaç edinen tarih kuramı üstüne kurulduğu iddiasındadır; ama Marksizm, benim savunmakta olduğum gibi, kendini gerçekleştirme ahlaksal idealini temel alan hümanist bir kapitalizm eleştirisini de eşit derecede içerir.

Analitik Marksizm, katı ve dışlayıcı olan, dolayısıyla da bu savları tutarsızlaştıran bir olgu-değer ikileminin prizmasından bu savlara yorum getirme eğilimi göstermiştir. Çünkü sonuç, Marksizmin ayrı ve birbiriyle bağdaşmayan yönlere bölünmesi

olmuştur: Bir yanda, değer içermeyen bir toplumsal kuram ve öte yanda, Marx aksi yönde ne söylemiş olursa olsun, insan doğasının evrensel karakteristiklerine ya da aklın zamandışı ilkelerine dayalı bir dizi tarihaşırı ahlaksal değere hitap ettiği farz edilen bir etik bakış açısı.

Marksizm bu şekilde bakılarak anlaşılamaz. Marksizm, hem bir toplumsal kuram hem de bir değerlendirme perspektifi olduğunu ve her ikisini tek bir bütünün birliği içinde içerdiğini iddia eder. Bizatihi var olan koşulların eleştirel bir perspektifin temelini içerdiğini savunan içkin eleştirel yönteme sahiptir. Var olan toplumsal düzen basit ve durağan değildir; gerginlikler ve çatışmalar içerir. Olumsuz yönlerin yanında olumlu yönleri de kapsar; kendisini destekleyen ve devam ettiren güçlerin yanı sıra, ona muhalefet eden ve onu yadsıyan eğilimleri de kapsar. Başka bir deyişle, olumsuz ve "eleştirel" eğilimler *dünyadadır.* Bunların dışarıdan getirilmeleri gerekmez, var olan koşulların içinde bunlar hâlihazırda içsel olarak mevcuttur. Hegelci diyalektik yaklaşımın yaşamsal içgörüsü budur.

Ayrıca, çatışma değişikliğe yol açar. Toplumsal düzen durağan ve sabit değildir; eninde sonunda ortadan kalkar ve yerini bir başkasına bırakır. Tarih, farklı aşamalardan geçen bir gelişim biçimini alır. Gelişimin normal akışında, Marx'a göre, feodal toplumu kapitalizm izler, zamanı gelince o da yerini sosyalizme bırakacaktır. Her bir aşamada, gelecek aşamanın ortaya çıkışı için gerekli koşullar mevcut aşama içinde yavaş yavaş biçimlenir. Dolayısıyla, tarihsel değişiklik süreci salt farklı biçimlerin rastgele birbirini izlemesi değildir. İlk başlarda, her bir aşama, yerini aldığı koşullara oranla ilerici bir gelişim oluşturur. Yine de her biri, en sonunda, kendi içinde gelişecek ve kendi içinden çıkacak "daha da yüksek" ve "daha da gelişmiş" biçime yerini bırakacak olan yalnızca gelip geçici bir biçimdir.

Bu kuram, Marx'ın hem tarih anlayışının hem de eleştirel yönteminin çerçevesini oluşturur. Marksizm, tarihaşırı standartlara

göre kapitalizmi mahkûm etmez. Onun eleştirisi daha çok içkin karakterdedir; tarihsel ve göreceli olan standartları temel alır, bundan dolayı da daha bir gerçekçidir. Kapitalizm, kendisinden önce gelen feodalizme göre ilerici bir tarihsel gelişimdir. Ne var ki, sosyalizm için koşullar onun içinde gelişip köklendikçe, kapitalizm daha ileri gelişimin önünde gitgide bir engel haline gelir ve ilericiliğini kaybeder.

Bu bakımdan, kapitalizm, zamandışı ve evrensel standartlar temelinde değil, içinde barındırdığı sosyalizme yönelik eğilimler temelinde eleştirilebilir. Dahası, bu görüşe göre, sosyalizm basitçe aşkın ya da mutlak değerleri temel alan bir ideal değildir, şimdi var olan, kapitalist toplumda işlerlikte olan güçlerin gerçek sonucu olacaktır (en azından eğer Marx haklıysa). "Bizim için komünizm, kurulması gereken bir durum değildir, gerçekliğin kendini ona uyarlamasını gerektiren [gerektirecek] bir *ideal* değildir. Şimdiki gidişatı ortadan kaldıran *gerçek* hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz" (Marx ve Engels 1845: 56-7).

Marx'ın kapitalizmi eleştirirken ve sosyalizmi betimlerken kullandığı sözler bunlardır. Hegel'in felsefesinde olduğu gibi, bu yaklaşım belirleyici bir biçimde tarihsel ilerleme kavramına dayanır. Bu anlayışa yönelik kuşkuculuk yaygındır. Örneğin, bu anlayışın, tarihsel yaklaşımın doğasında var olan problemleri çözmeksizin yalnızca gözlerden gizlediği ileri sürülmektedir. Eğer "ilerleme" terimi tamamen tanımlayıcı olarak "bundan sonra gelen şey" anlamında kullanılırsa, o zaman bu yaklaşım, ilerlemeye yüklenen değer için bir temel sağlamaz. Alternatif olarak, ilerleme kavramı değerleri zımni olarak cisimleştirir. O durumda, bu değerlerin haklılığının doğrulanması gerekir; ve bu, basitçe, tarih kuramı temelinde yapılamaz. Çünkü böyle değer yargıları saf şekilde olgusal olan herhangi bir kuramdan çıkarsanamaz. Marx, bu yüzden, olgularla değerleri birbirine karıştırmakla ve "doğalcılık yanılgısı"nı ortaya atmakla suçlanır (Popper 1966: karş. 22; Nielsen 1989; Geras 1992).

Bölüm 8'de, bu sava yanıt veriyorum ve ilerleme kavramına ilişkin genişletilmiş bir tartışma sunuyorum. Benim savunduğuma göre, gerçekte Marksizm bir ahlaksal doğalcılık biçimidir; ama bundan dolayı yanılgı içinde değildir. Daha özgül olarak, benim savunduğum gibi, tarihçiliğin bir biçimidir; bu biçim, olgularla değerler arasında söz konusu düşünce çizgisinin öngördüğü birbirini dışlayıcı bir ayrımın yapılmasını reddeder. Çünkü *hem* Marx'ın tarih kuramı *hem de* onun bütünleyici bir öğesi olan ilerleme kavramı tanımlayıcı ve değerlendirici bir anlama sahiptir. Kapitalizm yalnızca feodalizmden sonraki aşama olmakla kalmaz, aynı zamanda da feodalizmden "daha yüksek" ve "daha gelişmiş" bir aşamadır.

Son iki bölümde, bu anlayışların bir açıklamasını veriyorum. Bunların görececiliğe ya da kuşkuculuğa götürmesinin zorunlu olmadığını savunuyorum. Tam tersine, Marx'ın ellerinde bunlar, insan doğasına ilişkin olarak geliştirmekte olduğum ve Bölüm 2'de tanıtarak kitap boyunca genişlettiğim kendini gerçekleştirme düşüncesini içeren tarihsel açıklama üstüne kurulmuş tarihsel bir hümanizm biçimine götürür.

Yalnızca birkaç yıl önce, bu Giriş bölümüne büyük olasılıkla burada noktayı koyar ve asıl tezi işlemeye geçerdim. O zamanlar Marksizm, dünyanın en etkili felsefelerinden birisi olarak tartışma götürmez bir konuma sahipti ve onun hakkında yazı yazmak için hiçbir ön açıklama yapılmasına ya da gerekçe gösterilmesine gerek duyulmuyordu. Şimdiyse durum farklıdır.

Değişikliğin ana nedeni, Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'da komünizmin dramatik çöküşüdür, ama kapitalist dünyada da derin toplumsal ve iktisadi değişiklikler olmuştur; bunlar Marksist sosyalizmin oralarda da hızla gerilemesine yol açmıştır. Bence, bu gelişmelerin geleneksel Marksist toplumsal kuramının birçok yönüne kuşku gölgesi düşürdüğü ve bu kuramın temel ilkelerinden bazılarının esaslı biçimde yeniden düşünülmesini gerektirdiği açıktır. Ne var ki, bu kuramı eleştirenlerden bazılarının

çıkarmaya çalıştıkları sonucun, yani Marksizmin çürütülmüş olduğu ve artık modern dünyada herhangi bir uygulama alanının kalmadığı sonucunun çıkarılmasına olanak tanımaz.[4]

Örneğin, bazen söylendiğine göre, Sovyet ve Doğu Avrupa komünizminin çöküşü, serbest pazar ve liberal demokrasinin tam ve kalıcı zaferini, âdeta "tarihin sonu"nu simgeler. Eğer bu doğruysa, o zaman Marksizm hakikaten çürütülmüş olacaktır. Eğer gerçekten "tarihin sonu"ndaysak –eğer kapitalizme meydan okuyan hiçbir güç ortaya çıkmazsa, eğer serbest pazar gerçekten insanın iktisadi gelişiminin son biçimini oluşturuyorsa– o zaman Marx'ın tarih kuramının aslında reddedilmesi gerekir.

Ama durumun böyle olduğuna inanmak için hiçbir geçerli gerekçe yoktur. Geçmişte kapitalizmi bunalıma sürüklemiş olan toplumsal ve iktisadi koşulların varlığı ortadan kalkmamıştır. Marx'ın savına göre kapitalizmin özünde var olan çelişkiler hâlâ oldukça açık biçimde mevcuttur. Kapitalist dünya çatışmalarla ve bunalımlarla sarsılmaya devam ediyor. Bunlar, çok sayıda insanın kıt kanaat geçinme sınırında, hatta onun da altında yaşamakta olduğu ve devrim koşullarının her zaman var olduğu gelişme yolundaki ülkelerde en belirgin şekilde görülüyor; ama bu koşullar en ileri sanayi toplumlarında da vardır.

Bunun, tarihin sonu olduğunu düşünmek için hiçbir sağlam neden yoktur. Kapitalizme muhalif güçler kesinlikle ortaya çıkacaktır. Bu sosyalizmin inancıdır. Buna "inanç" diyorum, çünkü şu anda hiçbir önemli devrimci güç ortalıkta görünmüyor. Ama bu körü körüne bir inanç ya da salt bir dogma değildir. Aksine, sosyalizmin hedefinin salt bir ideal olmayıp, bizzat tarihin fiilî eğilimi olduğu şeklindeki Marksist tarih kuramını temel alan mantıklı bir inanıştır.

---

4 Bu, solun evrensel görüşü değildir. Bazı Marksistler, Sovyet komünizmi "hakiki sosyalist" olmadığı için, onun yıkılışının Marksizmle bir alakasının olmadığını ve Marksizmi yeniden düşünmeye gerek bulunmadığını savunurlar (Collier 1994: 9). Bu yanıt, Bölüm 6'da eleştirdiğim ütopyacı ve ahlaksal yaklaşımın bir örneğidir (ayrıca bkz. Sayers 1990a).

Bu iddialar elbette sıklıkla tartışma konusu yapılır. Deniliyor ki, kapitalist dünyada meydana gelen büyük değişiklikler Marksizmin geçersiz ve demode olduğu anlamına gelir. İşçi sınıfına ve sosyalizme ilişkin eski Marksist fikre "elveda" dememiz gereken "sanayi sonrası" çağa giriyoruz.

Kapitalist toplumu oluşturan sınıfların karakterinin, Marx'ın yazılarını kaleme aldığı on dokuzuncu yüzyıldan beri büyük değişiklikler geçirmiş olduğu doğrudur. Hiç kuşku yok ki bu, Marksizmin çağdaş toplumsal gerçekliğin ışığı altında temelden tekrar düşünülmesi gereken bir yönüdür. Ama sınıfsal bölünmenin ve çatışmanın çağdaş toplumun temel özellikleri olmaktan çıktığına inanmak için hiçbir sağlam neden yoktur. Ve Marksizm, modern toplumsal dünyayı kavrayıp idrak edebilmemizi sağlayan şimdiye kadarki en güçlü ve kapsamlı kuramsal çerçeveyi sağlamaya devam etmesinin yanı sıra, bu dünyayı daha iyiye doğru değiştirme çabalarına yol gösteren bir değerler dizisi sunmaya da devam ediyor.

Marksizmin karşısındaki bir başka büyük meydan okuma çevre sorunları alanında ortaya çıkmaktadır. Marksizmin çevre sorunları gerçeğini kabul edemediği söylenmektedir. Hatta Marksizm, bu sorunların yaratılmasından sorumlu olan bir üretimci felsefeyle bile ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Marksizmin, iktisadi büyümeyi frenleyen doğal sınırların varlığını görmezden gelen bir toplumsal yapılandırma biçimi olduğu söylenmektedir. Bu yorumu Bölüm 9'da uzun uzadıya eleştiriyorum. Marksist tarihçi yaklaşımın aslında bu idealist imaları içermeyen bir materyalizm biçimi olduğunu gösteriyorum.

Ne var ki, bir "üretimcilik" biçimi olma suçlaması konusunda Marksizm bunu kabul ediyor. İnsanın üretim faaliyetindeki gelişimin, toplumsal ve ahlaksal ilerlemenin kökeninde yattığını ve hiç değilse potansiyel olarak, öncelikle insanlık yararına olduğunu savunuyor. Ne var ki, Marksizm aynı zamanda da bir hümanizm biçimdir. Marksizm sırf üretim yapmak için üretimi

savunmuyor. İktisadi ve toplumsal etkinliklerimizin doğal çevrede ve dolayısıyla dünyamızda yol açmış olduğu yıkımı elbette ki tanıyor. Ne var ki, insanın üretim yeteneklerini insanlık yararına geliştirme olasılığına bile kuşkuyla bakan romantik tepkiyi reddediyor. Daha basit ve daha az gelişmiş bir üretim düzeyine geri dönüş, çevre sorunları için pratik bir yanıt değildir. Bu problemlere, ancak yeteneklerimizi yapay şekilde engelleyerek ve yadsıyarak değil, yeteneklerimizi geliştirerek ve kullanarak karşılık verilebilir.

Kısacası bu kitap, Marksizmin çürütülmediği ama yaşayan bir felsefe olarak kalması için değişen toplumsal gerçekliğin ışığı altında birçok temel yönüyle yeniden düşünülmesi ve gözden geçirilmesi gerektiği inancıyla kaleme alınmıştır. Ne var ki, burada bu yeniden düşünmeye ve gözden geçirmeye çok ağırlık vermeyeceğim. Bu kitaptaki amacım daha mütevazıdır. Marksist felsefenin büyük anlama ve öneme sahip olmaya devam ettiğini ileri süreceğim temel ve merkezî bir kolunu, yani insan doğasına ilişkin tarihselci açıklamayı yeniden vurgulayarak açıklığa kavuşturmak ve savunmaktır.

İnsan doğası konusu, son yıllarda üstünde pek çok tartışma yapılan ve benim kanımca, büyük kafa karışıklığının yaşandığı bir konudur. Bu konuya yönelik Marksist tarihselci yaklaşımı ortaya koyup savunurken, bunu diğer çağdaş felsefi duruşlarla ilişki ve diyalog içine sokma ve daha geniş güncel felsefi tartışma bağlamında sahip olduğu ilintiyi gösterme yolunu tutuyorum. Böylelikle, daha geleneksel ve alışılmış felsefi perspektiften bakılınca içinden çıkılmaz gibi görünen problemlere yönelik olarak Marksizmin birçok çağdaş okuyucu için alışılmadık ve öyle umuyorum ki aydınlatıcı olacak bir yaklaşımı nasıl içerdiğini göstermeye çalışıyorum.

2

Kendini Gerçekleştirmenin İki Anlayışı



Bu kitabın ana amacı, insan doğası ve kendini gerçekleştirme konusunda Marksizmi temel alan bir açıklama geliştirmek ve içerdiği imaları irdelemektir. John Stuart Mill'in bu konulara ilişkin açıklamasının kısa bir tartışmasıyla başlayacağım. Bu, Marx'ın getirdiği açıklamayla karşılaştırma ve kıyaslama için tanıdık ve yararlı bir nokta sağlayacaktır.

Mill'in bir filozof olarak erdemleri ne olursa olsun, düşünce tutarlılığı ve netliğin bunlar arasında bulunmadığı genellikle kabul edilir. Mill, En Büyük Mutluluk İlkesi'ne, yani "eylemlerin mutluluğu desteklemeye eğilimli olmaları oranında doğru ve mutluluğun aksini üretmeye eğilimli olmaları oranında yanlış olduğu" şeklindeki basit ilkeye bağlı bir Faydacı –Bentham'ın bir takipçisi– olduğunu ilan eder (Mill 1863: 6). Faydacılığın temel ilkelerini ve terimlerini benimseyerek, kendi ahlaksal düşünüşünü hem *Faydacılık*'ta (*Utilitarianism*) hem de başka yerlerde bu çerçeve içinde geliştirir. Yine de, bu terimleri ve çerçeveyi, Bentham'ın felsefesine oldukça yabancı ve onunla uyuşmaz olan fikirler ve tutumlar ortaya koymak için kullanmak istediği açıktır. Berlin'in dediği gibi, "John Stuart Mill'in yazılarında ... laflar olduğu yerde durur; ama ruh –eski, katı zihniyetli Benthamcı görüş hakiki faydacı ruh– uçmuştur" (Berlin 1969: 181).

"Eski, katı zihniyetli" görüş, faydacı ahlakın merkezî terimi olan mutluluğa Bentham'ın getirdiği yorumda açıkça ortaya çıkar. Bentham'ın felsefesi en yalın hazcılık biçimidir. Onun gözünde mutluluk, faydayla -zevkle ve acıdan kaçınmayla- özdeştir ve Bentham bunu "iyilik ... kâr kolaylık avantaj, yarar [ve] kazanç" ile eşitler (Bentham 1789: 31). Bentham'ın ısrarla belirttiğine göre, tüm zevkler ve acılar tek bir nicelik terazisine konulabilir ve birbiriyle kıyaslanabilir. Yaşamın amacı zevkin miktarını mümkün olduğunca artırmaktır: Söz konusu olan zevkin niteliği veya türü ne olursa olsun, daha çok zevk daha iyidir. Bentham'ın şiarı şuydu: "Zevkin niceliği eşit olduktan sonra, raptiye oyunu da şiir kadar iyidir" (Maclntyre 1967: 234). Yani, niteliğe ilişkin kaygılar onun düşüncesinde hiç yer almıyordu ve o, ahlakı "kalkülüs"e, salt zevk ve acı niceliklerini içeren basit bir hesaplama işlemine indirgemeyi amaçladı.

İyi bilindiği gibi, Mill bu mutluluk görüşünü reddetmiştir. Bentham, diye yazar, "insan işlerinin ticaretle ilgili kısmının o işlerin bütününü oluşturduğunu farz etme hatasına düştü" (Mill 1838: 74). Mill, zevkin yalnızca niceliğinin değil, niteliğinin, türünün de ahlaksal düşüncenin asli bir bileşeni olması gerektiği konusunda ısrar ederek, insan yaşamına ilişkin faydacı açıklamayı genişletme ve derinleştirme girişiminde bulunmuştur. Mill, "daha yüksek" zevkler ile "daha aşağı" zevkler arasında ayrım yapar ve böylece, daha yüksek zevkler içeren bir yaşamın, daha aşağı zevklerle sınırlanmış bir yaşama yeğlenmesi gerektiğini ileri sürer: "Hoşnutsuz Sokrates olmak hoşnut bir ahmak olmaktan daha iyidir" (Mill 1863: 9).

Mill'in yaptığı ayrımı sonraki filozofların neredeyse tümü reddetmiştir. Bu oy birliği çarpıcıdır. Yalnızca Bradley (1927) ve Green (1906) gibi faydacılığa karşıt bir yaklaşım benimseyen yazarlardan değil, faydacı gelenek içinde yer alan Sidgwick (1907) ve Moore (1903) gibi filozoflardan da itirazlar yükselmiştir (karş. Martin 1972). Bütün bu yazarların yönelttikleri eleştiri temelde

aynıdır: Mill'in daha yüksek ve daha aşağı zevkler arasında yaptığı ayrım onun faydacılığıyla bağdaştırılamaz. Moore'dan alıntı yaparsak, "Mill'in zevkin niteliği konusundaki kabulleri ya onun Hazcılığı ile tutarsızdır ya da bu konuda zevkin salt niceliğince sağlanacak olandan başka bir dayanak sağlamamaktadır" (Moore 1903: 78).

Başka bir deyişle, ya Mill Fayda İlkesi'nden vazgeçmelidir ya da zevkin nitelikleri konusunda yaptığı ayrım yalnızca niceliksel bir ayrıma indirgenir ve o da Bentham'dan farklı bir şey söylemez. Bradley de aynı eleştiride bulunur.

> Eğer niceliğe değinmeksizin daha yüksek zevki daha aşağı zevke yeğleyecekseniz –o zaman, ölçüyü zevk fazlalığı olarak koyan ilkenin tamamen sonu gelmiş olur. ... Toplam üstünde işlem yapmak için, verileri aynı paydaya indirgemelisiniz. Niceliğe gitmelisiniz, yoksa hiçbir şey yapamazsınız: Niceliğe gitmekten geri dururursanız, herhangi bir sonuç elde edemezsiniz. Ama toplam üstünde işlem yapmayı reddederseniz, zevk ilkesinin en büyük kısmını terk edersiniz.
>
> *(Bradley 1927: 119)*

Benim görüşüme göre, bu eleştiriler geçerlidir ve bunlara karşı Mill'i savunmaya çalışmak niyetinde değilim. Mill'in daha yüksek ve daha aşağı zevkler konusundaki açıklamasını Fayda İlkesi ile bağdaştırmak gerçekten olanaksızdır. Bununla birlikte, bana öyle görünüyor ki, bu eleştiriler Mill'in yaptığı ayrımla ilgili tartışmaya gereksiz yere damgasını vurmuştur. Eleştirmenler neredeyse tümüyle biçimsel bir nokta olan Mill'in tutarsız olduğu üstünde yoğunlaşmışlardır. Mill'in ayrımı ile faydacılığı arasındaki tutarsızlığa işaret ediliyor, ama çoğunlukla tartışma burada durup kalıyor. Bunun sonucunda, Mill'in yaptığı ayrımın *içeriğine* ve bununla ortaya koymaya çalıştığı noktalara çok az dikkat ediliyor. Bu bir talihsizliktir, çünkü Mill'in tartışması çok ilgi çekici ve büyük öneme sahip esaslı ahlaksal ve toplumsal sorunlar içerir. Dahası Mill, bu ayrımı yapma sürecinde, düşüncesinin karakte-

ristiği olan, başka çalışmalarında yansımasını bulan ve yinelenen fikirler ve tutumlar dile getirir. Bu bölümde önce bu sorunlara ışık tutmaya çalışacağım ve sonra, Mill'in bunları ele alışı konusunda eleştirel sorular yöneltmek için Marx'a ait bazı fikirleri tanıtacağım.

"Hoşnutsuz Sokrates olmak daha iyidir"

Mill, daha yüksek ve daha aşağı zevkler arasında bir ayrım yaparak, saf niceliksel türden faydacılığa sıklıkla yöneltilen suçlama karşısında faydacılığı savunmaya çabalar. Bentham'a göre, her birinden aynı miktarda zevk alıyorsanız şiiri raptiye oyununa yeğlemek için hiçbir neden yoktur: Daha yüksek etkinlikleri daha düşük olanlara yeğlemeye hiçbir neden yoktur. Bu felsefe, bu nedenle, insan doğasını en düşük hayvani düzeyine indirgemekle suçlanır. Buna yanıt olarak Mill, insanların salt hayvanlara göre farklı ve daha yüksek türden doyum ve zevk alma yetisine sahip olduğu konusunda ısrar eder. "İnsanlar, hayvani iştahlardan daha yüksek düzeyde yetilere sahiptirler ve bir kez bunların bilincine varmaları sağlanırsa, bunlardan haz duymalarını kapsamayan herhangi bir şeyi mutluluk olarak görmezler" (Mill 1863: 7).

Mill'e göre, daha yüksek yetiler, "zekâyı duyguları ve hayal gücünü" kapsayan zihinsel yetilerdir; ve Mill, bunları, daha düşük olan "salt duyum" yetisiyle karşılaştırır (a.g.y.: 7). Burada Mill'in savı, yaşanılan zevkin salt niceliğinden biraz fedakârlık edilmesini içerse bile, insanların daha yüksek zevklerini tatmin eden ve daha yüksek zevklere götüren bir yaşamı yeğledikleridir. "Daha yüksek bir [zevk] türünün daha azı, daha düşük bir türün daha fazlasına yeğdir" (alıntı yapan, McCloskey 1971: 66), der Mill; ve "daha yüksek yetilere sahip bir varlık, daha aşağı tipten birine kıyasla ... onu mutlu kılmak için daha çok şey gerektirir; ama ... o, daha düşük bir varoluş derecesi olduğunu hissettiği bir duruma düşmeyi asla gerçekten isteyemez" (Mill 1863: 8). Mill bu tutumunu iyi bilinen şu sloganla özetler: "Hoşnutsuz bir in-

san olmak hoşnut bir domuz olmaktan yeğdir; hoşnut bir ahmak olmaktansa, hoşnutsuz Sokrates olmak daha iyidir" (a.g.y.: 9).

Bentham'a özgü türden basit hazcılığa oldukça açık ve doğrudan bir saldırı olan *Brave New World*'de *(Cesur Yeni Dünya)* Huxley de benzer bir görüşü canlı bir anlatımla dile getirir. Bu roman, sözüm ona bilimsel ilkelerin yol gösterdiği ve "mutluluk" arayışına kendini adamış gelecekteki bir toplumu betimliyor. Bu toplumdaki insanlar, toplumda kendilerine biçilen konumları ve egemen değerleri soru sormaksızın kabul etmek üzere doğum öncesinden beri koşullandırılmış ve kesin biçimde terbiye edilmiştir. Duyusal zevk yaşamın ana amacıdır ve bunun yoluna çıkan her şey ortadan kaldırılmıştır. Kuşku ve memnuniyetsizlik doğurabilecek eleştirel düşünce, tehlikeli kabul edilmektedir ve bastırılmıştır; sanat ve edebiyat da (pornografik "duygulandırıcılar" dışında) baskı altına alınmıştır, çünkü karmaşık ve güçlü tepkiler verilmesini teşvik edebilir. Tüm coşkusal gelgitler, kaygılar ve diğer acı biçimleri, eğer ortaya çıkarsa ve çıktığı anda, halüsinasyon görmeye neden olan uyuşturucu "soma" kullanılarak engellenmektedir. Kısacası, Cesur Yeni Dünya'nın sakinleri hoşnut domuzların ve ahmakların yaşantılarını sürmektedirler; bedensel doyumları ve duyusal zevkleri güvence altındadır. Ve yine de, zevkin en üst düzeye çıkarıldığı, tüm acıların ve problemlerin ortadan kaldırıldığı bu Benthamcı dünya ideal bir dünya değildir. Aksine, bir karabasandır; tüm kaygıları ve hoşnutsuzlukları ile, şimdiki uygarlığımızdaki yaşam yeğdir.

Yaşamda, salt bedensel doyumdan ve duyusal zevkten daha yüksek ve daha değerli amaçların olduğuna Mill de inanıyordu. Dahası, Mill, zevkin her iki çeşidini de tatmış ve dolayısıyla, "yargıda bulunma" yeterliliğine sahip olanların oy birliğiyle kabul ettikleri görüşün bu olduğu kanısını taşıyordu.

> Her ikisiyle de eşit derecede tanışmış ve her ikisini de takdir etme ve bunların keyfine varma yeteneğine eşit ölçüde sahip olanların, daha yüksek yetilerini kullanan varoluş biçimini en belirgin bi-

> çimde tercih ettikleri sorgulanamaz bir gerçektir. Hayvani zevklere en eksiksiz şekilde izin verileceği vaadi karşısında, daha düşük hayvanlardan herhangi birine dönüştürülmeye çok az insan razı olur; hiçbir akıllı insan bir ahmak olmaya rıza göstermez, eğitim görmüş hiç kimse kara cahil olmaz, duygu ve bilinç sahibi hiç kimse bencil ve aşağılık olmaz, ahmakların, odun kafalıların ya da alçakların kendilerine verilen payla elde ettikleri doyumun, onun kendi payıyla elde ettiğinden daha fazla olduğuna inandırılsalar bile, öyle olmaz.
>
> *(Mill 1863: 8)*

Mill'in burada temel amacı, insan doğasında, salt bedensel kısmından öte bir şeyleri tanımamız gerektiği konusunda ısrar etmektir. Doğamızın bedensel ve duyusal yanı, bilinçli yaşamın en düşük düzeyini -doğamızın, diğer hayvanlarla paylaştığımız yanını- oluşturur. Eğer bu insan doğasının bütünü gibi alınırsa, o zaman gerçekten hoşnut ahmak, mutlu domuz, Cesur Yeni Dünya'nın programlanmış ürünü, tüm gereksinimleri doyurulduğu için, olası tüm dünyaların en iyisine sahip olur. Ne var ki, Mill insan doğasının bundan daha öte bir şey olduğunda ısrar eder. İnsanlar, salt duyusal zevklerden ya da Mill'in de belirttiği gibi salt "tatmin"den (a.g.y.: 9) "daha yüksek" bir şeyler ararlar. İnsan doğası salt duyusal zevk peşinde koşmaya indirgenemez. Hakiki mutluluk ve insanın kendini gerçekleştirmesi, salt zevk ve doyumdan ayırt edilmelidir. Elbette Mill bu konuda haklıdır. Her yeterli ahlak felsefesi bu noktaları kabul etmelidir. Ve eğer basit hazcılık ve faydacılık ile çatışma içindeyseler -ki öyledirler- o zaman o kuramların vay haline.

Basit hazcılık ile çatışma açık seçiktir. Daha yüksek, entelektüel yetilerin kullanılması, daha fazla zevk ve doyum sağlayan bir yaşama mutlaka götürmez. Örneğin, eğitimin salt hoşa giden bir şey olmadığı sıklıkla yaşanılan bir deneyimdir. Aksine, pekâlâ rahatsız edici ve moral bozucu olabilir -gerçekte belki de öyle olmalıdır. Örneğin, felsefe eğitimi, daha önce hiç hissedilmemiş kuşkuları ve problemleri teşvik etmekle sorumludur ve

öyle de olmalıdır. İnsanları, inançlarını eleştirmeye ve sorgulamaya yöneltmelidir; güçlükler çıkarmalı ve belirli bir tür memnuniyetsizlik yaratmalıdır. Benzer biçimde, iyi edebiyat ve sanat en rahatlatıcı ya da hoş yaşam tablosunu nadiren sunar. Ne var ki, bu memnuniyetsizliğe rağmen –gerçekte, onun *aracılığıyla*– hem felsefe hem de sanat, daha yüksek, yani daha zengin ve daha tam deneyim, kendini gerçekleştirme ve mutluluk biçimlerine götüren yollar olabilir.

Platon, *Devlet*'teki Mağara alegorisinde bu noktayı canlı bir biçimde ortaya koyar. Burada Platon, eğitim-öğrenim ve bilgilenme sürecini açıklamak için, öğrenim görmemiş bir kişiyi, karanlık bir mağarada zincire vurulmuş, yalnızca hapishanesinin duvarlarına yansıyan bir kukla oyununun gölgelerini görebilen bir mahkûm gibi betimler. Doğal olarak, mahkûm bu loş gösteriyi gerçeklik olarak algılar. Salıverilip güneş ışığına çıkarıldığı ve gerçek nesneleri günün tüm aydınlığında ilk kez gördüğü zaman, ilk başta ışıktan acı duyar ve körleşir.

> Birinin onu dik ve engebeli bir bayırda yukarı çıkmaya zorladığını ve güneş ışığına çıkıncaya kadar kaçmasına izin vermediğini varsayarsak, o kişi böyle bir muamele karşısında acı çekmez ve sinirlenmez mi? Işığa çıktığı zaman, gözleri, şimdi kendisine gerçek olduğu söylenen şeylerden bir tekini bile göremeyecek kadar ışığın parlaklığıyla dolmaz mı?
>
> *(Platon 1945: 515)*

Ama gözleri güneş ışığına ve uzuvları yeni özgürlüklerine alıştığında, yeni bulduğu mutluluğunu takdir etmeye başlar ve "sonra, mahkûm arkadaşlarını ve önceden yaşadığı yerde [mağarada] bilgelik sayılan şeyleri aklına getirdiğinde, kesinlikle bu değişiklik nedeniyle kendini mutlu hisseder ve onlar için üzülür." (a.g.y.: 516).

Başka bir deyişle, peşinden koşulan daha yüksek şeylerin ille de ilk andan başlayarak haz verici olması gerekmez. "Zorlama" yapılmalıdır, der Platon ve insanların, "en yüksek bilgi nesnesi de-

diğimiz ... görüş gücüne ulaşmak için bayırı tırmanmaları sağlanmalıdır" (a.g.y.: 519). İnsanlar ancak böylelikle kendi doğalarını tam olarak kavrayabilirler ve yüzeysel bir tatminin aksine, hakiki mutluluğa ulaşabilirler.

Mill'in daha yüksek ve daha aşağı zevkler arasında yaptığı ayrımın temel anlamı buna benzer. İnsanlar, salt duyusal ve bedensel gereksinimlerden daha fazlasına sahiptir. Tüm maddi yaşam gereksinimlerini temin ederek insanları kölelik ve cehalet içinde tutmak onların görünürdeki tüm arzularını tatmin edebilir ve onları "memnun" kılabilir. Hatta, Platon'un Mağara'daki mahkûmu gibi, insanlar böyle bir doyumu mutluluk bile sanabilirler ve değişikliğe karşı direnç gösterebilirler. Ne var ki, doğamızın, daha yüksek doyumlara ve zevklere ulaşma olasılığımızı ortaya çıkaran başka, daha yüksek kısımları da –Mill'in sözleriyle, "hayvani" iştahlardan daha yüksek "yetiler" de– vardır.

Belki bu noktalar ahlaksal düşüncenin neredeyse klişeleridir; ama yine de hâlâ doğrudurlar ve bunların, özellikle Bentham'ınki gibi bunları yadsımaya çalışan bir felsefe bağlamında, anımsatılması önemlidir. Bu nedenle, faydacılıkla uyuşsa da uyuşmasa da, insanların salt hayvani gereksinimlerden başka gereksinimlerinin olduğu ve salt zevke dayanan *Cesur Yeni Dünya* yaşamının gerçek mutluluk ve ahlakın da antitezi olduğu konusunda Mill'in görüşüne katılabiliriz. Evet, gerçekten, Mill'in söylediği gibi, "hoşnut bir ahmak olmaktansa, hoşnutsuz Sokrates olmak yeğdir."

Mill'in seçkinciliği

Öyleyse Mill, Bentham'ın faydacılığının insan doğasına ve insan mutluluğuna son derecede dar ve sınırlı bir açıklama getirdiğinin farkındaydı ve zevkin farklı nitelikleri konusunda yaptığı ayrım, onun faydacı felsefeyi derinleştirme ve insancıllaştırma girişiminin önemli bir parçasıydı. Ama Mill mutluluğa ilişkin faydacı görüşü geliştirme gereksinimini ince ve duyarlı bir biçimde

takdir etmesine karşın ve onu genişletme görevine hayranlık verici bir yüreklilikle ve dürüstlükle koyulmasına karşın, Benthamcı açıklamaya tatmin edici bir alternatif sunmayı başardığı söylenemez.

Bunun kısmi bir nedeni, hiç kuşkusuz, Mill'in daha yüksek ve daha aşağı zevklere ilişkin görüşleri ile faydacı kuramın temel çerçevesine süregiden bağlılığı arasındaki apaçık çatışmadır. Mill'i eleştirenlerin hep dedikleri gibi, acı ve memnuniyetsizlik içerdiği zaman bile daha yüksek yetilerin kullanımını kapsayan bir yaşam olarak hakikaten mutlu yaşam konusunda onun çizdiği tablo fayda ilkesiyle bağdaştırılamaz. Mill'e göre mutluluk –insan esenliği ve kendini gerçekleştirmesi– zevklerin en büyük toplamından çok daha geniş, daha kapsayıcı bir anlayıştır. Oldukça yalın bir biçimde, Mill'in daha yüksek zevkleri hiç de salt zevkler değildir. Mill'in taşıdığı anlayış, hazcı olmayan "kendini gerçekleştirme" anlayışına daha yakındır; en yüksek yetilerimizin ve güçlerimizin tam olarak geliştirilmesini ve etkin olarak uygulanmasını içerir.

Dahası, kendini gerçekleştirmeye ilişkin bu kavrayış, onun *Faydacılık*'ta daha yüksek zevklerle ilgili yaptığı tartışmayla sınırlı değildir. Böyle görüşler, *Özgürlük Üstüne*'de ve özellikle, "Esenliğin öğelerinden birisi olarak bireysellik üstüne" başlığını taşıyan Bölüm 3'te daha da barizdir. Orada Mill, geleneksel faydacılığın hazcılığından bütünüyle ayrılır. "İnsan bireyselliğinin gerçekliğini vurgulamakla," diye yazıyor Anschutz, "Mill bunun zevklere ve acılara ya da başka herhangi bir şeye indirgenebilirliğini yadsır; kendini geliştirmenin mutlak önemini vurgulamakla, bireyin esenliğini, Bentham'ın edilgen mutluluğundan çok farklı olan bir tür yetkinlikle özdeşleştirir" (Anschutz 1953: 20). Anschutz'un söylediği gibi, ulaştığımız paradoksal sonuç, "Mill'in gerçekten inandığı faydacılığın mutlulukla pek az ilişkisinin olduğu ve zevkle hiç ilişkisinin olmadığıdır" (a.g.y.: 18).

Ne var ki, Mill'in geleneksel faydacı çerçeveyi hiçbir zaman terk etmediği gerçeği ortada durmaktadır. Mill, en büyük mutluluk ilkesinin, ahlaksal düşüncesinin temel ilkesi olmayı sürdürdüğünü ileri sürer. Sadece, anlatmakta olduğum faydacı olmayan kendini gerçekleştirme fikirlerini bu çerçeveye ekler. Ortaya çıkan sonuç kaçınılmaz olarak muğlaktır, tutarsızdır ve tatmin edici değildir. "Mill'in bireysellik anlayışının bütün bulanıklığına rağmen," diye yazıyor Anschutz, "kafasındakilerin en azından kısmen gerçek ve önemli olduğu kesindir. Bunu geliştirip, iç tutarlılığı olan bir etik sistemi ...oluşturamadı; ve bunu fayda sistemine aşılama girişimi tam bir zihin karışıklığıyla ...sonuçlandı" (a.g.y.: 27). Bradley daha kısa ve öz anlatıyor: Mill'in felsefesiyle ilgili olarak, "kalbi doğru yerde, ama beyni eksik," diyor (Bradley 1927: 115).

Dolayısıyla, Mill'in fikirlerini tam ve açık seçik olarak geliştirmesini önleyen etmenlerden birisi, bu fikirlerin, aynı zamanda güçlü bir biçimde bağlı olduğu geleneksel faydacılıkla çarpışmasıydı. Bundan doğan sonuç, üstünde geniş şekilde durulmuş olan ve Mill'in yazılarıyla başa çıkmayı böylesine zorlaştıran aydınlanma ve içgörü ile muğlaklığın ve tutarsızlığın o karakteristik karışımıdır. Ama Mill'in fikirleriyle ilgili başka problemler vardır. Muğlaklık ve tutarsızlık kusurlarından ayrı olarak, Mill'in görüşlerinin içeriği, kendi insancıl ve liberal bakış açısından bile eleştiriye açıktır. Bunu görmek için, önce Mill'in felsefesinin içeriği konusunda daha net bir resim çizmeye ihtiyacımız var.

Hiç kuşku yok ki Mill, daha yüksek ve daha aşağı zevklere ilişkin açıklamasında muğlaktır, ama görüşlerinin genel yönelimi yeterince açıktır. O bir eğitim ve kültür ahlakı ortaya koymaktadır. Bu, zihinsel ve bedensel faaliyetin keskin bir zıtlığını ve karşı karşıya konuluşunu içerir. Zihinsel etkinliğe değer verilir ve saygı gösterilir, salt bedensel etkinliğe ise tepeden ve aşağılamayla bakılır. Entelektüel yaşam en yüksek yaşam biçimidir. Sokrates'in

yaşamı, eğitilmiş ve yetiştirilmiş zekânın arayışları, insan soyunun yapabileceklerinin en anlamlısı ve değerlisidir. Herkes bu yaşama ulaşmayı özlemelidir ve bir kez o yaşamın karakterini ve ödüllerini doğru takdir ettiğinde, öyle de yapacaktır, diyor Mill. Öte yandan Mill, daha yüksek yetilerin kullanımını içermeyen bir yaşamı, salt bedensel etkinliğe ve duyusal doyumlara hapsedilmiş bir yaşamı düşük ve değersiz, yalnızca "domuzlara" ve "ahmaklara" uygun görür.

Bunlar bildik tutumlardır ve yalnızca Mill'e özgü değildir. Tam tersine, felsefede bunların Antik Yunanlılara kadar giden uzun ve seçkin bir tarihi vardır. Gerçekte, böyle görüşler en açık seçik olarak, en eksiksiz şekilde ifade edilmiş ve geliştirilmiş olarak Platon'da ve Aristoteles'te bulunacaktır. Çünkü hem Platon hem de Aristoteles, akıl ve derin düşünme yaşamını insan yaşamının en yüksek ve değerli biçimi olarak kabul eder. Ve her ikisi de salt bedensel etkinlik ve duyusal zevk yaşamını benzer şekilde aşağı görür. "Herkes bedensel zevklerin tadına varabilir," diyor Aristoteles (1941a: 1177a6), "bir köle en iyi adamdan aşağı kalmaz." Ama Aristoteles'e göre, bu ancak bedensel zevkin insan mutluluğuyla aynı olmadığını göstermeye yarar, çünkü Aristoteles köleleri tıpkı hayvanlar gibi insandan aşağı yaratıklar sayar: "Kölelerin ve kaba hayvanların mutlulukta ya da özgür seçime dayanan bir yaşamda hiçbir payı yoktur" (Aristoteles 1941b: 1280a33).

Burada Aristoteles'in, köleleri hayvanlarla aynı düzeyde sayan tutumu şimdi şoke edici görünüyor. Ne var ki, en azından Aristoteles'in kölelik üstüne kurulmuş bir toplumda yaşamakta olduğu ve sadece gününün ideolojisini yansıttığı ve onayladığı söylenebilir. Ama on dokuzuncu yüzyıl Britanya'sında yaşayan Mill, kültürsüz ve eğitimsiz kişilerden "domuzlar" ve "ahmaklar" olarak söz ettiği zaman, böyle bahaneler kolaylıkla bulunamaz. Gerçekten, Mill'in dili öyle aşırı ve tutucu görünüyor ki, kendi retoriğinin dalgasına kapılmış olup olmadığını ya da polemik et-

kisini artırmak için abartıyor olup olmadığını insan ister istemez merak edebiliyor. Ama ne yazık ki, başka bir yerde söyledikleri bu rahatlatıcı yargıyı desteklemeyecektir. Onun gününün toplumu hakkında gerçekten böyle düşündüğüne inanmak için her neden vardır. Mill'in felsefesinde tartışmasız ve silinemez bir seçkincilik (elitizm) damarı vardır. Ona göre, kültürlü ve eğitimli olanlar toplumun sadece daha mutlu ve daha talihli kesimi olmakla kalmayıp, bütünüyle –ahlaksal ve toplumsal olarak– üstün bir gruptu. Öte yandan Mill, "yetiştirilmemiş sürü" olarak andığı eğitim görmemiş çalışan insanlar kitlesi karşısında bir korku ve dehşet duyuyordu (Mill 1873: 168).

On dokuzuncu yüzyıl ortalarının Britanya'sında işçi sınıfı, siyasal temsil hakkı ve siyasal iktidara ortak olmak için karşı konulmaz biçimde bastırıyordu. Mill, kaçınılmaz akıbeti değerlendirecek kadar idrak sahibiydi, ama sonuçlardan korkuyordu. İşte, kültürsüz kitlelerin yaklaşan iktidarından ve etkisinden duyulan bu korku, gitgide onun siyasal düşüncesine egemen olmaya başladı. Eski faydacılar –Bentham ve Mill'in babası James Mill– siyasal görüşlerinde radikaldiler: Ödünsüz birer eşitlikçi ve demokrattılar. "Herkes bir kişi sayılmalı, hiç kimse bir kişiden fazla sayılmamalı" ilkesi Bentham'ın sayım ilkesiydi (Mill 1863: 58). John Stuart Mill de ilk başta bu radikal görüşleri benimsemişti; ama aşamalı olarak, kendi *Özyaşam Öyküsü*'nde anlattığı gibi, daha temkinli ve muhafazakâr bir tutuma yöneldi. Nitekim, karısı adına da konuşarak şöyle yazmıştır: "Şimdi biz, benim önceleri olduğumdan çok daha az demokrattık, çünkü eğitim-öğretim böylesine berbat şekilde kusurlu olmaya devam ettikçe, kitlenin cehaletinden, özellikle de bencilliğinden ve vahşiliğinden korktuk" (Mill 1873: 167).

Mill, *Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler*'de (*Considerations on Representative Government*; 1861) dikkatini parlamenter reform sorunlarına yönelttiği zaman, oy hakkının büyük ölçüde genişletilmesine yönelik baskılar tırmanıyordu. Mill, toplumun tüm

kesimlerinin siyasal işlerde söz sahibi olması gerektiğine inanıyordu. Gerçekte, oy hakkının mülk sahibi erkeklerle sınırlı olduğu bir zamanda genel oy hakkını savunuyordu.[5] Mill şöyle yazar:

> Bu ülkede, çalışan sınıflar olarak adlandırılanlar, hükümete dolaysız katılımdan dışlanmış olarak düşünülebilir. Çalışan insanların görüşü ... şimdi olduğu gibi yalnızca sırt dönülmekle kalınmayıp hor da görülmek yerine, saygıyla dinlenmelidir.
>
> *(Mill 1861: 209)*

Ne var ki, oy hakkının genişletilmesi, çoğunluğun, işçi sınıfının –"daha hafif bir deyimle, en kültürlü olmayan bir sınıfın" (a.g.y.: 277)– kendi çıkarlarından yana bir hükümet seçebilmesi olasılığını bir tehlike olarak içeriyordu. Bu ihtimal Mill'e katlanılmaz geliyordu ve o, bunu önlemenin bir yolunu arıyordu. Bu nedenle, kültürlü ve eğitimli kişilere çoklu oy hakkı tanıyacak bir sistem önerdi. "Herkesin söz hakkına sahip olması gerekmekle birlikte –herkesin eşit söz hakkına sahip olması gerektiği, tamamen farklı bir önermedir" (a.g.y.: 283). Çünkü öğrenim görmüş olanların daha akıllı, daha zeki olduğu ve onların "görüşünün daha büyük bir ağırlığı hak ettiği" Mill'e kendiliğinden açık bir şey gibi görünüyordu. "Görüşü ve hatta isteği kendisininkinden daha fazla dikkate alınmayı hak eden başkalarının olduğunu kabullenmek sadece bir ahmağı ve yalnızca tuhaf nitelikteki bir ahmağı gücendirir" (a.g.y.: 284). Mill'in önerdiği oy verme sistemi,

---

5 Mill genel oy hakkını destekliyordu, ama birçok önemli ve dikkate değer istisnayla. "Okuyamayan, yazamayan ve eklemeliyim ki, aritmetiğin temel işlemlerini yapamayan bir kişinin," diye yazar Mill, "oylamaya katılması asla kabul edilemez" (Mill 1861: 280) ve bu becerilere sahip olduklarından emin olmak için müstakbel seçmenlerin basit bir sınavdan geçirilmelerini önerir (Alabama gibi yerlerde bir zamanlar yapıldığı ve öngörülebilir bir sonuç olarak, neredeyse tüm nüfusun oylama dışında tutulduğu üzere). Dahası, Mill vergi ödemeyenleri oylama dışında tutardı ve önceki beş yılda sosyal refah desteği almış olanları da, "emeğiyle kendini geçindiremeyen bir kişi başka bakımlardan eşit hak sahibi olma iddiasından vazgeçer" gerekçesiyle oylamaya katmazdı (a.g.y.: 282). Yoksulluğun, işsizliğin vb. kişinin kendine dayattığı koşullar olmadığı Mill'in aklına bile gelmiyor gibi görünmektedir. "Eski, katı zihniyetli" faydacı ruh Mill'in düşüncesinden bütünüyle gitmemiş gibi görünmektedir.

oldukça içtenlikle, "cahil sınıfa ait yasalardan eğitimlileri korumak" (a.g.y.: 286) ve "dolayısıyla, eğitim-öğrenime hak ettiği ve en az eğitimli sınıfın sayısal ağırlığını dengelemeye yeterli olan etki derecesini kazandırmak" (a.g.y.: 287) amacıyla tasarlanmıştır.

Elbette, Mill bunları yazıyorken, Britanya'da ilk çıkan Eğitim-Öğretim Yasası (1870) henüz ilköğrenimi zorunlu hale getirmemişti ve herhangi bir tek tip ulusal sınav sistemi henüz geliştirilmemişti. Bunlar ortada yokken, Mill bir kişinin zekâsının ve dolayısıyla, çoklu oy hakkının nasıl değerlendirilebileceği problemiyle karşı karşıya kaldı. Verdiği yanıt açıklayıcıdır. Mill, "Bir kişinin mesleğinin niteliği bir tür testtir," savını dile getirir:

> Emeğin işvereni, ortalama olarak, emekçiden daha zekidir; çünkü o yalnızca elleriyle değil, kafasıyla da çalışmak durumundadır. Bir ustabaşı, düz işçiden ve beceri kazanmış bir işçi, beceri kazanmamış bir işçiden genellikle daha zekidir. Bir bankacı, bir tüccar ya da bir imalatçı muhtemelen bir esnaftan daha zekidir, çünkü idare etmesi gereken daha büyük ve daha karmaşık çıkarları vardır. Yüksek meslekler elbette daha da yüksek bir öğrenim derecesini ima eder.
>
> *(Mill 1861: 285)*

Mill'in buradaki varsayımına göre, daha yüksek toplumsal konumlarda bulunanlar, beyinleriyle çalışanlar daha zekidirler ve elleriyle çalışanlara oranla, yönetmeye daha uygundurlar. Bu varsayım son derecede kuşku götürür. Bir yanda, alınan okul eğitimi ve fiilî olarak kazanılan beceriler anlamında *eğitim-öğrenim* ve diğer yanda, öğrenmek için doğuştan gelen zihinsel kapasite anlamında *zekâ* arasında, Mill'in yapmadığı bir ayrım yapmak gereklidir. Çünkü gerek zeki ama öğrenimsiz olmak, gerekse öğrenimli ama zeki olmamak mümkündür. Daha yüksek toplumsal konumlarda bulunanların genellikle daha iyi öğrenim görmüş oldukları doğrudur, ama bu onların en zeki oldukları anlamına gelmez. Bu, en zeki olanların en iyi öğrenimi gördüklerini varsaymak olurdu. Ama tüm kanıtların ortaya koyduğu gibi, eğitim-öğretim büyük

ölçüde toplumsal arka plana ve sınıfa göre, temel zekâ düzeyine neredeyse hiç bakılmaksızın, "bankacının, tüccarın, imalatçının" vb. çocuklarına dağıtılır. Bu, Mill'in yazmış olduğu dönemde elbette doğruydu, hatta daha da geçerliydi. Kişiler öğrenim merdiveninde ne kadar yükseğe tırmanırlarsa, işçi sınıfının mensupları, etnik azınlıklardan olanlar, kadınlar ve toplumsal açıdan dezavantajlı diğer grupların üyeleri orada o kadar az bulunacaktır. Mill'in yaptığı gibi, bu grupların daha az zeki olduklarının böylece kanıtlandığını farz etmek, var olan sınıf yapısının mümkün olan en iyi toplumsal düzenleme olduğunu, insanların doğal yetenekleriyle tamamen uyum içinde bulunduğunu farz etmektir. Bu görüşler, hiç kuşkusuz, bankacıları, tüccarları ve dostlarını memnun eder, ama bu fikirleri desteklemeye yetmez.

Mill'in spesifik siyasal önerileri şimdi yalnızca tarihsel bir ilgi konusudur; bunları burada ele almamın nedeni, onun ahlaksal ve toplumsal tutumlarına tuttukları ışıktır. Bu tutumlar sınıfsal tutumlar olarak açığa vurulur, açık seçik kavranır ve öyle ifade edilir. Mill, öğrenim görmemiş işçi sınıfının büyüyen gücünden ve etkisinden ürken ve korkan öğrenimli sınıfın, burjuvazinin bir üyesi olarak konuşur. Mill daha yüksek ve daha aşağı zevkleri soyut terimlerle tartışıyorken ve Sokrates'in yaşamını domuzların ve ahmakların yaşamıyla kıyaslarken bu böylesine açıkça anlaşılmayabilir. Mill'e göre Sokrates'in Victoria dönemi Britanya'sının öğrenimli seçkinlerini temsil ettiği ve Mill'in işçi sınıfını domuzlardan ve ahmaklardan oluşan "kültürsüz bir sürü" olarak gördüğü anlaşılınca, bu çok daha açıkça ortaya çıkar.

Gördüğümüz gibi, Mill'in yaptığı ayrımla ifade ettiği ahlak, daha yüksek ile daha düşük, zihinsel ile bedensel etkinlik arasında keskin bir karşıtlığı ve onunla birlikte, entelektüel etkinliğe yüksek değer verilmesini, bedensel etkinliğin ve yaşamları kol emeğine bağlı olanların o ölçüde hor görülmesini içerir. Günümüzde böyle görüşler, Mill'in dile getirdiği kadar dolaysız ve kaba bir biçimde nadiren dile getirilir, ama yine de bunlar yaygın olarak

savunulur ve etkileri hâlâ hissedilir. Bu tutumlar, her şeyi kapsayan sınıf sistemiyle Britanya'da özellikle dikkat çekicidir. Bunlar Amerika Birleşik Devletleri'nde daha az yaygındır, ama hiç olmadıkları kesinlikle söylenemez.

Örneğin, İngiliz entelektüel yaşamında, pratik etkinliğe yani "ellerinizi kirletmenizi" gerektiren her şeye yönelik bir küçümseme hâlâ belirgindir. Britanya'da, doğa bilimleri ve teknolojik konular, özellikle de pratik ağırlıklı olanlar, güzel sanatlar ve beşerî bilimlere kıyasla düşük bir konuma sahiptir. Kuramsal çalışma, neredeyse tüm alanlarda, uygulamalı ve pratik çalışmadan üstün görülür. Hükümette, kamu hizmetinin ve silahlı kuvvetlerin daha yüksek kademelerinde, sanayi kuruluşlarının ve kentlerin yönetiminde, müfredatlarında bilimler ve matematik pahasına klasikler üstünde odaklanmaya hâlâ devam eden devlet okullarından mezun olan kişiler hâkim durumdadır.

Kafa ve kol emeği

Böylece, daha yüksek ve daha aşağı zevkler arasındaki ayrım, felsefe tarihinde kalıcı bir yer edinen ve bugün de hâlâ etkili olan bir ahlakı somutlaştırır. Bunu eleştirme zamanı artık gelmiştir. Mill ile başlayacağım. Mill'in felsefesini sunarken kullandığı terimler gerçekte tatmin edici değildir. Daha yüksek ve daha aşağı etkinlikler arasına öyle keskin bir karşıtlık koyar ki, neredeyse bunları birbirini dışlayan, ya/ya da alternatifler sayıyor gibi görünür. Onun felsefesi, bir yanda safi zekâya dayanan Sokrates'in yaşamı ile diğer yanda sadece bedenselliğe ve duyusallığa dayanan domuzca ve ahmakça yaşam zıt uçları arasında seçim yapmamızı istiyor gibi görünür.

Sorunu bu şekilde ortaya koymak, yanlış şekilde ortaya koymaktır. Yaşamın olası biçimleri yalnızca bunlar değildir. Gerçekte, birbirini dışlayan ve mutlak biçimde karşıt alternatifler olarak bunlar hiç de gerçek olasılıklar değildir. İnsan yaşamında, daha yüksek ve daha düşük, zihinsel ve bedensel etkinlik asla

tam olarak birbirinden ayrılamaz. Zihinsel çalışma her zaman bir bedensel etkinlik gerektirir; dahası, temel bedensel gereksinimler karşılanmadıkça sürdürülemez. Buna karşılık, salt refleks tepki düzeyinin ötesindeki bedensel etkinlikler, bir derece zekâ ve düşünce gerektirir. Gerçekte, hem zihinsel hem de bedensel yeteneklerin eşit ölçüde kullanıldığı ve Mill'in ayrımının geçerli olmadığı sanat ya da hünerli zanaatkârlık gibi önemli insan etkinliği alanları vardır.

Ne var ki, daha yüksek ve daha düşük, zihinsel ve bedensel etkinlik ayrımı tamamen Mill'in hayal gücünün bir ürünü değildir. Mill'in daha yüksek ve daha düşük etkinliklerinin illa da onun öyleymiş gibi sunduğu birbirini dışlayan alternatifler olmaları gerekmemesine karşın, gerçekte toplumumuzda bunlar neredeyse hep öyledir. Çünkü Mill'in ayrımı toplumsal yaşamın gerçek ve her şeyi kapsayan bir özelliğini yansıtır: Kafa ve kol emeği arasındaki büyük bölünme. Zihinleriyle çalışanlar ve elleriyle çalışanlar, farklı insan grupları, farklı sınıflar olma eğilimi gösterirler. Zihnin kullanılmasını gerektiren çalışma nadiren büyük bedensel çaba gerektirir; ve bedensel emek, zihnin çok fazla kullanılmasını nadiren gerektirir. Gerçekten, var olan alternatifler ya zihinsel etkinlik yaşamı ya da bedensel etkinlik yaşamıdır.

Kafa ve kol emeği bölünmesi bugünkü topluma özgü değildir. Bu, toplumsal bölünmenin ve genel olarak sınıf farklarının ilk büyük temeliydi. Marx'ın dediği gibi, "gerçek anlamda iş bölümü, ancak, maddi ve zihinsel emek arasında bir bölünmenin ortaya çıkmasıyla başlar" (Marx ve Engels 1845: 51). Farklı toplumsal ve iktisadi roller arasındaki en erken ayrımdan başlayarak, iş bölümü ve onunla birlikte sınıf farkları, toplum tarihsel olarak ilerledikçe evrim geçirmiş ve gelişmiştir. Ama değişme hızı sabit ya da eşit olmamıştır; ve kapitalizmde modern sanayinin gelişimi, iş bölümünün benzersiz bir biçimde genişlemesine ve yoğunlaşmasına yol açmıştır.

Marx, *Kapital*'in I. Cildi'nin orta bölümlerinde bu sürecin parlak ve ayrıntılı bir açıklamasını yapar. Kapitalizmde iş bölümünün

nasıl iki farklı gelişim aşamasından geçtiğini gösterir. Kapitalist üretimin daha erken dönemi olan ve Britanya'da on altıncı yüzyılın ortasından on sekizinci yüzyılın son otuz yılına kadar süren imalat döneminde, zanaatkârın üretim süreci parçalara ayrıldı. Birbirinden ayrılan ve emekçiye verilen her parçaya ilişkin üretim faaliyetine, işçi yaşam boyu mahkûm oldu (Marx 1867: 336). Bu ayrılmış etkinlikler sonradan bir atölyede bir araya getiriliyordu. Zanaat üretiminin erken biçimlerinde, her zanaatkâr tüm çalışma sürecini biliyordu ve kontrol ediyordu. Emekçi hem kafasını hem de ellerini kullanıyordu. Yaptığı çalışma hem beceri hem de ustalık gerektiriyordu ve ilgili (sınırlı olmakla birlikte) tüm araçların ve malzemenin tam olarak bilinmesini gerektiriyordu. Ne var ki, imalat sanayinin ortaya çıkışıyla, zanaatkârın yerini, aynı basit işlemleri yaşam boyu tekrarlamaya mahkûm olan işçi aldı, tüm süreci örgütleme ve denetleme işini ise kapitalist üstlendi. Bu sistem, diyor Marx,

> Onun bütün üretim yetenekleri ve içgüdüleri dünyasının pahasına yalnızca ayrıntılara ilişkin el becerilerini sonuna kadar zorlar ve emekçiyi kötürümleşmiş bir ucubeye dönüştürür. ... Bağımsız köylünün veya zanaatkârın çok küçük bir derecede olsa bile kullandığı bilgi, yargı ve irade şimdi yalnızca bir bütün olarak atölye için gereklidir. Üretimde zekâ bir yönde genişler, çünkü birçok başka yönde ortadan kalkar. Üretimin bir ayrıntısı üzerine yoğunlaşan işçilerin kaybettikleri, onlara iş veren sermayede toplanır.
>
> *(a.g.y.: 360-1)*

Üretimin atölyelerde kooperatif olarak örgütlenmesi ve iş bölümü yoluyla, beceri ve bilgi öğeleri böylece sıradan işçiden uzaklaştırılır ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrım büyük ölçüde artar. Kapitalist gelişimin ikinci döneminde, yani büyük ölçekli makine sanayisinin kurulduğu sanayi devriminden sonraki dönemde bu süreç daha da ileriye taşınır. Yine Marx'tan alıntı yaparsak,

> Zihinsel üretim güçlerinin kol emekçisinden ayrılması ve o güçlerin emek üstünde sermayenin kudretine çevrilmesi ... makineler temelinde kurulan modern sanayiyle en sonunda tamamlanır. Her bireysel önemsiz fabrika işleminin içerdiği özel beceri, bilimin, devasa fiziksel güçlerin ve fabrika mekanizmasında somutlaştırılan ve o mekanizmayla birlikte "efendi"nin gücünü oluşturan emek kütlesinin önünde sonsuz küçük bir nicelik olarak buharlaşır.
>
> *(a.g.y.: 423)*

Bunun sonucu olarak, hem kafa hem de kol emeğini içeren zanaatlar yıkıma uğrar. Onların yerine, bir yandan, katıldıkları süreçleri bilmeye ya da anlamaya gereksinimi olmayan becerisiz işçiler kitlesi ve öte yandan, üretim sürecini tasarlamak, planlamak, örgütlemek ve denetlemek üzere eğitimli ve öğrenimli mühendislerin, bilimcilerin ve yöneticilerin oluşturduğu küçük bir grup ortaya çıkar.

Bu gelişmeler Marx'ın zamanından beri sürmektedir, hatta ivme kazanmaktadır. Her yeni teknolojik ilerlemeyle birlikte, yeni etkinlik alanları makineleşmeye tabi kılınıyor ve iş bölümü daha da genişliyor. Gerçekte bugün, bazen ikinci sanayi devrimi, ya da bilgisayar devrimi denilen bir süreci yaşıyoruz. Önceleri zihinsel beceriler gerektiren ofis çalışması, endüstriyel tasarım ve sanatkârlık, hatta öğretim gibi tüm yeni çalışma alanları makineleşiyor ve devrim geçiriyor; otomobil üretimi gibi eski alanlar dönüşüm geçiriyor (Braverman 1974).

Bu gelişmelerin insani ve ahlaksal etkileri apaçık görülüyor. Marx, bunları, yabancılaşma ve tek yanlı gelişim genel başlıkları altında tanımlamaktadır.[62] Çünkü, Engels'in söylediği gibi, "iş bö-

---

6 İş bölümü, insanın kendi eyleminin nasıl kendisine karşıt yabancı bir güç haline geldiğinin, onun tarafından denetlenmek yerine nasıl onu köleleştirdiğinin ilk örneğini verir bize. Çünkü emeğin dağılımı ortaya çıkar çıkmaz, her insan kendisine zorla dayatılan ve kaçamadığı belirli, münhasır bir etkinlik alanına sahip olur. ... Toplumsal faaliyetin bu sabitlenişi, kendimiz tarafından üretilenlerin, beklentilerimize engel olunarak, hesaplarımız boşa çıkarılarak, bizim üstümüzdeki nesnel bir güçle bu birleştirilişi, şimdiye kadarki tarihsel gelişmede başlıca etkenlerden birisidir.

(Marx ve Engels 1845: 53)

lümünde insan da bölünür. Bütün diğer bedensel ve zihinsel yetiler tek bir etkinliğin gelişmesi için feda edilir" (Engels 1878: 401). Dolayısıyla, insan yaşamının daha yüksek ve daha düşük, zihinsel ve bedensel etkinlikler şeklinde bölünmesi tarihsel bir gerçektir, toplumsal yaşamın elle tutulabilir bir özelliğidir. Mill bu gerçeği felsefesinde yansıtır, ama neredeyse bilinç dışı olarak ve eleştirellikten oldukça uzak bir şekilde yapar bunu. Bu konuları soyut ahlak felsefesi terimleriyle tartışır ve yapmakta olduğu ayrımın somut tarihsel ve toplumsal temelini yalnızca en belirsiz biçimde değerlendirdiği açıktır; ama Mill'in gösterdiği tarihsel farkındalık derecesi bile, sonraki tartışmada çoğunlukla ortadan kalkmıştır. Ne var ki, bu tarihsel bağlamın anlaşılması, Mill'in görüşlerine yeterli bir eleştirel karşılık vermek için mutlak biçimde gereklidir.

Görmüş olduğumuz gibi, Mill, öğrenime ve kültüre yüksek bir ahlaksal değer verir, bunlardan yoksun olan bir yaşamı insanlara layık görmez. Zekâ ve beceri içermeyen bedensel uğraşla geçen bir yaşamın acımasızlaştırıcı ve aşağılayıcı olduğu konusunda elbette Mill'le aynı görüşü paylaşmak gerekir. Bu, daha önce görülmemiş derecede yabancılaştırıcı olan ve Marx'ın dediği gibi, "emekçiyi sakatlayarak parçalanmış bir insana çeviren, bir makinenin eklentisi düzeyine indiren, işindeki her türlü çekicilik kalıntısını yok eden ve nefret edilen bir angaryaya dönüştüren" (Marx 1867: 645) modern sanayideki koşullar için özellikle doğrudur.

Hiç kuşku yok ki, bu değerli bir yaşam biçimi olmadığı gibi, insanların ulaşabileceklerinin en yükseği de değildir. İnsanların çoğunluğu böyle bir yaşama mahkûm edilirken, çok sayıdaki başkalarının da dönemsel olarak işsizliğe ve toplumsal aylaklığa itilmesi, modern sanayi toplumunun korkunç bir suçudur. Ama Mill bu konular üstünde durmaz. İşçi sınıfının kötü durumuna ilişkin insanca ve insansever bir kaygıyı dile getirmesine karşın, nüfusun çoğunluğu için böyle koşulların hiçbir alternatifini görmez. Mill, yaşamının sonuna doğru kendini bir "sosyalist" olarak anmaya başladı; ama onun sosyalizmi, kendisinin açıkça belirttiği gibi, en

sulandırılmış türdendi, çünkü köklü toplumsal değişiklik olasılıklarıyla ilgili kuşkuculuğunu sürdürüyordu. Onun gelecekteki ideal bir toplum konusundaki görüşü zayıf ve yavan bir görüştü – daha sert yönlerinden bazıları giderilmiş olarak çağdaş koşulların salt bir yansımasıydı.

> Tek bir ömür boyunca kazanılanın ve biriktirilenin dışında büyük servetleri olmayan, iyi ücret alan ve refah içinde bir emekçi kitlesi; ama yalnızca daha ağır işlerden bağışık olmakla kalmayıp, yaşamın lütuflarını özgürce özümsemek için mekanik ayrıntılardan uzaklaşarak hem bedensel hem de zihinsel boş zamana ayıracak yeterli boş zamanı olan ve kendisinden daha olumsuz koşullarda yaşayıp ilerleme sağlayamayan sınıflara bunların örneğini sunan, şimdikinden çok daha geniş bir insan kitlesi.
>
> *(Mill 1848: 750)*

Ne var ki, iş bölümünden etkilenenler yalnızca kol işçileri değildir; ve Sokrates'in yaşamının, öğrenim ve kültür yaşamının insan için en yüksek erdem olduğu yolunda Mill'in dile getirdiği fikir de sorgulanabilir bir fikirdir. Çünkü modern aydın da aynı ölçüde iş bölümünün bir ürünüdür ve aynı ölçüde tek yanlı ve güdük bir yaratıktır. Öğrenim ve kültür aracılığıyla zihnin gelişmesi, neredeyse bütünüyle, pratik şeylerden koparılmış bir kuramsal etkinlik ve kitaptan öğrenme meselesi olup çıkmıştır (karş. Marx 1867: 482 vd.).

Genelde eğitim sistemi ve özelde üniversiteler, bu entelektüel tek yanlılığı kutsallaştırır ve ete kemiğe büründürür. Öğrenim, eğitim kurumlarıyla sınırlanmış ve daha geniş toplumun etkinliklerinden ayrılmıştır. Dahası, bu kurumların içinde, farklı eğitim alanları da birbirinden koparılmış, farklı fakültelere ve bölümlere ayrılıp sızdırmaz şekilde mühürlenmiştir. Bu sistemin her yıl bitip tükenmez bir bilimsel makale ve kitap sağanağı gibi akıp gelen edebi ürünleri, büyük ölçüde okunamaz niteliktedir ve okunmaz: Kimsenin istemediği kuru ve dar bir akademik jargon seli. Çünkü modern âlimlik bir tür entelektüel "detay çalışması"

haline gelmiştir ve emekçi eski imalat atölyesine ne ölçüde kapatılmış ve sınırlanmışsa, modern akademisyen de bilgisine ve etkinlik sahasına o ölçüde kapatılmış ve sınırlanmıştır: Kendi küçücük uzmanlığı dışındaki alanlar konusunda tamamen cahildir ve geniş halk kitleleri şöyle dursun, diğer alanlardaki akademisyenlerle bile iletişim kuramaz.

Kültür sahasında da buna benzer süreçler işlerliktedir. "Yüksek" sanat ve edebiyat gitgide "avangard" ve anlaşılmaz, toplumsal gerçeklikten kopuk ve ortak deneyimden uzak bir hal almıştır. Bu yolda sürdürülen modern yüksek kültürün, yalnızca bir avuç *cognoscenti* (erbap) zümresi tarafından kol-kanat gerilen ve takdir edilen oysa öğrenimli insanların bile çoğuna yabancı, alakasız, anlamsız bir hal aldığını söylemek abartma olmaz. Bu arada, halk kitleleri televizyonların, film şirketlerinin ve popüler basının servis ettiği yumuşak pastalarla avutuluyor.

Bu gözlemlerden çıkan sonuç kesinlikle şudur. Mill, eksiksiz bir insan yaşamı için öğrenim ve kültürü gerekli saymakta ve salt bedensel çalışmadan oluşan yaşamı küçültücü ve değersiz görmekte hiç kuşkusuz haklıdır. Ne var ki, salt öğrenim ve kültür yaşamı, modern akademisyenin veya sanatçının yaşamı yeterli bir alternatif değildir. Çoğunlukla aynı ölçüde dardır, aynı ölçüde tek yanlıdır, insanın tam büyümesini ve gelişimini aynı ölçüde körelticidir. Kısacası, ne salt fiziksel emek yaşamı, ne de saf zekâ yaşamı ideal ölçüde doyurucudur; ve bu karşıtları, Mill'in mevcut koşulları yansıtarak yapma eğiliminde olduğu gibi, sanki bunlar birbirini dışlayan alternatiflermiş gibi, ayrı kefelere koymak yanlıştır. En eksiksiz insan yaşamı, *tüm* güçlerimizin ve yeteneklerimizin geliştirilmesini ve kullanılmasını, doğalarımızın hem zihinsel hem de bedensel bütün yönleriyle gerçekleştirilmesini gerektirir. İdeal olan budur, ama bugünkü tüm toplum örgütlenmesi, bir avuç şanslı zümre dışındaki herkes için bunu gerçekleştirilemez bir ideal yapmaktadır. Öyleyse bu ideal, eğer bir ideal olarak ciddiye alınacaksa, şu anda yaşamakta olduğumuz şekliyle iş bölümünün azaltılmasını ve en sonunda ortadan kaldırılmasını içermelidir.

Üreticiler ve tüketiciler

Buraya kadar, Mill'in yaptığı daha yüksek ve daha aşağı zevkler ayrımının şu andaki iş bölümünü yansıttığını ve onayladığını savundum ve tek yanlılığı ve seçkinciliği nedeniyle bunu eleştirdim. Ama Mill'in ahlak felsefesinin, bu bağlamda önemli olan başka ve ilgili bir yönü daha vardır. Şimdiki iş bölümü, kafa işçilerini kol işçilerinden ayırmakla kalmaz, tüketicileri de üreticilerden ayırır. Ve bu ikinci bölünme de Mill'in düşüncesinde ve özellikle, onun temelini oluşturan faydacı insan doğası kuramında yansımasını bulur –yine bilinç dışı ve eleştirisiz olarak. Çünkü insanları öncelikle ve esasen tüketiciler olarak ve ancak ikincil ve rastlantısal bir şekilde üreticiler olarak betimlemek, insan doğasına ilişkin faydacı kuramın ayırt edici özelliğidir. Bu yolla, faydacılık, tüketicinin bakış açısı ve ahlakı denilen şeyi cisimleştirir.[7]

Ama insan doğasıyla ilgili alternatif ve benim savıma göre, daha doyurucu bir düşünce geleneği, üreticinin bakış açısını dile getiren bir gelenek vardır. Sosyalist düşüncenin ana gövdesi bu gelenektedir. Başta gelen modern temsilcisi elbette Marx'tır. Bu görüşe göre, insanlar öncelikle ve esasen aktif ve üretici varlıklardır. Bu temayı geliştirirken, Marx'ın felsefesi, benim buraya kadar ulaştığım sonuçları desteklemeye ve güçlendirmeye yardım eden ve hem Mill'in bakışına hem de genel olarak faydacılığa yönelik eleştiriye önemli bir boyut daha katan fikirler içerir.

Faydacı kuram, insan doğasını, gereksinimlerin ve arzuların salt bir derlemesi olarak betimler. Bu gereksinimlerin doyurulması zevk verirken, engellenmesi acı verir. Bu görüşe göre, bizler zevk arayan, acıdan kaçınan yaratıklarızdır. Dahası, zevk ve acı, pasif duyumlar olarak –salt dış olaylara karşı tepkimiz olarak– betimlenir. Etkinlik, doğamızın temel bir parçası değildir. Zorlayıcı bedensel çaba acı vericidir ve istenmez: Çalışma, hoş olmayan bir

7 "Tüketici" ve "üretici" ahlak arasındaki karşıtlığı Georges Sorel dile getirir (1961: Bölüm 7). Ne var ki, bu terimleri, benim burada dile getirdiğim fikirlerden oldukça farklı olan romantik bir felsefe geliştirmek için kullanır.

zahmettir; boş zaman, mutluluğa giden yoldur. Bu görüş açısından, ideal yaşam, Hume tarafından aşağıdaki gibi iyi tanımlanmıştır:

> Farz edelim, doğa, yaşamı kolaylaştıran tüm *dış* olanakları insan soyuna öyle büyük bir *bollukla* vermiş olsun ki, bu konuda herhangi bir belirsizlik olmadan, herhangi bir şeyi kafamıza takmadan veya çalışmak zorunda olmadan, her birey, en doymaz iştahlarının isteyebileceği ya da zevkine düşkün imgeleminin arzu edebileceği veya dileyebileceği her şeyin kendisine tam olarak sağlandığını görsün. Emek gerektiren hiçbir mesleki uğraşa gerek olmaz; toprağı işlemeye, denizciliğe gerek olmaz. Müzik, şiir ve derin düşünme onun biricik işi olur: Sohbet, şenlik ve dostluk onun biricik eğlencesi olur.
>
> *(Hume 1751: 183)*

Burada bireyin çevreyle ilişkisinde aktif değil, nasıl bütünüyle pasif olduğuna, üretici değil, salt bir tüketici olduğuna dikkat edin. Gereksinim duyduğu ya da arzuladığı her şey, Hume'un dediği gibi, "hiçbir yorucu mesleki uğraşa gerek olmadan" hazır olarak sağlanır.

Elbette, Hume'un çizdiği ideal yaşam tablosu hayalîdir. Doğa asla öyle bolluk içinde değildir. En rahat ve tropikal koşullarda bile insanlar, yalnızca avcılık ve toplayıcılık gibi minimal biçimde de olsa bir üretici etkinlikle uğraşmak zorundadırlar. Yine de, Hume'un çizdiği tablo saf fantezi gibi görülüp bir yana atılmamalıdır. Doğanın yetmediği yerde, toplum, hiç değilse üyelerinden bazıları için, bu tür bir cennet yaratabilir. Çünkü toplumda ve yalnızca toplumda, iş bölümünün bir sonucu olarak, üretici etkinliklere hiç katılmayan salt bir tüketici olmak mümkündür.

Yine de, insanları salt tüketiciler olarak gösteren resim, genelde insan doğasının yeterli bir resmi olamaz. Salt tüketim yaşamı ancak toplumdaki sınırlı ve bağımlı bir grup için mümkün olabilir; o grup, yaşam gerekliliklerini karşılamak için, diğerlerinin üretici etkinliklerine dayanmak zorundadır. Tüketim, önce ve daha temel olan üretim faaliyetini öngörür. Marx'ın felsefesi, bu temel gerçeğin tanınmasından yola çıkar. İnsanlar salt gereksinimleri olan yaratıklar değildirler –aynı zamanda da gereksinimlerini doyurmak için dünya

içinde ve üstünde *eylemde* bulunurlar. Maddi, üretici faaliyet, Marx'a göre insan doğasının birincil gerçeğidir. Şöyle yazar Marx:

> Tüm insan varoluşunun ve bu nedenle, tüm tarihin birinci temel önermesi ... insanların "tarih yapma" olanağı bulmak için yaşayacak bir konumda olmaları gerektiği[dir]. Ama yaşam, her şeyden önce, yemeyi ve içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve birçok başka şeyi içerir. Dolayısıyla, ilk tarihsel eylem, bu gereksinimleri karşılamak için gereken araçların, maddi yaşamın kendisinin üretilmesidir. Ve gerçekte bu tarihsel bir eylemdir, binlerce yıl önce olduğu gibi bugün de salt insan yaşamını sürdürmek için her gün her saat yerine getirilmesi gereken tüm tarihin temel koşuludur.
>
> *(Marx ve Engels 1845: 48)*

Bu nedenle, Marx'a göre, üretici emek, her şeyden önce insanların tüketmek için ve yaşamak için üretmek zorunda oldukları anlamında, en esaslı ve temel insan faaliyetidir. Ne var ki, bunun içerdiği başka ve daha derin bir nokta daha vardır. Çünkü Marx, üretici etkinlik aracılığıyla yeni gereksinimler yarattığımızı ve doğalarımızı geliştirdiğimizi de savunur:

> Emek hem insanın hem de doğanın katıldığı bir süreçtir. [İnsan] dış dünya üstünde etkili olarak ve onu değiştirerek aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Atıl durumdaki güçlerini geliştirir ve kendi denetimine uygun hareket etmeye zorlar.
>
> *(Marx 1867: 177)*

Emek süreci aracılığıyladır ki, kendimizi insan ve toplumsal yaratıklar haline getirir, salt doğa koşullarını aşarız. Emek aracılığıyladır ki, Gordon Childe'ın dediği gibi, "insan kendi kendisini yapar" (Childe 1941).[8]

Bu nedenle üretici emek, faydacı ve tüketici bir tutumla, insan yaşamının salt acı verici ve olumsuz bir olgusu gibi görülmemelidir. Tersine, emek temel insan etkinliğidir, gelişime, özyaratıma ve

8 "Emek ... tüm insan varoluşunun başta gelen temel koşuludur ve bu öyle bir boyuttadır ki, bir anlamda, bizzat insanı emeğin yarattığını söylememiz gerekir" (Engels 1876: 80).

kendini gerçekleştirmeye giden birincil yoldur. Marx, (insan doğası konusunda Hume'un ve Mill'in görüşlerine benzer görüşleri olan) Adam Smith'i eleştirdiği bir pasajda bu noktaya parmak basar:

> Alnının teriyle ve emeğinle çalışacaksın! Yehova'nın Adem'e yüklediği lanetti. Smith için de emek budur, bir lanet. "Dinginlik", yeterli durum gibi, "özgürlük" ve "mutluluk" ile özdeş gibi gözükür. Bireyin, "normal sağlık, kuvvet, etkinlik, beceri, yetenek durumunda" da normal ölçüde çalışmaya, dinginliği askıya almaya gereksiniminin olduğu Smith'in zihninden oldukça uzak görünür. Elbette emek, ulaşılacak amaç ve ona ulaşmak için alt edilecek engeller aracılığıyla, ölçüsünü dışarıdan alır. Ama Smith, engellerin bu alt edilişinin başlı başına özgürleştirici bir etkinlik olduğu –ve dahası, dışsal amaçların salt dışsal doğal ivediliklerden arındırılmış hale geldiği ve bireyin kendisinin önerdiği amaçlar olarak– dolayısıyla kendini gerçekleştirme, öznenin nesnelleştirilmesi olarak, dolayısıyla eylemi kesinlikle emek olan gerçek özgürlük olarak önerilmiş hale geldiği konusunda en ufak bir sezgi ortaya koymaz.
>
> *(Marx 1858: 611)*

Elbette bunu söylemek, ya emeğin *tüm biçimlerinin* özgürleştirici olduğunu ya da emeğin kendini gerçekleştirmeye götüren *biricik* yeterli yol olduğunu söylemek değildir. Tam aksine, bugünkü koşullarda çalışmanın çoğu biçimleri, Marx'ın vurgulamaktan asla geri durmadığı gibi, yabancılaştırıcı ve yıkıcıdır: "Köle emeği, serf emeği ve ücretli emek olarak tarihsel biçimleriyle, emek her zaman itici, her zaman dış zorlamayla olan çalışma gibi görülür ve bunun aksine, çalışmama, "özgürlük ve mutluluk" gibi görülür" (a.g.y.: 611). Ne var ki, akılcı bir toplumda emek bu karaktere sahip olmak zorunda değildir, olmamalıdır ve olmayacaktır: "Çekici çalışma, bireyin kendi kendini gerçekleştirmesi" haline gelebilir (a.g.y.: 611). Dahası, bu dönüşüm için gerekli toplumsal koşullar da, üretici insan faaliyetinin bir sonucu olarak yaratılmaktadır ve yaratılacaktır. Dolayısıyla Marx, faydacıların aksine, üretici etkinliğe ahlaksal değer ve onur kazandıran üreticilik ahlakını ortaya koyuyor.

Ne var ki, insanın kendini gerçekleştirmesini sağlayan ve ahlaksal olarak yararlı biricik faaliyetin emek olduğunu düşünmek yanlış olur. Çünkü boş zaman da insana yaraşır bir yaşamın gerekli bir parçasıdır. İnsanın tam gelişimi ve mutluluğu için, üretici emeğe ek olarak, herhangi bir dar faydacı amacı hedeflemeyen etkinlik –örneğin sanatsal etkinlik; ve aslında, yalnızca eğlenme, gevşeme ve dinlenme için yapılan şeyler de– gereklidir. Yaşamın eğlencesi olmalıdır. Zevk, "daha düşük" duyusal zevkler de dahil, insan mutluluğunun temel bir öğesidir. Yaşamın daha yüce amaçları hakkında düşünüyorken bunu unutmak çok kolaydır; ve böyle yapanlar yalnızca Mill gibi düşünürler de değildir. Gerçekte, sosyalist düşüncenin büyük bölümünde güçlü bir püriten (saflık yanlısı) damar var olagelmiştir ve sosyalizm sıklıkla hiç eğlenme olmayacakmış gibi çağrışım yapar.

Sosyalist propagandanın temizlik, dürüstlük ve bütün diğer püriten erdemleri yansıtan, vücudu kaslı, çekiç kullanan işçilerine hepimiz aşinayızdır. Ama Marx'ın felsefesi böyle imgelerle karıştırılmamalıdır. Marx'ın felsefesini ve bu felsefenin üreticilik etiğini basitçe Protestan çalışma etiğinin bir tür sosyalist sürümü gibi yorumlamak bana göre yanlıştır (Skillen 1981). Tam aksine, kafasız "Emek Kahramanı", propaganda posterlerinin sosyalist Süpermen'i, Marksist fikrin kaba ve bozulmuş bir ifadesidir –bir ahlaksal ideal olarak, Amerikan çizgi-romanındaki benzerinden daha yeterli değildir.

Bu tür propagandanın temsil ettiği sosyalist ahlak fikri, düpedüz, Mill'in felsefesinin tam karşıtıdır ve eşit ölçüde tek yanlıdır. Mill'in münhasıran zihinsel etkinliğe duyduğu saygının yerine, münhasıran kol emeğine duyulan saygıyı ima eder. Vurguladığım gibi, Marx'ın fikri oldukça farklıdır: Bu fikir, doğamızın tüm yönlerinin her bakımdan ve evrensel olarak geliştirilmesi fikridir. Ve bu, *hem* yabancılaşmamış *hem de* çekici bir çalışma yaşamını ima eder; ayrıca, emeğin ürünlerini tüketmemiz ve kendimizi başka yönlerden geliştirmemiz için yeterli boş zamanı da ima eder.

Gördüğümüz gibi, böyle bir yaşam için gerekli koşul, bugünkü biçimiyle iş bölümünün ortadan kaldırılmasıdır.

Bunlar, sosyalizmin değerleri ve nihai amaçlarıdır; ve yalnızca Marksist sosyalizmin değil, birçok başka sosyalizm biçimlerinin de. Çünkü Fourier ve Owen gibi en erken ütopyacı sosyalistler, Marx henüz doğmadan önce, modern iş bölümünü ve onun ahlaksal etkilerini eleştirmişlerdi; ondan sonraki Marksist olmayan sosyalist düşüncede de bu tema belirgin bir tema olmayı sürdürmüştür. Ne var ki Marx, bu diğer yazarların aksine, kafa ve kol emeği arasındaki bölünmenin insanları kötürümleştirici etkilerini lanetlemekle kendini sınırlı tutmadığı gibi, bu kötülüklerin ortadan kaldırılacağı ideal bir toplum tasarlamak için zaman da harcamadı. Marx'ın sosyalizmini özellikle karakterize eden şey, mevcut iş bölümünün mevcut kapitalist üretim biçimiyle nasıl ilgili olduğunu ve mevcut koşulların yapısında var olan çatışmalar ve çelişkiler kendini açığa vurdukça, bu iş bölümünün yerinden edilmeye nasıl mahkûm olduğunu ayrıntılı olarak gösterme girişimidir.

Marx'a göre, bireylerin tüm yönleriyle ve evrensel gelişimi, somut etkinliklerin ve ilişkilerinin tüm yönleriyle ve evrensel gelişimini temel almalıdır; ve Marx, kapitalizmde modern sanayinin gelişmesinin böyle bir temel yaratmakta olduğunu düşünüyordu. Marx'ın sosyalizm fikri, zanaatkârlığın hâlâ serpildiği ve insanların daha yalın, daha "doğal" bir yaşam sürdürdükleri kırsal bölgede mutlu, huzurlu yaşam romantik görüşünün tam karşıtıdır. "Komünal ilişkileri gibi toplumsal ilişkileri de kendi kolektif denetimlerine tabi olan evrensel olarak gelişmiş bireyler doğanın değil, tarihin ürünüdür" (Marx 1858: 162).

Çünkü eski zanaat biçimindeki emek de, hem beyni hem elleri içermesine karşın, dar şekilde uzmanlaşmıştır, tek bir alanla sınırlıdır ve tamamen bireysel karaktere sahiptir. Zanaatkârlık büyük beceriler geliştirir, ama bunu tek bir doğrultuda ve dolayısıyla, başka doğrultulardaki başka becerilerin gelişmesi pahasına yapar. Zanaat emeği, diyor Marx, uzmanlar ve onlarla birlikte

zanaat ahmaklığı doğurur." Marx, günümüzün sanatçıları için de aynı şeyin doğru olduğunu düşünür (Marx 1847a: 125):

> Sanatçının yerel ve ulusal darlığa tabi kılınması bütünüyle iş bölümünden doğar ve sanatçının, yalnızca bir ressam, heykelci vb. olmasından dolayı, belirli bir sanata tabi kılınması da öyledir, yaptığı etkinliğin adı bile mesleki gelişiminin darlığını ve iş bölümüne bağımlılığını ifade eder.
>
> *(Marx ve Engels 1845: 109)*

Kapitalizm ve modern sanayi her girdiği yerde bu tür uzmanlaşmayı ve zanaat çalışmasını silip süpürür ve Marx'ın böylesine canlı bir ifadeyle anlattığı iş bölümünün yabancılaştırıcı, kötürümleştirici, insani açıdan yıkıcı biçimini yaratır. Bu, durumun olumsuz yanıdır. Ne var ki Marx, modern iktisadi koşulların yapısında var olan diğer ve daha olumlu eğilimleri de görmüştür. Çünkü Marx'a göre, modern sanayi,

> üretici güçlerin evrensel gelişimine –ve genelde zenginliğe, ayrıca ticaretin ve işin evrenselliğine de– yönelik eğilimi içeren bir temel [yaratmaktadır]. Bu temel bireylerin evrensel gelişimi olanağını sunar. Bireyin evrenselliği düşünülmez ya da tahayyül edilmez, bu onun gerçek ve ideal ilişkilerinin evrenselliğidir.
>
> *(Marx 1858: 542, McLellan 1973: 109'dan çeviri)*

Üretici güçlerin devasa gelişimi, dünya pazarının gelişmesi yoluyla bireylerin karşılıklı bağımlılığının ve dolayısıyla işbirliğinin, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin evrensel olarak genişlemesi – bu olgular, Marx'ın düşüncesine göre, insanların yeteneklerini ve güçlerini bütün yönleriyle geliştirmelerine ortam sağlayacak yeni insan yaşamı biçimleri için gerekli koşulları üretmektedir.

3

Çalışma Gereksinimi



Bu bölümde ele alacağım tema, çalışmadır. Sanayileşmiş dünyanın her yanında kitlesel işsizliğin büyük bir toplumsal ve siyasal problem olduğu bir zamanda, bu pek az tanıtım gerektiren bir temadır. Yine de, biraz anlatarak başlayacağım. Çünkü itiraf etmeliyim ki, çalışma, son zamanlara kadar üzerinde fazla düşünmediğim bir konuydu. Bir üniversitede felsefe dersi verdiğim, istikrarlı ve oldukça hoş bir işim var. İşimi kaybetme tehlikesi çok az ve değiştirme olasılığım yok gibi. Bu nedenle, kendi dolaysız deneyimlerime bakarak, çalışma sorunu konusunda düşünmek için fazla neden yoktu.

İngiliz madencilerin 1984-5'teki büyük grevi, bu gönül rahatlığını gitgide tedirgin etti. Bu grev, ocakların kapatılmasına karşı, işlerini ve topluluklarını savunmak için yapılmıştı. Bu dava en başından başarısızlığa mahkûm gibi görünüyordu, çünkü madenciler, hükümetlerin gücünün bile kontrol etmeye yetmediği iktisadi güçlere karşı savaşım veriyorlardı. Yine de, aylar gelip geçti ve madenciler grevi sürdürdüler, hatta savaşımlarının şiddetini artırdılar –kendi kendilerine, emek hareketinin geri kalanından önemli bir destek almadan ve devletin tüm örgütlenmiş gücünün ve medyanın propaganda gücünün grevi kırmak için el birliğiyle gösterdiği çaba karşısında. Madencilerin birliğinin, kararlılığının ve davaya bağlılığının ulaştığı olağanüstü düzey gitgide açıklık kazandıkça şu soru merak edilmeye başlandı: Niçin böylesine dirençle dövüşüyorlar, ne için mücadele ediyorlar?

Bir düzeyde, yanıt yeterince açıktı. İşleri ve toplulukları için savaşıyorlardı; geleneksel sosyalist ilke olan çalışma hakkı için mücadele ediyorlardı. Çünkü sosyalizm, toplumsal üretici emeğin temel bir insan faaliyeti olduğu ve hiç değilse potansiyel olarak, insanın kendini gerçekleştirmesine giden ana yol olduğu görüşüne dayanır. Onun ötesinde, çalışan insanlar, eşit derecede bir insan gereksinimi olan boş zamandan adil bir pay almak için mücadele etmişlerdir. Açıklamaya ve savunmaya çalışacağım fikirler bunlardır.

Elbette bunlar sosyalizme özgü değildir. Özellikle, insanların çalışmaya gereksinim duydukları ve işsizliğin insani bir kötülük, yanı sıra en büyük güncel toplumsal sorunlardan birisi olduğu fikri, siyasal görüşün neredeyse tüm tonları arasındaki ortak zemindir. Ne var ki, daha felsefi bir düzeyde, bunun niçin böyle olması gerektiği her zaman açık seçik değildir. Çünkü çalışma, çok sık olarak, insanların mümkünse kaçınmaları gereken arzu edilmez ve eza verici bir angarya olarak kavranır.

Etkili ve yaygın bir toplumsal felsefe –faydacılığın ve klasik ekonominin altında yatan, insan doğasının hazcı yorumu– bunu böyle betimlemektedir. Bu kurama göre, zevk peşinde koşma ve ezadan kaçınma, insan yaşamının başlıca motive edici güçleridir. Çalışma, eziyet verici zorlanmayı ve zevkin ertelenmesini içerir; çalışmamızın tek nedeni, gereksinimlerimizi karşılamanın bir aracı olarak buna zorlanmamızdır. İhtiyaçlarımızı çalışmadan karşılayacak, yani üretme zahmetine katlanmadan tüketecek kadar talihliysek, kolaylıkla öyle yaparız. İşte hazcı kuram bunu savunur.

Nitekim, örneğin Russell (1935) yazılarında "aylaklığa övgü" düzer. İdeal olarak, lüks içinde tembel bir yaşam sürdüreceğimizi ileri sürer. Bu görüşü paylaşan Hume'un bu ideali nasıl tahayyül ettiğine bir önceki bölümde değinmiştik.

Bu görüş ilk bakışta çekici ve mantıklı görünse de, bunu sorgulamak için sağlam nedenler vardır. Ampirik incelemelerin ortaya

çıkardığı gibi, insanların çalışmaya yönelik tutumları bu görüşün ileri sürdüğünden daha karmaşık ve çelişkilidir. Bu incelemeler, büyük çoğunluğun, pek çok bakımdan tatmin edici bulmadığı, sıkıcı, yineleyici, anlamsız bulduğu zaman bile, çalışmak istediğini ve çalışma gereksinimi hissettiğini gösteriyor. Dahası, işsizliğin zararlı ve yıkıcı etkilerini ortaya koyan pek çok kanıt vardır.

En basit düzeyde, çalışan insanların büyük bir yüzdesi, çalışmayı tatmin edici bulup bulmadıkları sorusuna olumlu yanıt vermektedir. Britanya'da 1978'de yapılan bu türden bir anket-te, deneklerin %75'i yaptığı işi "çok" sevdiği yanıtını vermiştir. Rakamlar, vasıflı işçilere (%73) oranla yöneticiler arasında daha yüksektir (%81); ama vasıfsız işçilerin bile %66'sı işini "çok" sevdiğini söylemiştir (Jahoda 1979: 311). Elbette, bu tür ham bulguları yorumlarken temkinli olmak gerekir. Açıktır ki, yanıtlar, Kahn'ın açıkladığı gibi çoğunlukla cazip olmayan mevcut seçeneklerin ışığı altında verilir.

> İşçilerin çoğu için bu, hiçbir çalışma bağlantısının olmaması (çoğunlukla beraberinde getirdiği ağır iktisadi cezalar ve anlamlı alternatif etkinliklerin belirgin yokluğu) ile olumsuz niteliklerin (tekdüzelik, iş disiplini, bağımlılık vb.) ağır bastığı bir çalışma bağlantısı arasında yapılacak bir seçimdir. Bu koşullarda birey, seçim yapmakta hiç güçlük çekmez; çalışmayı seçer ve orta derecede tatmin olduğunu dile getirir.
>
> *(Work in America 1973: 15)*

Bununla birlikte, başka incelemeler, hiç gelir kaybetmeyecek olsa bile insanların çoğunun işinden ayrılmaktan memnun olmayacağını göstermektedir. Bu incelemeler, insanların istedikleri şeyin sadece tüketime dayalı bir yaşam olduğu ve ancak hayatlarını kazanma aracı olarak çalıştıkları fikrini sorgulamaktadır. Amerikalıların ortalamasını yansıtan bir ankete göre, kendilerine çalışmaksızın rahat yaşamalarına yetecek kadar miras kalmış olsaydı çalışmaya devam edip etmeyecekleri sorulduğu zaman, %80'i çalışmayı sürdüreceğini söyledi (*Work in America* 1973: 9).

Dahası, böyle durumlarda çalışacaklarını söyleyen insanların yüzdesi, emeklilik yaşı yaklaştıkça yükselmektedir. Marie Jahoda'nın gözlemlediği gibi, bu çarpıcı bir gerçektir, "çünkü altmış beş yaşındaki birisi için işin alternatifi yani çalışmama son derecede gerçekçi bir karşılaştırma olmalıdır, daha genç insanlara ise bu soru fantezi gibi gelmektedir" (Jahoda 1979: 312).

Ayrıca, işsizler ve emekliler üstünde yapılan incelemeler, çalışmamanın etkilerinin parasal alanın çok ötesine uzandığını düşündürüyor. Örneğin, 1930'ların başlarında Avusturya'nın Marienthal yöresindeki işsiz emekçiler arasında yapılan bir araştırma şunu göstermiştir:

> Zaman kavramları yok oldu; yapacak hiçbir işlerinin olmaması, yemekler veya başka buluşmalar için daha az dakik olabilecekleri anlamına geliyordu. Önceye göre çok daha gerekli olsa da insanlar ihtiyaçlarına göre bütçe yapmayı bıraktılar. ... Aile ilişkileri ... bozuldu ve aile kavgaları arttı.
>
> *(Jahoda 1979: 309)*

Daha sonra yapılan birçok inceleme bu bulguları doğrulamıştır. Kişinin kendisine saygısının azaldığını, moralinin bozulduğunu, intihar oranının ve psikiyatrik tedavi sıklığının ise arttığını göstermiştir (*Work in America* 1973; Hayes ve Nutman 1981; Jahoda 1982). Kısacası, "özsaygısının, kimliğin ve düzen duygusunun oluşumunda çalışmanın son derecede önemli ve belki de benzersiz bir rol oynadığını" gösteren güçlü kanıtlar vardır (*Work in America* 1973: 4).

Yabancılaşma

Yine de insanlar, çalışmaya ihtiyaç duyduklarını ya da çalışmanın kendini gerçekleştirmek için vazgeçilmez olduğunu söyleyen felsefelere kuşkuyla bakarlar; bu da nedensiz değildir. Çünkü böyle felsefeler, çoğunluğun yaşamakta olduğu çalışma gerçeğiyle tuhaf biçimde çelişkili görünmektedir. Çalışma çoğu kez tekdü-

ze, baskıcı ve aptallaştırıcıdır. Bu nedenle, kendini gerçekleştirme olanakları sunmak şöyle dursun, daha tipik olarak, yabancılaştırıcı ve hem ruh hem de beden için yıkıcıdır. Marx'ın iyi bilinen sözleriyle, sanayideki çalışma biçimleri "emekçiyi sakatlayarak parçalanmış bir insana çevirir, bir makinenin eklentisi düzeyine indirir, işindeki her türlü çekicilik kalıntısını yok eder ve nefret edilen bir angaryaya dönüştürür" (Marx 1867: 645). Bu derin anlamlarla yüklü sözler, 100 yılı aşkın süre önce Viktorya dönemi fabrika koşulları hakkında yazılmış olmasına karşın, bugün hâlâ geçerlidir ve yalnızca fabrika çalışması için değil, ama sanayideki iş bölümüne tabi kılınmakta olan ve gitgide çeşitlenip genişleyen büro ve hizmet sektörü işleri için de aynı oranda geçerlidir (Braverman 1974).

Modern çalışmanın yabancılaştırıcı ve yıkıcı etkilerine ilişkin kanıtlar son yıllarda toplumbilimciler tarafından geniş biçimde belgelenmiştir. Bu kanıtların çoğu, çalışma deneyimi konusunda işçilerin kendi anlattıklarını temel alır (Fraser 1968; Haraszti 1977; Terkel 1977). Bazen bu tür kanıtlar güvenilmez, "öznel" ve "izlenime dayalı" sayılır. Ne var ki, bu kanıtların ezici ağırlığı, en az sempati duyan yazarlar tarafından bile bunların göz ardı edilemeyeceği anlamına gelir. "Yabancılaşma" terimi, Marksizmin gündelik geçerlilik kazanmış olan birkaç kuramsal kavramından birisidir; bunun nedeni, tarif ettiği çalışma özelliklerinin çok geniş çaplı olarak yaşanıyor olmasıdır. Yabancılaşma, bugün bildiğimiz şekliyle çalışmanın yaygın bir özelliğidir.

Yabancılaşmanın ulaştığı boyutun daha az "öznel" görünen göstergeleri, işten kaytarmaya, yasadışı grevlere ve çalışma disiplinsizliğinin başka türlerine ilişkin oranları bildiren istatistikler biçiminde elde edilebilir. Böyle kanıtlar daha kolay ölçülebilir, ama sırf o nedenle daha iyi olmaları gerekmez. Çünkü, tıpkı bütün kanıtlar gibi, onların da anlamlılığı konusunda yorum yapılması gerekir. 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında bu tür oranlar artmaktaydı. O zamanlar bu durum, sıklıkla, işçilerin artan ya-

bancılaşmasının ve "Protestan çalışma etiği"nin çöküşünün kanıtı olarak gösteriliyordu (*Work in America*, 1973: 11; Skillen 1977: 60). Bugünlerde bu temayı daha az işitiyoruz. Böyle disiplinsizlik biçimlerinin yaygınlığı şimdi daha azdır; ama buna bakarak, çalışmaya yönelik tutumların son yıllarda temelden değiştiği ya da çalışmadaki yabancılaşmanın anlamlı ölçüde azaldığı kararına varmak akılsızca olur. Hepimizin bildiği gibi, işsizlik tehdidi sert bir amir gibidir. "Dinginlik zindanlarda da bulunur, ama bu oraları yaşanılası yerler yapmaz" (Rousseau 1973: 169).

Modern çalışmanın büyük bölümünün içerdiği yabancılaşmadan ve hoşnutsuzluktan hiç kuşku yoktur. Bu, çalışmaya gereksinim olduğu fikrini çürütür mü? Hiç de değil. Çalışmanın ve çalışma yoluyla kendini gerçekleştirmenin birer gereksinim olduğunda ısrar etmek, günümüz toplumunda bu gereksinimlerin yeterince karşılandığını söylemek değildir. Aksine, ancak bu gereksinimleri kabul ederek yabancılaşma olgusunu anlayabilir ve bu kavramın kritik gücünü takdir edebiliriz. Çünkü yabancılaşma kavramı, modern çalışma koşullarının yadsıdığı çalışma ve çalışma yoluyla kendini gerçekleştirme gereksiniminin varlığını *öngörür*. Bu nokta iyi bilinmektedir ve pek vurgulanmasına gerek yoktur. Marx'ın yaptığı yabancılaşmış emek tanımında bu konu açıktır; bu tanımı oluşturan gerçek şudur ki, işçi,

> çalışmasında kendisini doğrulamaz, yadsır, mutlu değil berbat hisseder, özgür zihinsel ve bedensel enerjisini geliştirmez, tenini öldürür ve zihnini harap eder. ... Bu nedenle, onun emeği gönüllü değil, zorakidir; *zorlanmış emek*tir. Bu nedenle, bir gereksinimin doyurulması değildir; ama kendisinin dışındaki gereksinimleri doyurmak *anlamına gelir*.
>
> *(Marx 1844a: 326)*

Salt pasif tüketiciler değil, aktif ve yaratıcı varlıklar olduğumuz görüşü yabancılaşma kavramının özünde vardır. Üretici çalışma "tüm insan varoluşunun birinci öncülüdür" (Marx ve Engels 1845: 48) –en köklü ve temel insan etkinliğidir, hem insan

doğasının hem de toplumun üstünde geliştiği temeldir. Ve Marx, var olan koşullar altında çalışma biçimlerinin çoğunun yabancılaştırıcı ve insani açıdan yıkıcı olduğunu her zaman vurgulamasına karşın, çalışmanın salt angarya olduğu ve insan soyunun çalışmaya karşı doğal ve yapısal bir tiksinti duyduğu biçimindeki görüşü bütünüyle reddeder. Gerekli koşullar oluştuğunda, emek "özgürleştirici bir etkinlik" olabilir, "çekici çalışma, bireyin kendini gerçekleştirmesi haline gelebilir" (Marx 1858: 611).

Bu fikirler sosyalist gelenekle sınırlı değildir. Benzer görüşler Maslow'un ve diğer hümanist psikologların çalışmalarına temel oluşturmuştur. Sanayi psikolojisinin "iş zenginleştirme" ekolünün temelinde de bu görüşler vardır. Hazcı yorumun tam aksine, Frederick Herzberg ve başkaları, insanların aktif ve üretici varlıklar olduklarını, çalışmanın onlar için çekici ve zevkli olabileceğini ve olması gerektiğini savunmuşlardır (Herzberg 1966; Skillen 1977: 68-9).

Bu yaklaşım, çalışma gereksiniminin açıklanmasına ve aydınlatılmasına yardımcı olur. İlk olarak ve en soyut, en genel düzeyde, çalışma etkinlik gerektirir. İnsanların, hiç değilse modern dünyada, aktif olmaya gereksinim duydukları açıktır. Gerçekte, "emek gerektiren hiçbir uğraşının olmadığı" salt pasif aylaklıkla geçen bir yaşam insanları tatmin etmez. İşsizliğin büyük psikolojik problemlerinden birisi, beraberinde getirdiği etkisizlikle başa çıkamamaktır. Dahası, çalışma yalnızca etkinlik gerektirmekle kalmaz; en azından iş biçiminde, uyanık geçen saatlere bir zamanlama yapısı dayatır. Böyle bir zamanlama yapısının yokluğu da çoğunlukla işsizler tarafından bir sorun olarak yaşanır (Hayes ve Nutman 1981: 40-1; Jahoda 1982: 22ff.).

İkincisi, çalışma *üretici* etkinliktir. Nesnel dünyayı biçimlendirip oluşturmak ve gereksinimlerimize uygun duruma getirmek için güçlerimizi kullanmamız başlı başına bir doyum ve gereksinimdir. Marx'ın sözleriyle, "emeğin ereği insanın kendisini kendi yaratmış olduğu bir *dünya* içinde düşünebileceği, insan tü-

rünün yaşamını nesnelleştirmektir" (Marx 1844a: 329). Yakın tarihli pek çok psikolojik araştırmayı özetleyen *Work in America*'nın yazarları, "bir kişi, üzerinde çalıştığı nesnelerle uğraşmada sahip olduğu etkinin ve yeterliliğin ayırdına varma yoluyla, hem kendisi hem de çevresi üstünde egemen olduğu duygusunu kazanır" *(Work in America.* 1973: 4) demektedirler. Dahası, çalışma esas olarak bu güçlerin *yararlı* amaçlar yönünde kullanılmasıdır. Ürün, bir kullanım değeridir: İnsanın gereksinimlerini doyuran bir şeydir.

> Uğraşısı ne olursa olsun, işçi kendisine gereksinim duyulduğunu hisseder. Çalışma rolleri, yalnızca, bireye topluma yararlı olma ve katkıda bulunma fırsatı veren roller olmakla kalmaz, çoğunluk için bunlar, hiç kuşkusuz, en temel rollerdir ve sonuç olarak, çalışma fırsatından mahrum kalan insanlar çoğu kez kendilerini yararsız hissederler ve amaç duygusundan yoksun olduklarını bildirirler.
>
> *(Hayes ve Nutman 1981: 43)*

Üçüncü olarak, çalışma (hiç değilse modern biçimlerinin çoğu) hem örgütlenişi hem de ürünü bakımından toplumsal bir etkinliktir. Çoğu durumda, iş doğrudan doğruya toplumsal bir etkinliktir. İş, insanları evlerinden dışarı çıkarıp başkalarıyla ilişki içine sokar. Modern sanayide, çalışma sürecinin kendisi işbirliğine dayanan bir süreç haline gelmiştir. Marx'ın dediği gibi, "Ürün bireyin dolaysız ürünü olmaktan çıkar ve kolektif emekçinin, yani bir araya gelen işçilerin ortak olarak ürettikleri bir toplumsal ürün haline gelir" (Marx 1867: 505). Dahası ürün, pazar için üretildiğinde, bireyin ya da hanehalkının gereksinimlerinin ötesindeki gereksinimleri karşılama amacını güder.

İnsanların birçoğu için çalışma, hem toplumsal yaşamlarının hem de kimlik ve statü anlayışlarının ana temelidir. Gerçekten, madenler ya da fabrikalar gibi büyük girişimler söz konusu olduğunda, çalışma tüm topluluğun temeli olabilir. Tutum araştırmaları konusundaki geniş bir incelemede Herzberg ve arkadaşla-

rının saptadıklarına göre, çalışmadan alınan doyum için en sık bildirilen doyum kaynağı toplumsal yöndür (Hayes ve Nutman 1981: 42). Öte yandan, Jahoda'nın söylediği gibi, "işsizlerle ilgili vaka çalışmaları toplumsal yalıtılmışlığın moral bozucu etkisine sürekli dikkat çekmektedir" (Jahoda 1979: 313). Elbette bu, çalışması evle sınırlı kalan kadınlara ilişkin yazında da sık yinelenen bir temadır.

Kadınlar ve çalışma

Buraya kadar, zımnen, çalışmayı işin, istihdamın eşiti ve işsizliğin karşıtı olarak sundum. Bunda bir sakınca görmedim, çünkü istihdam çağdaş toplumda ağır basan çalışma biçimi haline gelmiştir. Ne var ki, bu biçime bürünmeyen birçok çalışma türünün olduğu açıktır. Kadınlar ve çalışma hakkında konuşurken bu gerçeği kavramak özellikle önemlidir.

Geleneksel olarak, kadınların çalışması ev içi alanla sınırlı olagelmiştir ve bu, kadının "yeri"nin evi olduğu biçimindeki görüşte yansımasını bulmuştur. Ne var ki, sıklıkla gözlemlendiği gibi, çalışma kalıpları değişiyor. İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, en azından son iktisadi gerilemeye kadar, kadınlar gitgide artan bir biçimde evden dışarı çıkarılıp istihdam alanına çekilmiştir. Sonuç olarak, tutumlar da değişiyor. "Değeri paranın belirlediği bir toplumda", diye yazıyor Margaret Benston, "kadınlar para ekonomisinin dışında çalışan bir gruptur. Onların [evde] çalışması para etmez, değersizdir, bu nedenle de gerçek çalışma değildir" (Benston 1982: 195).

Modern kadın hareketi bu değişikliklerin hem bir ürünü hem de bunlara verilmiş bir karşılıktır; ve bu, özellikle açık ve bilinçli bir biçimde anlatmakta olduğum çalışmaya yönelik kararsız tutumları yansıtmaktadır. Bu hareket içinde iki ayrı ve birbirine karşıt tepki görülmektedir. Öte yandan, bazı kadınlar kamusal istihdama yönelik baskılara karşı direnmiş ve bunları reddetmiştir. Çalışma dünyası "erkeklerin dünyası" yani yabancılaşmış bir

dünyadır; kadınların daha fazla baskıdan ve sömürüden başka hiçbir şey bekleyemeyecekleri bir dünyadır. Sonuç olarak, kadınlar, Benston'ın tarif ettiği tutumları tersine çevirmeye ve evle ilgili, kadınsı alanı "yeniden değerlendirme"ye çalışmışlardır.

Ne var ki, kadın hareketinin ana eğilimi, kadınların ev dışında çalışma gereksinimini kabul etmek –gerçekte, doğrulamak– ve bu gereksinimin doyurulmasını gerçekleştirebilir ve katlanılabilir kılmak için gerekli koşulları talep etmek olmuştur. Bu koşullar, işyerinde, ücretlerin ve fırsatların eşit olması ve kreş, yuva, doğum izni vb. olanakların sağlanması; evde ise ev işlerine harcanan emeğin eşit bölüşülmesidir. Burada, sanki evdeki rol ile ev dışında çalışma birbirini dışlarmış gibi, bunları birbirinin karşısına koymak söz konusu değildir. Kadın hareketinin benim anlattığım kolu, karakteristik olarak, *ikisine birden* gereksinim duyulduğunu doğrulamakta ve aynı şeyin erkekler için de geçerli olması gerektiğini savunmaktadır.

Kadınları dışarı çıkarıp çalışmaya yönelten güçler hiç kuşkusuz, temelde iktisadidir. Yine de kadın hareketi, iktisadi nedenlerden ayrı olarak, kadınların çalışmaya içsel bir gereksinim duydukları gerçeğinin bir anlatımı ve göstergesidir: Bu, salt geçimini kazanma aracı olarak değil, başlı başına bir amaç olarak bir işe duyulan gereksinimdir.

Bu yargıya ilişkin psikolojik kanıtların bazıları, biraz önce anlattığım işsizliğin genel psikolojik etkilerine ilişkin kanıtlarla çarpıcı bir benzerlik gösterir. Ev kadınları, sadece ev içi rolün kendilerini kısıtladığını, yeteneklerini ve kapasitelerini tam olarak kullanamadıklarını gitgide daha çok hissederler. Yapılan ampirik incelemeler, depresyonun ve psikiyatrik semptomların sıklığının bir işi olan kadınlara oranla ev kadınlarında daha yüksek olduğunu göstermektedir (Oakley 1982: 75-81, G.W. Brown ve T. Harris'in incelemelerinin sunumu).

Bundan anlaşılan şey, yalnızca ev içi rolün, kimi yönlerden ne denli tatmin edici ve üretken olabilirse olsun, modern sanayi

toplumunda kadınlar için yeterli bir rol olmadığıdır. Kadın hareketinin ana akımının verdiği mesaj budur. Bu bağlamda, uzun zaman önce Betty Friedan (1965: bölüm 1), "adı konulmamış problem"den söz etmiştir. Ama bu problemin bir adı vardır ve o ad, "işsizlik"tir. Yani, modern dünyada, tıpkı erkekler gibi kadınların da işe, istihdama, çalışmaya gereksinimi vardır.

Çalışma ve özgürlük

Hazcılığa yönelttiğim eleştiriler son yıllarda geniş ölçüde dile getirilmiştir; ama benim savımın şimdi almakta olduğu dönemeç daha az tanıdık olabilir ve daha kuşkucu bir tepki uyandırabilir. Çünkü bizim, çalışmaya şu ya da bu anlamda gereksinim duyan, temelde aktif ve üretici varlıklar olduğumuz görüşüne katılacak olan birçok kişi, bir iş biçimindeki çalışmanın asla insanın kendini gerçekleştirmesinin aracı olamayacağını da savunacaktır. İş, yalnızca, hayatımızı kazanmak adına mecbur olduğumuz için yaptığımız bir şeydir; tatmin edici üretici faaliyet ancak istihdam ve işler alanının dışında, boş zamanda var olabilir. Bu nedenle, diye ileri sürülecektir, istihdam dünyasındaki çalışma ile onun dışındaki özerk yaratıcı etkinlik arasında keskin bir ayrım yapılmalıdır. İnsanların istedikleri ve gereksindikleri şey istihdam değildir, iş değildir, bunun tam karşıtıdır. Gorz'un deyişiyle, insanlar "çalışmadan özgür olmayı" yani çalışma gününün kaçınılamayacak bir asgari düzeye indirilmesini ve boş zamanının artırılmasını isterler (Gorz 1982, 1985).

Sosyalist "çalışma hakkı" ilkesi iş için bir istemdir. Gorz gibi liberteryen yazarlara göre, bu istem hem gerici hem de demodedir. Gericidir, çünkü somutlaştırdığı çalışma etiği, çalışan insanların çalışmayı kabul etmelerini ve hiç yakınmaksızın yapmalarını sağlama çabasıyla onlara vaaz edilen bir egemen sınıf ideolojisidir ve hep de öyle olmuştur. Şimdiye kadar, geniş çoğunluğun emeği yaşam boyu bir toplumsal gereklilik olagelmiştir. Ne var ki, otomasyonun ve yeni teknolojinin kullanıma sunulması, insanları bu

gereksinimden özgürleştirebilecek koşulları hızla yaratıyor. İşten "özgürleşme" olanağının gerçekten doğacağı ve eski çalışma etiğinin ne uygun ne de uygulanabilir olacağı "sanayi sonrası" çağın eşiğindeyiz.

Bu gibi fikirler ve savlar şu anda özellikle solda son derecede etkilidir. Ne var ki, gerek çalışmaya yönelik bugünkü tutumları, gerekse bunların tarihini bu fikirleri temel alarak kavramak olanaksızdır. Bunlar, neredeyse hiçbir bakımdan tatmin edici değildir. İşte şimdi bunları tartışacağım.

Birincisi, çalışma etiğinin ister istemez gerici olduğu yolundaki yaygın görüşe karşı çıkılmalıdır. Çalışma hakkındaki fikirlerin tarihi açıkça ortaya koyuyor ki, emeğin insani değerine olan inanç hiçbir şekilde daima egemen sınıfın bakışı olmamıştır. Aksine, toplumsal konumları nedeniyle çalışma gereksinimi içinde olmayanlar, çoğu kez çalışmaya, özellikle de bedensel çalışmaya tepeden bakma ve insan etkinliklerinin en bayağısı, en az değerlisi olarak karalama eğilimi taşımışlardır.[9]

Tarihsel olarak, emeğin saygınlığı fikri özellikle Protestanlık ile ilişkilidir. Bugünlerde, özellikle solda, "Protestan çalışma etiği"ne burun kıvırmak ve onu gerici, baskıcı ideolojinin bir parçası sayarak reddetmek neredeyse zorunlu bir tutum haline gelmiştir. Bunun günümüzdeki önemi konusuna yeri gelince tekrar döneceğim. Ne var ki, öncelikle, kendi zamanında, en azından ilk Protestanların ellerinde, bunun ilerici ve radikal bir yöne sahip olduğunu anlamak önemlidir.

---

9 Bu görüş her ikisi de köleliğe dayanan bir toplumda köle sahiplerinin bakış açısıyla yazan Plato'nun ve Aristoteles'in felsefelerinde bildik bir görüştür. Ne var ki, bu tutumlar daha yakın tarihli yazılarda da yankılanır (Mill 1863; Arendt 1958; karş. yukarıdaki Bölüm 1). Çalışma konusundaki ortaçağ toplumsal düşüncesinin önemli bir akımı, çalışmayı istenmeyen bir gereklilik olarak –cennetten kovulduğu anda insanlığa yüklenen lanet olarak– betimleme eğilimindeydi. Ne var ki, bu geleneğin başka ve daha olumlu yönleri de vardır. Anthony'nin (1978) yaptığı gibi, "çalışma ideolojisi"nin ancak Protestanlık ile ortaya çıkan belirgin biçimde modern bir olgu olduğunu ileri sürmek belki aşırı basit olur; ama çalışmaya modern çağda apayrı bir ahlaksal vurgu yapıldığı görüşünün kesinlikle bazı dayanakları vardır.

İyi bilindiği gibi, çalışma konusundaki Protestan fikirler, modern kapitalizmin, modern sanayinin gelişmesi için gereksinim duyulan tutumların biçimlenmesine, alışkanlıkların ve disiplinin yaratılmasına yardımcı olmuştur (Weber 1905; Tawney 1938; Hill 1969: Bölümler 4, 15). Ne var ki, kapitalist sanayinin ilk başlardaki gelişimi o zamanki egemen sınıfın işi değildi ve bu fikirler onun çıkarlarını ifade etmiyordu. Aksine, Christopher Hill'in, 17. yüzyıla ait bir deyişle, "çalışkan türden insanlar ... küçük çiftçiler, zanaatkârlar, küçük ve orta tüccarlar" dediği insanların, başka bir deyişle, "hem mülksüz hem de ayrıcalıklı sınıflar hariç olmak üzere, iktisadi olarak bağımsız kişilerin, ev sahiplerinin" (Hill 1969: 130) bakışını ve gereksinimlerini ifade ediyordu.

Dolayısıyla, erken Protestanların görüşleri, bir egemen sınıf ideolojisi olmak şöyle dursun, çoğunlukla, aylak ve asalak bir sınıf olarak o günün egemen sınıfını, yani soyluları ve toprak sahibi soyluları belirgin bir biçimde hedef alıyordu; ve bunlar, İç Savaş döneminin devrimci fikirlerinin temelini oluşturdu. Hill'in dediği gibi,

> Emeği onurlu sayan bir kuram, hâlihazırda Hobbes'un ve Locke'un yazılarında bulunabilecek, onun laikleştirilmiş dengi olan emek değer kuramı kadar iki taraflıdır. "Hareketlerinde kamu yararı kaygısı taşımayanlar ekmeği hak etmezler." Yüzyıllarca alt sınıfların toplumsal değerlere aykırı görüşleri buydu. Mülk sahibi sınıf, on altıncı yüzyıla kadar her zaman o sınıfı bastırabilmişti; ama sonra o sınıf, hiç değilse kısmen çalışkan türden insanların toplumsal öneminin artması sayesinde, saygınlığa giden yolunu kendisi açtı.
>
> *(a.g.y.: 135)*

Daha sonra, kapitalist üretim ilişkileri yerleştikçe, artık sorun insanları modern çalışma alışkanlığının erdemine ikna etme sorunu olmaktan çok, çalışmaya devam etmelerini sağlama sorunuydu. Yeni oluşan burjuvazi gitgide artan bir iktisadi güç ve siyasal nüfuz kazandıkça, Protestan çalışma etiğinin siyasal ima-

ları da gitgide dönüşüm geçirdi. "Yenilikçiler siyasal ideallerini bir yana bıraktıkça, çalışanların hakları yerine çalışmanın görev olduğu meselesinin altını daha çok çizdiler" (a.g.y.: 140).

Yine de, Hill'in değindiği "alt sınıfların aykırı düşünceleri" aynı zamanda yaşamayı sürdürdü ve emeğin onuruna ilişkin fikirler "çift taraflı" olmaya devam etti. Gerçekte, benim savunduğum gibi, bunlar büyük ölçüde radikal ve sosyalist siyasal düşünüşün temelinde yatmakta ve modern çalışma koşullarına yöneltiği eleştirinin temelini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, Gorz gibi yazarların liberteryen bakışının altında da böyle fikirlerin yattığını görmek önemlidir. Gorz "çalışmadan özgürleşme" çağrısı yapmasına karşın, onun tutumu daha önce eleştirdiğim hazcı kuramla karıştırılmamalıdır. Gorz salt tüketime ve aylaklığa dayalı bir yaşamı öven yazılar yazmıyor. Aksine, özgür zamanımızın yaratıcı ve üretici etkinliklerle doldurulması gerektiğini savunuyor. Çünkü o da temelde insanların ancak yaratıcı güçlerini kullanarak kendini gerçekleştirebilen aktif varlıklar olduklarına inanıyor. Ne var ki, bu tür kendini gerçekleştirmenin ancak kaçınılmaz biçimde yabancılaştırıcı olan istihdam dünyasının dışında olanaklı olduğunu da ileri sürüyor.

Gelecekteki bir toplumda yabancılaşmanın üstesinden gelinip gelinemeyeceği sorusu benim şu andaki ufkumun dışındadır; ama daha önce vurguladığım gibi, günümüzdeki çalışmanın büyük kısmıyla yabancılaştırıcı ve doyum vermeyen özelliklere sahip olduğuna hiç kuşku yoktur. Dahası, şurası kesinlikle doğrudur: Öylesine kölece ve alçaltıcı bazı işler vardır ki, insanların çoğu o işleri yapmaktansa işsiz kalmayı seçer. Ne var ki, istihdamın tüm biçimlerini tamamen olumsuz bir ışık altında görmek yanlıştır. Çünkü, benim görüşüme göre, kanıtlar, çalışmanın çoğu insan için daha karmaşık ve karışık bir deneyim olduğunu göstermektedir. İnsanların çoğunun, yaptıkları çalışmadan sahici ve önemli doyumlar aldıklarını göstermektedir.

Hiç kuşkusuz bu doyumlar, yani yaratıcı güçlerimizin aktif ve toplumsal uygulanışından doğan doyumlar, iş yapma dışındaki başka yollarla da elde edilebilir. Gerçekten bazı insanlar bunları istihdam yapılarının dışında bulur; *Work in America* ile ilgili rapor da bunu kabul etmektedir:

> *Çalışma* insanların çoğunun yaşamında merkezî bir yer tutmasına karşın, küçük bir azınlık vardır ki onlar için *iş* tamamen bir yaşama aracıdır. Onlara göre iş, sofralarına ekmek koymak için daha kabul edilebilir bir seçenek mevcut olsaydı memnuniyetle vazgeçecekleri bir etkinliktir. Bu konuda var olan az sayıdaki kanıtın gösterdiği gibi, böyle bireyler için, elde edebileceklerini düşündükleri türden işler, doyurucu çalışmanın ön koşulları olan kendine saygı, kimlik ya da hâkimiyet duygusu yaratacak pek az şey sağlar. Bu bireyler, işlerinde bulamadıkları psikolojik ödülleri bulmak için başka etkinliklere (müziğe, hobilere, spora, suça) ve başka kurumlara (aileye, ibadethaneye, cemiyete) yönelirler.
>
> *(Work in America, 1973: 10)*

Ne var ki, çoğu insan için, bir işinin olmaması, derin biçimde moral bozucu ve tatminsizlik yaratan bir deneyimdir. Eğer işsiz olma durumu alışılmış anlamda işsizlik biçimine bürünürse, bu özellikle doğrudur, ama benim görüşüme göre, emekli insanların ve yalnızca ev işleriyle uğraşan kadınların deneyimi için de daha düşük bir düzeyde olsa bile doğrudur. Burada Jahoda'nın çarpıcı bulgusuna değinmeye değer: Jahoda'nın Marienthal'da incelediği insanlar, işsiz bırakıldıklarında, "boş zaman etkinliklerini", "kulüplere ve gönüllü organizasyonlara katılmayı, ücretsiz kütüphaneden yararlanmayı, okumayı" fiilen *azaltmış*lardır (Jahoda 1979: 309; Jahoda ve ark. 1972).

Bir işte çalışmadan kendini gerçekleştirmeye yönelik bir yaşam sürmek hiç kuşkusuz olanaklıdır. Ne var ki, bunu yapmayı başaranlar ancak küçük bir azınlığı oluştururlar, çünkü bunun gerektirdiği içsel kaynaklar çok büyüktür. Jahoda konuyu iyi ortaya koyuyor:

> İşsizlerin zamanlarını planlamalarına ve toplumsal irtibatlarını yaratmalarına, başkalarıyla ortak amaçlar paylaşmalarına ya da becerilerini ellerinden gelen en iyi biçimde uygulamalarına hiç kimsenin engel olmadığı doğrudur. Ama tamamen kendi irade gücüyle düzenli olarak bunu yapmak için gereken psikolojik girdiler devasadır.
>
> *(Jahoda 1979: 313)*

Yine Jahoda'nın belirttiği gibi, "tüm maddi ve eğitimsel avantajlarına karşın, bazı akademisyenler bile izledikleri düzenli zaman çizelgesinden bir yıl uzak kaldıklarında bocalarlar ve kendilerini yitmiş hissederler" (Jahoda 1982: 23).

Sahte bir gereksinim mi?

Kanıtların ağırlıklı olarak gösterdiği budur ve bunun aksini gösteren neredeyse hiçbir şey yoktur. Ne var ki, eleştirmekte olduğum yazarların bundan büyük rahatsızlık duymaları olası değildir. Onlar, çoğunluğun gerçekten de bir işe gereksinim duyduğu görüşünü ciddi olarak tartışma konusu yapmazlar. Daha çok, onlar için kritik soru, bu gerçeğin nasıl yorumlanacağıdır. Çünkü onlar, farz edilen "çalışma gereksinimi"nin, eninde sonunda, tabi kılındığımız eğitimin ve ahlaksal koşullandırmanın bir ürünü olduğunu ileri sürerler. Bu doğal değil, "sahte" ve "yapay" bir gereksinimdir: Toplumsal ve tarihsel bir üründür.

Buraya kadar ana amacım, insanların çalışma sayesinde gerçek ve önemli bir tatmine ulaştıklarını; çalışma gereksiniminin sahici ve gerçek olduğunu savunmak olmuştur. Ama bu gereksinimin insan doğasının yapısal ve evrensel bir özelliği olduğunu ima etmiyorum. Hiç kuşkusuz, Protestanlık böyle bir görüş içerir. Çalışmayı Tanrı'nın verdiği bir ödev ve insan soyunun "görev arzusu" olarak betimler. Ayrıca, daha çağdaş ifadelerle sık sık ileri sürüldüğüne göre, insanlara eşsiz bir yaratıcılık bahşedilmiştir ve bu insan doğasının temel bir özelliğidir, bizi hayvanlar âleminin geriye kalanından ayırır. İnsan *homo faber*'dir, üretici türdür (Norman 1983: Bölümler 8-9).

Çalışmaya ilişkin sosyalist görüş bu fikirlerle bir parça benzerlik gösterir, bu doğru. Ne var ki, Marksist biçimiyle, evrensel ve öncesiz-sonrasız bir insan doğası fikrini yadsıdığı için bunlardan temel olarak ayrılır. Marx'a göre, insan doğası tarihsel olarak gelişir ve değişir. İnsanın yetileri ve gereksinimleri insanın ve toplumun ürünleridir. Özellikle, temel bir insan faaliyeti olan emeğin ürünleridir. "Dış dünyayı etkilemekle ve değiştirmekle, [insan] aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir" (Marx 1867: 177).

Emek faaliyeti yoluyla insanlar güçlerini, yeteneklerini geliştirirler ve yeni gereksinimler yaratırlar –çalışma gereksinimi de bunlardandır. Bunun günümüz toplumunda gerçek ve temel bir ihtiyaç olduğunu savunuyorum. Ama bunun her zaman böyle olmadığına ve çalışmaya yönelik tutumların tarih boyunca büyük değişiklik geçirdiğine inanmak için nedenler vardır.

Gelişmekte olan dünyada Batılı işverenlerden sıklıkla işitilen bir yakınma, "yerliler"den iyi işçi olmadığıdır: Onlar "güvenilmez"dir, onlar "tembel"dir. Bu yakınmalar yeni değildir. Marx eğlenceli bir örneği aktarır:

> Kasım 1857 tarihli *The Times*'da, Batı Hint Adaları'ndan bir plantasyon sahibinin hoş bir öfkeli feryadı yayınlandı. Bu avukat, Zenci köleliğinin yeniden kurulması için yaptığı çağrıları desteklemek için, Quashee'lerin (Jamaikalı özgür Zencilerin) yalnızca kendi tüketimleri için gerekli olan kadar üretmekten nasıl hoşnut olduklarını ve bizatihi tembelliği ("düşkünlüğü" ve "aylaklığı") bu "kullanım değeri"nin yanı sıra nasıl gerçek lüks öğesi olarak gördüklerini büyük bir ahlaki hiddetle anlatıyor. Şekerin ve plantasyonlara yatırılmış olan tüm sabit sermayenin cehenneme kadar yolunun olduğunu söylemişler; mahvolmuş plantasyoncuları alaycı, hain bir sırıtışla cevaplamışlar. Bunlar artık kölelikten kurtulmuşlardı, ama henüz ücretli emekçi de değillerdi, yalnızca kendi tüketimleri için çalışan kendine yeterli köylülerdi.
>
> *(Marx 1858: 325-6, McLellan 1973: 101'den çeviri)*

Aynı yakınmalar hâlâ işitiliyor. Bir grup Güney Amerikalı avcı hakkında 1961'de yazan antropolog Gusinde öfkeden çok gücenmeyle şöyle diyor:

> Yamana halkı sürekli olarak her gün sıkı çalışamıyor, bu da çoğu kez onlara iş vermekte olan Avrupalı çiftçilerin ve işverenlerin canını çok sıkıyor. Onların çalışması daha çok düzensiz bir niteliğe sahip. ... Bu türden yinelenen düzensizlikler Avrupalı işverenleri umutsuzluğa düşürüyor, ama Kızılderili'nin yapabileceği bir şey yok. Bu onun doğal yaratılışı.
>
> *(Sahlins 1974: 28)*

Bu yüzyılın başında yeni işe alınan Meksikalı maden işçileri hakkında da benzer şeyler söylenmiştir.

> İnisiyatiften yoksunluğu, tasarruf edememesi, haddinden fazla sayıda tatili kutlarken işe gelmemesi, zorunlu gereksinimler için ödeme yapılırsa haftada yalnızca üç ya da dört gün çalışma isteği, doymaz alkol arzusu –bütün bunlar doğal aşağılığın kanıtları olarak gösterilmiştir.
>
> *(Thompson 1967: 91)*

"Doğal" karakteristiklerden bu şekilde söz etmek ve bu konuları katıksız şekilde ahlaksal açıdan görmek saçmadır. Yine de bu, böyle yargıların işaret ettiği çalışmaya yönelik tutumlardaki gerçek farklara karşı bizi körleştirmemelidir.

Çok sayıdaki antropolojik araştırma bu farkları çarpıcı biçimde doğrulamıştır. Örneğin Sahlins, "ilkel" avcı-toplayıcı insanların sürekli hayatta kalma savaşımı içinde olduklarından, durmaksızın çalışmak zorunda kaldıkları ve "kültür oluşturup geliştirmek" için gerekli boş zamandan yoksun oldukları yolundaki yaygın görüşü pek çok ampirik kanıtı temel alarak inandırıcı biçimde çürütür.

> Avcıların ve toplayıcıların salt hayatta kalmayla ilgili görevlerden dinlenceye ayıracak pek az boş zamanlarının olabileceğini kabullenmeye götüren ... hiçbir şey yoktur. ... Geleneksel formül-

> ler tam tersine çevrilseydi daha doğru olabilirdi: Kültürün evrimiyle (kişi başına) çalışma miktarı artar ve boş zaman miktarı azalır.
>
> *(Sahlins 1974: 35)*

Örneğin Avustralya'nın Arnhem Land aborijinleri, Sahlins'e göre,

> çok sıkı çalışmazlardı, gıda elde etmek ve hazırlamak için kişi başına harcanan günlük ortalama süre dört-beş saatti. Dahası, sürekli olarak çalışmazlardı. Geçim kaynağı sağlama arayışı büyük ölçüde aralıklıydı. İnsanlar o an için temin ettikleri yeterli olduğunda bu arayış dururdu, böylece de onlara bol bol boş zaman kalırdı.
>
> *(a.g.y.: 17)*

Benzer örneklere diğer avcı-toplayıcı gruplar arasında da rastlanır. "Raporlar ... gıda üretimi için erişkin işçi başına günde ortalama üç-dört saat ayrıldığını düşündürüyor" (a.g.y.: 35).

Bu halklar boş zamanlarında ne yaparlar? Sahlins'e göre, "Arnhem Land avcılarının artırdıkları zamanın büyük kısmı sözcüğün tam anlamıyla boş zamandı, dinlenmeye ve uykuya harcanırdı" (a.g.y.: 19). Sahlins'in ulaştığı yargıya göre, böyle "ilkel" toplumlar "kültür oluşturup geliştirme"yi başaramazlarsa, bu "kesinlikle zaman yokluğundan değildir. Aylaklıktandır" (a.g.y.: 20). Sahlins'in öne sürdüğüne göre, uygarlaşmış gelişim yolunu tutmaktan kaçınmanın seçilmesi bilinçli bir seçim bile olabilir: "Dünyada bu kadar çok mongomongo yemişi varken, niçin bunları yetiştirelim ki?" diye sorar Buşmanlar (a.g.y.: 27).

Sanayi ve insan doğası

Böyle tutumlar "başka kültürler" ile sınırlı değildir. Sanayi öncesi Avrupa halkları da bunları paylaşıyordu. Sanayi devriminin başlangıcında, fabrikaların gerektirdiği yeni çalışma disiplinine çalışanlar güçlü biçimde direniş gösterdiler; ve erken dönemdeki fabrika sahipleri, tıpkı gelişen ülkelerdeki işverenlerin bugün

kullandıkları ifadeleri kullanarak işçilerinin güvenilmezliğinden yakınıyorlardı. Örneğin dokuma fabrikalarında, "işle ilk kez tanıştıklarında insanların, onlardan istenen uzun süre kapalı yerde kalmayı ve çalışmayı kabullenmeye pek eğilimli olmadıkları anlaşıldı" (Pollard 1965: 161). Gerçekten, ilk imalatçılar yalnızca teknik ve mekanik problemlerle yüz yüze kalmadılar, "düzensiz çalışma alışkanlıklarını terk etmeleri ve karmaşık otomasyonun biteviye düzenliliğiyle kendilerini özdeşleştirmeleri için insanları eğitmenin yollarını da bulmak zorundaydılar" (Ure 1835: 15).

Ayrıca, en azından ilk başlarda, daha yüksek ücret ve parça başı ödeme gibi özendiriciler etkili olmadı. On sekizinci yüzyılda, yaygın kanı "ne kadar az ödenirse amelelerin o kadar iyi çalışacakları" yönündeydi. Alınan sonuca göre ödeme yapılması sanayileşmenin getirdiği bir yenilikti, çalışmaya yönelik tutumlara ancak yavaş yavaş girdi ve ödülleri değişti (Pollard 1965: 191; Thompson 1980: 393). Göründüğü kadarıyla, sanayi öncesi işçi yarını umursamadan yaşıyordu: Yetecek kadar kazandığında "köyüne dönüyordu [ya da] içki âlemlerine gidiyordu" (Thompson 1980: 392-3). Marx'ın anlattığı Quashee'lerde olduğu gibi,

> çalışıp didinme yoluyla, "yaşamaya yetecek kadar" kazanç konusundaki kendi fikrinin üstüne çıkma hırsları ona yabancıydı. Onun hırslı ve "saygı duyulur" hale getirilmesi gerekiyordu Çünkü işçi "saygı duyulur" olmayı *arzu etmedikçe* ... başka özendiricilerin hiçbirisi işe yaramazdı.
>
> *(Pollard 1965: 195)*

Çalışma, düzenlilik, titizlik, itidal ve tutumluluk erdemlerine yaptığı vurguyla Protestan ahlakının aşılanması, çalışmaya ve ödüllerine yönelik tutumların değiştirilmesinde hiç kuşkusuz önemli bir rol oynadı. Benzer biçimde, okul eğitimi de gençlere yeni sanayi düzeninin alışkanlıklarını kazandırmakta önemli bir etkendi. Thompson'ın (1967: 84) söylediği gibi, "Çocuk, bir kez okul kapısından içeri girince, yeni zaman disiplini dünyasına girdi." Ne var ki, vaazların ve okul eğitiminin rolü abartılmamalıdır.

Çalışma ailesel ve küçük atölye ölçeğinde kaldığı sürece, böyle etkenlerin ancak sınırlı bir etkisi vardı. Yeni disiplini egemen kılan ve işçilere uygulayan şey, büyük ölçekli makinelerin devreye girmesiydi. İmalatçıların "filozof"u Ure'nin gözlemlediği gibi, bu, imalatçılar için yeterince açık seçikti. Atölyede, der Ure, "manto yapan birisi yerinden kalkıp temiz hava almak isterse, yalnızca dikişi biraz geri kalır, hepsi bu; ondan gelmesini bekleyen başka işçiler yoktur." Oysa bir pamuk fabrikasında "bütün makineler işlemektedir, bunlara göz kulak olmaları gerekir." Dolayısıyla, diye vurgular Ure, "işçiyi en sonunda fabrika disiplinini kabul etmeye zorlayan [şey] makinelerdi" (Pollard 1965: 184).

İlk fabrika işçileri yeni sisteme fena halde kızıyorlardı; ama sistem en sonunda egemenliğini kurdu. Gerektirdiği alışkanlıklar ve tutumlar aşamalı olarak benimsendi ve içselleştirildi: İnsan doğası dönüşüme uğradı. Ure, "Lancashire'daki fabrika mekanik donanımları ... güç ve zekâ olarak Londra'nın zanaatkârlarından nasıl da üstün", diye haykırır (Ure 1835: 23); ama, Marx ve Engels dahil, başka ve daha kuşkucu gözlemciler de aynı değişikliklere işaret etmişlerdir.

Sanayi toplumunun standartlarına göre, kapitalizm öncesi toplumların insanları "güvenilmez" ve "tembel"dir, "disiplin"den ve "enerji"den yoksundur. Bunlar, ahlaksal bakış açıları çok farklı olan yazarların işaret ettiği olgulardır. Ne var ki, bu konulara ahlaksal açıdan bakmak aydınlatıcı değildir; çünkü bu gözlemlerin açıklık kazandırdığı şey, çalışma tutumlarının ve alışkanlıklarının, önünde sonunda, içinde oluştukları üretim biçiminin birer ürünü ve yansıması olduğudur. Özellikle, burada anlatmakta olduğum modern çalışma gereksinimi, tarihsel olarak gelişmiş modern sanayi koşullarının ürünüdür. Hegel'in deyimiyle, "çalışkanlık alışkanlığı" bizatihi çalışmanın ürünüdür. "Çalışma yoluyla kazanılan pratik öğrenim, otomatik olarak yinelenen bir şeyler yapma gereksinimini ve salt bir şeyle meşgul olma alışkanlığını içerir" (Hegel 1821: 129). Benzer biçimde, Marx'a göre, "ge-

rekli olanın üstündeki ve ötesindeki emek fazlasının bizatihi bir genel gereksinim haline geldiği böyle bir gereksinim gelişimi" ve ayrıca sonraki kuşaklar üstünde etkili olan sert sermaye disiplini yoluyla, bu yeni kuşaklarda "genel çalışkanlık" gelişimi yaratmak kapitalizmin "tarihsel yazgısı"dır (Marx 1858: 325).

Rousseau, böyle noktalara parmak basan ilk modern yazarlardan biridir. Gereksinimlerimizin -özellikle de toplumsal, aktif ve üretici olmaya duyduğumuz modern gereksinimlerin- tarihsel olarak hangi yolla geliştiğini büyük bir içgörüyle ve özgünlükle kavramış ve anlatmıştır. Rousseau'nun savunduğuna göre, "doğal durumdaki" insan, yani "ilkel" insan, çok az gereksinimi olan ve onların dışında kaygısı olmayan bir yaratıktır. "Yalnızca yaşamayı arzu eder, çalışmak istemez. Öte yandan, uygar insan her zaman hareket halindedir, ter döker, didinir ve daha da çok emek isteyen uğraşılar bulmak için kafa patlatır" (Rousseau 1973: 104).

"İlkel" insan, der Rousseau, "üşengeçtir": Ne var ki, o terimin çoğunlukla ima ettiği ahlaksal kınamayı reddeder. Sadece alışılagelmiş ahlaksal yargıyı tersine *çevirerek* yapar bunu. Çünkü daha önceki insanların "tembelliği"ni insanlığın "doğal" durumu olarak görür, modern gereksinimler olan meşgul ve üretici olmayı ise "yapay" ve "sahte" gereksinimler, yani insan doğası için zararlı ve yozlaştırıcı gelişmeler olarak görür.

Sahlins, yakın dönemdeki birçok başka yazarla birlikte, aynı görüşü benimsemeye eğilimlidir. Nitekim, anlattığı, avcıların ve toplayıcıların çalışma alışkanlıklarının ve tutumlarının Avrupalı mecburiyetleri yansıtan kaygılı bakış açısından yorumlanmasına karşı uyarıda bulunur (Sahlins 1974: 63); ve "kültürel farklardan yapılacak daha uygun çıkarımın, Avrupalıların aşırı çalıştırıldıklarını söylemek olabileceğini" ileri sürer. (a.g.y.: 51).

Böyle fikirler çalışmanın insani değeri konusunda şimdi moda olan kuşkuculuğun büyük ölçüde temelini sağlar. Daha önce gördüğümüz gibi, Gorz'un bakışı da benzerdir: Çünkü o da çalışma gereksiniminin modern sanayi toplumunun sahte ve yapay bir ya-

ratımı olduğunu ileri sürer. Başka, sanayileşmemiş toplumlarda çalışmaya yönelik farklı –daha gerçek ve daha doğal– tutumlar görürüz; ve anlatmakta olduğum tutumlara Gorz'un yönelttiği eleştiriler için mihenk taşını sağlayan işte bunlardır.

Ne var ki, bu konularda benimseyebileceğimiz başka bir görüş daha vardır. Anlatmakta olduğum gelişmeler, romantik bir fikir olan çalışmaya yönelik "doğal" tutum fikrine dayanak sağlamaz. Daha çok, insan doğasının hiç değilse bu alanda bütünüyle toplumsal ve tarihsel olduğunu gösterir. Çalışmaya yönelik tutumlar, çalışmaya yönelik *tüm* –çağdaş toplumların tutumları kadar sanayi öncesi toplumların tutumları da– toplumsal ve tarihsel ürünlerdir. Bunlar, içinde oluştukları üretim biçimi tarafından yaratılır ve onu yansıtır. Bu nedenle, modern çalışma gereksinimi, hiç kuşkusuz tarihsel olarak gelişmiş bir gereksinim olmasına karşın, sırf bu nedenle "sahte" veya "yapay" olarak yargılanmamalıdır. Tersine, çağdaş psikolojinin gerçek ve görmezden gelinemez bir özelliğidir. Çünkü ana çizgileriyle anlatmakta olduğum tarihsel gelişmelerin akışı içinde yeni alışkanlıklar, yeni tutumlar, yeni gereksinimler yaratılmış ve eskileri bir yana atılmıştır. İnsan doğasının kendisi dönüşüme uğramıştır.

Boş zaman gereksinimi

Çalışmaya gereksinim duymamızın yanında, hem dinlenmek hem de rahatlamak için ve ayrıca, çalışmayla doyurulmayan etkinlikleri ve gereksinimleri izlemek için çalışma dışı zamana, boş zamana gereksinim duyduğumuz da açıktır. Gorz bu noktayı önemle vurgular. Hatta bunun için bazı kanıtlar aktarır: Yani, 1977'de Avrupa'da yapılan ve çalışan insanların çoğunluğunun (%55'inin), eğer seçme hakkı verilse, çalışma saatlerinin azaltılmasını ücretlerinin artırılmasına tercih edeceklerini saptayan büyük bir anket çalışmasından alıntı yapar (Gorz 1982: 140). Dahası, çalışma saatlerinin azaltılması, çalışanların uzun zamandan beri uğrunda savaşım verdikleri bir şeydir; ama bunun çoğunluk-

la tam istihdam istemi bağlamında yapıldığını vurgulamak da önemlidir. Jahoda'nın söylediği gibi, emek hareketi geleneksel olarak "dinlence saatlerinin çalışma saatlerinin yerini almayıp, onları tamamlayan bir şey olduğu" görüşünü savunmuştur (Jahoda 1982: 24).

Buna karşılık Gorz, boş zamanı kesinlikle çalışmanın yerini alması arzu edilen bir şey olarak görür. Önceden belirttiğimiz gibi, onun görüşü çalışmanın baskıcı bir gereklilik olduğu ve özgürlüğün "çalışmadan özgürleşme"yi içerdiğidir. İyi bilinen bir paragrafta Marx, "gereklilik âlemi"ni ("gerekliliğin ve dünyevi düşüncelerin belirlediği ... emek" âlemini) "başlı başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişimini" içeren "özgürlük âlemi" ile karşılaştırır (Marx 1894: 820). Gorz bu paragraftan çok yararlanır. Çalışmadan özgürleşmenin olanaklı olacağı özerk, yaratıcı etkinliklerden –güzel sanatlardan, hobilerden, spordan ve eğlenceden– söz eder. Ne var ki, onun bu "özgürlük âlemi" yorumu çalışma psikolojisine ilişkin yorumu kadar tartışmaya açıktır. Çalışmanın toplumsal olarak koşullandırılan bir gereksinim olduğunu yeterince iyi anlamasına karşın, sanki baskıcı çalışma gereksiniminden kurtulduğumuz zaman özerk ve yaratıcı boş zaman etkinlikleri oldukça doğal bir biçimde serpilip gelişecekmiş gibi yazar. Bu etkinliklere yönelik arzuların ve gereksinimlerin de eşit ölçüde toplumsal ve tarihsel ürünler olduklarını anlayamaz.

Hiç kuşkusuz, Gorz'u bu noktada yanlış anlattığım düşünülecektir. Ne de olsa Gorz, çalışma süresini kısaltmanın başlı başına "hakikaten özgürleştirici" olmadığını ve ancak "kolektif tesisler"den –toplum merkezlerinden ve atölyelerinden– ve "yerel, pazar dışı, kolektif hizmetler"den vb. oluşan bir ağın var olması durumunda özgürlük getireceğini oldukça açık biçimde söyler. (Gorz 1985: 103-4). Ne var ki bunun ifade ettiği, kesinlikle, "özerk" etkinlik *gereksinimi*nin doğal olarak var olduğudur; bunun serpilip gelişmesi için gerekli tek şey *araçlar*dır –boş zaman ve uygun tesislerdir. Benim sorguladığım işte bu görüştür.

Daha çok boş zaman, kooperatiflerden vb. oluşan bir ağın varlığında bile, Marx'ın tanımladığı biçimiyle özgürlük âleminden oldukça farklı bir şeydir. Çalışma dışındaki zamanı olumlu ve aktif olarak kullanma gereksinimi gerçekte modern bir olgudur: Sanayi öncesi toplumlarda pek yoktur. Rousseau, "doğal insan"ının, az sayıdaki temel gereksinimini bir kez karşılayınca nasıl en yakın ağacın altında uykuya daldığını anlatır. Gördüğümüz gibi, avcı-toplayıcıların bol olan boş zamanı, "başlı başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişimi" başlığı altında toplanabilecek pek az şey içerir. Böyle toplumların yaşamının çoğu kez iyi gelişmiş bir özelliği olan törenler ve ayinler, o toplumlardaki bireyler için gündelik emek kadar zorlayıcı biçimde gerekli olma eğilimi gösterir ve Gorz'un "özerk yaratıcı etkinliğine" pek benzemez. Ayrıca, E. P. Thompson'ın yazdığı gibi, İngiltere'de sanayi devriminden önceki popüler kültür "birçok bakımdan kısır, entelektüel olarak boş ve canlandırıcılıktan yoksun"du (Thompson 1967: 93). Biliyorum, bu, sanayi öncesi topluluklardaki insanların söyleşerek, şarkı söyleyip dans ederek ve başka keyifli etkinlikler yaparak içinde uzun saatler harcadıkları tabloyla çelişiyor; ama bu toplumları romantikleştirmekten sakınmalıyız. Öyle görünüyor ki, asıl gerçek, daha çok, bu toplumların özerk çalışma dışı etkinliklerinin gelişigüzel ve sınırlı olduğu, bunun da boş zaman yokluğundan kaynaklanmadığıdır.

Çalışma dışı zamanın çalışan insanlar tarafından yaygın olarak aktif, özgür ve yaratıcı kullanımı modern sanayi toplumuna özgü bir gelişmedir (Burns 1973; Cunningham 1980; karş. aşağıdaki Bölüm 4). Kamusal boş zaman etkinliklerinin gelişimi on sekizinci yüzyılda başlamış ve bugünkü devasa, hâlâ genişleyen sanayi alanlarının temeli haline gelinceye kadar kesintisiz olarak sürmüştür. Elbette, modern boş zaman etkinliklerinin pek çoğunda insanlar yalnızca birer tüketici olarak, pasif bir biçimde yer alırlar. Anlatmakta olduğum gelişmeler hâlâ devam etmektedir: Ne var ki, bunların genel yönü şaşmaz biçimde açıktır.

Bu gözlemlerin gösterdiği şey, boş zamana sahip olmakla –her ne kadar boş zaman elbette zorunlu bir ön koşulu olsa da– basitçe "özgürlük âlemi"ne ulaşılmadığıdır. Daha çok, boş zamanın aktif ve yaratıcı kullanımı tarihsel bir gelişmedir. Boş zamanın kendisi bir *gereksinim*dir, onun gelişmesi çalışma dışı saatleri salt tembellik ve aylaklık olmaktan çıkarıp, gerçekten Marx'ın öngördüğü türden özgür insan gelişimine zaman sağlayacak bir alana aşamalı olarak dönüştürür. Kısacası, "özgürlük âlemi"ni "gereklilik âlemi"nin bir *gelişimi* olarak –salt karşıtı değil, tamamlayıcısı olarak– görmek en iyisidir.

Çalışma politikası

Çalışmanın ve boş zamanın, tarihsel olarak gelişmiş olmakla birlikte, modern dünyada gerçek ve esaslı gereksinimler oldukları görüşünü savunmaktayım. Vurgulamış olduğum gibi, bu fikirler sosyalist bakışın merkezinde yer alır. Ne var ki, genellikle, çağdaş politikada herhangi bir uygulaması artık bulunmayan tutucu yaklaşımlar olarak görülüp bir kenara atılır. Sonuç olarak, bu suçlamaların hiçbir temelinin olmadığını ileri süreceğim.

Örneğin, "çalışma etiği"nin gerilemekte olduğu bize sıklıkla söylenir, ama bunun tam olarak ne anlama geldiği nadiren açıktır. Ama çalışma tutumlarının değişiyor olması muhtemel görünüyor. Özellikle genç insanlar çalışmayla ilgili taleplerini artırıyor gibi görünüyorlar: Keyfi otoriteye sessizce boyun eğmeyi artık kabullenmiyorlar ve çalışmalarının tatmin edici olmasını istiyorlar. Hangi türden olursa olsun çalışmanın bir ödev ve erdem olduğu görüşü giderek siliniyor –eğer, gerçekten, bir zamanlar yaygın olduysa. Ne var ki, ortaya koymakta olduğum savlar doğruysa, insanların yaşamlarında çalışmanın önemini yadsımaya başlamalarından dolayı bunun böyle olduğunu hayal etmek yanlış olur. Aksine. Göstermiş olduğum gibi, kanıtlar tam da aksi yönü işaret ediyor: İnsanların çalışmayı artık bir *ödev* saymayıp, daha çok, insan doğasının temel bir parçası haline gelmiş bir *gereksinim* saymaya başladıklarını gösteriyor.

Buna karşılık, Gorz gibi liberteryenler bu gelişmelere çok farklı bir yorum getirirler. "Protestan çalışma etiğinin yok oluşunu" insanların en sonunda çalışma gereksiniminin modern toplum tarafından üretilen sahte ve doğal olmayan bir zorlama olduğunu anlamaya başlamalarının kanıtı gibi görüp kutlarlar. Bu, sıklıkla, sanayileşmiş kapitalist toplumun en kapsamlı ve köklü eleştirisiymiş gibi sunulur (Willis 1977; Anthony 1978; Gorz 1982, 1985). Böyle bir şey yoktur. Bu tür kuşkuculuğun insanlara anlattığı şey, çalışmaya ve kendini gerçekleştirmeye yönelik çalışmaya duydukları arzunun, bir kenara atmaları gereken bir yanılsama olduğu, toplumsal koşullandırmanın yapay ürünü olduğudur. Aslına bakılırsa, günümüzün koşullarında bu, işsizlere işsizliği kabullenmelerini söylemektir; yabancılaşmış ve hoşnutsuz işçilerin kendini gerçekleştirmeye yönelik çalışmaya duydukları arzuyu hayalî bir şey olarak görüp reddetmelerini ve kaderlerine razı olmalarını söylemektir; kadınlara evdeki "yer"lerini korumalarını söylemektir.

Benzer bir mesaj bütünüyle farklı ifadelerle ve bütünüyle farklı bir yönden dile getirilir: Sözüm ona köktenciler tarafından değil, güncel durumu en serinkanlı ve en gerçekçi biçimde karşılamakta olduklarını düşünmeyi seven politikacılar tarafından. Şimdi Batı dünyasının büyük bölümünde yüksek oranlarda uzun dönemli kitlesel işsizlik olasılığı vardır. Bu bağlamda, "boş zaman eğitimi" konusunda sözler işitiyoruz (hatta bazı sendika liderleri bunu dile getiriyor), burada "boş zaman" sözcüğü işsizliğin hafifletilesi anlamı taşır. Fikir, işsizliğin kaçınılmaz olduğudur; insanlar bu gerçeği kabul etmeleri ve buna uyum sağlamaları için eğitilmelidirler (Jenkins ve Sherman 1979).

Sunmakta olduğum görüş, insanların işsizliği kabul etmeleri için eğitilebilecekleri fikrine biraz taviz veriyor gibi görünebilir. Eğer çalışma gereksinimi toplumsal olarak yaratılmışsa, o zaman kesinlikle toplumsal araçlarla varlığına son verilebilir –öğretimle, eğitimle? Bu sonuç çıkmaz. Gerçekte, benim söylediklerim böyle görüşlerin tam karşıtıdır. Modern toplumda çalışma gereksini-

minden *gerçek* bir gereksinim olarak söz ettiğim zaman ve bunun modern sanayinin bir sonucu ve ürünü olduğunu vurguladığım zaman, kesinlikle, bunun salt eğitim öğretimin bir ürünü olduğunu ya da sadece ideolojik bir fenomen olduğunu yadsımayı kastediyorum. Aksine bu, modern toplumun en temel *maddi* koşullarından doğan ve bu nedenle yalnızca beyin yıkama yöntemleriyle değiştirilemeyecek bir gereksinimdir.

Sosyalizm ve çalışma

Benim savunduğuma göre, hem çalışma gereksinimi hem de boş zaman gereksinimi nihayetinde modern sanayinin gelişmesinin bir yönü ve ifadesidir; üretici güçlerin bir ürünüdür. Bunlar, kapitalist üretim ilişkileri çerçevesi içinde gelişmiştir. Ne var ki, sanayinin gelişmesi bu üretim ilişkileriyle giderek artan bir biçimde çatışmaya ve çelişkiye giriyor. "Bu ilişkiler üretici güçlerin gelişim biçimleri olmaktan çıkıp, ayak bağı haline gelir" (Marx 1859: 363).

Bu çatışmalar ve çelişkiler hiçbir zaman bu kadar açıkça görülür olmamıştır. Modern toplumun geliştirdiği devasa üretim güçleri yetersiz kullanılmakta, hatta atıl durmaktadır: Yalnızca fabrikalar ve makineler değil, hatta daha önemli olarak insanlar da –toplumsal olarak geliştirilmiş alışkanlıklarıyla ve becerileriyle milyonlarca erkek ve kadın. Ve kapitalist sistemin bunları harekete geçirememesinden ve istihdam edememesinden dolayı değil. İstihdam edildikleri zaman bile, Marx'ın dediği gibi,

> her şey kendi zıddına gebe gibi görünüyor. İnsan emeğinin süresini kısaltan ve verimini artıran harika bir güçle donatılmış olan makineleri aç aç seyrediyoruz ve aşırı çalıştırıyoruz. Yeni yaratılan zenginlik kaynakları, tuhaf bir büyüyle, yoksunluk kaynaklarına dönüştürülüyor ... Bütün buluşlarımız ve ilerlememiz, maddi güçlerin entelektüel yaşam kazanmasıyla ve insiyatifi gitgide yok edilen insan yaşamının bir maddi güce dönüşmesiyle sonuçlanıyor gibi görünüyor. Bir yanda modern sanayi ve bilim ile diğer yanda modern sefalet ve çözülme arasındaki bu uzlaş-

> maz çelişki; çağımızın üretici güçleri ile toplumsal ilişkileri arasındaki bu uzlaşmaz çelişki elle tutulur, ezici ve inkâr edilemeyecek bir gerçektir.
>
> *(Marx 1856: 359-60)*

Modern sanayinin üretici potansiyeli muazzamdır, insanın özgürleşmesi için taşıdığı potansiyel de öyle. Akılcı biçimde ve insanca örgütlenmiş bir toplumda, bu potansiyel yalnızca en temel türden gerçek gereksinimleri karşılamak –iktisadi olarak en ilerlemiş toplumlarda bile hâlâ varlığını sürdüren gerçek yoksulluğu ve yoksunluğu yok etmek– için kullanılabilmekle kalmaz, çalışma saatlerinin kısaltılması da dahil daha insanca çalışma koşulları yaratmak için de kullanılabilir. Ama böyle ifadeler birçok çevrede kuşku uyandırabilir. Çünkü insanlar modern sanayinin üretici gücünden korkup ürkerler ve böyle görüşleri naif üretimci görüşler sayıp reddetme eğilimindedirler (Gorz 1982: 33).

Sosyalizm bu iddia karşısında suçunu kabul eder, çünkü oldukça açık bir biçimde "üretimci" bir felsefedir –sırf üretim olsun diye üretimi önerdiği anlamında değil, üretimi temel faaliyetimiz olarak ve başlıca insani ve toplumsal değer olarak gördüğü anlamında. Sosyalizmin kapitalizme yönelttiği temel eleştiri bundan doğar. Kapitalizm, bizatihi kendisinin var etmiş olduğu üretici güçleri, yani üretim araçlarını ve emek gücünü, artık etkili biçimde çalıştıramaz. Bizatihi kendisinin yaratmış olduğu gereksinimleri, kendini gerçekleştirmeye ulaştıran çalışma ve boş zaman gereksinimleri de dahil, karşılayamaz. Bu nedenle, sosyalizmin talep ettiği şey insanların çalışmadan azade kılınması değildir – kapitalizm milyonları işsizlik ödeneğine mahkûm ederek zaten şu anda bunu tam bir başarıyla yapıyor– daha ziyade, çalışmanın, üretici güçlerin (insanlar dahil) kapitalist sistemin boğucu kısıtlamalarından özgürleştirilmesidir.

Gelecekteki olası bir toplumun nelere gebe olabileceğine gelince, ütopyacı görüşler karşısında temkinli ve kuşkucu olmayı öğrendik. "Reel" sosyalist toplumlar olarak adlandırılagelen

toplumların problemleri yeterli bir uyarıdır. Konu "geleceğin aşçı dükkânları için yemek reçeteleri düşleme"ye geldiğinde Marx da dikkate değer ölçüde kendini geri çeker (Marx 1867:17). Gelecekteki bir komünist toplumu zihninde canlandırmak için yaptığı az sayıdaki girişimden birinde Marx, emeğin "yaşamdaki başlıca ihtiyaç" haline gelmesinden söz eder (Marx 1875: 24). Bu, sıklıkla, onun daha ütopyacı ve fantastik fikirlerinden birisi sayılarak bir yana itilmiştir. Ama gerçekten de öyle midir? Sunmakta olduğum savlar bu soruyu ortaya çıkarır –ve yalnızca ideal bir gelecekle ilgili tahayyül edilebilecek şeylere dayanarak değil, bugün de görülebilecek şeylere dayanarak. Lenin'e göre:

> Toplumsal emeğin feodal örgütlenişi kaba kuvvet disiplinine dayanıyordu, bir avuç toprak sahibinin soyup soğana çevirdiği ve iyice yıldırdığı çalışan insanlar ise tamamen cahildiler ve ayaklar altına alınmışlardı. Toplumsal emeğin kapitalist örgütlenişi açlık disiplinine dayanıyordu. ... Toplumsal emeğin komünist örgütlenişi ... hem toprak sahiplerinin hem de kapitalistlerin boyunduruğundan kurtulmuş çalışan insanların kendi özgür ve bilinçli disiplinine ... dayanır. Bu yeni disiplin gökten zembille inmediği gibi, imanlı dileklerden de doğmaz, büyük ölçekli kapitalist üretimin maddi koşullarından ve yalnızca onlardan kaynaklanır.
>
> *(Lenin 1919: 171)*

Lenin bu satırları yazıyorken, Rusya hâlâ ağırlıklı olarak köylere dayanan bir tarım toplumuydu. Onun sözleri de, Marx'ın sözleri kadar ütopyacı ve gerçeklikten uzak gibi görünmüş olmalıdır.[10]

Eğer bugün toplumumuzda hâlâ öyle görünüyorlarsa, bunun farklı nedenleri vardır. Çalışmanın çoğu insan için birçok bakımdan yabancılaştırıcı ve baskıcı bir deneyim olduğu, büyük ölçekli sanayiyi temel alan bir kapitalist toplumda yaşıyoruz. Onları buna

10 Lenin bunun farkındaydı. "Herkes için çok açık olmalıdır ki," diye yazıyordu, "biz, yani toplumumuz, toplumsal sistemimiz, *bu* (yani komünist) emek biçiminin geniş, gerçekten kitlesel bir ölçekte uygulanmasından hâlâ çok uzaktayız. Yeni bir emek disiplini, insanlar arasındaki toplumsal bağların yeni biçimlerini ve insanları emeğe çekmenin yeni biçimlerini ve yöntemlerini yaratmak yılları, on yılları bulan bir süre alacaktır." *(Lenin 1920: 289)*

süren mahmuz artık pek de açlık tehdidi olmayabilir, ama kesinlikle maddi yoksunluk tehdidinin bunda rolü vardır. Çalışmak için maddi özendiricilerin olduğuna hiç kuşku yoktur. Ne var ki, benim görüşüme göre, çalışmanın (hiç değilse, en itici ve aşağılayıcı türden olan dışındaki çalışmanın) şimdi öznel olarak bir gereksinim gibi hissedildiğini de kanıtlar gösteriyor. Çalışma "yaşamdaki *başlıca* ihtiyaç" olmayabilir, ama yine de yaşamsal bir arzudur, bir gereksinimdir. Dolayısıyla, Marx'ın geleceğe ilişkin görüşü, ütopyacı bir düş olmak şöyle dursun, gitgide daha fazla modern psikolojinin bir olgusu haline geliyor. Yani, toplumun çalışmasının daha doyurucu ve akılcı biçimde örgütlenmesinin *öznel* koşulları şimdi ve burada gelişmektedir. Eksik olan şey, bu gereksinimin doyurulmasına olanak verecek olan iktisadi ve toplumsal ilişkilerin *nesnel* çerçevesidir, çalışmanın nesnel örgütlenmesidir.

4

Boş Zamanın Rolü



Batı dünyasının birçok bölgesine uzun dönemli, kitlesel işsizliğin geri dönüşüyle birlikte, çalışma ve boş zaman sorunları yeniden güncellik kazanmıştır. Büyük Buhran sonrası kötü ortamda ve özellikle savaş sonrası yeniden inşa döneminde, tam istihdam politikalarına öncelik veren bir uzlaşı ortaya çıktı. Bu, aynı zamanda yaşam standardının yükselmesini ve boş zamanın gitgide artmasını da sağlayacak olan istikrarlı iktisadi büyüme temelinde gerçekleştirilecekti.

Ne var ki, bu fikirleri sorgulayanlar korosuna son yıllarda yeni sesler katılmaktadır. Otomasyon "çalışmanın çöküşü"ne yol açmaktadır (Jenkins ve Sherman 1979). Geleneksel tam istihdam fikri artık uygulanabilir değildir: Andre Gorz'a göre, "herkes için tam zamanlı ücretli çalışma artık söz konusu olamaz" (1985: 34).

Bu gelişmeler, deniliyor, çalışmanın ve boş zamanın insan yaşamında tuttuğu yerlerde derin değişiklikler içerecek olan "sanayi sonrası" çağın gelişini duyurmaktadır. "Toplumsal olarak yararlı emek ... herhangi bir kişinin münhasır ya da başta gelen etkinliği olmaktan çıkacaktır. Onun yerine, insanların kendi başlarına tanımladıkları bir ya da birçok etkinlik onların başlıca uğraşısı olabilir" (Gorz 1982: 3). Geleneksel tutumlar da değişiyor. Gorz'a göre, çalışmayı merkez alan bir yaşam artık ne olanaklıdır ne de arzu edilirdir.

> Öncelikler ölçeği tersine çevrilerek toplumsallaşmış çalışmanın bireysel özerklik alanını oluşturan etkinliklere tabi kılınması süreci devam etmektedir. "Gerçek yaşam" çalışmanın dışında başlar ve çalışmanın kendisi, çalışma dışı alanın genişletilmesine yönelik bir araç, bireylerin asıl etkinliklerini gerçekleştirme olanağını elde etmelerini sağlayan geçici bir uğraş haline gelmiştir.
>
> *(a.g.y.: 81)*

Toplumsal olarak gerekli üretici etkinlik anlamındaki çalışma bir özgürlük ya da kendini gerçekleştirme kaynağı olamaz: Kaçınılmaz olarak yabancılaştırıcıdır. Çalışma, ancak çalışma dışındaki boş zamanda gelebilen özgürlüğün bir aracından başka bir şey değildir. Çalışma özgür olmamadır, boş zaman özgürleşmedir.

Bu bölümde amacım bu görüşleri sorgulamaktır. "Sanayi sonrası" toplumla ilgili iktisadi ve toplumsal kehanetlere odaklanmayacağım (bunlar da tartışmalıdır), daha çok bunların içerdiği iddia edilen çalışmaya ve boş zamana yönelik ahlaksal tutumların yeniden düşünülmesi üstünde odaklanacağım. Çünkü çalışmanın insan yaşamında esaslı ve merkezî bir etkinlik olduğunu ve hep öyle kaldığını savunacağım. Çalışma, insan doğasının üstünde geliştiği temeldir ve en azından potansiyel olarak kendini gerçekleştirmeye ulaştıran ve özgürleştiren bir etkinliktir. Bu bağlamda boş zamanın rolünü açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

Gereklilik âlemi

Çalışmanın özgürleştirici bir etkinlik olabildiği fikri, Marx'ın felsefesinde elbette merkezî bir temadır ve Hegel'in felsefesinde de öyledir. Ne var ki, sıklıkla belirtildiği gibi, çalışmanın insan için anlamı konusunda Marx'ın söyledikleri hiç muğlak değildir (Arendt 1958: 105-15; Berki 1979). Özellikle, iyi bilinen bir paragrafta Marx emeği gereklilik âlemindeki etkinlik olarak tanımlar ve "ancak gereklilik tarafından belirlenen emeğin ortadan

kalkması halinde başlayan" hakiki özgürlük âlemiyle karşılaştırır (Marx 1894: 820). Bu ifadeler, sıklıkla, gerekli bir etkinlik olması nedeniyle çalışmanın özgür olmadığını ve kaçınılmaz biçimde yabancılaştırıcı olduğunu ima ediyor gibi anlaşılır ve dolayısıyla, Gorz gibi yazarlar tarafından alınıp tezlerini desteklemek için kullanılır (Gorz 1982: 95f, 1985: 59f).

Benim kaygım aslında Marx'ın fikirleriyle ilgili değildir ve burada onu muğlaklık ya da çelişki suçlamalarından kurtarma arzum yoktur. Ne var ki, Marx bu sözlerle neyi kastetmiş olursa olsun, çalışma gerekliliğinin otomatikman özgür olmamayı ima etmediğini savunmayı kesinlikle arzuluyorum.

Çalışmanın insani bir gereklilik olduğu yadsınamaz. Bizler gereksinimleri olan yaratıklarız ve gereksinimlerimizi doyurmak için çalışmalıyız. Bu apaçık hakikatten, çalışmanın özgürleştirici ya da kendini gerçekleştirmeye yönelik bir etkinlik olamayacağı yargısına ulaşmak için yalnızca küçük bir adım yeterli gibi görünmektedir. Örneğin, Gorz'a göre, "çalışma bir dayatmadır, dışarıdan belirlenen, özerk olmayan bir etkinliktir Çalışma, yalnızca para kazanmanın bir aracıdır ve başlı başına amaç olan bir etkinlik değildir Çalışma özgürlük değildir" (Gorz 1982: 1-2).

Ne var ki, çalışma gerekliliği böyle yargıları beraberinde getirmez. Tam aksine. Kişinin çalışmasının yararlı ve gerekli olduğunu hissetmesi çalışmanın getirebileceği doyumun en önemli yönlerinden biridir. Çalışmanın doyurucu olmayan ve hoşa gitmeyen diğer her türden özelliğini bir dereceye kadar telafi edebilir: Uzun saatler ve düşük ücret, güçlük ve tehlike (örneğin, hemşireler ve madenciler için olduğu gibi). Bunun söylerken, bazı insanların sırf yararlı olduğu için ağır ve aşağılayıcı işlere –daha da az zevk alarak– katlanacaklarını ya da katlanmaları gerektiğini ileri sürmeye çalışmadığını vurgulamam gerekir. Bu, en itici görevlerde sırf toplumun iyiliği için mutlulukla ve yorulmadan çalışıp didinen kahraman işçinin betimlendiği bil-

dik sosyalist propaganda figürünün ima ettiği şeydir. Benim belirttiğim nokta böyle hayalci değil. Elbette, niteliği gereği nahoş olan ve yararlılığına rağmen insanların uzak durdukları yararlı işler vardır. Ne var ki, benim belirttiğim noktayı, yani çalışmanın yararlılığının ve gerekliliğinin çoğunlukla ondan alınan doyumun önemli bir kaynağı olduğunu yadsımaksızın bunu kabul etmek oldukça mümkündür.

Bunun aksine, yararsız ya da gereksiz olduğunun hissedilmesi durumunda çalışma moral bozucu, hatta nefret uyandırıcı hale gelir. Böyle duygular tanıdık olmalıdır, çünkü kişinin çalışmasına olan gereksinimle ilgili kuşkular filozoflar ve diğer akademisyenler için olduğu kadar, reklam alanındaki, medyadaki insanlar ve ihtiyaç maddelerinin üretimine doğrudan katılmayan başkaları için de belirgin bir mesleki tehlikedir. En uç durumda, yararlı bir toplumsal rolün olmayışı işsizlerin karşılaştıkları en büyük problemlerden biridir; ve emekliler de böyle acı çekebilirler. Gerçekten, askerlikte, çukurların kazılıp sonra yeniden doldurulması gibi amaçsız talimler acımasız ve alışılmadık bir ceza şekli olarak kullanılır.

Çalışma psikolojisiyle ve işsizlikle ilgili bu iyi bilinen gerçekler, çalışmanın, sırf gerekli olmasından dolayı, cebri bir dayatma olarak yaşandığı şeklindeki görüşü tartışmalı hale getirmektedir. Hegel ve Marx çalışmanın bu yönlerini daha kuramsal bir düzeyde kabul ederler. Nitekim Hegel, *Fenomenoloji* adlı yapıtının "Efendi-Köle" bölümünde, kölenin emeğindeki "hizmet" öğesi üstüne odaklanır; ve *Hukuk Felsefesi*'nde, toplumsal biçimiyle çalışmanın nasıl "titizlikle başka işçilerin hazzına [yani, gereksinimlerine] göre uyarlanması" gerektiğini anlatır (Hegel 1821: 129). Ama bunları çalışmanın sadece olumsuz ve özgür olmayan özellikleri saymak şöyle dursun, kendi kendini oluşturan ve özgürleştiren karakterinin temeli olarak betimler. Benzer biçimde Marx da öyle. Yabancılaşmamış emekte, diye yazar, "emeğimle bir *insan* gereksinimini doyurduğuma, yani, *insan doğası*nı nesnelleştirdiğime ve böylece, başka bir *insanın* gereksinimlerine karşı-

lık gelen bir nesne temin ettiğime ilişkin *doğrudan* doyum ve bilgi elde ederdim" (Marx 1844b: 277).

Dahası, çalışma yalnızca gereksinimleri doyurmak amacını gütmesinden dolayı gerekli olmakla kalmaz, içerdiği etkinlikten dolayı, bu amaca ulaşmak için kullanması gereken *araçlardan* dolayı da gereklidir. Çünkü çalışma etkinliğini, büyük ölçüde, güttüğü amaçlar ve bu amaçların gerçekleştirilmesine aracılık eden malzemelerin ve aletlerin mahiyeti belirler. Nitekim, Marx'ın söylediği gibi, işçinin amacı "yaptığı etkinliğin biçimini bir yasanın katılığıyla belirler ve işçi iradesini buna tabi kılmalıdır" (Marx 1867: 178, çeviri Marx 1976: 284'teki gibi). Lukacs'ın açıkladığı gibi bu tema Hegel'de de vardır:

> emeğe ilişkin Hegelci görüşte, kritik diyalektik anlardan biri, aktif ilkenin ... tıpkı olduğu şekliyle gerçekliğe saygı duymayı öğrenmesi gerektiğidir. Emeğin nesnesinde değişmez yasalar işlerliktedir, emek ancak bunlar bilinirse ve tanınırsa verimli olabilir.
>
> *(Lukacs 1975: 324-5)*[11]

Ne var ki, yine bu da çalışmanın özgür olmamasını beraberinde getirmez. Çünkü dünyayı işleyip etkileyerek, çıkardığı engelleri aşarak ve amaçlarımıza onda ve onun aracılığıyla ulaşarak yeteneklerimizi ve güçlerimizi geliştiririz, özgürlüğümüzü gerçekleştiririz. Marx bu noktada özellikle açıktır:

> Elbette, ulaşılacak amaç ve ona ulaşmak için aşılacak engeller aracılığıyla emek ölçüsünü dışarıdan alır. Ama bu engellerin aşılması başlı başına özgürleştiren bir etkinliktir ve dahası, dışsal amaçlar salt dışsal doğal zorunluluklar görüntüsünü üstünden atar ve bireyin kendisinin ortaya koyduğu amaçlar olarak –dolayısıyla da öznenin kendi kendini gerçekleştirmesi, nesnelleştirilmesi olarak, dolayısıyla da eylemi kesinlikle emek olan gerçek özgürlük olarak– ortaya konulur.
>
> *(Marx 1858: 611)*

11 Karş. Bacon'ın özdeyişi, "doğaya ancak boyun eğilerek hükmedilebilir" (Bacon 1960: 29).

Simone Weil, uzun uzadıya alıntılanmaya değen etkileyici bir paragrafta bu noktaya parmak basar.

> Kuşkusuz hürriyet salt gerekliliğin ortadan kalkmasını içeriyor gibi kavranamaz Bizatihi çalışma fikrinin neredeyse tümüyle ortadan kalkmış olduğu bir varoluş tutkuların oyuncağı olurdu ve belki de deliliğe varırdı; disiplin olmadan kendine hâkimiyet olmaz ve insan için, dışsal engelleri yenmenin gerektirdiği çabadan başka hiçbir disiplin kaynağı yoktur En özgür görünen etkinlik biçimleri, bilim, sanat, spor bile ancak çalışma performansını karakterize eden doğruluğa, dikkate, kılı kırk yaran titizliğe benzerlik gösterdikleri, hatta bunları abarttıkları ölçüde bir değer taşır. Saban süren çiftçinin, demircinin, denizcinin –hayranlık verici biçimde muğlak ifadeyi kullanırsak– *comme il faut* (münasip) çalışmakla bilinç dışı olarak onlara sunduğu model olmasaydı, sadece keyfiliğe gömülürlerdi. İnsan vücudu içine konulmuş olduğu güçlü evrene bağımlılığına hiçbir durumda son veremez; insan, gereksinimler ve tehlikeler nedeniyle maddi şeylere ve diğer insanlara tabi kalmaktan kurtulsaydı bile, yalnızca daha tam olarak coşkuların kucağına düşerdi, bunlar da sürekli olarak onun ruhunun derinliklerini karıştırırdı ve hiçbir olağan uğraşı onu artık bunlara karşı koruyamazdı.
>
> *(Weil 1958: 84-5)*[12]

Ayrıca, çalışma modern biçimleriyle bir toplumsal ve ortaklaşa etkinliktir de. Toplumsal olarak örgütlenir, toplumsal olarak koordine edilir ve gitgide karmaşıklaşıp yaygınlaşan bir iş bölümüyle yönetilir. Gorz'a göre bu, çalışmanın kaçınılmaz şekilde özgür olmayan ve yabancılaştırıcı bir etkinlik olduğu başka bir yöndür. Çalışma, diye savunur Gorz, işçinin üretim sürecinde bireysel denetim ve inisiyatif uygulayabildiği "özerk" bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Dışsal ve zorlayıcı bir biçimde kendini her işçiye dayatan bir toplumsal süreç haline gelmiştir.

---

12 Belirtilmesi gerekir ki, Simone Well burada öncelikle negatif karakterli olarak, bir "özdisiplin" meselesi olarak çalışmanın etkilerini betimlediği halde Marx, göreceğimiz gibi, emeğin olumlu, kendini geliştirici yönlerinin daha iyi ayırdındadır.

> Özerk olmayan çalışma üretim sürecinin toplumsallaşmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Muazzam sayıdaki uzmanlaşmış görevin koordinasyonu önceden konulmuş kurallar ve işlemler gerektirir, bu da bireysel doğaçlamaya ya da buluş yeteneğine hiç yer bırakmaz. Toplumsal üretim sistemi, ancak, tüm ayrı etkinliklerin tabi olması gereken tek bir devasa makine gibi işleyebilir.
>
> *(Gorz 1985: 50-1)*

Modern sanayideki çalışmanın toplumsal örgütlenmesinin belirli biçimlerinin çoğu kez bireyselliğin ve özgürlüğün gelişimine elverişli olmadığı elbette doğrudur. Bunlar, uzmanlığı ve denetimi seçilmiş bir mühendis ve yönetici grubunda toplayan, işçilerin büyük çoğunluğunu ise tüm yönleriyle bilgi ve becerilerin, inisiyatif ve bağımsızlık uygulama fırsatlarının kasıtlı ve sistematik olarak ortadan kaldırıldığı işlemlere ve görevlere mahkûm eden bir iş bölümü içerir. Ayrıca, bu tür iş bölümü biçimlerinin modern sanayideki çalışma bağlamında ne kadar değiştirilebileceği de hiç açık değildir. Ne var ki, Gorz'un savunduklarının yetersizliğini görmek için bu sorunları çözmeye gerek yoktur. Çünkü Gorz'un savı böyle sorunları alelacele geçiştiren aşırı bir bireycilik içerir. Ona göre, iş bölümünün bütün biçimleri (en azından doğrudan aile ya da küçük grup düzeyinin ötesinde) bireyselliğin ve özgürlüğün gelişmesiyle uyumsuzdur. Toplumsal olarak örgütlenmiş çalışma –başlı başına ve tam bu nedenle– yabancılaştırıcıdır.

Bu görüşlerin savunulacak bir tarafı yoktur. Özgürlük ve bireysellik, doğal olarak ve "toplum"a, "onun kısıtlamaları"na rağmen serpilip gelişen doğuştan insan nitelikleri değildir. Aksine, insan doğası –insan özgürlüğü ve bireyselliği de dahil– tarihsel bir üründür. Yalnızca toplum içinde ve onun aracılığıyla gelişir. Ayrıca, çalışma etkinliği bu gelişmede kritik ve merkezî bir yer tutar. Çünkü, Marx'ın dediği gibi, "dış dünyayı etkileyerek ve değiştirerek, [insan] aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyku

halindeki güçlerini geliştirerek, kendi buyruğuna uyacak şekilde hareket etmeye zorlar" (Marx 1867: 177).

Bu, derin ve esaslı bir içgörüdür. Çalışırken insanlar güçlerini ve yeteneklerini geliştirip uygularlar; ve böyle yapmakla onları yetkinleştirirler ve genişletirler. Böylece yeni beceriler ve yetiler kazanırlar; ve bunlar özgürlüğün ve bireyselliğin gerçek temelleri, gerçek içerikleridir. Ayrıca, geçmişteki izlerini sürebildiğimiz kadarıyla, bu gelişmeler toplumsal bir bağlamda meydana gelir.

Yine belirtelim, bu fikirlerin Hegelci bir kökeni vardır. Hegel'in felsefesinin "önemi ... ve nihai sonucu", diye yazar Marx,

> *emeğin* doğasını anlaması ve nesnel insanı –hakiki, çünkü gerçek insanı– *kendi emeğinin* sonucu olarak kavramasıdır Gerçek bir tür, yani bir insan olarak kendisini gerçekleştirmesi, ancak, *türe özgü güçlerini* gerçekten tümüyle kullanırsa mümkün olur –yine bu da ancak insan soyunun işbirliği yoluyla ve tarihin sonucu olarak mümkündür.
>
> *(Marx 1844a: 386)*

Kısacası, çalışmada toplumsal işbirliğinin bireylerin eylemlerini sınırladığı ve gerekli kıldığı gerçeği –ve bu bir gerçektir– özgürlüğü ve özerkliği dışlamak şöyle dursun, bizatihi bunların gelişmesinin koşuludur.

Gereksinimlerin gelişimi

Dünyada çalışmakla yalnızca var olan gereksinimleri karşılamakla kalmayız; becerilerimizi, güçlerimizi uygulamaya koyup geliştiririz ve yeni gereksinimler yaratırız. Marx'ın dediği gibi, yeni gereksinimlerin üretilmesi "ilk tarihsel edim"dir (Marx ve Engels 1845: 49), çünkü insanlığın tarihsel gelişme yoluna koyulmasını sağlar. "Gereklilik âlemi", gereksinimler alanı, genişler; ama üretici güçlerimiz ve bunları karşılama yeteneğimiz de öyle. Özellikle, kapitalizm ve modern sanayi üretimde devasa bir artış ve gereksinimlerde buna koşut bir büyüme olmasını destekler.

Bu gelişmelere tepki vermenin iki farklı yolu vardır. Bir yanda, insan gereksinimlerinin artması aslında olumsuz ve arzulanmayan bir fenomen olarak görülebilir. Çoğu kez bunun Rousseau'nun görüşü olduğu düşünülür. Rousseau'nun savunduğuna göre, insanlık, gereksinimlerin en az düzeyde olduğu tarihsel gelişiminin erken aşamalarında en özgür ve en mutludur. Toplumsal gelişmeyle birlikte, gereksinimlerimiz, onları doyurma yeteneğimizden daha hızlı genişler. Bu nedenle, gereksinimlerin artması kötüdür – bir ıstırap kaynağıdır, içimizdeki yoksunluğun ve eksikliğin bir belirtisidir. Gereksinimlerimiz ne denli artarsa, biz de o denli zayıf ve bağımlı, köleleşmiş ve özgürsüz oluruz. Gereksinimler alanı durmaksızın büyüyen bir özgürsüzlük âlemi oluşturur (Rousseau 1973).

İnsan gereksinimlerine ilişkin böyle bir tablo, Gorz'un ve diğer "sanayi sonrası" yazarların tutumunun da altında yatmaktadır; ve sundukları toplumsal reçeteler buradan kaynaklanır. Modern sanayi, ürünleri için tam bir "sahte" gereksinimler dizisi yaratmıştır. Özgürlüğe ve mutluluğa giden yol üretimin artmasından ve gereksinimlerin genişlemesinden geçmez. Tam aksine, diye ısrar eder Gorz, yalnızca "çalışma saatlerimizi azaltmak"la kalmamalı, aynı zamanda da "daha az tüketıneli ve daha az gereksinime sahip olmalı"yız: "Gereklilik alanını gönüllü olarak, el birliğiyle sınırlandırmak, özerklik alanının genişlemesini güvenceye almanın ... tek yoludur" (Gorz 1982: 122, 124).

Az önce gördüğümüz gibi, Hegel ve Marx oldukça farklı bir görüşe sahiptirler. Onlar, insan gereksinimlerinin artışını insan doğasının gelişmesinin temel bir yönü olarak görürler. Genel olarak, bu yararlı ve olumludur –insan özgürlüğüne giden yoldur. Çünkü insan doğası toplumsal ve tarihsel bir karakter taşır. İnsan doğası –insan gereksinimleri ve insan özgürlüğü– tarihsel olarak büyür ve gelişir. Gereksinimlere gelinince, bir kuşak için lüks olan şeyler, bir sonraki için birer gereklilik halini alır. Ve önceki kuşakların hayal güçlerini bile aşan birçok şey şimdi bize sıradan geliyor.

Bu, modern toplumda "sahte gereksinimler"in yaratıldığını yadsımak değildir. Ama "hakiki" ve "sahte" gereksinimler arasındaki ayrımın her zaman tarihsel ve göreceli terimlerle kavranması gerektiğinde ısrar etmektir. Ve bu, sabit bir "doğal" ya da "hakiki" gereksinimler alanının sınırlarını çizmeye ve insan doğasının bu temel düzeyden öte tüm gelişmelerini zararlı ve yozlaştırıcı şeyler olarak mahkûm etmeye yönelik romantik girişimin reddedilmesini içerir. Bu, en azından Hegel'in görüşüdür. Bu nedenle Hegel, Rousseaucu tutuma yanıt verirken, ilk önce, benim yaptığım gibi, "çalışmanın özünde yatan özgürleşme anı" üstünde ısrar eder; ikinci olarak da "doğa durumu"ndaki basit ve ilkel yaşamın sahici özgürlüğün tam karşıtı olduğunu savunur. Bu, daha çok, hayvan gibi ve *salt* doğal bir durumdur. "Başlı başına sırf bedensel gereksinimlerle ve bunların doyurulmasıyla sınırlanmış olmak, düpedüz, zihnin doğaya saplandığı bir durum ve dolayısıyla, vahşilik ve özgürsüzlük durumu olurdu"(Hegel 1821: 128).

Böyle "vahşilik" sözleri modern duyarlılıkları incitebilir, ama bunun Hegel'in belirttiği noktayı bulandırmasına izin verilmemelidir. Marx da temel olarak bu görüşü paylaşır. Marx'a göre, gereksinimler insan yaşamının sadece olumsuz bir özelliği değildir, salt katlanılan bir şey değildir. Springborg şu gözlemiyle bu noktayı sezmiştir: "Gereksinimler ve güçler kavramları arasında yakın bir ilişkinin olması Marx'ın insan doğası kuramında ilginç bir yöndür" (Springborg 1981: 98). Ne var ki, bu ilişki sırf bir "ilginçlik" olmanın çok ötesinde bir şeydir. Bu, Marx'ın kuramının merkezî bir özelliğidir. Gereksinimler, insan güçleri ve yetenekleri olarak olumlu biçimde var olanın olumsuz yanıdır. Güçlerimiz ve yeteneklerimiz geliştikçe, yeni gereksinimler ortaya çıkar; ve yeni gereksinimlerin doğması, yeri gelince, yeni güçlerin ve yeteneklerin gelişimini kamçılar. Gereksinimler ve güçler aynı sürecin –insan doğasının genişlemesinin– iki farklı, olumsuz ve olumlu, yanıdır. Márkus şu satırları yazarken bu kritik noktaya parmak basar: Marx'a göre,

> İnsan doğası "gereksinimlerin ve dürtülerin bir bütünü"dür ve gerçek kişiliğin bu yaşayan birliğinde, "pasif" istekler ve "aktif" yetenekler iki yanlı olarak birbirini öngörür ve karşılıklı olarak birbirine dönüşür. Çünkü insan, bir yandan *aktif* bir varlıktır, yani ihtiyaçlarını ancak yetilerini geliştirerek ve uygulayarak doyurabilir ve öte yandan, oluşmuş yetenek kendine bir saha ister, yani spesifik bir etkinlik gereksinimi olarak görünür.
>
> *(Márkus 1978: 63-4)*

Dahası, insan doğasının gelişimi sadece maddi gereksinimler ve yetenekler alanıyla da sınırlı kalmaz. Çünkü maddi gereksinimlerin ve etkinliklerin büyümesi "daha yüksek", zihinsel ve kültürel, gereksinimlerin ve yetilerin ortaya çıkıp gelişmesine, böylece de özerklik ve özgürlük alanının gelişmesine yol açar.

Bu yolla, gereksinimlerin gelişmesi, insanlığı yozlaştıran ve köleleştirici olmak şöyle dursun, insanın özgürleşmesinin asıl temelidir. Çünkü gerçek özgürlük salt negatif değil, pozitif bir fenomendir. Sırf gerekliliğin bir antitezi değildir. Gorz gibi yazarların savundukları üzere, gereksinimler kısıtlanarak ya da gereklilik âlemi sınırlanarak özgürlüğe ulaşılmaz. Özgürlük, daha çok bu alanın ve dolayısıyla insan doğasının, Marx'ın sözleriyle aşağıdakileri de kapsayacak biçimde, olabildiğince en tam şekilde genişlemesini ve yayılmasını gerektirir:

> bireysel gereksinimlerin, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin vb. evrenselliği Doğa güçleri üstünde, doğa denilen şeye ait güçlerin yanı sıra insanlığın kendi doğasına ait güçler üstünde de insanın egemenliğinin tam gelişmesi. İnsanın yaratıcı potansiyellerinin mutlak olarak işlenmesi.
>
> *(Marx 1858: 488)*

Protestan bir etik mi?

Kısacası, çalışma çeşitli bakımlardan gerekli bir etkinliktir; ama bundan dolayı kaçınılmaz olarak yabancılaştırıcı ve özgür-

lük dışı değildir. Aksine, bizatihi onun gerekliliği, potansiyel olarak özgürleştiren karakterinin temelindedir. Benim savunduğum budur. Böyle yaptığım için, "Protestan çalışma etiği"nin değişik bir biçimini ileri sürmekle suçlanacağım kesindir. Savunmakta olduğum görüşlerin bir "çalışma etiği" oluşturdukları hiç kuşkusuz ki doğrudur, çünkü bu görüşler çalışmayı insan yaşamında merkezî bir yere koyuyor. Ne var ki, bu çalışma etiğinin geleneksel Protestan biçiminden temelde farklı olduğunu görmek önemlidir.

Protestanlık, karakteristik olarak, Weber'in "sofu" ahlak dediği bir yön içerir (Weber 1905). Aynı zamanda da çalışma Tanrı'nın verdiği bir ödev ve insanlık "görevi" olarak yüceltirken, boş zamana karşı ve özellikle, sırf "aylaklık" ve "düşkünlük" olarak gördüğü tüketim zevklerine ve gereksinimlerin doyurulmasına karşı yasaklayıcı bir tutum benimser. Bu nedenle, Protestan etik çalışmayı boş zamanın karşısına, üretimi tüketimin karşısına, etkinliği aylaklığın karşısına koyar ve diğerini dışlayarak birine değer verir.

Sosyalist ahlakın bazı biçimlerinde de güçlü bir püriten damarın bulunduğu apaçıktır. Örneğin, Sovyet propagandasındaki Stakhanov tipi kahraman işçinin yaşamında boş zamana ve zevke yer yoktur, onun biricik doyumu toplumsal olarak yararlı emeğin ortaya konulmasından ibaret gibi görünür. Benim savunduğum görüş bundan oldukça farklıdır. Çünkü insan doğasına ilişkin Marksist yorumun püriten bir yanı olmadığı gibi, ondan doğan sosyalizm fikrinin de püriten bir yanı yoktur. Aksine, gördüğümüz gibi, Marx'ın felsefesi insan doğasının –"gereksinimlerinin, yeteneklerinin, zevklerinin, üretici güçlerinin vb."– tam gelişimi vizyonunu içerir. Gereksinimlerin genişlemesi ve doyurulması da üretimin artması kadar bu tablonun büyük bir parçasıdır. Gerçekte, "tüketim toplumu"nu romantik bir tarzda eleştiren Gorz ve diğerleri, haklı olarak, sofulukla ve püritenlikle pekâlâ suçlanabilir. Çünkü onlar gereksinimlerimizin ge-

lişmesini sınırlamak ve tüketim zevklerini kısıtlamak istiyorlar (Ignatieff 1984: Bl. 4).

Boş zaman gereksinimi

Çalışmanın merkezi ve potansiyel olarak doyurucu bir etkinlik olduğunu savunmak, kendini gerçekleştirmenin *biricik* kaynağı olduğunu ya da bir zamanlar olabildiğini söylemek değildir. Bırakın çalışmayı, her zaman aktif bile olamayacağımız açıktır. Öyleyse şu soru akla geliyor: Çalışmamanın, boş zamanın insan yaşamındaki yeri nedir?

Birincisi, etkinliğin dışında, hareketsizliğe de gereksinim duyarız: İstirahat ve uyku. Gereken spesifik istirahat ve uyku miktarı oldukça büyük tarihsel, toplumsal ve bireysel çeşitlilik gösterse bile, bunlar doğal, fiziksel ve bedensel gereksinimlerdir. İstirahat gereksiniminin çalışmanın gerekleriyle bağlantılı olduğunu düşünmek için iyi gerekçeler vardır. İnsanlar işsiz bırakıldıklarında, çalıştıkları dönemde olduğundan daha fazla uyuma eğilimi gösterirler. Dahası, sanayi toplumlarındaki insanlar daha enerjik ve aktif olma eğilimi gösterirler, sanayi öncesi toplumlardaki insanlardan oldukça daha az istirahat eder ve uyurlar (karş. yukarıdaki Bölüm 3). Bayan Gaskell'in *North and South*'unda (Kuzey ve Güney, 1855) işlenen tema budur; orada, kuzeydeki sanayi kenti Milton'u, hâlâ tarımla uğraşan Güney İngiltere'den yeni gelmiş Hale ailesinin gözlerinden görürüz.

> Kırsaldaki bir papaz evinde geçen yirmi yılı aşkın sakin bir yaşamdan sonra, muazzam güçlükleri kolaylıkla alt etmiş olan enerjide Bay Hale'in başını döndüren bir şeyler vardı; Milton makinelerinin gücü, Milton insanlarının gücü onu bir ihtişam duygusuyla etkiledi.
>
> *(Gaskell 1855: 108)*

İkincisi, modern toplumdaki insanlar yalnızca istirahata değil, çalışma dışında etkinliklere ve doyumlara da gereksinim du-

yarlar. Boş zamana gereksinim duyarlar. Marx'ın münhasıran iş bölümü ve onun alt edilmesi üstünde odaklanma eğilimi gösterdiği en erken yapıtlarında bunun tam olarak ayırdında olmadığını belirtmeye değer. Örneğin, *Alman İdeolojisi*'nde, "sabahleyin avlanma, öğleden sonra balık tutma, akşamleyin sığırları otlatma, akşam yemeğinden sonra eleştiri yapma" olanağı bulabileceğimiz bir toplumu düşler (Marx ve Engels 1845: 53). Buradan anlaşıldığına göre, istirahat dışındaki (ama "eleştiri" dahil) tüm etkinlikler, iş bölümünün yönleri olarak "emek" başlığı altında düşünülebilir. Ne var ki, daha sonraki yapıtlarında Marx, "hem boş zaman hem de daha yüksek etkinlikler için zaman olan" özgür, çalışılmayan zamana olan gereksinimi kavrar (Marx 1858: 712).

Gorz ve "sanayi sonrası" toplumun diğer savunucuları insanların yaşamlarında merkezî bir öğe olarak çalışmanın yerini boş zamana bıraktığından söz ettikleri zaman, sırf istirahatı ve uykuyu kastetmedikleri açıktır. Gorz, "sırf tüketme arzusuna, yalnızca rahatlayıp gevşemeye dayanmadığını . ...Daha derin olarak, herhangi bir iktisadi amaçla ilgisi bulunmayan, başlı başına birer amaç olan etkinliklere dayandığını" ısrarla vurguladığı bir "özerk etkinlik" alanından söz eder (Gorz 1982: 80) –hobiler ve zanaat çalışmaları, spor ve istirahat, kültürel, sanatsal ve toplumsal etkinlikler. Bu şekilde kavranan boş zamanın ayırt edici özelliği, çalışma olmaması, "gereklilik âlemi"nde yer almaması, iktisadi zorunluluk nedeniyle değil, başlı başına bir amaç olarak yapılmasıdır.

Boş zamanın gelişimi

Ne var ki, istirahat ve uykudan farklı olarak, bu tür etkinlik doğal bir gereksinim ve insan yaşamının doğal bir parçası değildir. Aksine, tarihsel olarak gelişmiş bir etkinlik alanıdır. Bunu vurgulamak önemlidir, çünkü Gorz gibi yazarların sanayi öncesi dönemi nostaljik bir gözle görme ve çalışmaya, boş zamana ilişkin tutumların daha "doğal" olduğu bir zaman olarak betimleme yö-

nünde güçlü bir eğilimi vardır. Nitekim, Gorz'a göre, "kapitalizm öncesi tüm toplumlarda" dinlence etkinlikleri

> üretici çalışma içine gömülmüştü. Festivaller ve kutlamalar, şarkılarıyla ve danslarıyla, çalışmaya ritmini veriyordu; aletler özene bezene güzelce süsleniyordu. Anlamı ve değeri olan bir yaşam biçimi yaratmak için çalışmayı ve yaşamı bütünleştiren sahici bir "popüler sanat" vardı. Çalışma, kültür ve yaşam arasında ayrılık yoktu.
>
> *(Gorz 1985: 48-9)*

Avcılığa ve toplayıcılığa dayanan en erken komünal toplum biçimlerinde, gerek bir bütün olarak toplum, gerekse bireylerin yaşamları açısından çalışma ile boş zaman arasında açık seçik bir ayrım yapılamayacağı doğrudur. Topluluğun neredeyse tüm üyeleri (küçük çocuklar dışındakiler) toplumun gerekli emeğine (genellikle cinsiyete göre bir iş bölümüne tabi olmasına karşın) katılırlar ve üretken olmayan üyelerin desteklenmesi için çok az olanak vardır. Yeni doğan bebeklerin öldürülmesi yaygındır ve bazen yaşlıları öldürme uygulaması da vardır (Sahlins 1974: 34). Çalışma ve modern standartlara göre "boş zaman" sayılabilecek şeyler günlük yaşamın akışında iç içe geçmiştir. Tikopialıların çalışma biçiminde, diye yazar Firth, "tamamen, istendiği zaman verilen molalarla çeşitlendirilmiş bir çalışma ortamı vardır" (alıntı a.g.y.'de: 57). Ne var ki, Sahlins'in anımsattığı gibi,

> Tikopialılar gibi halkların dönem dönem "çalışma"yı "ritüel"e döndürmeleri önyargısız olarak anlaşılmalıdır, çünkü onların dilbilimsel kategorileri böyle bir ayrım bilmez, ama her iki etkinlik türünü de "Tanrıların işi" ortak terimini hak edecek kadar ciddi şeyler olarak kavrar.
>
> *(a.g.y.: 64)*

Avustralyalı bir Aborijin grubu olan Yir Yiront, "çalışma" ve "oyun" arasında ayrım bile yapmaz.

Böyle toplumlarda, gereksinimler azdır, yaşam basittir ve çalışma, yalnızca temposuyla ve ritimleriyle değil, süresiyle de modern standartlara göre boş zaman gibidir. Sahlins'in gösterdiği gibi,

> avcıların ve toplayıcıların bizden daha az çalıştıkları rahatlıkla savunulabilir; ve yiyecek arayışı, süregiden bir meşakkat olmaktan çok, aralıklı bir uğraştır, boş zaman boldur ve yıllık olarak kişi başına gündüz uyku süresi, toplumun başka herhangi bir durumundakinden daha fazladır.
>
> *(a.g.y. 1974: 14)*

Sırf çalışmanın olmaması boş zaman oluşturmak için yeterli olsa, "boş zaman toplumu" modellerimiz için geri dönüp bu toplumlara bakmamız gerekirdi. Ama bu bir hata olurdu. Çünkü eğer onların çalışması rahat ve acelesiz ise, onların "dinlence"sinin gerekli olduğu da doğrudur. Gerçekte, bu bağlamda "dinlence"den söz etmek problemlidir: Çünkü böyle halkların çalışma dışı etkinliği çoğunlukla "serbest" ya da "özerk" değildir, başlı başına bir amaç olarak yürütülmez. Böyle toplumlarda el işleri ve sanatlar, ayinler ve törenler hayatta kalmak için gerekli emeğin temel bir parçasını oluşturur. Sahlins'in söylediği gibi,

> üretimin bizatihi "ekonomi dışı" olan başka yükümlülüklerin keyfi müdahalesine tabi olduğunu farz etmek yetersiz olurdu.
>
> Bu diğer istemler –tören, eğlence, toplumsal ilişkiler ve istirahat– yalnızca, ekonomiye özgü bir dinamiğin tamamlayıcısıdır ya da dilerseniz, üstyapısal karşılığıdır da diyebilirsiniz.
>
> *(a.g.y. 1974: 65)*

Çalışmadan ayrı olarak bir boş zaman alanının gelişmesi, gerekli çalışmadan muaf olan sınıfların ve grupların ortaya çıkışıyla el ele gider. Bu gelişmenin iktisadi temeli, gerekli ve artık emek arasındaki ayrımdır. Gerekli emek, toplumun çalışan kesimini, tarihsel olarak belirlenmiş, verili geçinme düzeyinde yeniden üretmek için gereken çalışmadır, artık emek ise bunu aşan üretimdir ve bu, ayrıcalıklı bir grubun temelini yaratır. "Bir yanda

artık emeğin yaratılması, öte yanda eksi-emeğin, göreceli aylaklığın (veya en hafif deyimle, *üretici olmayan* emeğin) yaratılmasına karşılık düşer" (Marx 1858: 401n). Dolayısıyla bu, "daha yüksek" boş zaman etkinliklerinin üstünde geliştiği temeli de yaratır. "Kitlenin emeği ... genel zenginliğin koşulu [olmuştur], tıpkı azınlığın emek harcamamasının insan zihninin genel güçlerinin gelişmesi için [koşul olması] gibi" (a.g.y.: 705).

Kapitalizm ve modern boş zaman

Özellikle kapitalizm, artık emeğin genişletilmesi yönünde insafsızca donatılmıştır. Sanayileşmenin ilk aşamalarında bu, kısmen, çalışma saatleri uzatılarak ve daha düzenli çalışma alışkanlıkları dayatılarak başarılıyordu. Çalışılan ve çalışılmayan zamanın ayrılması bu dönemde tamamlandı (Thompson 1967), ama bu bağlamda "boş zaman"dan söz etmek yanlış olur, çünkü çalışma günü öyle uzatılmıştı ki, işçilerin yeterli istirahat ve toparlanma için bile pek zamanı yoktu. Ne var ki daha sonra, artık emeğin genişletilmesi, büyük ölçüde emeğin verimliliği ve üretkenliği artırılarak başarılmıştır. Yeni makineleri kullanıma sokarak üretkenliği artırmaya yönelik sürekli dürtü, gerçekte, kapitalist gelişmenin karakteristik bir özelliğidir: "Burjuvazi, üretim araçlarında sürekli devrim yapmadan var olamaz" (Marx ve Engels 1848: 36).

Daha fazla üretim için mutlaka daha uzun çalışma saatlerinin gerekeceğini; ve buna karşılık, çalışmadaki azalmanın mutlaka daha az üretimi ve tüketimi beraberinde getireceğini düşünmek çok kolaydır. Örneğin Gorz, bu denklemleri kurmaya eğilimlidir. Gördüğümüz gibi, o, hem "çalışma saatlerini azaltmak" hem de "daha az tüketmek" durumunda olduğumuzu düşünür ve sıklıkla, sanki bu ikisi el ele gidiyormuş gibi yazar. Ne var ki, modern sanayinin devrimci etkilerinden birisi bu bağlantıyı kırmak olmuştur. "Büyük sanayinin gelişmesi ölçüsünde, gerçek zenginliğin yaratılması çalışma saatlerine ve istihdam edilen emek mik-

tarına daha az bağımlı hale gelirken, çalışma saatleri sırasında harekete geçirilen etkenlerin gücüne daha fazla bağlı hale gelir" (Marx 1858: 704).

Son 150 yılda üretimde gerçekleştirilen devasa artış, bir bütün olarak çalışan nüfus arasında *hem* yaşam standardının sürekli yükselmesine *hem de* gereksinimlerin artmasına *ve* aynı zamanda da çalışma saatlerinin gitgide kısalmasına temel sağlamıştır –örneğin, ABD'de ortalama haftalık çalışma süresi 1850'de yaklaşık 70 saatten 1956'da 41.5 saate inmiştir (Zeisel 1958). Sonuçta oluşan boş zaman, çalışan insanların artan gereksinimleriyle ve yetenekleriyle de birleşerek, modern kitlesel boş zaman fenomeninin temelini yaratmıştır. Modern anlamıyla boş zaman –çalışan insanlar kitlesinin yararlandığı olumlu çalışma dışı etkinlik alanı olarak– bu nedenle modern bir olgudur ve modern sanayinin bir ürünüdür. Boş zamanın gelişmesi için, yalnızca çalışma saatlerinin kısalması değil, boş zaman etkinliklerine ilişkin yeteneklerin ve gereksinimlerin gelişmesi de kritik önem taşır. Modern boş zamana ayırt edici karakterini veren ve onu salt bir edilgenlik, aylaklık zamanı değil, etkinlik ve yaratıcılık alanı yapan bunlardır.

Bu boş zaman etkinlikleri, Gorz'un "özerk yaratıcı etkinlikler" dediği şeyleri –bahçeciliği, hobi ve el becerisi işlerini vb.– kapsar. Hiç kuşkusuz ki, çalışan insanlar modern dönemden çok önce bu yollarla üretici biçimde aktiftiler (Pahl 1984). Ne var ki, işsizlik durumları hariç, şimdi bu etkinlikler boş zaman etkinlikleri karakterine sahiptir: Bunlar iktisadi gereklilik alanı dışındadır ve öncelikle etkinliğin kendisinden alınan zevk için yapılır (ama elbette sıklıkla bunları yararlılığı da o zevkin bir parçasıdır).[13]

Aynı zamanda, eğitim-öğretim uzamıştır. Kitle iletişim araçlarının –TV'lerin, gazetelerin, popüler edebiyatın ve müziğin–

13 "Toplumun kaba halinde insanoğlunun en önemli çalışmaları olan avcılık ve balıkçılık, toplumun en ilerlemiş halinde insanoğlunun en makul eğlenceleri haline gelir ve insanlar bir zamanlar gereklilik nedeniyle yaptıkları şeyleri zevk için yaparlar" (Adam Smith 1776, alıntı yapan Pagano 1985: 21).

yükselişi insanların kültürel deneyiminde büyük bir artış olmasını sağlamıştır. Bu gelişmelerin popüler kültürün içeriği üstündeki bozucu etkileri sıklıkla kınanır; ama aynı zamanda, kitle iletişim araçları bilgilendirmeye ve öğretmeye, ufukları genişletmeye ve önceden görülmemiş genişlikte bir sanat ve kültür alanını insanların yaşamlarına sokmaya da yardımcı olmuştur. İstirahat ve spor günümüzde yaygındır. Barların, kulüplerin ve lokantaların artmasıyla toplumsal yaşam renklenmiştir. Tatil ve seyahat fırsatları çoğalmıştır (Dumazedier 1967: Bl. 1-2).

Bu gelişmeleri vurgulamamın nedeni, modern boş zamanın bürünmekte olduğu belirli biçimleri hiç eleştirmeden onaylamak değil, daha çok, çalışma dışı etkinlik kalıplarında son 100 yılda meydana gelen derin değişikliklere parmak basmaktır. On dokuzuncu yüzyılın erken yıllarında çalışma saatlerinin ulaştığı aşırı uzun sürelerin kısaltılması bu değişiklikler için gerekli bir koşul olmasına karşın, bunların hiçbirisi tek başına çalışma zamanının kısaltılmasıyla olmazdı. Bunların gerçekleşmesi için, şu ya da bu türden gereksinimlerin ve yeteneklerin, kurumların ve tesislerin gelişmesi de eşit ölçüde gerekmiştir.

Dahası, hepsi de insanları az ya da çok tüketiciler olarak içerir; ve tüketici gereksinimlerinin geliştirilmesi, kapitalist sanayinin işleyişinin önemli ve oldukça bilerek yapılan bir parçası haline gelmiştir. Bu bakımdan, kapitalist sanayinin karakteristik stratejisi ve tutumları derinlemesine değişmiştir. Sanayileşmenin erken aşamalarında, hem tüketime hem de boş zamana yönelik püriten bir tutum egemendi. Kiliseler ve sanayi, çalışan sınıfın zevklerine ve dinlence etkinliklerine karşı el ele kampanya yürüttüler. Hem iş başında hem de dışında içki içmeyi engelleme amacı güttüler; ve başta gelen popüler boş zaman ve eğlence biçimleri olan fuarları, şenlikleri ve tatilleri kısıtlamaya çalıştılar (Pollard 1965: Bl. 5; Thompson 1967).

Oysa bugünlerde, tüketmeye, zevklerimizi ve eğlencelerimizi geliştirerek kendimizi bunlara vermeye teşvik ediliyoruz.

Kapitalizm, boş zamana yönelik tutumunda püriten olmak dışında her şeydir. Sade ve basit yaşamı özleyenler, daha çok Gorz ve ona benzeyen diğerleridir, onlar yeni püritenlerdir. Çünkü iktisadi gelişmenin tüketicilerin etkinlik ve eğlence gereksinimlerinde ve yeteneklerinde sebep olduğu genişleme olmaksızın boş zamanın artmasını isterler. Marx'ın düşüncesi farklıydı ve püritenlikle hiçbir ilgisi yoktu. Marx, kapitalizmin gerçekleştirdiği muazzam üretim artışını, yalnızca dinlence zamanının çoğalmasına izin vermesi nedeniyle değil, bu zamanı hakikaten bir "özgürlük âlemi" yapmak için gerekli gereksinimleri ve yetenekleri yaratması nedeniyle de kapitalizmin "uygarlaştırıcı yönleri"nden birisi olarak hoşnutlukla karşılıyordu (Marx 1894: 819).

> Gerçek ekonomi –tasarruf– emek zamanı tasarrufundan oluşur ... ama bu tasarruf üretici gücün [güçlerin] gelişmesi ile özdeş[tir]. Bu nedenle, hiçbir biçimde, *tüketimden uzak durma* [değildir], daha çok, gücün, üretim yeteneklerinin ve dolayısıyla da hem tüketim yeteneğinin hem de tüketim araçlarının gelişmesidir.
>
> *(Marx 1858: 711)*

Çalışma ile boş zamanın ilgisi

Boş zaman, yaşamda gitgide önemli bir yer tutmaya başlamış olan modern bir olgudur. Gerçekte Gorz'a göre, "özerklik alanı" şimdi ana önceliğimizdir ve çalışma salt bunun için bir araç sayılır. Ama şimdi belirtmek isterim ki bu, söz konusu gelişmeleri yorumlamanın tek yanlı bir yoludur. Kesinlikle, iktisadi gelişme boş zaman yaratmıştır –Gorz bu konuda haklıdır. Bundan aktif olarak zevk alınması için gerekli gereksinimlerin ve yeteneklerin gelişmesine de yol açmıştır. Bunlar son 150 yılın büyük ölçekli eğilimleridir ve bunların devam edeceğini tahmin etmek için her neden vardır. Ne var ki, boş zamanın insanların yaşamlarında gitgide daha büyük rol oynadığı doğru olmasına karşın, insanın önceliği ve ana hedefi olarak çalışmanın yerini boş zamanın aldığı görüşüne kuşkuyla bakmak için gerekçeler vardır.

Gorz "işçi sınıfı"na ve Marksizme "elveda" dememizi isterken, kendi görüşlerini sanki "sanayi sonrası" düşüncedeki en son şeymiş gibi sunuyor. Ama çalışmanın bir lanet ve boş zamanın temel iyilik olduğu fikri, bırakın "sanayi sonrası" olmayı, yeni de değildir. Tam aksine. Şimdiye kadar sınıflı toplumların çoğunda, eğitim-öğretimi ve kültürü tekelinde tutan, en yüksek ve en değerli yaşam biçimlerine ilişkin idealleri cisimleştiren ayrıcalıklı bir "aylak sınıf" olagelmiştir (sanatçı, bilimci, devlet adamı, savaşçı vb.). Ne var ki, modern dönemin dikkate değer bir özelliği, kitlesel boş zamandaki yükselişin yanı sıra, aylak zenginlerden oluşan katıksız biçimde aylak sınıfta anlamlı bir gerilemenin de olmasıdır. Henri Lefebvre'e göre, "benim yaşımdaki bir insan, hiçbir şey yapmayan, hiç çalışmayan, "*rantiye*-boşta gezen" insanın nihai olarak çöküşüne 1880-1940 yılları arasında kendi gözleriyle tanık olmuştur" (alıntı yapan, Dumazedier 1967: 35). Aylak zenginler geriledikçe aristokrat, çalışınama etiği de geriler. Varlıklı erkekler ve gitgide artan biçimde kadınlar da çalışma benzeri bir tür etkinlikle uğraşma zorunluluğunu giderek daha çok hissederler. İngiliz Kraliyet Ailesi'nin bile (oldukça büyük) kazanç elde etmek için "çalışma"sı beklenmekte ve yeterli sayıda kamusal işlev üstlenmedikleri hissedildiğinde eleştirilmektedir. Gorz'un ve diğer "sanayi sonrası" toplum kâhinlerinin ileri sürdüklerinin aksine, ideal yaşamın salt boş zamandan oluştuğu görüşü modern dünyada geçerliliğini ya da gerçek temelini giderek yitiriyor.

Daha çok, boş zamanın ancak çalışma bağlamında, çalışmanın bir tamamlayıcısı olarak değer taşıdığı; çalışmadan koparıldığı ve münhasır bir etkinlik yapıldığı zaman ise değerini yitirdiği gitgide daha fazla hissediliyor. Bunun en çarpıcı kanıtı işsizlik deneyimidir. Gorz'un standartlarına göre, tümüyle "çalışmadan özgürleşme" olarak işsizlik, boş zamanın, özerkliğin ve özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesi olmalıdır. Ama işsizliği böyle düşünmek tuhaf olurdu. Çünkü boş zamandan ya da özgürlükten

oldukça farklı bir fenomendir ve sadece, çoğu kez beraberinde getirdiği iktisadi güçlükten dolayı da değil (Jahoda 1979, 1982).

Okuma, bahçe işleri, örgü örme, TV izleme ya da birahanede arkadaşlarla buluşma gibi boş zaman etkinlikleri yaşam ya da çalışma bağlamında hoşa giden ve kendini gerçekleştirmeye ulaştıran etkinliklerdir; ama başlı başlarına ve o bağlamın dışında, yaşamı dolduran tatmin edici bir şey sağlayamazlar. Bir hobi ya da boş zaman etkinliği olarak zevk verebilen ve ödüllendirici olabilen şeyler, yaşamın merkezî etkinliği olarak yetersizdir. Çünkü böyle uğraşılar, en başta, çalışmayla karşılaştırılınca –ve tam da çalışma olmadıkları, gerekli etkinlikler olmadıkları, sadece verdikleri zevkten dolayı yapıldıkları için– değere sahiptir.

Kişinin kendi zevki yaşamda yeterli bir amaç değildir. Neredeyse tüm insanlar bundan daha fazla bir şey isterler ve buna gereksinim duyarlar. Kamu âleminde bir şeyleri başaran ve topluma yararlı olan bir etkinlik isterler ve buna gereksinim duyarlar. Kısacası, boş zamanın yanında çalışmayı da isterler. Canlı bir örnek vermek için, bir tanıdığımla yakın zamanda bu konuyla ilgili yaptığım bir sohbete değineceğim. Yirmili yaşların ortalarında bir oğlu var. Oğlu üniversiteye gitti, ama aldığı öğrenim onun ilgilerine yanıt vermiyordu ve derslerinde başarılı değildi. Üniversiteden sonra işe girmedi. Müziğe yeteneği vardı –bateri çalıyordu– ama profesyonel müzik dünyasındaki ticarileşme ona itici geliyordu ve bu alanda kariyer yapmak için haddinden fazla ödün vermek zorunda kalacağını hissediyordu. Şu anda işsizlik yardımıyla yaşıyor, terk edilmiş bir evi yavaş yavaş onarıyor ve arkadaşlarıyla müzik yapıyor. Bir işe girmek istemedi. Babasının bana dediğine göre, mutluydu ve bu öyküyü, benim savunmakta olduğum savı çürüten bir örnek olarak sundu.

Böyle öyküler şimdi oldukça yaygındır, en azından Batı dünyasındaki belirli bir grup insan arasında. Gerçekte, Gorz'un felsefesi bunları genelleştirerek çalışma ve boş zaman konusunda örnek oluşturdukları tutumu kuramsal açıdan haklı çıkarmaya çalışır.

Bunlar, benim sunmakta olduğum savın üstüne ne dereceye kadar kuşku düşürür? Söz konusu olan genç insan açık seçik olarak eğitimli ve göreceli olarak ayrıcalıklı bir kişidir, işsiz insanların birçoğundan daha iyi bir konumdadır. Bunun hiç de yabana atılmaması gerekir. İşsizlikle ilgili daha az mutlu pek çok öykü aktarılabilir. Ama bu noktayı bir yana bırakıp öykümüze devam edersek, şu soru hâlâ ortada duruyor: Bu, ideal, dahası doyurucu bir yaşam mıdır?

Hobi olarak müzik ayrı bir şeydir. O durumda, çalışmanın bir tamamlayıcısıdır ve ondan rahatlamayı sağlar: Zevk için, kendini ifade etmek için uğraşılan bir şeydir, bunun ötesinde bir şey istenmez ondan. Ama eğer kişinin yaşamının merkezî faaliyeti olacaksa, o zaman farklı karaktere bürünür ve kişinin ondan farklı şeyler beklemesi olasıdır. Çünkü çok az insan, sırf kendini geliştirmeyi yeterli bir yaşam amacı sayar; ne de sanatçının çalışması sırf kendini ifade etme sorunudur. Biraz önce sözünü ettiğim genç mutlaka bunu çürüten bir örnek değildir. Çünkü kişinin gençken "eğitimini yarım bırakması" ayrı bir şeydir, ama kanıtlardan anlaşıldığına göre, yaşı ilerledikçe böyle bir yaşamdan hoşnut olmayı çok az kişi sürdürür (*Work in America* 1973).

Elbette, bu genellemenin istisnaları vardır. Bazı sanatçılar, sadece kendini ifade etmek için duydukları karşı konulmaz içsel ve kişisel gereksinim nedeniyle sanatlarını icra ederler, ama bunlar enderdir.[14] Daha sık olarak, sanatçılar, yalnızca *kendi* içsel gereksinimlerini doyurmakla kalmayıp, *başkalarının* gereksinimlerini de doyuran bir şeyler yaratmak isterler.[15] Genel olarak, *iletişimde bulunmak* isterler; yaptıkları çalışmanın bir hedef kitle bulmasını ve takdir edilmesini isterler. Çünkü tüm üretici etkinlikler gibi nihai olarak yalnızca tüketimde tamamlanan ve sonucuna ulaşan

14 Somerset Maugham'ın *Ay ve Altı Para*'sındaki başkarakter akla geliyor. Maugham'ın onu Gauguin'e dayandırdığı sanılmaktadır.

15 Nesnel ve dışsal istemler bazen yaratıcı etkinlik için gerekli bir uyarandır. Yazarlar, bazen kalemlerini işe koşmak için bir bitiş zamanı –dışsal, hatta zorlayıcı bir istem– belirlenmesi gerektiğini hissederler.

yaratıcı, üretici bir etkinlikle uğraşmaktadırlar. Marx, aşağıdaki satırları yazarken bu noktayı genel olarak dile getirmektedir:

> Bir ürün ancak tüketilerek gerçek bir ürün haline gelir. Örneğin, bir giysi ancak giyilerek gerçek bir giysi haline gelir; içinde hiç kimsenin yaşamadığı bir ev aslında gerçek bir ev değildir; bu nedenle ürün, salt doğal bir nesnenin aksine, yalnızca tüketim yoluyla ürün olduğunu kanıtlar, [ürün] *haline gelir.*
>
> *(Marx 1858: 91)*

Böyle iletişimsel karaktere sahip olduğunda, sanat en yüksek etkinlikler arasında olabilir. Ne var ki, o zaman üretici etkinlik karakterine de sahiptir. Öte yandan, sanatın tek amacı bireysel zevk ve kendini yetiştirmek ise, o zaman, çalışma yaşamı bağlamında değerli ve ödüllendirici olabilmesine karşın, kendi başına yeterli olmayan salt bir hobi ve hoşça zaman geçirme aracı düzeyine indirgenir.

Devlet'teki Mağara alegorisinde Platon, filozofun büyük bir çabayla Mağara'dan çıkınca –gün ışığına ulaşınca ve İyilik İdeası'na dair bilgi sahibi olunca– nasıl Mağara'nın karanlığına geri dönmek ve edindiği bilgileri hâlâ orada tutuklu bulunanlara aktarmak zorunda kaldığını anlatır. Platon, filozofun toplumsal çıkar için bunu yapması gerektiğini savunur (Platon 1945: 514A–521B). Ne var ki, benim burada ileri sürdüğüm şey, bu geri dönüş yolculuğunun eşit derecede filozofun *kendi* çıkarına da olduğudur. Çünkü sanat, müzik ve diğer yaratıcı etkinlikler gibi felsefe de, salt bireysel değil *toplumsal* gereksinimleri de karşıladığı zaman en eksiksiz biçimde gerçekleştirilir. Başka alanlarda üretici bir yaşam bağlamında, felsefeden bu kadar çok şey istenmeyebilir, hatta arzulanmayabilir. Ama felsefe kişinin yaşamındaki merkezî etkinlikse, o zaman elbette istenecektir. Çünkü üretici etkinlik –gereksinimleri karşılayan ve gereklilik alanında olan etkinlik– kendini gerçekleştirmek için temel önemdedir.

Gorz'un ve diğer "sanayi sonrası" toplum yanlılarının fikirlerini eleştiriyorum. Onlara karşı, çalışmanın insan yaşamının merkezî

etkinliği olduğunu ve öyle kaldığını savunuyorum. Bugün birçok insan için bu fikirlerin biraz rahatsız edici olacağının pekâlâ farkındayım. Şu anda pek çok kişi işsizdir ya da işsizlik olasılığıyla yüz yüzedir. Bu bir insanlık trajedisidir: Söylediklerimden doğan sonuç budur. Hiçbir pratik çözüm ya da çare önermiş değilim. Ne var ki, "sanayi sonrası" toplumun gelişinin işsizliği her nasılsa kabul edilebilir bir yaşam biçimi kılacağı şeklindeki sahte umudu ortaya atmaktansa, bu problemleri oldukları gibi kabul etmemizin daha iyi olacağı inancıyla yazıyorum.

5

Yabancılaşma ve İktisadi Gelişme



Büyük bir iktisadi gelişme döneminden, çarpıcı hatta travmatik bir sanayileşme ve toplumsal değişiklik zamanından geçiyoruz. Bunun sonucu, bir yanda ekonominin modernize edilerek akıcı bir düzene konulması, verimliliğin ve üretkenliğin artırılması olmuştur. Ne var ki, aynı zamanda da bu gelişmeler derinlemesine bozucu ve yıkıcı bir toplumsal etki yaratmıştır. Sayısız bireyin, topluluğun ve hatta tüm bölgelerin yaşamları çoğu kez yıkıcı biçimlerde dönüşüm geçirmiştir. Milyonlar işlerinden atılmış ya da kendilerini, becerilerinin değersizleştirildiği, özerkliklerinin ve insiyatiflerinin ortadan kaldırıldığı yeni zorbaca çalışma biçimlerine tabi kılınmış halde bulmuşlardır.

Bu gelişmelere karşı tepkiler iki zıt duruşta kutuplaşma eğilimindedir. Bir yanda bu değişikliklerin savunucuları, bunların ortaya çıkardığı sorunları sadece iktisadi açıdan düşünme eğilimi sergiliyorlar. İktisadi göstergelere saplanmış görünüyorlar; olan bitenlerin insani etkisinden, ahlaksal boyutundan neredeyse habersiz gibi görünüyorlar. Ne var ki, bunun aksine, bazıları da iktisadi konuları görmezden gelen ve sıklıkla, modern yaşam koşullarına karşı romantik bir düşmanca tutum içeren neredeyse tamamen ahlaksal açıdan eleştirel kaygılar dile getiriyorlar.

Bu tepkilerin ikisi de doyurucu değildir. Modernizasyon ve ilerleme değerlerini savunacak olmama karşın, bu basitçe iktisadi açıdan olmayacak. Çünkü modernleşmeyi eleştirenler, bunun ahlaksal ve insani etkisinin yaşamsal bir etmen olduğunu ve göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamakta kesinlikle haklıdırlar. Ne var ki, piyasanın ve modern sanayinin ahlaksal etkisinin sadece olumsuz olduğu yolundaki yaygın görüşü sorgulamak da istiyorum. Daha çok, burada olumsuz bir yan kadar olumlu bir yan da vardır: Sanayideki gelişmenin insani etkisi çelişkilidir. Marx bunu iyi anlamıştır. Göstereceğim gibi, onun bu konudaki düşüncesi bu sorunlar üstünde kafa yormak için, bir yanda iktisadi yaklaşımın ve öte yanda romantik yaklaşımın tek yanlılığından kaçınan felsefi bir çerçeve sağlıyor.

İktisadi ilerleme konusunda Marx'ın düşüncesi

Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl Britanya'sında kapitalizmin gelişmesinin ve sanayideki gelişmenin insani etkilerini güçlü biçimde eleştirdiği iyi bilinir. Marx, sanayileşmenin kötürümleştirici ve yıkıcı etkisini canlı ve ödünsüz ifadelerle anlatır. Kapitalist çağın başlangıcında, piyasanın iktisadi güçlerinin Ortaçağ toplumunun temeli olan özerk ve göreceli olarak kendine yeterli, kırsal, köylü ailesiyle nasıl gitgide çatışmaya düştüğünü gösterir. Bu büyüyen piyasa güçleri en sonunda bu kırsal yaşam biçimini, içerdiği toplumsal bağlarla ve ilişkilerle birlikte dağıttı ve silip süpürdü. Onların yerine "para ilişkilerini", piyasanın düşmanca ve yarışmacı dünyasını koydu.

Kırsal nüfus böylece bağımsız üretim araçlarının mülkiyetinden yoksun bırakıldı. Evlerinden ve topluluklarından dışarı çıkarıldı, topluca sanayi kasabalarına ve kentlerine sürüldü, fabrika çalışmasına, diğer istihdam türlerine ve işsizliğe zorlandı. Bu gelişmelerin korkunç etkisi, erken sanayi kasabalarında ve fabrikalarında hüküm süren berbat ve insanlık dışı koşullar, anlatmayı gerektirmeyecek kadar iyi bilinmektedir (Marx 1867).

Ayrıca, büyük ölçekli sanayinin kurulması insan emeğinin maddi üretkenliğini muazzam derecede artırmasına karşın, çalışan insanlar, en azından ilk başlarda, bunun yararını pek az gördüler. Sıradan insanlar söz konusu olunca, sanayi devriminin erken yılları maddi yaşam standartlarında pek az düzelme getirdi ya da hiç getirmedi. Gerçekte, bu standartlar gerilemiş bile olabilir. Kesinlikle, Marx ve Engels de dahil, o çağdaki gözlemcilerin birçoğunun görüşü buydu. "Günümüzde", diye yazıyordu Marx 1856'da, "her şey kendi aksine gebe gibi görünüyor. İnsan emeğinin süresini kısaltan ve verimini artıran harika bir güçle donatılmış olan makineleri aç aç seyrediyoruz ve aşırı çalıştırıyoruz. Yeni yaratılan zenginlik kaynakları, tuhaf bir büyüyle, yoksunluk kaynaklarına dönüştürülüyor" (Marx 1856: 359).[16]

Ayrıca, sanayideki çalışma ve özellikle fabrikada çalışma, özerk ve bireysel olarak denetlenip tanımlanan çalışma biçimlerinin sonu anlamına geliyordu. Çalışma, birçok işçinin etkinliklerinin geniş ölçüde koordine edilmesini içeren doğrudan doğruya toplumsal ve ortaklaşa bir etkinlik haline geldi. Birçok gözlemcinin –hem o zaman hem de o zamandan beri– niçin bu gelişmeleri zararlı ve yıkıcı saydığını anlamak zor değildir.

Bu olumsuz özellikleri Marx'tan daha güçlü bir biçimde anlatan kimse yoktur. Ne var ki, tüm bunlara rağmen Marx bu gelişmeleri sadece zararlı ya da uğursuz saymaz, çünkü bunların başka ve daha olumlu bir yöne de sahip olduğunun ayırdındadır. Kendine yeterli köylü hanesini yıkılarak, özerk varoluşu parçalanarak, hane halkı inzivadan ve tecritten, kırsal yaşamın değişmeyen ritimlerinden ve kalıplarından çıkmaya zorlanır. Toprağa olan bağımlılığından kurtarılır. Bağların ve ilişkilerin geleneksel

16 Benzer biçimde, Engels'e göre, "işçinin durumunun büyük ölçekli kapitalist üretime geçilmesinden beri maddi olarak kötüleştiği konusunda yalnızca burjuvazi kuşku duyar" (Engels 1873: 564). Sanayi devrimi sırasında Britanya'daki çalışan insanların yaşam standardında gerileme olup olmadığı sorunu iktisat tarihçileri arasında geniş kapsamlı tartışmalara konu olmuştur (Hobsbawm 1964: Bl. 5-7; Thompson 1980: Kısım 2).

kalıpları dağıtılarak, hane halkı serflik prangasından özgürleştirilir, feodal toprak ağasına kölelikten kurtarılır.

Dahası, piyasanın ve modern sanayinin etkisi yalnızca geleneksel toplumsal biçimlerin ve ilişkilerinin dağıtılması ve alt üst edilmesi anlamına gelmiyordu, yeni, daha büyük ve daha gelişmiş ilişki kalıplarının yaratılmasına da yol açtı. İnsanlar kasabalarda ve kentlerde toplandı, fabrikalarda bir araya getirildiler ve etkinlikleri koordine edildi, birbirleriyle irtibata ve iletişime geçirildiler. Ufukları açıldı, bilinçleri genişledi, enerjileri arttı (karş. Gaskell 1855). Sıradan çalışan insanlar, ilk kez olarak, toplumsal dünyaya ve en sonunda siyasal aşamaya sokuldular.

Kapitalist sanayinin baş ürünü, der Engels, modern çalışan sınıftır, proletaryadır.[17]

> Modern proletaryayı yaratmak için, geçmişin işçisini hâlâ toprağa bağlı tutan göbek bağının kesilmesi mutlak biçimde gerekliydi. 1872'nin İngiliz proleteri, 1772'nin kırsal dokumacısından sınırsız ölçüde daha yüksek düzeydedir. ... Yalnızca modern büyük ölçekli sanayinin yarattığı, onu toprağa zincirleyenler de dahil tüm miras kalmış prangalardan kurtulan proletarya ... sınıf sömürüsüne ve sınıf egemenliğine tümüyle son verecek büyük toplumsal dönüşümü başarabilecek konumdadır.
>
> *(Engels 1873: 563-4)*

Oldukça açık biçimde, bu çalışan sınıf tablosunda güçlü bir romantiklik ve idealleştirme damarı vardır. Sonraki tarih proletaryanın devrimci karakterine kuşku düşürmüştür. Gerçekte, devrimci bir güç olarak "işçi sınıfına elveda" dememiz gerektiği fikri bugün siyasal bir klişedir. Bu, Marksizmin bazı merkezî yönlerine ilişkin temel problemler ortaya çıkarmaktadır; ama buradaki sorun bunlar değildir. Benim parmak bastığım nokta daha yalın ve daha temeldir. Marx'ın çalışan sınıfla ilgili siyasal beklentileri gerçekleştirilmemiş olsa bile, o, sanayinin çalışan insanlar

17 "İngiliz işçi erkekler modern sanayinin ilk doğan oğullarıdır ... bizatihi makineler kadar onlar da modern zaman[lar]ın icadıdır" (Marx 1856: 300).

üstündeki etkisinin bütünüyle olumsuz olmadığını düşünmekte haklıdır. Gelişiminin erken aşamasındaki tüm sefalete ve alçaltmaya rağmen, sanayi, sıradan çalışan insanları kamu dünyasına ve siyasal aşamaya sokmuştur. Engels'in deyişiyle, "insanlığın evrensel çıkarları konusunda duyarsız bir kayıtsızlığa gömülmüş olan son sınıfları", devrim etkenleri olarak olsun ya da olmasın, "tarihin girdabının içine" çekmiştir (Engels 1845: 39). Bu, onlar için, ufuklarının ve bilinçlerinin, toplumsal ilişkilerinin, etkinlik alanlarının ve dolayısıyla gerçek özgürlüklerinin görülmemiş biçimde genişlemesi anlamına geliyordu (ayrıca bak. Sayers 1992).

Hindistan'da İngiliz egemenliği

Esas olarak kaynağını Hegel'den alan bu fikirler baştan başa Marx'ın çalışmalarının tümünde görülür. Hindistan'da İngiliz egemenliği konusunda 1853'te yazdığı makalelerinde özellikle ödünsüz bir tutumla dile getirilir. O zamanlar İngilizlerin Hindistan'daki yıkıcı etkisi apaçık görülüyordu –gerçekte, o zamanlar açık olan tek yön buydu. "İngiltere", diye yazar Marx, "Hint toplumunun tüm çerçevesini parçalamıştır, yeniden kurulacağına ilişkin herhangi bir belirti de henüz görünmemektedir" (Marx 1853a: 346). Ayrıca, Marx'ın vurguladığına göre, bu yıkım yalnızca, hatta öncelikli olarak siyasal ya da askerî baskı sonucu da değildi; esas olarak, ticaretin ve sanayinin işiydi. Bu, İngiliz vergi tahsilatçısının ve askerinin acımasız müdahalesi yoluyla başarılmaktan çok, İngiliz buharının ve İngiliz serbest ticaretinin işleyişi yoluyla başarıldı" (a.g.y.: 350).

Ve yine de, tüm buna rağmen, Marx kapitalizmin ve sanayinin eninde sonunda hem olumsuz hem de olumlu bir yöne sahip olan *çelişkili* bir etki yapmak durumunda olduğunu öngördü. "İngiltere Hindistan'da ikili bir misyonu yerine getirmek zorundadır; birisi yıkıcı, diğeri yeniden yaratıcı –Asya'da eski Asya tipi toplumun ortadan kaldırılması ve Batılı toplumun maddi temellerinin kurulması" (Marx 1853b: 353). Çünkü Marx, serbest ticaretin ve

modern sanayinin özellikle de demiryolları şeklinde devreye girmesinin Hint toplumunu karşıt yönlerde dönüşüme uğratacağını görebiliyordu: Geleneksel temelini ve onunla birlikte de eski iş bölümünü ve kast sistemini yıkarak, ama aynı zamanda da, süreç içinde, Hindistan'ı modern dünyaya yönelterek.

> İngiliz burjuvazisinin yapmak zorunda kalabileceği tek şey, yalnızca üretici güçlerin gelişimine değil, bunların insanlar tarafından sahiplenilmesine de bağlı olarak, ne insan kitlesini özgür bırakmak ne de bu kitlenin toplumsal durumunu maddi olarak iyileştirmek olacaktır. Ama yapmaktan geri durmayacakları şey, her ikisinin de maddi temellerini kurmaktır. Hiç burjuvazi bundan daha fazlasını yapmış mıdır? Hiç bireyleri ve halkları kan ve pislik, sefalet ve aşağılama içinde sürüklemeksizin bir ilerleme sağlamış mıdır?
>
> *(a.g.y.: 356)*

Yine, hiç kuşkusuz, Marx aşırı iyimser olduğu ve Batı'nın üçüncü dünya üstündeki etkisini idealize ettiği için eleştirilmelidir. Hindistan'da, kast sistemi ve geleneksel yaşam kalıpları, buharın ve serbest ticaretin aşındırıcı etkilerine karşı Marx'ın hayal etmiş olduğundan çok daha dirençli çıkmıştır. Yine de, Marx'ın bu makaleleri yazmasından sadece birkaç yıl sonra, 1857'de Hint Ayaklanması'nın patlak vermesi İngiliz egemenliğine karşı savaşımın başladığını haber veriyordu, bu savaşım 1947'de Bağımsızlık ile başarılı sonucuna ulaştı. Ana çizgileriyle Marx'ın yorumunu dikkate değer biçimde haklı çıkarmıştır.

Kısacası, Marx'ın görüşü, kapitalizmin ve büyük ölçekli sanayinin çelişkili bir etkiye sahip olduğudur. Bunların gelişmesinin yalnızca olumsuz değil olumlu yönleri de vardır. Kapitalizmin karakterini ancak bu açıdan anlayabiliriz ve ondan sonraki ilerici gelişme olasılığını tasavvur edebilir. Çünkü eğer kapitalizmin etkisi insanlık için basitçe ve salt olumsuz ve yıkıcı olsaydı, gerek sosyalizm için koşulların, gerekse onu ortaya çıkarabilecek olan etkenlerin gelişmesi olanaksız olurdu. "Eğer sınıfsız toplumun ön

koşulu olan maddi üretim koşullarını ve onlara karşılık gelen değişim ilişkilerini var olan toplumun içinde saklı olarak bulmasaydık, o zaman onu dağıtmaya yönelik tüm girişimler donkişotvari olurdu" (Marx 1858: 159). Bu nedenle, sanayinin gelişmesi, insanları "sefalet ve aşağılanma" içine sürüklemesine karşın, eninde sonunda ilerici ve özgürleştiren bir güçtür.

Emek süreci

Buraya kadar, kapitalizmin ve modern sanayinin büyük ölçekli toplumsal etkisi üstünde durdum. Ne var ki, bunların emek süreci içinde bireyin üstündeki etkilerine baktığımızda da benzer noktalar geçerlidir. Braverman'ın bu alandaki çalışmaları özellikle önemli olmuştur (Braverman 1974). Braverman'ın savunduğuna göre, kapitalizmde büyük ölçekli sanayinin kurulması, çalışmanın zihinsel ve bedensel yönlerinin gitgide birbirinden koparıldığı bir iş bölümü ortaya çıkarmıştır. Çalışma sürecinde, kavrama ve yürütme birbirinden ayrılır ve yaşam mesleği olarak farklı bireylerin sorumluluğuna verilir. Eski birleştirilmiş zanaat çalışması biçimleri küçük parçalara ayrılır, vasıfsız işçilerin yerine getirebilecekleri bir dizi basit ve çoğu kez tekdüze işleme bölünür.

Böylece üretim süreci, bir yanda vasıfsız işçilerden oluşan bir kitlenin, yani içinde yer aldıkları süreçler hakkında hiçbir şey bilmesine gerek olmayan sadece "elller"in olduğu ve diğer yanda tüm işleyişi tasarlayan, planlayan, örgütleyen ve denetleyen bilim insanlarından, tasarımcılardan, mühendislerden ve başka teknisyenler ile yöneticilerden oluşan küçük bir grubun bulunduğu bir iş bölümüne tabi kılınmıştır. Böylece, der Braverman, işçilerin çoğunluğunun çalışması giderek artan biçimde ve sistematik olarak "becerisiz"leştirilir, ucuzlatılır ve alçaltılır; bilgiler, uzmanlık, beceri, güç ve denetim ise yönetici ve teknik personelin oluşturduğu küçük bir eğitimli seçkin grubunun ellerinde toplanır. Kısacası, Braverman'a göre, kapitalist sanayileşmenin çalışanların çoğun-

luğu üstündeki insani etkisi tamamen yıkıcı ve olumsuzdur.

Braverman'ın çalışmaları muazzam ve hak ettiği bir etki yaratmıştır (Thompson 1989: Bl. 3-4). Ne var ki, konuların onun betimlediğinden daha karmaşık olduğunu belirtmek isterim. Sanayinin etkisi Braverman'ın kavradığından daha çelişkilidir: Olumsuz yönlerin yanı sıra olumlu yönlere de sahiptir. İlk olarak, Braverman zanaate dayanan çalışma biçimlerini kendine çıkış noktası olarak alır (Wood 1982). Bunlar standart ve ideal sayılarak, sonraki gelişmeler bunlara göre ölçülüp yargılanır. Bu, kapitalist sanayileşmenin en erken evresinde yeterince net bir ölçü sağlar, ama süreç ilerledikçe değerlendirme için gitgide daha problemli bir temel haline gelir.

Braverman, yorumunu, kapitalizmde sanayinin gelişme süreciyle ilgili olarak Marx'ın *Kapital*, Cilt 1'in orta bölümlerinde yaptığı parlak ve ayrıntılı tanımlamaya yakından dayandırır. Marx, kapitalizmde iş bölümünün nasıl iki ayrı gelişme aşamasından geçtiğini gösterir. Kapitalist üretimin daha erken döneminde, yani (İngiltere'de on altıncı yüzyılın ortasından on sekizinci yüzyılın son üçte birine kadar devam eden) imalat döneminde, eski zanaat meslekleri kendilerini oluşturan işlemlere bölündü ve birbirinden ayrılıp parçalanan her faaliyet, tek etkinliği olarak onunla uğraşan bir işçiye verildi. Bu ayrılmış etkinlikler, daha sonra, bir atölyede yan yana getirildi. Bu, Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nin başlangıcında anlattığı ünlü toplu iğne fabrikasındaki iş bölümü aşamasıdır (Smith 1776: Kitap 1, Bl. 1).

Zanaat çalışmasında, zanaatkâr tüm çalışma sürecine ilişkin bilgiye ve denetime sahiptir. İmalat sisteminin gelişiyle, çok yönlü zanaatçının yerini, yaşam boyunca aynı basit işlemleri yinelemeye mahkûm olan vasıfsız işçi alırken, tüm süreci örgütleme ve denetleme işini kapitalist üstlenir. Ne var ki, başka bakımlardan, zanaat süreçleri ve yöntemleri değişmeden kalır. Kullanılan işlemler ve aletler önemli ölçüde değişmez, yalnızca çalışmanın toplumsal örgütlenişi ve dağılımı etkilenir. Bu nedenle, beceri-

sizleştirme kavramı burada açıkça geçerlidir. Marx'ın dediği gibi, sistem "emekçiyi üretici yetenekler ve içgüdüler dünyası pahasına tek yanlı uzmanlaşmaya zorlayarak kötürüm bir ucubeye çevirir" (Marx 1867: 361).

Kapitalist gelişmenin ikinci dönemi sanayi devrimiyle başlar. Makineler devreye girer ve büyük ölçekli sanayi gelişir. Sanıyorum, Braverman bu iki dönemi birlikte değerlendirme ve farklılıklarını göz ardı etme eğilimindedir. Makineleşmeyi ve otomasyonu imalat döneminde başlayan süreçlerin salt uzantıları ve inceltmeleri olarak görür. Ama bunların içerdikleri bundan daha fazladır.

Makinelerin devreye sokulmasıyla, üretim sürecinin kendisi köklü bir dönüşüm geçirir. Yeni ve farklı etmenler işlerliğe girer. Bir yanda, artık makinenin acımasız buyruğu altında yapılan (makinenin bakımı, beslenmesi vb. gibi) çeşitli yeni ve aşırı ölçüde tekdüze ve yineleyici işlemler yaratılır. Ama makineler de pek çok tekdüze, yineleyici ve ağır kol işini devralır. Marx'ın da dile getirdiği Hegel'in kehanet gibi sözleriyle, insan "gitgide kenara çekilip kendi yerine makineleri yerleştirebilir" (Hegel 1821: 129; karş. Marx 1858: 705). Ayrıca, daha ileri bir görev bölüşümü ve basitleştirmesi sürecinin ve zanaat becerilerinin daha da ortadan kaldırılmasının yanı sıra, karşıt bir süreç de ortaya çıkar. Yeni beceri alanları yaratılır. Özellikle mühendislikte ve bilim dallarında tümüyle yeni uzmanlık sahalarına gerek duyulur ve tümüyle yeni bilgi dalları yaratılır. Kısacası, becerisizleştirme ve alçaltma sürecinin yanı sıra, yeniden beceri kazandırma ve yükseltme süreci de vardır.

Bu karşıt süreçlerin toplam sonucunu ya da sanayileşmenin beceri düzeyleri üstündeki toplam etkisini değerlendirmek kolay değildir. Çünkü ilk bakışta öylesine açık seçik ve nesnel bir kavram gibi görünen beceri kavramı, irdelendiğinde, aşırı kaypak ve göreceli bir kavram olarak ortaya çıkar. Bu kavram, sıklıkla, gerektirdiği eğitim süresi açısından değerlendirilir. Ama bu, "becerisiz"lerin becerilerini, insanların normal olarak iş gücüne

katılırken sahip oldukları beceri düzeyini verili olarak alır. Bu, farklı toplumlarda ve farklı dönemlerde çarpıcı bir değişkenlik gösterebilir.

Örneğin, bu yüzyıl boyunca taşıt olarak atların yerini gitgide arabaların alışını düşünün. Yüzyılın başlarında atlar yaygındı ve birçok kişi, hâlâ, atlarla başa çıkmayı öğrenmenin, yetişmelerinin standart bir parçası olduğu koşullarda büyüyordu. Sonuç olarak, atlarla ilgilenme yetisi özel bir beceri olarak görülmüyordu. Öte yandan, arabalar seyrekti ve araba sürme yetisi önemli bir beceri oluşturuyordu. Bugün durum neredeyse tamamen tersine dönmüştür. Ne var ki, bu geleneksel yargılar, bu görevlerin içeriğiyle pek az ilgilidir ve araba sürme işinin, mutlak bir anlamda, ata binme yetisinden daha çok ya da daha az beceri gerektirip gerektirmediğini bize anlatmaz (Braverman 1974: 432ff.).

Ne var ki, sanayileşmenin etkisinin beceri bakımından tümüyle olumsuz olmadığı açık görünüyor. Belki sanayileşmenin en erken dönemi hariç, çalışan insanlar sanayi koşullarının salt pasif kurbanları değillerdir; becerisizleştirilmiş ve alçaltılmış bir kitle yapılmamışlardır. Bunun belki de en iyi göstergesi, sanayileşmeye koşut olarak her yerde çalışan insanlar arasında eğitim-öğrenim düzeyinin sürekli yükselmesidir. Braverman, eğitim-öğretim süresindeki uzamaların illa da çalışma gereksinimlerine verilmiş doğrudan bir yanıt olmadığında ısrar ederken hiç kuşkusuz haklıdır. Ne var ki, okul eğitiminin mesleki gerekliliklerle tüm bağını yitirdiğini ve yalnızca, gençleri caddelerden uzak ve işsizlik istatistiklerinin dışında tutmak için tasarlanmış muazzam bir "ergen oturtma" operasyonu haline geldiğini ileri sürdüğü zaman büyük abartma yapmaktadır (a.g.y.: Bl. 20).

Aksine, uzun vadeli bir bakışla, çalışan insanların eğitim-öğrenim düzeyinde gerçek ve anlamlı bir yükselmenin olduğu apaçık görünüyor. Ve bu, daha büyük resmin yalnızca bir kısmıdır. Çünkü bu, kamu yaşamının tüm alanlarında çalışan insanların etkinliklerindeki ve katılımındaki kararlı artışla ve bunun

gerektirdiği yeteneklerdeki ve yetilerdeki gelişmeyle el ele gitmektedir. Sanayideki çalışmanın insanlar üstünde sadece olumsuz, becerisizleştirici ve alçaltıcı bir etki yaptığı görüşüyle bakılınca, tüm bunları kavramak oldukça güçleşir.

İlerleme ve mutluluk

Ne var ki, bu savlar hiç kuşkusuz hâlâ tuhaf görünecektir. Birincisi, kapitalizmin ve sanayinin etkisini çalışan insanlar için ahlaksal bakımdan yararlı olarak tanımlamak ve hatta daha da garibi, böyle görüşleri Marx'a atfetmek pekâlâ paradoks gibi görünebilir. Bu paradoks havasını biraz dağıtmakta yardımcı olabilecek iki nokta vardır: Birincisi göreceli olarak doğrudan açıklığa kavuşturmayla ilgilidir; ikincisi daha felsefidir.

Öyleyse, birinci olarak, kapitalizmin ve sanayinin gelişmesinin insanın ilerlemesiyle sonuçlandığını söylediğim zaman, bireysel mutlulukta ya da maddi esenlikte bir artışa yol açtığını ileri sürme niyetinde olmadığımı açıklığa kavuşturmalıyım. Daha çok, piyasanın ve sanayinin gelişmesinin sonucu olarak etkinliklerin ve ilişkilerin kapsamının genişlediğini, toplumsal etkinliğin ve bilincin arttığını vurgulamaktayım. Ama bunların gelişmesinin, özellikle ilk etki olarak, mutluluğun artmasını sağladığını düşünmek için pek az neden vardır. Erken sanayi kasabalarındaki korkunç koşulları ya da kapitalist sanayinin etkisiyle Hindistan gibi ülkelerde yaratılan acıları ve yer değiştirmeleri anımsamak yeterlidir.

Birçok yazar, toplumsal ilerlemenin mutlaka mutluluk artışıyla sonuçlanmak zorunda olmadığını savunmuştur; bunu da en açık olarak Durkheim yapmıştır. Durkheim'ın savına göre, daha geniş bir alanı kapsayan etkinlik ve bilinç, bireyin daha geniş çeşitlilikte doyumlar yaşayabileceği anlamına gelir; ve belki bunların yoğunluğunu artırabilir. Ne var ki, aynı nedenden dolayı, yaşanılan acıların ve rahatsızlıkların kapsamını ve yoğunluğunu da artırır.

> Elbette bugün bize açık olan, daha basit doğaları olanların ayırdına varmadığı birçok zevk vardır. Ama öte yandan, onları esirgeyen çok fazla ıstırap çekmeye yatkınız ve dengenin bizim lehimize olduğu hiçbir şekilde kesin değil.
>
> *(Durkheim 1893: 186-7)*

Mill de *Faydacılık*'ta daha yüksek ve daha düşük zevkler arasında yaptığı ayrımla benzer bir noktaya parmak basar (Mill 1863; bak. yukarıda Bölüm 2). Mill gibi Durkheim da ilerleme kaydedilmiş olduğuna inanır. Ama Mill'in aksine, bunun faydacılık açısından ölçülüp ölçülemeyeceğini sorgular.

> Acı gibi zevk de temelde göreceli bir konudur. İnsanların ilerleme kaydettikçe yaklaştıkları, nesnel olarak belirlenebilen, mutlak bir mutluluk yoktur. ... Daha aşağı toplumların mutluluğu bizim olamaz ve bunun tersi de geçerlidir. Yine de biri diğerinden daha büyük değildir. Çünkü bizi genel olarak yaşama ve özel olarak yaşam biçimimize bağlama güçleri dışında, bunların göreceli yoğunluğunu ölçemeyiz. İlkel halklar da varoluşa ve kendi özel varoluşlarına tıpkı bizim kendimizinkine sarıldığımız kadar sıkı sarılırlar. Dolayısıyla, mutluluktaki çeşitlenmeler ile iş bölümündeki ilerleme arasında hiçbir bağ yoktur.
>
> *(Durkheim 1893: 194)*

Kısacası, Durkheim ilerlemeyi faydacılık açısından kavramaz (karş. Durkheim 1897: 366ff.). Tarihsel süreçte insan etkinliklerinin ve ilişkilerinin, gereksinimlerinin, güçlerinin ve yeteneklerinin gelişme gösterdiğine inanır; ama bunun mutluluk artışıyla sonuçlanıp sonuçlanmadığı tartışma götürür. Ne var ki, bu değişiklikleri ilerici olarak görmek, anlatmakta olduğum tarihsel gelişmelerin hem gerekli hem de içerdikleri tüm alçaltınaya ve sefalete rağmen, insani açıdan değerli olduklarını ima etmektir. Daha erken ve daha ilkel bir aşamaya geri gitmek söz konusu değildir. Şimdiki uygarlık biçimi, tüm hoşnutsuzluklarıyla bile, daha öncekilere yeğlenir.

İnsanın düşüşü?

Öyle olsa bile, kapitalizm gibi yıkıcı bir fenomenin ilerici olabildiği fikri belki hâlâ paradoksal görünecektir ve bu doğrudur da, çünkü burada gerçekten bir paradoks vardır. Kapitalizmin etkisi çelişkilidir. İçerdiği ilerleme biçimi de öyledir: Ancak insanlar sömürüye ve yabancılaşmaya sürüklenerek elde edilir. Ne var ki, bu yabancılaşma gerekli bir aşamadır; ve bu yüzden salt bir kötülük gibi görülemez. Benim savunmakta olduğum budur.

Biliyorum, Marx'ın yabancılaşma kavramının alışılmış yorumu bu değildir. Ne var ki, onun tarih kuramının daha geniş bağlamına oturması isteniyorsa, bu kavram bu şekilde yorumlanmalıdır. Bu şekilde yorumlandığında, Marx'ın karakteristik olarak Hegelci bir düşünce çizgisi geliştirdiği görüldüğü zaman belki bu biraz daha az tuhaf görünecektir.

Marx gibi Hegel de güçlü biçimde ilerlemeci bir tarih görüşüne sahiptir. İktisadi gelişmenin yararlarına inanır. Hegel'de romantizmden pek eser yoktur, geçmişteki ilkel basitlik durumunu özlemez. Hegel, ayrıca bu görüşlerin felsefi ve metafiziksel boyutları konusunda Marx'tan daha net bir açıklama yapar. İnsanlığın kendisiyle ve doğasıyla uyum içinde yaşadığı daha erken, daha yalın ve daha doğal yaşam durumu fikrinin bir ifadesi olarak Kutsal Kitap'taki "Cennet Bahçesi" öyküsünü aktarır. Buna karşılık, insanın cennetten kovulmasından (düşüşünden) sonraki uygar durum, bir uyumsuzluk ve parçalanmışlık, özüne yabancılaşma ve çevremizdeki dünyadan yabancılaşma durumudur.

Kutsal Kitap'taki öyküye göre, Adem ile Havva bir bahçeye konuldu, orada iyilik ve kötülük bilgisini taşıyan bir ağaç büyümüştü. Tanrı, bu ağacın meyvesini yemelerini yasaklamıştı. Öyle görünüyor ki bundan çıkan ima, der Hegel, insanlığın ilkel durumu masumiyet ve yalınlık durumudur. Ayrıca bu öykü, bu masum durumun özlemle istememiz gereken ideal durum olduğunu ima eder gibi de görünüyor. Ne var ki, Hegel bu yorumu

tartışma konusu yapar. Elbette, düşüşten sonraki durum, uyumsuzluk ve yabancılaşma hali ideal değildir. Şurası doğrudur ki, der Hegel,

> insanlık tarihi boyunca görülen anlaşmazlık, huzurla içinde kalınacak bir durum değildir. Ama doğal ve dolaysız uyumu doğru hal olarak görmek bir hatadır. ... Çocuksu masumiyet, hiç kuşkusuz, büyüleyici ve çekici bir yan içerir: Ama yalnızca tinin kendisi için kazanması gereken şeyi bize anımsattığı için. Çocukluktaki uyumluluk doğanın elinden gelen bir armağandır: İkinci uyum tinin emeğinden ve kültüründen kaynaklanmalıdır. Dolayısıyla, İsa'nın "küçük çocuklar gibi *olmadığınız* sürece" vb. gibi sözleri her zaman çocuk kalmamız gerektiğini bize anlatmaktan çok uzaktır.
>
> *(Hegel 1830: 43)*

Bu görüşe göre insanlık, özgün ve yalın bir doğal birlik durumundan yola çıkar. Sonraki gelişmesi, onu, anlaşmazlık ve yabancılaşma evresinden geçirerek daha yüksek bir bütünleşme biçimine doğru götürür. Şu anda yabancılaşmış ve uyumun olmadığı evredeyiz: Şimdi kendimizi bulduğumuz yer burasıdır. Geriye gidemeyiz, özgün yalınlığımızı ve masumiyetimizi yeniden kazanmamız artık olası değildir. Daha çok, "bu koparılmış yaşam konumu da sırası gelince baskılanmalıdır ve tin, kendi eylemiyle, uyuma giden yolunu yeniden kazanmalıdır" (a.g.y.: 43). Ayrıca, Marx gibi Hegel de emek etkinliğinin insanın gelişme ve kendini dönüştürme sürecinde kilit bir rol oynadığı görüşündedir. Çalışma, Tanrı'nın Adem'e "laneti"dir, Cennet Bahçesi'ndeki yaşamın doğal yalınlığında gerekli değildir. "Hayvanların, ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli malzemeleri toplamaktan öte yapacakları hiçbir şey yoktur: Oysa insan, ancak gerekli araçları kendisi üreterek ve dönüşüme uğratarak ihtiyaçlarını karşılayabilir. Ne var ki, "yarayı açan el aynı zamanda da onu iyileştiren eldir. Ve dolayısıyla, çalışmaya gelince, eğer anlaşmazlığın sonucuysa, aynı zamanda da ona karşı kazanılan zaferdir" (Hegel

1830: 44). Yani, çalışma yabancılaştırıcı bir etkinlik olsa bile, aynı zamanda da yabancılaşmayı alt etmeye yönelik araçtır.

Hegel burada, Marx'ın yabancılaşmaya getirdiği açıklamanın altında yatan fikirlere benzer fikirleri metafizik ve mitoloji terimleriyle ifade ediyor. Ne Marx ne de Hegel yabancılaşma ve uyumsuzluk durumunu sadece olumsuz bir durum sayar. İkisi de bu durumu insanın gelişme ve kendini gerçekleştirme sürecinde bir aşama olarak ve sürecin gerekli bir parçası olarak görür, çünkü gelişmeyi ancak onun içinde ve onun aracılığıyla başarırız.

Bu sorunları genel olarak ve kuramsal açıdan tartışmaktayım. Sonuca bağlamak için, bunların güncel siyasal ve toplumsal imalarından bazılarına kısaca değineyim. Britanya, İkinci Dünya Savaşı'ndan savaş çabasının birleştirdiği, göreceli olarak huzurlu ve uyumlu bir toplum olarak çıktı. Bu, *Dixon of Dock Green*'de ve *Passport to Pimlico* gibi erken Ealing komedilerinde, hiç kuşkusuz abartılmış ve idealize edilmiş, ama yine de oldukça fark edilebilir bir biçimde betimlenir.

1980'lerdeki muhafazakâr hükümetlerin serbest piyasa politikaları bunu tümden mahvetti. Thatcherizm savaş sonrası siyasal uzlaşıyı yıktı. Birçok geleneksel ve köklü topluluğu yıkıma uğratmış, milyonlarca kişiyi işinden etmiş ve bütün bölgeleri tahrip etmiş olan iktisadi güçleri serbest bıraktı. Sonuç olarak, 1980'lerin ortasında Britanya Avrupa'nın en bölünmüş, yıpranmış, kirlenmiş, baskıcı ve ayaklanmalarla sarsılan toplumlarından birisi olmuştu.

Bu gelişmeler Sol'u savunmaya itti ve şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Sol çoğu kez bunların yalnızca olumsuz yanını gördü. Sanayideki gelişmeyi sadece yıkıcı ve insanlık dışı bir fenomen sayma; ve hemen savaş sonrası döneme, *Dixon of Dock Green* dünyasına özlemle dönüp bakma yönünde güçlü bir eğilim vardı. Dolayısıyla Sol, geleneksel kurumları savunan ve değişikliğe karşı çıkan görüntü verirken, Thatcherizm, aksine, modern ve ileriye dönük bakışı temsil ediyor göründü.

Thatcherizm'in yıkıcı etkisi düşünülünce, Sol'daki bu tür tutuculuk anlaşılabilirdi, hatta belki kaçınılmazdı; ama yine de eninde sonunda gerçekçi ve tatmin edici değildir. *Dixon of Dock Green* dünyasına geri dönüş olamaz. Edward Heath daha 1973'te şöyle söylediğinde bunu yeterince iyi anlamıştı:

> genişlemenin alternatifi, ara sıra bazılarının zannediyor göründüğü gibi, yalnızca çuf çuf sesleriyle yavaşça ve sakince yeşil çayırlar arasından yol alan trenlerin birbirine bağladığı sessiz pazar kasabalarının İngiltere'si değildir. Alternatif gecekondu semtleridir, tehlikeli yollardır, eski fabrikalardır, tıkış tıkış okullardır, bodurlaşmış yaşamlardır.
>
> *(Wiener 1985: 162)*

Meydana gelmekte olan değişikliklerin elbette olumsuz ve yıkıcı bir yanı da vardır –bu yeterince açıktır. Ama görülmesi daha zor olan ve benim ortaya çıkarmaya çalıştığım şey, eninde sonunda bunların başka bir yanının da olabileceğidir. Çünkü iktisadi gelişme yalnızca toplumsal bağları ve ilişkileri yıkınakla kalmaz, yeni etkinlikler geliştikçe, en sonunda yenilerini de doğurur.

Serbest piyasa ekonomisi politikaları yıkımda çok iyi olduğunu kanıtlamıştır; imalatçı sanayinin geniş kesimlerini ve onlarla birlikte de onlara bağımlı olan toplulukları silip süpürmüştür. Olumlu bir görev olan ekonomiyi ve toplumu yeniden canlandırmada ve yeniden yapılandırmada çok daha az başarılı olduğunu kanıtlamıştır. Bu politikalar bu açılardan eleştirilmelidir: Geriye değil, ileriye bakan bir yaklaşımla; geçmişi köklerinden sökme biçimlerinden dolayı değil, daha çok, geleceği kurmada başarısız olma biçimlerinden dolayı.

Kısım II

DEĞERLER VE İLERLEME

6

Gerçek ve Akılcı



> *Akılcı olan gerçektir ve gerçek olan akılcıdır.* Filozof gibi sade insan da bu kanaatle duruşunu alır ve felsefe, zihin evreninin yanı sıra doğa evrenini de incelemeye bundan başlar.
>
> *(Hegel 1821: 10)*

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde yer alan bu sözler onun en kötü ün salmış ve en tartışmalı sözleri arasındadır. Bu sözler, ilk yayınlanmalarından beri, abartılı bir idealizmi ve statükonun hiç eleştirilmeksizin kutsanmasını ima ettikleri gerekçesiyle saldırıya uğramış, alaya alınmış ve bir yana itilmiştir. "Sade insan"ın ve "filozof"un paylaştığı görüşleri dile getirdiğini kabul ettiği, "bu basit ifadeler" dediği sözlere gösterilen bu öfkeli tepkiye Hegel'in kendisi de şaşırmıştır (Hegel 1830: 9). Çoğunlukla, bu karşı çıkışın basit kafa karışıklıklarına ve anlatmak istediğinin yanlış anlaşılınasına dayandığını düşünmüştür; sempati duyan yorumcular da genellikle buna katılmışlardır. Bu nedenle Hegel, sırf "varoluş"u "gerçek" olandan ayırt ettiğini ve *var olan* her şeyi akılcı sayıp haklı çıkarmadığını ısrarla vurgulamaya büyük özen gösterir. Onun felsefesi herhangi bir basit türden öznel idealizmle de eşitlenemez. Birçok yorumcu da bu noktalara memnuniyetle katılır (Avineri 1972: 115-31; Kaufman 1964: Bl. 6).

Öyleyse, Hegel'in öğretisini ya anlayışsız bir öfkeyle ya da eleştirisiz bir sempatiyle karşılama yönünde bir eğilim olmuştur. Benim görüşüme göre, bu karşılıkların ikisi de yeterli değildir. Öfke tepkileri temelsiz değildir. Çünkü Hegel'in sözleri, kesinlikle, hoş karşıladığı ve vurguladığı tutucu imalar içerir; ve ayrıca, felsefesinin aşırı idealizmini de ifade eder. Ne var ki, bu tezlerin içeriğinde hâlâ büyük anlamlılık taşıyan derin ve önemli fikirlerin olduğu da eşit derecede doğrudur. İşte bunların üstüne odaklanacağım. Benim öncelikli olarak ilgilendiğim şey Hegelci ilim değil, onun felsefesinin ortaya attığı sorunlardır. Buna, "o kudretli düşünürün öğrencisi olduğunu kendi kendine itiraf etme"ye hazır herkes için gerekli olan eleştirel tarzda yaklaşacağım ve Hegel'in düşüncesinin "akılcı çekirdeği"ni ve "mistik kabuğu"nu (Marx 1867: 19-20) sezip bunları birbirinden ayırmaya çalışacağım.

Bilimsel tavır

Gerçek olanın akılcılığından söz ettiği zaman Hegel'in birinci ve en genel amacı, bilimsel tavır olarak kabul ettiği şeyi tanımlamaktır ve bu, onun düşüncesinin akılcı çekirdeğinin temel ve önemli bir öğesidir. Hegel, gerçek olanın –şu an için bunu tüm yönleriyle dünyayı ifade eden bir şey olarak alacağım– biçimleri bakımından düzenli ve davranışı bakımından yasa gibi olduğunu söylüyor. Bu, düzenli, tutarlı ve kavranabilir olması anlamında akılcıdır –akılcı ve bilimsel terimlerle anlatılabilir.

Hegel, bilimsel yaklaşımın içerdiği gerçekçiliğin güçlü bir savunucusudur. Düzenin ve gerekliliğin salt bizim "şeyleri görme şeklimiz" olduğu, "kategoriler" kullanarak dünyaya dayattığımız sırf öznel biçimler olduğu yolundaki Kantçı fikri reddeder. Aksine, Hegel, türlerin ve çeşitlerin, yasaların ve gerekliliklerin, bilimin keşfetmeye ve anlamaya çalıştığı gerçekliğin nesnel özellikleri olduğunu savunur (Sayers 1985: Bl. 2-3).

Hegel'in felsefesi öyle yaygın olarak spekülatif, *a priori* –hatta mistik– metafiziğin aşırı bir biçimi kabul edilir ki, bu felsefesinin

bilimsel ve gerçekçi olmakla övüldüğünü görmek şaşırtıcı gelebilir. Elbette, Hegel'in düşüncesinin güçlü biçimde spekülatif ve bilimsel olmayan yönleri vardır; ama daha seyrek olarak algılanmasına ve takdir edilmesine karşın, bilimsel ve gerçekçi temalar da vardır. Özellikle, Hegel'in vurguladığına göre, filozoflar gerçek olanı incelemelidirler. Hegel'in çalışmalarının içeriği, modern bir filozof için dikkate değer ve benzersiz bir biçimde, tamamen gerçekçidir. Konuların tamamen somut ve ampirik açıdan ayrıntılı biçimde ele alındığı hakikaten ansiklopedik genişlikte bir konu kapsamına sahiptir.

Ayrıca, Hegel bu gerçekçi ve bilimsel yaklaşımı toplumun incelenmesi alanına da genişletir; ve onun çalışmaları sosyal bilim fikrinin dikkate değer bir savunmasını içerir. Toplumsal dünyanın bilimsel terimlerle kavranamayacağı, ona daha çok ahlaksal ve "eleştirel olarak" yaklaşılması gerektiği yolundaki Kantçı fikri bütünüyle reddeder. Felsefe, diye vurgular,

> olması gerektiği gibi bir durum kurmaya yönelik bir girişimden kutuplar kadar uzak olmalıdır yalnızca durumun, etik evrenin, nasıl anlaşılacağını gösterebilir. Ne olduğunu kavramak, felsefenin görevi budur.
>
> *(Hegel 1821: 11)*

Hegel'in yazılarını yazdığı dönemde, doğal dünyanın incelenmesinde bilimsel tavır büyük ölçüde ağır basıyordu; ama, Hegel'in gözlemine göre, toplumsal dünyanın bu biçimde görülmesine karşı büyük bir direniş vardı. Sosyal bilimlerin o zamandan beri kaydettiği görkemli gelişmeye rağmen, bu günümüzde de hâlâ doğrudur. Toplumsal ve doğal âlemlerin temelden ayrı ve farklı oldukları öne sürülür. Doğa yasaları nesneldir, bizden bağımsız olarak işler; ve bu nedenle, oldukları gibi kabul edilmeli ve bilimsel, nesnel bir biçimde görülmelidir. Buna karşılık, toplumsal yasalar öznel bir yöne sahiptir: Bunlar *bizim* ürünümüzdür, insan bilincinin, iradesinin ve aklının yaratılarıdır. Bu nedenle, insan dünyasına sadece nesnel açıdan bakmanın uygunsuz ve yanlış ol-

duğu öne sürülür: Aktif ve *eleştirel* bir yaklaşım gerekli olduğu halde pasif ve uysal olmaktır. Çünkü akıl, insan dünyasıyla ilişkili olarak, yalnızca kuramsal bir role değil, pratik bir role de sahiptir. Eyleme kılavuzluk edebilir ve neyin olması, neyin olmaması gerektiğini bize gösterebilir.

Hegel bu Kantçı görüşlere kesinlikle katılmaz. İnsan dünyasının doğal dünyadan farklı olduğu ve orada bilincin, iradenin, aklın oluşturucu bir rol oynayabildiği elbette doğrudur. Hegel bunu yadsımaz (ve bu bakımdan, Marx da yadsımaz). Ne var ki, Hegel, aklın insanlığı doğanın geri kalanından ayırt eden aşkın ve mutlak bir nitelik olduğu fikrini reddeder. Bu iki âlem arasında mutlak bir uçurumun ve ayrılığın olduğu fikrini reddeder.

Ne var ki, Hegel gerçek olanın ve akılcı olanın birliğinden söz ettiği zaman, onun sadece gerçek olanı akılcı olana indirgemediğini ya da bunun tersini yapmadığını görmek de yaşamsal önem taşır. Bu karşıtlar arasındaki ilişki somut ve diyalektik bir ilişki olarak kavranır. Ve, en azından çalışmalarının daha akılcı kısımlarında, Hegel bu karşıtların çatışmasının yanı sıra uyumunun da farkındadır. Hegel'in büyük başarısı insan bilincini, iradesini ve aklını somut ve diyalektik, toplumsal, tarihsel ve gelişimsel açılardan görmesiydi. Hegel, pratik –ahlaksal ve siyasal– ideallerin *a priori* işleyen aşkın aklın ürünü olmadığı gibi, sadece öznel de olmadığında ısrar eder. Aksine, bunlar tarihsel ürünlerdir ve "etik dünya"dan (yani, toplumsal kurumlardan ve ilişkilerden) doğar ve onu yansıtır. Hegel, Kantçı felsefenin ön kabulü olan ikiciliği reddeder. "Akıl dünyadadır", der Hegel, toplumsal bir üründür ve "eleştirel" filozofun onu dışarıdan getirmesi gerekmez.

Bu, bilimsel yaklaşımın zorunlu olarak "eleştiriden uzak" olduğunu söylemek değildir. Ne var ki, bilimsel tavrın gerçekliğe bir ölçüde razı olmayı, Hegel'in dediği gibi, onunla "uzlaşma"yı içerdiği bir anlamda açıktır. Çünkü bilimsel olmak, nesnel koşulları kabul etmemizi ve dünyaya kendi fikirlerimizi, ideallerimizi dayatmaktan çok, görüşlerimizin bu koşulları doğru yansıtması

için fikirlerimizi onlara uyarlamamızı ima eder. Kuramsal ve bilimsel tavrın içsel doğası budur. Ne var ki, uygulama söz konusu olduğunda, dünyaya pasif veya uysal bir tavırla yaklaşmayı kesinlikle ima etmez. Aksine. Dünyanın ve gerekliliklerinin bilimsel olarak ve gerçekten anlaşılması, onun üstünde etkili eylemde bulunmanın asıl temelidir. Elbette, eylem için irade ve adanmışlık da gereklidir, ama başarıyı güvenceye almak için bunlar tek başına yeterli değildir. Bunun için istence düşüncenin, aklın kılavuzluk etmesi gerekir. İçinde eylemde bulunduğumuz durumu ve onun içinde neyin gerçekten olanaklı olduğunu, neyin olmadığını anlamalıyız. Buna karşılık, cehalet, aylak hayalciliğin ve steril ütopyalar kurmanın reçetesidir. Hegel'in dediği gibi, kişi ne denli az bilirse, "her türden boş olasılıklara atılma eğilimi de o denli güçlü" olur (Hegel 1830: 203-4).

Hegel, ütopyacı ve eleştirel fikirlerin toplumsal ve siyasal düşüncede değerli ve önemli bir rol oynadığını inkâr etmiyor. Ne var ki, eğer böyle fikirlerin ham hayallerden öteye geçmesi isteniyorsa, gerçekliği yansıtmaları ve gerçekliğin denetiminde olmaları gerektiğinde ısrar eder. Örneğin Hegel, Platon'un *Devlet*'inin –ütopyacı yapıtların en büyüğünün– sadece toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine ilişkin ideal bir vizyon olarak görülürse yanlış anlaşılmış olacağını savunur. *Devlet*, daha çok Platon'un o günkü toplumun koşullarını, gelişmesini ve sorunlarını anlamaya yönelik girişimidir. Gerçekliği akılcı biçimde kavrama girişimidir; çünkü,

> Felsefe şimdinin ve gerçek olanın kavranmasıdır, ötedeki bir şeyin kurulması değil. Öteden beri boş bir ideal olarak görünen Platon'un *Devlet*'i bile, özünde, Yunan etik yaşamının doğasına ilişkin bir yorumdan başka bir şey değildir.
>
> *(Hegel 1821: 10)*

Gizemci kabuk

Öyleyse Hegel de, Marx gibi gerçekçi ve bilimsel bir yaklaşımı savunur ve onun topluma ilişkin açıklaması tarihsel olarak somut ve diyalektiktir. Siyasal düşüncenin ve eylemin bir temeli olarak ütopyacı ve salt "eleştirel" bir tavrı reddeder. Bunlar onun adı kötüye çıkmış ilkesinin akılcı çekirdeğinin önemli öğeleridir. Yine de, bir bütün olarak düşünüldüğünde Hegel'in felsefesi bilimsel ya da gerçekçi olmaktan çok uzaktır. Bu felsefenin ayrıntılı içeriği, salt dünyayı bilimsel bir biçimde anlama ve açıklama iddiasında olmakla kalmayıp, akılcılaştırma ve doğrulama iddiasında da olan bir felsefi sistem içine yerleştirilmiştir. Gizemci (mistik) kabuğu oluşturan ve gizemcilik ve tutuculuk suçlamalarına yol açan işte budur.

Bu suçlamalar tamamen yerindedir. Hegel, felsefesinin tutucu ve idealleştirici imaları konusunda oldukça, bazen neredeyse kaba bir biçimde açıktır (örneğin, Fries'a yönelik sert saldırısında [Hegel 1821: 5-6]). Dünyada aklın tanınması, der, "bizi gerçek olanla uzlaştıran akılcı içgörüdür, felsefenin sağladığı uzlaşmadır" (a.g.y.: 10). Felsefe eleştiri değil, "teselli" verir (Hegel 1830: 209f.); kurulu düzeni mahkûm etmeye ve çürütmeye yönelik dinmek bilmez arzumuzu terk etmemizi öğretir.

Dolayısıyla, Hegel bizi dünyayla "uzlaştıran" felsefeden söz ettiği zaman, yalnızca, dünyaya bilimsel olarak yaklaşmamız ve fikirlerimizi gerçekliğin denetimine sokmamız gerektiğini kastetmekle kalmaz. Dünyayı "ideal" anlamında akılcı olarak görmemizi de kasteder. Dünya, diye vurgular Hegel, olması gerektiği gibidir. Onu eleştirme ve değiştirme arzusu, "dünyanın bütünüyle günahkârlığa batmış olduğunu ve gereken ilk şeyin tam bir dönüşüm olduğunu" hayal eden "gençliğin" yanlışıdır (Hegel 1830: 291). Daha olgun ve daha bilgece görüş –söylemeye bile gerek yok, Hegel'in felsefesinde cisimleşen görüş– "gerçek olanın, mankafa ya da saplantılı ve sersem sözde reformcuların hayal ettikleri kadar kötü ve akıl dışı olmadığı"dır (a.g.y.: 201). "İyilik köklü bir

biçimde ve gerçek olarak başarılır" (a.g.y.: 291), hoşnutsuzluklarımız temelsizdir: "Özellikle dünyanın nihai amacının şimdiye kadar olmadığı ölçüde gerçekleştiğini anladığımız zaman, tüm tatminsiz çabalar sona erer" (a.g.y.: 291).

Öyleyse Hegel için, yalnızca gerçek olan akılcı olmakla kalmaz, akılcı olan da kendini dünyada gerçekleştirmesi anlamında gerçektir.

> Gerçek dünya olması gerektiği gibidir hakikaten iyi, evrensel İlahi Akıl kendi kendini gerçekleştirebilen güçtür Dünyayı Tanrı yönetir. O'nun yönetiminin gerçek tecellisi, O'nun planının yürütülmesi, dünya tarihidir.
>
> *(Hegel 1953: 47)*

Dünya tarihi İlahi Güç tarafından yönetilir -Tanrı'nın istencinin yeryüzünde gerçekleşmesidir. Tarih ve politika incelemesi Tanrı'nın doğrulanması biçimini, "teodise" (tanrıbilim) biçimini almalıdır (a.g.y.: 18). Burada eleştiriye hiç yer yoktur -gereksinim de yoktur. Çünkü kötülük, bu açıdan bakılınca, sırf tali ve uçup giden bir andır ve onunla uzlaşmamız,

> içinde o olumsuz öğenin tali ve alt edilmiş bir şey olarak ortadan kalktığı olumlu öğelerin tanınması yoluyla [başarılır]. ... Hakiki nihai [akılcı ve ilahi] amaç dünyada gerçekleştirilmiştir kötülük onun yanında nihai olarak hüküm süremez.
>
> *(a.g.y.: 18)*

Hegel'in felsefesinin "gizemci kabuğu", yani Marx'ın sözleriyle, "şeylerin var olan durumunu başka biçimde göstermeye ve yüceltmeye çalışan" yönü tüm boyutuyla buradadır (Marx 1867: 20). Bu, Hegel'in siyaset felsefesinde verdiği fena halde idealleştirilmiş ve neredeyse tanınamaz toplum yorumuna yol açar. Devlet, "içsel yapısı gereği akılcı" olarak ve "özgürlük"ün gerçekleşmesi olarak resmedilir, evlilik sevgiye dayanan uyum içinde bir birliktelik olarak resmedilir vb. Bu temaları Hegel'in dağınık abartıları ve retorik olarak görmezden gelmeye çalışmak çekici gelebilir

(Kaufman 1964: Bl. 6). Ne yazık ki, bu olanaklı değildir. Aksine, bu görüşler onun felsefesinin ve idealizminin esaslı bir bileşenidir, onun düşüncesinin nihai ve en derin anlamı olarak sürekli yinelenir. Dolayısıyla bunlar, statükoyu meşrulaştırmak ve akılcılaştırmak isteyen "eski" ve tutucu zihniyetli Hegelciler tarafından o gün bugündür benimsenmiş ve yinelenmiştir (Bradley 1927: Bl. 5; Scruton 1980).

Eleştirel yaklaşım

Yaygın bir görüşe göre, Hegel'in düşüncesinin tutucu ve idealleştirici yönü, onun gerçek ve akılcı olana ilişkin saptamasının kaçınılmaz ve zorunlu bir sonucudur. Ama bu böyle değildir. Hegel'in kendisinin ısrarla vurguladığı gibi ve Genç Hegelcilerin çabucak işaret ettikleri gibi, gerçeğin ve aklın birliği, içinde hem çatışmayı hem de uyumu barındıran *diyalektik* bir birliktir. Hegel sonraki yazılarında sıklıkla tutuculuğun ve uzlaşmanın yanında yer alma eğilimi göstermesine karşın, onun felsefesi, bunun düşündürdüğüne oranla pratikteki imaları bakımından daha karmaşık, daha karışık ve çelişkilidir –aynı zamanda da daha derin ve ilgi çekicidir. Gerçekte, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde (*Encyclopedia Logic*) Hegel, salt kurulu düzeni haklı çıkarmaya ve her türlü eleştirinin dışında tutmaya çalıştığı suçlamasını reddetmiştir. "Kendi çevresinde, olması gerekenden hakikaten çok uzak olan pek çok şeyi görecek kadar uyanık olmayan kimdir?" diye sorar (Hegel 1830: 10).

"Gerçek olan akılcıdır" savının, *var olan* her şeyin akılcı olduğu anlamına gelmediğini ısrarla vurgular. Onun mantık sisteminde hem "gerçeklik" hem de "varoluş" teknik terimlerdir. Bu ikisinden varoluş, varlığın daha aşağı derecesidir. Var olan ve yine de Hegel'in kastettiği anlamda "gerçeklik"ten yoksun şeyler vardır, çünkü gerçeklik "özün ve varoluşun, içerinin ve dışarının birliği"dir (Hegel 1830: 200). Var olan bir şey, ancak varoluşu özüyle uyum içinde olduğu zaman; varoluşu kendine özgü kavranışına, işlevine ya da fikrine denk düştüğü zaman gerçektir. Öte

yandan, "bu birlik bulunmadığı zaman, bir şey varoluş kazanmış olabilse bile gerçek değildir. Kötü bir durum salt var olan bir durumdur; hasta bir beden de varlığa sahiptir, ama sahici gerçekliğe sahip değildir." (Hegel 1821: 283).

Hegel'in gerçeklik fikri, onun hakikat konusundaki açıklamasıyla yakından ilişkilidir ve onunla ilişkisi içinde anlaşılması yararlı olur. Hakikat, sıklıkla önermelerin ya da fikirlerin kendi nesnelerine denk düştükleri zaman sahip oldukları bir nitelik olarak kabul edilir. Ne var ki Hegel'e göre bu salt "doğruluk" kavramıdır ve Hegel, bir nesnenin "kavranışı", "kavram" ya da "fikri" ile denk düşmesini ifade eden daha derin, "felsefi" bir anlamdaki hakikati ondan ayırır.[18]

> Daha derin anlamda hakikat, nesnellik ile kavram arasında özdeşliği içerir. Hakikatin bu daha derin anlamıyla, hakiki bir durumdan ya da hakiki bir sanat yapıtından söz ederiz. Bu nesneler, eğer olmaları gerektiği gibiyseler, yani gerçeklikleri ile kavramları arasında denklik varsa, hakikidirler. Böyle görüldüğü zaman, hakiki olmayan şey, kötü olmakla neredeyse aynıdır. Kötü bir insan hakiki olmayan bir insandır.
>
> *(Hegel 1830: 276)*

Bu sözler tuhaf ve alışılmadık gelebilir, ama Hegel'in işaret ettiği gibi, bu kullanımın sıradan dilde örnekleri vardır: "Nitekim, hakiki dosttan söz ederiz: Bununla anlatmak istediğimiz, davranış biçimi dostluk kavramıyla uyuşan bir dosttur" (a.g.y.: 41).

Bu nedenle, akılcı, gerçek ve hakiki olması için, bir şeyin nesnelliği onun kavramına, varoluşu özüne denk düşmelidir: O şey, çelişkiye bulaşmamış, uyumlu bir bütün olmalıdır. Öte yandan hakiki olmamak, tümüyle gerçek olmamak, tümüyle akılcı olmamak, "kötü olmak, kendisiyle uyuşmaz" olmak demektir (a.g.y.: 41). Ama kötü, can alıcı noktayı yinelersek, gerçeklikten yoksun olmasına karşın yine de vardır.

---

18 Hegel'in kullandığı Almanca terim, Wallace tarafından "kavrayış" olarak ve Knox tarafından "kavram" olarak tercüme edilen *Eegriff*'tir.

Gerçeklik ile varoluş arasındaki bu ayrım, gerçek olanın akılcı olduğu yolundaki Hegelci görüşe bütünüyle yeni bir ışık tutar. Gerçekten, eğer "gerçeklik" yalnızca tam olarak akılcı varoluş anlamında alınırsa, o zaman Hegel'in ilkesi tanımı gereği doğru olur. Hiç kuşkusuz bu, Hegel'in ve izleyicilerinin bu ilkeye yöneltilen itirazları bir yana itme eğilimi göstermelerinin kısmi bir nedenidir. Hegel'in "gerçeklik" ile neyi anlatmak istediğini bir kez kavradığımızda, gerçek olanın akılcı olduğu görüşüne katılmaktan başka bir şey yapamayız, çünkü bu düpedüz totolojidir.

Ne var ki, problem yalnızca başka bir yere kaydırılmıştır. Gerçek olan akılcı olabilmesine karşın, hiçbir biçimde, *var olan* her şey akılcı ve gerçek değildir. Bu totolojik akılcı gerçeklik anlayışının çevremizdeki mevcut dünyaya ne dereceye kadar uygulanabilir olduğu sorusu ortada durmaktadır. Bu can alıcı sorun konusunda Hegel muğlak ve belirsizdir.

Gördüğümüz gibi, siyasal ve tarihsel yazılarında Hegel, devletin ve toplumun, gelişmiş oldukları biçimiyle ve aslında var oldukları için, akılcı ve gerçek olduklarını ileri sürme eğilimini sıklıkla sergiler. Hegel'in tutuculuğunun temeli budur ve sözüm ona toplum eleştiricilerine bu açıdan yüklenir:

> Akıl, yalnızca, gerçekliğin ötesindeki bilinmeyen bir bölgede (ya da daha büyük olasılıkla, yalnızca birkaç bireyin kafasındaki belirli bir fikir olarak) var olduğu farz edilen ideali, ne yapılması gerektiğini ortaya çıkaracak kadar yetersiz değildir.
>
> *(Hegel 1953: 11; karş. Hegel 1975: 27)*

Ne var ki, daha metafiziksel ve mantıksal bağlamlarda, sonlu olan hiçbir şeyin tam olarak gerçek ya da akılcı olmadığı bize anlatılır. Gerçekten, Hegel şöyle der:

> Sadece Tanrı, kavramın ve gerçekliğin eksiksiz uyumudur. Tüm sonlu şeyler bir hakikat dışılık içerir: Bir kavrama ve varoluşa sahiptir, ama onların varoluşu kavramın gerektirdiklerini karşılamaz. Bu nedenle de yok olmak zorundadır.
>
> *(Hegel 1830: 41)*

Tüm "sonlu" şeyler, bu nedenle çelişkilidir ve o ölçüde akıl dışıdır. "Hakikat dışı" oldukları için eleştirilebilir. Gerçekten, çelişkililikleri -akıl dışı ve hakikat dışı olmaları- nedeniyle, pratik bir biçimde kendi kendini "eleştirmek" tüm sonlu şeylerin kaderidir. Onlar eninde sonunda değişikliğe ve geçip gitmeye mahkûmdur. "Sonlu" şeyler değişebilir ve geçicidir varoluş onlarla yalnızca bir mevsim boyunca ilişkilidir ilişki ne sonsuzdur ne de koparılamazdır (a.g.y.: 259).

Bu, Hegel'in düşüncesinin diyalektik yanıdır. Bunda radikal ve eleştirel bir felsefenin tohumlarını gören Genç Hegelciler buna dört elle sarıldılar. Çünkü, eğer tamamen gerçek, tamamen akılcı olan Tanrı'dan başkası değilse -eğer sonlu olan her şey canlılığını çelişkiden alıyorsa ve değişim sürecindeyse- o zaman fiilen var olan şey *asla* ideal değildir. "Gerçek olan akıl dışıdır" denilmesi de aynı ölçüde gereklidir. Öyleyse, Genç Hegelcilere göre, aklın gerçekleştirilmesi oturmuş bir olgu değildir, daha çok bir erek ve görevdir. Olduğu biçimiyle dünya, şeylerin var olan durumu eleştirilmelidir ve dönüştürülmelidir: Akıl gerçekleştirilmelidir, gerçek kılınmalıdır.

Engels, bu sorunlara ilişkin yararlı irdelemesinde, Hegel'in felsefesinin eleştirel ve devrimci önemini ilk takdir edenler arasında Heine'ı gösterir (Engels 1886: Bl. 1). Heine, "Felsefenin Kralı" unvanıyla anılan Hegel ile kendisi arasındaki hayalî bir diyalogda bunu büyüleyici bir biçimde açıklar.

> "Var olan her şey akılcıdır" sözü beni rahatsız edince, tuhaf bir biçimde gülümsedi ve şunu belirtti: "Bu şu anlama da gelebilirdi: Akılcı olan her şey var olmalıdır." Telaşlı bir şekilde etrafına bakındı, ama hemen sonra sakinleşti, çünkü söylediklerini yalnızca Heinrich Beer işitmişti.
>
> *(Alıntı yapan Plekhanov 1905: 104)*

Heinrich Beer'ın kim olduğunu bilmiyorum, ama şurası açıktır ki, Heine'ın anlatmak istediği şey, Hegel'in kendisinin de felsefesinin muğlaklığının ve olası devrimci anlamının farkında

olduğu ve bunu dile getirmekten korktuğudur. Bunun Hegel'in niyetine ilişkin doğru bir yorum olup olmadığı burada önemli değildir.[19] Kuşku götürmeyen şey, Hegel'in felsefesinin, kendisi öyle niyetlensin ya da niyetlenmesin, eleştirel ve devrimci bir anlama sahip olan damarlar ve temalar içerdiğidir. Genç Hegelcilerin ve genç Marx'ın vurguladıkları ve geliştirdikleri bunlardır.

Gerçekten, Hegelci felsefenin bu "eleştirel" yorumu konusunda en açık ifadelerden birini, Ruge'ye gönderdiği Eylül 1843 tarihli bir mektupta Marx dile getirmiştir:

> Akıl her zaman var olmuştur, ama her zaman akılcı bir biçimde değil. Bu nedenle, eleştirmen, ipucunu kuramsal ve pratik bilincin var olan her biçiminden alabilir ve var olan gerçekliğin *gerçek* biçimlerinin zımnen içerdiği bu ideal ve nihai erekten hakiki gerçekliği çıkarsayabilir. Gerçek yaşam söz konusu olduğu sürece, sosyalist gerekliliklerin bilinçli hazinesi olmadığı yerlerde bile aklın önermelerini tüm *modern* biçimleriyle içeren şey *kesinlikle* siyasal durumdur. Ama burada durmaz. Aklın gerçekleştirilmiş olmasını tutarlı bir biçimde varsayar ve yine aynı ölçüde tutarlı olarak, her noktada, onun ideal çağrısı ile gerçekte var olan öncülleri arasındaki bir çatışmayla keşmekeşe düşer.
>
> *(Marx 1843: 208)*

Bu saf Genç Hegelciliktir. Var olan devlette, diyor Marx, onun "ideal misyonu" ile gerçekte var olan biçimi arasında bir çelişki sezinleyebiliriz: Onun kavramı ile nesnel varoluşu arasında bir uyuşmazlık vardır. Bu açıdan, devlet akıl dışı ve gerçek dışıdır ve öyle olmakla eleştirilebilir.

Dahası, böyle bir eleştiri, diye ısrar ediyordu Genç Hegelciler, gerek Kantçı *a priori* gerekse salt öznel ideallerin ve değerlerin dışarıdan gerçekliği etkilemesini sağlamayı içermez. Aksine, var olan devletin eleştirilmesinde esas alınan ideallerin, Hegelci biçimde, devletin kavramı olduğu, yani devlete özgü, bizatihi onun

19 Heine'ın belirttiği noktaya ilişkin kanıt, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üstüne derslerinin daha erken taslağında gün ışığına çıkmıştır (Hegel 1818: 134; Sayers 1997).

özü olduğu farz edilir (Marcuse 1955). Yine Marx bunu unutulmaz biçimde dile getirir:

> Bu, yeni doktrinci ilkelerle dünyaya karşı çıkacağımız ve şunu ilan edeceğimiz anlamına gelmez: İşte hakikat burada, önünde diz çökün! Bu, dünyanın var olan ilkelerinden dünya için yeni ilkeler geliştireceğimiz anlamına gelir.
>
> *(Marx 1843: 208)*

Bazı örnekler

Bu Genç Hegelci, eleştirel yaklaşımdır. Eski Hegelci tutuculuk gibi, o da Hegel'in felsefesinin merkezinde ve temelinde yer alan temalardan doğar; ve en azından ilk başta, çekici bir alternatif sunuyor gibi görünür. Ne var ki, eninde sonunda o da Hegel'in düşüncesinin akılcı, yani bilimsel ve gerçekçi yanıyla çatışır ve politika ya da toplum incelemesi için tatmin edici bir temel sağlayamaz. Gerçekte bu eleştirel yaklaşım, tam da, Hegel'in polemiklerinde hedef aldığı türden ütopyacı ve öznel hüsnükuruntuyu temsil eder. Var olan düzen, onun gerçek özü, hakikati ve nihai yazgısı olan Kavram'ın ya da İdeal'in kusurlu ve kısmi cisimleşmesi olarak görülür. Kurulu düzen bu İdeal'e göre ölçülür ve eksik bulunur. Olan şeyi incelemede bilimsel tavır terk edilir ve dünya, nasıl olması gerektiğinin ışığı altında yargılanır ve eleştirilir.

Bazı yakın tarihli örneklerle bu noktaları açıklayacağım; çünkü Genç Hegelci yaklaşım Hegel'in 1840'lardaki müritleriyle sınırlı olmamıştır. Süregiden bir etkiye sahip olmuştur ve bazı beklenmedik yerlerde ortaya çıkar. Örneğin, Marksist gelenekte; Hegel şöyle dursun, Marx'ın erken dönemiyle bile pek çok ortak yöne sahip oldukları düşüncesinden dehşete kapılacak olan bağnazların en sıkıları arasında bile! "Fiilen mevcut sosyalist toplumlar" denilegelen, Sovyetler Birliği'ndekiler ve Doğu Avrupa'dakiler gibi toplumlara ilişkin tartışmada bu özellikle apaçıktır (Bahro 1978). Bu toplumların "sahiden" sosyalist olmadıkları, "hakiki" işçi dev-

letleri olmadıkları sıklıkla söylenir. Bunlar elbette gerçekten vardı; ama, gerçek Hegelci terimlerle söylenen şey, bunların olmaları gerektiği gibi olmadıkları, sosyalizm kavramını, anlayışını, idealini cisimleştirmedikleridir: Onlarda "gerçeklik" ve "akılcılık" yoktu. Şimdi bazıları, bu toplumların "hakiki" sosyalizmle hiçbir ilgileri olmadığı için, bunların düşüşünün Marksizmle ilgili hiçbir sonuç doğurmadığını söylüyorlar (Collier 1994: 9).

"Gerçekten var olan" sosyalist devletlerin açıkça ideal olmayan karakteri çağdaş sosyalist düşüncenin en büyük problemlerinden biriydi ve hâlâ öyledir. Solda neredeyse genelgeçer olan yanıt, bu toplumları anlatılan bakımlardan "istisna" sayıp bir yana bırakarak bu problemden kaçmaya çalışmak olmuştur. Ama bu açıkça tatmin edici olmayan bir yanıttır. Tarihe bilimsel yaklaşımı bütünüyle terk etmeyi ve onun yerine, katıksız biçimde ahlaksal bir yaklaşım benimsemeyi içerir. Tarihte elbette istisnalar olabilir; ama tarih bütünüyle bunlardan oluşur hale geldiğinde, bunlar artık istisna olmaktan çıkar, tarihin maddesi ve gerçekliği haline gelir. O zaman, ideal gerçek dışı, ütopyacı ve öznel olarak açığa çıkar.

Bu düşünce tarzı solun tekelinde değildir. Amerikan marijinal sağının çok acayip ürünlerinden birisi, aşırı ve basitleştirici türden bir *laissez-faire* bireyciliği savunan Ayn Rand adlı bir yazardır. Eserleri arasında *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal* çarpıcı başlığını taşıyan bir kitap da bulunur. Ne var ki, bu başlık basitçe dikkat çekmek için tasarlanmamıştır; kitabın temasını doğru olarak yansıtır. Yazar kapitalizm idealinin "bilinmeyen" olduğuna inanır, çünkü henüz denenmemiştir! Kapitalizmin özü ve ideali serbest piyasadır. Bütün bu yüzyıllar boyunca var olduğu biçimiyle kapitalizm, yani "fiilen var olan" kapitalizm bu ideali asla gerçekleştirmemiştir. Yazarın düşündüğüne göre, *laissez-faire* ve serbest piyasa her zaman aşırı devlet müdahalesiyle ve kafası karışık, zayıf, insani toplum reformcularının etkisi altında kısıtlanmış ve zaafa düşürülmüştür vb. Kapitalizmin yıkıcı özellikleri

(onunla ilişkili sömürü, iktisadi durgunluk, yabancılaşma, baskı ve sefalet) tamamen sırf karma ekonominin sapkın ve canavarca ürünleridir. Saf kapitalizm, "bilinmeyen ideal" böyle olmazdı.

Tarihi bu şekilde yazmak elbette saçmadır. Ne var ki sosyalistler, fiilen var olan sosyalist toplumları "istisna" sayıp yadsıdıkları ve sosyalizmi bir "bilinmeyen ideal" olarak düşünmeye inatla devam ettikleri zaman kesinlikle benzer saçmalıklar yapma tehlikesine düşerler.

Toplumları ideal standartlara göre eleştirmek ya da mahkûm etmek tarihin ya da sosyal bilimlerin işi değildir: Daha çok, gerçek dünyayı fiilen gelişmiş olduğu biçimiyle anlamaya ve açıklamaya çalışmaları gerekir. Başka bir deyişle, sosyal bilimler kendilerini dünyayla uzlaştırmalıdır ve Carr'ın "tasarıda kalan düşünce ekolü" dediği duruma düşmekten kaçınmalıdır (Carr 1964: 96). Sosyalistler, özellikle gerçek sosyalizm dünyasıyla yüzleşmeli ve bir sapma sayıp bir yana itmekten çok, kabul etmelidirler. Bunu söylemekle, eleştiriyi tümden terk etmemiz ve sosyalizm adına yapılmış her şeyi öylesine onaylamamız gerektiğini ileri sürmediğimi vurgulamalıyım. Şimdi Marx'ın, Hegel'in ilkesinde akılcı olanı gizemci olandan nasıl ayırt ettiğini ve o temelde, hem bilimsel hem de eleştirel bir yöntemi nasıl sağladığını göstereceğim.

Marx'ın yöntemi

Eski Hegelcilik var olan düzeni meşrulaştırmaya çalışırken, Genç Hegelcilik onu eleştirmeye adanmıştır. İlk bakışta bunlar mutlak karşıtlar gibi görünür; ama gösterdiğim gibi, her ikisinin de dünyaya yönelik bilimsel olmaktan çok ahlaksal bir yaklaşım benimsediği gerçeği bunların ortak bir yanıdır. Dahası, bu ahlaksal yaklaşımın temeli, her ikisinin de paylaştığı ve Hegel'in metafiziğinin merkezî bir özelliği olan idealizmde yatar.

Gördüğümüz gibi, Hegel'in felsefesi idealizmin abartılı bir biçimini içerir. Hegel'in düşüncesine göre gerçek olan akılcıdır, çünkü Akıl, İdea, İdeal, kendisini dünyada ifade eden ve gerçek-

leştiren aktif bir ilkedir. "Akıl", der Hegel, "üstünde yaşadığı dünyanın ruhudur, her yanında var olan ilkesidir, en doğru ve içsel doğasıdır, tümelidir" (Hegel 1830: 37). Dahası, bütün bunlar teolojik bir yorumla verilir, öyle ki nesnel dünya Tanrı'nın yaratısı ve tarih bir "teodise" olup çıkar. Hegel'in felsefesinin belirgin bir karakteristiği olan o paradoksal biçimde "tersyüz edilmiş" düzene yol açan işte bu idealizmdir. Hegel'e göre, ilk sırada akıl, idea, ideal gelir ve sonra, kendini tekillerin içinde tanımlar, somutlaştırır ve gerekleştirir. Seth'in söylediği gibi, "Hegel'in dili, kategorilerin ete-kana büründüğüne ve yürüyüp havaya karıştığına ... mantıksal soyutlamaların, deyim yerindeyse, gerçek varoluş halinde yoğunlaşabildiğine inanmamızı haklı çıkarır" (Seth 1887: 125).

Hegel'in gerçek olanın akılcı olduğu şeklindeki ilkesi, sıklıkla, onun idealizminin merkezi ve kaynağı olarak gösterilir ve dolayısıyla, ikici alternatif lehine reddedilir. (Örneğin, Seth'in giderek yaptığı budur.) Hegel'in idealizmini bu ilke yoluyla ifade ettiği elbette doğrudur; ama onun içindeki bilimsel ve akılcı olanı gizemci ve idealist olandan çözüp ayırmak istiyorsak, bu noktada dikkatle devam etmemiz gerekir.

Özellikle, materyalizmin de gerçeklik ile aklın birliği fikrini içerdiğini görmek yaşamsal önem taşır. İnsan aklı aşkın bir şey değildir –doğal ve toplumsal evrimin bir ürünüdür. Bu nedenle, Marx Hegel'in ilkesini reddetmez ya da bir yana itmez. Daha çok, kendi deyişiyle, onu "ayaklarının üstüne" çevirir.

> Hegel'e göre, insan beyninin yaşam süreci, yani, "İdea" adı altında bağımsız özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, gerçek dünyanın demiurgos'udur [yaratıcısıdır] ve gerçek dünya yalnızca "İdea"nın dışsal, görüngüsel biçimidir. Bana göre, aksine, idea insan beyninin yansıttığı ve düşünce biçimlerine dönüştürdüğü maddi dünyadan başka bir şey değildir.
>
> *(Marx 1867: 19)*

Yani Marx'a göre, doğa ve toplum Hegel'de olduğu gibi aklın ürünleri değildir; aksine, akıl (idealar ve idealler) doğal ve tarihsel gelişmenin sonucu ve yaratılarıdır. "İnsan beyninde oluşan hayaller onun maddi yaşam sürecinin yüceltilmiş biçimleridir. Dolayısıyla ahlak, din, metafizik, ideolojinin tüm geri kalanı ve onlara denk düşen bilinç biçimleri, artık bağımsızlık görünüşünü korumaz" (Marx ve Engels 1845: 47). Fikirler ve idealler toplumsal yaşamdan özerkliğe sahip değildir. Bunlar, gerçek ve var olan nesnel toplumsal ilişkilerin öznel yönüdür: Bunlar baştan başa toplumsaldır.

Öyleyse, Marx'ın materyalizmi gerçeklik ile aklın birliğine ilişkin herhangi bir yadsıma içermez; ama, Marx'ın dediği gibi, onun Hegelci ve idealist yorumunu "tersyüz eder." Fikirler ve idealler ile başlamak ve gerçekliği onlar açısından ya eleştirmek ya da doğrulamak yerine, Marx toplumsal gerçeklikle başlayarak fikirleri ve idealleri bu temele üstünde açıklar.

> Cennetten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam aksine, burada yeryüzünden cennete yükseliyoruz. Gerçek, aktif insanlardan yola çıkıyoruz ve onların gerçek yaşam sürecini temel alarak, bu yaşam sürecinin ideolojik reflekslerini ve yankılarını ortaya koyuyoruz.
>
> *(Marx ve Engels 1845: 47)*

Böyle bir bakış, sosyal kuram için bir temel olarak muazzam ölçüde çekici ve verimli olmuştur. Ne var ki, böyle dolambaçsız türden materyalizm, aklın gerçeklikle ilişkisi konusunda ortaya attığım problemlerin birçoğunu çözülmemiş halde bırakan indirgeyici ve kaba bir felsefe gibi pekâlâ görünebilir. Özellikle, böyle bir felsefenin düşüncenin eleştirel doğasını hakkıyla gözetemeyeceği sıklıkla ileri sürülür. Eğer akıl kurulu düzenin bir ürününden ve bir yansımasından başka bir şey değilse, o zaman öyle görünüyor ki, ne var olan koşullara karşı çıkabilir ne de onları eleştirebilir. Aklın eleştirel gücünü tanımak için, aklı dünyadan ayrı ve farklı bir kuvvet olarak ikici bir biçimde görmek gerektiği ileri sürülüyor.

Ne var ki, Marx'ın materyalizmi indirgeyici değildir. Aksine, bu argümandan yara almayan diyalektik bir materyalizm biçimidir. Çünkü Marx'ın Hegel'in felsefesinden alıp koruduğu akılcı çekirdeğin belirleyici önemdeki bir yönü diyalektiktir. Eleştirel fikirler nereden gelir, sorusuna Marx'ın yanıtı açık ve şaşmazdır. Tüm fikirler toplumsal ve tarihsel ürünlerdir. Tüm fikirler, bu anlamda, ideolojiktir. Eleştirel fikirler, tıpkı eleştirel olmayanlar gibi toplumsal gerçeklikten doğar ve onu yansıtır. Marx, bunu söylemekle, aklın kurulu düzene karşı çıkabileceğini ve onu eleştirebileceğini yadsımaz. Ne var ki, akıl öyle yaptığı zaman, bunun var olan koşulların kendilerinin çelişkili olduğu gerçeğinin bir yansıması olduğunu ısrarla vurgular. "Eğer kuram, teoloji, felsefe, etik vb. var olan ilişkilerle çelişkiye düşerse, bu ancak var olan toplumsal ilişkiler var olan üretim güçleriyle çelişkiye düştüğü için meydana gelir" (Marx ve Engels 1845: 52).

Eleştiri tek başına düşüncenin ayrıcalığı değildir. Karşıtlık, yadsıma (negation) ve çelişki dünyadadır: Bunlar olanın özellikleridir. Çünkü hiçbir şey salt somut ve belirlenmiş değildir. Hiçbir şey basitçe ve yalnızca olumlu değildir. Yadsıma ve karşıtlık esas olarak tüm şeylerin içinde vardır. Bu, Hegel'in mantığının ilk dersidir ve bütün biçimleriyle diyalektiğin en yaşamsal ilkesidir. Salt varlık soyut ve boş bir kategoridir. Tüm somut şeyler varlığın ve yokluğun, olumlu ve olumsuz yönlerin bir birliğidir; ve bu karşıtlar hareket ve oluş sürecinde sentezlenir. Her somut şey çelişkilidir (Norman ve Sayers 1980). "Sonlu olan her şeyin, kararlı ve nihai olmak yerine, daha çok, değişebilir ve geçici olduğunun farkındayız" (Hegel 1830: 150).

Marksizm diyalektik bir felsefedir. Bu nedenle, olan şeyin salt olduğunu kabul eden soyut, salt pozitivist gerçeklik kavrayışını reddeder.

> Maddeselleşmiş kavrayışa göre, varoluş yalnızca olumlu ve kendi sınırları içinde sessizce duran bir şey karakterine bürünür. ...

> Ama aslında, değişebilirlik varoluş kavramında yatar ve değişiklik, yalnızca, zımnen olan şeyin dışavurumudur.
>
> *(Hegel 1830: 174)*

Dolayısıyla yadsımayı, karşıtlığı ve eleştiriyi düşünen öznenin dışarıdan dünyaya getirmesi gerekmez. Toplumsal dünya olumsuz, eleştirel ve çelişkili güçleri kendi içinde zaten barındırır. Bu eleştiri salt fikirlerde ya da ideallerde de cisimleşmez. Her şeyden önce *fiiliyat*ta vardır. Ancak bilinç tarafından daha sonra kavranır ve düşüncede yansıtılır. Bu nedenle Marx şunu vurgular: "Bizim için komünizm kurulacak olan *bir gidişat*, gerçekliğin kendisini uydurmasını gerektirecek bir *ideal* değildir. Biz, şimdiki gidişata son veren *gerçek* harekete komünizm diyoruz" (Marx ve Engels 1845: 56-7).

Marx, sonra, Hegel'in şu görüşüne temelde katılır:

> Diyalektik, öznel düşünüşün dışarıdan bir maddeye uygulanan bir faaliyeti değildir, daha çok, maddenin kendisi ruhunun dallarını ve meyvesini organik olarak ortaya koymasıdır. İdea'nın bu gelişmesi, onun akılcılığının doğru etkinliğidir ve düşünüş, öznel bir şey olarak, kendi payına ona kendinden herhangi bir bileşen eklemeksizin salt öylece onu seyreder. Bir şeyi akılcı olarak düşünmek, aklın nesneyi dışarıdan etkilemesini ve böylece onu kurcalamasını sağlamak demek değildir, nesnenin kendi başına akılcı olduğunu bulmak demektir.
>
> *(Hegel 1821: 34-5)*

Hegel'in burada anlattığı şey, son derece kendisine özgü olan yabancı ve metafiziksel bir dille olsa bile, bilimsel yöntemden başka bir şey değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu yaklaşım hiç kuşkusuz gerçeklikle bir ölçüde "uzlaşma" gerektirir. Hegel'in dediği gibi bu, dünyanın "kurcalanma"masını, ona değer ve idealler dayatılmamasını, daha çok, olduğu gibi gözlemlenmesini ve anlaşılmasını gerektirir. Ne var ki, en azından Marx'ın ellerinde, bu yöntem tutucu bir yaklaşımı ya da eleştiriye son verilmesini kesinlikle beraberinde getirmez. Çünkü Marx, kapitalizmi önceden

konulmuş herhangi bir ahlaksal değer karşısında yargılamaya ya da gelecekteki ideal bir sosyalist devleti ortaya koymaya girişmez. Daha çok, mevcut kapitalist toplumun işleyişini bilimsel açıdan anlama ve açıklama çabasına girişir. Engels'in dediği gibi, Marx "hiçbir zaman komünist taleplerini bu [ahlaksal ilke] üstüne temellendirmemiş, her gün gözlerimizin önünde giderek artan bir derecede meydana gelmekte olan kapitalist üretim biçiminin kaçınılmaz çöküşü üstüne temellendirmiştir" (Engels 1884: 9).

Marx bu yolla – dünyada zaten işlerlikte olan eleştirel ve devrimci eğilimleri ve güçleri açığa çıkararak, dile getirerek ve analiz ederek –kapitalizmin en güçlü ve etkili eleştirisini, yani *bilimsel* bir eleştirisini sağlar.

7

Analitik Marksizm ve Ahlak



Son yıllarda, en azından dünyanın İngilizce konuşan kısmında, Marksizme ilişkin felsefi tartışmalara analitik Marksizm ekolü ağırlığını koymuştur. Analitik Marksizm projesi, analitik felsefe yöntemlerini ve tekniklerini kullanarak Marksizm kuramını açıklığa kavuşturmak, eleştirmek ve geliştirmektir. Ne yazık ki, analitik filozoflar bu yöntemlerin neler olduğunu açık seçik olarak dile getirmekte dikkat çekici biçimde isteksiz davranmışlardır. Çoğunlukla, bu felsefe tarzını karakterize ettiği farz edilen netlik ve titizlik standartlarına gönderme yapılmaktadır. Ama böyle iddialar, bu yaklaşım için reklamdan pek öteye gitmez. Netlik ve titizlik *iyi* felsefenin ve btün alanlarda *iyi* düşüncenin erdemleridir. Analitik felsefenin bunlar üstünde hiçbir özel tekeli yoktur. Gerçekte, standart dergilere şöyle bir göz atılınca çok geçmeden anlaşılacağı gibi, analitik gelenekte yapılmış pek çok muğlak ve bulanık çalışma vardır.

Analitik yaklaşımı yöntemi açısından tanımlamak zor ise, içeriği hakkında anlamlı genellemeler yapmak da daha kolay değildir. Analitik felsefe ampirist gelenekten doğmasına ve ağırlıklı olarak deneyselci karakterini korumasına karşın, analitik filozoflar bu geleneğe çeşitli şekillerde yanıt vermişlerdir. Bütün bu sorunlar göz önüne alınınca, analitik felsefeyi apayrı bir düşünce ekolü olarak tanımlama çabasından vazgeçmek ve daha çok, belirli bir "felsefi camia"nın paylaştığı bir tarz olarak görmek daha

cazip geliyor (Miller 1984: Giriş). Ama onda bundan daha fazlası vardır. Çünkü analitik yaklaşımda paylaşılan varsayımlar ve ilkeler *vardır*. Oysa Marksizm bunları yalnızca paylaşmamakla kalmaz, aktif biçimde de sorgular. Öyleyse sonuç netlik ve titizlik olmaktan çok, sistematik yanlış anlama ve yanlış yorumlamadır. İşte bunu tartışacağım.

Marksizmde ahlaksal değerler

Bunun için, Marksizmde ahlaksal değerlerin rolü sorunu üstünde yoğunlaşacağım. Bu uzun zamandan beri ihtilaflı bir konudur ve analitik Marksistler arasında büyük bir tartışma konusu olmuştur.[201] Çünkü Marksizm, denilmektedir sıklıkla, ahlaksal sorunlar konusunda ikircikli, paradoksal, hatta çelişkili bir tutum içerir.

Nitekim, bir yandan, Marksizm topluma ilişkin bilimsel bir açıklama sunma iddiasındadır. Temel amacı toplumsal dünyayı ahlaksal açıdan yargılamaktan ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin ideal bir anlayış ortaya koymaktan çok, onu anlamak ve onu yöneten yasaları çözümlemektir. Gerçekte, Marx'a göre, ahlaksal bakışların ve ideallerin kendileri de toplumsal ve tarihsel olgular olarak, ideolojiler olarak, belirli toplumsal koşulların ürünleri ve yansımaları olarak görülmelidir. Dolayısıyla Marksizm, hem kapitalizme ilişkin açıklamasında, hem de sosyalizme ilişkin fikrinde ahlaksal ilkelere başvurmayı reddeder.

Öte yandan, Marx'ın kendini kapitalist toplumu tanımlayıp açıklamayla ve gelecekteki seyrini öngörmeyle sınırlamadığı açıktır: Marx onu mahkûm eder ve sosyalizmi savunur. Onun yapıtları hem üstü örtülü hem de apaçık ahlaksal yargılarla doludur ve sonraki Marksistlerin yapıtları da öyledir. Bazen, Marksizmin "değerden muaf" ya da "etik olarak nötr" türden bir toplumsal kuram olduğu ileri sürülür;[212] ama bu görüşün iler tutar bir yanı

20 Bu çekişmelerin tarihinin yararlı kısa özetlerini Lukes (1985) ve Kolakowski (1978) vermişlerdir. Geras (1985) analitik tartışmayı irdeler.

21 Bu görüş çoğunlukla R. Hilferding'le ilişkilendirilir. Daha yakın zamanda, bunun farklı biçimleri Collier (1981) ve Nielsen (1987) tarafından savunulmuştur.

yoktur ve ister analitik ya da başka türden olsun, Marksizm konusunda yazanların büyük çoğunluğu bu görüşü reddeder. Çünkü Marksizm yalnızca bir toplumsal kuram değildir; aynı zamanda da ve esas olarak, bir *sosyalizm* biçimidir: pratik ve ahlaksal yükümlülüklerin esaslı rol oynadığı bir siyasal bakıştır.

Bu bakımdan, Marksizm *hem* bir toplumsal kuram *hem de* bir siyasal bakış, *hem* bilimsel bir tarih açıklaması *hem de* bir sosyalizm biçimi olma iddiasındadır. Dahası, bu iki yönü, bağımsız ve alakasız öğeler olarak değil, yekpare bir bütünün eşit derecede temel kısımları olarak, tek bir bakış açısının birliği içinde kapsamaya çalışır. Marksizmin toplumsal kuramı, onun ahlaksal ve siyasal değerleriyle çatışmak şöyle dursun, bunların somut, pratik ve gerçekçi açılardan enine boyuna düşünülmesine dayanak oluşturan temeli sağlar. Kısacası, Marksizm bilimsel bir sosyalizm biçimi olma iddiasındadır.

Ne var ki, bu iddialar analitik filozofların büyük çoğunluğuna karışık ve paradoksal görünür. Çünkü bu filozoflar, bunları, düpedüz görüş alanının dışına çıkaran katı ve dışlayıcı ikilemler çerçevesinde yorumlamaya girişirler. Marx'ın toplumsal kuram ve ahlaksal değerleri, onun düşüncesinin bütünüyle farklı ve mantıksal olarak bağımsız yönleri olarak betimlenir. Böylece Marksizm ayrı ve ilgisiz yönlere bölünüp parçalanır ve süreç içinde, çarpıtılıp tahrif edilir.

Bir yandan, toplumsal kuram, ahlaka uygulandığı zaman saf görececilikle sonuçlanan değerden muaf bir sosyoloji olarak betimlenir. Marx'ın toplumsal kuramı, tüm değerleri sırf "ideolojik yanılsamalar" olarak görüp reddetmeye varan bir "anti-moralizm" biçimine ya da ahlaksal kuşkuculuğa indirgenir (Lukes 1985: 3). Öte yandan, Marx'ın sosyalizmi, her ne kadar Marx aksini söylemiş olabilirse de, herhangi bir toplumsal kuramdan oldukça farklı ve ayrı olarak adalet, kendini gerçekleştirme vb. ile ilgili bir dizi mutlak ahlaksal ilke temelinde kapitalizmi mahkûm eden etik bir bakış olarak yorumlanır.

Analitik Marksizm ve adalet

Bu varsayımlar bu alandaki yakın tarihli analitik çalışma tufanı içinde akıp gitmektedir. Tartışmanın büyük bölümü çeşitli ahlaksal ilkelerin lehte ve aleyhte yönleri üstüne, özellikle de Marx'ın kapitalizmi adaletsiz olmakla eleştirip eleştirmediği sorusu üstüne odaklanmıştır. Wood ve Lukes gibi yazarlar eleştirmediğini ileri sürerler. Wood'a göre, "kapitalist sömürü ücretli emekçileri yabancılaştırmasına, insanlıktan çıkarmasına ve alçaltmasına karşın" ve Marx tarafından bu şekilde suçlanmasına karşın, "bunda hiçbir yanlış ya da adaletsiz yan yoktur" (Wood 1981: 43).

Wood'un bu görüşe nasıl ulaştığı yeterince açıktır. Wood, şimdi anlatmakta olduğum varsayımlar çerçevesini kabul eder. Bu, saf görececilik ile ahlaksal mutlakçılık arasında bir ya/ya da seçimi yapılmasını dayatır. Oldukça haklı olarak, Wood, Marx'ın adalet ve hak kavramlarını ideolojik kavramlar olarak gördüğünü ve bunların toplumsal ve tarihsel bir açıklamasını yaptığını vurgular. Bu nedenle, bu kavramlar evrensel ya da tarihötesi bir geçerliliğe sahip mutlak standartlar oluşturamaz. Ne var ki, Wood'a göre, bu onların *katıksız biçimde* göreceli oldukları, onları üreten koşullara tamamen içsel oldukları ve dolayısıyla, o koşulların eleştirisine temel oluşturamayacakları anlamına gelir. "Marx için", diye yazar Wood, "bir iktisadi işlemin ya da kurumun adaleti veya adaletsizliği egemen üretim biçimiyle olan ilişkisine bağlıdır. Bir işlem, üretim biçimiyle uyum sağlarsa adildir, üretim biçimiyle çelişirse adaletsizdir" (Wood 1980b: 107).

Bu bakımdan, kurulu düzen, tanım gereği "adil" ve "haklı"dır. Kapitalizmde egemen olan adalet ve hak standartları katıksız biçimde göreceli ve kapitalist sisteme içseldir. Bunlar, ancak, sahtekârlık ve hırsızlık gibi kapitalist ahlak normlarından belirli sapmaları eleştirmek için kullanılabilir; ama egemen düzenin kendisinin değerlendirilebilmesi ya da eleştirilebilmesi için bir temel

sağlayamaz, başka türden toplumları eleştirmek için de kullanılamaz. Bunun için, göreceli olmayan standartlara, kurulu düzeni aşan standartlara gereksinimimiz vardır. Wood'a ve Lukes'a göre, Marx bunları kendini gerçekleştirme ve özgürleşme kavramlarında bulur. Yeri gelince bu iddiaya döneceğim; ama böyle standartlar, diye öne sürüyorlar, adalet fikrinde bulunamaz.

Bu açıklamayı desteklemek için Wood, kuramının adalet ilkelerine başvurmaya dayandığı görüşünü Marx'ın kendisinin de açıkça ve defalarca reddettiğini vurgular. Gerçekte Marx, böyle bir dayanağı olan Proudhon'un sosyalizmi gibi sosyalizm biçimlerini yerden yere vurur. Dahası, kapitalizmin temelinde yer alan ücret sözleşmesinin, eşdeğerlilerin değiş-tokuşunu içermesi anlamında "adil" olduğunu vurgulamakta oldukça ileri gider: Emek gücünü kullanmasının tam bedeli işçiye ödenir (Wood 1980a).

Ne var ki bu konu, Cohen ve Geras gibi yazarların gösterdikleri üzere, bu kadar kolay çözüme bağlanmaz. Wood'un aksine, bu yazarlar, Marx'ın gerçekten adaletsizliği nedeniyle kapitalizmi eleştirdiğini savunurlar; ve bunu kanıtlar görünen pasajlardan alıntı yapmakta güçlük çekmezler. Çünkü Marx'ın gerçekten kapitalizmi ahlaksal açıdan mahkûm ettiği sıklıkla görülür. Örneğin, kapitalist zenginlik, diye yazar Marx, "yabancılaşmış emek zamanının çalınması"na dayanır (Marx 1858: 705); ve pek çok başka yerde de Marx, "soygun", "gasp", "zimmet", "yağma", "talan" vb. içerdiği için kapitalizme saldırır (Husami 1980).

Böyle bir dil, Wood'un ileri sürdüğü katıksız biçimde görececi açıklamayla bağdaştırılamaz; ne de yuvarlak ve süslü sözler sayılıp küçümsenebilir. Marx, öyle görünüyor ki, bunu yapmayı asıl amacı olarak görmese bile, kapitalizmi adaletsizliğinden dolayı suçlamaya hazırdır. Açıktır ki, kapitalizmin adaletsizlik içerdiği bir yönün olduğuna gerçekten inanır. Dahası, Marksizm bu olguları ele almakta sıklıkla problemler yaşasa bile, sosyalistlerin çoğunun kapitalizmi adaletsiz ve kötü kabul ettikleri ve adalet ve

hak kavramlarının sosyalist bakışta önemli bir rol oynadığı yeterince açık görünüyor.[22]

Cohen ve Geras'a göre, Marx'ın kapitalizmi yargılaması ve mahkûm etmesi açısından, Marksizmin "bağımsız ve aşkın adalet standartları" içerdiğini kanıtlamak için gereken tek şey budur. Gerçekten, bu yazarlara göre Marksizm, yaşama araçlarının özel mülkiyetine hiç kimsenin ahlaksal hakkının olmadığı ilkesine dayanır ve bu, "fiiliyatta bir doğal hak kavramı" olarak ileri sürülür (Geras 1985: 58, 77; karş. Cohen 1988a: 13).

Marx'ın fikirlerinin bir açıklaması olarak bu oldukça saçmadır. Marx yalnızca böyle görüşleri oldukça açık biçimde reddetmekle kalmaz; daha önemli olarak, Marx'ın tüm yönteminin merkezî itici gücü –tarihsel ve maddeci yaklaşım– bunlarla açıkça çelişki içindedir. Cohen ve Geras elbette bunun farkındadırlar, ama analitik yaklaşımın ne yazık ki ayırt edici özelliği olarak böyle kanıtlara yönelik küstahça bir umursamazlıkla bunu bir yana itmektedirler: "Marx gerçekten kapitalizmin adaletsiz olduğunu düşünüyordu", diye yazar Geras, "ama öyle düşündüğünü sanmıyordu" (Geras 1985: 70; karş. Cohen 1988a: 12).

Geras'ın biraz ileri giderek ısrar ettiği gibi, Marx'ın kendisiyle çelişmesi elbette oldukça mümkündür. Ne var ki, bu durumda özellikle görkemli ve göz kamaştırıcı bir şekilde onun öyle yaptığını düşünmek için ne Geras ne de Cohen iyi bir neden gösterir. Çok daha güçlü bir olası varsayım, yanlış olanın, Geras'ın ve Cohen'in görüşleri olduğudur.

Onları bu sonuca götüren akıl yürütme biçimini Cohen şu sözleriyle özellikle açıkça ortaya koyuyor:

> Marx, kapitalist ölçütlere göre kapitalistin çaldığını düşünmediği için ve çaldığını da düşündüğü için, uygun şekilde görececi olmayan bir anlamda çaldığını kastetmiş olmalıdır. Ve çalmak, ge-

22 "Fiilî olarak var olan" sosyalizm koşullarında devletin nasıl çabucak "ortadan kalkacağı" konusundaki aşırı iyimser fikirler, bana kalırsa, birçok Marksistin meşruiyet ve hak sorunlarını göz ardı etmesinden büyük ölçüde sorumludur (Sayers 1990a).

> nelde, haklı olarak başka birine ait olan şeyi yanlış olarak almak olduğu için, çalmak adaletsizlik yapmaktır ve "hırsızlık üstüne kurulmuş" bir sistem adaletsizlik üstüne kurulmuştur.
>
> *(Cohen 1983: 443)*

Problem buradaki öncüller değildir. Marx'ın kapitalizmi eleştirmek için adalet, eşitlik ve hatta haklar dilini konuştuğu doğrudur. Elbette bu, Wood'un ileri sürdüğü katıksız biçimde göreceli açıdan açıklanamaz. Ne var ki, Marx'ın bu nedenle göreceli olmayan -evrensel ve tarihötesi- standartlara başvurmuş olması gerektiği bundan kesinlikle çıkmaz.

Çünkü burada Cohen biricik alternatiflerin ya düpedüz görececilik ya da mutlakçılık olduğunu farz ediyor. Eğer adalet standartları tarihsel ve göreceliyse, o halde, onları üreten sisteme içkindir ve yalnızca onun içinde uygulanabilir. Tüm toplumsal sistemleri değerlendirmek için, mutlak standartlara gereksinim vardır. Görmüş olduğumuz gibi, Wood'un tezlerinin altında tıpatıp aynı varsayımlar yatmaktadır. Ne var ki, Marx'ın yaklaşımı anlaşılmak isteniyorsa, reddedilmesi gerekenler işte bu varsayımlardır, çünkü bunlar açıkça o yaklaşımı gözden uzaklaştırır.

Marksist yaklaşım

Marksist yaklaşım oldukça farklıdır. Marksizm öncelikle bir toplumsal kuram biçimidir. Ahlaka toplumsal ve tarihsel bir olgu olarak, bir ideoloji biçimi olarak bakar. Farklı ahlak anlayışlarını farklı toplumsal ve tarihsel koşulların ürünleri olarak görür ve onları o açıdan anlamaya çalışır. Az önce gördüğümüz gibi, analitik yazarlar bu yaklaşımı standart olarak bir ahlaksal görececilik ve kuşkuculuk biçimi gibi alırlar. Bu yaklaşım, Lukes'un sözleriyle, "ahlakın bir ideoloji biçimi olduğunu ve bu nedenle, köken bakımından toplumsal, içerik bakımından yanılsamalı olduğu ve sınıf çıkarlarına hizmet ettiğini" ima eden bir "anti-ahlakçılık" biçimi olarak betimlenir (Lukes 1985: 3).

Bu temel bir yanlış anlamadır. Marksizmin ana amacı, ahlaksal fikirleri basitçe eleştirmek ve bir yana itmek değil, bunların toplumsal önemini analiz etmek ve anlamaktır. Bu nedenle Marx, farklı ahlaksal bakışları belirli tarihsel koşulların ürünleri ve yansımaları olarak, belirli toplumsal gruplara ve sınıflara mensup olanların gereksinimlerinin, arzularının, çıkarlarının ve özlemlerinin ifadeleri olarak betimler. Marksizmin ahlakı gerçekten bir ideoloji biçimi olarak kavradığı doğrudur, ama bu onu saf yanılsama olarak gördüğü anlamına gelmez. Çünkü ideolojiyi salt yanılsama ve "yanlış bilinç" olarak düşünmek bir hatadır (McCarney 1980; Sayers 1985: Bl. 6).

Komünist Manifesto'nun 3. Bölüm'ünde verilen "Sosyalist ve Komünist Edebiyat"a ilişkin açıklamada bu özellikle apaçıktır. Orada, tüm çeşitliliğiyle kapitalizme karşı eleştirel tepkiler, seslendirdikleri ve yansıttıkları sınıf çıkarlarıyla tanımlanır ve ilişkilendirilir. Bu yanıtların bu yüzden yalnızca hatalı ve yanılsamalı olarak açığa vurulduğu şeklinde bir önerme yoktur. Gerçekte, Marx ve Engels aynı analiz yöntemini kendi görüşlerine de uygularlar. Komünizmi tıpatıp benzer terimlerle, gelişen işçi sınıf hareketinin bilinçli ve kuramsal ifadesi olarak betimlerler.

> Komünistlerin teorik önermeleri asla şu ya da bu sözüm ona evrensel reformcu tarafından icat edilen ya da keşfedilen düşüncelere, ilkelere dayanmaz. Bu önermeler var olan bir sınıf mücadelesinin, gözlerimizin önünde süreduran tarihi bir hareketin fiilî ilişkilerinin genel birer ifadesidir, o kadar.
>
> *(Marx ve Engels 1848: 46)*

Kısacası, Marksizm tarihe yönelik ahlaksal bir yaklaşım içermez; ama daha çok, ahlaka yönelik tarihsel bir yaklaşım içerir. Evrensel ahlaksal ilkelere ya da değerlere başvuramaz ve başvurmaz; çünkü Marksizmin temel içgörüsü, ahlakın toplumsal ve tarihsel bir olgu olduğudur. Engels'in dediği gibi,

> Ne türden olursa olsun herhangi bir ahlaksal dogmanın sonsuz, nihai ve ebediyen değiştirilemez etik yasa olarak bize dayatılmasına yönelik her girişimi reddederiz. Aksine, şimdiye kadarki tüm ahlaksal kuramların, son analizde, toplumun o anda var olan iktisadi koşullarının ürünü olduğunu savunuruz.
>
> *(Engels 1878: 131-2)*

Böyle fikirler, analitik yazarların çoğunun Marx'a dayatmaya çalıştığı türden ahlaksal bakışla açıkça uyumsuzdur. Bu yazarlara göre, Marksist fikirler tarihsel ürünler ise, o zaman bunlar görecelidir ve ancak var olan koşulları yansıtabilir ve onaylayabilir. Bu nedenle, Marx kurulu düzeni eleştirdiği ve onun aşılmasını savunduğu sürece, bizatihi kendileri onu aşmış olan ahlaksal ilkelere başvuruyor olmalıdır.

Burada altta yatan ön kabul, toplumun yekpare ve homojen yapıda olduğu, mensupları üstünde tekdüze, *1984*'teki gibi bir etki yaptığıdır. Ama işler öyle değildir. Aksine, toplum gerginlikle ve çatışmayla doludur. Var olan toplumsal düzen yalnızca onu destekleyen ayakta tutan güçleri değil, ona karşı çıkan ve onu reddeden güçleri de içerir. Kurulu düzenin kendisi çelişkilidir. Kendi *içinden* olumsuz yönler ve eleştirel eğilimler doğar. Bu nedenle, eleştirel ve olumsuz fikirler için "aşkın" bir temel, var olan koşulların dışında bir mutlak ahlaksal standart aramaya gerek yoktur. "Kuram, teoloji, felsefe, etik vb. var olan ilişkilerle çelişkiye düşerse, bu ancak var olan toplumsal ilişkilerin var olan üretim güçleriyle çelişkiye düşmesi yüzünden meydana gelir" (Marx ve Engels 1845: 52).

Ne var ki, bu açıklama görececiliğin ortaya çıkardığı problemlere yine de yanıt vermez. Gerçekte, bunları şiddetlendiriyor gibi bile görünebilir. Çünkü birçok farklı ve çatışan (ama her biri belirli bir sınıfın görüş açısını cisimleştiren eşit derecede geçerli, eşit derecede olanaklı) alternatif bakışın olduğunu ileri sürüyor görünmektedir. O zaman sosyalizm sadece bunlardan birisi olurdu, diğerlerinin herhangi birinden daha fazla doğruluk iddiası taşımazdı. Başka bir deyişle, anlatmakta olduğum yaklaşım, sosya-

list bakışın geçerliliği ve doğruluğu konusunda ortaya atılabilecek her iddianın altını oyucu etkiye sahip basit bir görececiliği ima ediyor görünmektedir.

Eğer bu çatışan güçler ve bakışlar başkaca bir sonuç vermeksizin salt farklı olsaydı ve çatışsaydı, durum gerçekten böyle olurdu. Ne var ki, bu çatışmalar ve çelişkiler tarihsel gelişmenin kökenindedir. Onlardan dolayı, şimdiki düzen bir akış ve değişim sürecindedir. Kararlı ve nihai değildir; ve eninde sonunda ortadan kalkmaya ve yerini yeni, farklı bir toplum biçimine bırakmaya mahkûmdur.

Dahası, bu tarihsel değişim süreci, her biri diğerlerinden farklı ve diğerleriyle kıyaslanamaz olan toplumsal biçimlerin sadece raslatısal olarak birbirinin yerini almasından oluşmaz. Analitik literatürde durum standart olarak işte böyle görülür; ama Marksizme göre böyle değildir. Daha çok, *aşamalardan geçen bir gelişme* biçimini alır ve *ilerleme* içerir. Bu kavramlar Marksist tarih açıklaması için kritik önemdedir. Görececiliğe verilen Marksist yanıtı kavramak istiyorsak, bunların anlaşılması gereklidir.

Marksizme göre tarihsel gelişme birçok farklı aşamaya, birçok üretim biçimine bölünmüştür. Feodal toplumu kapitalizm izler, o da yerini sosyalizme bırakır. Her aşama önceki aşamanın temeli üstünde daha yüksek ve daha gelişmiş bir tarihsel biçim olarak yükselir. Bu nedenle, her aşama sürecin zorunlu bir parçasıdır. Her biri ilk başta ilerici bir gelişme oluşturur, kendi zamanında ve yerini aldığı koşullara göre meşru bir temele dayanır. Ne var ki, yine aynı nedenle, hiçbir aşama sabit ya da nihai değildir. Her aşama, eninde sonunda ortadan kalkmaya ve yerini daha yüksek, daha gelişmiş bir biçime bırakmaya mahkûm olan salt geçici bir biçim oluşturur.

Dahası, her belirli aşama çatışmalarla ve çelişkilerle nitelendirilmiştir. Değişikliğe ve gelişime uğrar. Süreç içinde, bir sonraki aşamanın ortaya çıkışı için gerekli koşullar gitgide onun bünyesinde şekillenir. Bunun meydana gelmesi ölçüsünde, var

olan koşullar ilerici olmaktan çıkar ve aksine, gelişme süreci için bir ayak bağı ve engel haline gelir. Böylelikle, Engels'in açıkladığı gibi,

> Her aşama gereklidir ve bu nedenle, kendi zamanı için ve köklerini borçlu olduğu koşullar açısından haklıdır. Ama kendi rahminde gitgide gelişen yeni, daha yüksek koşullar karşısında, geçerliliğini ve haklılığını yitirir. Yerini daha yüksek bir aşamaya bırakmalıdır, o da sırası gelince çürüyüp yok olacaktır.
>
> *(Engels 1886: 362)*

Bu fikirlerin Hegelci kökeni apaçıktır (Bölüm 6'ya bakın). Elbette, tarihin Hegelci ve Marksist yorumları arasında derin farklar vardır. Ne var ki, her ikisinde de ilerici bir bakış ortaktır. Bunun belirli olarak ahlaksal imalarını Bradley iyi özetler. "Ahlak", diye yazar, "görecelidir, ama yine de gerçektir."

> Tüm ahlak "göreceli" dir ve öyle olmalıdır, çünkü gerçekleşmenin özü, aşamalar yoluyla oluşan evrimdir ve dolayısıyla, belli bir aşamada varoluş nihai değildir. Öte yandan, tüm ahlak "mutlak"tır, çünkü her aşamada, her ne kadar kusurlu biçimde de olsa insanın özü gerçekleş*tirilir*: Ama yine de, göreceli ahlak karşısında kendi içinde doğrunun ayırt edilmesi yasaklanmaz, çünkü daha yüksek bir aşamanın bakış açısından, daha düşük aşamaların hakikati yeterince eksiksiz olarak gerçekleştiremediğini görebiliriz. Yine de her aşamanın ahlakı o aşama için haklıdır; ve başlı başına hakka ilişkin bir ilke talebi, herhangi bir aşamanın dışında, olanaksızı istemek olarak görülür.
>
> *(Bradley 1927: 192)*

Kapitalizmin Marksist değerlendirmesi

Marx kapitalizme ilişkin değerlendirmesini bu bağlam içinde geliştirir. Analitik açıklamanın çizdiği tablonun aksine, kapitalizmi mutlak bir biçimde, evrensel ilkelere göre yargılama girişiminde bulunmaz. Aksine, onun açıklaması tamamen tarihsel ve görecelidir, sonuç olarak daha da gerçekçi ve yararlıdır.

Kapitalizm, kendisinden önceki feodal topluma oranla ilerici, gerçekte devrimci bir toplumsal gelişme olmuştur. Yalnızca devasa iktisadi gelişmeyle sonuçlanmakla kalmamıştır; yalnızca burjuvazi için değil, çalışan insanlar için de nihai olarak ahlaksal ve siyasal ilerlemelere de yol açmıştır. Hiç kuşkusuz, bu gelişmeler yoğun olarak çelişkili ve yıkıcı bir biçimde meydana gelmiştir. Muazzam ıstırapların ve aşağılanmaların çekilmesini içermiştir. Avrupa'da kapitalizmin gelişmesinin akışı içinde sayısız insan yerinden edilmiş, mensup oldukları topluluklar ve geçim araçları mahvedilmiştir. Bu insanlar topraktan koparılıp sürüler halinde sanayi kasabalarına ve fabrika işçiliğinin (ve işsizliğin) sefil, köle gibi koşullarına sürüklenmişlerdir.

Ne var ki, Marx'ın ısrarla vurguladığı gibi, bu gelişmelerin başka yönleri de vardır. Çünkü çalışan insanlar, süreç içinde, toprağa ve feodal efendiye olan bağımlılıklarından kurtulurlar, kırsal yalıtılmışlıktan çıkarılırlar, fabrikalarda ve kentlerde bir araya toplanırlar. Ufukları açılır, bilinçleri ve toplumsal ilişkileri genişler; en sonunda da, modern sanayideki çalışan sınıf olarak siyaset dünyasında boy gösterirler. Engels'e göre,

> işçinin durumunun büyük ölçekli kapitalist üretime geçilmesinden beri maddi olarak genelde kötüleştiği konusunda yalnızca burjuvazi kuşku duyar. Ama bu nedenle yalnızca kölelik ruhu üretmiş olan kırsal küçük ölçekli sanayiye özlemle dönüp bakmamız gerekir mi? Yalnızca modern büyük ölçekli sanayinin yarattığı, onu toprağa bağlayan zincirler de dahil kendisine miras kalmış ayak bağlarından kurtulmuş ve kentlerde sürü gibi bir araya toplanmış proletarya, tüm sınıf sömürüsüne ve tüm sınıf egemenliğine son verecek olan büyük toplumsal dönüşümü başaracak bir konuma sahiptir.
>
> *(Engels 1873: 564)*

Marx ve Engels'in gösterdikleri gibi, kapitalist sistem kasıtsız ve bilinçsiz olarak bu yolla hem devrilmesinin maddi koşullarını hem de bunu gerçekleştirecek olan özneleri, yani kendi "mezar kazıcılarını" yaratır (Marx ve Engels 1848: 45).

Kısacası, kapitalizmin feodal toplum göre ilerici olduğu yargısına varılmalıdır; ama daha yüksek bir toplum biçiminin olabilirliği ve koşulları ortaya çıktıkça, kapitalizm gitgide ilerlemenin ayak bağı olup çıkar. Bu daha yüksek biçimin bakış açısından, akıl dışı ve ahlakdışı olarak yargılanabilir. Bu görüşler Marx'a özgü olmasına karşın, bunların esin kaynağı yine açıkça Hegel'e dayanır. İlerleme, diye yazar Hegel,

> kusurludan daha kusursuza doğru bir ilerleme olarak görülür. Ama önceki, yalnızca soyut bir biçimde salt kusurlu olarak alınmamalı, aynı zamanda kendi karşıtını, yani kusursuz denileni, bir tohum gibi, içindeki bir dürtü gibi içeren bir şey olarak alınmalıdır.
>
> *(Hegel 1953: 71)*

Sosyalizm fikri

Marx'ın "daha yüksek biçim" olan sosyalizme ilişkin açıklaması, az önce anlatılan kapitalizme ilişkin açıklamadan doğar. Çünkü Marx kapitalizmi tarihsel ve göreceli açıdan gördüğü gibi sosyalizmi de öyle görür. Evrensel ilkeler temel alarak gelecekteki bir toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin mutlak ve zamansız bir ideal ortaya koymaz. Daha çok, sosyalizmi şimdiki, kapitalist toplumda çatışan güçlerin ve eğilimlerin bir sonucu olarak betimler, karakterini de o temelde tasavvur eder. "Bizim için komünizm kurulacak olan *bir gidişat*, gerçekliğin kendisini uydurmasını gerektirecek bir *ideal* değildir. Biz, şimdiki gidişata son veren *gerçek* harekete komünizm diyoruz" (Marx ve Engels 1845: 56-7).

Marx'ın kendi çalışmaları neredeyse tamamen gününün kapitalist toplumunu analiz etme ve anlama girişimine odaklanmıştır. Onun geleceğin biçimini ayrıntılı olarak öngörmeye çalışma konusundaki isteksizliği iyi bilinir. Sosyalist toplumun karakterine ilişkin tek geniş kapsamlı tartışması, Paris Komünü deneyiminden

hemen sonra kaleme aldığı "Gotha Programının Eleştirisi"nde yer alır. O çalışmada Marx'ın ana kaygılarından birisi, sahip olduğu sosyalizm anlayışının, Gotha Programı'ndakinden farklı olarak, sırf ahlaksal bir ideal olmadığını vurgulamaktır. O anlayış "dürüstlük", "eşitlik" ya da "özgürlük" ahlaksal ilkelerine dayalı değildir.

> Burada ele almamız gereken, kendi temelleri üzerinde *gelişmiş* olan şekliyle değil, aksine, kapitalist toplumdan *doğduğu* şekliyle, bu nedenle de iktisadi, ahlaksal, entelektüel, bütün bakımlardan, bağrından çıktığı eski toplumun doğum işaretlerinin damgasını hâlâ taşıyan bir komünist toplumdur.
>
> *(Marx 1875: 23)*

Bu nedenle, Marx sosyalizme gerçek bir toplum biçimi olarak, kapitalizmden sonraki somut tarihsel aşama olarak, dolayısıyla da kendi değişim sürecinden geçecek olan ve daha da yüksek bir evre olan "tam komünizm"e doğru geçiş için koşulların ancak aşamalı olarak içinde gelişeceği çelişkili ve kusurlu bir biçim olarak bakar (Sayers 1990a).

Kısaca özetlenirse, Marx kapitalizmi işte böyle değerlendirir ve sosyalizmi işte böyle kavrar. Onun yaklaşımı, vurguladığım gibi, ahlaksal olmaktan çok tarihseldir. Sosyalizm basitçe bir ideal olarak betimlenmez, ama daha çok, gerçek ve şimdiki tarihsel güçlerin öngörülen sonucu olarak betimlenir. Ne var ki, aynı zamanda da bu açıklama ilerleme kavramına ağırlıklı olarak dayanır; ve böyle yapmakla, kisve değiştirmiş bir ahlaksal öğe içerdiği sıklıkla ileri sürülür. Sosyalizmin gelişmesinden "ilerleme" olarak söz edilmekle ve sosyalizm "daha yüksek" bir aşama olarak kavranmakla, içine gizlice değer yargılarının sokulduğu söylenir. Marx'ın tarihsel analizi ve öngörüleri doğru olsa bile, bundan zorunlu olarak sosyalizmin arzu edilebilir ya da yeğlenebilir bir toplum biçimi olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü bunlar, katıksız biçimde olgulara dayanan herhangi bir tarih

kuramından çıkarsanamayacak değer yargılarıdır. Böylelikle, Marx'ın yaklaşımı olguya dayanan yargılar ile değerlendirmeye dayanan yargıları birbirine karıştırmakla ve "doğalcılık yanılgısı"na düşmekle suçlanır.[23]

Marksizm bu suçlamayı kabul eder. Gerçekten de bir tür doğalcılık içerir; çünkü bir tarihselcilik biçimidir. Ahlakı toplumsal ve tarihsel bir fenomen olarak görür, ahlaksal ve siyasal bakışını da bu anlayışa dayandırmaya çalışır. Bu nedenle, sosyalizmin siyasal ve ahlaksal değerlerinin toplumsal ve tarihsel kuramdan bağımsız, sırf öznel tercihler olduğu fikrini sorgular. Doğalcılığın bir yanılgı olduğu görüşünü ve bu görüşün temelini oluşturan katı olgu-değer ikilemini reddeder.

Çünkü Marksizmi katıksız biçimde kuramsal ve düşünsel bir bakış olarak düşünmek yanlıştır. Marksizm, fizik ya da kimya gibi, katıksız biçimde açıklayıcı ve öngörücü bir bilim değildir. Marksizm aynı zamanda da bir sosyalizm biçimidir; uygulamalı amaçlar onun bütünsel bir parçasıdır. Bu bakımdan, tıp ile karşılaştırma yapılması daha aydınlatıcı olur. Çünkü tıp da uygulamalı bir bilimdir ve Marksizm gibi, pratik bir amaç güder: Sağlığın geliştirilmesi. Dahası, sağlık amacı, doktorların sadece öznel bir tercihi değildir. Bu, tıpta keyfi bir değer değildir. Aksine, nesnel bir şeydir: Doktorun tedavi ettiği nesnenin doğasından kaynaklanır; canlı organizmaya, bizzat vücuda, *onun* amacı olarak kazınmıştır. Benzer biçimde, eğer Marx'ın yaptığı kapitalizm analizi doğruysa, sosyalizm basitçe sosyalistlerin öznel tercihi değildir; bizzat tarihsel sürecin nesnel eğilimi ve en yakın ereğidir.

Nitekim Marx, idealler ileri sürdüğü ya da gerek kendisinin, gerekse çalışan sınıfın öznel değerlerini ifade ettiği görüşünü reddeder; bu nedenle de çalışan insanların, "bizzat eski çöken toplumun gebe olduğu yeni toplumun öğelerini serbest bırakmak dışında gerçekleştirecek bir ideallerinin olmadığı" konusunda ısrar

23 Bu savın geçmişi, bu yüzyılın başındaki tartışmalara kadar gider: Bak. Lukes (1985: Bl. 2) ve Kolakowski (1978: C. 2). Bunun en etkileyici sunumu hâlâ Popper'a aittir (1966: Bl. 22). Daha derinlemesine tartışma için Bölüm 8'e bakın.

eder (Marx 1871: 523). Aşağıdaki satırları yazarken, daha soyut ve genel ifadelerle Hegel'in dediği de budur:

> Diyalektik, öznel düşünüşün bir maddeye dışarıdan uygulanan bir etkinliği değildir, daha çok, maddenin kendi ruhunun dallarını ve meyvesini organik olarak ortaya koymasıdır. İdea'nın bu gelişmesi, onun akılcılığının doğru etkinliğidir ve öznel bir şey olarak düşünce, ona kendinden herhangi bir bileşen eklemeksizin salt öylece onu seyreder.
>
> *(Hegel 1821: 34-5)*

Marksizm ve adalet

Bunlar Marx'ın ve Hegel'in yapıtlarında tanıdık temalardır. Birçok yazar bunları iyi tanımlamıştır; en dikkate değer olanlar Lukacs ve daha yakın bir zamanda Kolakowski'dir. Hegel ve Marx konusunda hiç sempatik ya da duyarlı olmayan Popper bile Marx'ın yapıtlarında bunların öneminin farkındadır ve bunların genel gidişatını yakalar (Popper 1966: Bl. 22; Lukacs 1972; Kolakowski 1978).[24]

Öte yandan, böyle Hegelci fikirlere karşı düşmanca tavır takınmakla kalmayıp, bunları görmezlikten de gelmek uzun zamandan beri analitik felsefenin ayırt edici özelliğidir. Bu nedenle, Marksizm ve ahlak konusundaki o çok geniş analitik tartışmada bu temalara ilişkin eleştirel ya da başka türlü bir irdelemenin neredeyse hiç bulunmaması şaşırtıcı değildir. Onun yerine, bu tartışmanın tüm taraflarında yer alan yazarlar, Marx'ın fikirlerini analitik düşüncenin farklı ve tarihsellik karşıtı kategorilerine –olgu ile değer arasında, mutlakçılık ile görececilik arasında bir ya/ya da seçimi yapılmasını dayatan ve anlatmakta olduğum fikirleri düpedüz görüş alanının dışına çıkaran kategorilere– zorla sokmaya çalışırlar.

---

24 Gerçekten Popper, bu yaklaşımın tümü için, ne Marx'ın yapıtlarında ne de başka yerde açık seçik yanıtları olmayan önemli zorluklar ortaya koyar. Görmezlikten gelmekle suçlanmamak için bu noktayı açıkça belirtiyorum. Ne var ki, bu sorunların irdelenmesi şu andaki çerçevemin dışındadır.

Marx kapitalizmi adaletsiz olmakla yargıladığı zaman mutlak adalet standartlarına başvurmaz. Çünkü kapitalizmi mutlak olarak adaletsiz ya da ahlakdışı saymaz. Benim savunduğum, Marx'ın yaklaşımının tarihsel bir yaklaşım olduğudur. Feodal dünyaya kıyasla, burjuva toplumu, adalette ve hakta ilerleme oluşturuyor gibi görünür. Bunun anlamı, burjuva toplumunun standartlarına göre, payeleriyle ve ayrıcalıklarıyla feodal düzenin adaletsiz göründüğü ve kapitalizmin daha yüksek bir biçim gibi göründüğüdür. Ne var ki, yeni ve daha da yüksek bir toplum biçiminin, sosyalizmin koşulları ortaya çıktıkça ve onunla ilişkili ahlak açıklık kazandıkça, bu standartlar ve onları üreten toplum da sınırlı ve adaletsiz görünmeye başlar.

Nitekim Marx özel mülkiyeti eleştirse de bunu mutlak ahlaksal standartlara göre yapmaz. Aksine, vardığı yargının tarihsel ve göreceli temelini oldukça açıkça ortaya koyar. Nitekim şöyle yazar: "Toplumun daha yüksek bir iktisadi biçimi açısından bakılınca, yerkürenin tek tek bireylerin özel mülkiyetinde olması neredeyse bir insanın başka bir insanın özel mülkiyetinde olması kadar saçma görünecektir (Marx 1894: 776).

Ne gariptir ki, Geras, Marx'ın adalete ilişkin mutlak ölçütlere inandığını göstermek için bu paragraftan alıntı yapar. Ama Geras'ı asıl ilgilendiren paragrafın devamıdır, çünkü Marx şöyle devam eder:

> Tüm bir toplum bile, bir ulus bile, hatta aynı zamanda var olan tüm toplumların hepsi birden, yerkürenin mülk sahipleri değildir. Yalnızca onun tasarruf sahipleridir, yararlanıcılarıdır ve tıpkı *boni patres familias* (iyi aile babaları gibi) onu daha iyi durumda devretmelidir.
>
> *(a.g.y.: 776)*

Geras'a bakılırsa, Marx burada, "özel mülkiyet ve üretim kaynaklarının denetimi için hiçbir ahlaksal hak yoktur" ilkesine göre özel mülkiyeti adaletsiz bularak mahkûm ediyor (Geras 1985: 77; karş. Husami 1980: 50). Bu tümcelerde Marx'ın dili oldukça alı-

şılmamış bir biçimde ahlakçı olmasına karşın, paragraf bir bütün olarak alındığında böyle bir yorumun hiçbir temeli yoktur. Çünkü içerdiği tema açıkça bunun karşıtıdır. Marx, mülkiyet iddialarının, ebedi doğal hakla ilgili gibi görünebilmesine karşın, aslında toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu, bunların "en başta ... üretim ilişkileri tarafından yaratıldığını savunuyor" (Marx 1894: 776).

Bu nedenle, Marx'ın kapitalizm eleştirisi mutlak standartlara başvurmaz; ama basitçe kapitalist düzen içinde kıstırılmış ve saf görececi bir biçimde onun standartlarına bağlı olarak da kalmaz. Marx'ın söylediği gibi, "toplumun daha yüksek bir iktisadi biçiminin açısından bakarak" kapitalizmi yargılar (a.g.y.). Ne var ki, Wood'un, Cohen'in ve diğer analitik Marksistlerin Marx'a dayattıkları ya/ya da klişesi böyle bir açıklamayı düpedüz dışlar. Wood bu konuda oldukça açıktır. Tarihsel yaklaşımı şu sözlerle bir yana iter:

> Post-kapitalist bir üretim biçimi için uygun olacak adalet veya hak standartları uygulanarak kapitalizmin adaletsiz olarak değerlendirilebileceğini düşünenler çıkabilir. Hiç kuşkusuz kapitalizm bu şekilde mahkûm edilebilir, ama bu tür herhangi bir standardı kapitalizme uygulamak hiç de akılcı olmayacağı için, böyle suçlamalar yanlış, karışık ve temelsiz olurdu. Post-kapitalist yargısal standartları (her ne kadar anlaşılmış olabilse de) kapitalist üretime uygulama isteği yalnızca post-kapitalist toplumun, şimdiki durumla kıyaslanıp ölçüleceği ve yetersiz bulunacağı bir tür ebedi yargısal yapı olarak görülmesinden kaynaklanır.
>
> *(Wood 1980a: 29)*

Bu paragrafta dile getirilen varsayımlar analitik yaklaşıma özgüdür. Eğer kapitalizm ve sosyalizm bütünüyle farklı ve alakasız toplumsal sistemler olsalardı, belki bunlar için söylenecek bir şeyler bulunurdu. Ama değildirler: Sosyalizm kapitalizmden *doğup gelişir*. Kapitalizm sonrası toplum, Wood'un ileri sürdüğü gibi, kapitalizme bütünüyle dışsal ve yabancı değildir, daha çok içsel ve aslında onunla ilgilidir.

Marx'ın gösterdiği gibi, sosyalizmi olanaklı kılan koşullar ve onu gerçekleştiren güçler kapitalizmin *içinde*, *onun* ürünleri olarak gelişir. Bu güçler ve habercisi oldukları yeni toplumsal düzen, kapitalizmin sosyalist eleştirisi için gereken maddi temeli oluşturur. Çünkü kapitalist sistemle çelişen ve onu devirip yerini alacak olan güçler onun içinde kendilerini hissettirmeye bir kez başlayınca ve *fiilen* kapitalizmin yerini alacak olan yeni toplumun şekli bir kez belirmeye başlayınca, o zaman, yaşanılan günün koşullarının eleştirilmesinde temel alınabilecek bir görüş açısı ortaya çıkar. "Eğer sınıfsız toplumun ön koşulu olan maddi üretim koşullarını ve onlara karşılık gelen değişim ilişkilerini var olan toplumun içinde saklı olarak bulmasaydık, o zaman onu patlatmaya yönelik tüm girişimler donkişotvari olurdu" (Marx 1858: 159).

Wood, Cohen ve diğerlerinin benimsedikleri analitik perspektif bu fikirleri dışlar. Hegelci ve diyalektik düşünce biçimlerine son derece yabancıdır (Sayers 1990b). Farklı üretim biçimleri bütünüyle ayrı ve bağımsız, birbirinden farklı ve birbiriyle ilgisiz sistemler olarak betimlenir. Kapitalizm ve sosyalizm metafiziksel bir duvarla birbirinden ayrılır. Böyle görüşler sadece tarih dışı olmakla kalmaz, açıkça tarih *karşıtı*dır da.

İnsan gereksinimleri ve insan doğası

Buna karşılık Marksizm, göstermeye çalıştığım gibi, ahlaka yönelik tarihsel bir yaklaşım içerir; bu yaklaşım bir yanda mutlak değerlere başvurmaktan, öte yanda saf görececiliğe düşmekten kaçınır. Bu noktayı belirtmek için, buraya kadar özellikle adalet kavramı üstüne odaklandım. Ne var ki, şimdi ortaya koyacağım gibi, bu yaklaşım oldukça geneldir ve başka ahlak biçimleri için de geçerlidir. Lukes ve Wood da dahil birçok analitik yazar bunu tartışma konusu yapar. Adalet ve hak fikirleri kaçınılmaz bir biçimde tarihsel ve göreceli olmasına karşın, diye ileri sürer bu yazarlar, aynı şey doğalcı türden değerler için doğru değildir.

Nitekim Lukes, kendisinin "iki tür ahlak" dediği şeyler arasında Marksizmin keskin bir ayrım yaptığını savunur. Bir yanda, adalet ve hak ilkelerine dayanan "*Recht* ahlakı" vardır. Lukes'a göre, Marksizm bunu ideolojik ve göreceli sayarak reddeder. Öte yanda, Marksizmin altında yatan "özgürlük ahlakı" vardır. Bu, doğalcı değerler olan "refah ve mutluluk" değerlerini içerir; "yabancılaşmayı alt etmeyi ve insanın özünü ya da insan doğasını gerçekleştirmeyi" amaç edinir; ve "uyumlu toplumsal ilişkiler"in yaratılmasını öngörür (Lukes 1985: 10). Lukes'un öne sürdüğüne göre, Marksizm yalnızca birincisini reddeder: Marksizmin "ideolojik ve anakronist olarak suçladığı *Recht* ahlakıdır ve kendine ait olarak benimsediği özgürlük ahlakıdır" (a.g.y.: 29). Wood da adalet ve eşitlik gibi "ahlaksal" değerleri, "ahlaksal olmayan" iyilikler olarak gördüğü refah ve kendini gerçekleştirme gibi değerlerden ayırarak benzer bir noktaya işaret eder. Wood'un savunduğuna göre, Marx bunlardan yalnızca ilk sözü edilenleri tarihsel ve ideolojik sayar; öte yandan "kapitalizm, insanları nasıl aç bıraktığı, köleleştirdiği ve yabancılaştırdığı gösterilerek, yani insanın kendini gerçekleştirmesini, refahını ve diğer ahlaksal olmayan iyiliklerini nasıl engellediği gösterilerek, herhangi bir ideolojik muğlaklık ya da yanılsama olmaksızın mahkûm edilebilir" (Wood 1981: 128).

Marx kapitalizmi eleştirmek için gerçekten de bunlar gibi terimleri kullanılır: Bunlar onun yapıtlarının tanıdık bir özelliğidir. Dahası, böyle doğalcı değerler, hiç kuşkusuz, Marksizmin materyalist ve gerçekçi yaklaşımına adalet ve hak gibi kavramlardan daha uygundur. Ne var ki, böyle söylemek, Marksizmin bu iki tür ahlaksal bakışa yönelik bütünüyle farklı bir tavır benimsediğini ya da doğalcı değerlerin, Lukes ve Wood'un savundukları gibi, bir bakıma ideolojik ve göreceli olmadığını söylemek değildir. Çünkü böyle değerler insan gereksinimi ve insan doğası standartlarını temel alır; bunlar da toplumsal ve tarihsel olgulardır.

En azından, Marx'ın görüşü budur. Gereksinimlerimizi doyurmak için üretim yaparken, yeni ihtiyaçlar da yaratırız. Güçlerimizi

ve yeteneklerimizi uygularken, yeni güçler ve yetenekler geliştiririz, süreç içinde de insan doğası gelişir. "dış dünya üstünde etkide bulunarak ve onu değiştirerek, insan aynı zamanda da kendi doğasını değiştirir" (Marx 1867: 177). Bu fikirler Marx'ın tüm çalışmalarında yinelenir. Ne var ki tema, Marx'ın da kabul ettiği gibi, Hegel'e özgüdür: "Hegel insanın kendi kendini yaratmasını bir süreç olarak kavrar ... o ...*emeğin* doğasını anlar ve nesnel insanı -hakiki, çünkü gerçek insan- *kendi emeğinin* sonucu olarak kavrar" (Marx 1844a: 386).

İnsan doğası mutlak ve tarihötesi ahlaksal bir kıstas sağlayamaz. Koşullar "insanlık dışı" ya da "alçaltıcı" olmakla eleştirildiği zaman, verilen yargı kaçınılmaz bir biçimde tarihsel ve göreceli bir yargıdır. Neyin insani ve insanlığa değer ya da insanlık dışı ve alçaltıcı olduğuna ilişkin güncel standartlar, hiç değilse kısmen, güncel koşulların ürünüdür. Kendileri de kapitalizm ve modern sanayi tarafından yaratılmış ve geliştirilmiş olan gereksinimleri, özlemleri, ilişki biçimlerini vb. temel alır. Bu nedenle, kapitalizmin, neyin "insani" olduğuna ilişkin mutlak ve ideal bir anlayışla karşılaştırılıp yetersiz bulunması söz konusu değildir.

Gerçekten, Marx'ın kapitalizm ve sanayi konusundaki yargısı tek yanlı ve sadece olumsuz değildir. Marx, erken çalışmalarında bile, bunların insan üstünde *çelişkili* bir etkisinin olduğunu dile getirir. "Sanayi temel insan güçlerinin açık kitabıdır", diye yazar, ve "her ne kadar doğrudan etkisi büyük ölçüde insanlıktan çıkarma sürecini tamamlamak [olsa] da, insan kurtuluşunun koşullarını da hazırlamıştır " (Marx 1844a: 355).[25]

Lukes ve Wood gibi filozofların tüm buna verecekleri yanıt, hiç kuşkusuz, gereksinimlerin, yetilerin ve insan doğasının özgü diğer yönlerinin toplumsal ve tarihsel karakterini yadsımadıkları konu-

25 "İnsanlıktan çıkarma" ifadesinin neden olduğu problemler ve karışıklık bir ölçüde burada apaçıktır. Çünkü Marx'ın bu alıntının sonunda söylüyor göründüğü şeye rağmen, sanayinin etkisinin bütünüyle olumsuz olduğunu ileri sürme niyetinin olmadığı oldukça açıktır. Öyle olsaydı, Marx'ın sosyalizm fikri imkansız bir ütopya olurdu.

sunda ısrar etmek olacaktır. Çünkü belirttikleri temel nokta doğalcı olandır, *şu anda gelişmiş olduğu şekliyle* insan doğasının değerler için, adalet ve hak fikirlerinde bulunmayan nesnel, yani gerçek ve var olan bir temel sağlayabileceğidir. Hatta Wood, doğalcı düşüncelerin, Marx'ın eleştirileri için bariz açık ve tartışma götürmez bir temeli sağlayabileceğini bile ileri sürer. Marx, diye yazar,

> başvurduğu iyiliklerin apaçık ahlaksal olmayan değerinin, bunları gereksiz yere engelleyen bir toplumsal düzeni devirme ve bunları gerçekleştiren bir düzeni onun yerine koyma yönünde tavır takınmaya her makul kişiyi ikna etmek için... yeterli olduğuna açıkça inanmıştır.
>
> *(Wood 1981: 127)*

Bir kişinin hayatta kalmasının tehdit altında olduğu açlık gibi apaçık ve tartışma götürmez olgular elbette vardır.[26] Böyle olguların kapitalist dünyada hâlâ tanıdık bir manzara olduğunu; ciddi maddi yoksunluğun en ilerlemiş ülkelerde bile yaygın olduğunu anımsamak önemlidir. Ne var ki Marksizm, kapitalizme yönelttiği eleştiride bunun ötesine geçer. Lukes ve Wood bunun pekâlâ farkındadırlar. En başta kendini gerçekleştirme, özgürleşme ve topluluk gibi değerlere odaklanırlar. Ne var ki, bunların sahici insan gereksinimleri olduğu iddiası hiçbir biçimde kendiliğinden açık değildir.

Toplum geliştikçe yeni arzuların ve isteklerin ortaya çıktığı açık olmakla birlikte, bunların birer *gereksinim* oluşturduğu görüşü birçok filozof tarafından, özellikle de Marksizm karşıtları tarafından, çoğunlukla bunların toplumsal ve tarihsel değişkenliği temel alınarak reddedilir (Soper 1981; Braybrooke 1987). Bazıları, asgari hayatta kalmanın ötesinde gereksinim kavramını da reddederler ve böyle isteklerin, herhangi bir ahlaksal anlam taşımayan öznel, bireysel tercihlerden başka bir şey olmadığını savunurlar. Bazıları da bu istekleri toplumsal olarak yaratılmış "sahte" gerek-

26 Öyle olsa bile, "hayatta kalma gereksinimleri"ni oluşturan şeyler kesinlikle sorunsuz ya da kendiliğinden açık bir konu değildir.

sinimler –tüketim toplumunun baskılarıyla yapay olarak kışkırtılan gereksiz arzular– gibi görürler. Bu bakış sanayi toplumunun eleştirisine götürür, ama daha önceki ve daha basit koşulları özleyen romantik bir biçimde yapar bunu.

Marx'ın konumu bunların her ikisinden de ayrılır. O da böyle arzuları toplumsal olarak yaratılmış olarak betimler, ama sırf bundan dolayı onları yapay ve sahte saymaz. Aksine, insan doğasının tarihsel dönüşümüne olumlu açıdan bakar. Bunu ilerici bir süreç olarak, insan güçlerinin ve gereksinimlerinin ve genelde insan doğası büyüyüp gelişmesi olarak görür.

Eleştirel ve devrimci imalarına ilişkin kavrayış belirgin biçimde Marksist olsa bile, bu fikirler yine Hegel'e uzanan kökenlere sahiptir. Çünkü Hegel de insan doğasının gelişmesini ilerlemeci olarak görür ve bunun yalnızca sahte gereksinimlerin ve istenmeyen güçlerin çoğalmasından ibaret olduğu yolundaki romantik fikri eleştirir. "Sırf böyle bedensel gereksinimlerle ve onların doğrudan doyurulmasıyla sınırlı kalınması, açıkça, zihinsel olanın doğal olana saplanması durumu, dolayısıyla da vahşilik ve özgür olmama durumu olurdu" (Hegel 1821: 128).

Bu, modern toplumda "sahte" gereksinimlerin ve arzuların da üretildiğini yadsımak değildir. Ne var ki, bu, "hakiki" gereksinimler alanını asgari hayatta kalma koşullarıyla sınırlama girişimini reddetmektir ve "hakiki" gereksinimler ile "sahte" gereksinimler arasındaki ayrımın her zaman tarihsel ve göreceli bir biçimde kavranması gerektiğini vurgulamaktır.

İnsan doğasının gelişimi ancak bu açıdan kavrandığı zaman, kapitalizmin eleştirisi için ilerici bir temel sağlar ve gelecekteki bir sosyalist topluma işaret eder. Wood ve Lukes'un sözünü ettikleri özgürlük, kendini gerçekleştirme ve toplum gereksinimlerinin ortaya çıkışı tarihsel gelişmenin "daha yüksek bir aşaması"na, bu gereksinimlerin birer gereksinim *olarak* tanındığı ve bunların karşılanmasının toplumsal yaşamın temel bir önceliği haline geldiği aşamaya işaret eder.

Böyle görüşler insan gereksinimleri ve insan doğası konusunda büyük ve önemli sorunlar ortaya koyar, ama bunları burada daha derinlemesine irdelemek bu kitabın kapsamını aşmaktadır. Çünkü buradaki amacım, yalnızca, analitik bakış için kapitalizmi yoksullaştırıcı ve insanlık dışı etkileri açısından eleştirmenin, adaletsizliği açısından eleştirmekten daha az problemli olmadığını göstermektir. İnsan gereksinimlerine ve insan doğasına gönderme yapmak, Marksist ahlak için tarihötesi ve göreceli olmayan bir ölçüt sağlamakta adalet ve hak ilkelerinden daha başarılı değildir. Tıpkı adalet ve hak standartları gibi, insan doğası ve gereksinimler standartları da kaçılamaz biçimde tarihsel, göreceli ve o anlamda ideolojiktir. Bu, söz konusu standartların bir yana itilip reddedilmesi gerektiği anlamına gelmez; ama bunlara dayanan yargıların tarihsel ve göreceli yargılar olması gerektiği anlamına gelir.

Ahlakın tarihsel ve göreceli karakterini vurgulamakla, onu yanılsamalı sayıp zayıflatmaya ya da reddetmeye çalışmıyorum; Marksizmin öyle yaptığını da ileri sürmüyorum. Aksine, Marksizmin, yalnızca bir toplumsal kuram içermekle kalmadığını, pratik -değerlendirici, ahlaksal ve siyasal- bir duruş da içerdiğini savunuyorum. Bunları uyumsuz yönler olarak görmek şöyle dursun, Marksizm değerlerini ve eleştirilerini toplumsal kuramına dayandırmaya ve böylece, onlara safi ütopyacı ve ahlakçı temelden ziyade, sağlam (nesnel ve bilimsel) bir temel sağlamaya çalışır. Çünkü Marksçı ve Hegelci bakışların büyük başarısı, salt görececiliğe ve kuşkuculuğa düşmeden ahlaksal değerlerin tarihsel ve göreceli karakterin tanımanın mümkün olduğunu göstermeleridir.

Benim amacım bu fikirleri açıklamak ve analitik yaklaşımın bunları nasıl düpedüz görüş alanı dışına çıkardığını göstermekti. Elbette, bu fikirler de problemsiz değildir; ama burada bunların üstünde durmadım. Çünkü bu problemleri tanımak ve irdelemek için, her şeyden önce, onları doğuran fikirleri tanımak ve anlamak gereklidir; bunun için de analitik Marksizmin sunduğu çerçevenin ötesine geçmemiz gerekir.

8

Ahlaksal Değerler ve İlerleme



Marx kapitalizmi nasıl eleştirir? Sosyalizmi hangi temelde savunur? Marx'ın bu konulara getirdiği açıklama ilk başta kafa karıştırıcı görünür. Bir yandan Marx, ahlaksal değerlerin -bizzat Marksizme ait değerlerin de- toplumsal ve tarihsel ürünler olduğunu temel bir ilke olarak benimseyen nesnel ve "bilimsel" bir tarih kuramı ortaya koyduğunu ileri sürer. Öte yandan Marksizm, "nötr" ya da "değer içermeyen" bir yaklaşım olduğunu ileri sürmez. Oldukça açık biçimde kapitalizmi mahkûm eder ve sosyalizmi savunur; eleştirel bir perspektif onun bütünleyici bir parçasıdır.

Son bölümde gördüğümüz gibi, bu savlarla ilgili olarak "analitik Marksistler" arasında son yıllarda çok geniş çaplı bir tartışma sürmektedir (Geras 1985, 1992; Lukes 1985). Ama başka farklılıkları ne olursa olsun, bu yazarların büyük çoğunluğu Marx'ın düşüncesinin bu iki yönünün uyumsuz olduğu konusunda görüş birliği yapar. Söylendiğine göre, ahlaksal değerler konusunda Marx'ın yaptığı türden bir toplumsal açıklama, bizatihi eleştirel perspektif olasılığını zayıflatan bir toplumsal görececilik biçimine kaçınılmaz olarak götürür. Marx'ın kapitalizme yönelttiği suçlama, kendisi ne düşünürse düşünsün, tarihötesi değerlere başvurulmasını içermek *zorundadır*. Öyleyse bu edebiyatta bize sunu-

lanlar, Marx'ın bu görüşleri paylaşmış olsaydı başvuracak olduğu tarihötesi değerlerin çeşitli "rasyonel yeniden inşaları"dır.

Ama Marx öyle yapmaz. Marx'ın eleştirel yöntemi içkin ve tarihsel bir yöntemdir. Eleştirel bir perspektifin dayanaklarının bizatihi var olan toplumsal koşullarda bulunduğu önermesini temel alır. Çünkü gerçek toplumlar uyumlu birlikler değildirler. Çatışan grupları ve güçleri kendi içlerinde barındırırlar. Bunların bazıları kurulu düzeni destekler; diğerleri ona karşı durur. Toplumsal gerçeklik çelişkilidir. Olumsuz ve eleştirel eğilimler onun içinde mevcuttur, bunların aşkın değerler biçiminde dışarıdan getirilmesi gerekmez: Bunlar bizatihi var olan koşulların içinde mevcuttur. Bu nedenle, Marx'ın toplumsal kuramı, onun eleştirel perspektifini zayıflatmak şöyle dursun, bu kuramın geliştirildiği ve haklı çıkarıldığı temeli sağlar. Bu bölümde amacım, sıklıkla bu fikirlere yöneltilen felsefi eleştirilerden bazılarına karşı bu fikirleri savunmaktır.

Tarihsel yaklaşım

Marx'ın tarih kuramı yeterince bilinmektedir; yine de, aşağıdaki tartışmaya bir giriş olarak burada kısaca anımsatılması yararlı olacaktır. Bu kurama göre, toplumsal çatışma tarihsel değişime yol açar. Var olan toplumsal düzen durağan veya nihai değildir: Eninde sonunda ortadan kalkacaktır. Tarih farklı aşamalardan ya da üretim biçimlerinden geçen bir gelişme şeklini alır. Marx'ın savunduğuna göre, gelişimin normal akışı içinde, feodal toplumun yerini kapitalizm alır, o da yerini sosyalizme bırakacaktır. Bu aşamalar farklı, süreksiz ve kıyaslanamaz toplumsal biçimlerin basitçe ardışık sıralanışı değildir. Daha çok, her yeni aşama önceki aşamanın temeli üstünde, onun içinde şekillenmiş olan güçlerin ve eğilimlerin bir sonucu olarak yükselir. Her yeni aşama, ilk başta, zamanına ve yerini aldığı koşullara göre gerekli olan ilerici bir gelişme oluşturur. Yine de her aşama yalnızca geçici bir biçimdir, sırası gelince o da eninde sonunda yok olacak ve

var olan koşulların temelinde ve onun yarattığı güçlerin bir sonucu olarak ondan doğan yeni, "daha yüksek" ve "daha gelişmiş" biçime yerini bırakacaktır.

Bu kuram yalnızca Marx'ın tarihe ilişkin açıklamasının çerçevesini oluşturmakla kalmaz, onun eleştirel yöntemi için temel de sağlar. Aşkın standartlara başvurmaz; içkin, tarihsel ve göreceli karaktere sahiptir. Yerini aldığı feodal koşullara göre kapitalizm ilerici, gerçekte devrimci, bir tarihsel gelişme oluşturur. Kapitalist toplum perspektifinden, feodal toplum, payelerden ve ayrıcalıklardan oluşan katı hiyerarşisiyle, baskıcı ve adaletsiz görünür. Ne var ki, daha yüksek bir sosyalist toplum biçiminin koşulları onun içinde şekillendikçe, kapitalizm daha ileri gelişmenin önünde gitgide bir ayak bağı haline gelir. Bu daha yüksek toplumun -koşulları bugünde var olan ve kendisini gitgide daha çok hissettiren toplumun- bakış açısından, kapitalist toplumsal ilişkiler insan gelişiminin önünde bir engel ve adaletsiz olarak görünür. Bu yalnızca kapitalist toplumun gelişmesiyle ortaya çıkan ve ona göreceli olan bakış açısı Marx'ın eleştirisi için temel sağlar.

Marx'ın sosyalizm anlayışı da benzer şekilde tarihsel ve göreceldir. Aşkın ilkeleri temel alarak ideal bir gelecek toplum tasavvur etmeye girişmez. Çünkü sosyalizmi bir ahlaksal idealin gerçekleştirilmesi olarak değil, daha çok -kapitalizmin yerini alacak ve şimdiki kapitalist toplum içinde işlerlikte bulunan güçlerin sonucu olacak olan- somut bir tarihsel aşama olarak görür. "Bizim için komünizm kurulacak olan *bir gidişat*, gerçekliğin kendisini uydurmasını gerektir[ecek] bir *ideal* değildir. Biz, şimdiki gidişata son veren *gerçek* harekete komünizm diyoruz" (Marx ve Engels 1845: 56-7; Bölüm 7'ye de bakın).

İlerleme ve içerdiği problemler

Bu yaklaşıma karşı standart bir itiraz vardır ve şu şekildedir. Bu türden bir tarih kuramı ahlaksal değerler için geçerli bir temel sağlayamaz. Bir tarihsel ilerleme kuramından ahlaksal sonuçların

türetilebileceğini hayal etmek "doğalcılık yanılgısı"nın bir çeşidine düşmektir: Bu, olguya dayanan öncüllerden değerlendirmeye dayanan sonuçlar çıkarmaya çalışma yanılgısıdır (Popper 1966: Bl. 22). Geras konuyu açıkça bir ya/ya da seçimi olarak ortaya koyar. Ya Marx'ın ilerleme kavramı "nötr", "bundan sonra gelecek olan"a eşdeğerde bir kavramdır; o durumda, değerlendirmeye dayalı hiçbir ima içermeyen "ahlaksal olarak boş bir kavram"dır. "Bir şeyin meydana gelecek ya da muhtemelen meydana gelebilecek olması, onun niçin değerli olduğunu veya uğruna mücadele edilmesini gerektirdiğini ya da öyle olduğunu göstermez. O şey hayret verici biçimde nahoş olabilir ve tarihsel olarak çoğu zaman da öyle olmuştur" (Geras 1992: 43). Ya da alternatif olarak, ilerleme fikri ahlaksal olarak öze sahip bir fikirdir, o durumda elbette belirli değerleri cisimleştirmesi gerekir. Bu değerler, eğer "karşılaştırmalı tarihsel değerlendirmeler"in yapılmasını olanaklı kılacaklarsa, "tarihötesi ölçütler"e, "evrensel değerlendirme standartları"na başvurmalıdır, çünkü bunlar "ahlaksal olarak öze sahip herhangi bir ilerleme kavramının apaçık bir koşuludur" (a.g.y.: 44).

Bu alternatiflerin ikisi de, gerek Marx'ın fikirlerine ilişkin bir açıklama olarak, gerekse onların anlattığı tarihsel gerçekliklere ilişkin bir açıklama olarak doyurucu değildir. Çünkü Marksizm ve aslında, içinde yer aldığı tüm Hegelci gelenek, gerçekler ile burada öngörülen değerler arasındaki metafiziksel uçurumu reddeder. Marx'ın tarih kuramının ve içerdiği ilerleme kavramının *hem* olgusal *hem de* değerlendirici boyutu vardır.

Geras'ın ya/ya da alternatifleri başlangıç noktası olarak kullanılırsa, birincisi çabucak ele alınabilir. Marx belirli bir tarihsel aşamayı veya üretim biçimini önceki aşamaya göre "ilerici" olarak ya da –sürekli yaptığı gibi– ondan "daha yüksek" olarak tanımladığı zaman, açıktır ki onun yalnızca zaman bakımından daha sonra geldiğini kastetmez. Tarih salt olayların art arda sıralanması değildir. Bir sonra gelecek olan şey pekâlâ "nahoş", hatta "hayret verici biçimde nahoş" olabilir. Marx bunu yadsımaz. Tarihin

sürekli ve kesintisiz bir ilerleme süreci olduğunu ileri sürmez. Tarihte tersliklerin ve geriye gidişlerin olabildiğinin kesinlikle farkındadır. Ne var ki, daha uzun vadede ve tarihsel değişimin tüm eşitsizliği aracılığıyla, daha geniş bir motif sezinlenebilir.[27] Bunun betimlenmesi ve açıklanması Marx'ın tarih kuramının amacıdır.[28]

Daha sonraki aşamaların "daha yüksek" olup olmaması ve "ilerleme" oluşturup oluşturmaması daha sonra *neyin* geldiğine bağlıdır, *bu modelin içeriğine* bağlıdır. Çünkü burada "daha yüksek" sözü sadece "daha sonraki" anlamına gelmez, "daha gelişmiş" ya da "daha tam olarak evrimleşmiş" gibi bir şey de ifade eder; bu kavramların değerlendirmeye ilişkin bir boyutu da vardır. Bu bizi Geras'ın alternatiflerinin ikincisine getirir. Geras ve onun gibi savlar ileri süren birçok başka yazar, bu noktada basitçe, her ne kadar Marx aksine inanmış olabilirse de, ilerleme kavramının içerdiği değerlerin tarihötesi bir temele sahip olması *gerektiğini* farz eder; ve ondan sonra, sessiz sedasız, Marx'ın savunmuş olduğu farz edilen tarihötesi değerleri anlatmaya girişir. Böylece faydacı Marx, kendini gerçekleştirme filozofu Marx, önsüz-sonsuz adalet vb. ilkelerine bağlı Marx karşımıza çıkar. Bu "yeniden inşalar"ın her biri Marx'ın düşüncesinin bir yönünü yakalamasına karşın, hiçbirisi doyurucu değildir. Çünkü Marx'ın tarih kuramının içerdiği değerler, şimdi bu alternatif yorumlara ilişkin bir tartışma yoluyla açıklayacağım gibi, içkin ve görecelidir.

---

27 Karş. Bölüm 6'da tartışıldığı gibi, Hegel'in "gerçek olanın akılcı olduğu" yolundaki görüşü akıl dışılığın "varlığını" dışlamaz (Hegel 1830: 9-10).

28 Marx, zaman zaman, bu tarihsel gelişme modelini ideolojik terimlerle, bir ereğe ulaşmayı amaçlayan bir süreç olarak, tanımlıyor gibi görünür. Bu Hegelci düşünüş biçiminin onu cezbettiğine hiç kuşku yok. Bu temaların iyi bir açıklaması Elster 1985: Kısım 2 Bölüm 4'te verilmiştir. Ne var ki, Marx'ın tarih kuramının ana çizgileri teleolojik değildir. Marx, bu yaklaşımı açıkça reddetmekle kalmaz; daha da önemlisi, tarihsel gelişmeye dair teleolojik olmaktan çok nedensel bir açıklama getirir. Buradan itibaren onun tarih kuramının teleolojik olmadığını varsayacağım.

Faydacılık

Açıktır ki, Marx için tarihsel ilerlemenin temel göstergesi üretici güçlerin gelişmesidir. Bu niçin ilerleme olarak görülmelidir? Niçin değerli sayılmalıdır? Faydacılık belki de en yalın ve en bildik yanıtı verir. İnsan *homo economicus*'tur, sınırsız gereksinimleri ve arzuları olan bir yaratıktır. İktisadi gelişme değerlidir, çünkü maddi zenginliğin artmasına, "yaşam gereklerinin ve kolaylıkları"nın daha bol olarak sağlanmasına (Smith 1776: 104), gereksinimlerin ve arzuların daha fazla doyurulmasına, daha büyük mutluluğa yol açar. Bu felsefe sıklıkla kapitalizmi savunmak için kullanılır. Çoğunlukla "ekonomist" açıklama olarak tanımlanan şeye göre, Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve sosyalizm fikri aynı temele sahiptir.

Marx gerçekten iktisadi gelişmeye değer verir. Kapitalizmin yol açtığı muazzam üretim genişlemesini onun ilerici ve "uygarlaştırıcı" yönünün bir parçası sayar (Marx 1894: 819; 1858: 409); ve sosyalizmin ancak bu iktisadi temelde mümkün olduğunda ısrar eder. Sosyalizmi ilkel bir durum olarak değil, daha çok, sanayi bakımından kapitalizmin "ötesinde" ilerlemiş bir aşama olarak tasavvur eder. Yine de, bu görüşlerini dayandırdığı nedenler faydacı değildir.

Çünkü Marx ekonomiyi toplumsal yaşamın geri kalanından soyutlamaz ve faydacı bir biçimde, verili insan gereksinimlerini doyurmak için sırf dışsal bir araç olarak ele almaz.[29] Daha çok, iktisadi gelişmeyle birlikte insan gereksinimleri, yani bizzat insan doğası değişir ve gelişir. "dış dünya üstünde etkide bulunarak ve onu değiştirerek, [insan] aynı zamanda da kendi doğasını değiştirir" (Marx 1867: 177). Dolayısıyla, faydacılığın ve klasik iktisadın *homo economicus*'u evrensel insan doğası değildir. Aksine, insanların sınırsız gereksinimlere ve arzulara sahip yaratıklar olduk-

29 "Sanayi tarihi temel insan güçlerinin açık kitabıdır. ... Şimdiye kadar, bu tarih insan doğasıyla olan bağlantısı içinde kavranmamış, yalnızca dışsal faydacı yönden kavranmıştır" (Marx 1844a: 354).

ları yolundaki kuram, belirgin biçimde modern olan ve kapitalist toplumun ürettiği, ona özgü olan bir insan doğası biçimi ve maddi zenginliğe yönelik bir dizi tavır betimler.[30]

Kısacası, gereksinimler tarihseldir ve değişir. Tarihsel gelişmeyi değerlendirmek için kullanılabilecek tarihötesi bir ölçüt sağlayamaz. İktisadi gelişme gereksinimleri karşıladığı için değerli sayıldığı sürece –ve Marx da öyle değerlendirir– söz konusu olan şey evrensel olarak verili bir insan doğasının gereksinimleri değil, daha çok, tarihsel olarak gelişmiş gereksinimlerdir. Bu, insan organizmanın hayatta kalması için asgari ölçüde doyurulması gereken, katıksız biyolojik gereksinimlerin oluşturduğu göreceli olarak değişmez bir çekirdeğin olduğunu yadsımak değildir. Ayrıca, bu asgari gereksinimlerin dünyanın birçok bölgesinde karşılanmadığı ve ciddi maddi yoksunluğun en ilerlemiş toplumlarda bile hâlâ yaygın olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Ne var ki, Marx'ın kapitalizme yönelttiği suçlama tek başına böyle verilere odaklanmaz. Onun savunduğuna göre, yoksulluk ve gereksinim oluşturan şey tarihsel ve göreceli bir konudur: "Arzularımız ve zevklerimiz toplumdan kaynaklanır; bu nedenle, onları, doyurulmalarına hizmet eden nesnelerle değil toplumla ölçeriz. Çünkü onlar toplumsal bir niteliğe sahiptir, göreceli bir niteliğe sahiptir" (Marx 1847b: 94). Ve Marx, kapitalizmi sadece evrensel biyolojik gereksinimleri doyuramadığı için eleştirmez, kendisinin yarattığı gereksinimleri doyuramadığı için de eleştirir. Marx'ın buradaki değerlendirme standardı mutlak değil, görecelidir.

Peki, ama böyle tarihsel olarak yaratılmış gereksinimlere niçin değer vermeli ve doyurulmalarını niçin bir ilerleme işareti olarak görmeliyiz? Yalnızca biyolojik, hayatta kalmak için gereken

30 Bir insan hep daha çok para kazanmayı "doğası gereği" arzulamaz, yaşamaya alıştığı gibi yaşamak ve o amacı için gerekli olan kadar çok kazanmak için bunu arzular. Modern kapitalizm, insan emeğinin yoğunluğunu artırarak üretkenliğini artırma işine giriştiği her yerde, kapitalizm öncesi emeğin bu temel özelliğinin muazzam ölçüde inatçı direnciyle karşılaşmıştır.
(Weber 1905: 60; cf. Marx 1858: 325-6)

gereksinimlerimizin "doğal" ve "hakiki" ihtiyaçlar olduğu bazen ileri sürülür. Toplumsal gelişmeyle birlikte arzularımız, onları doyurma yeteneğimizden daha hızlı genişler. Böylece modern toplum, "gereksiz" arzuların ve "sahte" gereksinimlerin, yani doyurulmaları yaşam için gerekli olmayan, gelişmeleriyle isteklerin ve acıların çoğalmasına yol açan arzuların oluşturduğu gösterişli bir tören giysisi yaratır. (Böyle görüşler sıklıkla Rousseau'ya atfedilir, ama onun felsefesinin bu bakımdan doğru yorumlandığı kuşkuludur.)

Buna karşılık, Marx'a göre yalnızca arzuların değil gereksinimlerin de tarihsel olarak geliştiğini ileri sürüyorum. Bir kuşak için lüks olan şeyler bir sonraki için gereklilik haline gelir. Bu yeni gereksinimlerin hiç değilse bazıları, doyurulmalarının toplumsal yaşamın asgari standardı ve mutluluk için gerekli olması bakımından, içinde doğdukları toplumsal koşullara göre "hakiki" gereksinimlerdir. Bu, "hakiki" ve "sahte" gereksinimler arasındaki ayrımı tümüyle yadsımak değildir. Bu ayrımın tarihsel ve göreceli bir ayrım olduğunda ısrar etmek ve böylece, "doğal" gereksinimlerden oluşan sabit çekirdeği, onu aşan tüm gelişmeyi yargılamakta bir standart olarak kullanma girişiminden vazgeçmektir.

Tarihsel görüşe göre, gereksinimlerin ve arzuların çoğalması genel olarak insan doğasının gelişmesinin bir yönüdür. Bu, katıksız biçimde olumsuz ya da arzulanmayan bir olgu olarak görülmemelidir. Daha çok, bu, insan güçlerindeki ve yeteneklerindeki büyümenin öznel yönüdür. Güçlerimizin ve yeteneklerimizin gelişmesine koşut olarak yeni gereksinimler doğar; yeni gereksinimlerin büyümesi yeni güçlerin gelişmesini kamçılar. Marx, duyuların gelişmesiyle ilişkili olarak bu noktalara şöyle parmak basar:

> En güzel müzik, müzikten anlamayan kulağa *hiçbir* duygu vermez, çünkü benim nesnem ancak benim temel güçlerimden birinin doğrulaması olabilir. Bu nedenle toplumsal insanın *duyuları* toplumsal olmayan insanınkinden *farklı*dır. Ancak insan doğasının nesnel olarak açılıp gelişen zenginliği yoluyladır ki, öznel *insan* duyarlılığının zenginliği –bir müzik kulağı, biçim

> güzelliğini farkeden bir göz, kısacası, insana haz verebilen *duyular*– ya geliştirilebilir ya da yaratılabilir. ... Beş duyunun işlenmesi tüm önceki tarihin eseridir.
>
> *(Marx 1844a: 353)*[315]

Marx'ın burada anlattığı gelişme, insan doğasının, güçlerinin ve yeteneklerinin gelişmesi biçimini alır; ama bu, faydacı anlayışla, insan zevklerinde ya da mutluluğunda artışa yol açan bir ilerleme olarak yorumlanamaz. Çünkü farklı yaşam biçimlerinin karşılaştırılabilmesi için açık seçik bir yol yoktur. Durkheim'in savunduğu gibi, daha geniş güçler ve yetenekler, daha büyük etkinlik sahası, bireyin daha büyük çeşitlilikte zevkler yaşayabileceği anlamına gelir ve belki, bunların yoğunluğunu artırabilir. Ne var ki, yine aynı nedenle, yaşanılan acının ve rahatsızlığın kapsamını ve yoğunluğunu da artırır.[32]

> Mutluluk, etkinlik daha zengin hale geldiği için artmaz, ama sağlıklı olduğu her yerde aynıdır. En basit yaratık ve en karmaşık olanı, eğer her ikisi de kendi doğasını eşit ölçüde gerçekleştirirse, aynı mutluluğu yaşar. Ortalama vahşi aynen normal uygar kişi kadar mutlu olabilir.
>
> *(Durkheim 1893: 188-9)*

Marx'ın tutumunun benzer olduğunu ileri sürüyorum. O, iktisadi gelişmeyi faydacı açıdan önermez, daha çok, insan doğasında sağladığı gelişmeden, insan güçlerinde ve yeteneklerinde sağladığı gelişmeden dolayı önerir. Zenginliğe yönelik antik ve modern tavırları karşılaştırıyorken bu noktaya en önsezili biçimde parmak basar. Üretimin doğrudan var olan gereksinimlerin karşılanmasına koşulmuş olduğu antik görüş, ilk bakışta, maddi zenginliği

---

31 Aynı şey duyumsal *gereksinimlerin* gelişmesi için de doğrudur.

32 Mill (1863: Bl. 2) "daha yüksek" ve "daha düşük" zevkler konusundaki tartışmasında benzer bir noktaya değinir, kendini geliştirmenin salt niceliksel bir konu olmayıp, niteliksel bir konu olduğu yolundaki önemli noktaya da parmak basar; ama argümanlarından çıkan sonuçların faydacılık karşıtı olduğunu anlamaz. Bak. kitabın 2. Bölümü.

üretimin amacı sayan modern görüşten -faydacı görüşten- "daha yüksek" görünür. "Aslında," der Marx,

> sınırlı burjuva biçimden arındırıldığı zaman, zenginlik, bireysel gereksinimlerin, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin vb. evrenselliğinden ... insanın doğa güçleri üstündeki, insanlığın kendi doğasının yanı sıra doğa denilen şey üstündeki egemenliğinin tam gelişmesinden başka nedir ki? Bu gelişmenin toplamını oluşturan önceki tarihsel gelişme, yani başlı başına bir amaç olarak, *önceden belirlenmiş* bir kıstasa göre ölçülmeyen tüm insan güçlerinin gelişmesi dışında hiçbir ön koşul olmaksızın, insanın yaratıcı potansiyellerinin mutlak olarak gerçekleştirilmesi?
>
> *(Marx 1858: 488)*

Kendini gerçekleştirme

Bu fikirler faydacı açıdan anlaşılamaz. Bunlar, daha çok, ikinci ve oldukça farklı, "Aristotelesçi" -hedonist olmaktan ziyade eudaemonist (tümel insan esenliğini savunan)- bir yorum getirir. Buna göre, tarihsel gelişmenin ölçütü insan yeteneklerinin ve güçlerinin gelişip çoğalmasıdır, insan potansiyellerinin hayata geçirilmesidir: Kendini geliştirme ve gerçekleştirme.

Bu temalar çoğunlukla yabancılaşma ve alt edilmesi başlığı altında tartışılır, Marx'ın eleştirel yaklaşımının kökeni olarak da sıklıkla bunlar gösterilir. Kapitalist toplumsal ilişkiler, içerdikleri yabancılaşmadan dolayı eleştirilir: Özellikle işçinin kendi çalışmasından ve onun ürünlerinden yabancılaşması; ve "insanın insandan", bireyin çevresindeki erkeklerden ve kadınlardan ve toplumdan yabancılaşması.[33] Her iki olguda da, insan ürünleri olan şeyler bireye karşı çalışan yabancı ve düşman güçler olarak görünür. İnsan yaşamının ve eyleminin insan güçlerini gerçekleş-

33 Kadınları yalnızca siyasi doğruluk adına bir jest olsun diye dahil ediyor değilim, Marksizm ve özellikle Engels -sıklıkla uyandırılan izlenimin aksine- modern feminizmin altında yatan öncü kuramsal çalışmaların bazılarından sorumlu olduğu için dahil ediyorum. Marx standart olarak insan soyunu eril şekilde ifade eder ve gereksiz üslup karışıklığından kaçınmak için ben de burada onu izliyorum.

tirebilecek ve doğrulayabilecek olan –ve açıkça, Marx'a göre öyle yapması gereken– yönleri onlara yabancı ve düşman olarak deneyimlenir.

İnsan doğası (insan güçleri ve potansiyelleri) kavramının buradaki yeri nedir? Yabancılaşma konusundaki edebiyatın büyük bölümünde, Marksizmin evrensel bir "insan özü" anlayışını, yani yabancılaşma koşullarında gerçekleştirilmesi önlenen bir dizi değişmez insan potansiyeli anlayışını içerdiği farz edilir. Böylece yabancılaşma, bütünüyle olumsuz bir fenomen olarak, bütünüyle kendini gerçekleştirmenin karşıtı olarak anlaşılır.

Ne var ki, şimdi anlatmakta olduğum insan doğası görüşü farklı bir resme işaret eder. Buna göre, yalnızca gereksinimler değil, güçler ve potansiyeller de toplumsal ve tarihsel gelişme sürecindedir. Marx kapitalizmi insan güçlerinin ve potansiyellerinin gerçekleşmesini önlemekle eleştirdiği zaman, bunlar bizzat kapitalizmin içinde gelişmiş olanlardır. Yine burada da Marx'ın yaklaşımının temeli tarihötesi ve mutlak değil, tarihsel ve göreceli dir. Dahası, bu şekilde anlaşılınca, yabancılaşma sadece olumsuz ve eleştirel bir kavram, kendini gerçekleştirmenin safi karşıtı değildir. Aksine: İnsanın kendini geliştirmesinde gerekli ve yerini aldığı aşamaya oranla ilerici bir aşama oluşturur.[34]

Yani, insan doğası genel olarak tarihsel bir üründür. Benlik toplumsal bir yaratıdır.

> Tarihin derinliklerinde ne kadar geriye gidersek, birey de o kadar fazla ... daha büyük bir bütüne bağımlı olarak, ait olarak görünür: Hâlâ oldukça doğal olarak ailede ve ... kavimde; daha sonra çeşitli biçimler of komünal toplum biçimlerinde. ... İnsan, en somut söz-

34 Toplumsal çatışmanın tarihsel gelişmeyi kaçınılmaz kılması bakımından gereklidir; ve Marx'ın savunduğu gibi, geleneksel topluluğun ötesine geçen toplumsal gelişme, kapitalizm ve içerdiği yabancılaşma içinde ve onun aracılığıyla meydana gelmelidir (karş. Cohen 1988b: Bl. 10). Aşağıda daha eksiksiz olarak göreceğimiz gibi, bunun geleneksel komünal ilişkilere göre ilerleme oluşturduğu da Marx'ın görüşüdür. Yabancılaşmış toplumsal ilişkiler, diye yazar Marx, "kan bağlarına ya da ilksel, doğal veya efendi-hizmetçi ilişkilerine dayanan salt yerel bir bağlantıdan ...yeğdir" (Marx 1858: 161).

> lük anlamıyla *zoon politicon*'dur [siyasal hayvandır], salt toplu yaşamayı seven bir hayvan olmakla kalmayıp, kendisini yalnızca toplum içinde bireyleştiren bir hayvandır da.
>
> *(Marx 1858: 84)*

Bu bireyselleşme süreci toplumsal ilişkilerdeki değişikliklerle aşamalı olarak meydana gelir. "Geleneksel", "modern öncesi", yani kapitalizm öncesi toplumlarda insanlar "yalnızca belirli bir tanımın içine tutsak edilmiş bireyler olarak, feodal bey ve kul olarak, toprak ağası ve serf olarak vb. birbirleriyle bağlantıya geçerler" (a.g.y.: 163).[35] Bireyin topluluktaki yeri, etkinliği ve rolü, güçleri ve yetenekleri, kendisi ve başkaları tarafından onun "doğası"na özgü, onun kimliğinden ayrılamaz, sabit ve doğumla belirlenmiş olarak kabul edilir. "Bir soylu her zaman soylu olarak, halktan birisi her zaman halktan birisi olarak kalır onun bireyselliğinden ayrılamaz bir nitelik" (Marx ve Engels 1845: 84).[36]

Evrensel kapsamdaki potansiyellerin ona açık göründüğü aydınlanma toplumsal düşüncesinin özerk bireysel öznesi belirgin biçimde modern bir yaratıdır. "Çeşitli toplumsal bağlantılılık biçimleri, kişisel amaçlarına yönelik salt bir araç olarak bireyin karşısına ancak on sekizinci yüzyılda çıkar" (Marx 1858: 84). Bu yeni bireysellik biçimi kapitalizmle ve dayattığı ticari piyasa ilişkileriyle gelir.[37] Bunlar toplumun sabit hiyerarşisini ve onunla birlikte de içerdiği öz kimlik biçimlerini giderek zayıflatır ve yok eder. Ortak arazinin "çitle çevrilmesi" yoluyla ya da başka yollarla

---

35 Burada "tutsak edilme" sözü yanlış ve yanıltıcıdır. Daha çok, bireyin hâlâ doğal sayılan bu tanımlardan ve rollerden bağımsız ve özerk olarak henüz ortaya çıkmamış olması söz konusudur.

36 Böyle toplumlarda, birey belirli rollerinde ve onlar aracılığıyla tanımlanır ve oluşur ... dünyayı bu ailenin, bu hanenin, bu boyun, bu oymağın, bu kentin, bu ulusun, bu krallığın bir üyesi olarak göğüslerim. Bunlardan ayrı bir "Ben" yoktur. (MacIntyre 1985: 160-1)

37 İnsanlar yalnızca tarih süreci yoluyla birer birey olurlar. [Birey] özgün olarak bir tür varlığı, boy varlığı, sürü hayvanı olarak görünür. ... Değiş-tokuşun kendisi bu bireyselleşmenin başta gelen aracıdır. Sürü gibi varoluşu gereksiz kılar ve ortadan kaldırır. (Marx 1858: 496)

üretim araçlarından yoksun bırakılan her işçi, emeğini piyasada meta olarak satmak zorunda olan "serbest emekçi" haline gelir. Marx'a göre bu, modern bireyin toplumsal ve tarihsel temelidir.

Aydınlanmanın klasik iktisatçıları ve bireyci filozofları, geleneksel topluluğun yıkılmasını, doğal olarak özerk farz edilen bireyin feodal toplumun kısıtlayıcı göreneklerinden ve geleneklerinden özgürleşmesi olarak selamladılar. Rousseau ve bu gelişmeleri eleştiren diğer çağdaşları olan biteni farklı bir ışık altında gördüler. Topluluğun tahrip edildiğine ve modern toplumun özçıkarını güden, birbiriyle savaş halindeki ayrı bireylerin bir araya getirilmesinden oluştuğuna inanıyorlardı (Walzer 1990).

Marx'ın yabancılaşma konusundaki yazılarının da bu gelenek içinde yer aldığı sıklıkla düşünülür; ama bu yazılar bunlar açısından bakılarak doğru anlaşılamaz. Hem Rousseau hem de eleştirdiği filozoflar kapitalizmi yalnızca olumsuz bir toplumsal etkiye sahip olarak, geleneksel topluluğu dağıtıp atomik bireylerin toplamına dönüştüren bir şey olarak görürler. Kapitalizmin yıkıcı bir etkiye sahip olduğu kuşkusuzdur. Onun etkisi altında, Marx'ın iyi bilinen sözleriyle, "bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler arkaları sıra gelen muhterem önyargılar ve görüşlerle birlikte silinip gider; yeni oluşanlar ise daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir. Katı olan her şey buharlaşır" (Marx ve Engels 1848: 37).

Ne var ki, Marx'ın gördüğü gibi, bu sürecin olumlu ve yapıcı bir yanı da vardır. Geleneksel toplumsal ilişkilerin yok edilmesiyle aynı anda yenileri yaratılır. Kapitalizm öncesi toplumun tarımcı hanehalkı hemen hemen kendine yeterliydi, kendisi için gerekli olan neredeyse her şeyi üretiyordu. Hane üyelerinin etkinlikleri, dış dünyayla olan ilişkileri, ufukları kendilerine ait arazi parçasının ve yakın yörenin sınırları ötesine nadiren uzanıyordu. Piyasanın ortaya çıkışıyla, hanehalkı üyeleri, kendi dışındaki tüketicilerin gereksinimlerini karşılamak üzere değiş-tokuş için mal üretirler. Aynı zamanda, bizzat kendileri de ötekilerin ürettikleri ve piyasa aracılığıyla temin edilen mallara bağımlı tüketiciler haline gelirler.

Kapitalizm böylece soyutlanmış, kendine yeterli kapitalizm öncesi hanehalkını dağıtır; ama bunun sonucu sırf ayrı bireylerin bir araya gelmesi değildir. Daha çok, yeni ve daha geniş bir ilişkiler ağıdır. Çünkü piyasa aracılığıyla, birçok insanın çalışması ve gereksinimleri ortak bir sistem içinde birbirine bağlanır ve karşılıklı olarak bağımlı kılınır.[38] İlk başlarda, böyle bağlantılar sadece iktisadidir. Hiç de toplumsal ilişkiler, insanlar arasındaki ilişkiler gibi görünmez. Mallar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler şeklinde yabancılaşmış bir görünüm alır (Marx 1867: Bl. 1, kıs. 4). Ne var ki, Marx'ın ısrarla vurguladığına göre, iktisadi ilişkileri toplumsal ilişkilerin yadsınması olarak görmek yanlıştır. Bunlar toplumsal ilişkiler*dir*, ama yabancılaşmış bir biçime bürünmüşlerdir; ve gitgide toplumsal yaşamın her yönünü etkilerler: İnsanları hanehalkının dar sınırları içinden çıkarıp daha geniş bir dünyaya çekerek toplumsal yaşamın motiflerini değiştirir ve ufuklarını genişletirler.

Bu nedenle, kapitalizmin etkisinin ve beraberinde getirdiği yabancılaşmanın hem olumsuz hem de olumlu bir yanı vardır. Elbette bunlar, geleneksel hanehalkını ve topluluğu, içerdikleri yerleşmiş bağlarla ve ilişkilerle birlikte yıkar. İnsanları toprağa ve feodal efendiye bağlayan bağları koparır. Onları geleneksel kırsal yaşamın yalıtılmışlığından ve içerdiği sabit kalıplardan ve ritimlerden çıkmaya zorlar. İnsanları topraktan sürüp çıkarır. Ne var ki, böyle yapmakla, onları çok daha geniş bir ilişkiler ağı içinde bir araya getirir. Ticaretin ve sanayinin gelişmesiyle, insanlar kasabalarda ve kentlerde, fabrikalarda ve ofislerde yoğunlaşırlar. Etkinlikleri koordine hale gelir, bilinçleri genişler, enerjileri artar. Sıradan çalışan insanlar, ilk kez, toplumsal dünyaya ve kamu yaşamına sokulur. Modern işçi, der Marx, "tıpkı makineler gibi mo-

38 Bunu açıkça anlayan ilk yazarlardan birisi Hegel'dir. Hegel, piyasayı, "bireyin kendi gereksinimleri için harcadığı *emeğin* kendi gereksinimlerini doyurduğu kadar başkalarının gereksinimlerini de doyurduğu ve kendi gereksinimlerinin doyumunu ancak başkalarının emeği aracılığıyla temin ettiği bir gereksinimler sistemi" olarak tanımlar (Hegel 1807: 213).

dern zaman[lar]ın icadıdır" (Marx 1856: 360). Ve Marx'ın inancına göre, bu yolla kapitalizm yalnızca daha yüksek bir toplum biçiminin koşullarını yaratmakla kalmıyor, onu gerçekleştirecek özneleri, yani işçi sınıfını da yaratıyor.[39]

Hiç kuşkusuz, Marx'ın işçi sınıfından beklentileri abartılıydı. İşçi sınıfı, en azından ilerlemiş sanayi toplumlarında, onun öngördüğü devrimci güç olmamıştır; ve başka radikal hareketlerin yükselmesiyle, ilerici toplumsal değişiklik için temel güç olduğu iddiası bile çok sorgulanmaktadır. Tüm bunlar, bir tarihsel ve siyasal kuram olarak Marksizmin karşısına esaslı problemler çıkarmaktadır. Yine de Marx'ın açıklamasında, gözden kaçırılmaması gereken önemli bir hakikat payı vardır. Çünkü kapitalizm katıksız biçimde yıkıcı bir fenomen değildir ve olmamıştır. Sıradan çalışan insanlar kapitalizmde yalnızca maddi olarak değil, zihinsel ve ahlaksal gelişimleri açısından da muazzam ilerlemeler kaydetmişlerdir. Marx'ın yabancılaşmaya ilişkin açıklaması, bunu yadsımak şöyle dursun, bunu açıklama ve anlama girişiminin bir parçasıdır.[40]

Kapitalizmin bu yönü Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve sosyalizm fikri için temel önemdedir. Çünkü onun eleştirisinin temellerini sağlayan şey, yeni dünya için gerekli güçlerin eskisinin içinde şekillenmekte olduğu inancıdır. Bu yeni toplum biçimi,

39 Marx "ütopyacı" sosyalistleri tam da bu noktayı anlayamadıkları için eleştirir. Onlar, kapitalizmin ve modern sanayinin insana etkisini, işçi sınıfını ayaklar altına alınmış ve aşağılanmış, "herhangi bir tarihsel insiyatif ya da herhangi bir bağımsız siyasal hareketi olmayan" bir kitleye indirgeyen katıksız biçimde yıkıcı bir etki olarak gördüler (Marx ve Engels 1848: 62). Büyük bölümüyle çağdaş toplumsal düşünce de modern toplumu gerek hümanist bir yaklaşımla sadece "aşağılayıcı" ve "insanlıktan çıkarıcı" gibi betimleyerek (Braverman 1974), gerekse postmodernist bir üslupla bireyi bastıran ve ezen bir "demir kafes" gibi betimleyerek (Weber 1905) benzer bir çizgiyi benimser. Marx, bunun aksine, kapitalizmin kendi "mezar kazıcıları"nı ürettiğine inanır (karş. Bölüm 5).

40 Evrensel olarak gelişmiş bireyler ... hiç de doğanın değil, tarihin ürünüdür. *Bu* bireyselliğin mümkün olmasını sağlayan zenginliğin gelişme derecesi ve evrenselliği, öncelikli bir koşul olarak değişim değerleri temelinde üretimi öngörür, onun evrenselliği de yalnızca bireyin kendisinden ve başkalarından yabancılaşmasını üretmekle kalmayıp, ilişkilerinin ve yeteneklerinin evrenselliğini ve kapsamlılığını da üretir.

(Marx 1858: 162).

yalnızca daha üretici ve daha varlıklı bir toplum olacağı için değil, bireyin toplumsal ürünlerinin ve toplumsal ilişkilerinin artık yabancı güçler olarak onun karşısına çıkmayacağı ve üretici güçlerin şimdiki toplumdaki gelişiminin yarattığı kendini geliştirme potansiyellerinin gerçekleştirileceği bir toplum olacağı için de değerlidir. Bu gelişme modeli, yabancılaşmanın insan gelişiminde gerekli, yerini aldığı toplumsal ilişkilere göre ilerici bir tarihsel aşama olmasını beraberinde getirir. Yani, paradoksal gibi gelebilirse de, yabancılaşma bir tarihsel *kazanım* olarak, kendini gerçekleştirmenin salt karşıtı değil kendini geliştirme sürecinde bir aşama olarak görülmelidir.

Bu şekilde yorumlandığında Marx'ın felsefesinin karakteristik olarak Hegel'e özgü bir temayı somutlaştırdığını anlamak buradaki paradoks görünümünün hafiflemesine katkıda bulunabilir. Hegel, İncil'deki İnsanın Düşüşü (Cennet'ten Kovulma) öyküsüne ilişkin bir yorum yoluyla bunu sunar. Hegel'e göre, Cennet efsanesi, insanların önceleri kendileriyle ve doğayla uyum içinde yalın ve masum bir yaşam sürdürdükleri fikrini cisimleştirir. Tarihsel gelişme ve uygarlık bu masum durumun sonu demektir. Düşüş ile birlikte bir uyumsuzluk ortamı, yani kendine yabancılaşma ve doğal dünyadan yabancılaşma ortaya çıkar. Öyküye göre, Cennet'te, iyiye ve kötüye ilişkin bilgiyi içeren bir ağaç vardı, Tanrı onun meyvesini Adem ve Havva'ya yasak etmişti. Öyle görünüyor ki, buradan çıkarmamız gereken ders, özgün masumiyet ve yalınlık durumu özlem duymamız gereken idealdir; ama Hegel'in yorumu bu değildir.

> insanlık tarihi boyunca görülen anlaşmazlık, huzurla içinde kalınacak bir durum değildir. Ama doğal ve dolaysız uyumu doğru hal olarak görmek bir hatadır. ... Çocuksu masumiyet, hiç kuşkusuz, büyüleyici ve çekici bir yan içerir: Ama yalnızca tinin kendisi için kazanması gereken şeyi bize anımsattığı için. Çocukluktaki uyumluluk doğanın elinden gelen bir armağandır: İkinci uyum tinin emeğinden ve kültüründen kaynaklanmalıdır. Dolayısıyla,

> İsa'nın "küçük çocuklar gibi *olmadığınız* sürece" vb. gibi sözleri her zaman çocuk kalmamız gerektiğini bize anlatmaktan çok uzaktır.
>
> *(Hegel 1830: 43)*[41]

Şimdiki uyumsuzluk ve yabancılaşma durumumuz ideal değildir; ama geriye gitmek söz konusu değildir. Uyumlu bir yaşam fikrinin hakiki içeriği gelecekte yatar; ve buna ancak gerekli bir bölünme ve yabancılaşma aşamasından geçilerek ulaşılabilir.

Adalet ve hak

Tarihsel gelişme üretici güçlerin gelişmesini içerdiği için ve bu da, yeri gelince, insan yeteneklerinin ve güçlerinin çoğalmasını içerdiği için Marx'ın tarihsel gelişmeyi ilerici olarak gördüğünü savunuyorum. Ama hepsi bu kadar mı? Geras, Cohen ve Elster gibi yazarlara göre Marx, daha dürüst ve daha adil olduğu için de sosyalizmi kapitalizmden "daha yüksek" bir toplum biçimi olarak görür. Öyleyse, ahlaksal ilerleme de var mıdır? Varsa, hangi biçime bürünür?

Geras ve Elster'in vurguladıkları gibi, Marx "Gotha Programının Eleştirisi"nde, sosyalist bir ilke olan çalışmaya göre dağıtım ilkesini, sırf mülkiyete göre yaşamasına olanak tanıyan kapitalist ilkelere kıyasla bir "ilerleme" olarak tanımlar; ve malların gereksinim göre dağıtılacağı "daha yüksek" aşama olan komünizmde daha büyük bir ilerlemenin başarılacağına açıkça inanır. Ne var ki, bu düşüncenin, tarih boyunca adalet standartlarının ileriye doğru geliştiği görüşüne genellenebileceği açık değildir. Çünkü aynı çalışmanın sonraki sayfalarında Marx şöyle der: "Daha yüksek bir komünist toplum evresinde burjuva hak anlayışının dar ufku bütünüyle aşılır [aşılabilir] ve toplumun şiarı

41 Belirtilmesi gerekir ki, Hegel için, "tin" alanı toplum ve tarih alanıdır. Bu paragrafı, Marx'ın (1858: 111) antik Yunanistan'dan insanlığın "masumiyet" ve "çocukluk" aşaması olarak söz etmesiyle karşılaştırmak ilginç olur. Ne var ki, Marx'ın bu paragrafında hiçbir teleoloji belirtisi yoktur, Marx bu aşamanın "sonsuz büyü"sünü gelecekte bir "ikinci uyum" önermeksizin kabul eder.

şöyle der: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" (Marx 1875: 23-4). Bu iyi bilinen sözler, sıklıkla, bolluk koşulları gelince hukuk ilkelerine olan gereksinimin tümüyle aşılacağını ima eder gibi yorumlanır.

Marx'ın görüşlerini Hume'un en iyi bilinen temsilcisi olduğu bir adalet düşüncesi geleneği içine yerleştirmek gerektiğini savunan Lukes bu tezi ileri sürer (Hume 1751: 183ff.; Lukes 1985). Hume'a göre, adalet ilkeleri tüm toplumların bir özelliği değildir. Bunlara olan gereksinim yalnızca belirli koşullarda, yani göreceli kıtlık koşullarında ortaya çıkar. Marx, öyle görünüyor ki, saptadığı "adalet koşulları" sınıfsal ayrımların olduğu durumları kapsamasına karşın, benzer bir doğrultuda düşünüyor.[42] Bu bakımdan, adalet ilkeleri ancak sınıfsal ayrımların ve devletin ortaya çıkışıyla gelişir; ve böyle ayrımlar geleceğin komünist toplumunda eninde sonunda yok edildiği zaman bunlar da ortadan kalkmaya mahkûmdur.[43] Adalet tarihi, adaletin aşılmasıyla sona erer.

Bu açıklama ahlaksal ilerleme fikrini dışlamaz, ama Geras, Cohen ve Elster gibi yazarların bu konuda ima ettikleri tabloyu dışlar. Çünkü onlar, Marx'ın, kapitalizmden komünizme geçiş sürecinde gitgide gerçekleşen "tarihötesi" ve "evrensel" bir adalet fikrine sahip olduğuna inanırlar. Marx'ın düşüncesinin bir açıklaması olarak bunun pek iler tutar yanı yoktur. Marx'ın kendisi böyle bir adalet anlayışını açıkça ve defalarca reddetmekle kalmaz: Bu, tarihsel yaklaşıma bütünüyle yabancıdır. Çünkü tarihsel yaklaşım tek, evrensel olarak haklı bir toplumsal düzenin olmamasını gerektirir. Farklı koşullarda ve farklı zamanlarda farklı adalet ilkelerinin yönettiği, kendi belirli koşulları ve zamanları için gerekli ve haklı olan farklı toplumsal biçimler ortaya çıkar; zamanla, yeni bir toplumsal düzenin koşulları geliştikçe, bunlar da gerekliliğini ve haklılığını yitirir. Adalet ve hak ilkeleri toplumsal ve tarihsel fenomenlerdir.

---

42 Geras (1985: 60f.) bu yorumu sorgular. Marx'ın, yalnızca, *burjuva* hak anlayışının komünist toplumda aşılacağını anlatmak istediğini ileri sürer.

43 Bu komünizm vizyonu konusunda şüpheliyim, ama Marx'ın bunu savunduğu kuşkusuz.

Bu yazarların "evrensel" ve "tarihötesi" olarak anıp Marx'a atfettikleri ilkeler için de durum açıkça budur (ama bu sözüm ona "evrensel" ilkelerin içeriği konusunda her birinin farklı bir görüş taşıdığını belirtmeye değer). Örneğin Geras'a göre, emek verenlerin emeklerinin ürününe "haklarının olduğu" evrensel bir ilkedir, çünkü "eğer başkaları herhangi bir çaba harcamadan nimetlerin tadını çıkarırken bazı insanların çabaları ödüllendirilmezse bir ahlaksal eşitlik ilkesi çiğnenir" (Geras 1985: 160-1).[44] Bunlar belirgin biçimde modern fikirlerdir. Bunlar antik dünyada ve aslında tüm kapitalizm öncesi dönem boyunca oldukça yabancı gelirdi. Aristoteles neredeyse bunun karşıtı ilkeyi savunur. Emeğin meyvelerinden, diye ileri sürer, aslında onları üretmek için *çalışmayanlar* yararlanmalıdır. Çünkü Aristoteles'in düşüncesine göre emek, işçiyi, emeğin ürünlerini takdir etmeye uygunsuz kılar: Eğlence için tam insan kapasitesi boş zamana sahip olmayı ve çalışmadan yaşamayı gerektirir.[45]

Bu aristokratik tutumlar şimdi canavarca ve adaletsiz görünür; ama bunlar büyük ölçüde eskiçağ ve ortaçağ ahlaksal düşüncesinin bir karakteristiğidir. Bunlar, yalnızca Aristoteles'e değil, sayısız başka kişiye de birkaç binyılı kapsayan bir dönem boyunca kendiliğinden apaçık ve haklı görünüyordu. Tüm bu insanların düpedüz yanıldıklarını ve öncesiz-sonrasız adalet ilkelerinin modern zamanlara kadar doğru anlaşılmamış olduğunu ileri sürmek saçmadır; böyle görüşleri Marx'a atfetmek ise iki kat saçmadır. Ne var ki, Geras Marx'a atfettiği adalet ilkesinin tarihötesi bir "erişim"e sahip olduğunu ve "neredeyse tüm tarih"e problemsiz bir biçimde uygulanabileceğini ısrarla belirttiği zaman böyle bir şey ima etmektedir (Geras 1992: 57-8, karş. 44).

44 Marx, "Gotha Programının Eleştirisi"nde ve başka yerlerde böyle görüşleri özellikle reddeder. Buna karşılık Cohen, ortak mülkiyetin doğal bir hak olduğunu ileri sürer. Bu görüşü Marx'a atfetmenin de aynı şekilde pek az dayanağı vardır.

45 Aristoteles yalnızca köle emeğinden söz etmiyor, zanaat, müzik ve sanat dalları dahil tüm "mekanik" uğraşılardan söz ediyor (Aristoteles 1941b: Kitap 8).

Güncel ahlaksal standartları farklı toplumlara ve dönemlere uygulamak elbette oldukça mümkündür; ama kişi bunu yaptığının ayırdında olmalıdır. Engels'in dediği gibi,

> Köleliğe ve benzer şeylere genel ifadelerle çatmak ve böyle rezaletlere karşı büyük bir ahlaksal öfkeyi açığa vurmak çok kolaydır. Ne yazık ki, bunun tek ifade ettiği şey, yalnızca, herkesin bildiği şeydir, yani antik çağın bu kurumlarının artık bugünkü koşullarımızla ve bu koşulların belirlediği duygularımızla uyuşmadığıdır. Ama bu, söz konusu kurumların nasıl doğduğu, niçin yaşadığı ve tarihte ne rol oynadığı konusunda bize hiçbir şey anlatmaz.
>
> *(Engels 1878: 250)*

Kölelik, diye öne sürer Engels, antik Yunan ve Roman uygarlığının gelişmesi için gerekli temeli oluşturdu. "Tarım ile sanayi arasındaki büyük ölçekte iş bölümünü ve dolayısıyla da antik dünyanın serpilip gelişmesini ilk kez mümkün kılan kölelikti." Göreceli olarak, kendi zamanı bağlamında yargılandığında – Engels'e göre onu yargılamanın tek uygun yolu da budur– "o zaman hüküm süren koşullarda köleliğin başlatılmasının yalnızca bir bütün olarak toplum için değil, kölelerin kendileri için bile ileriye atılmış büyük bir adım olduğunu –ne kadar çelişkili ve sapkınca gelebilirse de– söylemek zorunda kalırız. Çünkü antik dünyada köleler çoğunlukla savaşta ele geçiriliyordu ve önceleri öldürülürdü" (a.g.y.: 249-50).

Bugüne yaklaşıldıkça, adalete ilişkin mutlak standartları kapitalizme uygulamaya girişildiğinde benzer sorunlar ortaya çıkar. Cohen bu sorunları yararlı bir biçimde irdeler, bu konuda onu kutlamak gerekir, çünkü bunlar onun tutumu için oldukça büyük problemler doğurur. Geras gibi o da Marksizmin tarihötesi bir adalet anlayışı içerdiğini savunur; buna göre Marksizm, içerdiği sömürüden dolayı kapitalizmi doğal yapısı gereği adaletsiz olmakla suçlar. Öte yandan, Cohen'in işaret ettiği gibi, Marx kapitalizmin (ve içerdiği sömürücü toplumsal ilişkilerin), ilk aşa-

malarında, üretici güçlerin feodalizmdeki düşük düzeylerinden "adil" (sömürücü olmayan) bir sosyalist toplumun yaratılması için gereken düzeye yükselip gelişmelerinde gerekli bir koşul olduğunu savunur. Cohen'in ifade ettiği gibi, "sömürü yalnızca üretici ilerleme için kaçınılamaz değildi, *tout court* (kısacası) kaçınılamazdı. İlerleme olmaksızın adalet tarihsel olarak uygulanabilir bir seçenek değildi, çünkü adalet [yani, Cohen'in onunla ilgili mutlak anlayışı] tarihsel olarak uygulanabilir bir seçenek değildi" (Cohen 1988b: 304).

Bu dikkate alınınca, bir adalet ahlakında ısrar etmek, *fiat justitia, pereat mundus* (dünya yok olsa bile adalet yerini bulsun) tutumunu benimsemek olur. Bazı filozoflar bu ilkeyi savunmuşlardır.[46] Cohen bu kadar ileri gitmiyor, ama yine de şöyle diyor,

> Diyelim ki, 1820'lerdeyim... kapitalizme karşı mücadeleye sonunda özgürleşmeyi yenilgiye uğratacak derecede başarılı olacağından kuşku duysam bile katılırdım... ama kavgayı sürdürme kararında olduğum için, kuşkum yanlış çıkmış olsa bile devam ederdim.
>
> *(Cohen 1986: 321-2)*

Bu paradoksal tavrı –*fiat justitia* ama *pereat mundus* ile sonuçlanınamasını umarak– Cohen'e dayatan, onun mutlak bir adalet standardına olan bağlılığıdır. Marx'ın bu konuda onun görüşlerini yansıttığını ileri sürmek için hiçbir gerekçe yoktur. Çünkü, benim savıma göre, Marx, adalet anlayışlarının tarihsel ve göreceli olduğunu ve ancak bunlarda ifadesini bulan özlemlere sahip toplumsal güçler toplumda hâlihazırda şekillenmiş olduğu zaman ortaya çıktığını savunur.

Cohen, Geras ve Marx'ın tarihötesi adalet ilkelerine inandığı görüşünün yakın dönemdeki diğer savunucuları, bu ilkelerin na-

46 Özellikle de Kant (1970: 123). Engels (1873: 565-6) böyle bir adalet anlayışını "gerici" sayıp açıkça reddeder. Hegel, "hukuk olmaksızın refah bir erdem değildir. Benzer biçimde, refah olmaksızın hukuk da erdem değildir; *fiat justitia*'nın ardından *pereat mundus* gelmemelidir", der (1821: 87).

sıl haklı çıkarılacağı konusunda sessizdirler. Ne var ki bu, tarihsel olarak, bu görüş için en büyük problem olmuştur. Bazen, temel adalet ilkelerinin "kendiliğinden apaçık" olduğu (örneğin, ABD Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki gibi) ileri sürülür, ama bunun savunulacak bir yanı yoktur; bir zamanlar kendiliğinden apaçık görünen bir şey başka bir zamanda pekâlâ öyle görünmeyebilir (yukarıda tartışılan Aristoteles örneğiyle karşılaştırın). Kendiliğinden apaçıklık tarihsel ve göreceli bir konudur.[47]

Ahlaksal uzlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak için evrensel bir akıl standardına başvurmak, sonuçta, daha fazla doyurucu değildir. Hegel'in Kant'a karşı savında olduğu gibi, adalet ilkelerini sadece akılcı gerekçelerle haklı çıkarma girişimi başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü eğer, Kant'ın inandığı gibi, akıl sadece biçimsel ve soyut ise, o halde bir içeriği olan ilkeler üretemez; ama eğer akıl bir içeriğe sahipse, bu tarihsel olarak gelişen ve değişen bir içeriktir (Hegel 1821: §135ff). Akıl da bir tarihe sahiptir; evrensel ve öncesiz-sonrasız bir son hakem değildir. Maclntyre'ın sözleriyle, "ister kuramsal, isterse uygulamaya yönelik olsun, akılcılığın kendisi tarihi olan bir kavramdır. Akılcılıktan ziyade, akılcılıklar vardır tıpkı adaletten ziyade adaletlerin olması gibi" (Maclntyre 1988: 9). Kısacası, adalet ilkeleri öncesiz-sonrasız olarak kendiliğinden apaçık ya da akılcı değildir; bunlar tarihsel ve görecelidir.

Sıklıkla söylendiğine göre, böyle bir açıklama, herhangi bir ilerleme fikrini dışlayan katıksız bir görececiliğe götürmelidir. Ama başka bir olasılık daha vardır. Hegel ve Maclntyre gibi yazarların savunduklarına göre, adalete ilişkin modern liberal anlayışlar önceki zamanlarda hüküm süren ve köleliği, serfliği haklı çıkarmaya hizmet eden anlayışlara kıyasla bir ilerleme oluşturur, ama öncesiz-sonrasız bir akılcılık ya da hak standardına yaklaştıkları için değil. Bu nedenle, Maclntyre'ın savunduğuna göre,

47 Bizatihi bunun şimdi kendiliğinden apaçık olması da tarihsel ve görecelidir. Hegel'in ve Marx'ın başlattıkları toplumsal düşünce geleneğinden doğan bir sezgidir.

akılcılık ve adalet konusundaki farklı anlayışlar sürekli bir geleneğin parçalarıdır ve

> Bizatihi akılcı haklı çıkarma standartları, o aynı geleneğin tarihi içinde yer alan kendilerinden öncekilerin sınırlamalarını aşma ve onların kusurlarına çare bulma biçimleriyle haklılıklarını kanıtladıkları bir tarihten doğarlar ve onun parçasıdırlar.
>
> *(a.g.y.: 7)*

Bu nedenle, Hegel için olduğu gibi Maclntyre için de, adaletin ve akılcılığın farklı biçimlerinin ardışık sıralanışı başlı başına akılcı ve o anlamda ilericidir.

Bu görüş Marksizme açık değildir ve bu noktada Hegelci felsefeden uzaklaşır. Çünkü adalet fikirlerinin tarihinin bizatihi o fikirlerin mantığı açısından anlaşılabileceği görüşünü sorgular; daha çok, onların ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal biçimlerin gelişmesine bakmalıyız.[48]

Bu, adaletin ve aklın ilerici bir biçimde geliştiği görüşünü dışlıyor gibi görünebilir, ama mutlaka öyle yapması gerekmez. Gerçekten dışladığı şey, aklın bunların gelişmesinin itici gücü olduğu yolundaki Hegelci, teleolojik görüştür. Tarihsel gelişme, esasında, akılcı olmayan nedensel süreçlerin sonucu olmuştur. Bunlar, "tıpkı jeolojik devrimlerin yerin yüzeyini yaratması gibi", modern yaşamın maddi ve toplumsal koşullarını yaratmıştır. Ne var ki, o süreçlerin sonucu aklın gitgide gelişmesi ve insanların "doğal" ve dışarıdan dayatılmış bir yazgıya boyun eğer gibi yaşamlarının maddi ve toplumsal koşullarına basitçe boyun eğmek zorunda olmadıkları koşulların gitgide gelişmesidir. Çünkü insanlar, toplu olarak, yaşamlarının koşulları üstünde bir dereceye kadar bilinçli ve akılcı denetim uygulamanın araçlarını gitgide

48 Marx, "ahlak, din, metafizik [ve] ideolojinin tüm geri kalanı ... bir tarihe, bir gelişmeye sahip değildir; ama maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştiren insanlar, bunun yanı sıra, gerçek varoluşlarını, düşünüşlerini ve düşünüşlerinin ürünlerini değiştirirler" (Marx ve Engels 1845: 47) derken anlatmak istediği budur. Daha sonra Engels, belirli bir alanda fikirlerin gelişmesinin bir derece "göreceli özerklik" kazanabileceğini kabul ederek önemli ve gerekli bir sınırlandırma getirir.

geliştiriyorlar; ve en sonunda "modern üretim güçlerine egemen" olacağımız ve "onları ortak denetime tabi" kılacağımız koşullar yaratılıyor (Marx 1853b: 358).[49]

İlerlemenin değeri

Böylece Marx, insan üretici güçlerinin gelişmesini ve dolayısıyla, insan doğasının bütün yönlerinin, yani insan gereksinimlerinin ve arzularının, güçlerinin ve yeteneklerinin, özgürlüğünün ve aklının gelişmesini içermesi bakımından tarihi ilerlemeci bir süreç olarak betimler. Bu kuram, Marx'ın kapitalizmi eleştirirken ve sosyalizmi tasavvur ederken dayandığı temeli sağlar. Eleştirmekte olduğum yazarların farz ettikleri anlamda -gerek insan doğası, gerekse ahlak ve adalet ile ilgili- evrensel ya da tarihötesi değerlere başvurmaz. Teleolojik bir kuram da değildir: Tarihin doğrultusunun nihai bir amacı olmadığını söyler. Tarihsel ve göreceli olan, şimdinin içinde aktif ve içkin olan güçlerden ve eğilimlerden doğan ölçütleri temel alarak, şimdiyi değerlendirir ve geleceğe değer verir.

Bu noktada şu itirazın dile getirileceği kestirilebilir. Tarihe ilişkin bu açıklama kabul edilse bile, denilecektir, insan gelişiminin ilerleme olarak değerlendirilmesi için hiçbir gerekçe sağlamaz. Aksine, bu tür gelişme, basitçe, tarihsel gelişimi değerlendirmekte kullanılabilecek evrensel bir değer olarak farz edilmiştir.

Bu, Marx'ın düşüncesinin karakterine ilişkin bir yanlış anlama içerir. Onun amacı insan gelişmesine değer verilmesi *gerektiğini* kanıtlamaya çalışmak değil, bunun öyle *olduğunu* göstermektir. Ama bu kabul edilse bile -insan gelişiminin aslında değerli olduğu dikkate alınsa bile- diye itiraz edilecektir, yine de bunun böyle olmasının gerekli olup olmadığını sorabiliriz. Buna değer

49 Karş. Engels, "o halde insan ilk defa, belirli bir anlamda sırf hayvani varoluş koşullarından çıkıp gerçekten insani varoluş koşullarına kavuşur. Ancak ondan sonradır ki, insanın kendisi, gitgide daha bilinçli olarak kendi tarihini yapar" (1878: 388-9). Ayrıca bak. Carr (1964: Bl. 5-6).

vermek ve ilerleme saymak için hangi nedenler vardır? "Bir şeyin arzu edilebilir olduğuna ilişkin üretilebilecek tek kanıtın insanların onu gerçekten arzulamaları olduğu" konusunda ısrar ettiği zaman Mill'in yaptığı gibi (Mill 1863: 32), bu noktada ancak doğalcı terimlerle yanıt verilebilir.

İnsanlar gerçekten kendini geliştirmeyi arzularlar. O bakımdan Mill ve Marx anlaşırlar, ama çok farklı nedenlerle. Mill'in felsefesi, iktisadi ve insani gelişmeye yönelik arzuları evrensel olarak betimleyen faydacı bir insan doğası anlayışını temel alır. Marx'a göre, bunun aksine, bu arzular ve değerler toplumsal ve tarihsel olarak gelişmiştir. İktisadi büyümeyi toplumsal düzen için bir tehdit olarak gören ve gereksinimlerin, arzuların geleneksel ve yerleşmiş sınırlar ötesinde artmasını bireysel mutlulukla uyumsuz sayan Aristoteles, Platon ve birçok başka antik çağ filozofu bunları açık olarak reddeder. Başlı başına amaçlar olarak evrensel toplumsal ve bireysel gelişme belirgin biçimde modern değerlerdir.[50] Bunlar 18. yüzyıldan beri toplumsal düşünceye gitgide daha çok egemen olmuştur: Yalnızca Hegel ve Marx çizgisindeki toplumsal düşünceye değil, Hegel'in ve Marx'ın bu bakımdan varisleri oldukları modern liberal felsefenin ana geleneğine de.

Vurgulamalıyım ki, böyle değerleri tarihsel ürünler saymak, bunların bu nedenle keyfi olduklarını ileri sürmek değildir. Bunların benimsenmesi basitçe bir ahlaksal "söylem" ya da "söz dağarcığı" türünün diğerinin yerini alması sorunu değildir, salt öznel tercih hiç değildir. Aksine, böyle değerler toplumun en temel maddi yönlerinden bazılarını ifadeye kavuşturur. Ticari genişlemenin serbest bıraktığı güçler gerçekten de antik toplumun bizzat yapısını tehdit ediyordu ve iktisadi büyümeye yönelik antik tutumlar bu gerçekten doğar ve onu yansıtır. Platon ve Aristoteles, antik Yunan toplumunun koşullarının evrensel ve doğal olduğuna yanlışlıkla inanmış olsalar bile, bunu büyük ölçüde doğru an-

50 Bunu söylemek, insan gelişiminin ve ilerlemesinin birer değer olarak evrensel biçimde kabul edilir hale geldiğini ileri sürmek değildir. Bunların muhalifleri ve eleştirenleri hep olmuştur ve olmaya da devam edecektir.

lamışlardı. Marx'ın dediği gibi, "tüm önceki toplum biçimleri zenginliğin gelişmesi nedeniyle çöktü. Bilinç sahibi olan antik çağ düşünürleri bu nedenle, zenginliği toplumun dağılması sayarak doğrudan doğruya suçlamışlardır" (Marx 1858: 540).[51] Modern toplum tam karşıt bir temele sahiptir. Sürekli genişlemeyi pozitif olarak gerektirir ve durgunluk onu tehdit eder; ve bu, modern toplumsal düşünceye egemen olan değerlerde yansımasını bulur.[52]

Dolayısıyla, evrensel insan gelişimi arzusu modern, kapitalist toplumla birlikte doğmuş ve gelişmiştir. Ve Marx'a göre, kapitalizmin geliştirdiği insan potansiyellerinin daha eksiksiz gerçekleştirilebileceği, kapitalizm ötesinde, "yeni" ve "daha yüksek" bir toplum biçimi yönündeki yolu işaret eden şey, kapitalizmin bu arzuyu tatmin edememesidir. Marx'ın kapitalizmi eleştirirken ve sosyalizmi düşünürken dayandığı temel budur.

Tarihin sonu?

Marx'ın eleştirel yöntemini açıklamaya ve sıklıkla ona yöneltilen bir felsefi eleştiri çizgisine karşı savunmaya çalıştım. Ne var ki, onu bu şekilde yorumlamanın Marksizme hizmet etmediği kanısı pekâlâ doğabilir. Çünkü Marksizm böylelikle ampirik bir tarih kuramına bağlanır ve böylece, o tarihin aldığı fiilî seyrin rehinesi olur. Bu, yakın zamanlarda Marksizme ve daha genel olarak sosyalizme karşı kararlılıkla dönmüş görünmektedir. Kapitalizmin ötesinde bir aşama fikrinin bile bir yanılsama olduğu sıklıkla söy-

51 Elbette, antik dünyada başka görüşler ve farklı değerler de mevcuttu. Örneğin Sofistler, Aydınlanma liberalizminin fikirleriyle yakınlıkları olan bir bireysel özçıkar felsefesi geliştirmişlerdir. Ne var ki, Sofist felsefe de var olan iktisadi ve toplumsal değişikliklere bir yanıt olarak görülmelidir. Bunlar geleneksel komünal düzenin altını oyuyordu ve Sofistler'in memnuniyetle karşıladıkları bireyciliğin temelini yaratıyordu. Ne var ki, İÖ 5. yüzyılda, tam ticari bir toplumun koşulları henüz gelişmemişti ve Sofistler, toplumsal ve ahlaksal fikirlerinin nasıl gerçekleşebileceği konusunda bir fikir sahibi değillerdi. Aydınlanma liberalizminin aksine, onların kuramları olumlu ve programlı bir biçim kazanmadı, olumsuz ve kuşkucu olarak kaldı.

52 "Üretimin durmadan devrimler geçirmesi, bütün toplumsal koşulların aralıksız sarsılışı ... burjuva dönemini önceki bütün dönemlerden ayırt eder" (Marx ve Engels 1848: 37).

leniyor bize: Kapitalizm ve serbest piyasa toplumsal gelişmenin son aşamasını, "tarihin sonu"nu oluşturur, deniliyor.

Marksizmin aşkın değerleri temel alan bir etik sosyalizm biçimi olduğu yolundaki görüşün cazibesini anlamak bu bağlamda zor değildir. Çünkü o görüş, Marx'ın tarih kuramının, kapitalizmin aşılacağına ilişkin öngörüsüyle birlikte, tamamen yanlış olduğu ortaya çıksa bile, Marksizmin değerlerinin ve sosyalizme ilişkin vizyonunun bundan etkilenmediği ve geçerliliğini koruduğu inancıyla kendini rahatlatabilir. Ne var ki, tarihin yakın zamanda aldığı seyrin sosyalizm için doğurduğu problemler nesnel olarak gerçektir ve bunlardan bu şekilde kaçmaya çalışmak Marksizme hiçbir yarar sağlamaz.

Beğenelim ya da beğenmeyelim, değerler ve idealler ampirik gerçekliğin rehinesidir. Sosyalizm bunun ortaya çıkardığı problemlerden kaçınamaz. Kapitalizme muhalefet etmek ve alternatif bir toplum yaratmak için hiçbir hareket doğmazsa, gerçekten tarihin sonundaysak, o zaman Marksizm gerçekten çürütülecektir. Ama durumun böyle olduğuna inanmak için hiçbir sağlam neden yoktur. Marksizm, kapitalist sistemi anlamak için hem uygulanabilirliğini hem de aydınlatıcılığını hâlâ sürdüren bir kuramsal çerçeve sağlar. Kapitalist dünya çelişkilerle ve krizlerle sarsılmaya devam ediyor; serbest piyasanın "her derde deva" ilaçlarının eski komünist dünyanın iktisadi ve toplumsal problemlerine çare olmadığı da açıktır. Bunun tarihin sonu olduğuna inanmak olanaksızdır; kapitalizme muhalif güçler kesinlikle doğacaktır. Bu sosyalizmin inancıdır. Bu türden önemli güçlerin fiilen var olduğuna hiç kimsenin işaret edememesi bakımından bu şimdilik bir "inanç"tır. Ama böyle söylemek onun kör bir inanç olduğu anlamına gelmez. Bu, aşkın ideallere dayanan bir inanç da değildir. Daha çok bu, daha yüksek bir toplum aşamasına yönelik özlemin sırf bir ideal olmayıp, bizatihi tarihsel gerçekliğin hareketi olduğuna duyulan, bir tarih kuramıyla akılcı biçimde temellendirilmiş inançtır.

9

Marksizm ve İnsan Doğası



Marksizmin insan doğasına ilişkin bir kuramı var mıdır? Marksizmin bu kavramının kendisini reddettiği sıklıkla söylenir, ama bu en hafif deyimle yanıltıcıdır. Gördüğümüz gibi, Marksizm bir tarihselcilik biçimidir. Aydınlanma sosyal felsefesinin özcü yaklaşımını gerçekten reddeder. Çünkü toplumsal kuramın ve ahlaksal değerlerin temellerini evrensel ve zamansız bir insan doğası anlayışında arama projesini terk eder. Ne var ki, Marksizm salt anti-hümanizm değildir. İnsan doğasına, yani insan gereksinimlerine, yeteneklerine ve güçlerine tarihsel bir açıklama getirir. Bu, Hegel'den kaynaklanır ve hem toplumsal kuramının hem de değerlerinin asıl temelini sağlar. Bu nedenle, Marksizm tarihsel bir hümanizm içerir. Şimdi açıklayacağım ve savunacağım tezler bunlardır.

Elbette, insan doğasının toplumsal ve tarihsel olarak değiştiği fikri Hegel'e ya da Marx'a özgü değildir. Filozoflar, insan gereksinimlerinin ve güçlerinin toplumdan topluma ve çağdan çağa değiştiğinin uzun zamandan beri farkındadırlar. Özel, yerel ve geçici toplumsal koşulların sonucu olan insan karakteristiklerinden ayrı olarak, evrensel olan ve tarihsel olarak değişmeyen belirli insan karakteristiklerini saptamanın olanaklı olduğunu da uzun zamandan beri bilmektedirler.

Aydınlanma'nın liberal filozofları, bunlara dayanarak toplumsal düşünce için güvenli ve kesin temeller bulmaya giriştiler. Doğal olan ile toplumsal olan arasında katı ve birbirini dışlayıcı

bir karşıtlığı esas alarak, bir dizi evrensel ve zamansız insan niteliğini ayırt etmeye, bunları salt toplumsal, olumsal ve gereksiz olanlardan ayırmaya çaba gösterdiler. Toplumsal açıklamanın ve ahlaksal değerlerin temelleri –dolayısıyla, evrensel olarak uygulanabilir ve buyurucu olduğu farz edilen temeller– olarak işlev görebilen "doğal" ve "gerekli" insan karakteristikleri saptamayı amaçladılar.[53]

Hegel'den bu yana tarihselci filozoflar bu özcü yaklaşımı eleştirmiş ve reddetmişlerdir. Doğal olanı toplumsal olandan bu yolla ayırt etmenin ve ayırmanın olanaksız olduğunu, çünkü gerçeklikte bu ikisinin birlikte bulunduğunu savunmuşlardır. İnsanlar esas olarak toplumsal varlıklardır. İnsan doğası zorunlu olarak belirli bir toplumsal ve tarihsel bağlamda varlık gösterir, toplumsal ilişkiler de her zaman belirli ve tarihsel olarak belirlenmiş insan doğası biçimlerinin sonucudur. Evrensel ve zamansız bir insan doğası kavramı bu bağlamdan bir soyutlamadır, toplumsal kuram ya da değerler için kesin bir temel sağlayamaz. İnsanlar baştan başa toplumsal ve tarihsel varlıklardır.

Evrensel insan doğası

Bu tarihselci tezlerin kesin olarak neleri içerdiği konusunda açık olmak önemlidir. Çünkü son yıllarda bu tezler, bunları sıklıkla gevşek ve özensiz bir şekilde, aydınlatma ve ışık tutma amacı kadar skandal ve şok yaratma amacı da güdüyor gibi görünen yaklaşımlarla sunan çeşitli post-yapısalcılar, post-modernistler ve başka böyle ekoller tarafından benimsenmektedir.

Özellikle, tarihselci yaklaşım çoğu kez insan doğası kavramını tamamen yadsıyan bir "anti-hümanizm" biçimi olarak anlatılır. Örneğin Rorty'ye göre, "Hegel'den bu yana tarihselci dü-

53 İnsanların toplum içinde olduklarından farklı olarak "doğa durumu"nda nasıl olduklarını tanımlamaya çalışan ve birincisini bir "doğal hak" standardı olarak kullanan geleneksel toplum sözleşmesi kuramlarında bu yaklaşım apaçıktır. İnsan etkinliğini evrensel insan doğasına ilişkin hazcı bir anlayışıyla açıklayan ve değerleri bunun üzerinde temellendiren faydacı kuramlarda da bu yaklaşıma rastlanır.

şünürler 'insan doğası' diye bir şeyin olduğunu yadsımışlardır Toplumsallaşma her şeyi belirler, toplumsallaşmanın altında ya da tarihten önce insanı tanımlayıcı hiçbir şey yoktur" (Rorty 1989: xiii).

Althusser'in Marksizme bu açıdan getirdiği açıklama özellikle etkili olmuştur. Althusser'in iddiasına göre, ilk baştaki bir "hümanist" dönemden sonra Marx, "tarihi ve politikayı insan özü üstüne temellendiren her kuramla bağlarını kökten kopardı" (Althusser 1969: 227). Marx'ın olgun kuramı bir "kuramsal antihümanizm"dir (a.g.y.: 229). Buna göre, insanlar toplumsal ilişkilerin sırf "payandası"dır (Althusser 1976: 202). Aslında, herhangi bir doğuştan karakteristiği bulunmayan sırf birer *tabula rasa*'dır. İnsan doğası, hiçbir yapım kısıtlamasının ya da sınırlamasının olmadığı toplumsal bir yapıdır. Rorty'nin ifade ettiği gibi, insanlar, "yoğrulabilirlikleriyle ilgili herhangi bir anlamlı metafiziksel ya da biyolojik sınırın bulunmadığı, kendi zamanlarının ve yerlerinin çocuklarıdır" (Rorty 1992: 148-9).

Böyle görüşlerle bugünlerde sürekli karşılaşılıyor; ama bunların hem insan doğasına hem de Hegelci tarihselci yaklaşıma ilişkin bir açıklama olarak savunulacak bir yanı yoktur. Lichtman'nın söylediği gibi,

> İnsan doğasının bir *tabula rasa* olarak kavranması kendi içinde çelişkilidir. Üstüne hiçbir şey yazılmamış bir tablet bile, plak mumunun yazı aracı iğneyi kabul etmesi gibi, tabletin tebeşiri kabul etmesine izin verecek belirli özelliklere sahip olmalıdır. Sorun ortak bir doğuştan doğanın olup olmadığı değil, o doğanın tam olarak ne olduğudur.
>
> *(Lichtman 1990: 15)*

Kendilerine özgü toplumsal ya da tarihsel durumlarından oldukça bağımsız bir biçimde, tüm insanlar için ortak olan belirli gereksinimlerin ve başka karakteristiklerin olduğu oldukça açıktır; Marx'ın bunu tanıdığı da aynı ölçüde açıktır. Örneğin, gıda gereksinimi açıkça bir insan evrenselidir. Belirli bir asgari gıda

alımı düpedüz yaşamak için gereklidir. Bu asgarinin tam olarak ne kadar olduğunu tanımlamak kolay değildir –belki mümkün bile değildir; insanın uzun süre sağ kalmasının bedensel olarak artık mümkün olmadığı bir alt sınırın bulunduğu kesindir. Bu temel gıda gereksinimi tarihsel bir olgu değildir, biyolojik yapımızdan dolayı, insan olmanın evrensel ve göreceli olarak değişmeyen bir özelliğidir.[54]

Dahası, temel gıda gereksinimi, insan doğasının yoğrulabilirliğine doğal bir sınır getirir. Uygun kabul edilen belirli gıdalar toplumdan topluma ve çağdan çağa büyük değişiklik gösterse bile, sınırsız biçimde değişemez. Yalnızca belirli şeyler gıda sayılabilir; ve bu kısıtlamayı gereksinimin kendi maddi karakteri dayatır (karş. Geras 1983: 113). Başka bir deyişle, evrensel ve tarihötesi, göreceli olarak değişmeyen insan karakteristiklerinin ve o anlamda da evrensel bir insan doğasının olduğu açıktır.

Marx'ın da bu görüşleri savunduğu aynı ölçüde açıktır. Marksizmin insan doğası kavramını reddeden bir "antihümanizm" biçimi olduğu yolundaki Althusserci tez son derecede büyük etki yarattığı için, Geras'ın *Marx ve İnsan Doğası*'nda (1983) yaptığı gibi bunun anımsatılması yararlı olur. İnsanların maddi, biyolojik varlıklar oldukları bedensel gereksinimlere sahip yaratıklar oldukları Marx'ın felsefesinin temel bir ilkesidir. Marx, erken çalışmalarında bile, insanın, bizzat yaşamı için kendisi dışındaki nesnelere bağımlı, "doğal bir varlık" olduğunu, "acı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir varlık" olduğunu savunur (Marx 1844a: 390). Hegel bu görüşü paylaşır. O da, idealizmine rağmen, insanların nesnel bedensel gereksinimlere sahip maddi varlıklar olduklarını hiçbir şekilde yadsımayan bir gerçekçidir.

---

54 Ama Geras'ın haklı olarak belirttiği gibi, elbette, insan türünün kendisi evrimin bir ürünü olduğu için, değişmez insan yapısından, kalıcı karakteristiklerden vb. söz etmek, mutlak ifadelerle konuşmak anlamına gelmez. Ama *göreceli olarak*, Marx'ın tarih kuramının zamansal aralığı içinde ... insanın kalıcı ve genel nitelikleri fikri kesinlikle geçerlidir.
(Geras 1983: 90)

Marx, *Alman İdeolojisi*'nde benimsemeye başladığı daha güçlü maddeci dille şunları yazdığı zaman aynı noktaya yine parmak basar: "İnsan varoluşunun birinci ön koşulu, insanların 'tarih yapmak' için yaşayacak bir konumda olmaları gerektiğidir. Ama yaşam, her şeyden önce, yemeyi ve içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve başka birçok şeyi içerir" (Marx ve Engels 1845: 48). Bu gereksinimler insan olmanın evrensel bir özelliğidir. Bunlar bedensel yapımızdan ileri gelir ve insan doğasının yoğrulabilirliğine doğal sınırlar getirir. Kısacası, evrensel bir insan doğasının var olduğu apaçıktır; ve bunu yadsıyan filozoflar olabilse de Marx'ın ve Hegel'in onlardan olmadığı açıktır.[55]

İnsan doğasının gelişimi

Ne var ki, tarihselciliğe göre bu, insan doğasının öznesi konusunda işaret edilmesi gereken yalnızca en yalın ve en temel noktadır. Söylenecek daha çok şey vardır. Çünkü insanlar salt doğal varlıklar değildirler, yalnızca biyolojik organizmalar değildirler; aynı zamanda da ve esas olarak, toplumsal etkinlikleri aracılığıyla değişen ve kendilerini dönüştüren toplumsal ve tarihsel varlıklardır.

Marx, *Alman İdeolojisi*'nden az önce alıntı yaptığımız paragrafta bu noktayı belirtir. Gereksinimlerimizi doyurmak için yürüttüğümüz üretici etkinlik "yeni gereksinimler"in yaratılmasına yol açar (Marx ve Engels 1845: 43) ve bu etkinlik her zaman, kendileri de nihai olarak böyle gereksinimlerle belirlenen toplumsal ilişkiler bağlamında gerçekleşir. Bu yeni gereksinimler, sırası

55 Bunun üstünde açık açık ve uzun uzadıya ısrar etmemin ana nedeni, Marx'ın benim savunduğum tarihselci tutumunun bunu yadsıdığının çok sık söylenmesidir. Yukarıdakiler gibi alıntılara bakılırsa, Rorty de öyle yapıyor gibi görünüyor ve Geras onu bu açıdan uzun uzadıya eleştirir (Geras 1995b). Ne var ki, Rorty'nin bununla çelişen pek çok şey söylediğini Geras da gösteriyor. Tarihselciliği gözden düşürme telaşı içinde, Rorty'nin tutumunu anlamak için pek az çabada bulunuyor. Geras (1995a) evrensel insan karakteristiklerinin varlığını yadsıdığım gerekçesiyle bana da saldırıyor, oysa öyle yapmıyorum. Geras, basitçe, insan doğasına ilişkin tarihsel açıklamanın evrensel karakteristikler fikrini zorunlu olarak dışlaması gerektiğini farz ediyor. Göreceğimiz gibi, durum böyle değildir.

gelince, yeni üretici etkinlik biçimlerinin ve yeni üretici güçlerin gelişmesine yol açar. Bu nedenle, gereksinimlerin ve üretici güçlerin bir diyalektiği vardır; bu diyalektikte her biri diğeriyle ilişki içinde gelişir (özellikle bak. Marx 1858: 90ff.). "Dış dünya üstünde etkide bulunarak ve onu değiştirerek, [insan] aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir" (Marx 1867: 177).

Dolayısıyla, gereksinimler içinde doyuruldukları toplumsal koşullara göre değişiklik gösterir. Gıda gereksinimi evrensel bir gereksinim, biyolojik olarak verilmiş bir gereksinim olmasına karşın, her zaman, değişime uğratıldığı belirli toplumsal koşullar içinde doyurulur. "Açlık açlıktır, ama çatal-bıçak ile yenilen pişmiş etin doyurduğu açlık, ellerle, tırnaklarla ve dişlerle çiğ eti bir çırpıda yutan açlıktan farklı bir açlıktır" (Marx 1858: 92).

Biyolojimizin dayattığı sınırlar içinde, gıda gereksinimi farklı toplumsal koşullarda farklı bir biçim alır. Her zaman da toplumsal olarak gelişmiş belirli bir biçim almak zorundadır. Çıplak evrensel, yani "doğal" ya da "biyolojik" gıda gereksinimi, asla kendi başına var olmaması ya da işlememesi anlamında bir soyutlamadır. Çünkü Aydınlanma'nın toplum sözleşmesi kuramlarında işlenen toplumsal öncesi ya da toplumsal olmayan bir koşul, "doğa durumu" fikri bir efsane olarak reddedilmelidir. Geertz'in söylediği gibi, "belirli yerlerin göreneklerinin değişime uğratmadığı insanlar aslında var olmaz, asla var olmamıştır olmazdı" (Geertz 1993: 35). İnsanlar her zaman ve esas olarak toplumsal varlıklardır.

Kısacası, insan doğasını hem evrensel, hem tekil, hem doğal, hem de toplumsal yönleri vardır. Bu, insan doğası konusunda belirtilmesi gereken en temel noktadır ve göreceli olarak tartışmasızdır. Gerek tarihselciler, gerekse özcüler bunu ciddi olarak tartışmazlar. Daha zor olan soru, bu yönlerin nasıl ilişkide olduğu ve insan doğası kavramının toplumsal açıklamayı ve değerleri temellendirmede ne rol oynadığıdır. Bu yaklaşımlar arasındaki önemli felsefi farklar gerçekten işte burada yatar.

Nitekim, geleneksel özcülüğün Geras ve Nussbaum gibi savunucuları, insanların toplumsal ve tarihsel olarak gelişmiş arzulara ve tercihlere sahip oldukları görüşünü tartışma konusu yapmazlar. Ne var ki, onların savundukları şey, bunların doğal ve biyolojik gereksinimlerimizden bütünüyle ayrı ve farklı olduğudur. Çünkü özcü yaklaşım, doğal ve toplumsal kategorileri arasında yapılan keskin bir metafiziksel ayrıma dayanır. Bunlar farklı ve birbirini dışlayan kategoriler olarak ele alınır: Doğal, biyolojik gereksinimler bir şeydir ve toplumsal olarak gelişmiş tercihler oldukça başka bir şeydir.

Bu ayrımlar, Geertz'in "katmanlı" insan doğası modeli dediği şeyi somutlaştırır; bu modelde yapımızın doğal (maddi, biyolojik) ve toplumsal yönleri, yalnızca dışsal olarak birbiriyle ilişkisi bulunan, oldukça ayrı ve farklı düzeyler olarak ele alınır (Geertz 1993: 37). Örneğin Geras, "asgari biyolojik gereksinimler"i, kendisinin "diğer" gereksinimler ("tarihsel olarak gelişmiş gereksinimler ve potansiyeller, kendini gerçekleştirme vb." (Geras 1995a: 156)) dediği şeylerden sanki bütünüyle farklıymış gibi ele alır. İnsan doğasının evrensel özelliklerinin toplumsal olarak gelişmiş gereksinimlerden, hiç değilse teorik olarak, tamamen ayrılabileceği (Geras 1983: 114-5) ve yalnızca evrensel olanların, toplumsal kuram ve değerler için doyurucu bir zemin sağlayabileceği konusunda ısrar eder.

Buna karşılık, tarihselci yaklaşıma göre, doğal olanı toplumsal olandan bu şekilde ayırmak olanaksızdır. Burada iki ayrı ve dışsal olarak ilişkili bileşen, yani bir yanda evrensel bir gereksinim ve öte yanda toplumsal olarak gelişmiş bir dizi tercih yoktur. Yalnızca bir tek şey vardır: Toplumsal olarak değişime uğrayan gereksinim. Dahası, gereksinimlerimizi her zaman toplumsal yaşamlarımız değişime uğratır. Bunlar yalnızca bu toplumsal olarak gelişmiş biçimde var olur ve ondan yapılmış salt soyutlamalardır. Varlığımızın doğal ve toplumsal yönleri her zaman somut birlik içinde yaşar.

Bu nedenle, Rorty'nin "baştan sona" toplumsalız ve toplumsallaşmanın "altında" hiçbir şey yok dediği zaman haklı olduğu -(onun iddia ettiği gibi) "insan doğası diye bir şey olmadığı" için- değil, daha çok, bütün bu "katmanlı" model doğalın toplumsalla ilişkisini düşünme yolu olarak tatmin edici olmadığı için- önemli bir nokta vardır.

Doğal ve toplumsal, bu tablonun öne sürdüğü gibi, yapımızın birbirine göre dışsal olan ayrı katmanlarını ya da yönlerini oluşturmaz. Aynı anda hem doğal (biyolojik) hem de toplumsal varlıklarız; ve baştan sona bu şeylerin her ikisiyiz. Eğer "baştan sona" toplumsal varlıklar isek, o halde aynı zamanda ve eşit olarak da "sondan başa" doğal ve biyolojik varlıklarız. En temel biyolojik işlevlerimiz bile, kendilerini değişime uğratan toplumsal bir bağlamda meydana gelir; en yüksek ve en toplumsal olarak gelişmiş başarılarımız bile biyolojik organizmanın, yani insanlar olarak bizim etkinliklerimizdir. İnsanlar doğal-toplumsal varlıklardır. Biyolojimiz ve sosyalliğimiz birbirinin içine işler, özcülüğün yapmaya kalkıştığı gibi bunları ayırıp birbirinin karşısına koymak olanaksızdır.

Örneğin, açlık her zaman toplumsal bir biçim alır. Belirli, toplumsal olarak yaratılmış bir dizi tercihin yalnızca koşullara bağlı ve dışsal olarak getirdiği evrensel ve genel bir gıda gereksinimini yalıtmak olanaksızdır. Her insanın belirli bir asgari miktarda gıdaya ihtiyacının olduğu elbette doğrudur. Bu evrensel, tüm insanlarda ortak olan şeyi tanımlar; ve buna, tüm spesifik farklardan soyutlanarak ulaşılır. Ama her insanda işlerlikte olan belirli bir asgari beslenme miktarının (bilmem şu kadar kaloriye ve vitamine, bilmem şu kadar karbonhidrata, yağa vb. olan belirli bir gereksinimin) olduğunu ve buna ek olarak -deyim yerindeyse, üstüne üstlük- bu beslenmenin toplumsal ve yerel olarak belirlenmiş birtakım biçimlerde olmasına yönelik bir dizi belirli tercihin olduğunu oldukça yanlış olurdu.

Açlık koşullarında bile söz konusu olan, belirli, toplumsal olarak gelişmiş gereksinimlerdir. Benton şunları belirttiği zaman önemli bir gözlem yapar,

> Ne insanlarda ne de diğer türlerde besinsel ihtiyaçların sırf doyurulmasını o türe özgü beslenme etkinliğiyle basitçe eşitleyebiliriz. İnsanlarda açlığın ortaya çıkardığı gıdaya yönelik çarpık ya da patolojik ilişki gıdaya yönelik hayvansı bir ilişki değil, *insan* beslenmesinin spesifik bir çarpıtılması ya da patolojisidir.
>
> *(Benton 1990a: 265)*

Gerçekten, besinsel ihtiyaçları doyuran herhangi bir şeyi gıda olarak ele alma olasılığı, katıksız biçimde biyolojik ya da "doğal" bir gereksinim biçimi değildir, daha çok, tarihsel gelişmemizin sonucu olan insana özgü bir biçimdir (ve bana öyle geliyor ki, illa da patolojik olması gerekmez). Oysa bir kedi, özdeyişte söylendiği gibi, mısır yığınının üstünde açlıktan ölür.

Bir temel olarak insan doğası

Özcülüğün toplumsal açıklamada evrensel insan doğasına vermek istediği temel kurucu rol anlaşıldığı zaman, bu sorunların önemi açıklık kazanır. Geras bunu özellikle vurgular. Tüm vurgusunu, evrensel gereksinimlerin Marx'ın yönteminde oynadığı farz edilen açıklayıcı rol üstüne yapar. Örneğin,

> insanlığın ortak gereksinimlerini ve genel, ayırt edici yeteneklerini aynı anda kapsayan bir insan doğası kavramı insana özgü toplumsal ilişkilerin, yani üretim ilişkilerinin ve insana özgü değişim süreci türünün, yani tarihin açıklanmasında oldukça esaslı bir açıklayıcı rol oynar.
>
> *(Geras 1983: 106)*

Evrensel gereksinimler Marx'ın toplumsal kuramında gerçekten yaşamsal bir rol oynar. Marx, ait oldukları belirli toplum ne olursa olsun, tüm insanların maddi gereksinimlerini doyurmak için bir etkinlikte bulunmaları gerektiğini ve dolayısıyla, toplumsal

üretim ilişkileri içine girdikleri gerçeğini açıklamak için onlardan yararlanır. Bu gözlemler, Marx'ın maddeciliğinin temeli olan tarih kuramının çıkış noktasıdır. Marx "genelde üretim" kavramını bu temelde "akılcı bir soyutlama" olarak adlandırır (Marx 1858: 85). Genelde insan doğası kavramı için de aynı şey söylenebilir.

Ne var ki, bu kavramlar soyutlamalardır. Bunlar Marx'ın toplumsal kuramının yalnızca soyut ve felsefi çıkış noktasını oluşturur. Belirli toplumsal koşulları anlamak için bunların ötesine geçmek gerekir. Somut gerçeklikte, Marx'ın söylediği gibi, "genelde üretim diye bir şey yoktur" (Marx 1858: 86), yalnızca belirli toplumsal ve iktisadi koşullarda belirli insanların belirli üretici etkinlikleri vardır. Bunları kendi özgüllükleri içinde anlamak için, diye vurgular Marx, toplumsal gelişmenin belli bir aşamasındaki üretime –toplumsal bireylerin yaptıkları üretime– bakmak önemlidir (Marx 1858: 85).

Benzer biçimde, somut koşullarda genelde insan doğası diye bir şey yoktur. Çıplak soyut bir kavram olan genelde insan doğası ya da evrensel insan doğası kavramı, somut toplumsal koşulları kendi özgüllükleri içinde anlamak için yeterli bir temel sağlamaz. Geertz'in dediği gibi, "evliliğin üremeye olan toplumsal gereksinimden doğan salt bir refleks olduğunu ya da yemek yeme göreneklerinin metabolik gerekliliklerden doğan bir refleks olduğunu söylemek, gülünç duruma düşmek olur" (Geertz 1993: 42). Toplumsal etkinliği tatmin ettiği gereksinimler açısından açıklamak için, belirli, somut, toplumsal olarak gelişmiş gereksinimlere, belirli, toplumsal olarak gelişmiş bir insan doğasına değinmek gerekir.[56]

Marx, *Grundrisse*'nin başlangıcında, ele almamız gereken şey "toplumsal bireyler"dir, der (Marx 1858: 85). Ve çalışmasının tümü

56 Bentham'ın faydacılığına ilişkin tanınmış yorumlarında Marx'ın belirttiği nokta budur.
Bir köpeğe neyin faydalı olduğunu bilmek için, köpek doğasını incelemek gerekir. Bu doğa yararlılık ilkesinden çıkarsanmayacaktır. Bunu insan uygulayarak, tüm insan eylemlerini, hareketlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesiyle eleştirecek olan kişi, ilk önce genel olarak insan doğasını ve ondan sonra, her bir tarihsel çağda değişime uğramış biçimiyle insan doğasını ele almalıdır. (Marx 1867: 609*n*)

boyunca, yaklaşımının toplumsal ve tarihsel karakterini vurgular. Geras, bu anlamda Marx'ın tavrının ana doğrultusundan habersizdir. Sürekli olarak, tek yanlı bir biçimde evrensel insan doğası kavramına odaklanır ve Marx'ın toplumsal düşüncesinde gereksinimlerin toplumsal gelişiminin oynadığı temel rolü görmezlikten gelir. Tarihsel maddecilik, der, "düpedüz insan doğası fikrine dayanır. İnsanın üretim sürecini açıklayan evrensel gereksinimlerin ve yeteneklerin o belirli bağına ışık tutar" (Geras 1983: 107-8). Bu, tarihsel maddeciliğin esaslı bir yanlış yorumudur ve pratikte, onun tarihsel karakterini *ab initio* (en başından) yadsır.

Toplumsal açıklamada insan doğası kavramının işlevi üstünde odaklanmaktayım, ama ahlaksal değerler için bir temel olarak oynadığı rol konusunda da benzer noktalar geçerlidir. Bu, son zamanlardaki tartışmalarda ana ilgi alanı olmuştur. Denilir ki, tarihsel yaklaşım evrensel ve zamansız bir insan doğası fikrini reddeder. Böylece, değerlerin haklı çıkarılmasında dayanak alınabilecek herhangi bir bakış açısını terk ederek görececiliğin ve kuşkuculuğun sel kapaklarını açar (Benton 1990b; Nussbaum 1992; Geras 1995a, 1995b).

Yine, kabul edilmesi gerekir ki, herhangi bir nesnel gereksinimin ya da belirlenmiş bir insan doğası gibi bir şeyin olduğunu yadsıyan filozoflar olabilir, ama ne Marx ne de Hegel öyle yapar. Ve, şu anda ileri sürdüğüm gibi, onların tarihselciliğinde, öyle yapmalarını gerektiren hiçbir şey yoktur. Tarihte içinde bulundukları belirli toplum ya da mekân ne olursa olsun tüm insanların salt insan olarak paylaştıkları belirli asgari gereksinimler elbette vardır. Ve elbette bunlar, insanların aç bırakılmak, işkenceye uğramak ya da başka şekilde ciddi kötü muamele ya da zarar görmek istemedikleri anlamında bir dizi evrensel değer için temel olarak kullanılabilir.[57]

57 Büyük bir kendini beğenmişlik gösterisiyle, Geras (1995a), yukarıda Bölüm 7-8'deki tezlerimi eleştirirken, sanki onları yadsımışım gibi, bu yavan sözlerde ısrar ediyor. Elbette yadsımıyorum. Dahası Geras, benim savunmakta olduğum tarihselci tutumun bunların yadsınmasını ima ettiği şeklindeki görünür kanaati için de hiçbir gerekçe göstermiyor.

Günümüz dünyasında bu asgari gereksinimler bile sıklıkla karşılanmıyor. Varlıklı sanayi ülkelerinde bile ciddi maddi yoksunluk ve gereksinim oranları yüksektir. Çağdaş toplumsal koşullara ilişkin bir suçlamanın bundan öteye gitmesi gerekmez. Toplumsal bir eleştiri, kolaylıkla, kapitalizmde geliştirilen muazzam üretim gücüne rağmen dünya nüfusunun oldukça önemli bir bölümünün hâlâ yoksulluk, hastalık ve cehalet koşullarında yaşıyor olması gerçeğine dayandırılabilir. Böyle bir eleştirinin herhangi bir özel değerden medet umması gerekmez. Kapitalizme yönelttiği suçlamayı dayandırmak için, insan doğasının en apaçık ve göz önündeki evrensel gereksinimlerinden ve özelliklerinden öte herhangi bir şeye başvurması gerekmez.[58]

Sosyalist toplumsal eleştiri çoğunlukla bu biçimi alır; ve bundan dolayı onda kusur bulmak için hiçbir neden yoktur. Kapitalizm en temel ve asgari insan gereksinimlerini karşılayamadığı için elbette suçlanmalıdır. Ama eğer toplumsal eleştiri yalnızca bunlara dayandırılırsa, sadece hayatta kalmak için gerekli olanların en küçük ortak paydasıyla sınırlanmış olur; ve Marksist tarihsel yaklaşımının, kapitalizm eleştirisinin ve ondan doğan sosyalizm kavramının bundan çok daha fazlasını içerdiğini görmek önemlidir.

Çünkü Marksizm ayırt edici bir ahlaksal perspektifi somutlaştırır. Bu, temel gereksinimlerin doyurulduğu bir koşula ilişkin asgari doğalcı fikrin çok ötesine geçen bir hümanist ideale dayanır. Çünkü onun ötesinde Marksizm, insanların güçlerini ve yeteneklerini tümüyle geliştirebildikleri bir toplum, her yönüyle insan gelişimini destekleyen yabancılaşmamış bir toplum tasavvur eder. Bu, insan güçlerinin ve potansiyellerinin mümkün olan en tam gelişimi idealini, "gereksinimler yönünden zengin" insan vizyonunu içerir.

---

58 Cohen, aşağıdakileri yazdığı zaman bu tür yaklaşımı anlatır:
Ahlaksal olarak dürüst *herhangi bir* bakış açısına göre sosyalizmin kapitalizmden öylesine apaçık şekilde üstün olduğunu ... bunu doğrulamak için doğru bakış açısı (açıları) saptamaya hiç gerek olmadığını, sosyalizm savaşımına hangi ilkenin (ilkelerin) yol göstereceğini belirlemenin gerekmediğini ve bu nedenle, sosyalizm için normatif felsefe yapma çağrısının yersiz olduğunu düşünüyorum. (Cohen 1995: 3)

Dahası, Geras ve Cohen gibi yazarların ve başka pek çok kişinin ileri sürdükleri gibi, tarihsel yaklaşım böyle bir hümanist ahlaksal perspektif olasılığını dışlayan kötürümleştirici bir görececilliğe götürmez. Aksine, şimdi savunacağım gibi, Marx'ın hümanist vizyonu, insan doğasının tarihsel gelişimine getirdiği açıklamaya dayanan ve ondan doğan tarihsel olarak belirli bir vizyondur.

İnsanın serpilmesi

Birçok filozof Marksizmin içerdiği hümanist temalardan etkilenmiş ve esinlenmiştir. Marksist olmamasına karşın, Martha Nussbaum şu anda etkili bir örnek olarak gösterilebilir. Gerçekte, Nussbaum'un çalışmasının asıl esin kaynağı Aristoteles'tir. Aristoteles'in insanların salt "yaşam" değil, "iyi yaşam" aradıkları yolundaki özdeyişini izleyerek, sırf hayatta kalma gereksinimleriyle kısıtlanmış olmayan geniş bir hümanist insan doğası anlayışını savunur (Nussbaum 1992, 1995).

Nussbaum, Rorty gibi filozofların ortaya attıkları türden "anti-hümanist" ve "özcülük karşıtı" tezleri de tartışma konusu yapar. Geras gibi o da, kendi belirli yerel durumumuzun ötesinde geçerliliğe sahip etik değerler için herhangi bir dayanağı korumak istiyorsak, evrensel insan doğasına ilişkin özcü bir kavrama, yani insan ve insanın işlevselliği konusunda kültüraşırı ve tarihötesi bir kavrama sarılmamız gerektiğini savunur.[59]

"En temel insan gereksinimleri ve insan işlevleri" olduğunu iddia ettiği on şeyi sıralayarak, böyle bir insan doğası kavramı-

59 Ya da daha çok, neredeyse bilinç dışı gibi görünse bile, Nussbaum bu ön kabule sahiptir. Herhangi bir tez ileri sürmeden, değerleri dayandırmak için "belirlenmiş" bir insan doğası anlayışına gereksinimimizin olduğu iddiasından, böyle bir anlayışın "evrensel" bir anlayış olması gerektiği iddiasına geçiyor (Nussbaum 1992: 205). Bu iddiaların özdeşleştirilmesi yaygındır. Örneğin Doyal ve Gough, benzer biçimde tartışmadan, "nesnel" ve "evrensel" gereksinimleri eşitlerler (Doyal ve Gough 1991: Bl. 1-3 çeşitli yerlerde). Geras bu özdeşleştirmeyi haklı çıkarmaya çalışır ve ben onun tezlerini bu kitabın 8. Bölümü'nde eleştiriyorum. Benim tezime göre, tarihselcilik, insan gereksinimlerinin tarihsel ama aynı zamanda da nesnel olduğunu savunur.

nı tanımlamaya girişir (Nussbaum 1992: 205). Bunlar, "tam bir yaşamı sonuna kadar yaşayabilmek"ten tutun da "kişinin başka birisinin yaşamını değil, kendi yaşamını yaşayabilmesi"ne kadar uzanır. Bunlar, kültürler ve tarihsel çağlar boyunca toplumsal ve siyasal kurumları değerlendirme ölçütlerini sağlayacak olan evrensel insan doğası özellikleri olarak sunulur.

Nussbaum'un sıraladığı gereksinimler ve işlevler, kendisinin de teslim ettiği gibi, ancak çok belirsiz olarak ve değerlendirici açıdan tanımlanır. Örneğin, "tam bir yaşam"ı neyin oluşturduğu ayrıntılı olarak dile getirilmez. Bu liste, kendisinin "iyiye ilişkin kalın belirsiz bir kuram" dediği şeyi sunma girişimidir (a.g.y.: 214) ve bunun, insanın serpilmesine ilişkin evrensel bir açıklamanın temelini sağlayacağı farz edilir.

Nussbaum, gereksinimlerimizin ve güçlerimizin, her zaman, onları oluşturan ve değişime uğratan belirli toplumsal ve tarihsel koşullarda doyurulduğunun ayırdındadır. Nussbaum'un iddiasına göre, kendisinin getirdiği açıklama, insanın tarihsel çeşitliliği ve kültürel farklılığı gerçeklerini kabul edebilecek niteliğe sahiptir. Dolayısıyla, listesindeki maddeler, "bizatihi tasarımı gereği, bileşenlerin her birinin çoklu niteliklere sahip olabilmelerine imkân tanıyan" bir biçimde anlatılır (a.g.y.: 224). Örneğin Nussbaum'a göre, bireysel özerklik, insan işlevselliğinin tüm insan toplumlarında doyurulması gereken, ama farklı toplumlarda bunu yapmanın farklı yollarının olduğu bir boyutudur.

İnsanların sırf biyolojik olarak hayatta kalmanın ötesinde gereksinimlere ve yetilere –yani "daha yüksek" gereksinimlere– sahip oldukları kesinlikle doğrudur (bu kitabın 2 Bölümü'nde savunduğum gibi). Yeterli bir belirsizlik ve soyutlama düzeyinde, böyle gereksinimler insan evrenselleri sayılabilir. Daha temel maddi gereksinimlerimizde olduğu üzere, Marksizm gibi bir tarihselci kuramının bunu yadsıması için hiçbir neden yoktur; ve gerçekten de öyle yapmaz. Ne var ki, bu evrensel yön saf zamansız bir öz olarak yalıtılmış biçimde görülmemelidir, çünkü insan do-

ğası aynı zamanda da tarihsel olarak gelişmiş bir şeydir. "Doğal olan her şeyin *varlık kazanması* gerektiği gibi, insanın da oluş süreci *tarih*tedir. Tarih, insanın hakiki doğal tarihidir" (Marx 1844a: 391).[60]

Nussbaum'un vurguladığı gibi, anlattığı temel yetenekler farklı toplumlar ve farklı tarihsel çağlarda farklı biçimlerde gerçekleştirilir. Bunlar, onun "çoklu nitelikler" dediği şeye sahiptir. Bu dikkate alınınca, onun evrensel insan gereksinimleri ve yetenekleri listesinin iddia ettiği değerler için kesin bir ölçüt sağlayabilmesi kuşkuludur. Tüm özgün yerel farklılıklar bir kez soyutlanıp uzaklaştırılınca, sonuçta ortaya çıkan evrensel öyle belirsiz ve geneldir ki, gerek toplumsal açıklama için bir dayanak, gerekse bir değer ölçütü olarak hiçbir işe yaramaz. Bunun için, yukarıda tartışılan temel maddi gereksinimlerde olduğu gibi, gerekli olan şey, somut gereksinimlerin ve yeteneklerin belirli bir dönemde spesifik bir toplumun ürünü olan toplumsal bireylerde gelişmiş ve gerçekleştirilmiş olarak kavranmasıdır.

Öyleyse yine burada da, doğru anlaşıldığında tarihselci yaklaşım, Nussbaum'un anlattığı türden evrensel insan karakteristiklerinin olduğunu yadsımaz; ve aslında, böyle yapmak yanlış olurdu. Tarihselci eleştiriye göre, insan doğasına ilişkin özcü açıklama, değerler için kesin bir temel sağlayabildiğini iddia etse de, bu görevi yerine getiremeyecek kadar soyut ve geneldir. Buna karşılık, tarihselci yaklaşım, Nussbaum'un öne sürdüğü gibi ahlaksal değerlere ilişkin bir ölçütün olabilirliğini zayıflatmaz. Aksine, bunlar için kesin ve belirli bir temeli ancak ve ancak o sağlayabilir.

Tarihselci yaklaşıma sıklıkla yöneltilen bir eleştiri, görececiliğe götürdüğü ve herhangi bir kültürlerarası yargıyı olanaksız kıl-

60 Bu satırlar 1844'te, Darwin'in biyolojik evrime ilişkin doğalcı açıklamayı, Marx'ın kendi felsefesiyle uyumlu sayarak selamladığı açıklamayı yapmasından önce yazıldı. Marksizm konusunda yapılmış olan ve Marksizmin tarihsel boyutunu tam olarak kabul eden çok aydınlatıcı bir Aristotelesçi açıklama için Meikle'ye bakın (1985).

dığıdır. Örneğin Nussbaum'a göre, tarihsel yaklaşım, dışarıdan bakanların başka kültürlerdeki tabuları ve başka böyle uygulamaları eleştirmelerini, bunlar Batı'daki tıp teknikleriyle iyileştirilebilen çiçek hastalığı gibi hastalıkların tedavisini engellediği zaman bile, olanaksız kılar. Çünkü böyle bir eleştiri, diye öne sürer Nussbaum, tarihsel açıklamanın (çoğu kez kültürel "farklılığa" saygı gösterilmesi adına) yadsıdığı evrensel standartlara başvurulmasına dayanmalıdır.

Yine, kurunun yanında yaşı da yakmamak için dikkatli olmalıyız. Böyle imalar içeren özcülük karşıtı görüşler etrafta olabilir ve Nussbaum bunları eleştirdiği gibi eleştirmekte haklıdır.[61] Ne var ki, tekrarlarsak, Marksizm onlar arasında değildir; ve aslında bütün tarihselcilik biçimlerinin zorunlu olarak bu saçmalıklara götürdüğü iddiasının hiçbir dayanağı yoktur. Yaşamın ve sağlığın evrensel insan değerleri olduğu görüşünü savunmak için, Marx'ın en temel ve üretken toplumsal kuram içgörülerinden birisini, yani insan doğasının toplumsal ve tarihsel karakterini reddetmek gerektiğine inanmak açıkça bir hatadır.

Topluma ilişkin görenekçi açıklama

Öyleyse Marksizm Hegelci tarihselci bir yaklaşım içerir. Bu sırf "anti-hümanizm" değildir. Evrensel insan doğası kavramını reddetmez. Sırf kuşkuculuk olmak şöyle dursun, daha çok, ahlaksal değerlere gerçekçi bir toplumsal ve tarihsel temel veren bir hümanizm biçimidir. Ne var ki birçok kişi, herhangi bir türden güvenilir temellerin toplumsal ve tarihsel âlemde bulunabileceği fikrinin kendisinden kuşku duyacaktır. Çünkü çoğu kez, toplumsal ve tarihsel olguların görenekçi (conventionalist), değişebilir ve keyfi olduğu düşünülür.

61 Nussbaum, bu tanıma uygun görünen insanlarla konferanslarda bazı karşılaşmalarını anlatır ve aktardığı anekdotlar birçok okuyucunun kulağına tanıdık gelecektir (Nussbaum 1992: 203-4).

Eleştirmekte olduğum özcü insan doğası anlayışıyla yakından ilişkili olan, toplumsal ilişkilerin sadece görenekçi olduğu anlayışı burada işlerliktedir. Gerçekte bunlar sadece aynı madalyonun iki farklı yüzüdür. İkisi de doğal ile toplumsal arasındaki katı ve dışlayıcı bir ayrımdan kaynaklanır. Bu, gördüğümüz gibi, bir yanda toplumsal çeşitliliğe tabi olmayan evrensel bir insan doğası fikrini yaratır. Öte yandan ise toplumsal ilişkilerin doğal dünyayı aştığı, sadece görenekçi ve keyfi olduğu, yani dizginlenmemiş saf iradenin ürünleri olduğu görüşüne yol açar.

Bu "görenekçi" toplumsal ilişkiler tablosu Batı düşüncesi üstünde derin ve kalıcı bir etki yapmıştır. Bunun izleri, Platoncu ve Aristotelesçi doğal toplumsal düzen kavramına kuşku gölgesi düşürmek için bunu kullanan Sofistler'e kadar geri götürülebilir; ve Aydınlanma'dan beri modern liberal toplumsal kurama egemen olmuştur. Bunun belki de en açık ifadesi geleneksel toplum sözleşmesi kuramında yatar. Bu kuram, önceden belirlenmiş ya da Tanrı vergisi bir toplumsal düzene ilişkin antik ve feodal anlayışı reddeder ve toplumun insan iradesine göre yapılmış ve insan kararıyla değişebilen bir insan yaratısı –insan anlaşmasının ya da sözleşmesinin sonucu– olduğunu savunur.

Ngeatif olarak, sabit bir toplumsal düzen kavramının eleştirisi olarak bu, toplumsal anlayışta ileriye doğru atılmış büyük bir adımdır; ama bunun pozitif kuramı, yani toplumsal ilişkilerin sadece görenek ve seçim konuları olduğu kuramı o kadar doyurucu değildir. Bu en azından Hegel'in ve Marx'ın görüşüdür; farklı şekillerde olsa bile, her ikisi de toplumsal ilişkileri ve tarihsel değişimi yöneten kendi yasalarının ve ilkelerinin olduğunu savunmuştur.

Marx'ın tarih kuramının amacı bu ilkelere felsefi bir açıklama getirmektir. Bu kuramın temel terimleri iyi bilinir. Daha önce anlatılan maddeci yaklaşıma uygun olarak, toplumsal yaşam biçimleri iktisadi terimlerle, üretim biçimleri olarak kavranır (Marx 1859). Toplumsal ilişkilerin belirli bir zamandaki özgün karakteri

sırf bir uylaşım ya da seçim sorunu değildir. Bu, "en sonunda", üretici güçlerin gelişim düzeyi tarafından belirlenir.

> İnsanlar kendileri için şu ya da bu toplum biçimini seçmekte özgür müdürler? Hiçbir şekilde. İnsanın üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyini varsayarsanız, belirli bir ticaret ve tüketim biçimi... ona denk düşen bir toplumsal sistem ona uygun bir siyasal sistem bulursunuz. İnsanların –onlara ait tüm tarihin temeli olan– üretici güçlerini seçmekte özgür olmadıklarını eklemeye gerek bile yoktur, çünkü her üretici güç kazanılmış bir güçtür, önceki etkinliğin ürünüdür.
>
> *(Marx 1846: 156)*

Ya da, daha özlü bir deyişle, "el tezgâhı size feodal lordun olduğu toplumu verir; buhar tribünü ise kapitalistin olduğu toplumu" (Marx 1847a: 95).

Bu, Marx'ın maddeciliğinin ana temasını özetlemek üzere tasarlanmış cüretkâr bir aşırı genellemedir. Ne var ki, şimdiki bağlamda, bunun biraz ayrıntılandırılması gerekir. Çünkü insan iradesinin ve seçiminin asla toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde herhangi bir rol oynamadığını ileri sürmek açıkça yanlış olur. Elbette oynar.

Ne var ki, tarihselci açıklamaya göre, toplumsal konularda irade ve seçim uygulama yeteneği tarihsel olarak değişmiş ve gelişmiş bir yetenektir. Toplum sözleşmesi tablosunun ve daha genel olarak aydınlanma toplumsal kuramının aksine, bilinçli toplumsal ve tarihsel faaliyet kapasitesi, zamansız bir insan evrenseli değildir. İnsanların, toplumsal yaşamlarını yöneten güçleri fark etme ve onların insafına kalmaktan çok, onları bir ölçüde denetleme yeteneğini kazandıkları süreç yoluyla tarihsel olarak gelişen bir şeydir.

En azından ilk başlarda, toplumsal ilişkiler "görenek"in ya da anlaşmanın sonucu değildir. Temelde, daha çok, alışkanlık ve görenek halini almış etkinlik biçimlerinin sonucudur. Bunlar, sıklıkla insan denetiminin ötesinde olan maddi ve toplumsal baskılara yanıt olarak, aşamalı olarak ve çoğunlukla da bilinçli ol-

mayan süreçlerle evrim geçirir. Bu süreçler ancak aşamalı ve çok kısmi olarak insanın toplumsal denetimi altına alınır.

Dolayısıyla, toplumsal ilişkilerin uylaşımcı açıklamasında her şey tepetaklak durur. Bu anlayış insan iradesini toplumsal fenomenlerin nedeni olarak görür, halbuki tarihsel gelişmenin bir sonucudur, hâlâ ancak kısmen ve kusurlu biçimde gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu anlayış, aslında özgün ve tekil bir tarihsel fenomen olan şeyi insan doğasının evrensel ve önsüz-sonsuz bir özelliği olarak betimler; ve gerçekte bir özlem ve bir ideal olan şeyi halen mevcut ve fiilî bir şey olarak betimler.

İnsan güçlerinin gelişmesi

Öyleyse, tarihselci açıklamaya göre, insan doğası insanın üretici gücünün büyümesiyle birlikte gelişir. Bu büyüme ve gelişme elbette eşitsiz olmuş, ilerleme dönemlerinin yanı sıra gerileme dönemlerini de içermiştir. Yine de, uzun vadede insan tarihinin aslında insan üretici güçlerinin büyümesine tanıklık ettiği açık görünmektedir.[62] Bunun niçin böyle olduğu ve buna nasıl bir değer biçeceğimiz daha zor sorulardır.

İktisadi gelişme yönündeki doğal bir eğilimin evrensel insan doğasından kaynaklandığı fikri çok tanıdıktır. Bu fikir klasik ekonomi politikçilerin faydacı varsayımlarında somutlaştırılmıştır. İnsan akılcı bir iktisadi öznedir: *homo economicus*'tur. Cohen bu bakış açısının temel ilkelerini açık seçik olarak koyar ve Marx'a atfeder: İnsanlar "az çok akılcı"dırlar, "zorlayıcı" ve göründüğü kadarıyla, giderek genişleyen gereksinimlere tabidirler (Cohen 1978: 152).

Böyle görüşler, tarihe getirdiği açıklamayı bu şekilde evrensel insan doğasından çıkarmaya girişmeyen Marksizme oldukça yabancıdır. Öteden beri savunduğum gibi, Marksizm insan doğası-

62 Üretici güçlerin gelişiminin nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin sorunları Cohen yararlı bir biçimde tartışmaktadır (1978: 55-62).

na, insan gereksinimlerine ve gerçekte insan akılcılığına tarihsel bir açıklama getirir.[63] Eğer tarih insan doğasının işlemesinin bir sonucuysa (ki öyledir), o zaman insan doğası da tarihin bir sonucudur. Toplumsal, üretici etkinlik insan doğasının gelişmesine yol açar, o da yeri gelince üretici etkinliğin yeni biçimlerine yol açar. Lichtman'ın sözleriyle, kendi faaliyetimizin aynı anda hem öznesi hem de nesnesiyiz, "kendi kendini oluşturan" varlıklarız, kendi kendimizi yaparız (Childe 1941; Lichtman 1990: 14).

Burada diyalektik bir süreç, toplumsal etkinlik ile insan doğası arasında bir etkileşim süreci vardır, bu süreçte ikisi de sabit ve değişmez değildir, ikisi de bir gelişme sürecine girer ve dönüşüm geçirir. Hegelci görüşte bu akılcı bir süreçtir, teleolojik bir süreçtir. Çünkü Hegel'e göre tarih, tinin özbilince ve özgürlüğe varması sürecidir, aklın ilerleyici bir biçimde gerçekleşmesidir. Hegel'e göre tarihsel gelişme bir ereğe yöneliktir. O erek, sürecin belirleyici amacı ve hedefi olarak süreç boyunca mevcuttur; ona doğru ilerleme, sürecin ereğine ne derecede yaklaştığıyla ölçülebilir.

Marx'ın bu Hegelci ve teleolojik tarih tasvirinden güçlü biçimde etkilendiğinden kuşku duyulamaz. Bundan çok etkilendiği tüm çalışmalarında apaçık görülür.[64] Ne var ki, Marksizmin tarihe ilişkin teleolojik bir açıklama içermesi gerekmez. Gerçekte, benim yorumladığım gibi, temel tarih süreçlerine teleolojinin hiç

---

63 Ne var ki, Cohen (1978: 159), Marx'ın üretim artışı için tarihötesi bir dürtüden söz ediyor gibi göründüğü, benim savunmakta olduğum (ve bana göre, Marx'ın düşüncesinin daha iyi yansıtan) insan doğasına ilişkin tarihsel açıklamayla tutarsız olan aşağıdaki paragrafı aktarıyor.

İnsanların üretici güçlerindeki bir değişiklik, zorunlu olarak, onların üretim ilişkilerinde bir değişikliğe neden olur. Asıl şey uygarlığın meyvelerinden kazanılmış üretici güçlerden yoksun kalmamak olduğu için, bunların içinde üretildikleri geleneksel biçimler yıkılmalıdır. (Marx 1847a: 107)

64 Örneğin, komünizmi "tarih bilmecesinin çözülmesi" olarak tanımlar (Marx 1844a: 348), yani tarihin teleolojik sonu olduğunu ima eder, Marx'ın çalışmalarında yer yer bulunabilecek bir görüştür bu. Ne var ki, daha temkinli bir biçimde, komünizmi insanın "tarihöncesi"nin sonu (Marx 1859: 364) ve insan gelişmesinin yeni evresinin başlangıcı olarak da tanımlar. Marx'ın bu sorun konusundaki çatışan ifadelerine ilişkin yararlı bir inceleme için bkz. Elster (1985: Bl. 2 kısım 4).

yer almadığı maddeci ve nedensel bir açıklama getirir. Ve insan güçlerinin büyümesini bu süreçlerin sadece olumsal bir sonucu olarak betimler.

Marx'ın da daha dikkatli düşündüğü anlarda yaptığı açıklama budur. Bunlarda Marx, Hegelci teleolojik bakış açısını açıkça reddeder ve tarihsel değişimi üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın sonucu olarak betimler. Tarih gerçekten iktisadi gelişmenin ve "uygarlık"ın gelişmesi doğrultusunda ilerlediği sürece, itici gücü bu değildir. "*Tarih hiçbir şey* yapmaz [o], deyim yerindeyse, *kendi* amaçlarına ulaşmak için insanı araç olarak kullanan, ayrı bir kişi değildir; tarih, amaçlarının peşinden giden insanın etkinliğinden *başka bir şey değildir*" (Marx ve Engels 1844: 93).

Marx'ın kapitalizmin "uygarlaştırıcı misyonu" dediği şey (Marx 1894: 819), modern sanayinin gelişimi ileriye götürmekle, eninde sonunda kendi yıkımına yol açacak olan güçleri yaratmakta ve sosyalizm için gereken koşulları üretmekte olduğu gerçeğinden ibarettir. Ama bu onun ne ereği ne de amacıdır. Daha çok, doğrudan amacı kârını azamiye çıkarmak olan bir sistemin salt kör ve "gayri iradi" sonucudur (Marx ve Engels 1848: 45). Dahası, sosyalizm sosyalist hareketin bilinçli hedefi olmasına karşın, bu hareket de kapitalist toplumda işlerlikte olan nedensel güçlerin ürünüdür.

Bir değer olarak insan gelişimi

Marksizm yalnızca bir tarih kuramı değildir, bir siyasal programdır da. Sosyalizmin gelişini basitçe öngörmez, bir hedef ve ideal olarak sosyalizme adanmıştır. Ahlaksal açıdan sosyalizm yönündeki gelişmeyi "uygarlık"ta bir ilerleme olarak görür.

Vurgulamakta olduğum gibi, burada söz konusu olan ilerleme teleolojik açıdan anlaşılamaz. Bu, önceden belirlenmiş bir son nokta ya da ideale gitgide yaklaşma sorunu değildir. Gerçekte, nihai bir insan ereği kavramının kendisi reddedilmelidir. Tarihsel

ilerlemeyi değerlendirmekte kıstas alınabilecek mutlak bir "tam insan gelişimi" veya kendini gerçekleştirme ideali ya da ona benzer bir şey yoktur.

Bu bakımdan, Marx'ın tarihe getirdiği açıklama Darwin'in evrim kuramıyla karşılaştırılabilir. Biyolojik evrim ileriye doğru bir yol izler (ya da Darwin ve birçok biyolog öyle olduğuna inanır), ama bu bir ereği hedefleyen teleolojik bir süreç değildir. Evrime ilişkin Darwinci açıklama nedensel bir açıklamadır, bir doğal ayıklanma sürecinin takip ettiği mutasyonları içeren bir çerçeveye sahiptir. Evrimsel ilerleme bir ereğe yaklaşmayla ölçülmez; onun ölçütü katıksız biçimde görecelidir. İnsanın maymundan daha yüksek düzeyde evrimleşmiş bir tür olması, evrimsel başarıyla ilgili bir evrensel standart, evrimin hedefleyip yöneldiği bir son nokta ima etmez. Artan karmaşıklık düzeyi, uyum yeteneği ve işlev farklılaşması bakımından verilmiş safi göreceli bir yargıdır.[65]

Benzer biçimde, tarihsel ilerleme ancak göreceli olarak değerlendirilebilir. Başarıldığı ölçüde, söylenebilecek olan şey, güncel gereksinim standartlarıyla yargılandığında şimdiki durumun önceki koşullara göre bir ilerleme oluşturduğudur; ve bugünkü duruma göre ve güncel gereksinimler temel alındığında, sosyalizmin gelecekte bir ilerleme oluşturacağıdır (karş. yukarıda Bölüm 8). Bu yargılar, tarihsel olarak gelişmiş ve şu anda var olduğu biçimiyle insan doğasını temel alır. Bunlar, kaçınılmaz olarak tarihsel ve görecelidir. Ama başkaca bir mutlak ya da evrensel standart yoktur ve bunlar her şeye rağmen geçerli ve yararlıdır.

Tarihsel hümanizm

Bu bakımdan, Marksizm, insanın toplumsal ve ahlaksal gelişmesini insan doğasının genişlemesi üstündeki etkisi açısın-

65 Kuhn (1970: 170-2) bilimde ilerlemeyle ilgili benzer bir göreceli ve teleolojik olmayan açıklamayı savunur. Evrim biyolojisinde ilerleme kavramı konusundaki son tartışmalar için bkz. Dawkins (1986), Dennett (1996), Gould (1997), Ruse (1996).

dan yargılar. Marksizmin merkezî ahlaksal kavramı, kendini gerçekleştirme açısından dile getirilen insanın esenliğidir. Bu yönüyle, bu tür başka felsefelerle pek çok ortak zemini paylaşan bir doğalcılık ve hümanizm biçimidir. Ne var ki, Marx'ın kendini geliştirme fikrinin, Marksizmi yorumlamakta bir bakış açısı olarak sıklıkla benimsenen ve İngilizce konuşan okuyucuların muhtemelen daha aşina olabilecekleri geleneksel hedonist ya da faydacı mutluluk kavramlarından çok farklı olduğunu anlamak önemlidir.

Hedonist görüşte, gereksinimler insan yaşamının olumsuz bir özelliği sayılır. Gereksinim duymak, bir şeyin eksikliğini çekmektir, bir gerginlik ya da acı durumunda olmaktır. Gereksinimin doyurulmasından ve o gerginliğin yatıştırılmasından mutluluk doğar. Marx'ın kavrayışı çok farklıdır. Bu kavrayışın ima ettiğine göre, insanın kendini gerçekleştirmesi basitçe var olan gereksinimlerin doyurulmasından ibaret değildir (elbette bunu da içerir), yeni gereksinimlerin gelişmesini de kapsar. Kendini gerçekleştirme, tüm gereksinimlerin dondurulduğu bir durum değildir; daha çok, pek çok gereksinimin ve arzunun geliştirilmesiyle ilgilidir. İlk bakışta paradoksal görünse bile, ideal, "gereksinimlerden zengin" insandır. Çünkü Marx'ın görüşüne göre bu, insan güçlerinin ve yeteneklerin gelişmesiyle, insan doğasının gelişmesiyle eşdeğerdedir.

> Ekonomi politikteki *zenginliğin* ve *yoksulluğunun* yerini nasıl *zengin insanın* ve *insan* gereksinimi *zenginliğinin* aldığı anlaşılabilir. *Zengin* insan aynı anda da yaşamsal insan ifadesinin bütünlüğüne *gereksinimi* olan insandır; o, kendi gerçekleşmesini içsel gereklilik olarak, gereksinim olarak içinde barındıran insandır.
>
> *(Marx 1844a: 356)*[66]

66 Toplumsal insanın bütün niteliklerinin beslenip geliştirilmesi, nitelikler ve ilişkiler yönünden zengin olduğu için gereksinimler yönünden olabildiğince zengin bir biçimde üretilmesi –bunun üretimi en topyekûn ve evrensel toplumsal üründür, çünkü çok yönlü bir şekilde hoşnutluğa ulaşmak için birçok hazza sahip olmalı, dolayısıyla da yüksek derecede kültürlü olmalıdır. (Marx 1858: 409)

Başka bir deyişle, Marx'ın ahlaksal ideali mümkün olan en eksiksiz insan gelişimidir. Hakiki insan zenginliğinin insan doğasının gelişmesinde yattığı fikri *Grundrisse*'deki özellikle ileri görüşlü bir paragraf şöyle dile getirilir:

> Zenginlik, evrensel mübadele aracılığıyla yaratılan bireysel gereksinimlerin, yeteneklerin, zevklerin, üretici güçlerin vb. evrenselliğinden başka nedir ki? Doğa güçleri üstünde, doğa denilen şeye ait güçlerin yanı sıra insanlığın kendi doğasına ait güçler üstünde de insanın egemenliğinin tam gelişmesi? Önceki tarihsel gelişme dışında bir ön kabul olmaksızın, bu gelişme bütünlüğünü, yani *önceden belirlenmiş* bir kıstasla ölçülmeyip, başlı başına amaç olarak tüm insan güçlerinin gelişmesini oluşturan, insanın yaratıcı potansiyellerinin mutlak olarak işlenmesi?
>
> *(Marx 1858: 488)*[67]

Bunun aksine kapitalizmde, "insani içeriğin bu eksiksiz işlenişi tam bir içini boşaltma olarak görünür, bu evrensel nesnelleştirme toptan yabancılaşma olarak görünür ve tüm sınırlı, tek yanlı amaçların yerle bir edilmesi başlı başına erek olan insanın dışsal bir ereğe feda edilmesi olarak görünür" (Marx 1858: 488).

Bu eleştiriler, açıkça, hümanist bir perspektiften yapılıyor. Kapitalizm, insanlık dışı etkilerinden dolayı mahkûm ediliyor: İnsan yaşamını köreltmesinden, insan güçlerinin ve yeteneklerinin (özellikle de çalışan sınıfınkilerin, ama onunla sınırlı olmaksızın) gelişmesini engellemesinden dolayı mahkûm ediliyor. Ama burada uygulanmakta olan standart –dile getirilen insan doğası anlayışı– evrensel ya da tarihötesi değildir. Verilen yargı, yalnızca evrensel insan gereksinimleri açısından değil, bizatihi kapitalizm koşullarında üretim gücünün devasa büyümesinin mümkün kıldığı ve geliştirdiği gereksinimler ve yetenekler açısından da verilmektedir.

---

67 Böyle önemsiz konular üzerinde tartışmak zorunda kalmak kötü bir şey, ama "tam gelişme" ifadesinin insan gelişimi konusunda yaptığım teleolojik olmayan açıklamaya pek uymadığı gibi, "önceden belirlenmiş kıstas" ile ölçümü Marx'ın reddedişine de uymadığı belirtmek gerekir. İnsanın "mümkün olan en eksiksiz" gelişiminden söz etmek daha iyi olurdu.

Kapitalizme yöneltilen suçlama, bizatihi kapitalizmin geliştirmiş olduğu insan güçlerinin ve yeteneklerinin yabancılaşma ve baskı güçleri haline gelmiş olmasıdır. Marx'ın başka bir yerde dediği gibi,

> Günümüzde her şey kendi zıddına gebe gibi görünüyor. İnsan emeğinin süresini kısaltan ve verimini artıran harika bir güçle donatılmış olan makineleri aç aç seyrediyoruz ve aşırı çalıştırıyoruz. Yeni yaratılan zenginlik kaynakları, tuhaf bir büyüyle, yoksunluk kaynaklarına dönüştürülüyor. ... İnsan, insanlığın doğaya egemen olmasıyla aynı tempoda, başka insanların ve kendi alçaklığının kölesi haline geliyor gibi görünüyor.
>
> *(Marx 1856: 359)*

Marx'ın sosyalizm vizyonu, bu "harika güçler"in –kapitalizm koşullarında gelişmiş modern sanayinin muazzam üretici kaynaklarının– gereksinimlerinin doyurulması ve insan doğasının her yönden geliştirilmesi için kullanıldığı yabancılaşmamış bir toplum tasavvurudur.

Dolayısıyla Marksizm, insan gereksinimlerine ve insan doğasına ilişkin tarihsel bir açıklama içerir ve bu, Marksizmin insanın kendini gerçekleştirmesi kavramına somut ve spesifik tarihsel içerik kazandırır. İnsan doğasına ve insan gereksinimlerine ilişkin bu tarihsel açıklama, son zamanlarda pek çok yazarın ileri sürdüğü gibi, Marksizmin ahlaksal değerlere ilişkin açıklamasının altını oymaz. Tam aksine bu, Marksist sosyalizm anlayışının asıl temelidir ve ahlaksal bakış açısının gerçekçi ve maddeci temelidir.

Üretimcilik ve çevresel kriz

Günümüzde bu görüşe dair yoğun kuşkular vardır. Marx'ın üretici güçlerin gelişiminin ilerici sonuçlarına olan "üretimci" inancı, deniliyor, yaklaşan çevre felaketi tehlikesiyle yüz yüze olan bir dünyada savunulamaz ve demode hale gelmiştir.[68]

68 Modern toplumun ve sanayinin çevreye etkisiyle ilgili başka pek çok önemli sorun, çevreyle ilgili yakın tarihli yazında ortaya atılmıştır, ama ne yazık ki bunları burada ele almak için ne yeterli yerim var ne de uzmanlığım.

Marksizm, üretici güçlerin gelişiminin insan doğasının gelişimine giden ana yol ve dolayısıyla, temel bir insan değeri olduğunu savunması anlamında gerçekten bir "üretimcilik" biçimidir. Ne var ki bu, Marksizmin üretici güçlerin gelişmesini ne pahasına olursa olsun, çevreye olan etkilerine bakmaksızın savunduğunu söylemek değildir. Bu saçma olurdu.

Marksistlerin geçmişte çevre sorunlarının başlı başına önemini kavramakta çoğu kez geç kaldıkları doğrudur. Bu sorunları kapitalizmin toplumsal ve siyasal eleştirisinden daha az önemli saymak eğilimi gösterdiler. İleri sürdüklerine göre, çevresel açıdan yıkıcı sanayi gelişme, öncelikle, kısa dönemde kâr için anarşik bir dalaşmanın yön verdiği serbest piyasanın işleyişinden ileri geliyordu. Sanayideki gelişmenin daha geniş insani ve çevresel gereksinimleri karşılayacak biçimde uzun dönemli planlaması ancak piyasa dizginlendiği ve iktisadi güçler toplumsal denetim altına sokulduğu zaman olanaklıdır.

Böyle tezler, bazen, çevre yıkımından sanayinin değil, *daha çok*, kapitalizmin ve serbest piyasanın sorumlu olduğu anlamında yorumlanır. Ne var ki, buradaki antitez sahte bir antitezdir. Bu bir ya/ya da meselesi değildir. Piyasanın eleştirisi, geçerli ve yaşamsal olmasına rağmen, yeterli değildir ve çevreyle ilgili kaygıların gerçekliği konusunda hiçbir yadsıma içermemelidir.[69]

Ne var ki, onun ötesinde, iktisadi büyümenin doğal, çevresel sınırlarının olduğu kavramını kabullenemediği için Marksizm kuramının çevre sorunlarının gerçekliğini tanıma yeteneğine sahip olmadığı bazen ileri sürülmektedir (Walker 1979; Ryle 1988; Benton 1989, 1992; Grundmann 1991; Hayward 1995). Bu, Marksizmin insan doğası yoğrulabilirliğinin nesnel sınırlarının olduğunu kavrayamadığı şeklindeki, yukarıda tartıştığımız suçlamaya benzer. Ve benzer bir yanıt burada da geçerlidir: Bu suçlama temelsizdir. Doğru anlaşılırsa, Marksizm, gerek insan dışı

69 İkitisadi planlama çevre dostu politikaları yürürlüğe koyma olanağı yaratabilirse de, "fiilen var olan" sosyalizmin sicili, sonucun illa da böyle olmadığını gösteriyor.

doğadaki, gerekse insan doğasındaki nesnel, maddi sınırların tanınmasından yola çıkan bir gerçekçilik ve maddecilik biçimidir. Nitekim Marx, kendi tarih kuramının "*gerçekten* oldukları gibi, yani işlev gördükleri, maddi üretimde bulundukları ve dolayısıyla, iradelerinden bağımsız belirli maddi sınırlar, ön kabuller ve koşullar altında çalıştıkları gibi ...bireyler"den yola çıktığını ısrarla belirtir (Marx ve Engels 1845: 46-7).

Doğal sınırlar her zaman var olmuştur ve insanlar, en erken zamanlardan beri üretici etkinliklerinde onlarla hep karşı karşıya kalmışlardır. Gerçekten, tarihöncesi halkların mamutları ve birçok başka türü soyları tükeninceye kadar avlamış olmaları olası görünmektedir (Jones 1993: 158-64). Marx ve Engels bunlar gibi gerçeklere kesinlikle aşinaydılar (Walker 1979; Grundmann 1991). Ne var ki, sanayideki gelişmenin şimdiki kadar büyük olmadığı ve çevre sorunlarının şimdiki kadar büyük tehdit oluşturmadığı bir zamanda yazıyorlardı. Çünkü yakın zamanlara kadar, insanın üretici gücü doğal çevre üstündeki etkileri bakımından zayıf ve önemsiz görünüyordu. Etkisi doğanın uçsuz bucaksızlığı içinde sönümleniyor ve kayboluyordu. Doğaya yabancı bir şey gibi bakılıyordu: Bazen iyi huylu, bazen de düşmanca. İnsanın toplumsal dünyasına göre bütünüyle dışsal ve öteki olarak görülüyordu.

Son yıllarda yeni olan şey, sanayinin gösterdiği muazzam gelişme ve sadece çevre üzerindeki etkisinin ulaştığı (yerel olmaktan çıkıp, küresel olduğu) muazzam boyuttur. Sonuç olarak, doğaya yönelik tavırlar hızla değişmektedir. İnsanın sanayideki ve toplumsal etkinliklerinin çevreye yönelttiği tehdit şimdi elle tutulabilir somutluktadır. Doğal çevrenin sınırsız olmadığı, tam aksine, kırılgan ve etkinliklerimiz nedeniyle tehlike altında olduğu oldukça açıktır.

Öyleyse, yeni olan şey, doğal çevre üzerindeki etkimizin ve bunun yaratmakta olduğu problemlerin boyutudur. Daha erken dönemlerde, doğal sınırların aşıldığı ve eski bir üretim biçimi-

nin doğal temeli yıkıldığı zaman yeni üretim biçimleri geliştirildi. Tarihöncesi insanlar, mamutları öldüre öldüre tükettikleri zaman, başka hayvanları avlamayı öğrendiler. Ne var ki şimdi, sıklıkla ileri sürüldüğü gibi, çevresel yıkımın boyutu öylesine büyüktür ki, böyle bir "teknolojik ayar" uygulanabilir değildir (Trainer 1985: Bl. 10) Yeryüzünde bizzat insan yaşamının devamlılığını tehlikeye atmaksızın, dünyanın daha zengin bölgelerinde şimdi yaptığımız gibi üretmeye ve tüketmeye devam edemeyiz (bunları dünyanın daha yoksul bölgelerine yaymak şöyle dursun).

Bunlar çok gerçek ve ivedi sorunlardır. Marksizmin hiçbir ciddi yorumu aksini savunmaz. Marksizmin ne pahasına olursa olsun üretici güçlerin gelişmesinden yana olan kör bir "üretimcilik" biçimi olduğunu öne sürmek gülünçtür. Elbette üretici etkinlik, başka her insan gücü gibi, yarar için olduğu kadar zarar için de kullanılabilir. Açıklamakta olduğum gibi, Marksizm, insanın kendini gerçekleştirmesine giden yol olarak üretici güçlerin büyümesinden yanadır. Belli bir üretim biçimi çevreyi ve bizzat insan yaşamının olabilirliğini tehdit ederse, o zaman bu bakımdan değerli değildir ve engellenmelidir.[70]

Yine de, Marksizm bir üretimcilik biçimi*dir*. İnsanın üretici gücünün gelişmesinin, insan doğasının gelişmesine giden yol olduğunu, dolayısıyla da temel bir insani ve toplumsal değer olduğunu gerçekten savunur. Ve yakın zamandaki Yeşil düşüncenin büyük bölümünde güçlü bir yere sahip olan iktisadi gelişme karşısındaki romantik güvensizliği reddeder. Bu anlayışa göre, insan güçlerinin büyümesi ve daha genel olarak, "uygarlık"ın gelişmesi insanlığa hiçbir iyilik getirmemiştir. Daha basit,

70 Bir hümanizm biçimi olarak Marksizm, böyle hususlarda insanlığı değer standardı yapar. İnsan dışı çevreye yapısal değer yüklenmesini yadsır. Değerler insani bir fenomendir. Ne var ki, Marksist hümanizm, insanın varlığını doğanın geri kalanıyla birlik içinde sürdüren doğal bir varlık olduğunu ve doğanın, Marx'ın sözleriyle, insanın "inorganik bedeni" ve o bakımdan değerli olduğunu kabul eder. Bu doğrultudaki anlamlı açıklamalar için bkz. Benton (1990a) ve Collier (1994).

daha az uygarlaşmış ve gelişmiş koşullarda yaşamamız daha iyi olur.[71]

Marksizm böyle romantik kötümserliği reddeder. Sanayideki gelişmenin sıklıkla insanlığa zarar verdiğinden elbette kuşku duyulamasa da, durum her zaman ya da zorunlu olarak böyle değildir. Üretimin gelişmesi yoluyla kazanılan güçler, hiç değilse potansiyel olarak, insanın iyiliği için kullanılabilecek iyi insan kazanımlarıdır. Şimdi başarılması gereken görev, doğal çevrenin kısıtlamalarını bilinçli olarak kavrayıp, bu güçleri geliştirmek ve insanın iyiliğine kullanmaktır. Marksizm bunun olabilirliğinden umutsuz değildir ve daha basit koşullara romantik bir geri dönüşü özlemez. Bu sorunların gerçekliğini ve aciliyetini de yadsımaz. Tam aksine, bunların ele alınabileceği ve enine boyuna düşünülebileceği hâlâ en kapsamlı ve aydınlatıcı çerçeveyi sağlar.

71 Trainer (1985) böyle görüşlerin özellikle derinlemesine ve iyi gerekçelere dayandırılmış bir savunusunu yapar, ayrıca karş. Gorz (1983). Böyle görüşler çoğu kez Rousseau ile ilişkilendirilir, ama onun bunları savunduğu kuşkuludur.

EK:

Gorz'un Çalışma ve Özgürleşme Konusundaki Görüşleri



Çalışma, merkezî bir insan etkinliğidir ve her zaman öyle olmuştur; ama ancak 1980'lerden beri yeniden büyük bir siyasal sorun haline gelmiştir. Bunun için kitlesel işsizliğin yeniden ortaya çıkması gerekmiştir. 1930'lardaki Büyük Buhran sırasında ve İkinci Dünya Savaşı'na kadar bile, kitlesel işsizliğin uygar bir toplumda katlanılamaz olduğu görüşü esas olarak Sol ile sınırlıydı. Ne var ki, savaş tam iktisadi seferberliği gerekli kıldı ve büyük sanayi toplumları savaştan çıktıklarında tam istihdam politikalarına bağlıydılar. Çalışmanın temel bir insan gereksinimi ve hakkı olduğu düşüncesi savaş sonrası siyasal uzlaşının merkezî öğesi haline geldi. Birleşmiş Milletler'in 1948 tarihli "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi"nde bile kutsandı; bu Bildirge'nin 23. Maddesinin 1. Fıkrası, "Herkesin çalışmaya, işini serbestçe seçmeye, adil ve elverişli çalışma koşullarına ve işsizlikten korunmaya hakkı vardır," demektedir.

Ne var ki, son yıllarda bu gitgide daha çok sorgulanmaktadır –yalnızca her zaman kuşku ve güvensizlik uyandırmış olduğu sağda değil, solda da. Bu Sol eleştirmenlerin en önemli ve ilginç olanlarından birisi Andre Gorz'dur. Canlı ve düşünceyi kışkırtan bir dizi kitabında Gorz, bu alandaki geleneksel sosyalist düşünüşe meydan okumuş ve yeni bir tartışma gündeminin belirlenmesine yardım-

cı olmuştur (Gorz 1982, 1983, 1985). *Critique of Economic Reason* (İktisadi Aklın Eleştirisi) (1989) adlı kitabında bu projeyi genişletir, ama aynı zamanda da kimi önemli bakımlardan değiştirir.

Çalışmanın geleceği

Gorz'un temel tutumu, onun yazdıklarını hiç okumamış olanlarca bile şimdi iyi bilinmektedir, çünkü sanayi toplumunda çalışmanın geleceği konusundaki egemen tartışmanın önemli bir parçası olmuştur. Gorz'a göre, yeni teknolojinin kullanıma sunulması, herkes için tam zamanlı istihdamı öngören eski hedefin artık ne olanaklı ne de arzu edilir olduğu bir duruma yol açmaktadır. "Toplumsal üretim süreci herkesin tam zamanlı olarak çalışmasını artık gerektirmez. Çalışma etiği artık geçerli değildir" (Gorz 1989: 220).

Yeni teknoloji çalışma saatlerini azaltmak için muazzam bir potansiyele sahiptir; ama hâlâ tam zamanlı istihdam hedefini güden şimdiki politikalar o etkiye sahip değildir. Daha çok, toplumun kutuplaşmasına yol açarak, bir yanda yüksek ücretli profesyonellerin oluşturduğu bir çekirdek ve öte yanda ya tali, güvencesiz, kölece, yarım zamanlı işlerde çalışan ya da işsiz, marjinalleşmiş ve toplumsal katılımdan etkin biçimde dışlanmış insanların oluşturduğu giderek büyüyen bir kitle ortaya çıkarır. Yapılması gereken, insan yaşamında çalışmanın yerini esaslı biçimde yeniden düşünmektir.

Bireylerin tam gelişimi ancak "çalışmadan özgürleşme" yoluyla gerçekleşebilir; burada Gorz, "çalışma" sözüyle, oldukça spesifik olarak bir işi, istihdamı, "iktisadi amaçlar için çalışma"yı kastetmektedir. Bu tür çalışma, diye vurgular, sırf bir geçim aracıdır. Modern sanayi koşullarında bu, doyurucu ya da kendini gerçekleştirme sağlayan bir etkinlik olmaz: İnsanlaştırıcı olamaz, zorunlu ve önlenemez biçimde yabancılaştırıcıdır. Bu tür çalışma azaltılmalı ve "boş zaman" –"yaşam için zaman"– genişletilmelidir ki, insanlar iktisadi alan dışındaki çeşitli üretici ve yaratıcı etkinlik biçimleriyle uğraşabilsinler. Önceki kitaplarında Gorz, "özerk etkinlikler"in, yani öncelikli olarak gereksinimleri karşılamayı amaçlamayıp, başlı başına

birer amaç olan, gönüllü toplumsal etkinlikler, hobiler ve sanatsal etkinliklerin önemini özellikle vurgular.

Bunlar, Gorz'un *Farewell to the Working Class* (İşçi Sınıfına Elveda) ve *Paths to Paradise* (Cennete Giden Yollar) adlı kitaplarında savunduğu görüşlerdir. Daha yakın tarihli çalışmalarında da bu görüşlerin birçok yankısı vardır (Gorz 1989: kısım I). Ne var ki, bazı önemli bakımlardan Gorz bunlardan uzaklaşıyor ve bunlarla çelişen bir düşünce çizgisi geliştiriyor gibi görünmektedir. En çarpıcı değişiklik, insan yaşamında istihdamın yeriyle ilgili görüşlerindedir. Önceki kitaplarda, istihdam bütünüyle olumsuz bir fenomen olarak betimleniyordu. Neredeyse, özellikle de ciddi bir gelir kaybı söz konusu değilse, insanların işsizliği "çalışmadan özgürleşme" olarak sevinçle karşılamaları gerektiğini öne süren bir hava vardı. Buna koşut olarak, Gorz *Paths to Paradise*'da garantili gelir fikrine göz kırpar.

Ne var ki, garantili bir gelir olsun ya da olmasın, insanların işsizliği hoş karşılamadıklarını gösteren ezici bir kanıt yığını vardır. Gorz şimdi bunu kabul ediyor. Gerçekte, "iş hakkı"nın insanların temel bir hakkı olduğu fikrini bile savunuyor. Çünkü Gorz, kamusal alanda ücretli çalışmanın, iktisadi yurttaşlığın ve topluma dahil olmanın asıl temeli olduğunu kabul ediyor. "Ancak *ücretli* işe sahip olmakla ... kamusal alana ait oluruz [ve] bir toplumsal varoluş ve toplumsal kimlik kazanırız" (Gorz 1989: 13). Dahası Gorz, "marjinalliğin ve dışlanmanın ücreti" (a.g.y.: 205) anlamına gelen garantili bir taban gelir fikrini de "esas olarak bir *işsizlik ödeneği*" olarak şimdi kuvvetle reddediyor (a.g.y.: 238).

Bunun yanı sıra, Gorz'un siyasal seslenişinin yönünde de önemli bir değişme olmuştur. Önceki kitaplar, en başta, marjinalleşmiş ve dışlanmış grupları, yani işsizleri, kadınları vb. yani, *Farewell to the Working Class*'ta yaptığı nitelemeyle, "işçi olmayanların sınıf olmayanı"nı hedef alıyordu. Çalışma etiğinin hâkimiyeti altında en fazla ezilenler ve "sanayi sonrası" çağın "yeni devrimci özneleri" olacak olanlar bu gruplardır. Ne var ki, sıklıkla olduğu gibi, toplumda en fazla ezilenlerin en devrimci olacakları fikri bir yanlıgıdır. Her

nasılsa, Gorz, görmek istediği devrimi bu grupların gerçekleştireceği umudundan vazgeçmiştir (a.g.y.: 92). Şimdi umudunu esas olarak emek hareketinin iyi niyetine yöneltmiştir (a.g.y.: 98).

Gorz'un felsefesi, iktisadi alandaki çalışma ile onun dışındaki başka çalışma biçimleri arasında hâlâ keskin bir ayrım içerir. Bu büyük ölçüde sabit kalmıştır. Daha erken kitaplarında bu karşıtlık siyah ve beyaz olarak çizilmişti; ama istihdamın insan için önemine ilişkin yeni kavrayışı farklı bir yöne işaret ediyor gibi görünüyor. Ücretli çalışmanın başka yaratıcı etkinlik biçimleriyle olan ilişkileri konusunda oldukça farklı bir görüş ortaya atıyor. Çünkü her iki etkinlik türünün de insan yaşamında temel bir role ve değere sahip olduğunu ileri sürüyor. Bu yeni perspektif, Gorz'un önceki yapıtlarına damgasını vuran heteronomi/özerklik, gereklilik/özgürlük zıtlıkları açısından kolaylıkla formüle edilemez, özellikle bu zıtlıklar Gorz'un aşırı bireyciliği açısından yorumlandığı zaman. Yeni terimlere gerek vardır.

İktisadi ve iktisadi olmayan akıl

Gorz, *Critique of Economic Reason* adlı kitabında bunları geliştirmeye başlar. O bilinen ikicilik hâlâ vardır, ama şimdi iktisadi ve iktisadi olmayan akılcılık arasındaki bir ayrım biçimindedir. İktisadi akılcılık piyasa için meta üretiminin akılcılığıdır. Bu, iş, istihdam, ücret için çalışma biçimini alan çalışmayı yöneten akılcılıktır. Bu tür çalışma, sadece mübadele ereğine, yaşamını kazanma amacına hizmet eden bir araçtır; *doğrudan doğruya ya da başlı başına bir amaç olarak insan gereksinimlerini* karşılamak için üstlenilmez.

Bu tür çalışma sanayi toplumlarında başat çalışma biçimi haline gelmiştir. Gerek açıktan açığa, gerekse üstü örtülü olarak, çoğunlukla tek anlamlı çalışma biçimi gibi ele alınır. Ne var ki Gorz, her yerde olduğu gibi burada da, bunun başatlığının göreceli olarak yakın tarihli olduğunu vurgular. İktisadi alanın dışında, başka üretici etkinlik biçimleri vardır ve her zaman olmuştur.

Gorz, önceki yapıtlarında olduğu gibi, "özerk yaratıcı etkinlikler"den söz eder, ama şimdi bunlar onun iktisadi olmayan çalışmaya ilişkin tartışmasında çok daha az belirgin bir yer tutar. Bu hoş bir değişikliktir. Gorz'un "özerk etkinlikler"i öncelikli olarak gereksinimleri karşılamaya yönelik değildir; "gereklilik" alanının bir parçası değildir: Serbest ve gönüllüdür. Bu nedenle, bunları çalışma biçimleri olarak görmek gerekip gerekmediği de kuşkuludur. En azından, eğer öyleyseler, o zaman çalışma ile boş zaman arasındaki ayrım terk edilir ve çalışma neredeyse bütün bilinçli ve amaçlı insan etkinlikleriyle eşanlamlı hale gelir.

Şimdiki kitabında Gorz'un ana odağı "kendisi için çalışma" olarak ifade ettiği şeye kaymıştır; yani, kişinin doğrudan doğruya kendi gereksinimlerini ve doğrudan ev halkının gereksinimlerini karşılamak için yaptığı çalışmaya kaymıştır. Bu, toplumun daha erken biçimlerindeki normal çalışma şekliydi. Modern dünyada bile, yalnızca köylü tarımının hâlâ egemen olduğu gelişme yolundaki dünyada değil, en ilerlemiş toplumlarda da, özellikle aile ortamındaki ev işlerinde ve çocuk bakımında hâlâ çok önemli bir alan oluşturur. Bu tür çalışma mübadele için meta üretimini içermez. İktisadi akılcılık tarafından değil, Gorz'un ileri sürdüğüne göre, kişisel ilişkilere, karşılıklı ilgiye ve işbirliğine dayanan oldukça farklı ilkeler tarafından yönetilir.

Gorz, bu tür çalışmanın insani değeri ve önemi konusunda özellikle etkileyici sözler eder.

> Kendisi için çalışma, özel bir alanın yaratılmasında ve sınırlarının çizilmesinde temel bir rol oynar. Birincisi olmadan ikinci var olamaz. Ev içi alandaki tüm işler dışarıdan servisler tarafından devralındığı zaman bunu çok açık olarak görebilirsiniz: Kendi evinizde kendinizi "evinizde gibi" hissetmez olursunuz. ... Kendisi için çalışma, esas olarak, *kendi kendimizin sahibi olmak* ve hem kendimizin uzantısı hem de bedensel varoluşumuzun aynası olarak, duyumsal dünya içindeki, özel alanımız içindeki bize ait köşemizi oluşturan o nesneler düzenlemesine hâkim olmak *için yapmamız gereken şeyler*dir.
>
> *(Gorz 1989: 158)*

Bu alan yok edilme tehdidi altındadır. Kapitalizmin gelişmesi ve meta üretimin büyümesi ile birlikte, önceleri hane halkının kendisi için yaptığı birçok görev profesyonelleşmiş ve ücretli dış hizmetlere dönüştürülmüştür. Bu süreç hâlâ sürmektedir. Gitgide daha fazla çalışma ve yaşam alanı iktisadi akılcılaştırmaya ve piyasanın mantığına tabi kılındıkça, piyasa dışındaki geriye kalan az sayıda yaratıcı ve üretici etkinlik alanı da ortadan kaldırılıyor.

Geleneksel çalışma biçimlerinin yerleşik sınırları vardır. Gorz'un belirttiği gibi, bunları "yeterlilik" ilkesi yönetir. Bir kişi kendisi için çalışıyorken, yalnızca kendi gereksinimlerini karşılamak için yeterli olanı üretir ve sonra durur. Buna karşılık, piyasanın iktisadi akılcılığı hiçbir içsel sınırlama ilkesi içermez. Niceliksel olarak, amacı, sadece en az için en çoğu üretmektir; sınırsız büyüme onun ereği haline gelir (Gorz 1989: 120vd.). Çeşitli Yeni Sağcı düşünce kuruluşu mensuplarının bize sürekli anımsattıkları gibi, iktisadi akılcılaştırmanın ilke olarak uygulanamayacağı hiçbir çalışma ve yaşam alanı yoktur. Dahası, Gorz'un belirttiği gibi, bu olasılığı sevinçle karşılayan yalnızca serbest piyasacı Sağ da değildir. En azından yakın zamana kadar, geleneksel sosyalizm ve Marksizm de dahil yerleşik iktisadi düşünce biçimlerinin çoğu piyasanın genişlemesini ilerici bir gelişme olarak betimliyordu.

Gorz, buna direnmek gerektiğini savunur: Piyasa düzenlenmeli, denetlenmeli, sınırlanmalıdır. Ama nasıl? Gorz'un eleştirisinin yanıt vermeyi amaçladığı soru budur. Bu eleştiride kullandığı terimlerin dolaysız kaynağı Weberci sosyolojide, özellikle de Habermas'ın çalışmalarındadır; ama Gorz'un projesinin Carlyle, Ruskin ve Morris gibi 19. yüzyıl yazarları tarafından kapitalizmin "ticari ruh"una yöneltilen ahlaksal ve romantik eleştirilerle ilişki içine yerleştirilmesi de yararlı olabilir (Wiener 1985; Jay ve Jay 1986). Ne var ki, Habermas gibi ve onlardan farklı olarak, Gorz iktisadi akılcılaştırma sürecine bütünüyle karşı değildir. Kapitalizm öncesi koşullara geri dönülmesini savunmaz. Daha çok, kişisel ilişkiler ve bireysel özerklik alanını korumak için iktisadi alanın *sınırlandırılmasını* savunur. Onun eleştirisinin amacı, bunun için kullanılacak ilkeleri dile getirmektir.

Gorz'a göre, piyasanın doyurucu ve etkili bir örgütlenme biçimi olduğu ve olmadığı alanlar arasında çizilmesi gereken açık ve keskin bir ayrım çizgisi vardır. Gorz, piyasanın iktisadi akılcılığının temel maddi gerekliliklerin üretimi için en iyi ve en verimli biçim olduğunu savunur. Gerçekte, piyasa örgütlenmesi, modern toplumdaki zorunlu maddi üretim düzeyi için gereklidir.

Ev içi emek

Ne var ki kapitalizmle birlikte, iktisadi akılcılaştırma, etkisinin üretken olmadığı ve yıkıcı olduğu alanlara genişletilmiştir. Gorz bu noktayı açıklamak için iki ana örnek düşünür. Birincisi ev içi çalışmadır: Ev işleri ve çocuk bakımı. Bu tür etkinlik geçen 100 küsur yılda gitgide akılcılaştırılmıştır. Özel, "kendisi için çalışma" olarak evde kadınlarca yapılagelen çalışmalar büyük ölçüde kamusal alana aktarılmıştır. Ücretli hizmetlere dönüştürülmüş ve/veya makineleştirilmiştir. Aynı zamanda da kadınlar gitgide artan bir biçimde kamusal alandaki ücretli istihdam ortamına girmişlerdir.

Gorz'un bu gelişmeler karşısındaki tavrı ikirciklidir. Bir yanda, kendisinin de kabul ettiği gibi, bunlar kadınların özgürleşmesi için başlıca yolu sağlamıştır. Yine de, ev içi çalışmanın büyük bir kısmı çoğunlukla kadınlar tarafından hâlâ evde ve çoğu kez tam zamanlı işe ek olarak yapılmaktadır. Burada kısmi bir çözüm, Gorz'un ileri sürdüğü gibi, ev içi emeğin cinsler arasında daha eşit olarak paylaşılması olmalıdır. Ne var ki, birçokları ev işinin daha da akılcılaştırılmasına ve toplumsallaştırılmasına ihtiyaç olduğunu da ileri sürecektir; bu süreç kesinlikle tamamlanmış değildir.

Gorz buna karşı çıkar. Ev içi emek, diye savunur, daha da akılcılaştırılamaz ve akılcılaştırılmamalıdır. Bu tür emek, diye ısrar eder, araçsal bir etkinlik olan ücretli istihdamdan oldukça farklıdır. Bu, "hiçbir fiyatı, hiçbir mübadele değeri hiçbir 'faydası' olmayan ve sonuç olarak, çaba ve yorulma gerektirse bile, yerine getirilmesinin sağladığı doyumla birleşip kaynaşan bir çalışma biçimidir" (Gorz 1989: 136). Bu nedenle, ev içi çalışma sırf bir dayatma ve angarya

olarak görülmemelidir. Daha çok, "bir gereksinim olarak ve kendi özel alanı içinde kendine ait olma duygusunun güçlenmesi biçiminde daha yüksek düzeyde bir kişisel egemenlik kazandıran bir araç olarak görülmemelidir" (a.g.y.: 157).

Bu görüşlerin elbette savunulacak bir yanı yoktur. Birincisi, ev içi emekle ilgili bu pembe görüş, esasında bunu yapmak durumunda olan kadınlarca genel olarak paylaşılmaz: Yakın tarihli bir araştırmaya göre, ev kadınlarının %70'i aslında ev işini sevmediğini söylemiştir (Oakley 1982: 173). Dahası, Gorz'un konuyla ilgili savları öyle geniş kapsamlıdır ki, ev işinin iktisadi akılcılaştırılmasının nerede uygun olduğuna ve nerede uygun olmadığına –öyle bir yer varsa– karar vermek için hiçbir ölçüt sunmaz.[72] Onun yerine Gorz, daha ileri bir akılcılaştırmanın özel alanı bütünüyle ortadan kaldırma tehdidi içerdiğini ileri sürer. Ama çoğu insan için sorun bu değildir. Hiç kuşkusuz, az sayıda zengin insan, hizmetçilerin, yatılı okulların vb. yardımıyla hâlihazırda bunu başarmıştır; ama diğerlerinin çoğu için, oldukça fazla ev işi kaçınılmazdır ve öngörülebilir bir gelecekte de öyle olmaya devam edecektir. Ne var ki, ev işinin sıkıntı verici yönlerinin azaltılması, evdeki daha fazla zamanın ev yaşamının daha değerli ve tatmin edici yönlerine vakfedilebileceği anlamına gelir. Ev işinin "sevginin emeği" olduğu ya da olması gerektiği gerekçesiyle buna karşı çıkmak gerici ve yanlış yönde bir yaklaşımdır.

Bakıcılık meslekleri

Gorz'un tartıştığı ikinci alan da benzer sorunlar ortaya çıkarır. Bu alan, doktorların, öğretmenlerin ve "bakıcılık meslekleri"nin, yani hemşirelerin, sosyal hizmet görevlilerinin, terapistlerin vb. yü-

72 Gorz'un bununla ilgisli olan iktisadi argümanı ciddi biçimde sorunludur. "Kapitalizmin ya da sosyalist sanayileşmenin kahramanlık çağında," diye yazar, ev içi çalışmayı akılcılaştırmanın amacı buna ayrılan zamanı azaltarak, "o zamanı çok daha yüksek bir üretkenlik oranıyla sanayide ve kolektif girişimlerde kullanmak"tı (Gorz 1989: 154). Bugün artık o amaca hizmet etmez: Yalnızca, kişisel hizmetçiler çalıştırarak "iş yaratma"yı amaçlar. Görünür bir neden olmaksızın, Gorz burada ev içi emeğin daha fazla toplumsallaştırılması ve makineleştirilmesi olanaklarını basitçe göz ardı etmektedir.

rüttükleri çalışma gibi, temel bir öğe olarak kişisel bakım ya da yardım içeren çalışmayla ilgilidir. Böyle çalışanlar için Gorz şunları öne sürer:

> Kazandıkları para, mesleklerinin amacı değil, mesleklerini ifa etmelerinin *aracı* olmalıdır. Bir şekilde geçimin sağlanması pazarlık konusu olmamalıdır. ... Böyle işler ancak "görev aşkı"yla, yani başka insanlara yardım etmek için *koşulsuz* bir arzuyla ifa edilirse iyi yapılır.
>
> *(Gorz 1989: 144)*

Başka bir deyişle, bu tür çalışma iktisadi olarak akılcılaştırılamaz: Tıpkı ev işleri ve çocuk bakımı gibi, oldukça farklı bir akılcılıkla, yani kişisel ilgi ve özen akılcılığıyla yönetilir. Bu iki akılcılık biçimi mutlak olarak karşıttır ve birbirini dışlar. "Bir ailenin ya da topluluğun üyeleri arasında meta ilişkileri var olamaz –aksi halde o topluluk dağılacaktır; sevecenlik, incelik ve sempati de, sırf yapmacıklığa indirgenmiş olmadıkça, alınıp satılamaz" (Gorz 1989: 140-1). Gorz'un ileri sürdüğüne göre, kişisel ilgi ve özen içeren etkinlikleri bu nedenle en iyi gönüllüler yürütür. Bu işler, diye savunur Gorz, profesyonellikten gitgide uzaklaştırılmalıdır: "Kendimizden bir şeyler vermemizi gerektiren tüm etkinlikleri, kendi kendini örgütleyen, gönüllü hizmetler geliştirmeye odaklanarak yeniden düşünmeliyiz" (a.g.y.: 145).

Piyasanın ahlaksal bir eleştirisini geliştirme çabasına büyük sempati duyulabilirse de, bu savların sorgulanması gerekir. Çünkü iktisadi olarak akılcılaştırılabilen ve akılcılaştırılamayan etkinlikler arasına Gorz'un önerdiği gibi keskin bir çizgi çekmek düpedüz olanaksızdır. Doktorların, öğretmenlerin ve "bakıcılar"ın çalışmasının profesyonelleştirilemeyen kişisel kaygı ve özen ilişkilerine dayandığı şeklinde Gorz'un öne sürdüğü sav kesinlikle yanlıştır; bu tür çalışmanın gönüllü bir bireysel, ailesel veya komünal temelde en iyi şekilde örgütleneceği yolundaki fikri de öyledir. Bu görüşler, kişisel ve toplumsal ilişkilerin aşırı romantikleştirilmesini içerir. Gerçekte, böyle ilişkiler çok değişkendir: Bazen, Gorz'un ileri sürdüğü gibi, sıcak ve özenlidir;

ama aynı ölçüde de acımasız ve düşmanca, zayıf, kayıtsız olabilir, hatta hiç bulunmayabilir. Bu temelde sağlanan bakım ve eğitim, tam da böyle ilişkilere, yani arkadaşlıklara ve aile bağlarına dayandığı için, doğası gereği gelişigüzel ve değişkendir. Bu etkinlikler, ücretli profesyonel hizmetler haline getirilmekle, belirli standartlara ve kurallara bağlanabilir. Tıbbi bakım, eğitim-öğretim ve sosyal yardım sağlanması güvence altına alınabilir ve genelleştirilebilir; bu alanlardaki asgari standartlar belirlenebilir ve uygulamaya konulabilir.

Bu etkinlikler sadece kişisel ve gönüllü bir temele dayalı kaldıkça, bunların hiçbirisi olanaklı değildir. Geleneksel yol, kapitalizm öncesi yol buydu; ama bunun ilerlemiş sanayi toplumuna özgü gereksinimleri kesinlikle karşılayamayacağı anlaşılmıştır. Bu nedenle, gönüllü ve kişisel hizmet sunumu, eğitim-öğretimde, sağlık hizmetlerinde ve başka sosyal yardım alanlarında da yerini gitgide terk etmiştir. Dahası, safi serbest piyasanın da bu gereksinimleri karşılamakta aynı ölçüde yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Doyurucu ve evrensel hizmet sunumunun güvenceye alınması isteniyorsa, devletin müdahalesi ve örgütlemesi gereklidir. Nitekim devletin yürüttüğü sosyal yardım etkinliği, ideolojik veya siyasal nedenlerle değil, hem gönüllü çaba hem de serbest piyasa temel gereksinimleri karşılamakta yetersiz kaldığı için, tüm ilerlemiş sanayi toplumlarında gelişmiştir.

Gorz'a göre, refah devleti, iktisadi akılcılaştırmayla birlikte "toplumsal bağlardaki ve dayanışmadaki bozulma"nın bıraktığı boşluğu doldurma girişimidir. Ne var ki, devlet bunda asla başarılı olamaz, diye öne sürer Gorz, "refah devleti bir toplum yaratıcısı olmamıştır ve asla olmayacaktır" (Gorz 1989: 132). Bu pekâlâ doğru olabilir, ama konunun dışındadır. Çünkü devletin sağlaya*bileceği* ama hane halkının veya topluluğun sağlayamayacağı şey, doyurucu düzeyde eğitim-öğretim, sağlık ve sosyal yardım hizmetleridir.

Hiç kuşkusuz, Gorz'un dediği gibi, bu alanlardaki çalışmanın temel amacı ile ücretli emeğin araçsal karakteri arasında gerilimler ve çatışmalar vardır, bu alanlarda çalışmış herkes bunu iyi bilir. Bu çatışmalar, bu tür çalışmanın gerektirdiği ilişkileri sıklıkla güçleştirir

ve engeller; ama çoğunlukla, özeni ve bakımı olanaksız hale getirmez. Ne var ki, bu etkinliklerin profesyonel hale gelmesiyle, o özenin ve bakımın karakteri değişiklik *geçirir*. Katıksız biçimde kişisel karakterini yitirerek *evrensel* hale gelir. Kişi, bir doktor, öğretmen ya da sosyal hizmetli olarak, yalnızca kişisel ilişkisinin bulunduğu insanlarla ilgilenemez, bakımı altındaki *herkesle* ilgilenmek zorundadır. Böyle bir evrensel bakım tutumu, Gorz'un çok büyük değer verdiği kişisel ve ailevi duygulardan oldukça farklıdır. Profesyonelleşmeyle uyumsuz olmak şöyle dursun, onun sonucudur. İdeal olarak, belki bakıcılık (başka çalışma biçimleriyle ortak şekilde) gönüllü olarak yürütülürdü ve sadece iş öyle gerektirdiği için yapılmazdı; ama çoktan gelip geçmiş bir çağda, kapitalizmin yıkıp yok ettiği eski bir "doğal" işbirliği ve karşılıklı özen ortamında bunun böyle olduğuna inanmak bir yanılsamadır. Tam aksine, bu geleceğe ait bir idealdir ve ona giden yol profesyonelleşmededir.

Dahası, bugünkü siyasal iklimde, profesyonel hizmetlerin yerine gönüllü hizmetleri koyma fikri yalnızca yanlış olmakla kalmaz, düpedüz tehlikelidir de. Çünkü Thatchercı sağ, refah devletini dağıtma girişimleri çerçevesinde tam da aynı fikirleri dile getirmektedir. Gorz böyle bir niyeti kabul etmez; ama felsefesini başka bir şekilde okumak zordur.

İktisadi olarak akılcı çalışma

Şimdi Gorz'un ikiciliğinin diğer kutbuna, yani iktisadi olarak akılcılaştırılabilen çalışma alanına, maddi üretim alanına dönelim. Gorz'un buna ilişkin açıklaması da aynı ölçüde tartışma götürür. Çünkü bu tür çalışma, diye savunur Gorz, bakıcı çalışmanın (caring work) mutlak, taban tabana karşıtıdır, her türlü kişisel ilgi ya da katılım öğesini dışlar; *salt* geçimini sağlama amacının bir aracıdır.

Böyle görüşler yaygın olmakla birlikte, kesinlikle yanlıştır. Özen ve katılım ölçüsü, en tekdüze ve yabancılaştırıcı çalışma türleri dışındaki tüm çalışmaların bir parçasıdır. Gerçekte, dikkate değer olan şey, insanların yaptıkları çalışmada ne ölçüde katılıma ve doyuma

gereksinim duydukları ve en sıkıcı, en yineleyici işlerde bile bunu bulmayı ne şekilde başardıklarıdır (Terkel 1977). Bu yalnızca gözleri kamaşmış idealistlerin veya eski tarz Marksistlerin görüşü değildir. İnsanların yaptıkları çalışmaya katılımlarının sağlanabileceğini; katılımda bulundukları zaman en iyi şekilde çalıştıklarını bilen; ve işleri buna uygun olarak "zenginleştirme"ye uğraşan etkili bir işletme düşünce ekolünün de görüşüdür (*Work in America* 1973). Hiç kuşkusuz, çalışmanın özünde bulunan çatışmalar ve gerilimler sıklıkla böyle tasarıları engeller ve boşa çıkarır; ama bunun buradaki temel felsefi noktayı bulandırmasına izin verilmemelidir. Ücret için çalışmanın zorunlu olarak yabancı ve sadece araçsal bir etkinlik olduğuna inanmak açıkça yanlıştır.

Kısacası, iktisadi olarak akılcılaştırılabilen ve akılcılaştırılamayan etkinlikler arasında keskin bir ayrım yapmak olanaksızdır. Bu nedenle, Gorz'un önerdiği gibi, piyasaya sınırlar koyarak özel alanı korumak olanaksızdır. Gorz, kendisininkinin sosyalist yaklaşım olduğunu iddia eder. Çünkü sosyalizmi, Polanyi'den alınmış terimlerle, "ekonominin topluma tabi kılınması" olarak tanımlar (Gorz 1989: 130). Doğru, bunlar gibi görüşler şu anda solda etkilidir; ne var ki bunlar, geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle sosyalizmden çok farklıdır. Gerçekte, kamusal ve iktisadi alanı kısıtlayarak kişisel ve özel alanı savunmaya çabalama stratejisi tümüyle liberal bireyciliğe özgüdür. Dahası, Gorz'un sunduğu haliyle tutucu ve geriye dönüktür, çünkü amacı iktisadi gelişmeyi sınırlamak ya da tersine çevirmektir.

Ne var ki, Gorz'un savunduklarında hiçbir kayda değer şeyin olmadığını ileri sürmek yanlış olur. Bunun ortak bir deneyimi yansıttığı kuşkusuzdur. Çalışmadan ve kamusal alandan yabancılaşma modern yaşamın iyi bilinen bir özelliğidir. İşlerinden çok az şey elde eden, kamusal alanda herhangi bir doyum bulmaktan umudunu kesen ve en büyük umutlarının şahsi ev ve aile dünyasına çekilmekte yattığına karar veren birçok insan vardır. Ne var ki, bu umutsuzluk veren bir felsefedir ve bunun herhangi bir gerçek yanıt sunduğuna inanmak bir yanılgıdır.

Ev bazen bir sığınak olarak, "kalpsiz bir dünyada bir cennet" olarak işlev görebilir, ama kamusal dünyanın kalpsizliğini ve yabancılaşmasını asla yeterli biçimde telafi edemez ya da ikame edemez. Çünkü esas olarak toplumsal varlıklarız ve doyurucu bir toplumsal alan umudundan vazgeçersek, kendimizi temel ve yaşamsal ölçüde gerekli bir etkinlik alanından ve potansiyel tatminden koparmış oluruz.

Sosyalizm bunun tam karşıtıdır. Ekonomiyi *sınırlamayı* amaçlamaz, iktisadi gelişmeye karşı değildir. Daha çok, bu gelişmeyi çalışan insanların çıkarları doğrultusunda denetlemeyi ve örgütlemeyi amaçlar. Geleneksel olarak, Gorz gibi yazarların geriye dönük romantizmini eleştiren ilerici bir felsefe olagelmiştir. Çünkü, Gorz'un aksine, çalışmayı ve kamusal alandaki başka etkinlikleri kaçınılmaz olarak yabancılaştırıcı saymaz. İktisadi ve kişisel, kamusal ve özel alanlar arasındaki kopukluğu, öncesiz-sonrasız ve değiştirilemez olarak görmez. Bu bölünmelerin tarihsel ve değiştirilebilir olduğuna ve ötesindeki yolun umut verici olduğuna inanır.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1969) *For Marx*, Londra: Allen Lane.

Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism*, Londra: Verso.

Anschutz, RP. (1953) *The Philosophy of J.S. Mill*, Oxford: Clarendon Press.

Anthony, P.D. (1978) *The Ideology of Work*, Londra: Tavistock.

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Aristotle (1941a) *Nicomachean Ethics, The Basic Works of Aristotle* içinde, R McKeon (der.), New York: Random House.

Aristotle (1941b) *Politics, The Basic Works of Aristotle* içinde, R McKeon (der.), New York: Random House.

Avineri, S. (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bacon, F. (1960) *The New Organon and Related Writings*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Bahro, R. (1978) *The Alternative in Eastern Europe*, Londra: New Left Books.

Benston, M. (1982) "The Political Economy of Women's Liberation", M. Evans (der.), *The Woman Question* içinde, Londra: Fontana, s. 192-202.

Bentham, J. (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Darien CT: Haffner, 1970.

Benton, T. (1989) "Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction", *New Left Review*, 178: 51-86.

Benton, T. (1990a) "Humanism = Speciesism?", S. Sayers ve P. Osborne (der.), *Socialism, Feminismm and Philosophy* içinde, Londra: Routledge, s. 235-74.

Benton, T. (1990b) "On the Limits of Malleability", *Capitalism, Nature, Socialism, 4:* 68-71.

Benton, T. (1992) "Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann", *New Left Review*, 194: 55-74.

Berki, RN. (1979) "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labour", *Political Theory, 7(1):* 35-56

Berlin, I. (1969) "J.S. Mill and the Ends of Life", *Four Essays on Liberty* içinde, Londra: Oxford University Press.

Bowring, F. (1996) "Misreading Gorz", *New Left Review, 217*: 102-22.

Bradley, F.H. (1927) *Ethical Studies,* Oxford: Oxford University Press, 2. basım.

Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capital: the Degradation of Work in the Twentieth Century,* New York: Monthly Review.

Braybrooke, D. (1987) *Meeting Needs,* Princeton: Princeton University Press.

Burns, T. (1973) "Leisure in Industrial Society", Michael A. Smith, Stanley Parker ve Cynthia S. Smith (der.), *Leisure and Society in Britain* içinde, Londra: Allen Lane.

Carr, E.H. (1964) *What is History?,* Harmondsworth: Penguin.

Childe, V.G. (1941) *Man Makes Himself,* Londra: Watts.

Cohen, G.A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence,* Oxford: Clarendon Press.

Cohen, GA. (1983) Review of A.W. Wood, *Karl Marx, Mind, 92.*

Cohen, G.A. (1986) "Peter Mew on Justice and Capitalism", *Inquiry, 29:* 315-23.

Cohen, G.A. (1988a) "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review,* 126: 3-16.

Cohen, G.A. (1988b) *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx,* Oxford: Clarendon Press.

Cohen, G.A. (1995) "Introduction: History, Ethics and Marxism", *Self-Ownership, Freedom and Equality* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-18.

Collier, A. (1981) "Scientific Socialism and the Question of Socialist Values", in *Issues in Marxist Philosophy, Cilt* 4, Brighton: Harvester Press, s. 3-41.

Collier, A. (1994) "Value, Rationality and the Environment", *Radical Philosophy,* 66: 3-9.

Cunningham, H. (1980) *Leisure in the Industrial Revolution,* Londra: Croome Helm.

Dawkins, R. (1986) *The Blind Watchmaker,* Londra: Longman.

Dennett, D.C. (1996) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life,* Harmondsworth: Penguin.

Doyal, L. ve Gough, L(1991) *A Theory of Human Needs,* Londra: Macmillan.

Dumazedier, J. (1967) *Towards a Society of Leisure,* New York: Free Press.

Durkheim, E. (1893) *The Division of Labour in Society,* çev. W.D. Halls, Londra: Macmillan, 1984.

Durkheim, E. (1897) *Suicide: A Study in Sociology,* çev. J. A. Spaulding ve G. Simpson, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1952.

Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx,* Cambridge: Cambridge University Press.

Engels, F. (1845) *Condition of the Working Class in England,* Londra: Panther Books, 1969.

Engels, F. (1873) "The Housing Question", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 557-635.

Engels, F. (1876) "The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 2 içinde, s. 80-92.

Engels, F. (1878) *Anti-Duhring,* Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962.

Engels, F. (1884) "Preface to the First German Edition", K. Marx (1847a) içinde, s. 5-20.

Engels, F. (1886) *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,* K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 2 içinde, 360-405.

Frankel, B. (1987) *The Post-Industrial Utopians,* Cambridge: Polity Press.

Fraser, R(der.) (1968) *Work (2* cilt), Harmondsworth: Penguin.

Friedan, B. (1965) *The Feminine Mystique,* Harmondsworth: Penguin.

Gaskell, E. (1855) *North and South,* Harmondsworth: Penguin, 1970.

Geertz, C. (1993) "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in *The Interpretation of Cultures,* Londra: Fontana, s. 33-54.

Geras, N. (1983) *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend,* Londra: Verso.

Geras, N. (1985) "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review,* 150: 47-85.

Geras, N. (1992) "Bringing Marx to justice: an Addendum and a Rejoinder", *New Left Review,* 195: 37-69.

Geras, N. (1995a) "Human Nature and Progress", *New Left Review,* 213:151-60.

Geras, N. (1995b) *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty,* Londra: Verso.

Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class,* Londra: Pluto Press.

Gorz, A. (1983) *Ecology as Politics,* Londra: Pluto Press.

Gorz, A. (1985) *Paths to Paradise: On the Liberation from Work*, Londra: Pluto Press.

Gorz, A. (1989) *Critique of Economic Reason*, Londra: Verso.

Gould, S.J. (1997) *Life's Grandeur: the Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Londra: Vintage (ABD'de Full House yayınladı).

Green, T.H. (1906) *Prolegomena to Ethics*, Londra: Oxford University Press, 5. basım.

Grundmann, R(1991) "The Ecological Challenge to Marxism", *New Left Review*, 187: 103-20.

Haraszti, M. (1977) *Worker in a Worker's State*, Harmondsworth: Penguin.

Hayes, J. ve Nutman, P. (1981) *Understanding the Unemployed the Psycho logical Effects of Unemployment*, Londra: Tavistock.

Hayward, T. (1995) *Ecological Thought: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Hegel, G.W.F. (1807) *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Hegel, G.W.F. (1818) *Lectures on Natural Right and Political Science: the First Philosophy of Right, Heidelberg 1817-1818, with Additions from the Lectures of 1818-1819*, çev. J. Michael Stewart ve Peter C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1997.

Hegel, G.W.F. (1821) *The Philosophy of Right*, çev. T.M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1942.

Hegel, G.W.F. (1830) *Logic: Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Part I*, çev. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press, 3. basım, 1975.

Hegel, G.W.F. (1953) *Reason in History*, çev. RS. Hartman, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Hegel, G.W.F. (1975) *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Herzberg, F. (1966) *Work and the Nature of Man*, Cleveland, OH: World Publishing Company.

Hill, C. (1969) *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londra: Panther Books.

Hobsbawm, E.J. (1964) *Labouring Men*, Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Hume, D. (1751) "An Enquiry Concerning the Principles of Morals", *Enquiries* içinde, Oxford: Clarendon Press, 1. basım, 1894.

Husami, Z.L. (1980) "Marx on Distributive Justice", M. Cohen, T. Nagel ve T. Scanlon (der.), *Marx, Justice and History* içinde, Princeton: Princeton University Press, s. 42-79.

Huxley, A. (1932) *Brave New World,* Londra: Granada, 1977.

Ignatieff, M. (1984) *The Needs of Strangers,* Londra: Chatto & Wmdus.

Jahoda, M. (1979) "The Impact of Unemployment in the 1930s and the 1970s", *Bulletin of the British Psycbological Society, 32.*

Jahoda, M. (1982) *Employment and Unemployment,* Cambridge: Cambridge University Press.

Jahoda, M., Lazarsfeld, P. ve Zeisel, H. (1972) *Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community,* Londra: Tavistock.

Jay, E. ve Jay, R. (der.) (1986) *Critics of Capitalism,* Cambridge: Cambridge University Press.

Jenkins, C. ve Sherman, B. (1979) *The Collapse of Work,* Londra: Eyre Methuen.

Jones, S. (1993) *The Language of the Genes: Biology, History and the Evolutionary Future,* Londra: Flamingo.

Kant, I. (1970) *Political Writings,* çev. H.B. Nisbet, der. H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, l. basım.

Kaufman, W. (1964) *Hegel: a Reinterpretation,* Garden City, NY: Anchor Books.

Kolakowski, L. (1978) *Main Currents in Marxism* (3 cilt), çev. P.S. Falla, Oxford: Oxford University Press.

Kuhn, T.S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press, 2. basım.

Lenin, V.I. (1919) "A Great Beginning", *Selected Works (üç cilt),* cilt 3 içinde, Moskova: Progress Publishers, 1975: 164-83.

Lenin, V.I. (1920) "From the destruction of the old social system to the creation of the new", *Selected Works (üç cilt),* cilt 3 içinde, Moskova: Progress Publishers, 1975: 288-90.

Lichtman, R. (1990) "The Production of Human Nature by Means of Human Nature", *Capitalism, Nature, Socialism, 4:* 13-51.

Little, A. (1996) *The Political Thought of Andre Gorz,* Londra: Routledge.

Lodziak, C. ve Tatman, J. (1997) *Andre Gorz: A Critical Introduction,*Londra: Pluto Press.

Lukacs, G. (1972) "Tactics and Ethics", in *Political Writings 19Z9-1929,* Londra: New Left Books: 3-11.

Lukacs, G. (1975) *The Young Hegel,* Londra: Merlin.

Lukes, S. (1985) *Marxism and Morality,* Oxford: Oxford University Press.

McCarney, J. (1980) *The Real World of Ideology,* Brighton: Harvester Press.

McCloskey, H.J. (1971) *J.S. Mill: a Critical Study,* Londra: Macmillan.

MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics,* Londra: Routledge&Kegan Paul.

MacIntyre, A. (1985) *After Virtue,* Londra: Duckworth, 2. basım.

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?,* Londra: Duckworth.

McLellan, D. (1973) *Marx's Grundrisse,* St Albans: Paladin.

Marcuse, H. (1955) *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory,* Londra: Routledge&Kegan Paul.

Markus, G. (1978) *Marxism and Anthropology,* Assen, the Netherlands: Van Gorcum.

Martin, R(1972) "A Defence of Mill's Qualitative Hedonism", *Philosophy,* 47: 140-51.

Marx, K. (1843) "Letters from the Franco-German Yearbooks", *Early Writings* içinde, Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 199-209.

Marx, K. (1844a) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, Early Writings* içinde, Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 279-400.

Marx, K. (1844b) "Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy, Early Writings"* içinde, Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 259-78.

Marx, K. (1846) Letter to P.V. Annenkov, 28 December 1846, K. Marx (1847a) içinde, s. 155-67.

Marx, K. (1847a) *The Poverty of Philosophy,* Moskova: Progress Publishers, 1955.

Marx, K. (1847b) *Wage, Labour and Capital,* K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 70-105.

Marx, K. (1853a) "The British Rule in India", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 345-51.

Marx, K. (1853b) "The Future Results of the British Rule in India", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 352-8.

Marx, K. (1856) "Speech at the Anniversary of the People's Paper", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 359-60.

Marx, K. (1858) *Grundrisse,* çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin, 1973.

Marx, K. (1859) "Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 361-5.

Marx, K. (1867) *Capital,* cilt 1, çev. S. Moore ve E. Aveling, Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1961.

Marx, K. (1871) *The Civil War in France,* K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 473-545.

Marx, K. (1875) "Critique of the Gotha Programme", K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 2 içinde, s. 13-48.

Marx, K. (1894) *Capital,* cilt 3, Moskova: Progress Publishers, 1971.

Marx, K. (1976) *Capital,* cilt 1, çev. B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. ve Engels, F. (1844) "The Holy Family", *Collected Works,* cilt 4 içinde, Londra: Lawrence and Wishart, 1975.

Marx, K. ve Engels, F. (1845) *The German Ideology, Part I,* der. CJ. Arthur, New York: International Publishers, 1970.

Marx, K. ve Engels, F. (1848) *Communist Manifesto,* K. Marx ve F. Engels (1958), cilt 1 içinde, s. 21-65.

Marx, K. ve Engels, F. (1958) *Selected Works (2 cilt),* Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Meikle, S. (1985) *Essentialism in the Thought of Karl Marx,* Londra: Duckworth.

Mill, J.S. (1838) "Bentham", F.R Leavis (der.), *Mill on Bentham and Coleridge* içinde, Londra: Chatto & Windus, 1967.

Mill, J.S. (1848) *Principles of Political Economy,* der. W.J. Ashley, Londra: Longmans, Green and Company, 1909.

Mill, J.S. (1859) "On Liberty", Mill (1972) içinde, s. 65-174.

Mill, J.S. (1861) *Considerations on Representative Government,* Mill (1972) içinde, s. 175-393.

Mill, J.S. (1863) "Utilitarianism", Mill (1972) içinde, s. 1-64.

Mill, J.S. (1873) *Autobiography,* der. A. Briggs, New York: New American Library, 1964.

Mill, J.S. (1972) *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government,* ed. H.B. Acton, Londra: Dent.

Miller, RW. (1984) *Analyzing Marx,* Princeton: Princeton University Press.

Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica,* Cambridge: Cambridge University Press.

Nielsen, K. (1987) "Coming to Grips with Marxist Anti-Moralism", *Philosophical Forum, 19(1):* 1-22.

Nielsen, K. (1989) "Afterword: Remarks on the Roots of Progress", *Canadian journal of 'Philosophy, Supplevrtentary Volume,* 15: 497-539.

Norman, R. (1983) *The Moral Philosophers,* Oxford: Clarendon Press.

Norman, R. ve Sayers, S. (1980) *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate,* Brighton: Harvester Press.

Nussbaum, M.C. (1992) "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory, 20(2):* 202-46.

Nussbaum, M.C. (1995) "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", J.E.J. Altham ve R Harrison (der.), *World, Mind, and Ethics.- Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 132-55.

Oakley, A. (1982) *Subject Women,* Londra: Fontana.

Pagano, U. (1985) *Work and Welfare in Economic Theory,* Oxford: Blackwell.

Pahl, R.E. (1980) "Employment, work and the domestic division of labour", *International Journal of Urban and Regional Research, 4(1):* 1-20.

Pahl, R.E. (1984) *Divisions of Labour,* Oxford: Blackwell.

Plato (1945) *The Republic,* çev. F.M. Cornford, Londra: Oxford University Press.

Plekhanov, G. (1905) "Forewords and Notes", F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* içinde, Peking: Foreign Languages Press, 1976.

Pollard, S. (1965) *The Genesis of Modern Management: A Study of the Industrial Revolution in Britain,* Londra: Edward Arnold.

Popper, K.R. (1966) *The Open Society and its Enemies, cilt* 2: Hegel and Marx, Londra: Routledge & Kegan Paul, 5. basım.

Rand, A. (1984) *Capitalism: The Unknown Ideal,* New York: New American Library.

Robertson, J. (1985) *Future Work: Jobs, Self-employment and Leisure after the Industrial Age,* Aldershot: Gower.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1992) "Trotsky and the Wild Orchids", *Common Knowledge, 1:* 140-53.

Rousseau, J.-J. (1973) *The Social Contract and Discourses, der.* G.D.H. Cole, Londra: Dent, Gözden geçirilmiş basım.

Ruse, M. (1996) *Monad to Man,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Russell, B. (1935) *In Praise of Idleness and Other Essays,* Londra: Allen and Unwin.

Ryle, M. (1988) *Ecology and Socialism,* Londra: Radius.

Sahlins, M. (1974) *Stone Age Economics,* Londra: Tavistock.

Sayers, S. (1985) *Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge,* Oxford: Blackwell.

Sayers, S. (1990a) "Marxism and Actually Existing Socialism", D. McLellan ve S. Sayers (der.), *Socialism and Morality* içinde, Londra: Macmillan, s. 42-64.

Sayers, S. (1990b) "Marxism and the Dialectical Method: A Critique of G.A. Cohen", S. Sayers ve P. Osborne (der.), *Socialism, Feminism and Philosophy* içinde, Londra: Routledge, s. 140-68.

Sayers, S. (1992) "The Human Impact of the Market", P. Heelas ve P. Morris (der.), *The Values of the Enterprise Culture* içinde, Londra: Routledge; s. 120-38.

Sayers, S. (1997) Review of G.W.F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science, Radical Philosophy, 84:* 51-2.

Scruton, R. (1980) *The Meaning of Conservatism,* Harmondsworth: Penguin.

Seth, A. (1887) *Hegelianism and Personality,* Edinburgh: William Blackwood and Sons.

Sidgwick, H. (1907) *The Methods of Ethics,* Londra: Macmillan, 7. basım.

Skillen, A. (1977) *Ruling Illusions,* Brighton: Harvester Press.

Skillen, A. (1981) "Worker's Interests and the Proletarian Ethic", *Canadian Journal of Philosophy, 7:* 15 5-70.

Smith, A. (1776) *The Wealth of Nations,* Harmondsworth: Penguin, 1970.

Soper, K. (1981) On *Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective,* Brighton: Harvester Press.

Sorel, G. (1961) *Reflections on Violence,* çev. J. Roth ve T.E. Hulme, New York: Collier Books.

Springborg, P. (1981) *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization,* Londra: Allen and Unwin.

Tawney, R.H. (1938) *Religion and the Rise of Capitalism,* West Drayton: Penguin.

Terkel, S. (1977) *Working*, Harmondsworth: Penguin.

Thompson, E.P. (1967) "Time, Work-discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, 38: 56-97.

Thompson, E.P. (1980) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin, Gözden geçirilmiş basım.

Thompson, E. P. (1989) *The Nature of Work: an Introduction to Debates on the Labour Process*, Londra: Macmillan, 2. basım.

Trainer, F.E. (1985) *Abandon Affluence!*, Londra: Zed Books.

Ure, A. (1835) *The Philosophy of Manufactures*, Londra: C. Knight, 2. basım.

Walker, K.J. (1979) "Ecological Limits and Marxian Thought", *Politics*, 14(1): 29-46.

Walzer, M. (1990) "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18(i): 6-23.

Weber, M. (1905) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. T. Parsons, New York: Scribners, 1958.

Weil, S. (1958) *Oppression and Liberty*, Londra: Routledge & Kegan Paul. White, J. (1997a) "Education, work and well-being", *Journal of Philosophy of Education*, 31(2): 233-47.

White, J. (1997b) *Education and the End of Work: A New Philosophy of Work and Learning*, Londra: Cassell.

Wiener, M.J. (1985) *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit* 1850-1980, Harmondsworth: Penguin.

Willis, P. (1977) *Learning to Labour*, Farnborough: Saxon House.

Wood, A.W. (1980a) "The Marxian Critique of Justice", M. Cohen, T. Nagel ve T. Scanlon (der.), *Marx, Justice and History* içinde, Princeton: Princeton University Press, s. 3-41.

Wood, A.W. (1980b) "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", M. Cohen, T. Nagel ve T. Scanlon (der.), *Marx, Justice and History* içinde, Princeton: Princeton University Press, s. 106-34.

Wood, A.W. (1981) *Karl Marx*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Wood, S. (der.) (1982) *The Degradation of Work?: Skill, De-skilling and the Labour Process*, Londra: Hutchinson.

Work in America: Report of a Special Task Force to the Secretary of Health, Education, and Welfare (1973) Department of health, Education, and Welfare, prepared by W.E. Upjohn Institute for employment research, Cambridge, MA: MIT Press.

Zeisel, J.S. (1958) "The Workweek in American Industry 1850-1956', *Mass Leisure* içinde, Glencoe, IL: Free Press, s. 145-53.

İsim Dizini

Althusser, L. 212, 252
Anschutz, R.P. 44, 45, 252
Anthony, P.D. 76, 91, 252
Arendt, H. 76, 97, 252
Aristoteles 46, 76, 201, 204, 207, 222
Avineri, S. 139, 252

Bahro, R. 151, 252
Benston, M. 73, 74, 252
Bentham, J. 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 219, 252, 258
Benton, T. 218, 220, 235, 237, 252
Berki, R.N. 97, 252
Berlin, I. 36, 252
Bowring, F. 25, 26, 253
Bradley, F.H. 37, 38, 45, 146, 169, 253
Braverman, H. 54, 69, 127, 128, 129, 130, 197, 253
Braybrooke, D. 180, 253
Burns, T. 89, 253

Carlyle, T. 244
Carr, E.H. 153, 206, 253
Childe, V.G. 60, 229, 253
Cunningham, H. 89, 253

Darwin, C. 224, 231, 253, 255
Dumazedier 114, 116, 253

Engels, F. 28, 31, 52, 54, 55, 60, 64, 70, 85, 103, 109, 112, 123-125, 149, 155-158, 166-171, 185, 192, 194, 195, 197, 202, 203, 205, 206, 208, 214, 230, 236, 254, 257, 258, 259

Frankel, B. 26, 254
Fraser, R. 69, 254
Friedan, B. 75, 254

Gaskell, M. 108, 124, 254
Geertz, C. 27, 215, 216, 219, 254
Geras, N 31, 160, 163, 164, 175, 183, 186, 187, 199, 200, 201, 202, 203, 213, 214, 216, 218, 220, 222, 254
Gorz, A. 9, 17, 25, 26, 27, 28, 75, 78, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 96, 98, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256
Green, T.H. 37, 135, 136, 255, 258
Grundmann, R. 235, 236, 252, 255

Habermas, J. 244
Haraszti, M. 69, 255
Hayes, J. 68, 71, 72, 73, 255
Hayward, T. 235, 255
Heath, E. 136
Hegel, G.W.F. 13, 15, 17, 21, 29, 31, 85, 97, 99, 100, 103-105, 125, 129, 133-135, 139-151, 153- 157, 171, 173, 174, 179, 181, 187, 196, 198, 199, 203-205, 207, 210, 211, 213, 214, 220, 226, 229, 252, 255-257, 259, 260
Heine, H. 149, 150
Herzberg, F. 71, 72, 255
Hill, C. 77, 78, 255
Hume, D. 59, 61, 66, 200, 255
Husami, Z.I. 163, 175, 256, 261
Huxley, A. 40, 256

Ignatieff, M. 256

Jahoda, M. 67, 68, 71, 73, 79, 80, 88, 117, 256
Jenkins, C. 91, 96, 256
Jones, S. 236, 256

Kant, I. 203, 204, 256
Kaufman, W. 139, 146, 256
Kolakowski, L. 160, 173, 174, 256

Lefebvre, H. 116
Lenin, V. İ. , 94, 256
Lichtman, R. 22, 212, 229, 256
Little, A. 25, 26, 27, 256
Lodziak, C. 25, 26, 27, 256
Lukacs, G. 100, 174, 256, 257
Lukes, S. 160, 161, 162, 163, 165, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 200, 257

MacIntyre, A. 257
Marcuse, H. 151, 257
Márkus, G. 105, 106
Martin, R. 37, 257
Maslow, A. 71
Maugham, S. 118
McCarney, J. 15, 166, 257
Mill, J.S. 22, 23, 24, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 76, 132, 191, 207, 252, 257, 258
Miller, R.V. 160, 255, 258
Moore, G.E. 37, 38, 258
Morris, W. 244, 260

Nielsen, K. 31, 160, 259
Norman, R. 15, 80, 156, 259
Nussbaum, M. 216, 220, 222, 223, 224, 225, 259
Nutman, P. 68, 71, 72, 73, 255

Oakley, A. 74, 246, 259
Owen, R. 63

Pahl, R. 26, 113, 259
Platon 42, 43, 46, 119, 143, 207
Polanyi, K. 250
Pollard, S. 84, 85, 114, 259
Popper, K.R. 31, 173, 174, 186, 259
Proudhon, P.J. 163

Robertson, J. 26, 259
Rorty, R. 211, 212, 214, 217, 222, 254, 259
Rousseau, J.-J. 70, 86, 89, 104, 190, 195, 237, 260
Ruskin, J. 244
Russell, B. 66, 260
Ryle, M. 235, 260

Sahlins, M. 82, 83, 86, 110, 111, 260
Sartre, J.-P. 27
Sayers, S. 13, 15, 26, 33, 125, 140, 150, 156, 164, 166, 172, 177, 252, 259, 260
Scruton, R. 146, 260
Seth, A. 154, 260
Sherman, B. 91, 96, 256
Sidgwick, H. 37, 260
Skillen, A. 15, 62, 70, 71, 260
Smith, A. 61, 113, 128, 188, 253, 260
Sokrates 22, 23, 37, 39, 40, 43, 45, 50, 51, 56

Tatman, J. 25, 26, 27, 256
Tawney, R.H. 77, 260
Terkel, S. 69, 250, 261
Thompson, P. 82, 84, 89, 112, 114, 123, 128, 261
Trainer, F.E. 237, 261

Ure, A. 84, 85, 261
Walker, K.J. 235, 236, 261
Walzer, M. 195, 261
Weber, M. 77, 107, 189, 197, 261
White, J. 25, 261
Wiener, M.J. 136, 244, 261
Willis, P. 91, 261
Wood, S. 128, 162, 163, 165, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 253, 261

Zeisel, J.S. 113, 256, 261

İnsan doğası diye bir şey var mıdır? *Marksizm ve İnsan Doğası*'nda, Sean Sayers, insan doğasının tarihsel bir olgu olduğunu savunuyor. Marx'ın ve Hegel'in çalışmalarına dayanarak, apayrı bir Marksist hümanizme temel oluşturan insan gereksinimlerinin ve güçlerinin tarihsel bir anlatımını sunuyor. Yazara göre, insanlar birer pasif bireysel tüketiciler değil; aktif, sosyal ve üretici varlıklardır. Kitabın ilk yarısı, emeğin ve çalışmanın yaşamımızda oynadığı temel rolü ve başarmamıza nasıl katkıda bulunduğunu irdeliyor. Bu fikirlerden doğan ahlaksal ve toplumsal imalar, kitabın ikinci yarısında, hem analitik hem de postmodernist düşünürlerin çalışmaları bağlamında analiz ediliyor.

Marksizm ve İnsan Doğası, Marksist tarih anlayışının tutkulu ve geniş kapsamlı bir savunmasını yapıyor, toplum ve ahlak felsefesi konusundaki çağdaş tartışmaların taraflarını ele alıyor. Duru ve sürükleyici bir dille yazılmış olan kitap, siyaset bilimiyle ya da felsefeyle uğraşan herkese ışık tutacak niteliktedir.

"... tarihsel bir olgu olarak insan doğasına ilişkin kolay anlaşılır, incelikli ve açık seçik bir irdeleme..."

Profesör David McLellan, Kent Üniversitesi

0094496
AEF

16 TL. KDV DAHİL

ISBN 978-9944-122-47-4

Yordam Kitap