

NORMAN GERAS

Marx ve
İnsan Doğası
Bir Efsanenin Reddi

ÇEVİRENLER: İSMET AKÇA - M. GÖRKEM DOĞAN



Birlikim Yayınları

NORMAN GERAS 1943'te bugünkü Zimbabve'de doğmuş ve okula orada gitmiştir. Oxford'da bağlı Pembroke ve Nuffield Kolejlerindeki öğrencilik yıllarının ardından, 1967'den beri Manchester Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde öğretim üyeliği yapmaktadır. *New Left Review* dergisinin editöryal kadrosunda yer alan Geras, *The Legacy Of Rosa Luxemburg* (1976 - Rosa Luxemburg'un Mirası) isimli kitabın da yazarıdır.

Marx and Human Nature

© 1983 Norman Geras

Bu kitabın yayın hakları Verso Editions and NLB'den alınmıştır.

Birikim Yayınları 25

ISBN 975-516-023-X

© 2002 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.

1. BASKI 2002, İstanbul (1000 adet)

EDITÖR Kerem Ünüvar

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FOTOĞRAFI Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'inin girişi

KAPAK FILMİ Diacan Grafik

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Sezar Atmaca

MONTAJ Hasan Deniz

BASKI ve CILT Sena Ofset

Birikim Yayınları

Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

e-mail: birikim@iletisim.com.tr

NORMAN GERAS

Marx ve İnsan Doğası

Bir Efsanenin Reddi

*Marx and Human Nature
Refutation of a Legend*

ÇEVİRENLER

İsmet Akça - M. Görkem Doğan

Birikim Yayınları

Adèle'e

...bilindiği üzere, bir kıvılcım aydınlatmaz sadece göz kamaştırır: hiçbir şey, gecenin karanlığını yırtan ışık parçasının o karanlık içindeki yerini belirlemekten daha zor değildir.

Louis Althusser

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	11
Giriş.....	19
I Tanımlar.....	21
II Altıncı Tez.....	27
III İnsan Doğası ve Tarihsel Materyalizm.....	63
IV İnsan Doğası Lehine.....	95
Kaynakça.....	129
Dizin.....	131

Önsöz

Bu kısa deneme, Karl Marx'ın düşüncesine atfedilen oldukça eski bir efsaneyi ilelebet ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Sağlam kanıtlara ve iddialara dayandığı sürece bu o kadar da zor bir amaç değildir. Zira bu efsane kesinlikle yanlıştır. Burada, yanlışlığını göstermeye yetecek kadar kanıt ve iddia sunduğumu düşünüyorum. Her halükârda, bu denemenin kendine has özelliklerinin arkasında yatan şey söz konusu efsanenin kati bir şekilde çürütülmesi umududur. Bu yüzden de okuyucuyu bu özellikler hakkında önceden bilgilendirmek gerekmektedir. Denemenin nasıl gündeme geldiğine dair bazı küçük açıklamalar bu iş için yeterli olacaktır.

Marksizm içi ya da Marksizm hakkında herhangi bir tartışma söz konusu olduğunda, (kurucusunun bu düşünsel geleneğe bıraktığı miraslardan biri olan evrensel insan doğası fikrini) reddedenlerle hesaplaşmadan pek fazla ilerleme kaydetmek mümkün değildir. Bu görüş, (Althusser'in "teorik anti-hümanizmi"nin ona yeni bir özgüven ve ciddiyet kazandırmasından) çok önce varolmuş ve uzun yıllar boyunca dikkatimi çekmiştir. 1979 yılının başlarında bir gece

katıldığım seminer bende bu düşünceyle hesaplaşma isteğini doğurmuştur. Seminer Marx veya Marksizm ile ilgili değildi. Konusu insan ihtiyaçları idi. Tartışmanın ayrıntılarını artık hatırlamıyorum, ancak ortak insan ihtiyaçları kavramının teorik ve pratik imkânı karşısında genel bir kuşkunun varolduğunu ve bu kuşkunun kısmen görececi ve idealist itkilerden beslendiğini -ya da bana öyle geldiğini- hatırlıyorum. Felsefenin ve sosyal bilimlerin büyük oranda görececi ve idealist temalarla dolu olduğunu düşünecek olursak belki de bu o kadar da içinden çıkılmaz bir mesele değildir. Ancak yine de bu durum, Marksistlerin, ve onların arasındaki sözde materyalistlerin de aynı kuşkuyu desteklemek için nasıl benzer temalara başvurduklarını; ve Marx okumalarımı ve dünyaya dair bazı açık olguları gözönüne aldığım da, Marx'ın insan doğası fikrini reddettiği iddiasının bu kadar geniş bir kabul görmesinin nasıl da yadırgatıcı olduğunu anlamama yardımcı oldu.

Bu iddiayı desteklemek için Marx'ın eserlerinden nelerin kullanıldığına bakmaya karar verdim. Cevap, çok da fazla bir şey olmadığıydı: Marx'ın kendisinin yayımlamaya değer bulmadığı bir metinden pek de bir şey ifade etmeyen tek bir pasajın dışında, bu tartışma da kanıt bile sayılamayacak cinsten kırıntılar. Kullanmaya değer tek alıntı *Feuerbach Üzerine Tezler*'den bazı satırlardı. Ben de, elinizdeki çalışmaya, bu satırların derinlemesine ve uzunca bir analiziyle başlamaya karar verdim. Bazıları bu analizin gereğinden fazla uzun olduğunu düşünebilir ve söz konusu iddiaya karşı Marx'ın yazılarından bir sürü alıntı yapılabilecekken neden bu yola başvurarak *Tezler*'deki bu pasajı kısa yoldan bertaraf etmekle yetinmediğimi merak edebilir. Onlardan ancak, devamında söylenecekleri sindirene kadar başlangıçtaki analize dair yargılarını ertelemelerini isteyebilirim. Akışın onları bu konuda ikna edeceğini sanıyorum.

Bu noktada bu kadar söz yeterlidir. Bu karşıt kanıtlara dikkat çeken bir sürü Marx yorumu zaten bulunmaktadır. Bunları tekrar etmek bize hiçbir şey kazandırmayacaktır. Ancak, söz konusu iddiayı desteklemek için kullanılan en iyi metne odaklanarak, her şeyden önce bu tartışmalı iddia ile kendi seçtiği sahada, diğer bir deyişle en güçlü olduğu noktada karşılaşmış oluruz. Bunu yapmak bize bazı şeyler kazandıracaktır. Ayrıntılı bir şekilde bakılması gereken kısım sadece birkaç satırdan oluşmakla beraber, bu satırlar Marx yorumlarında kilit bir yer işgal etmektedirler. Bu satırlara dayanarak Marx'ın (doğuştan gelen bir insan doğası) fikrini reddettiğini iddia eden efsane, reddetmediğine dair metinsel kanıtlar bulunmasına rağmen var olmaya devam etmiştir: bu durum ya gözardı edilmiş, ya da kabul edilmekle birlikte bunun Marx "okumalarından" sadece birine temel teşkil ettiği ve bunun karşısına alternatif bir "okumayla" çıkılabileceği düşünülmüş, veyahut da Marx'ın düşüncesinin olgunlaşmış halinin gerçek, veya en belirleyici, yönelimini temsil etmediği ileri sürülmüştür. Ancak, *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki bu satırlar incelendiği zaman anlamlarının pek de sarıh olmadığı görülmektedir. Bu satırlar çok farklı şekillerde anlaşılabilir. Ve bu pasajın olası anlamları gerçek ifadesini anlayabileceğimiz yegâne bağlamın içine yerleştirildiğinde, bu pasaja dayanan Marx yorumunun hiçbir şekilde geçerli olmadığı ortaya çıkacaktır. Hatta en ufak bir dilbilimsel saygınlıktan bile mahrum kalacaktır.

Buradaki yaklaşımımın ikinci bir özelliği ise bu yorumu, söylediği şeyin kastettiği şey olduğunu kabul ederek ele almış olmam. Marx'ın her türlü evrensel insan doğası fikrini reddettiği iddiası kelimesi kelimesine yorumlanmıştır. Çünkü, bu iddia sahiplerinin bizzat kendileri, Marx'ın sadece belli bir insan doğası fikrine değil kavramın kendisine karşı çıktığını vurgulamışlardır. Ayrıca sadece bizatihi bu vurgu-

nun kendisi, iddianın teorik olarak ciddi ve önemliymiş gibi sunulmasını haklı çıkarmakta ve bize Marx hakkında farklı birşeyler söylemektedir. Eger önerme sadece Marx'ın belli bir insan doğası düşüncesini reddettiğini dile getiriyor olsaydı tartışmaya gerek kalmayacaktı. Zaten bu, kim için yanlış olurdu ki? Bununla beraber bu iddiayı düz bir şekilde yorumlamanın, tartışmanın taraflarına garip bir hava, bir çeşit gerçekdışılık kattığının farkındayım. Dolayısıyla, insan doğası kavramı benim burada kullandığımdan daha dar bir anlamda ele alınmış olsaydı bunun entelektüel açıdan daha merhametli olacağı ve söz konusu iddiayı daha geçerli kılacağı da ileri sürülebilirdi. Eger burada söz konusu kavrama Marx'ın gerçekten sorunlu bulunduğu ebedi, süregiden ve ortak bir insan yapısı anlamını dahil etmeyi, ama onun da kabul ettiği herhangi bir içeriği dışarıda bırakmayı tercih edersek, doğaldır ki karşı çıktığımız bu iddia oldukça geçerli olacaktır. Ancak bunu yapmamı gerçekten zorunlu kılan herhangi bir sebep göremiyorum. Öyle yapmanın entelektüel açıdan merhametli olacağı kesin ama bizi tuhaf, ve daha kötüsü taraf tutan bir tanım ile başbaşa bırakmaktadır: iddianın içeriğine uygun olarak seçilmiş ve kötü ama yine de geniş kabul gören bir savı kurtarmak üzere hazırlanmış bir tanım. İnsan doğası kavramının ne ifade ettiğini belirlemek üzere bu denemede oldukça standart bir yaklaşım ele alınmaktadır. Görüleceği üzere bu Marx'ın kendi kullanımında da rastladığımız yaklaşımdır. Daha da önemlisi, söz konusu iddiayı mantıksız kılacak olmasına rağmen, bu yaklaşım iddia sahiplerinin sözlerinde de mündemiçtir. Söyledikleri karşısında merhametli olsaydılar sözlerinin hakkını vermeyi yeğlerim. Ve artık bunun zamanı çoktan gelmiş hatta geçmektedir. Bu *İmparator'un Yeni Giysileri*'ndeki gibi bir durumdur. İddia, sanki makul ve ciddi bir entelektüel konumu temsil ediyormuş gibi sunulmakta ve

genellikle de bu şekilde algılanmaktadır. Ancak bir kere onu ciddiye alıp ne olduğunu incelemeye başlayınca kesin bir şekilde mantıksız olduğu görülmektedir.

-Herkes gibi- Marx da bazı insan doğası fikirlerini reddetmiştir; ancak bazılarının da doğru olduğunu düşünmüştür. Önemli olan ne tarz kavramlaştırmaları reddedip hangilerini sahiplendiğini belirlemektir. Bundan da önemlisi bunlar arasında gerçekten doğru olanları yanlış olanlardan ayırmaktır. Bu amaçların hiçbiri insan doğasına dair tüm kavramsallaştırmaları reddederek gerçekleştirilemez. Bu denemenin Marx'ın gerçekten karşı çıktığı fikirlerin daha sınırlı ama aynı zamanda daha doğru bir dökümünü sunacağını düşünüyorum.

Aşağıdaki açıklamalar, bu çalışmanın, kendi nesnesi olan Marx yorumuna pek de nazik davranmadığını yeterince açığa vurmaktadır. Bu yüzden özür dileyecek değilim çünkü sunulan eleştirinin adaletsiz olduğunu düşünmüyorum. Ancak söylediklerimden, sayısız Marksisti bu yoruma sürükleyen unsurların hiçbiriyle zihinsel bir meşguliyete girmenin anlamlı olmadığı gibi şeyler çıkarılmasın. Denemenin son bölümünde, metinsel malzemenin incelenmesi bittiği zaman, insanları insan doğasının varlığını reddetmeye sevkeden sebepleri ele alıyorum. Her ne kadar esas amacım bu sebeplerin doğru ve iyi sebepler olmadığını göstermekse de, koşulların gerektirdiğini düşündüğüm anlarda, herhangi bir iddianın meşrû bir ilgiyi nasıl abartabileceğini veya başka bir şekilde yansıtabileceğini de belirttim. Örneğin, bir yandan insan doğası kavramının gerici olduğuna dair yaygın inancı eleştirirken yine de bu düşüncenin gerici yorumlarının bulunduğunu ve bunlarla oldukça sık karşılaşıldığını da teslim ettim.

Bu, kendini radikal ve ilerici değişime adanmışlar tarafından kavramın hiç düşünmeden hemen kabullenilmesinin

önünde uyarıcı bir engel teşkil edebilir: insanî oluşun yaratılış özelliklerine dair muhafazakâr ve gerici varsayımlar oldukça yaygındır. Bunlar büyük bir oranda Hıristiyanlığın ilk günah öğretisinin tarihsel etkisinden kaynaklanıyor olmakla beraber insanın doğuştan kötü olduğu varsayımı ve toplumsal kötülüğün şu ya da bu şekilde daimi olduğu inancı laik ve dinsel, eski ve yeni sayısız başka kaynaktan da beslenmektedir. Bu tarz fikirler, toplumsal baskılardan kurtulma arayışındaki düşüncelerin önünü kapamaktadırlar. İnsan doğasına dair ilerici kavramlaştırmalar karşısında bu fikirlerin gördüğü yaygın kabul, sınıflı toplum varolmaya devam ettikçe bir norm olarak varolacaktır. Geçmişteki ve günümüzdeki sömürü ve ona bağlı kötülükler, insanların karakteristik özellikleri ve davranışları konusunda kötümser genellemelere meydan verme eğiliminde olacaktırlar. Hemen hemen hiç kimsenin prim vermediği bir zamanda sosyalizmi gerçekleştirilebilir ciddi bir proje olarak sunmaya çalışan herkes "insan doğası" hakkındaki kötümser yorumlarla mücadele etmek durumunda olacaktır.

Ancak bu tarz yorumlar ve onları destekleyen muhafazakâr kültürün ağırlığı karşısında, insan doğasının varlığını reddederek cevap üretmeye çalışmak çok güçlü bir ideolojik hasımın karşısına işe yaramaz bir silahla çıkmaya benzenmektedir. Sadece şu veya bu ideoloji değil aynı zamanda yaygın olarak bilinen -bazıları ortak deneyimlerden çıkarsanan, bazıları ise bilimsel araştırma sonuçlarından elde edilen- olgu ve gerçekler de sözlerinizin çılgınlık olarak algılanmasına yolaçacaktır. Ancak insan doğasına içsel, gerçek temel ihtiyaç ve yeteneklerin ne olduğuna dair sağlam bir bakış açısı bize uygun bir cevap sunabilir.

Bu denemeyi yazarken birçok kişi bana yardımcı oldu. Öneri, yorum ve tartışmalar için Perry Anderson, David Betham, Robin Blackburn, Gerry Cohen, Alistair Edwards,

Michael Evans, Adele Geras, Ian Gough, Fred Halliday, Harry Lesser, Caroline McCulloch, David McLellan, Tony Manstead, Peter Morriss, Raymond Plant, David-Hillel Ruben, Ian Steedman, Hillel Steiner ve Ursula Vogel'e teþekkürü bir borç biliyorum. Tabii ki çalışmadaki eksikliklerden onların hiçbirisi sorumlu değildir.

Ayrıca, önceliklerimin onlarınkiyle çakışmadığı zamanlarda gösterdikleri anlayış ve sabır için Sophie Geras ve Jenny Geras'a da teþekkür etmek istiyorum.

Manchester, Aralık 1982

Giriş

Marx'ın düşüncesinin 1845 sonrasındaki gelişimini erken dönem yazılarındaki temalardan ayıracak olsak bile bu kopuş onun insan doğası düşüncesini reddetmesinden kaynaklanmamaktadır.

Bu denemede, insan doğası düşüncesini reddettiği iddiasını desteklemek üzere kullanılan Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin altıncısı üzerinde uzunca duruyorum. Amacım onun böyle bir iddiaya kanıt olarak kullanılmasını imkânsız kılmak. Bu amaç doğrultusunda Marx'ın geç dönem yazılarının insan doğası fikrini tartışma götürmez bir şekilde barındırdığını ve bu kavramın (hem açıklayıcı hem de normatif işlevlere sahip olduğunu) gösteriyorum.

Aslında bunu göstermeye gerek yoktur. Geç dönem yazılarını biraz dikkatlice okuyan herkes açısından, Marx'ın tarihsel özgüllüğe ve tarihsel değişime yaptığı bildik vurgunun onu insan doğasına dair her türlü genel kavramdan koparmadığı iddiasının pek de kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığı açıktır. Tarih teorisini ele alan farklı açılardan yapılmış bir dizi dikkatli çalışma bu noktayı zaten açıklığa kavuştur-

muştur.¹ Ancak bunun karşısına, Althusser ve okulunun karşıt bir görüşü yaymadaki geniş etkisini koymak gerekmektedir. Bu karşıt görüş özellikle Marksistler arasında yaygındır. Aslında tarihsel materyalizmin içinde insan doğası kavramına yer olmadığı eski bir saplantıdır ve Althusserci etki bunu beslemiştir. Bu saplantı bugün halâ varolduğu ve yanlış olduğu için halâ ona meydan okumak gerekmektedir.

İşe (I) burada 'insan doğası' kavramının nasıl kullanıldığını belirleyerek başlıyorum. Ardından (II) altıncı tezin incelenmesinden sonra (III) bu tezin genel Marx külliyatının içindeki yerini tartışıyorum. Son olarak da (IV) burada eleştirilen Marx yorumunu desteklediği iddia edilen diğer kanıtlara ve genelde doğrudan insan doğası düşüncesine yöneltilen iddialara bakarak bunların geçerli olmadıkları eleştirisini getiriyorum.

1 Bu çalışmalar şunlardır: G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978, s. 150-152; Michael Evans, *Karl Marx*, Londra, 1975, s. 53; ve Helmut Fleischer, *Marxism and History*, Londra, 1973, s.25-26, 46. Ayrıca bkz. John McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, Princeton, 1978, s. 19-37; Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1971, s.76; ve Gajo Petrovic, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, New York, 1967, s. 73-74.

I. Tanımlar

“İnsan doğası”ndan bahsetmenin iki geleneksel biçimi ayırtedilebilir. Birincisinde, bu kavramla sabit bir öze, hemen hemen evrensel yani bir başka deyişle tarihin bir parçası olmayıp doğanın kanunları arasında yer alan insan özelliklerine gönderme yapılmaktadır. Buna genellikle insan doğasının sosyalizmi, insanlar arasında daimi uyumu, doğrudan demokrasiyi vs. imkânsız kıldığı iddialarında rastlanılmaktadır. Ancak ikinci kullanım biçiminde aynı kavram, farklı zaman ve mekânlarda veya farklı koşulların etkisi altında insan doğası da farklılaşır önermesinde olduğu gibi değişen bir özû ifade etmektedir. Burada söz konusu olan tarihsel olarak değişen ve sosyo-kültürel açıdan özgül bir kavrayıştır.

Bu kullanımların “insan doğası” kavramının iki farklı anlamını gerçekten içermek durumunda olduklarından emin değilim. Belki de kavramı sadece geniş bir şekilde “insanların karakteri” olarak anlayabilir ve bu karakterin değişmez veya değişebilir olduğunu ya da sabit ve değişen unsurların karmaşık bir birliği olduğunu kabul edebiliriz. Böylesi ge-

niş bir anlam, bağlantılı diğer bir kavramın, "insanın tabiatı" kavramının ifade ettiği şeydir.

Ancak belki de sürekli olarak değişmezliği vurgulayan ifadeler yüzünden, "insan doğası" kavramı, öyle sanıyorum ki, kendi anlamı içinde değişmezliği de ima etmektedir. Örneğin birileri, Tanrı inancının, mülkiyet ve güç toplama arzusunun veya kamusal işlere karşı ilgisizliğin insan doğasının bir özelliği olduğunu reddedebilir ve aynı anda bunların herbirinin çeşitli koşullarda insanların karakterinin belirleyici bir özelliği olduğunu da teslim edebilir. Buradaki iddia bu özelliklerin sürekli ve genel insan özellikleri olmadığıdır. Bu "insan doğasını" daha dar bir şekilde yorumlamaktır. Yine Marksistler arasında pek de istisnai olmayan "insan doğası (diye bir şey) yoktur" önermesi hiç şüphe yok ki bu dar anlama dayanmaktadır. Bu önerme sabit bir insan karakterinin varlığına itiraz etmektedir.

Her halükârda, iddianın açıklığı açısından terminolojik bir manevra ile "insan doğası" ve "insanın tabiatı" ifadeleri arasında sistematik bir ayrım yapıyorum. Yukarıdaki izahlar haricinde bu deneme boyunca "insan doğası" kavramını sabit bir özü, yani (görece)¹ daimi ve genel insanî özellikleri tanımlamak istediğim zaman kullanıyorum. Bunun dışında "insanın tabiatı"ndan bahsediyorum ve bu kavramı tanımladığım geniş anlamıyla, yani insanın belirli bir bağlamdaki çok-yönlü karakter özellikleri için kullanıyorum. İlk kullanım *insan doğasını* (human nature) tanımı gereği -her ne kadar böyle bir şeyin olup olmadığına dair itirazlar olabilir-se de- değişmez bir şey kılarken, ikincisi *insanın tabiatında* (nature of man) değişebilirlik olasılığını kabul etmektedir. Değişkenlik az veya çok olabilir. Bu kullanım antropolojik sabitleri, tabii eğer böyle bir şey varsa, dışlamayacaktır.

1 Aşağıda IV. Bölüm i) kısmına bkz.

Kullanımın sarıh olmadığı ve kavramların hangisinin uygun olduğunu belirlememeyi tercih ettiğim yerlerde -altıncı tezi ele aldığım kısmın başlangıcında vardığım sonuçta vaki olduğu gibi- "insanın 'doğası'" gibi, anahtar kelimenin, belirsizliğini belirtmek üzere tek tırnak içine alındığı ifadeleri kullanıyorum. Başka bir açıklama yapılmadığı durumlarda "insan", "insanlar" (ingilizce 'man', 'men' - ç.n.) kelimeleri her iki cinsi de içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bu kelimeleri sadece, özellikle metinlerden alıntılara göndermelerin yapıldığı durumlarda kolaylık ve sunumda tutarlılık olsun diye kullandım. Alıntılar da bu kullanıma uygun olarak çevrildi.

II. Altıncı Tez

Feuerbach üzerine tezlerin altıncısı şöyle:

“ Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyde doğuştan bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1- Tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut -yalıtılmış- bir insan bireyini öncülleştirmek;

2- Dolayısıyla da bu özü ancak “tür” olarak, birçok bireyi *doğal bir biçimde* birbirine bağlayan içsel, dilsiz bir genel özellik olarak kavramak zorunda kalır.”

Marx'ın eleştirisinin ana fikri açıktır. Feuerbach'ın din kavramsallaştırmasının, dinin kaynağını toplumsal formasyondan soyutlanmış insan bireyde bulduğu için, tarih ve toplum dışı olduğunu düşünür. Eleştirinin yerinde bir eleştiri olup olmadığını bir kenara bırakıyorum. Fakat vurgulananlara Marx okurunun aşına olması gerekir: doğaya naza-

ran tarih, bireye nazaran toplumsal ilişkiler; bireyin doğuştan gelen özelliklerine nazaran "dışarıda" durduğu haliyle toplumsal gerçeklik. Marx yedinci tezde de asıl olarak aynı minvalde devam eder: "İşte bu nedenledir ki, Feuerbach, 'dinsel duygu'nun kendisinin toplumsal bir ürün olduğunu ve tahlil ettiği soyut bireyin, belirli bir toplumsal biçime ait olduğunu görmez."¹

Ancak yine de bu bir iki satırın harfi harfine anlamının ötesine geçmediğimiz takdirde, bu cümlelerin anlamında, özellikle de insanın "özüne" dair açık veya örtülü ifadeler barındıran önermelerde muğlaklıklar bulunacaktır.

Marx'ın burada kullandığı Almanca ifade "das menschliche Wesen"dir. Altıncı tezin çevirmenleri bu ifadeyi genellikle "insanın özü" veya "insan özü" olarak tercüme ediyorlar. Marx'ın başka eserlerinde "insan doğası" olarak tercüme edildiğini de görmek mümkündür.² Yorumculara göre altıncı tez ya doğrudan -çünkü 'Wesen' kelimesinin buradaki anlamı budur- ya da dolaylı olarak -çünkü insa-

1 Herhangi bir şekilde aksi belirtilmediği takdirde bütün italikler orijinaldir. Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works* (bundan sonra CW diye anılacaktır), Londra, 1975ff, cilt 5, s. 4-5. Marx ve Engels'in *Werke*'sinde almancaşı şöyledir, Berlin, 1956, s. 6-7:

"Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt -isoliert- menschliches Individuum vorauszusetzen.

2. Das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefasst werden."

"Feuerbach sieht daher nicht, dass das 'religiöse Gemüt' selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört."

2 Örneğin bkz. CW, cilt 3, s. 204, 217.

nın tabiatı hakkındadır- insan doğası ile ilgilidir. Marx'ın doğrudan veya insanın tabiatını tartışırken, insan doğası üzerine konuştuğu veyahut da, bir fark yaratmayacağını varsayarak, bu ikisinden birine yakın bir şeyi düşündüğü varsayımını doğru veya en azından zararsız kabul edeceğim. Eğer bu varsayım yanlışsa ve bu durumda Marx'ın ilgisi her ikisinden de uzaksa, bu, benim savunduğum durumu zedelemesin. Tersine bu, Marx'ın insan doğası fikri ile ilişkisini kestiğini savunanlar için çok daha kötüdür, zira böylelikle iddialarının ciddi bir dayanağı geçerliliğini yitirmiş olmaktadır. Açıkladığım bu iki ifadeyi kabul ederek, terimlerin çoğaltılmasından ve muğlaklaştırılmasından olduğu kadar "öz" kelimesinin bu bağlam içinde ortaya koyabileceği herhangi özel bir metafizik çağrışımdan da kaçınmış oluyorum.

Bunlardan hangisinin uygun olduğu sorusunun ucunu şimdilik açık bırakıp, tezin üçüncü cümlesinin içerdiği, insanın 'doğasının' olumlu tanımını yorumlamaya geçmeden önce, kavramın son cümledeki eleştirel ve ikinci cümledeki olumsuz nitelendirmelerini sırayla ele alalım.

Marx'ın son cümlede Feurbach'ı, insanın 'doğasını' (salt, türe özgü, bireyleri doğal bir şekilde birleştiren içsel bir genelleme olarak anladığı için eleştirdiğine dikkat edelim. Marx kavramın bunları içermediğini söylemiyor. Cümle, Marx'ın, Feuerbach'ın hatasının insanı "içsel", "genel" ve "türe özgü" (veya "doğal") nitelendirmelerle ele almasında değil, yalnızca bu nitelendirmeleri kullanıp diğer tüm olası nitelendirmeleri dışlayarak resmetmesinde yattığına inandığını gösteren bir yoruma müsaittir. Yani, *tamamen* hatalı olmaksızın, perspektifinin tek yönlülüğü dolayısıyla hatah duruma düşüyor Feuerbach. Bu yorumla Marx, iki yıl önce Arnold Ruge'a aktardığı fikirleri tekrarlıyor gibidir: "Feuerbach" diye yazıyordu Marx "doğaya çok fazla, politika-

ya ise çok az vurgu yapıyor.”³

Bununla beraber tartışmakta olduğumuz cümlelerin kuruluşu, Marx'ın eleştirisinin, Feuerbach'ın, insanın 'doğasını' bu terimlerle ele aldığı için tamamen yanlış olduğu ibaresindeki gibi çok müsamahasız olabileceği ihtimalini ortadan kaldıramamaktadır. Bazıları bunun ihtimal dışı addedeceklerdir, zamanı gelince bu yaklaşımı da yorumlayacağım, ama biz şimdilik cümlelerin yalın yapısı ile ilgilenmeye devam edelim. Eksik bir kavramsallaştırma içinde “A sadece B olarak addedilebilir (veya addedilir)” diyen bir önermeye eleştirel bir şekilde yaklaşmak, A B değildir ve A B'dir ama sadece B değildir durumları söz konusu olduğunda oldukça isabetli olacaktır. Çünkü söz konusu eksik kavramsallaştırma sadece A'yı vasıflandırmanın değil, A'nın B'liğini reddetmenin de bir yolu olabilir. İki örnek ele alalım. Bildik kapitalizm görüşüne karşı bir argüman ileri sürerken, “Kapitalist ve işçi arasındaki ilişki yasal olarak eşit kişiler arasındaki sözleşme ilişkisi olarak ele alınır” dersem, bu ilişkinin bu cümlede tarif edildiği gibi olduğunu reddetmek durumunda olmam. Bu ilişkinin diğer önemli özelliklerini, özellikle de bunun bir sömürü ilişkisi olduğunu ima ediyor olabilirim. Öte yandan, “şu ve şu varsayımlarında (çilgınca olanlarında), Marx sadece bir ahmak olarak görülebilir” dediğimde, söylemek istediğim şey ahmak olmasının yanı sıra başka özellikleri de vardır demekten ziyade Marx'ın bir ahmak olmadığını belirtmektir. Bu durumda, Marx'ın, insanın içkin, genel ve türe özgü özellikleri ile kavramsallaştırılmasını red mi ettiğine yoksa sadece vasıflandırmak mı istediğine karar vermek mümkün müdür?

Şimdi tezin ikinci cümlesini inceleyelim. Bununla son cümle arasında içten içe bir bağlantı vardır. Şayet insanın

³ Arnold Ruge'ye mektup, 13 Mart 1843, CW, Cilt 1, s. 400. Tezler muhtemelen 1845 Nisan'ında yazılmıştır.

'doğası' her bireyin içinde bulunuyorsa, her birey son cümle-
nin *muhtemelen* reddettiği o içkin ve evrensel karaktere de
sahiptir. Bu dikkate alındığında, ikinci cümle şu türden bir
reddiye barındırıyor: Marx'a göre insanın 'doğası' "her tekil
bireye içkin olan bir soyutlama değildir". Bu, yeterince kate-
gorik görünüyor ve harfi harfine ele alındığında öyle de ola-
bilir. Ancak harfi harfine ele alındığında bile öyle olmak zo-
runda değildir. Cümlelerin içerdiği bariz olumsuzluğa rağ-
men, Marx'ın söyledikleri, insanın 'doğasının' kesin bir şekil-
de her tekil bireye içkin olarak bulunmadığı inancını içere-
mek durumunda değildir. "A B değildir, C'dir" şeklindeki
formülasyonların tam da bu tür kategorik reddiyeleri ifade
etmek için kullanıldığı doğrudur. "Ücret ilişkisi adaletsiz de-
ğildir, eşitler arasındaki özgür ve karşılıklı çıkar alış-verişine
dayanan bir ilişkidir" ve "Marx ahmak değildir, derin ve öz-
gün bir düşünürdür" gibi kullanımları örnek olarak verebili-
riz. Bu tür formülasyonlar, bir öznenin iki ayrı tarif şekli ara-
sındaki karşıtlığın keskinliğini, tariflerden birini çürütmek
için kullanılırlar. Bu ihtimali gözönüne aldığımızda diyebiliri-
z ki, Marx'ın düşüncesi, "toplumsal ilişkiler bütünü" bi-
reyin karşısında konumlayarak, insanın 'doğası'nın hiçbir
suretle ve hiçbir boyutuyla tekil bireye içkin bir soyutlama
olamayacağı yönündedir. Fakat bu tek olasılık değildir.

Çünkü "A B değildir" aynı zamanda "A sadece B değildir"
gibi bir anlamı da içerebilir. Bu anlam da ancak metnin de-
vamıyla bağlantılı olarak belirir. Şayet bu A'nın, daha önce-
ki bir tanımına açıkça karşıt olmayan bir tanımıysa, bunun
anlamı yaklaşık olarak "A sadece B değildir çünkü A B'den
(kelimenin gevşek anlamıyla) daha fazla bir şeydir" olarak
da belirebilir; zira tam olarak anlaşıldığında, A C'dir. Şu iki
cümleyi karşılaştıralım: "Din afyon değil, insan ruhunun
hakiki bir zenginleşmesidir" ve "Din içe dönük, özel ve ru-
hani değildir, kamu düzenini kapsayan kurum ve pratikler

bütünüdür.” Eger ilk iddiayı savunacak bir kişinin afyon kelimesine karşı standart bir yaklaşım sergileyeceği düşünülürse, dinin bu türden bir tanımını reddedecektir. Buna karşın ikinci iddianın savunusu, hiçbir şekilde mecburi olmamakla beraber, dinin, kelimelerin genel geçer anlamlarıyla içsel, özel ve ruhani olduğunu muhtemelen reddetmeyecektir. Bu türden bir tutum, muhtemelen, dinin kapsayıcı bir kurum ve pratikler bütünü olarak, o kelimelerin açıkça vâzettiginden daha öte anlamları olduğunu iddia edecek ve dinin dışsal ve kamusal karakterinin önemini ve belki de önceliğini vurgulamakta ısrarcı olacaktır. Başka bir örnek daha. Dili bilen, konuşan ve bu anlamıyla da onu “edinen”in birey olmadığını varsaymadan diyebilirim ki “Dil bireysel bir edinin değil, toplumsal ve kollektif bir olgudur”. Bu örneklerin püf noktası, tanımlanmaya çalışılan mesele- nin önemli farz edilen diğer boyutlarını öne çıkararak bu meselenin mevcut tanımının reddedilmesi değil bu mevcut tanımın vasıflandırılmasıdır.

Açıktır ki toplumsal ilişkiler tekil bireyden ve onun doğuştan gelen özelliklerinden farklıdır. Belli bir kavramsal alanda, altıncı tezin merkezindeki farklılık ve dolayısıyla karşıtlık en az yukarıdaki “karşılıklı çıkar alış-verişi ve adaletsizlik, derin bir düşünür ve ahmak, insan ruhunun zenginleşmesi ve afyon” örneklerinde olduğu kadar keskin olabilir. Öte yandan insan birey açıkça, toplumsal ilişkilerin birbirine bağladığı ve bu ilişkilerin parçası veya önemli bir ögesi olarak ele alınabilecek varlıklar arasında yer alır. Bu yüzden kabul edilmelidir ki, insanın ‘doğası’ını en geniş anlamıyla toplumsal ilişkiler aracılığıyla tanımlarken Marx’ın amacı her tekil bireyde doğuştan gelen özelliklerden ayrı, farklı olanı değil, bundan daha fazlasını tanımlamak olabilir. Söz konusu satırlardaki diğer bir yön de bu olasılığı desteklemektedir. Çünkü bu satırlar, bizi sadece bireyin doğuş-

tan gelen özelliklerinden toplumsal ilişkilere değil, ayrıca birincisinin soyutlamasından ikincisinin bütünlüğüne, bütünselliğine götürmektedir. Bahsedilen "soyutlamanın" anlamı birkaç satır sonra Marx tarafından ifşa edilir: parçası olduğu bütünden bir parça olarak ayrılmak, yalıtılmak ve bu nedenle de tek yönlü hale gelmek.

Bu açıdan bakıldığında, tezin ikinci cümlesi, dinin ve dinin kamusal veya toplumsal veçhesiyle alâkah örneklerimle kıyaslanabilir. Anlamı şu olacaktır: insanın 'doğası' her tekil bireyde doğuştan varolan soyut şey (yani soyutlanmış, tek taraflı olarak tecrit edilmiş varlık) değildir yalnızca. Ayrıca cümle, insanın 'doğası'nın hiçbir şekilde doğuştan gelen bir şey olmadığı anlamına da gelmeyecektir. Cümle, insanın 'doğası'nın, bazı veçhelerinin, her bireye içkin yani evrensel olduğuna inanmakla tutarlıdır. Marx insanın 'doğası'nın başka veçhelerine dikkat çekerek bu inancı yumuşatmak istemiş olabilir. Böylece, ilk anlamın aksini iddia etmek durumunda kalmamıştır.⁴

Fakat, daha önce kabul ettiğim üzere Marx kendisiyle çelişiyor da olabilir. Tezin ikinci cümlesini analiz ederek son cümledeki muğlaklığı çözmüş sayılmayız. Şu soru hala önümüzde durmaktadır: Marx burada ya insanın 'doğası'nın doğuştan gelen ve genel insanî nitelikler üzerinden kavramsallaştırılmasına karşı çıkıyordu; ya da yalnızca kavramı (vasıflandırmaktaydı.) Bu ihtimalleri iki cümlenin sırasıyla katı ve ılımlı yorumları olarak ele alalım.

Birileri bu düşünce çizgisinde daha önce zikredilen ve bazı okuyucuların da aklına gelmiş olan ılımlı yorumu ikna

4 Almandaki "ist kein ... Abstraktum" cümlesi (T.B. Bottomore ve Maximilien Rubel (der.), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Harmondsworth, 1963, s. 83'te olduğu gibi) "bir soyutlama değildir..." diye çevrilirse mesele açığa çıkar. "Manchester Üniversitesi bir binalar bütünü değildir; yaşayan entelektüel bir camidir" derken Manchester Üniversitesinin bir binalar bütünü olduğunu reddetmek zorunda değilim.

edici bulmuş olabilir. Her bireye içkin olan, toplumsal ilişkiler bütününden (veya "somut toplum biçiminden") bağımsız genel insanî vasıflar olduğu yalnızca doğru değil, aşikârdır da. Bunu inkâr etmek adil olmadığı gibi açıkça yanlıştır da. Daha sonra iddia edeceğim üzere mantıksal bir tutarsızlık içerdiği için de saçmadır. Marx ahmak olmadığına göre, kuşkusuz altıncı tezde böyle bir inkârı kastetmemiştir. Ancak, her ne kadar bu durumda cazip olsa da, Marx'ın sadece birşeyler yanlış ya da tutarsız olduğu için bunu kastetmemiş olduğunu farz etmek hatalı olacaktır. Marx'ın doğru olana inanmış olması gerektiği, Marx'ın inandığı şeyin doğru olması gerektiğinden daha mantıklı bir varsayım değildir. Zaten şimdiye kadar her iki varsayım da meseleleri yeterince içinden çıkılmaz hale sokmuştur. Birçok kişi onun tamamen yukarıda bahsettiğimiz inkârı kastettiğini düşünmüş ve hatta aralarından bazıları da böyle anlaşılan niyetini benimseyip savunmuşlardır. Geldiğimiz nokta itibarıyla, ahmak olmasa da, Marx'ın dahi bu konuda yanılmış olabileceğini kabul etmeliyiz.

İnsan 'doğasına' ilişkin olumsuzlayıcı ifadelere yönelik değerlendirmemiz meseleleri çözmemiş olduğundan, üçüncü cümlede varolan merkezi olumsuzlayıcı önermeye geri dönerek ilerlemeye çalışalım. Üçüncü cümle şöyleydi: "İnsanın 'doğası' gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür". Bu önermenin özgüllüğüne sıkça değinilmiştir. Marx mümkün görünmeyen bir özdeşlik öne sürer: (bir yanda bir ilişkiler bütünü, diğer yanda bu ilişkiler aracılığıyla birbirine bağlanan ve bu ilişkilerin içinde yer alan varlıklar.) Toplumsal ilişkiler bütünü, ilişki içine soktuğu tekil insanlara ve gayri insanî unsurlara (üretim araçları, mülkiyet vs.) referansla tanımlanabilirler, tabii ki eğer söz konusu toplumsal ilişkiler bütünüünün diğer ikisini kapsadığı kabul edilirse. Diğer yandan eğer toplumsal ilişkiler bütünüünün bir yapı olduğu

ve bir yapının onu oluşturan ilişkilerin bileşenlerinin dışarıda bırakılması suretiyle tanımlanabileceği temelinden⁵ hareket edilirse toplumsal ilişkiler bütünü yukarıdaki şekilde tanımlanamaz. Her iki durumda da insanların 'doğası' sadece toplumsal ilişkiler bütünü olamaz. 'Doğa'ları derken ister yalnızca insan doğalarının vasıfları, isterse de karakterlerinin tamamını oluşturan her şey kastediliyor olsun, bu vasıfların bir toplumsal ilişkiler bütünü ile aynı şey olması şeklinde açık bir anlam yoktur. *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki çoğu başka şey gibi Marx'ın bu cümlesi de kısa bir şekilde ifade edilmiş olup, anlamı da açık olmaktan uzaktır.

Aşağıda bu cümleye dair genel olarak üç anlama biçimi önereceğim: bunları metne yoğunlaşmış tartıştıktan sonra ortaya koyup daha sonra hepsini bir biçimde genişleteceğim; bu üç anlama biçiminden sadece birini, diğer iki cümlenin katı yorumuna dayanak oluşturarak çürüterek onu olası bir yorum olmaktan mahrum bırakacağım. Her şeyden önce muhtemel bir itirazın önüne geçmek istiyorum.

Bu itiraz, az sayıda kelimenin, özellikle bu küçük kelime grubunun yoğun bir incelemesi yoluyla meseleyi önümüze koymanın beyhude bir umut olacağıdır. Genel olarak, bir cümle bir insanın düşüncesinin ancak bir kısmını ortaya koyabilir, daha fazlasını değil. Özellikle Marx'ın üçüncü cümlesinin (özgüllüğü) herhangi bir şeyi kesinlikli bir biçimde ortaya koymaya izin vermeyecektir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in onları meşhur eden yoğun ve aforizmacı karakteri düşünüldüğünde bu durum şaşırtıcı olmayacaktır. Buna, *Tezlerin Marx'ın hayatı boyunca ne yayımlanmış ne de yayımlanma niyeti ile kaleme alınmış olduğu*,⁶ bu yüzden de

5 Bkz. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, s. 35-37.

6 Bkz. CW, Cilt 5, s. 585 n.1, ve Engels'in şu eserindeki önsözü: *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, yayımlandığı yer Karl Marx ve Frederick Engels, *Selected Works*, Moskova 1969-70, Cilt 3, s. 336.

Marx'ın düşüncesine ilişkin mühim bir sorun hakkında karar verirken tayin edici olamayacakları da eklendiğinde insan, bunların herhangi bir kısmının burada onlara gösterilen yakın ilgiyi hak edip etmediklerini merak edecektir. Böylesi bir prosedüre ilişkin güçlükler zaten halihazırda yürüyen tartışmada açık değil mi? Marx'ın düşüncelerinin genel bağlamından yalıtılmış tek bir cümlenin analizinin, muğlaklığı çözmesi kadar doğurması da muhtemeldir.

İtiraz yerindedir ve ben de her şeyi yalnızca Marx'ın üçüncü cümlesine ilişkin bir incelemeye dayandırmayacağım. Benzer olarak daha başlangıçta işaret edildiği üzere, altıncı tez yaygın olarak benim çürütmeye çalıştığım manada yorumlanmış ve hakikaten tayin edici olsun olmasın bu şekilde yorumlanmış biçimi ile, Marx'ın olgunlaşmış tarih teorisini ortaya koyarken insan doğası kavramını ıskartaya çıkardığı görüşünün esas destekleyicisi olmuştur. Bu durumda, başka metinsel kanıtları dikkate almadan evvel, yalnızca tezin ne demeye çalıştığını çözmek yerindedir. Bu sebeple bu teze o kadar sık atfedilen anlama şüphe ile yaklaşılmaktadır. Bu girişimimizin sonuçlarını sair kanıtın yanına koymak, yaygın atfın yanlışlığını göstermek demektir.

Marx'ın burada ya 1) değişmez olarak tanımlanmış insan doğası, ya da 2) bizim daha geniş, daha içerici anlamda ele aldığımız insanın tabiatı hakkında konuştuğunu; buraya kadar tartışmayı açık bıraksak da kabul ettik. Şimdi her iki alternatifi de dikkate almalıyız. Keza üçüncü cümlenin, bunlardan her biriyle toplumsal ilişkiler bütünü arasında nasıl bir ilişki kurduğunu da gözönünde bulundurmalıyız. Eğer katı bir özdeşlik söz konusu olamazsa, Marx ne kastetmiş olabilir? Öne sürdüğü ilişkinin açık bir sonucu, insanın 'doğası'nın toplumsal ilişkiler bütününe başvurulmaksızın anlaşılamayacağı iddiasıdır. Altıncı tezin devamı ve yedinci tez bu çıkarıma izin verir mahiyettedir, zira burada Feuerbach'ın toplumsal

ilişkiler bütününe gözardı ettiği ve insana yaklaşımındaki hataları da bu nedenle işlediği iddia edilmektedir.

Bununla birlikte yukarıdaki şekilde çıkarsanmış bu iddia kesinlikten yoksundur. Marx'ın toplumsal ilişkilere dikkati gerekli gördüğüne şüphe yoktur. Ancak bu sadece, insanların 'doğa'sını kavramak için bakılması gereken yerin burası olduğu anlamına da gelebilir. Veya 'doğalarının' niye böyle halihazırdaki şekilde olduğunu anlayabilmek için böyle bir dikkatin zarurî olduğunu söyleyen, ve açıklayıcı olduğu için güçlü olan hipotezi de dillendiriyor olabilir. Bu daha güçlü olan iddia, olanın böyle olduğunu zira toplumsal ilişkilerin bir biçimde onu böyle yaptığını veya şekillendirdiğini öngörür. Yani bir tür bağımlılığı öngörür. Öyleyse üçüncü cümle, iki şey arasında böylesi bir ilişkiyi onaylama anlamına gelebilir ve bu durumda da geçici olarak, birisi diğerine "bağımlıdır", yani birincisi ikincisinin karakteri dolayısıyla olduğu gibidir derim. Yedinci tezdeki bir cümle, "dinsel duygunun' kendisinin bir toplumsal ürün" olduğu cümlesi bu istikameti işaret etmektedir. Diğer iddia insanın "doğası" nı açıklamaya değil konumlandırmaya çalışır. Yalnızca, bir bütün olarak toplumsal ilişkilerin bu "doğa" nın görülebileceği veya bulunabileceği mahali oluşturduğunu öngörür. Şu noktada bunu söylememizi sağlayan nedenlerin neler olduğuyla ilgilenmemize gerek yoktur. Kısaca iki farklı durumu ayırt edeceğim. Şu an için öne sürülen ilişkiyi basitçe "ifşa etme" olarak tanımlayalım. Üçüncü cümlenin geri kalan kısmının ileri sürdüğü şey, hiç kuşku yok ki, bu ilişkinin bu cümlenin olumladığı şey olduğudur. Marx her iki ilişkiyi de ileri sürmüş olabilir: insanın 'doğa'sı toplumsal ilişkiler bütününe (a) *bağımlıdır* veya bu bütün tarafından (b) *ifşa edilir*.

Bunları cümlenin konusuna dair tanımlamaların içine yerleştirecek olursak:

“Gerçekte (i) insan doğası veya (ii) insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütününe

(a) bağımlıdır veya (b) bu bütün tarafından ifşa edilir.”

Diğer bir deyişle dört olasılık bulunmaktadır: rakamların karşısında harflere öncelik verirse bunlar (a) (i), (a) (ii), (b) (i) ve (b) (ii). Ve şimdi sırayla hepsini ele alalım.

(a) (i) Gerçekte insan doğası toplumsal ilişkiler bütününe bağımlıdır. Bu olasılık gözardı edilebilir. Bağımlılığın derecesi ne olursa olsun bu önermeyi Marx'a yakıştırmak keyfi bir davranış olacaktır. (Bizim kullanımımızda) insan doğası sabittir, halbuki Marx'ın altıncı ve yedinci tezlerdeki bütün vurgusu toplumsal ilişkiler bütünü'nün tarihselliği ve özgüllüğü, dolayısıyla da değişkenliği üzerinedir. İnsan doğasından bahsetmiş olsaydı, değişen ilişkiler yüzünden kavramın bu anlamıyla kullanılmasını zor kabul ederdi. Hiç şüphe yok ki bir şey değiştiği için diğer bir şey sabit kalabilir, ama bu olasılık bu bağlamda önemli değildir. Çünkü, eğer bir insan doğası, insanların karakterinde sabit bir unsur varsa bunun bir tarihsel dönem veya üretim biçimi ile bir diğeri arasındaki toplumsal dönüşümlere bağlı olmadığına şüphe yoktur. İlke olarak tabii ki böylesi sabit bir unsur, diğer koşullarda değişken olan toplumsal ilişkilerin sabit bir yönüne, ya da yönlerine, bağlı olabilir. Aşağıda bunu, üçüncü cümlelerin başka bir okumasıyla tutarlı olabilecek mantıksal bir olasılık olarak tartışıyorum. Ancak toplumsal ilişkilere bütünlüğü içinde yapılan vurgu gözönüne alındığında cümlelerin bunu ifade etmesi pek olanaklı gözüküyor. (a) (i) Marx'taki anlamı vermemekte; dolayısıyla onu eleyebiliriz.

(a) (ii) Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütününe bağımlıdır. Birincinin aksine bu önerme hem anlaşılır hem

de metnin geri kalan kısmının amacıyla uyumludur. Bu olası yorumu kenara atmak için herhangi bir sebep bulunmamaktadır. Üçüncü cümle, herhangi bir bağlamda insanların çok yönlü karakterinin olduğu gibi olmasının sebebi, önce-
sindeki toplumsal ilişkilerin niteliğidir diyor olabilir. O zaman soru, bunun insan doğasının reddini içerip içermediğidir ve cevap bağımlılık derecesine bağlı olacaktır. Bununla ilgili iki anlamlı varsayımın sadece biri söz konusu olduğunda cevap olumlu olacaktır. Burada bağımlılığın tam niteliği ile değil derecesiyle ilgilendiğimizi belirtmek gerekir. Bu bağımlılığın niteliği tarihsel materyalizmin daha kapsamlı bir tanımı için önemli olmakla beraber -ve bu Gerry Cohen'in bu alandaki etkili felsefi eseri *Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma*'da berrak ve tam bir şekilde ele alınmıştır- bizim buradaki daha sınırlı amacımız açısından belirleyici değildir. İnsanın tabiatının, bizim bağımlılık tanımımızla tutarlı bir şekilde, toplumsal ilişkilerin niteliğine bağımlı olduğu kabul edilecek olursa önemli olan bunun ne ölçüde böyle olduğudur. Marx'ın ifade ettiği bağımlılığın, eğer ifade ettiği buyusa, en azından dikkate alınabilir olduğunu varsayıyorum. Bu duruma uygun sadece iki farklı olasılık vardır: insanın tabiatı toplumsal ilişkilere tamamen olmasa da güçlü bir şekilde bağımlıdır, veya tamamen bağımlıdır.

Birinci durumda insan doğası şu sebepten dolayı dışlanmamaktadır: insanın tabiatı, toplumsal ilişkiler bütünündeki değişimlerle beraber, ve onlar yüzünden, büyük oranda değişebilirken aynı zamanda daha sabit unsurlara da bağımlı olabilir ve bu unsurların bazıları insan doğasını oluşturabilir. Mutlak bir bağımlılığı veya açıklamayı şart koşmadan da, diğer bir deyişle başka açıklayıcı unsurlarında bulunduğunu bilerek, bir şeyin başka bir şeye bağımlı olabileceğini iddia etmek bugün oldukça yaygın bir durumdur. Ancak yine de açıklayıcılık iddiasındaki herhangi bir

değerlendirme, diğerlerini dışarıda bırakmak pahasına bir unsuru vurgulama eğilimindedir. Böylesi üç değerlendirme şunlardır: çok önemli olduğu düşünülen şeyi aydınlatmaya çalışmak; hangi risklerin gözardı edildiğini aydınlatmaya çalışmak; bazı şeylerin verili alınabileceği varsayımı. Bizim konumuzla özellikle ilk iki değerlendirme tarzı ilgilidir. Marx, tamamıyla tabiata dair olarak algıladığı bir kavramı eleştirme ve düzeltme eğilimindedir; ve bunu da güçlü bir sosyolojik referansla yapmaktadır. Üçüncü tarz bir konunun sadece olumlu yönlerini sunan bir parçaya benzeyebilir ve bu haliyle de bir dereceye kadar zayıftır. Ancak aslında, özellikle zaman ve yer sınırlaması altında açıklama sunarken, bütün bir geri planı verili almak ve açıklanacak şeyi açıklamak üzere söz konusu söylemsel bağlamda önemli addedilen unsur(ları), bu şeyin bağımlı olduğu unsur(ları) vurgulamak oldukça sık rastlanan bir durumdur.

Tabii ki şu aşamada Marx'ın üçüncü cümlede yaptığının bu olduğunu, yani bağlamın dayattığı sebepler yüzünden insanın tabiatının sosyolojik boyutlarını vurguladığını ve aynı zamanda insanın biyolojik yapısına ait bazı daimi özellikler gibi insanın tabiatının bağımlı olabileceği diğer önemli unsurları veri aldığını ileri sürecek olsaydım iddiamızı ispat etmiş olurum. Bu yüzden ileri sürdüğüm tek şey, oldukça standart bir entelektüel pratik olduğu düşünülecek olursa, bunu yapmış olabileceğidir. Bu olasılık ancak şu iddia edilirse gözardı edilmek durumunda kalır: Marx'ın, insanın tabiatının toplumsal ilişkiler bütününe sadece bağımlı olmayıp, tamamen ve toptan bir şekilde bağımlı olduğunu -bu ilişkilerin dışında hiçbir şeye bağımlı olmadığını- dile getirdiği. Bu çok daha özel bir varsayımdır.

Varsayılan bağımlılığı bir özdeşlik olarak ileri süren cümlenin güçlü biçimi de ele alınabilir. O zaman bu varsayım insan doğası kavramının reddini içeriyor mu? Salt mantık

penceresinden bakıldığında tamamen reddetmemektedir, ama önceki örnekte olduğu gibi burada da salt mantık yeterli değildir. İddiamı desteklemek için bu yaklaşımı istismar etmeyeceğim. İnsanın tabiatı tamamen toplumsal ilişkilerin niteliğine bağımlı olsa bile, yukarıda dile getirilen, toplumsal ilişkilerin bazı veçhelerinin değişmemesi yüzünden bu tabiatın bazı yönlerinin değişmeden kalması olasılığı da mevcuttur. Bizim tanımlarımıza göre insanın tabiatının bu yönleri insan doğası olarak tanımlanabilirdi. Tamamen toplumsal ilişkilerden türemiş olsaydı da bu kavram kendi başına hiçbir şeyi açıklayamazdı ve bir şeyi açıklarken onu kullanmak faydasız olurdu. İnsan karakterinin ve davranışının anlaşılması salt sosyolojik açıdan gerçekleşirdi. "İnsan doğası"nın sabitlik dışındaki diğer imaları, örneğin kavramın referans ettiği şeyin *doğal* kaynağı, insan faaliyetleri söz konusu olduğunda doğanın içsel ve dışsal engeller koyduğu fikri eksik kalmış olurdu. Bu sebeplerden dolayı eğer insanın tabiatı tamamen toplumsal ilişkiler bütününe bağımlı olursa o zaman biçimsel olarak varolmakla birlikte aslında insan doğası diye bir şeyin olmadığını ifade edebiliriz.

Bu durumda (a) (ii) Marx'ın cümlesinin ciddi bir biçimde farklı sonuçlar doğuran iki farklı yorumunu içermektedir. Bunlardan birincisine güçlü ama mutlak olmayan bağımlılık durumu diyelim: (a₁) (ii) insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü tarafından *koşullandırılmıştır*. İkincisi mutlak bağımlılık durumu olsun: (a₂) (ii) insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü tarafından *belirlenmiştir*.

(b) (i) *Gerçekte insan doğası toplumsal ilişkiler bütünü tarafından ifşa edilir*. Marx'ın değişmez bir insan varoluşunu tarihsel olarak akışkan birşeylerle açıklamaya kalkışmasının imkân dahilinde olmadığı noktasından hareketle (a) (i)'yi elemiştik. Bizim kullandığımız anlamıyla insan doğası

değişen toplumsal olgulara bağımlı olamaz. Ancak şu anda diğer bağlantı üzerinde duruyoruz: toplumsal ilişkiler bütünü, insan doğasını açıklamaktan ziyade, bir anlamda onun ne olduğunu ifşa eder. Ve değişmeyen ile değişeni bu şekilde bağlantılandırmak bir sorun yaratmamaktadır. İnsan doğasının -'gerçekte!'- toplumsal ilişkiler bütünü tarafından ifşa edildiğini ve bu bütün içinde keşfedilebileceğini ileri sürmenin iki yolu vardır. Birincisi kelimelerin gerçek anlamıyla, ikincisi ironik bir biçimde.

İster yapı, şablon, ya da sadece belirli bir vasıf olsun, bir şey bir yandan değişmez olup bir yandan da başka açılardan değişmez olmayan birşeylere ait olabilir. Bu durumda, tarihsel değişime tâbi bir toplumsal bütünlük, bizim peşinde olduğumuz sabiti, insan doğasını içerebilir, hatta incelendiğinde görülecektir ki onu ifşa da edebilir. Marx neden insan doğasının toplumsal bütünlükte ifşa olduğunu söylesin ki? Belki de, onu oluşturan sabitlerden bazılarının sadece bu bütünlükte ifşa olduğuna, insan türüne ait genel insan doğasının bile bazı yönlerinin, Feuerbach'ın yaptığı gibi "herbir tekil birey"e odaklanarak değil ancak bütün toplumsal ilişkileri içeren alana bakıldığında görünür kılınacağına dikkat çekmek içindir. Bu yönler toplumun içinde açığa çıkmaktadır. İnsan doğasının tüm yönlerini kavramak isteyen birisinin incelemesi gereken şey budur. İnsan doğasının "gerçekliği" bu durumda onun tamamı gibi bir şeyi ifade edecektir. İnsan doğası, sadece bir yönünün, "içsel" yönünün yalıtıldığı soyutlamayla tezat teşkil edecek ve toplumsal yönünü de içerecektir. Hiç şüphe yok ki Marx açısından toplumdaki bahsetmek aynı zamanda tarih ve değişimden, dolayısıyla daimi olmayan insanî özelliklerden de bahsetmektir. Ancak şu da açıktır ki bu, insan doğası önermemizle çelişmemektedir. Eğer üçüncü cümle kelimenin sözlük anlamıyla ifşa etme gibi bir bağlantıyı ifadelendiri-

yorsa o zaman Marx'ın niyeti buna karşı çıkmak olmaz. Toplumsal ilişkiler bütününden dem vurması, insan doğasının ne olduğunu anlamak için araştırma yapılması gereken alanı göstermektedir. Kavramı feshetme girişimi değildir.

Ancak toplumsal ilişkiler bütününden dem vurmanın ironik bir amacı olduğunu varsayarsak ifşa etmek bir anda eriyip yok olmaya dönüşecektir. Varsayımın şeceresi budur. Dolayısıyla insan bazen biri diğeri tarafından ifşa edilen iki şeyi, genelde de karşılıklı olarak birbiriyle uyumsuz adedildiklerinde, birbiriyle bağlantılandırabilir. Bu tipik olarak bunlardan birincisini sorgulamak demektir. Sinik birisi insanın iyilikseverlik yetisinin Auschwitz ve Dachau'da açığa çıktığını ileri sürebilir. Marx'ı eleştiren birisi, devletin sö-nüp gitmesinin Sovyet rejiminde görüldüğünü söyleyebilir. Marx'ın halk isyanları karşısında burjuva düzeninin verdiği cevap münasebetiyle söylediği gibi "burjuva düzeninin medeniyeti ve adaleti, gizlenmemiş barbarlık ve kuralsız intikamdır".⁷ Benzer birşeyleri altıncı tezin de içerdiği ve toplumsal ilişkilerin bu şekilde insan doğasının gerçekliğini açığa çıkardığı düşünülebilir. Bu durumda "gerçekliği", tek yanlılık karşısında bütünlük anlamına gelmeyecek, "insan doğası" kavramının ifade ettiği varsayılan şeyle uyumlu olmayacak somut bir durumu tanımlıyor olacaktır. Kavramın zihnimizdeki olağan çağrışımlarını değil onun mevcudiyetini ifade edecektir. Bu durumda karşı çıkış noktası, bu mevcudiyetin, kavramı ve fikri kendisi için uygunsuz kılacak biçimde oluşudur. Burada insan doğası gerçekdışı ve toplumsal ilişkiler bütününe indirgenmiş olacaktır.

Ironi niyetinin olduğu varsayımı hakkında birşeyler kaydetmenin dışında şimdilik, Marx'ın cümlesinin bu şekilde yorumlanmasına dair daha fazla bir şey söylemeyeceğim.

7 *The Civil War in France, Selected Works* içinde, Cilt 2, s. 235.

Bu ironik niyet, altıncı tezde, insan doğası ve toplumsal ilişkiler bütünü'nün, *Fransa'da İç Savaş'tan* alıntılanan yukarıdaki cümledeki adalet ve kuralsız intikam kavramları gibi çelişkili bir karşıtlık içinde olmaları gerektiğini varsaymak demektir. Böylesi bir karşıtlık içinde olmadıkları müddetçe, Marx'a göre toplumsal ilişkilerin insan doğasının ne olduğunu düz bir şekilde ifşa etmediğini düşünmek için sebep yoktur.

Her halükârda (b) (i) başlığı altında üçüncü cümlenin iki farklı yorumu açığa çıkmaktadır. Bunları şöyle tanımlayacağım. İnsan doğasının toplumsal bütünlük tarafından gerçek bir mevcudiyet olarak ifşa edildiği durumda: (b₁) (i) insan doğası toplumsal ilişkiler bütünü içinde *açığa çıkmaktadır*. İnsan doğasının toplumsal bütünlük tarafından ironik bir anlamda, yani namevcut olarak ifşa edildiği durumda ise (b₂) (i) insan doğası toplumsal ilişkiler bütünü içinde *eriyip yokolmuştur*.

(b) (ii) *Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü tarafından ifşa edilir*. Bu son önermeyi kısaca geçebiliriz çünkü sorunlu bir yanı bulunmamaktadır. Ifşa etme ilişkisinin iki biçiminden bu noktada sadece birisi mümkündür çünkü, insanın tabiatı tarifimize göre, eriyip yokolması fikri kaydadeğer değildir. Karakterlerindeki farklılaşmanın derecesini Marx nasıl tahayyül etmiş olursa olsun insanların her zaman bir karakteri vardır ve kimse onun bu konuda başka türlü düşündüğünü iddia edemez. Ama Marx ilişkinin diğer yönüne dikkat çekmiş olabilir: (b₁) (ii) insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü içinde *açığa çıkar*. Eğer buna dikkat çektiyse, bu bir insan doğasının varolduğunu kesinlikle dışlamamaktadır. İnsanların toplumsal ilişkilerde *açığa çıkan karakteri o değişmez, sabit unsuru barındırabilir*.

Bu ana kadar yaptığımız incelemenin sonucunda Marx'ın cümlesinin beş farklı biçimine ulaşmış bulunuyoruz. Biraz kısaltılmış halleriyle bunlar şöyledir:

- (a₁) (ii) İnsanın tabiatı toplumsal olarak koşullandırılmıştır.
- (a₂) (ii) İnsanın tabiatı toplumsal olarak belirlenmiştir.
- (b₁) (i) İnsan doğası toplumda açığa çıkmaktadır.
- (b₂) (i) İnsan doğası toplumda eriyip yokolmuştur.
- (b₁) (ii) İnsanın tabiatı toplumda açığa çıkmaktadır.

Altıncı tezin büyük oranda benzer yorumlarını sunan (a₂) (ii) ve (b₂) (i)'yi birleştireceğim. İster insanın tabiatı toplumsal ilişkilerce belirlenmiş olsun ister insan doğası toplumsal ilişkiler içinde eriyip yokolmuş olsun sonuç Marx'ın aslında insan doğası kavramını reddettiğidir. Aynı şekilde (b₁) (i) ve (b₁) (ii)'yi de birleştireceğim. Eğer insan doğası toplumda açığa çıkıyorsa, o zaman, hangi antropolojik sabitleri barındırıyor olursa olsun, fiilen insanın tabiatı da öyledir. Bu ifadelerden biri Marx'ın insan doğasının varolduğuna inandığını varsayarken diğeri de bunu dışlamaktadır. Ve her ikisinin ardında yatan fikir onları beraber ele almaya yetecek kadar benzerdir.

Bu şekilde düzenlendikten sonra elimizde yaklaşık şu üç olasılık kalmaktadır:

- (1) Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü tarafından koşullandırılmıştır.
- (2) Gerçekte insan doğası, veya insanın tabiatı, toplumsal ilişkiler bütünü içinde açığa çıkmaktadır.
- (3) Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütününe belirlenmiştir, veya insan doğası bu bütün içinde eriyip yokolmuştur.

Eğer Marx bunlardan birini kastediyorduyorsa (1)'i veya (2)'yi kastettiğini ama kesinlikle (3)'ü kastetmediğini iddia etmeden önce bu önermelerin, herbirini tek tek yorumlayacağım.

(1) Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü tarafından koşullandırılmıştır. Eğer bu şekilde ele alırsak, Marx'ın üçüncü cümlesi esasen tarihsel materyalizmin merkezi önermesinin erken bir formülasyonunu temsil edecektir. "Üretim ilişkileri ... bütünü" üstyapının temeli olarak tanımladığı ve "maddi yaşamın üretim biçimi genel toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamı koşullandırır"⁸ iddiasını öne sürdüğü 1859 Önsöz'deki ünlü pasajın habercisi olacaktır. Bütün toplumsal ilişkilerden ziyade sadece üretim ilişkilerine gönderme yapan ve insanın tabiatının ayrıntılı bir tanımı yerine toplumsal, siyasal ve entelektüel hayatın boyutlarını ayırıştırmaya çalışan bu pasaj daha az yoğun ve daha az geneldir. Ancak temel fikir söz konusu olduğunda açık bir süreklilik vardır. Gevşek bir ifadeyle, insan varlığının sureti her iki yerde de tarihsel olarak belirli ilişkilere bağımlı olarak ele alınmıştır.

Bu yüzden altıncı tez halâ insan doğası varsayımı ile bir kopuşa işaret etmemektedir. Çünkü eğer üçüncü cümle (1) anlamına gelecek şekilde yorumlanırsa burada dile getirilen bağımlılık külli değildir, insanların karakteri başka birşeylere daha bağımlı olmalıdır ve bunlar kısmen sabit doğal unsurlar olabilir. Bu sebeple ılımlı diye adlandırdığım yorumu ikinci ve son cümlelere saklama hakkına sahip olduğumuzu düşünebiliriz. İnsanın tabiatı üzerine olmak durumunda olan bu iki cümle, Feuerbach'ın türün doğuştan sahip olduğu genel vasıflara aşırı tek yönlü bir vurguyla

⁸ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, London, 1971, s. 20-21.

yaptığı kavramsallaştırmayı kendine hedef almış olmalıdır. Feuerbach'ın tersine Marx, hakim toplumsal ilişkilerin dayattığı koşullandırmayı vurgulamak istemiş ama genel vasıfların bulunduğunu reddetmemiştir. Olgun tarih anlayışının habercisi olan altıncı tez insan doğasının reddini içermeyip, bu denemenin temel iddiası olan tarihsel materyalizmin insan doğası kavramını reddetmediği teziyle de uyum içindedir.

(2) Gerçekte insan doğası, veya insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütünü içinde açığa çıkmaktadır. İlk önce cümlelerin sabit olana gönderme yapan halinin üzerine eğileceğim. Cümlelerin derdi, herhangi bir paradoks yaratmadan insan doğasının toplumsal özellikleri olarak tanımlanabilecek olan şeye vurgu yapmaktır. Buradaki unsurlardan biri, bu haliyle toplumsallığın insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğudur; ancak bu genellikten daha fazlası da kastedilmiş olabilir.

Dil örneğini ele alalım. Bu genel bir insan yetisidir. Altıncı tezdeki ifadelere dayanarak, örneğin solunumdan farklı olarak dil "her tekil bireyde" bulunan bir şey olmayıp ancak bireyler arasındaki toplumsal ilişkide bulunabilir demek anlamlıdır. Her ne kadar dil (aynı şey düşünce için de geçerlidir) kişisel olarak konuşulmakta ve kullanılmaktaysa da bir toplumsal ve kamusal alan zorunlu bir önkoşuldur. Dil, ifade biçiminin toplumsal olduğu bir yeti, toplumdaki çeşitli ilişkilerde ortaya çıkan bir insan özelliğidir. Bunları söylemek, dil söz konusu olduğunda bireye doğuştan gelen, örneğin biyolojik bir donanım olan beyin gibi, hiçbir şeyin bulunmadığı anlamına gelmemekte veya toplumsal bir olgu olması sebebiyle monarşi, mucizelere inanma, enflasyon, kriket oyunu gibi diğer toplumsal olgularla aynı kefeyle konabileceği anlamına da gelmemektedir. Dilin, insan doğası-

na maledilecek içsel bir evrenselliği ve sürekliliği olduğunu ve aynı anda ancak *toplumda* açığa çıkan bir yeti olduğunu söylemek oldukça tutarlıdır. Aynı şey Marx'ın kendi öncelikli ilgi konusu olan maddi üretim için de söylenebilir. Maddi üretime dönük genel bir insan yetisi vardır. Ancak toplumsal bir çerçeveye ve kollektif biçimlere bürünmeye ihtiyaç duymaktadır, ve ne ifade ettiğini, neye yarayan bir yeti olduğunu anlamak için tekil bireyin ötesinde toplumsal ve kollektif bağlamdaki sonuçlarına bakmak gerekmektedir: fiziksel çevrede yarattığı dönüşümler, kurduğu yapılar, yeraltından çıkardığı veya yerüstünden topladığı maddeler, yapılan ve kullanılan aletler, ortaya çıkarılan ürünler ve benzerleri.

Marx'ın cümledeki niyeti şu olabilir: insan doğasının toplumsal boyutlarına güçlü bir gönderme, doğuştan gelen bireysel vasıflar fikrini reddetmeyip onu tamamlayacak bir biçimde insan doğasının insan toplumundaki zâhîrî mevcudiyetine yapılan bir gönderme. Tezin ikinci ve son cümlelerinin insan doğası bağlamında ele alındığında bir kere daha ılımlı yorumumuzdaki anlamı taşıdığı görülmektedir.

(2)'yi insanın tabiatına uyguladığımızda da aynı anlamı taşıyabilirler. Zâhîrî mevcudiyeti şimdi ortak ve daimi olmaktan ziyade değişken olabilir: farklı tarihsel üretim biçimleri, farklı diller, ve daha genel olarak toplumsal ve kültürel farklılık. Ancak fikir temelde yine aynıdır. Verili tarihsel koşullarda ne biçim ahrsa alsın, insanın tabiatı toplumsal dünyanın bütünü içinde keşfedilmelidir. İnsan vasıfları ve yetileri silsilesi somut biçimini bireyler arasındaki ilişkide ahr; dolayısıyla bu tabiatın tamamını anlamak için bakılması gereken yer bu ilişkilerdir. Bu düşüncem bizi toplumsal ve tarihsel farklılığa yönlendiriyor oluşu hiçbir şekilde insan doğası kavramına karşıtlık içermemektedir çün-

kü bu düşünce de söz konusu farklılığın her insanda doğuştan bulunan daimi vasıflar içermediğini ima eden hiçbir şey yoktur.

(3) Gerçekte insanın tabiatı toplumsal ilişkiler bütününe belirlenmiştir, veya insan doğası bu bütün içinde eriyip yokolmuştur. Şu ya da bu yönde, Marx'ın önermesi bu şekilde ele alındığında insan doğasının reddini içermekte ve tezin ikinci ve sonuncu cümlelerinin katı diye tabir ettiğimiz yorumdaki anlamı içerdiğini varsaymaktadır. İster insanın tabiatına ister insan doğasına gönderme yapıyor olsunlar bu cümleler her bireyde doğuştan bulunan genel insanı vasıflar fikrinin vasıflandırılmasına değil bu fikrin tamamen reddine delâlettir. Ve bu da altıncı tezin benim kabul etmediğim okumasıdır.

Burada sözü bu yorumun sahiplerine bırakacağım. Böylece, benim şu ana kadar sahiplendiğimden farklı olan kendi kullanımlarına sadık kalarak kullanımlarını ortaya sermiş olacağım. Tam bir terminolojik benzerlik mümkün olmamakla birlikte, aşağıda sunacağım yorumlarda Marx'ın kelimelerinin insan doğası kavramını reddettiği şeklinde okunduğu aşikârdır.

Doğrudan ahntılanarak veya ona referans edilerek altıncı tezin şunu söylediği iddia edilmektedir: "Marx bazen, insan doğasını sadece toplumsal ilişkilerin bireyde açığa çıkması olarak resmeden uç noktaya savrulmuştur" (Tom Bottomore); "Marx bireysel insan doğasını 'toplumsal ilişkiler bütünü' içinde eritip yoketmeye başlamaktaydı" (Robert D. Cumming); erken dönem yazılarından sonra Marx "özellikle", "tüm insanlarda ortak bulunan evrensel doğa" kavramını veya "özel bir insan doğası" nı "reddetmektedir" (Eugene Kamenka); "1845'te Marx, tarihi ve siyaseti insanın özüne dayandıran tüm teorilerle köklü bir kopuş ger-

çekleştirmiştir” ve “Marx erken dönem felsefesinin sorunsalını”, yani “(1) evrensel bir insan özü vardır ve (2) bu öz ‘her tekil bireyin’ niteliğidir”i ima eden “insan doğası (veya insanın özü) sorunsalını reddetmiştir” (Louis Althusser), “Marx tüm özcü teorileri, yani insanlar, toplum ve tarih hakkındaki, bireylerin doğuştan gelen doğalarının, ister aşkın (örneğin Hıristiyan) ister doğalcı (örneğin Hobbes) biçimde tanımlanmasından hareket eden tüm teorileri reddetmektedir” (Wal Suchting); “Marx’a ve Engels’e sıkıntı veren şey sadece müteakip tarihsel dönemlerde insan türünün büründüğü radikal kıyafet değişiklikleri değildi - insan türünün kendisiydi.” (Vernon Venable - yazar şunları da söylüyordu: onlara göre “‘insan doğası’ ... insan bireylerinin paylaştığı tek ve evrensel bir form veya genel bir öz değildi” ve “genel olarak ironik olmayan bir biçimde insan ‘doğası’ndan bahsettikleri zaman kastedilen şey asla insanın ‘kazaları’ karşısında ‘mutlak öz’ veya bu doğanın değişmesi karşısında onun daimiliği değildi. Kastedilen şey daha ziyade bu doğanın ‘tarihi’ydi”).⁹

Marx’ın tezi şu anlamlara geliyor diye de alıntılanmıştır: 1845’ten itibaren belirtmeye başlayan “Marksizmin tam anlamıyla ‘toplumsallaşmış veya gayrişahsileştirilmiş biçimi”, “içinde ‘insan’ın yer almadığı bir zihin dünyası” (Robert Tucker); “özcü insan doğası anlayışlarının reddi” ve “özün, gerçeklik uğrağında yeralmadığına ilişkin genel doğru” (Kate Soper); “‘insanın özü’ diye bir şey yoktur”

9 Tom Bottomore, “Is There a Totalitarian View of Human Nature?”, *Social Research*, Cilt 40, No. 3, Güz 1973 (“Human Nature: A Reevaluation”), s. 435; Robert D. Cumming, “Is Man Still Man?”, a.g.e., s. 482; Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, Londra, 1972, s. 146; Louis Althusser, *For Marx*, Londra, 1969, ss. 227-228; Wal Suchting, “Marx’s Theses on Feuerbach: Notes Towards a Commentary” içinde John Mepham ve David-Hillel Ruben (der.), *Issues in Marxist Philosophy*, Cilt 2, Brighton 1979, s. 19; Vernon Venable, *Human Nature: The Marxian View*, Gloucester, Mass., 1975, s. 20, 4, 22.

(Colin Sumner); "bireyler, kendi aralarındaki ilişkilerin kaynağı ya da temeli olarak değil de bu ilişkilerin 'taşıyıcıları' olarak görülmelidir" (Wal Suchting); "insan, insanların somut tarihsel ve toplumsal çevrelerinde yaptıklarından daha fazla bir şey *olamazlar*" (Vernon Venable); "Hiçbir toplumsal olay ... doğanın yaratıları olarak bireylere atfedilen özelliklerle açıklanamaz" ve "Eğer birileri 'insanın özünden bahsetmek durumundaysa bu özünü biyolojide değil maddi ve fikri insan medeniyetinde bulmalıdır" (Sidney Hook).¹⁰

Bu iddiaların hepsi olmasa bile çoğu altıncı tezin anlamının ne olduğu meselesinin açıkça ötesine gitmekte ve bu tezi, Marx'ın düşüncesinin gelişimi hakkında geniş kapsamlı bir iddiaya destek olarak kullanmaktadırlar. Durum böyle olduğu müddetçe, işin püf noktasının iddianın yukarıdaki pasajların birçoğunda vurgulanan genelliği olduğunu belirtmek gerekir. Eğer iddia sadece Marx'ın bazı evrensel insan doğası fikirlerini tartıştığı ve reddettiği olsaydı bu kimseyi şaşırtmazdı. Bu durumda ayrıntılar üzerine tartışmak için bir alan bulunabilirdi, ancak bu oldukça farklı bir tartışma olurdu ve bir insan doğasının onun olgun tarih teorisinde halâ kendine bir yer bulabildiği düşüncesiyle uyumlu olurdu.

Şimdi iddianın en etkili versiyonunun, Althusser versiyonunun bu yönü üzerinde biraz duralım: Ona göre, Marksizm öncesi toplumsal teori, ekonomi politik, etik, epistemoloji, hepsi "insan doğası (veya insanın özünü) sorunsalının kurucu unsurları olduğu söylenen birbirini tamamlayan iki

10 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961, s. 165-166; Kate Soper, "Marxism, Materialism and Biology" içinde Mepham ve Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, Cilt 2, s. 75, 99; Colin Sumner, *Reading Ideologies*, London, 1979, s. 48; Suchting, "Marx's Theses on Feuerbach: Notes Towards a Commentary", s. 19; Venable, *Human Nature: The Marxian View*, s. 20; Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1962, s. 297-298.

postülatı” içermektedirler - böyle bir evrensel öz vardır ve bu her bireyde bulunan bir niteliktir- ve bir düşünürden diğereğine değişen şey sadece bu evrensel öze atfedilen “içerik”tir, Marx ise “bu organik önermeler sisteminin tamamını reddetmiştir”.¹¹ Tarihsel materyalizmin radikal biçimde yeni olan “toplumsal formasyon, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler gibi kavramları”¹² insan doğası kavramıyla uyumsuzluk içindedir. Bu kavramlar insan doğası kavramına karşıdır ve onun yerine geçerler. Althusser şöyle yazmaktadır: “Bu bütüncül teorik devrim eski kavramları sadece reddedebilir çünkü onların yerine yeni kavramlar getirmiştir” ve “Marx tarih teorisindeki eski bireyler/insan özü kavram çiftinin yerine yeni kavramlar (üretim güçleri, üretim ilişkileri vs.) koymuştur”.¹³ Karşıtlıklar bu şekilde konulduğunda Althusserci metinlerin “yapısalcı”, sosyolojik olarak indirgemeci, gerçekten tarihsici karakterine uygun şu tarz ifadelerle dolu olması da tutarlı olacaktır: üretim failleri hiçbir zaman, üretim ilişkilerinin yapısı tarafından belirlenen konumların “işgalcilerinden başka bir şey değildirler”, “bireyler sadece” yapıların “etkileridir”, “sadece sınıf temsilcileridirler”, “maskelerden daha öte bir şey değildirler” ve benzeri.¹⁴

Doğaldır ki alıntı yaptığım yazarların her konuda aynı görüşte olmadıklarını söylemeye gerek bile yoktur. Marx'ın

11 *For Marx*, s. 227-228. Bu sav *Reading Capital*'da da tekrarlanmaktadır: Althusser, sırasıyla “klasik ekonomi politik”, “liberal burjuva optimizmi” ve “Ricardo'nun sosyalist yorumcularının ahlaki protestoları”nın altında yatan varsayımlardan bahsederken “antropolojinin içeriği değişmekte ancak antropoloji var olmaya devam etmekte”; diğer yandan “Marx'ın analizi antropolojinin teorik iddialarını darmadağın etmiştir” demektedir. Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londra, 1970, s. 163, 166.

12 *For Marx*, s. 227.

13 *A.g.e.*, s. 229.

14 *Reading Capital*, s. 180, 253, 267, 268.

altıncı tezine yönelik yukarıda gösterdiğimiz ortak yaklaşım, her konuda fikirbirliği içinde olan bir topluluğun varlığına işaret olarak alınmamalıdır. Ancak belki de açıkça ifade edilmesi gereken şey, bu yazarların, kendilerinden alıntılanan ifadeleri açtıkları zaman, özellikle de Marx'ın fikrinin bu olduğu görüşünü desteklemeye kalkıştıkları zaman, sahiplendikleri konunun adeta bir kural gibi içsel olarak tutarlı olamayışıdır. Bu sebeple onların namına, onlara atfettiğimiz görüşleri 'gerçekten' sahiplenmedikleri ileri sürülebilir; ve böylece burada nakledilenlerle uyumlu olmayan ve daha hassas varsayımları gösteren diğer ifadelerinde tutarsızlık içinde olmadıkları kanıtlanmış olur. Ancak bu tarz bir itiraz konu dışıdır. Çünkü, herbirinin beyanlarının ötesinde hiçbirine hiçbir şey isnat edilmemiştir. Bazı yazarların beyan ettikleri fikirlerin sonuçlarını dikkate almamaları ve bu sonuçların aksini iddia etmeleri, bu *fikirlere* yönelik bir eleştirinin kabullenmek durumunda olacağı bir şey değildir. Tam tersine, söz konusu fikirleri savunanların bunlardan sapma durumunda oldukları yapılan eleştirinin bir parçasıdır. Kurdukları bakış açısı savunulamaz ve ancak entelektüel kıvrıma, bir düşünce veya dil karmaşası (veya herbiri) pahasına dile getirilebilir. Daha genel olarak, kastetmeye çalıştıkları şeyin söyledikleri şey olmadığı iddiası bazen kişilerin yararına olmakla beraber, söylediklerinin gerçek bir müdafası olmayacaktır.

Burada dert edindiğimiz ve daha sonra tekrar döneceğimiz tarzda bir tutarsızlığa Marksizm içinde oldukça sık raslanmaktadır. Her ne kadar teori, bir insan doğası kavramı gerektirse de, ve teorinin kurucularının bu kavrama sahip olmasına rağmen, birçok Marksist bunu yoksaymaya çalışmaktadır. Uygun bir şekilde gösterildiği üzere, -idealizm bağlamı dışında anlamsız olan- " 'insan doğası diye bir şey yoktur' sloganı o kadar sıkça tekrar edilmiştir ki, Marksist

çevrelerde açık bir hakikat gücü kazanmıştır".¹⁵ Hiç beklenmedik yerlerde ortaya çıkabilmektedir. (3) üzerine yorumumuzu tamamlamak üzere çarpıcı bir örnek olarak Istvan Meszaros'un *Marx's Theory of Alienation* (Marx'ın Yabancılaşma Kuramı) adlı kitabını ele alabiliriz. Meszaros'un yaklaşımı yapısalcı değildir. Marx'ı şümulü ve etkili bir biçimde ele alışı, eserin başlığından da anlaşılacağı üzere, insan doğası fikri etrafında dönmektedir. Ancak mantık dışı bir nakarat olarak kavramın ısrarlı bir reddini içermektedir. Dolayısıyla Meszaros'a göre, "Marx bir 'insan özü' fikrini kategorik olarak reddetmekte" ve "sabit bir insan doğası diye bir şey kabul etmemektedir". Ayrıca "kökü insan doğasında olan hiçbir şeye yer vermemektedir".¹⁶

Altıncı tez tahlilim nihayet bittiğinden Marx'taki anlamın (3) olmadığını kanıtlamaya yöneleceğim. Yukarıdaki analizin söz konusu satırların olası tüm yorumlarını içerdiğini söylemiyorum. (3)'ün çürütülmesi de bu anlama gelmemektedir. Yaptığım tek şey, örneklediğim kullanımı takip ederek, yani 'menschliche Wesen' kavramı ve genel olarak 'insan doğası' kavramıyla 'insanın özü' kavramının birbiriy-le değiştirilebileceğini göstererek ve 'insan doğası' ve 'insanın tabiatı' kavramlarını ayrıştırarak kavramın biri daha dar diğeri daha geniş olan iki standart anlamı arasında farklılaş-tırmaya gitmek, bu temelde metnin hangi anlamlara gelebileceğini ortaya koymaktır. Hiç şüphe yok ki başka anlamlar ve nüanslar önerilebilirdi. Ve kilit gönderme belki "gerçek-te insan varlığı" olabilirdi. Ancak daha fazla öneri savın ana çerçevesini etkilemeyecektir. Eğer, burada meydan okunan yorum çizgisi haricinde, tezlerin, insan doğası kavramını

15 Andrew Collier, "Truth and Practice", *Radical Philosophy*, No. 5, Yaz 1973, s. 16.

16 Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Londra, 1970, s. 13-14, 148, 170. Hikâyenin diğer yönü için bkz. s. 79, 118, 149, 157, 162, 166 vs.

reddetmeyen mümkün okuma biçimlerinin olduğu gösterilebilmişse bu kâfidir. Bu durumda çoğu kez verili kabul edilen yorumun kendi statüsü sorunsallaştırılmış olacağından bize bu meselenin daha neleri içerdiğini görmek üzere başka kanıtlara doğru ilerlemek düşmektedir.

Her ne kadar kısalıkları söz konusu olunca şaşırtıcı olmakla birlikte, tezlerin anlamı konusunda sorunlar olduğunu belirtmek çok da alışlagelmişin dışında bir şey değildir. Althusser'in kendisi bile merkezi formülasyonun, katı bir ifadeyle, "Hiçbir şey ifade etmediğini" söylemekte ve az çok Althusser'den ilham alan diğer yorumlar da benzer biçimde, tezlerin "tutarsızlık noktasına" yöneldiğini, "sadece dikkat çekmeye" yönelik olduklarını belirtmektedirler.¹⁷ Buna rağmen, bu tartışmalı anlam, tereddüt etmeden -ve böyle durumlarda çelişkili bir biçimde-, hatta ilgili çalışmalara ve onların sundukları anlama hiç başvurmadan, Marx'ın Tezlerinin altıncısının gerçek anlamı olarak ilan edilmektedir. Bu koşullar altında, söz konusu anlamı atfetmenin keyfi olma ihtimali yüksektir. Bir anlam üzerinde sessiz sedasız, katı veya masum bir biçimde karar kılmak Marx'ın kelimelerinde onun düşüncesini değil kendinizinkini bulma riskini taşımaktadır. Zira, üçüncü cümle, farklı betimlemelerde bile sıkça vurgulanan özgüllüğünün bir sonucu olarak, yoğun ama kısa formu bir sorun teşkil ettiği için, birden daha fazla muhtemel açılıma imkân tanımaktadır. Bu mesele ancak daha geniş semantik ve entelektüel bir bağlamda çözülebilir. Cümle yapısı tek başına Marx'ın yüklediği anlama dair bir kesinliği doğrulayamaz.

Tarih hakkında şunu söylediğimi varsayın: "Gerçekte ta-

17 For Marx, s. 243; Suchting, "Marx's Theses on Feuerbach: Notes Towards a Commentary", s. 19; Soper, "Marxism, Materialism and Biology", s. 75. Althusser'in Tezlerin bilmecevari yönü için kullandığı teşbih bu denemenin epigrafi olarak kullanılmıştır: Bkz. For Marx, s. 36.

rih üretici güçlerin gelişimidir". Tam olarak ne ifade etmiş olabilirim? Tarihin bundan ibaret olduğunu mu veya bunun tarihin genelde en önemli yönü olduğunu mu, yoksa o andaki belirli bir amaç doğrultusunda tarih açısından anlamlı ve ilginç olanın bu olduğunu mu? Tarihin bu gelişmenin ürünü mü, sadece bir kaydı mı, yoksa basitçe zâhiri biçimi veya görünüşü mü olduğunu söylüyorum? Eğer elinizdeki tek şey bu ifade ise, bu yeterli değildir. Benim kastettiğim anlamı tam olarak yakalayamazsınız. Aslında ister istemez bu örneğin geri planına dair de birşeyler biliyorsunuzdur ve bu durumda da benim aşına bir bağımlılık ilişkisini ileri sürdüğümü ve bununla da -ısrarcı bir şekilde ve diğer açıklamalara muhalefeten- üretici güçlerin gelişiminin tarihin akışını açıklayan şey olduğunu iddia ettiğimi düşünmeniz mantıklı olabilir. Böyle bile olsa bu güçlerin gelişiminin tarihin ne kadarını açıkladığını iddia etmiş olabilirim? Oldukça önemli bir kısmını? Geniş çerçevesini? Her şeyi? Bu ifademle tam olarak ne derece bir bağımlılığı kastetmiş olabilirim? Daha fazla açılıma gitmeden kesin bir yargıya varamazsınız. Kafamda mutlak bir bağımlılık düşüncesi olduğunu varsayabilirsiniz ancak bu sadece sizin varsayımınız olacaktır ve muhtemelen de yanlış olacaktır.

Bizim durumumuzda da aynı şey geçerlidir. Eğer Marx insanın tabiatının toplumsal ilişkilere bağımlı olduğunu ileri sürüyorsa ve siz sadece onun mutlak bir bağımlılık kastettiğini, yani benim terimlerimle bu tabiatın toplumsal olarak koşullandığını değil de belirlendiğini (sırasıyla yukarıdaki (a₂) (ii) ve (a₁) (ii) önermeleri) kastediyorsanız, o zaman bu düşüncüyü ona yersiz bir şekilde atfediyorsunuzdur.

Veya Marx'ın cümlesinde bahsedilen insan doğasının gerçekliğinin, benim ifade ettiğim şekliyle, toplumsal ilişkiler bütünü içinde eriyip yokolduğunu düşünüyorsunuz. Ancak eğer ben, bazı yanlış kavramalara karşın, gerçekte faşist

ethosun Auschwitz, Dachau, Treblinka ve diğeri *olduğu*-nu iddia edersem, faşist ethosun gerçekliğini tartışıyor, onu yok saymaya çalışıyor olmam; tıpkı, faşist ethosun sadece buralarda olduğunu söyleseydim insan yüce gönüllülüğünün timsali olacağım gibi. Bunun yerine faşist ethosun Auschwitz, Dachau, Treblinka vesairede olduğunu, bu ethosun nerede bulunacağına işaret ederek kabul ediyorum: yani onun karakteristik yönlerinde veya en kötü sonuçlarında veya tam ifadesinde. Yine de Marx'ın formülasyonunun insan doğasının tasdiki değil inkarı olduğu, bizatihi toplumsal ilişkiler bütünü kavramının içerdiği bir şey olduğu varsayılabilir. Bu (b₂) (i)'yi sunarken ortaya koyduğum varsayımdır ve bu kavramla insan doğası fikrinin birbirleriyle bağdaştırılamaz bir şekilde karşıt olduklarını söyler. Marx'ın sözlerinin, insan doğasının toplumsal ilişkilerle -benim (b₁) (i)'de dile getirdiğim insan doğasının bu ilişkilerde açığa çıktığı önermesinde olduğu gibi- olumlu bir biçimde birleşmesi değil bu ilişkiler içinde eriyip yokolması anlamına geldiğini iddia etmek için bir zemin sunar. Ancak işe bu varsayımla başlarsanız, Marx'm düşüncesindeki tarihsel materyalist kavramların insan doğası önermesini dışladığını ve onu ikâme ettiklerini ispatlamış değil verili almış olursunuz. Marx'ın toplumsal bütün kavramında insan doğasına yer olmadığını göstermiş olmazsınız. Bunun zaten varolduğunu farzedersiniz.

Buradaki mesele, halâ, bu varsayımın içeriğinin olağanüstü bir şey olması değildir. Mesele, Marx'ın ünlü aforizması bağlamında, bunun sadece bir varsayım oluşudur. Marx'ın eserlerinden bu varsayımı destekleyecek başka kanıtlar gösterilmediği müddetçe, bu sözlerin ne anlama geldiğini belirlemek için keyfi bir zemin sunuluyor olunacaktır. Ve aslen, bu aforizmadan şu veya bu yönde çıkarılacak herhangi bir karar açıkça ve külliyen ne ifade ettiğini belir-

leyebilmek açısından keyfi olacaktır. Bir karar alabilmek için tek güvenilir zemin Marx'ın düşüncelerinin daha geniş bağlamıdır. Tezlerin üçüncü cümlesinin farklı şekillerde okunabileceğini gösterdim. Cümlenin kendi bağlamı muğlaklığını çözmek için yetersizdir; zira, Tezlerde insanın "doğası"na ilişkin olan diğer önermelerin, yani ikinci ve son cümlelerin, kendileri de aynı muğlaklığı içermektedirler. Bu durumda diğer yazılarının, ilk olarak da *Feuerbach Üzerine Tezlere* en yakın olanlarının, sunduğu kanıtlara bakmak gerekmektedir.

Şimdi bunu yapmaya çalışacağım, ve bu kanıtlar ışığında, ayrıştırdığım üç geniş anlamdan, (1) ve (2)'nin Marx'ın sözlerinin uygun bir yorumu olduğunu, (3)'ün ise olmadığını göstermeye çalışacağım. Şu süreci izleyeceğim. Tezler'e yakın metinlerden (1) ve (2) ile aynı eğilimde olan ve Marx'ın altıncı tezde söylediğinin bu olduğu hipotezini destekleyen pasajları ortaya çıkaracağım. Eşyanın tabiatı gereği sadece bunu yaparak (3)'ü destekleyen pasajların olmadığını gösteremeyeceğimden, mümkün olan ikinci şeyi yapacağım, insan doğasını ve benzer fikirleri kullanan ifadelerin varlığını gösterip bunların (3)'ün aksini söylediğini ispatlayacağım. Marx'ın geç dönem eserlerinin de bu genel manzarayı tasdiklediğini iddia ederek devam edeceğim.

Bu durum, diğer yazılarda ne bulunursa bulunsun, Marx'ın altıncı tezde, *oradaki bağlamda*, (3) veya ona benzer birşeyleri kastetmediğinin şüphe götürmeyecek şekilde ispatlanamayacağı şeklinde bir eleştiriye meydan verebilir. Buna cevabım böylesi bir durumda ispatın ancak bir olasılıklar meselesi olduğudur. Eğer *i* ve *j* gibi iki düşünce, diğer eserleri *i*'nin doğru olduğuna ve *j*'nin de reddine işaret eden bir yazarın belirli bir cümlesinden ortaya çıkıyorsa, aksini savunacak iyi temellendirilmiş özel bir açıklama da yoksa bu cümlenin *j* demesi pek mümkün değildir.

Ve eğer, bir önceki sava rağmen, birileri, altıncı tezin büyü-
lesi bir muğlaklık taşımadığını ve insan doğası fikrinin red-
dini açıkça içerdiğini iddia edecekse ... o zaman öyle olsun.
Bundan sonraki bölüm bu iddianın mümkün olabilmesini
sağlayacak şu olgunun anlamlı olabilme ihtimalini zayıflat-
maktadır: 1845 ilkbaharında bir gün, "daha sonra geliştiril-
mek üzere aceleyle karalanmış bazı notlar" da,¹⁸ Marx garip
bir fikri, düşüncesinin ana mecraından kopuşu ifade eden
ve bu yüzden de bu mecram yorumuyla ilgisi olmayan bir
fikri kâğıda dökmüştür.

18 Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*'ye Ön-
söz, *Selected Works*, Cilt 3, s. 336.

III. İnsan Doğası ve Tarihsel Materyalizm

Pek çoklarının, materyalist tarih anlayışının ortaya çıkmasıyla beraber, Marx'ın insan doğası fikrini reddettiğini iddia etmesi dikkat çekicidir. Bu meşhur kavramsallaştırmanın yeraldığı ilk eser olan *Alman İdeolojisi*, her şeyden önce "tarihin gerçek temeli" diye nitelendirdiği "insanın tabiatla olan ilişkisini" inkâr eden ve böylelikle tarihsel süreçten dışlayarak "tarih ve tabiat arasında bir antitez"¹ yaratanları, sarıh bir biçimde eleştiriyordu. Düşünülebilir ki, Marx için bu antitez sadece dışsal tabiata ilişkin olduğunda hatalıdır, fakat insanlığa içkin bir kavram olan doğa söz konusu olduğunda hata değildir. Ama bunun doğru olmadığını göstermek kolaydır. Marx, böyle içsel bir insan doğasını eşit bir biçimde "tarihin gerçek temeli" içinde sayar.

Aslında, *Alman İdeolojisi* insan tabiatının içsel ve dışsal boyutlarını vurgularken *Kutsal Aile*'den bir pasajı tekrarlar. Her iki eserde de, vurgunun arkasındaki maksat materyalisttir; çifte bir doğal sınırlama, açıkça idealist temalara kar-

1 CW, Cilt 5, s. 55.

şıt olarak öne çıkarılır. *Kutsal Aile*'de Marx, Bruno Bauer'i "sonsuz özbilincin dışında sınırlı bir maddi varlık taşıyan her şeyi" yücelterek, hem insana dışsal hem de insanın doğası olarak varolan tabiatı birbirine kaynaştırmakla suçlar. Marx ayrıca, Bauer'in "insan doğasının mantıktan başka hiçbir yetkesini de"² tanımadığını söyler. *Alman İdeolojisi*'ndeki pasajda ise daha ziyade Hıristiyanlık eleştirisi konusudur: "Hıristiyanlığın bizi, yönlendirici tutkularımızın ve vücudumuzun hakimiyetinden kurtarmak istemesinin yegane nedeni, vücudumuzu ve tutkularımızı bize yabancı saymasıdır; bizi tabiatın belirleyiciliğinden bağımsızlaştırmak ister çünkü kendi doğamızın bize ait olmadığını farzeder. Eğer ben kendim doğam değilsem, eğer doğal isteklerim ve öz karakterim bana ait değilse -ve Hıristiyan öğretisinin iddiası budur-, o zaman ister insanın kendi doğası, ister genel olarak tabiat kaynaklı tüm belirleyicilik yabancı bir güce, bir prangaya, insana karşı cebre, ruhun özerkliğine karşıt bir bağımlılığa dönüşür... Aslında Hıristiyanlık hiçbir zaman insanın tutkularından bağımsızlaşmasını sağlayamamıştır..."³

Her iki pasaj arasındaki benzerlik üstünde durmaya değecek kadar çarpıcıdır. Bazı doğal belirleyicilerden bahsederken, her ikisi de aynı dilbilimsel aracı kullanırlar; doğayı biri insana dışsal diğeri de ona içkin olan iki farklı kavrama ayırmak. Böylelikle her ikisi de, "belirli bir toplum yapısından" kaynaklanmayıp doğrudan doğruya tabiat kaynaklı bir insan 'doğasına' değinir; bu, belirli sosyal yapılara nazaran daha kalıcı ve genel bir doğadır, yani burada kullanıldığı anlamıyla insan doğası. İleride göreceğimiz gibi, kavramın bu materyalist kullanımı, yani insan doğasının yetkeleleri, doğal istekler ya da daha sıklıkla ihtiyaçlar, öz karakter

2 CW, Cilt 4, s. 141.

3 CW, Cilt 5, s. 254.

gibi anlamlarda kullanımı, Marx'ın tarih kuramının oluşumunda önemli ve belirleyici bir rol oynar.

Bundan başka, *Kutsal Aile*'de karşılaştığımız bu fikir, *Alman İdeolojisi*'nde ikinci ve *normatif* bir anlamda da kullanılır. *Kutsal Aile*'den tanıdık bazı satırlarda Marx, *proletaryanın alçalmasına* öfkesinden, "kendi yaşam koşullarıyla insan doğası arasındaki çelişkidен kaynaklanan öfkesi"nden⁴ bahsetmiştir. *Alman İdeolojisi* de proletaryayı benzer bir biçimde betimler: "tüm insanlarla ortak olan ihtiyaçlarını dahi karşılayamayacak durumda olan", "durumu itibariyle insan doğasının gerekliliklerini bile tatmin edemeyen"⁵ bir grup olarak. Proletaryanın, ortak insan doğasının ihtiyaçlarıyla bağdaşmayan bu durumunun müsebbibi olan toplumsal ilişkiler bu satırlarda zımnen mahkûm edilmiştir.

İki eser arasındaki bu benzerlikler iddiamıza dayanak sağlayabilir. Marx'ın eserlerinin kronolojik sırasına göre *Feuerbach Üzerine Tezler*, 1844'ün sonlarında yazılan *Kutsal Aile* ile 1845 sonbaharında yazılmaya başlanıp ertesi yaz ara verilen *Alman İdeolojisi* arasında yer alır. *Kutsal Aile* "erken" bir eserdir, başka bir deyişle tarihsel materyalizmi önceler. Bu yüzden burada insan doğasından bahsedilmesi kimseyi şaşırtmaz zira bu kavramın Marx'ın erken dönemindeki yazılarında yer aldığı iyi bilinir. *Alman İdeolojisi* ise tarihsel materyalizm kuramının bizzat ortaya konduğu eserdir. Bu eserlerde insan doğasına yapılan neredeyse aynı göndermeler sizi şaşırtсын ya da şaşırtmasın, kabul etmek gerekir ki, aralarında altıncı tez kaynaklı bir kopuş olduğu iddia edilen iki eser arasında düşünsel bir devamlılığın varolduğuna ilk elden delil teşkil eder.

Alman İdeolojisi de tıpkı *Tezler* gibi Marx hayattayken yayımlanmadıysa da bu pek önemli değildir. İki yıl boyunca

4 CW, Cilt 4, s. 36.

5 CW, Cilt 5, s. 289.

Engels ile birlikte yayımlatmak için çabalamalarına rağmen başaramadılar.⁶ Tamamlanamamasına, sonrasında ise zamanın ve olayların akışının eleştirisine terk edilmiş olmasına rağmen, *Alman İdeolojisi*, yazarlarının o dönemde ortaya koymak istedikleri fikri anlayabilmemiz için en güvenilir kaynaktır. *Tezler*'i anlamakta ortaya çıkan zorlukları aşmak için gereken ipuçlarını da sağlar bize, çünkü *Tezler*'den hemen sonra kaleme alınmış, orada işlenen konular üzerinde derinleşmiş ve en önemli ve ilgi çekici bölümünün bir kısmı Feuerbach hakkında eleştirel tespitlere ayrılmıştır. Tabii ki, bu eser sadece bir başlangıçtır, bundan dolayı tarihsel materyalizmin kabaca bir ifadesini içerir. Fakat, altıncı tezin anlaşılması için daha sonra yazılmış tüm eserlerden daha fazla geçerlidir; ayrıca Marx'ın takip eden çahşmalarında da buradaki tespitlerin aynı kaldığını ileride göreceğiz.

Alman İdeolojisi'nde, *Kutsal Aile*'yle olan yukarıdaki benzerliklerin dışında burada değindiğimiz sorunun en önemli noktasını da buluruz. Şimdi inceleyeceğimiz pasaj benzerlerinin arasında en bilineni olmakla beraber, sadece tarihsel materyalizmin ortaya konduğu kitapta yer almakla kalmaz, aynı zamanda Marx'ın yeni tarih kavramının sunulduğu bölümün de tam ortasında yer alır. Buradaki formülasyon, altıncı tezdeki temel önermenin özü itibari ile neredeyse aynıdır. Ayrıldıkları nokta ise bu önermenin yer aldığı bağlamın, önermenin ne anlama geldiğinin ve dolayısıyla ne anlama gelmediğinin anlaşılması açısından daha açıklayıcı olmasıdır. "Bu üretim tarzı, basitçe bireylerin fizik varlıklarının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Bu, daha çok bu bireylerin belirli bir faaliyet tarzı, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçim, belirli bir yaşam tarzıdır. Bireyler yaşamlarını ifade ederken, ne olduklarını da ortaya

6 Bkz. David McLennan, *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra 1973, s. 151.

koyarlar. Öyleyse, ne oldukları üretimleriyle yani ne ürettikleri ve nasıl ürettikleriyle örtüşür. Bu durumda bireylerin ne olduğu üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.”⁷

Burada, üretim tarzının bireylerin yaşamlarını ifade ettikleri biçim olduğu söylenmektedir, bu biçim ise bireylerin ne olduğunu açıkça yansıtır. Sonuçta ise bireylerin ne olduğunun üretim tarzları ile örtüştüğü beyan edilmiştir ve bu, söz konusu pasajın asal ve nihai tespittir. Terminolojik farklılıklarına karşın özü itibari ile eğilimi altıncı tezin üçüncü cümlesiyle aynıdır. Açıkçası, “insanların ne oldukları” ifadesi, işaret ettiği mahiyet bakımından, insanların ‘doğası’ kavramına çok yakındır, üstelik üretim tarzıyla aynı şey olduğu ile üretim tarzıyla örtüştüğü beyanları arasında gözardı edilebilecek bir fark vardır. İster insanların ne olduğu üretim tarzları ile örtüşür⁸ diyelim, ister insanın ‘doğası’ toplumsal ilişkiler bütünüdür diyelim, her iki durumda da çok yakın fakat içerikleri muğlak ve açıklanmaya muhtaç bir ilişkiyle karşı karşıyayız. Aslında bunlar Marx’ın tam da o zamanlarda sıkça başvurduğu benzer formülasyonlardan sadece ikisidir. İleride diğerlerine de değineceğim.

Bu örnekte, formülasyonun ne anlama gelebileceğine dair ipuçlarını önermenin yakınlarında bulabiliyoruz. Hemen öncesinde bireylerin üretim tarzlarında yaşamlarını ve buna bağlı olarak ne olduklarını belli bir biçimde ifade ettikleri fikri var. Belki nihai tespit sadece daha önce iddia edilenin altını çizmek, üretim tarzı ile insanların ne oldukları arasındaki ifade ilişkisini doğrulamak için kullanılmıştır. Bu durumda yukarıdaki (2) nolu anlama, yani insanın ‘doğası’ toplumsal ilişkilerin bütünü içinde açığa çıkar önermesine benzer. Bir diğer olasılık ise anlamının doğrudan takip eden ifa-

7 CW, Cilt 5, s. 31-32.

8 Almancası ‘falt zusammen mit’.

deyle açıklanmıştır, yani bir bağımlılık ilişkisinin varlığının teyidi. Bu durumda ise eğer -insanların ne olduğunun üretim koşullarına- bağımlılığını bütüncül ve dışlayıcı olmayan bir şekilde düşünürsek (1) nolu anlama benzer bir sonuca yani insanın tabiatının toplumsal ilişkiler tarafından koşulduğu fikrine varırız. Her iki durumda da incelediğimiz formülasyon insan doğasının varlığının reddini içermez.

Yine de, acaba Marx'ın bu cümleyi bir reddiye olarak yazdığını düşünmek makül müdür? Kastettiği bireylerin üretim tarzlarına indirgenmesi midir, ya da zaten iki kavram arasında varolduğunu iddia ettiği ilişki bütüncül bir bağımlılığı ima ediyor olabilir mi? Kısacası burada ifade edilen daha önce (3) diye numaralandırdığımız olasılığa yakın bir düşünce midir? Hayır, bu olamaz. Marx'ın ima ettiği bu olamaz çünkü bu eserinde, tam da bu alıntının yapıldığı yerde, söz konusu pasaja giriş niteliğindeki bölümde insan doğası kavramı kullanılmıştır. Sadece bu değil, insan doğası kavramının kullanılmış olması gösteriyor ki bu kavram önerilen tarihsel kavrama arızı olmaktan ziyade esastır. Tam anlamıyla, tarihsel materyalizmin kuramsal temelinin bir parçası olmasından dolayı esastır.

Alıntıladığım pasajdan önce gelen bölüm şudur: "İnsanlık tarihinin ilk öncülü, tabiidir ki, canlı insan bireylerin varolmasıdır. O zaman belirlenmesi gereken ilk olgu, *bu bireylerin maddi örgütlenmeleri* ve bunun sonucu olarak doğanın geri kalanıyla ilişkileridir. Doğaldır ki, burada ne insanın mevcut fiziksel doğasını, ne de onların kendilerini içinde buldukları doğal -yani jeolojik, oro-hidrografik, iklimsel ve benzeri- koşulları inceleyebiliriz. *Bütün tarih yazımı bu doğal temellerden başlamalı* ve bunların tarihin akışı boyunca insanlığın eylemleriyle nasıl tadil edildiğini incelemelidir."⁹

9 CW, Cilt 5, s. 31.

Pasajdaki italik kısımların bana ait olmasına rağmen bunlardaki orijinal vurguya dikkatinizi çekmek isterim: belirlenmesi gereken "ilk" olgu; ve yine tarih araştırmalarının "başlaması gereken" birkaç doğal temelden biri olarak insanın fiziksel yapısı. Kimse, burada bu kadar açıkça başlangıç noktası olarak gösterileni son cümlede bunun "tadiline" dair söylenene bakarak azımsamaya kalkmasın, metin insanın temel fiziksel yapısını insanın çok genel bir vasfıyla ortaklaştırıyor, zaten söz konusu vasıf bizzat Marx tarafından insanın ayırdedici özelliklerinden biri olarak sayılmıştı: "İnsan hayvanlardan bilinciyle, diniyle ya da siz hangi özelliğini öne çıkartmak isterseniz onunla ayırdedilebilir. İnsanlar ise kendilerini hayvanlardan yaşama araçlarını üretmeye başlar başlamaz ayırırlar, bu özellikleri onların fiziksel yapısı tarafından koşullandırılmıştır."¹⁰ Ancak bundan sonra -insan doğasına dair bir nosyonun oluşmasından sonra- insanların ne olduklarıyla belirli bir üretim tarzı arasında varolduğu ilan edilen uygunluğa ulaşabiliriz.

Aynı düşünce kalıbı daha bastırılmış biçimlerde *Alman İdeolojisi*'nin başka bölümlerinde de bulunur. Bunlardan biri tam tarihsel materyalizmin ortaya konuşunun içinde yer alır, işte Marx'ın tespiti. "İnsanların tarihi vardır çünkü onlar yaşamlarını üretmek zorundadır, ve bunu belirli bir biçimde yapmak zorundadırlar: bu biçim fiziksel örgütlenişleri tarafından belirlenir; bilinçleri de aynı şekilde belirlenir." Burada metinden bir an ayrılıp yorum yapmak durumundayım zira anlaşılması zor: bilinç burada dil ile bir tutulmuştur: "Dil bilinç kadar eskidir. Dil tatbikidir; başka insanlar için de varolan gerçek bilinçtir ve sadece başka insanlar için de varolduğundan benim için de vardır."¹¹ Bura-

10 Age.

11 CW, Cilt 5, s. 43-44.

da dil için daha önce öne sürdüğümüz varsayımın doğrulanması var. Hatırlayacak olursak, bu varsayıma göre Marx bireyin doğal yapısında bazı yetilerin doğuştan varolduğunu kabul etmekle beraber, bunların ortaya çıkması için toplumsal yaşamın varlığını önkoşul sayıyordu. Şimdi kesinleştirdiğimiz düşünce kalıbını gözönüne serelim. Şu şekilde dillendirebiliriz: eğer insanların karakterlerindeki değişiklikler Marx tarafından toplumsal üretim ilişkilerindeki tarihsel değişimlere bağlanıyorsa, bizzat bu ilişkilerin içinde olmalarına yani üretmelerine ve bir tarihe sahip olmalarına bağlanıyorsa, bunun karşılığında bu ilişkilerin dolayısıyla tarihin varlığı da insanların sahip olduğu bazı genel geçer değişmez ve doğuştan gelen yapısal özelliklere, kısacası dogmalarına bağlanmaktadır. O zaman insan doğası kavramının tarih kuramı için vazgeçilmezdir. Kuramında toplumun ve tarihin maddi temelinin kurulmasına katkıda bulunur. Bu ifadeyi, elinizdeki çalışma boyunca kullanılan terimlerle yeniden formüle edelim: insanın tabiatı toplumsal ilişkilerin bütününe bağımlıysa da bu total bir bağımlılık değildir, toplumsal ilişkiler insan tabiatını tümüyle belirlemez sadece koşullandırır, zira bizzat toplumsal ilişkiler insan tabiatının bir parçası olan insan doğası tarafından kısmen de olsa açıklanır.

Daha ileri gitmeden evvel, bu düşünce zincirinin başka bir halkasını görelim. Marx, başka yerlerde de bireylerin ayırdedici insanı (yetkilerine gönderme yapmıştır, şöyle ki "ihtiyaçlarının üretimi, tıpkı tatmini gibi, köpeklerde ve koyunlarda görülmeyen tarihi bir süreçtir." Aynı yerde buna ek olarak artık bizi şaşırtmaması gereken şu saptamayı yapıyor: "İnsanların birbirleriyle ilişkiye girdiği koşullar (...) onların bireysellikleriyle bağlantılıdır, onlara hiçbir şekilde yabancı değildir; sadece bu koşullar altında belirli ilişkiler içinde yaşayan bu belirli bireyler maddi yaşamlarını ürete-

bilirler ve bununla bağlantılı olarak şunu diyebiliriz ki bu koşullar onların özylemlerinin koşullarıdır ve bu özylemler tarafından üretilmişlerdir. Öyleyse üretimlerini çerçeveleyen bu belirli koşul (...) şartlandırılmış doğalarının gerçekliğine, tek yönlü varoluşlarına tekabül eder."¹² Son cümleye dikkat edin. Üretimlerinin koşullarıyla bireylerin ne olduğu arasında daha önce örtüşme olduğu söylenmişti, şimdi tekabüliyetten bahsediliyor. Burada da tıpkı orada olduğu gibi bağlam, insanların kimliğinin üretim şartları tarafından koşullandığı şeklinde yorumlanmaya cevaz veriyor; bu cümle de/üretim şartlarında -ki onlar bizzat bireylerin özylemleri sonucunda ortaya çıkar- insanların kimliğinin kendini ortaya koyduğu yorumuna müsaait. Buna rağmen ne burada ne de önceki örnekte indirgemeci ve insan doğasını yok sayan bir yorumu mazur gösterebilecek bir anlam çıkartmak mümkündür.

Marx'ın materyalist telakkisine içkin olan antropolojinin izinde şimdiye kadar genel insan kabiliyetleri ve yetkeleri fikrine rastladık: önce üretim aşamasında, fakat aynı zamanda insan bilincini vücuda getiren bir kavram olarak dilde de. *Alman İdeolojisi*, bireylerin ihtiyaçlarına dair de birçok önerme içerir. Aşağıdaki saptamada insanların ihtiyaçlarının 'doğa'ları tarafından açıkça özümsemediği iddia edilir "ihtiyaçları ve bunun sonucunda doğalarından ve ihtiyaçlarını tatmin etme yöntemlerinden dolayı insanlar hep birbirleriyle ilişkiye girmek durumunda kalmışlardır."¹³ Eğer Marx bunları iddia ettikten sonra/evrensel ve daimi insan ihtiyaçları hakkında birşeyler söylemişse bu çalışmanın doğuştan gelen bir insan doğasının varlığına dair tezi güçlenir; evet Marx bu bahse

12 CW, Cilt 5, s. 82; 'koşullandırılmış doğalarının gerçekliği'nin aslı 'ihrer wirklichen Bedingtheit'dir.

13 CW, Cilt 5, s. 437; 'ihtiyaçlar' orijinal metinde de italiktir geri kalanları tarafıma aittir.

değirmiştir. Burada bir kez daha insan doğasının kuram için temel karakterde olduğu bellidir. Yukarıdaki saptamada zımnen bahsedilen ihtiyaçların -saymak gerekirse cinsiyetler arasındaki ilişkiler başlığı altında, cinsel; toplumsal, ki başka yerlerde şöyle ifade edilmiştir "insanın başkalarıyla münasebet kurma ihtiyacı, lüzumu", "insanlar diğerlerine ihtiyaç duyar ve her zaman duymuştur"-¹⁴ bunun yanı sıra sıkça tekrarlanan şu cümle de vardır "tüm tarihin ilk öncülü (...) insanın yaşıyor yani tarih yapabiliyor olmasıdır". Ama hayat her şeyden önce yemek, içmek, barınmak, giyinmek ve benzeri ihtiyaçları içerir. Öyleyse tarihte kaydedilen ilk eylem bu ihtiyaçları tatmin edecek araçların üretilmesi, yani maddi yaşamın üretilmesidir. Zaten bu tarihsel edim bugün olduğu gibi bin yıl evvel de, tüm tarihin temel koşulu ve her an gerçekleştirilen bir eylem olarak insan yaşamının sürdürülmesi için elzemdir... O zaman bu eylemi her tarih telakkisinde tüm belirleyiciliği ve sonuçlarıyla gözlemlemeliyiz ki hakettiği önemi verebilelim. Marx demişti ki, Almanlar bunu yapmıyor fakat İngiliz ve Fransız tarihçileri ilk sivil toplum ve sanayi tarihlerini yazmakla, tarih yazımına maddi bir temel kazandırmış oldular.¹⁵

Bu durumda anlıyoruz ki tarih çalışmalarını materyalist bir temele oturtan "antropolojinin parçalanmış kuramsal varsayımları"¹⁶ değil fakat temel insan ihtiyaçlarının sürüp giden emirlerini gözönüne almaktır. Sanki bu noktanın daha da aydınlatılması gerekiyormuş gibi, Marx bundan sonra bu emirleri karşılamının, yeni ihtiyaçların yaratılması ve türün çoğalarak devamının sağlanması ile birlikte "toplumsal faaliyetin üç veçhesini oluşturduğunu tekrar ediyor" ve

14 CW, Cilt 5, s. 44, 57.

15 CW, Cilt 5, s. 41-42.

16 Bkz. dipnot no. 13.

"(...) bu üç veçhe tarihin şafağında ve ilk insandan bugüne kadar tarihte varlıklarını eşzamanlı ve sürekli bir biçimde hissettirmişlerdir" diyor.¹⁷ Aşağı yukarı aynı fikir başka bir yerde "tüm münasebetlerde varolan ve değişik toplumsal ilişki koşullarında sadece şekil değiştiren isteklere" yapılan atıfta da bulunur, cinsel içgüdü ve beslenme ihtiyacı da bu çerçevede "sadece belirli toplumlarda ve belirli toplumsal (üretim) koşullarında ve ilişkilerinde ortaya çıkan ihtiyaçlara"¹⁸ tezat olarak sayılmıştır.

Alman İdeolojisi'nin argümanında aslı insan ihtiyaçları, insan topluluklarının üretici altyapısını oluşturan bireylerin genel yetkeleriyle birlikte açıklayıcı kuramsal bir işlevi yerine getirmekle yetinmez. Marx'ın devrimci duruşuna uygun olarak pratik bir işleve de sahiptirler, bir eylem ve hüküm düsturu olarak da kullanılırlar. Böylelikle, örneğin, tüm tarihin ilk öncülünü oluşturmada rol oynayan herhangi bir ihtiyaç, bir o kadar da insanın özgürleşmesinin bir önkoşuludur. Bu konudaki her tür spekülâtif mefhumu reddederken Marx şöyle diyordu "(...) gerçek özgürleşmeyi ancak gerçek hayatta sahici araçlarla sağlayabiliriz (...) yeterli miktarda ve kalitede giyecek, yiyecek, içecek ve barınma olanakları sağlanmadan insanlar özgürleşemez."¹⁹ Benzer bir şekilde, doğrudan Feuerbach'a yöneltilen şu eleştiride, toplumsal devrimin gerekliliği temel insan ihtiyaçlarından hareketle haklı gösterilmiştir: "Şu an varolan yaşam şartlarına bir eleştirisi yok. Bu yüzden duyumsadığı dünyayı hiçbir zaman onu oluşturan bireylerin canlı duyumsal faaliyetinin toplamı olarak idrak etmeyi beceremiyor; o zaman

17 CW, Cilt 5, s. 43.

18 CW, Cilt 5, s. 256. Burası elyazmasının çizilmiş bir pasajından alıntılandı; ama sırf bu alıntıdan bağımsız olarak da dayanaklandırılabilcek bir noktayı tasdik için kullanıldı.

19 CW, Cilt 5, s. 38.

sözgelimi sağlıklı insanlar yerine açlar, sıracalılar, bitkinler ve veremlilerden oluşan bir kitle gördüğünde "üst sezgiye" ve "türlerin ideal telafisine" sığınmak zorunda kalıyor, böylece tam da komünist materyalistin sanayide ve toplumsal yapıda bir dönüşümün gerekliliğini ve koşullarını gördüğü yerde, idealizme saplanıyor."²⁰

Sağlıklı insanlar yerine, beslenme ve dinlenme ihtiyaçları yetersiz bir biçimde karşılanan sağlıksız insanlar vardır. Bu cümlede gördüğümüz ve daha önce de değindiğimiz gibi, insan doğasını Marx normatif amaçlarla da kullanır, insan türünün doğuştan gelen ortak ihtiyaçlarını dahi karşılayamayan toplumsal şartlara dair, tam da bu yüzden, menfi bir hükme varır. Alıntılanan pasajda, ayrıca *Feuerbach Üzerine Tezler'e* bir yakınlık da farkedilebilir. Başlangıç cümlesinde bizzat altıncı tezdeki bir fikir yankılanırken, ikinci olarak vurguladığı düşünce doğrudan birinci ve beşinci tezlerden kaynaklanır. Aralarındaki ilişki önümüzdeki amaç açısından çok daha önemli ve düşündüğümüzden daha yakındır, zira alıntılanan satırlardan hemen önce Feuerbach altıncı ve yedinci tezlerin ışığında hiçbir şüpheye ve itiraza yer bırakmayacak şekilde eleştirilmiştir: "(...) çünkü o hâlâ kurum alanında kalıyor ve asla insanı, onun ne olduğunu belirleyen verili toplumsal bağlarının içinde ve varolan yaşam koşullarında kavrayamıyor, bu yüzden de 'insan' soyutlamasının ötesine geçip sahiden varolduğu şekliyle faal insana varamıyor..."²¹ Bu cümleye göre, madem ki insanları oldukları kişiler yapan toplumsal koşullardır, o zaman belki bu da insan doğasının varolmadığı yönünde bir delil olarak gösterilebilir. Yalnız, bu alıntıdan öğreniyoruz ki onların bu özel durumda hastalıklı, mecalsiz ve aç olmasına neden

20 CW, Cilt 5, s. 41.

21 Age.

olan verili toplumsal bağlantıları değil, basitçe bir insan olarak sahip oldukları fiziksel yapıdır. Toplumsal durumları sadece bu ihtiyaçlarının makul ölçüde tatmin edilememesine yol açar.

Bu durumda varmamız gereken sonuç şudur; belirlemek ya da oluşturmak ifadeleriyle kastedilen ilişki, insan doğası kaynaklı bir koşullandırma ilişkisidir; bu yüzden Feuerbach'a yöneltilen bu eleştiride dillendirilen görüş bizim daha önce katı değil, ılımlı yorum diye adlandırdığımız, insan doğasının doğuştan varolduğu postülatının inkârını değil sadece vasıflandırılmasını içeren yorumdur; ve Feuerbach'a yöneltilen eleştiri sadece onun bu doğayı verili tarihsel çerçevenin insan üzerindeki etkilerinden soyutlayarak incelemesidir (bu yüzden: "insan" soyutlamasının ötesine geçmiyor). Aynı zamanda "duyumsal dünyanın, onu oluşturan bireylerin canlı duyumsal faaliyetinin toplamı" olduğu telakkisinin de, toplumsal ilişkilerin bütününde zuhur ettiği şekliyle insanın tabiatını biraz olsun andırdığına dikkatinizi çekmek isterim ve bu yüzden Marx'ın bu pasajda niyeti yukarıda açıklandığı şekildeyse, o zaman bununla bağlantılı olan altıncı tezde de aynı şeyi kastetmiş olması muhtemel görünmektedir. Her ne olursa olsun bu örneklerde ilerledikçe diğer yorumların daha önce (3) numarayla kodladığımız yorumdan daha muhtemel görüldüğü ortadadır.

Şimdiye kadar Marx tarafından bu bağlamda beyan ya da ima edilen genel insan ihtiyaçlarını sayacak olursak şunları sıralamalıyız: diğer insanlarla münasebette bulunmaya, cinsel ilişkiye girmeye, beslenmeye, suya, giyinmeye, barınmaya, dinlenmeye ve genel olarak hastalıklardan ziyade sağlık koşullarının hakim olduğu bir ortama duyulan ihtiyaç. *Alman İdeolojisi* ile ilgili olan bölümü bitirmeden önce bu listeye bir ihtiyaç daha eklemeliyiz. Bu, insanların meşguliyetlerde çeşitliliğe ve derinliliğe yani böylelikle kişisel gelişime

duyduğu ihtiyaç. Marx bunu "çok yönlü faaliyet", "bireylerin çok yönlü gelişimi", "bireylerin serbest gelişimi", "bir insanın kendi yeteneklerini her yönde geliştirmesinin araçları" gibi ifadelerle dile getirmiştir.²² Bazıları muhakkak böyle bir ihtiyacın harcıalemligini sorgulayacaktır. Halbuki herkesin değerlendirmesinden bağımsız olarak bunlar metinde vardır ve benim buradaki amacım sadece bunu gözönüne sermektir. Marx tabii ki bu son ihtiyacı mesela beslenmenin olduğu kadar yaşamsal saymamıştır. Fakat, insanın varlığı için yaşamsal olan ortak ihtiyaçları gözönünde bulundururken, daha önce gördüğümüz gibi Marx, sağlıklı bireyler için gerekenlere ve insanların özgürleşebilmesi için yeterli sayılabilecek şartlara da duyarlıdır; ihtiyaçların tatmini için normal sayılacak şartlardan da bahseder.²³ Bu sıfatlar açıkça gösteriyor ki insan ihtiyaçlarının tarihsel olarak değişebileceğine yaptığı bildik vurguya rağmen, Marx bu değişimin, sırf hayatta kalmanın gereklerine indirgenemeyecek belli bazı sınırlar içinde olacağını öngörüyordu. Hayatta kalma düzeyinin üstünde dahi olsa bazı ihtiyaçların bastırılması ya da az miktarlarda tatmini, hastalık, sakatlık, yetersiz beslenme, fiziki acı, umarsız monotonluk, tükenme, mutsuzluk ve hayal kırıklığı gibi bazı sıkıntıların çeşitli derecelerde baş göstermesine neden olacaktır. Marx'a göre faaliyet çeşitliliği varoluşun bir ön şartı olarak olmasa da tatminkâr ve mutlu bir varoluşun gereği olarak anlaşılmalıdır.

Bu ihtiyacın gözardı edilmesinden ne şekilde bahsettiğini görmek iddiamızı kanıtlar. "İşbölümüyle bireyin tâbi kılınmasından" ve dışlayıcı faaliyet alanlarının ona "dayatıldığından"²⁴ bahseder; "öz faaliyete olan tüm benzerliğinden"

22 CW, Cilt 5, s. 255, 439, 78.

23 CW, Cilt 5, s. 255, 256.

24 CW, Cilt 5, s. 64, 47.

arındırılmış çalışmanın işçi için "dayanılmaz" olduğuna ve "bunun ona dayatıldığına"²⁵ değinir; ve "işçinin gençliğinden itibaren kendinden fedakarlık ettiğini"²⁶ söyler. Denilmektedir ki, emekleri yaşamlarının idamesini sadece bireyleri 'sersemleterek' sağlamaktadır ve varolan toplumsal ilişkiler ağı bireyleri 'sakatlamaktadır',²⁷ bu, suretlerinden biri de işbölümü yüzünden pek çok insandaki sanatsal yeteneğin bastırılması olan "fiziksel, düşünsel ve toplumsal bir sakatlanma ve köleleşmedir".²⁸ Gelmiş geçmiş tüm tarih boyunca bazıları diğerleri aleyhine ihtiyaçlarını tatmin etmişlerdir, böylelikle azınlığı teşkil eden kimileri kişisel gelişme hakkını tekelleştirirken geriye kalan çoğunluk sürekli içinde buldukları en temel gereksinimlerini karşılama mücadelesinden dolayı şimdiye (yani devrimci yeni üretici güçler yaratılana) kadar gelişme hakkından mahrum bırakılmışlardır.²⁹ Bu söylem, insan doğasının tarihsel olarak verili bir toplum şekline basitçe bağımlı olduğu inancından ziyade, bu ikisi arasında bir gerilim ve bu gerilimin öncülü olarak sürgit insan ihtiyaçlarının karşılanmasının engellenmesi olduğuna dair inancı yansıtıyor.

Bu *Alman İdeolojisi* ile ilgili tartışmamızın sonu. Burada, insan doğasına açık göndermeler olduğunu; bu kavramın Marx'ın yeni tarih kuramına içkin olduğunu ve temel bir açıklayıcı olarak kullanıldığını gördük. Bundan başka Marx'ın bu kavramı normatif olarak da kullandığını ve onun insan doğası telakkisinin özünün bir kısmını, genel insan ihtiyaçları ve yeteneklerinden oluşan insanî özelliklerin oluşturduğunu da müşahade ettik. Ayrıca, altıncı tezi

25 CW, Cilt 5, s. 74, 87, 79.

26 CW, Cilt 5, s. 79.

27 CW, Cilt 5, s. 87, 425.

28 CW, Cilt 5, s. 432, 394.

29 CW, Cilt 5, s. 431-432.

andıran pasajları da inceledik, bunların altıncı tezin (1) ve belki (2) nolu yorumlarının geçerliliğine delil teşkil etse de, reddettiğimiz (3) nolu yoruma hiçbir şekilde dayanak oluşturmadığını göstermeye çalıştım. Zamanda böylece ileri gidip *Feuerbach Üzerine Tezler*'den hemen sonra yazılmış bir eseri inceledikten sonra, şimdi geri gidip ondan bir yıl evvel kaleme alınmış bir çalışmaya bakalım. Bu ilk bakışta gereksiz bir işlem gibi görünebilir zira Marx'ın insan doğasının varlığını reddettiğini iddia edenler onun bu kavramı inkârının 1845'ten sonra tespit edilebileceğini söylerler. Bu durumda 1844'te yazdıkları neye delil teşkil edebilir ki? Aslında çok ilgili bir konuda delil teşkil eder; bu da, altıncı tezdeki merkezi önermenin, yani Marx'ın insan doğası ile toplumsal ilişkilerin bütünü arasında kurduğu ortaklığın kavramsal bir kopuşun hem delili hem ifadesi olduğunu iddia eden gelenegin, bu önermesinin mantıki sonucunun saçmalığını göstermek yoluyla yanlışlanmasıdır.

Aslına bakılırsa altıncı teze şekil, ton ve vurgu bakımından en çok benzeyen pasajlar ondan önce yazılmıştır. Onlar kesin olarak Marx'ın erken yazılarında bulunurlar. *Alman İdeolojisi*'nde gördüğümüz ifadeler bireylerin ne olduğunu, bireylerin gerçekliğinin üretim tarzlarıyla ya da üretim koşullarıyla kesiştiğine, onlara *tekabül ettiğine* veya bireylerin koşullarının bizzat bu bireyleri *yarattığına* dairdir. Ben de bu tür ifadelerle altıncı tezin üçüncü cümlesinin ilintili olduğunu iddia etmiştim. Oysa daha eski metinlerde özdeki benzerlik şekli aynılıkla tamamlanmıştır, Marx bunlarda tıpkı altıncı tezde olduğu gibi, kimi zaman insanın ya da bireyin, kimi zaman da insan doğasının basitçe toplum cemaat veya toplumsal bütün olduğunu ileri sürmüştür. Bu iddiaların bulunduğu pasajların Marx'ın insan doğasının varlığını reddettiğine delil olarak sunulması zaten saçmadır zira böyle olmadıkları hem bizzat kendilerinden bellidir; hem

de erken yazılarında varolduğu bilinen insan doğasına dair tüm telakkilerle beraber, yabancılaşma, insanın özgürleştirilmesi gibi insan doğası kaynaklı kavramlarla bir arada bulunur. Tam da bu yüzden bu ifadelerin karşı delil olamayacağı kendilerinden bellidir. Böyle pasajları gösterirken yine buralardaki anlamların altıncı tezin (1) ve (2) nolu yorumlarına dayanak sağladığını göstereceğim.

Bunlardan ilki *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'nın* girişinden geliyor: "Dini, insanlar oluşturur, din insanları oluşturmaz. Din kendini bulamamış ya da yeniden henüz kaybetmiş insanın özbilinci ve özsaygısıdır. Fakat insan dünyanın dışında yaşayan soyut bir varlık değildir. İnsan içinde yaşadığı dünyadır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum tersyüz edilmiş dünyevi bir bilinç olan dini üretir çünkü onlar tersyüz edilmiş bir dünyadırlar."³⁰ Altıncı tezde olduğu gibi başlangıç noktası yine dindir ve tıpkı yedinci tezdeki gibi din toplumsal bir ürün olarak sayılmıştır. Tek ve aynı bağlamda kalarak: *Ama insan soyut bir varlık değildir (Wesen)... İnsan dünyada insandır(...) toplumda insandır-* hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde aynı düşünce. Bu Giriş'te geriye kalan sanki bizim iddiamıza uygun olsun diye, Marx'ın şu hümanist sayılabilecek açıklamayı yapmasıdır: "Radikal olmak maddenin kökünü kavramaktır. Ama insan için kök kendisidir." Dinin eleştirisi şöyle bağlanır: "(...) kategorik bir zorunlulukla insanın değerini düşüren, köleleştiren, kenara itilebilir ve aşağılanabilir bir varlık haline getiren tüm ilişkiler yok edilmelidir."³¹

Şimdi de Marx'ın Paris not defterlerinden, *James Mill Üzerine Yorumlar*'dan bir pasaja bakalım: "İnsan doğası gerçek insan topluluğu olduğundan, doğasını ortaya koyarak in-

30 CW, Cilt 3, s. 175.

31 CW, Cilt 3, s. 182.

san, *insan topluluğunu*, toplumsal bütünü yaratır, üretir. Bunlar tek bir bireye karşı duran evrensel soyut yetkeler değil, her bireyin kendi eyleminin, kendi yaşamının, kendi ruhunun ve refahının asli doğasıdır.”

Birkaç satır sonra yine bu topluluktan bahsedilir: “İnsanlar soyutlama değil, sahici, canlı, muayyen bireyler olarak bu bütünü oluştururlar. Böylece, insanlar bu şekilde oldukları sürece bu bütün de kendisidir.”

Bundan biraz sonra ise şu gönderme vardır: “*İnsan topluluğu* ya da *insan* tabiatının tezahürü birbirlerini karşılıklı olarak tamamlamalarının sonucu türlerinin yaşamıdır.”³² Böylece insanın ‘doğası’ ve toplumsal kimliği defalarca özdeşleştirilmiş, insanın doğasının açıkça toplumsal kimliğinde tezahür ettiği düşünülmüştür.

Marx’ın not defterlerinden alıntıladığımız bu parçaların ortak teması *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*’nda yeniden karşımıza çıkar. Buradaki bir pasaj özellikle yukarıdaki ilk alıntıyı tekrarlamaktadır: “Her şeyden önce toplumun bireyin karşısında bir soyutlama olması önvarsayımından kaçınılmalıdır. Birey toplumsal varlıktır. Bireyin yaşam tezahürleri -diğerleriyle ortak olarak yürütülen toplu tezahürler şeklinde görünmeseler bile- aslında toplumsal yaşamın ifadesi ve teyididir.”

Bunu takip eden pasaj ise ikinci alıntıyı hatırlatıyor: “İnsan belirli bir birey olduğu kadar (zaten bu belirli olma durumu onu bir birey, toplumsal bir varlık olan gerçek bir birey yapar) insanların bütünüdür de.”³³

Öyle görünüyor ki, bu tip cümleler Marx’ın kaleminden 1845 öncesinde oldukça serbestçe ve insan doğası fikrini reddeden bir anlama gelmeden çıkmıştır. O zaman Feuer-

32 CW, Cilt 3, s. 217.

33 CW, Cilt 3, s. 299.

bach Üzerine Tezler'de yer alan benzer bir ifadenin böyle bir inkârı içerdiğini düşünmekte nasıl bir mantık vardır? Buna cevap vermek için Althusser'in bir argümanı vardır ama burada işlememektedir. Bu argümana göre tüm kuramsal ögeler -formül, iddia ya da kavramlar- sadece içinde yer aldıkları geniş bağlam içinde anlam kazanır. Görünüşte benzeyen iki öge iki farklı sorunsal içinde farklı anlamlara gelebilir. Mamafih, bu mantık yürütmenin önümüzdeki durumda işleyebilmesi için Marx'ın çalışmalarında 1845'te yeni bir kuramın ortaya çıkmış olması yeterli değildir üstelik bu ispatlanabilir bir iddia da değildir. Bütün bunlara ek olarak artık biliyoruz ki Marx'ın kuramı insan doğasına dair varsayımları kullandığı çıkarımına izin verecek malzemeyi içerir. Ama yine de daha bundan emin değiliz, zaten önümüzdeki soru da bu.

Hatırlayın, Marx'ın altıncı tezde insanların tabiatını tasvir edişi, bizzat onun bu kavramın varlığını kabul ettiğine delil olarak sayılabılırdi. Altıncı tezin kendinden önce yazılmış bir grup benzer tespitle devamlılığını bir kez gösterince, altıncı teze dayanarak insan doğasının varlığını inkâr etme çabasının nafileliğini, "sorunsal" mefhumuna yapılan hiçbir atıf gideremez. Bu görünür sürekliliğin bir devamlılık oluşturmadığını ve aslında insan doğası varsayımına mükemmel olarak oturan bir dizi önermenin bu varsayımla tamamen çeliştiğini iddia etmek için daha geniş bir kavramsal çerçeveden ziyade ikna edici ve sağlam deliller gerekecek. Marx'ın insan doğası hakkındaki meşhur vasıflandırmasının geniş kavramsal bağlamı ilk anda sadece *Feuerbach Üzerine Tezler*'in geri kalanındaki çok kısa bazı notlardan oluşuyor. Bunlarda da bu ani anlam değişikliğine ispat olabilecek hiçbir dayanak yok. Bunu takip eden esere bakarsak da bulamayacağımızı görmüş bulunuyoruz. O zaman bu tartışmanın keyfiyetini düşünürsek sevimli

bir ironiyle karşı karşıya kalıyoruz: Marx'ın gençliğinde inandığı insan doğası fikrini daha sonra reddettiğine sıklıkla ve kolayca delil olarak sayılan bu meşhur tezin mümkün olan en sarih nesebi gençliğinde kaleme aldığı yazılarda bulunabiliyor.

1845 civarında Marx'ın düşüncelerinde meydana gelen değişikliğin belirleyici önemde olduğu fikrine karşı değilim. O sırada olgunlaşmaya başlayan kuramsal bütün, yani tarihsel materyalizm, düşünsel verimlilik ve güç açısından olduğu kadar siyasi sonuçları açısından da genç Marx'ın yazılarının içeriğini aşmaktaydı. Marx'ın geç dönem yazılarına karşı erken dönem yazılarını, Marx'ın teorisine karşı Marksist etiği, bilimsel ve siyasal alandaki fikirlerine karşı hümanizmini öne çıkarmaya yönelik yaygın eğilim düşünüldüğünde, Althusser'in *epistemolojik kopuş* iddiası dikkati hak etmektedir ve vurgulanması gerekir. Yine de kimse "bir Marx mı var, iki mi?" gibi alternatif basitliklere kapılmak zorunda değil. Aslolan, sahici yenilikler ve değişimler gibi, belli ölçülerde kavramsal istikrar ve güçlü ve kesin süreklilikler de içeren kuramsal bir gelişmenin varlığıdır. Bunun ayrıntıları özenli bir araştırmaya tâbi tutulabilir. Değerli bir hizmeti yerine getirmenin yanında, bir sürü gereksiz öğretisel yük ve zararlı düşünsel alışkanlık da taşımaktadır epistemolojik kopuş görüşü. <"Sorunsal'ın" içerdiği bilinmezlik sayesinde> Marx'ta aslında bulunmayan -en son Paris modasına uygun- yenilikler, kavramlar, durumlar, kopuşlar keşfetmek mümkündür. Bu varolmayan mevcutlar içinde tüm genel antropolojiyle sözde kopuşu da saymak gerekir. Aslında burada bir süreklilik mevcuttur: Marx baştan sona kadar ortak bir insan doğası varsayımını benimsemiştir. Bunun ispatı için son olarak *Tezler'e* yakın zamanda yazılmış eserlerin dışına, daha sonraki döneme ait bir çalışmaya geçiyorum.

Marx'ın olgun dönem eserleri, özellikle *Kapital* ve onunla ilintili yazılar, yukarıda savunduğumuz her şey için etraflı isnatlar sağlıyor. Bunların hepsini gözden geçirmek gereksiz ve yorucu olur. Özü itibariyle savunduğum noktayı zaten ortaya koydum, bu da (3) nolu yorumun altıncı tezin manası olma olasılığının, bu yorumun her tür dayanak noktasının çürütülmesi yoluyla reddi. O yüzden bu noktada daha önce iddia ettiklerimizin Marx'ın takibeden çalışmalarında da geçerli olduğunu doğrulamakla yetineceğiz.

Her şeyden önce bunlarda da açık bir şekilde insan doğasından bahsedilmiştir. Böyle bir örnek teşkil eden Jeremy Bentham hakkındaki olumsuz yorumun bir kısmı şöyledir: "Köpekler için neyin yararlı olduğunu bilmek için, köpeklerin doğasını araştırmak gerekir. Bu doğa fayda ilkesinden hareketle çıkarılamaz. Bunu insana uygulayacak olursak, tüm insan faaliyetlerini, hareketlerini, ilişkilerini vs. fayda ilkesinden hareketle değerlendirecek olanlar, bundan önce genel olarak her dönemde tarihsel olarak tadil edilen insan doğasıyla uğraşmalıdırlar. Bentham kendini bu zahmete sokmuyor. Kuru bir saflıkla çağdaş küçük burjuvazinin, özellikle İngiliz küçük burjuvazisinin, normal insan olduğunu varsayıyor."³⁴ Bu çalışma boyunca burada yaptığımız ayırma bu örnekten daha iyi oturan bir başkası olamazdı ve Bentham da burada o ayırımın ışığında itham ediliyor, onun hatası ortak insan doğası fikrini keyfi şekilde genelleştirmesi yoksa buna gönderme yapması değil, zaten insan doğasının ne olduğunu ciddi bir şekilde araştırmaktan kaçındığından dolayı eleştiriliyor. İkinci bir örnekle -ki bu normatif kullanıma bir örnek- Marx'ın gereklilikler alanıyla özgürlükler alanı arasında yaptığı ayırma karşılaşıyoruz. Maddi üretim sahasına, yani gereklilikler alanına gönderme

34 Karl Marx, *Capital*, Cilt 1 (Penguin edisyonu), Harmondsworth 1976, s. 758-759.

yaparak, Marx: "bu alanda özgürlük, sadece doğanın kör kuvvetleri tarafından kontrol edilmekten ziyade onunla olan ilişkilerini aklı olarak düzenleyebilen ve bunu da (asgari enerjiyi harcarken insan doğasına en uygun ve layık) olan bir şekilde becerebilen biraraya gelmiş üreticilerde, toplumsallaşmış insanda söz konusu olabilir"³⁵ diye yazıyor.

Başka bir örnek de doğa kavramında daha önce gördüğümüz ayrıma dair. Burada Marx burjuva şeklinden çıkarılmış zenginlikten "insanın hem tabiat, hem de kendi doğası üzerindeki egemenliğinin tam tekamülü" olarak bahsediyor. Buradan yola çıkarak "insanın yaratıcı potansiyelinin bütünüyle işlenmesi" ile "insan yetkelerinin bu şekilde tekamülünün başlı başına bir amaç olması"³⁶ arasında daha önce de karşılaştığımız bağlantıyı kuruyor. Benzer bir fikir Ricardo'yu savunurken bir kez daha ortaya çıkıyor: "üretmek için üretmenin, insanî üretici güçlerin gelişmesinden başka kendine münhasır bir anlamı yoktur, başka bir şekilde söylemek gerekirse (insan doğasının zenginliğinin gelişimi başlı başına bir amaçtır)"³⁷ Ayrıca bu doğayı bazı olasılık ve yetkinliklerin kaynağı olarak olduğu gibi, emeğin üreticiliği, çalışma gününün uzunluğu, emek gücü değerinin alt sınırı gibi çeşitli doğal kısıtlamaların sorumlusu olarak da göndermeler yapılır.³⁸

Bu eserlerde insan doğasına yapılan doğrudan göndermelerin yanında, *Alman İdeolojisi*'nde de gördüğümüz tamamlayıcı kuramsal konular da varlığını sürdürür. *Tezler*'e daha yakın zamanlarda yazılmış eserlerde sıkça karşılaştığımız altıncı tezin üçüncü cümlesine birebir benzeyen cümlelere rastlamasak da, onun merkezi düşüncesinin bir kısmına ya-

35 Karl Marx, *Capital*, Cilt 3, Moskova 1962, s. 800.

36 Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth 1973, s. 488.

37 Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, Moskova 1968-72, Cilt 2, s. 117-118.

38 *Capital* 1, s. 647, 664, 526-527; *Capital* 3, s. 837.

kın vurgular taşıyan örnekler mevcuttur. İnsan toplumsal bir varlıktır "basitçe sürü halinde yaşayan bir hayvan değildir, aynı zamanda sadece toplum içinde kendini birey olarak ortaya koyabilir".³⁹ İnsanın toplumsallığına dair bu vurgunun, tarihsici bir havada, insanların ortak yönlerine dair tüm varsayımları inkâr amacıyla kullanılması görülmemiş bir eğilim değildir. Ama bu mantık hatalarının en basitidir. Bu düşünce tarih kaynaklı değişimlere ne kadar yer verirse versin, sonuçta bu da *insan doğası hakkında bir genellemedir*. Böyle tarihsici cevaplara karşı bir tedbir olarak bu düşüncenin açıkça natüralist ya da bazılarının muhakkak adlandırabileceği gibi "bayağı materyalist" boyutlarına dikkatinizi çekmeliyim. *Kapital*'in "İşbirliği'ne" dair bölümünde, Marx şöyle yazıyor: "Pek çok gücün kaynaşıp tek bir güç haline gelmesiyle meydana çıkan yeni kudretin yanı sıra, *sırf toplumsal temas dahi pek çok sanayi dalında her bir işçinin verimliliğini yükselten hayvani duyguların rekabetini ve uyarılmasını da ortaya çıkartır*(...) Bunun nedeni, insanın Aristo'nun düşündüğü gibi siyasi bir hayvan olmasa da, her durumda toplumsal bir hayvan olmasıdır."⁴⁰ Biraz daha ileride, bireylerin biraraya gelmesinin onların hayvani duygularını kamçılması fikrini toplumsal emeğin üretici gücünün pek çok veçhesinden biri olarak sayar, buna göre diğerleriyle işbirliği yapan işçi "bireyselliğinin prangalarından kurtulup, kendi türünden kaynaklanan kabiliyetlerini geliştirir".⁴¹

İnsan türünün bu sayılan kabiliyetleri arasında, Marx'ın ilgisini en çok üretim çekmeye devam etmektedir. Bu evrensel bir insan özelliğidir ve hem olanak hem de lüzum

39 *Grundrisse*, s. 84; ve *Capital* 1, s. 144 n.

40 *Capital* 1, s. 443-444.

41 *Capital* 1, s. 447.

olarak kendini ifade eder. Olanak olarak bu emek yetkesidir, emek yetkesi "her sıradan insanın organizmasında bulunan emek yetkesi", "insanın canlı kişiliğinde, bedensel biçiminde varolan zihinsel ve fiziksel kabiliyetlerin toplamı"⁴² diye nitelenir. Bunlar "vücuduna, kollarına, kafasına ve ellerine ait olan doğal kuvvetler"dir,⁴³ ki insan emek sürecinde bunları harekete geçirir ve bizzat emek sürecinin kendisi bir lüzum teşkil eder. Üretmek "insan varlığının toplum çeşitlerinden bağımsız doğal bir halidir; insan ve tabiat arasında metabolizmaya aracılık eden, böylelikle bizzat insan yaşamına ilişkin ebedi bir doğal zorunluluktur."⁴⁴ Aynı fiil şöyle de ifade edilmiştir: "İnsanla tabiat arasındaki metabolizmaya ilgili karşılıklı etkileşimin evrensel halidir (...) insanların içinde yaşadığı tüm toplum türlerinde görülür."⁴⁵ Üretmek türleri birbirinden ayırmaya da yarar. Marx'a göre "bizler emeğin tamamen insana ait bir özellik olduğunu varsayınız" ve "hayvani düzeyde kalan içgüdüsel emek çeşitleri" ile olan farkını vurgularken de, Marx mimar ile arı arasındaki karşılaştırmaya gönderme yaparak mimarın önceden tasavvur ettiği gayeye göre faaliyet tarzını bilinçli bir şekilde düzenlemesine işaret edip, onun içgüdüsel değil belli bir niyetle hareket etmesinin altını çizer.⁴⁶ Bununla birlikte "üretim için araçlar yapmak ve kullanmak bazı hayvan türlerinde irsi olarak bulunsa da, asli olarak insanın üretim sürecinin bir özelliğidir."⁴⁷ Marx, bu sürecin öğelerini, malzemesini, araçlarını ve işçinin faaliyetini "de-

42 *Capital* 1, s. 135, 270.

43 *Capital* 1, s. 283.

44 *Capital* 1, s. 133.

45 *Capital* 1, s. 290; ve 'Results of the Immediate Process of Production' bu cilde ek olarak basılmıştır, s. 998.

46 *Capital* 1, s. 283-4, 287, 290; ayrıca CW, Cilt 1, s. 166-167.

47 *Capital* 1, s. 286.

gişmez doğal şartlar” olarak betimler ve “saf olarak hayvani olanın ötesine geçer geçmez insan emeğinin mutlak olarak böyle belirmediğini”⁴⁸ iddia eder.

Geç dönem yazılarında insan yetkeleri ve üretim yetisi hakkında bulduklarımızın benzerlerini insanî ihtiyaçlar hakkında da görebiliyoruz, ki bu biraz evvel ortaya koyduğumuz görüşün onaylanmasıdır. *Alman İdeolojisi*'ndeki kavramsal bileşkenin bir benzerinin bu defa “benim ihtiyaçlarım (...) benim kendi doğam, ihtiyaç ve dürtülerin bu bütünlüğü”⁴⁹ gibi ifadelerinde belirmediğini ve Marx'a göre ‘doğasının’ tabiatının sürekli ve genel ihtiyaçların varlığı ile tanımlanan değişmez bir insan doğasını da içerdiğine değin iddiamıza uygun olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Bunlar metinlerde “doğal ihtiyaçlar”, “fiziki olarak vazgeçilmez hayatta kalma araçları”, “fiziksel ihtiyaçlar” gibi farklı başlıkların dışında “toplumsal gereklilikler” nitelemesiyle de tanımlanıyor.⁵⁰ Birinci tipteki ihtiyaçların iklimsel ve benzeri koşullara göre değiştiği, ikinci tiptekilerin ise uygarlık düzeyinin şartları tarafından sınırlandırıldığı tabii ki söyleniyor. Yine de bir takım genel ihtiyaçlar tüm bu şartlarda aynı kalıyor, bunların daha öncekinden biraz daha özenli bir listesini yapacak olursak: besin, giyecek, barınak, yakacak, dinlenme ve uyku gereksinimi; hijyen, “vücudun sağlıklı koşullarda bulundurulabilmesi”, temiz hava ve güneş ışığı ihtiyacı; düşünsel gereklilikler, toplumsal ilişki, “cinsiyetler arasında ilişkiler” deyimiyle düşünüldüğü şekliyle cinsel ihtiyaçlar; çocukluk, ihtiyarlık ya da özürlülükten kaynaklanan destek ihtiyacı ve güvenli ve sağlıklı bir çalışma ortamına duyulan gereksinim (“geniş bir mekân, ışık,

48 'Results of the Immediate Process of Production', s. 1021-1022.

49 *Grundrisse*, s. 245.

50 *Capital* 1, s. 275, 277, 341; *Capital* 3, s. 837.

hava ve üretim sürecinin sağlıklı ve tehlikeli yan ürünlerine karşı gerekli önlemler” bulunmazsa “insanın beş duyusu bunun cezasını çeker”).⁵¹

Böyle ihtiyaçlar insanla tabiat arasındaki evrensel metabolizmayı belirler ve emek gücü değerinin bir ögesini oluşturur; çalışma gününün üst sınırını belirler ve çalışmayacak durumda olanlar yerine harcanması gereken artık emeğin miktarını takdir eder. Bunlara ek olarak, Marx bunları, olgunluk eserinde de normatif işlevleri açısından değerlendirmiştir. Her ne kadar bir kuram, tarihi toplumsal bir açıklama olursa olsun, bunlar ne kadar bilimsel bir temelde gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, bu eser aynı zamanda asli bir insan gereksinimleri telakkisine dayanan, etik bir duruş içeren ahlâkî bir iddianamedir, başka bir deyişle insan doğasına dair bir görüş içerir. *Kapital*'in açık, inatçı, tutkulu söylemi karşısında bundan şüphe etmek olası mıdır? Orada aşırı çalışmanın “dehşetinden”, “işkencesinden” ve “yabanılığından”⁵² bahsedilir; orada sermayenin emek sürecindeki “soygunculuğunu”, işçi sağlığı için en temel gerekliliklerden nasıl çaldığını, “üretim sürecini insanî, hoş en azından dayanılır hale getirebilecek düzenlemelerin yokluğunu”⁵³ okuruz; orada tasarrufun “cinayet” anlamına geldiğini, bu yüzden sinai dehşetin Dante'nin Cehennemini arattığını ve sermayenin başka yaşamsal ihtiyaçların karşılanması için gereken zamanı “çaldığını”, “gasbettiğini”⁵⁴ öğreniriz; ve orada kitlelerin “yaşamın gereksinimlerini” “insana yaraşır ve saygın” bir şekilde tatmin edemeyişini, “insana kesinlikle

51 Son kalem hariç liste şu eserlerden yararlanarak hazırlanmıştır: *Capital* 1, s. 275, 341, 375-376, 621; *Capital* 3, s. 826, 854. Son kalem için bkz.: *Capital* 1, s.552-553, 586, 591; *Capital* 3, s. 86.

52 *Capital* 1, s. 345, 381, 599.

53 *Capital* 1, s. 553, 591, 599; *Capital* 3, s. 86.

54 *Capital* 1, s. 592, 356, 375-376.

uygun olmayan kalabalık yerleşimleri”, “rezil iskan koşullarını”, “sefaletin birikimini”, “fiziksel ve zihinsel gerilemeyi”⁵⁵ görürüz. Marx burada sermayenin “ne kadar hastalıklı, zorunlu ve acılı olursa olsun” emek gücünün “normal maîşetine” ilgi göstermeyip, yalnız kendi azami harcamasıyla ilgilendiğini,⁵⁶ emek gücünün “utanmazca israfını”, “pervasızca israfını”, “boşa harcandığını ve güçsüzleştirildiğini”,⁵⁷ böylelikle “insanların doğal kudretinin israf edildiğini”; “insan malzemesine karşı vurdumduymaz”⁵⁸ bir üretim tarzıyla “işçinin yaşamı ve sağlığının pervasızca tüketildiğini” vurgular. Marx işçilerin payına düşenin “insanlıklarından sonu olmayan fedakârlıklar” ve “şehitlik”⁵⁹ olduğunu söyler. Kapitalizmde refahın artmasını “tekil insan bireylerinin pahasına”⁶⁰ yürüyen bir süreç olarak tasvir eder.

Marx'ın hiç eksilmeyen uğraşlarından biri de, son olarak, işçinin gelişme için kendisinin duyduğu gereksinmedir: böylelikle “vücudunun ve zihninin yaşamsal güçlerinin serbest çalışması”, “insanın yeteneklerinin gelişme fırsatı” için gereken zaman bulunulabilecektir; “faaliyet değişikliğinde” insanın yaşamsal güçleri için değişik ilgi alanları, dinlence ve eğlence bulabildiğini söylüyor Marx.⁶¹ Doğal olarak, zaman, fırsat ve değişikliğin çaba yokluğu anlamına gelmesi şart değildir, zaten Marx da bu anlamda kullanmamıştır. Ona göre emek gücünün harcanması “insanın olağan yaşamsal etkinliği”ni, biraz çalışma ve “sükunetin askıya alınması” ihtiyacı oluşturur ve “engellerin aşılması da (...) öz-

55 *Capital* 3, s. 252; *Capital* 1, s. 813, 799, 381.

56 *Capital* 1, s. 376.

57 *Capital* 1, s. 517, 591, 618, 638; *Capital* 3, s. 793.

58 *Capital* 3, s. 86.

59 *Capital* 1, s. 618, 638.

60 ‘Results of the Immediate Process of Production’, s. 1037.

61 *Capital* 1, s. 772, 375, 460; *Theories of Surplus Value* 3, s. 256.

gürleştirici bir faaliyettir.” Hakikaten de serbest çalışma “en yoğun gayreti”⁶² gerektirebilir. Fakat bu kendi kendine belirlenen bir gayrettir ve insanî gelişmeyi oluşturan bütünün bir parçası olarak kavranır. *Komünist Manifesto*’nun “her bireyin özgür gelişimi” ve “herkesin özgür gelişimi” ile ilgili çok bilinen cümlesinden, “bireyin tüm yönleriyle gelişimini”⁶³ tartışan *Gotha Programının Eleştirisi*’ne kadar Marx’ın bu uğraşı onun doğrudan programatik önemdeki yazılarında ortaya çıkar. Kuramsal yazılarında ise şu örneklerde görüldüğü gibi olabildiğince yaygındır: “sanatsal, bilimsel vs. tekamül”, “tam tekamülü” ve bireyin “serbest düşünsel ve toplumsal faaliyeti”;⁶⁴ “yabancı bir amacın baskısı tarafından hükmedilmeyen (...) serbest faaliyet”, “insan kudretinin gelişiminin başlı başına bir amaç oluşturması”,⁶⁵ “her bireyin tam ve serbest gelişiminin hakim ilke olduğu bir toplum” ve yine bununla ilgili olarak “insanların bütünüyle gelişimi için eğitim”.⁶⁶ Bu ve benzeri ifadelerde Marx, insanlar için daha iyi bir yaşamı tahayyül eder. Bununla aynı anda, ıstırap, baskı, yarım kalmışlık, ve zayıflama dili ve imgeleleriyle Marx, uzun ve sürgit bir noksanlık deneyimi, gerçekleştirilememiş bir başka insanî ihtiyaç kategorisi tasvir etmeye çalışır. Böylelikle sömürülen ve dışarıdan dayatılan emek “tikindirici”, “eziyet” ve “köleliktir”.⁶⁷ “Korkunç” ve “canavarca” şekilleri olan kapitalist işbölümünde,⁶⁸ işçi, “sı-

62 *Capital* 1, s. 138; *Grundrisse*, s. 611.

63 *CW*, Cilt 6, s. 506; *Selected Works*, Cilt 3, s. 19.

64 *Grundrisse*, s. 706, 711; *Capital* 1, s. 667. Ve *Grundrisse*, s.; *Capital* 1, s. 618; *Capital* 3, s. 854.

65 *Theories of Surplus Value* 3, s. 257; *Capital* 3, s. 800.

66 *Capital* 1, s. 739, 614; ve s. 638.

67 *Grundrisse*, s. 611; *Capital* 1, s.799; ‘Results of the Immediate Process of Production’, s. 989; *Theories of Surplus Value* 3, s. 257.

68 *Capital* 1, s. 547, 614.

nırlı bir işlevle hayatı boyunca bağlanmıştır" -bu işlev diğerleri pahasına gelişen tek bir yetidir- "tüm bir üretici eğilim ve güdülerinin yok edilmesiyle sakatlanmıştır", bu sakatlık "hem zihinsel hem de fizikseldir" ve "tam da yaşamın köklerine" saldırır; "ellerinden ve ayaklarından uzmanlaştığı tek bir işleme bağlanmış" işçi "en basit hünerelere çivilenmiştir".⁶⁹ "Kişisel canlılığının özgürlüğünün ve muhtariyetinin", "kaslarının çok yönlü hareket edebilme yeteneğiyle birlikte"⁷⁰ bastırılması söz konusudur. Küçük yaştan itibaren "basit bir artık-değer üretme makinasına" çevrilen ya da "uzmanlaşmış bir makinenin parçası", onun "canlı bir uzantısı" haline gelmek durumunda olan işçi, bu şekilde "bir insan parçası"⁷¹ olacak şekilde tahrif edilmiştir.

69 *Capital* 1, s. 469, 474, 481, 484, 614, 615.

70 *Capital* 1, s. 638, 548.

71 *Capital* 1, s. 523, 547, 614, 799.

IV. İnsan Doğası Lehine

Deliller açık ve bol miktarda; Marx insan doğası fikrini reddetmiyor. Bu durumda geriye sadece nasıl olup da reddettiğine dair bu kadar yaygın bir yanlış anlamının oluştuğuna bakmak kaldı. Altıncı tezden başka, her ikisi de yeterli olmayan iki farklı mantık bu kanıyı desteklemek için kullanılıyor: birincisi, bu kanıya dayanak teşkil ettiği iddia edilen diğer metinsel deliller (tabii bu deliller bizim insan doğası lehine kullandığımız pasajlara ters düşüyor); ikincisi ise insan doğası kavramının niye reddedilmesi gerektiğine dair görüşler. Açık söylemek gerekirse, bu ikinci tip görüşler bizim konumuzla ilgisiz, fakat her iki tip de aynı şekilde incelenebilir. Şimdi her iki tip mantığın örneklerini birer birer inceleyip eleştireceğiz.

Diğer metinsel deliller de, tıpkı altıncı tezdeki gibi, Marx'ın insan doğasını yadsıdığına dayanak olduğu varsayılan argümanlardan oluşuyor. Halbuki bunlar dayanak olarak altıncı tezden de zayıflar. Değişik şekillerde insan ve insana dair kavramlara göndermeler içeriyorlar, hepsi bu. İspat teşkil ettikleri iddiası ise basitçe sahtedir, yakından incelendiklerinde kolayca dağılıyorlar.

i) Bir eserden diğere ve sıklıkla, Marx tarih süreci boyunca yeni ihtiyaçların ortaya çıkmasından ya da varolanların tadili yahut tekamülünden bahsediyor.¹ Buna bağlı olarak, insanın tabiatında bir şekil değiştirmeye de gönderme yapıyor. *Kapital*'den bir örnek vermek gerekirse: "insan", diyor "dışsal tabiat üzerinde faaliyette bulunur ve onu değiştirir, böylelikle aynı anda kendi tabiatını da değiştirmiş olur".² Bu tür beyanlar kimi zaman tartışığımız iddiaya destek olarak alıntılanmıştır. Halbuki bir şeyin değiştiğini söyleyenin, değişen bu şeyin tüm yönleriyle değiştiğini ve hiçbir kalıcı özelliğinin olamayacağını iddia ettiğini varsaymak ilkel bir mantıktır. Eğer böyle olmasaydı, hava durumunda değişiklik olacağı tahmin edildiğinde insanlar bunu normalde karşıladıklarından çok daha derin bir endişeyle karşılardı. Bu örnekle daha ilintili olarak, yukarıda *Kapital*'den alıntılanan beyanı insan doğasının bütün kalıcı ve genel özelliklerinin inkârı olarak okumak, ancak "dışsal tabiatında" bütün kalıcı öğelerinin varlığının inkârı saymak kadar doğrulanabilir ve mantıklıdır. İkinci çıkarım gerçekte çok seyrek de olsa yapılan bir çıkarımdır. Marx'a göre tabiatın insan tarafından yaratıldığı tarihsel bir ürün olduğu ve benzeri fikirlerle karşılaşılabılır. Bunların mantıksal doğum yeri Marx'ın insan faaliyetinin tabiatı kuvvetli bir biçimde değiştirebildiğini düşündüğü iddiasıdır, bu iddia böyle mesnetsiz bir şekilde olsa da, benzeri tüm çıkarımların açıkça kötü bir idealizme yaslandığını gösterir. Tabii ki, insanlarda türlerin evriminin bir ürünü olduklarından sabit bir insan yapısına, kalıcı özelliklerine ve benzerlerine gönderme yaparken mutlak terimlerle ko-

1 Bkz. CW, Cilt 5, s. 42 ve Cilt 6, s. 117; *Grundrisse*, s. 408-410; *Capital* 1, s. 275, 341, 647, 649, 701; *Capital* 3, s. 799-800, 837.

2 *Capital* 1, s. 283; ve *The Poverty of Philosophy*: 'Tarih sadece insan doğasının sürekli değişimidir'. CW, Cilt 6, s. 192.

nuşmuyoruz. Ama *göreceli* olarak, Marx'ın tarihsel kuramının zamansal çerçevesi içinde -evrim sürecinin kısacık bir parçasını oluşturan birkaç bin yıl- kalıcı ve genel insan özellikleri fikri kesinlikle geçerlidir. Ne olursa olsun, tarih yoluyla insanın değişimine dair tüm beyanları bu fikre mantıksal olarak uygundur, bu yüzden onu reddettiğine dair iddiaya kanıt teşkil edemezler.

ii) *Alman İdeolojisi*'nin pek çok pasajında Marx, Hegelci ve Genç Hegelci düşünceyi tarihi ve benzeri bir şekilde insanı spekülatif ve teleolojik bir şekilde değerlendirdiklerinden eleştirir. Örneğin, tarihin içinde tekamül eden Öz hakkında şöyle yazar: "Bir kere tarihin hep fikirlerin egemenliği altında olduğu sonucuna ulaşıldıktan sonra, pek çok farklı fikirden tarihteki hakim güç olarak 'İdea'yı düşünceyi vesaireyi soyutlamak çok kolaydır, ve böylelikle bütün bu farklı fikir ve mefhumları tarihte tekamül eden Özün 'öz belirlenim şekilleri' olarak görmek mümkün olur. Bunu doğal olarak, bütün insan ilişkilerinin insanın özü olarak tasavvur edilen insan kavramından türetilebileceği fikri takip eder. Spekülatif felsefe böyle yapmıştır."³ Diğer bir deyişle Marx, tarihin "dünyanın ruhu", "öz bilinç" ya da "insan" gibi, tek bir aşkın öznenin eseri olduğu, "metafizik bir hayaletin", "kendi kendini üretebilmenin esrarına sahip bir bireyin" faaliyetinin sonucu olduğu fikrini reddeder.⁴ Aynı anda reddettiği bir başka varsayım ise tarihin ortaya çıkışında belirlenmiş bir kaderi ya da planı olduğu ve böylelikle mesela insanın "dünya tarihinin nihai amacı olduğu"dur". O bu konuda şöyle diyor eğer "sondaki tarih baştakinin amacı yapılırsa" o zaman gerçek süreç "spekülatif bir

3 CW, Cilt 5, s. 61.

4 CW, Cilt 5, s. 51-52, 88-89.

şekilde çarpıtılmış olur”.⁵ Şimdi bu kınamalar başka kuramcılarinkine olduğu kadar, Marx’ın “meşhur hesaplaşması”⁶ çerçevesinde kendi erken dönem eserlerine⁷ yönelttikleri zaman düşünsel bir kopuşun kanıtı olarak gösterilebilir. O zaman burada bir defa daha çok temel bir mantık yürütmesi yapılmalı. *Spekülatif* insan mefhumlarını reddetmek genel bir insan doğası fikrinin, özellikle onun nesnel incelemeye dayalı, bilimsel araştırma ve sağlama prosedürlerine açık materyalist bir telakkisinin reddini içermez. *Alman İdeolojisi*’nin bu pasajlarını özel olarak insan doğası fikrinin tartışılması olarak yorumlamak, Marx’ın kendi argümanının sadece keyfi ve dayanaksız bir şekilde genişletilmesidir.

iii) Marx’ın çok bilinen başka bir argümanının da aynı şekilde şüpheli bir yorumu mevcuttur. Marx’a göre varolan toplumsal düzenlemelerin ideolojik meşrûlaştırılmasının olağan mekanizmalarından biri de, bunların aslında tarihsel olarak özgül olan niteliklerinin evrenselmiş gibi gösterilmesine dayanır. Belli bir toplumsal düzen tarafından desteklenen kurumlar ya da özellikler, bunları gerekli, sürekli, hatta *doğalmış* gibi gösterebilecek şekilde genelleştirilir; ya da *Komünist Manifesto*’nun ifadesiyle “doğanın ve mantığın ebedi kanunları haline”⁸ dönüştürülürler. Bu sık tekrarlanan Marksizan temayla, çağdaş küçük burjuvayı safça tüm insanlık için tipik örnek olarak görmesi dolayısıyla Bentham’a yöneltilen eleştiride⁹ de karşılaşmıştık. Marx aynı eleştiriye Proudhon’a, rekabeti “*insan ruhunun bir gereksi-*

5 CW, Cilt 5, s. 81, 486, 50; ve s. 57, 293, 305.

6 *Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 22.

7 Bkz. örneğin CW, Cilt 3, s. 304-306, 332-333.

8 CW, Cilt 6, s. 501.

9 Bkz. dipnot no. 54.

nimi"¹⁰ olarak görmesinden dolayı yöneltilir. Marx'a göre, Smith, Ricardo ve 18. yüzyıl toplumsal sözleşme kuramcılarının "serbest rekabet toplumu" görünümelerini evrensel-
leştirmeleri de kuramsal başlangıç noktaları olan tecrit edilmiş, bağımsız bireyi üretmeye yöneliktir, zira sadece bu birey "onların insan doğası mefhumlarına uygundur".¹¹ Bunun gibi argümanlarla Marx, tarihsel olarak oluşmuş ve kültürel özgüllüğü haiz olduğunu düşündüğü vasıfların hatalı bir şekilde genellenmesine meydan okuyordu. Bununla birlikte bazen açıkça bazen ima yoluyla bu genellemelerin muhafazakâr ideolojik işlevlerini de ortaya koymaya uğraşıyordu. Aşikâr olması gerekir ki hatalı ya da muhafazakâr bir insan doğası telakkisine karşı çıkmak her tür insan doğası telakkisine saldırmak değildir. Bazı belirli özelliklerin sürekli ve doğal olup olmadıklarını sorgulamak, sürekli ve doğal insanî özelliklerin varolmadığını ne söylemek ne de ima etmektir.

iv) Marx *Kapital*'de bireylerin iktisadi kategori¹² ya da ilişkilerin kişileşmeleri ve taşıyıcıları (*Träger*) olduğundan bahseder.¹² Örneğin, kapitalistin sade bir yaşam sürmesinin, serveti birikim için biriktirmesinin ona yüklenen bir gereklilik olduğu şu ifadelerle vurgulanmıştır: "(sermaye-NG) hareketinin taşıyıcısı", "kişileşmiş semaye", "toplumsal mekanizmada bir dişli", sermayenin "sıradan bir memuru".¹³ Marx'ın fikirlerinin yapısalcı mealleri yakın zamanda bunlarla çok uğraştı ve bu gibi ifadeler bireylerin güdülenmelerinin ve eyleminin toplumsal temellerine dair, eğer iyi çalışılırsa önemli olan, tarihsel materyalist bir noktayı içeri-

10 CW, Cilt 6, s. 192.

11 *Grundrisse*, s. 83.

12 *Capital* 1, s. 92, 179; *Capital* 3, s. 804, 857-858.

13 *Capital* 1, s. 254, 739; *Theories of Surplus Value* 1, s. 282.

yor. Halbuki, Marx için bunun bütüncül bir açıklama sistemi, sanıldığı gibi insan doğası varsayımını bulundurmeyen kapsayıcı bir yapısalılık oluşturduğunu iddia etmek boşunadır. Böyle bir yorumun keyfiliği ve gereksizliği kolayca ortaya çıkar. Her şeyden önce, bireylerin bir toplumsal ilişkiyi kişileştirdiğini söylediği kadar kolayca, Marx gerektiğinde böyle olmadıklarını da söyler. İnsanları işlevleriyle özdeşleştirdiği gibi ikisini ayırabilir ve aralarına mesafe koyabilir. Mesela, kapitalizmin gelişmesiyle faileri arasında daha şaşalı bir tüketimin başgösterdiğini vurgular: "birikiminin ve servetinin artmasıyla kapitalist sadece sermayenin vücuda gelmiş hali olmaktan çıkar. Kendi Adem'ine karşı insanî bir sıcaklık hissetmeye başlar".¹⁴ Kapitalist artık üretim için üretim idealinin uzağındadır.¹⁵ Aynı şekilde Marx tarafından bir çırpıda "kişileşmiş emek" olarak betimlenen işçinin, bu emeği "sadece çaba ve eziyet"¹⁶ olarak algıladığı bu tasvirin hemen yanında söylenir. Marx açısından söylem tarzının bütününe, intibakı mümkün ve ucu açıktır, orada pek çok başka tabir birarada bulunur. Bazılarının ona yakıştırmak istediği kapalı ve kendi kendine yeten metafizikten müstesnadır. Bunun ötesinde, sadece kişilerin değil, şeylerin de iktisadi kategori ve ilişkilerin taşıyıcıları olabileceklerini belirtir: değerlerin ve mübadele değerlerinin taşıyıcısı olarak kullanım değerleri ya da daha genel olarak maddi koşulların özgül bir toplumsal ağı taşıyıcısı olması gibi.¹⁷ Eğer bu da yukarıdaki biçimde yorumlansaydı, Marx'a göre nesnelere ve maddi koşulların özleri itibariyle hiçbir doğal hususiyet taşımadığı; ya da Marx'ın, bunların "taşıdıkları" toplumsal ilişki tarafından etraflıca ve bütü-

14 *Capital* 1, s. 740.

15 *Theories of Surplus Value* 1, s. 282.

16 'Results of the Immediate Process of Production', s. 989.

17 *Capital* 1, s. 126, 138, 293; *Capital* 3, s. 798, 806.

nüyle açıklanabileceklerini iddia ettiği şekilde bir yorum da yapılabilirdi.

v) Marx'ın sınıf farklılıklarını ortak bir insanlık kavramı karşısında soyutlayanlara yönelik polemikleri iv)'e yakinen bağh olduğu için üzerinde kısaca duracağız. Örnek olarak bunlardan biri olan Karl Heinzen için Marx şöyle yazmıştı. "tüm sınıflar kutsal 'insanlık' mefhumu karşısında eriyor (...) kendi iradelerinden bağımsız olarak iktisadi koşullarda temellenen ve bu koşullar tarafından çok şiddetli çelişkilerde taraf olmaya zorlanan *bütün sınıfların*, tüm kişileri bağlayan 'insanîyet' vasıfları dolayısı ile gerçek ilişkilerini bir yana bırakabileceğine inanıyor Bay Heinzen ..."18 'İnsanlık' sözcüğünü çevreleyen tırnak işaretleri açıkça bir istihzayı ifade ediyor; tıpkı başka yerlerdeki gibi Marx, böyle kavramların sınıf çıkarlarını ve sınırlamalarını küçümseyen ya da görmezden gelen kullanımlarıyla alay ediyor.19 Ve bu da, bir defa daha söylemek gerekirse tarihsel materyalizmde çok temel bir meseledir. Fakat insan doğası kavramına karşı bir delil olarak kullanılan 'taşıyıcılar' ifadesinden daha ikna edici değil. Sınıfın önemini vurgulamak kimseyi bireylerin ortak bir insan doğasını paylaştığını inkâra zorlamaz, ait oldukları sınıfın bu bireylerin ne olduğunu etraflıca ve bütünüyle tanımladığını iddia etmeyi içermez.

Özetle, tüm bu dayanaklar değersizdir, düzmecedir. İspat olmak bakımından bunların en ilginç yanı, insanların bunları delil saymış olmasıdır. Bunların delil sayılmış olması Marx'ın çalışmalarında bulunan, onun insan doğası fikrini reddetmediğini gösteren bu kadar örnekle birlikte gösteri-

18 CW, Cilt 6, s. 330.

19 CW, Cilt 6, s. 511.

yor ki bu yanlış kanı sadece doğrudan metinsel kaynaklardan beslenmiyor. Bizzat Marksistlerin bu kanının yaygınlaşmasında sorumluluğu söz konusu olduğunda, benim düşüncem, kendi telakkilerimiz için İhtiyar Adam'ın kutsamasına ihtiyaç duyma tarzındaki bildik eğilimin geçerli olduğudur. Pek çok Marksist, evrensel bir insan doğası varsayımında yanlış birşeyler olduğundan reddedilmesi gerektiği yolunda bir kaniya sahiptir. Şimdi bu görüş hakkında genelde öne sürülen mantığa karşı argümanlarımı ortaya koyacağım. Böylelikle sonunda yorumlamanın ötesine geçip, Marx'ın sadece insan doğası fikrini inkâr etmediğini değil, bunu yapm^{ma}akta haklı da olduğunu iddia edeceğim. Yine de burada hatırlatmam gerekir ki insan doğası kavramına karşı çok geçerli iddialar öne sürülse dahi, bu Marx'ın bu kavramı reddettiği anlamına gelmez, olsa olsa bunu yapmadığı için teessüf bildirilebilir. Bu yüzden takip eden argümanların birkaçı ya da hepsi ikna edici olmasa bile, bunun bu çalışmanın esas amacı olan teze hiçbir menfi etkisi olmaz. İnsan doğası fikrine karşı genelde öne sürülen temel argümanlar şunlardır.

vi) İnsan doğası fikri, sosyalizm ya da herhangi başka bir radikal değişim projesine karşı kullanılan, insanların bazı müessif özelliklerinin ya da varolan bir toplumsal kurumu ya da kalıbı desteklemelerinin insan yapısının sürekli ve silinemez bir parçası olduğunu öne süren gerici bir tezdur. Bu iddianın ne kadar sıkça karşımıza geldiğini tartışmıyorum; bencillikten, açgözlülüğten, güce tapmaktan, gaddarlıktan, özel mülkiyetten, toplumsal ve cinsel eşitsizliklerden, milliyetçilikten, şiddet ve savaştan ve benzeri bir sürü şeyden bahsedilirken bununla karşılaşırız. Halbuki insan doğasına dair böylesi argümanlarda can alıcı olan nokta, insan doğasının varolup olmadığı değil, *bu sayılanların onun nitelikle-*

ri olup olmadığıdır. Bunlara karşılık yapılması gereken ya bunların insan doğasının özellikleri olmadığı ya da bu yapılamıyorsa, bunların niye insan doğasına içkin sayılamayacağıının gösterilmesidir. Bunlara karşı insan doğasını teşkil eden bazı kalıcı niteliklerin olmadığını iddia etmek yersizdir. Bu varsayımın kendi içinde siyaseten gerici olduğu düşüncesi doğru değildir. Yeterli besin ve benzeri fiziksel tedarikler, sevgi, saygı ve dostluk ya da fiziksel ve düşünsel kendini ifade için alan ve özgürlük gibi temel insan ihtiyaçları söz konusu olduğunda; bunların karşılanmaması sonucunda ortaya çıkan acı ve baskının tanımlanması ve bunların bastırılmasının sorumlusu olan kurumların değiştirilmesi veya ortadan kaldırılmaya çalışılması söz konusu olduğunda; insan mutluluğuna karşıt olan her şeye karşı savaş, sosyalist sıfatını hakeden her türlü siyasetin merkezi bir parçasını oluşturur. Günümüz dünyasında açlığa karşı çıkmak, açlıkla mücadele etmek gerici sayılabilir mi? Peki ya işkenceyle? Peki ya bunlara karşı mücadele etmekteki nedenlerden biri de -sadece demiyorum- sağlıklı herhangi bir insan için lazım olan yaşamsal ihtiyaçların ne olması gerektiği hakkında çok sade bir insan doğası telakkisi olamaz mı? Gerici olma iddiası, her durumda, insan doğası kavramının toplumsal kuram alanındaki yerine dair tarafgir bir görüşe ihanet eder. Bu tarafgir tutuma Marx'tan örnekleri bu çalışmada belgeledim. Eleştirel ve ilerici şekliyle insan doğası fikri sosyalist, anarşist, cemaatçi ve diğer radikal düşüncelerin kullanımına uygundur.²⁰

vii) İnsan doğası kavramının idealist olduğu da söylenir. Fakat bu da bir önceki iddiadaki karışıklığa özdeş olduğundan benzer bir cevabı hakeder: Sırf idealist insan doğası te-

20 Marx'ın kadınlardan bahsederken söylediklerinin bir kısmı, bu değerlendirmeden dışlanması gereken varsayımlar öneriyor.

lakkilerinin varolmasından ötürü, hepsinin böyle olması gerekmez. Hakikaten de insan doğası kisvesi altında çoğu zaman ilahlaştırma projeleri diye adlandırılacak çabalar; yani özgür iradeye, ruha, saf yaratıcılık mefhumlarına, her insanda bulunan ilahi kıvılcıma ve benzerlerine başvurarak insanlığı doğadan bağımsızlaştırmaya, insanlığı kendi biyolojisinin üstüne çıkarmaya ya da ondan özgürleştirmeye, maddiliğin yozlaşmasından kurtarmaya yönelik girişimler bulunur. Fakat buna karşı uygun materyalist cevap, insanlığın tarihsel ve toplumsal oluşumu düşünülduğünde insan doğası diye bir şey olmadığını iddia etmek olamaz. Tam tersine bu, tam da karşıt olduğunu söylediği idealizmin gizli bir şekli olma tehlikesini taşır. Tarih/toplum ile doğa arasında mutlak bir ayrım kurarak, insanlığı doğal dünyadan ayırıyor, bu yolla -insanı özellikle doğuştan gelen bir doğaları olduğu reddedilmeyen diğer canlı türlerinden ayırarak- tamamı ile demin bahsettiğimiz ilahiyatçı telakkilerle aynı işlevi görüyor. Bunlara karşı her sahici materyalizm insanları diğer türlerden ayıran tüm tarih ve toplum kaynaklı özgüllüklerinin neden olduğu hususiyetleri, faaliyetleri ve ilişkilerine rağmen, insanların da tıpkı öbür türler gibi belli bir biyolojik yapıda 'onulmaz' bir şekilde kök salmış, geri kalan doğayla mutlak bir süreklilik içinde maddi ve doğal canlılar olduğunu vurgulamalıdır. Bu vurgu alternatif bir insan doğası kavramına işaret eder; onun inkârına değil.

viii) Idealizm suçlaması başka bir şekilde de yöneltilebilir. Marksistlerin yönelttiği bu tür eleştiriye göre materyalizm bilimle aynı çizgidedir. İnsan doğası kavramının idealist olduğunu iddia edenler kimi zaman bunu, özgül içeriği ne olursa olsun (yani vii'de tartışıldığı şekliyle ister materyalist, ister idealist olsun) tarihin bilimsel incelenmesinde sağlıklı kuram ve araştırma için engel oluşturması anlamında söy-

lerler. Buna göre insan doğası fikri insanın sadece spekülâtif bir değerlendirilmesinin yapılmasına uygun, somut ve ayrıntılı ampirik soruşturmanın ikâmesine yarayan felsefi bir genellemedir. Yine kabul edilmelidir ki bu argüman meşrû bir hedefe sahiptir, insan doğası hakikaten de böyle bir işlev görebilir. Sıklıkla, nesnel bilgi toplamaya yönelik sahici çabaların karşısında durur; ancak yoğun ve itinalı olgusal tahkikatla gerçekçi bir şekilde yanıtlanabilecek sorulara kolay, kısa yol cevaplar sağlar. Mamafih, sadece bu tek başına kavramı geçersizleştirebiliyorsa, Marksist kuramda başka hangi kavram sağlam kalır? Bu şekilde kötüye kullanılmayan ya da kullanılmamış olanı yoktur. Sınıf, devlet, ideoloji, üretici güçler, üretim ilişkileri: tüm bunlara ne kadar sıklıkla ciddi düşünce ve araştırmanın önünü kesmek için başvuruldu. Bu kendi başına, söz konusu kavramların muteber bir içeriği ve uygulama alanı olmadığına ispat değildir. İnsan doğasına dair fikirlere çok kolaylıkla yapılan göndermelere kuşkuyla yaklaşmanın çok iyi gerekçeleri var. Bu fikirlerin varsaydığı doğuştan gelen özellikler ve ayrıntıları gerekçelendirecek biyolojik, psikolojik ve tarihsel araştırmaları ve tam da bunların genelliğinden dolayı sadece bu varsayımları elde etmemize yarayabileceklerini, bunun ötesine geçmememiz gerektiğini gözönünde bulundurmalıyız. Bunların tarih açısından açıklayıcılığı çok sınırlıdır. Yine de bu sadece, herhangi bir genellemenin içeriğinin doğru olup olmadığı ile açıklamak niyetinde olduğu meseleyi doğru bir şekilde açıklayabilmesinin önemli olduğu anlamına gelir - ki bu konulara aşağıda değineceğim. İçeriği ne olursa olsun sadece genelliği yüzünden herhangi bir kavramın bilimin kuram ve prosedürleri ile bağdaştıramaz olduğu ciddi bir önerme sayılamaz.

ix) Şimdi sorunun normatif ve ahlâki veçhelerinden kaynaklanan itirazları inceleyelim. Pek çoklarının her durum-

da yönelteceği idealizm suçlaması gibi bu itirazlar da farklı şekillerde karşımıza çıkıyor. İlk elde iddia edilebilir ki, insan doğasına dair beyanlar aslında değer yargılarıdır. Bundan dolayı doğru olamazlar, zira doğru (tıpkı yanlış gibi) değer yargılarının özelliklerinden değildir. Onları öne sürerlerin amaçlarını ve çıkarlarını, ya da belki bir sınıfın veya zamanın ideolojisini ifade eden, nesnel geçerlilik olasılığını dahi taşımayan bu yargılar bilişsel bir bakış açısından düşünüldüğünde yararsız beyanatlardır. Bu argüman yanlış yönlendirilmiştir. İnsan doğasına dair hipotezler tabii ki normatif yargıların temellerinin bir parçasını oluştururlar, bu noktaya hemen bundan sonra değineceğim. Yine de bu onlar açısından mutlaka böyle oldukları anlamına gelmez. Aşırı derecede tartışmalı olabilirler ama bu aynı şey değildir. Her olgusal konu da bu şekilde tartışmalı olabilir. Aslanan insanların bunları tartışabilmesi ya da tartışıyor olması değildir, çünkü herkes bilir ki ikna edici nesnel kanıtlarla desteklenen gerçekler bile tartışılıyor, örneğin Nazilerin milyonlarca Museviyi öldürmüş olması gibi. Açık konuşmak gerekirse hiç de umursamadığım tutarlı görececiler hariç, herkes için esas mesele bu tartışmaların ampirik kanıtlarla, hiç değilse ilkesel olarak çözülebilmesidir. Belki insan doğasına gönderme yapan beyanların bu özelliği taşımadığı varsayılabılır. Ama bu kesinlikle yanlıştır. İnsan canlısının doğuştan sahip olduğu yapıdan dolayı yiyeceğe, suya, uykuya, doğanın güçlerine karşı barınağa, cinsel tatmine ihtiyaç duyduğu; bunları adice fiziksel ve yeterince insanı bulmayanlar için de konuşma, akıl yürütme ve üretme yeteneklerine de sahip olduğu ve bunlar sayesinde dünyada yaşayan diğer canlıların beceremeyeceği şekilde doğayı belli amaçlar dahilinde değiştirebildikleri, çok açık olgulardır. Gene, müzik yapma ve müzikten zevk alma da bu türden bir insan yeteneğidir. Bazı duygular hakkında -saymak ge-

rekirse öfke, iğrenme, korku, mutluluk, keder ve şaşırma- sadece evrensellikleri yönünde kanıt yoktur, fakat Darwin'in bir tezine göre bunların yüzdeki ifadeleri biyolojik kökenli olduğundan her kültürde aynıdır.²¹

İnsan doğasına dair iddialar bir şeyi ya da diğerini salık vermek için psikolojik olarak güdülenmiş olma anlamında bir değer yargısı saklayabilir. Yine de, çok ihtilafli olduklarında dahi böyle olmuş olmaları gerekmez, dolayısıyla hep bir değer yargısını yansıtmak amacıyla ortaya koyuldukları varsayılmamalıdır. Örnek olarak Marx'ın faaliyet çeşitliliği ve genişliğini bir insan ihtiyacı saymasını ele alalım. Bazıları kuşkusuz bunun sadece bizzat Marx'ın istenebilir olduğu kanısıyla yaptığı keyfi bir genelleme olduğunu öne sürüp karşı çıkacaktır. Fakat böyle olması şart değildir. Biz bunu ampirik bir hipotez olarak da kurgulayabiliriz: genelde insanlar böyle bir çeşitlilik ve genişlik sayesinde, bunun olmaması haline, yani daha dar bir uğraş alanıyla sınırlanmaları haline göre daha mutlu olur; ve seçme şansı verildiğinde bunu tercih ederler. Bunun için kanıt sağlamak, uygulamada basit yaşam sürdürme ihtiyaçları ile ilgili olanlardan kesinlikle daha zor ve karmaşık bir girişimdir. Sosyalist ve diğer radikal amaçların öncülü olan pek çok başka hipotez-örneğin, sahici bir sosyalist demokrasi geniş bir sanayi toplumunda uygulanabilir- için de geçerli olduğu gibi, bunlarla ilgili tüm toplumu kapsayan ölçekte nihai kanıtlar ancak gelecekte ve yaratılmayı bekleyen toplumsal uygulama ve kurumlardan toplanabilir.²² Bu kuramsal sınav aynı zaman-

21 Bu arada ilginç bir nokta, geçenlerde bir yazarın da 'doğuştan gelen insan doğası'ndan bahsederken saydığı genel insanı ihtiyaçlar listesi, tam olarak olmasa da Alman *İdeolojisi*'nden çıkartılabilene epeyce benzer. Bkz. Barrington Moore, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Londra 1978, s. 6, ve burada dipnot no. 42'de gönderme yapılan liste.

22 Bkz. David Beetham'ın makalesinin başındaki benzer tespitler 'Beyond Liberal Democracy'. *The Socialist Register*, 1981.

da, sonunda kaybedilmesi olası olan uzun bir tarihsel kavganın parçasıdır. Ne olursa olsun, ilkesel düzeyde bu hipotez olumlamaya ya da yanlışlamaya konu olabilir. Benim düşünceme göre ne olursa olsun Marx da bunu bu şekilde algılıyordu. Çünkü değdiğini düşündüğüm her şeye göre bu hipotez doğrudur ve şimdi bile onu desteklemek için pek çok kanıt öne sürülebilir, yine de bunu yapmayacağım zira buradaki amacım Marx'ın insan doğası telakkisine dahil olan her şeyi kollamak değil, sadece bunlardan birine dayandığını gösterip, bu tavrını savunmak. Marx'ın kafasında olan türden bir serbest alanın insanî bir ihtiyaç olduğundan şüphesi olanlar, belki de kendilerine bundan pek çok insandan daha fazla yararlanıp yararlanmadıklarını sormalılar.

x) Öte yandan, insan doğasına dair beyanların bizzat değer yargısı bildirmeseler bile, değer yargılarının mantığına katkı yapmada oynadıkları ya da oynayabilecekleri rol, Marksizmin ahlâkî yargılarla, başkalarının bunları kullanmasını deşifre etmenin dışında hiçbir alışverişi olmaması gerektiğine inanan Marksistlerin bunlara güvenmemesine yol açıyor. Onlar için, Marksizmde normatif bir boyut olması fikrinin kendisi, ve sonrasında buna bağlı bir insan doğası fikri, hatta bunlardan birinin az miktarı bile kötüdür. İkisi birlikte ölümcül oluyor. Bu durumda karşımıza Marksist düşüncede ahlâkî kavramların yerine dair büyük ve ilgi çekici sorular çıkıyor. Örneğin, acaba Marx bazı düşünürlerin iddia, bazılarının ise inkâr ettiği gibi kapitalist toplumu bir adalet telakkisine göre mi mahkûm eder? Ve o toplumun sömürücü ve baskıcı vasıflarını yeren etik açıklamalar yapan başkalarını eleştirmesi, hatta alaya alması, o topluma karşı çok açık ve yaralayıcı olan bizzat kendi ithamları ile nasıl bağdaştırılır? Marx'ın ideoloji kuramında zımnen yer bulan ahlâk felsefesi "sosyolojisi" diye adlandı-

rabileceğimiz boyut ile bizzat kendisinin hep aklında tuttuğu “iyi” fikri arasındaki ilişki nasıl yorumlanabilir? Acaba Marx, sık sık tersi söylene de benim de iddia ettiğim gibi, olgu ve değer arasındaki ayrımı kabul ediyor muydu? Marksizm insan hakları kavramını içinde bulundurabilir mi ve böyleyse bu kavramın diğer temel insan ihtiyaçlarıyla ilişkisi ne olur? Bunlar önemli, bir ölçüde yararlı ve bir şekilde tartışılmış sorular olmakla beraber bu çalışmanın konusu değildir; ve en az bu uzunlukta başka bir çalışmayı hakediyorlar.

Benim buradaki amacım açısından, bir insan doğası telakkisine yaslanan etik bir duruşun, mantıken itiraz edilemez ve ilkesel olarak tutarlı olma anlamında olası olduğunu söylemek yeterlidir. Eğer bir kimse insan yaşamı ve insan mutluluğuna bir değer veriyorsa ve bu ikisini korumak ve ilerletmek için ayrı ayrı tatmin edilmesi gereken evrensel ihtiyaçlar mevcutsa, o zaman bunlar, değer ve olgu beraberce, normatif bir yargının temelini teşkil ederler: bu ihtiyaçlar *ceteris paribus*²³ (diğer değişkenler sabit tutulduğunda) tatmin edilmelidir. En temel ihtiyaçlar gözönünde bulundurulduğunda, bazı düşünürlerin görüşü şudur ki bu sadece olası bir etik duruş değil, fakat zorunlu bir etik duruştur; her ahlâkî sistem mantıksal olarak insanlara birbirlerinin yaşamını sürdürmeye yönelik ihtiyaçlarını karşılamaya ça-

23 'Ceteris paribus' karşılanmış olumlu ihtiyaçların olumsuz ihtiyaçlar tarafından geride bırakılması durumu - bu hükme ya aynı değerler ya da onlarla yan yana bulunabilecek başka değerler gözönünde bulundurulurken varılmalı. Evrensel bir fiziksel gaddarlık dürtüsünün varolduğunu varsayalım, ki ben bunun olmadığına eminim. Bunun sınırlanması veya hatta yüceltilmesi dahi bireyi bu dürtünün sınırlanmadan ifade edilmesinden daha az hoşnut ve tatmin edecektir. Bu durumda bu ihtiyacın her kişide var olması dahi bu dürtüyü *ipso facto* (olgunun kendi öznelliğinden dolayı) karşılamaya değer kılmaz. Bu dürtünün tatminine herkesin refahına, kişi haklarına ya da diğer değerlere dair ilkelere ışığında karşı çıkılabilir.

lışma ykmllg getirmek zorundadır. Ben buna kani değilim, fakat bunun nedenini açıklamak için de, hem bu yazının amacı dışında bir tartışmaya, hem de burada sahip olduğumuzdan daha fazla yere gerek var. Bu etik duruşun zarurî mi, yoksa sadece mümkün mü olduğu sorusuna gelince, ne olursa olsun mümkün olduğunu teslim etmeliyiz, zaten anlamlı bir biçimde zarurî olabilmesi için önce mümkün olması gerekir. Her iki durumda da, Marx'ın çalışmalarında varolduğunu açıkça belgelediğim ve insan doğası fikrinin normatif işlevi ya da kullanımı diye adlandırdığım nokta, açıkça mümkün ve mantık yönünden tutarlı bir bakış açısı olarak savunulabilir.

Marksizmde normatif bir boyuta yer olmadığına dair argümana ne demeli? Bunun şimdikinden ziyade bir önceki bölümün konusuna dair olmasını bir yana bıraktırsak, bu argüman bizzat Karl Marx tarafından yayılan öğretilere uygulandığında en saf bir sansrclk rneği olur ve en mahir "okuma" prosedürleri dahi bunu gizlemeye yetmez. Marx'ın düşüncesinde ahlâkî kavramların yerine dair soruları yanıtlamak için hangi cevap önerilirse nerilsin, bu yazılarında apaçık bir biçimde varolan insanî iyi telakkisiyle -en azından, en geniş anlamıyla bir ahlâkî öğretinin varolması ile- uyumlu olmalıdır. Tüm bunları bir yana bıraktırm, *Marksizmde* böyle bir boyut olmadığını ne sürenlere şu sorulmalı; başkaları sosyalizmi istenir, uğruna mücadeleye değer ve itham edilmesi gereken meseleleri belirleyen bir nihai hedef olarak görmesi için, ne gibi nedenler gösteriyorlar; zira değişmez bir şekilde tüm inkrlarına rağmen bunu düşünürler. Eğer bu nedenleri sayabilecek olurlarsa, o zaman burada eleştirdiğimiz görüşleriyle tutarsızlık gösterirler, çünkü hem bir değer biçime boyutuna sahip olacaklar hem de buna karşı çıkacaklar. Eğer hiçbir nedenleri yoksa, böyle düşünüyormuş gibi konuşmayı kesmeliler.

Ne olursa olsun, dayanağı olmayan bir düşünce özellikle onlardan olan birine karşı savunulamaz. Ve eğer hakikaten sosyalizmin uğruna mücadele etmeye değer bir hedef ve sömürünün kötü olmadığını düşünen Marksistler varsa, bunlar normatif yargılarda bulunmaktan kaçınıyor ve buna uygun olarak konuşuyorlarsa -böyle bir fenomenle ne kişisel olarak, ne de yazdıklarını okuyarak henüz karşılaşmamama rağmen hakikaten bunu isterim- o zaman onlar sahiden tutarlıdır; ama böyle bir durumun insanlar nezdinde tutarlı olmak dışında ne gibi bir meziyeti olabilir ki?; özellikle, daha ilk ortaya çıkışından itibaren pratik gayeler için hem ampirik kuram hem de araştırma alanında bir hareket ve mücadele içinde bulunmuş, bir düşünce geleneği içinde. Mantıksal bir olasılık olarak, herhangi biri toplumsal gerçekliklerin ahlâkî açıdan değerlendirilmelerini tutarlı bir biçimde yadsıyabilir, ama o zaman onu hiçbir şey açlıktan, eziyetten, tahakkümden, savaş ve benzerlerinden müstesna daha iyi bir insanî varoluş ülküsüne bağlamaz. Bu belki yine de geriye bir tür Marksizm bırakır. Bu karakterde olursa buna Marksizm denmesi sadece bir taahhütten kaynaklanır.

xi) Şimdi daha çok yüzyüze tartışmalarda karşılaşılan ve taktiksel geri çekilme diye adlandırabileceğimiz bir akıl yürütmeye değineceğim. Bunun uygulayıcıları, insan doğasının varlığına dair tartışmalarda bazı genel insanî ihtiyaçların, yetkelerin ve diğer ayrıntıların su götürmez gerçekliğiyle yüzyüze gelince aşağı yukarı şöyle bir şey derler: "Ah tabii... tüm bunlar, çok doğal, çok bariz, o kadar bariz ki bahsetmeye bile değmez; özellikle şu tartıştığımız konuda (Marx, Marksizm, toplum, politika, tarih vs.) ya çok az önemleri var, ya da hiç yok." Böyle iddiaların -bir yandan aşırı barizlik diğer yandan aşırı önemsizlik- birleşimi saye-

sinde artık açıkça inkâr edemeyecekleri bir kavramı ciddi bir değerlendirmenin sınırlarının dışına itmeyi umut ederler. Bu ikisini ayırıp birer birer inceleyeceğim.

Barizliğe dair üç kısa yorum yeterli olacaktır. Birincisi, ortak insan vasıflarına dair genellemelerin barizliğinin doğruluğu hakkında olduğu sürece, bu insan doğası fikrinin lehinde bir argümandır, aleyhinde değil. İkincisi, bazı bağlamlarda bariz olanı beyan etmenin bir faydası olabilir. Böyle bir durum yanlışlıkta ve saçmalıkta ısrar edildiğinde ortaya çıkar - Marx'a genellikle atfedilenler de bu çerçevededir. Bu noktada şunu belirtmek isterim ki ben de bu çalışmada öne sürmek zorunda kaldıklarımın pek çoğunun barizliğinin farkındayım. Bunun asli nedeni Marx'a atfedilen eleştirdiğim görüşün saçmahığı; umarım çalışmam bu görüşün tedavülden kalkmasına yardımcı olur, o zaman da bariz olanı yazdığım için haklı bir nedene sahip olurum. Üçüncüsü, daha önce de değindiğimiz gibi, insan doğasına dair iddiaların tümünün doğruluğu bariz değil, bir kısmı tartışmalı. Bariz olanı tartışmanın ne kadar az çekici olduğunu iddia etme taktiğini kullananlar -ki bunların pek çoğunun bu barizliğini biraz önce görmezden geliyorlardı- bile bu tartışmalı olanlara değinmekte bir yarar görebilirler.

xii) Evrensel insanî vasıfların varlığının önemine dair olan ikinci konu biraz daha fazla ilgiyi hak ediyor. Bazıları bunun önemini küçümseyerek insan doğasına karşı olan argümanlarının özünü, insan doğasının varlığını teslim et-seler dahi kurtarabileceklerini düşünüyorlar. Evet öyledir, diyorlar, (her şeye rağmen) böyle evrensel vasıfların varlığı bir olgudur, ama çok küçük belirleyiciliği olan bir olgudur. Bu tip tartışmalar genelde bir bağlam içinde gerçekleştiğinden, böyle birkaç bağlam (bizim konumuzla ilgili olarak Marx veya Marksizm, toplum, politika, tarih vs.) içinde bu

vasıfları ele alalım, böylelikle bunların, iddianın aksine çok da belirleyici olduğunu göstermek istiyorum.

İnsanların besin, sağlıklı bir yaşama ve çalışma ortamı ve benzerlerine ihtiyaç duymasının sadece gerçekliğini değil aynı zamanda önemini de göstermenin acil ve pratik bir gereksinim olduğu, ancak çok rahat ve fildişi kulelerde yaşayan zihinler tarafından görmezden gelinebilir. 1979'da doğan 122 milyon çocuktan her gün 40,000'inin öldüğü, on yedi milyonunun (yaklaşık yüzde ondördü) beş yaşma gelmeden öleceği bir dünyada; 350 ila 500 milyon arası insanın başlıca nedeni sefalet olmak üzere özürlü olduğu, bunlardan 100 milyonun ise yetersiz beslenmeden dolayı bu duruma düştüğü bir dünyada; 180 milyon çocuğun sağlıklı bir yaşam ve asgari fiziksel aktiviteye yetecek miktarda beslenemediği, zihinsel özüre yol açabilecek protein eksikliğinin gelişmekte olan ülkelerde beş yaşın altında 100 milyon çocuğu etkilediği bir dünyada; yaklaşık 6000 çocuğun sırf Tamil Nadu'da öğünlerindeki A vitamini eksikliğinden dolayı kör olduğu, Bangladeş'te ise 50,000 ila 200,000 arası kör çocuğun yaşadığı, Üçüncü Dünya'da insanların yarısından fazlasının temiz su bulamadığı ve su kirliliğinden kaynaklanan hastalıkların hergün 30,000 kişinin ölümüne yol açtığı ve bu hastalıkların tüm hastalıklar içinde yüzde sekseni oluşturduğu bir dünyada; her yıl 400 milyonla, 500 milyon arası insanın trahomaya yakalandığı ve altı milyon çocuğun ishalden öldüğü, 15 milyon insanın iş kazalarından dolayı sakat kaldığı bir dünyada; Bolivya'da kalay madenlerinde çalışan bir madencinin tüberküloz ve silikozdan dolayı ortalama ölüm yaşınının 35'e indiği, Üçüncü Dünya'da bu yıl 375,000 ya da daha fazla kişi tarımsal böcek ilaçlarından zehirlenecekken... ve tüm bunlara bazı ülkelerde doğrudan devlet kaynaklı olan şiddeti, dövme, yakmayı, kesmeyi ve boğmayı eklediğimizde, bu umursamazlık başka nasıl açıklanabilir.

Bu gerçeklerin açıkça *tarihi ve siyasi* olduğu ileri sürülecektir. Tabii ki öyledirler, ama gözardı edilemeyecek 'doğal-insanî' bir unsurları da vardır: bu da yukarıdaki örnekte karşılanamayan, gözardı edilen, engellenen ve bazen vahşice bastırılan genel ve temel insanî ihtiyaçlardır. Kaba sayısal ağırlıklarından ziyade, bunların ahlâkî ağırlıklarının bu unsurla ilişkisi vardır. Ve bunların Marx'ın değil bizim çağımızın gerçekleri olmasına rağmen, bunlar onun açıkça gözönünde bulundurduğu ve "önemli" saydığını ilan ettiği türdendir. Günümüz sosyalist perspektiflerinden hangisi bunları önemsiz sayabilir.

İnsan doğası fikrinin önemini küçümseyenlerin akıllarında buna uygun *kuramsal* bir çerçeve de vardır. Sahici bir şeye işaret etse de, derler, Marksist kuram içinde bir rolü yoktur; hiçbir şeyi açıklamaz ve açıklayamaz. Mesela, Althusser'in materyalist tarih kavramını benimseyerek anlatan bir yazar şöyle diyor: "(Marx; çn.) genel olarak insan doğası mefhumunu reddeder, hiç değilse tarih biliminde açıklayıcı bir rolü olduğu iddia edilenleri".²⁴ 'En azından' ifadesi buradaki vurguyu bir ölçüde yumuşatıyor ve bu yüzden az önce bahsettiğim taktik geri çekilişin kısa yoldan bir örneği olarak okunabilir. Ne yazık ki vurguyu savunulabilir hale gelecek kadar yumuşatmıyor. Bizzat Marx tarafından ortaya konan tarih kuramı düşünülürken burada vurgulananın aslında yanlış olduğunu daha önce gördük. İnsan türünün ortak ihtiyaçlarını ve genel ve ayırdedici yetkelerini aynı anda kapsayan bir insan doğası telakkisi, bilhassa insanların toplumsal ilişkilerinin, yani üretim ilişkilerinin; ve tarih dediğimiz insana özgü değişim sürecinin anlaşılmasında önemli, çok temel ve açıklayıcı bir rol oynar.²⁵ Şimdi bunda ima

24 Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, Londra 1976, s. 69.

25 Bkz. 29-38 no.lu dipnotların gönderme yaptığı metinler.

edileni genellersek, Marx'ın doğru bir yorumunu yapmayıp, tarihsel materyalizm içinde insan doğasından mühim bir açıklayıcılığı esirgeyenlerin hatalı bir zıtlık yaratmaktan ve mantıksal tutarsızlıktan suçlu olduğunu gösterebiliriz. Çünkü onlar hep bu rolün 'toplumsal ilişkiler bütününe' ya da toplum, toplumsal yapı veya toplumsal bütün, üretim tarzı ya da üretim ilişkileri gibi benzerlerine düştüğünü savunmuşlardır. Daha sonra bu kavramların anlamını, içeriklerini, onlara dair herhangi bir önbilgiye sahip olmadığınızı varsayarak oluşturmaya, basitçe tanımlamaya çalışın. Bu tanımlamaları yaparken bunların, hem insanlara dair münasebetlerle ilintili olduğunu, hem de insanların ne tür yaratıklar olduklarını belirtmek zorunluluğuyla herhangi bir yerde karşılaşacaksınız. Bu sadece cümle kurgusuna (bu ne şekilde olursa olsun) ait bir gereklilik değil, tanımların özünü ilgilendiren bir saptamadır, çünkü söz konusu ilişkilerin kimi vasıfları doğrudan *aralarında bağıntı kurulan mahiyetlerden*, yani insan türünün genel yapısından, insan doğasından kaynaklanır. Öyleyse bu sonuncusu toplumsal ilişkiler bütünü hakkındaki her kavramda yapıtaşdır; buna dair bir görüşün, ister zımnem ister açıkça yeralsın, her toplumsal kuramda mutlaka bulunması gerekir ve bunun insan toplumlarına dair herhangi bir şey konusunda yorum yaparken rolünün yadsınması mantıksal bir saçmalaktır. İnsan doğası fikrinin tarihsel materyalizmin merkezi kavramlarıyla ikame edilebileceği zehabı, burada "teorik anti-hümanizm" tarafından iddia edilen bu kuramsal uyumsuzluk, sıradan bir palavradır.

Pek çokları, özellikle Marksistler, kapitalist rekabetten milliyetçiliğe kadar pek çok, tarihsel olarak geçici, fenomenin insan doğasına atıfla açıklanmasındaki tehlikeye ve bunun ne kadar sıkça yapıldığına dikkat çekebilir. Ama pek çokları da, insan doğasının bilimsel açıklayıcılığının ne ka-

dar sıklıkla, olduğundan önemsizmiş gibi gösterildiğine işaret edebilir. Özellikle tarihsel materyalizm çerçevesinde bu eğilim çok yaygındır. Bu yüzden aynı noktayı tekrarlama pahasına, ama çok sıklıkla karşılaştığımız karşı argümanın stilini olabildiğince empatik bir şekilde tesirsiz hale getirmek için, şunu yine vurgulamakta yarar var: *bizzat tarihsel materyalizm, Marx ile başlayan topluma tüm bu ayırddedici yaklaşım, bir insan doğası fikri üzerinde tam oturmuş bir biçimde durur. İnsanın üretim sürecini ve maddi çevresini örgütlü bir biçimde değiştirmesini açıklayan özgül evrensel ihtiyaçlar ve yetenekler örüntüsünün altını çizer. Tarihsel materyalizm bundan sonra bu süreç ve değişimin hem tarihsel dönüşümlerin hem de toplumsal düzenlerin temeli olduğunu söyler.*²⁶ Bu durumda, başka bir deyişle, kendisi değişmez ve genel olan insan doğasının, değişimin açıklanmasında yeri olamayacağı doğru bile değildir.²⁷ Tam tersine, insanların en müthiş farklılıkta toplumsal şekil ve yapıları oluşturmuş bir tarihi varsa, bu tam da onların oldukları canlı, yani insan olmalarından dolayıdır; insan doğası, yine başlangıçtaki ayırımı zikredecek olursam, insan tabiatının tarihsel özgüllüklerinin bir kısmını açıklamada rol oynar. Kuram tarafından açıkça varsayılan pek çok başka noktayı da belirtebiliriz: ortak kapasite, gene tekrarlarsak insan dillerine içkin olan karmaşık iletişim ve daha genel olarak kültürel ve sanatsal sembolizmdeki geniş şekil çeşitliliği; *normların* ve kuralların düzenlenmesi ve bunlara uyulması. Bunlar genel insanî özelliklerdir. Ya da kuramın merkezi uğraşlarından uzaklaşacak olursak -her ne kadar bu konu sanat ve kültüre dair olanla yakinen ilintili olsa da- tüm

26 Fleischer, *Marxism and History*, s. 49; ve Andrew Collier, 'Materialism and Explanation in the Human Sciences' Mephram ve Ruben, *Issues in Marxist Philosophy*, içinde Cilt 2, s. 44-45.

27 Bu konuda bazı tespitler için bkz. Cohen: *Karl Marx's Theory of History*, s. 152.

toplumlarda çocukluğun erken dönemlerinde benzer oyunların varlığına işaret edebiliriz. Eğer bunların çeşitliliği, birinin diğerlerine olan farkları, tarihsel ve toplumsal açıklamaların farklılaşmasına yol açarsa, o zaman oyunlardan zevk almak sadece insanın biyolojik kökenli bir vasfı olur. Böyle olgular o kadar temeldir ki, bunların verili addedilmesi kabul edilebilir. Ama bunu yaparken, insan doğası ve benzerleri gibi verili saydığımızdan bahsetmediğimiz noktalar *unutulur* ve varolmadıkları iddia edilirse, o zaman öne sürülen saçmalaktan başka bir şey değildir.²⁸

Böylelikle, insan doğası fikrinin doğruluğunun önemini sorgulayan bu teze benzer iki farklı ortak argümana da kısaca değinmenin sırası geldi. Fakat buna geçmeden önce, yukarıda ayrı ayrı incelediğimiz pratik ve kuramsal veçhelerin açıkça kesiştiği bir noktaya daha temas etmek istiyorum.

Doğuştan gelen bir insan doğası varsayımını kabul etmeyen Marksist ve sosyalistler, radikal biçimde farklı bir toplumsal düzenin kurulabilme -bunu çok farklı şekilde kurgularlarsa da- olasılığına genelde inanırlar veya bundan caymış değillerdir. Bunun sonucu olarak insanların böyle bir düzeni yaşatacak özellikleri geliştirebileceklerine inanmazlar veya kuramları buna cevaz vermelidir. Bu özelliklerin neler olabileceği önemli değil: medeni zeka, ilgi ve sorumluluk; karşılıklı sempati ya da saygı, insanların eşitliğine derin bir inanç, çok geniş özgürlükleri kullanabilme ve bunlardan istifade edebilme; ve benzerleri... şu anki amacımız açısından bu listenin kesin şeklinin her kişiye göre değişmesi önemli değildir. Bu çeşit bir düşünce ve böyle Marksist ve sosyalistler tarafından, yeni düzenin gerektireceği özelliklerin oluşumunda tüm ağırlık, ortaya çıkacağı

28 Bu çerçevede bkz. Sebastiano Timpanaro'nun zemin kattaki kiracının alt kattaki kiracıyı hor görmesine dair sevimli metaforu. *On Materialism*, Londra 1975, s. 44-45.

umulan yeni toplumsal ilişkiler ve uygulamaların etkilerine yüklenmiştir. Bunlar kuşkusuz önemli olsa da, yeni toplumsal ilişkilerin ve uygulamaların kendi başlarına bu saydığımız özellikleri yaratması beklenemez. Eğer bu ilişki ve uygulamaların bahsedilen etkiyi yaratacağı düşünülüyorsa, o zaman insan türünün "doğru" koşullar altında gerekli özellikleri geliştirmeye yetkin olduğu varsayılıyor demektir. Öyleyse bu yetkinlik insan türünün üyelerinde potansiyel olarak varolmalı. Tıpkı hiçbir balığın Mozart olamayacağı gibi, üyelerinin çoğunluğu doğuştan gelen niteliklerinden ötürü sosyalizme uygun erdemlere hiçbir koşulda sahip olamayacak olan hiçbir tür, sosyalizmi gerçekleştiremez. Tabii ki, insanların böyle özellikleri haiz bir doğası olduğunu reddedenlerin çoğu, tarihsel koşulları hesaba katmaksızın insanlığın genelinin zekiden ziyade aptal veya cahil, ilgili olmaktan ziyade lakayt, önderlere huşuyla bağlı ve gerçek anlamda sorumluluk duygusundan yoksun; insanî dayanışma ve topluluk mefhumunu yaşatamayacak kadar bencil, hırslı ve rekabetçi; çok fazla özgürlükten çekinen ve bunu kullanmayı beceremeyen bireylerden meydana geldiğini öne sürüyor. Bir dizi muhafazakâr, seçkinci ve anti-demokrat düşünür bu fikirdedir. Sadece ve sadece sosyalizm olasılığını reddedenlerin bir insan doğası telakkisine dayandıkları sahte bir önermedir, zira bu olasılığa inananlar da böyle bir telakkiye sahip olabilir. Zaten onlar, tam da sosyalizme inanmayanların yoksaydığı insanî özelliklerin var olduğunu varsayıyordur. Yani, Marksist ve sosyalist inanca uygulamada standard bağlanma ister açıkça, ister zımnen olsun kuramsal bir insan doğası hipotezine dayanır - en azından bu bağlılığın tutarlı bir kuramsal temeli olacaksa.

xiii) Bazen iddia olunur ki, tarihsel materyalizm insanlarda doğuştan varolan bir insan doğası olduğu fikrinden de-

ğil, insanların arasındaki toplumsal ilişkilerden *başlar*; yani, kuramsal temelini insan doğası fikri değil toplumsal ilişkiler oluşturur.²⁹ Bu argümanı xii)'de incelemiştik. Orada söylenenlere burada sırf şunu eklemeliyiz. Eğer kuramın başlangıç noktası olarak kabul edilen bu kavramlar, insan doğası fikrine başvurulmadan açıklanamıyorsa, o zaman bu fikrin, başlangıç noktasının veya temel yapıtaşlarından biri olduğunu teslim etmek gerekir. Burada açıklanan görüş metodolojik bireyciliğin temelsiz olduğunu kabul etmeye eşdeğerdir. Doğuştan varolan insan yapısının insanların temel toplumsal ilişkilerinin açıklanmasında rolü olduğunu öne sürmek ne bu yapının bunları ya da bunların değişmelerini bütünüyle açıkladığı iddiasını gerektirir, ne de toplumsal gerçekliğin tümüyle bireylerin fiil ve niyetlerine indirgenmesini. Tıpkı toplumsal yapıların ve süreçlerin, bu bireylerin kapsayıcı özelliklerinin açıklanmasında çok büyük bir ağırlığa sahip olmadığını iddia etmeyi gerektirmediği gibi. Hiç kimse hatalı kutuplar içerisinde düşünmeye zorlanamaz.

xiv) "Bir yapı öğelerini belirler". Genellikle yapısal nedensellik diye adlandırılan bu önerme de, bir ölçüde xii) başlıkta ele alındı. Bu önerme ancak 'belirler' ifadesi sözcüğün kuvvetli anlamında, yani belirlenen belirleyene bütünüyle bağlıdır anlamında kullanılırsa insan doğasına karşı argümanlar arasında sayılabilir. Bu durumda, eğer ampirik bir iddia olarak öne sürülen tez *toplumsal ilişkiler* yapısının kendi öğelerini belirlediği ise, bu tez yanlıştır, zira bu belirli öğelerin karakteri tamamiyle bu yapıya bağımlı olduğu sürece, bizzat belirleyen yapının karakterinin de bir kısmını açıklar. Eğer başlangıçtaki önerme yapının işlevsel

29 Bkz. Suchting'in dipnot 11 ve 12'de gönderme yapılan beyanatları ve bunları Marx'ın dipnot no. 29'da gönderme yapılan görüşleriyle karşılaştırın.

bir tanımıysa, o zaman yine bütünüyle deminki nedenden dolayı, toplumsal ilişkiler yapısı bu manada bir yapı oluşturmaz.

xv) Son olarak bir de savunucularının sanki tutarsızlıklarına ehliyetmiş gibi başvurdukları bir argüman vardır. Bu cümle, sanki onlar bu tutarsızlığa bilerek düşmek için bu argümanı kullanırlar diye anlaşılmasın. Vurgulamak istediğim sadece, bunun sayesinde tutarsızlıklarına bir nebze olsun düşünsel teselli sağladıkları. İnsan doğasını inkâr etmek evvelce de altını çizdiğim gibi saçmalaktır. Bu argüman sayesinde pek çoğu bu saçmalığın "farkına varamazlar", çünkü onların insan doğası fikrine tanıdık olduklarını varsayabileceğimiz bu fikirle herhangi bir düzeyde ilintili gerçekliklere kuramsal ağırlık veya önem vermezler. Ama bu, genelgeçer bir hatalı eğilimi temsil etmez. Çünkü bazıları da insan doğası fikrine saldırırken, toplumsal ilişkilerin insan canlıları arasındaki ilişkiler olmasının önemini ve bu olgunun belirleyiciliğini de vurgular, insan canlılarının ortak doğal, biyolojik, toplumsal ve benzeri belirleyicilere maruz kaldığının altını çizer.³⁰ Normal şartlarda itiraz edilemeyecek bu gibi beyanatlardaki sorun, bunların üzerinde herhangi bir genişletme ya da içeriklerini doldurma çabasının muhakkak insan doğası kavramını gerektirecek olmasıdır. İşte burada tutarsızlığı ehil kılan argüman devreye girer; işleyişi şu şekildedir: insan türünün kesinlikle bazı genel ve biyolojik temelli özellikleri varolsa da; bunlar müstakil ve ayrı gerçeklikler olarak bulunmazlar; bölünemez bir biçimde beraber oluşturdukları toplumsal belirleyicilerden *ontolojik* olarak tecrit edilemezler. Başka bir deyişle, insan

30 John Mepham, 'Who Makes History?', *Radical Philosophy* 6, Kış 1973; Kate Soper, 'Marxism, Materialism and Biology'. Ayrıca bkz. Kate Soper, 'On Materialisms', *Radical Philosophy* 15, Güz 1976, s. 15-17, 20.

doğası dediğimiz şey asla arı halinde bulunmaz, her zaman "toplumsal olarak dolayımlanmışır".³¹ Böyle bir argüman sayesinde, bazen insan doğasına yapılan atıfları sorgulayarak, bazen de insanlarda doğal olandan bahsederek, kişi bir zıtlığın her iki yönünü de kullanabilir.³²

Bu kargaşaya yolaçan akıl yürütmeyi daha yakından incelemeliyiz. Bu akıl yürütme, sıklıkla yanlış kullanılan önemli bir doğruyu ortaya koyar, tüm yaptığı da budur zaten. Bura-

31 Bu argüman Soper'in makalesini kaplıyor -örneğin bkz., 'Marxism, Materialism and Biology', s. 61-62, 71-72, 77, 92-93- yine benzer bir önerme için bkz. Mephram, s. 26.

32 Mephram'a göre insan doğası fikri ile sınıf mücadelesi kuramı 'kavramsal olarak uyuşamaz' (p. 25) ve böylelikle 'insan' kavramının 'yetersizliğinden' hatta 'Capital'de bulunmadığından' bahseder (s. 27-28); bununla birlikte şunu da söyler 'insanların toplumsal ilişkileri sadece insanları, yani kayaları veya köpekleri vs. değil, içerdikleri için mümkündürler'. Bu durumda geçerli bir 'insan' kavramının varolabilmesi için, bunun 'Marx öncesi sorunsal'da ya da 'gündelik ideolojik söylem'de bulunandan farklı olması gerekir (s. 26-27) - bunun anlamı da Marx'ın (burada yapılan Althusser'in Marx okumasının savunusuna göre) insan doğasına dair tüm kavramları değil, sadece kabul etmediklerini yadsıdığıdır. Bu kesinlikle doğrudur, fakat ilk öne sürülen kavramsal uyumsuzluktan daya zayıf bir argümandır. Soper 'doğal belirleyicilerin hatalı bir biçimde toplumsal belirleyicilere indirgenmesi' (s. 72) tehlikesine dikkat çekerken insanları 'biyolojik olarak belirlenmiş' ve 'ortak bir biyolojik yapı sayesinde doğa tarafından belirlenmiş' (s. 78) canlılar olarak nitelendiriyor; bununla birlikte "insan doğasını" vasıflandıran doğuştan gelen eğilimler öğretisi'ne (s. 96) karşı da uyarıyor. Onun iddiasına göre biyolojik vasıflara her zaman bağh olan toplumsal nitelikler 'sahici ve önemli bir anlamda doğal olanı kültürel bir ürüne çevirir'; ve hemen bunun ardından 'bu, doğal olana dair açıklamaların bütünüyle toplumsal ilişkilerden hareketle yapılabileceği anlamına gelmez' (s. 78) ifadesini de ekliyor. Böyle her anlama gelen ve karışık ifadeler her yerde var ve aslında değerli bir argümana zarar veriyor. Tüketim dolaylı olarak 'antropolojik etkenler tarafından' 'belirleniyor', ama buna 'asli bir insan doğasının' (s. 87) etkisi olmuyor. Daha önce dediğim gibi biyolojik olarak belirlendiğimizi vurguladıktan sonra, Soper şu sorunun cevabını aramaya başlıyor: bunu söylemenin neresi yanlış? Cevabından anlaşıldığına göre yanlış olan taraf, toplumsal belirleyicilere doğalmışlar gibi muamele edilmesi tehlikesinde yatıyor - bunun meali de şu, doğal belirleyicilere doğal demek yanlıştır, çünkü toplumsal belirleyicilere doğal demek yanlıştır. Bu mantığı genelleştirecek olursak sayıların ikiye bölünebileceğini dahi söyleyemeyiz, ne de olsa kimileri o zaman tek sayıların da... Ne mutlu ki, Soper bundan hemen sonra biyolojik olarak belirlendiğimizi tekrar ediyor (s. 95-96).

da önemli olan nokta, insan doğasının varlığı ya da gerçekliğini savunan veya bunlara karşı olan argümanlar açısından bu doğrunun bir belirleyiciliği olmamasıdır. Bu iki tartışma üzerinde derinleşip, bu çalışmayı noktalayacağım.

Bu konuda gözde bir cümle Marx'ın 1857 Giriş'inden şu alıntılanandır: "Açlık açlıktır, ama çatal ve bıçakla yenen pişmiş etle bastırılan açlıkla, el, tırnak ve diş yardımıyla yenen çiğ etle savuşturulan açlık farklıdır".³³ Çoğu zaman, Marx'ın burada, vurgu nerede olursa olsun, sırf bir farklılığın altını çizmediğine, aynı zamanda bir özdeşlikten bahsettiğine ("Açlık açlıktır...") dikkat çekmek gereksizdir. Bir farklılıktan bahsediyor, fakat bu ayrım ortak bir insanî ihtiyacın iki farklı karşılanma yöntemi arasındadır. Bu bağlamda bu ayrıma dikkat çekmemiz hem bu cümlede altı çizilen nokta açısından, hem de orada öne sürülen daha genel argüman -yani üretim sadece tüketim ihtiyacını karşılamaz, aynı zamanda onu şekillendirir- açısından şart, zira özellikle bu sonuncusu genellikle ifade ettiğinden daha abartılı anlamlara çekiliyor. Öyle ki, bazen toplumsal ya da yapısal bir ihtiyaçlar teorisi antropolojik bir ihtiyaçlar teorisi aleyhine müdafa için kullanılıyor. Bu zıtlık kabul edilemez. Her ne kadar toplumsallaşma süreci insanların ihtiyaç kalıplarına zengin bir çeşitlilik dayatsa da, bu etkinin tabiidir ki sınırları vardır, bu sınırlar türümüzden kaynaklanan doğal sınırlardır. Örneğin ateş veya elektrik kullanmasak kızartma yağına ihtiyacımız olmayacak olsa da, yağ vasfında herhangi bir sıvı da, İspanya'da geçenlerde zehirli bir maddenin yağ niyetine satılmasının en korkunç bir biçimde ortaya koyduğu gibi, bu ihtiyacı düzgünce karşılamaya yetmez. Daha genel söyleyecek olursak, besin sayılamayacak kadar çok şekilde alınabilir, sunulabilir, yenebilir, düşünülebilir,

33 *Grundrisse*, s. 92.

ayrıca bazılarının yiyecek saydığını diğerleri yemez, ama yine de her şey yenilemez; ve ilgi alanımızı daha da daraltacak olursak, yenilen her şeyde eşit ölçüde doyurucu ya da sağlıklı değildir (bu arada aklıma gelmişken, bu noktanın da sosyalistler açısından hem pratik önemi hem de açıklayıcı gücü var).

Açlık açlıktır ve insanlar bu yüzden ölür; belki de onla ya da ondan kaynaklanan özürlerle yaşamak zorunda kalırlar. Kişinin açlıktan öldüğü ya da özürlü kaldığı hallerde, bunun toplumsal nedenleri *ne olursa olsun*, bunların yanında kültürel özgüllüğü olmayan sebepler de mevcuttur; vücudun protein, vitamin, gıda eksiklikleri gibi. Bunun ötesinde, toplumsallaşma koşullarından bağımsız olarak ve kültürel tabulara karşın açlığın şiddeti arttıkça ne yediğiniz önemsizleşir, böyle durumlarda insanlar genellikle ne bulursa yer. Marx'ın cümlesinde altı çizilen ayrımı, oradaki özdeşliği gölgeleyecek ölçüde şişirmek, insan doğasının orada hissedilen varlığını, ortak besin ihtiyacını ve bu karşılanmadığında takip eden ortak açlık deneyimini silmek, Marx'ın beyan ettiği doğrunun suistimalidir. Eğer onların iddialarını kabul edersek, gecenin ortasında ağlayan iki farklı çocuğun, farklı yer ve zamanda olmaları, farklı dilleri konuşmalarından dolayı aynı korku duygusunu paylaşmadığını iddia etmemiz gerekmez mi (ve korku da tarihsel açıklamada bir faktör olabilir)? Farklı dillerde ne ifade etmiş olurlarsa olsunlar, konuştuklarında insanlar aynı melekayı kullanmış olmazlar mı? Ya da cinsel arzu ve zevklerin geniş çeşitliliği içinde orgazm gibi ortak deneyimler bulunmuyor mu? Kan kaybetmenin, uyumanın, yürümenin, koşmanın, elimizle bir aleti kavramanın veya keskin bir fiziksel acı duygusunun ne ölçüde kültürel özgüllüğü olur ki? Tüm bu akıl yürütmenin son noktası çılgın bir kültürel görecektir.

Burada yine de daha önemli olan ikinci tartışmadır. Zira tabii ki, Marx'ın gözlemindeki doğruluğu yanlışla dönüştürecek kadar abartmamak gerekir. Bu, pekâlâ gereken oranda, yani tarihsel materyalizmin bazı temel önermelerini ortaya koymada faydası olan sonuçları ölçüsünde, vurgulanabilir. Böyle kullanıldığı zaman da buradaki tartışma ile bir ilintisi kalmaz. Bu tartışma, hatırlatmak gerekirse, insan canlısının doğal özelliklerinin arı halde bulunmadığı, hep toplumsal olarak dolayımlandığı; kültürel kaynaklı vasıflardan ontolojik olarak müstakil, ayrı bir gerçeklik oluşturmadıkları iddiasına dairdir. Müstakil olarak varolmama iddiası insan doğası kavramının geçerliliğine ters değildir. Bu kavramın ifade ettiği gerçeklere ya da bizzat kavramın varlığına karşı bir argüman oluşturmaz. Bunun aksine bir argüman olmasının icaplarını düşünelim. O durumda "kendi başına" bulunmayan ve ontolojik olarak tecrit edilemeyen hangi kavramla karşılaşırsak karşılaşalım, tıpkı bizim örneğimizdeki insan doğası gibi, onu yadsımalıyız. Açık bir analitik ayırım yetersiz sayılacak; bununla birlikte her zaman varlıklarının da ayrı olması gerekecek. O zaman ilk önce üretim ilişkileri kavramını yadsımalıyız (bu görüşü savunanların asla yapmayacağı ve bariz nedenlerden ötürü yapmalarının dahi mantıklı olmadığı bir şey). Üretim ilişkileri, hukuki, siyasi, ideolojik ve benzeri diğer hiçbir toplumsal gerçeklikten, ontolojik olarak tecrit edilmiş halde ve ayrı bulunmazlar. Varlık olarak, en çok onlar diğer böyle gerçekliklerle adamakıllı içiçe geçmiştir. Üretim ilişkilerinden kendi başına varolan tecrit edilmiş bir gerçeklik olarak bahsetmek bir anlam ifade etmez, zaten bu yüzden soyutlamadırlar. Ama geçerli soyutlamalardır ve belirli bir gerçekliği ifade ederler. Eğer bunları yadsıyacak olursak üretim ilişkilerinin anlamlı etkileri olduğundan nasıl bahsedebiliriz? İşte insan doğası fikri için de aynı şey geçerlidir. O, insan tü-

r n n bazı ortak doğal vasıflarını ifade eden geçerli bir soyutlamadır. Bunlar ayrı bir gerçeklik oluşturmayabilir, ontolojik olarak müstakil değillerdir vesaire, ama bunlar birer gerçekliktir. Kimse hem bunu anlamlı bir şekilde reddedip, hem de gerçek etkileri olan doğal ya da biyolojik belirleyicilerden bahsedemez.

Bundan daha ileri de gidebiliriz. Üretim ilişkilerinden sonra, Devlet'in de ontolojik m stakillini sorgulayıp, öyle olmadığı için onu da yadsıyabiliriz. Benzer şekilde, ideoloji mefhumunu veya sınıf mücadelesini, k r haddini ve ulusal kimliği de aynı işleme tâbi tutabiliriz. Böylelikle "bütünlük" dışında hiçbir kavram ya da ayırım kalmaz geriye. Kısacası bu argüman, açık ve mümkün kavramsal bir ayırımı gölgelemek üzere oluşturulmuş denilebilecek; her şeyin birbiriyle olan yakın ve temel karşılıklı ilintisini s m rme-ye dayanan bir kafa karşıklığı yaratır. Buradaki kargaşanın bir başka tezahürü ise niteliği bakımından pekâlâ başka birçok Marksist kavrama da y neltilebilecekken keyfi olarak sadece bir tanesine odaklanmasıdır. Bu da yersiz bir  nyarının kesin delilidir.

Altıncı tez Marx'ın insan doğası fikrini reddettiğini göstermez. Marx insan doğası fikrini reddetmez. Ve Marx böyle yapmakta haklıdır.

Kaynakça

1. Marx ve Engels

Marx, K., *Capital*, cilt 1, Harmondsworth, 1976.

— *Capital*, cilt III, Moskova, 1962.

— *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londra, 1971.

— *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973.

— *Theories of Surplus Value*, 3 cilt, Moskova, 1968-72.

— ve Engels, F., *Collected Works*, cilt 1-6, Londra, 1975-76.

— ve Engels, E., *Selected Works*, 3 cilt, Moskova, 1969-70.

2. Diğerleri

Althusser, E., *For Marx*, Londra, 1969.

— ve Balibar, E., *Reading Capital*, Londra, 1970.

Beetham, D., "Beyond Liberal Democracy", Miliband, R. ve Saville, J. (ed.), *The Socialist Register 1981*, Londra, 1981.

Bottomore, T., "Is There a Totalitarian View of Human Nature?", *Social Research*, cilt 40, no. 3, Sonbahar 1973.

— ve Rubel, M. (ed.), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Harmondsworth, 1963.

Callinicos, A., *Althusser's Marxism*, Londra, 1976.

Cohen, G.A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978.

Collier, A., "Materialism and Explanation in the Human Sciences", Mepham, J. ve Ruben, D.-H. (ed.), *Issues in Marxist Philosophy*, cilt 2, Brighton, 1979.

- "Truth and Practice", *Radical Philosophy*, no.5, Yaz 1973.
- Cumming, R. D., "Is Man Still Man?", *Social Research*, cilt 40, no.3, Sonbahar 1973.
- Evans, M., *Karl Marx*, Londra, 1975.
- Fleischer, H., *Marxism and History*, Londra, 1973.
- Hook, S., *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1962.
- Kamenka, E., *The Ethical Foundations of Marxism*, Londra, 1972.
- McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Londra, 1973.
- McMurtry, J., *The Structure of Marx's World-View*, Princeton, 1978.
- Mepham, J., "Who Makes History?", *Radical Philosophy*, no. 6, Kış 1973.
- Meszaros, I., *Marx's Theory of Alienation*, Londra, 1970.
- Moore, B., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Londra, 1978.
- Ollman, B., *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, 1971.
- Petrovic, G., *Marx in the Mid-Twentieth Century*, New York, 1967.
- Soper, K., "Marxism, Materialism and Biology", Mepham ve Ruben (bkz. Collier, A., above for details).
- "On Materialisms", *Radical Philosophy*, no. 15, Sonbahar 1976.
- Suchting, W., "Marx's Theses on Feuerbach: Notes Towards a Commentary", Mepham ve Ruben (bkz. Collier, A., above for details).
- Sumner, C., *Reading Ideologies*, Londra, 1979.
- Timpanaro, S., *On Materialism*, Londra, 1975.
- Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961.
- Venable, V., *Human Nature: The Marxian View*, Gloucester, Mass. 1975.

Dizin

- Althusser, Louis 7, 11, 20, 52-54, 57, 83, 84, 116, 123d
- Aristotle 87
- Bauer, Bruno 66
- Beetham, David 16, 109d
- Bentham, Jeremy 85, 100
- Bottomore, Tom 35d, 51, 52d
- Callinicos, Alex 116d
- Cohen, Gerald A. 16, 20d, 37d, 41, 118d
- Collier, Andrew 56d, 118d
- Cumming, Robert D. 51, 52d
- Dante Alighieri 90
- Darwin, Charles 109
- Engels, Frederick 30d, 37d, 52, 61d, 68
- Evans, Michael 17, 20d
- Feuerbach, Ludwig 29-32, 38, 44, 48, 49, 68, 75-77
- Fleischer, Helmut 20d, 118d
- Heinzen, Karl 103
- Hook, Sidney 53
- Kamenka, Eugene 51, 52d
- McLellan, David 17
- McMurtry, John 20d
- Mepham, John 52d, 53d, 118d, 122d, 123d
- Meszaros, Istvan 56
- Moore, Barrington 109d
- Mozart, Wolfgang Amadeus 120
- Ollman, Bertell 20d
- Petrovic, Gajo 20d
- Proudhon, Pierre-Joseph 100
- Ricardo, David 54d, 86, 101
- Ruge, Arnold 31, 32d
- Smith, Adam 101
- Soper, Kate 52, 53d, 57d, 122d, 123d
- Suchting, Wal 52, 53, 57d, 121d
- Sumner, Colin 53
- Timpanaro, Sebastiano 119d
- Tucker, Robert 52, 53d
- Venable, Vernon 52, 53

"Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyde doğuştan bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz gerçekte toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:

1. Tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut -yalıtılmış- bir insan bireyini öncüllestirmek;
2. Dolayısıyla da bu özü ancak "tür" olarak, birçok bireyi doğal bir biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz bir genel özellik olarak kavramak zorunda kalır."

Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*

Marx ve İnsan Doğası, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin altıncısı ile başlayan ve *Komünist Manifesto*'dan *Kutsal Aile*'ye, oradan *Kapital*'e uzanan bir tartışma ekseninde Marx'ın insan doğası üzerine yazdıklarını, Marx'ın insan doğası fikrini reddettiği argümanını ve bu argüman etrafında oluşturulan efsaneyi tartışan bir kitap. Uzun bir felsefe içi tartışmayla başlayan kitap çetrefil soruların olası cevaplarını araştırıyor. Sosyalizmin kendinde devrim için öncelikle yapılması elzem bir tartışma bu. Yapısalcılık içi tartışmalara da oldukça anlamlı cevaplar veren Geras, "teorik-anti hümanizm" hakkındaki eleştirisini çok önemli bir tartışmayla geliştiriyor ve sosyalizm imkânını bizlere bir de felsefe vasıtasıyla hatırlatmış oluyor.

"Altıncı tez Marx'ın insan doğası fikrini reddettiğini göstermez. Marx insan doğası fikrini reddetmez. Ve Marx böyle yapmakta haklıdır."

Norman Geras



Birikim
Yayınları

25

ISBN 975-516-023-X



9 789755 160238