

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

MARX'TA İNSAN DOĞASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Özgür KARADAŞ

KOCAELİ 2020

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

MARX'TA İNSAN DOĞASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Özgür KARADAŞ

Danışman: Doç. Dr. Bora ERDAĞI

KOCAELİ 2020

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

MARX'TA İNSAN DOĞASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Özgür KARADAŞ

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 22.01.2020/02

Jüri Başkanı : Bora Erdağı (Doç.Dr) 

Jüri Üyesi : Prof.Dr. Ahu Tunçel Önkaloğlu 

Jüri Üyesi : Doç.Dr. Yavuz Adugit 

KOCAELİ 2020

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında yönlendirmeleri ve eleştirileriyle desteklerini sunan danışmanım Doç. Dr. Bora Erdağı'na, maddi katkılarından dolayı abilerim Altan Sur ve Ünal Bayav'a ve kardeşim Emine Karadaş'a; tezin elektronik ortama aktarılmasında desteklerini esirgemeyen başta Duygu Polat'a ve Ülfet Kirmit Basa ile Deniz Polat'a; masanın bir ucunda benimle birlikte kitap okuyan ve beni hep neşelendiren İdil Deniz Basa'ya; eğitim hayatımda üzerimdeki emekleri yadsınamayacak olan sevgili annem ve babama; çalışmamın başından sonuna kadar yanımda olan, fikirlerimi dinleyen ve tartışan, umutsuzluğa düştüğüm her an bana umut aşılayan, teknik bakımdan tezin bütün sorunları ile ilgilenen sevgili eşim Ela Basa'ya katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Özgür Karadaş, 2019

İstanbul

Bu çalışmamı sevgili eşim Ela BASA'ya ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	III
ÖZET	IV
ABSTRACT.....	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1 TARİHSEL VE TOPLUMSAL VARLIK OLARAK İNSAN.....	12
1.1 FELSEFE VE İNSAN.....	12
1.2 YABANCILAŞMA VE İNSAN	18
1.3 DEVLET VE İNSAN	24

İKİNCİ BÖLÜM

2 KENDİNİ YARATAN VARLIK OLARAK İNSAN	34
2.1 ÜRETİM, EMEK VE İNSAN	34
2.2 EMEĞİN ANTROPOLOJİSİ VE İNSAN.....	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3 DEVRİM YAPAN VARLIK OLARAK İNSAN.....	51
3.1 DÖNÜŞTÜREN VARLIK VE İNSAN	51
3.2 DÖNÜŞEN VARLIK VE İNSAN TİPOLOJİLERİ	58
3.2.1 Prometheusçu Tip.....	60
3.2.2 Paracı Tip	62
3.2.3 Anti-Paracı Tip	65
SONUÇ	68
KAYNAKÇA.....	72

ÖZET

Marx, 19. yüzyılın gelişen iktisadi süreci içerisinde “insan”ı tarihsel-maddeci bir açıdan yeniden ele alır. Bu çabasıyla Marx üretim ilişkilerinin toplumsal yaşamı ve toplumsal yaşamın da üretim ilişkilerini nasıl etkilediğini inceler. Böylece “insan”ın maddi koşullar içerisinde bir özne oluşuna ulaşır. Marx’ın özgün yanı da budur. Geleneksel felsefeye olan karşıtlığının ve kendinden önceki materyalist anlayışlardan kopuşunun temelinde de “insan”ın özneleşmesi yatar. Marx bu kopuşu tözsellik karşıtlığı olarak inşa ederken “insan”ı da bu karşıtlığın içerisinde özneleştirir. Böylece “insan”da tinsel veya maddi ögelerle desteklenmiş bütün “öz/doğa” anlayışlarına karşı çıkar. Bu çalışmada Marx’ta insan doğasının yapılan incelemelere göre mümkün olamayacağı felsefi bir açıdan ele alınmıştır. Çalışmanın Giriş kısmında Platon, Aristoteles, Hume, Kant, Hegel ve Feuerbach’ın töz anlayışlarını “insan”ın incelenmesine sunacağı olanaklar çerçevesinde incelemeye gayret ettik. Birinci bölümde, tarihsel ve toplumsal bir insan çerçevesi çizmeye çalıştık. İkinci bölümde, “insan”ın kendini tarihsel koşullarda nasıl var ettiğini ele aldık. Üçüncü bölümde ise devrimci bir özne olarak “insan”ı soruşturmaya çalıştık. Bu tezde Marx’ın insana dair maddeci kavrayışına felsefi açıdan bir katkı yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Töz, Tözcülük, Maddecilik, Tarihsellik, Marx.

ABSTRACT

Marx revisits “human” from a historical–material point of view in the developing economic process of the 19th century. With this endeavor, Marx examines how production relations affect social life and how social life affects production relations. Thus, he attains “the human” as a subject in material conditions. And this is the original aspect of Marx. The subjectivity of “the human” is at the root of his opposition to traditional philosophy and his break with materialist conception before him. While Marx constructs this rupture as an anti-substantiness, he subjectifies “human” in this opposition. Thus, he opposes all conception of “Self/Nature” supported by spiritual or material elements in “the human”. In this study, it is discussed from a philosophical point of view that human nature isn’t possible in Marx according to the investigations. In the introductory part of the study, we tried to examine Plato, Aristotle, Hume, Kant, Hegel and Feuerbach’s concepts of substance within the framework of the possibilities that “human” can offer. In the first part, we tried to draw a historical and social human framework. In the second part, we discussed how “human” created itself in historical conditions. In the third part, we tried to investigate “the human” as a revolutionary subject. In this thesis, it will be tried to make a philosophical contribution Marx’s materialistic conception of the human.

Key words: Substance, Essentialism, Materialism, Historicity, Marx.

GİRİŞ

Bu tez çalışması Karl Marx'ın insan doğası (özü) kavrayışını üretim ilişkileri bağlamında yeniden ele almayı içerir. Günümüzün modern insanını sadece ontolojik olarak değil, gelişen teknolojinin de etkisiyle antropolojinin, evrimsel biyolojinin, genetiğin hatta astrobiyolojinin ışığında inceleyen disiplinler gelişmektedir. İnsanın bu disiplinler ile çözümlenmesi, 21. yüzyılda onun neliğinin soruşturulması, insanı yeniden ele almayı ve özünü felsefi açıdan araştırmayı gerekli kılmaktadır.

İnsan doğası bahsedilen disiplinlerin de etkisiyle bir probleme dönüşmektedir. İnsanda bir doğa arayışı ve onun analizi felsefi açıdan incelenerek insanda doğa problemi anlaşılmalı çalışılacaktır. Tam olarak bu bağlamda Marx'ın insan doğasına yönelik çözümlemeleri ilkesel olarak bir çözüm sunar. Buna göre Marx'ta insan ilkin tarihsel bir sürecin parçası olarak, ikinci olarak ise toplumsal bir varlık olarak incelenmektedir. Bu nedenle insan doğasına yönelik Marx'ta beliren tarihsel ve toplumsal kavrayış çalışmamızın temel uğrağı olacaktır.

İnsan doğası hem geçici ve sıradan insan ilişkileri hem de toplumsal ve ekonomik süreçler bağlamında incelendiğinde anlaşılabilir. Çünkü insan doğası; insanın gündelik arzuları, tutkuları ve yaşam biçimi ancak verili toplumsal hayatın bir parçası olarak anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında insan doğası, aslında insanı anlamaya, kavramaya yönelik bir ilkedir. Dolayısıyla bu ilkenin anlaşılması, insanın 21. yüzyıldaki post-modern yaşam biçiminin anlaşılmasını da sağlar.

Bu yaşam biçimlerindeki değişkenlik, arzuların ve tutkuların aynılığı ve farklılıkları modern yaşamda insan doğası problemini özellikle değişen üretim biçimleri ve insan istekleri bağlamında açığa çıkarır. O halde insanı soruşturmak onun doğasına dair bir fikre varmayı zorunlu kılar. Bu soruşturmada insan tarafından üretilen tepkilerin sınıfsal karakteri insanın sınıf aidiyetine göre bölündüğünü gösterir. Bu bölünme insan arzularında ve davranışlarında da ortaya çıkar. Örneğin bir bireyin yaşadığı koşullara tepki olarak "sınıf atlama" düşüncesi aslında kendi

doğasını değiştirme arzusundan başka bir şey değildir. Bu açıdan insan doğası tözsel değil değişen bir dinamik olarak görünür. Çalışmamızın Marx'ta insan doğasına yönelmesi bahsedilen nedenden dolayı bir zorunluluktur.

Günümüz modern yaşamında insanın bizzat kendi çelişkilerini aşma arzusu, aslında kendi doğasına yönelik bir meydan okuma ve doğasını değiştirme çabasıdır. Marx'ın kapitalizm tahlili bahsedilen çaba açısından insan doğasına yönelik önemli bir fikir sunar. Buna göre kapitalizm üretim ve tüketim bağlamında insan ile döngüsel bir ilişki kurar. İlişkinin niteliği her ne kadar değişse de belirli döngüsellikten kurtulamaz. İnsan, kapitalizm döngüsünün tüm çelişkilerini kendi çelişkileri olarak üstlenir. Ancak burjuva yaşamda bu çelişkiler sürerken insan, bahsedilen çelişkilerden kurtulma arzusu içindedir. Böylece 21. yüzyılda insan doğası modern burjuva yaşam içerisinde kavranabilir. Nitekim V.İ. Lenin'in şu değerlendirmesi bu olanağa işaret eder:

“Marx Kapital’de önce burjuva (meta) toplumundaki en basit, en alışılmış, en bol, en temel, en gündelik milyarlarca kez karşılaşılan ilişkiyi tahlil eder: mal değiş-tokuşu. Bu en basit olayda (burjuva toplumunun bu hücrelerinden) tahlil, modern toplumun tüm çelişkilerini ya da tüm çelişkilerin çekirdeklerini açığa çıkarır.”¹

21. yüzyılda insanın yaşadığı tüm çelişkiler ve sıkıntılar kuşkusuz ki kapitalist bireyin bir problemidir. Ancak insan doğasını kapitalizmle sınırlandırmak onu tözsel olarak kavrayışın bir ürünüdür. Oysa yukarıda, insanın tözsel değil dinamik ve değişken olarak kavranabileceği olgusu açıklanmıştır. O halde insan, kapitalizme varana değin başka sınıfsal uğrakların önemli bir parametresi olmuştur. Örneğin feodal toplumda kilisenin ve monarşi bürokrasisinin elinde toplanan özel mülkiyetin sınırlı yapısı ve sınırlı işbölümü, insan ile devlet yaşamını özdeşleştirdiğinden birey olamamanın sıkıntıları yaşanır. Demek ki insanın her sınıfsal aidiyeti ayrı sorumluluklar, sıkıntılar ve arzuları beraberinde getirir. Bu da insanda sabit ve kalıcı

¹ Vladimir İlyiç Lenin, *Felsefe Defterleri 1*, 1. Baskı, çev. Uluğ Nutku, İstanbul, Maya Yayınları, 1975, s.90-91.

bir doğa g r    n  anlama     kılar. Bu açıdan insan doğası belirli uğraklardan geçerek ba  a bir tarihin ve mekanın problemine d n    r. Yani insan  anlama çabasının bir ilkesi olarak insan doğası tözsel bakı  a/kavrayı  a ödün vermez; aksine onun ge i  ken süreçlerin parçası olarak doğumu tarihsel bir açıklamayı zorunlu kılar. Özellikle antropolojik olarak emeğin, insan  açıklayan bir boyut kazanması onun (emeğin) niteliksel olarak d n    m n n bir sonucudur. Dolayısıyla emek tarihsel olarak kavrandığında insana ula  ılabilir ve bu tarihsellik, insan doğasının zaman ve mekan dı  ına çıkmasına olanak vermez.

Tarihsel insan doğası d   n    si belirli bir üretim tarzının ve onun ortaya çıkardığı sınıfsal  eli  kilerin içinde varsayıldığından toplumsal bir içerik taşımak durumundadır. Bu çalışmada toplumsallık, bireyselliğin kar  tı olarak d    n  lmemelidir. Nitekim bireysellik de aslında bir toplumsallığın bile  eni ve parçasıdır.  st nde durulan nokta, insanın toplumsal ili  kiler çerçevesinde ele alınmasıdır. Her toplumsallık deği  k sınıfları doğurur ve insan da bu ortaya çıkan sınıfların mensubu olarak varlığını sürdürür. Belirli toplumsallığın dı  ında bir insan olgusundan bahsedilmez. Toplumsallığın dı  ında tanımlanacak bir insan olgusu tarihselliğini de yitirir. O halde insan doğası, tarihsel momentlerin yanı sıra toplumsal ili  kilerin bir ürünü olabilir. Tarihsel ve toplumsal kavrayı  a aykırı bir insan doğası d   n    si ancak tözsel bir bakışın ürünü olabilir.

Bu çalışmanın  l  eği, Marx'ın doğrudan kendi metinleri ve Marxist literatürdeki metinlerin insan doğasına ili  kin olarak yorumlanmasıyla sınırlandırılmıştır. Ancak insan doğasına yönelik felsefe tarihindeki kimi kavramlar veya kavramsalla tırmalar, Marx'ın g r    ne bir zemin yaratma veya onun g r    n n tam kar  tı olması açısından tartışılacaktır.

Tez  alı masında Marx'ın metinleri arasında pratik veya teorik bağlamda bir eleme ya da ayırım yapılmazken, *Alman  deolojisi* eseri Althusser'in de vurguladığı gibi Marx'ta bir kopu u temsil etmektedir. Marx'taki bu kopu un önemi, insan  ve onun doğasını tarihsel ve toplumsal olarak kavrama imkanı sağlamasında yatar. Daha  nceki Marx metinleri her ne kadar tarihsel ve toplumsal kavrayı  ın nüvelerini ta ısa

da tam olarak insan doğasına yönelik bütünlüklü bir bakış açısı henüz getirmez. Bu nedenle *Alman İdeolojisi* eseri bağlamında insan doğası töz karşıtlığı olarak kavranma ve anlaşılma imkanı bulacaktır.

Bu tez çalışmasında insan doğasına yönelik incelemede 21. yüzyıl insanına dair tartışmalara ışık tutulması hedeflenmektedir. Marx'ın metinleri temel alınarak yürütülecek tartışmalar i) “şimdinin” içinden ele alınan insanın, ii) tarihsel insanın ve iii) toplumsal insanın incelenmesiyle günümüz modern insanını anlamlandırma çabasının imkanlarını ortaya çıkarması beklenmektedir. İç içe geçmiş, bahsedilen üç insan analizinin önemi, çalışmanın yöntemini de belirlemesi açısından önemsenmektedir.

İlkin, insanın “şimdinin” bir parçası haline getirilmesi toplum bilimlerinin yanı sıra canlı biliminin de bilindik bir yöntemi olduğu vurgulanmalıdır. Evrimsel biyolojide herhangi bir canlının doğasının araştırılması için geçmişten şimdiye değil, şimdiden geçmişe giden bir yöntem izlenir. İnsanın da bir canlı olarak hem evrimsel biyolojinin hem de toplumsal bilimlerin ortak yönteminden yola çıkılarak incelenmesi bu iki alanın özdeş olduğunu göstermez; ancak antropolojinin bu iki alan arasında köprü olduğu söylenebilir. Örneğin insan uzvu olarak el, belirli evrimsel süreçlerin ardından kavrama özelliği kazanan bir organa dönüştüğünde toplumsal bir nitelik taşıyacağı için hem biyolojinin hem de toplum bilimlerinin ortak alanı olarak öne çıkar. Diğer yandan el uzvunun emek ile kurulacak ilişkisi insan doğasının anlaşılmasına ışık tutup tutmayacağı açısından bu çalışmayı ilgilendirir. Dolayısıyla “şimdinin”, yani modern insanın problemlerinin veya isteklerinin yöntemsel açıdan geçmişe doğru giderek çözümlenmeye çalışılması insan doğasını aydınlatır mı sorusu çalışmanın ilk problemini oluşturur.

İkinci olarak, bir yöntemin bir tarihsellik doğurduğu olgusu vurgulanmalıdır. Bu bağlamda insan doğası, tarihsel bir çerçevede ele alınmalıdır. Tarihin epistemolojik olarak değerlendirilmesinden ziyade ontolojik olarak kavranması, insan yaşamının ortaya çıkardığı sınıfsal deneyimler arasında bir örüntü kurulmasını zorunlu hale getirmiştir. O halde insan doğası da bu örüntüler içerisinde farklı

uğraklardan geçer. Böylece insanda kopuk, bağlantısız, kendinden türeyen bir doğa değil; insanın varolma çabasına yaslanan, insan deneyimlerinden ve onun maddi yaşamından türeyen, birbirine sıkı sıkıya bağlı insan ilişkilerinin tümelliğinden doğan bir doğa söz konusudur. Bu bağlantılar ortaya tarihsel bir insanı çıkarır. Fakat çalışmanın ikinci probleminin çözülmesi, insanın ve onun doğasının Marx'a dayanarak tarihselleştirilmesinin günümüz modern insan yaşamının anlaşılmasını aydınlatma sorunuyla karşı karşıyadır. İkinci problem bu çerçevede incelenecektir.

Üçüncü olarak ise insan, birinci ve ikinci problem çerçevesinde incelenirken insanın toplumsal olarak kavranması bağlamında ele alınacaktır. Burjuva üretim tarzına özgü insanda beliren duygular ve arzular aslında insanın, burjuva yaşamın yarattığı kuşatma altında olduğunu ortaya koyar. İnsanda, varlığını sürdürme çabası olarak burjuva yaşamdan kaynaklanan sıkıntıları aşma arzusu insanın ortaklaşmış sorunlarına işaret eder. Dolayısıyla insan doğası toplumsal açıdan incelenmelidir. Marx'ta töz eleştirisi olarak gelişen statik, kalıcı ve değişmez bir özcülük eleştirisi aslında toplumsal bir insan doğasının inşası olarak anlaşılmalıdır. Fakat Marx'ın, insanı toplumsal bir varlığa büründürmesi modern insan yaşamını ve onun doğasını anlamlandırmada çelişkili bir savrulmaya dönüşürse bu bakışa yönelik yeni bir çerçeve ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmada insan doğasına yönelik kavrayışın felsefe tarihinde sadece yer etmesi açısından kimi geleneksel ve yeniçağ filozoflarının kavram veya bazı kavramsallaştırmalarına kısaca değinerek ihtiyaç duyulduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Geleneksel felsefede Platon'un özellikle *Devlet* diyalogunda serimlenen İdealar öğretisi doğrudan Marx'ın metinlerinde herhangi bir biçimde ifade edilmez, fakat felsefe tarihinin geneline yayılan bir etkisi vardır. İdealar Platon'da tümelin ifadesi olarak belirir. Böylece bu dünyadaki tüm nesneler bahsedilen tümel fikrin bir yansımasıdır. Platon'da ortaya çıkan bu ikili ayrım birinci olarak, doğadaki değişen tikel maddi olguları açıklarken nesnelerin değişen doğasına odaklansa da tümelin değişmeyen sabit doğası töz düşüncesini doğurur. Platon'un töz düşüncesi "iyi ve doğru" bir yaşamın temeli olarak kavranırsa devlet, insan, bürokrasi vb. olgular Platon'da kalıcı olarak "iyi"liğe, erdeme yönelecektir. O halde

Platon'da insan doğasının bahsedilen kavramlarla ifade edilmesi için değişmemesi, statik olarak kavranması gerekir. Aksi halde insan doğası değişirse bozulmaya uğrayabilir. Bu da insanı kötü, ahlaki olmayan davranışlara iter. Oysa Platon'da kötülüğün, olumsuzluğun teorik olarak yeri yoktur. Dolayısıyla Platon, tümel bir insan doğası kavrayışıyla felsefe tarihinde töz düşüncesinin kurucusu olarak Marx'ın töz eleştirisi bağlamında ele alınabilirken insan doğası fikrine bir olanak yaratması açısından *Devlet* diyalogu üzerinden bu çalışmada ele alınacaktır.

İnsan doğası tartışmalarına Aristoteles'in, insanı politik bağlamda inceleyerek keşfettiği “iyi”lik ve “mutlu”luk telosu kavramlarıyla bakılmaya çalışılacaktır. İnsan, devletli toplumlarda eylemleri ve davranışlarıyla ya da arzularıyla bir ereksellik içerisindedir. Aristoteles'te bahsedilen ereksellik hem devlet açısından hem de insan açısından bir yönelim halindedir. İnsan eylemiyle “iyi” ve “mutlu” yaşama yönelme eğilimindedir. İnsanın bu yönelimi ile sınıfsal konumu arasında bir ereksellik ilişkisi belirlediğinde “iyi” ve “mutlu” olmaya yönelen insanda kalıcı bir doğa problemi ortaya çıkar. Böylece insan doğası Aristoteles'te dinamik ve değişkenlik içeren değil, kalıcı ve tözsel bir karakter taşır. İnsanın bu karakteri daha çok teorize edilmiş bir insana ve onun doğasına işaret eder. Bu nedenle insan, yaşam içerisinde pratik bir varlık olarak davranmadığında değiştiren ve dönüştüren bir eylemci kimlik kazanamaz. Bu yoksunluk, insanın “iyi” ve “mutlu” bir yaşam inşasında kendi doğasıyla arasında bir çelişki ortaya çıkarır. Bu çalışmada insan ile onun doğası arasındaki çelişkili durumun Aristoteles'in tözsel kavrayışı çerçevesinde incelenmesiyle Marx'ın tözcülük karşıtlığının insan doğasındaki tartışmalara nasıl yansıtacağı anlaşılmaya çalışılacaktır.

Aristotele'te insanın *zoon politikon* olarak varoluşu, onun toplumsal yaşam içerisindeki isteklerini, sorumluluklarını ve eylemlerini anlamlandırmayı imkanı kılar. Bu açıdan Aristoteles'in *Politika* isimli eseri özellikle bu çalışmanın ihtiyaçlarına cevap niteliği taşıdığı için metinde kullanılacaktır. Çalışmada Aristoteles'in kavram veya kavramsallaştırmaları üzerinden genel bir insan analizi ve insan doğası tartışması değil, Marx'ın kavram ve kavramsallaştırmaları çerçevesinde

insan doğası fikrine tartışma yaratacak bir zemin açmaya çalışılacaktır. Böylece günümüz insanının eylemleri, sorumlulukları ve problemlerinin iyi ve mutlu bir yaşam arzusu içerisindeki insana nasıl bir öz bağlamında bakılabileceğini anlamamızı sağlayacaktır.

Çalışmada, insan doğasının toplumsal ilişkiler içerisinde incelenecek olması; toplumsal yaşamın üretim, tüketim, kültürel vb. nesnelerinin yarattığı karmaşada çözümlenmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Marx bu nesnelere maddeci bir açıdan yaklaşır. Fakat bu nesneleri maddecilik karşıtlığı olmasa da toplumsal içerikten kopararak açıklamak nesne merkezci bir bakışı doğurur. David Hume'un tözcülük eleştirisi doğadaki nesnelere salt olgusal bir yaklaşımı doğurmuştur. Bu bakımdan da insan doğasını nesnel, olgucu veya deneyci bir yöntem açısından ele almanın Marx'taki insan kavrayışına açacağı zemin açısından bakmak ihtiyacı ortaya çıkar.

Marx, insani faaliyetlerin bir yaratımı olarak nesneleri, hem üretim etkinliğinin hem de modern insanın oluşan yaşam biçiminin dayattığı olgular olarak kavrar. Ancak Hume, bu nesnel varlıkların epistemolojik düzeyde kavranabilmesi için nesnelerin neden-etki bağından arındırılması gerektiğini ifade eder. Her ne kadar Hume, ontolojik bir açıdan değil de epistemolojik bir açıdan nesneleri insan ile ilişkilendirirse de insan zihninin anlama yetisini deneyci bir yöntemle indirgemektedir. Böylece insan, nesne ile ilişki kurarken maddi bir bakıştan yoksunlaşır. Bu yoksunlaşma hali, insanda doğa fikrinin nesnelerin bilgisine indirgenebileceği ihtimalini doğurur. Yani insan, kendi pratik etkinliği ve eylemleri sonucunda yarattığı kendi gerçekliği içerisinde karşılaştığı, modern hayatın sorunlarına ve olanaklarına tepki üretirken kendi doğasına yönelik bir eleştiri içerisinde. Bu eleştiri nesnelerin bilgisinden ziyade, nesnelerin ontolojik olarak kavranmasını gerektirir. Hume'un deneyci yöntemi epistemolojik olarak nesnelerin varlığını ele aldığı anda insan, kendi nesnesinin ürününe yabancılaşır. Hume, aslında bu yabancılaşmaya gizemselleşme olarak bakar. Dolayısıyla insan doğası belirsiz bir gizemselliğin ürününe dönüşebilir. Bu açıdan Marx'ın maddi kavrayışı çerçevesinde doğadaki nesnelerin toplumsal içeriği öne çıkarılarak insan doğası da bu içerikle anlaşılmaya çalışılacaktır. Hume'un *İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*

isimli eserinde insan yetisinin, insan doğası açısından önemi bu çalışmada ortaya konulmaya çalışılarak Marx'ın insan doğası görüşüne sunabileceği eleştirel bir zemin olarak imkan yarattığı için tartışmalarda yer alacaktır.

Bu çalışmada Marx'ın insan doğası görüşü kavranırken, onun bütünlüklü yaklaşımı rehber olacaktır. Aslında Marx'ta bütünlüklü bakış, onun yöntemsel tutumundan başka bir şey değildir. O halde Marx'ın insan doğasına dair görüşü bu çerçeve içerisinde incelenmelidir. Marx, bu bağlamda yöntemini “diyalektik yöntem” olarak kavrar. Dolayısıyla insan, bahsedilen diyalektik yöntem açısından ele alınabilir. İnsanın diyalektik kavrayışı da tarihsel bir bakışa ışık tutacağı için Marx'ın insan doğası görüşü, onun insanı tarihsel ve toplumsal bir kavrayışla ortaya koymasına imkan verir.

Bahsedilen yöntemin Marx'taki izleri onun gençlik dönemi eserlerinden *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* üzerine çalışmasında görülür. Bu nedenle bu çalışma tezde, diyalektik ya da tarihsel bakışın açıklanması bağlamında ele alınacaktır. Marx'ın bahsedilen metni, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eserine dayandığı için, çalışmada bu eseri insanın, toplumun ve devletin diyalektik kavrayışını ortaya koyması bakımından ele alınmaya çalışılacaktır.

Hegel'de diyalektik kavrayış üçlü bir felsefi serimlemeyle açıklanır: i) Kendi başına (kendinde) var olmak, ii) Kendisi için var olmak, iii) Kendi başına ve kendisi için var olmak. Hegel bu üçlü yapının tinsellik çözümlemesi olduğunu vurgular.² Hegel'e göre doğada ve toplumda insan ve her şey kendisi için var olmayı gerektiren şeyi kendi varoluşunda taşır. Örneğin:

“Tomurcuk çiçeğin açmasıyla yiter ve denebilir ki birincisi ikincisi tarafından çürütülmektedir; gene meyvenin görünmesiyle birlikte çiçek, bitkinin yanlış bir dış varlığı olarak anlatılabilir ve bitkinin gerçeği olarak

² G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986, Önsöz, s.53.

meyve çiçeğin yerini alır. Bu biçimler yalnız ayrı olmakla kalmaz, ama ayrıca aralarında geçimsiz olarak birbirlerinin yerlerini de alırlar.”³

Marx’ın Hegel eleştirisi, onun tinsel diyalektik kavrayışına yapılır. Bu eleştirinin tezdeki anlamı, insanın ve onun doğasının hem tarihsel kavranışına hem de onun, güncel sorunlarına ne kadar çözüm üretip üretmeyeceği meselesidir. Marx kendi yöntemini Hegel’den nasıl ayırdığını *Kapital*’in önsözünde şöyle ortaya koyar:

“Benim diyalektik yöntemim, hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci —Hegel bunu “Fikir”(“İdea”) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür— gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimari olup, gerçek dünya, yalnızca “Fikir”in dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklında yansımastan ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.”⁴

İnsan doğası kavrayışı Marx’ta rastgele bir değerlendirme olarak değil, diyalektik yöntemin bir sonucu olarak incelenmelidir. Nitekim bu tezde bireylerin yaşamları, toplumsal bir çerçevede ve tarihsel bir kesitte ele alınmaya çalışılacaktır. Böylece insanın doğası statik bir durumun değil, akışkan bir toplumsallığın ürünü olarak 21. yüzyıl insanını anlamlandırma çabası olarak incelenecektir.

Marx’ta yeniden şekillenen diyalektik metod aslında Hegelci felsefi sistemin bir eleştirisidir. Marx bir yandan bu metodla insan doğasını tarihsel bir anlayışla kavrarken diğer yandan da olaylar ve olgular temelinde toplumsal formasyonlar yoluyla kavrar. Bu da ona maddeci bir bakış olanağı yaratır. Bu olanağın ardında Ludwig Feuerbach’ın materyalist görüşleri yatar. Feuerbach özellikle *Hristiyanlığın*

³ Hegel, 1986: Önsöz, s.22.

⁴ Karl Marx, *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili 1. Cilt*, 10. Baskı, çev. Alattin Bilgi, Ankara, Sol Yayınları, 2011, Önsöz, s.17.

Özü eseri ile ilahi olanın materyalist eleştirisini yapar. Bu eleştiri insanın 19. yüzyılda maddeci kavrayışına imkan yaratır.

Feuerbach'ta tanrı bilinci insanın özbilincinin bir ürünü olduğuna göre, tanrı insanileştirilir. İnsan diğer yandan politik yaşamda nesneleşerek kendi hakiki özünü aşamaz; dolayısıyla kendi cinsinden ve özünden asla soyutlanamaz.⁵ Nitekim aşkınlaşan, yüceleşen her tasarım, fantezi insana indirgenir ve dünyevi kılınır. Son tahlilde bu tasarımlar insani nitelemelerle açıklanır: Akıl, sevgi, irade. Bunlar en yüce güçlerdir ve insanın insan olarak mutlak özü ve varoluşunun da amacıdır.⁶ Başka bir deyişle akıl, sevgi ve irade gücü tanrının yerine geçirilmiş olur. Fakat bu kavramlar da tıpkı tanrı gibi insanaldır.

Bu çalışmada insan doğası kavrayışının maddeci yönü, Marx'ın Feuerbach'ın maddeci anlayışına yönelttiği eleştiride gösterilmeye çalışılacaktır. Feuerbach'da insan doğası maddeci olsa da kaderci bir yan taşır. İnsana biçilen kaderci anlayış Marx tarafından tarihsel ve toplumsal bir perspektifle ortadan kaldırılır. Dolayısıyla Marx'ın bu çabası, günümüz modern insanının kadercilik eleştirisine sunduğu zemin açısından önemsenmelidir.

Bu tezde insan doğasının felsefi anlamda ve özellikle yeniçağ filozoflarının tözsel kavrayışlarına bakışlarını temel alarak Marx'ta töz eleştirisine evrilmesi anlaşılmaya çalışacaktır. Çünkü insanın değişen doğası ancak töz karşıtlığı bağlamında anlaşılabilir. Bu bakımdan töz, tözsellik ve bu kavrama karşıt olarak ele alınabilecek tarihsellik, toplumsallık kavramsallaştırmalarıyla insan doğasının neliği ve 21. yüzyıl modern insana ışık tutması bakımından incelenecektir. Böylece;

- i. insanın tarihsel kavranışı modern insanın tutkularını, davranışlarını ya da tercihlerini anlamak bakımından felsefi açıdan ne kadar tutarlıdır?

⁵ Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, 1. Baskı, çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s.45.

⁶ Feuerbach, a.g.e, s.37.

- ii. insan doğasının töz karşıtı kavranışıyla ulaşılacak olan toplumsal bir insan kavrayışı acaba töz karşıtlığının sonucu olarak değıştiren, dönüştüren bir insan tipini ne kadar yaratır?

Çalışmamızda Marx'ın felsefî kavrayışı açısından modern anlamda insanın bahsedilen yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1 TARİHSEL VE TOPLUMSAL VARLIK OLARAK İNSAN

1.1 FELSEFE VE İNSAN

Felsefe, doğayla iç içe olmasının yanı sıra bir doğa kavrayışıdır. Ontolojinin nesne teorileri, doğa kavrayışı olarak düşünülebilir. Buna göre evren, insan, toplum ve devlet tasarımları birer nesnel hakikat (gerçeklik) arayışının ürünüdür. Felsefenin bir yönü doğanın nesnelliğini keşfeder. Bu keşif; duyularla ya da usçulukla nesnel varoluşa yönelir. Buna karşın, felsefenin diğer yönü de öznelliği kurgular ve böylece bu çaba, “[d]oğadaki tüm nesnel gerçekliği ortadan kaldırmaya yarar.”⁷ Böylece “insan”; felsefede “İdea”, “form” gibi nesnelleşme çabasının kategorileri ile açıklanmasına veya onun doğasında kölecilik tözsel olarak kavranmasına rağmen, özneleştğinde edimsel bir varlık olma olgusu onda mayalanmış olur.

Antik Yunan felsefesinde iki filozofa bakacak olursak; Pythagoras’ın göğü yaratan (astronomide atılım yapan) “insan”ı ve Aristoteles’in “*zoon politikon*” olarak “insan” fikri edimsel insana varır mı? Pythagoras’ın güçlü doğa gözlemi, yeni gök cisimlerinin keşfini ve bunların fiziksel açıklamalarını sağlar. Bir bakıma insan, astronominin kurucusu olur; ancak astronomi evrenin nesnelci bir açıklanışıdır. İnsan ise olgunun salt gözlemcisidir. Aristoteles’in “*zoon politikon*” insanı devleti var eden yegane güç olsa da bu, doğası gereği böyledir.⁸ Yani, insan ile devlet arasında

⁷ Karl Marx, *Demokritos ile Epikouros’un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, 1. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013, s.35.

⁸ Aristoteles, *Politika*, 4. Baskı, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s.26.

zorunlu bir ereksellik kurulur. Bu kurulan ilişkisellikte öznel kavrayışa ve dolayısıyla da iradi bir edime yer yoktur. O halde Antik Yunan’da insan; nesnede yitik, ussal veya olgusal bir varlıktır.

Nesneden hareketle nesne merkezci bakışa varan olgucu yaklaşım, Hume ile birlikte nesnenin neden-etki belirlenimini ortadan kaldırmaya yönelir. Bu yönelimde nesne Hume tarafından belirsiz ve bulanık yapılır. Hume’un bu girişiminin amacı, metafiziği imkansız kılmaktır. Fakat Hume’un bu çabasına rağmen 19. yüzyılda metafizik, idealizm ile birlikte doruk noktasına ulaşır. Dolayısıyla nesne, özne merkezci değil nesne merkezci bakış ile kavranır.

Felsefede insan ve nesne ilişkisi, nesnenin gerçek varoluşunun kavranışıyla ve doğadaki tüm nesnel gerçekliğin ortadan kaldırılması tasarımının ayrımıyla belirlenir.⁹ Yani, nesnenin reel (gerçek) yüzü kazıldıkça altından başka bir nesne çıkıyorsa bu koşul, nesne merkezci bakışı yansıtır. Fakat kazılan nesnenin altından, iradi bir edimsellik çıkıyorsa bu şart, nesnede bir “özne” tohumuna işaret eder. Felsefede yüz yıllar boyunca özne, tanrısal irade olarak sunulsa da sabırla insana dönüşür. Bu dönüşüm, Feuerbach’ın şu ifadesinde kesinlik kazanır: “Nesneden hareketle insanı tanırısın.”¹⁰ Feuerbach’ın bu düşüncesi Marx’ta, makineden hareketle insanın açıklanmasında şöyle sürer: “Dokumacı Hindistan’da otururken iplikçinin İngiltere’de yaşayabilmesi makine sayesinde.”¹¹ Anlaşılacağı üzere makine ögesi öyle bir nesnedir ki burjuva hayatı ve bu hayatta da işçiyi “tanıtır”; hatta onu var eder.

İnsanın nesne merkezci bir kavrayışın ürünü olması; “insan-nesne” ilişkisinden, “insan-özne” ilişkisine, yani insanın özneleşmesine kapı aralar. Fakat bu iki olgu (“insan-nesne” ve “insan-özne”) arasında nesne merkezci bakışın felsefeye yüklediği iki “problem” ile karşılaşılır: Mekaniklik ve belirlenimcilik. Antonio Gramsci bu iki sorunu şöyle ifade eder:

⁹ Marx, 2013: s.35.

¹⁰ Feuerbach, a.g.e, s.39.

¹¹ Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, 8. Baskı, çev. Ahmet Kardam, Ankara, Sol Yayınları, 2018a, s.137.

“Belirli bir insan topluluğunun belirli bir nesneler topluluğunu öngerektirdiği, insan toplumunun ancak belirli bir nesneler topluluğunun varlığı ölçüsünde olanaklı olduğu da herkesin bildiği bir şeydir: Gerçi şimdiye değin bireyi aşan bu organizmalara (*societas rerum* kadar *societas hominum*’a da¹²) mekanist ve belirlenimci anlam verilmişti.”¹³

Bu iki problem Feuerbach’ta da vardır. Feuerbach, dinin nesnesi olarak kavranan insan düşüncesini tersine çevirerek, dini insanın nesnesi olarak düşünür. Bu düşünceyle de dini, insanın kendine yabancılaşması olarak açıklar.¹⁴ Yabancılaşmanın aşılması için de Feuerbach teolojiiyi antropoloji düzeyine çıkarır ve burada insanı keşfeder.¹⁵ Böylece insan, din nesnesinde ortaya çıkmış olur ve nesneden kopuş da gerçekleşir. Bununla birlikte nesnenin gücü insana geçer. Bu güç, Feuerbachçı yorumla öz bilinçten başka bir şey değildir. İnsan, bu güçle (öz bilinç) “kendi özüne ilişkin tasarımları”¹⁶ tanrısal öz haline getirir. Feuerbach’ın Hegel eleştirisi de tam olarak, insanın özünün ya da öz bilincinin yadsınarak “tanrısal öz” ya da öz bilincinin yerine geçirilmesidir. Bu ikame ile insan öz bilinci spekülâtif bilince dönüşür ve mutlak tine evrilir.¹⁷

Feuerbach, insanı nesneyle bağlı olsa da nesneden bağımsız bir güce dönüştürür; fakat Gramsci’nin bahsi geçen eleştirisinden (mekanizm ve belirlenimcilik) de kurtulamaz. Bu eleştirinin işareti şu pasajda belirir:

“İnsan bir kez olsun kendi hakiki özünü aşamaz. Gerçi o, fantezi yardımıyla başka, sözüm ona daha yüce türden bireyler tasarımıyabilir

¹² Gramsci burada nesneler topluluğu ve insan toplumundan bahseder.

¹³ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 1.Baskı, çev. Kenan Somer, İstanbul, Onur Yayınları, 1986, s.236.

¹⁴ Feuerbach bu insan kavrayışını şöyle açıklar. “Tanrının kişiliği bir araçtır, insan bu araçla kendi özüne ilişkin belirlenimleri ve tasarımları, başka bir öze, kendi dışındaki bir öze ilişkin belirlenimler ve tasarımlar haline getirir. Tanrının kişiliği, insanın vazgeçilmiş, somutlaştırılmış kişiliğinden başka bir şey değildir.” (Feuerbach, 2008: s.295).

¹⁵ Feuerbach, 2008: Önsöz, s.25.

¹⁶ Feuerbach, 2008: s.295.

¹⁷ Feuerbach, 2008: s.295.

ama kendi cinsinden, kendi özünden asla soyutlayamaz; onun bu başka bireylere bahsettiği öz-belirlenimleri her zaman kendi özünden almış olduğu belirlenimlerdir; aslında sadece kendisini yansıttığı ve cisimlendirdiği belirlenimlerdir.”¹⁸

Feuerbach böylece insana sıkı sıkıya tutunur.¹⁹ Yani insanı belirleyen şey yine insandır. İnsanda bir öz aranacak ise bu yine insanın kendisidir. Başka bir deyişle: “Her öz kendine yeter.” (Feuerbach, 2008: s.41). Dolayısıyla Feuerbach, insanı maddeci bir elekten geçirir ve bunun sonucu olarak da insanın özünü yine insana indirger. Böylece Feuerbach, insanı salt insani özle sınırlamış olur.²⁰ Bu sınırlamayla insan eylem ve etkinlikleri yadsınarak, insan salt zihinsel bir nesneye dönüştürülmüş olur. Bu, insanın tözsel kavranışının bir sonucudur.

Felsefede doğa (fiziksel doğa) önemli bir öge olsa da günümüzde bilimin ve teknolojinin ulaştığı aşamada yerini; insanal topluma ve toplumsal ilişkilere bırakır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, “doğa” ögesi toplumsal sistemlere dönüşmüş olur. Modern dönemde Avrupa’da ticaretin ve sanayinin tohumları atıldığında doğa ögesi bir burjuva üretim aracına: Makine ögesine dönüşür. Nitekim Aristotelesçi hayvan ve insan ayrımının tasarımı da bir doğa gözleminin ürünüdür. Ancak felsefi açıdan doğa, bahsedilen türetme imkanını yitirir. Engels de felsefe-doğa ilişkisini, doğanın diyalektik kavranışıyla yeniden kurar. Buna göre doğanın metafizik kavranışı bilimsel gelişmelerle yıkılır; böylece doğa felsefi bir öge olmaktan çıkmış olur.²¹

“Felsefe-doğa” ilişkisinin aşılmasıyla insan, felsefi açıdan kavranır; çünkü insan fiziksel doğanın nesnelerinde değil, toplumsallaşmış insanın nesnesinde belirir.

¹⁸ Feuerbach, 2008: s.45-46.

¹⁹ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Nizamettin Burhan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1962, s.32.

²⁰ Marx insani öz düşüncesini, insan kavramına toplumsal bir içerik kazandırarak aşar ve bunu *Feuerbach Üzerine 6. Tezde* ifade eder: “Feuerbach dinsel özü insani öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür.” Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, 3. Basım, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2016, s.16.

²¹ Engels, 1962: s.38.

Örneğin, Orta Çağ'da yerkürenin, evrenin merkezi olarak düşünülmesi, onun yanlışlanan bir olgu olmasından çok doğanın düşünsel dünyadaki etkisini ortaya koyması bakımından yaşamsaldır. Bu etki, yerkürenin mutlaklaştırılması ve kutsallaştırılmasıdır. Yani, yerkürenin teolojik olarak açıklanmasıdır. 19. yüzyılda bilimsel gelişmelerin ışığında “yerküre-evren” modelinin yanlışlandığı biliniyordu. Dolayısıyla fiziksel doğanın parçası olarak yerkürenin, tanrıci-düşünselliği yıkılır ve bu düşünce eski anlamını yitirir. Bu yüzyılda yerküre özellikle sanayinin gelişimine tanıklık ettiği için bir bakıma o (yerküre), sanayinin öğelerine dönüşür. O halde doğa kavrayışı, insanın üretim faaliyetlerinden koparılamaz. Böylece doğa toplumsal bir içerik kazanır.

Doğanın toplumsallaşması bir bakıma felsefe-insan ilişkisini yeniden tayin etmeye yarar. İki neden bu ilişkiyi güçlendirir: i) Avrupa'da devrimler ve reformlar ve bunun etkisiyle ii) doğanın dönüşümü ortaya çıkar. İlkinde teolojinin kavramsallaştırmaları felsefede dönüşerek ya da ayıklanarak, ikincisinde yeni öğelerin insanın nesnesine dönüşmesiyle felsefe-insan ilişkisi yeniden kurulur. Bu bağlantı doğa ve toplum ilişkiselliğinde ortaya çıkar. Engels, Conrad Schmidt'e yazdığı bir mektupta doğa ve toplum ilişkisini “[d]oğanın yanlış kavranışı” olarak ifade eder.²² Doğanın bu biçimde kavranması felsefede olgu ve nesnelere dayanarak bakış açısı geliştirilirken verili dönemin tam olarak kavranamaması problemine işaret eder. Bu da özellikle Avrupa'nın burjuvalaşma döneminde verili durumdan kopuk değerlendirmelere kapı açar. Engels bu değerlendirmeleri şu ifadelerle eleştirir:

“Hobbes ilk modern materyalistti (18. yüzyıldaki anlamıyla); ama mutlak monarşinin bütün Avrupa'da en parlak çağını yaşadığı ve İngiltere'de halka savaş açtığı sırada bir mutlakiyetçiydi. Locke, politikada olduğu gibi dinde de 1688 sınıf uzlaşmasının çocuğuydu.”²³

²² Karl Marx, Friedrich Engels, *Yazın ve Sanat Üzerine-1*, 1. Baskı, çev. Ömer Ünalın, Ankara, Sol Yayınları, 1995, s.32.

²³ Marx, Engels, 1995: s.32-33.

Böylece insan, toplumsal sistemler aracılığıyla, filozoflarca kavranır. İnsanın toplumsal sistemlerdeki kırılma noktalarında çözümlenmesi (devrimler, reformlar vb.) felsefenin sosyal yaşama ve politikaya da yön vermesini sağlar. Bu da *praksis* felsefesinin²⁴ etkinliğini genişletir. Fakat “Minerva’nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar.” ise felsefe ve insan ilişkisi pratik yaşamda değil, daha teorik ve rasyonel düzlemde kurulur.²⁵

Marx’ta insan ögesi, toplumsallaşarak doğa ögesinin yerini alır. Doğa artık somut maddi nesneye dönüşür. Dolayısıyla Marx’a göre felsefe, insan yaşamını 19. yüzyılın somut nesnelerinde arar. Georg Lukacs’a göre: “Marx insan yaşamının üretim ve yeniden-üretimini merkezi sorun haline getirdiği için, tüm nesnelerinin, koşullarının, ilişkilerinin vb. yanı sıra insanın kendisini de aşılmaz bir doğal temel...” olarak kavrar.²⁶ Marx nesne, koşul ve insanı birlikte ele alır. Nesne daha çok maddi bir içerik kazanır (sanayileşme etkisi), bu içerik kendini koşullar içinde var eder (kapitalizm) ve insan da nesnenin koşulları içerisinde kavranır.

Doğanın toplumsallaşmasının bir sonucu olarak; doğadaki her nesne bir metaya dönüşür. Bu dönüşümle birlikte artık nesnenin başka bir ifadesi ortaya çıkar. Yani nesne; sıradan, doğadaki bir varlık olmaktan çıkar. Bu bağlamda doğada nesnelerin yanı sıra emek gücü de metalaşır. Bir bakıma doğanın toplumsallaşması aslında doğanın metalaşmasıdır. Metalaşan doğada insanın kavranması salt iktisadi bir analizle soruşturulamaz; çünkü doğa ve insan, ontolojinin ışığında kendi varlıklarını dönüştürür. Bu bağlamda, “Marx bu gerçeği açıkça gördüğünden teorisini felsefi madde kavramıyla çerçeveledi.”²⁷ Dolayısıyla insanın meta bağlamında kavranması, varlığın ontolojik bir incelemesidir. Bu inceleme iktisat biliminin kurucusu Adam Smith’te de gözlenir.²⁸

²⁴ *Praksis*, düşünce ve eylem birliğidir.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 1 Baskı, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2015, s.38.

²⁶ Georg Lukacs, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, 1. Baskı, çev. Doğan Barış Kılınç, Ekrem Ekici ve Umut Yener Kaya, İstanbul, Nota Bene Yayınları, 2018, s.141.

²⁷ Uluğ Nutku, *Daha Güncel Felsefe*, 2. Baskı, Ankara, Anı Yayıncılık, 2.b, 2013, s.153

²⁸ “İlk ateş makinalarının başında, pistonun iniş çıkışına göre, kazanla silindir arasındaki bağlantıyı bir açıp bir kapamak için sürekli olarak çalıştırılan bir erkek çocuk bulunurdu. Bu çocuklardan, arkadaşlarıyla oynamaya düşkün birisi, bu bağlantıyı açan kapağın koluna bir ip takıp bu ipi

Marx'ın meta analizinde insan, nesnelerle doğal bir ilişki kurarken, nesnenin metaya dönüşmesinden sonra meta, duyularla kavranamayan bir olgu haline gelir ve bu yanıyla meta, metafizik bir karaktere bürünür.²⁹ İnsanın emek gücü de “kendi için varlık” olmaktan çıkıp, başka bir gücün varlığında kılık değiştirerek metafizik bir öğeye dönüşür. İnsanın bu dönüşümü, onun kavranışında bir karmaşaya yol açar; çünkü insan kendi nesnesine yabancılaşır. Bundan dolayı da kendine yabancılaşır. Başka bir ifadeyle insan, doğal durumdan metafizik bir duruma geçmiş olur. İnsanın yabancılaşma problemi, onun ontolojik bir problemidir. Dolayısıyla da bu problem ontolojinin ışığında incelenmelidir.

1.2 YABANCILAŞMA VE İNSAN

Yabancılaşma kavramı kimi filozoflarca³⁰ felsefe tarihinde tartışılrsa da Marx açısından Hegel ve Feuerbach'ın bu kavrama yükledikleri anlam öne çıkar. Marx, Hegel'in modern toplum analizinde üç uğrağın (aile, sivil toplum, devlet) diyalektik dışsallaşmasıyla ve Feuerbach'ın dinsel yabancılaşma düşüncesiyle kendine özgü yabancılaşma kavramını geliştirir. Bu bağlamda şu üç problemin çözümü, Marx'ın yabancılaşma kavramını ve bu kavramın “insan” ile ilişkisini anlamaya imkan yaratır: i) Marx yabancılaşmayı nasıl anlar? ii) Marx yabancılaşma ile insan arasında nasıl bir ilişki kurar? iii) Kurulan ilişkinin Marx'ın entelektüel gelişimindeki seyri nasıl cereyan eder?

makinanın bir başka yanına bağlamakla, başında beklemeden kapağın açılıp kapandığını, kendisinin de arkadaşları ile birlikte eğlenebilmek için serbest kalacağını gördü.” (Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği 1. Kitap*, çev. Haldun Derin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s.68.) Smith'in bu gözlemindeki “serbest zaman” olgusu, makinayla bütünleşmiş insanı makinadan keskin bir biçimde ayırır. Oysa sanayi devrimiyle birlikte işçinin 18 saate varan çalışmasıyla “serbest zaman” düşüncesi bir yanılsamaya dönüşür. Smith, insanın varlık problemini aştığını düşünür; ancak Smith daha büyük bir varlık problemi yaratır. Bu da Smith'in gözlemini ontolojik bir çıkişsızlığa iter.

²⁹ Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi 1. Cilt*, 11. Basım, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2018b, s.81.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde “Kölelik içinde doğan her insan kölelik için dünyaya gelir, bundan daha su götürmez bir şey olamaz. Köleler zincirler içinde her şeyi, hatta onlardan kurtulma isteğini bile yitirirler: Köleliklerini sever olurlar...Kölelik doğal bir duruma gelmişse doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur bu.” ifadesiyle: i) Köleciliği maddi bir olgu olarak kavrar. ii) ‘Köle-insanın’ kendi nesnesinde kendi varlığını yitirdiğini saptar. iii) ‘doğaya aykırı’ lık gözlemiyle yabancılaşmış insanı açıklar. Fakat yabancılaşma *Toplum Sözleşmesi*'nde bir uzlaşının arayışıdır, Marx'ta ise aşılması gereken bir olgudur. (Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 18. Basım, çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s.6.)

Marx, *1844 El Yazmaları*'nın başında ücretli emekçinin (işçinin) bir meta olduğunu ve kendine bir alıcı arayacağını dile getirir.³¹ İnsanı meta yapan olgu, onun emek gücünün piyasada ücretlendirilmesinde yatar. Marx bu ücretlendirmeye emeğin doğal fiyatı der.³² Görüldüğü gibi insan ögesi, meta olgusuyla kavranır. Bu kavrayışın açıklanabilmesi için Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'ndeki şu ifadelerle göz atılabilir:

“Yeni üretici güçler sağlamak için insanlar, kendi üretim biçimlerini değiştirirler; kendi üretim biçimlerini değiştirmek, yaşamlarını kazanma yollarını değiştirmek için de bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. El değirmeni size feodal beyli toplumu verir; buharlı değirmen ise sınai kapitalistli toplumu.”³³

Buna göre “üretici güçler” topraktan makineye, fabrikaya evrilir: “insan”da üretim biçimini topraktan, imalata ve sanayiye taşır; bununla birlikte toplumsal ilişkiler tamamen değişir. Böylece insanın, üretim süreçlerinin canlı, devingen tarihine göre “Toplumsal ilişkiler, üretici güçlere sıkı sıkıya bağlıdırlar.” (Marx, 2018a: s.109).

Marx, üretim biçimleri ve üretici güçlerin ilişkilerini insan ögesiyle kavrar. İnsan, bu iki olgunun arasında bir ilişkisellik kurma rolünü üstlenir. Buna göre bu üç öge (üretim biçimi, üretici güçler, insan) arasındaki ilişkinin ilkesi *değişimdir*. Dolayısıyla insan da toplumsal ilişkilerin bir parçası olarak sürekli bu bağlamda değişir.

İnsanın toplumsal koşullar içerisindeki değişen yapısını, Louis Althusser yabancılaşma kavramıyla şöyle açıklar: “Yabancılaşmış emek anahtar kavramıyla insanın özü’nden aşına olduğumuz ekonomik kavramların zorunluluğu ve içeriğini

³¹ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, 10. Baskı, çev. Murat Belge, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016a, s.18.

³² Marx, 2018a: s.51.

³³ Marx, 2018a: s.109.

çıkarmak bir insan kavrayışının hiyerarşisi ve vekaleti sayesinde kabul etmek koşuluyla ancak bu rolü oynayabileceğini kavramak gerekecektir.”³⁴ Aslında Althusser, insanı özcü; yani tözsel bir değerlendirmeden koparmayı önerir. Bu önermeyi de temellendirmek için yabancılaşma ögesini gösterir. Dolayısıyla yabancılaşmış emek, insanın değişken üretim ilişkilerinin bir sonucudur. Değişen her üretim modeli, değişmiş toplumsal ilişkilerin insanına işaret eder. O halde insanda bir "öz" (değer) arayışı mümkün müdür?

İnsan nedir? sorusu Gramsci'ye göre “insan doğası” ya da “genel olarak insan” sorunudur. (Gramsci, s.238-239). Bir bakıma Gramsci sorunun, insana ait bir doğa arayışının ürünü olduğunu anlar. Bu bağlamda şu ifadeler açıklayıcıdır:

“İnsan doğası kavramının eleştirisi, tarihselci görüşün ya da tarihselciliğin temelidir. İnsan ya başlangıçta öncesiz-sonrasız bir Tanrının değişmez yarattığı olarak verilmiş (örneğin geleneksel Katolikliğin görüşü) moral evreni de tarihin dışında ve tarihle ilgisiz dokunulmaz ilkeler tarafından belirlenmiştir, ya da tarihsel bir gelişmenin ürünü, her an tüm geçmişe bağlı, aşama aşama ilerleyen bir kazanımdır.”³⁵

Kuşkusuz ki Marx'a göre insan, Gramsci'nin de anlatımında olduğu gibi teolojinin örtüsü altında mutlaklaştırılmaz. İnsan ögesi, Marx'ın erken dönem metinlerinde “mutlak” olana, “tözsel” olana karşıt bir öge olarak çıkar. Bu bağlamda Marx, Hegel'e şu temel eleştiriyi yöneltir: Hegel, insanı kendi insansal varoluşunun bir etkinliği değil, imgesel bir bireysellik olarak gerçekleştirdiği bir etkinlik olarak düşünür.³⁶ Böylece Marx'ın köklü itirazı insanın, insanal varoluşunun yadsınmış oluşuna yönelir. O halde insanda bir doğa alınacaksa bu arayış, toplumsal ilişkiler bütünlüğü içerisinde aranmalıdır. Çünkü toplumsal ilişkilerin değişimi ile birlikte

³⁴ Louis Althusser, *Marx İçin*, 1. Baskı, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015, s.196.

³⁵ Gramsci, a.g.e, s.238.

³⁶ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 1. Baskı, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1997a, s.60.

insan da sürekli değişir. (Gramsci, s.239). Fakat Sean Sayers; politik ekonomistlerin, kapitalizmi evrensel bir insan doğasına uyumlu gösterdiği için Marx'ın eleştirisine uğradığını belirtir.³⁷

Althusser'in iddiasına göre Marx, 1845'ten itibaren tarihi ve politikayı insanın özü üzerine kuran her teoriden köklü olarak kopar. (Althusser, s.278). Bu bir bakıma Feuerbach ve Hegel'den kopuştur. Althusser, “[i]nsanın özü ideolojik olarak tanımlanır.” ifadesi ile Marx'ı yeni bir epistemoloji incelemesine oturtur. (Althusser, s.278). Marx'ın, Althusserci kopuş iddiasına giden yolda yabancılaşma kavramı *1844 El Yazmaları*'nda kopuşun nüvelerini yaratır. Bu nüveler *Alman İdeolojisi*'nde kendini açar. Fakat Althusserci kopuşa anlamını veren bir öge olarak “sreklielik” olgusunun da Marx'ta izi sürülür.

Yabancılaşma anahtar bir kavram olarak düşünüldüğünde “[i]şi ne kadar fazla nesne üretirse, kendisi o kadar azına sahip olabilir...” (Marx, 2016a: s.75). nermesini açıklar. Bu önermedeki işçi (insan), “[b]iz tek bir bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir.” önermesinde değişikliğe uğrar. (Marx, Engels, 2016: s.28). Buna göre kendi ürününe yabancılaşmış insan, Feuerbach'ın insanının kendi öz-bilincinin yabancılaşmasının bir sonucu olarak dinsel yabancılaşmanın insan-meta bağlamında bir yansımasıdır. Fakat bu yansımada insan, tarihi bir olgu olarak kavranarak diğer önermede kopuşa uğrar. Dolayısıyla insan, kendi geçim araçlarını reterek³⁸ salt bir yabancılaşma yaşamakla kalmaz; aynı zamanda kendi maddi yaşamına da reter. Böylece insan, eylem içerisinde bulunan bir varlık olarak farklı tarihsel aşamalardan geçmiş olur. (Marx, Engels, 2016: s.30). Bu nedenle Marx'ta insanın kopuşu, yabancılaşma kavramının bir devamlılığı olarak görünür. O halde buna, sreklielik içinde kopuş denilebilir. Sayers de aslında Marx'ın Althusser'in yabancılaşmadan tümüyle teorik bir kopuş gerçekleştirdiği görüşüne karşı çıkar. (Sayers, s.14).

Marx'ta yabancılaşma bağlamında evrensel bir insan doğası aaranabilir mi? Bir iddia olarak Norman Geras'ın bakışını gösterebiliriz. Geras, Marx'ı kastederek tarih

³⁷ Sean Sayers, *Marx ve Yabancılaşma*, 1. Basım, ev. Ferhat Sarı, İstanbül, Kor Kitap, 2018, s.135.

³⁸ Marx, Engels, 2016: s.30.

süreci boyunca insan ihtiyaçlarının sürekli değiştiğinden bahsederek insan tabiatında bir şekil değiştirme tespiti yapıldığından söz eder.³⁹ Geras bu sözcüklerden mantıksal bir çıkarım yaptığını öne sürerek bir insan doğası fikrine varır. Bu iddiasını da “Halbuki bir şeyin değiştiğini söyleyenin, değişen bu şeyin tüm yönleri ile değiştiğini ve hiçbir kalıcı özelliğinin olamayacağını iddia ettiğini varsaymak ilkel bir mantıktır.” önermesiyle destekler. (Geras, s.98). Buna göre öz değişir, ancak ortadan kalkmaz. Tam da bu bağlamda yabancılaşma kavramı devreye girer: Yabancılaşmış emek değişmez bir insan doğasının gerçekleşmesini engeller.

Marx insanı tarihsel bir açıdan ele almasına karşın Geras, Marx’ın insan doğasını toplumsal bir bütün olarak ele aldığını öne sürer.⁴⁰ Ancak Marx henüz 1844 *El Yazmaları*’nda dahi sadece insanın, kendi emeğinin nesnesine dönüştüğünü değil, makinenin de insanileştiğini anlatır: “Zayıf insanı makineleştirmek için makine kendini insanın zayıflığına uydurmaktadır.” (Marx, 2016a, s.127). Böylece makinede bir öz arayışı imkanı ise bu, üretim güçleri içerisinde mevcut olabilir. Lukacs, Marx’ın Feuerbach’ın kaba ontolojisinin karşısına insan yaşamının tüm ilişkilerinin somut ve materyalist olarak incelenmesi talebini koyar. (Lukacs, s.141). Böylece makine ögesi ve insan ögesi materyalist bir perspektifte çözümlenerek özcülük bakışına set çeker.

Marx, bir bakıma özcülüğü ya da tözcülüğü yabancılaşma kavramının dört türü üzerinden yadsır.

- i. İnsanın doğadan yabancılaşması
- ii. İnsanın kendi nesnesine, emeğine yabancılaşması
- iii. İnsanın kendi bedenine yabancılaşması
- iv. İnsanın insana yabancılaşması⁴¹

İnsanın doğadan dışlaşması olgusu, Lukacs tarafından doğanın (fiziksel) esas olarak toplumla olan etkileşimi açısından ele alınır; böylece doğa problemine de bir çözüm

³⁹ Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası Bir Efsanenin Reddi*, 2. Baskı, çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, İstanbul, Birikim Yayınları, 2011, s.98.

⁴⁰ Geras, a.g.e, s.80.

⁴¹ Marx, 2016a: s.80-83.

sunulmuş olur.⁴² Bu bağlamda insan kapitalist üretim koşullarında kendi ürettiği emek ürününe yabancılaşır. Bu iki yabancılaşma türü insanı, kendi bedenine ve kendisine yabancı kılar. Son tahlilde insanın insana yabancılaşması 1844 *El Yazmaları*'nda kabataslak olarak açıklanır; ancak ayrıntılı analizini *Kapital*'de “Meta Fetişizmi” başlığında bulur. (Sayers, s.133).

Marx, Meta fetişizmine yabancılaşma kavramıyla varır. Bu varışın en önemli ögesi özel mülkiyettir. Marx özel mülkiyeti metafizik bir bağlamda şöyle anlatır:

“Özel mülkiyet gelişmesinin ancak son noktasına vardığı anda bir giz (sır) ortaya çıkar; yani, özel mülkiyetin bir yandan dışlanmış emeğin ürünü, öbür yandan da emeğin kendini dışlaştırmasının, bu dışlaştırmanın gerçekleştirilmesinin aracı olduğu anlaşılır.”⁴³

Nitekim Marx, özel mülkiyetin sırrını meta bağlamında çözümler. Buna göre doğadaki bir nesne meta olur olmaz tamamen başka bir şey olur.⁴⁴ Yani “metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir.” (Marx, 2011a: s.81). Emeğin yabancılaşmasından meta fetişizmine varan Marx, teorisini insan emeğinin toplumsal niteliği⁴⁵ olarak materyalist bir çerçeveye açıklar.

Eugene Lunn, Marx'ın meta fetişizmi bağlamında insan kavramını, kapitalizmin gizemini çözmek için genişlettiğini söyler.⁴⁶ 1844 *El Yazmaları*'nda insan; doğa ve meta öğeleri arasında çözümlenirken, *Kapital*'de insan; materyalist ve toplumsal bir açıklamayla Lunn'un iddiasındaki gibi genişletilerek kavranır. Benzer bir görüşle Lukacs da toplumsal bağıntı ve ilişkileri bir “şeyleşme” süreci olarak

⁴² Lukacs, a.g.e, s.141.

⁴³ Marx, 2016a: s.86.

⁴⁴ Marx, 2011: s.81.

⁴⁵ Marx, 2011a: s.82.

⁴⁶ Eugene Lunn, *Marksizm ve Modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, 1. Baskı, çev. Yavuz Alogan, Ankara, Dipnot Yayınları, 2011, s.27.

formüle eder.⁴⁷ Dolayısıyla Lukacs, toplumsal bir insan yaşamının; yabancılaşmış insanın, yani kapitalizmin olgun bir çözümlemesi olduğunu vurgular.

1.3 DEVLET VE İNSAN

Marx, devlet olgusunu ilk dönem çalışmalarından başlayarak insanı temel olarak inceler. İnsanı da mülkiyet ile ilişkisi temelinde ele alır. Dolayısıyla devleti ve insanı birbirine bağlayan ana öge mülkiyettir. Marx, *Rheineische Zeitung* gazetesinde odun hırsızlığı tartışmalarıyla ilgili bir makalesinde doğadaki nesnelerin özel mülk olarak yasalarla güvence altına alınmasının köylüler üzerinde ciddi baskılara yol açtığını görür ve hazırlanan yasa tasarısını eleştirir. Marx, bu bağlamda “[d]oğa, yasalarla düzenlenmez bilakis yasalarımız doğaya uygun olmak zorundadır.” yaklaşımıyla aslında özel mülkiyet üzerine bir tartışma başlatır.⁴⁸ Doğa nesnesi, yasal bir kılıfa büründürülerek mülkiyete dönüştürülmüş olur. Ancak mülk sahibi olma hakkı tamamen sınırlandırılır; çünkü özel mülkiyet sahipleri kendilerinin dışındaki köylülerin mülk sahibi olmalarını da engellemiş olur.⁴⁹ Bu da monarşilerde, mülkiyet hakkının sınırlı doğasının birey karşıtlığını ortaya çıkarır.

Ortaçağ feodalitesinde zanaatçılık, lonca örgütlenmesine dayalıdır. Bu örgütlenmenin kurallarına göre “tek bir ustanın çalıştırabileceği çırak ve kalfa sayısını sınırlayarak, onun kapitalist haline gelmesini önlemişti. Üstelik bu usta, ustası olduğu zanaat dışındaki alanlardan kalfa çalıştıramazdı.” (Marx, 2011a: s.347). Temeli usta-çırak ilişkisine dayanan sistemde el işçiliği basit teknoloji ile sınırlandırıldığı gibi iş bölümü de sınırlanır. Marx, *Kapital*’de bu üretimin sınırlı yapısını şöyle anlatır:

“Demek oluyor ki lonca örgütü, manüfaktürün var olması için maddi koşulları yaratmada el zanaatlarının ayrılmasına ve yetkinleşmesine ne

⁴⁷ Lukacs, 2018: s.175.

⁴⁸ Karl Marx, “*Odun Hırsızlığı Tartışmaları*”, çev. Alper Yavuz ve Cem Comunoğlu, Erişim: 08.12.2019, <https://www.hukukpolitik.com.tr/2018/05/24/odun-hirsizligi-tartismalari>.

⁴⁹ Karl Marx, “*Odun Hırsızlığı Tartışmaları*”, çev. Alper Yavuz ve Cem Comunoğlu, Erişim: 08.12.2019, <https://www.hukukpolitik.com.tr/2018/05/24/odun-hirsizligi-tartismalari>.

kadar yardımcı olursa olsun işyerinde, iş bölümüne olanak vermemiştir. Tümüyle alınırsa emekçi ve onun üretim araçları, salyangoz ile kabuğu gibi yakın bir birlik içerisinde kalmışlar ve böylece manüfaktürün başlıca temeli olan, emekçiyi onun üretim araçlarından ayırma ve bu araçları sermayeye dönüştürme olayı ortaya çıkmıştır.”⁵⁰

Aynı üretim ilişkileri toprakta da geçerlidir. Serf ve senyörün sınırlı iş bölümü söz konusudur ve serf başlıca üretim aracı olan toprağa sahip değildir. “Ama toprağı sürüp ekmekte kullandığı araçlar (hiç değilse serfin kendi öz kişiliğinin kendisine ait olduğu ölçüde) kendisinindi.”⁵¹ Dolayısıyla feodal üretim modelindeki birlik, insan ile mülkün birliğidir. Bu bağlamda Marx, Ortaçağ’da devlet ve insan yaşamının özdeş olduğunu söyler.⁵² Bu özdeşliğin temel ögesi, özel mülkiyettir. Daha doğrusu, bu özdeşlik feodal sistemde özel mülkiyetin sınırlanmış doğasında yatar.

Georg Simmel, serfliğin kaldırılmasıyla ilgili Marx’ın görüşüne çok yakın ifadeler kullanır: “Eskiden kendi içinde hem mülk sahibi hem de başka birinin yararına çalışan emekçi nitelikleri barındırırken, serfliğin kaldırılmasının ardından bu nitelikler birbirinden keskin bir biçimde ayrıştı: Bir taraf katıksız mülk sahibi, öbür taraf da katıksız emekçi haline geldi.”⁵³ Böylece insan ile mülkiyet birbirinden ayrılır. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, mülkiyetin sınırlı doğası ortadan kalkar ve özel mülkiyet hakkı “tüm insanlara” özgü bir hak haline gelir. Bu durum, insanın özgür hareket etmesine ve mekansal anlamda daha uzak ilişkilerde belirmesine imkan yaratır.⁵⁴ İnsanda, manifaktür üretimle birlikte orataya çıkan özgürlük ve mekan öğeleri, tekелci kapitalizmin, yani emperyalist devletlerin karakterlerini de belirler.

⁵⁰ Marx, 2011a: s.347.

⁵¹ John Eaton, *Ekonomi Politik*, 3. Baskı, çev. Şiar Yalçın, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1996, s.50.

⁵² Marx, 1997a: s.50.

⁵³ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 2. Basım, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s.235.

⁵⁴ Simmel, 2015: s.235.

Buna göre Lenin, *Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* isimli çalışmasında şu örneği verir: Demiryolu yapımının doğal, kültürel ve uygarlaştırıcı bir görünüm olduğu düşünülür; ancak bu, kapitalist köleliğin gizlenmesinden başka birşey değildir.⁵⁵ Lenin, emperyalist devletlerin özgürlük ve mekan öğeleriyle beslenen karakterlerini şöyle ortaya koyar:

“Küçük patronun emeği üzerine kurulu özel mülkiyet, serbest rekabet, demokrasi kapitalistlerin ve ellerindeki basın, işçileri ve köylüleri aldatmak için kullandıkları bu sloganlar geride kalmıştır. Kapitalizm, evrensel bir sömürgeci baskı sistemine, bir avuç ‘ileri’ ülkenin, dünya nüfus çoğunluğunu mali yönden boğduğu bir sisteme dönüşmüştür. Ve bu ‘ganimet’, kendi ganimetlerini paylaşmak için kendi savaşlarına bütün dünyayı sürükleyen, tepeden tırnağa silahlı, en güçlü, iki ya da üç canavar (Amerika, İngiltere, Japonya) arasında paylaşılmıştır.”⁵⁶

Lonca örgütlenmesinin dağılmasıyla birlikte kapitalist üretim süreci egemen hale gelir. Böylece manüfaktür üretim modeli ortaya çıkar. Zanaatçılıkta her bir ürün sınırlı sayıda ustanın ve işçinin elinden farklı zaman dilimlerinde geçerken, manüfaktür üretimde aynı anda çok fazla sayıda ürün, kapitalistin denetimi altında bir iş yerinde imal edilir. Bu bakımdan ürünler metaya dönüşmüş olur; çünkü değişim değerleri ortaya çıkar. İnsan da metalar dünyasında emek gücüyle bir metaya dönüşür. Peki insan, çağdaş dünyada/devletlerde ontolojik problemini hangi kavramlar dizgesiyle ve nasıl aşmaya çalışır?

Marx, *Yahudi Sorunu*’nda Bruno Bauer’e Alman Yahudilerinin ne tür bir özgürleşme istediklerini sorar: “Yurttaşsal mı? Yoksa politik özgürleşme mi?” diye ekler.⁵⁷ Ancak Bauer’e göre devlet hristiyan özü gereği yahudileri özgürleştiremez ve yahudi de dinsel özü gereği özgürleşemez.⁵⁸ Marx ve Engels, *Kutsal Aile*’de aynı

⁵⁵ Vladimir İlyiç Lenin, *Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, 7. Baskı, çev. Cemal Süreyya, İstanbul, Sol Yayınları, 1979, önsöz, s.11.

⁵⁶ Lenin, 1979: s.11.

⁵⁷ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, 1. Baskı, çev. Niyazi Berkes, Ankara, Sol Yayınları, 1997b, s.5.

⁵⁸ Marx, 1997b: s.50.

üslubu sürdürürler. “Bay Bauer, dinsel bir sorunun dinsel bir sorun olduğunu söyleyerek kendini yatıştırır.”⁵⁹ Dolayısıyla bir özgürleşme problemi olarak yahudi sorununda; ayrıca din problemi de ortaya çıkar.⁶⁰ Düğüm noktaları da buradadır; yani dinsellik ile politik özgürleşme Bauer’e göre bir çelişkidir. Çünkü Bauer, asli problemi din problemi olarak görür. Hatta Bauer’e göre, dinden onun kendine özgü gücü alınırsa o (din) artık var olamaz.⁶¹ Buna göre Bauer, dini tüm öğelerin yasaların dışına itilmesini çözüm yolu olarak önerir. Devlet, Bauer’e göre dinsel temellerden yasalar yoluyla arındırılarak laikleştirilmelidir. Böylece laiklik ögesi, yahudilerin özgürleşmesinin temel ögesine bürünür. Bauer, Marx’ın aktarımına göre bu durumu Fransa için sebt günü (yahudilerin dinlenme ve dua günü, cumartesi) örneği ile açıklar. Buna göre bu günde bir yahudi dinsel ritüellerin dışında özel işleriyle meşgul olarak politik özgürleşmesini gerçekleştirir.

Marx, Bauer’in yurttaşsal özgürlük talebini dinin politik kaldırılışında (yasalardan dinin ayıklanması) gördüğünü söyler. Böylece Bauer’e göre din tümünden kaldırılmış olur. Ancak Marx, Bauer’in çözümüne karşı şu görüşü ortaya koyar: “insan bu yüzden dinden kurtulmuş olmaz, dinsel özgürlük kazanır. Mülkiyetten kurtulmuş olmaz, mülk sahibi olma özgürlüğü kazanır. Zanaatın egoizminden kurtulmuş olmaz, zanaat özgürlüğü kazanır.” (Marx, 1997b: s.40). Marx böylece Bauer’in görüşlerini tersine çevirir. Bu çevirme yöntemi Marx’a daha ileri dönemlerindeki çalışmalarında dinselliği maddeci olarak çözümleme imkanı yaratır: “[a]hlak, din metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümelerini yitirir. Onların bir tarihi bir gelişim süreci yoktur...” (Marx, Engels, 2016: s.35).

Feodal toplum temel ögesine, yani insana ayırdığında bu sürece itki veren güç, özel mülkiyet hakkının kendisinden başka birşey değildir. Metaya dayanan üretim

⁵⁹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Kutsal Aile*, 5. Baskı, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 2015, s.159.

⁶⁰ Engels, *Klasik Alman Felsefesinin Sonu* çalışmasında dini, topluluklar bağlamında maddeci bir temelde şöyle ele alır: “Her kavimde böylece yaratılmış olan tanrılar, milli tarılardır ve hakimiyetleri, korumak zorunda oldukları topraklardan (sınırlardan) öteye geçmiyordu. Bu sınırların ötesinde başka tanrılar hüküm sürüyorlardı. Bu tanrılar, millet varoldukça, sadece muhayyelede yaşayabilirlerdi. Millet ortadan kalkınca bunlar da ortadan silindiler.” (Engels, 1962: s.46).

⁶¹ Marx, 1997b: s.10.

metodu ile birlikte insan ve mülkiyet bağı John Locke tarafından şöyle kurulur: “[M]ülkün korunması hükümetin amacı ve insanların kendisi için bir toplum oluşturduğu bir amaç olduğundan bu amaç zorunlu olarak halkın mülk sahibi olması varsayımında bulunur ve bunu gerektirir.”⁶² Mülk sahibi olma hakkını dinsel özgürlük hakkını kazanan birey, sivil burjuva toplumunu meydana getirir. Marx Bauer’in aksine bu toplumsal sistemi politik özgürleşmenin tamamlanması olarak kavrar.⁶³ Yani dağınık toplumsal örgütlenme, merkezi bir devlet aygıtında toplanır ve bu yapı bir yasa ile işler kılınır.

Bauer, yahudilikten kurtulamayan insanın politik olarak özgürleşemeyeceğini söylerken buna karşın Marx, dinsel ögenin politik özgürleşmeyi engelleyemeyeceğini ifade eder. O halde Bauer politik özgürlüğün ön koşulu olarak dinselliğin kamusal alandan kaldırılmasını işaret ederken, Marx ise özel mülkiyet olgusunu işaret eder. Bu işaretle birlikte Marx, politik özgürleşme bağlamında insanın bir taraftan burjuva toplum mensubuna ve bireye diğer yandan da yurttaşa dönüştüğünü çözümler. Dolayısıyla devletin ön koşulu olarak insan ele alınır. “devletin gerçek ilkesi insandır.” (Marx, 1997a: s.50).

Marx, devletin tözsel kavranışını yabancılaşma kavramının tersine çevirme gücüyle açıklar. Ancak Marx devleti saltık bir varlık olmanın çok ötesinde, siyasal bir kuruma dönüşmesi bakımından aile, insan ve toplum ögesinin bir yansıması olarak inceler. Bu bağlamda Marx, Hegel’e şu eleştiriyi yöneltir: “devleti yapan aile ve burjuva-sivil toplumun ta kendileridir. Onlar etkin ögeyi oluşturur. Buna karşılık Hegel’de onlar gerçek İdea tarafından yapılır.” (Marx, 1997a: s.16-17). Hegel’de bir insan yapıtı olarak anlaşılan devlet insana yabancılaştırılmıştır. Buna göre insandan yola çıkarak devlet değil, devletten yola çıkarak insan kavrandığında devlet mistikleştirilmiş olur. Hegelci deyişle devlet, “kendinde-şey” olarak tinselleşir. Marx ve Engels bu tinselliği ileri dönemlerindeki çalışmalarında devleti maddi bir temelde inceleyerek tarihsel bir olguya çevirirler. Nitekim Marx, *Gotha Programı’nın*

⁶² John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, 4. Baskı, çev. Aysel Doğan, İzmir, İlya İzmir Yayınevi, 2012, s.121.

⁶³ Marx, 1997b: s.21.

Eleştirisi'nde Alman İşçi Partisi'nin "özgür devlet" vurgusunu parti programında ifade etmesine karşı sert tutum alarak "Özgürlük, devleti topluma üstün bir organdan, kesinlikle ona tabi bir organa dönüştürmekten ibarettir ve bugün de devlet biçimleri, 'devletin özgürlüğünü' sınırladıkları ölçüde daha özgürdür ya da özgür değildir."⁶⁴ Böylece Marx, devleti gerçek temellerine indirerek açıklar.

Devletin maddi temellerinde insan, toplum, aile gibi ögeler yatar. Ancak Marx ve Engels kapitalist üretim modelinden yola çıkarak ve bu ögeleri de ekonomik bir temelde ele alarak devleti çözümler. Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* çalışmasında maddeci görüşünü şöyle formüle eder:

"Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak-toplumsal, siyasal ve entellektüel hayat sürecini koşullandırır."⁶⁵

Dolayısıyla Marx'ta altyapı ve üstyapı ayrımı ortaya çıkar. Altyapı; iktisadi bir öge olarak üretim biçimlerinden, üstyapı da devlet, hukuk, din, sanat vb. kurumlardan oluşur. Bu altyapı ve üstyapının maddeci-tarihsel çözümlemesi için insan ögesi temel bir öneme sahiptir. Marx ve Engels bu bireşimi şöyle serimler: "Toplumsal yapı ve devlet, daima belirli insanların yaşam süreçlerinden doğup gelişir..." (Marx, Engels, 2016: s.34). Dolayısıyla insan, eyleyen ve başat bir özne konumundadır. Bu iki yapının etkileşimindeki ilişki nasıl öngörülür?

⁶⁴ Karl Marx, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, 1. Basım, çev. İsmail Yarkın ve M.A. İnci, İstanbul, İnter Yayınları, 1999, s.36.

⁶⁵ Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 7. Baskı, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 2011b, s.39.

Althusser altyapı ve üstyapı arasında kesin bir ayrım olduğunu ifade eder. Hatta ona göre Marx'ın bu tasarısı onu Hegel'den ayırır.⁶⁶ Althusser'e göre; her şeyden önce ekonomik temel son kerte de belirleyicidir, buna karşın üstyapıda olup bitenler son kerte de ekonomik temelde olup bitenler tarafından belirlenir.⁶⁷ Dolayısıyla Althusser, üstyapıya görece bir özerklik tanır. Fakat Engels, Joseph Bloch'a yazdığı mektupta, ekonomik etkenin biricik belirleyici etken olduğunu öne sürmenin soyut ve saçma olduğunu belirtir.⁶⁸ Engels bu bağlamda şunları ifade eder:

“Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli ögeleri-sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir çarpışmadan sonra yenen sınıfın koyduğu anayasalar vb., hukuksal biçimler, özellikle de bu gerçek savaşımın onlara katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve daha sonra bunların dogma sistemlerine gelişmeleri-de tarihsel savaşımın gidişinde etkilerini gösterirler ve birçok durumda özellikle onların biçimini belirlerler.”⁶⁹

İnsan, hem altyapıda hem de üstyapıda üretim, devlet, din vb. ögelerin bir parçası olarak kendi tarihini yine bu ögelerle girdiği ilişkide yapar. Dolayısıyla insan değişken koşullar içerisinde kendisini özne olarak kurar.

Marx, insanın özneleşmesini belirli bir üretim sürecinin parçası olarak inceler. İnsan meta üreticisi ya da sınırlı işbölümü içerisinde çeşitli el ürünleri üretiyor olması bakımından belli bir üretim sürecine karşılık gelen toplumsal sistemin temel ögesidir. Öyle ki -insan- bu üretim sürecinin öznesi olsa da onun içine doğar. İçine doğduğu üretim biçimi onun koşullarını, yaşam biçimini ve en önemlisi de onun sıfatını/sınıfını belirler. Buna göre insan tarihte köle, serf ve işçi gibi sıfatlar, sınıfsal

⁶⁶ Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 6. Baskı, çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2017, s.42.

⁶⁷ Althusser, 2017: s.43.

⁶⁸ Friedrich Engels, *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, 2. Baskı, çev. Öner Ünalın, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2000, s.15.

⁶⁹ Engels, 2000: s.15-16.

kimlikler edinir. Dolayısıyla insan olarak “Tarihimizi kendimiz yaparız; ama başta çok belirli önceller (*antecedent*) ve koşullar altında.” (Engels, 2000: s.16). İnsanın “önceller ve koşullar” içerisinde kavranışı, sadece bu öncel ve koşullara maddeci bir açıklama getirmez, aynı zamanda insanın da maddi bir temelde incelemesine olanak yaratır ve böylece insan, tarihte özneleşmesinin yanı sıra meta üreticisi olarak da nesneleşir. Dolayısıyla insan “[h]ayatını nesneye koyar, ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir.” (Marx, 2016a: s.76).

İnsanı nesneye dönüştüren tamamen üretim ilişkileridir.⁷⁰ Tarımın ve hayvancılığın gelişmesiyle birlikte ailenin özel mülkiyetine geçen hayvan sürülerinin hızla artması, köleciliği doğurur.⁷¹ Böylece köleler tarihteki ilk üretim aracıdırlar. Üretim araçlarının tarihsel gelişimiyle birlikte “[d]evlet sessiz sedasız geliyordu. Önce kentle köy, sonra kent sanayiinin çeşitli kolları arasındaki işbölümü tarafından yaratılmış yeni gruplar, kendi çıkarlarını gözetmekle yükümlü yeni organlar yaratmışlardı...” (Engels, 1986: s.137). Ortaya çıkan bu köleci organizasyon, üretici güçlerin belirli bir evresinde insanların yaşam süreçlerinden doğup gelişir.⁷² Bu bağlamda, insan, çalışma etkinliğinin ticaret ve fetihlerle birleşmesiyle yeni organize yapıları da doğurmuş olur. Öyle ki insanın, iktisadi ilişkiler içerisinde altyapının temel ögesi olarak sürekli değişen bir doğaya sahip olduğu ortaya çıkar ve bu bakımdan insan bir üstyapı kurumu olarak devletin de sürekli değişen “siyasal anayapısının” temel ögesine dönüşür.

Felsefe tarihinde devlet, Hegel’de “mutlak” a varan tarihsel bir yapı ve Aristoteles’te ise “iyi” *telos*’unun etrafında toplanan insan topluluğundan oluşan bir yapı olarak hem antik dönemde hem de çağdaş dönemde tözsel/tinsel bir kavrayışın yansımasından başka bir şey değildir.⁷³ Hegel’de “mutlak”/İdea ve Aristoteles’te “iyi” *telos*’u gibi iki ögeye devlet ve insan bağlamında Marx açısından bakılırsa;

⁷⁰ Marx, 2016a: s.75-76.

⁷¹ Friedrich Engels, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 8. Baskı, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1986, s.68.

⁷² Marx, Engels, 2016: s.34.

⁷³ Aristoteles, 2018: s.23.

- i. Hegel’de devlet; aile ve toplumun bir sonucu olarak kavranacağı yerde, tersine çevrildiği için (İdea: devlet) özne yapılmış olur.⁷⁴ Yani devlet, başat bir konuma getirilerek mistikleştirilmiş olur.
- ii. Aristoteles ise insanı kent yurttaşı olarak tanımlarken, bu durumun karakteristik olduğunu; yani doğası gereği insanın yurttaş ya da köle olduğunu iddia eder.⁷⁵

O halde Aristoteles’in devletinin köleci karakteri de doğası gereğidir. Dolayısıyla bu iki öge “devlet-insan” ilişkisi bağlamında tözselleşir. Marx, “mistik kabuk” içerisindeki bu tözselliği aşmak için insanı merkeze koyar ve böylece yüklemi (insanı) yeniden özneye çevirerek maddeci bir itkiyle insan ve devlet ilişkisini mistisizmin dışına çıkarmış olur.

İnsanın, Aristotelesçi kavranışının bir sonucu olarak köleci doğası yadsınamaz.⁷⁶ Bu iddia Aristoteles tarafından bizzat fiziksel doğanın işleyişinin bir sonucu olarak açıklanır. Burada akıl ve beden öğelerinin vasfı belirleyicidir ve köle de yurttaş da her daim köle ve yurttaşdır. Tam da bu bağlamda (insan doğası) Geras şunları ifade eder: “[k]endisi değişmez ve genel olan insan doğasının, değişimin açıklanmasında yeri olmayacağı doğru bile değildir.” (Geras, s.118). Geras insan doğasını sabit ve değişmez kılarak onun nasıl özneleşeceği sorunsalını ortada bırakarak sadece sonuca varır: “[İ]nsan doğası...insan tabiatının tarihsel özgüllüklerinin bir kısmını açıklamada rol oynar.” (Geras, s.118). Oysa Marx “Bir siyahi bir siyahidir. Ancak belirli ilişkiler içinde bir köle haline gelir.” koşullu önermesiyle insanın maddi bir öge olarak üretim süreci içerisinde köle, serf vb. sınıfsal momentlerle kavrar; dolayısıyla bu kavrayış insan doğasını üretim etkinliği içerisinde ele alması bakımından üretim etkinliğinin bir kategorisi haline getirir.⁷⁷ Böylece insan altyapının (ekonomik) gelişimiyle bir işçiye ya da kapitaliste dönüşür.

⁷⁴ Marx, 1997a: s.21.

⁷⁵ Marx, 2011a: s.317.

⁷⁶ Aristoteles, 2018: s.32.

⁷⁷ Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, 1. Baskı, çev. Süleyman Ege, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2001, s.37.

Marx tarafından insandaki, insanın doğasındaki dönüşümün keşfi aslında tarihin büyük hareket yasasının bir keşfinin formülleştirilmesidir.⁷⁸ Bu bakımdan Marx ve Engels bu keşifle altyapıda ortaya çıkan sınıfsal çelişkilerin, son tahlilde üstyapıyı belirleyişini ve tarihin kimi evresinde de üstyapının altyapıya olan etkisini ortaya koyar. Buna karşın Geras'ın insan doğası fikri, “değişmez” yüklemiyle sabitlendiğinde altyapıdan; yani ekonomik etmenlerin etkisinden koparılmış olur. Böylece Geras'ın insan doğası fikri, ontolojik bir probleme dönüşür ve Aristotelesçi bir kökten yeşerir.

⁷⁸ Karl Marx, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009a, önsöz, s.10.

İKİNCİ BÖLÜM

2 KENDİNİ YARATAN VARLIK OLARAK İNSAN

2.1 ÜRETİM, EMEK VE İNSAN

Biyolojik bulgulara göre “insan elinde, yarasa kanadında, musur yüzgecinde ve at bacağına izlenen ana kemik çatısının aynı olması birbirini izleyen yavaş ve hafif değişikliklerle türeme kuramı çerçevesinde bir anda açıklama kazanır.”⁷⁹ İnsanın bahsedilen biyolojik özünün yanı sıra insani özü de doğada tanımlıdır. İnsan, ancak doğada kavranır. “[D]oğanın insani özü ilkin yalnız toplumsal insan için vardır; çünkü yalnız burada doğa onun için-onun öteki için varoluşu ve ötekinin onun için varoluşu-insan dünyasının hayat ögesi olarak, insanla bağı şeklinde varolur; yalnızca burada doğa onun insani varoluşunun temeli olarak varolur; yalnız burada onun kadar doğal varoluşu insani varoluşu olur ve doğa insanlaşır.”⁸⁰ Böylece insanın biyolojik açıklanışına yapılan “emek” aşısı, insanı türsel bir varlık olmasının yanı sıra toplumsallaşmış bir varlığa dönüştürür. Nitekim emek aşısının bir sonucu olarak insan eli “[y]alnızca emeğin organı değildir, emeğin ürünüdür de.”⁸¹

İnsanın insandan türediği maddi gerçeği bir öncül olarak toplumsallaşmış insanı değil, türsel bir varlık olarak insanı açıklar.⁸² Ancak “bütün varlıklar arasında, yalnızca insan gereksinmelerini karşılamak için gereksindiği şeylerin üretimine, hemen hemen mutlak bir biçimde egemen olabilmıştır.” (Engels, 1986: s.29-30). Buna göre insanın bahsedilen egemenliği *homo faberin* (alet yapan insan) egemenliğidir. *Homo faberin* eylemini yaratan öge emektir. Nitekim insanların “[i]lk

⁷⁹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, 8. Baskı, çev. Bahar Kılıç, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2018, s.429.

⁸⁰ Marx, 2016a: s.113.

⁸¹ Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Aycan Özüpek, Ankara, Yason Yayınları, 2016, s.183.

⁸² Marx, 1997a: s.62.

tarihsel eylemleri düşünmeleri değil kendi geçim araçlarını üretmeye başlamalarıdır.”, yani eyleyen insan iş başındadır. (Marx, Engels, 2016: s.30). Faust da *İncil*’in ilk cümlesini çevirirken, “ve yazıyorum huzurla: başlangıçta eylem vardı!” diyecektir.⁸³ Dolayısıyla insanın “türsel kavrayış”ından “kopuş” gerçekleşir ve insanın açıklanışının temeline “emek” öğgesi yerleşir. Böylece insan, emek etkinliğinin eyleyen bir varlığı olarak toplumsallaşır: “O, tüm insan varoluşunun birincil temel koşuludur ve belirli bir anlamda emek insanın kendisini yarattı demek gerekir.” (Engels, 2016: s.181).

Bir üretim etkinliği olarak “emek”, “eyleme” ile birlikte var olur. İnsan, emek gücüyle ürettiği her an, “eyleyen” bir köle, pleb ya da işçidir. İşçi bir çalışma/emek sürecinin sonucunda meta üretir; yani emek, eyleme geçer ve nitekim “[s]ermaye, biriktirilmiş emektir.” formülasyonu gelişir. (Marx, 2016a: s.36). Böylece *animal laborans* “eyleyen emekçi” olarak “emek” ve “eyleme” temel öğelerini birbirine sıkı sıkıya bağlamış olur.

Animal laborans’ın köleci niteliği Aristoteles tarafından “emek” ve “eyleme” öğeleriyle sıkı sıkıya bağlanmış değildir; hatta bu iki öge Aristoteles’te karşı karşıya konur. Buna göre, “[i]nsan yaşamı üretim üzerine değil eylemek üzerine kuruludur.” önermesinde “üretim” ve “eyleme” ögesi zıt iki ögeye çevrilir. (Aristoteles, 2018: s.29). Bu da bir çelişki yaratır; çünkü “[m]ülkiyetin bir parçası olan köle eylemde bulunmaya yarayan bir şey olarak tanımlanmaktadır.” (Aristoteles, 2018: s.29). Bunun yansıması olarak orataya ontolojik bir problem çıkar: Köle üretim aracı mıdır yoksa mülkiyet midir? Problemin ortaya konulmasında köle “hem üretim aracı hem de mülkiyet” midir? sorusu gündeme gelmez. Çünkü Aristoteles, üretimin mülkiyet için yapıldığını söyler ve böylece, insanda mutluluk ya da iyi yaşam duyguları ortaya çıkar.⁸⁴ Dolayısıyla problemin Aristotelesçi tanımlanışında üretim, mülkiyetin varlığı/yararı için yapılan bir iş’tir. İnsanın köleci kavranışı tam da bu ilişkisellik içinde belirir. Bu bağlamda köle, emeğinden koparılarak salt mülk haline getirilmiş

⁸³ Johann Wolfgang Von Goethe, *Faust*, 1. Baskı, çev. İclal Cankorel, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011, s.124.

⁸⁴ Aristoteles, 2018: 1254a, s.29.

ve onun emeği, mutluluğun kaynağına dönüştürülmüş olur. Problem burada, insanın eyleirken üreten ve üretirken de eyleyen bir varlık olarak ele alınmamasından doğar. Böylece kölenin emeği, mülk “*telos*”una hizmet eder:

“[H]er araç Daidalos’un heykelleri gibi olsaydı ya da Hephaistos’un tekerlekli arabaları gibi ‘kendiliklerinden tanrıların toplantılarına girselerdi’ yani biz ne desek onlar yapsalar, dokuma tezgahı kendi kendine dokusa ya da lir kendi kendini alsaydı, o zaman zanaatkarlara ya da kölelere gerek olmazdı.”⁸⁵

Problemin zm toplumsallaşma olgusunda yatar: “retim, doğanın birey tarafından belli bir toplum biçimi içerisinde ve bu toplum biçimi aracılığıyla mülk edinilmesidir.”⁸⁶ Dolayısıyla insan, üretim ve mülkiyete sıkı sıkıya bağlanmış olur.

Başlangıçta insan, “Bir yandan yaşam araçlarının, beslenmeye, giyinmeye, barınmaya yarayan nesnelerin ve bunların gerektirdiği aletlerin üretimi;öbür yandan bizzat insanların üretimi, türünü üremesi” ile yaşamını sürdürür. (Engels,nsz, 1986: s.12). İnsan bu iki olguyla; yani tür varlığı olarak kendini üretmesi ve diğer yandan da varlığını sürdürecek aletler üretmesiyle doğada denetim kurmaya başlar. Bu aşamada insanın, giderek artan hayvan sürülerinin kontrolünü sağlamaya başlaması, sürülere göz kulak olacak emek ihtiyaını ortaya çıkarır. Savaşlarda esir alınan insanlar bu ihtiyaın ürünü olarak ilk defa kendisi için değil,öteki için emek gücünü kullanmaya başlar.⁸⁷ Bu emek gücü köleci emekten başkası değildir. Dolayısıyla insan emeği,öteki insanın nesnesine dönüşür.

İnsanın türsel ve *homo faber* varlığı, nesneleşen emekle birlikte ontolojik bir probleme yol açar. Buna göre emek, başka bir gücün denetimine girer ve otoriteye dönüşür. Bu bakımdan tür olarak insan, türsel olmasınıntesinde nesneleşen emek

⁸⁵ Aristoteles, 2018: s.29.

⁸⁶ Karl Marx, *Grundrisse Ekonomi Politiiğin Eleştirisini İinn alışma*, 3. Baskı, ev. Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayınları, 2014, s.127.

⁸⁷ Engels, 1986: s.68.

olarak köleci emeği ve onu (köleci emek) işler kılacak el aletlerini üretir. Bunun sonucunda ilkin, insan ve hayvan nüfusundaki ciddi artış daha fazla köleye ve daha fazla/gelişkin el aletlerine gereksinim duyar. İkinci olarak da hem üreten köle hem de kölenin kullandığı el aletleri insanın öznel iradesinin dışına çıkar ve faaliyetlerini öteki varlığın iradesinde yürütür. Bu iki olguya göre, insanın “emek” ve emeğin etkinliğini işler kılan el aletleri geometrik bir biçimde gelişir. Böylece insanın elini kullanımı basit bir faaliyetin ötesinde karmaşık insani ilişkilere yol açar. Öyle ki insan kendi elini, kullanmakta olduğu aletlere uydurduğunda el, kölenin bir uzvu olarak toplumsallaşır.⁸⁸

İnsan, fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için el aletlerini üretmeye başlayınca, artık “Oluşumunu tamamlamış insanın ortaya çıkışı ile birlikte sahneye çıkan yeni bir öge: yani toplum, bu gelişimi hem güçlü bir biçimde hızlandırdı ve hem de bu gelişime daha keskin bir yön verdi.” (Engels, 2016: s.187). Gelişimin bir neticesi olarak da Antik Yunan ve Roma devletleri ortaya çıkmış olur. Böylece emek basit el aletiyle başlayarak özel mülkiyeti ve devleti yaratır.⁸⁹

Homo faber, doğada etkin bir varlık olarak nesneleri basit aletlerle ve el yordamıyla üretirken doğaya üstünlük kurar. İşbölümü henüz çok sınırlıdır: “İlk işbölümü, erkek ve kadın arasında, döl verme bakımından yapılan işbölümüdür.” (Engels: 1986: s.80). Yani salt cinsiyet üzerinden yapılan bir işbölümü söz konusudur. İşbölümü henüz sınıfsal bir karakter taşımaz. Emek, sadece insanla doğa arasında ortaya çıkan, insanın doğadan tek yönlü alış-verişidir. Dolayısıyla emek üzerinde, doğanın nesnel etkisinin dışında hiçbir güç/hakimiyet sahibi yoktur. Bu bağlamda insan, öz etkinliğinin kendi-için yapıldığı bir doğada, emeğin tam hakimiyetini inşa ederken, “[b]ütün yeryüzünün tanrısı olarak davranır.” (Arendt, s.191). Bu nedenle insan üretkenliği Prometheusçu bir karaktere sahiptir. Öyle ki Prometheus, tanrının ateşi ile insani bir dünya kurmaya çalışır.

⁸⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, 1. Baskı, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.202.

⁸⁹ Engels, 2016: s.188.

İnsan emeği, üretici güçlerin gelişmesi ile nitelik değiştirir. Tarım ve ticaretle birlikte muazzam bir biçimde artan ürün çeşitliliği ve işbölümü *animal laborans* yaratır. “Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans* bütün canlı varlıkların efendisi ve tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkarı olarak kalır.”; çünkü emeğin yarattığı nesnelerin güdümüne girer. (Arendt, s.191). Emeğin köleci döneminde insan, bedeni ve bütün üretiminin nesnesine dönüştüğünde emeğin niteliği, insana ontolojik bir ışık tutar. Örneğin Atina’da kıyı ticaretinin canlanmasının temelinde köle emeği yatar, dolayısıyla Atina sermayesi denilince akla kölecilik gelir, “[t]ıpkı bireycilik ilkesinin 18. yüzyıla sahip olması gibi.” (Marx, 2018a: s.114). Dolayısıyla üretim ilişkileri insanın ontik niteliğini belirlemiş olur. Mefistofeles de *Faust*’ta şarabın belirlenimini anlatır: “Değişecek birkaç yıl içinde:/ Ne kadar direnirse dirensin sıra,/ Dönüşecek sonunda şaraba.”⁹⁰

Toplumsallaşmış insan, emek ve üretim öğelerinin, üretim ilişkileri ve üretim biçimlerinin nesnel süreçlerinde nitel ve nicel değişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. “Feodal malikanelerde üretim esas olarak kendi kendine yeterliydi.” (Eaton, s.23). Dolayısıyla sınırlı bir üretim söz konusudur. Ayrıca feodal kentlerde basit el araçları ve kırdaki toprak, öküz vb. temel üretim araçları olarak kullanılır. Sanayileşme ile birlikte geniş pazarlara yönelik üretimin planlaması, metayı yeni bir içerikle yeniden doğurur. Emek, topraktan özgürleşerek makine ile uyumlu hale gelir ve üretimde ciddi artış yaşanır. Bunun bir sonucu olarak “bireycilik”, sanayi toplumunun insanı olarak karşımıza çıkar. “Üretici güçlerde, sürekli büyüme; toplumsal ilişkilerde, sürekli yok olma; düşüncelerde, sürekli oluşma hareketi vardır.”; fakat bu uğrakları ortaya çıkaran olgu nasıl kurulur? (Marx, 2018a: s.109).

Marx, Proudhon’u eleştirdiği pasajda şunları aktarır:

“M. Proudhon için her ekonomik kategorinin iki yanı vardır. -biri iyi, öteki kötü. O, bu kategorilere, küçük burjuvazinin tarihteki büyük

⁹⁰ Goethe, 2011: s.619.

insanlara baktığı gibi bakar? Napoleon büyük bir adamdı; bir sürü iyi şey yaptı; ama bir sürü kötülük de yaptı. İyi yan ve kötü yan zararlar ve sakıncalar birlikte ele alındıklarında, M. Proudhon için her ekonomik kategorideki çelişkiyi oluştururlar.”⁹¹

Eleştiriye göre iyi ve kötü diyalektiğinde sentez, “[k]ötü yanı atarken, iyi yanı alıkoymak” biçiminde kavranır. (Marx, 2018a: s.111). Bu bağlamda insan, birey olarak kötü yandan, örneğin serfin toprakla birlikte alınıp satılmasından doğar. Emek, kısıtlı ürün yaratarak değişim değeri çok az miktarda meta ürettiğinde sadece kullanım değeri ortaya koyan bir emek niteliği karşımıza çıkar. Ancak ticaret, ulaşım, pazar geliştikçe bu kısıtlı emek gücü özellikle otomasyonla birlikte değişim değeri de yaratan meta üreticisi olarak gelişir. Dolayısıyla *animal laborans* toprak köleliğinden özgür emekçiye dönüşür.

Üretim biçimi loncanın kısıtlı ürününden, manüfaktür üretime geçerek kapitalistleşmeye başlar. Makinenin kullanılması da kapitalistleşmeyi hızlandırır. Dolayısıyla emek araçları, makineye dönüşür.⁹² Böylece sanayi devriminin çıkış noktası makinedir.⁹³ Bununla birlikte insanda, emekte ve üretimde makine ile ortaya çıkan nicel ve nitel değişimlerin temelinde iyi ile kötü arasındaki çatışma yatar. Ama “[e]konomik kategorinin iyi yanını alıkoyun, kötü yanını atın.” biçimindeki formülasyon insanı ve üretim biçimlerinin dinamiklerini kavrayamaz.⁹⁴ Buna göre köleliğin ve ticaretin uygarlığı nasıl var ettiği açıktır:

“Makine, kredi, vb. kadar, doğrudan kölelik de burjuva sanayisinin eksenidir. Kölelik olmadan pamuk olmaz; pamuk olmadan modern sanayi olmaz; sömürgelere değerini kazandıran kölelik olmuştur; dünya ticaretini yaratan kölelik olmuştur ve büyük sanayiinin önkoşulu da

⁹¹ Marx, 2018a: s.110.

⁹² Marx, 2011a: s.359.

⁹³ Marx, 2011a: s.363.

⁹⁴ Marx, 2018a: s.111.

dünya ticaretidir. Demek ki kölelik, son derece büyük öneme sahip bir ekonomik kategoridir.”⁹⁵

“İyi en yüce mutluluk” ise “kötüyü tasfiye etmek” eylemi Proudhon eleştirisi olarak Marx’ta açıklanır.⁹⁶ Proudhon’un teorisinde kötü yana yer yoktur. Benzer biçimde Platon da kötü yanı tasfiye eder. Platon’da İdea öğretisi teorize edilirken, Platon “[k]ıl, pislik, bayağı, çamur...” gibi öğeleri öğretisinin dışına iter.⁹⁷ Ayrıca Platon kötülüğü yadsır.⁹⁸ Platon’un, varlık-bilimsel yöntemi Proudhon’da 19. yüzyılda yeniden köklenir. Buna göre Proudhon kötülüğü tasfiye ederken iyilik nesnelerinin üzerinde Platon gibi “[d]aha bir coşkuyla çalışıyordu.” (Platon, 2014: s.37).

Proudhon açısından ekonomik kategorilerin kötü yanını tasfiye etmek yeğlenir. Kölenin emekten başka bir şey olmayan bedeni her türlü kötülüğe maruz kalırken, amaç iyiliğe ulaşmak olarak açıklanırsa bu, bütün tarihsel momentleri zıtların birliği temelinde açıklamamızı sağlar. Böylece “kötü”lük ögesinin zıttıyla; yani “iyi”lik ögesiyle birliği, köleye kurtuluşu getirecek nesnel bir gerçek olarak Roma ve Yunan köleci devletlerinin ortadan kalkışında görülür. Tanrı da kötülüğün simgesi olarak şeytan ile ittifak yapar: “Ve sürükle ele geçirebilirsen,/Kendi yolunda uçuruma doğru/Ve utan, itiraf edersen eğer.” (Goethe, 2011: s.541).

Kötülüğün kaldırılışı tümel olanı, yaşamı ve tarihi ortadan kaldıracağı için yaşam, tümel ve tarih kötülük ögesine sıkı sıkıya bağlıdır. Toprak köleliğini, ayrıcalıkları, sömürüyü (her türlüünü) yadsımak; tarımı, teknolojiyi, sanayiye ve tüm insan yaşamını yadsımak haline gelir.⁹⁹ Tanrı da Mefistofeles’i yadsımaz ve bizzat

⁹⁵ Marx, 2018a: s.111.

⁹⁶ Marx, 2011a: s.117.

⁹⁷ Platon, *Parmenides*, 4. Basım, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 2014, s.37.

⁹⁸ Sokrates Aghaton’a şöyle der: “Aldanmıyorsam senin dediğin şuydu: Tanrıları uzlaştıran güzellik sevgisidir, çirkinlik sevgisi diye bir şey yoktur. Bu değil miydi söylediğin? (Platon, *Şölen-Dostluk*, 16. Basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.42).

⁹⁹ Marx, 2018a: s.120.

bu kötülükle işbirliği yapar.¹⁰⁰ İyi-kötü diyalektiği kapitalist üretim biçiminde özellikle şu iki olguda şekillenir:

- i. metanın ortaya çıkışı,
- ii. makinenin kullanımı.

Metanın tarihin bir evresinde ortaya çıkmış bir olgu olduğu, kapitalizme özgü olduğundan anlaşılır. Buna göre “Meta her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinimlerini gideren bir şeydir.” (Marx, 2011a: s.47). Metanın “bizim dışımızda” olması, çalışma etkinliği ile insan varlığını birbirinden ayırır. Meta öncesi üretimde serf ya da lonca ustası ürettiği ürünü ancak kısmi olarak mübadele eder. Yani pazara yönelik üretim değil, tüketime yönelik üretim hakimdir. Bu da insanın, varlığını çalışma etkinliğinin içerisinde, tıpkı kaplumbağanın kabuğuyla olan bütünlüğü gibi yaratır. Ancak kapitalist üretimle birlikte “[t]oplumların zenginliği muazzam bir meta birikimi olarak kendini gösterir.” (Marx, 2011a: s.53). O halde işçi, varlığını toplumsal kullanım değeri olarak metanın içerisinde; ancak kendisinin dışında ya da kendisine ait olmayan bir metada yaratır. Böylece işçinin varlığı toplumsal bir özde şekillenir. Bu özde kötü yan nedir?

Metanın kendisiyle, onun değeri birbirinden farklıdır.¹⁰¹ Mübadele ile birlikte meta değişim değeri yaratır. Metanın değeri belli bir emek sürecinin ürünü olarak belirlenir:

“Her meta (ürün ya da üretim aracı) = belli bir emek süresinin nesnelleşmesi. Metanın değeri, yani öbür metalara karşı mübadele edilme oranı = metada realize edilmiş belli bir emek süresi miktarı. Bir meta söz gelimi = 1 saatlik emek süresi ise, o zaman öbür bütün 1 saatlik emek süresi ürünü olan metalara bedeldir.”¹⁰²

¹⁰⁰ Goethe, 2011: s.54.

¹⁰¹ Marx, 2014: s.174.

¹⁰² Marx, 2014: s.174.

Üretimin metaya dönüşmesiyle hem metanın hem de emeğin değeri belirlenir. Ancak emekçi açısından, serflerin ve lonca ustalarının mülksüzleşmesi ve ellerindeki üretim araçlarını da yitirerek işçileşmeleri ortaya çıkar.

Makinenin gelişmesi; buharlı makinenin keşfi, kömürün enerji olarak kullanılması ve elektrik akımının da makinede kullanılmasıyla pekişir. Dolayısıyla “Sermaye şimdi artık işçiyi bir el aleti ile değil, bizzat aletler kullanan bir makineyle işe koyar.” (Marx, 2011a: s.373). Mülksüzleşen işçinin emek gücünü makine ile birleştirmekten başka yolu yoktur. Böylece metalaşan emek aynı zamanda da makineleşmeye başlar. “Makinenin girmesiyle toplum içindeki işbölümü büyümüş, atölye içindeki işçinin görevi basitleştirilmiş, sermaye yoğunlaştırılmış, insanların parçalanmaları daha da ötelere götürülmüştür.” (Marx, 2018a: s.138). Bunun sonucunda işçi makineleşir; fakat bu ahlaki bir problem olarak değil objektif bir durum olarak toplumsallaşmanın yansımından başka bir şey değildir. Bir bakıma makineleşme, meta ekonomisinin işleyişinde emeğin nesnelleşmesi olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla insan, makinenin kölesi olmaktan çok ona uyar. İnsan, varlığını makineyle uyumlu bir biçimde üretir:

“[m]akinalar, emekçinin kendisine hizmet etmesini, gövdesinin doğal ritmini makinelerin hareketine uydurmasını isterler. Bu kesinlikle insanların insan olarak makinelerine uydukları ya da makinelerin hizmetkarı haline geldiklerini göstermez; ama iş makinelerinde yapıldığından, mekanik sürecin insan bedeninin ritminin yerini aldığı anlamına gelir.”¹⁰³

İşçi, makine ögesiyle yarattığı muazzam metanın çok az bir kısmıyla yaşarken, ekonominin diğer zenginlikleri kendi dışında nesneleşir.

Emek gücü üzerindeki denetim; yani işçi üzerindeki denetim metalaşan emek gücü ve makineyle uyumlu bir varlığı ortaya çıkarır. Kısaca ezilen öge işçidir. Kötü

¹⁰³ Arendt, a.g.e, s.202.

yan olarak “ezilme” olgusu işçiyi doğurur ve sınıflar mücadelesi de bu ezilmişliğin bir yansıması olarak ortaya çıkar. Ezilmişliğin ortadan kaldırılacağı bir dünya için ezilenlere; yani “kötü yan”’a yine “kötü yan”’da köklenen bir iradeyle çağrı yapılır. Prometheusçu kurtuluş tersine döner. Tanrıdan insana değil, insanın ezilmişliğinden yine insana seslenen bir kurtuluş çağrısıdır bu: “Bütün ülkelerin işçileri birleşin!”¹⁰⁴

2.2 EMEĞİN ANTROPOLOJİSİ VE İNSAN

Marx ve Engels insanın “soyut” kavranışını temelde “emek” ögesi ile aşmaya çalışır. Onlar, “Feuerbach’ın soyut insanından, yaşayan gerçek insanlara varmak.” isterken emeği en temel olgu haline getirirler. (Engels, 1962: s.33). Ancak Marx’ın ilk metinlerinde emek, üretim ilişkileriyle çerçevelenmiş değildir; sadece emeğin nüvelerine rastlanır. Bu bağlamda, Hegel’in devlet felsefesini eleştiren Marx, eleştirisinin merkezine soyut kişiliği koyar. Yani “Hegel devletten hareket ediyor ve insanı devletin bir öznelleşmesi olarak” kavıyor ve böylece insanı soyutlaştırıyor. (Marx, 1997a: s.46-47). Buna karşın Marx’ın çözümü, insandan hareket ederek devlete varılması olarak görünür. Fakat burada insan bir emek kategorisinden uzak, daha çok Feuerbachçı anlamda maddi insan/birey olarak kavranır. Nitekim bir kişinin tüm öteki kişilerden farkının sarsılmaz temeli, onun bedeni olarak açılır.¹⁰⁵ Çünkü bir kişinin “oğlunun bedeni kendi öz bedeninin yeniden üretimi”dir. (Marx, 1997a: s.62).

Marx’ın Hegel eleştirisini de içeren politik ekonomiye yönelen eleştirisi, emek ögesini insanın duyuşsal varlığıyla açıklamasını sağlar. Dolayısıyla emek, bizzat insanın bedensel etkinliği ve zihinsel algısının birleşerek, duyu organlarının örgütlenmesiyle çalışma faaliyetine dönüşür. Yani çalışma, kapitalist açısından, üretim faktörlerinin örgütlenmesiye; işçi için de psiko-fiziksel yapısının örgütlenmesi sonucu ortaya çıkar. Çalışmanın gerçekleşmesiyle insanın duyuşsal varlığı işçinin varlığına dönüşür; böylece işçinin psiko-fiziksel örgütlenişi şöyle gerçekleşir:

¹⁰⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Parti Manifestosu*, 4. baskı, çev. Erkin Özalp, İstanbul, NK Yayınları, 2005, s.42.

¹⁰⁵ Marx, 1997a: s.62.

“Bir kere, çalışma işçinin dışındadır, yani onun özsel varlığına ait değildir. Onun için çalışırken kendini olumlamaz, yoksar (inkar eder), mutlu değil mutsuzdur, fiziksel ve zihni enerjisini serbestçe geliştirmez, bedenini harcar zihnini yok eder. Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır.”¹⁰⁶

Homo faber, insanın elini üretim aracı olarak kullanmasıyla ortaya çıkar. İnsanın eliyle alet yaparak doğa yoluyla yaşamını sürdürmesi, doğayı insan bedenine dönüştürür.¹⁰⁷ Yalnız, *homo faber*’in bedeni (eli, beyni vb.) kendi etkinliği olarak kendine aittir. Dolayısıyla ürettiği ürün de kendi içindir. Ancak *homo laborans*’ın emeği özne olarak insan ile birleştğinde onun bedeni etkinliği kendine ait olmaktan çıkar ve kendi dışında bir faaliyet yürütmüş olur. Böylelikle *homo laborans* kendi dışındadır ve onun etkinliğinin sonucu olarak üretimi, özel mülkiyetin temelini oluşturur.¹⁰⁸ Doğa-insan ilişkisi tersine döner; yani doğa insanlaşır.¹⁰⁹

Doğanın insanlaşması ve üretimin yoğunlaşmasıyla insan bedeni el organının dışında diğer organlarıyla da yeniden örgütlenir. Arendt bunu şöyle ifade eder; “[i]nsanın bedensel örgütlenmesi hakkında Marx’ın (ve Fracchia’nın) ayırt edici görüşü üretim araçları haline dönüşen bedensel organlardı: En önemlileri, algısal sistem, kollar, bacaklar, eller, beyin, ses yolu.”¹¹⁰ Dolayısıyla insan bedeni emek gücünü üretir.¹¹¹ Ancak tersi de geçerlidir; yani emek de insanı yaratır.¹¹² Emeğin bedensel örgütlenmesiyle birlikte insan, üretim üzerinde egemenlik kurarak mutlak bir biçimde diğer canlılardan da ayrılır.

¹⁰⁶ Karl Marx, *Fransa’da İç Savaş*, 1. Basım, çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yordam Kitap, 2016b, s.78.

¹⁰⁷ Marx, 2016b, s.80.

¹⁰⁸ Marx, 2016b, s.113.

¹⁰⁹ Marx, 2016b, s.113.

¹¹⁰ Thomas C. Patterson, *Antropolog Marx*, 1. Baskı, çev. İlker Çayla, Ankara, Ütopya Yayınları, 2011, s.86.

¹¹¹ Arendt, a.g.e, s.156.

¹¹² Engels, 2016: s.181.

Tarımın ve hayvancılığın (evcilleştirilmiş) başlamasıyla “emeğin merkezileştirilmesi” ortaya çıkar ve insan, varlığını bu merkezileşen emek üretiminde yaratır.¹¹³ Emeğin merkezileşmesi, sermayenin de merkezileşmesini doğurur. Bu bağlamda üretim araçları ve emekçiler “çalışma” etkinliği altında atölyelerde bir araya gelir. Marx, merkezileşmeyi lonca üretiminin dağılmasıyla “[z]anaatçılar, birbirlerinin yaptıkları işi tamamlayacak şekilde çalıştıkları tek bir yapı içerisinde” toplanırlar diye ifade eder.¹¹⁴ (Marx, 2011a: s.327).

Üretimle birlikte insan bedeninin örgütlenmesi aynı zamanda “işçi” kimliğini de yaratır. Yani “işçi” üretim faaliyetinin sonucunda emeği ile ortaya çıksa da kavramsal olarak da “göz” organı aracılığıyla yaratılmış olur. Simmel bu durumu, işçi sınıfını kastederek, şöyle anlatır: “[b]irliğin karakteri yine de kısmen temel duyusunun göz olması tarafından, bireylerin ortaklaştırıcı süreçler içinde birbirlerini görüyor ama konuşamıyor olmaları tarafından belirlenir.” (Simmel, 2015: s.227-228). Böylece göz, bir yandan çalışma etkinliğinin organize olmuş organlarından birisi olarak bizzat üretim faaliyetinin bir parçası iken diğer yandan da çalışma etkinliğinin kavramsal bir ifadesidir. Tıpkı ateşin, Prometheus’un elinde insanı varedcek tanrısal bir öge olması gibi.

İnsan bedeninin “emek” ögesi ile birlikte ve iş bölümünün gelişmesi sonucu diğer insan/birey etkinlikleriyle ilişkilenebilir. Böylece insan ve onun emeği toplumsallaşır. Dolayısıyla “emeğin toplumsal bölünmesi gelişir.” (Patterson, s.95). Bu bölünmeyi mülkiyet bağlamında, insanın bedensel faaliyetinin bir parçası olarak Arendt şöyle ifade eder:

“[M]ülkiyet, (çoktandır) kişinin dünya yüzünde şu ya da bu yolla edindiği, konumu kuşkuya yer bırakmayacak kesinlikle belirlenebilir bir yer değil, tersine Marx’ın ‘emek gücü’ dediği, kaynağını insanın

¹¹³ Patterson, a.g.e, s.87.

¹¹⁴ Engels, emeğin tarımda nicel olarak muazzam bir şekilde, yoğunlaşarak merkezileştiğini şöyle ifade eder: “Tarımın olanaklı olmasından önce, örneğin yarım milyon insanın bir tek merkezi yönetim altında toplanabilmesi için, zorunlu olarak, tamamen istisnai koşulların bir arada bulunması gerekirdi; büyük bir olasılıkla, bu durum hiç gerçekleşmemiştir.” (Engels, 1986: s.35).

kendisinden, bedenine ilişkin tasarrufundan, bedeni enerjisi üzerindeki tartışma götürmez sahipliğinden olan bir şey oldu. Böylece modern mülkiyet dünyevi olma özelliğini kaybederek, kişinin kendisine, yani bireyin ancak yaşamıyla birlikte kaybedebileceği bir konuma iliştirdi.”¹¹⁵

Emek gücünün varlığını sürdürebilmesi için işçi, yaşam faaliyetinin bir parçası olarak mülkiyetin üreticisidir. Marx ve Engels mülkiyetin temeline üretici güç olarak daha ilk çalışmalarında “emek” etkinliğini koysalar da sonraki metinlerde bu kavramın yerine “emek gücü” kavramını geçirirler. Engels, *Ücretli Emek ve Sermaye*’nin önsözünde bu değişikliği şöyle sunar:

“İktisatçıların, ‘emek’in üretim maliyeti olarak dikkate aldıkları şey, emeğin değil, ama canlı işçinin kendisinin üretim maliyetiydi. Ve bu işçinin kapitaliste sattığı şey emeği değildi. ‘Onun emeği işe fiilen başladığı andan itibaren’ diyor Marx, ‘artık kendisine ait olmaktan çıkmıştır; bu nedenle de artık bu emek onun tarafından satılamaz.’”¹¹⁶

Aslında emeğin değerinin politik iktisatçılar tarafından hesaplanmasında ortaya çıkan problemi Marx, “emek gücü”nün değeri diye formülize ederek çözer.¹¹⁷ Böylelikle Marx meta üretim sistemini “emek gücü” üzerine inşa eder. Lukacs’a göre “Toplumsal yaşamı, ilk işbölümü, dil vb. emekten doğuyor olsalar da bu, basitçe ortaya konabilecek zamansal bir sıra içinde değil, esasen eşzamanlı bir şekilde olur.” (Lukacs, 2018: s.295). Lukacs’ın öğelerine insan bedeninin diğer organları da eklenmelidir. Çünkü emek olgusu sabit ve tüm çağlarda aynı çabanın bir ürünü olarak ele alınamaz. Nitekim Engels’in “Barbarlık döneminin belirleyici etkeni, hayvanların evcilleştirilmesi ve yetiştirilmesi ile bitki ekimidir.” ifadesinde tarımda yoğunlaşan ve hayvancılık faaliyetini örgütleyen bir emeğin ortaya çıkmasından bahsedilmiş olur.¹¹⁸ Dolayısıyla insan bedeni (el, kol hareketleri) buna göre organize

¹¹⁵ Arendt, a.g.e, s.120.

¹¹⁶ Marx, 2001: s.15.

¹¹⁷ Marx, 2001: s.17.

¹¹⁸ Engels, 1986: s.32.

olur. Böylece üretimin gelişmesiyle teknik ve bilgi de gelişir. Nitekim barbarlığın orta aşamasında insan ve hayvanların topluca barınabilecekleri yapılara ihtiyaç duyulur. Bu ihtiyacın ürünü olarak da taş ve kerpiç, bu yapıların inşasında kullanılır.¹¹⁹ Böylece taşın ve kerpicin el yordamıyla ve basit aletlerle kullanılmasının yanı sıra mimari yapıların inşası için çeşitli hesaplamalara ihtiyaç duyulur. Bu da kol emeğinin yanı sıra kafa emeğini doğurur. Ayrıca insan emeğindeki bu niteliksel değişimler çeşitli teknik gelişmeleri ortaya çıkardığı için insanlık tarihi çeşitli çağlara ayrılır.

Manifaktür üretimle birlikte çalışmanın nesnesine dönüşen emek/emek gücü “parçalanmış iş”in her bir parçasında yeniden nesneleşir. Lonca üretiminde ise çalışmanın hemen hemen bir bütün oluşu; iş ile emeği etle tırnak gibi yapar. Dolayısıyla sınırlı işbölümü ve sınırlı sayıda insan bedeni de ona göre örgütlenir. Bu bağlamda Adam Smith, lonca örgütlenme modelinin insanı nasıl da tembel, hantal ve el yeteneği bakımından yetersiz hale getirdiğinden bahseder.¹²⁰ Böylece emek salt bir üretim tarzında bile niteliksizleşebilir.

Lukacs’ın emekten doğan nesnel öğelerine (dil, toplumsal yaşam vb.) kapitalist üretim biçimiyle birlikte “makine” ögesi de eklenir. İşçi emeğinin bedensel örgütlenmesini Marx, makine ile şöyle ilişkilendirir: “Daha oluşma sürecinde bulunan insanı, hiç olgunlaşmamış insanı, çocuğu, işçi yapmak için makine işi basitleştirilmektedir-öte yandan işçi kendisi de ihmal edilmiş bir çocuktur. Zayıf insanı makineleştirmek için makine kendisini insanın zayıflığına uydurmaktadır.”¹²¹ Arendt de işçinin makineleşme tespitini farklı bir açıdan; işçinin makinenin ritmine uyması olarak açıklar.¹²² Dolayısıyla insan emeğinin niteliği makineye uydurulur. Aynı zamanda makinenin fonksiyonları insanın çalışma biçiminin teknikle geliştirilmiş halidir. Örneğin 1758 yılında Londra’da ilk kez su gücüyle çalışan yün kırpma makinesi yapıldığında 100.000 kişi işsiz kalır.¹²³ Yani bu makine, belirli bir

¹¹⁹ Engels, 1986: s.32.

¹²⁰ Smith, a.g.e, s.66.

¹²¹ Marx, 2016b: s.127.

¹²² Arendt, a.g.e, s.202.

¹²³ Marx, 2011a: s.410.

zaman diliminde 100.000 kişinin ürettiği ürünü tıpkı insanın el yordamıyla yaptığı gibi yapar. İnsandan farkı ise değişik aparatlarının oluşu ve hızlı oluşudur.

İnsan emeği değişik üretim tarzlarında (kölecî, feodal, kapitalist) niteliksel bir değişime uğrar. Buna göre emek, her üretim tarzının temelidir. Ancak emeğin, her üretim tarzında yeniden örgütlenişi, insan bedeninin, hatta zihninin yeniden örgütlenmesidir. Buna göre emek faaliyeti genel bir faaliyet olarak, insan bedeninin üretici bir güç olmasından doğar. Yani el organının doğrudan bir üretim aracı olması, mimari bir yapının el, kol, beyin vb. organlar tarafından inşa edilmesi gibi. Bu bağlamda Marx, emek-değer teorisinin Ricardocu yorumunu “emek gücü” kavramıyla yıkarken, bir bakıma emeğin antropolojik özünü; yani insan organlarının bir örgütlülük içerisinde üretim biçimlerini ortaya çıkaran olgu olarak kavrar. Böylece “emek gücü” kavramsallaştırması, emeğin bedensel ifadesinin bir sonucudur da.

İnsan emeğinin bedensel örgütlenişi, her üretim biçimi içerisinde yeniden örgütlenir. Buna göre emek gücü; köle, serf ya da işçi olarak nitelik değiştirir. Emeğin niteliğindeki değişimi belirleyen temel etken üretim tarzıdır. Her üretim tarzı karşıt toplumsal sınıfların ilişkilerinden gelişir. Dolayısıyla üretim tarzını belirleyen ilke sınıf çelişkileridir. Örneğin köle ile efendi ve işçi ile kapitalist gibi. Ancak Arendt’e göre: “Marx’ın anlamadığı- ve yaşadığı devirde de anlaşılması olanaksız olan- şey, komünist toplumun tohumlarının milli hane bünyesinde fiilen varolduğu ama tam olgunlaşmalarının sınıf çıkarları denen şey tarafından değil, sadece milli devletin zaten çağdışı kalmış monarşik yapısı tarafından engellenmekte olduğuydu.”¹²⁴ Ancak Arendt’in dile getirdiği devletin siyasal anayapısı olarak “monarşik” iktidarın varlığı, “[b]urjuva toplumun kendini inşaa ettiği, bir bölümü hale feshedilmeyen kalıntıların beraberinde taşıdığı” bir olgudan başka bir şey değildir. (Marx, 2014: s.150). Bunun yanı sıra devlet, kendi bağımsız tarihi olan bir olgu değildir.¹²⁵ O, son kertede altyapı tarafından belirlenir. Dolayısıyla devlet,

¹²⁴ Arendt, a.g.e, s.67.

¹²⁵ Engels, 1962: s.43.

üretim biçiminin sınıfsal karakteri olarak, karşıt sınıfların çelişkilerinin çatışmasının aşılması sonucu doğar. Engels’e göre;

“[b]ütün sınıf mücadeleleri siyasi bir mücadeledir-son çözümlemeye ekonomik kurtuluş mücadelesidir. Bundan dolayı devlet, siyasi rejim, hiç olmazsa burada, tali unsurdur, buna karşılık toplum ekonomik münasebetler alanının asıl unsurudur. Hegel’in de katıldığı gelenekçi görüş Devlet’i tayin edici unsur, toplumu da bu unsurun tayin ettiği unsur olarak ele alıyordu. Ama bu sadece görünüşte böyledir.”¹²⁶

Meta üreten emek gücü çalışma faaliyetiyle örgütlenir. Ancak meta-emek ilişkisi ontolojik bir probleme dönüşür. İnsan bedeni, çalışırken kendine ait değildir; çünkü kendine ait olmayan üretim araçlarıyla üretir. (Marx, 2016b: s.78). Dolayısıyla bedensel örgütlenmenin ifadesi olarak emek, başkası için etkindir. Emek gücü ise kısmi olarak kendisi için üretmiş olur. O halde tüm emek kategorileri (emek gücü, organlar) çalışma ögesinin ortak paydasında birleşir. Yani, emeğin ya da emek gücünün varlığı, ekonomik faaliyet olarak çalışma ögesinde sürer. Başka bir deyişle söyleyecek olursak, çalışırken bedeni ve emeği başkasına ait olan işçi, çalışma faaliyeti sürdüğü müddetçe bedeni ve emeği başkasına ait olmaya devam eder.

Marx bahsedilen ontolojik probleme nasıl yaklaşır? Marx yöntem-bilimsel açıdan toplumsal-siyasal sistemleri en gelişkin olan yapısından başlayarak inceler. Bu bağlamda Marx’a göre, “İnsan anatomisi de maymun anatomisinin anahtarıdır.” (Marx, 2014: s.151). Marx böylece eski üretim biçiminin ortadan kalkarken, onun yeni üretim biçimindeki değişimini de analiz eder. Lukacs, Marx’ın yöntemine şu katkıyı yapar: “Daha ilkel bir aşama da daha yüksek bir aşamanın gelişme eğilimlerinden ve doğrultularından hareketle düşüncede yeniden inşa edilebilir.” (Lukacs, 2018: s.293). Kuşkusuz ki bu katkı Marx’ın, Lukacs’ın “gelişme eğilimleri ve doğrultuları”na işaret etmesiyle komünist toplum tasavvuruna yapılan eleştirileri etkisizleştirir. Bu bağlamda ontolojik problemin ortadan kaldırılışı ise ekonomik bir

¹²⁶ Engels, 1962: s.43.

etkinlik olarak “alışma” eyleminin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşebilir. Marx’a göre, “Komnrist devrim, bugüne kadar var olan faaliyet tarzını hedef alır; çalışmayı ortadan kaldırır...” (Marx, Engels, 2016: s.71).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3 DEVRİM YAPAN VARLIK OLARAK İNSAN

3.1 DÖNÜŞTÜREN VARLIK VE İNSAN

İnsan kendi geçim ve yaşam araçlarını yaratan bir varlık olarak doğaya, yarattığı bu varlıklarla müdahale ederek onun tarihini kendi tarihine dönüştürür. İnsan doğada deneyimlediğini kendi imgesinde tasarlamasıyla doğayı da tasarlamış olur. Nitekim uygarlık, pratik yaşamın koşul ve ihtiyaçlarının insan imgesinde tasarlanmasıyla ortaya çıkmış olur. Böylece insan, yaban hayatın nesnel işleyişini keşfettiğinde, bu işleyişi imgesel olarak tasarlayarak öznelleştirir. Bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi bu öznel işleyişin ürünüdür. Bu bakımdan insan, tasarlayan ve tasarısını gerçekleştiren bir dönüştürücü varlık olarak doğayı da tasarlar ve dönüştürür. O halde insan, üretim faaliyetlerini örgütlemiş bir yaşam yaratır. Bu bağlamda kölenin üretimi, serfin üretiminin, serfin üretimi de işçinin üretiminin arkaik bir formudur. Kuşkusuz ki her üretim formu, öncülünden üretim aracı, teknik bilgi, teknoloji vb. bakımından daha gelişkindir. Bu çerçevede Endüstri Devrimi patlak verdiğinde bu, “İnsanlık tarihinde ilk kez toplumların kendi üretici güçlerinin yarattığı zincirlerden kurtulması anlamına gelmektedir.”¹²⁷ Çünkü insan, basit (gelişkin olmayan) aletlerin icadından el makinelerinin ve en sonunda da buharlı makinenin icadına ulaştığında, üretimin kaderi insandan, organize olmuş makinelere geçer. “Şimdiye dek hiçbir toplum, endüstri öncesi bir toplumsal yapının, noksan bir bilim ve teknolojinin, bunun sonucunda da kıtlığın ve ölümün üretime dayattığı çerçeveyi kavramamıştı.” (Hobsbawm, 2012: s.37).

¹²⁷ Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı*, 6. Baskı, çev. Mustafa Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012, s.37.

Üretimin tesadüfi olumsuzluklarından arındırılması, insanın yaşamı örgütleyen ve dönüştüren özelliklerini güçlendirir. İnsanda köklenen bu yan, kapitalist üretim sisteminde işçi sınıfının eyleyen bir varlık olması bakımından da onu, iradi bir varlığa dönüştürür. Maddi bir zeminde doğan iradi varlık, Paris Komünü bağlamında Lenin tarafından şöyle ifade edilir: “Komün’ün ezilmesinden 6 yıl kadar sonra, savaşçıların çoğu henüz zindanda çürür ya da sürgünde mum gibi erirlerken, işçi hareketi Fransa’da yeniden doğmuş bulunuyordu.”¹²⁸ Nitekim “eriyen” varlığın “yeniden doğmuş” olması iradi varlığın diyalektik yapısını ortaya koyar. Komün’ün yenilgiye uğratılması iradi varlığı ortadan kaldırmaz. “Fransa’nın tüm burjuvazisi, bütün toprak sahipleri”¹²⁹ Zeus’un gergin kanatlı kartalı gibi saldırırsa da işçi sınıfının dönüştürücü yetkesi hala bu sınıfın elindedir.¹³⁰

Marx’ın iradi varlığa yaptığı “Dünyanın bütün işçileri, birleşin!” çağrısı bu varlığın örgütlenmesine bir işarettir. (Marx, Engels, 2005: s.43). Nitekim karşılığını, işçi sınıfında bulur: “Zaferimiz, tek umudunuzdur!”¹³¹ Böylece iradi varlık, umut ögesini, “birleşme” çağrısından “zafer” çağrısına taşır. Çünkü işçi sınıfının Paris’te iktidarı, kapitalist sınıftan alma iradesi imkanı hale gelir. Bu imkan doğrultusunda Komün, “[b]ütün dünyanın işçilerini Fransa’ya bağlamıştı.” (Marx, 2016b: s.93). Yani Paris’te yeşeren irade, Horus’un gözü gibi bütün dünyadan gözlenen iradede cisimleşmiş olur.¹³² Bu irade, Lenin tarafından “İşçi sınıfının devrimci içgüdü” olarak ifade edilir.¹³³ Buna göre işçi, tıpkı bir hayvanın içgüdüsel davranışı gibi kendi gerçekliğini kavrar ve bu gerçekliği ortadan kaldırmaya çalışır.

¹²⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, V.İ. Lenin, *Paris Kömünü Üzerine*, 1. Baskı, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1977, s.409.

¹²⁹ Marx, Engels, Lenin, a.g.e, s.409.

¹³⁰ “Cin fikirli Prometheus gelince, Zeus / Çözülmez zincirlere vurdu onu, / Boyunu iki kat aşan bir sütuna. / Sonra bir kartal saldı üstüne gergin kanatlı; / Ölümsüz karaciğerini yiyordu kartal, / Ve karaciğergeceleri büyüyordu yeniden / Gergin kanatlı kuşun gündüz yediği kadar.” (Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 3. Basım, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, s.50.)

¹³¹ Marx, 2016b: s.91.

¹³² Horus, Eski Mısır’da mitolojik bir tanrı.

¹³³ Marx, Engels, Lenin, a.g.e, s.390.

Marx'ta insanın iradi bir varlık olması, insanın kendi gerçekliğinin ürünüdür. Çünkü işçi, bizzat lonca üretiminin dağılıp, manüfaktür üretimin gelişmesiyle ortaya çıkar. Yani önce manüfaktür ve sonra da modern sanayi, işçinin kendi gerçekliği idi. Dolayısıyla “İşçi sınıfının kurtuluşu kendi eseri olmak zorundadır.” (Marx, Engels, 2005: s.59). Nitekim tacir Antonio'nun gerçekliği de tefeci Shylock'tur.¹³⁴ Bu gerçekliğin sonucu olarak tacir Antonio, tefeci Shylock'un eleştirel gerçekliğidir. Dolayısıyla işçinin kurtuluşu, bizzat “azgın” makinelerin,¹³⁵ burjuvaların ve onların tekellerinin rahminde gelişir. Tacirin kurtuluşu da tefecinin rahmindedir.

Lenin, işçinin iradi bir dönüştürücü olmasını, işçinin kendi gerçekliğinin aşılması olarak anlar; aşan özne “Tröstler vb. arasından ve daha öteye, sosyalizme doğru, ileri!” giderek kurtuluşunu, devrimini gerçekleştirir.¹³⁶ Engels de August Bebel'e yazdığı bir mektupta *Gotha Programı*'nın 3. maddesinde, “[i]şçi sınıfının yerine ‘emeğin kurtuluşu’ gevezeliği”nden bahsedilmesine, emeğin kendisinin haddinden fazla özgür olduğu için asıl vurgunun devrimi yapan özneye; yani işçi sınıfına yapılmasını önerir.¹³⁷ Dolayısıyla Engels, işçinin programatik tartışmanın ötesinde doğrudan dönüştürücü bir özne olarak onun gerçekliğini ortaya çıkarır. Marx da aynı konuda gerçekliğin dönüştürücü doğasını şöyle açıklar: “Dolayısıyla burada ‘emek’ ve ‘toplum’ üzerine genel lakırdılar yapmak yerine, işçileri bu tarihi bedduayı bozmaya yetenekli kılan ve mecbur eden maddi vs koşulların nihayet bu günkü kapitalist toplumda nasıl yaratılmış olduğunu kesin olarak kanıtlamak gerekirdi.”¹³⁸

İradi varlık, eylemin gerçekleşmesi olarak düşünülür ise kendi öz gücüne dayanarak, (işçinin örgütlü gücü) iradi tutumunu bir üst aşamaya taşır. Bu, gerçekliğin dönüştürücü etkisinin üst biçimidir. Lenin, Paris Komünü için, “[k]esin

¹³⁴ Atıfta bulunulan eser William Sheakspeare'in *Venedik Taciri* isimli eseridir.

¹³⁵ “1630 yıllarında Londra yakınında bir Hollandalı tarafından kurulan bir yel bıçkı değirmeni halkın taşkınlığı sonucu yıkılmıştı. 18. yüzyılın başlarına kadar su ile çalışan bıçkı tezgahları, parlamentonun desteği olduğu için, halkın direnişi karşısında güçlükle dayanabilmiştir. Everet, 1758 yılında, ilk kez su gücüyle çalışan yün kırma makinesini yaptığı zaman, işsizliğe itilen 100.000 kişi makineyi ateşe vermişti.” (Marx, 2011a: s.410-411).

¹³⁶ Marx, Engels, Lenin, a.g.e, s.412.

¹³⁷ Marx, 1999: s.58.

¹³⁸ Marx, 1999: s.23.

bir yenilgiye adanmış olarak kaldı.” derken komünarların adanmışlığından bahseder; ancak bu, ahlaki bir tutum olarak değil, gerçekliğin tamamen kendi doğasının bir sonucudur.¹³⁹ Marx da bu adanmış insanı; devlet mekanizması üzerinden Kugelman’a yazdığı mektupta, “[a]rtık bürokratik ve askeri makineyi başka ellere geçirtmeye değil, ama onu yıkmaya dayanacağını belirtiyorum” derken “yıkıcı” bir adanmış özne olarak kavrar. (Marks, Engels, Lenin, s.366).

İradi varlığın, bir yönü de tarihsel oluşudur. Dolayısıyla insan, her tarihsel uğrakta dönüştürücü bir özne olarak ortaya çıkar. İnsan toplumsallaştığında; yani üretim ilişkilerinin üretici güçlerle olan ilişkiselliği olarak kavrandığında her tarihsel kırılmada yeni bir özneye dönüşür. Bu bağlamda Engels, Roma’da Hristiyan örgütlenmesinin özneleşmesini ve iktidar gücüne dönüşmesini bir anoloji olarak, “Yıkıcı faaliyetlerini uzun bir süre boyunca yeraltında, gizlice yürütmüştü; ama uzunca bir süredir, kendisini gün ışığına çıkaracak kadar güçlü hissediyordu.”¹⁴⁰ diye anlatırken bir üstyapı kurumu olarak dinin belirleyiciliğini onun taşıyıcılarının öncülüğünde anlatır. 1871’de işçi sınıfı da *Paris Komünü*’nde iktisadi altyapının belirleyiciliğinde “gün ışığına” çıkar. Böylece insan sınıfsal varoluşu ile “[b]ir dizi tarihsel süreçten” geçerek farklı ekonomik ve toplumsal formasyonlar haline gelir. Yani insan, kendi dönüştürücü gerçekliğini tarihselleştirmiş olur.¹⁴¹

İnsan Marx’ta tarihsel bir varlık olarak hem gerçek hem de dönüştüren bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla insanda dönüşmeyen bir öz, gerçek olmayan (ruhsal) ve nesneleşmiş bir doğa arayışı mümkün değildir. Peki Marx’ta bunu sağlayan yöntem nedir? Bu yöntemin, insanın iradi varlık olarak kavranışına katkısı nedir?

Marx’ta insanın kendi gerçekliğini yansıtması, aslında onun, tarihsel etkinliğinin yanı sıra gündelik olarak da yürüttüğü emek faaliyetlerinin ürünüdür. Çalışma eyleminin başlı başına hem tarihsel hem de güncel bir olgu olmasıyla, insan

¹³⁹ Marx, Engel, Lenin, 1977: s.408.

¹⁴⁰ Karl Marx, *Fransa’da Sınıf Mücadeleleri*, 1. Baskı, çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yazılama Yayınevi, 2009b, s.148.

¹⁴¹ Marx, 2016b: s.89.

bedeninin hem kendine hem de emeğine yabancılaşması her an sürer. İnsan, bu yabancılaşmayı çalışma eylemi sürdüğü müddetçe yaşamaya devam eder. Dolayısıyla insan, meta üretimi sürecinde; yani başkası için emek gücünü ortaya koyduğunda (sattığında) güncel gerçekliğin ve üretim ilişkilerinin bir parçasıdır. Bu bağlamda insan,; “şimdinin”, şimdiki insan faaliyetlerinin dolaylı veya doğrudan, hem dönüştürücü öznesi hem de yansısidir. Bu bakımdan Marx, emeği; canlı, cansız, yararlı, yararsız diye tanımladığında bunu, meta-emek bağlamında kapitalist üretimin incelenmesi yoluyla ortaya koyar. Bu, köle emeğinin ya da serf emeğinin yadsınması değil, emek biçimlerinin işçi emeğinin içerisinde nasıl dönüştüğünü çözümleyen bir kavrayış olarak “şimdinin” içinde insanın ve onun etkinliğinin kavranmasıdır.

Üretim tarzının değişmesi sonucunda yeni üretici güçler ortaya çıkar. İnsanın bu güçlerin bir çözümlemesi olarak kavranışı, onu sınıfsal kategorilere ayırır. Örneğin kapitalizmle birlikte insan, burjuva veya işçi sınıfı kategorisine ayrılır. Bu kategoriler bağlamında sınıfsal bölmelerin de “şimdinin” içinde çözümlendiğini ve eski üretici güçlerin yeni üretici güçlerle olan “şimdinin” öncülüğündeki çatışmalı seyrini Marx şöyle ifade eder:

“Küçük tarla mülkiyetinin iktisadi gelişimi, köylülerin geri kalan toplumsal sınıflarla ilişkisini köklü bir biçimde değiştirdi. Napoleon döneminde, kırsal arazilerin parsellere ayrılması, serbest rekabeti ve kentlerde yeni ortaya çıkmaya başlayan büyük sanayiye tamamlıyordu. Köylü sınıfı, henüz yeni devrilmiş olan toprak aristokrasisine yönelik, her yerde mevcut olan protestoydu.”¹⁴²

Dolayısıyla “şimdinin” mülkiyet biçimi, köylülerin diğer sınıflarla olan bağımlı belirlemekle birlikte, bu sınıfsal yapının gelişen iktisadi ilişkiler ile beraber ortadan da kalktığını gösterir. O halde Marx’ta insan, “şimdinin” bir incelemesi olarak ele alınır.

¹⁴² Marx, 2009a: s.121.

Marx'ın insana dair yöntemsel yaklaşımı, “şimdinin” bir problemi olarak incelendiğinde; örneğin küçük toprak sahibi köylünün emek, ürün, sömürü vb. bağlamında ele alınması salt feodal üretim biçiminin öğeleriyle değil; aksine gelişmiş burjuva üretim biçiminin öğelerinde nasıl değiştiği veya ortadan kaldığı görülmüş olur. Bu bağlamda Ortaçağ'ın serfleri kentli yurttaşla dönüştüler.¹⁴³ Dolayısıyla Marx, işçileri bizzat kendi eylemlerinin var olan mülkiyet biçimi içerisindeki etkinliğinin ışığında inceler. Başka bir deyişle söylersek Marx, işçiyi “gerçeklik” olgusunun “şimdinin” etkinliği olarak kavrar.

“Gerçeklik” ve “şimdilik” olguları felsefi açıdan Hegel'de *mutlak tin* ereğinde birleşir. Buna göre, Hegel'in “Felsefe akli olanın temeli olduğu için, şimdi'nin ve gerçek'in (reel) anlaşılmasıdır, yoksa bir öte yan'ın inşası değildir.” (Hegel, 2015: Önsöz, s.35). Hegel'de insan bu bakışın ürünü olarak bahsedilen iki olgunun ışığında *mutlak tin*'e yönelen tözsel bir momentin ürünüdür. Marx'ın “gerçeklik” ve “şimdilik” öğelerinin ışığında ise insan, anti-tözsel, tarihsel ve iradi bir varlıktır. Bu nedenle bahsedilen bu iki olgu, Hegel'den Marx'a geçerken ters yüz olmuştur; yani Marx'ta bu iki olgunun içeriği, Hegelci içeriksel çerçevenin yıkılıp, üretim etkinliğinin kavramlarıyla (sınıf, sömürü vb.) tersine çevrilerek yeniden inşa edilir. İnsanı maddi koşullar içerisinde kavrayan Marx, onu toplumsal bir varlık olarak özneleştirir. Marx, Feuerbach Üzerine 11. Tez'de bunu ortaya koyar. Ona göre, “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir.” (Marx, Engels, 2016: s.17).

Böylece Marx'ta yöntem olarak içselleştirilen “şimdi” ögesi, Marx'ın, insanı, devrimci-dönüştürücü bir özne konumuna taşımasını imkanı kılar. Bu doğrultuda Marx, Fransa'da yaşanan devrimler sürecinde işçilerin kendi durumlarının “gerçekliğine” “şimdi”ki mülkiyet biçimleriyle ilişkisine bakarak, onların bir sınıf olarak hareket etmesinden ve “Kendi devrimini gerçekleştirme yeteneğinden henüz yoksun” olmasından bahseder.¹⁴⁴ Demek ki insanı, dönüştüren bir özne olarak açıklamak için “gerçeklik” ve “şimdilik” öğeleri yetersiz kalır. Tam da bu noktada

¹⁴³ Marx, 2005: s.12.

¹⁴⁴ Marx, 2009b: s.20.

Lenin, bu iki ögenin yanına üçüncüsünü “dışardan taşınan bilinç” olarak ekler.¹⁴⁵ Böylece insan, Lenin’in teorik katkısıyla yeniden devrimci bir iradi varlık olarak kavranmış olur. Marx’ın Feuerbach’a karşı 11. tezi Lenin tarafından, “içeriden dışarıya” gelişen maddi koşulların “dışarıdan bilinç”le “öncü”ye taşınmasıyla teorize edilir. Bu kavrayışın bir sonucu olarak felsefeye “devrimci özne” aşısı yapılmış olur. Hegel’in ihtiyarlık benzetmesiyle açıkladığı felsefenin görevi, “[h]ayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle, o gençleştirilemez, sadece bilinebilir.” olmasının yanı sıra Marx’ın ve Lenin’in aşısıyla da “dönüştürme” gibi bir misyon kazanmış olur. (Hegel, Önsöz, 2015: s.38).

Felsefeye kazandırılan bu misyona siyaset felsefesi açısından bakıldığında, *zoon politikon*’un köleci ya da yurttaş “doğası” toplumsal insanın değişen doğasıyla yıkılır ve yeniden kurulur. Buna göre devrimci özne/işçi, Leninci “dışarıdan bilinçle”, kendi yaşamsal “gerçekliğinin” ve mülkiyet ilişkileri bağlamında ise “şimdinin” ürünü olarak ortaya çıktığında insan, doğası gereği değil maddi bir gerçeklik olarak *zoon politikoncu* insana dönüşür. Yani insan, köleye veya yurttaşa dönüşür. Marx tarafından maddi bir gerçekliğin ürünü olarak kavranan insan yaşamının bu dönüşümü, insanın belli bir toplumsallığının ve devrimci iradesinin nesnel ve öznel şartlarına bağlıdır. Bu nedenle sınıfsal bir kategori olarak *zoon politikon*; insanın (Kapitalizmde işçinin) örtük (sınırlı ilişkiler) yapısının, sayısal ve niteliksel olarak da az gelişmiş yapısının belirgin ve gelişmiş bir aşamaya taşınmasıyla toplumsal insana dönüşür. Marx, bahsedilen nesnel ihtiyacın önemini şöyle anlatır:

“Fransız proletaryası, bir devrim anında, Paris üzerinde, altından kalkamayacağı hamleleri teşvik eden gerçek bir güce ve etkiye sahip olsa bile, Fransa’nın geri kalanında tekil ve dağınık sanayi merkezlerinde sıkışmış durumda ve köylülerle küçük burjuvaların sayısal üstünlüğü karşısında neredeyse yoklara karışıyor. Fransa’da, gelişkin ve modern biçimiyle sermaye karşıtı mücadele, yani, ücretli sanayi işçisinin sanayici

¹⁴⁵ Viladimir İlyiç Lenin, *Ne Yapmalı?*, 5. Baskı, çev. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1998, s.51.

burjuvaya karşı yürüttüğü, çıkış noktasındaki mücadele, kısmi bir olgudur; bu mücadele, Şubat günlerinin ardından devrimin ulusal içeriğine çok daha az katkıda bulunabildi, çünkü, sermayenin ikincil sömürü biçimlerine karşı mücadelenin, yani köylünün tefeciye ve ipoteğe karşı, küçük burjuvanın büyük tüccara, bankacıya ve fabrikatöre (tek sözcükle iflasa) karşı mücadelesinin üzeri, henüz, mali aristokraziye yönelik genel isyanla örtülü durumdaydı.”¹⁴⁶

3.2 DÖNÜŞEN VARLIK VE İNSAN TİPOLOJİLERİ

İnsanın tarihsel gelişimi, onun toplumsal ilişkilerinin toplamıdır. Toplamda, ortaya çıkan karmaşık yapı içerisindeki her olgu, tek başına incelenirse onun, evrimsel süreci ve tarihsel gelişimi anlaşılmamış olur. Bu yüzden insan bileşik değil bireşik (sentezlenen) bir olgu olarak incelenmelidir. Dolayısıyla insan toplumları da bu yöntemle ele alınmalıdır. Bu yaklaşıma göre toplayıcı insan, yüksek gözlem gücü ve bitkilerin niteliksel özelliklerini kodlamış olmasına rağmen asıl atılımı yani bitkileri doğanın elinden kendi eline alışı Neolitik Dönem’de başarır. Bu dönemde “eken insan”, öncelikle; toplayıcı insan değildir. Ama eken varlık olarak insan, toplayıcı varlık olarak insanın gerçekliğidir. O halde, gerçekliğin incelenmesi yani eken varlık olarak “uygar insan”ın incelenmesi sonucu doğar.

Peki “uygar insan”ın gerçekliği ile hayvanın gerçekliğini ayıran nedir? Bir hayvanın fiziksel varlığını sürdürmesi için gereksinim duyduğu her şey, insanın da gereksinimidir. Hayvan bu gereksinimlerini karşılamak için insan gibi aklını kullanabilir ve tasarım yapabilir. Ama onun davranışlarının temelinde içgüdü olgusu yatar. Hayvan, herhangi bir üretim sürecine girmediği için de onun yapıp etmeleri daha çok içgüdüünün bir sonucudur. O halde hayvanın içgüdüü –açıktır ki- onun çıplak gerçekliğini yaratır. İnsanın yapıp etmeleri, hayvanı taklit etmesinin ötesinde gelişir. İnsanın taklitten kurtulması, onun yapma etmelerinin hayvani olmayan özelliğiyle mümkün kılınır. Bu kurtuluş ancak insanın üretim faaliyetini örgütleyen

¹⁴⁶ Marx, 2009b: s.21.

iradesinde yatar. Dolayısıyla insan kendi gerçekliğini içgüdüsel olarak değil, üretim sürecinin organize olmuş bir eylemliliği olarak uygarlık aşamasında yaratır.

Bu aşamada uygar insan, prometheusçu insanın mitolojik öğelerden kopuşunu temsil eder. İnsan, avcı-toplayıcı ve *homo faber* özelliğinden *homo laborans*’a sıçrarken Prometheus’un ateşi onu üretici bir güce dönüştürür. Örneğin üretken bir yaşamı yaratan en önemli unsur “zaman”dır, çünkü her faaliyet belirli bir “zaman” doğrultusunda planlanır. Bu planlamayla da ortaya takvim çıkar. O halde insan, doğa, devlet vb. öğeler olgusal kavramlarla bağdaşır ve mitik öge, logosa (bilgiye, ilkeye) dönüşür. Platon’un *Devlet* diyalogunda sanat metaforuyla mitik ögenin gerçekliğe ulaşmasının mümkün olamayacağını Sokrates benzetme metoduyla ifade eder:

“Öyleyse diyebiliriz ki şairler, Homeros başta olmak üzere, en yüksek değerleri anlatırken olsun, herhangi bir şeyi uydururken olsun birer benzetmecedirler sadece; gerçeğin kendisine ulaşamazlar. Demin dediğimiz gibi, ressam nasıl kunduracılığın ne olduğunu bilmeden bir kundura resmi yapıyor, bir sanatı onlardan çok bilmeyenler de renklere, biçimlere bakıp onu sahici gibi görüyorlarsa, bu da öyle.”¹⁴⁷

Platon, “benzetme” öesinin karşısına “gerçek”liği çıkararak devletin, sınıfların ve sınıfsal aidiyetlerine göre insanın reel durumuna usçu bir açıklama getirir. Böylece Platon mitolojik öğelerden kopardığı insanı; özgür yurttaş, köle vb. reel sınıfsal konumlarına göre temellendirir. O halde uygarlaşan tipoloji olarak insan, üretim faaliyetinin yarattığı kavramlarla açıklanır. Örneğin Marx, “köle” ve “yurttaş” gibi sınıfsal karakteristikler üzerinden Aristoteles’in antik toplumda insanı kent yurttaşı veya köle olarak tanımlamasını toplumun karakteristik yapısına bağlar.¹⁴⁸

Kapitalist üretim modeliyle de insan, mülkiyet ilişkilerine göre işçi, kapitalist vb. kavramlarla ifade edilir. Ancak bu ifade, insanın kimlik vurgusunun ötesinde

¹⁴⁷ Platon, *Devlet*, 38. Basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 601a, s.343.

¹⁴⁸ Marx, 2011a: s.317.

onun yaşam biçiminin, pratik ilişkilerinin göstergesidir. Bu ilişkiler içerisinde insan, etkin bir varlık olarak kendi faaliyetlerinin bir sonucu olarak düşünür. Örneğin; tüccarlık yapan birey, tacire; üreten birey işçiye; mülk sahibi birey kapitaliste dönüşür. Yani birey, etkinliğiyle kendi doğasını dönüştürür ve her birey ayrı bir tip olarak dönüşen doğasının ifadesi olarak tanıtlanır.

3.2.1 Prometheusçu Tip

İnsan, Prometheus’a verilen cezada üretici bir güç olarak kendi etkinliğinden koparılıp yadsınır. Doğaya hakim irade; yani tanrı, kendine ait ögeyi insandan sakınarak; yani üretici bir güç olarak insanın varlığını yine onun üretim etkinliğinde/gerçekliğinde yok sayar. Bu, *mitostan logosa* geçişin bir problemidir. Hephaistos bu problemi “insan” ögesiyle somutlar:

“Bu insan geçmez kayalığa çakacağım seni:

Burada ne bir insan yüzü görebilirsin artık

Ne de bir insan sesi duyabilirsin.” (Aiskhylos, s.2).

Prometheus, insani gerçekliğin bir ürünü olarak; insana yapma ve eyleme gibi ögeleri yükleyerek, ona yaratma, üretme edimselliği kazandırır. Bu bağlamda Prometheus, insanın kendine yabancılaşmış halidir. O halde insan, kendi gerçekliğinden uzaklaşır. Ateş ögesi, tanrıdan insana geçtiğinde, bir bakıma ateş de tüm sanatların anası olarak yabancılaşır. Üretim, yabancılaşmanın bir sonucu olarak Prometheus’un insanlaşmış sömürülen bedenidir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren makinede ve makinenin her bir aparatı arasında “ciğeri” yok edilen, Prometheus’un bedeninden başka birşey değildir. Marx da 19. yüzyılda prometheusçu tipi şöyle anlatır:

“Kölece çalışmalarını sürdürmelidirler, böylece aç gözlülüğün kurbanı olarak bütün özgürlüklerini yitirirler, dolayısıyla da hayatlarını kısaltırlar. Hayat süresinin kısılması bir bütün olarak işçi sınıfı için elverişli bir durumdur. Çünkü bunun sonucunda her zaman yeni bir emek deposu

gerekli olur. Bu sınıf, bütünüyle yok olmamak için, kendinden bir parçayı
hep feda etmek zorundadır.”¹⁴⁹

Prometheus da varlığını Zeus’un gergin kanatlı kartalının, onun ciğerini yemesine
borçludur.¹⁵⁰ Yani insan 19. yüzyılda prometheusçu işçidir.

Goethe, *Prometheus* şiirinde tanrının, insanın kendine yabancılaşmış halini,
Prometheus’un kendi kendine konuşması biçiminde şöyle anlatır:

“azgın devlere karşı kim yardım etti bana?
kim kurtardı beni ölümden,
şu benim yüreğim değil mi,
her işi başarmış olan?”¹⁵¹

Dolayısıyla insanlaşan Prometheus, “Bütün sanatların kaynağı olan ateşi!”¹⁵² insana
verdiğinde; insan, “ateşi” bir geçiş ögesi olarak kullanarak zanaatçılığı keşfeder
sürülerin ve toprağın mülkiyetini ele geçirir. “Tıpkı insan sürüsü: köleler gibi.
(Engels, 1986: s.67). ” O halde köle, Prometheus’un köleleşmiş halidir.

Uygar yaşamı yaratan, örgütleyen varlık, üretici bir özne olarak insandan başka
bir varlık değildir. Prometheus’u zincire vurduran Zeus, aslında Prometheus’un
yarattığı uygar dünyadan başka bir varlık değildir. Öyleyse; tekniği, bilgiyi, tarımı ve
hayvancılığı insana öğreten Prometheus; aslında köleliğinin zincirlerini kendi
elleriyle örür:

“Ne kışın geleceği belliydi onlar için.
Ne çiçekli baharın, ne bereketli yazın.

¹⁴⁹ Marx, 2016b: s.20.

¹⁵⁰ Aiskhylos, a.g.e, s.43.

¹⁵¹ Johann Wolfgang Von Goethe, “*Prometheus*”, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Kayıt Tarihi :
07.01.2003, Erişim: 26.12.2019, <https://www.antoloji.com/prometheus-siiri/>

¹⁵² Aiskhylos, a.g.e, s.1.

Bilinç yoktu hiçbir yaptıklarında
Ben gösterinceye kadar onlara yıldızların
Doğuş batışlarını kestirmenin yolunu.
Sonra sayı bilgisini verdim onlara,
Bu kaynak bilgiyi onlar için ben bulup çıkardım.
Sonra harf dizilerine geldi sıra,
O diziler ki belleğidir her şeyin,
Anasıdır bilimlerin ve sanatların.
Hayvanlara da ilk boyunduruk vuran ben oldum
Ölümlülere kurtarmak için kaba işlerden;
Atları dizginleyip arabalara koştum,
Zenginlerin şanını arttıran arabalara.
Denizler aşan gemilerin bez kanatlarını
Bulan da benim, başkası değil.” (Aiskhylos, s.20).

İnsan, yaşamının tüm örüntülerinde ve uğraklarında toplumsallaşan bir iradi varlık olarak, uygarlaşan dünyada kimi zaman köleci, kimi zaman serf, başka zamanlarda da işçiye dönüşür. İnsan tiplerinin her biri, onların gerçek ilişkilerinin bir sonucu olduğu için prometheusçu tip her momentin dönüştüren ve dönüşen bir öznesidir.

3.2.2 Paracı Tip

İşçi, emek gücünü satarak meta üretir. Bunun karşılığında ürettiği metadan, çok az bir kısmını ücret olarak alır. Ancak metanın değerinden işçinin aldığı ücreti çıkarınca aradaki fark, işçinin kendini feda edişinin parasal karşılığıdır. Paranın öz-gücü, metanın içinde gizlidir. Metanın öz-gücü ise işçinin feda edilen değeridir. Dolayısıyla para, metadan bağımsız ele alınırsa son tahlilde o, metafizik bir ögeye dönüşür. Çünkü metacı kökten koparılmış olur. Oysa, para-meta bağıntısı işçinin bütün etkinliğini parçalara ayırarak ortaya emeğin başkalaşımını çıkarır. Emek; “ölü emek” olarak her bir üretim nesnesinin ve üretim aracının yeniden üretimini ifade

eden emektir. “Canlı emek” ise her bir meta üretiminde bulunan ve artı-değerin kaynağı olan emektir. Meta, bu emek kategorilerinin dışına çıkarılıp incelenirse; paranın sırrı anlaşılamaz. O halde insan ya da işçi, meta ekonomisinde kendi emeğine yabancılaştığı için meta-para ilişkiselliğinde evrensel değişken olarak açıklanır. Marx para-meta döngüsünü şöyle anlatır:

“Bir metanın fiyatının ya da düşünsel değer-biçiminin gerçekleşmesi, bunun için, aynı zamanda, paranın düşünsel kullanım-değerinin de gerçekleşmesi demektir; bir metanın paraya dönüşmesi aynı anda paranın metaya dönüşmesidir. Görünüşteki tek süreç, gerçekte ikili bir süreçtir. Bu, meta sahibinin bulunduğu kutuptan bir satış, para sahibinin bulunduğu karşı kutuptan bir satın alıştır. Bir başka deyişle, her satış, bir satın almadır, M-P¹⁵³ aynı zamanda P-M’dir. Bu konum içerisinde insanlar, kendi emek ürünlerini elden çıkarmak suretiyle, başkalarının emek ürünlerini elde ediyorlar.” (Marx, 2011a: 116-117).

Emeğin parasal ifadesi, bir yanıyla artı-değer olarak yaratılan kaynağın, metanın yeniden üretiminde, diğer yanıyla da piyasada gerçekleşen mübadelede insanın öz etkinliğinin yabancılaşmış sonucu olarak açıklanır. Böylece insan, metalaşan bir varlığa dönüşürken, ilkin zenginlik yaratan, ikinci olarak da mübadele edilen bir değere dönüşür. Bu da insanı paraya çevirir. Öyleyse meta üretiminin başından sonuna kadar insan, paracı bir tipe dönüşmüş olur. Shakespeare, *Atinalı Timon*’da insan doğasının paracı dönüşümünü anlatır:

“Altın mı istiyorsun? Çal bir dilencinin köpeğini;
Ver Timon’a; köpek şıkır şıkır altın getirsin sana.
Daha iyi at satın almak ister misin?
Ver atını Timon’a; hiçbir şey de isteme;
Atın başlar hemen daha iyi atlar doğurmaya sana.

¹⁵³ M: Meta, P: Para.

Kapısındaki adam kapıcı değil,
Geleni geçeni habire buyur eden
Hep güler yüzlü bir melek.”¹⁵⁴

Demek ki para, fiziksel bir cisim olarak görünen; ama insanı meleğe dönüştüren bir sonuçtur. O halde para insanın “Yabancılaşmış özüdür ve bu yabancı öz insana hükmeder ve insan da ona tapınır.” (Marx, 1997b: s.48). Doğanın insanileşmesi de bir bakıma, doğadaki her bir canlı ya da nesnenin insan tarafından metalaştırılmasıdır. Yani insan metalaşırken diğer yandan da değerli madenlerin işlenmesi ve canlıların da insanın mülkiyeti durumuna gelmesiyle doğa da insanileşerek metalaşır. O halde, “Para her şeyin evrensel, kendinde oluşmuş değeridir. Bu yüzden de tüm dünyayı, hem insan dünyasını hem doğayı, özgül değerinden yoksunlaştırır.” (Marx, 1997b: s.48). İnsanın emekçi faaliyeti yoksunlaşarak sonlandığında insan, yok oluşunun parasal ifadesinden başka bir şey değildir.

Yok oluş, insanın ontolojik bir problemidir. Meta üretiminde bu problemin aşılması; ancak meta-para bağlamında mümkünmüş gibi görünür. Yani daha fazla üretim, daha çok emeğe ihtiyaç duyar; böylece daha çok para da bu gelişimi sürekli kılar. Ancak; emek “üretken olmayan emeğe” dönüşürse; yani emek bir sermaye birikimine dönüşmediğinde işçi, kapitalist toplumda parasal yok oluşunu yaşar ve onun ontolojik problemi de aşılamaz, son tahlilde bu problem parasallaşır. Nitekim Hindistan’da emeğin gereksizleşmesiyle ortaya şu sonuç çıkar: “İngiliz pamuklu makineleri, Hindistan’da vahim bir etki yarattı. 1834-35’te genel vali şöyle yazıyordu, ‘Buradaki sefaletin bir eşine tarihte zor rastlanır. Pamuk dokumacıların kemikleri Hindistan ovalarını beyaza boyamıştır.’” (Marx, 2011a: s.413). Son tahlilde “paracı tip” karşıt bir tip olarak işçiye doğurur, ya da işçi, karşıt bir tip olarak “paracı tip”i doğurur. Metanın dönüşüm değeri arttıkça, “paracı tip” zenginleşir ve

¹⁵⁴ William Shakespeare, *Atinalı Timon*, 3. Basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s.71.

kendisinin tüm yanlışını doğruya ve çirkinliğini de güzele çevirir.¹⁵⁵ Oysa, bu “paracı tip” Timon’un ağzından karşıt tipe şöyle seslenir:

“Bütün yoksulluğunuz açgözlüğünüzden.
Ne diye yoksun kaldınız? Baksanıza, toprak kök dolu;
Bir fersah yürümeden yüzlerce pınar bulursunuz;
Meşeler palamut, dikenler kuşburnu yüklü;
Tabiat ana, o cömert ev kadını,
Her çalının üstüne bir tabak yemek koymuş sizin için.
Yoksulmuşlar: Ne yoksulluğu?” (Shakespeare, 1999: s.142).

Timon’un zengin doğası, yoksulun mezarıdır. İşçi paranın, kendi emeğinin sonal değerinde varlığını yitirdiğinde “paracı tip”in elinde işçinin “ruhunu”¹⁵⁶ esir alır. Faust, Mefistofeles’e şöyle seslenir:

“Ne yap et,
Bul sürüyle işçi!
Getir onları gayrete, tatlı dille veya tehditle!
Ver para, kandır, sıkıştır!” (Goethe, 2011: s.1184).

3.2.3 Anti-Paracı Tip

“Anti-paracı tip”, “paracı tip”in biçimsel karşıtlığı olarak görünse de aslolarak o, “paracı tip”in rahminde eleştirel bir tepkidir. Nasıl ki “Burjuvazi, iktidara geldiği her yerde, tüm feodal, ataerkil ve pastoral ilişkileri yok etti.” ise para da “[d]uygusuz nakit ödemedi başka hiçbir bağ bırakmadı.” (Marx, Engels, 2005: s.13). Nitekim, Bassanio’nun duygusu ne kadar yoğunsa, Shylock’un duygusuzluğu da bir o kadar

¹⁵⁵ Shakespeare, 1999: s.121.

¹⁵⁶ Burada “ruh” benzetmesiyle Faust’un, ruhunu şeytana satmasına gönderme yapılır.

yoğundur. Aslında Bassonio, Shylock'un katı duygusuzluğunun bir eleştirisidir. Shylock bu duygusuzluğu Antonio'dan talebiyle şöyle dile getirir:

“Birlikte notere gidelim;
Orada bana basit bir senet imzalayın
Ve, sırf eğlencesine, diyelim ki,
Bana filan günde ve filan yerde,
Şartlarda belirtilen şu ve şu miktar parayı ödemezseniz,
Karşılığında, vücudunuzun istediğim yerinden,
O beyaz etimizden, tam yarım kilo kesilerek alınsın.”¹⁵⁷

Para, “Bireysel değeri değişim değerine indirgedi.” ve böylece bu gerçeklik “paracı tip”i yarattı. Dolayısıyla birey, paracılığın ifadesi haline gelmiş olur. (Marx, Engels 2005: s.13). “Bu eğilim sadece parayı insanın ölçüsü haline getirmekle kalmaz, insanı da para değerinin ölçüsü haline getirir.”¹⁵⁸ Bu özdeşleşmeden; Yani para ile insanın birliğinden “paracı tip” doğmuş olur.

“Anti-paracı tip” ise, “paracı tip”in tümelliğinde (para ve insan bağlamında) eleştirel bir çabanın ürünü olarak doğar. Bu çaba, tefeci Shylock'un yenilgisidir. O halde “anti-paracı tip” anti-Shylock olarak gelişir. Peki “anti-paracı tip”in ön koşulu nedir? Lenin, *Paris Komünü Üzerine*'de Komün'ün kararlarından para ile ilgili olanı aktarır: “Komün bütün yönetim ve hükümet memurlarının görevli ücretinin normal bir işçi ücretini geçemeyeceğini ve hiçbir durumda yılda 6000 frankın üstüne yükselemeyeceğini kararlaştırdı.” (Marx, Engels, Lenin, s.409). Bu sınırlama, bizzat anti “paracı tip”in ön koşulunu oluşturur. Çünkü sınırlanan ve “paranın pisliğini”¹⁵⁹ de sınırlarından Shylock'un tanrısına da büyük darbe indirir; böylece “paracı tip”

¹⁵⁷ William Shakespeare, *Venedik Taciri*, 12. Basım, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2013, s.36.

¹⁵⁸ Georg Simmel, *Paranın Felsefesi*, 1. Baskı, çev. Yavuz Alagon ve Öykü Didem Aydın, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014, s.347.

¹⁵⁹ Kastedilen ifade Marx'ın Kapital'deki vurgusuna atfen yapılmıştır: “Bir para parçasına şöyle bir göz atmakla, hangi meta ile değişildiğini anlayamayız. Para biçimi altında bütün metalar birbirine benzerler. Demek ki para pis olabilir ama pislik, para olamaz.” (Marx, 2011a: s.117).

sınırlandırılmış olur. Tam da bu noktada “anti-paracı tip” kendini var etmeye başlar. Paranın insanı dönüştürüp, “paracı tip”e çevirmesi engellendiğinde “anti-paracı tip” gelişim koşullarını yaratır. Gelişen bu insan, Komün’e de yadsınan paracı doğasının yerine “anti-paracı” doğasını kazandırır. Böylece Komün, bir “geçiş” evresi olarak; bir bakıma insanın paranın iktidarından, işçinin iktidarına geçişinin “anti-paracı” gerçekliğidir. Dolayısıyla “anti-paracı” insan, “anti-paracı” iktidara dönüşür. Paris Komünü, komünizme varamasa da onun ilk aşamasında komünizmin “anti-paracı tip” tahayyülünün ilk adımı atılmış olur. İkinci adımında ise birinci adımın devamı olarak “anti-paracı tip”, özgür bir tip/irade olarak gelişir. Marx “anti-paracı” insanın komünizmdeki etkinliğini şöyle anlatır:

“Oysa hiç kimsenin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme-avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar.” (Marx, Engels, 2016: s.41).

SONUÇ

Marx, insanı içine doğduğu toplumsallığın yanı sıra, izleri henüz yeni belirginleşmekte olan toplumsal koşulların öncül ilişkileri içerisinde inceler. Bu inceleme “şimdi”den geçmişe giden ve geçmişin belirgin üretim biçimleri içerisinde gelişen insanın öncelikle nasıl dönüştüğünü ortaya koyar. Bir devamlılık olarak Marx dönüşen insanın yeni gelişen koşullar içerisinde nasıl özneleştiğini çözümler. İki yönlü olarak incelenen insan hem değişen hem de değiştiren bir varlıktır. Değişen varlık olarak insan, felsefi açıdan Marx’tan önce de ele alınır; ancak Marx, değiştiren varlık olarak insanı değişen varlıktan yola çıkarak özneleştirir. İnsan salt üretim kategorisi bağlamında değil; duyguları, arzuları ve karmaşıklaşan modern yaşamın bir parçası olarak incelendiğinde onun yarattığı kültürün ve siyasal hayatın maddi çekirdeği anlaşılır. Marx’ın insan analizi bu maddi yapının insan yaşamını nasıl var ettiğini ortaya çıkarır.

Antik Yunan’da insan kendi doğasının eseridir. Bu bakışa göre insan, tözsel olmayan bir kavrayışın ürünü olarak görünse de onunla özdeşleşen öz ile bitişik hale geldiğinden reel olarak kavranabilir ama tözsellikten kopamaz. Aristoteles, tözselliği madde ile ilişkilendirir: “[M]adde töze yakındır, hatta bir biçimde madde tözdür.”¹⁶⁰ Bu bakışla insan Aristoteles’in töz dediği bir maddi yapı olan devlet içerisinde kendi doğasına kavuşur. İnsan devlet ereği içerisinde açımlandığından ondaki “iyi”lik *telos*’u devletin kendi doğasının *telos*’una dönüşür. Böylece insan doğası “iyi devlet”e yönelerek tözselleşir: “O halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir.” (Aristoteles, 2018: s.23). Devletin en iyi olması temel bir amaç olarak görünür. İnsanın doğası da bu amaç içinde ortaya çıkar. O nedenle kölelik yadsınamaz.¹⁶¹ Kölelik insanın doğasıdır. Bu; insan, köleci bir toplumda doğduğu için değil onun doğasının bir sonucudur, kaderidir. İnsana

¹⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, 7. Baskı, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019, s.47.

¹⁶¹ Aristoteles, 2018: s.30.

yüklenen bu özgeci doğa reel olanın değil, tözsel olanın bir sonucudur. Marx'ta ise insanı koşullar belirler ama insan, bu koşulları kendisine bir uğrak noktası haline getirerek onlardan kurtulur. Dolayısıyla Marx'ta kalıcı değil, geçici ve kendi kendini özne aracılığıyla ortadan kaldıran bir doğa olabilir. Bu da doğacı bir anlayış olamaz.

Antik Yunan felsefesinin tözcülük kurgusu, modern dönemle birlikte köklü bir eleştiriye uğrar. Empiristler bu eleştiriye somut olgulara dayanan bakış açısını geliştirerek yapar. Onlara göre “şimdi”nin kavranışı olgularla ve bir deneyciliğin ürünü olarak kavranabilir. Bu yanıyla değişen olgularla geleneksel anlayışın değişmez doğaları eleştiriye uğrar. Bu anlayış “*tabula rasa*” olarak ortaya çıkar. Buna göre insan, doğadaki nesnelerin ve olguların deneyimlenmiş bir sureti olarak kavranır. İnsanın tözsel olan doğası, deneycilikle olgusallaştırılmış olur. Ancak Hume'da tözcülüğe yönelen eleştirinin kaynağındaki nesnelerin olgusal kavranışı bir gizemselleşme sorunu yaşar.¹⁶² Çünkü: “[m]akineyi harekete geçiren kuvvetin gücü bizden tümüyle gizlenir.” (Hume, 2018: s.62).

Hume'da doğanın, toplumun vb. işleyişi, bahsedilen bilinmezciğin bir sonucu olarak kavranır. Çünkü Hume, metafiziği yıkararak, tözsel olmayan düşüncesini inşa etmeye çalışır. Böylece onun tözcülük eleştirisi metafizik karşıtlığıyla açıklanabilir. Hume'da cisimleşen empiristlerin töz karşıtlığı gizemden kurtulacakken gizem yaratarak sıkıntıya düşer. Marx empiristlerle gerçeklik bakımından aynı bakışı taşısa da onlardan tarihsel-maddeci bakışıyla ayrışır. Bu açıdan Marx'ta insan özneleşmiş bir irade olarak açıklanır. Empiristlerin olgusal insanı Marx'ta devrimci insana dönüşür.

Marx'ta insan Prometheusçu bir varlık olarak uygarlığın momentlerine dönüştüğünde; savaşçı, dinsel, üretken, duyguları ve arzuları da bu niteliklerle kültür yaratan bir dönüştürücü güçtür. Prometheusçu tip, Marx'ın insan çözümlemesinin önemli bir yanıdır. Çünkü, maddi ögeler bu insan tipinin tarihselleğinde çözülür. Devlet, toplum, aile vb. kurumlar insan etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıktığına

¹⁶² David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 2.Basım, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.62.

göre bu kurumlar sadece insan aracılığıyla anlaşılabilir. Marx tam da bu nedenle insana gider. Prometheus, insanın köküdür. Hegel'in felsefesinde devlet insanın yerine geçer, insan da devletin yerine geçer; yani özne ile yüklem yer değiştirir ve tözselleşir.¹⁶³ Marx ise insanı özneleştirir ve bu ontolojik problemi çözer. "Şimdinin" insanında köklenen Promethusçu duygu ve arzular da bu problemin çözümüyle iradi bir karaktere dönüşür. Böylece arzular tarihsel ve toplumsal insanın yaşamında rol oynar. Dönüştürücü insan da bu rolün etkisiyle ortaya çıkar. Örneğin insanın, yaşamındaki olumsuzluklara meydan okuması ve bu meydan okumanın yarattığı duygular onu direnmeye ve değiştirmeye hazırlar.

İnsan değiştiren bir özne ise öncelikle içinde bulunduğu koşulları değiştirmeye çalışır. Koşullar, insanın faaliyet alanıdır. Bu nedenle Sisifos'un koşulu onun cezasıdır. O, bu cezayı kayayı sonsuza varıncaya kadar taşıması ile çekerken aslında bu cezaya meydan okur. Sisifos kendisini bu meydan okumayla yaratır. Dolayısıyla insanı yaratan varlık yapan olgu da kendi koşullarını dönüştüren ve yeni toplumu, yeni arzuları yaratan varlık oluşunda yatar. Marx bu bağlamda insanı, Feuerbach'ın dinsel yabancılaşmasını onun kendi yarattıklarına yabancılaşması olarak kavrayarak açıklar. Böylece Marx, Feuerbach'ta yıkılan tözselliğin emek bağlamında eleştirisini yaparak özcü bakışı tözselliğin bir ürünü olarak ortaya koyar. İnsanın koşullarını değiştiren bir özne oluşu, tözsel kavrayışın da ortadan kaldırılabilceği fikrini ortaya çıkarır. Marx 19. yüzyılın karmaşık modern toplumunda insanın bir özne olarak tözsel kavrayışı yıkan bir irade oluşunu burjuva sınıfına meydan okumasında arar. İnsanın yaşadığı olumsuzluğa direnmesi de ancak karmaşık modern toplumun artan imkanında ve gerçekliğinde aranabilir. Bu imkanlar sayesinde kendi gerçekliğini eleştiren insan, ancak bir irade olduğunda "gün ışığına çıkabilir."¹⁶⁴

Modern toplumun olumsuz, rutin ve insanda yarattığı bunalımı Marx, Faust'un yaşadığı bunalımda anlamaya çalışır. Faust'ta insan kuşkucudur; çünkü Ortaçağ dinseliliği insanın duygularında yarattığı baskılama ile insanı nesneleştirir. Bu, mutlak olanın tikel olana üstünlüğüdür. Aynı zamanda feodal bey mutlak tanrısal iradedir,

¹⁶³ Marx, 1997a: s.46.

¹⁶⁴ Engels'in Roma'da Hristiyan örgütlenmesine yaptığı bir atıftır.

serf ise kul yapılarak tikel bir iradesizliğe dönüştürülmüştür. Dinsel baskının kalkmasıyla insan, kuşkucu bir varlığa dönüşür. Bu kuşkuculuk bilginin, bilimin, soruşturmanın ve makinenin temeline yerleşir. Ancak insanın Ortaçağ'daki kulluğu ortadan kalksa da modern toplumun karmaşık yapısı başka problemler doğurur. Engels, bu problemlerin temelini şöyle ifade eder: “Serf efendisi için kendini savaşta feda ederdi; fabrika işçisi barışta feda ediyor.”¹⁶⁵ Barış, kapitalizmin yarattığı problemlerin, insan hayatındaki olumsuz döngülerin insanı makine ya da düşünsel faaliyetinin hizmetçisi yapan koşulların insandaki savaş halidir. Bu nedenle kapitalist figür hayvana bakınca onu para olarak görür.¹⁶⁶

Marx kapitalizmin yarattığı bunalımları kapitalizm eleştirisiyle ortaya koyar; ama bu eleştiri gerekli olsa da yetersizdir. Bunların pratik faaliyete dönüştürülmesi elzemdir. Nitekim Marx, işçi sınıfının örgütlenme hamlelerinde bizzat kurucu olarak yer alır. İnsan, eğer varlığının bilincine varırsa burjuva yaşamın yarattığı sıkıntılar aşılabılır. Marx felsefi bir çerçevede siyasetteki bu çabasıyla Sokrates’e kulak verir: “Kendinin ne olduğunu bil...”¹⁶⁷ Kendini bilen özne, ancak devrimci bir güç olarak, yaşamda biriken sıkıntıların insana yüklenmesini aşarak insan doğasını sürekli dönüştürebilir.

¹⁶⁵ Friedrich Engels, *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, 1. Baskı, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s.223.

¹⁶⁶ Goethe, 2011: s.509.

¹⁶⁷ Platon, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, 124b, s.59.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- Aiskhylos (2015). *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 3. Basım (Çeviren Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Althusser, Louis (2015). *Marx İçin*, 1. Baskı (Çeviren Işık Ergüden). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, Louis (2017). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 6. Baskı (Çeviren Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Arendt, Hannah (1994). *İnsanlık Durumu*, 1. Baskı, (Çeviren Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2018). *Politika*, 4. Baskı (Çeviren Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (2019). *Fizik*, 7. Baskı (Çeviren Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Darwin, Charles (2018). *Türlerin Kökeni*, 8. Baskı (Çeviren Bahar Kılıç). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Eaton, John (1996). *Ekonomi Politik*, 3. Baskı (Çeviren Şiar Yalçın). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Engels, Friedrich (1962). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (Çeviren Nizamettin Burhan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Engels, Friedrich (1986). *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 8. Baskı (Çeviren Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, Friedrich (1997). *İngiltere’de Emekçi Sınıfın Durumu*, 1. Baskı, (Çeviren Yurdakul Fincancı). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, Friedrich (2000). *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar*, 2. Baskı (Çeviren Öner Ünalın). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Engels, Friedrich (2016). *Doğanın Diyalektiği* (Çeviren Aycan Özüpek). Ankara: Yason Yayınları.
- Feuerbach, Ludwig (2008). *Hristiyanlığın Özü*, 1. Baskı (Çeviren Oğuz Özügül). İstanbul: Say Yayınları.
- Geras, Norman (2011). *Marx ve İnsan Doğası Bir Efsanenin Reddi*, 2. Baskı (Çeviren İsmet Akça ve M. Görkem Doğan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Goethe, Johann Wolfgang Von (2011). *Faust*, 1. Baskı (Çeviren İclal Cankorel). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gramsci, Antonio (1986). *Hapishane Defterleri*, 1.Baskı (Çeviren Kenan Somer). İstanbul: Onur Yayınları.
- Hegel, G.W.F (1986). *Tinin Görüngübilimi* (Çeviren Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

- Hegel, G.W.F (2015). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 1 Baskı (Çeviren Cenap Karakaya). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Hobsbawm, Eric (2012). *Devrim Çağı*, 6. Baskı (Çeviren Mustafa Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hume, David (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 2. Basım (Çeviren Ferit Burak Aydar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lenin, Vladimir İlyiç (1975). *Felsefe Defterleri 1*, 1. Baskı, (Çeviren Uluğ Nutku). İstanbul: Maya Yayınları.
- Lenin, Vladimir İlyiç (1979). *Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, 7. Baskı (Çeviren Cemal Süreyya). İstanbul: Sol Yayınları.
- Lenin, Vladimir İlyiç (1998). *Ne Yapmalı?*, 5. Baskı (Çeviren Muzaffer Erdost). Ankara: Sol Yayınları.
- Locke, John (2012). *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, 4. Baskı (Çeviren Aysel Doğan). İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Lukacs, Georg (2018). *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, 1. Baskı (Çeviren Doğan Barış Kılınç, Ekrem Ekici ve Umut Yener Kaya). İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Lunn, Eugene (2011). *Marksizm ve Modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, 1. Baskı (Çeviren Yavuz Alogan). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Marx, Karl (1997a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 1. Baskı (Çeviren Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1997b). *Yahudi Sorunu*, 1. Baskı (Çeviren Niyazi Berkes). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (1999). *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, 1. Basım (Çeviren İsmail Yarkın ve M.A. İnci). İstanbul: İnter Yayınları.
- Marx, Karl (2001). *Ücretli Emek ve Sermaye*, 1. Baskı (Çeviren Süleyman Ege). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, Karl (2009a). *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i* (Çeviren Erkin Özalp). İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Marx, Karl (2009b). *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, 1. Baskı (Çeviren Erkin Özalp). İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Marx, Karl (2011a). *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tahlili*, 1. Cilt, 10.Baskı (Çeviren Alattin Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2011b). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 7. Baskı (Çeviren Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2013). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*, 1. Baskı (Çeviren Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Marx, Karl (2014). *Grundrisse Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, 3. Baskı (Çeviren Sevan Nişanyan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, Karl (2016a). *1844 El Yazmaları*, 10. Baskı (Çeviren Murat Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, Karl (2016b). *Fransa'da İç Savaş*, 1. Basım (Çeviren Erkin Özalp). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl (2018a). *Felsefenin Sefaleti*, 8. Baskı (Çeviren Ahmet Kardam). Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, Karl (2018b). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi 1. Cilt*, 11. Basım (Çeviren Mehmet Selik ve Nail Satlıgan). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1995). *Yazın ve Sanat Üzerine-1*, 1. Baskı (Çeviren Ömer Ünalın). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2005). *Komünist Parti Manifestosu*, 4. Baskı (Çeviren Erkin Özalp). İstanbul: NK Yayınları.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2015). *Kutsal Aile*, 5. Baskı (Çeviren Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2016). *Alman İdeolojisi*, 3. Basım (Çeviren Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, Karl, Friedrich Engels ve V.İ. Lenin (1977). *Paris Kömünü Üzerine*, 1. Baskı (Çeviren Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Nutku, Uluğ (2013). *Daha Güncel Felsefe*, 2. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Patterson, Thomas C. (2011). *Antropolog Marx*, 1. Baskı (Çeviren İlker Çayla). Ankara: Ütopya Yayınları.
- Platon (1997). *Birinci Alkibiades* (Çeviren İrfan Şahinbaş). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.1
- Platon (2014). *Parmenides*, 4. Basım (Çeviren Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon (2018). *Şölen-Dostluk*, 16. Basım (Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2019). *Devlet*, 38. Basım (Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *Toplum Sözleşmesi*, 18. Basım (Çeviren Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sayers, Sean (2018). *Marx ve Yabancılaşma*, 1. Basım (Çeviren Ferhat Sarı). İstanbul: Kor Kitap.
- Shakespeare, William (1999). *Atinalı Timon*, 3. Basım (Çeviren Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Shakespeare, William (2013). *Venedik Taciri*, 12. Basım (Çeviren Bülent Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Simith, Adam (2016). *Milletlerin Zenginliği*, 1. Kitap (Çeviren Haldun Derin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Simmel, Georg (2014). *Paranın Felsefesi*, 1. Baskı (Çeviren Yavuz Alagon ve Öykü Didem Aydın). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Simmel, Georg (2015). *Bireysellik ve Kültür*, 2. Basım (Çeviren Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

2. Elektronik Kaynaklar

Goethe, Johann Wolfgang Von “Prometheus”. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, Kayıt Tarihi : 07.01.2003, Erişim: 26.12.2019, <https://www.antoloji.com/prometheus-siiri>.

Marx, Karl. “*Odun Hırsızlığı Tartışmaları*”. Çeviren Alper Yavuz ve Cem Comunoğlu, Erişim: 08.12.2019,
<https://www.hukukpolitik.com.tr/2018/05/24/odun-hirsizligi-tartismalari>.