

Kant'ın Tarih Risalesinden Marx'ın Grundrisse Eserine Felsefi Bir Yolculuk: Ortaklaşmalar ve Ayrışmalar

A Philosophical Journey from Kant's Treatise on History to Marx's Grundrisse: Commonalities and Divergences

Kurtul GÜLENC*

Öz: Bu çalışmada *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi için Ön Çalışma* eserindeki genel zekâ ve bilgi birikimi belirlemesi üzerinden Marx'ın Alman felsefesiyle olan ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır. Kanımca bu ilişkinin kurulumunda Kantçı bir söylem dolayımı etkili olmuştur. Dolayısıyla çalışmanın temel hedefi Marx'ın ilgili belirlemesi üzerinden Kant'a hangi açılardan yaklaştığının (ya da hangi noktalarda ondan ayrıldığına) çözümlenmesidir. Bunu yaparken de Kant külliyatında başvurulacak eser, düşünürün 1784 yılında yayınlanan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı risalesidir. Bu amaç çerçevesinde öncelikle Kant'ın tarih risalesindeki önermeler ayrıntılarıyla ortaya konacak, sonrasında *Grundrisse*'de geçen bir pasaj merkeze alınarak Marx'ın düşüncesinin Kant'ın önermeleriyle temasının hangi boyutta gerçekleştiğine (ya da gerçekleşebileceğine) yönelik felsefi bir düşünümde bulunulacaktır. Bu düşünüm, esasen, iki düşünürün hangi noktalarda birbirleriyle ortaklaştıkları ve birbirlerinden ayrıldıklarını gösterme saikiyle hareket edecektir.

Anahtar sözcükler: Tür-Varlığı, Genel Zekâ, Tarih, Bilgi Birikimi, Rasyonel Ontoloji

Abstract: This study will attempt to show Marx's relationship to German philosophy through the general intellect and accumulation of knowledge designation in *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. In my opinion, a Kantian discourse mediation has been influential in this relationship. Therefore the main objective of this study is an analysis of how Marx comes close to (or differs from) Kant though the aforementioned designation. This is carried out through a reference to Kant's *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* published in 1784. In this framework, I will first present in detail the propositions in Kant's treatise and a philosophical reflection will be made on the extent to which Marx's contact with Kant's propositions have taken (or could have taken) place by focusing on a section in the *Grundrisse*. This reflection, essentially, will aim to reveal the commonalities and divergences of the two philosophers.

Keywords: Species-Being, General Intellect, History, Accumulation of Knowledge, Rational Ontology

20. yüzyılın başından itibaren Batı'da Marksist düşünceye ilişkin yapılan tartışmaların II. Enternasyonal'in çöküşü, Almanya ve Macaristan Devrimleri'nin yenilgileri (1918), Sovyetler Birliği'nin varlığı ve karşılaştığı sorunlar vb. güncel toplumsal ve politik meselelerin tetiklediği teorik hesaplaşmalar üzerinden gerçekleştiği ileri sürülebilir. Bu hesaplaşmalar sırasında öne çıkan görüş ayrılıkları Marx'ın fikirlerini savunan anlayışların felsefi kamplaşmaları ile doğrudan ilişkilidir. Bu taraflardan biri *pozitivist-Marksizmdir*. Bu kesim, doğrudan veya dolaylı biçimde,

* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.
kurtul.gulenc@msgsu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-4123-4044>

Karl Kautsky'nin fikirlerine benzer düşünceler taşıyarak, eleştirel gelişim olanağını dışlayan bir düşünce çizgisini temsil eder. Bir başka kesim, *ana-akım Marksizm* [ana-akım olarak tanımlanabilecek Marksizm, Marx'ın felsefesini yine kendi yöntemleri ile geliştirmeyi hedeflemektedir, bu anlayışa bağlı olan sayısız isim verilebilir: Maurice Cornforth, Georges Cogniot, Galvano Della Volpe, Hans Heinz Holz vb.] savunucuları ise sınırlı sayıda ürün vermelerinin neticesi olarak o günün teorik gelişiminde belirli bir durağanlığın ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Bunun sonucunda ana-akım Marksist tavra oranla çok daha fazla ürün veren taraf olarak pozitivist-Marksizm, teorik alanda ciddi açılımlar sağlayarak Marksist düşünce yelpazesi içindeki her türlü eleştirel gelişimi gölgesi altına almıştır. Bu duruma karşı birtakım teorik başkaldırıları yükselmiştir. Bu başkaldırıların sonucu olarak takip edilen iki farklı yol oluşmuştur:

(1) Birinci yolun temel iddiası şudur: Marksist düşüncenin sorunları, ancak Marksist düşüncenin kendi yöntemleri aracılığıyla çözüme kavuşturulabilir. Bu yol, Lenin'in Kautsky ile olan tartışması sonrası gelişen süreçle paralel olarak düşünülebilir. [Kautsky mevcut tarihsel koşulların, örneğin Almanya ve Rusya için olası bir sosyalist devrime uygun olmadığını savunmuştur. Bunun nedeni olarak ise Almanya ve Rusya'da henüz gerçekleşmemiş burjuva devrimlerini göstermektedir. Bu durum şu şekilde de düşünülebilir: Özneyi saran nesnel koşullar sosyalist bir devrim için olanak vermemektedir, bundan dolayı sosyalist devrim için mücadele zemini söz konusu değildir. Kautsky'ye göre, ancak nesnel koşullar uygun olduğunda, eş deyişle burjuva devrimi gerçekleştikten sonra sosyalist bir devrim gerçekleşebilir. Bu noktada Lenin, Kautsky'nin savunduğunun aksine rekabetçi dönem kapitalizmi ile emperyalist dönem kapitalizmini birbirinden ayırır ve mevcut toplumsal gerçekliğin özneye politik mücadele için daha fazla olanak sağladığını düşünür. Bu bağlamda Lenin, Kautsky'nin aksine, toplumsal gerçekliğin değişime uygun olup olmadığını sadece nesnel koşullara bakarak değil, aynı zamanda öznel koşullara bakarak da değerlendirir. Bunun sonucunda hem nesnel koşulların hem de öznel koşulların olası bir toplumsal devrime uygun olduğunu savunur].

(2) Diğer yol ise Eduard Bernstein ve Alexander Bognadov'un yaptığı gibi Marksist geleneğin dışında kalan fikirler ile Marksizmi birleştirme çabasıyla şekillenmiştir. Bu anlayışın savunucuları Marksist argümanları Kant, Hegel, Dilthey, Simmel, Weber gibi farklı filozofların söylemleriyle birleştirmeye çalışırlar.

İkinci yaklaşımın da iki yola ayrıldığı söylenebilir: İlk yol (2a), merkeze Marx dışında bir figür olarak (örneğin Kant ya da Weber) Marksizmi ilgili figürün düşüncelerine eklemeye gayret eder. [Yeni-Kantçılık merkezli bir tarihsel materyalizm okuması için Friedrich Albert Lange'nin çalışmalarına bakılabilir. Lange, Marx'a derinden saygı duyduğunu belirterek düşünürün çağının öncü iktisatçısı olduğunu söyler. Bu bağlamda Hegelci diyalektiğe yönelik kuşkusunu açıkça dillendirir.] İkinci yol (2b) ise, merkeze Marx'ın düşüncelerini koyar ve söz konusu fikirleri Kant, Hegel, Weber ya da Dilthey gibi düşünürlerin katkıları üzerinden derinleştirmeye çabalar. Söz konusu iki çerçeve (2a ile 2b) arasında zaman zaman geçişlilikler olsa da Hegelci Marksizm olarak tarif edilen ve Batı Marksizmi'nin belkemiğini oluşturan hat Marx'ın kapitalizm eleştirisini Hegelci felsefenin temel kavramlarıyla birlikte kuramsallaştırır. Bir başka deyişle, söz konusu akımın merkezinde Marx'ın çözümlemesi vardır, bu çözümleme Hegelci momentlerle derinleştirilmeye çalışılır. [Burada öne çıkan en önemli isimlerden biri Karl Korsch'tur. Korsch'un bu amaç ekseninde Marksizm ve felsefe arasındaki ilişkiyi ayrıntısıyla incelediği en önemli eseri *Marksizm ve Felsefe*'dir. Bu yapıtında Korsch, dönemdeki Ortodoks Marksizm ve bu teorik perspektif bağlamında şekillenen devrimci pratikleri eleştirir. Bu eleştirinin nedeni, söz konusu perspektifin ve pratiklerin Marx'ı olduğundan daha pozitivist bir biçimde yorumlamalarıdır.] İlgili bakış açısının yaygınlaşması Marx'ın Hegelci unsurları ağır basan metinlerinin (ör.

Elyazmaları) 1930'lu yılların hemen başında gün ışığına çıkarılmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu aşamadan sonra Marksizmin pozitivist yorumu Kıta Avrupası'nda kıyasıya eleştirilmeye başlanır. Pozitivist-Marksizm'in savunduğunun aksine Hegelci Marksizm tarihin Özne'si olduğunu ileri sürer. [Georg Lukács'ın 1923'te yazdığı *Tarih ve Sınıf Bilinci* metni yine Hegelci Marksizm tartışmalarının vazgeçilmez uğraklarından biridir. Bolşevik Devrimi'nin yoğun etkiyle kaleme alınan bu yapıt doğa ve toplum arasında keskin bir ayrımı savunarak toplumsal yasaların doğa yasaları gibi nedensellik zincirine tabi olduğunu savunan Karl Kautsky gibi mekanik materyalistlere cevap niteliği taşır. Ayrıca Lukács bu çalışmada özne-nesne ilişkisi ve özdeşliği bağlamında işçi sınıfının tarihsel rolünü ve misyonunu tartışır.] Bu iddia Marksist düşünceyi katı bilimsel nedensellikten kurtarmayı amaçlar ve bu amaç ekseninde Marksizmi Hegelci felsefenin temel öğeleri ile birleştirmeye gayret eder. Bu çaba pozitivist bakışla birlikte sığılaştığı düşünülen Marksist düşünceyi felsefi kökleriyle yeniden buluşturacak, böylece özne, nesne, erek, diyalektik vb. felsefi öğeler Marksizmin yeniden yapılandırılmasında işlevsel kılınmış olacaktır.

Hegelci Marksizme Batı düşüncesi içerisinde en ağır darbe 20. yüzyılın ikinci yarısında Fransız düşünür Louis Althusser'den gelir. Bu darbe o kadar güçlü olmuştur ki, Hegelci Marksizme alternatif olarak yeni bir çerçeve ortaya çıkarmıştır: yapısalcı Marksizm. Yapısalcı Marksizmin temel eğilimleri Althusser sonrası da etkisini sürdürmüş, Marksist düşünce post-yapısalcılık üzerinden yapıbozuma uğratarak radikal şekilde dönüştürülmüştür.

Çevresinde yaşanan politik gelişmeler Althusser'in böylesi bir köklü manevra yapmasının temel gerekçelerinden biri olarak değerlendirilebilir. [Althusser'in bu girişimine neden olan pratik etken, Fransız Komünist Partisi'nde (FKP) yaşanan gelişmelerdir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında FKP ilgili kongresinde proletarya diktatörlüğünden resmen vazgeçtiğini ilân ederek yeni bir politik program inşa etmiştir. Bu programın eksenini liberal demokratik ideolojinin önde gelen kavramlarını da içeren demokratik-sosyalist bir çizgi oluşturmaktadır. Bu yeni çizginin temel ilkesi İnsan'dır. Hegelci Marksist gelenekten kuvvet alan bu hümanist ilkeye, Althusser inatla muhalefet etmiştir. Muhalefetinin nedeni politiktir. Teorik hümanizm, Althusser nezdinde, kapitalist toplumsal formasyonla ittifak içinde bulunan, dolayısıyla burjuvazinin sınıfsal çıkarlarıyla uyum içinde duran ideolojik bir kavrayış biçimine tekabül eder. Dolayısıyla, Althusser FKP'nin almış olduğu kararla burjuva siyasetine teslim olduğunu düşünür ve sınıf mücadelesini esas alan Marksist-Leninist çizginin sürdürülmesinde ısrar eder (Yelkenci 2017, 696-697)]. Düşünür, Batı Marksizmi'nde ağırlığı olan Hegelci okumanın ideolojik açıdan sorun teşkil eden yanlarını (hümanizm vb.) göstererek anti-Hegelci bir Marksizm inşa eder. Bu çabasının uzantısı olarak tarihin Özne'siz ve Ereğ'(ler)siz süreç olduğu iddiasında bulunur. Düşünür, "özne" ve "erek" eleştirilerini Kant'tan Feuerbach'a, Hegel'den çağdaşlarına kadar birçok filozofa yöneltir. Tarihin Özne'siz ve Ereğ'(ler)siz olduğu tezi genel bir felsefe tarihi okuması yapıldığında ise idealizm/materyalizm ikiliğine yerleştirilebilecek bir karşı çıkışı temsil etmektedir. İdealizm bir öze, kökene ya da ereğe dayanır, gücünü oradan alır. Althusser, herhangi bir "sabit" tasarımı ve kökeni olmayan gerçek materyalizmin, idealizmden nasıl ve ne şekilde ayrıldığını tren metaforuna başvurarak şöyle açıklar: "İdealist, trenin hem hangi istasyondan kalktığını hem de nereye gittiğini önceden bilen adamdır ve trene bindiği zaman nereye gideceğini de bilmektedir, çünkü onu götüren trendir. Materyalist ise aksine, nereden gelip nereye gittiğini bilmediği trene hareket halindeyken binen adamdır" (Althusser 1996, 234).

Althusser, Marx okumasını bu ikilik üzerinden yapar ve düşünürün eserlerinden yola çıkarak perspektifini dönemselleştirir. Düşünüre göre Marx'ın felsefesi "genç" ve "olgun" dönemler olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Bu ayrıma göre Marx'ın 1840-1844 yılları arasında

kaleme aldığı eserler (özellikle *1844 Elyazmaları ve Kutsal Aile*) genç dönem eserleridir. Marx, bu eserlerinde Hegel'in idealist yaklaşımı ve Feuerbach'ın sahte materyalizm anlayışından yoğun etkiler taşımakta, aynı zamanda bu etkilerle kısmi de olsa hesaplaşmaya çalışmaktadır. Ancak – her ne kadar bir hesaplaşma işine kalkışsa da– Marx'ın bu dönemdeki teorik girişimi, henüz hümanist öğeleri terk edememiş ve bu yüzden örtük bir idealizm içeren ideolojik felsefe çerçevesinde gerçekleşmiştir. Kısaca, Althusser açısından, Marx'ın felsefesi bu dönemde evrensel bir insan doğası fikrine sıkı sıkıya bağlı olduğundan bilimsel değil, ideolojiktir. [Althusser, burada ideoloji terimini hümanizm eleştirisi özelinde kullanır. Bu çerçevede geliştirilen ideoloji anlayışı, kuramsal olarak bilimle karşıtlığı içinde –özgül bir çerçevede– değerlendirilmektedir (Althusser 1969, 231-233). *Marx İçin* adlı eserinde kendi özerkliği ve özgüllüğü içinde ele alınan bu terim sonraları Althusser'in düşüncesinde yeni bir boyut daha kazanır. Düşünürün *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* eserinde netleştirdiği bu boyut, *genel olarak ideoloji* meselesine odaklanmaktadır. Althusser bu eserde özgül olarak ideoloji ile genel olarak ideoloji arasında bir ayırım yapar. Genel düzeyde ideoloji, ekonomik ve politik düzeylerle birlikte toplumsal formasyonu meydana getiren üç ana düzeyden birisidir (Althusser 1994).] Marx'ın bakış açısını bilimsel kılacak olan; Althusser'in epistemolojik kopuş olarak kavramsallaştırdığı düşünürün fikir dünyasındaki köklü değişimdir. Olgun döneme geçiş olarak kavramsallaştırılan bu kırılma ile birlikte, Marx, ideolojik felsefe ile bağlarını tamamıyla koparmış ve yeni bir felsefe inşa etmiştir. Marx, epistemolojik kopuşla beraber tarihin işleyişinin açıklanmasına yönelik yeni bir bilimsel perspektif geliştirme işine girişmiştir (Althusser 1969, 33). Bu perspektifin en genel adı tarihsel materyalizmdir. Althusser için, düşünürün, bu türden yeni bir materyalist yaklaşımını ilk kez açıkladığı eseri *Alman İdeolojisi*'dir. Marx'ın bu eserine, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i eşlik eder. [Althusser'in, Marx'ta sözünü ettiği “kopuş” iddiasını desteklemek üzere kullandığı pasaj, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin altıncısıdır. Marx'ın geç dönemindeki çalışmalarının insan doğası fikrini tartışma götürmez şekilde içermediği iddiasının yaygınlaşmasına zemin hazırlayan altıncı tez şöyledir: “Feuerbach dinsel özü, *insan* özüne indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür (Marx 1992, 22)”. Bu eserler, Althusser'e göre Marx'ın düşünce dünyasında yaşanmış olan epistemolojik kopuşu temsil etmektedir. Althusser, 1845 yılından sonra, Marx'a artık hiçbir şeyin eskiden görüldüğü gibi görünmediğini ileri sürmektedir. Çünkü Marx, bu eserlerle birlikte, insan doğası fikrinden neredeyse bütünüyle uzaklaşmış; artık insan ve doğanın tarihini yeni bir felsefi bilinç ve bu bilincin terminolojisi ile ele almaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle, Althusser'e göre Marx, 1845 yılından itibaren idealizmin kalesi olan evrensel insan doğası anlayışını yıkarak çöpe atmış, hümanist-ideolojik felsefe ile tüm bağlarını kopartarak yeni bir bilimsel-materyalist anlayış geliştirmeye girişmiştir. [Materyalist yönelim, Marx'ın felsefesini Hegelci idealizmden arındırmıştır. Bu arınma Marx'ın düşüncesinin her türlü *köktenci* düşünüşten ve *özcü* anlayıştan uzaklaşması anlamına gelir. Althusser'e göre 1845 yılıyla birlikte artık Marx'ın toplum-tarih anlayışında herhangi bir sabit tasarımlar kümesinden söz etmek olanaklı değildir. Marx, olgun dönemine adım attığı andan itibaren özcülükle bulanmış bir hümanist-idealizmin eklem-lendiği felsefi yaklaşımı terk ederek gerçek bir bilimsel materyalizm inşa etme işine girişmiştir. Öyle ki bu bilimsel perspektif düşünürü göre üç ana yönelim içermektedir: 1) Yeni kavramlar üzerine temellenen yeni bir materyalist tarih teorisinin oluşumu, 2) Tüm felsefi hümanist yaklaşımların temel savlarının kökten eleştirisi, 3) Hümanizmin ideoloji olarak tanımlanmaya başlanması (Althusser 1969, 227)].

Böylesi bir tarihsel-teorik arka plan sunumundan sonra artık çalışmanın temel problemine geçilebilir: Gerçekten de olgun Marx, düşüncesini, Alman felsefesinin unsurlarından arındırmış mıdır? Hümanizm ile bağlarını tümünden koparmış mıdır? Bu çalışmada, Althusser'in anti-

hümanizm savı söz konusu olduğunda sıklıkla yapılageldiği gibi, Marx'ın ünlü 6. tezi tartışmaya açılmayacak ya da yabancılaşma kavramının geç dönem eserlerinde izi sürülmeyecektir. Burada gösterilmeye çalışılacak temel husus, Marx'ın 1857-58 yıllarında kaleme aldığı *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi için Ön Çalışma* eserinde boş zaman ve genel zekâ çözümlemesi yaptığı kısımda düşünürün o yıllarda bile Alman felsefesinin etkisi altında olduğu, üstelik bu etkinin Kantçı bir düşünce hattı dolayısıyla gerçekleştiğidir. Başka bir ifadeyle, Marx'ın ilgili eserdeki belirlemesi üzerinden Kant'a hangi açılardan yaklaştığı (ya da hangi noktalarda ondan ayrıldığı) çözümlenmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken de Kant külliyatında başvurulacak eser düşünürün 1784 yılında yayınlanan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı risalesidir. Sonuç olarak da, bu çözümleme üzerinden, Marx'ın düşüncesinin gelişiminde önemli değişiklikler olduğu kabul edilmekle birlikte düşünürün yazılarında Alman felsefesinin (bu aşamada daha çok Kant'ın düşüncesi kastedilmektedir) etkisinin (az ya da çok) devam ettiği ileri sürülecektir. Hiç şüphe yok ki bu sav aracılığıyla Althusser'in kopuş iddiasının yeniden değerlendirilme imkânının açığa çıkabileceğine inanıyorum. [Elbette böylesi bir değerlendirme Althusser'in tezini bütünüyle yanlışılamaya yetmez ama en azından söz konusu tezle ilgili zihinlerde soru işaretlerinin oluşmasına yönelik felsefi bir şüphenin olgunlaşmasına vesile olabilir.] Ne var ki bu çalışmanın ana eksenini Marx'ın *Grundrisse*'deki çözümlemesinin Kant'ın tarih risalesindeki önermeleri ve söz konusu önermelerin varsayımlarıyla ilişkisi üzerine yoğunlaşmak olduğundan, çalışma Althusser'in tezlerine odaklanmayacak, düşünürün eserlerine özel bir başlık açmayacaktır. Bu amaç çerçevesinde öncelikle Kant'ın tarih risalesindeki önermeler ayrıntılarıyla ortaya konacak, sonrasında *Grundrisse*'de geçen bir pasaj merkeze alınarak Marx'ın düşüncesinin Kant'ın önermeleriyle temasının hangi boyutta gerçekleştiğine (ya da gerçekleşebileceğine) yönelik felsefi bir düşünümde bulunulacaktır. Bu düşünüm, esasen, iki düşünürün hangi noktalarda birbirleriyle ortaklaştıkları ve birbirlerinden ayrıldıklarını gösterme saikiyle hareket edecektir.

* * *

“Aydınlanma evrenselciliğinin peygamberi (Scruton 2001, 114)” ve “seküler hümanizmin babası (Galston 1993, 207)” olarak nitelenen Kant hemen hemen tüm felsefi yapıtlarında ya örtük ya da açık şekilde insan doğasına referansta bulunur. Bu referans ilgili doğanın ‘akıl yetisi’ne sahip olması ve rasyonalite ölçütü aracılığıyla yapılır. Ne var ki bu belirleme, düşünürü felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmede yetersiz kalabilir çünkü düşünce tarihinde Kant'a kadar birçok filozof insan doğasını akıl yetisi ve rasyonalite ilkesiyle birlikte ele almış ve kavram-sallaştırmıştır. O halde, Kant'ın düşüncesini ayrıcalıklı kılacak başka ölçütlere ihtiyaç vardır. Düşünür, teorik alanda, bilginin sınırlarını hem rasyonalizm hem empirizm eleştirisi yaparak ve bu yolla dogmatik olmayan bir metafizik inşa ederek yeniden tanımlamış, pratik alanda ise özgürlük idesinin ahlak öğretisiyle ilişkisini yepyeni bir çerçevede tanımlayarak modern ahlaki, hukuki ve politik imkânların zeminini oluşturmuştur. Bu zemin yeni kavramların ve bakış açılarının politik felsefe tartışmalarına dâhil olmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Otfried Höffe, Kant'ın politik felsefesindeki en belirgin yeniliğin düşünürün rasyonalite ölçütü çerçevesinde barış kavramını felsefenin kurucu kavramlarından biri olarak ele alması ve barış kavramıyla haklara dayalı bir politik perspektifi birleştirmesi olduğunu iddia eder (Höffe 2006, xv). Kant, politik felsefeye yeni bir bakış kazandırırken, çağının gelişmelerine uygun olarak insana dair problemleri insanın bir tür varlığı olduğu iddiasıyla paralel olarak çözümlenmiştir. Kant'ın 1784 tarihli *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı risalesi bu iddiayı destekleyecek en önemli çalışmalardan biridir. Kant, çalışmasında, bir tür varlığı olarak insanın yetilerinin/kapasitelerinin nasıl bir gelişim izlediğini açık kılmaya çalışır. Bunu yaparken de

insanların özgür iradeleri sonucunda gerçekleşen eylemlerin bir bütünü olarak kavramsallaştırabilecek tarihe yön veren ilkeselliği göstermeye çalışır (Kant 2006, 31). Düşünürün metinde vurgulamaya çalıştığı önemli hususlardan biri söz konusu ilkenin doğanın yasasına uygun olduğudur. Başka bir ifadeyle, tarih ile doğanın ilkesi ortak bir düzlemde çalışır ve bu ilkesellik insanlığın temel ereğinin ne olduğunu ve bu amaca yönelik hareketin hangi momentlerle karşı karşıya gelerek belirlendiğini ve açmlandığını anlamamızı sağlar. Düşünür, tarih anlatısının temel ereğinin (veya insanlığın temel amacının) kozmopolitan bir gelecek kurmak olduğunu ileri sürer. Başka bir ifadeyle, Kant için insanlığın çözmekle yükümlü olduğu en önemli problemlerden biri dünya yurttaşlığının nasıl ve hangi zeminde gerçekleştirileceği sorusudur.

Dokuz önermeden oluşan tarih risalesinin ilk üç maddesi tanımlayıcıdır. Buna göre ilk madde doğadaki bir canlı ile o canlının uzuvları (doğal yetenekleri) ve onların kullanımı arasındaki ereksel ilişkiye odaklanır: “Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına er geç uygun gelecek bir tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir (Kant 2006, 31)”. [Kant bu tartışmayı farklı bir bağlamda *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde de yapar. Özellikle yaşayan/canlı varlıklara ilişkin tartışma için eserin şu ilgili bölümüne bakılabilir: Kant 1987, §65: 373, 374. Buradaki tartışma bir yaşam tartışması olarak okunabilir. Bu eksende yasalı olmak ile yaşayan/canlı varlık olmak arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisi çerçevesinde ele alınır. Bu ilişkinin aynı zamanda yaşam ile otonomi arasındaki bağlantıya da ışık tutması bakımından Alman felsefesi geleneğinde oldukça belirleyici bir yeri vardır]. Bu tanıma göre bu belirleme bütün canlılar için geçerlidir. Bu ilkeye göre kullanılmayacak bir uzvun bulunması ereğe dayalı doğa teorisinde bir çelişkiye yol açar. Kant, ikinci tanımlamayla insan ile onun doğal yetenekleri arasındaki ilişkiye odaklanır. İlk tanımın uzantısı olarak şu belirtilebilir: insan da canlı sınıfına dâhildir, o da diğer canlıların sahip olduğu gibi doğal yeteneklere (yetilere) sahiptir ve ondaki doğal yetenekler er geç kendi amaçlarını somutlaştırmaya doğru evrilecektir. Ancak bu gelişim tek tek bireylerde değil, bütünsel bir kategoride gerçekleşir; türde: “İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gerçekleşebilir (Kant 2006, 32)”. Bu maddeden çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri, insanın amacına ulaşabilmesi için aklın kullanımına yönelik doğal yeteneklerini geliştirmek zorunda olduğudur. O halde, insanın doğası ile akılsal kapasiteleri arasında zorunlu bir ilişki vardır. Burada söz konusu edilen doğa insanın doğal içgüdüğü değildir. Aksine akıl, insan-yaratığını doğal içgüdüğünün çizdiği sınırların ötesine taşıyan bir yeteneğe sahiptir ve bu yetenekle açığa çıkan aklın tasarruflarının ufku sınırlanamaz. Aklın kullanımına yönelik gelişim onun doğallığında (ama içgüdüsel düzlemde değil, akıldan pay alan doğasında) mevcut olan kapasitelerinin gelişimi anlamına gelir. Bu gelişim tek tek birey-insanlarda değil, ancak ve ancak türsel düzeyde gerçekleşebilir. Bunun sebebi aklın tasarruflarının tek bir bireyin yaşam haritası içinde tüketilemeyecek oluşudur. Başka bir ifadeyle, tek bir birey-insanın hayatı aklın potansiyellerinin tümüyle açığa çıkabilmesi için yeterli değildir. Bireyin yaşamı sınırlıdır. İşte tam da bu yüzden insanın potansiyellerini gerçekleştirebilmesi türsel düzlemde mümkün olur. İkinci önermeyi takiben Kant üçüncü tanımlamayı şu şekilde yapar: “Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüğü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir (Kant 2006, 33)”. Doğa insana akıl vermiştir, akılla birlikte irade özgürlüğü de vermiştir. Dolayısıyla insan aklını kullanarak ve özgürlüğünü işleterek doğal içgüdüğünün kendisi için çizdiği mekanik sınırlardan kendisini kurtarabilir. İnsan aklının kapasitelerini işlettiğinde ihtiyacı olan her şeyi kendisi yapabilir. Bu yüzden günün birinde içinde bulunduğu ıkelikten becerikliliğe/ustalığa geçerse, bilmelidir ki bu öykünün başarısı insana aittir (Kant 2006, 33-34). Otonomisiyle bu geçişi gerçekleştirebilen insan artık kimseye tamah etmez. Onun kimselere borcu yoktur. Başarısı yalnızca ve yalnızca kendi eseridir. Başarısızlığından da

kendisi sorumludur. Tüm yaptıkları ve yapamadıklarının hesabı kendi hanesine yazılır. Otonomi ve sorumluluk arasındaki bu ilişki, Kant'ın pratik felsefesinde normativitenin kaynağıdır.

Bu üç tanımlayıcı maddenin içerdiği ve sunduğu felsefi varsayımlar şu şekilde netleştirilebilir:

- a) Kant'ın tarih anlayışı rasyonel bir ontolojiye dayanmaktadır (Başkı 2015, 76). Bu ontolojinin dayanak noktası insanın akıl sahibi bir yaratık olması ve akıl ile insanın doğal yetenekleri arasında olduğu ileri sürülen ilişkinin tarihin akışını belirlemesidir. Bu aşamada doğa ile tarih ilkesellik düzeyinde ortaklaşır.
- b) Kant, tüm canlı-varlıkların kendilerine özgü/içkin bir ereğe yöneldiğini ileri sürer. Bu iddiasını da ereksel doğa teorisine dayandırır. Düşünürün bu iddiasıyla teleolojik bir varlık anlayışından hareket ettiği söylenebilir.
- c) İnsan akıl sahibi olmasıyla diğer canlılardan ayrılır ve insanın ereği de bu ayrıcalığı sayesinde kurulur. İnsan söz konusu ereğini tek tek bireylerde değil, tür varlığı olarak gerçekleştirebilir.
- d) Tür varlığı olarak insanın kendi amacına ulaşabilmesi (ki bu amaç en genel düzeyde onun esenliğidir) kendi aklını kullanabilmesine dayanır. İnsanın aklını kullanabilmesinden kasıt onun doğal içgüdülerinden sıyrılması, bir anlamda onun mekanik varlık-düzeyinin ötesine geçebilmesidir. Bu da iradi bir müdahaleyi gerektirir. İnsan aklının yön verdiği iradeye sahip olması özgürlük yetisinin ifadesidir. Kant için akıl ve özgür irade, doğanın insana verdiği bir hediyedir. Doğanın bu hediyesi ile insan hedeflediği esenliğe kavuşabilir.

Kant'ın kozmopolitizm idealine yönelen tarih anlayışının devam eden dört maddesi insanların bir arada yaşamasının nedenlerinin ve koşullarının felsefi bir çözümlemesini yapar. Kant'ın (2006, 34) bu bağlamda yanıtlamaya çalıştığı ilk soru insanın yeteneklerinin neye/hangi ölçüte göre gelişeceği. Gelişimi mümkün kılan/kılacak itici güç nedir? Buna göre “yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur”. Düşünürün “toplumdaki antagonizm” ile vurguladığı çatışma insanın “toplumdışı toplumsallığı”na işaret eder. Kant toplumdışı toplumsallıktan iki eğilim arasındaki çatışmayı kasteder: insan bir yandan toplumsallaşma eğilimi içindedir, diğer yandan da kendisini diğerlerinden, ya da bütünden ayrı kılma eğilimindedir. Birlikte-olmak ile farklı-olmak arasındaki dikotomi, Kant'a göre, doğanın insandaki yeteneklerin gelişimi için kullandığı araçtır. Bu belirlemede dikkat çekici nokta, ebedi barış ideasının radikal savunucusu Kant'ın, antagonizma olmadan tarihte ilerlemenin gerçekleşmeyeceğini öne sürmesidir. Eş deyişle, bu çatışma olmadan insanlığın gelişimi olanaklı değildir. Toplum dışı toplumsallık bir yandan birlikte yaşamanın ilkesel zeminini sağlarken, diğer yandan insanların yeteneklerini geliştirebilmeleri için yaratıcı ilke olarak işlevsellik kazanmaktadır (Başkı 2015, 77). Vurgulanması gereken unsur bu antagonizmanın insanın varlığına içkin olduğu, başka bir ifadeyle bu yarılmanın hiçbir zaman tam anlamıyla aşamayacak bir olgu olduğudur. Bu aşamada şu soru gündeme gelir: çatışmalı bir birliktelik içinde yaşayan insanların bir arada yaşayabilmeleri için hangi temel problemi çözmeleri gerekmektedir? Kant (2006, 36), beşinci önermesinde bu soruyu şöyle yanıtlar: “insan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır”. Bu önerme Kant'ın politik felsefesinin merkezinde yer alan bir kavrama işaret eder: adalet. Düşünür için bu çatışmalı birliktelik ancak adalet ideası ekseninde anayasal bir düzlemde örgütlenirse sürdürülebilir bir yaşam inşa edilebilir. Bu örgütlenmenin taşıyıcıları yurttaşlar olacaktır. Düşünür, yurttaş olmak ile adil bir toplum içinde yaşamak (ya da adil bir anayasal zeminin sunduğu güvence altında yaşamak) arasında sıkı bir bağ kurar. Yurttaşlar

topluluğuna ulaş(a)mayan bir birliktelik evrensel adalet yaptırımını uygulayamaz. [Burada Kant'ın *Ebedi Barış* metnindeki tanımlayıcı maddelerden ilkinin hatırlanmasında fayda var: Her devletin anayasası cumhuriyetçi olmalıdır (Kant 2007, 99 vd.)]. Beşinci önermeyi başka bir soru takip eder: söz konusu yurttaşlar toplumunun bir yöneticisi olacak mıdır? Eğer olacaksa, egemen ile topluluk arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Altıncı önerme bu probleme odaklanır. Düşünür bu sorunu “insan türünün çözeceği en güç ve en son sorun” olarak görmektedir (Kant 2006, 37). İnsan türdeşleriyle birlikte yaşarken bir yöneticiye ihtiyaç duyar. Her ne kadar insan yeteneklerini geliştirmeye zorlansa da, onda içgüdüsel doğasından gelen bencil dürtüler var olduğundan insanın iradesini ve özgürlüğünü kötüye kullanma olasılığı her zaman mevcuttur (Kant 2006, 37-38). Bu sebeple insan topluluğunu yönetecek bir egemene ya da egemen grubuna ve adil yasalara ihtiyaç söz konusudur. Tarih risalesinde bu tartışmayı pek fazla derinleştirmeyen Kant, ilk aşamada, adil bir anayasanın varlığının ve adalet ilkesine uygun bir yaşam birlikteliğine ilişkin biriktirilecek deneyim zenginliğinin bu önemli sorunu büyük oranda çözebileceğine inanır görünmektedir. [Düşününün sonraki metinleri bu sorunu derinlikli bir şekilde tartışmaktadır: (Kant 2007, Kant 2017)]. Kant adil bir anayasanın varlığını garantör olarak değerlendirdiği için, yedinci önermede adil bir anayasanın inşasının hangi zeminde mümkün olduğunu sorgular. Bu sorgulama devlet mekanizmasının içeride ve dışarıdaki ilişkilerine ve savaş-barış kategorilerinin adaletle olan bağına yoğunlaşır: “Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve ikincisi çözülmeden birincisi çözülmez (Kant 2006, 39)”. Kısaca uluslararası hukuk, ulusal düzeyi belirler. Eğer uluslararası alanda önemli sıkıntılar yaşıyorsa, ulusal düzeyde de hakiki adalet ilkesine dayalı bir anayasal düzen inşa etmek zorlaşır. Devletlerin dış egemenliklerinin doğru bir sınırlaması sağlanmadıkça ve dışarıda diledikleri her şeyi yapmalarının önüne geçilmedikçe, adalet problemi çözümsüz kalmaya mahkûmdur. Kant'ın kozmopolit düzeyde bir yurttaşlık tasarımına yönelmesinin ve barış ideasını felsefi zeminde temellendirme çabasının arkasında yatan tespit budur. Devletler uluslararası düzeyde hiçbir sınırlamayla karşılaşmadan istedikleri gibi davranmaya devam ettikleri sürece savaş politikaları dünyada belirleyici olmaya devam edecektir. Bu durum ulusal düzeyde de barış ve adalet ortamının kurulmasına engel olur (Kant 2006, 41). Bu şekilde devam ettiği sürece, eş deyişle savaş politikaları dünyada belirleyici olmaya devam ettiği sürece, insanların kendi yeteneklerini geliştirme ve türsel olanaklarını gerçekleştirme hedefi hayata geçmez. Kısaca savaş durumu insanlığın esenliği önündeki en büyük engeldir. Barış olmadan adalet olmaz. Adalet olmadan da evrensel geçerliliğe sahip bir anayasal düzenleme yapılamayacağından dolayı dünya yurttaşlığına yönelik amaç gerçekleştirilemez.

Risalenin son iki argümanı Kant'ın umut felsefesi olarak kategorilendirilebilecek düşünsel hattıyla ilişkilidir. Umut felsefesi şu soruyla birlikte yükselir: yukarıda sözünü ettiğimiz, Kant'ın insanlığın önündeki en zor mesele olarak konumlandığı egemenlik sorununun çözüleceğini varsaysak bile, insanlığın nihai amacına ulaşacağını kesin olarak bilebilir miyiz? Kant'ın dokuz önermeden oluşan tarih anlatısında bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur. Böyle bir bilgiye erişmemiz olanaksızdır, ne var ki insanlığın ihtiyacı olan esenliğe ulaşabileceğini umut edebiliriz. Bu umut çerçevesinde doğanın insanlık için işlettiği gizli planın felsefi bir imkân olarak geçerli olduğunu ileri sürebiliriz. O halde, bu felsefi projenin en önemli amacının insanlığa bir ideal sunması bakımından umut aşılması olduğu ileri sürülebilir. Aynı zamanda bu inanç, doğanın ereğinin gerçekleşmesinde de rol oynar. Kant dokuzuncu önermede şöyle söyler: “İnsanlığın yetkin yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan [hedef olarak koyan, hedef edinen] bir doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişim olanağının bulunduğu, hatta bunun doğanın amacını da ilerletebileceği kabul edilmelidir (Kant 2006, 44)”.

Kant'ın tarih risalesinin argümantatif şemasındaki iddialar şu şekilde sıralanabilir:

- a) İnsan-varlığı doğanın kendisine hediye ettiği akıl yetisi sayesinde doğadaki nedenselliği/zorunluluğu kavrayabilir ve kendi nedenselliğini yaratarak yeteneklerini geliştirebilir,
- b) İnsan türünün yeteneklerini geliştirmesi sorunu tarihsel bir sorun olduğu kadar politik de bir sorundur, bu yüzden politik sorunları tespit etmek ve aşmak için tarihsel bir bilince ihtiyaç vardır ve tam tersi (*vice versa*),
- c) Tarihsel bilinç ilerleme ideasından pay alır, eş deyişle tarihte, ilerleme fikrinden söz edilebilir, bu ilerleme insan türünün ikelliğinden ustalığına doğru gerçekleşir (akılın yetkinleşmesi denilen şey tam da budur),
- d) İlerleme, insanın kendi yeteneklerinin gelişiminin gerçekleşmesiyle ilgili bir sorundur ve ilerlemenin devindirici gücü Kant'ın "toplumdışı toplumsallık" olarak belirlediği antagonizmadır,
- e) Bu antagonizma insan-varlığına içkindir, insan-varlığının belirli bir doğaya sahip olmasından ötürü söz konusu çatışma doğaldır ve bu da aynı zamanda insanın kendi kendisiyle çatışıyor olması anlamına gelir,
- f) Bu çatışma insan doğasına içkin olduğundan hiçbir zaman tam anlamıyla tüketilemez, eş deyişle bu çatışma hiçbir zaman yok edilemeyecek olgusal bir temele sahiptir,
- g) İnsanların çatışmalı doğasından dolayı bir arada yaşamalarının nasıl gerçekleşeceğine ilişkin soru politik felsefenin en önemli sorularından biridir ve Kant'a göre bu sorunun yanıtı tam anlamıyla adil bir anayasanın kurulmasıyla alakalıdır,
- h) Adil bir anayasanın nasıl kurulacağı meselesi politik felsefenin odaklanması gereken en temel meselelerden biridir ve bu soru yurttaşlık kimliği ile egemenlik statüsünü tartışmayı gerektirir,
- i) Bu tartışmalar ışığında Kant evrensel adalet yaptırımını uygulayacak yurttaşlar topluluğunun kozmopolitan bir düşünce zemininde mümkün olabileceğini iddia eder,
- j) Kozmopolitanizm, devletin konumunu ve ilişkilerini tartışmayı gerektirir, devletin ulusal ve uluslararası düzeylerdeki ilişkileri barış/savaş kategorileri bağlamında yeniden değerlendirilmeli ve barış ortamının tesisi için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır çünkü barış tesis edilmeden evrensel adalet tesis edilemez ve son olarak,
- k) Tarih risalesinde öne çıkan politik proje epistemolojik sınırlar içinde doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir değildir, bu proje felsefi bir imkân olarak var olmaya devam edebilir, dolayısıyla bilinebilir olmasa da insanlığa barışın hüküm sürdüğü ve adil bir dünyanın gelecekte olabilirliğine ilişkin umut verir.

Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı risalesinin temel varsayımlarını ve argümanlarını çözümlediğimize göre artık çalışmanın ikinci bölümüne, *Grundrisse*'deki fragmanın çözümlenmesine geçebiliriz.

* * *

Martin Nicolaus, *Grundrisse: Ekonomi Politikinin Eleştirisi için Ön Çalışma* eserinin 1848-1849 devrimleri yenilgisinin hemen sonrasında oluşan politik atmosferin devam ettiği dönemde, oldukça kısa bir süre içinde, yaklaşık bir yıllık bir zaman diliminde yazıldığını, bu süreçte söz konusu yıllarda küresel düzeyde ilk kez yaşanan ekonomik krizin etkili olduğunu ve bu krizin Marx'ın kapitalist sisteme ilişkin zihnindeki çerçeveyi doğrulamasından ötürü duyduğu heyecanın düşünürü motive ettiğini ileri sürer (Nicolaus 1973, 8). Marx'ın *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı* (1859) ve *Kapital* (1867) eserlerinin ortaya çıkmasında oldukça önemli ve kilit bir konuma sahip olan bu eser, düşünürün para, sermaye, değer vb. iktisadi konularda kapsamlı düzeyde tartışma yürüttüğü (ki *Grundrisse*'de bu tartışmaların bütünlüklü bir çerçeve çizip

çizmediği Marksist literatürde tartışmalı bir konu olmasına karşın) en yetkin eserlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ölümünden sonra, sırasıyla 1939 ve 1941 yıllarında Almanca olarak basılan *Grundrisse*'nin birinci ve ikinci ciltleri, düşünürün yayınlamak amacıyla değil, zihnini berraklaştırmak niyetiyle 1857-58 yıllarında kaleme aldığı metinlerden oluşmaktadır (Tonak 2013, 141). Bu metinlerle sonraki yazıları arasında plan ve içerik bakımından önemli farklar olduğu kadar ciddi benzerliklerin de olduğu ileri sürülebilir. Çalışmanın odaklanacağı tartışma açısından bu farkları ve benzerlikleri burada ele almayacağım, fakat bizim açımızdan önemli olan husus, söz konusu eserin Marx'ın olgun döneminin yaratıcılığı ve sürekliliği açısından kilit bir noktada konumlanması ve bu varsayımın uzantısı olarak düşünürün kapitalizm eleştirisindeki iktisadi perspektifi önemli ölçüde yansıtmayı bakımından dikkate alınması zorunlu olan çalışmalarından biri olmasıdır. Dolayısıyla Marksist düşünce yelpazesindeki hiçbir argüman kendisini haklı göstermek amacıyla bu çalışmayı görmezden gelemeyiz ya da kendi perspektifini gerekçelendirmek için söz konusu eseri paranteze alamaz.

Söz konusu eserde Marx sınai planlama, bir başka ifadeyle üretim sürecindeki planlama denetiminin sabit sermaye üzerindeki etkisini soruştururken aşağıdaki pasajı kaleme alır:

*“Doğa makina yapmaz, lokomotifler, demiryolları, elektrikli telgraflar, self-acting mule'lar vb. üretmez. Bunlar insan çabasının, sanayiînin [sanayisinin] ürünleridir; doğal hammaddelerin insanın doğaya hakim gelen iradesinin ya da insanın doğa üstündeki etkinliğinin organlarına dönüştürülmesidir. İnsan beyninin insan eliyle yaratılmış organlarıdır; bilimin nesnelleşmiş gücüdür. Sabit sermayenin gelişme düzeyi, genel toplumsal bilginin, knowledge'ın [bilgi birikiminin] ne dereceye kadar **dolaysız bir üretici güç** haline geldiğini ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne dereceye kadar general intellect'in [genel zekânın] kontrolü altına girmiş olduğunu, ne dereceye kadar dönüştürülüp ona uyarlı biçime sokulmuş olduğunu gösterir. Toplumun üretici güçlerinin, salt bilgi biçiminin ötesinde, ne dereceye kadar toplumsal pratiğin, maddi yaşam sürecinin dolaysız organları halinde üretilmiş olduklarını ortaya koyar (Marx 1979, 654-vurgular ve çevrilmeden bırakılan ifadeler çevirmene ait)”*.

İtalyan Otonomcuları'nın da ilgi odağı olan yukarıdaki pasaj bu makalenin ana argümanını inşa ederken başvuracağım temel fragmandır. [Otonomcu Marksistlerden Paolo Virno, Marx'ın bu pasajındaki bilgi vurgusunu genel zekâ (*general intellect*) kavramıyla birleştirerek post-fordist üretim tarzını çözümlenmeye çalışır. Virno'ya göre Marx, söz konusu pasajda güç bela Marksist sayılabilecek bir tez öne sürmüştür. Bu tez bilgiye öncelik tanımakta, montaj sürecinde kendini tekrar eden emeğin pabucunun bir süre sonra dama atılacağını kanıtı olarak kendisini kurmaktadır çünkü genel zekâ üretici güç olarak bilgi şeklinde kavramsallaştırılır. Bu bilgi de makine sisteminde nesnelleşen bilimsel güç ile ilişkilendirilir (Virno, 2019). Yine bu konuya ilişkin benzer bir tartışma yürüten Antonio Negri pasajda geçen genel zekâ kavramı ile maddi olmayan emek kategorisiyle bağlantılı sermaye birikim süreçlerini ilişkilendirir. Marx bu pasajda toplumsal-bilimsel bilgiyi (ya da entelektüel bilgiyi) ve teknolojiyi bir üretici güç olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme maddi olmayan emek teorisiyle rahatlıkla ilişkilenebilir. Maddi olmayan emek kategorisi Negri'nin *İmparatorluk* tezinin belkemiğini oluşturmaktadır. Söz konusu tez düşünürün *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler* çalışmasında olgunlaşmıştır (Negri 2006).] Bu fragman üzerinden Marx'ın düşüncesinin Kant'ın tarih risalesinin tanımlayıcı önermelerindeki iddiasına yaklaştığını, hatta iki düşünürün büyük oranda ortaklaştığını öne

sürüyorum. Marx, “aklın kullanımına yönelik doğal yeteneklerin” ancak türde gelişebileceği iddiası bağlamında Kant ile yan yana gelmektedir. Başka bir ifadeyle, bu pasajdan çıkardığım sonuç, iki düşünürün genel ve birikimli zekâ anlayışı bakımından birbirleri ile aynı noktada buluştuklarıdır. Ne var ki ikilinin hareket noktası aynı olsa da ulaştıkları sonuçlar oldukça farklıdır. Kant insanın doğanın ereğiyle hareket ettiğini, bu çerçevede insanın iradesinin ve özgürlüğünün doğanın ereğiyle uyum içinde yol aldığı iddia ederken; Marx insanın iradesini doğa üzerindeki etkinlik üzerinden gerçekleştirdiğini söylemekte, insan ile doğa arasında çoğu zaman çatışmaya varan bir mücadele olduğu iddiasıyla düşüncesini belirlemektedir. Şimdi bu iddiaları yukarıdaki pasajı merkeze alarak (ve elbette ki Marx'ın diğer önemli eserleriyle birlikte düşünerek) temellendirmeye çalışalım.

İlk argüman: Marx insanın bir tür varlığı olarak ele alınması konusunda öncülü Kant gibi düşünmektedir. Özellikle *1844 Elyazmaları* metninin “Yabancılaşmış emek” bölümünde insanın bir tür varlığı olarak değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgular. Marx kapitalist dünyada yabancılaşmadan, herhangi bir eylemi gerçekleştiren bireyin, gerçekleştirdiği eylemin kendisi ile sonuçları (ürünleri) arasındaki bağı yitirmesini, ayrışmasını ve yabancı kalmasını; eylemi ile hem diğer bireylerden (insanlardan) hem de içinde bulunduğu ortamdan (üretkenliğinden) uzaklaşmasını, dışlaşmasını ve yabancı kalmasını ve son olarak da bütün bunlarla birlikte, kendi özgün varlığının kapasitelerinden (türsel varlığından) yabancı duruma düşmesini anlar. Bu çerçeveyi dört kategoriye ayırmak mümkündür (ki zaten Marx da dört tür yabancılaşma olduğunu vurgular). Birincisi, yaratılır yaratılmaz üreticiden alınan üründen yabancılaşma (Marx 2003, 75-76). İkincisi, eziyet olarak yaşanan üretim faaliyetinden yabancılaşma (Marx 2003, 78). Üçüncüsü, insanlar kör bir şekilde ve gerçek insan güçlerine uygun olmayan şekilde ürettikleri için türsel varlıklarından yabancılaşma (Marx 2003, 79-80). Son olarak, alışveriş ilişkisinin karşılıklı ihtiyacın karşılanması yerine geçtiği durumda insanlardan yabancılaşma (Marx 2003, 82-83). Bu durumda yabancılaşma sadece bireyin kendi kapasitelerinin korunması açısından aşılması gereken bir şey değildir. Aynı zamanda insan-türünün, insan-ürünlerinin korunması ve yaşatılması, insanlar arası ilişkilerin sahici kılınması açısından da yabancılaşmayı aşmak gerekli görünmektedir.

Kant'ın risalesinde insanın bir tür varlığı olarak ele alınması ile Marx'ın yabancılaşma tezi çerçevesinde ortaya çıkan insanın kendisine özgü bir varlık-kipine sahip olduğu düşüncesi, başka bir ifadeyle türsel düzeyde bir kapasite kümesine sahip olduğu iddiasıyla hareket etmesi iki düşünürü ortaklaştıran temel unsurlardan biridir. Yukarıdaki uzun alıntıda da Marx'ın insanın bir tür varlığı olduğu iddiasıyla doğrudan karşılaşmasak bile fragmanın hemen başında insanın emeğine ve bu emek çerçevesinde ortaya koyduğu ürünlere ilişkin belirlemeler, düşünürün ‘genel bir insan’ kategorisinden söz ettiği izlenimi doğurmaktadır. Genel insan kategorisi ise bir tür varlığı olarak insandır. Bu da düşünürün *Elyazmaları*'nda yabancılaşma tartışması yürütürken ortaya koyduğu perspektifi olgun döneminde hâlâ sürdürmekte olduğu izlenimi doğurmaktadır.

İkinci argüman: Pasajın temel iddialarından biri doğanın makine üretemeyeceği; demiryolları, elektrikli telgraf vb. sanayi ürünlerini ve yine aynı zamanda sanayinin gelişiminin hizmetinde olabilecek bu unsurları yaratacak olanağa sahip olmadığı vurgusudur. Bu iddianın arka planında iki varsayım yattığı ileri sürülebilir. Bu varsayımlardan ilki insan ile doğa arasındaki karşıtlıktır. Marx bu karşıtlığı temellendirirken doğaya ilişkin yeni bir materyalist yaklaşım geliştirmeye gayret eder. Doğanın değişmez, kendinde bir varlık alanı olduğu şeklindeki metafizik yaklaşımı kabul eden eski materyalizmin tutarsızlığının üstesinden gelen düşünür, insanın *içinde yaşadığı ve faaliyeti gösterdiği* doğa şartlarının da tarihsel olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Marx doğa ile insan arasındaki karşıtlığın belirli bir mücadeleyi açığa çıkaran bir çerçevesinin olduğunu ısrarla vurgular. Bu sebeple

Marx için insanın hazır olarak bulunduğu doğal şartlarla, insanın kendi etkinliği ile yarattığı şartlar arasında bir fark vardır. Bu farkın ortaya çıkmasında belirleyici olan insanın üretim etkinliğidir. O halde, insan faaliyetinin en önemli ayağı üretimdir. Üretim, insanın doğayla ilişkisi ve doğa üzerindeki etkisini temsil eder. “Şu halde saptanması gereken ilk olgu, ... bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerdir (Marx & Engels 1992, 36-37).” O halde denilebilir ki, belirli bir doğal çevre insan toplumunun varlığının ve gelişmesinin nesnel maddi koşuludur ve insanın fiziksel örgütlenişi onun doğal çevreye yönelik tavrını belirler. Başka bir ifadeyle, toplumsal örgütlenme biçimleri değiştikçe doğal şartlar insanın etkinliklerinin tarihsel ürünlerine dönüştürülürler. Marx’a göre bu dönüşüm insan iradesinin doğa üzerindeki uygulamasıdır. Ne var ki bu uygulama diyalektik olarak insanın kendisini de dönüştürmektedir. İnsanın ihtiyaçları doğrultusunda doğaya kendi iradesini uygulaması (ya da dayatması) doğal hammaddelerin insanın doğa üstündeki etkinliği aracılığıyla insanın organlarına dönüştürülmesi anlamına gelir. Bu şekilde doğadaki hammaddeler insani uzuvların yaratımları olarak şekillenirler ve insan-varlığının bileşenleri hâline gelirler. Bu yolla insan-varlığının kendisi de dönüşür. Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Üretim etkinliğinin gerçekleştiği çerçeve nasıl bir çerçevedir?

Marx’ın bu sorulara verdiği yanıt ikinci argümanın arka planında saklı kalan ikinci varsayımı açıklığa kavuşturur. İnsani etkinlik çerçevesinde ele alınabilecek üretim hareketi insani rasyonalitenin tarihsel sınırları içinde gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle, üretim etkinliği ile rasyonalite arasında bir bağ vardır. Marx’ın vurguladığı gibi insan çabasının, insan sanayisinin ürünleri, “insan beyninin insan eliyle yaratılmış organlarıdır.” Kısaca söz konusu bu ürünler belirli bir rasyonaliteden pay alır ya da başka bir ifadeyle insan aklının (bilincinin) tarihsel gelişimiyle belirli bir korelasyon içinde yaratılır. Bu vurguyu daha iyi anlayabilmek için Marx’ın doğa, insan, çalışma ve üretim arasındaki ilişki ağına dair belirlemelerini birkaç adımda derinleştirmekte fayda vardır:

- a) Marx’a göre çalışma, öncelikle, hem insanın hem de doğanın rol oynadığı bir sürecin en genel adıdır. Bir şey yaparken insan, kendisi ile doğa arasındaki karşılıklı ilişkiyi başlatır, söz konusu ilişkiyi belirli bir amaç çerçevesinde düzenler ve kontrol eder (Türkyılmaz 2012, 22). Çalışma esnasında, kişi doğa üzerinde iş görür: Doğa olmadan, *duyulur dış dünya* olmadan emek harcayan kişi hiçbir şey yaratamaz. Doğa, çalışan kişinin, onun üzerinde kendi çalışmasını gerçekleştirdiği, onun içinde etkinlik gösterdiği, ondan hareketle ve onun aracılığıyla üretim yaptığı malzemedir (Türkyılmaz 2012, 22).
- b) Ne var ki çalışma sürecinde doğanın da zorunlu olarak rol oynaması, bu süreçte etkin ögenin doğa olduğu anlamına gelmez. Yukarıdaki alıntının da gösterdiği gibi, çalışma sürecinde, doğal malzemeden bir şey yaratma sürecinde, etkin olan öge çalışan kişidir, eş deyişle insandır. İnsan doğanın ürünlerine kendi gereksinimine uygun olarak sahip olabilmek için, onun üzerinde kendi doğal güçlerini (ellerini, kollarını, bacaklarını, kafasını, vs.) kullanır. Bu yolla dış dünyayı, doğayı değiştirir ve onu değiştirirken kendi doğasını da değiştirir. Uyuyan güçlerini geliştirir, onları kendi egemenliği için itaate zorlar (Marx 1993, 194). Dolayısıyla çalışma sürecinde insan, hem doğaya hem de kendisine yeni bir form verir (Türkyılmaz 2012, 22).
- c) Marx çalışmayı bütünüyle insana özgü biçimiyle ele alır. Daha doğrusu, çalışmayı, insanı hayvandan ayıran temel etkinlik olarak gösterir: “Bir örümcek, işini dokumacıya benzer bir biçimde yapar ve bir arı, peteğini yaparken pek çok mimarı utandırır. Ancak, en kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın, yapısını gerçeklikte inşa etmeden önce onu imgesinde kurabilmesidir. Her emek-sürecinin sonunda, işçinin imgeleminde başlangıçta zaten varolan bir sonuca ulaşırız (Marx 1993, 194)” (Çeviride bazı

değişiklikler yapılmıştır–K.G). Marx'a göre her çalışma sürecinin başlangıcını oluşturan, çalışma sürecini başlatan bilinçli bir etkinlik, bir etkin neden söz konusudur; değişimi başlatan neden burada belirleyicidir (Türkyılmaz 2012, 23).

- d) Böylece insanın emeğini, hayvanın emeğinden ve insanı hayvandan ayıran şeyin, insanın “bilinçli bir çalışma” gerçekleştirmesinden, rasyonel bir etkinliği hayata geçirmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz: “Hayvan kendi hayat-etkinliğiyle özdeştir. Kendini bundan ayırt etmez. (...) İnsan kendi hayat-etkinliğini, kendisini isteminin (iradesinin) ve bilinçliliğinin (kendi bilincinin) nesnesi yapar. [Onun] bilinçli bir hayat-etkinliği vardır. (...) Bilinçli hayat-etkinliği insanı hayvanın hayat-etkinliğinden dolaysız bir biçimde ayırır (Marx 2003, 81).” İnsanı hayvandan ayıran unsur, çalışma sürecini önceden belirleyen amacdır. “İnsan yalnızca üzerinde çalıştığı materyali değiştirmekle kalmaz, ‘çalışma tarzına (*modus operandi*) bir yasa görünümü veren kendi amacını’ da gerçekleştirir” ve kendi istencini bu amaca bağımlı kılar, etkinliğin gerçekleşmesinde amaç belirleyicidir (Türkyılmaz 2012, 23).

Yukarıda ikinci argümanın iki temel varsayım içerdiğini belirtmiştik. İlk olarak insan ile doğa arasında insanın iradesine dayalı kurulan etkin ilişki, ikinci olarak bu ilişkide açığa çıkan üretim etkinliğinin bilinçli bir çalışmanın (rasyonel bir çerçevenin) sonucunda ortaya çıkmış olması. İlk varsayım Marx ile Kant arasındaki farkı belirgin kılarken, ikinci varsayım iki düşünürü “akıl” kategorisi bağlamında ortaklaştırmaktadır. Kant'ta insanın gelişimi “doğaya rağmen” gerçekleşmez, ama Marx, gelişimin temel dayanaklarından birini insanın doğa üzerinde iş görmesinde, onun üzerinde egemenlik kurmasında bulur. Kant'ta irade ve özgürlük doğanın erekselliği çerçevesinde biçimlenirken, Marx'ta ise irade, insan çabasının bir bileşenidir ve doğayı itaate zorlar. Bu tespit iki düşünür hakkında önemli bir çıkarım yapmamıza aracılık eder. Kant'ta dış dünya/doğa ile insanın akılsal doğası arasında bir uyum söz konusudur, bu uyum sayesinde Kant insan-varlığının doğanın kendisine hediye ettiği akıl yetisi sayesinde doğadaki nedenselliği/zorunluluğu kavrayabileceğini ve doğanın nihai ereği ekseninde kendi nedenselliğini yaratarak yeteneklerini geliştirebileceğini ileri sürer. Marx'ta ise insan ile doğa arasında bir çatışma/mücadele söz konusudur, insan kendi doğasındaki güçleri kullanarak doğayı değiştirir ve onu değiştirirken kendi doğasını da dönüştürür. Böylece insan potansiyel güçlerini/kapasitelerini geliştirir (yani bir anlamda kendisini gerçekleştirir), onları kendi egemenliği için itaate zorlar. Dolayısıyla çalışma sürecinde insan, hem doğaya hem de kendisine yeni bir form verir. Bunu yaparken de doğa ile girdiği mücadele kendisine yeni alanlar açar. Bu önemli farka rağmen iki düşünür için de geçerli olan ikinci varsayım, söz konusu gelişimin rasyonel bir çerçevede gerçekleştiğidir. Kant da Marx da insanın güçlerinin/potansiyellerinin bilinçli bir etkinlik aracılığıyla işlenebileceğini ileri sürmektedir. Bilinçli etkinliği mümkün kılan kategori ise akıl'dır. Kant için akıl insanın içgüdüüne dayalı doğal yapısından sıyrılarak kendi potansiyellerini geliştirebilmesine işaret ederken, Marx için ise insanın hem dış doğayı hem de içsel doğasını, emek ve bilgi dolayısıyla dönüştürebilmesinin aracı konumundadır. O halde, akıl kategorisi, Kant'tan Marx'a kadarki felsefi hatta sürekliliğini koruyan temel kategorilerden biri olarak değerlendirilebilir. Bu iddia da Hegelci Marksist yaklaşımla kolaylıkla eklemelenebilir bir içeriğe sahiptir. [Hegelci Marksist akımın iddialarından biri olan kapitalist ilişkilerin geçerli olduğu her bir toplum biçiminin doğru-rasyonel bir organizasyon tarzına sahip olmadığı iddiası burada hatırlanabilir.]

Üçüncü argüman: Marx yine yukarıdaki pasajda sabit sermayenin gelişimini analiz ederken bilgi birikiminden, bu birikimin ne dereceye kadar dolaysız bir üretici güç hâline geldiğinden ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne dereceye kadar *general intellect*'in (genel zekânın) kontrolü altına girmiş olduğundan söz eder. Bu söylemde bizi ilgilendiren iki önemli

vurgu vardır: bilgi birikimi ve genel zekâ. O halde, bu pasajdan konumuzla bağlantılı olarak çıkarabileceğimiz son argüman Marx'ın insan-varlığına (bir tür varlığı olarak insana) içkin genel ve birikimli bir zekâ anlayışı konusunda Kant'la hemfikir olduğudur. Hatırlanacak olursa Kant tarih risalesinin ikinci önermesinde insanda aklın kullanımına yönelik doğal yeteneklerin, bireyde değil, ancak türde gerçekleşebileceğini söylemekteydi. Bu iddiasının gerekçesi aklın tasarruflarının tek bir bireyin yaşam haritası içinde tüketilemeyecek oluşuydu. Kant açısından birey-insan varlığının yaşamı sınırlı olduğundan insanın potansiyellerini gerçekleştirebilmesi ancak türsel düzlemde mümkün olur. Bu da şu anlama gelmektedir: tür varlığı olmak bakımından bir neslin esenliğe erişmek konusundaki çabaları, diğer nesiller için de kullanılacak bir birikim olur (Kant 2006, 34; Başkır 2015, 76). Başka bir ifadeyle, insanın bilgi birikimi kuşaktan kuşağa aktarılır ve bu yolla insanlık nihai ereğini gerçekleştirme olanağına sahip olur. Marx için de insanlığın sahip olduğu bir bilgi birikimi söz konusudur ve bu birikim aktararak (genişleyerek) bir üretici güç hâline dönüşür. Pasajda bilgi birikimi “genel zekâ” kavramsallaştırmasıyla birlikte sorunsallaştırılır. Genel zekâ ilgili birikimin taşıyıcısı konumundadır. Marx için esas mesele toplumsal yaşam sürecine ilişkin koşulların genel zekâ ile girdiği ilişkidir. Bu ilişki ilgili koşullar ile toplumsal bilgi birikimi arasındaki bağa karşılık gelir. Marx sabit sermayenin gelişimini bu ilişki üzerinden çözümlenerek sanayi ürünleri ile bilimin nesnelleşmiş gücü arasındaki bağlantıyı kapitalist ilişkiler açısından değerlendirir. Düşünür açısından bu değerlendirme toplumun üretici güçlerinin, ne dereceye kadar toplumsal pratiğin, maddi yaşam sürecinin dolaysız organları halinde üretilmiş olduklarını ortaya koyar. O halde, Marx Kant'ın yaptığından farklı olarak ilgili bilgi birikimini üretici güçler ve üretim süreci ilişkisi düzleminde çözümler. Kant ise bu türden kategorilere başvurmadan birikim konusunu insanın hedeflediği esenliğe erişebilmesi için salt bir aktarım meselesi olarak sorunsallaştırır ve bu çerçevede evrensel adalet, yurttaşlık ve kozmopolitizm sorularına yoğunlaşır. Başka bir ifadeyle, Kant meseleyi he ne kadar dünyasal bir mesele hâline getirmiş olsa da iktisadi kategorilere başvurmaz, onları verili kabul eder ve bu sebeple söz konusu birikimin ekonomi politiğini yapmaz. Sonuç olarak,

- a) Kant ile Marx insanın bir tür varlığı olduğu konusunda,
- b) İnsana içkin genel ve birikimli bir zekânın varlığı konusunda ortaklaşırlar. Dolayısıyla iki düşünürün, farklı düzeylerde/hedeflerde de olsa, rasyonel ontolojiyi kabullendiği ileri sürülebilir. Bunun yanı sıra,
- c) Kant, insanın, doğanın yönlendirdiği bir çerçevede iradesini kullandığını iddia ederken (ve ancak bu şekilde güçlerini geliştirebileceğini ileri sürerken), Marx insanın aslında kendisinin de parçası olduğu doğa üzerinde çalışmak suretiyle gerçekleştirdiği üretim etkinliği dolayısıyla kendi potansiyellerini geliştirebileceğini öne sürer, başka bir şekilde söylenecek olursa, Marx için toplumsal olan, doğal olanın ötesine geçen bir süreç örmekte, bu da ancak doğal olanın aşılması ile mümkün olabilir görünmektedir (Gülenç & Kulak 2017, 113),
- d) İki düşünür için de söz konusu gelişim bilinçli etkinlik çerçevesinde gerçekleşir, başka bir ifadeyle ikili için “akıl” kategorisi etkinliklerin gerçekleştirilmesinde ve insanın türsel gelişiminde vazgeçilmez bir öge gibi durmaktadır,
- e) Son bir argüman olarak şu söylenebilir: Kant, bilgi birikimi ve genel zekâ gibi kategorileri verili olarak kabul etmekte, bu kategorilerin sosyal, iktisadi ve eleştirel bir çözümlenmesine başvurmamaktadır; Marx ise söz konusu kategorileri iktisadi açıdan değerlendirmekte, bu değerlendirmesini eleştirel düzlemde işleyen bir ekonomi-politik perspektif aracılığıyla üretici güçler ve üretim süreci ile kurduğu ilişki ağı üzerinden yapmaktadır. Bu da Marx'a radikal düzeyde kapitalist sistem eleştirisi yapma ve post-

kapitalist toplumun yaratımı da dâhil olmak üzere radikal politik önerilerde bulunma imkânı verir.

Çalışmayı sonlandırırken, hemen yukarıdaki tespit (*e* şikkı) üzerinden kısa bir değerlendirme yapacak olursak, iki düşünürün politik teorilerinde oldukça farklı varsayımlar ve niyetlerle hareket ettiğini iddia edebiliriz. Kant, devrimcilere seslenen ve bir devrim teorisi kaleme alan bir düşünür değildir ve hiç olmamıştır (Başkı 2015, 68). O, barışın felsefi arka planını tartışan, bu tartışma aracılığıyla da adil ve sürdürülebilir bir düzenin imkânını soruşturan bir düşünürdür. Kant, bu bağlamda, tüm ideolojileri ve ütopyaları reddederek adil bir dünyanın imkânını tartışma konusu yapar (Jaspers 1962, 102). Bu tartışmayı da dünya yurttaşlığı sorunu ve kozmopolit bir gelecek ideası üzerinden gerçekleştirir. Tartışmayı yürütürken başvurduğu çerçeve ahlak ve hukuk arasındaki gerilimli bağdır. Alman Aydınlanması'nın öncü bir düşünürü olarak evrensel adalet fikrinin peşinden koşar ve böylesi bir adaletin yaptırımları aracılığıyla sürdürülebilir bir politik rejimi temellendirmeye gayret eder.

Marx ise, politik teorisinde ne evrensel bir adalet ideasının peşinden koşar ne de kozmopolit bir gelecek tartışması ekseninde dünya yurttaşlığı sorunuyla ilgilenir. Bu yüzden düşünür Kant'ın risalesinde ilgi gösterdiği soru(n)lara (örn. politik rejimde egemenin yeri ve konumu, adil bir anayasanın nasıl yapılacağı, egemenin yurttaşlarla olan ilişkisi vb.) yönelmez. Kant'ın aksine Marx, devrimci politikalar inşa etmeye çabalar ve manifestolar kaleme alır. Devrimci politikasının göbeğinde –özellikle 1845 sonrası kaleme aldığı eserlerde- üretici güçler ile üretim ilişkileri çözümlemesi yer alır. Marx, insanlar arasındaki bütün ilişkilerin, nihai olarak, gelişmeleri bir toplum biçiminden ötekine geçişi belirleyen üretici güçler tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bu tespit Marx açısından tarihin hangi bağlamda ilerlediği sorusuna da yanıt üretir. Kant, tarihteki ilerletici gücün toplumdışı toplumsallıktan beslenen bir antagonizmadan kaynaklandığını ileri sürmüştü. Marx'a göre ise ilerlemenin gerçekleşmesinde en büyük rolü toplumsal devrimler üstlenir. Toplumsal devrimlerin arka planında ise belirli bir toplumsal yapıdaki üretici güçler ile o toplumdaki ilişki ağı ve tarzı arasında süreç içinde görünür hâle gelen antagonizma yer alır. Düşünür için toplumsal ilişkilerin cinsi, karşılıklı ilişki tarzı üretici güçler tarafından belirlenir; bu güçler gelişmelerinin belirli bir aşamasında mevcut karşılıklı ilişki tarzıyla çatışma içine girer. Marx açısından bu çatışma, ancak toplumsal devrim yoluyla çözülebilecek bir çelişkidir. Yeni dönemin ihtiyaçlarını karşılayamayan eskilemiş karşılıklı ilişki tarzı yerini daha gelişmiş üretici güçlere tekabül eden karşılıklı ilişki tarzına bırakır. Bu yeni karşılıklı ilişki tarzı da bir süre sonra üretici güçlerin gelişimine ayak uyduramaz olur ve eskir. Daha sonra onun yerini daha ileri ve yeni karşılıklı ilişki tarzı alır. Böylelikle tarih boyunca birbirini izleyen aşamaların oluşturduğu bir süreklilikler ve toplumsal devrimler zinciri kurulmuş olur (Fedoseyev *et al.* 1976, 111). Marx ve Engels'in görüşüne göre, tarihteki bütün çatışma ve çarpışmalar/savaşlar kaynaklarını üretim güçleriyle karşılıklı ilişki tarzı (üretim ilişkileri biçimi) arasındaki çelişkiden almaktadır.

Düşünürün devrimci politikasının amacı ise total düzeyde yaşanacak bir özgürleşimdir. Alman felsefesi geleneğinin temel sorunlarından biri Marx'a miras kalmıştır ve düşünür bu mirası içtenlikle sahiplenir. Peki, nedir bu miras? Marx'ın iktisadi, toplumsal ve politik alana dair çözümlerinin kaynağında temel bir felsefi sorun dikkat çekmektedir: özgürlük. Başlangıç yazılarından son dönem yazılarına kadar sürekliliğini koruyan bu felsefi sorun kendisini farklı veçhelerde açmaktadır. Özellikle böylesi kapsamlı bir sorunun Marx'ın eserlerinde merkezi bir konumu işgal etmesi elbette tesadüf değildir. Alman felsefesi geleneğinin en değerli tartışmalardan biri özgürlük sorusuyla ilişkili olandır. Hatta bir zaman sonra özgürlük kavramının, bu felsefi geleneğin ana sorunu olduğu bile ileri sürülebilir. Marx da söz konusu felsefi geleneğin özgürlük kavramına ilişkin ilgisine sahip çıkmış, meseleyi farklı boyutlarda, ama özellikle kapitalizm eleştirisi bağlamında derinleştirmeye çabalamıştır. Genç ve olgun dönemlerindeki tüm tartışmalarında, atomculuk tartışmasından yazılı basındaki

sansüre ilişkin köşe yazılarına, Genç-Hegelcilerle (Feuerbach & Bauer) yürüttüğü din tartışmasından Hegel'in toplumsal ontolojisindeki devlet tartışmasına, *Elyazmaları*'nda yabancılaşmanın nasıl aşılabileceği sorusundan geç dönem eserlerinde de rastlanabilecek post-kapitalist toplum (komünist toplum) tasarımı tartışmalarına, artı-değer çözümlemesinden sömürü tartışmasına kadar düşünürün her yapıtına sirayet eden özgürlük soruşturması, Marx'ın daima gündemde tuttuğu temel konulardan biri olagelmıştır. Marx'ın yürüttüğü bu tartışmalardan çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri belki de, özgürlüğün, hakka, eşitliğe ve adil paylaşımına indirgenemeyecek, kuşatıcı bir çerçeveye sahip olduğudur. Bu da Marx'ı Kant'tan politik amaç paydasında ayıran en önemli etkidir. Marx, son dönem çalışmalarından biri olan *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde adil paylaşım ifadesine itiraz eder ve şunları söyler: “(...) eşit hak, ilke olarak, ilke ile pratik çelişmemekle birlikte, *burjuva hukukundan* başka bir şey değildir. (...) Hukuk, hiçbir zaman, toplumun iktisadi durumundan ve ona tekabül eden uygarlık derecesinden daha yüksek olamaz (Marx & Engels 1969, 28-32).” Kapitalizm eleştirisi ve komünist toplum arayışı, adalet, hak ve eşitlik kavramlarından çok özgürlükle ilişkilidir. Bu yüzden de düşünür, sorunu, Kant'ın politik felsefesinde yaptığı gibi ahlaki ya da hukuki boyutlara indirgeyerek çözmez. Marx'ın özgürlük etiğinin gerçekleşimi olarak tarif edilebilecek komünist toplumun “daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne ve onunla birlikte kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkiye kölece boyun eğişleri sona erdiği zaman; emek, sadece bir geçim aracı değil, ama kendisi birinci hayati ihtiyaç hâline geldiği zaman; bireylerin çeşitli biçimde gelişmeleriyle, üretici güçler de arttığı ve bütün kolektif zenginlik kaynakları gürül gürül fişkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları kesin olarak aşılmış olacak ve toplum bayraklarının üstüne şunu yazabilecektir: ‘Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre!’ (Marx & Engels 1969, 33).” Komünist toplum, insan türünün birikiminin ve söz konusu birikimin kaynaklarının inanılmaz düzeyde zenginleştiği, birey-insanların bu birikim sayesinde kendi potansiyellerini mümkün olan en yüksek düzeyde ve en geniş ufukta işleyebildikleri, evrensel adalet ilkesiyle politik bir ortaklık sergileyen burjuva sınırlarının aşıldığı ve emeğin geçim aracı olmaktan çıktığı (veya yabancılaşmanın, özel mülkiyetin ya da ücrete dayalı ekonomik sistemin olumlanarak aşıldığı) vakit herkes'in kendi tekilliği içinde ama bir topluluk olarak hareket ettiği pozitif özgürlük düzeyine işaret eder.

BİBLİYOGRAFYA

- Althusser L. 1969. *For Marx*. Çev. B. Brewster. New York.
- Althusser L. 1994. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Y. Alp & M. Özışık. İstanbul.
- Althusser L. 1996. *Gelecek Uzun Sürer*. Çev. İ. Birkan. İstanbul.
- Başkır Ü. D. 2015. *Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmpolitanizmi Yeniden Düşünmek*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Fedoseyev P. N., I. Bakh, L. I. Golman, N. Y. Kolpinsky, B. A. Krylov, I. I. Kuzminov, A. I. Malysh, V. G. Mosolov & Y. Stepanova (1976). *Karl Marx-Biyografi*. Çev. E. Kürkcü. İstanbul.
- Galston W. A. 1993. "What is Living and What is Dead in Kant's Practical Philosophy?". Der. R. Beiner & W. J. Booth. *Kant & Political Philosophy: the Contemporary Legacy*, 207-223. New Haven, London.
- Höffe O. 2006. *Kant's Theory of Cosmopolitan Law and Peace*. Çev. A. Newton. New York.
- Jaspers K. 1962. *Kant*. Çev. R. Manheim. New York.
- Kant I. 1987. *Critique of Judgment*. Çev. W. S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge.
- Kant I. 2006. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi". Çev. U Nutku. Der. D. Özlem & G. Ateşoğlu. *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, 30-47. Ankara.
- Kant I. 2007. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch". Ed. H. S. Reiss. *Political Writings*, 93-130. Cambridge.
- Kant I. 2017. Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'. Der. ve Çev. H. Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 25-74. İstanbul.
- Marx K. 1979. *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi için Ön Çalışma*. Çev. S. Nişanyan. İstanbul.
- Marx K. 1992. "Feuerbach Üzerine Tezler". *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, 20-26. Çev. S. Belli. Ankara.
- Marx K. 1993. *Kapital I*. Çev. A. Bilgi. Ankara.
- Marx K. 2003. *1844 Elyazmaları*. Çev. M. Belge. Ankara.
- Marx K. & Engels, F. 1969. *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Çev. M. Kabagil. Ankara.
- Marx K. & Engels F. 1992. *Alman İdeolojisi*. Çev. S. Belli. Ankara.
- Negri A. 2006. *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*. Çev. M. Çelik. İstanbul.
- Nicolaus M. 1973. Foreword. Karl Marx (Yazar), *Grundrisse: Foundation of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth.
- Scruton R. 2001. *Kant: A Very Short Introduction*. New York.
- Tonak A. E. 2013. "Karl Marx: Grundrisse". *Marksist Klasikleri Okuma Kılavuzu*, 139-158. İstanbul.
- Türkyılmaz Ç. 2012. "4 Adımda Marx'ın Aristotelesçiliğinin Kanıtlanması". *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi* 17, 22-23.
- Virno P. *General Intellect*. Çev. A. Bove. <http://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm>. Erişim Tarihi 17.07.2019.
- Yelkenci T. (2013). "Louis Althusser". Eds. A. Tunçel & K. Gülenç. *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon'dan Žižek'e*, 695-711. Ankara.