

ÖLÜMÜN POLİTİK İKTİSADI: POLANYI VE MARX'IN İNSAN ANLAYIŞLARINA DAYANAN BİR DENEME[†]

Hüseyin ÖZEL

(Yrd.Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, İktisat Bölümü, 06532, ANKARA)

Özet:

Bu yazı, ölümün kaçınılmazlığı düşüncesinin insanın varoluşunda ve yaşam etkinliğinde oynadığı rol üzerine bir denemedir. Yazıda, insanın ölümlü olduğunu yadsımasından kaynaklanan “yüceleştirme”, yani insana ölümsüzlük sağlayacak kültürel simgelerin yaratılması etkinliğinin insanın varoluşunu belirlediği düşüncesinden yola çıkılmakta. ancak böyle bir etkinliğin “hastalıklı” niteliği üzerinde durularak, bu süreç boyunca insanın ölümü yadsımasının yanında, hem bir birey olduğunu, hem de bir toplumsal varlık olduğunu da yadsıdığı ve bunun sonucunda insan olma özelliklerinden uzaklaşma tehlikesinin ortaya çıktığı üzerinde durulmaktadır. Yazıda ayrıca, Polanyi’yi izleyerek, bu üç olgunun, yani ölümün, birey olmanın ve toplumsal bir varlık olmanın “bilinmesi” ile onlara boyun eğmenin bu “hastalıklı” durumdan kurtulmak için bir önkoşul olduğu ileri sürülmektedir.

[†]Kendisinden, insanlık da dahil olmak üzere çok şey öğrendiğim hocam Tuğrul Çubukçu'nun anısına...

Bu yazıda dile getirilen düşünceler büyük ölçüde doktora tez danışmanım olan E. K. Hunt ile yaptığımız konuşmalar sonucunda biçimlenmiştir. Ayrıca, yazıda kullanılan kavramsal çerçevenin oluşturulmasında da kendisinin katkısı büyüktür. Bu bakımlardan kendisine olan minnet borcum, her türlü teşekkürün ötesindedir. Bunun yanında yazının ilk biçimi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi İktisat Bölümü'nde yapılan bölüm seminerinde sunulmuştur. Bu seminere katılıp görüşlerini benimle paylaşma inceliğinde bulunan herkese, özellikle de Fikret Görün, Oktar Türel ve Eyüp Özveren'e teşekkür ederim. Doğal olarak adı geçenlerin hiçbirisi, yazıda savunulan düşüncelerle hata ve eksikliklerden sorumlu tutulamaz.

Anahtar sözcükler: Ölüm; birey; yüceleştirme; yabancılaşma, fetişizm.

Keywords: Death; individual; sublimation; alienation; fetishism.

Abstract:**The Political Economy of Death: An Essay Concerning Human Understanding of Polanyi and Marx**

This paper is an attempt to explore the role played by the idea of the inevitability of death in human existence and life activity. The starting point of the paper is the assumption that the “sublimation” process emanating from the denial of death as a reality in the human existence, in terms of the creation of cultural symbols, supposedly have the power to transcend death, thereby giving human beings “immortality”. However, the “morbid” character of such a process is emphasized, and it is asserted that this process leads eventually to the denial not only of death, but also of the individuality and sociality of human beings, and therefore to a “dehumanized” state in which the basic characteristics of the “human condition” is violated. Following Polanyi, the paper also argues that any attempt to escape from this “morbid” state must start from the recognition of, and resignation to the reality of these three facts, namely death, individuality, and sociality.

“Sonlu şeylerin Doğası öyledir ki, kendi varlıklarının özü yokolmanın tohumlarını içerir: onların doğum saatleri aynı zamanda ölüm saatleridir de.”

G. W. F. Hegel¹

GİRİŞ

Karl Polanyi, *magnum opus*'u olan *Büyük Dönüşüm*'ü bitirirken, “Batılı insanın bilincini biçimlendiren üç olgu”dan sözeder: “ölümün bilinmesi, özgürlüğün bilinmesi ve toplumun bilinmesi”. Bunlardan ilki, Eski Ahit'teki (Habil ile Kabil'i anlatan) öykü ile, ikincisi Hristiyanlık'la birlikte ortaya çıkan “bireyin eşsizliği” biçimindeki düşünce ile birlikte anılmaktadır. Polanyi'ye göre “modern insanın bilincinin kurucu unsuru” olan üçüncüsü ise çok daha sonraları, “bir sanayi toplumunda yaşıyor olma sonucu elde ettiğimiz” bir bilgidir (Polanyi 1944: 258A). Aslında, *Büyük Dönüşüm*'ün tamamının, piyasa toplumunun 19. Yüzyıl başlarından 1930'lara kadar geçirdiği evreleri temel alarak, bu üç gerçeğin birbirleriyle yakından ilişkili olduğunu ve “insanlık durumunun” anlaşılmasında temel bir rol oynadığını, onların yadsınması sonucunu doğuran bir kurumsal düzenlemeye dayanan “piyasa toplumu”nun da bu yüzden, insanı insan yapan temel özelliklerin ihlal edilmesini gerektirdiğini göstermek amacıyla olduğu ileri sürülebilir (Özel 1997). Böyle bir yıkıma karşı alınabilecek tek önlem ise, sözkonusu üç olgunun gerçekliğine boyun eğmek ve insanın kendi insanlığını duyurabileceği, onu gerçekleştirebileceği bir kurumsal düzenleme için uğraşmak olarak görünmektedir.

Bu yazının çıkış noktası da, Polanyi'nin bu savı, özellikle de bu savın dayandığı insan anlayışıdır. Yazıda ileri sürülecek görüş, Polanyi'nin, Marx ile paylaştığı bu insan anlayışının dayandığı sözkonusu üç olgunun, birlikte, insan varoluşunun önemli bir bölümüne ışık tutabilecek bir analitik çerçeveyi tanımlayabileceğidir. Bu bakımdan, özellikle ölümün kaçınılmazlığı düşüncesinin, insanın iki temel niteliği olan birey olma ile toplumsal bir varlık olma özellikleri ile ne tür bir bağlantı içinde olabileceği sorusu, yazının bir yanıt aradığı temel sorudur. Yazıda benimsenen kavramsal çerçeve, Aristotelesçi bir geleneğe dayanan, Marx'ın açılmadığı ve Polanyi'nin de benimsediği, Marx'ın deyişiyle "türsel" bir varlık [*species-being*] olan insanın varoluşunun, temelde sahip olduğu potansiyelin, ya da "özün" gerçekleşmesi diye görülebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu yüzden, yazıda bu düşünce, ilkin ruhçözümleme anlayışı temel alınarak, daha sonra da yukarıda sözü edilen, "insanlık durumu"na ilişkin gelenek dikkate alınarak özetlenecek, ardından da, bunun insanın ölüm karşısındaki tutumuyla nasıl ilişkilendirilebileceği, Polanyi'ye göre "hayali metaların" yaratılmasını gerektiren, Marx'a göre ise insanları "insanlıklarından" uzaklaştıran bir "yabancılaşma" ve "meta fetişizmi" yaratacağını ileri sürdüğü, piyasa toplumu bağlamında ele alınacaktır. Yazıda ulaşılan sonuç, büyük ölçüde Polanyi'nin ortaya koyduğuyla aynıdır: bireysellik ile toplumsallığın yanında ölümün gerçekliğinin de kabul edilmesi, insana kendi potansiyellerini gerçekleştirme konusunda önemli bir güç sağlamaktadır.

1. "İNSANLIK DURUMU": ÖLÜM, BİREY VE TOPLUMSALLIK

İnsanların, özellikle de ölümcül hastaların ölüm karşısındaki tutumlarını derinlemesine inceleyen Elisabeth Kübler-Ross, insanlara ölümün en çok nesinden korktuklarını sorduğunda, çoğunun bilinmeyenden, acıdan, sevdiklerinden ayrılmaktan ya da yapmayı düşündükleri işleri bitirememekten korktuğu yanıtlarını verdiklerini belirtmektedir. Ne var ki, gerçekte bunların hepsi buzdağın yalnızca görünen bölümüdür; suyun altında kalan bölüm, ölüm korkusuyla eşleştirdiğimiz, ama bastırılmış ve bilinçaltında olan, ve asıl anlamamız gereken, bölümdür. Kübler-Ross'a göre, insanın kendi ölümünü algılaması son derece zordur: başkalarına olabilir, ama asla bana değil. İnsan kendi ölümünü düşündüğünde genellikle aklına gelen, öldürülmektir. Birisinin ya da bir şeyin gelip onu yokedeceği düşüncesi dışında, insan kendi ölümünü düşünemez (Kübler-Ross 1987: 18).

Kübler-Ross, bu düşüncenin ölümcül derecede hasta olanların ruh halini anlamakta önemli olduğunu, onların, hastalıkları erken teşhis edilmiş olsa bile kendi durumlarını hep, kendilerine yönelen yokedicici bir güç ile eşleştirdiklerini,

bu yüzden de bir çaresizlik ve umutsuzluk duygusu içinde olduklarını söylemektedir (1987: 35-49; ayrıca bak. Glaser ve Strauss 1965). Kübler-Ross'a göre, eğer hastalar bu ölümlerle eşleştirmenin akıldışı bir eşleştirme olduğunu, başımıza gelenin yapılan yanlışların bir cezası olmadığını görebilirlerse, bu süreç kolaylaşacaktır. Bununla birlikte, böyle bir sürecin yalnızca onlarla sınırlı olmayıp, insanlığın genel durumunu yansıttığı da rahatlıkla ileri sürülebilir; insan da, eninde sonunda öleceğini bilse bile, bunu bilinçaltına iterek bastırma yoluna gitmektedir. Bu bakımdan, aslında, bütün bir yaşamın, hatta giderek bütün insan uygarlığının, birbirine karşı iki güç, yani "yaşama içgüdüsü" (*Eros*) ile "ölüm içgüdüsü" (*Thanatos*) arasındaki sürekli savaşım ile anlaşılabilirliği de ileri sürülebilir (Freud 1961; ayrıca Marcuse, 1955). Bu çerçeveye göre, insanı hayvanlardan ayıran "uygarlık" düzeyi, ölüm düşüncesiyle başetme çabasının bir parçası olarak, baskı altında tutulan bilinçdışının kendisini dış dünyaya yansıması niteliğindeki bir "yüceleştirme" (*sublimation*) etkinliğinden başka bir şey değildir (Brown 1959: 155). Uygarlık geliştikçe, tıpkı kişilik gelişmesinde olduğu gibi daha da karmaşıklaşmakta, ancak bu artan karmaşıklık, daha da artan bir bastırma ve duygu derecesi getirmektedir (Giddens 1999: 309-10).

Böyle bir bakış açısı, aslında insanın bütün varoluşunun, dolayısıyla da tarih ile kültürün, "nevrotik" bir nitelik taşıdığı, hastalıklı bir biçim aldığı görüşünü içermektedir: Sürekli ölümsüzlük arayışındaki *Eros*'un, *Thanatos*'a karşı giriştiği, ölümü aşabilecek bir kültürü yaratma biçimindeki mücadele, aslında bir yandan da, kişinin birey olma niteliği ile toplumsal bir varlık olma niteliği, toplum içinde yaşama zorunluluğu arasındaki çatışma olarak kendini göstermektedir.

Tarihin ruhçözümlemeye dayanan böyle bir yorumu (örneğin, Brown 1959; Becker 1973, 1975), temel olarak *bastırma* kavramına dayanmaktadır. Bastırmanın esası, insanın kendi doğasının gerçeklerini, ölüm gibi, yadsımada yatmaktadır (Brown 1959: 4). Bu bakımdan da, insanın "yüceleştirme" kapsamında yaptıkları, onun "kendisinden başka bir şey haline gelme" çabaları, giderek Norman O. Brown'un "Oedipal" nitelikteki *causa sui* projesi, yani "kişinin kendi babası olma" projesi dediği çabalara dayanmaktadır (1959: 127-28). Bu da aslında, insanın kendi bireyliğini duyurma, kendi damgasını dünyaya basma çabasından, yani temel olarak yaşamına bir "anlam" kazandırma çabasından başka bir şey değildir. Bu durum, tek tek insanlar, yani bireyler için geçerli olduğu kadar, genel olarak insanlık için de geçerlidir. Bununla birlikte, böyle bir proje, insanın doğası gereği, ancak bir toplum içerisinde gerçekleşecektir ki, bu da birey olma ile toplumsal varlık olma arasındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır.

Bu süreci açıklayabilmek için, insanın birbiriyle ilişkili iki temel özelliğinden söz etmek gereklidir: İlk olarak, beden ile “ruh” (ya da zihin) arasındaki gerilim, ikinci olarak da, insanın birey olma niteliği ile bir topluluk üyesi olma nitelikleri arasındaki gerilim; bunların her ikisi de aslında ölüm ile yaşam arasındaki çelişkinin dile gelmesidir. İlk durumda, Brown’un “insan bir ruh edinirken, bir beden olmayı sürdürür” (1959: 128) diyerek, Ernest Becker’in ise insanın “Tanrısal” yanı ile “hayvansal” yanı arasında yaptığı ayrımla (Becker 1973) dikkat çektikleri gerilimi yaratan, ruhun (ya da zihnin) “ölümsüz” nitelikte olmasına karşılık bedenın ölümlü olmasıdır. Giddens’in deyişiyle bu “varoluşun çelişkisi”, “insanlık durumunun en temelinde, yaşamın doğaya dayanması, ancak yine de doğanın bir parçası olmaması, ona karşı olması anlamında, karşıtlar arasında bir uzlaşmaz çelişki” olduğu ve insanların organik olmayan doğanın “hiçliğinden” ortaya çıktıkları, sonra da “yine organik olmayanın yabancı durumuna” yitip gittikleri olgusuna dayanır (1999: 255-56). İnsanın nevroitik doğasının temelinde, insan zihninin, içerisine “hapsedildiği”, doğanın bir parçası olan, sürekli beslenmesi gereken, zamanla bozulan, yaşlanan, çürüyen bedenın ölümlü olduğu gerçeğiyle birlikte yaşamak zorunda olması yatar. Zihnin temel uğraşısı, bilinçsiz de olsa, bu sınırlanmışlığı aşmak, ölümsüzlüğe erişmektir; çünkü, “insanın asıl korktuğu, yokolup gitmek değil, anlamsızlık içinde yokolup gitmektir” (Becker, 1975: 4). Bu yüzden insan, zamanla yokolup gitmeyeceğine, çürüyüp bozulmayacağına inandığı, böylelikle de kendisine ölümü aşabilecek bir araç sağlayan kültürel simgeler oluşturmaya çalışacaktır (Becker 1973; Brown 1959: 101). Bu anlamda, insan zihninin kendisini duyurması, ortaya koyması biçiminde görülebilecek kültürel simgeler, kişiye “doğanın kendisine sağladığı organizmadan daha kalıcı ve güçlü bir karşı-organizma [*alter-organism*]” (Becker 1975: 3) yaratma olanağı verecektir. Bu da aslında kişinin bedeninin sınırlı yapısını aşarak yaşamına anlam kazandırmasını sağlayacaktır:

İnsan ölümü, yalnızca kendi iştahını beslemeyi sürdürerek değil, ancak özellikle yaşamı için bir anlam, kendisinin içinde yerini bulduğu daha geniş bir düzen bularak, aşar: Kendisinin Tanrının amacını gerçekleştirdiğine, ya da kendi atalarına ya da ailesine karşı ödevlerini yerine getirdiğine, ya da insanlığın yaşamını zenginleştirdiğine inanabilir. Bu, insanın, bedeninin gerçek sınırlamaları karşısında, kendi yaşamının giderek genişleyen anlamını garanti altına almasıdır; “ölümsüz benlik”, oldukça ruhani biçimler alabilir ve ruhanilik açlık ve korkunun yarattığı basit bir refleks değildir. (Becker 1975: 3)

“Kendisini bedenden ayrı tutan bir ruhun bedensel enerjiiyi kullanımı” (Brown 1959: 157) olarak tanımlanabilen bu kültürel “yüceleştirme”

etkinliğini, bu *causa sui* projesini açıklayan, beden ile ruh/zihin arasındaki bu çelişkinin, yani insanın, bedenine ait bir kategori olan ölümü yadsımasının, “insanın ölemeyen bir hayvan türü olması”nın (Brown 1959: 284) yanında, insana kendi doğası tarafından verilen diğer bir özellik de onun aynı anda hem birey, hem de toplumsal bir varlık olmasıdır. İnsanın bu iki özelliği ile zihin-beden çelişkisi arasındaki bağlantı da açıktır: zihin kendisini hep bir birey olarak, kendisini öteki bedenlerden farklı kılacak özellikleri vurgulayarak, kendi kendini genişletmeye, kendisini gerçekleştirmeye yönelerek tanımlayacaktır. Aslında, Freudcu ruhçözümleme kuramı da, kişinin doğumundan başlayarak bu bireyleşme, kendi kendi gerçekleştirme ve toplumsallaşma süreçleri arasındaki gerilimlerin incelenmesine dayanmaktadır. Bu bakımdan insanın bebeklikten yetişkinliğe doğru izlediği yol boyunca yaşadığı bireyleşme ile toplumsallaşma süreçleri arasındaki gerilimler, aynı zamanda, “birleşme” ile “ayrılık” arasındaki gerilimleri de ortaya koymaktadır: bu süreç içerisinde, insandaki bebeklikten başlayan ve insan ailesinin kurumlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan “birlik ile ayrılık arasındaki, karşılıklı bağımlılık ile bağımsızlık arasındaki, tür ile birey arasındaki -kısacası yaşam ile ölüm arasındaki- diyalektik birlik bozulmaktadır” (Brown 1959: 113). Burada, “birleşme ya da karşılıklı bağımlılık ilkesi, türün ölümsüzlüğünün taşıyıcısı iken, ayrılık ya da bağımsızlık ilkesi bireye, kendi bireyliğini vermekte ve onun ölümünü garanti altına almaktadır” (Brown 1959: 105). İnsanın varoluşunun “hastalıklı” niteliği de burada yatmaktadır:

Ölüm içgüdü, insan nevrozunun temelinde yer alır. Bu, bebeğin anneden ayrılmayı, bütün yaşayan organizmaların birey yaşamını edinmelerini sağlayan ve aynı zamanda bütün yaşayan organizmaları ölüme götüren bu ayrılmayı kabullenememesiyle başlar.

Ölememe, ironik olarak, ancak kaçınılmazcasına, insanlığı yaşamın gerçekliğine fırlatır; bu aynı zamanda bütün olağan hayvanlar için ölmenin de gerçekliğidir; sonuç, yaşamın yadsınmasıdır (bastırma). Ölümü kabullenememe, ölüm içgüdü, türün ayrıcı derecedeki insani olan ve ayrıcı derecede hastalıklı olan biçimine döndürür. (Brown 1959: 284).

Bu sürecin çelişkili bir süreç olduğu unutulmamalıdır: “Eğer ölüm yaşama bireyliğini veriyorsa ve eğer insan ölümü bastıran organizma ise, o zaman insan kendi bireyliğini bastıran organizmadır da” (Brown 1959: 105). Bu bastırma ise giderek, insanın hem kendi içsel doğasını, hem de içinde yaşadığı dünyayı değiştirmeye yöneltmektedir; sonuçta da, bastırma, “insana bir tarih verir ve bireyin yaşamını türün tarihsel isteğinin egemenliği altına sokar. Tarih bireyler tarafından değil, gruplar tarafından yapılır; aynı klişe de sürekli tekrarlanır: insan toplumsal bir hayvandır” (Brown 1959: 105).

Freudcu ruhçözümleme anlayışının toplum kuramına bu biçimdeki uygulanışının kimi ilginç, ve zaman zaman kabullenilmesi güç, sonuçları ortaya çıkmaktadır. Bunlardan en önemlisi, bütün insan etkinliğinin, bu arada da ekonomik etkinliğin, en başından beri yalnızca insan gereksinimlerinin karşılanmasına yönelen rasyonel bir etkinlik biçimini değil, “kutsal” [sacred] nitelikteki bir etkinlik biçimini de almasıdır.² Bunun da esas nedeni, özellikle ekonomik etkinlik sonucunda yaratılan artık, servet ve paranın insanın gücünü yansıtmasıdır; aslında, “gücün bütün biçimleri özünde kutsaldır” (Brown 1959: 251), çünkü güç, “ölümsüzlüğe olan açlıktan başlar; ölümsüzlük, gücü temsil eden insanlar ya da şeylere mutlak boyun eğmeyle de biter” (Becker 1973: 49).³ Örneğin, “arkaik” topluluklardaki, büyük ölçüde yiyecek biçimindeki bir artık biriktirme eğilimi, yiyeceğin, “yaşamın gücüne sahip olması” yüzünden kutsal (Becker 1975: 29) olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Aslında bu, tüm maddi unsurlar için de söylenebilir; bunların temsil ettiği, içerdikleri yaşam ve sihir güçleridir:

İnsan, kendisinin burada güvende olmadığını bilen, kendi güçlerinin sürekli olumlanması gereğini duyan hayvan, tam da güvende olmaması yüzünden hayvan gereksinimlerinin ötesinde üretmeye zorlanan bir hayvandır. İnsanın bu davranışının kökeni dinseldir, çünkü insan yaratık olduğu duygusunu yaşar; bir artığın yaratılması, dolayısıyla, insan güdülenmesinin en temelini, yani bir kahraman olarak ortaya çıkma, insanlık durumunun getirdiği sınırlamaları aşma ve güçsüzlük ile sonluluk üzerinde zafer kazanma isteğine gider. (Becker 1975: 31)

Gerçekte burada benimsenen temel teorem, Oedipal aşamaya karşılık gelen “yüceleştirme” sürecinin, bedenin “aşağı” bölgeleriyle ilişkilendirilebileceği, ve buna dayanarak da bütün bu maddi varlıkların, özellikle de paranın (ve altının) “dışkı” olduğu düşüncesidir. Bu bağlantı, bebekteki anal erotizm aşamasında bedensel atıklara atfedilen, bunların bebeğin kendi ürünü olduğu düşüncesine dayanan simgesel anlama dayanmaktadır (Brown 1959: 191). Burada, inorganik, ölü madde biçimindeki para, bebeklik narsisizminin bedenin atık ürünlerine atfettiği sihirli gücü devralarak canlılık kazanır. Bebeklikteki “kişinin kendi babası haline gelme” projesi onu, bu gücü ilk olarak, hem bedenin bir parçası olan, hem de onun dışında varolabilen bu atık ürünlere, sonra da, paraya aktarmasına yöneltir, çünkü “para *ürer*”. Bunun yanında, para ya da mülkiyete sahip olma, kişiyi bir ölçüde gruptan, bağımlılıktan kopartacak, ve artık kendi özünü paraya yansıtmaya yol açacaktır (Brown 1959: 279). Bu bağlamda, Brown’a (1959: 237-38) göre *Homo oeconomicus* kişiliği de aslında anal bir kişiliktir. Modern toplumun temel unsuru olan bu kişiliğin “hastalıklı” doğası onu, sahip olmaya, nesnelere üzerinde egemenlik kurmaya ve dolayısıyla araç-amaç türü bir rasyonelliği

benimsemeye yöneltmektedir. Bu iki unsura dayanan, “bütün bir bedenin gerçekliğinden uzaklaşarak gerçekliğin yerine soyutlanmış itkilerin konulması, *Homo economicus*’un esaslı bir özelliğidir” (Brown 1959: 236). Yani bu kişilik de aslında kendi gücünü nesnelere aktarmakta ve çevresiyle olan ilişkisi de araçsal bir ilişkiye dönüşmektedir. Bu nokta, aşağıda ileri sürüleceği gibi, aslında Polanyi’nin yukarıda sözü edilen “bilincin üç kurucu olgusu”, yani ölüm, birey ve toplumun “keşiflerinin” bağlantı noktasıdır. Ancak bu konuya geçmeden, böyle bir çerçeve benimsenmeden önce dikkat edilmesi gereken bir iki noktayı belirtmek de yararlı olacaktır.

Yukarıda anahatlarıyla verilen ruhçözümleme anlayışının kimi analitik sorunlarının olduğu açıktır. Herşeyden önce, böyle bir anlayışın, bütün bir insanlık varoluşunu ve tarihini bilinçaltına ve “ölüm içgüdüsüne” bağlaması, indirgemeci bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Burada, Giddens’in (1999: 45) Freud’un kuramında olduğunu ileri sürdüğü iki tür indirgemecilikten sözedilebilir. Bunlardan ilki, toplumsal ve kültürel yaşamın kaynağı bilinçaltında aranırken, özerk toplumsal güçlere yeterli önemin verilmediği indirgemeci bir kurum anlayışı, ikincisi de, yaşam ve ölüm “içgüdülerinden” sözedildiğinde olduğu gibi, insan yaşamının büyük ölçüde bilinçaltı tarafından güdülendiğini savunurken, insanın özgür iradesinin önemini, insan davranışının düşünceye dayalı olma [*reflexivity*] niteliğini gözden kaçıran indirgemeci bir bilinç anlayışıdır. Bunun dışında, insan toplumunun gelişmesinin temelinde, bireyin kişilik gelişmesindeki aşamalara benzer bir gelişim sürecinin yer aldığı düşüncesi, hem birey ile toplum gibi iki farklı soyutlama düzeyinde yer alan kavramları birbirine indirgemekte, hem de, analitik yararı pek belli olmayan, kişinin psikolojik süreçlerinin geçirdiği evrimin toplumların geçirdiği evrimle birebir örtüştüğü düşüncesine dayanan örtük bir toplumsal evrim perspektifini benimsemektedir (Giddens 1999: 309).

Bu bakımdan yukarıda anlatılanların gerçek süreçleri temsil edip etmediği konusunda dikkatli olmak gerekmektedir; belki de bunları, nedensel (ya da “gerçek”) ilişkileri ortaya koymak yerine daha çok “insanlık durumunun” anlaşılmasında yararlı olabilecek metaforlar ya da analogiler olarak görmek gerektiği ileri sürülebilir. Böyle düşünüldüğünde, aslında özellikle beden ile ruh, birey ile toplum arasındaki karşıtlıkların, en azından Batı felsefesinin bakış açısından, insanlık durumunun anlaşılmasına yönelik çabalarda oynadığı rolü gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Bu bakımdan, bu düşüncelerin toplum kuramı bakımından sağlayabileceği analitik yarar, üzerinde düşünmeye değer gözükmemektedir. Toplum kuramı bakımından, özellikle daha da somut bir düzeyde, bu anlayış ile, piyasa toplumu üzerinde en derin kavrayışa sahip iki yazar olduğu ileri sürülebilecek olan Marx ile

Polanyi'nin hem genel olarak insan anlayışları, hem de daha özgül nitelikteki piyasa toplumu anlayışları ile olan ilişkisini ele almak anlamlı görünmektedir. Bunun temel nedeni, yukarıdaki gibi bir çerçevenin, kullanışlı olsa bile, genel olarak Marx'ın deyişiyle, "genelde insan doğası" ile "her çağda tarihsel olarak değişen insan doğası" (Marx 1976: 759n) arasındaki ayrımı gözden kaçırma eğiliminde olmasıdır; yani böyle bir anlayış, insanın her tarihsel dönemde aynı tür davranış biçimi içerisinde olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu yüzden bu konunun, yani insanın genel özellikleri ile kurumsal yapıya, tarihsel bakımdan özgül koşullara bağlı davranış biçimleri arasındaki ilişkinin dikkate alınması gerekmektedir. Dolayısıyla, aşağıda önce insanın genel özellikleri üzerinde durulacak, sonra da özgül bir kurumsal düzenleme altında, yani piyasa toplumunda bu özelliklerin değişip değişmediği sorunu irdelenecektir.

2. PİYASA TOPLUMU VE İNSAN: POLANYI İLE MARX⁴

Karl Polanyi *Büyük Dönüşüm*'de, bireysel kazanç güdüsü ve aç kalma korkusu üzerine temellenen, "kendi kendini düzenleyen" bir ekonomik sistemin, yani piyasa sisteminin bütün bir toplumu piyasanın egemenliği altına sokması yüzünden, insanın hem toplumdaki diğer insanlarla, hem de doğayla olan "yaşamsal birliğini" bozarak toplumun doğal ve insani özünü tahrip ettiğini ve böyle bir tahribatın engellenebilmesi için piyasanın genişlemesini, sınırlayıcı nitelikte yapılacak müdahalelerin ise sonuçta sistemin işleyişini bozarak çözülmesine yol açacağını ileri sürmektedir. 19. yüzyılda kurumsal çerçevesi çizilen bu sistem, "hayali metaların" yaratılması, yani emek, toprak ve paranın "metaya" dönüşmesi ve bu kurumsal yapının insan zihnindeki yansımaları olan "piyasa mantığı" ya da daha doğru bir deyişle ekonomik determinizm ile nitelenir. Bir "üretim faktörü" olarak düşünülen "toprak", aslında doğaya göndermede bulunurken, "emek" terimi de insanın yaşam etkinliğinin tümüne göndermede bulunmaktadır. Buna karşılık bir ölçü ve değer birimi olarak "para" da, üretimin sürdürülmesi için bütün ekonomik işlemlerin parasal işlemler olması zorunluluğu yüzünden metalaşmıştır (Polanyi 1944: 41; 74-75). Emelin metalaşmasının en önemli sonucu, toplumun, her birisi diğer insanları dikkate almadan yalnızca kendi güdülerini temelinde davranan "atomlara" bölünmesidir. Bu, sözleşme serbestliği ilkesinin bir sonucu olarak, pratikte, piyasa toplumlarından önceki toplumlarda egemen olan akrabalık, komşuluk, toplumsal statü gibi unsurlara dayanan sözleşme dışı ilişkilerin, üretim sürecindeki önemlerini yitirmesi anlamına gelmektedir. Toprağın metalaşması ise, esas olarak insan yaşamını doğal çevresinden koparmakla aynı anlama gelmektedir. Bu üç "hayali meta", aslında bütün bir toplumun piyasanın egemenliği altına girmesi anlamına gelir, çünkü böyle bir sistemde insanlar, varlıklarını sürdürebilmek için kendi emek güçleri ve doğal çevreleri de dahil

olmak üzere sahip oldukları metaları piyasaya arz ederek bunların karşılığında elde edecekleri gelirle kendi tüketimlerini gerçekleştirmek zorundadırlar. Dolayısıyla, bu insanları gelir elde etmeye zorlayan iki temel güdü, “kazanç elde etme güdüsü” ile “aç kalma korkusu”, piyasa ekonomilerindeki evrensel güdüler haline gelmektedir. Böyle bir kurumsal yapı, özellikle de emek piyasasının yaratılması, insanı kendi etkinliğinden koparıp aç kalma korkusuna bağımlı kıldığı için, aslında yaşamın “bütünlüğünü” parçalayarak, insanın etkinliğini ekonomik, politik, dinsel vs. gibi belirli alanlara bölmek suretiyle yalnızca “ekonomik” güdülerin, kazanç güdüsü ile açlık korkusunun, insanların yaşamlarını yönlendirmeleri sonucunu verecektir. Başka deyişle, insanın bütün bir yaşam etkinliği ile bu etkinliği gerçekleştirirken kullandığı yetenek ve kapasite, yani *emek gücü*, artık “metalaşmış” niteliktedir. Böyle bir süreç de giderek insanın yalnızca kendi etkinliğinden değil, kendi “eyleme” [*agency*] gücünden de koparılması anlamına gelecektir, çünkü insanı tanımlayan bu gücün artık meta olması sözkonusudur. Dolayısıyla hayali metaların tanımladığı bu kurumsal yapı, insanın tüm varoluşunu ve “insan” terimine yüklenen fiziksel, psikolojik ve moral anlamın da tümünden değişmesi sonucunu verecektir (Polanyi 1944: 73).

Başka deyişle, burada bir “*insanlıktan çıkarma*” süreci sözkonusudur: piyasa sistemi insanları, kendilerini insan yapan özelliklerden kopartarak, birbirinden ayrılmış, parçalanmış bir yaşama zorlar; insanın “bütünlüğü” bu sistemde parçalanır: hayali metaların yaratılması insan yaşamının bütünlüğünü “ekonomik” ve “ekonomik olmayan” alanlara ayırarak, insanın gerek kendi etkinliğini, gerekse de doğayla bütünlüğünü kendisinden kopartır, bu da onların artık iki “ekonomik” güdü, kazanç güdüsü ile açlık korkusu, tarafından yönlendirilir hale gelmelerine yol açar. Diğer tüm güdüler, insan için ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, günlük yaşamlarında ikincil bir role indirgeneceklerdir; öyle ki, “insanın yaşamsal birliği”, maddi değerlere dayanan “gerçek” insan ile “ideal” benliği biçiminde ikiye ayrılmıştır” (Polanyi 1947a, 116). Bu “ikinci [*dualistic*] yanılısma”, “piyasa ekonomisi altında insan toplumunun ikinci bir çizgide örgütlendiği, günlük yaşamın maddi olana yaslanırken Pazar günlerinin ideal olana ayrıldığı” (Polanyi 1947b: 101-102) olgusu, insan ekonomisinin özünü, “insanın varlığını sürdürebilmesi için doğaya ve diğer insanlara olan nihai bağımlılığını” (Polanyi 1977: 8), piyasanın kurallarına tabi kılarak bireyi yalnızca bir “atoma” çevirmekte, “insanın bir toplumsal varlık olarak değişmezliğini” (Polanyi 1944: 46), bireyin bir *homo oeconomicus* olarak davranması sonucu ortaya çıkan toplumdaki çözülme yoluyla ihlal etmektedir. Bu atomlaşmanın mantıksal sonucu ise kuşkusuz, ekonomik “rasyonelliği” temel alan “piyasa mantığı”dır: birey bir kez “piyasa içerisindeki birey”e (Polanyi 1977: 29) *homo oeconomicus*’a indirgenildiğinde,

artık “ekonomik” eylemin “insan için ‘doğal’ olduğu ve dolayısıyla kendi kendini açıkladığı” (Polanyi 1977: 14) düşüncesini ileri sürmek kolaydır. Yani bundan böyle “ekonomik” terimi, piyasa etkinliğiyle bir tutulabilir.

Polanyi'nin argümanının, insan varoluşunun genel ve tarihsel bakımdan özgül özellikleri arasındaki ayrıma dayandığı açıktır: piyasa ekonomisi dışındaki her toplum biçiminde, maddi ihtiyaçların karşılanması anlamındaki ekonomik işlemler, ne kadar yaşamsal olurlarsa olsunlar, toplumsal kurumlar tarafından düzenlenirler: “bir kural olarak, insan ekonomisi toplumsal ilişkilere yerleşmiş durumdadır” (Polanyi 1944: 46). Başka deyişle, Polanyi'ye göre, “insanlık durumu”, “ekonomik” güdülerce belirlenmez: ekonomik etken bütün toplumsal yaşamın temelinde yer alsada, “üretim, bireysel değil kollektif bir iştir... İnsan için, bu politik hayvan için, herşey, doğa tarafından değil, toplumsal durum tarafından verilir. 19. Yüzyılın, açlık ve kazancı ‘ekonomik’ olarak düşünmesine yol açan, yalnızca üretimin bir piyasa ekonomisi altındaki örgütlenişidir” (Polanyi 1947a: 111). Bu “*ekonomistik yanlıgı*”, yani “ekonomik görüngülerin” piyasa görüngüleriyle karıştırılması (Polanyi 1977: 20), ya da piyasa sisteminde geçerli olan kategorilerin tüm diğer toplum ve/veya zamanlara uzatılması, ve giderek, Aristoteles'in insanların politik, yani toplumsal hayvanlar oldukları düşüncesinin gerçekliğini yadsımaları sonucunu verecektir.

Özellikle Aristoteles'ci temellere dayanan böyle bir insan anlayışı, bilindiği gibi, Marx'ın insan düşüncesine de oldukça yakındır. Marx da Aristoteles gibi, insanın özünü, her insanda bulunan, onun uygun ya da “doğal” bir biçimde gelişmesini belirleyen potansiyeller bütününe göndermede bulunur biçimde algılamaktadır. İnsanın bu potansiyeli verili olsa da, insan kendisini geliştirir, dönüştürür; başka deyişle, insan “kendi kendisini yaratır” (Fromm 1962: 26). Yine de bu, insanın özü ile varoluşunun her zaman birbiriyle uyum içerisinde olacağı anlamına gelmez; tıpkı bir meşe palamutunun meşe ağacı haline gelme potansiyeli olsa da bunun her zaman gerçekleşeceğinin söylenemeyeceği gibi. Eğer insanın içinde bulunduğu toplumsal koşullar onun kendi potansiyelini gerçekleştirmesini engelliyorsa, onun “özü” ile “varoluşu” arasındaki çelişkiden sözedilebilir. Bu, Marx'ın yabancılaşma kuramı için temeldir (Hunt 1986: 97). Marx'a göre, insanın özünü belirleyen şey, onun aynı anda hem özgül olanın, hem de genel olanın, ya da aynı anda hem birey, hem de toplumsal bir varlık olma özelliklerinin birliğidir; Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda benimsediği terim kullanıldıkta, insan, “kendisine varolan, yaşayan bir tür olarak baktığı için, kendisine *evrensel* ve bu yüzden de özgür bir varlık olarak baktığı için”, bir *türsel varlıktır* [*species-being*] (Marx 1975: 327). Bir bireyin bir türe ait olmasının, aslında birbiriyle aynı anlamı taşıyan iki

anlamı vardır: İlkın, bir kişi “insanın algısal ve bilişsel yetileri ile yaşam etkinliği” yüzünden, ikinci olarak da, “insanın etkinliğinin toplumsal bir etkinlik olması” yüzünden türsel niteliktedir (Hunt 1986: 97,98). Yani aslında hem bir birey, hem de toplumsal bir varlık olan insanın, kendi varoluğu da dahil olmak üzere bütün etkinliği, ister istemez toplumsal niteliktedir:

herşeyden önce, bir kez daha “toplum”u, bireylerin üzerinde, ona karşı bir soyutlama diye görmekten kaçınmak gereklidir. Birey, toplumsal varlıktır. Onun kendisini yaşamsal olarak dile getirişi bu yüzden-doğrudan, öteki insanların varlığının sözkonusu olduğu, topluluğa dayanan bir dile getiriş diye görünmediğinde bile- toplumsal yaşamın dile gelişi ve doğrulanmasıdır. İnsanın bireysel ve türsel yaşamları, iki ayrı şey değildir... (Marx 1975: 350)

İnsanı öteki “doğal” varlıklardan ayıran da onun yaşam etkinliğinin, ya da *tarihinin* doğayla gerçekleştirilen toplumsal bir etkileşime dayanıyor olmasıdır (Marx 1975: 391). İnsanların hem doğayı, yani kendi “organik olmayan beden”lerini (Marx 1975: 328), hem de kendilerini dönüştürmek için giriştikleri bu amaca dayalı, özgür ilişki (*praxis*), aslında Marx’a göre, insanın kendi özünü “nesneleştirme” etkinliğinden başka bir şey değildir. Kendi emeğini kullandığı bu etkinlik yoluyla insan hem kendi potansiyellerini gerçekleştirir; yani insanlığını ortaya koyar, hem de kendi kendisini, yarattığı üründe tanır. Marx “emek” terimini, “insan ve doğa arasındaki metabolik etkileşim, insanın varoluğu üzerine doğa tarafından konan ve her zaman geçerli olan koşul” (Marx 1976: 290) anlamında, yani “fiziksel biçimdeki, yaşayan kişilikteki, bir insanda varolan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı” (Marx 1976: 270) olarak tanımladığı “emek gücü”nün içerisinde harcandığı bir sürece gönderme yapar biçimde kullanmaktadır. Bu önermeye dayanarak “emek gücü”nün aslında insandaki “eyleme” gücüne göndermede bulunduğu ileri sürülebilir. Bu süreç boyunca insan aslında kendi emeğine dayanır bir biçimde kendi “yaşamını üretecektir” (Marx ve Engels 1970: 50); insanın yönelimlerine [*intentions*] dayanan bilinçli bir etkinlik niteliğindeki bu “üretim” sürecinde, insan “dış doğa üzerinde eylemede bulunur ve onu değiştirir; aynı zamanda da, kendi doğasını değiştirir” (Marx 1976: 283).

Ancak, insanın özünün değişik tarihsel dönem ve koşullarda bile aynı kalmasına karşın onun “varoluğu,” bu türden “maddi” koşullar tarafından belirlenecektir. Marx’ın *Kapital*’de yapmaya çalıştığı, bu özgül koşullar kümelerinden bir tanesi olan kapitalizmde insanın varoluğunun ne ölçüde onun özülle çeliştiğini göstermektir. Meta üretiminin gelişmesine ve asıl önemlisi ücretli emeğe, yani emeğin metalaşmasına dayanan kapitalizmde insanların kendi özylerini gerçekleştirme, onu “nesneleştirme” yönündeki etkinlikleri,

emekçinin ürünüyle olan bağıni yitirdiği bir “yabancılaşma” sürecine dönüşmektedir (Marx 1975: 324). Marx, yabancılaşmayı dört “bakış açısından” görmektedir: Yabancılaşma. 1) insanın kendi ürettiği ürünle olan ilişkisinde; 2) insanın kendi üretken etkinliğiyle olan ilişkisinde; 3) insanın kendi “türsel varlığı” ile olan ilişkisinde; 4) insanın öteki insanlarla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (Hunt 1979, 304). Kısaca söylendikte, yabancılaşma süreci, bir bütün olarak bireyin kendisini insan yapan özelliklerini yitirdiği bir “insanlıktan çıkma” sürecidir. Bununla birlikte, bu sürecin Marx için üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetle birlikte başlayan bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Özel mülkiyet, insanın özündeki bütünlüğu parçalayacak, onu tek yönlü bir duruma indirgeyecektir:

özel mülkiyet bizi öylesine aptal ve tek yanlı hale getirdi ki, bir nesnenin, ancak bizim için bir sermaye olarak varolduğunda, ya da ona doğrudan sahip olduğumuzda, yediğimizde, içtiğimizde, giydiğimizde, içinde yaşadığımızda vs. kısacası onu kullandığımızda onun bizim olduğunu düşünürüz. (Marx 1973: 351-52).

Böyle bir algılama biçiminin Brown'un sözünü ettiği “anal” kişilikle ilişkisi açıktır: ancak burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, özel mülkiyetin kapitalizmle eşleştirilmemesi gerekli olsa bile, bir toplumsal süreç olarak yabancılaşmanın, “tepe noktasına” kapitalizmle birlikte ulaştığıdır. Bunun nedeni, bu sistemde, yalnızca insanın kendi yarattığı ürünlere değil, kendi toplam fiziksel ve zihinsel kapasiteleri, ya da eyleme gücü anlamında emeğine de yabancılaşmasının, bu gücün kendisinin bir “meta” haline gelmesiyle gerçekleştiğidir. Başka deyişle, yalnızca kapitalizmde yabancılaşma süreci “fetişizm” ve “şeyleşme” sürecine götürmektedir. Marx için, emek gücünün meta haline gelmesiyle nitelenen kapitalizmde, emeğin ürünlerinin meta formu ile değer ilişkisi, insanlar arasında varolan, ancak nesnel arasındaki ilişkilermiş gibi görünen, kesin bir toplumsal ilişkiyi tanımlamaktadır. Metaları üreten insan emeğinin özgül, toplumsal, soyut niteliğinden kaynaklanan bu “fetişizm” (Marx 1976: 165), altında, soyut bir kategori olarak emek, kendi “sahibinden”, insanlardan ayrılarak bir “şey” haline gelir. Dolayısıyla, bir yandan şeyler insan özellikleri kazanırken, öte yandan da insanlar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler olarak gözükürler; yani, insanlar arasındaki ilişkiler “şeyleşirler” (Lukács 1971: 83). Kısacası bu süreç, insanların ürettiği nesnelere toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları olarak göründükleri (fetişizm), buna karşılık gerçek insanlar arasındaki ilişkilerin de şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründükleri (şeyleşme) bir süreçtir. Burada sözkonusu olan, Polanyi'nin deyişiyile bir “hayaletler dünyası”dır; ancak “hayaletlerin gerçek olduğu bir dünyadır. Çünkü metanın sahte yaşamı, mübadele değerinin nesnel niteliği, bir yanılsama değildir” (Polanyi 1935:

375). Bu “hayaletler dünyasında”. mübadele sürecinin yaygınlığı, insanlar arasındaki ilişkilerin, metaların ve giderek, paranın aracılığıyla gerçekleştirilir olmuştur. Başka deyişle, bireyler arasındaki bağ, *mübadele değeri* olarak dile gelmekte ve böyle bir toplumda birey, “hem kendi toplumsal gücünü, hem de toplumla olan bağını cebinde taşır” hale gelmektedir (Marx 1973: 157). Böylece, insanlar arasındaki doğrudan, kişisel nitelikteki ilişkiler yerine para, bu “insanın *yabancılaşmış kapasitesi*” artık “hem *ayrılmanın gerçek etmeni*, hem de gerçek *birleştirici etmen*, ... toplumun *kimyasal gücü*” (Marx 1975: 377) haline gelerek. “*hayalin gerçekliğe ve gerçekliğin de hayale*; benzer biçimde, *gerçek insani ve doğal güçlerin* bütünüyle soyut temsillere” dönüşmesi sürecini tamamlar (Marx 1975: 378). Bu sürecin temelinde ise, Polanyi’nin sözünü ettiği türden bir “insanlıktan çıkma”ya yol açan, insani özelliklerin insandan kopartılarak onun yaşamını düzenler hale geldiği bir “metalaşma” sürecinin işlediği kuşkusuzdur. Sonuç olarak, Marx ile Polanyi’nin çözümlenmeleri, etkileri bakımından aynı süreçlere işaret etmektedir. Piyasa sisteminde insanlar, kendilerini insan yapan özelliklerden kopararak “ters” bir yaşam sürmeye zorlanırlar; piyasa sistemi, Rotstein’in (1990: 100) yerinde deyişle, bireyin yapay, dışsallaşmış varlığını, ya da “kör ve karanlık alter egosunu” temsil etmektedir. Bu koşullarda birey artık Marx’ın deyişle yalıtılmış, “kendi kendine yeterli monad”a (1975: 229), ya da, Herbert Marcuse’in (1964) metaforu kullanıldıkta, bir “tek boyutlu insan”a, kısacası bir *homo oeconomicus*’a dönüşmektedir.

Yine de, böyle bir durumun, Polanyi’nin deyişle “toplumun keşfedildiği” bir tarihsel dönemde ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Bu durum, Marx tarafından oldukça açık bir biçimde ortaya konmaktadır:

Tarihte ne kadar geriye gidersek, bireyin, ve dolayısıyla üretici bireyin, giderek daha bağımlı, daha geniş bir bütünlüğe ait olduğunu görürüz... Yalnızca onsekizinci yüzyılda, “sivil toplumda”, değişik toplumsal bağlanmışlık biçimleri bireyin karşısına, yalnızca kendi özel amaçlarına yönelik araçlar olarak, dışsal zorunluluk olarak çıkmaktadır. Ancak bu bakış açısını yaratan çağ, yalıtılmış bireyin çağı, aynı zamanda kesinlikle şimdiki en çok gelişmiş toplumsal (bu bakış açısından, genel) ilişkilerin geçerli olduğu çağdır. İnsan, en temel anlamında bir ajev gööéöé-üv’dur [politik hayvan], yalnızca bir sürü hayvanı değil, ancak kendisini yalnızca bir toplum içerisinde bireyleştiren bir hayvan. (Marx 1973: 84)

Hem Polanyi’nin hem de Marx’ın piyasa toplumuna yönelik çözümlenmeleri, birbiriyle çelişen iki eğilimin, yani kapitalist toplum içerisinde varolan “topluluk” özellikleri ile “toplum” özellikleri arasındaki, ya da Ferdinand Tönnies’in sözdağarcığı kullanıldıkta, *Gemeinschaft* özellikleri ile

Gesellschaft özellikleri arasındaki çelişkiyle elele gittiği düşüncesine dayanmaktadır. Yukarıda sözü edilen üç “hayali metanın” yaratılması toplumsal bağlar üzerinde çözücü bir etki yapsa da, üretimin artan toplumsal niteliği yüzünden, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte birey, aynı zamanda diğer bireylere giderek daha fazla bağımlı olacaktır. Başka deyişle piyasanın genişlemesi, aynı zamanda “topluluk”tan “toplum”a, ya da bireyler arasındaki “birlik” tarafından nitelenen *Gemeinschaft*’tan, bireyler arasındaki “ayrılma” ile nitelenen *Gesellschaft*’a geçişle tanımlanmaktadır (Tönnies 1988: 64-65). Piyasa toplumunun gelişmesi, insanların doğal eğilimlerine göndermede bulunan ve onların güdülleri ile isteklerinin dile getirilişindeki kendiliğindenlikle nitelenen “doğal istenç”ten (*Wesenwille*), onu tanımlayan kendiliğindenlik ve itkisellikten yoksun olan, esas olarak rasyonel hesaplamaya göndermede bulunan “rasyonel istenç”e geçişi de temsil etmektedir (Tönnies 1988: 103-105). *Gemeinschaft* içindeki bir kişi, yaşamına anlam kazandıran bir bütüne aittir; böyle bir topluluk, güvenlik duygusu, dayanışma, ekonomik olanın insan ihtiyaçlarına tabi olması, insan ilişkilerinin dolaysızlığı ve somutluğu ile nitelenir. Ancak birey bu topluluk içerisinde yalnız ve yalıtılmış olmasa da, bireysel özgürlükten söz etmek güçtür (Fromm 1941: 40-41). Başka deyişle, insanların birey olma nitelikleri yadsındığı için, bu tür topluluklarda insanın “türe ait” olma niteliğinden sözedilemez. Öte yandan *Gesellschaft*’ta, birey olma ve bireysel özgürlük baskın görünmektedir; bunun için de, “bireyin, rasyonel istençten ayrı bir biçimde doğal istence dayanan bağlarının çözülmesi” (Tönnies 1988: 234) gerekir. Bu yüzden, *Gemeinschaft* türü bir topluluktaki toplumsal bağlanmışlık üzerinde yıkıcı bir etkisi olsa da, piyasa toplumu, aynı zamanda “özgür” insanların, ya da insanların kendi olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin koşullarını da yaratmaktadır. Bunu mümkün kılan, aslında sanayideki gelişme ile, Polanyi’nin deyişi kullanıldıkta, “makina çağı” ile ortaya çıkan üretimin artan toplumsal niteliğidir. Toplumsal üretim, işbirliği ve mübadele ilişkileri yoluyla, bireyleri kendi birey olma niteliklerinden koparsa da, aynı zamanda, kendi “türe ait olma” bilinçlerini de geliştirecektir (Tönnies 1988: 90). Başka deyişle bu süreç, bireylerin birbirlerine bağımlı olduklarının farkına varmalarına yol açarak, onların “toplumun gerçekliği”nin bilincine sahip olmalarına yol açacaktır. Dolayısıyla, bireyin kaderi sözkonusu olduğunda, piyasa toplumunda birbirine karşı yönde işleyen iki eğilimin varlığını görebiliriz: bir yandan bireyin bağlarından kurtuluşu onu giderek daha bağımsız, kendine güvenli ve eleştirel kılarken, öte yandan giderek artan bir yabancılaşma, yalıtılma ve korku ortaya çıkacaktır (Fromm 1941: 104).

Polanyi de, Tönnies’in piyasa toplumundaki iki eğilim konusundaki düşüncesini paylaşmaktadır: bireyin olanaklarını geliştirme ve gerçekleştirme yolları kapitalizmle birlikte artarken, bu sistem, aynı zamanda insanları,

kendilerini soyut, işlevsel birimler haline dönüştüren mübadele ya da bir başka “hayali meta” olan para tarafından yönlendirilmeden diğer insanlarla girdiği dolaysız, kişisel ilişkilerden kopararak, onların toplumsallıklarını ortadan kaldırmaktadır. Başka deyişle piyasa sistemi ile toplumun gerçekliği hem ilk kez farkedilmekte, hem de “insanın bir toplumsal varlık olarak değişmezliği” ilkesini ihlal eden bir sistemdeki insanın varlığı yüzünden bu gerçeklik, aynı zamanda yadsınmaktadır. Bunun nedeni, bu toplumun, yalnızca “politik devletten ayrı bir biçimde ortaya çıkan” bir “ekonomik toplum” (Polanyi 1944: 115-16) olmasıdır. Böyle bir toplum, aslında bir yandan insanın hem bir birey hem de toplumsal bir varlık olduğunu farketmesini, onun kendi kendisini gerçekleştirmesini sağlayacak koşulları yaratsa da, öte yandan bu koşulları, aynı özelliklerin yadsınması yoluyla ihlal etmektedir. Piyasa toplumunun bu özellikleri, insanın bu toplumdaki “hastalıklı”, “nevrotik” varoluşunu da açıklamaktadır.

3. SONSÖZ: ÇIKIŞ YOLU?

Görüldüğü gibi, esas olarak Freud’cu bilinçaltı kuramına dayanan yukarıdaki gibi bir çerçevenin, kimi bakımlardan Marx’ın ve Polanyi’nin benimsedikleri insan anlayışıyla olan ilişkisi dikkat çekicidir. Aslında, Alex Callinicos’un da gözlemlediği gibi, hem Freud hem de Marx, “radikalleşmiş aydınlanma”nın iki kahramanıdır. İkisi de, *philosophe*’ların akıl imparatorluğunun altında yatan karanlığı keşfetmiştir. Marx, bireylerden bir ölçüde bağımsız işleyen, toplumun “hareket yasalarına” yönelirken “Freud, bilinçli beni, etkileri hala bilinçdışı saklanan arzu ve bastırma tarihinin bir ürünü olarak teşhir ederek, aklın kendisinin saydamlığını ortadan kaldırmıştır” (Callinicos 1989: 172). Bununla birlikte Freud’da eksik olan, tarihsel özgüllüklerin dikkate alınmasıdır; bu durumda, doğal görünen bir strateji, bu ikisi arasında analitik bir köprü kurmak, Marx’ın anlayışına psikolojik ve insan doğasını dikkate alan temeller kazandırmak gibi görünmektedir. Ne var ki, bu stratejiyi benimseyen yaklaşımlarda (örneğin, Marcuse 1955, 1964; Erich Fromm 1941, 1961, özellikle 1962), Polanyi’nin vurguladığı üç “olgunun”, yani esas olarak ölümün, birey olmanın ve toplumun “keşiflerinin” birbirinden ayrılmaz olduklarının yeterince vurgulandıkları söylenemez.

Yukarıda ileri sürüldüğü gibi, eğer insanın etkinliği, Freud’cu metafor kullanıldıkça, bir tür “insanın kendi babası olma”, kendi kendisini yaratma ve böylece kendisi için dünya üzerinde bir varolma nedeni ortaya koyma süreci diye görülecekse, bunun ölümün bilinciyle olan bağı açıktır. Ne var ki, ölümün kaçınılmaz olduğunun yadsınması, aynı zamanda insanın kendi kendisini, sahip

olduğu insan özelliklerinden uzaklaştırması anlamına da gelecektir. Böyle bir yadsıma, insanın hem kendi eyleme gücünü, hem de öteki iki özelliğini, yani birey olma ve toplumsal bir varlık olma özelliklerini de yadsımaya götürmektedir. Bu da aslında, “kötülüğün” asıl kaynağıdır (Becker, 1975). İnsan ölümü yadsır ve onu kontrol etmeye çalışırken, aslında kendi doğasından gelen “eyleme” gücünü, kendilerine ölümlerini aşabilecek “sihirli” güçler verecek nesnelere (ya da hatta, “önder” vs. niteliğindeki kimi kişilere) aktarmakta, bu da sözkonusu “dış” güçlerin insan yaşamını denetler hale gelmesi sonucuna yol açmaktadır. Bu nokta, Polanyi ve Marx ile Freudcu ruhçözümleme arasındaki bağlantı noktasıdır; Polanyi'nin deyişiyle “piyasa mantığı”, Marx'ın deyişiyle “yabancılaşmış bilinç”, hep bu aktarma sürecinin, insanın nesnelere boyun eğmesi, kendi aralarındaki ilişkilerin nesnelere arasındaki ilişkilere dönüşmesi ve giderek gerçek insan gereksinimlerinin yerine paranın geçmesi sürecine göndermede bulunmaktadır. “Sonuç, bir soyutlamanın, *Homo economicus*'un, insan doğasının somut bütünlüğü yerine konması ve bu yolla da insan doğasını insanlıktan uzaklaştırılmasıdır” (Brown 1959: 238). Böyle bir sürecin sonu ise, Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm*'de ortaya koyduğu gibi, “bireyin eşsizliği ile insanlığın birliği”nin yadsındığı faşizm olgusudur (Polanyi 1944: 258A). Bu sonuç, giderek günümüz koşullarına da genelleştirilebilir: birey piyasa, toplumunda sürekli olarak farklılığını vurgulama, kendisini ortaya koyma peşinde koşarken⁵ giderek “atomlaşmakta”, toplumla bağımlı giderek daha çok yitirip yaşamı anlamsızlaşmaktadır. Buna tepki olarak, faşizmin ideolojik temelini oluşturan “kayıp cemaate” geri dönüş arzuları biçimindeki “toplumun gerçekliğinin” vurgulanması çabaları ise, bireyin kendi gücünü tümünden yadsıyarak kayıtsız bir boyun eğme içinde olması sonucunu vermekte (Özel 1999), bu da bu koşullarda süren bir varoluşun giderek insana atfedilen özelliklerin yitilmesi sonucunu veren “hastalıklı” niteliğini göstermektedir.⁶

Böyle bir durumdan “çıkış” ancak, insanın kendi eyleme gücüne dayanması, bu gücü başka nesnelere aktarmaktan vazgeçerek kendi özgürlüğümüzü korumamızı sağlayacak koşulları yaratmaya çalışmasıyla gerçekleşebilir. Bunun da yolu aslında, en başta değinilen üç özelliğin gerçekliğinin kabulünden geçmektedir, çünkü

boyun eğmek her zaman, insanın gücünün ve yeni umutlar beslemesinin bir kaynağı olmuştur. İnsan ölümün gerçekliğini kabul etmiş ve kendi bedensel yaşamını bunun üzerine kurmuştur. İnsan, kaybedebileceği bir ruhu olduğu ve ölümden daha kötü şeyler olduğu gerçeğine boyun eğmiş ve özgürlüğünü bunun üzerine kurmuştur. Zamanımızda ise, bu özgürlüğün sonu anlamına gelen toplumun gerçekliğine boyun eğmiştir. Ne var ki, bir kez daha, tam bir boyun eğmenin sonucunda ortaya çıkan,

yaşam olacaktır. Toplumun gerçekliğinin yakınmadan kabullenilmesi insana, ortadan kaldırılabilir nitelikteki bütün adaletsizlikler ve özgürlüksüzlükleri ortadan kaldıracak cesareti ve gücü verir. İnsanın, herkes için daha fazla özgürlük sağlama ödevine bağlı kaldığı sürece, güç ya da planlamanın kendi aleyhine dönmesinden ve bunlar aracılığıyla inşa etmeye çalıştığı özgürlüğünü yoketmesinden korkmasına gerek yoktur. Karmaşık bir toplumdaki özgürlüğün anlamı da budur; gerek duyduğumuz bütün belirliliği verecek olan da budur. (Polanyi 1944: 258B)

Ancak bu yolla, insan kendi kendisini, bir aracıya gerek duymadan ortaya koyacak, kendisini “gerçekleştirecektir”. Bununla birlikte bu aslında ahlaki bir ödevdir de: insan, kendi sınırlı doğasını, hem özgül olanın hem de genel olanın birliği olduğunu unutmadan özgürlüğünü korumakla yükümlüdür. Son bir söz olarak, Polanyi'nin Danimarka Prensi Hamlet'in trajedisine ilişkin söylediklerini unutmamak gereklidir:

“Hamlet”, insanın durumuna ilişkindir. Hepimiz, ölümü yadsıdığımız sürece yaşarız. Ne var ki, yaşamın bizi çağırdığı bütün önemli yanlarını yaşama kararına varamıyoruz. Mutluluğumuzu erteliyoruz, çünkü kendimizi yaşamaya adamakta ikircikli davranıyoruz. Hamlet'in gecikmesini de böylesine simgesel yapan, işte budur. Yaşam, kişinin kaçmış fırsatlarıdır. Yine de sonunda, sevgili kahramanımız, yaşamın kimi tatminlerine ulaşmaktadır. Böylece perde bizi, Hamlet'in çektiklerinin boşu boşuna olmadığı düşüncesiyle, hem bir rahatlamışlık, hem de ona duyduğumuz sorumlu bir minnet duygusuyla başbaşa bırakarak iner. (Polanyi 1954: 350)

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. et al. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Row.
- Ariés, Philippe (1974), *Western Attitudes towards Death* (translated by P.M. Ranum), Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Becker, Ernest (1973), *The Denial of Death*, New York: Free Press.
- Becker, Ernest (1975) *Escape From Evil*, New York: Free Press.
- Brown, Norman O. (1959), *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Hanover (NH): Wesleyan University Press.
- Callinicos, Alex (1989), *Postmodernism: A Marxist Critique*, London: Polity.

- Duhm, Dieter (1996). *Kapitalizm ve Korku*, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Freud, Sigmund (1961). *Civilization and Its Discontents*, the Standard edition (translated by James Strachey), New York: W. W. Norton.
- Fromm, Erich (1941). *Escape From Freedom*. New York: Owl Books.
- Fromm, Erich (1961). *Marx's Concept of Man*. New York: Continuum.
- Fromm, Erich (1962). *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York: Simon and Schuster.
- Giddens, Anthony (1999). *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Anahatları* (çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Glaser, Barney G. and Anselm L. Strauss (1965), *Awareness of Dying*, Chicago: Aldine Publishing Company.
- Hunt, E. K. (1979). "Marx's Theory of Property and Alienation," in Parel and Flanagan, eds., *Theories of Property: Aristotle to the Present*, Ontario: Canada, Wilfred Laurier University Press, pp. 283-319.
- Hunt, E. K. (1986). "Philosophy and economics in the writings of Karl Marx." in S. W. Helburn and D. F. Bramhall (eds.), *Marx, Schumpeter & Keynes: A Centenary of Dissent*, Armonk (NY): M.E. Sharpe.
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Living With Death And Dying* (London: Souvenir Press, 1987).
- Lukács, George (1971), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, (translated by Rodney Livingstone), Cambridge : The MIT Press.
- Marcuse, Herbert (1955), *Eros and Civilization*, New York: Vintage.
- Marcuse, Herbert (1964). *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
- Marx, Karl (1973). *Grundrisse*, translated by M. Nicolaus, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1975). *Early Writings*, translated by R. Livingstone, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1976). *Capital (vol. I)*, translated by B. Fowkes, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl and Frederick Engels (1970). *The German Ideology*, C. J. Arthur (ed.), New York: International Publishers.

- Mitford, Jessica (1998). *The American Way of Death Revisited*, New York: Vintage Books.
- Neumann, Franz (1944). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, New York: Octagon Books, 1963.
- Özel, Hüseyin (1997) "Reclaiming Humanity: The Social Theory Of Karl Polanyi" Yayınlanmamış doktora tezi, University of Utah.
- Özel, Hüseyin (1999) "Globalleşme çağında 'İnsan' Hakları", *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, Hazırlayanlar: İ. Kuçuradi ve B. Peker, Ankara: Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi – Unesco İnsan Hakları için Felsefe Kürsüsü Yayını, içinde, s. 250-77..
- Polanyi, Karl (1935). "The Essence of Fascism" in *Christianity and The Social Revolution*, J. Lewis, K. Polanyi, D.K. Kitchin (eds.), London: Victor Gollancz Ltd.
- Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, New York: Rinehart & Co. (Paperback edition: Boston: Beacon Press, 1957).
- Polanyi, Karl (1947a). "Our Obsolete Market Mentality: Civilization Must Find a New Thought Pattern" *Commentary*, vol. III, January-June, s. 109-117.
- Polanyi, Karl (1947b). "On Belief in Economic Determinism" *The Sociological Review*, vol. 39, Section One, s. 96-102.
- Polanyi, Karl (1977). *The Livelihood of Man*, edited by Harry W. Pearson, New York: Academic Press.
- Polanyi, Karl (1954). "Hamlet", *Yale Review*, vol. XLIII, No. 3, March.
- Rotstein Abraham (1990). "The Reality of Society: Karl Polanyi's Philosophical Perspective," in Polanyi-Lewitt (ed.), *The Life and Work of Karl Polanyi*, Montréal: Black Rose Books, s. 98-110.
- Tönnies, Ferdinand (1988). *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, translated by Charles Loomis, New Brunswick: Transaction Publishers.

NOTLAR

¹ Hegel, *Science of Logic*, I. 42; aktaran (Brown 1959:104)

² Bunun ve insanın kendi tüketim kapasitesinin ötesinde bir artık yaratmaya zorlayan temel olgu, Brown'a göre, yine Oedipal-anal aşamaya karşılık gelen *suçluluktur*: yalnızca bireysel düzeyde değil, insanın bütün varoluşu söz konusu olduğunda da. Kişinin kendini topluluk yararına feda etmesi, elindeki maddi varlıkları topluluğun diğer üyeleriyle paylaşması biçimindeki, "arkaik" insanda görülen eğilimler böyle bir toplu suçluluktan kaynaklanmaktadır (Brown 1959, Bölüm 15). Brown'a göre, "suçluluk paylaşıldığında azalır; insanlar suçu paylaşmak için toplumsal örgütlenmeye girerler. Toplumsal örgütlenme (işbölümü de dahil olmak üzere), bir paylaşılan suçluluk yapısıdır" (s. 269). Ancak ne yazık ki, Brown bu suçluluğun kaynağını açıklamakta pek başarılı olamamakta, düşüncesini yalnızca çocuğun anal dönemine dayandırmaktadır. Bunun yanında, bu düşüncüyü paylaşır görünen Becker (1975: Bölüm 2) bir argüman vermemektedir; Becker'in temel vurgusu, suçluluğun biyolojik evrim sürecinden kaynaklandığı, insanın doğa tarafından verilen "içgüdüler"in ötesine geçebilmesinin onun evrim sürecinin en ucunda yer almasını ve böylece de, "kendi kendisinin önünde" yer alan bir hayvan olmasını sağladığı, bunun da, insanın dünya üzerindeki varoluşta en fazla öne çıkan varlık olması yüzünden duyduğu bir suçluluğa yol açtığıdır (1975: 34). Ancak böyle bir eğilim, bu suçluluğun, dünya üzerine "fırlatılmış" olmanın, bir "ilk günah"ın sonucu olduğu olduğu temasını akla getirmektedir. Nitekim Becker (1973)'te geliştirilen anlayış da, böyle bir "varoluşçu" çerçeveye dayanmaktadır.

³ Bu, gücün iki yüzü olduğunun da bir göstergesidir; bir yandan güç insanın doğasından kaynaklanan *eyleme* [agency] gücüne göndermede bulunurken, öte yandan da bir egemenlik ilişkisini (bireyler, gruplar, sınıflar vs. arasındaki ilişkilerde olduğu gibi) tanımlamaktadır (Giddens 1999: 56-58).

⁴ Bu kesim, esas olarak Özel (1997)'e dayanmaktadır.

⁵ Bu eğilim, modern Batı toplumlarında, özellikle de A.B.D.'de, bireyin ölüm karşısındaki tutumunu (Ariès, 1974) ve gömülme pratiklerini (Mitford 1998) de belirleyici bir konumdadır; bu tutum ve pratiklerde asıl çarpıcı olan nokta, ölümün yadsınmasının giderek onun doğal olmayan, gözlerden saklanması gereken, "hastalıklı" bir durum diye algılanacak düzeye eripmesidir.

⁶ Avrupada 1930'larda yaşanan Faşizm olgusunun piyasa mekanizmasının bir sonucu olduğu, Polanyi'nin yanında başka yazarlar tarafından da (örneğin, Neumann 1944; Fromm 1941) vurgulanmıştır. Ayrıca, piyasa sisteminin otorite bağımlısı, "otoriter" kişiliği yarattığı görüşü için, (Adorno *et al.* 1950); sistemin kendisinin "korku"ya dayanması, onu sürekli yeniden üretmesi görüşü için de Duhm (1996)'ya bakılabilir.

