

ERICH FROMM

İnsan Olmak Üzerine

Modern Dünyada Yabancılaşmaya Dair
Hümanist Bir Bakış

SAY

İNSAN OLMAK ÜZERİNE

Erich Fromm (23 Mart 1900 – 18 Mart 1980)

Musevi kökenli, Almanya doğumlu Amerikalı antropolog, sosyal felsefeci, tarihçi ve psikanalist. 1922'de Heidelberg'de felsefe doktorasını verip Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nde çalışmaya başlayan Fromm, otuzlu yılların başında Almanya'da Nazi hareketinin güçlenmesi üzerine önce Cenevre'ye, ardından aldığı bir davet üzerine ABD'ye göç etti. 1934-1962 yılları arasında Columbia, Yale, New York gibi üniversitelerde dersler verdi. Emekli olduktan sonra yerleştiği İsviçre'de yaşamını yitirdi.

Yazarın Say Yayınları'ndaki diğer kitapları:

- *Dinleme Sanatı*
- *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*
- *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*
- *İsa Dogması*
- *İtaatsizlik Üzerine*
- *Kendini Savunan İnsan*
- *Marx'ın İnsan Anlayışı*
- *Olma Sanatı*
- *Özgürlükten Kaçış*
- *Psikanalize Yeni Bir Bakış*
- *Psikanaliz ve Din*
- *Psikanaliz ve Zen-Budizm*
- *Psikanalizin Bunalımı*
- *Rüyalar Masallar Mitler*
- *Sahip Olmak ya da Olmak*
- *Sigmund Freud'un Misyonu*
- *Tanrılar Gibi Olacaksınız*
- *Yeni Bir İnsan - Yeni Bir Toplum*

İNSAN OLMAK ÜZERİNE

Modern Dünyada Yabancılaşmaya Dair
Hümanist Bir Bakış

Erich Fromm

İngilizceden çeviren:
Şükrü Alpagut

Say Yayınları
Erich Fromm Kitaplığı

İnsan Olmak Üzere / Erich Fromm
Özgün adı: *On Being Human*

© 1994 by The Estate of Erich Fromm

Önsöz © 1994 Rainer Funk

Bu kitap, İngilizce olarak ilk kez The Continuum Publishing Company tarafından 1991 yılında New York'ta yayımlanmıştır.

Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek
şartıyla yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın
alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve
yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0673-9

Sertifika no: 10962

İngilizceden çeviren: Şükrü Alpagut
Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Yayına hazırlayan: Selcan Karabulut
Kapak tasarımı ve sayfa düzeni: Artemis İren

Baskı: Lord Matbaacılık ve Kâğıtçılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 674 93 54
Matbaa sertifika no: 22858

1. baskı: Say Yayınları, 2018

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Önsözü.....	7
I. İnsancıl Alternatif	11
1. Modern İnsan ve Gelecek	13
<i>Batılı İnsanın Gelişim Aşamaları.....</i>	<i>15</i>
<i>Modern İnsanın Bir Hastalığı Olarak Yabancılaşma</i>	<i>21</i>
<i>Kötülüğün Yeni Bir Dışavurumu Olarak Kayıtsızlık</i>	<i>25</i>
<i>Alternatif: İnsancılığın Yeniden Doğuşu.....</i>	<i>27</i>
2. Modern Toplumda İnsanın Psikolojik Problemi.....	31
3. Çağdaş Toplumda Hoşlanmadıklarım	39
4. Toplamların Dağılması	43
<i>Sistemlerin Mahiyeti</i>	<i>44</i>
<i>Toplumsal Sistemlerin Dağılmasına Dair</i>	<i>46</i>
<i>Çağdaş Teknolojik Toplumun Dağılması ya da</i> <i>Yeniden Bütünleşmesi.....</i>	<i>49</i>
5. İnsancıl Bir Alternatif Arayışı	53
<i>Bu Gidişimiz Nereye?</i>	<i>54</i>
<i>İnsancıl Eylemci Bir Alternatifin Koşulları.....</i>	<i>57</i>
<i>Alternatif Bir Hareketin Gerekliliği</i>	<i>61</i>
6. Tek Dünyanın Bir Koşulu Olarak Yeni İnsancılık	65
<i>İnsancılık Fikrinin Tarihçesi</i>	<i>66</i>
<i>İnsancılığın Günümüzde Geçerliliği.....</i>	<i>78</i>

II. İnsancıl İnisiyatifler ve İtiraflar	85
7. Dünya Konferansı Fikri	87
8. Eugene McCarthy İçin Kampanya	93
9. Putperestliğe Karşı Ortak Mücadele Üzerine.....	103
10. İnsana Ait, İnsan Üzerine ve İnsan İçin Bazı İnançlar	107
11. Almanlar ile Yahudiler Arasındaki İlişkilere Dair Sözler.....	113
III. Sahip Olmak ve Olmak Hakkında	
Meister Eckhart'ın ve Karl Marx'ın Görüşleri.....	119
Giriş	122
12. Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim)	125
Fikirlerinin Anlaşılmasına Dair.....	125
Sahip Olmak ve Olmak Üzerine.....	133
Yoksulluk Üzerine Vaaz	137
13. Karl Marx	143
Marx'ın "Dinsel" İlgileri	143
Arasöz: Tanrı Kavramı ve Din.....	144
Laik Mesihçilik Olarak İnsancılık.....	151
Marx'a Göre, Sahip Olma ve Olma	160
14. Ortak "Dinsel" Kaygı	173
Gizemcilik Geleneği	173
Tanrıtanımaz Dindarlık	179
Kaynakça.....	187

Yayıncının Önsözü

Her kim Fromm'un tüm külliyyatına damga vuran "kırmızı iplik"i [Yaratılış 38:27-30 –çev.] saptama girişiminde bulunsa, en başta onun, insanın toplum tarafından yoğrulmuş tutkulu uğraşlarını araştırırken benimsediği toplumsal-ruhsal yaklaşımla karşılaşacaktır. Ne var ki, 1930'ların sonlarına gelindiğinde, Fromm'un Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nden ayrılmasına ve Horkheimer, Marcuse, Adorno ile girdiği tartışmalara koştur olarak, farklı ve şaşmaz şekilde Fromm'a has olan bir şey fark edilir hale gelir ve bir "kırmızı iplik" gibi onun yaşamuna, çalışmalarına damga vurur: Onun insana ve dünyaya ilişkin insancıl görüşüdür bu. Fromm, o noktadan itibaren, her ne zaman kendi düşüncesini bile tanımlamak istese, "insancıl" nitelemesini kullanır. İnsancıl bir insan biliminden, insancıl sanayi toplumundan, insancıl vicdanlıktan, insancıl dinden, insancıl yönetimden, insancıl bir dünya görüşünden, insancıl psikanalizden, insancıl karakterden, insancıl etikten, insancıl ütopyadan söz eder.

Fromm'un düşüncesi değerlendirilirken, sıklıkla "görüş ayrılığı"na yol açan şey tam da insana olan bu insancıl inançtır: İnsanın öz-yabancılaşmasının zararlı etkilerini böylesine açıklıkla kavramış ve bunları kültürümüzün sosyoekonomik ilişkileri açısından açıklamış olan –ama aynı zamanda da dışarıdan herhangi bir kurtuluşun, sırf öz yabancılaşmanın bir ifadesi olduğunu açığa çıkarmış olan– Fromm nasıl olur da hâlâ insana inanabilir?

Fromm'un yayınlanmamış yazılarından oluşan bu kitap-taki metinler, bu soruya ikili şekilde yanıt veriyor: Günümüz insanının yıkıcı ve korkunç öz-yabancılaşmasını tüm kapsa-mıyla ortaya koyarken, aynı anda da insanı mutlu olmaya götürebilen gerçek olasılıklardan söz ediyor. İnsan, gelişmeyi ilerleten kendi güçlerine hiç olmazsa kısmen erişme olanağı-na sahip olduğu sürece, bir "gerçek" ütopya vardır.

Psikanalizin sağladığı içgörülerin olanaklı kıldığı Fromm'un insancılığının çıkış noktası, bilinçdışının tüm olarak kişiyi –ve tüm insanlığı– temsil ettiğidir. Bilinçdışı, olası yanıtları tüm bir tayf olarak içerir ve hangi olasılıkların beslenip geliştirildi-ği, hangilerinin engellenip bastırıldığı çok büyük önem taşır. Ama esasen ". . . insan, her kültürde, bir dizi olasılıkla karşı karşıyadır: İlkel insandır, yırtıcı hayvandır, yamyamdır, put-peresttir; ama aynı zamanda da akıl, sevgi, adalet yeteneği olan varlıktır."** İnsan ancak toplumsal bir varlık olarak mev-cudiyet gösterdiğinden, içinde yaşadığı kendine has toplum türü, hangi olasılıkların özendirildiğini belirler. Her toplum, insanların enerjilerini öyle tarzda şekillendirir ki, insanlar, toplumun işleyebilmesi için yapmaları gereken şeyleri yapmak isterler. "Toplumsal gereklilikler kişisel gereksinimlere, 'top-lumsal karakter'e dönüştürülür." (agy., s. 75-76)

Yine de her toplum, yalnızca, belirli olasılıkların bilinme-sini ve bireyin onlarla özdeşlik kurmasını sağladığı sürece insanın bilinçdışına hizmet eden o olasılıkları teşvik etmekle kalmaz. Toplumsal davranış örüntüleriyle –toplumun karak-teriyle– çelişen olasılıklar ve eğilimler sindirilir ve bastırılır. Bu nedenle, "bilinçli zihnimiz esasen toplumumuzu ve kültü-rümüzü temsil ettiği halde, bilinçdışımız, her birimizin için-deki evrensel insanı temsil eder."**

* E. Fromm, "İnsancılık ve Psikanaliz", *Contemporary Psychoanalysis*, C. I (1964), s. 47'de.

** E. Fromm, *The Heart of Man: In Genius for Good and Evil*, New York, 1964, s. 93. [Sevginin ve Şiddetin Kaynağı, çev. Nalan İcmen, Yurdanur Salman, Payel Yayınları, 2010. –ed.]

İnsan, bilinçdışında, tüm insanlığı ve kendini "ermiş ve günahkâr, çocuk ve erişkin, akli başında ve deli" olarak, "geçmişte olduğu gibi insan ve gelecekte olacağı gibi insan" (agy.) olarak deneyimler. İşte bu durum nedeniyle, insancılığın nihai geçerliliği insancıl deneyimden, yani bilinçdışı olan bilinçli kılmanın insanileştirici ve üretken etkisinden kaynaklanır. Fromm şöyle yazıyor:

Bu insancıl deneyim, insani olan hiçbir şeyin bana yabancı olmadığı duygusunu, "Ben, serim" duygusunu, ikimiz de aynı insani deneyim unsurlarına ortaklaşa sahip olduğumuz için başka bir insanı anlayabildiğim duygusunu içerir . . . İnsancıl deneyim sayesinde öz-farkındalıkta meydana gelen genişleme –aslında bilincin aşılması ve toplumsal bilinçdışı alarının açığa vurulması dahil– insanın kendisini, paylaştığı insanlığın tüm boyutlarıyla deneyimlemesine olanak sağlar. (agy.)

Dolayısıyla Fromm, bilinçdışının, toplumsal açıdan bilinçli ve bastırılmış şeylerden bağımsız şekilde, tüm olasılıklarıyla kişinin bütünüünü temsil ettiği bilgisine dayanarak, insanların birliğine olan insancıl inancı yalnızca kuramsal anlamda gerekçelendirmekle kalmaz; kişi, kendisini kendi bilinçdışına açtığı, kendi bilinçdışının bilincine vardığı ve böylece, sahip olduğu diğer olasılıkları deneyimler duruma geldiği anda birden açılır, büyür, yabancı olduğu hiçbir şey artık ona gerçekten yabancı gelmediği için dünyayla ve insanlarla mantıklı ve sevgi dolu bir ilişki kurabileceği yönünde paradoksal ve üretici –ya da yine Fromm'un sözüyle, insancıl– deneyime kavuşur. Bir kişi, bireyselliğini gerçekleştirme yolunda ancak kendisini bilinçdışına, kendisindeki tüm kişiye açarak, evrensel insanın deneyimine varabilir, çünkü "ancak tam gelişmiş bireysel ben, benlikten vazgeçebilir."*

* E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, New York, 1962, s. 178. [*Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum – Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde*, çev. Necla Arat, Say Yayınları. –ed.]

Fromm'u en çok ilgilendiren, "insancıl" sıfatını böylesine sıklıkla kullanmaya yönelten ve insancılığın yeniden doğuşunu savunmaya iten şey, bu insancıl deneyimle alakalıdır. Fromm, insanın kendi sevecen ve mantıklı güçlerinin gelişmesi anlamında insancıl olana ilgi duymasının yanı sıra, benimsediği üretkenlik ve üretken yönelim kavramıyla, canlı-severlik ve varlık biçimi kavramıyla insancıl bir yönelişe ve tutuma da ilgi duyar (karakterolojisinde buna açıklık kazandırmıştır). Bir kişi kendisini gitgide daha çok yazar, oyuncu ve yaşamının öznesi olarak deneyimledikçe –ve böylece, *kendi güçleriyle düşünen, hisseden, eyleyen kendisi oldukça*– aynı zamanda da kendisini yitirmeksizin dünyayla ve başka insanlarla bir bütün olabilmesini sağlayan akıl ve sevgi güçlerini de geliştirir.

Bu kitabı oluşturan metinler, Fromm'un yaşamının son yirmi yılında kaleme alınmıştır. İnsanların öz-yabancılaşmasının vardığı tüm boyuta ilişkin sezgi kadar, insana duyulan sarsılmaz bir inanç da bu metinlerin ayırt edici özelliğidir. Fromm'un özel vesilelerle hazırladığı konferanslar (özellikle I. Kısım) ve elyazmaları (özellikle insancıl inisiyatifler, bildiriler içeren II. Kısım) ya da kitap taslağı olarak kaleme aldığı yazılar (örneğin, Meister Eckhart'a ve Karl Marx'a göre varoluş biçimi olarak gerçek ütopyaya dair son kısım, yani III. Kısım) esas alınmıştır.

Metinlerin gruplanması ve bölümlenmesi yanında, çoğuna başlık konulması işi de yayıncı tarafından yapılmıştır. Yayıncının ayrı elyazmalarının kaynağına ilişkin notları italik olarak yazılmış ve metinlerin başına konulmuştur. Yayınlanmamış tüm yazılarda olduğu gibi, yapılan birkaç çıkarmanın ve eklemenin kolayca tanınabilmesi için bunlar ayraç içine alınmıştır.

Tübingen, 1993
Rainer Funk

1. KISIM

İnsancıl Alternatif

Modern İnsan ve Gelecek

1961 yılının 6-11 Eylül günlerinde, Batı Almanya'nın Düsseldorf kentinde, Uluslararası Psikanaliz ve Süregiden Gelişimi Kongresi adıyla bir toplantı düzenlendi. Fromm'un dışında, Almanya'dan (yalnızca üçünü söylersek, Alman Psikanaliz Derneği adına F. Riemann, W. Schwidder ve F. Heigl), Hollanda'dan (A. J. Westerman Holstijn), İsviçre'den (Dasein Analiz adına M. Boss ve H. Binswanger), ABD'den (G. Chrzanowski ve H. Stierlin) bir grup "ana akım dışı" psikanalist de katılımcılar arasında yer alıyordu. Fromm, 6 Eylül'de, bu "ana akım dışı" aynı 300 psikanalistin önünde, "Psikanalizin Temel Tutumları" konulu bir konferans verdi (bu, Fromm'un Almanca Gesamtausgabe'sinde yayınlandı). Fromm, 9 Eylül'de, "Modern İnsan ve Geleceği" başlığını taşıyan halka açık ikinci bir konferans verdi. Bu konferans, Fromm'un "ölüsevenlik" (nekrofil) kavramını geliştirmesinden önce, 1960'ların başında bu çağa koyduğu teşhisin kısaltılmış bir yorumunu içeriyordu. Burada İngilizce olarak ilk kez yayınlanan bu metin, o konferansın bant kaydının çözümünden oluşmaktadır. Fromm, bu konferansı büyük ölçüde yazılı bir metne dayanmadan vermiştir.

Bugün [1961'de] "Modern İnsan ve Geleceği" hakkında konuşmak, yalnızca, insanın geleceğinin ne olacağını sormak gerektiği anlamına gelmekle kalmaz, insanın şöyle ya da böyle herhangi bir geleceğe sahip olup olmayacağını sormak

anlamına da gelir. Aynı zamanda, gelecek hakkındaki bu soru yalnızca modern insanla ve uygarlığıyla ilişkili değildir; atom silahlarının artan yıkıcı gücü göz önüne alınca, sorun, genel olarak bu Dünya üzerindeki insan yaşamıyla da ilgilidir. Kesinlikle, insanlık tarihinde ilk kez böyle bir soruyu sormak zorunlu olmuştur. Atom bombası, modern toplumun en berbat hastalık belirtisidir.

“Modern insan” deyince neyi kastediyorum? Bu sözle ya bugünün insanı –yani, yirminci yüzyılın *tüm insanları*– kastedilebilir ya da Asya’da, Afrika’da ve dünyanın sanayileşmemiş kısımlarında yaşayan insanların aksine Batılı sanayileşmiş ülkelerdeki insanlar kastedilebilir. “Modern insan”la neyi kastettiğim sorulunca, tarihsel durumda bir şeylerin ilk kez değiştiği de açıklık kazanır: Sanayileşmemiş ülkelerdeki insanlar giderek artan bir hızla Batı’nun insanlarına benziyorlar. Batılı insan, teknolojisini ve belirli fikirlerini henüz sanayileşmemiş ülkelere ihraç etmiştir. Yine, Batı, dünya üzerinde yüzyıllardır sahip olduğu egemen gücünü yitiriyor görüldüğü ya da zaten yitirmiş olduğu için, tüm dünyayı kendisinin Batı tarzı gelişimine uygun olarak dönüştürmeye girişmiştir.

Batı’nın kendi gelişiminden söz ettiğim zaman, tarihsel ilerlemeye ve tarihsel ereğe ilişkin Batılı anlayışın yanı sıra, öncelikle Batı teknolojisini ve sanayisini kastediyorum. Nispeten yakın tarihli bir Batılı ürünü olan milliyetçilik de Batı’nın gelişiminin bir parçasıdır. Bu fikirler, Doğu’da çoğu kez sapkın bir Marksizm ya da Sosyalizm biçiminde yerleşip kökleşmiştir.

Bugün meydana gelmekte olan şeyler belki de Hristiyanlık Roma’dan pagan Avrupa’ya aşılandığı zaman olan bitenleri andırmaktadır. Roma gerçekten siyasal erkini yitirdi, ama kültürünü, fikirlerini ve örgütlenme biçimlerini yabancı topraklara yerleştirmişti. O zamanlar bu topraklar, bugünkü sanayi öncesi halkların Batı’ya kıyasla olduklarından çok daha ilkel durumdaydılar.

Batılı İnsanın Gelişim Aşamaları

Bir konferansın sınırları içinde Batı'nın en önemli gelişim aşamalarına eksiksiz bir genel bakış sunmak burada ancak önerme düzeyinde ve şematik olarak yapılabilir ama yine de genel bir bakış, aşağıda anlatılanları anlamamanın ön koşuludur.

(1) Batılı insanın gelişimindeki ilk aşama, yaklaşık olarak MÖ 1500 yılından Hristiyanlık çağının başlangıcına kadar uzanan zaman dilimini kapsar. Bu aşamanın ayırt edici yanı, insanın putperestlikten insancıl dine büyük yönelişidir. "Putperestlik" ile neyi kastettiğime yeniden döneceğim; burada söylemek istediğim tek şey, putperestlik deyince, insanın doğaya, kendi "hayvanlık" durumuna geri dönerek, boyun eğerek sergilediği birlik arama tarzını kastettiğimdir. İnsan doğaya, kendi ellerinin eserlerine (altın ve gümüşten veya ahşaptan yapılmış putlar biçimindeki şeylere) ya da başka insanlara boyun eğdi.

Putperestlikten insancıl dine dönüş, belki de Akhenaton'un [ya da Mısır firavunu IV. Amenhotep'in, MÖ 1375-1358] dinsel devrimiyle başlar ve Musevilikle, Taoculukla, Budacılıkla, sonra da Yunan felsefesinin Klasik dönemiyle devam eder. Tüm bu gelişmeler, ilkel totemci ya da canlı dinlerde olduğu gibi doğa tanrıları ve insanın kendi ellerinden çıkan putlar aracılığıyla değil, eksiksiz insani gelişim düzeyine ulaşarak dünyayla yeni bir birlik kurmak için çaba gösterip bunun yolunu bulma uğraşısıyla insanın *kurtuluşunu* sağlama amacına yöneliktir. Batılı insanın gelişimindeki ilk aşama, tarihsel açıdan bakılınca –Mezmurlar'ı yazarların deyişiyle– bir "gece nöbeti"nden başka bir şey olmayan bu on beş yüzyıllık sürede insancıl dine yönelişle gerçekleşmiştir.

(2) İkinci aşama, kehanet mesihçiliğinin mesajında rastlandığı gibi tarihsel bir kefarete anlayışında yansımaları bulur. Çok basitçe belirtirsek, kehanet mesihçiliği şu fikri geliştirdi:

İnsan, Cennette doğayla birdi ama –tıpkı hayvanlar gibi– ben bilincinden yoksundu. Tanrı’nın buyruğuna uymamakla ya da –diyebiliriz ki– “Hayır” deme yeteneğiyle, insan kendi beninin ayırdına varır ve özgürlüğe ilk adımlarını atar. İnsanlık tarihi ilk kez bu adımla yazılır. İnsanın doğayla özgün uyumu bozulur. İnsan Cennetten kovulur ve alevden kılıçları olan iki melek onun geri dönüşüne engel olur.

Bu kehanet mesihçiliği anlayışına göre, geniş anlamıyla tarih, bir uzlaşma tarihidir; insanın insanlığına doğru gelişmesinin, insana özgü nitelikler olan akıl ve sevgi niteliklerini güçlendirmeye doğru gelişmesinin tarihidir. İnsan kendini tam ve eksiksiz olarak geliştirince, yeni bir uyuma kavuşur, dünyayla bütünleşen ama yine de birey olarak kalan gelişmiş, mantıklı, kendinin farkında, sevecen bireyin uyumuna kavuşur. Yeni uyum, eski ama farklı bir düzeydeki uyumdur. Bu bir uyumdur; yine de insanın Cennetten ayrılmasından önce sahip olduğu uyumdan bütünüyle farklıdır.

(3) Hristiyanlıkta, tarihi “uzlaşma” olarak gören bu yeni kehanet mesihçisi anlayış, Filistin topraklarından Avrupa’ya taşınmıştır. Biçimi –kehanet mesihçisi anlayışın biçimi– süreç içinde biraz değişmiştir. En önemli değişiklik, insanın kurtuluşunun, insanlığın değişiminin, tarih içinde meydana gelmekten çok onu aşmasıdır. Tanrı’nın Melekûtu (ya da Krallığı), Kutsal Kitap peygamberlerinin çoğu tarafından anlaşıldığı üzere mesihçi bir anlamda –yani *bu* dünyanın değişmesi olarak– değil, daha çok, bu dünyayı aşan yeni, manevi bir dünyanın kurulması olarak anlaşılır!

Bu değişikliğe rağmen, Hristiyanlıktaki uzlaşma öğretisi, kehanet mesihçiliğinin bir devamıdır ve bu anlamda, Budizm gibi diğer uzlaşma öğretilerinden farklıdır, çünkü Hristiyan öğretilerine göre uzlaşma her zaman toplu bir uzlaşmadır, sırf bireyin değil insanlığın kurtuluşudur. Hristiyan kurtuluş öğretisi, mesihçi kurtuluş fikrinin belirleyici bir noktasını değişikliğe uğrattıysa bile, yine de Hristiyanlık tarihinin, in-

sanın tarihsel özgürleşmesine –özellikle Reformasyon öncesi ve sonrası Hristiyan mezhepleri bünyesinde– defalarca ivme kazandırdığını vurgulamak gerekir.

(4) İncil’in, yani Müjde’nin mesajı, tarihsel olarak Katolik Kilisesi’nin anlayışına götürdü. Burada, Katolik Kilisesi’nde, büyük tarihsel öneme sahip bir birlik gerçekleştirildi: Kehanet mesihçiliği biçimindeki Yahudi uzlaşma anlayışı, Yunanların bilim, kuram fikriyle birleştirildi. Kehanet mesihçiliğinin uzlaşma anlayışı ile Yunan düşüncesinin –diyelim ki Aristoteles ve Platon felsefelerinin– bu birleşmesi, yeni bir şey oluşturdu, Avrupa’da 1000 yıllık bir süreçte gelişip meyve veren bir şey oluşturdu. Bu meyve verme süreci, pagan Roma’nın [dördüncü yüzyılda] son bulmasından Avrupa ortaçağının sonuna kadar devam etti. Avrupa, yaklaşık 1000 yıl boyunca Yunan-Roma ve Yahudi-Hristiyan mirasıyla yüklü kaldı. Bu 1000 yıldan sonra, Avrupa’nın bağrından yeni bir şey doğdu: modern toplum.

(5) Modern toplum, “Yeniden Doğuş”la, yani Rönesans’la başlar. Carl Jacob Burckhardt’ın ünlü belirlemesine göre, Rönesans’ın ayırt edici yanı, bireyin ve doğanın keşfidir. Belki “keşif” yerine “yeniden keşif” demek daha doğru olur, çünkü büyük ölçüde bu, kadim Yunan’ın ve Roma’nın insan ve doğa anlayışlarının yeniden doğuşuydu. Rönesans aynı zamanda da yeni bir bilimin doğuşuydu.

Rönesans, mesihçi-kehanetçi vizyonu yeni bir biçimde –ütopya biçiminde– korumaya devam etti. Kehanetçi mesihçilik, kusursuz toplumun –iyi, insani toplumun– zamanın sonunda bulunduğu görüşünü savunurken, Rönesans ütopyası, iyi toplumun *mekân*ının sonunda, yeryüzünün henüz keşfedilmemiş bir yerinde bulunduğu görüşünü savunur. Bu türden vizyon için “ütopya” sözcüğünü türetmiş olan Thomas More’un, Tommaso Campanella’nın ve Alman Johann Valentin Andreaë’nün ütopyalarından burada söz etmek gerekir. Başka birçok şey yanında, mesihçi viz-

yonun özel bir sürümü olarak ütopyanın merkezi bir yer kaplaması gerçeğinin, Rönesans'tan on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar Batı düşüncesinin ayırt edici özelliği olduğu söylenebilir. Gerçekte, Karl Marx'ın fikirleriyle ilgili olarak da aynısı söylenebilir; şu farkla ki, Marx her zaman her türlü ütopya önerisine karşı direnmiştir ve bu olguya, büyük ütöpik yazarların attettikleri olumlu anlamı hiçbir zaman atfetmemiştir...

Rönesans insanı, kendi gücünün farkına varır ve kendisini doğanın prangalarından kurtarmaya, doğaya egemen olmaya başlar. Sonraki yüzyılların akışı içinde, yeni bilim ve yaşama dönük yeni tutum, dünyanın sahiden keşfine, yeni teknolojiye ve sanayiye, insanın dünyaya egemen olmasına yol açar. Yeni insançılık, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doruk noktasına ulaşır. Batı düşüncesi, insanı, insanlığı ve insaniliği merkezine yerleştirir. Dinsel tutumlarda tanrı kavramları geriler, yine de bir gerçeklik olarak dinsel deneyim, on üçüncü yüzyıl hariç başka herhangi bir zamana göre daha kuvvetlidir. Amerikalı tarihçi Carl L. Becker'ın haklı olarak vurguladığı gibi, on sekizinci yüzyıl aynı dinsel deneyimi farklı bir dille ve farklı kavramlarla ifade etmiş olsa bile, on üçüncü yüzyıldan daha az dinsel değildi.

On dokuzuncu yüzyıl sanki bir ergi çağına yaklaşıyor gibi görünüyordu: İnsan, ortaçağın sonundan on dokuzuncu yüzyıla kadar gelişerek olgunlaşmıştı. Ergi çağının, doğaya egemen olmuş, savaşın kökünü kazıyacak, maddi bolluk – insanlığın gelişimi için bir araç olarak– üretecek insanı yaratacağı farz ediliyordu. İyi topluma, insan toplumuna ilişkin mesihçi vizyon, on dokuzuncu yüzyılda olgunlaşıp meyvesini vermiş görünüyordu. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Avrupa insanlığına, bu umutların ve fikirlerin gerçekleşmesine duyduğu inanç egemen oldu. Bu aynı umutlar ve fikirler, ta peygamberler zamanından beri ne gücünü ne de etkisini yitirmişti.

O zamandan beri neler olup bitti? Son 60 küsur yılda Batılı insanın başına neler geldi? İki dünya savaşı yaşandı, Hitler sisteminin ve Stalinciliğin insanlık dışılığına tanık olundu, dolaysız bir tehdit olarak insanın tümünden yok olması tehlikesi belirdi. İnsan, yüzyıllardan beri beslemiş olduğu gelecek umutlarını, 1914'ten sonra neredeyse terk etti.

Yeni toplumların doğum sürecinden söz ettim. Neredeyse, yirminci yüzyıl insanının bir düşük gibi görüldüğünü söyleyesim geliyor. İnsanın, tüm tarihsel çabalarını taçlandıran doruk noktasında duruyormuş gibi görüldüğü anda, ne oldu da sanki her şey parçalanıyormuş gibi bir durum ortaya çıktı?

Bu duruma yol açan gelişmeler hakkında bir şeyler biliyoruz. On dokuzuncu yüzyılda başlayan, yirminci yüzyılda gitgide şiddetlenerek ve hızlanarak sürdü: Üretimin giderek artmasına ve tüketici yöneliminin güçlenmesine yol açan modern sanayi sisteminin genişlemesi. İnsan bir toplayıcı ve kullanıcı haline geldi. İnsan yaşamının merkezi deneyimi olarak ben *sahibim* ve ben *kullanıyorum* tavrı gitgide güçlenirken, ben *benim* tavrı gitgide zayıfladı. Araçlar –yani maddi refah, üretim ve mal edinimi– böylelikle birer amaç olup çıktı. Önceleri insan, daha iyi bir yaşam, insan onuruna yaraşır bir yaşam için gerekli araçlardan başka bir şey istemezdi.

Doğal bağlar olan aile ve topluluk dayanışması çözülüp gitti, hem de yerlerine yenileri konulmadan. Modern insan yapayalnız ve kaygılıdır. Özgürdür ama bu özgürlükten korkmaktadır. Büyük Fransız sosyolog Émile Durkheim'ın dediği gibi, anomi (başiboşluk) içinde yaşar. Bu insanın ayırt edici özelliği, bölünme veya bayağılıktır, bu da onu bir birey değil bir atom yapar ve onu artık bireyleştirmez, atomlarına ayırır. "Atom" ve "birey" aynı şeyi ifade eder: İlk sözcük Yunanca, ikincisi ise Latince kökenlidir. Ne var ki, bu sözcüklerin İngilizcede kazandıkları anlamlar birbirine zıttır. Modern insan bir birey olmayı umut etmiştir; gerçekte ise oraya bura-ya çarpıp duran kaygılı bir atom olup çıkmıştır.

Sanayi sisteminin öncelikleri denge, nicelik ve hesap kitaptır. Her zaman şu soru sorulur: Ne zahmete değer? Ne kâr getirir? Sanayi üretimi alanında böyle sorular sormak gereklidir. Ama hesap kitap, denge ve kâr ilkeleri aynı zamanda insana da uygulanmış ve ekonomiden bütünüyle insan yaşamına genişletilmiştir. İnsan bir iş girişimi olup çıkmıştır: Yaşamı, onun sermayesidir ve görevi sanki bu sermayeyi olabildiğince iyi yatırıma dönüştürmektir. Eğer sermaye yatırımlarını iyi yaparsa, o zaman başarılı olur. Eğer yaşamını kötü yatırımlarda kullanırsa, o zaman da başarısız olur. İnsan böylece bir şey, bir nesne haline gelir.

Bu bilgi hakkında kendimize yalan söyleyemeyiz: Kişi bir nesne haline geldiği zaman, fizyolojik açıdan hâlâ yaşıyor olsa bile, ölüdür. Kişi, fizyolojik açıdan hâlâ canlı olmasına rağmen manevi açıdan ölüyse, o zaman yalnızca çürümeye mahkûm olmakla kalmaz, tehlikeli –kendisi ve başkaları için tehlikeli– bir hal de alır.

On dokuzuncu yüzyıl insanları elbette yirminci yüzyıl insanlarından farklıydılar. Önceki yüzyılın insanları ya otoriteyi kabullenirler ya da ona karşı ayaklanırlardı. Samuel Butler'ın *The Way of All Flesh* (1903) romanı, hem ailede hem de devlette otoriteyle mücadele eden bir on dokuzuncu yüzyıl insanının isyanını mükemmel bir şekilde anlatır. On dokuzuncu yüzyıl insanı, toplamanın ve saklamanın ahlaki bir ödev olduğu kanısındaydı. Çoğunlukla olduğu gibi, bu ahlaki fikrin temeli, on dokuzuncu yüzyıl toplumunun üretim yöntemlerinde yatıyordu. Sermaye biriktirmek önemliydi.

Önceki yüzyıl yaşantısında büyük rol oynamış olan belirli fikirlere karşı, yirminci yüzyılda giderek şiddetlenen eleştiriler yöneltildi. Bugün birincil mesele insanların birbirleriyle yarışması ve rekabet ruhundan doğan zıtlasmalar değildir. Tam aksine: Bugün insanlar takımlar oluşturuyorlar, birlikte iyi iş çıkaran uyumlu gruplar kuruyorlar, çünkü büyük işletmelerin işlev görebilmesinin tek yolu budur. Modern sanayi

ve ekonomi fiilen öyle bir noktaya gelmiştir ki, işleyişin sürmesinin koşulu olarak, birer tüketici haline gelen, olabildiğince az bireyselliği bulunan, özgür olduğu ve hiçbir otoriteye tabi olmadığı yanlsaması içindeyken anonim bir otoriteye boyun eğmeye hazır olan insanlara ihtiyaç duymaktadır.

Modern insan, deyim yerindeyse Büyük Anne konumundaki şirketten ya da devletten yardım bekler ve kişi olarak kendi olasılıklarını geliştirmedeği için yine de hiçbir zaman doymayan müzmin bir bebek olup çıkar. Özellikle on sekizinci yüzyıl Fransa'sı örneğinde, insanın sahiden mutlu olamadığı zaten görülmüştü. Dolayısıyla, bu durumu tanımlayan sözcükler de karakteristik olarak Fransızcadır: Giderek atomlarına ayrılan ve gitgide daha çok anlamsızlaşan bir dünyadaki sıkıntıyı betimlemek için bir *mal du siècle* ve *malaise* halinden söz edilir. Émile Durkheim'ın ortaya koyduğu gibi, yine karakteristik olarak, intiharın kitlesel bir olgu haline gelmesi, insanın böyle atomlarına ayrılmasıyla ve varoluşunun bu şekilde anlamsızlaştığı süreçle ilişkilidir.

Modern İnsanın Bir Hastalığı Olarak Yabancılaşma

Benim kanımca bu *malaise*'ın, bu *mal du siècle*'in özünde yatan şeyi daha geniş olarak irdelemek isterim. Modern insanın mustarip olduğu hastalık, *yabancılaşma* hastalığıdır. Yabancılaşma kavramı onlarca yıl boyunca unutulup gitmişti, ama son zamanlarda yeniden popülerlik kazandı. Bu kavramı bir zamanlar Hegel ve Marx kullanmıştı ve esasen varoluşçuluk felsefesinin, modern toplumda insanın artan yabancılaşmasına karşı bir başkaldırı olduğu haklı olarak söylenebilir.

Yabancılaşma tam olarak nedir? Batılı geleneğimizde, yabancılaşma sözüyle –“yabancılaşma” kavramı olarak değil, daha çok, peygamberlerce kullanılan anlamda “putperestlik” kavramı olarak– kastedilen şey zaten büyük bir rol oynamıştır. Birçok kişi, putperestlik denilen olgu ile tek gerçek tanrının varlığına inanan tektanrıcılık arasındaki farkın sırf sayı

meselesinden ibaret olduğunu safça farz eder: Paganların birçok tanrısı olduğu halde, tektanrıcuların yalnızca bir tanrıya inanmalarından ibaret olduğunu zanneder. Ne var ki, esas fark bu değildir. Eski Ahit peygamberlerine göre, esas mesele, putperestin, kendi ellerinin eserine tapmasıdır. Putperest eline bir ağaç alır. Bir parçasıyla, örneğin ekmek pişirmek için ateş yakar; ağacın diğer parçasını ise oyup şekillendirerek tapacağı bir figür yapar. Ama taptıkları sırf nesnelerden ibaret-tir. Bu “nesneler”in burnu vardır ama koku almaz, kulakları vardır ama işitmez, ağzı vardır ama konuşmaz.

Putperestlikte olan biten nedir? Eğer putperestlik, peygamberce düşünce gibi anlaşılırsa, o zaman olan biten tam da Freud’un dediği *aktarım* olgudur. Bana kalırsa, aktarım, psikanalizde bildiğimiz haliyle, bir putperestlik dışavurumudur: kişi, kendi etkinliklerini ya da deneyimlediği tüm şeyleri –sevgi gücünü, düşünce gücünü– kendisi dışındaki bir nesneye aktarır. Bu nesne bir kişi olabileceği gibi, ağaçtan ya da taştan bir şey de olabilir. Bir kişi, bu aktarımsal ilintiyi kurar kurmaz, yalnızca kendi insani işlevlerini aktarmış olduğu nesneye boyun eğerek kendi kendisiyle ilişki kurar. Dolayısıyla, sevmek (yabancılaşmış, puta tapıcı bir tarzda sevmek) şu anlama gelir: Ancak tüm sevme yeteneğimi aktarmış olduğum puta kendimi teslim ettiğim zaman severim. Ya da: İyilik niteliğimi aktarmış olduğum puta kendimi teslim ettiğim zaman iyiyim. Akıl, kuvvet –aslında tüm insani karakteristikler– açısından aynısı geçerlidir. Put güçlendikçe –yani, ona aktarım yaptıkça– ben güçsüzleşirim ve ona giderek daha bağımlı hale gelirim, çünkü neyim var neyim yoksa hepsini aktarmış olduğum şeyi kaybedersem ben de kaybolurum.

Psikanalizde aktarım, esasen bundan farklı değildir. Psikanaliz elbette çoğunlukla babayla ve anneye ilişkili aktarımları ele alır, çünkü bir çocuk, kendi deneyimlerini aktardığı kişileri babasında ve annesinde görür. Bununla birlikte, asıl

önemli olan, çocuğun babasına ve annesine aktarım yapması olmaktan çok, aktarım olgusunun kendisidir, olgunlaşmamış kişinin bir put arayışına girmesidir. Eğer kişi, tüm yaşamı boyunca ibadet edeceği bir put ya da idol bulmuşsa, o zaman çaresizliğe düşmesi gerekmez. Bana kalırsa, birçok kişinin analiste gitmeyi böylesine sevmesinin, sonra da hiç ayrılmak istememesinin ve koskoca toplumların, eskiçağ putları kadar kof, onlar kadar uydurma oldukları halde halkı kendilerine bağlamak için aktarım yapmaya özendiren sözde liderlerin ardından gitmelerinin nedenlerinden biri budur.

Elbette, modern toplumda ne Baal ne de Astarte vardır. Çoğu isimler ile nesneleri karıştırdığımız için de isimleri artık duyulmaz olunca nesnelerin de var olmadıklarına ikna olmaya dünden hazırızdır. Ne var ki, gerçekte bugün, önceki yüzyıllardakine kıyasla çok daha pagan ve çok daha putperest bir toplumda yaşıyoruz.

Hegel'e ve Marx'a göre, "yabancılaşma", kişinin kendisini kaybetmesi ve artık kendisini etkinliklerinin merkezi olarak algılamaz olması anlamına gelir. Kişi pek çok şeye *sahiptir* ve pek çok şey *kullanır*, ama kendisi *azdır*: "Ne denli az olursanız, yaşamınızı ne denli az ifade ederseniz, ne denli çok *sahip* olursanız, *yabanlaşmış* yaşamınız o denli büyür ve yabanlaşmış varlığını o denli fazla korursunuz."* Kişi yalnızca az olmakla kalmaz, bir hiçtir de; çünkü kendisinin yaratmış olduğu şeylerin ve koşulların egemenliği altındadır. Büyücünün yamağı Golem gibidir. Modern insan, kendi elleriyle yaptığı şeylerin denetimi altındadır. Kendisi bir şey haline gelir. Bir hiçtir, yine de kendisini devletle, üretimle, şirketle bütün hissettiği zaman, büyüklük duygusuna kapılır.

* K. Marx ve F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* [Tarihsel-Eleştirel Toplu Yapıtlar], haz. V. Adoratsky. Kısım I, 6 cilt. Berlin, 1932, C. 3, s. 130. Bu kitapta, bu basımdan yapılan diğer alıntılar MEGA olarak anılacaktır. Krş. E. Fromm, "Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları", E. Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*'nda.

Modern insanı oluşturan, kendisinin yarattığı şeylerdir. Bunu gündelik bir gözlemle açıklayacak olursak: Bir kişiyi, yalnızca televizyondan tanıdığı birine benzettığı zaman, “Tıpkı televizyonda olduğu gibi görünüyor!” der. Gerçeklik, TV görüntüsüdür; o kişinin hakikaten nasıl görüldüğüne ilişkin algının doğruluğu ölçülürken o gerçeklik esas alınır. Eğer tıpkı televizyonda olduğu gibi görünüyorsa, o zaman gerçeklik algısı doğrudur. Gerçeklik, dıştaki şeyde yatar ve gerçek kişi, sadece bu gerçekliğin bir gölgesidir.

Modern insanın gerçeklik algısı, [Hans Christian Andersen’in] “Kral Çıplak” masalındaki insanlarınkinden temelli farklıdır. Gerçekte kral çıplaktır, ama küçük oğlan dışındaki herkes harika giysiler gördüğüne inanmaktadır. Herkes, kralın harika giysilerinin olması gerektiğine başından beri inandırılmıştır (bu yüzden, kendi algısını –kralı çıplak gördüğünü– reddeder ve uydurma bir kral imgesini benimser). Bu olgu, yani kral çıplak olduğu halde onun giysilerini görme olgusu, binlerce yıldan beri varlığını korumuştur. En ahmak insanların bile yetkili makamlara gelebilmelerinin nedeni budur. Öyleleri, bilge olduklarına ilişkin inançlarını ilan ederler ve bu bilgeliği kanıtlamaları gerektiği zaman ise çoğunlukla –halk için– iş işten çoktan geçmiş olur. “Kral Çıplak” masalında kral yine de vardır. Asıl mesele, halk onun giyinik olduğuna inanmasına rağmen, gerçekte çıplak olduğudur. Ama günümüzde artık kral mevcut değildir! Günümüzde insan, ancak dışarıda bir yerlerde durduğu ölçüde gerçektir. O ancak şeyler aracılığıyla, mal mülk aracılığıyla, toplumsal rolü aracılığıyla, “persona”sı (büründüğü rol) aracılığıyla oluşur; ama yaşayan bir kişi olarak gerçek değildir.

Nükleer silahlar, yabancılaşmanın ne olduğunun son derecede çarpıcı ve ürkütücü bir simgesidir. Bunlar insan ürünüdür. Gerçekte, insanın en büyük zihinsel başarılarının bir ifadesidir, ama *bizi* kontrol eden *onlardır*. Gün gelip *bizim onları* kontrol edeceğimiz çok şüphe götürür bir hal almıştır. Biz,

yaşamak isteyen canlı kişiler, görünüşte her şeye gücü yeten insanlar olmamıza rağmen gitgide güçsüzleşiyoruz. Kontrol ettiğimize inanıyoruz, ne var ki biz kontrol ediliyoruz; bir zorba tarafından değil, şeyler tarafından, koşullar tarafından. İradesi ya da amacı olmayan insanlar olup çıkıyoruz. İlerlemeden ve gelecekte söz ediyoruz, oysaki gerçekte hiç kimse nereye gittiğini bilmiyor, hiç kimse gidişatın nereye doğru olduğunu söylemiyor ve hiç kimsenin bir ereği yok.

On dokuzuncu yüzyılda, "Tanrı öldü", denilebilirdi. Yirminci yüzyılda ise insanın öldüğünü söylemek gerekir. Günümüzde şu özdeyiş kulağa doğru geliyor: "İnsan öldü, yaşasın nesne!" Bu yeni insanlık dışılığın, bugünlerde tasarlanan nötron bombası düşüncesinden daha mide bulandırıcı bir örneği belki de yoktur. Nötron bombası ne yapacak? Canlı her şeyi yok edecek ve geriye yalnızca canlı olmayanları –nesneleri, evleri, sokakları– bırakacak.

Kötülüğün Yeni Bir Dışavurumu Olarak Kayıtsızlık

Eğer her şey –yabancılaşma, insanın şey haline gelmesi, insanın kendisi üzerindeki denetimini yitirmesi, kendi yarattığı şeyler ve koşullar tarafından denetlenir hale gelmesi– dikkate alınıp düşünülürse, kötülük kavramının kökten değişim geçirmiş olduğu söylenebilir. Şimdiye kadar şu doğrudur: kötülük beşeridir. Tıpkı hepimiz birer ermiş olduğumuz gibi, hepimiz birer suçluyuz da. Her birimiz iyiyiz ve her birimiz kötüyüz. İşte tam da kötülük aynı zamanda beşeri olduğu için, kendimizdeki kötülüğü gördüğümüz ölçüde kötülüğü anlayabiliriz. Psikanalistin en önemli yeteneklerinden biri budur ya da bu olmalıdır: Başkalarındaki kötülük karşısında irkilmez, çünkü kendindeki kötülüğü beşeri bir şey olarak algılayabilir.

Bugün temelden farklı bir şey meydana geliyor. Kötü artık iyi karşıtı bir varlık göstermiyor; daha çok, yeni bir insan

dışılık vardır: kayıtsızlık; yani, yaşam karşısında tam yabancılaşma, tam kayıtsızlık. Bu yeni insanlık dışılığı iki olguyla örnekleyerek açıklamak isterim: Eichmann olgusu ve nükleer strateji olgusu.

Karl Adolf Eichmann,* özellikle kötülük dolu bir izlenim vermiyor; daha çok, bütünüyle yabancılaşmış. Eichmann, küçük çocukları öldürüp öldürmediği ya da özenle koruyup korumadığı kendisi için hiç fark etmeyen bir bürokrattır. Onun gözünde hayat, yaşayan bir şey olmaktan tamamen çıkmıştır. O, "örgütler". İster katledilen insanların altın dişleriyle ya da saçlarıyla, isterse tren vagonlarıyla ya da tonlarca kömürle ilgili olsun, örgütleme, başlı başına bir amaç olup çıkmıştır. Başka hiçbir şey onun için farketmez. Eichmann kendisini savunurken, yalnızca bir bürokrat olduğunu, aslında yalnızca trenleri düzenlediğini ve iş takvimleri hazırladığını söylediği zaman, aslında tümünden haksız değildir. Bugün hepimizin içinde bir parça Eichmann olduğuna inanıyorum.

Eichmann'ın savları, bugünkü nükleer stratejistlerce öne sürülen görüşlerden pek de farklı değildir. Örnek olarak, en önemli Amerikan atom araştırmacılarından biri olan Herman Kahn'ı alıntılar istiyorum. Kahn, bir nükleer savaşın ilk üç gününde 60 milyon Amerikalı ölürse, bunun kabul edilebilir olduğunu söylüyor; öyleyse, 90 milyon ölürse, bu haddinden çoktur. Buradaki sorun, Eichmann'ın insanları ölüme götürürken uyguladığı aynı hesaplama tarzıyla, aynı yaşam ve ölüm dengesiyle alakalıdır.

Bay Kahn, burada sözünü ettiklerimi özellikle iyi açıklayan çok korkunç bir şey daha söylemiştir. Özgül olarak, bunu (26 Haziran 1959'da Atom Enerjisi Karma Komitesinin Alt Komitesi önünde) söylemiş ve *On Thermonuclear War* (1960) adlı kitabında yazmıştır:

* İkinci Dünya Savaşı'nda işlediği suçlardan dolayı 1962'de İsrail'de idam edilen Nazi lideri.

“Başka bir deyişle, savaş dehşet verici. Buna hiç şüphe yok. Ama barış da öyle. Bugün yapmakta olduğumuz türden hesaplamalarla, ne ölçüde daha kötü olduğunu anlamak için, savaşın dehşetini ve barışın dehşetini karşılaştırmak da yerinde olur.”*

Klinik açıdan bakılınca, savaşın barıştan ne ölçüde daha kötü olduğunu hesaplamak gerektiğini söyleyebilen bir kişi “ağır depresyon” hastası olarak tanımlanırdı. Bu kişinin ancak böyle bir düşünce sayesinde kendini intihardan koruduğu öne sürülürdü. Aslında, bu kişinin akli dengesinin bozuk olduğunu söylemek gerekirdi ve ona acınabilirdi. Elbette, ürkütücü olan, bu kişinin bir istisna olmaması, milyonlarca kişinin onun gibi düşünmesidir. İnsanlıktan çıkmış insanın bu tutumu –umursamayan kişinin, yalnızca kardeşini koruyup kollamamakla kalmayıp kendisini bile koruyup kollamayan kişinin tutumu– modern insanı ayırt eden şeydir.

Alternatif: İnsancılığın Yeniden Doğuşu

Modern insanın hastalığı dikkate alınunca, nasıl olursa olsun herhangi bir gelecek hâlâ var mıdır? Kanımca, bu sorunun yalnızca seçim yapmak anlamında bir yanıtı vardır. Bu konuyu birkaç sözle açmam gerekiyor.

Eğer bireysel ve toplumsal yaşamda içsel meşruiyetten söz edilirse, o zaman “A, B’nin nedenidir” türünden tek doğrultulu bir nedensel zincir çoğunlukla yoktur. Bu türden belirlenimcilik çoğunlukla yanlıştır. Bununla birlikte, çoğu kez şöyle denilebilir: A, bir, iki, üç ya da dört seçeneğe götürebilir

* H. Kahn, l. c. s. 47, dipnot (italikler bana ait, E. F.). Kahn, bu sözleriyle ilgili soru soran bir muhabire yanıt verirken, “Bir termonükleer saldırı sonrası hayatın öncekinden çok farklı olmayacağını anlatmak istedim,” dedi. “Zaten şu anda kim mutlu ve normal ki? Bir savaştan sonra neredeyse aynısı olacağız – ve hâlâ ekonomik açıdan faydalı olacağız.” (*San Francisco Chronicle*, 27 Mart 1961.)

ama başka seçeneklere değil, yalnızca bunlara. Verili koşullar altında yalnızca belirli birkaç seçeneğin mümkün olduğunu belirleyip saptayabiliriz. Bazen iki, bazen de daha çok seçenek olur. Herhangi bir şeyle ilgili kehanete gerek kalmaksızın, bugün modern insan için ve yeryüzündeki insanların tümü için esasen yalnızca tek seçeneğin olduğuna inanıyorum: Bu, barbarlık ile yeni bir insancılığın doğuşu arasındaki seçimdir.

Bugünkü atom silahlarının yıkıcı gücü nedeniyle, bazı bilimcilerin artık emin oldukları şey belki de doğrudur: Bu gidişle barbarlığa dönüş bile asla mümkün olmayacaktır, sadece insan soyunun ve yaşayan her şeyin düpedüz yok olması söz konusudur. Eğer gidişat o noktaya varmazsa, o zaman, bir atom savaşından sonra gerçekten barbarlığa ve diktatörlüğe varması olasıdır. Sağ kalanlar, Batı geleneğine ait tüm değerlerin silinip gideceği ve otomatların otomatlara hükmedeceği bir dünya diktatörlüğü kuracaklardır.

Gördüğüm diğer olasılık, on dokuzuncu yüzyılın sonunda doğması beklenen insancılığın gerçekten doğmasıdır. Bunun olabilmesi için, insanların şimdiki durumlarının insanlık dışılığını ve kendilerini tam yabancılaşmaya sürükleyen yalnızca fiziksel değil çoğunlukla manevi tehlikeyi algılamaları gerekir. Bu nedenle, insanların içgörülerini, bireysel terapi gören birinin durumuna benzetilebilir: İlk önce kim olduğumuzun, bizi neyin güdülediğinin ve nereye gitmekte olduğumuzun farkına varmamız gerekir. Ancak bunun farkına vardığımız zaman, nereye gitmek istediğimiz konusunda bir karar verebiliriz.

İnsancıl bir yeniden doğuşun mümkün olduğuna inanıyorum, çünkü bunun bütün ön koşulları açık seçik ortadadır. Maddi ön koşullar vardır, dolayısıyla tüm insanlık için masa kurulabilir ve insan soyunun hiçbir kısmı artık bunun dışında tutulmamalıdır. Birleşik bir insanlık fikri ilk kez bir gerçeklik halini almıştır. Şurası bir gerçektir ki, insan artık güçlerinin en büyük bölümünü bir hayvan olarak kendi beslenmesine ve

barınmasına ayırmak zorunda olmadığı, ama güçlerini geliştirmeyi başlı başına bir amaç olarak gerçekleştirebileceği bir noktaya tarihsel açıdan çok kısa bir zaman diliminde ulaşmıştır. Ön koşullar verili olduğuna göre, yeniden olgun, yaratıcı, seven ve mantıklı insanlar geliştirme amacı güdülebilir. Geriye kalan her şey, bu amacın aracı olacaktır.

Her zamanki gibi bugün de hâlâ sosyalist olduğum için, yeni toplum biçiminin, mevcut kapitalizmden farklı olduğu kadar Sovyet Komünizminin kendine yakıştırdığı sosyalizm müsveddesinden de farklı bir insancıl sosyalizm biçimi olacağına inanıyorum. Bununla birlikte, sorulması gereken, doğrultumuzu anlamak ve değiştirmek için ne kadar zamanımızın kaldığıdır...

Ralph Waldo Emerson yüz yıl önce şöyle demişti: “Şeyler dizginleri almış eline, bizi dilediğince koşturuyor.” Emerson’ın sözünü ettiği değişikliğe dikkat çekmek isterim. Martin Luther’e göre, soru, dizginleri hâlâ şeytanın tutup tutmadığı ve kişiyi dilediğince sürüp sürmediğiydi. Şeytan, Kötülüktü ve –daha önce açıkça gösterdiğim gibi– Kötülük hâlâ beşeridir. Bugün bizim için sorun, artık şeytanın bizi dilediğince koşturuyor olması değildir. Problemimiz, bizi *şeylerin* –yaratmış olduğumuz nesnelerin, koşulların– koşturuyor olmasıdır. Emerson’ın belirlemesine ek olarak şöyle denilebilir: Ancak yeniden dizginleri eline alırsa, modern insanın bir geleceği olur.

(Çeviren: Lance W. Garmer)

Modern Toplumda İnsanın Psikolojik Problemi

Fromm, 2 Mayıs 1964'te, Academia National de Medicina'nun Mexico City'de düzenlediği Congreso del Centenario'da "Problemas psicológicas del hombre en la sociedad moderna" konulu İspanyolca bir konferans verdi. İspanyolca konferans metninin İngilizce sürümü, Fromm'un yayımlanmamış yazıları arasındaydı; söz konusu İngilizce sürüm, bu metne temel oluşturdu.

Dünyada yaygın bir inanç vardır: Endüstriyel üretim tarzı ilk önce ABD'de ve Avrupa'da, en sonunda da Latin Amerika'da, Asya'da ve Afrika'da mükemmel düzeye getirilseydi, tüm temel insan gereksinimleri karşılanırdı. Bu varsayıma göre, eğer insan yeterli yiyeceğe, bol boş zamana ve durmadan artan tüketim fırsatına sahip olursa, mutlu ve ruhsal açıdan sağlıklı olacaktır.

Ama bugün bu safça iyimserliği sorgulayan sesler giderek çoğalıyor. Bazı gözlemciler şöyle soruyorlar: Öyleyse niçin İsveç ve İsviçre gibi en ileri ve müreffeh ülkelerde intihar ve alkolizm oranları en yükseklerde seyrediyor? Öyleyse niçin dünyanın en zengin ülkesi olan ABD, "endişe çağı"nda yaşadığımız gerçeğinin bir örneğini oluşturuyor?

Öyleyse niçin dünyanın ekonomik açıdan en ileri devletleri birbirlerinin köklerini kazımak istiyor ve kendilerini toptan intihar tehlikesine atıyorlar? Sırf sanayicilik henüz tüm ereklere ulaşmadığı için mi? (Örneğin İsveç bu varsayımın çelişir gibi görünüyor.) Yoksa hem kapitalist sistemde hem de Sovyet sisteminde geliştiği haliyle sanayicilikte temelden yanlış giden bir şeyler mi var?

Bugün neredeyiz? Topyekûn yıkıcı savaş tehdidi, hükümetlerin kaçınmak için giriştikleri tereddütlü çabalarla asla savuşturulamayan bir tehlike, insanlığın tepesine kara bir bulut gibi çökmüş durumdadır. Ama insanın siyasal temsilcilerinde bir savaştan kaçınacak akıl sağlığı hâlâ kalmış olsa bile, insanın durumu on altıncı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki umutları gerçekleştirmekten çok uzaktır.

İnsanın karakteri, kendi elleriyle kurduğu dünyanın gerektirdiği şeylerce yoğrulmuştur. On sekizinci ve on dokuzyuncu yüzyıllarda orta sınıfın karakteri, güçlü sömürücü ve istifçi özellikler gösteriyordu. Bu "aktif" karakteri, başkalarını sömürme ve daha da çok kâr etmek için kazançlarını biriktirme arzusu belirliyordu. Yirminci yüzyılda, insanın karakter yönelimi, oldukça büyük edilgenlik ve piyasa değerleriyle özdeşleşme gösterir. Çağdaş insan, boş zamanının çoğunda kesinlikle edilgendir. Bengi tüketicidir; içkileri, yiyecekleri, sigaraları, konferansları, manzaraları, kitapları, filmleri "soğurur"; tümünü tüketir, yutar. Tüm dünya, onun ağzına layık büyük bir nesnedir: Büyük bir şişe, büyük bir elma, büyük bir memedir. İnsan, emici olup çıkmıştır, ebediyen beklenti içinde ve ebediyen düş kırıklığı yaşayan...

Modern insan, tüketici olmadığı zaman ise tacirdir. İktisadi sistemimizin merkezinde, tüm metaların değerini belirleyen ve her bireyin toplumsal hasıladaki payını düzenleyen güç olarak piyasa işlevi yer alır. İnsanın iktisadi faaliyetlerini yöneten, tarihin önceki dönemlerinde olduğu gibi ne zor ne gelenektir, ne sahtekârlık ne de hilekârlıktır. İnsan, üretmekte ve satmakta özgürdür; pazar günü, çabalarının başarısının

yargılandığı gündür pazar. Pazara sunulan ve orada satılan yalnızca ticari mallar değildir; emek de bir meta haline gelmiştir, aynı dürüst rekabet koşullarına bağlı olarak emek pazarında satılır. Ama pazar sistemi, metaların ve emeğin oluşturduğu iktisadi alanın ötesine uzanmıştır. İnsan, *kendini* bir metaya ve yaşamını, kârlı yatırım için kullanılacak sermayeye dönüştürmüştür. Eğer bunda başarılı olursa, “başarılı”dır ve anlamlı bir hayata sahiptir; değilse, bir “fiyasko”dur. Onun “değer”i, insani nitelikler olan sevgisinden ve aklından ya da sanatsal yeteneklerinden değil, satılabilir oluşundan gelir. Dolayısıyla, onun değer duygusu, dışsal etmenlere –başarılı olmasına, başkalarının yargısına– bağımlıdır. Dolayısıyla, o, başkalarına bağımlıdır ve güvenliği, uyumlu olmasında, asla sürüden bir metre bile uzaklaşmamasında yatar.

Bununla birlikte, modern insanın karakterini belirleyen yalnızca pazar değildir. Pazar işleviyle yakından ilişkili başka bir etmen de endüstriyel üretim *tarzıdır*. İşletmeler gitgide büyür; bu işletmelerce işçi veya memur olarak istihdam edilenlerin sayısı durmaksızın artar; sahiplik, yönetimden ayrılır ve sanayi devleri, başlı başına kâr amaçlı kişisel açgözlülükten çok, en başta işletmenin pürüzsüz işleyişine ve genişlemesine öncelik veren profesyonel bir bürokrasi tarafından yönetilir.

Öyleyse, toplumumuz pürüzsüz işleyiş için ne tür insana gereksinim duyar? Gitgide daha çok tüketmeye istekli, standartlaştırılmış olan beğenileri kolaylıkla etkilenebilen ve önceden kestirilebilen büyük gruplar halinde kolay işbirliğine giren insanlara gereksinim duyar. Kendini özgür ve bağımsız hisseden, herhangi bir otoriteye, ilkeye ya da vicdana tabi hissetmeyen, yine de kumanda edilmeye, beklenenleri yapmaya, toplumsal mekanizmaya sürtüşmesiz uymaya istekli insanlara gereksinim duyar; zora gerek kalmadan güdülebilen, lider olmadan yönetilebilen, amaç olmadan –hareketli olma, işlev görme, ileri gitme amacı dışında– sevk ve idare edilebilen insanlara gereksinim duyar.

Modern sanayicilik, bu tür insanı üretmekte başarıya ulaşmıştır; o, otomatır, yabancılaşmış insandır. Kendi eylemlerinin ve güçlerinin kendisine yabancı bir hal alması anlamında yabancılaşmıştır; bunlar onun üstündedir, ona karşıdır ve –onun hükmü altında olmaktan çok– ona hükmeder durumdadır. Bu insanın yaşam güçleri, şeylere ve kurumlara dönüştürülmüştür; bu şeyler ve kurumlar ise birer put olup çıkmıştır. Bunlar, insanın kendi çabalarının sonuçları olarak değil, ondan ayrı şeyler olarak, onun tapındığı ve boyun eğdiği şeyler olarak deneyimlenir. Yabancılaşmış insan, kendi ellerinden çıkmış eserler önünde diz çöker. Onun putları, kendisinin yaşam kuvvetlerini yabancılaşmış bir biçimde temsil eder. İnsan, kendisini, kendi kuvvetlerinin ve zenginliklerinin sahibi olarak değil, kendi canlı tözünü yansıtmış olduğu kendisi dışındaki başka şeylere bağımlı olan zavallı bir “şey” olarak deneyimler.

İnsan, toplumsal duygularını devlete yansıtır. Bir *yurttaş* olarak, vatandaşları için hayatını feda etmeye bile isteklidir; *hususî* bir birey olarak onu yöneten şey, kendisine duyduğu bencilce ilgidir. Toplumsal duygularını devlette cisimleştirdiği için, devlete ve simgelerine tapar. Kendi güç, akıl ve cesaret duygusunu liderlerine yansıtır ve bu liderleri kendisine idol yaparak onlara tapar.

Modern insan, işçi, memur ya da yönetici olarak bile işinden yabancılaşmıştır. İşçi, otomatikleşmiş yönetimin çaldığı ezgiye göre dans eden bir iktisadi atom olup çalışma sürecinin planlanmasında, çalışmanın sonucunda hiç rol üstlenmez; ürünün tümüyle nadiren temasta olur. Öte yandan ürünün tümüyle temasta olan yönetici bile, sırf somut ya da faydalı bir şey olarak üründen yabancılaşmıştır. Onun amacı, başkalarınca yatırılan sermayeyi kârlı şekilde kullanmaktır; meta, onun için bizatihi önem taşıyan bir şey değil, sırf sermayenin cisimleşmiş halidir. Yönetici, kendi faaliyetinin sırf birer nesnesi olarak şeyleri, rakamları ve insanları çekip çevir-

ren bir bürokrat olup çıkmıştır. Bunları çekip çevirme işine, "insan ilişkilerine önem vermek" denilirken, yönetici ise en insanlık dışı –birer soyutlama haline gelmiş otomatlar arasındaki– ilişkilerle uğraşır.

Tüketimimiz de aynı ölçüde yabancılaşmıştır. Tüketimi belirleyen, gerçek gereksinimlerimiz, damak zevklerimiz, gözlerimiz ya da kulaklarımız değil, daha çok, reklam sloganlarıdır.

Çalışmanın anlamsızlaşması ve yabancılaşması, tümünden tembellik özlemiyle sonuçlanır. İnsan, çalışma hayatından nefret eder, bu hayat kendini mahkûm ya da düzenbaz gibi hissetmesine yol açar. Mutlak tembellik –insanın parmağını bile oynatmak zorunda olmadığı, her şeyin "Siz düğmeye basın; gerisini biz hallederiz" şeklindeki Kodak sloganı misali tıkr tıkr işlediği bir hayat– insanın ideali olup çıkar.

Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya* (1946) adlı yapıtında çok özlü bir ilke olarak dile getirdiği üzere, pazarın genişlemesi için gerekli tüketim türü, bu eğilimi pekiştirir. Çocukluktan başlayarak her bireyin koşullandırıldığı sloganlardan biri şudur: "Bugün yaşayabileceğin eğlenceyi yarına bırakma." Arzumu tatmin etmeyi ertelemezsem (ve ancak elde edebileceğimi arzulamaya koşullandırılmışımdır), hiçbir çatışmaya girmem, hiçbir şüpheye kapılmam; hiçbir kararın verilmesi gerekmez; hiçbir zaman kendimle baş başa kalmam, çünkü her zaman meşgulümdür; ya çalışıyor ya da eğleniyordumdur. Kendim olarak kendimin farkına varmam gerekmez, çünkü sürekli kendimi tüketmeye kaptırılmışımdır. Arzulardan ve doyumlardan oluşan bir sistemimdir; arzularımı yerine getirmek için çalışmak zorunda kalırım. İşte tam da bu arzular, iktisadi mekanizma tarafından sürekli kamçılanır ve yönlendirilir.

Bu yabancılaşmış, soyutlanmış insan korku içindedir. Yalnızca başlı başına soyutlanma ve yabancılaşma kaygı ürettiği için değil, aynı zamanda da daha özgül bir nedenden dolayı.

Bürokratik sanayi sistemi, özellikle büyük şirketlerde geliştiği haliyle, kaygı üretir; bunun en başta gelen nedeni, toplumsal varlığın (şirketin, hükümetin, silahlı kuvvetlerin) büyüklüğü ile tek bireyin küçüklüğü arasındaki uyumsuzluktur. Ayrıca, bu sistemin neredeyse her bireyde ürettiği genel güvensizlik de bir nedendir.

İnsanların çoğu bürokratik patronlarca istihdam edilir, bu yüzden de onlara bağımlıdır. Bu insanlar, iş pazarlığı sırasında yalnızca emeklerini değil, kişiliklerini de (gülümsemelelerini, beğenilerini, hatta dostluklarını) satmışlardır. Sağlamlıklarına ihanet etmişlerdir, yine de yükselecekler mi, yoksa düşecekler mi, toplumsal basamakları tırmanacaklar mı, yoksa sefaletle ya da en hafifinden utanca ve sıkıntıya sürüklenecekler mi, bundan hiçbir zaman emin olamazlar. Bürokratik sanayi toplumu, bolluğun ortasında, endişeli ve korkulu insanların toplumdur, insanlar başarı ya da başarısızlık olasılıklarıyla ilgili aslında öylesine korku yaşıyorlar ki, bir nükleer savaşın yol açabileceği topyekûn yıkım olasılığının kişisel yaşamlarında etkileyeceği bu yönlerle ilgili aşırı korku içinde olabilirler.

En gelişmiş sanayi toplumlarında insan, en sonunda, canlı varlıklardan ve yaşam süreçlerinden çok, teknik araç-geçerlere gitgide daha büyük hayranlık duymaya başlar. Yeni bir spor araba, birçok erkek için bir kadından daha çekicidir. Yaşama ve organik şeylere dönük ilginin yerini, teknik ve inorganik şeylere dönük ilgi alır. Sonuç olarak, insan, yaşama kayıtsız hale gelir ve füzelerden, nükleer silahlardan nefret etmek, tüm yaşamın yok edileceğini düşünüp kederlenmek yerine, böyle silahları icat etmekten daha da çok kıvanç duyar.

Bu durumun birtakım sonuçları, psikiyatr açısından önemlidir. Bir şeye dönüşmüş olan insan endişelidir, inançsızdır, pek az sevgi yetisine sahiptir. Kaçış yolu olarak kendisini boş meşguliyete, alkolizme, aynım gözetmeyen aşırı cinsel davran-

nışa kaptırır ve stres kuramıyla en iyi açıklanabilen her türden ruhsal-bedensel belirtiyi sergiler. Ne yaman çelişkidir ki, en varlıklı toplumların en hastalıklı toplumlar oldukları görülür ve o toplumlarda tıbbın ilerlemesi, tüm biçimleriyle ruhsal ve ruhsal-bedensel hastalıklarda büyük bir artışa koşuttur.

Bu düşünceler, kendi başına sanayileşmenin arzu edilme-yen bir şey olduğunu ima etmez. Aksine, insan soyu, onurlu ve anlamlı bir beşeri yaşamın maddi temelini sanayileşme olmadan kuramaz. Soru şudur: Sanayi sisteminin *biçimi* na-sıl olmalıdır? Bireyin toplumsal mekanizma içinde sadece küçük, önemsiz bir dişli haline geldiği bürokratik sanayicilik mi, yoksa bireyin iktisadi ve toplumsal sürece faal ve sorum-lu şekilde katılması sayesinde yabancılaşmanın ve iktidarsız-lık duygusunun alt edildiği insancıl sanayicilik mi? İnsancıl sanayiciliğin, burada irdelemek için zaman ayıramayacağım birçok ön koşulu vardır. Ama bir hususun belirtilmesi gere-kir: İnsancıl bir sanayi toplumunun amacı, bir avuç kişinin azami kâr etmesi, hatta pek çoklarının azami ölçüde tüket-mesi olamaz. İktisadi üretim başlı başına bir amaç olmamalı, yalnızca insani açıdan daha zengin bir yaşamın aracı olmalı-dır. Bu tür sanayicilik, insanın çok şeye sahip olduğu ya da çok şey kullandığı bir toplumda değil, insanın kendisinin çok olduğu bir toplumda var olur. *Homo consumens* ya da *homo technicus*, yani tüketici ya da teknolojik insan için değil, üretici insan için gerekli koşulları yaratmalıdır.

Şimdi feodal toplumdan sanayi toplumuna geçiş aşama-sında bulunan ülkeler için tüm bunlardan çıkan bir ders var-dır. Bunlar gerçekten birer sanayi toplumu olmalı ve oralarda yaşayan tüm insanların maddi gereksinimlerini karşılamalıdır. Ama en ileri sanayi toplumlarında var olan değerlere kuşkuyla bakmalı ve bunları taklit etmeye çalışmamalıdır. Bu ülkelerin amacı, ne feodal ne de endüstriyel-bürokratik nite-lik taşıyan yeni bir toplum biçimi için çaba göstermek; sırf birer formül olarak kalmak ya da çılgın tüketim dalgasıyla

sürüklenmek yerine, geçmişteki insani değerlerin birçoğunun gerçekleştirildiği insancıl bir sanayicilik için uğraş vermek olmalıdır. Aydınlanma ruhunun –acımasızca eleştiren, alabildiğine gerçekçi ve aşırı iyimser, akılcı önyargılardan temizlenmiş bir ruhun– yeniden canlanması, onun yanı sıra da kişisel ve toplumsal yaşamda sırf öğütlenmeyip gerçekleştiren insani değerlerin yeniden canlanması, uygarlığın varlığını sürdürmesinin ve akıl sağlığının koşullarıdır.

Çağdaş Toplumda Hoşlanmadıklarım

Erich Fromm, 1967'den başlayarak, her yıl Nisan ayından Eylül ayına kadar İsviçre'nin Locarno kentinde yaşadı, ta ki 1974'te yerleşim yerini kesin olarak Meksika'dan İsviçre'nin Ticino kentine taşıyınca kadar. Çok geçmeden İtalyan basınıyla temaslarda bulundu. Fromm, aşağıdaki metni, Milano'da yayınlanan akşam gazetesi Corriere della Sera için kaleme aldı; gazete bunu Ocak 1972'de yayınladı. Bu yazıda Fromm'un İngilizce elyazması esas alınmıştır.

Çağdaş toplumda hoşuma gitmeyen öyle çok şey var ki, özellikle hangi yakınmadan başlayacağıma karar vermek zor. Ama aslına bakılırsa bunun gerçekten önemi yok, çünkü hoşuma gitmeyen tüm şeyler, yalnızca, modern sanayi toplumu yapısının çeşitli yönlerinden ibaret; bunlar bir sendrom oluşturuyor ve hepsinin ucu aynı kökene dayanıyor: Hem kapitalist hem de Sovyet biçimiyle sanayi toplumunun yapısına.

Değirmek istediğim ilk hoşnutsuzluk, her şeyin ve neredeyse her şeyin *satılık* olması gerçeğidir. Yalnızca ticari mallar ve hizmetler değil, fikirler, sanat, kitaplar, kişiler, kanılar, bir duygu, bir gülümseme, hepsi de birer metaya dönüştürülmüş. Tüm yetenekleriyle ve potansiyelleriyle bir bütün olarak insan da öyle.

Bundan çıkan başka bir şey var: *Güvenilebilecek insan sayısı günden güne azalıyor*. Bunu illaki kaba ifadeyle iş hayatında sahtekârlık ya da kişisel ilişkilerde kaypaklık anlamında değil, çok daha derine inen bir anlamda söylüyorum. Satılık birinin yarın da aynen bugünkü gibi olacağına nasıl güvenilebilir? Onun kim olduğunu, kime güvenmem gerektiğini nasıl bilebilirim? Sırf beni öldürmeyeceğini ya da soymayacağını bilmem yeter mi? Bu gerçekten iç rahatlatıcıdır ama buna pek de güven denilemez.

Elbette bu, *inançları olan insan sayısı günden güne azalıyor* demenin başka bir yoludur. İnanç deyince kastettiğim, kişinin karakterine, tüm kişiliğine kök salmış, bu nedenle de eylemleri güdüleyen kanaattir. Basitçe, merkezî önemini hep koruyan ve kolay kolay değiştirilemeyen bir fikri kastetmiyorum.

Başka bir nokta, bu birincisiyle yakından ilintilidir: Eski kuşaktan insanlar, genellikle, büyük ölçüde geleneksel örüntülerin ve başarılı uyum gereksiniminin şekillendirdiği bir karaktere sahiplerdir. Daha genç kuşaktan birçokları ise genellikle *karakterden büsbütün yoksundurlar*. Bunu derken, onların dürüstlükten uzak olduklarını kastetmiyorum; aksine, modern dünyada hoş giden pek az şeyden biri, daha genç kuşağın büyük bölümüyle dürüst olmasıdır. Benim kastettiğim, duygusal ve zihinsel açıdan, onların ne kazanırlarsa yiyip içmeleridir. Her ihtiyaçlarını derhal doyuruyorlar, öğrenmek için pek az sabır gösteriyorlar, düş kırıklığına kolayca göğüs geremiyorlar, kendi içlerinde bir merkezden, bir kimlik duygusundan yoksunlar. Bu yüzden acı çekiyorlar ve kendilerini, kimliklerini ve yaşamın anlamını sorguluyorlar.

Bazı psikologlar, bu kimliksizlikten bir erdem çıkarmışlardır. Bunlar, böyle gençlerin herhangi bir şeyle bağlı olmayan, her şey için uğraş veren bir "Proteus karakteri" taşıdıklarını söylüyorlar. Ama bu, insanın ne *olmaya* koşullandırılırsa o olduğunu savunan B. F. Skinner'ın "insan mühendisliği"ne

özgü benliksizliği dile getirmenin daha şiirsel bir yolundan başka bir şey değildir.

Genel *can sıkıntısı* ve *neşesizlik* halinden de hoşlanmıyorum. Çoğu insanın carı sıkılır, çünkü yapmakta olduğu şeye ilgi duymuyordur ve sanayi sistemimizde onların yaptıkları işe ilgi duymalarını sağlamakla ilgilenmez. Daha fazla [eski kuşağa kıyasla] eğlence umudunun, sıkıcı çalışmayı ödünlemek için gerekli tek özendirici olduğu farz ediliyor. Ne var ki, çalışanların dinlence ve eğlence zamanı da sıkıcıdır. Çalışma zamanını nasıl ki sanayi tesisi yönetiyorsa, dinlence ve eğlence zamanını da eğlence sanayisi yönetiyor. İnsanlar sevinç aramak yerine, haz ve heyecan arıyorlar; gelişim aramak yerine, güç ve mal mülk arıyorlar. Kendileri daha çok *olmak* yerine, daha çoğuna *sahip olmak* ve daha çoğunu *kullanmak* istiyorlar.

Yaşamdan ve canlı süreçlerden çok, *ölü ve mekanik olanlar* onlara çekici geliyor. Cansız şeyleri böyle çekici bulma olgusunu, Miguel de Unamuno'nun sözüyle, "*necrophilia*" (ölü-severlik) olarak, tüm canlı şeyleri çekici bulma olgusunu ise "*biophilia*" (canlıseverlik) olarak tanımlamıştım. Hazza verilen tüm bu ağırlığa rağmen, toplumumuz gitgide daha çok ölüseverlik ve gitgide daha az yaşam sevgisi üretiyor. Tüm bunlar, sürekli değişen uyarımlarla ancak yüzeysel olarak ödünlenebilen büyük can sıkıntısına yol açıyor. Bu uyarımlar sahiden canlı ve etkin bir ilgiye ne denli az olanak tanırsa, bunların o denli sık değiştirilmeleri gerekir, çünkü yinelenen "sönmüş" uyarımların çok geçmeden monotonlaştığı kesin bir biyolojik gerçektir.

En çok hoşlanmadığım şey ise Yunan mitolojisinde, doğuşuna Yunanlarca tanık olunan "Demir Soyu"na ilişkin betimlemede özetlenmiştir. Hesiodos'un *Erga* (İşler) adlı eserine (132-42 arası dizeler) göre bu betimleme şöyledir: "Kuşaklar gelip geçtikçe, gitgide daha bir kötü olurlar. Zaman gelip öyle fena olacaklar ki, güce tapacaklar; kudret, onlara haklı gele-

cek ve iyiye olan saygı silinip gidecek. En sonunda, kötülük-
lere hiç kimse kızmaz ya da sefaletin varlığından hiç kimse
utanç duymaz olunca, Zeus onları da helak edecek. Yine de
o zaman bile, bir şeyler yapılabilir, yeter ki sıradan insanlar
ayağa kalsınlar ve kendilerini ezen egemenleri alaşağı etsin-
ler.”

Sözlerimi bağlarken, tüm bunlara rağmen umutsuz ol-
madığımı söylemeden geçemeyeceğim. Öyle bir sürecin or-
tasındayız ki, birçokları, içine düştükleri yarulsamaları terk
ediyorlar ve Marx'ın bir keresinde dediği gibi, "yarulsamaları
terk etmek, yarulsamaları gerektiren koşullardan çıkmanın
şartıdır”.

Toplumların Dağılması

“La disintegración de las sociedades” (Toplumların Dağılması), Fromm’un Ocak 1969’da Academia Nacional de Medicina’nun Mexico City’de düzenlediği bir sempozyumda verdiği konferansın başlığıydı. Sempozyumun konusu, “Ölümü Anlamak”tı. Bu konferansın İngilizce sürümü, yayın için Fromm’un kendisince gözden geçirildi ve yayınlanmamış yazıları arasında yer alıyordu.

“Toplumun dağılması”ndan söz etmek, toplumun da hücre ya da vücut sistemi gibi bir organizma olduğunu ima etmez. Aslında, toplumlar tanımlanırken canlı organizmalarla benzerlikler kurulmuştur; söz gelişi Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-22; Batı’nın Gerileyişi) adlı eserinde, doğum, ergenlik, olgunluk ve yaşlılık sıralaması yaparak toplumların canlılarla aynı aşamalardan geçtiklerini söylemiştir. Bununla birlikte, benzetmeler heyecan verici olmasına rağmen hiçbir şey kanutlamaz.

Bununla birlikte, eğer toplumu bir sistem (ya da yapı) olarak anlarsak, bu tür benzetmeler yapmaksızın, toplumların dağılmasından söz edebiliriz. Hem organizma hem de toplum birer sistemdir ve her sistemin doğasında yatan belirli yasalara tabidir; sistemler töz olarak çok farklı olsalar bile bu

böyledir. Söz gelişi insan organizması, güneş sistemi, dil sistemleri, çevre sistemleri, siyasal sistemler, kurumlardan oluşan sistemler vb. bu tür sistemlerdir.

Sistemlerin Mahiyeti

Bir sistemin tüm kısımları öyle bir bütünlük oluşturur ki, *her bir parçanın düzgün işleyişi tüm diğer parçalarının düzgün işleyişi için zorunludur*; sistemin mahiyeti işte budur. Dolayısıyla, sistem, tüm bileşenlerinin salt toplamından farklı bir kendilik oluşturur. Bu olgu, aşağıdaki özellikleri doğurur:

(1) Sistemin (ister bir organizma, ister inorganik bir sistem olsun) kendine ait bir hayatı vardır, çünkü ancak tüm kısımları, sistemin gerektirdiği belirli bir biçimde bütünleşmiş olarak kaldığı sürece çalışmaya devam eder. Bir bütün olarak sistem, kısımlarına hükmeder ve kısımlar, verili sistem bünyesinde çalışmak zorundadır; aksi halde hiç çalışmaz. Sistem, değiştirilmesini aşırı zorlaştıran bir içsel tutarlılığa sahiptir.

(2) Eğer sistemin münferit bir kısmını değiştirme çabasına girilirse, yapılacak değişiklik, sistemin bütününde bir değişikliğe yol açmayacaktır. Tam aksine. Sistem, kendi bildiği gibi çalışmayı sürdürecektir ve herhangi bir kısımda yapılan değişikliği öyle bir soğuracaktır ki, çok geçmeden o değişikliğin etkileri ortadan kalkacaktır. Somut bir örnek işe yarayabilir: Büyük kentlerdeki gecekondu semtlerini değiştirme çabasına girilirken, bunu yapmanın en etkili yolunun yeni, düşük maliyetli evler inşa etmek olduğu sıklıkla öne sürülür. Ama bir süre sonra, yeni evlerin de tekrar derme çatma evlere çevrilmiş olduğu görülür ve "gecekondu sistemi" önceden olduğu gibi işlemeye devam eder. Bunun nedeni şu gerçekte yatar: Sistemin tümünde temel –eğitimsel, iktisadi, psikolojik vb.– değişiklikler yapılmaksızın yalnızca yeni evler inşa edilirse, temel yapı aynı kalır ve böylelikle gecekondu sistemini yeniden üretir, en sonunda da yeni yapılan evleri *yeni* gecekonduklara indirger. Bir sistem, sadece bir tek faktörü değiştir-

mek yerine, ancak sistemin tümünde gerçek değişiklikler yapılırsa, öyle ki sistemin *tüm kısımlarında* yeni bir bütünleşme meydana gelebilirse, değişebilir.

(3) Sistemin tümünde hangi değişikliklerin gerekli ve mümkün olduğunu anlamak için ilk koşul, sistemin işleyişini doğru analiz etmektir. İşleyiş bozukluğunun nedenlerini incelemek ve sistemsal değişiklikler için elde var olan kaynakları doğru değerlendirmektir.

(4) Bir sistemin *optimal işleyişi* ya da dağılması konusunda genel bir ilke şu şekilde belirlenebilir: Bir sistemin tüm kısımları yerli yerince bütünleştirildiği ve en az enerji harcayarak – kısımların kendi arasındaki ve sistemin temas etmesinin kaçınılmaz olduğu komşu sistemlerle arasındaki sürtüşmeyi yok ederek – optimal şekilde çalıştığı zaman, o sistemin verimli çalıştığı düşünülebilir. Bu türden düzgün işleyişin önemli bir koşulu, sistemin kendi dışındaki koşullara doğru dürüst uyum sağlamayan kısımlarının, bu yeni koşullara, kendini yenileyerek yanıt verebilmesi ve uyum gösterebilmesidir. Bunun aksine, sistemin belirli kısımları böyle bir uyum yeteneğini yitirdiği zaman, sistem içindeki sürtüşmenin ve o sistem ile komşu sistemler arasındaki çelişkilerin iyiden iyiye şiddetlenmesine, öyle ki en sonunda sistemin bozulup dağılmasına yol açacak derecede kemikleştiği zaman, sistemin dağılması kaçınılmaz olur.

Bu iki uç durum arasında, sistemin düzgün işleyişinin ve dağılmasının kısmi işlev bozukluğu şeklindeki birçok aratonu yer alır. Bir sistemin yeniden dengeye kavuşabilmesi ya da dağılıp gitmesi, o sistemin analizine dayalı yeterli değişikliklerin devreye sokulabilmesine bağlıdır. İnsanların denetimi dışında, tümüyle fizik yasalarına dayalı olarak işleyen güneş sistemi gibi sistemlerin bulunduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan, insan organizması ya da toplum sistemi gibi öyle sistemler de vardır ki, beşeri müdahaleyle değiştirilebilir, yeter ki o müdahale, sistemin işleyişi konusunda doğru bilgile-

ri temel alsın, sistemsel değişikliklere olanak veren önlemler hayata geçirilebilsin ve bunu yapma isteği gösterilebilsin.

(5) Bu, sistemin dağılmasının doğru bilgiyle her zaman önlenemediği anlamına gelmez. Açık ki, en azından şimdiye kadar, insan organizmasının sistemsel değişiklik yeteneği, yaşlanma süreci nedeniyle sınırlıdır. Aynı şekilde, bir toplum da uyumsal değişiklikler için maddi temelden yoksun olması nedeniyle, belki toprak erozyonu, doğal felaketler vb. yaşamış olması nedeniyle, bu tür değişiklikler yapamayabilir.

(6) Bununla birlikte, büyük sıklıkla, nesnel olarak mümkün olmadıkları için değil, birçok *özel* nedenden dolayı, sistemsel değişiklikler bir türlü gerçekleşemez. Belki bunun en başta gelen nedeni, sistemin işleyişinin ve bozuk işleyişe yol açan nedenlerin kavranmamasıdır. İkinci neden (toplumsal sistemlerde), bir toplumdaki grupların özel çıkarlarının, nesnel açıdan bakılınca belirli ayrıcalıklardan vazgeçmeyi reddetme, toplumun geri kalanıyla birlikte o grubun da mahvına yol açmasına rağmen, belki o anda kendilerine zarar verecek değişikliklere karşı koymasındır. Son bir özel güçlük, birçok bilimci dahil çoğu kişinin hâlâ köhne bir doğrusal kavram olan neden-sonuç kavramı açısından düşünüyor olmasıdır. Bu kişiler, sistemin en açık seçik aksaklıklarını ayıklayıp seçerek, bunların *nedenini* bulmaya çalışırlar. Bir sistem içinde, bir kısmı anlamak için diğer kısımların her birini anlamayı gerektiren süreçler açısından düşünmek onlara zor gelir; oysaki sistemi anlamak için çok daha büyük bir düşünce esnekliği gereklidir. Toplum bir sistem olarak anlamak özellikle güçleşir, çünkü gözlemcinin düşüncüsü ve duygusu da sistemin birer parçasıdır, bu yüzden de gözlemci, gerçekten işlediği haliyle değil, kendi arzuları ve sistemde üstlendiği rol açısından sisteme bakar.

Toplumsal Sistemlerin Dağılmasına Dair

Bir "sistem" in mahiyeti konusundaki bu genel sözler, özgül bir problem olarak toplumların dağılması hakkında şimdi

konusmak için gerekliydi. İlk önce, sistemlerin dağılması hakkında buraya kadar söylenenleri hatırlayalım: Sistemlerin bünyesindeki çelişkiler aşırı bir hal alırsa ve tek tek kısımlar ile sistemin bütünü, değişen koşullara göre kendilerini yenileterek uyum sağlama yeteneğini yitirmişse o sistemler dağılır. Daha önce söylenenlere bir önerme daha eklenebilir: Bir toplumun dağılma süreci, dağılan toplum içinde genellikle yoğun şiddet ve yıkım eylemlerine yol açar (örnek: Roma İmparatorluğu'nun yıkıldığı ve ortaçağ toplumunun dağıldığı dönem). Günümüzde artan şiddet, teknolojik toplum bünyesindeki dağılma eğilimlerinin bir göstergesi sayılabilir.

Tarihte, sanki ölmüş ve yerlerini bütünüyle yeni toplumsal sistemlere bırakmış olduklarını düşünebileceğimiz bir şekilde dağılan bazı toplumlara rastlarız. Öte yandan, böyle bir çöküşün savuşturulduğu ve köklü sistemsel değişikliklerle sistemin sürekliliğinin sağlandığı toplumsal sistemlere de rastlarız. Toplumsal bir sistemin dağılmasına en sık gösterilen örneklerden biri, Roma İmparatorluğu'dur. Roma İmparatorluğu'nun yıkılma nedenleriyle ilgili son söz henüz söylenmemiş olmasına rağmen, geniş kabul gören düşünceye göre, bu imparatorluğun dağılma nedeni, özellikle sistem içinde gelişmiş olan iktisadi çelişkileri çözecek teknolojik temele sahip olmadığı için, değişen koşullara uyum sağlamakta yetersiz kalmasında yatar. Dolayısıyla, Roma İmparatorluğu'nun hareketli ve kozmopolit sisteminin yerini, Avrupa'da yaklaşık 1000 yıl hüküm süren feodalizm almıştır.

Bir sistemin dağılmasından söz ettiğimizde, tüm kısımlarının düpedüz yıkılıp gittiğini kastetmeyiz. Sistemdeki bireyler ya da onların soyundan gelenler, bilgilerini ve kültürlerini de büyük ölçüde koruyarak, varlıklarını sürdürdüler; aslında, Yunan ve Roma toplumlarının yaratmış oldukları yapıtaşlarının birçoğu, Avrupa'da ortaçağdan Rönesans'a ve modern çağa geçilirken, bütünüyle farklı bir sistemin inşasında kullanıldı.

Toplumsal sistemlerin böyle toptan dağılmasıyla ilgili birçok başka örnek vardır. Hatta eski sistemin köklü şekilde yeniden bütünleşmesine olanak veren sistemsel değişikliklerin meydana geldiği birçok toplum bile vardır. Bu durumun açık bir örneği, on dokuzuncu yüzyılın başı ile yirminci yüzyılın ortası arasında kapitalist sistem bünyesinde meydana gelen sistemsel değişikliklerdir. Bu değişikliklerin kökeninde, özellikle verimliliği durmaksızın artan makineler, daha sonra ise sibernetik ve otomasyon sayesinde üretkenliğin muazzam ölçüde artması başta olmak üzere birçok faktör yatıyordu. Dahası, bu değişiklikler, merkezi yapıda büyük işletmelere gerek duyulmasının bir parçasıydı; bunları yaratan ise yine büyük ölçüde yeni teknolojik kapasiteler, işçiyi müşteriye dönüştürme gerekliliği, sendikaların toplumsal ve siyasal baskısı, gitgide karmaşıklaşan makineleri çekip çevirmeye uygun becerileri kazandırmak için halka daha fazla eğitim verme gerekliliği idi.

Şiddetli devrimler illaki bir sistemin dağılmasının kanıtı olmayabilir. On dokuzuncu yüzyıl burjuva toplumunun tüm koşulları Fransız Devrimi'nden önce zaten vardı ve devrim, yalnızca, daha ileri sistemsel değişiklikleri olanaksız kılacak prangalarından toplumu kurtardı. Çağdaş tarihte, belirli toplumsal ve siyasal sistemleri dağılma ya da sistemsel değişiklik açısından karşılaştırma olanağı veren kimi iyi örnekler vardır. Büyük Britanya, yirminci yüzyılın ilk yarısındaki iki büyük savaştan zaferle çıkmasına rağmen, İngiliz İmparatorluğu sisteminde on dokuzuncu yüzyıl sonundan itibaren yavaş bir dağılmanın belirtileri gözleniyordu. Öte yandan, Alman emperyalizmi sistemi birtakım değişiklikler geçirdi ama aynı iki büyük savaşta askeri ve siyasal olarak tamamen yenilmiş olmasına rağmen, temel yapısı bakımından gelişmeye devam etti.

Yine, Alman sisteminin (buna Japon sistemini de eklemeliyiz) işlevselliğini sürdürmesine rağmen İngiliz sisteminin

işlev bozukluğu göstermesine ilişkin bir inceleme, iktisadi ve siyasal sistemleri dağılma ya da uyumsal yeniden bütünleşme nedenleri açısından karşılaştırarak anlamak için bize mükemmel malzemeler sunar. Şimdiye kadar bu türden pek az inceleme yapılmıştır ama başka incelemelerin yapılacağı ve toplumsal sistemlerin dağılma nedenlerini anlamamıza büyük katkı sunacağı kuşku götürmez. Ama şimdiden açık olan bir gerçek vardır, o da iktisadi koşulların salt askeri koşullardan çok daha ilintili olduğu ve eski zamanlardaki askeri fetih biçimlerinin yerini iktisadi fethin, iktisadi nüfuzun almakta olduğudur.

Çağdaş Teknolojik Toplumun Dağılması ya da Yeniden Bütünleşmesi

Buraya kadar, dağılma ve yeniden bütünleşme sorunu açısından toplumsal sistemlerin katıksız kuramsal bir karşılaştırmasını yaptık. Ama 1969 yılında bu problemin salt bir kuram problemi olmadığını birçoğumuz farkındayız: Batılı toplumsal sistemin dağılma süreci içinde olup olmadığı ya da bir yeniden bütünleşmenin mümkün olup olmadığı sorusu ciddi olarak vardır. Batılı toplumsal sistemin sanki gücünün doruğunda görüldüğü doğrudur: Kuramsal düşüncenin gelişimi, sanki geçmiş kuşakların düşlerini gerçekleştiriyor görünen teknik uygulamalara yol açmıştır. Bu sistemin yeni teknoloji temelinde maddi üretim kapasitesi giderek hızlanan bir tempoyla artmaktadır. Yakın tarihte yapılan Ay yolculuğu, sistemimizin gücünü ve etkinliğini gösteren bir kanıt gibi algılandığı için, Batılı halkların büyük çoğunluğunca muazzam bir coşkuyla karşılanmıştır. Yine de Batılı sistemin tüm bu büyük başarıları, ağır sistemsel işleyiş bozukluğuyla ve dağılma tehlikesiyle yüz yüze olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Teknolojik sistemimizin dağılmasıyla sonuçlanabilecek çelişkilerden bazılarını kısaca değineyim.

Belki en önemli çelişki, zengin ülkeler daha da zenginleşirken yoksul ülkelerin nispeten fakirleşmesi ve bu eğilimi değiştirmek için hiçbir ciddi çabanın gösterilmemesidir. Bu tehlikeyi en çarpıcı şekilde ortaya koyan şey, uzmanlarca dile getirildiği üzere, 1980'li yıllarda az gelişmiş dünyada geniş çaplı kıtlıkların olacağını daha şimdiden beklememiz gerektiği şeklindeki genel kabul gören öngörüdür.

Başka bir çelişki, Batı dünyasından hâlâ genel kabul gören geleneksel dinsel ve insancıl değerler ile bunların tam zıddı olan yeni teknolojik değerler ve normlar arasındaki derin ayrılıkta yatar. Geleneksel değerler, bir şeyiniyi, doğru ya da güzel olduğu için, farklı bir ifadeyle söylersek, insanın açılıp gelişmesine hizmet ettiği için yapılması gerektiğini belirtir. Yeni teknolojik değer ise bir şeyin teknik açıdan yapılabilir olduğu için yapılması gerektiğini belirtir. Ay'a yolculuk teknik olarak mümkünse, dünya üzerinde yerine getirilmeyi bekleyen muazzam derecede daha acil görevler bir yana bırakılarak, o yolculuğun yapılması gerekir. Eğer en tahrip edici silahları üretmek *teknik olarak mümkün* ise tüm insanoğlunun kökünü kazıma tehlikesi içerdiklerine hiç kulak asılmadan bu silahların üretilmesi gerekir. Çocuklara hâlâ öğretilmekte olan ve erişkinlerin çoğunluğunun hâlâ inandığı bilinçli değerler dizgesi ile erişkinlerin eylemlerine yol gösteren *çelişkili* değerler dizgesi arasındaki ayrılık, insan enerjisinin çarçur edilmesine, vicdan azabına ve amaçsızlık duygusuna yol açar.

Başka bir çelişki ise tüm dünya üzerindeki sanayi toplumunda okuryazarlık ve sonuç olarak yükseköğrenim yaygınlaştığı halde, eğitim-öğrenim alanındaki ilerleme ile yurttaşların etkin eleştirel düşünceden yoksunluğu arasında keskin bir karşıtlığın olmasıdır. Bir yandan okuryazarlık artarken, televizyon, tüketicinin görüntülerle beslendiği, beynini değil de gözlerini ve kulaklarını kullandığı yeni tür bir cehalet yaratıyor. Özetle, verimliliği gitgide artıran makineler ürettiğimiz halde, insanın kendisi en önemli niteliklerinden

bazılarını yitiriyor. Hep daha çok büyümekten, daha verimli olmaktan ve daha hızlı büyümekten başka hiçbir amacı ve vizyonu bulunmayan büyük örgütlenmenin yönettiği edilgin bir tüketici olup çıkıyor.

Kişi, doğa karşısında ne denli güçlüyse, erkek ya da kadın, makinenin önünde o denli güçsüzdür. Topyekûn sisteminin kendisini ciddi bir denge bozukluğu içinde bulduğunu ve sanki belirli parçalarının uyum sağlama, yenilenme yeteneklerini yitirdiğini gösteren sadece birkaç örnek vermek istiyorum. Uyum işlevinin bu kaybı, (1) nükleer silahlardan kurtulmak ve dolayısıyla, felç edici toptan imha tehdidini bertaraf etmek, (2) yoksul ve zengin dünyalar arasında derinleşip genişleyen uçurumu kapatmaya dönük önlemler almak, (3) insanı makinenin uşağı yapmak yerine, makinenin denetimini insana veren önlemler almak açısından sergilediğimiz yeteneksizlikte özellikle açık seçik görülmektedir.

Karşı karşıya bulunduğumuz tarihsel soru, Batı toplumunun dağılmayı önlemek için gerekli sistemsel değişiklikleri yapma hayatıyetine hâlâ sahip olup olmadığı ya da denetimi tamamen kaybetmiş ve dolayısıyla felakete doğru gidiyor olup olmadığımızdır. Çoğu gözlemcinin karısına göre, yeniden bütünleşme için teknik kapasiteye hâlâ sahibiz; en büyük zaafımız ise sistemi analiz etmeye girişmememiz ve sistemin bütün olarak yeniden bütünleşmesi aleyhine belirli çıkarların ağır basması gerçeğinde yatıyor. Fransa'da Jacques Ellul ve ABD'de Lewis Mumford gibi bazı gözlemciler de var ki, dağılma sürecinin durdurulabileceği konusunda pek az umut taşıyorlar ama yine de bu olasılığı tümünden dışlamıyorlar. Doğrusal neden-sonuç düşünce çizgisine alışmış olan birçokları ise belirtileri ele alıp çözmenin sistemin dağılmasını durdurabileceğine inanıyorlar; bir azınlık da var ki, daha iyisini inşa etmek için sistemin yıkılması gerektiği kanısını taşıyor. (Öyle anlaşıyor ki, bunlar, böyle bir yıkımın en iyimser olasılıkla yüzyıllarca kan dökülmesine ve barbarlaşmaya yol

açacağını, yıkıcı güçlerin şimdiki düzeyi dikkate alınca ise muhtemelen yalnızca mevcut sistemin yıkılmasına değil, tüm canlıların değilse bile büyük bölümüyle insan soyunun fiziki olarak yol olmasına da yol açacağını görmüyorlar.)

Bana öyle geliyor ki, kendimizi içinde bulduğumuz durum, sistemlerin, özellikle de toplumsal sistemlerin dağılmasına ilişkin incelemeyi yalnızca en ilgi çekici kuramsal konu yapmakla kalmıyor, varlığımızı sürdürmek istiyorsak yaşamsal bir zorunluluk da yapıyor. İnsanın eleştirel ve analitik düşüncüyü anlama yeteneği, insanoğlunun varlığını sürdürmesi için hiçbir zaman bugünkü kadar gerekli olmamıştır.

İnsancıl Bir Alternatif Arayışı

1968'deki Amerikan başkanlığı ön seçimlerinde, altmış sekiz yaşındaki Fromm, Demokrat Parti adayı Eugene McCarthy'yi coşkuyla destekledi. (Ayrıca bkz. Fromm'un "Niçin McCarthy'yi Destekliyorum?" başlıklı gazete ilanı [E. Fromm, *Ethik und Politik*, s. 256-60] ve bu kitabın ikinci kısmında yer alan, Eugene McCarthy'ye destek konuşması.) Fromm, McCarthy'de, insancılığın kişileşmesini gördü, insanlık tarihinde esaslı bir değişiklik umudunun bayraktarını gördü. Fromm'un kendisi birçok seçim konuşması yaptı ve aylarca dolaştı. Ek olarak, andıçlar denilen pek çok not kaleme aldı; bunları, seçim kampanyası konuşmaları için hazırlayıp McCarthy'ye verdi ve o da bunları –neredeyse hiç değiştirmeden– benimsedi. Aşağıdaki seçim kampanyası konuşması, Fromm'un 16 Mart 1968'de, yani altmış sekizinci doğum gününden bir hafta önce yazdığı böyle bir "andıç"tı. Bu yazı, konu olarak, Fromm'un bir süre sonra Umut Devrimi (1968) adlı kitabında daha enine boyuna irdelediği yakıcı sorunları ele alır. Konuşmanın özellikle sonuç kısmı, Fromm'un, o zamanlar Amerikan halkı arasında geniş bir tabana sahip olduğuna inandığı alternatif bir insancıl "hareket"in seferber edilmesine nasıl yürekten katıldığını ortaya koyuyor. Cumhuriyetçi Nixon'ın seçilmesinin neden olduğu şok, Fromm'un daha sonra böyle bir alternatif hareketin lokomotifliğine soyunmamasıyla ilişkili olabilir. Her neyse, şurası kesindir ki, Fromm'un 7 Aralık 1966'da, yani başkanlık adayları kampanyasının sona ermesinden önce geçirdiği ağır bir kalp krizi, böyle bir katılımı olanaksız kıldı.

Dünyayı ve ABD'yi nükleer savaşla tehdit eden tehlikeler, yoksul ve zengin ülkeler arasında genişleyen uçurum, Amerikan kentlerinin çürümesi, Amerika nüfusunun "az gelişmiş" kesimlerinin durumunda değişiklik yapılmaması, iyi bilinen olgulardır. Dahası, bunlar bilinmesine rağmen kendi temposuyla gitmesine izin verilirse uygarlığın çökmesine ya da muhtemelen insanın tümünden imha olmasına yol açabilecek bu gidişatı değiştirmek için hiçbir planın yapılmadığı, hiçbir etkili önlemin alınmadığı kabul edilmektedir.

Başka bir olgu daha gitgide kabul görüyor. En yüksek düzeyde sanayileşmiş ülkelerde, özellikle de ABD'de belirmekte olan yeni yeni toplumsal örgütlenmeden söz ediyorum. Bu, topyekûn bürokratikleşmiş sanayiciliktir, parçalarını makinelerin ve insanların oluşturduğu, Lewis Mumford'ın "mega makine" (1967) dediği makinedir. *Cesur Yeni Dünya'* da (1946) romancı üslubuyla Aldous Huxley, zengin, derinlemesine kültürel ve toplumsal analiziyle Mumford, daha yakın zamanda ise çok daha yüzeysel olmasına rağmen, "teknotronik toplum" nitelemesiyle Zbigniew Brzezinski (1968) ve ayrıca, *The Year 2000* (1967) adlı yakın tarihli çalışmasında göz kamaştırıcı ama yine ancak yüzeysel olarak Herman Kahn, bugünkü toplumun resmini çizmişlerdir. Bu yazarlarca betimlenen ikinci sanayi devriminin yeni toplumunda, birey gözden kaybolur. Bütünüyle yabancılaşır. Azami üretim, azami tüketim ve asgari sürtüşme ilkeleri doğrultusunda programlanır. Çektiği iç sıkıntısını, uyuşturucular ve seks dahil her türlü tüketimle rahatlatmaya çalışır. Bu durumun yanı sıra, bireyin duygularında nörolojik ve fizyolojik açıdan oluşabilecek değişiklik olasılıkları, ek olarak da çağrışım yöntemleriyle bireyin düşünce süreçlerinin manipüle edilmesi, insanın mega makinenin bir paçası olarak tıkr tıkr işlemesini sağlamak amacıyla kullanılır.

Yöneldiğimiz bu yeni toplum, insanın varoluşunda yeni bir değişiklik oluşturuyor; öyle bir değişiklik ki, ortaçağ toplumundan modern topluma geçiş, bunun karşısında silik kalıyor, Fransız ve Rus devrimlerinin yol açtığı değişiklikler gibi devrimci değişiklikler, tarihin önemsiz dalgacıkları gibi görünüyor.

Bu gelişmenin kaçınılmaz olduğunu ya da esasen yarar sağladığını kabul edenlerden birçoğunun anlamadıkları nokta, insanın edilgin, cansız bir “şey” olmak üzere yaratılmadığı ve şimdiden ilk evrelerine tanık olduğumuz kronik düşük dereceli şizofreni (düşüncenin sonuçtan ayrılması) halinin, depresyon halinin ya delice şiddet patlamalarına ya da böyle bir toplumun hayatiyetten yoksun olduğu için kuruyup ölmesine yol açacağı gerçeğidir.

Arasından seçim yapabileceğimiz alternatifler nelerdir? Çoğunluğun –iyi niyetli ve akıllı insanlar dahil– hâlâ kabul ettiği seçenek, her şeyi oluruna bırakmak ve en iyinin olmasını ummaktır. Bu alternatif, şu anda uykusuz geceler geçirmekten kaçınma olanağı verebilir ama felaket doğuracak bir yöne doğru gitmekte olan olayların akışını değiştirmeyecektir.

İkinci alternatif, “Maoist alternatif” denilebilecek seçenektir (gerçi kendilerini Maoist olarak görenlerin gerçekten Çin liderlerinin görüşlerini ve niyetlerini temsil edip etmediklerinden kimse emin olamaz). Bu alternatif, sistemin felakete doğru gitmekte olduğu ve ne türden olursa olsun hiçbir reformun bu gidişi değiştiremeyeceği önermesinden yola çıkar. Felaketi savuşturmak için tek şans, sistemin kendisinde değişiklik yapılmasıdır ve bu değişiklik ancak uluslararası çapta bir devrimle gerçekleştirilebilir, başka bir deyişle tüm az gelişmiş ülkeler sanayi ülkelerine ve özellikle onların önderi olan ABD’ye karşı cephe aldıkları zaman, tıpkı Çinli köylülerin kentlerdeki egemenlerini devirmeleri gibi, sistemi devirebilirler.

Bu ikinci bakış açısının çok mantıklı ve gözü pek olduğu yadsınamaz. Yine de oldukça bol miktarda romantizm, laf ebeliği ve maceracılık ile karışık olarak umutsuzluk içeren bir bakıştır. ABD'ye karşı genel bir saldırı, dünyanın geri kalanındaki en acımasız diktatörlüklerin yanı sıra bu ülkeye ve belki tüm diğer sanayileşmiş ülkelere de faşizmin yerleşmesiyle sonuçlanırdı. ABD'deki kurulu düzen, kendini ciddi tehlike içinde görse, Çinlilerin kendileri bir nükleer savaş başlatmasalar bile, böyle bir savaşı göze almak zorunda kalırdı. Ama böyle bir programın savunucuları, Amerikan toplumunun henüz dağılma sürecinde olmadığını, yaşlısıyla, genciyle pek çok Amerikalının yıkım ya da faşizm yoluna sokulmaya istekli olmadığını unutuyorlar. Dahası, bir avuç kişinin romantik ham hayalleri hariç, ABD'de "devrimci" durum denilebilecek bir durum kesinlikle yoktur, dolayısıyla da devrimci olmayan bir durumda devrimci araçlara başvurulması haki katen laf ebeliği ve maceracılıktır.

Üçüncü bir alternatif var mıdır? Olduğuna inanıyorum. Cılız olmakla birlikte, bu olasılık şu anda belki de son kez karşımıza çıkıyor. Bu ancak Amerikan toplumu demokratik bir toplumun temel unsurlarını yitirmediği sürece ve henüz duygusal açıdan iğdiş edilmemiş, henüz birer robot ve teşkilat adamı haline gelmemiş büyük sayıda insan var olduğu sürece gerçek bir alternatif olabilir.

Üçüncü bir alternatiften söz edilecekse, incelenmesi ve tartışılması gereken ilk soru şudur: Amerika'da, insani özünü, insancıl ve aynı zamanda da Amerika'ya özgü geleneği hâlâ zihinsel ve duygusal seslenişlere yanıt verecek derecede koruyan –hem yaşlı hem de genç– grubun büyüklüğü ne kadardır? Soru şudur: "Harekete geçirilmesi" –sözcüğün ikili anlamıyla: duygularına "dokunulması" ve eyleme zorlanabilmesi– mümkün olan, tutuculardan köktencilere kadar oldukça fazla sayıda Amerikalı var mıdır? Bu "harekete geçirilebilir" Amerikalı kesiminin ne büyüklükte olduğu sorusu-

nun yanıtını bildiğimi iddia etmiyorum ve bunu bilen kimse-
nin olduğuna da inanmıyorum. Ama bu Amerikalı kesiminin
epeyce büyük olması ihtimalinin güçlü olduğuna kendi göz-
lemime dayanarak inanıyorum. Yine belirtmek gerekir ki,
burada asıl önemli nokta, tehlikeler ve alternatifler hakkın-
da o kesimin açık seçik bir farkındalığa sahip olmasıdır. Asıl
önemlisi, onların doğruyu sezip anlamaları ve ancak belli
belirsiz sezdikleri şeylerin farkına varmalarının sağlanabil-
mesidir. Mega makine toplumunun içerdiği tehlikeye ilişkin
farkındalığın muhtemelen tutucuları ve köktencileri seferber
edebilecek olmasının nedeni, tehdidin son derecede derin ol-
ması, öyle ki henüz tamamen yabancılaşmamış ve dolayısıyla
tehdit karşısında teyakkuza geçebilen herkesin yaşamsal çı-
karlarına dokunuyor olmasıdır.

İnsancıl Eylemci Bir Alternatifin Koşulları

Birinci koşul, insanların farkındalık edinmeleridir ve bu,
işittikleri fikirlere basitçe katılmalarından farklı bir şeydir.
Farkında olmak, hakkında düşünmeksizin hissedilen ya
da sezilen ama yine de sanki her zaman bildikmiş gibi
bir karı uyandıran bir şeye gözlerini açmak demektir. Bu,
canlandırıcı ve enerji verici etkisi olan bir süreçtir, çünkü
edilince dinleme, onaylama ya da karşı çıkma süreci değil,
etkin bir içsel süreçtir.

Farkındalık edinme gerekliliğinden başka, o farkındalık,
sistemin münferit ve bölük pörçük özellikleriyle değil bü-
tünüyle ilintili olmalıdır. Vietnam'daki savaşın anlamsız,
tehlikeli ve ahlak dışı olduğunu; Zenci şiddetinin siyahların
yaşadıkları gecekondu semtlerindeki sefaletin kaçınılmaz bir
sonucu olduğunu; daha çok tüketimin, daha fazla teknolojik
araç-gereç kullanımının mutluluğu artırmadığını, yalnızca
can sıkıntısını uyuşturduğunu fark etmek yeterli değildir.
Tüm bu özelliklerin, kaçınılmaz olarak tüm bu semptomla-

nı üreten bir sistemin parçaları olduğunu fark etmek gerekir; münferit semptomlarla savaşılsa, hiçbir şeyin başarılamayacağı, bunlara kaynaklık eden sistemi değiştirmenin zorunlu olduğunu fark etmek gerekir.

Bu ise güç, prestij ve haz ereklelerinin yön verdiği, en çok üretim ve en az sürtüşme ilkeleriyle programlanan, gitgide daha topyekûn olarak bürokratikleşen bir sanayi sisteminin mahiyetinin farkına varmak anlamına gelir. Bir bütün olarak bu sistemin insanı insanlıktan çıkardığının ve insanın artık on dokuzuncu yüzyıldaki gibi –makinelere efendisi– olmadığı, ister işçi isterse yönetici olsun, makinelerce yönetildiğinin farkına varmak zorunludur. Son olarak, insanlar, bu sistemin ancak onların rızasıyla, onların yardımıyla işlediğinin ve onu değiştirmek isterlerse, demokratik süreçler var oldukça değiştirebileceklerinin farkına varmalıdırlar.

Ama insanların bu sistemin farkına varmaları yeterli değildir. *Alternatifleri* görmeleri gerekir. Aslında, akılcı ve yeterli eylemlerinin önündeki engellerden biri, insanların ya statükoya karşı hiçbir alternatif görmemeleri ya da yalnızca sahte, demagojik alternatiflerin onlara sunulması ve böylece hiçbir gerçek alternatifin bulunmadığını onlara daha iyi kanıtlama amacı güdülmesidir. Bu aldatıcı alternatiflerden biri, ya sanayi öncesi çağa geri dönüş ya da mega makine toplumunun kabulü önerisidir. Siyasal alandan başka bir öneri, ya domino teorisine göre ABD'nin çökmesine izin verilmesi ya da Vietnam Savaşı'nın tüm Vietnam yerle bir edilinceye kadar sürdürülmesidir (Amerika bu yüzden ağır maddi ve ahlaki kayıplara uğramıştır).

Başka bir aldatıcı alternatif, tüm mülkiyete el konulması ya da totaliter, yönetsel toplumun kabul edilmesi arasındaki seçimdir. Başka birisi ise tanrıci din (Hıristiyanlık) ya da ruhsuz, putçu maddecilik arasındaki seçimdir. Yanlış alternatiflerin en temel olanı, belki de “gerçekçilik” denilen –insani değerlere dayalı kararların kontrol etmediği otomasyon ola-

rak anlaşılan- şey ile sırf henüz gerçekleştirilmemiş olduğu için gerçek dışı ve güvenilirmez erekler olarak anlaşılan ütopyacılık arasındadır.

Önemli görev, sahici alternatiflerin, yani ne eskimiş ne de onun hayali zıddı olan gerçek olasılıkların bulunduğu gerçeğine insanların gözünü açmaktır. Toplumsal örgütlenme alanında gerçek alternatif, insancıl bir sanayicilik seçeneğidir: Tümn alanlarda ademi merkezîyetçilik, özyönetim ve bireysel sorumlu faaliyet gibi önlemlerdir. Bunun anlamı, mülkiyete *el konulması* değil, mülkiyet yönetiminin, insani gelişim için en uygun değer ilkelerinin kılavuzluğunda *kontrol edilmesidir*. Hukuksal ve anayasal düzenlemeler belki yeterli olacaktır ama anayasal değişiklikler bile demokratik sürecin bir parçası olabilir. (Bunu, gıda ve ilaç yasaları, tekeltçiliği önleme yasaları ve "bireysel girişim" alanında devletin yaptığı başka birçok müdahale ile karşılaştırm.)

Ruhsal-manevi alanda, hem tanrıci hem de tanrıci olmayan kişilerin paylaşacakları bir izafet çerçevesinin oluşturduğu yeni alternatif vardır. Bu izafet çerçevesine göre, yaşamın ereği, beşeri güçlerin, özgül olarak da akıl ve sevgi yeteneklerinin en eksiksiz şekilde gelişmesidir; benliğin dar sınırlarını aşmanın ve kendini verme yeteneğini geliştirme- nin yanı sıra, mekanik ve ölü olana tapmaya karşı yaşamı ve canlı olanı tümnüyle olumlama da buna dahildir. Sonuç olarak, gerçekçiliğin ve "ütopya"nın gerçek alternatifi, insanın, zaten tohumları şimdide bulunan gerçek olasılıkları görmesini sağlayan düşünce-bilgi-imgelem-umut bütününden doğar. Bu bütünün unsurlarından bir teki bile eksik olsa, hiçbir yeni alternatif görülmez. Burada önerilen gerçek alternatif, demokratik sürecin işletilmesiyle meydana konulan ve Amerikan halkının, bugünkü fiziksel ve zihinsel ölüme karşı köklü değişiklikleri yeğleyen büyük bir kesiminin "harekete geçirilmesi"yle mümkün kılınan köklü değişikliklerden oluşmaktadır.

Gitmekte olduğumuz sistemin eleştirisi ve yeni alternatiflerin sunduğu vizyon, bu sorunu kafasına takmış olan oldukça fazla sayıda kişi tarafından geniş anlamda ele alınmıştır. Ama bildiklerimiz yeterli değildir. Özellikle alternatifler söz konusu olunca, geniş fikirleri özgül önerilere dönüştürmek için pek çok inceleme ve deney yapılmasına gerek vardır. Ademimerkezileşme, özyönetim, akılcı ve akıldışı insan gereksinimlerinin mahiyet yönünden kıyaslanması, çalışma özendiricileri, etkinlik ve edilginlik kıyaslaması, radikal insancıl felsefe gibi sorunlar ve başka birçok sorun için bu doğrudur. Bu sorunların en başta gelenlerinden biri, elektronik bilgisayar, sibernetik, otomasyon vb. kullanımını kısıtlamak mı, yoksa insanın yeniden makineler üzerinde denetimi ele geçirmesini sağlayacak şekilde uyarlamak mı gerektiğine karar vermek olacaktır.

İnsanlar temel sorunların farkına varmaya ve sorular sormaya bir kez başlayınca, toplum ve doğa bilimleri yanında, tıp, mimarlık ve şehir planlama dallarının da çeşitli alanlarındaki en iyi beyinleri, en adanmış erkekleri ve kadınları, insancıl alternatif sistemlerin olabilirliklerini, Herman Kahn'ın ve başkalarının geliştirdikleri yabancılaşmış ve mekanist alternatiflerin aksine ayrıntılı ve somut bir biçimde incelemeye zorlayacaklardır; belki birçok durumda başarılı da olacaklardır. Tüm planlama ve öngörü faaliyetlerinin merkezinde insanın bulunması koşulu, "düşünce kuruluşları"nın çalışmalarına göre temel bir fark oluşturacaktır. Kahn'ın çalışmalarına ve başka benzer çalışmalara damga vuran şey, kesinlikle, az ya da çok öngörülebilir olan teknik olasılıkları ele alıyor olmaları, bu teknik ve toplumsal değişikliklerden etkilenmiş haliyle insanı ve insanda oluşan toplumu etkileyici değişiklikleri ise ele almamalarıdır. Söz konusu çalışmalar, insanın azami tüketimi ve dolayısıyla azami yabancılaşmayı mı, yoksa daha az tüketimi, yani beşeri gerçekliğe uygun boyutlar içinde tutulan insani açıdan daha zengin bir yaşantının aracı

olarak tüketimi mi yeğleyeceğini belirlerken vermesi gereken değer yargılarını göz ardı ediyorlar. Birçok toplum bilimcinin canı gönülden benimsediği yabancılaşmış, yarı şizofrenik tarz, hisseden, canlı, acı çeken, düşünen varlık olarak insanın toplumsal analizden ister istemez dışlanması anlamına gelir.

Alternatif Bir Hareketin Gerekliliği

Ama Amerikan halkının hatırı sayılır bir kesimi harekete geçirilseydi bile, bu sayede alternatiflere duyulan yeni bir ilginin özendirilmesiyle birçok inceleme yapılsaydı bile, başlı başına bu yeterli olmazdı. En iyi fikirlerin, tasarıların ve programların bile, insanın harekete geçmesine, katkı yapmasına ve düşüncelerini ve amaçlarını başkalarıyla paylaşmasına şans tanımadıkça, insan üzerinde başlı başlarına kalıcı bir etki yaratmadıkları bir gerçektir. İnsanlar gerçekten harekete geçirilirlerse, bir "hareket" in çekirdeğini oluşturacaklardır ve bu hareket, onların çeşitli ölçülerde belirli eylemlere katılmalarına, duygularını, fikirlerini, umutlarını paylaşmalarına, özveride bulunmalarına, bir dereceye kadar ortak simgeleri, hatta törenleri paylaşmalarına izin vermelidir. Bir fikrin etkinlik kazanabilmesi için, grup duygusu ve grup eylemi içinde ifade edilmesi gerekir. Etkili olmuş fikirlerin küçük gruplarca yayıldığını; bu grupların coşkularıyla, yaşam tarzlarıyla ve fikirleriyle başkalarını etkilediklerini; söz konusu fikrin ruhunun, bu grupların bir araya geliş tarzlarında ve gösterdikleri işleyiş biçimlerinde ifadesini bulduğunu gösteren birçok örnek vardır. (Esseniler, erken dönem Hristiyanlar, manastır grupları, İsa Cemiyeti ya da Cizvitler, Dostlar Cemiyeti ya da Kuveykırlar, Farmasonlar, erken dönem sosyalist ve anarşist gruplar bunların bazı örnekleridir.)

Eylem ve duygu paylaşımının gerekli olduğunu, bu gereksinimin ise gençlerde ve asıl meslek olarak entelektüel ya da sanatsal işlerle uğraşmayanlarda daha çok hissedildiğini,

aydınların anlamaları özellikle önemlidir. Aydınlar, üzerinde çalıştıkları problemlere çoğu kez öyle dalarlar ki, grup yaşamına pek az gereksinim duyarlar ve anlamlı eylem için önderler, yoldaşlar bulmak isteyenlerin büyük gereksinimini yeterince anlamazlar. Aydınlar dışında kalanların fikirlere verdikleri karakteristik yanıt, “Her şey çok güzel ve doğru, ama *ben* bu konuda ne yapabilirim?” şeklindedir. Aydın, *kendisinin* ne yapabileceğini bilir: Biraz daha çok düşünür, başka bir kitap yazar, belki konferans verir. Ama entelektüel sürece faal olarak katılmayan yaşlı kişi ya da öğrenci, tüm bunlar söylendikten ve yapıldıktan sonra, kendisini yalnız bırakılmış hisseder ve cidden öyledir. Onun, “Ben bu konuda ne yapabilirim?” şeklindeki sorusu, aslında ikili anlam taşır. Biri, “Sistemi nasıl değiştirebiliriz?” sorusu, diğeri ise “Bugün ne *yapabileceğim* konusunda öneriniz nedir?” sorusudur.

Eylemci gençliğin küçük bir kısmının, “bu konuda bir şey yapma”nın yollarını ve araçlarını bulduğu doğrudur. Onların eylemi, en başta, protestolar, gösteriler, direnişler, sivil itaatsizlik eylemleri düzenlemekten ve bunlara katılmaktan ya da ırkçı, feminist veya başka mücadelelerde fiilen yer almaktan ibaret olmuştur. Bu faaliyetlerin çoğu gerekli ve çok önemlidir ama kendisiyle sınırlıdır, çünkü sırf protesto mahiyetinde olması nedeniyle, yeterince çok sayıda insanı kendine çekemez ya da Amerikan halkının, köklü bir değişikliğin meydana gelmesi için “harekete geçirilmesi” gereken büyüklükteki kesimini harekete geçiremez.

Genciyle, yaşlısıyla, bir alternatifin gerekliliğine ciddi olarak inanan insanları, gruplar halinde örgütlenmeye çağırıyorum. Küçük grupların tarihsel işlevi konusunda Lewis Mumford’ın yaptığı analiz, kanımca, böyle grupların değerini harika bir dille ortaya koyuyor. Mumford, *The Myth of the Machine* (1967; Makine Efsanesi) adlı kitabında şu sonuca varıyor: “İçsel tutarlılığı ve kendine has bir zihniyeti olan küçük, görünüşte çaresiz örgütler, uzun erimde, keyfi iktidarı

alt etmekte en büyük askeri birimlerden daha etkili olduklarını sıklıkla kanıtlamışlardır – zapturapt altına alınmaları ve üzerlerine gidilmesi çok zor olduğu için olsa gerek.”

Bu gruplar, üye sayısı 100’ü aşmayan, nispeten küçük, dolaysız gruplar olmalıdır. Grupları kontrol eden merkezi bir otorite olmamalıdır, demagojik önderlikten ve bozucu ideolojiden kaçınmak için bu gereklidir (Dostlar Cemiyeti bu bakımdan iyi bir örnektir). Gruplar, ortak bir fikre –“insancıl alternatif”i arama düşüncesine– sahip olmalı ve bu ereğe götürebilecek çeşitli yolları irdelemelidir. Tüm siyasal ve dinsel inançları örtüştürmeli ve herhangi belirli bir anlayışı üyelik koşulu haline getirmemelidir. Bu grupların, ilke olarak, “tartışma grupları”ndan farklı olmaları belirleyici önem taşır. Katılımcılar, özveri gerektiren belirli bir yaşam biçimini benimseme yükümlülüğüne girmelidirler. Bu doğrultudaki öneriler şunlar olabilir: Üyeler, gereksiz ve yabancılaştıran teknolojik gereksinimlere kapılmaktan uzak durmalı, kazançlarının %10’unu, hareketin ilerletilmesine hizmet eden amaçları için ayırmalı, yeni –doğruluğa, dürüstlüğe ve gerçekçiliğe dayalı– bir yaşam tarzı geliştirmeli, zamanlarının belli bir kısmını, hareketin amaçlarını incelemeye ve toplumsal temasta bulundukları, birlikte çalıştıkları kişiler arasında faal olarak yaymak için harcamalı, tüm davranışlarında nesnellik ve açık fikirlilik göstermelerinin yanı sıra, kararlılık ve yüreklilik de göstermelidirler. Söz gelişi, bugün Vietnam Savaşı’na ve düzeltilmeyen gecekondur (siyah veya beyaz) koşullarına karşı protestolarını açıkça ve vicdanlarının sesini dinleyerek ifade etmelidirler. Böyle grupların hiç değilse asgari müşterek simgeleri ve törenleri de olmalıdır. Örneğin, hep birlikte sessizlik ve meditasyon seansları, grubun “törenselleşmiş” ifadeleri arasında yer alabilir. Üyeler, dayanışmayı özendirecek, bağınazlığı ve bencilliği alt edecek bir yaşam tarzını benimsemelidirler.

Tüm bu fikirler sadece birer öneriden ibarettir. Bir grubun yaşantısıyla ilgili ayrıntılı ve geçerli bir programın ha-

zırlanması, katılmak isteyenlerin kendi aralarında ciddi ve uzun uzadıya görüş alışverişinde bulunmalarını gerektirir. Beklenti odur ki, bu gruplar bir hareketin etkin çekirdeğini oluştursunlar ve onlara sempati duyan, onların özverisinden ve ciddiyetinden olduğu kadar, getirdikleri somut önerilerden ve tekliflerden de etkilenen çok sayıda kişiyi kendilerine çeksinler. Bazı yaşlı aydınlar, bu gruplara katılmalı ama “lider” olmamalıdır ve genç üyelerin durumuna duyarlı olmalıdırlar, buna karşılık gençler de yaşlı ve daha deneyimli üyelere bir o kadar duyarlılık göstermelidirler.

Tek Dünyanın Bir Koşulu Olarak Yeni İnsancılık

Fromm, 4 Nisan 1962'de, La Jolla, Kaliforniya'daki Sherwood Hall'da "Tek Dünyanın Bir Koşulu Olarak Yeni İnsancılık" konulu bir konferans verdi. Bu konferans, yayınlanmamış yazıları arasında hem bant kaydı çözümü olarak hem de elyazması olarak yer alıyordu.

Tek dünyanın var olduğuna hiç kuşku yoktur. Bu, insan soyunun tarihinde belki de en devrimci olaydır. Halihazırda görebileceğimiz gibi, sanayi üretiminin en sonunda tüm dünya halkları için ortak olacağı ve yeni iletişim yöntemlerimizin büyük ölçüde güçlendirmesiyle tüm halklar arasında belirli bir yakınlık yaratacağı anlamında tek dünya varlık kazanmıştır bile. Ama soru şudur: Bu tek dünyanın yaşanabilir bir dünya olarak varlık kazanıp kazanmayacağı ya da tek büyük meydan muharebesi olarak son bulup bulmayacağı.

Aslında soru şudur: Modern insan, yirminci yüzyıl insanı, tek dünyada yaşamaya gerçekten hazır mıdır? Yoksa zihinsel olarak yirminci yüzyılda ama duygusal olarak taş devrinde mi yaşıyoruz? Biz bu tek dünyayı hazırlıyorken, duygularımız ve amaçlarımız hâlâ kabilecilik niteliği mi taşıyor? Kabilecilik derken, aslında, ilkel kabilelerin çoğunda

rastladığımız tutumu kastediyorum: Kişi yalnızca kendi kabilesinin mensuplarına güven duyar, yalnızca kendi kabilesinin mensuplarına karşı –ve önemsiz görünmesine rağmen bu çok önemlidir– yalnızca aynı yemekleri yediği, aynı şarkıları söylediği, aynı dili konuştuğu halka karşı ahlaki sorumluluk hisseder. Bu kabilecilikte, yabancıya kuşkuya bakılır, kişinin kendindeki tüm kötülük bu yabancıya yansıtılır. Aslına bakılırsa, kabilecilikte ahlak, her zaman içsel bir ahlaktır, yalnızca aynı kabilenin üyeleri için geçerlidir; insani açıdan söylenirse, bu kabilenin yüz kişiden mi, bin kişiden mi, yoksa beş yüz milyon kişiden mi oluştuğu en ufak bir fark yaratmaz. Her zaman aynıdır: Aynı kabileye mensup olmayan yabancı, tam bir insan olarak algılanmaz.

Kendimizi kabileciliğin tam ortasında buluruz. Buna, *milliyetçilik* diyoruz. Gerçekte, sanki bunu, milletlerin daha güçlü milletlere olan bağımlılıktan büyük kurtuluşu olarak coşkuyla selamlıyoruz. Bu, elbette bir bakıma doğrudur. Ama aynı zamanda da Batı dünyasında aslında yalnızca yüz elli yıl önce Fransız Devrimi'nin sonucu olarak başlayan milliyetçilik şimdi neredeyse dünyada geçerli bir duygu tarzı olmuştur. İnsan, *bir insan olarak, tek dünyanın parçası olarak yaşamayı öğrenmedikçe*, bu milliyetçiliğin, insanın kendi kendisini yok etme tehlikesine girdiği koşullara ve durumlara neden olacağı gerçeğini dikkate alınca, bunun çok tehlikeli bir gelişme olduğunu hissediyorum. Yeni bir insancılık geliştirmedığımız sürece, *tek dünya* diye bir şey olmayacaktır.

İnsancılık Fikrinin Tarihçesi

“Yeni insancılık” dediğim zaman, gerçekten yeni bir şeyin olduğunu kastetmiyorum. İnsancılık, bir felsefe olarak, yaklaşık 2500 yaşındadır. Bizim için yeni olması hariç, bunda yeni olan bir şey yoktur. Son elli yılda insancılığı unutmuş bulunuyoruz. Bu nedenle, geleneğimizdeki insancılık fikrinin tarihçesini size anımsatmaya çalışayım. Taoizm’de ve

Budizm’de anlatımını bulan Çin ve Hindistan insancılığı hakkında konuşmak isterdim ama bu çok uzun zaman alacağı için, Eski Ahit’teki insancılık fikriyle de pekâlâ başlayabilirim.

Eski Ahit’te yer alan insancılıkla ilgili bir ifade, Tanrı’nun yalnızca *bir tek* insan yarattığıdır. Talmud kaynaklarının söylediğine göre de Tanrı, sadece iki şeyi göstermek için tek insan yarattı: Birincisi, hiçbir insanın, “Ben senden üstünüm, çünkü benim atalarım seninkilerden üstündü” diyememesi için ve ikincisi, bir tek canı bile yok eden herhangi birinin tüm insanlığı yok etmiş sayılacağını göstermek için. İnsancılık fikrinin, *tek* insanın başka bir anlatımı, yine Eski Ahit’te yer alan ve insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığını bildiren ifadedir: Dolayısıyla, tüm insanlar eşittir, aynı olmamaları gerçeğine rağmen, hepsi de Tanrı’nın suretinde yaratıldığı için, aynıdır. Son olarak, Eski Ahit’te, çok önem taşıyan ama sıklıkla göz ardı edilen ve savsaklanan bir sevgi buyruğu görürsünüz ki, yalnızca komşumuzu sevmenizden söz etmekle kalmaz, yabancı sevgisinden de söz eder.

Yabancı, tam anlamıyla, tanıdığımız olmayan kişidir. Yabancı, tam anlamıyla, aynı kabileye ya da aynı millete veya aynı kültüre mensup olmayan kişidir ve Kutsal Kitap der ki: “Yabancıyı sevin, çünkü siz de Mısır’da yabancıydınız, o yüzden yabancılığın ne olduğunu bilirsiniz” (Levililer 19:33). Gerçekten, ancak birisi yabancıнын neler yaşadığını algılamışsa, kendini yabancıнын yerine koyabilirse, onu anlayabilir ya da daha geniş bir anlatımla, ancak birisi, başka herhangi bir insanın neler yaşadığını algılayabilirse, onu anlayabilir, onun hissettiklerini bilebilir.

Son olarak, Eski Ahit insancılığının belki de en açık anlatımını, mesihçilik kavramında bulursunuz. Orada, tüm milletlerin aynı ölçüde Tanrı’nın gözde oldukları ve tek başına herhangi bir milletin gözde olmadığı görüşüyle kabilecilik kavramı aşılır. Yeşaya’dan birkaç dize okumama izin verin:

“O gün,” diyor Yeşaya (19:23-25), “Mısır’la Asur [o dönemde İbranilerin geleneksel iki düşmanı] arasında bir yol olacak. Asurlu Mısır’a, Mısırlı Asur’a gidip gelecek. Mısırlılarla Asurlular birlikte tapınacaklar. O gün Mısır ve Asur’un yanı sıra İsrail üçüncü ülke olacak. Dünya bu üçü sayesinde kutsanacak. Her Şeye Egemen RAB, ‘Halkım Mısır, ellerimin işi Asur ve mirasım İsrail kutsansın’ diyerek dünyayı kutsayacak.”

Bu aynı insancıl gelenek, Yeni Ahit’te sürdürülür. Orada, “Düşmanlarınızı sevin” diye buyrulur (Matta 5:44) ve gerçekte, düşmanı sevmek ile yabancıyı sevmek arasında pek az fark vardır, çünkü eğer ben düşmanı seversem, o düşman, yabancı olmaktan çıkar, benim komşum haline gelir, ben haline gelir ve dolayısıyla, artık gerçekten düşman olmaz. “Düşmanlarınızı sevin” buyruğu bir paradokstur ama sadece, yabancıyı ve düşmanı bir kez seversem gerçekten artık ortada bir düşman kalmadığı için bir paradokstur.

Katolik Kilisesi’nin, milli sınırlar temelinde kurulmanın aksine, insancılık ve evrenselcilik temelinde kurulmuş olduğunu elbette biliriz. Geç ortaçağ insancılığında, büyük Hristiyan düşünürü Nicolaus Cusanus’un dediğine göre, insanı dünyaya bağlayan İsa’nın insanlığıdır ve bu, insanoğlunun içsel birliğinin en üstün kanıtıdır. Cusanus’un insancılık anlayışı, tam olarak, İsa’nın insanlığının tüm insanların tekliğinin garantisi olduğuydu.

İnsancılık fikrinin kökleri Yunan ve Roma geleneğinde de vardır. Sofokles’in *Antigone* adlı eserinde, kadın kahraman, bugün belki faşist bir imparator diyebileceğimiz Kreon’a karşı mücadele verir, çünkü doğa yasasının –insanlara merhamet edilmesini gerektiren yasanın– devlet yasasından üstün olduğunda direktir ve devletin yasası bu insanlık yasasına aykırı düştüğü zaman, insanlık yasasını yerine getirmek için ölmeye hazırdır. Bu yüzden, erkek kardeşinin devlete ihanet etmesi gerçeğine rağmen onu gömer.

İnsancılık kavramı yalnızca Yunan *düşünüşünde*, Sofokles'in *Antigone*'sinde değil, Yunan ve Roma felsefesinde de –özellikle, insan doğasından kökenlenen ve tüm diğer insan ürünü yasalardan, hele hele devlet yasalarından üstün olan doğal hukuk kavramında– anlatımını bulur. *Antigone*'den bir cümle, doğal hukuk fikrini çok güzel ifade eder. Der ki Antigone: "Bu yalnızca bugünün ve dünün hukuku değildir, hep var olmuştur ve nereden, nasıl geldiğini hiç kimse bilmez."

Cicero'nun düşüncesinde, doğal hukuk fikrinin belki de en güçlü belirlemesini bulursunuz ve Cicero'nun bu düşüncesi, ortaçağda Hristiyan düşüncesine girerek, Hristiyan düşüncesinin gelişiminde çok etkili, çok güçlü hale gelmiştir. Cicero'dan size sadece bir cümle okumama izin verin: "Şimdi tüm bu evreni, hem tanrıların hem de insanların ait oldukları tek bir ortak ülke olarak kavramalısınız." Gördüğünüz gibi, burada, tüm insanlara ait tek ortak ülke kavramıyla karşılaşsınız: bir Milletler Cemiyeti değil, bir milletler topluluğu değil, her insanın insanlığa gönülden bağlı olduğu ve Cicero'nun çok güzel söylediği gibi, "hem tanrıların hem de insanların ait oldukları" insanların tek ortak ülkesi.

Geç ortaçağda, Thomas Aquinas'ta insancıl düşüncenin gelişimiyle ilgili konuşmak gereğinden çok zaman alacaktır. Daha sonra on sekizinci yüzyılda karşınıza çıkan, özellikle Amerikan düşüncesinin gelişiminde ve Amerikan insan hakları kavramında rastladığınız doğal haklar fikrinin, hem Yunan-Roma hem de Yahudi-Hristiyan geleneklerinde geliştirildiği şekliyle doğal hukukun gelişim sürecinin bir parçası olduğuna değinmekle yetineceğim.

Rönesans'ta insancıl düşünce, çoğunlukla din dışı bir anlayışla, "insanlık" ya da Latince *humanitas* fikrinden oluşuyordu (Rönesans'tan başlayarak tüm modern düşüncenin ayırt edici özelliği budur). Ne var ki bu, Yunan-Roma ve Yahudi-Hristiyan dinsel geleneğinin doğrudan devamı olan bir insanlık fikriydi. Rönesans'a özgü olan bu anlayışta, insan,

doğal "böyleliği" içinde yorumlanır. İnsan neyse odur ve insana verilen ödev tam olarak açılıp gelişmektir. Rönesans'ın ideal insanı, evrensel bir insandır, her birey içinde insanlığın çok yönlü olarak, tümüyle gerçekleşmesidir. Her bir birey tüm insanlığın taşıyıcısıdır ve insanın görevi, kendisinin içinde insanlığı açıp geliştirmektir.

Sonra, bu Rönesans düşünüşünü, Batı geleneğinde insanıcılığın belki de doruğu olan düşünüş izler: On sekizinci yüzyıl ya da Aydınlanma filozoflarının düşünüşü.*

On sekizinci yüzyıl insanıl düşünçesinde, insanı genel olarak ele alan bir anlayış vardı, insanın özü kavramı vardı. Şimdi "öz" den söz edince, felsefi terminoloji geleneğine bağlı kalırsak "öz" terimiyle anlatmak istediğimiz, kısaca, bir şeyin o şey olmasını sağlayan niteliktir. Dolayısıyla, insanın özünden söz edersek, insanın insan olmasını sağlayan niteliği kastederiz. Böyle bir şey var mıdır? Bugün toplum bilimcilerin çoğu değilse de bazıları, bunun, biyolojik ve anatomik olarak doğru olmakla birlikte (öyle olduğu pek inkâr edilemez), psikolojik olarak doğru olmadığına inanmaya yatkındır.

İnsanın doğunca boş bir sayfa kâğıt gibi olduğuna, kültürün ya da toplumun o kâğıt üzerine kendi metnini yazdığına inanan bir toplumbilimci vardır. On sekizinci yüzyıl filozofları buna kesinlikle inanmıyorlardı. Onlar, sırf anatomik ya da fizyolojik anlamı aşan insan doğası, insan mizacı diye bir şeyin olduğuna inanıyorlardı. On sekizinci yüzyıl filozofları, o zaman olduğu kadar bugün de çok geçerli olduğuna inandığım bir fark, yani genel olarak gördüğümüz gibi insan doğası, insanın "özü" ile bunun her bir toplumda ve her bir kültürde anlatımını bulan özgül biçimi arasında bir fark saptayıp açıkladılar. Başka bir deyişle, hiçbir zaman insan doğasını olduğu gibi görmeyiz, hiçbir zaman insanı genel olarak gör-

* Krş., özellikle, E. Cassirer, 1932 ve C. L. Becker, 1946; E. Fromm, 1961'de, insanıl felsefenin sosyalist insanıcılıkta nasıl sürdürüldüğü konusunu ele aldım.

meyiz, ama insanın çeşitli kültürlerdeki ve çeşitli bireylerdeki birçok dışavurumunu temel alarak, insanda nelerin ortaklaşa bulunduğu –nelerin özgül şekilde beşeri olduğu– konusunda çıkarım yapabiliriz.

Jean-Jacques Rousseau aynı fikri dile getirdi ama uzun yıllar sonra Freud'un yeniden ele aldığı bir noktaya parmak bastı: İnsanın doğal eğilimleri ile toplumun istedikleri arasındaki çelişkiye işaret etti. Bu konu çok önemliydi. Dediğim gibi, Freud daha sonra bu noktaya yeniden parmak basarak, cinsel istekler ile toplumun görenekleri arasındaki çatışmaya işaret etti ve nevrozun gerçekte bu çatışmadan doğup geliştiğini varsaydı. Onun bu özgül varsayımında haklı olduğundan emin değilim, ama yine de Freud'un varsayımı, tam da Rousseau'nun işaret etmiş olduğu hususa –toplumun istedikleri ile söz gelişi, insanın içindeki insanlığın istekleri arasında oluşan çelişkiye– işaret etmekle çok daha fazla genel geçerlilik ve anlam taşıyordu. Yönetimin nasıl olması gerektiğini anlamak için insanın doğasına bakmanın yeterli olduğu yolunda John Locke'un ortaya attığı kuramı hatırlatmama izin verin. Locke'un kuramı, Jefferson ve diğerleri üzerinde etkili olması nedeniyle Amerikan geleneğinde çok büyük bir güç kazandı.

İnsancılık hakkında kalem oynatmış en önemli filozoflardan biri olan Alman filozof Johann Gottfried von Herder'in (1744-1803) geliştirdiği bir kavramı aktarmak isterim. Herder'e göre insan, hayvanın aksine, cılız doğar ve insanlığı kendi içinde geliştirmeye ihtiyaç duyar: "Yapay içgüdü olan akıl, insanlık ve beşeri yaşam tarzı –özgül şekilde beşeri olan tarz– doğal evrimin en üst çiçeklenmesidir." Herder, hayvan olarak insanın, tüm hayvanlar arasında en zayıf, en çaresiz ve en eksik hayvan olduğu; ama salt insana özgü akıl yetisi-ne sahip olduğu ve bu salt insana özgü niteliği geliştirirken, doğal evrimin en yüksek eseri haline geldiği yolundaki aynı anlayışı miras bıraktı.

Bir diğer büyük insancıl olan Gotthold Ephraim Lessing'in (1729-1781) fikirleri de benzer bir doğrultuydaydı. İnsan türünün özünü kavramanın insanın görevi olduğunu düşünüyor-du. Lessing'in eserlerinde de aynı anlayışı, yani özgül şekilde beşeri olanın –insanın özünün, insanlığın özünün– kavranması, açığa çıkarılması, geliştirilmesi gerektiği anlayışını görürsünüz. İnsanın görevi budur. Lessing'in, Hitler'den yüz yılı biraz aşkın bir süre önce Üçüncü Reich'tan söz ederken, insanlığın mükemmelliğe ulaşacağı, bütün insani çelişkilerin yeni bir insani teklik ve yeni bir insani uyum içinde aşılabacağı bir Reich betimlemesi yapması ise tarihin bir cilvesidir. [Fromm, burada, Hitler'in 1930'lar Almanya'sıyla ilgili dile getireceği iddialara gönderme yapıyor.]

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların tüm insancıl düşünürlerinin en önemlisi belki de Johann Wolfgang von Goethe'ydi. Burada Goethe'nin birkaç düşüncesine değinmek isterim. Nicolaus Cusanus'un fikirlerinin yanı sıra Herder'in ve Lessing'in fikirlerine de çok benzer şekilde, Goethe'nin ifade ettiği fikirlerden biri, insanın içinde yalnızca kendi bireyselliğini taşımakla kalmadığı, bütün potansiyelleriyle tüm insanlığı da içinde taşıdığı, ama varoluşunun getirdiği kısıtlamalar yüzünden, bu potansiyellerin ancak bir kısmını gerçekleştirebildiği düşüncesidir. Goethe'ye göre, yaşamın ereği, bireysellik yoluyla evrenselliği geliştirmektir. Bunu vurgulamak isterim, çünkü Goethe'nin felsefesine (ve sonra Marx'ın felsefesine) gelinceye kadarki on sekizinci yüzyıl düşünüşü, kişinin bireyselliğini azaltarak, başkalarıyla bir olduğunu hissetmek için kendisini başka herkese benzeterak evrenselliğe ulaşacağına inanmayan bir düşünüştü. Aksine, insanın ancak bireyselliğini sonuna kadar geliştirerek kendi insanlığını –yani tüm insanlığı– deneyimlemeye başladığına inanılıyordu. Kişi, tam da eksiksizce kendisi haline gelmiş olduğu için, o zaman herkesle bir olduğunu hissederdi. Eğer eksiksizce kendisi haline gelmezse, zihinsel anlamda ölü doğmuş

bir kişi olarak kalırsa, o zaman kendi içinde taşıdığı insanlığa ne ulaşabilir ne de bunu hissedebilirdi.

Goethe'nin insancılığının belki en büyük, en anlamlı ve günümüz açısından da çok önemli ifadesi, İngilizceye çevrilmiş olan ama artık yayınevlerinde bulunabileceğini sanmadığım bir piyeste anlatımını bulur. Bu, *Iphigenia (Iphigenie Tauris'te)* adlı oyundur ve Euripides'in yazmış olduğu *Iphigenia* adlı Yunanca oyunun uyarlamasıdır. Öykü kısaca şöyledir: Agamemnon'un kızı Iphigenia, Truva yolundaki Yunan gemilerinin yelkenlerini şişirecek rüzgâr vermeleri için tanrılara kurban edilecektir ama merhametli bir tanrıça, öldürülmeden önce onu kaçırarak, Kral Thoas adlı birinin hüküm sürdüğü bir barbar adasına götürür ve kralın o zamana kadar ısrarla uyguladığı bir geleneğe, yani adasına ayak basan her yabancının öldürölmesi geleneğine son vermesi için kralı ikna eder. Bu barbarca huy bize garip gelebilir ama gerçekten bu bizi o kadar şaşırtmamalı: Yabancı, daha önce söylediğim gibi, kabile dışından olan kişidir, dolayısıyla bize yakın olanları deneyimlediğimiz anlamda eksiksiz bir insan olarak deneyimlenmeyen kişidir. Zaman geçince, Kral Thoas, Iphigenia'yı Artemis Tapınağı'nda rahibe olarak görevlendirir. Iphigenia'ya nazik davranır. Ona güvenir. Ama bir gün, erkek kardeşi Orestes, bir arkadaşıyla birlikte çıkagelir. Bu üçü, krala haber vermeden kaçıp gitmeyi, Yunanistan'a dönmeyi –ve Artemis'in putunu çalmayı– düşünürler. Yunanca oyunda, bazı güçlükler yaşadıktan sonra bunu başarırlar.

Goethe'nin yazdığı oyunda, bu üçlü aynı planı kurar ve Iphigenia ilk başta buna katılır ama sonradan fikrini değiştirir, çünkü kendisine güven duyan krala ihanet edemeyeceğini hisseder. Gerçekten, bugün "ehvenişer" ya da "kötünün iyisi" dediğimiz durumla karşı karşıya kalır; en kötü olan, kendisini, erkek kardeşini ve onun arkadaşını öldürtmek, daha az kötü olan ise krala ihanet etmektir. Bugün çoğunlukla, iki kötü şey arasında seçim yapmak zorunda kalırsak, daha az

kötü olanı seçmemiz gerektiğine inanmaya ve daha az kötü olanı seçince, genellikle sadece daha kötü olanın –çok daha büyük bir kesinlikle– gerçekleşeceği zamana kadar durumu ertelediğimizi unutmaya eğilimi gösteririz.

Iphigenia, iki kötü şey arasında seçim yapmayı reddeder, illa yalnızca iki alternatifin olması gerekmediğini, bir üçüncü alternatifin, bir üçüncü ihtimalin olabileceğini öne sürer: O da insan olma ihtimalidir. Bunun anlamı, krala gerçeği söylemek, tam bir insan gibi davranmaktır; böylece kralın onu öldürtebileceği olasılığını göze almak ve ahlaki açıdan bakılınca, ikisi de kabul edilemez olan diğer iki kötü şeyden kaçınmaktır. Iphigenia, krala gerçeği söyler ve kral şöyle yanıt verir:

Yunan Arteus'un işitmediği
Doğruluğun ve İnsanlığın sesine
Kültürsüz İskit'in kulak vereceğini
Düşündün, öyle mi?

Iphigenia ise şöyle yanıt verir:

O ses herkesçe işitilir,
Hangi iklimde doğmuş olursa olsun,
Onun bağrında akar yaşam pınarı
Saf ve engelsiz.

Goethe'nin oyununda, kral gerçekten de doğruluğun ve insanlığın sesinden etkilenerek, Iphigenia'yı, erkek kardeşini ve arkadaşını ülkelerine gönderir. Goethe'nin bu dramı önemlidir, çünkü burada, insanın yalnızca çeşitli kötü güçlerle yüz yüze kalmış görüldüğü durumlarda onu kurtarabilen tek çözüm yolu olarak insanlığın sesine güveniliyor. Karımca, Goethe'nin bu çözümü bizim zamanımız açısından bir ölçüde önem taşıyor. Farklı isimlerle anılmalarına rağmen hepsi de yıkım alternatifleri olan çeşitli alternatifler arasında

sıkışmış gibi görünüyoruz. Kültürümüzün insancıl geleneğini ciddiye alırsak, o zaman gerçekten, basmakalıp alternatiflerin dışında başka olasılıkların bulunup bulunmadığını ve en önemli olasılığın, insanlık ve hakikat olasılığı olup olmadığını düşünmemiz gerektiğini kabul etmemizin çok önemli olduğuna inanıyorum.

Goethe aynı zamanda da milliyetçilik karşıtı olduğu için hümanistti – ve buna değinmek önemsiz bir şey değildir. Bildiğiniz gibi, uzun bir ömür sürdü ve ömrünün sonuna doğru, milliyetçilik yalnızca Fransa’da üstünlük sağlamakla kalmamıştı, Almanya’da da üstünlük kurmaya başlıyordu. Milliyetçilik, Napoleon ile Almanlar arasındaki savaşlarda, Almanların “kurtuluş savaşları” dedikleri savaşlarda gemi aızıya almıştı. Goethe elbette en büyük *Almanlardan* biriydi, ama onun buna karşı söylediği birkaç sözü size okumak isterim. Goethe, 1814’te –Napoleon’un muzaffer Alman kurtuluş ordusunca zaten yenilgiye uğratıldığı yıl– Alman milletinin bir hiç olduğunu ama bireysel Alman’ın bir şey ifade ettiğini söyledi; yine de dünya, bunun aksinin doğru olduğunu hayal etti. Goethe’nin kanısına göre, Almanlar, içlerindeki tüm iyiliği insanlığın yararına tam olarak geliştirmeleri için, Yahudiler gibi tüm dünyaya dağılmalıydılar. Goethe, çok daha erken tarihli [15 Mart 1799’da Johann Jakob Hottinger’e yazdığı] bir mektubunda şöyle diyordu: “Herkesin yeni vatanlar yaratmakla meşgul olduğu bir zamanda, önyargısız düşünen ve döneminin üstüne çıkabilen insanın Vatanı hiçbir yer ve her yerdir.”

Anlayacağınız üzere, burada Goethe, denilebilir ki on üçüncü yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Batı kültüründe gelişen ve serpilip açılan insancılığın yadsınması olan yeni milliyetçilik dalgasına nasıl da karşı çıkıyor. Goethe, on dokuzuncu yüzyıldaki hümanistler geleneğinin son temsilcisiydi. Sonrasında yeni bir milliyetçilik dalgası başladı; özünde insancıl olan bir felsefenin temel oluşturduğu ve kamçılادığı

Fransız Devrimi'nin kesinlikle yeni milliyetçiliği yaratan devrim olması, onun da yeni put olarak milli devleti yaratmaya başlaması ise tarihin cilvelerinden biridir. Milli devlette milliyetçilik, kudretli iktisadi çıkarların temsilcisi olarak sanayi devrimiyle birleştirildi. Milli devlet içinde var olan kudretli iktisadi çıkarları gerçekleştirmek için kuvvet ve milliyetçi duygular kullanıldı.

Fransız Devrimi'yle ve Alman-Fransız Savaşlarıyla başlayan bu milliyetçilik, Almanya'nın nihayet birleştiği 1871'den sonra Almanya'da büyük bir hızla yayıldı. Bunun daha sonra Almanya'da daha da gemi azya aldığını görüyoruz. Milliyetçilik, en dehşet verici anlatımına iki dünya savaşında kavuşmuştur; olası bir üçüncü ve bu defa nükleer savaşın nedeni olarak da aynı derecede dehşet vericidir.

Kişisel yaşamında insancılıktan milliyetçiliğe bu değişimin temsilcisi olan ve bunu en duyarlı şekilde anlatıma kavuşturan bir kişinin yazdıklarından size bir şey okumak isterim. Bu kişi, 1914'ten önce bir banşçı, hümanist ve sosyalist olan ama savaşın etkisiyle başka birçokları gibi değişim geçiren Belçikalı şair Emile Verhaeren'dir. Kendisine ithaf ettiği bir kitapta şu satırları yazmıştır: "Nefretin saklanıp gizlenmediği bu kitabı yazan kişi eskiden banşçıydı. Onun gözünde, hiçbir düş kırıklığı bundan daha büyük ya da daha ani olmadı. Bu onu öyle bir şiddetle sarstı ki, artık kendisini aynı insan olarak düşünmüyor ve yine de ona öyle geliyor ki, bu nefret halindeyken, vicdanı zayıflamıştır. O, bu sayfaları, eskiden olduğu insana duygusallıkla ithaf ediyor." Herhalde bu, bir kişinin geçirdiği bir değişikliğin en aydınlatıcı ifadesidir; gerçekte, iki yüzyıl arasında, yani on sekizinci yüzyıl insancılığı ile on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl milliyetçiliği arasında meydana gelen kültür ve toplumsal iklim değişikliği olarak görülebilir.

On sekizinci yüzyıl insancılığının on dokuzuncu yüzyıldaki en önemli ifadesine, Sosyalist düşüncenin çeşitli tür-

lerinde –belki en açık seçik olarak Marx’ın düşüncesinde– rastlandığına kısaca değinmeden geçemeyeceğim. Bu size şaşırtıcı gelebilir, çünkü çoğunuz Marx’ın materyalist görüşü savunduğunu, insanın temel güdüsünün maddi olduğuna inandığını vb. işitmişsinizdir. Aslında Marx çok fazla alıntılanır ve pek az anlaşılır, ama Kutsal Kitap da öyledir. Ne yazık ki, Marx’ın insan anlayışını yansıtan en önemli eseri –en önemli felsefi metni– bir yıl öncesine kadar İngilizceye çevrilmemişti bile. Ama Marx’ın felsefesinin doğrudan doğruya Spinoza’nın, Hegel’in ve Goethe’nin devamı olduğunu anlamak için o metni okumaya gerek yoktur ve Sovyetler Birliği’nin benimsediğini öne sürdüğü türden sözde Marksizm’in Marx’la ilişkisi, olsa olsa, Rönesans papalarının İsa’nın öğretileriyle olan ilişkisi kadardır.

Söylediklerimin hiç değilse daha az saçma gelmesini sağlamak için size bir ya da iki alıntı okumak istiyorum. Marx’ın insana yüklediği amaç tam olarak Spinoza’nunki, Goethe’ninki gibidir: Bağımsız insan, özgür insan: “Bir varlık, kendi kendisinin efendisi olmadıkça kendini bağımsız saymaz ve ancak varoluşunu kendisine borçlu olduğu zaman kendi efendisi olur. Başka birinin lütfuyla yaşayan bir insan, kendisini bağımlı bir varlık olarak görür.”* İnsan ancak “kendi çok yönlü varlığına geneli kapsayıcı bir şekilde ve dolayısıyla bütün bir insan olarak sahip olur” ise bağımsızdır. Buradaki “bütün insan” kavramı, Rönesans’tan Spinoza, Leibniz ve Goethe aracılığıyla Marx’a gelir. Dahası: “[İnsanın] dünyayla olan tüm *insani* ilişkileri –görme, işitme, koku alma, tat alma, dokunma, düşünme, gözlem, hissetme, arzulama, edimde bulunma, sevme– kısacası, bireyselliğinin tüm organları . . . *insani* gerçekliğin sahiplenilmesidir . . . Özel mülkiyet bizi öyle aptal, öyle kısmi bir hale getirmiştir ki, bir nesne ancak ona sahip

* Karl Marx, “İktisadi ve Felsefi Elyazmaları”, alıntılayan E. Fromm, *Marx’ın İnsan Anlayışı*. [Çev. Kaan H. Ökten, Say Yayınları, 2016 –ed.]

olduğumuz, bizim için sermaye olarak var olduğu ya da onu doğrudan doğruya yediğimiz, içtiğimiz, giydiğimiz, içinde oturduğumuz vb. zaman, kısacası, ondan bir şekilde *yararlandığımız* zaman *bizimdir* . . . Böylece, *tüm* fiziksel ve zihinsel duyuların yerini, *tüm* bu duyuların yabancılaşmış hali –*sahip olma* duyusu– almıştır. İnsanın, tüm içsel zenginliğini ortaya dökebilmesi için, bu mutlak yoksulluğa indirgenmesi gerekliydi.” Marx’ın başka bir sözü, tüm insancıl düşüncesinin ayırt edici bir örneğidir; insanı edilgin bir varlık olarak değil, etkin bir varlık olarak ele alır. Bu söz özellikle sevgiye gönderme yapar. Spinoza’nın gözünde olduğu gibi Marx’ın gözünde de hiçbir zaman problem, çoğumuzun düşündüğü gibi, “sevilmek” değildir ve “Birisi bizi nasıl sever?” sorusu hiçbir zaman temel soru değildir; temel soru bizim sevme yeteneğimizdir ve etkin bir nitelik olarak sevginin niteliğidir. “Eğer karşılığında sevgi uyandırmadan seviyorsanız, yani seven bir kişi olarak *dışa vurma* yoluyla, kendinizi *sevilen* bir kişi yapamıyorsanız, o zaman sizin sevginiz güçsüzdür, bir talihsizliktir.” (Agy., s. 168.)

İnsancılığın Günümüzde Geçerliliği

Şimdi, insancılığın bizim için önem taşıyan iki yönünü irdelemek isterim. Bilimsel yön diyebileceğiniz birisi şudur: “İnsanın özü” diye bir şey var mıdır? On sekizinci yüzyıl, insanın özü konusunda oldukça iyimserdi. O yüzyıldaki genel tablo, insanın makul, iyi ve iyilik doğrultusunda kolayca yönlendirilebilir ya da etkilenebilir olduğu şeklindeydi. Bugün Reinhold Niebuhr ve diğerleri gibi bazı kişiler, böyle bönce bir inanç taşımanın, insanın iyi olduğuna inanmanın neredeyse günahkârlık olduğu konusunda bizi temin ediyorlar. Ama ben, böyle öğütlere ihtiyacımızın olduğuna inanmıyorum: Yaşayarak içinden geçmiş ve geçmekte olduğumuz dönem, insanın mantıksızlığı ve hatta akıl sağlığından yok-

sunluğu konusunda yeterli kanıt sağladığı için, insanın ne kadar kötü olabileceğinin anımsatılmasına gerçekten ihtiyaç duymuyoruz. Soru şudur ve bence bu, insan biliminin keşfetmesi gereken temel sorudur: İnsanın özü nedir? Nesnel bir tutumla insan olarak tanımlanabilecek olan nedir?

Sağlıklı Toplum (1955) adlı kitabımda, bu soruyu irdelemeye çalıştım. Burada, yalnızca, insanın özünün bir töz olmadığını, insanın iyiliğiyle ya da insanın kötülüğüyle alakalı olmadığını, ama tarih boyunca hep aynı kalan bir özün bulunduğunu vurgulamak istiyorum. İnsanın özü bir dizilim (konstelasyon) ya da Heidegger'in deyişiyle bir düzenleştirmedir (konfigürasyon) – temel bir düzenleştirmedir. Benim bakışıma göre ise bu düzenleşim, kesinlikle varoluşsal bir ikilemden oluşur ya da biraz daha az teknik bir dille söylersek, kesinlikle doğa içindeki hayvan olarak insan ile doğada kendisinin farkına varabilen tek şey olarak insan arasındaki çelişkiden oluşur. Dolayısıyla insan, ayrılmışlığının, yitikliğinin ve zayıflığının farkına varabilir. Dolayısıyla insan, doğayla ve diğer insanlarla birlik olmanın yeni yollarını bulmak zorundadır. İnsan, tarihsel ve bireysel olarak doğmuştu; dünyadan ayrılmışlığının farkına vardığı zaman ise bu ayrılmışlığını aşmanın ve birliğe ulaşmanın bir yöntemini bulmadıkça akıl sağlığını yitirirdi. İnsandaki en güçlü tutkunun bu olduğuna eminim: tüm ayrılmışlık deneyiminden kaçınmak, o deneyimi alt etmek ve yeni bir birliğe ulaşmak.

Din tarihi ve genel olarak insanın (bireylerin de) tarihi, ayrılmışlığı aşmanın ve birliğe ulaşmanın iki yolunun olduğunu gösteriyor. Bunlardan birine bütün ilkel dinlerde rastlarsınız ve bu, doğaya geri dönmenin, deyim yerindeyse insanı yendi- den insan öncesi hayvan yapmanın ve insanda özgül şekilde beşeri olan şeyi –insanın aklını, farkındalığını– ortadan kaldırmanın bir yoludur. Bu ortadan kaldırma işi her türlü yolla yapılır: ilaçlar kullanarak, esrik ayinler düzenleyerek ya da sadece hayvanlarla özdeşleşerek, kendini bir hayvanın yerine

–özellikle, örneğin ayı, aslan veya kurt yerine– koyma yoluna giderek. Başka bir deyişle, bu, insan olmaktan çıkarak ve deyin yerindeyse, insanın doğanın bir parçası olduğu, bir hayvan haline gelebildiği doğal duruma gerileyerek ayrılmışlık duygusunu alt etme girişimidir. Ama Kutsal Kitap’ın simgesel olarak ifade ettiği gibi, Âdem ile Havva artık cenneti terk edince –yani, insanın henüz insan olarak doğmadığı zamanki teklik durumu son bulunca– iki melek ateşten kılıçlarıyla girişi tutar ve insan geri dönemez.

İnsanoğlunun ayrılmışlığı aşmak ve birliğe ulaşmak için başvurduğu diğer çözüm yolu, öyle anlaşıyor ki, MÖ 1500 ile MÖ 500 yılları arasındaki dönemde Çin’de, Hindistan’da, Mısır’da, Filistin’de ve Yunanistan’da bulundu: İnsan, geriye giderek değil, salt kendisine özgü olan akıl ve sevgi güçlerini, dünyayı kendi yurdu haline getirecek ölçüde geliştirerek tekliğe ulaştı; tam insan haline gelerek, kendisiyle, diğer insanlarla, hatta doğayla yeni bir uyum içinde yaşadı. Bu, kehanet mesihçiliği fikriydi. Aynı zamanda bu, geç ortaçağ dinsel düşüncesinin de fikriydi. On sekizinci yüzyıl insancılığının da fikriydi. Aslında, Batı geleneğinin dinsel ve manevi düşüncesinin özü hâlâ budur: İnsanın görevi, insanlığını geliştirmektir ve bu insanlığı geliştirirken, yeni bir uyuma kavuşacaktır ve dolayısıyla, doğmuş olma sorununu çözebilmesinin tek yolunu bulacaktır.

Doğmuş olmak, hepimizin karşı karşıya kaldığı bir sorudur ve buna bir yanıt vermemiz gerekir ama bu, zihnimizle ve beynimizle değil, her an bütünsel kişiliğimizle vereceğimiz bir yanıt olmalıdır. Gerçekten yalnızca iki yanıt vardır. Bu yanıtlardan biri gerilemek, diğeri ise insanlığımızı geliştirmektir. Yanıttan kaçınmaya çabalayan ve eğlence, kafa dağıtma, boş zaman vb. gibi değişik adlar verdiğimiz şeylerle zaman geçiren birçok kişi de vardır –bugünlerde çoğu insanın öyle olduğunu düşünüyorum. Ama bu çözümün hiç de çözüm olmadığını, bunu seçen tüm insanların can sıkıntısı ve

çöküntü yaşadıklarını ama bunun farkında olmadıklarını en sonunda anladığımız karısındaaym.

İnsanın temel mizacının bir töz açısından değil de dizilim (konstelasyon) açısından nasıl kavramsallaştırılabileceğine ilişkin kendi anlayışımı kısaca dile getirdim, ama elbette bu konuyu geliştirmek için saatler ayırmak gerekir ve tabii ki ben buna çalışmayacağım.* Burada sadece bir düşünceyi daha eklemek istiyorum: İnsanın özü, ancak insanın tekliği deneyimini yeniden canlı olarak yaşayanlar için ve ancak o zaman önemli olacaktır. Günümüzde bu deneyim canlı değildir.

Öyleyse, nedir bu insancılık deneyimi? Yukarıdaki incelemeyle, size şunu göstermeye çalıştım: İnsancılık deneyimi – Terence’in ifade ettiği gibi– “beşeri olan hiçbir şeyin bana yabancı olmadığı”dır; tüm insanlığı kendi içimde taşıdığımıdır; birbirinin tıpatıp aynısı olan iki bireye rastlanamayacağını savunanlara rağmen, ne şaşırtıcıdır ki, hepimizin aynı tözü, aynı niteliği paylaşmamızdır; herhangi bir insanda var olup da bende var olmayan hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Ben hem suçlu hem de ermişim. Hem çocuğum hem de erişkinim. Ben, yüz bin yıl önce yaşamış ve insan soyunu yok etmememiz koşuluyla, yüz bin yıl daha yaşayacak olan insanım.

Bu önerme, çoğunlukla bağlantısının bulunmadığı bir olguyla, yani bilinçdışıyla çok önemli bir bağlantıya sahiptir. Freud, bilinçdışını ilk keşfeden kişi değildi ama tüm yönleriyle sistemli olarak araştıran ilk kişi kesinlikle oydu. Ne var ki, onun bilinçdışı kavramı hâlâ çok sınırlıydı. Freud, ensest eğilimli arzular ya da canice arzular gibi içgüdüsel arzuların bastırıldığını düşünüyordu. Pekâlâ, öyledir. Ama problem daha geniş boyutludur: Bilincimiz gerçekten nedir? Bilincimiz,

* Bkz. E. Fromm, *Man for Himself – An Inquiry into the Psychology of Ethics* [*Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, 11. Baskı, 2007 –ed.], s. 38-50; *The Sane Society* (*Sağlıklı Toplum*), s. 22- 66; özellikle de E. Fromm ve Ramon Xirau, haz., *The Nature of Man*, s. 3-23.

içinde yaşadığımız toplumun farkına varmamıza izin verdiği insani deneyimlerin tümüdür. Çok küçük bireysel farklılıklar bir yana, çoğunlukla yalnızca dilimizin, mantığımızın ve toplumumuzdaki tabuların farkına varmamıza izin verdiği şeylerin farkına varınız. Deyim yerindeyse, “toplumsal süzgeç” gibi bir şey vardır ve farkına vardığımız şeyler yalnızca o toplumsal süzgeçten geçebilen deneyimlerdir; bunlar bizim bilincimizdir.

Peki, bilinçdışımız nedir? Bilinçdışımız, insanlıktır. Bilinçdışımız, evrensel insandır. Bilinçdışımız, bilince çıkan küçük kısım hariç, beşeri olan –iyi ve kötü– her şeydir, herkeste bulunan ve kendimizi oldukça rastlantı eseri içinde bulduğumuz kültürün deneyimini, düşünüşünü, duyuşunu temsil eden her şeydir. Bilinçdışımız, topyekûn insandır ve bu yüzden, bilinçdışımızla temas kurmanın taşıdığı büyük önem, ensest eğilimli arzularımızı ya da (bazen önemsiz olmayabilen) şunu, bunu ve diğerini keşfetmemektir.

Bilinçdışımızla temas kurma olasılığının Freud tarafından keşfedilmesinin taşıdığı büyük önem, kesinlikle, eğer bilinçdışıyla temas kurarsak, o zaman insanlıkla temas kurmamızdan gelir; o zaman içimizdeki topyekûn insanla temas kurarsınız; o zaman gerçekten yabancı diye bir şey kalmaz. Dahası, kendimizi başkalarından üstün görme anlamında, başkalarıyla ilgili yargılardan artık eser kalmaz. Eğer bilinçdışımızla temas kurarsak, o zaman gerçekten kendimizi, başka herkesi deneyimlediğimiz gibi deneyimleriz. İçimizdeki aynılışlığı, yani yalnızca kendi kabilemizde ya da kültürümüzde anlatırmı bulan şeylerin farkına vardığımız durumu gerçekten aşarız ve tüm insanlıkla paylaştıklarımızla temasa geçeriz.

Kabileciliğin yanı sıra milliyetçilik de bunun tam karşısıdır. O durumda insanlık ile temasta olmayız. İnsanlığın yalnızca bir kesimiyle temas kurarsınız ve çok basit bir işlem yürütürüz: İçimizdeki tüm kötülüğü yabancıya yansıtırız ve dolayısıyla, sonuçta o bir şeytan olur, biz ise melek. Tüm savaşlarda

deneyimlediğimiz, kişisel yaşamlarında insanlar arasındaki kavgalarda deneyimlenen budur, soğuk savaşın her iki safında deneyimlediğimiz de budur. Günümüzde insanın gerçekten ya insancılığı yeninden canlandırma –insancılığın temeli olan Batı kültürümüzün manevi temelini ciddi olarak örme- ya da tümünden geleceksiz kalma arasında bir seçim yapmak zorunda olduğuna inanıyorum.

Bir kez daha alıntı yapacak olursam, Goethe şöyle demişti: “Tarihin çeşitli dönemleri arasında yalnızca bir tek önemli fark vardır, o da inançlı dönemler ile inançlı olmayan dönemler arasındadır. İnançlı olanlar serpilip gelişir ve canlıdır, inançlı olmayanlar ise çürür ve en sonunda ölür.” On üçüncü yüzyıl ve on sekizinci yüzyıl hiç kuşkusuz inanç dönemleriydi. Korkarım ki, bizim Batılı dönemimiz, büyük inanç yoksunluğunun olduğu bir dönemdir; hakikaten, Batı dünyasında ve ABD’de gitgide azgınlığının tanık olduğumuz nefret, insanların sevgi duymadıklarının ve aslında, ne için yaşadıklarını bilmediklerinin bir ifadesinden ibarettir. Nefret, kesinlikle, ahlaki umutsuzluğun ve ahlaki yılgınlığın bir ifadesidir. Birisi, kültürünü doğrulamak için onu savaşla korumaya çalışma gereği duyuyorsa, bugünkü gidişatta olduğu gibi, ne kendi değerlerini koruyacak ne de kendi yaşamını esirgeyecektir.

Yunan-Roma, Yahudi-Hıristiyan insancılık geleneğine dayanan geleneğimizi tümünden yenileyip yenileyememe seçeneğine hâlâ sahip olduğumuz kanısındayım. Eğer o değerleri, hep dilimize doladığımız değerleri ciddiye alabilirsek, o zaman gerçekten kültürümüz yeni bir hayatıyet kazanabilir ve bir geleceğimiz olabilir. Ama köklerimizi yenileyemezsek, o durumda ne söylersek söyleyelim, silahlarımız ne olursa olsun, varlığımızı sürdüremeyiz. Esasen, *temel* niteliğe sahip bir kararla yüz yüze olduğumuzu düşünüyorum. Bu, Eski Ahit’te çok güzel ifade ediliyor: “Bugün önünüze Yaşamla Ölümü, Kutsamayla Laneti koyuyorum, siz Yaşamı seçin”

[Yasanın Tekrarı 30:19]. Öyle inanıyorum ki, Tek Dünya haline gelen bir dünyada bugün insanın seçmesi *gereken*, kesinlikle Yaşamdır ve bunun anlamı, yeni bir insancılık deneyimidir. Eğer insan bunu seçemezse, korkarım ki, yeni "Tek Dünya"yla başa çıkamayacaktır.

2. KISIM

İnsancıl İnisiyatifler ve İtirafı

Dünya Konferansı Fikri

"İnsanlığın Bekasına Yönelik Güncel Tehlikelerin Halledilmesi Konulu Papalık Konferansı Önerisine İlişkin Sözler", Fromm'un yayınlanmamış yazıları arasındaydı (Fromm da ilkin 1966'da bir mektup olarak kaleme aldığı aşağıdaki inisiyatifte meseleyi "insanlığın bekası" olarak tanımlamıştı). Bu "Sözler", Fromm'un, Soğuk Savaş'ın ortasında insanlığın kriz durumundan duyduğu kaygıya, meseleye fiilen katılımına ve bu krizin çözümlerine yönelik zengin fikirlerine ilişkin inandırıcı kanıtlar sunuyor. Fromm, "Sözler"e eşlik eden mektuplardan birinde, "bu düşüncenin birdenbire aklına geldiği"ni ve "önemli olan şeyin girişim olduğu"nu ekler.

Her türlü dinsel kurumu sert şekilde eleştiren Fromm gibi bir kişinin, dünya barışı üzerine bir konferansa Katolik Kilisesi Papası dahil etmek istemesi, bir yandan, Papa XXIII. İoannes'in (1958-63) temelde insancıl duruşunun onun üzerinde bıraktığı derin izlenimle, öte yandan ise İkinci Vatikan Konsilinin (1962-65) reformlarından sonra dünyada Katolik Kilisesi'nin artan saygınlığıyla ve Kilise'nin dünyaya açılmasına Konsilin izin vermesiyle ilişkilidir. Yayınlanmamış yazılar arasındaki belgeler, Fromm'un mektubunun ne gibi somut etkiler doğurduğunu saptamıyor. Yine de bu mektup, Fromm'un girişimlerinin, Senatör Fulbright, Harvey Cox, James Luther Adams, George William, Louis Sohn, Lewis Mumford, Marcus Raskin, Stewart Meacham, Norman Cousins (Papaya bu fikri ileten kişi, Saturday Review'da görevli), Gilbert White, Alfred Hassler, Peder

Thomas Merton, Gunnar Jahn, Başpiskopos Angelo DellAcqua, Mihailo Markovic, Adam Schaff ve başkaları üzerinde olumlu yankılar yarattığını açıkça gösteriyor.

Papa'nın ve Katolik Kilisesi'nin harekete geçirilememesi, kesinlikle Fromm için çok moral bozucu olmuştur. Fromm, sadece üç ay sonra, Clara Urquhart'a mektubunda şöyle yazar: "Papa'nın kılını bile kıpırdatmayacağı gerçeğini kabul etmemiz gerekecek."

Şimdiki duruma ilişkin bir analizi göz önünde tutan düşünce ve bilgi sahibi pek çok insan, Vietnam'da savaşın tırmanmasının, sonuçta büyük bölümüyle insan soyunu ve birkaç bin yıldan beri insanı yönetmiş ya da hiç değilse yönlendirmiş olan manevi değerleri yok edecek dünya çapında bir nükleer savaş olasılığının gitgide artmasına yol açtığı kanısına varmıştır. Bu dalgayı durdurmak için, birçok -dinsel, barışçı, hümanist, katıksız siyasal- kesimde ciddi girişimler yapılıyor. Bu amaçla kurulan örgütlerin faaliyetleri, kitap yayınları ve dilekçeler durmadan artıyor. Tarihte belki daha önce hiçbir zaman bu kadar çok sayıda farklı birey ve grup, ortak bir tehlikeye karşı durma sorumluluğunu üstlenmemiştir; ama yine de bunlar, çabalarının hiçbir değişiklik getirmediğini görünce, sıklıkla boşuna uğraştıkları duygusuna kapılmaktadırlar. Öyle görünüyor ki, çabaları, trajediyi önceden gören ama önleyecek güce sahip olmayan Yunan korosunun çabaları gibidir.

Ama termonükleer savaş bile bugün insanı tehdit eden tek tehlike değildir. Yeni teknolojiden dolayı, önceki tüm üretim yöntemleri ve tüketim tarzları değişiyor. Bağımsız insanın - kendi kararlarını veren ve kendi vicdanını dinleyen insanın- yerine, emirler alan ve veren örgüt insanı geçiyor. Dünyanın yoksul halkları, insanın buluş gücünün yarattığı mallardan paylarını istiyorlar ve artık bekleme niyetinde değiller; bu arada, gösterilen birçok çabaya rağmen, zengin milletler gitgide zenginleşirken, yoksullar daha da yoksullaşılıyor. Anlaşı-

lan o ki, tüm eylem ve düşünüş biçimleri sorgulanabilir hale geliyor, yine de hiç kimse yeni dünyanın nasıl görüneceğini hayal edemiyor. Değişiklikler ve belirsizlikler, ortaçağ dünyasının yıkılması sonrasında oluşanlardan bile daha büyük görünüyor. O zaman olduğu gibi şimdi de insanlar korkuyorlar ve eski dünya gözden kaybolurken yeni bir dünyanın doğmakta olduğu gerçeğiyle yüzleşmeyi göze alamıyorlar. Paniğe kapılıyorlar ve bu panik içinde, köhnemiş siyasal düşüncelere ve yöntemlere daha da sıkı sıkıya sarılıyorlar, sanki yaratıcı ve yürekli bir şekilde belirsizlikle yüzleşmektense yok olup gitmeyi yeğliyorlar. Bir miktar istikrar duygusunu elden kaçırmamak için var güçleriyle statükoyu korumak istiyorlar ve bu arada da içine düştükleri kaygıyı, maddi tüketimi durmadan artırarak yatıştırıyorlar.

Sorumluluk duygusuna sahip birçok kişi, bu gerçekleri düşünerek, kendine şunu soruyor: "Etkili olabileceğim, henüz yapılmamış ya da denenmemiş herhangi bir şey var mı?" Bir yanıt ulaşmak için, bu zamana kadarki başarısızlığın nedenlerini analiz etmek gerekir. Anlaşılan, nedenler şuralarda yatıyor:

(1) İnsanların demeçleri, mevcut krizin çeşitli yönlerini hedef alıyordu; yeterince tümel ve kapsayıcı değildi.

(2) Genellikle, aklın gücüne dayanmaktan ve insan yüreğine seslenmekten çok, eleştirel ve suçlayıcı nitelikteydi.

(3) Özellikle, bir çözüme yol açabilecek süreçlere ilişkin somut öneriler bakımından yeterince ayrıntılı değildi.

(4) Eleştirilere imza atanlar, iktidardakilere seslerini iştirecek ve onları yanıt vermeye itecek otoriteden yoksundular.

Bu andıçta önerilen adım, bu eksikliklerden kaçınmaya çalışıyor. İnsanlığın bugünkü bunalımını ve olası çözüm yollarını ele almak üzere, Papa VI. Paulus'un Roma'da bir dünya konferansı toplaması önerilir. Daha özgül olarak, başarıları ve kişisel sağlamlıkları nedeniyle tüm dünyanın saygısını ka-

zanmış olan, tüm dinlerden ve aynı zamanda da din dışından, tüm milletlerden, tüm siyasal eğilimlerden önde gelen şahsiyetlerin, en az dört hafta ve belki daha uzun sürecek bir konferansta buluşmak üzere Papa tarafından davet edilmele-ri önerilir. Bu konferansın amacı, şimdiki kriz durumunu, nedenlerini ve olası çarelerini tartışıp görüşmek olmalıdır. Konferans, Vietnam'daki çatışmanın çözümüne yönelik eylem ve süreçler için çok somut ve özgül öneriler ortaya koymalıdır; dahası, başka ivedi problemlerin olabildiğince çözüme kavuşturulması için önerilerde bulunmalıdır. Bu öneriler, Papa tarafından tüm hükümetlere iletilmeli ve tüm ülkelerdeki insanları bilgilendirmek için kamuoyuna açıklanmalıdır.

Böyle bir kongrenin, en başta Papa tarafından toplanıyor olması, ikinci olarak da katılımcıların niteliği ve sayısı sayesinde, tüm dünyada yoğun ilgi uyandıracığı; orada yapılan müzakerelerin ve getirilen önerilerin, bugüne kadar hiçbir bildirinin sahip olmadığı bir entelektüel ve ahlaki ağırlık taşıyacağı umut edilir. Yine kabul etmek gerekir ki, tarafsız bir gözle bakılınca, bugün dünyada otoritesi ve saygınlığı Paparunkıyla kıyaslanabilecek başka bir şahsiyet yoktur. Papa Ioannes'in ve Papa Paulus'un en açık ifadelerle barış ihtiyacını dile getirdiklerini ve her türlü taraflılığı aşan bir anlayışla tüm milletlere hitap ettiklerini kabul ediyoruz. Ne var ki, bu demeçler ve açıklamalar dünyada derin izler bırakmakla birlikte, tam da ister istemez biraz genel bir mahiyet taşıdıkları ve çeşitli liderlerin karşısına somut çözümlerle, özgül önerilerle çıkmadıkları için, ancak sınırlı bir etki yaratmıştır.

Yine kabul edilmelidir ki, burada yapılan öneri, Kilise'nin bu zamana kadar hiç girişmediği bir yöntem sunuyor ve denilebilir ki, bu girişimin başarısızlığa uğraması Papa için diplomatik bir yenilgi riski taşıyacaktadır. Ama bu düşünceler karşısında, unutulmaması gerekir ki, insanoğlu tarihte hiçbir zaman bugünkü kadar büyük bir yok oluş tehlikesiyle yüz yüze kalmamıştır ve milletlerüstü, ırklarüstü bir evrensel

kurum olarak Roma Katolik Kilisesi'nin, henüz hâlâ zaman varken cesur bir adım atma hakkı –belki de yükümlülüğü– vardır.

Elbette, böyle bir konferans, davet edilecek kişilerle, önerilen gündemle vb. ilgili eksiksiz hazırlıklar yapılmasını gerektirecektir. Bununla birlikte, giderek büyüyen tehlike dikkate alınarak, bu hazırlıklar en yoğun çabayla ve mümkün olan en kısa zamanda yürütülmelidir. Konferansın planlanmasına yardımcı olmak üzere küçük bir heyetin Papa tarafından davet edilmesiyle işe başlanabilir. Tıpkı konferansa davet edilecek kişiler gibi, bu hazırlık heyeti de milliyet ve siyasal ya da dinsel aidiyet ayrımı yapılmadan seçilmelidir.

Özetle, bu fikrin cazip görünmesi, içerdiği yeniliklerden dolayıdır: (1) Konferans, Papa'nın otoritesinin ve saygınlığının desteğiyle düzenlenecek, "dinsel" bir konferans olmayacaktır; (2) bu durumdan dolayı, en geniş kapsamda dünya liderlerinin iş birliğini kazanmak mümkündür; (3) konferans, genel ifadelerin ötesine geçecektir; iş bilir bir tarzda çalışacak ve somut, özgül öneriler getirecektir; sonra da bunlar, Papa sayesinde çeşitli hükümetlere iletilecek ve yeryüzündeki tüm insanların bilgisine sunulacaktır.

Son olarak, öyle sanıyorum ki, birçok önde gelen Katolik ve Katolik olmayan şahsiyetin Papa'ya yaklaşımları, bu barış seferberliğinde onun başı çekmesini istemeleri yararlı olacaktır.

Eugene McCarthy İçin Kampanya

Aşağıdaki seçim konuşması, tıpkı bu kitabın I. Kısımındaki "İnsancıl Bir Alternatif Arayışı" başlıklı metin gibi, Erich Fromm'un "andıç" denilen yazılarından biridir, onun Eugene McCarthy için yazdığı bir konuşma taslağıdır ve McCarthy, 13 Haziran 1968'de, ABD'nin New York kentindeki "Fellowship of Reconciliation" (Uzlaşma Dostluğu) cemiyetinde bu konuşmayı –bazı değişikliklerle– yapmıştır. (1914'te İngiltere'de kurulan Fellowship of Reconciliation, tüzüğüne göre, "insanlığın temel birliğini tanıyan, beşeri çatışmaların çözümü için sevginin ve doğruluğun gücünü araştırmak için bir araya gelen kadınlar ile erkekler"den oluşur.)

Bu nedenle, aşağıdaki metin, McCarthy'nin "hayalet yazar"ı olarak Fromm'un üstlendiği işlevin bir örneğidir ve Fromm'un ham taslağının aynısıdır. Fromm'un önceden hazırladığı metinde McCarthy'nin yaptığı değişiklikler Erich Fromm Arşivi'nde görülebilir, çünkü Eugene McCarthy'nin değişiklik yaptığı metin de orada korunmaktadır.

Katledilen erkek kardeşinin ve Dr. Martin Luther King'in yaptıkları gibi, milyonlarca Amerikalı için barışı ve uzlaşmayı temsil eden Senatör Robert Kennedy'nin trajik ölümünden sonra siyasal kampanyayı yenilemek için, Fellowship of Reconciliation (Uzlaşma Dostluğu) uygun bir yerdir. Birçok bakımdan uzlaşmaya ihtiyacımız var.

Öncelikle, ülke içinde, siyasal düşünceleri ve anlayışları ne olursa olsun, nefret ve umarsızlık hastalığına tutulmamış herkesin uzlaşmasına ihtiyacımız var.

Siyahlar ile beyazlar arasında, muğlak vaatlere dayalı olarak değil, barınma, okullaşma ve iş fırsatı alanlarındaki gerçek ve geniş kapsamlı değişikliklere dayalı olarak uzlaşmaya ihtiyacımız var.

Genç ve yaşlı kuşaklar arasında uzlaşmaya ihtiyacımız var: Genç kuşaklar ile büyükleri arasındaki uçurum, karşılıklı birbirini anlamamanın çoğu kez ortadan kalktığı bir noktaya ulaşmıştır. Her yaştan erkeklerin ve kadınların geniş ilgisiyle karşılanan kampanyam, bu uzlaşmanın mümkün olduğunu göstermiştir.

Ülkemiz ile dünyanın geriye kalanı arasında, yalnızca bizimle eşit güce sahip ülkelerle değil, insani değerler ve kültürel başarılar açısından olmamakla birlikte teknolojik ve sayısal açıdan bize göre aşağı düzeyde bulunan ülkelerle de uzlaşmaya ihtiyacımız var. O ülkeler bazı bakımlardan bizden bir şeyler öğrenebilirler, ama biz de bazı başka bakımlardan onlardan bir şeyler öğrenebiliriz.

Kendi içimizde uzlaşmaya –salık verdiğimiz değerler ile günlük hayatımızda bizi güdüleyen değerler arasında uzlaşmaya– ihtiyacımız var. Yahudi-Hıristiyan dininin değerlerini ve kurallarını salık veririz: bedensel ve manevi yaşama saygı; yabancıya ve düşmana karşı bile sevgi ve şefkat; akıl ve nesnellik; bütün insanlarla kardeşlik duygusu; insanın henüz bilinmeyen doruklara yükselme yeteneğine sahip açık bir sistem olduğu inancı.

Günlük hayatlarımızda pek çoğumuza yön veren güdüler nelerdir? Açgözlülük, bencillik, maddi şeylere duyulan açlık ve yaşam karşısında kayıtsızlık... Bu da küçük bir ülkeye savaş açmamıza, günbegün insanları öldürmemize olanak verir, sırf bu insanların özgürlüğünü korumamız gerektiği gibi bir siyasal inanç geliştirdiğimiz için, oysaki süreç içinde onları yok ederiz.

İdealler ile fiili değerler arasındaki bu derin çelişki hem ülke hem de her birey için ağır sonuçlar doğurur. Ülke için ağır sonuçlar doğurur, çünkü ülkemize hayatiyet ve güç kazandırmış olan değerleri zayıflatır; dünya liderliğimizi idealere dayalı olmaktan çıkarp, kaba kuvvete dayalı hale getirir. Birey için ağır sonuçlar doğurur, çünkü böylesine derin bir değerler çatışması, bireyin enerjisini emer ve suçluluk duygusuna yol açar. Bu açmaza nasıl vardık?

Geçen yüzyılda öyle bir hava vardı ki, sanki makineler, daha dolu ve daha zengin bir yaşam amacının, insanın yalnızca kendisine has olan –yaratıcı düşünce, sevgi ve sanat-yeteneklerini ve güçlerini geliştirmesine izin verecek bir yaşam amacının aracı olacaktı. İnsan, neredeyse tüm enerjisini “geçimini sağlamak” için harcama zahmetinden kurtularak, kendisi olma, bütünüyle gelişmiş bir insan olma özgürlüğüne kavuşacağı bir toplum kurabileceğini umuyordu. Ama insan, sınırsız teknolojik ilerleme gibi görünen bu yeni kapasitesiyle sarhoş oldu. Makine, insanın amaçlarına hizmet etmek yerine, onun efendisi olup çıktı. Olacakları henüz meydana gelmeden sezen Emerson’ın ifadesiyle, “Şeyler dizginleri almış eline, bizi dilediğince koşturuyor”du.

Maddi üretimi ve tüketimi insan faaliyetlerinin merkezi haline getiren bu süreçte, değer sistemimizi kökten değiştirdik. Teknik açıdan yapılması *mümkün* olan şeylerin yapılması *gerektiği* ilkesini benimsedik. Eğer ay yolculuğu yapmak mümkünse, yeryüzünde pek çok gereksinim karşılanmadan duruyor olsa bile, bu yolculuğu yapmalıyız; yıkıcılığı gitgide artan silahlar yapmak mümkünse, bizi ve tüm insan soyunu imha etme tehlikesi taşısa bile bunu yapmalıyız. Teknik ilerleme, değerlerin kaynağı haline gelme tehlikesi taşıyor ve böylelikle, insanın binlerce yıldan beri hep inandığı kuralı –doğru, güzel ve insan ruhunun açılıp gelişmesini destekleyici ne varsa onların yapılması gerektiği kuralını– ortadan kaldırıyor.

Gitgide karmaşıklaşan teknolojik sistemin dayattığı bir başka kuralı daha benimsemiş bulunuyoruz: Bu, azami verimliliğin, maddi üretimde olduğu kadar toplumsal örgütlenmede de en yüksek ilke olduğu kuralıdır. Bu ilkenin doğurduğu sonuç, asgari bireyselliktir. İnsanı kolay yönetilebilir ve öngörülebilir birimler halinde ne kadar ufaltabilirseniz, o kadar etkili şekilde çekip çevirebilirsiniz. Rakamlar ve bilgisayar kartları, ince ama önemli bireysel farklılıkların ortadan kaldırılmasını gerektiriyor.

Bu süreçte insanın başına ne gelmiştir?

Kendini tamamen şeylerin üretimine, satışına ve tüketimine veren insanın kendisi de gitgide bir “şey” haline gelir. Sigara ve içkiden tutun da televizyona, filmlere, hatta konferanslara ve kitaplara varıncaya kadar her şeyi pasif şekilde almak için didinen topyekûn bir tüketici haline gelir. Kendini yapayalnız ve kaygılı hisseder, çünkü yaşamında geçimini sağlamak dışında gerçek bir anlam göremez. Can sıkıntısı çeker ve bu sıkıntısını giderek artan, durmaksızın değişen tüketimle ve anlamsız heyecanlarla alt etmeye çalışır. Düşünüşü duyusundan, hakikati tutkusundan ve zihni yüreğinden kopar. Fikirler artık ona hitap etmez, çünkü o, inançlar ve bağlılıklar açısından değil, daha çok, hesaplar ve olasılıklar açısından düşünür.

Mevcut sistemimizdeki belki de en büyük tehlike, şeylerin –teknolojik araç gereçlerin ve teknik başarıların– yaşamdan ve gelişimden daha çekici hale gelmesi gerçeğinde yatar. Kendini, bilgisayar tarzı bir beyinle donatılmış bir “çıplak maymun” olarak görmekten hoşlanacak o kadar çok insan var ki! Onların düşüncesine göre, eğer bu amaca ulaşılabilseydi, hiçbir şeyle ilgili endişe duymaları gerekmezdi: Duyguları, içgüdülerle ve dürtülerle harekete geçen hayvanın düzeyinde kalırdı ve düşüncüşleri, bir bilgisayarın kesinlik derecesine ulaşırdı.

Ama insan ne bir hayvan ne de bir bilgisayardır. Eğer yaşama dönük sevinç ve anlamlı ilgi duymazsa, bedensel açı-

dan canlı olmakla birlikte ruhen ölmüş hissederse, can sıkıntısı çeker, yaşamdan nefret etmeye başlar ve yaşamı yok etmeyi arzular. Yok edici, Tanrı'nın hakiki zıddıdır. Tanrı'nın doğası, yaratmaktır; insan, yok etmekle, bir silaha sahip olmaktan başka hiçbir beceri ya da yetenek gerektirmeyen bir eylemde bulunarak yaratma mucizesini bozar.

Bu günlerde Amerikalıların, siyasal liderlere düzenlenen suikast eylemleriyle en dikkat çekici belirtilerini ortaya koyan şiddet dalgasından kaygı duymaları oldukça doğaldır. Bu eylemler yalnızca bir buzdağının görünen ucudur; ana gövdesini ise yaşama karşı kayıtsızlık ve şiddet, yıkıcılık potansiyeli oluşturur. Ama şiddetin çaresinin, suç işleyenleri daha sert şekilde cezalandırmak, kanuna ve düzene daha çok ağırlık vermek olduğunu düşünmek çok vahim bir hata olur. Sıkıntıdan ve umutsuzluktan doğan akıldışı şiddet, cezalarla önlenemez ya da azaltılamaz. Eğer yaşam çekici ve ilginç olmaktan çıkarsa, insan umutsuzluğa düşer ve kendi yaşamını kurtarmak uğruna bile olsa, yıkıcı doyumunu reddetme isteği duymaz olur. Aslında, yalnızca artan şiddet değil, artan karşı şiddet de demokratik sistemimizin varlığını ciddi ciddi tehdit ediyor. Demokratik sürece inanmayanların, onu korumak adına boğmaya çalışmalarına karşı tetikte olmamız gerekir.

Bana kalırsa, yıkıcılık ve şiddet eğilimi, ancak belirtileriyle değil gerçek nedenleriyle cebelleşmeye başladığımız zaman durdurulabilir. Bu, ülkemizde yeni bir ruh halinin yaratılmasını gerektirir: Umutsuzluğa, sırf mekanik ve cansız şeylerin çekimine kapılmış bir ruh halinin yerine, umut ve yaşam sevgisi içeren bir ruh halidir bu.

Amerikalıların zihinlerinde dayanağı bulunmayan bir ülküyü mü vaaz ediyorum? Bu sorunun cevabı, umutlanmamız için en önemli nedendir. Otomat gibi davranmayı kabullenmiş birçokları olmasına rağmen, Amerikalıların milyonlarca ve inanıyorum ki çoğunluğu, insanlıktan çıkma tehlikesinin –açıkça ya da belli belirsiz– farkındadır ve sözünü ettiğim

cansız tüketim toplumunun daha da büyümesine karşı sesini yükseltmektedir. Onlar, bireysellik duygularından, değerlerinden, umutlarından, anlamlı yaşam arayışlarından vazgeçmek istemiyorlar ve insani gereksinimlerine, insani özlemlerine yanıt veren bir yaşam için diretiyorlar. Daha özenli bakıma ve daha çok teknik araç gerecin kendilerini mutlu etmeyeceğini hissediyorlar. Makinenin ve ürettiklerinin herkesin yaşamına yardımcı olabileceğini takdir ediyorlar ve ne makineleri ne de bilgisayarları kaldırıp atmak istiyorlar; ama bunların, gerçek insani gelişimimizi uğruna kurban edeceğimiz efendilerimiz haline gelmesini istemiyorlar. *Sahip olmanın ya da daha fazlasını kullanmanın değil, daha fazlası olmanın* asıl önemli husus olduğunu hissediyorlar.

Yaşama duyulan bu açlık, yalnızca milyonlarca Amerikalıda değil, özellikle öğrenciler arasında olmak üzere tüm Avrupa'da da gözleniyor. Bürokratik eğitim yöntemlerine karşı, yaşam adına isyan ediyorlar; gerçi başvurdukları yöntemlerden bazıları eleştirilebilir ama giriştikleri şiddet eylemlerinin, *yaşama* karşı şiddet değil, *şeylere* karşı şiddet olduğu gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu ikisi arasında büyük fark vardır.

Amerika'daki bu yeni hareket, barış ve umut için uzlaşma ve yeniden inşa hareketi, tüm mesleki, siyasal ve dinsel grupları kucaklıyor. Tutuculardan –bağnaz sağcılar hariç– radikallere –Amerikan toplumunun ölmüş ve artık diriltilemez olduğuna inanan yalgınlar ve umutsuzlar hariç– kadar uzanan bir ortak cephe. Birçok kişi Amerika'da böyle bir yeni cephenin olduğu kanısını taşımasına rağmen, bunun varlığı ya da büyüklüğü kanıtlanamıyordu, ama benim kampanyam bunu kanıtlamıştır. Kampanyamın böylesine başarıya ulaşması, benim bir kurtarıcı ya da kahraman olmam sayesinde değil, ülkemizin geçmişine ve geleceğine inancını yitirmemiş tüm o Amerikalıların özlemlerine tercüman olmam sayesinde.

Amerikalıların bu yeni hareketinde yer alanların hepsi, kendi fikirlerini ve anlayışlarını koruyabilmekle birlikte, kavramların ve sözcüklerin, insanın kendi içinden doğan kişiliğinin özü kadar önemli olmadığı inancını paylaşıyor. Onlar, Abbe Pire'in çok güzel ifade ettiği şeye inanıyorlar: "Önemli olan husus, öncelikle, inananlar ile inanmayanlar arasındaki fark değil, umursayanlar ile umursamayanlar arasındaki farktır."

Sözünü ettiğin tehlikeli eğilimleri tersine döndürmek için ne yapılabilir? Gelecek için bir plan taslağı sunmak şu an mümkün değildir, üstelik iş insanları, siyasetçiler, yaratıcı sanatçılar ve insan işleriyle ilgili akademisyenler bu konuyu çok daha geniş şekilde düşünmeden ve incelemenden böyle bir plan önerilemez. Şu anda önemli olan, yön değiştirmemizdir, yeni bir hedefe yönelmemizdir ve sonunda felaket olduğunu bildiğimiz bir yönde gitmeye devam etmememizdir. İlk yıl 10 kilometre mi, yoksa 100 kilometre mi gittiğimiz önemlidir ama öncelikli önem taşımaz. Unutmayalım ki, yanlış yönde ne kadar hızlı gidilirse, felakete o kadar çabuk ulaşılır, oysa ki doğru yönde olduktan sonra daha yavaş yol alınması bile umut, vizyon ve sabır verir.

Ama gelecek için bir plan taslağı sunmam mümkün olmasa bile, yeni bir siyaset için bazı özgül hedefleri ana çizgileriyle ortaya koyabilirim.

(1) İlk olarak, yalnızca bizim şerefimiz için değil, rakiplerimizin de şerefini düşünerek, öncelikle de yaşamaya ve inşa etmeye dönük ortak arzuyu hakça gözetken koşullar çerçevesinde Vietnam'daki savaşa son vermeliyiz. Eğer tekliflerimiz inandırıcı olursa ve eğer tüm dünyanın jandarmalığına soyunmayı bırakırsak, barış için bir yol kesinlikle bulunabilir.

(2) İkincisi, gerek ülkemizdeki gerekse dünyanın geriye kalanındaki her insana gözdağı veren tehdidi –termonükleer savaş tehdidini– sona erdirmeliyiz. Bu amaca ulaşmak için pek çok şey yapılabilir. Soğuk Savaş atmosferini ortadan kal-

dırmalıyız ve Sovyetler Birliği'yle, her iki ülkedeki silahlanmayı önemli ölçüde azaltma olanağı veren bir anlayışa varmalıyız.

(3) Sırf antikomünist olduğunu iddia ederek bizden destek alan küçük ve çoğu antidemokratik olan hükümetlerin siyasetimize karışmalarına artık fırsat vermemeliyiz. Pekin yönetiminin ve temsil ettiği yedi yüz milyon Çinlinin gerçekliğini tanımamanın doğurduğu çarpık durumu düzeltmeliyiz.

(4) Eğer Vietnam'daki savaşa ve Soğuk Savaş'a son verirsek, yurtiçinde ve yurtdışında yapıcı görevlere yönlendirmek için maddi olanaklara ve enerjiye kavuşuruz. Yurtiçindeki en bariz görev, çoğunluğun maddi refahına katılınayan Amerikalıların oluşturduğu kesime çok boyutta iktisadi yardım yapmaktır. Bunun anlamı, kenar mahallelere yeni konut olanakları getirmektir –ama yalnızca kenar mahallelere değil, şehirlerin dışında sanayinin yerleştiği ve iş olanaklarının bulunduğu alanlara da bu olanakları getirilmelidir. Ek olarak, kenar mahallelerde eğitim olanaklarını artırmalıyız, öyle ki oralarda yaşayanlar, teknolojik toplumumuzun sunduğu işlere girebilecek beceriye kavuşsunlar.

(5) Diğer çok gelişmiş ülkelerle birlikte, yoksul ülkelerin iktisadi olarak kalkındırılması görevine katılmalıyız. Bunu yapmanın en iyi yolu, Birleşmiş Milletler'e bağlı kuruluşları araya koymaktır. Bu tür yardımın koşulları, yoksul ülkelerin Soğuk Savaş'ta artık piyon olarak kullanılmaması ve dünya-daki en iyi beyinlerin bu türden destek için küresel programlar hazırlamak üzere seferber edilmesidir. Bunun için parasal fedakârlık gerekebilir. Ama Amerikalıların çoğu, yıkıma değil de hayata hizmet eden amaçlar için seve seve fedakârlık yapacaktır.

Kısaca değinilse bile birçok Amerikalının derhal anlayacağı önemli amaçlar vardır. Şimdi yürürlükte olan türden bürokratik yöntemi değiştirmeliyiz. İster fabrikalarda, ister

okullarda, ister üniversitelerde, isterse hastanelerde uygulanıyor olsun, bu yöntem, insanlara sanki eşya gibi muamele eden bir yöntemdir. Bireyi, tüm bireysel inisiyatif duygusundan yoksun bırakır ve bireyin, bürokratlarca planlanıp örgütlenmediği sürece hiçbir şeyi beceremeyeceği kanaatini besler. Başka türlü bir bürokratik işleyiş, yani insanları iktidarsız nesneler haline getirmeyen, aksine *onların bürokratları* kontrol etmelerine ve seslerini duyurmalarına izin veren bir işleyiş bulup yerleştirmeliyiz. Eğer insan dehası ve yaratıcılığı, bürokrasinin köreltici yöntemlerinden kurtarılsa, yeni enerjiler ortaya çıkıp çalışmaya ve üretken dinlenceye akacaktır.

Demokrasiyi daraltmak yerine genişletmeliyiz. Birey, kendisini ilgilendiren tüm işlere gerçekten ve sorumlu olarak katılma şansına sahip olmalı, artık kitlesel telkin yoluyla ve pek fark edilmeyen hipnoz biçimleriyle oyuna getirilmemelidir. Eski kasaba toplantılarının eşdeğeri olan yüz yüze gruplarla ve merkezi olmayan yöntemlerle yapılan denemeler, bu doğrultuda en çok yararlı olabilir. Ülkenin her yanında kendiliğinden gelişen birçok grup faaliyetinde ve sanayi yönetimiyle ilgili bazı ileri yöntemlerde bunun ilk örneklerine şimdiden rastlıyoruz.

Amerika bugün bir yol kavşağında bulunuyor: Süregiden savaş ve şiddet yönüne, insanın daha çok bürokratikleşmesi ve otomatikleşmesi yönünde devam edebilir ya da yaşam, barış ve siyasal, manevi yenilenme yönüne gidebilir. Böyle bir yenilenme olanağının ABD'deki kadar güçlü olduğu başka bir ülke belki de yoktur. Yaşam yolunda yürürsek, Amerika, dünyaya önderlik edebilecek ve örnek olabilecektir: kudretiyle değil, içsel gücüyle ve yaratıcılığıyla. Hiçbir bir ülke, Kutsal Kitap'taki şu sözle böylesine açık seçik yüz yüze kalmamıştır: ". . . Önünüze Yaşamla Ölümü koyuyorum, . . . siz Yaşamı seçin!" [Yasarnın Tekrarı 30:19]. Yaşamın seçilmesine önderlik etnem için tüm Amerikalıları bana yardımcı olmaya çağırıyorum.

Putperestliğe Karşı Ortak Mücadele Üzerine

Fromm, modern insanın yabancılaşmasının dinamikleri ve buna eşlik eden beka sorunu karşısında, yabancılaşmayla mücadele için aşağıdaki çağrıyla yapma gereğini duydu. Çağrı, insancıl Hristiyanlara yönelikti ve “Hristiyan Olmayan Bir Hümanistin İnsancıl Hristiyanlara Seslenişi” başlığını taşıyordu. Ivan Illich tarafından Meksika’nın Cuernavaca kentinde kurulan Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), 1975’te kitapçık olarak hazırlanan bu çağrının özgünlüğünü doğrulamıştır.

Bugün, kritik öneme sahip bir tarihsel olguya tanıklık ediyoruz: Yeni bir putperestlik, sanayi toplumunu neredeyse tümünden ele geçirmiştir. Yahudi-Hristiyan ve Yunan değerleri ile düşüncelerinin özendirilmesinden başlayarak yirminci yüzyıl başına kadar, Avrupa ve Kuzey Amerika toplumu, düz bir gelişim çizgisi izlemese bile yine de asla kesintiye uğramadan bir yaşam geleneği oluşturan insancılığın (yani, insanı insan yapan niteliklerin açılıp gelişmesine öncelik veren tutumun) yükselişine ve çiçeklenişine tanıklık etmişti.

Bugün, insancılık karşıtlığının yeni bir biçiminin –(çoğu zaman son derecede soyut) putperestliğin– yükselişine tanıklık ediyoruz. Bu yeni putperestlik artık o eski pagan dinlerin

kisvesiyle kendini göstermiyor, ama çok sık olarak büyük din kurumlarının örtüsü altında gizlenen ve Hıristiyanlığa, Museviliğe, Müslümanlığa, Budistliğe karşıt dinsel inanışın özündeki şeyleri teşvik eden yeni bir putperestlik olarak ortaya çıkıyor.

Putperestlik, başka tanrıların yerine belirli tanrılara tapınmak ya da birçok tanrı yerine tek tanrıya tapınmak değildir. İnsani bir tavidir, yaşayan her şeyi nesneleştirme tavidir. İnsanın şeylere boyun eğmesidir, canlı, açık, benliğini aşmış bir varlık olarak kendini yadsımasıdır. Putlar, özgürleştirme-yen tanrılardır; insan, putlara tapmakla kendini tutsak eder ve özgürlüğü reddeder. Putlar, yaşamayan tanrılardır; insan, putlara tapmakla, kendini öldürmüş olur.

Modern yabancılaşma anlayışı, geleneksel putperestlik anlayışıyla aynı düşüncüyü ifade eder. Yabancılaşmış insan, kendi ellerinin eseri önünde diz çöker ve kendisinin yarattığı koşullara boyun eğer. Kendini yaşamın yaratıcı bayraktarı olarak deneyimleme gücünü yitirirken, şeyler ve koşullar onun efendileri olup çıkar, onun üstünde ve karşısında yer alır. İnsan sonuçta kendisine, işine ve diğer insanlara yabancılaşır.

Modern insan, Molek'e çocuk kurban etmenin, putperest geçmişe ait iğrenç bir görenek olduğuna inanır. Molek'e, Mars'a ya da Venüs'e tapınmayı reddeder ve sadece farklı isimler taşıyan aynı putlara tapındığını fark etmez.

Bugünün putları, sistemli şekilde özendirilen bir açgözlülüğün –para, güç, şehvet, zafer, yiyecek ve içecek açgözlülüğünün– nesneleridir. İnsan, bu açgözlülüğün araçlarına ve amaçlarına –üretime, tüketime, askeri güce, işe, devlete– tapınır. Putlarını ne denli güçlendirirse, kendisi o denli yoksullaşır, kendini o denli boş hisseder. Sevinç yerine, heyecan peşinde koşar; yaşamın yerine, mekanik araç gereç dünyasını sever; gelişme yerine, zenginlik peşinde koşar; *olmak* yerine, *sahip olmaya* ve *kullanmaya* ilgi duyar.

Sonuç olarak, modern insan, putperest değerler sistemi hariç, her türlü kapsayıcı değerler sistemini yitirmiştir; hayat artık anlam ifade etmediği, ilgi uyandırmadığı ve sevinç vermediği için endişelidir, bunalımlıdır, umutsuzdur ve nükleer öz-yıkım tehlikesini göze almaya hazırdır. Eğer bu gidişe dur denilmezse, nükleer felaketi hiçbir şey önlemeyecektir. Değişiklik için hâlâ zaman var mıdır? Böyle bir değişiklik için çabalamak kimin sorumluluğudur? Hâlâ zaman kalıp kalmadığını bilen kimse yoktur. Peki, hâlâ hayat olduğu sürece umudumuzu kesebilir miyiz?

Bu kimin sorumluluğudur? Putperestliği reddetmekte birleşen herkesin sorumluluğudur. Çok özel olarak da Kilise bünyesinde, en eski Batılı insancıl geleneği temsil eden, putperest olmasına rağmen Peygamberlerin ve İncillerin sesine hâlâ özel bir duyarlık göstermeye devam edenleri etkileyebilecek bir otoriteyle konuşan tüm insancılların sorumluluğudur. Bugün sorun, dinsizleri Hıristiyanlığa döndürmek değildir, Hıristiyanları ve Hıristiyan olmayanları putperestlikten koparma sorunudur. İnsancıl Hıristiyanlar, birçoklarının iştihaya susadığı şeyleri –yaşam ile şeyler arasındaki, fikirler ile ideolojiler arasındaki, yaşama sevinci ile tüketim heyecanı arasındaki çelişkiyi– kendi dillerinde anlatmalıdırlar. Sahici dinsel geleneğe göre putperestliğin yasaklanmasının diğer bütün emirlerin ve kavramların koşulu olduğu açıklanmalıdır. Batı dünyası nüfusunun yüzde onuna bile kritik seçim konusunda yeni bir farkındalık kazandırılabilseydi, felaket ile yaşam arasında bir fark yaratılabilirdi.

Bunun nasıl yapılabileceği, konuyla ilgilenen ileri görüşlü kişilerin düşünüp taşınacakları bir meseledir. Belki, sırf bu amaç için farklı dinlerden ve farklı ülkelerden kişilerin katılımıyla oluşturulacak bir kurul, bu yeni tür misyonerlik çalışmasını örgütlemelidir. Belki, bu bağlamda düzenlenen tüm toplantılar için yeni bir “ayın” –on beş dakikalık sessiz meditasyon– uygulamasına başlanması düşünülebilir. Taviz

verilemeyecek bir tek şey vardır: Katılanlar, ideolojilerden söz etmekten uzak durabilmelidirler, yürekleriyle konuşup yüreklere hitap edebilmelidirler. Birilerini rahatsız etmekten korkmamalıdır ve kendi içlerinde nefreti, küstahlığı azaltma çabasını günlük faaliyetlerinin parçası haline getirmeleri gerektiğini düşünmelidirler.

İnsana Ait, İnsan Üzerine ve İnsan İçin Bazı İnançlar

Fromm'un yazmış olduğu "en kişisel" kitap, 1962'de yayınlanan *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum – Yarulsama Zincirlerinin Ötesinde* adlı kitabıdır. Kitap, özyaşamöyküsel bir bölümle başlar ve Fromm'un çok sık alıntılanan "İnanç İkrar"ıyla biter; burada Fromm, insana bakışını, insani ve toplumsal süreçlerin ileriye ya da geriye dönük dinamiklerine ilişkin sezgilerini bir tür inanç bildirisi tarzında özetler. İlk kez burada yayınlanan aşağıdaki "insancılık ikrarı", Fromm'un insancıl inanç bildirisi. Bu yazı, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı* adlı kitabına ek olarak muhtemelen 1965'te kaleme alınmıştır.

- İnanıyorum ki, diğer canlıların aksine, insanın birliği, kendi bilincine vararak yaşaması gerçeğinden kaynaklanır. İnsan, kendisinin, ölümle biten geleceğinin, küçüklüğünün, güçsüzlüğünün bilincindedir; başkaları olarak başkalarının farkındadır; insan, doğadadır, düşüncesiyle doğayı aşsa bile doğanın yasalarına tabidir.
- İnanıyorum ki, insan, bir mahkûm ve doğadan ayrılmış olmasının yol açtığı çatışmadan, doğayla birliğe ve uyuma ulaşma gereksiniminden kaynaklanan doğal evrimin ürünüdür.

- İnanıyorum ki, insanın doğası, çözümler aramayı gerektiren, sırası gelince o çözümlerin de yeni çelişkiler yarattığı ve yeni yanıtlar gerektirdiği beşeri varoluş koşullarının doğurduğu bir çelişkidir.
- İnanıyorum ki, bu çelişkilere getirilen her yanıt, ayrılmışlık duygusunu alt etmesi ve bir anlaşma, birlik, aidiyet duygusuna ulaşması için insana yardım edilmesi koşulunu gerçekten yerine getirebilir.
- İnanıyorum ki, bu çelişkilere getirilen her yanıtta, insan, yalnızca ileriye ya da geriye gitme arasında seçim yapma olanağına sahiptir; özgül eylemlere dönüşen bu seçimler, içimizdeki insanlığın gerilemesi ya da ilerlemesi için birer araçtır.
- İnanıyorum ki, insan için temel alternatif, “yaşam” ile “ölüm” arasındaki; yaratıcılık ile yıkıcı şiddet arasındaki; gerçeklik ile yanılsamalar arasındaki; nesnellik ile tahammülsüzlük arasındaki; kardeşlik-bağımsızlık ile tahakküm-boyun eğme arasındaki seçimdir.
- İnanıyorum ki, “yaşam”a sürekli doğum ve kesintisiz gelişme anlamı yüklenebilir.
- İnanıyorum ki, “ölüm”e gelişmenin askıya alınması ve sürekli tekrar anlamı yüklenebilir.
- İnanıyorum ki, insan, geriye dönük yanıtla, katlanılmaz yalnızlık ve belirsizlik korkusundan kurtularak, onu insan yapan ve ona eziyet çektiren şeyleri çarpıtarak, birliğe ulaşmaya çalışır. Geriye yönelim, ayrı ayrı ya da birlikte görülen üç dışavurumla sonuçlanır: Ölüseverlik (nekro-fili), özseverlik (narsizm) ve ensest benzeri ortakyaşam (simbiyoz).

Ölüseverlik terimiyle anlatılmak istenen, şiddet ve yıkım içeren her şeye yönelik sevgidir; öldürme arzusudur; kuvvete tapmadır; ölüme, intihara, sadizme eğilimdir; “düzen” yoluyla organığı inorganığe dönüştürme arzusudur. Yaratmak için gerekli niteliklerden yoksun olan ölü-

sever kişi, güçsüzlüğü nedeniyle, yok etmeyi kolay bulur, çünkü ona göre bunun hizmet ettiğı tek nitelik vardır, o da kuvvettir.

Özseverlik terimiyle anlatılmak istenen, dış dünyaya sa-
hiden ilgi duymayı bırakmak, onun yerine, kendi kendisi-
ne, kendi grubuna, zümresine, dinine, milletine, ırkına vb.
aşırı bağlanmaktır ve bunun sonucu olarak, akılcı yargı
yetisinde ciddi çarpıklıklar meydana gelir. Genel olarak,
özsever doyum gereksinimi, maddi ve kültürel yoksullu-
ğu ödünleme gerekliliğinden ileri gelir.

Ensest benzeri ortakyaşam terimiyle anlatılmak istenen,
sorumluluğun, özgürlüğün, farkındalığın dayarılmaz ağır-
lığından kaçmak ve bedelini kendi insani gelişimine son ve-
rerek ödediğı bir kesinlik-bağımlılık durumunda korunup
sevilmek için anneye ve onun eşdeğerlerine –kandaşlara,
aileye, kabileye– sınımsız bağlı kalma eğilimidir.

- İnanıyorum ki, ilerlemeyi seçen insan, üç yönelimde or-
taya konulan tüm insani güçlerini tam olarak geliştirerek
yeni bir birliğe kavuşabilir. Bu yönelimler, ayrı ayrı ya da
birlikte dışa vurulabilen canlıseverlik (biyofili), insanlık ve
doğa sevgisi ile bağımsızlık ve özgürlüktür.
- İnanıyorum ki, sevgi, insanın “gelişim” kapılarını açan asıl
anahtardır. Sevgi ve insanın kendisi dışında birisiyle ya da
bir şeyle birlikteliğı, yani bütünlük ve bağımsızlık duygu-
sunu sınırlamaksızın başkalarıyla ilişki kurmaya, başka-
larıyla bir olduğunu hissetmeye olanak veren birliktelik.
Sevgi, üretken bir yönelimdir ve aynı zamanda şunların
da varlığını gerektirir: Özen, sorumluluk, birlikteliğın
amacına yönelik saygı ve bilgi.
- İnanıyorum ki, sevgi deneyimi, insana sevinç veren en in-
sani, en insanileştirici edimdir ve kısmi şekilde anlaşılırsa,
akıl gibi o da bir anlam ifade etmez.
- İnanıyorum ki, içsel ve/veya dışsal bağlardan “özgürlük”,
yaratma, kurma, bilmeyi isteme vb. “özgürlüğü”ne sahip

olabilmenin, özgür, etkin, sorumlu bir birey olabilmenin ön koşulu olarak gereklidir.

- İnanıyorum ki, özgürlük, akıldışı tutkuların sesine değil, aklın ve bilginin sesine kulak verme yeteneğidir; insanı özgür kılan ve onu kendi akılcı yeteneklerini kullanma, dünyayı ve içinde kapladığı yeri nesnel olarak anlama yoluna sokan kurtuluştur.
- İnanıyorum ki, "özgürlük mücadelesi"nin genelde taşıdığı biricik anlam, dayatılan, bireysel istenci alt eden otoriteye karşı mücadeledir. Bugün "özgürlük mücadelesi", "isteyerek" boyun eğdiğimiz "otorite"den bireysel olarak ve topluca kendimizi özgürleştirmemiz; özgürlüğü taşıma yeteneğimiz olmadığı için bu boyun eğişi zorunlu kılan içsel güçlerden kendimizi özgürleştirmemiz anlamına gelmelidir.
- İnanıyorum ki, özgürlük, "sahip olduğumuz" ya da "sahip olmadığımız" sürekli bir nitelik değildir; belki yalnızca bir tek gerçek vardır: seçimler yaptığımız süreçte kendimizi özgürleştirme edimimiz. Hayatta insanın olgunluğunu artıran her adım, özgürleştirici alternatifi seçme yeteneğini de güçlendirir.
- İnanıyorum ki, "seçim özgürlüğü" daima tüm insanlar için her an eşit değildir. Münhasıran ölüsever yönelime, özsever yönelime ya da ensest benzeri ortakyaşam yönelimine sahip insan ancak geriye dönük bir seçim yapabilir. Özgür insan, akıldışı bağlardan kurtulmuş insan artık geriye dönük bir seçim yapamaz.
- İnanıyorum ki, seçim özgürlüğü problemi, yalnızca çatışan yönelimlere sahip insan için söz konusudur ve aynı zamanda da bu özgürlüğü her zaman bilinçdışı arzular ve yatıştırıcı bahane bulmalar güçlü şekilde koşullandırır.
- İnanıyorum ki, hiç kimse, başka bir insan için seçim yaparak onu "kurtarma"sı olanağına sahip değildir. Ona yardımcı olmak için, dürüstçe ve sevgiyle, duygusallığa

ve hayale kapılmadan, olası alternatifler ortaya atabilir. Özgürleştirici alternatiflere ilişkin bilgi ve farkındalık, bir kişideki tüm gizli enerjileri yeniden uyandırabilir ve onu, "ölüm"e saygı yerine "yaşam"a saygıyı seçme yoluna sokabilir.

- İnanıyorum ki, kişi kendisini bütünüyle keşfedip başkalarıyla eşit olduğunu kavradığı ve onlarla kendisini özdeşleştirdiği zaman eşitlik hissedilir. Her birey, kendi içinde insanlığı taşır; "insani durum" benzersizdir ve kaçınılmaz zekâ, yetenek, boy, ten rengi vb. farklılıklarına rağmen, tüm insanlar için eşittir.
- İnanıyorum ki, insanlar arasındaki eşitlik, özellikle bir insanın diğerine maşa olmasını önlemek için hatırlanmalıdır.
- İnanıyorum ki, *kardeşlik*, insanın diğer insanlara yönelik sevgisidir. Ne var ki, kişinin, "kardeş"ini yansız şekilde yargılayabilmesini önleyen "ensest benzeri" bağlar tümüyle kökünden sökülüp atılmadıkça, içi boş bir sözcük olarak kalacaktır.
- İnanıyorum ki, eğer bir birey, kendi toplumunu aşma ve insan potansiyelinin gelişimini ne şekilde ilerlettiğini ya da engellediğini görme yolunda değilse, kendi insanlığıyla yakın temas kuramaz. Eğer tabular, kısıtlamalar, çarpık değerler ona "doğal" görünüyorsa, bu, onun, insan doğasına ilişkin gerçek bilgi sahibi olmayacağının açık bir göstergesidir.
- İnanıyorum ki, toplum, aynı zamanda hem özendirici hem de engelleyici bir işlev görmekle birlikte, her zaman insanlıkla çatışma içinde olmuştur. Ne zaman ki toplumun amacı insanlığın amacıyla özdeş hale gelir, işte o zaman toplum, insanı felç etmekten çıkacak ve onun egemenliğini teşvik edecektir.
- İnanıyorum ki, insanın diğer dost insanları sevmeye, çalışıp yaratma, aklını geliştirme yeteneğini ilerleten ve kendi

üretici enerjisine ilişkin deneyimine dayanarak kendi hakkında edindiği duygunun yansızlığını pekiştiren sağlıklı bir toplum için umut beslenebilir ve beslenmelidir.

- İnanıyorum ki, sevmeye ve yaratma yeteneğiyle; insanın zümreye ve toprağa olan enest benzeri bağlarından kurtulmasıyla; bireyin, kendi güçlerinin öznesi ve etkeni olarak kazandığı deneyime dayanan bir kimlik duygusuyla; kendi içindeki ve dışındaki gerçekliği etkileme, nesnelliğin ve aklın gelişimini sağlama yeteneğiyle ayırt edilen bir akıl sağlığını topluca yeniden kazanma umudu beslenebilir ve beslenmelidir.
- İnanıyorum ki, bu dünyamız delirmiş ve insanilikten çıkmış bir görüntü verdiği sürece, gitgide daha çok birey, kendi endişelerini paylaşan kişilerle bir araya gelme ve çalışma gereksinimi hissedecektir.
- İnanıyorum ki, bu iyi niyetli insanlar, dünya hakkında insani bir yoruma ulaşmakla kalmamalı, olası bir dönüşümün yolunu da göstermeli ve o yönde çalışmalıdırlar. Değişiklik isteği içermeyen bir yorum, yararsızdır; ön yorum içermeyen bir değişiklik ise kördür.
- İnanıyorum ki, pek az şeye *sahip* olsa bile insanın kendisinin çok *olabileceği* bir dünyayı; başat varoluş güdüsünün tüketim olmadığı bir dünyayı; her şeyden önce “insan”ın amaç olduğu bir dünyayı; insanın özgürce ve yanulsamalar olmadan yaşama gücünü bulabilmesinin yanı sıra, yaşamına amaç kazandırmanın bir yolunu da bulabildiği bir dünyayı gerçekleştirme olanağı vardır.

Almanlar ile Yahudiler Arasındaki İlişkilere Dair Sözler

Fromm'un Almanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkilere dair aşağıdaki "Sözler"i, 1977'de ciddi bir kalp krizi geçirdikten ve 1978'de kısa süreli belleğinde geçici bir zayıflama olduktan sonra tamamlayabildiği son yazılarından. "Sözler", Fromm'un Almanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkinin üretken yönlerine dönük yaşam boyu süren arayışını belgelemekle kalmıyor, Almanya doğumlu Yahudi hümanist Erich Fromm'un kişisel inancını da yansıtıyor, çünkü onun Marx, Freud ile Einstein üzerine gözlemleri ve güce karşı tutumları kendisinininkine tıpatıp uymaktadır.

Hitler'in Yahudi halkı imha etme girişimi Yahudi-Alman ilişkilerinin manzarasını öylesine gölgelemiştir ki, Almanlar ile Yahudiler arasındaki ilişki, birçoklarına esasen olumsuz gibi görünüyor. Ama yaklaşık yüz yıllık Alman-Yahudi kültürel birlikteliğinin olağanüstü başarılarla sonuçlandığı kolayca unutuluyor. (Yahudiler elbette Roma istilasından beri Almanya'da yaşamışlardı, ama on sekizinci yüzyıl sonuna kadar bu yaşantı gerek kültürel gerekse mekânsal olarak gettolarla sınırlanmıştı.)

Tarihin, insan zihninin ve doğanın anlaşılması alanında en etkili dehaların, hepsi de on dokuzuncu yüzyılda doğmuş Al-

man Yahudileri –Marx, Freud, Einstein– olması hayret verici bir olgu değil midir?

Marx, bir toplumun üretim tarzını üretici güçlerin (insan, hayvan, makine, elektrik enerjisinin) belirlediğini, bunun ise o toplumun tüm yapısını ve sınıfsal ilişkilerini belirlediğini göstererek, tarihi yöneten yasaları buldu. Böylelikle, toplumsal ve siyasal olguların altta yatan maddi koşullardan ileri geldiklerini göstererek, tarihi anlayanın anahtarını buldu; tarihsel süreçlerin derinlerine indi ve doğrudan gözlemlenebilen olguların altındaki kuvvetleri ortaya çıkardı.

Freud, Batı düşüncesinin gelişimin açısından buna benzer bir şey yaptı. Yüzeyin –bilinçli düşüncenin– altına nüfuz etmeye ve bireydeki duygunun, düşüncenin derin köklerine ulaşmaya çabaladı; insanın bilincinin, onun içgüdüsel doğasından ve erken çocukluk dönemindeki deneyimlerinden kökenlenen, kendisince bilinmeyen etkilerin sonucu olduğunu gösterdi.

Einstein, insanın fiziksel dünyaya bakışında devrim yaptı, ama Marx'ın ve Freud'un fikirlerinin aksine, onun kuramsal başarılarına ilişkin yeterli bir fikri ancak bir uzman ortaya koyabilir. Yine de o, tıpkı Marx ve Freud gibi, akla duyduğu ödünsüz inançla dikkati çeken biriydi.

Bu üç adamın geliştirdikleri kuramlar, gözlemlenebilir verilerden yapılmış pozitivist (olgucu) çıkarımlar değildi, ilk ortaya atıldıklarından ancak yıllarca sonra "kanıt"lanan akılcı öngörülerdi (ya da Freud örneğinde, bilimsel ifadelerin ortalamaya kişiye "kanıt"landığı şekilde asla "kanıt"lanamayacak kuramlardı).

Marx, Freud ve Einstein, üçü de Almanya Yahudi'siydi. Onlar, gelecek yüzyıllar boyunca insan düşüncesinin seyrini belirleyen üç dâhiydiler. Hiçbir dâhi çölde açan bir çiçek olmadığına ve doğup gelişebilmek için bir toprağa gereksinim duyduğuna göre, Alman-Yahudi kültürel evliliğinde gözlenen bu olağanüstü verimliliğin, Yahudi ve Alman kültürleri

arasındaki derin bir yakınlıktan kökenlendiğini varsaymamız gerekir. Alman nüfusunun Nazizm'i benimseyen kesiminde Yahudi düşmanı duyguların şiddetine tarık olmamızdan sonra, bugün bu yakınlığı kavramak daha zordur. Yine de Yahudiler ve Almanlar, aralarındaki ilişkinin verimliliğini açıklama olanağı sağlayan bazı temel nitelikleri paylaşıyor olmalıdırlar.

İnanıyorum ki, böyle bir temel nitelik vardır ama sıklıkla göz ardı edilmektedir, çünkü genellikle, Almanya'yı düşündüğümüzde, yaklaşık 1850'de zaten gelişmeye başlamış olsa bile kabaca on dokuzuncu yüzyılın dördüncü çeyreğinde fiilen doğan güçlü Alman İmparatorluğu aklımıza gelir. O zamana kadar hem Almanlar hem de Yahudiler, tarihsel yaşamlarının büyük kısmında, güçten yoksun milletler olmuşlardır. Yahudilerin güçten yoksunluğu zaten apaçıktır. Yüzyıllarca siyasal ve iktisadi açıdan güçlü ülkeler olagelmış, dünyanın büyük kısmının egemenliğini sırasıyla ele geçirmiş İspanya, Portekiz, Fransa ve İngiltere ile kıyaslama yaparsak Almanların güçten yoksunluğu da dikkatlerden kaçmaz. 1871'e kadar, Almanlar, haklı olarak "şairlerden ve düşünürlerden oluşan halk" ("*das Volk der Dichter und Denker*") olarak adlandırılırdı ve milliyetçilik karşıtı, militarizm karşıtı bu ruhu, o dönemde yaşamış en büyük Almanlardan biri olan Goethe'den daha iyi temsil eden bir başkası belki de yoktur. Goethe, savaşı ve milliyetçiliği –çok özgül olarak da Özgürlük Savaşı denilen savaşı– başka herkesten daha şiddetle küçümsemiş ve kınamıştır.

Bana kalırsa, bu *güç yoksunluğu*, Alman ile Yahudi ruhları arasındaki derin yakınlığın temeliydi ve dolayısıyla, bir arada yaşamalarından doğan olağanüstü sonuçların bir koşuluydu. Ama bu, Nazi antisemitizminin ulaştığı şiddeti de açıklayabilir.

Nazizm'in ilkesi, Almanya'nın gücünü genişletmektir. Yahudi ruhunun, kendi milletine özgü olduğu kadar önceki Al-

man kültürüne de özgü olan insancıl ve "güç karşıtı" bakış açısını temsil ettiğini dikkate alırsak, Naziler bakış açılarından Yahudileri Almanya için bir tehlike saymakta tümüyle hatalı değildiler. Aslında, Yahudiler her zaman bir tehlikeydiler ve bu yalnızca Almanya için geçerli değildi, çünkü *onlar, bir halkın herhangi bir güce sahip olmaksızın iki bin yıl boyunca varlığını sürdürebildiğini kanıtladılar*. Böylece, Nazilerce milli bekarın zorunlu koşulları sayılan iktidara ve kaba kuvvete –bu ikisi her zaman el eledir– olan genel inancı, geçersiz kılmasalar bile gözden düşürdüler.

(Yahudilerden söz ettiğim zaman, şimdikinden önceki kuşakları kastediyorum. Hitler iktidarı ve Holokost travması, sonraki Yahudileri öylesine derinden etkiledi ki, pek çoğu manevi açıdan teslim oldu ve bir devlet kurmakla, varoluşları için bir yanıt bulduklarına inandı; oysaki o devlet, tam da güç araçlarına dayandıkları için tüm devletlerin fıtratında az ya da çok bulunan kötülüklerin hiçbirinden arınmış değildir.)

Tüm büyük ülkelerin başat ilkesinin de güç olduğunu inkâr etmek ikiyüzlülük olur. Gerçekten, savaş düşkünlüğü ve fetih açlığı nedeniyle Nazizm'i seçip ayırmak, diğer güçlü ülkelerin farklı davrandıkları yanılgısı yaratmaya dönük incelikli bir hünerden başka bir şey değildir. Burada elbette Nazilerin ülke içindeki zalim diktatörlüğünden değil, Nazi dış siyasetinin ilkelerinden söz ediyorum.

Apaçık bir itirazın burada dikkate alınması gerekir. Yahudiler on dokuzuncu yüzyılda banker ve tüccar olarak oldukça güçlü değil miydiler? Çeşitli hükümetlere borçlar vererek on dokuzuncu yüzyıl dış siyasetini etkileyemez miydiler? Gerçekten, sahip oldukları servetle siyasal bir nüfuz kazandılar ama hiçbir zaman herhangi bir dolaysız siyasal güç elde edemediler. Zengin Yahudiler, ortaçağda nasılsalar on dokuzuncu yüzyılda da büyük ölçüde öyle –"saray Yahudileri" ("Hofjuden") olarak– kaldılar; en zengin Yahudilerin bile o yüzyılda krallara ve tüm feodal sınıfa onursuzca yaltaklan-

malan ve boyun eğmeleri bunun göstergesidir.* Aslında, hali vakti yerinde Yahudiler “kurtuluş” için çalışırlarken, yoksul oldukları sürece onları ayırt edici nitelikler olan gururu ve onuru bir kenara attılar. Bu elbette sırf Yahudilere has bir olgu değildir. Toplumların çoğunun ayırt edici nitelikleri olan gurur ve onur, insanın bir metaya dönüştüğü burjuva sınıfında ister istemez yok olup gider. Her metanın bir fiyatı vardır, ama gururu yoktur.

Burada ortaya atılan varsayım, kültürel üretkenliğin temelinde sanki güçsüzlük ve yoksulluk varmış gibi yanlış anlaşılırsa, hemen itirazla karşılanmalıdır. Çok yoksul ülkelerin dâhiler yetiştirme lüksü, çok “lüks yaşayan” ülkelerinki kadar azdır ve en güçsüz ülkelerin en çok dâhi yetiştirmedikleri de açıktır. Anlaşıldığı üzere, en uygun koşullar, hem büyük yoksulluğun hem de büyük zenginliğin olmadığı koşullardır.

Alman-Yahudi kültürel evliliği, her iki kültür de güç sahibi olmadığı sürece meyvesini verebildi. Ama on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında bu durum değişecekti. Almanya’nın iktisadi yükselişi, güçsüz bir Almanya’yı, Avrupa kıtasındaki en büyük iktisadi ve sonunda da en büyük askeri güç haline getirdi. Almanya Yahudileri, Almanya’nın artan zenginliği-ne, büyüyen gücüne var güçleriyle katkı yaptılar ve gücü kınanayan geleneksel anlayışlarını büyük ölçüde yitirdiler. Erken dönemdeki güçsüzlüğe dayalı yakınlığın, tam olarak 1871 yılına gelindiğinde tamamen yıkılıp gittiğine inanmak yine de safdillik olurdu.

Marx (doğumu 1818) açıkça Almanya tarihinin emperyalizm öncesi dönemine aitti, Freud (doğumu 1856) ise Avusturya’ dandı; Macaristan’la zayıf ve silik bir monarşi oluşturan Avusturya, Freud’da pek de ülkesinin gücüyle ilgili hayranlık duyguları uyandırabilecek nitelikte değildi. Almanya ve

* İyi bir örnek olarak, F. Stern’in *Gold and Iron*’da (Altın ve Demir, 1977) betimlediği Baron Gerson von Bleichröder ile Otto von Bismarck arasındaki ilişkiye bakın.

Avusturya-Macaristan monarşisi siyasal olarak elbette iki ayrı devletti. Ama Avusturyalı Alman ve Almanyalı Alman kültürleri arasında bazı önemli nüanslar olsa bile, Avusturya ve Almanya kültürel olarak birlik oluşturunuyordu. Albert Einstein (doğumu 1879) güçten ve Alman olsun ya da olmasın güçlü devletlerden iğrenirdi. O bir sosyalistti, enternasyonalistti, barışçıydı ve görüşlerini yazılarında çok açık bir dille ifade etti. Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, bir yurtseverlik manifestosunu imzalamayı reddeden bir avuç Alman akademisyenden biri de oydu.

Ama orta yerde duran bir gerçek vardır: Almanlar ve Yahudiler, bir arada yaşadıkları ilk yüzyıl boyunca hiç güç sahibi olmadılar ve gücü yüceltmediler. İnanıyorum ki, Almanya Yahudi'si üç dehayı –Marx'ı, Freud'u ve Einstein'ı– yaratan işte bu ortak zemindi.

3. KISIM

Sahip Olmak ve Olmak Hakkında Meister Eckhart'ın ve Karl Marx'ın Görüşleri

Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* (Anatomy of Human Destructiveness, 1973) adlı kitabını bitirmesinin ardından, en sonunda İsviçre'nin Locarno kentine taşındığı zaman, Meister Eckhart ve Karl Marx hakkında bir kitap yazmak istedi. Tarihsel ve manevi bağlamları böylesine farklı olan bu iki düşünürü birbirine bağlayan, taşıdıkları insani kaygıydı. Her ikisi de insanla ve insan "ruhunun kurtuluşu"yla ilgileniyordu. Bu ortak ilgi, "sahip olmak ya da olmak" formülünde yatar. Fromm, Meister Eckhart'ın yazılarını ve Almanca vaazlarını büyük bir dikkatle inceledi; Josef Quint'in yayına hazırladığı ve yorumladığı bu metinler birkaç yıldan beri Almanca olarak bulunabiliyordu. Fromm, Marx'ın *İnsan Anlayışı* (Marx's Concept of Man, 1961) adlı kitabının yayınlanmasından on üç yıl sonra, Marx'ın erken dönem yazılarıyla yeniden ilgilenmeye başladı ve onun çağdaş insan için önerdiği alternatifin geçerliliğini göstermeye girişti. Bu çalışmalar sonucunda, Meister Eckhart ve Karl Marx hakkında kaleme aldığı ama hiç yayınlamadığı bir kitabın bazı bölümlerinin yanı sıra, günümüz toplumunda insan için "sahip olma ya da olma" seçeneğinin geçerliliğini irdelediği bir elyazması ortaya çıktı. Fromm, bol miktarda malzemenin ortaya çıktığını görünce, 24 Aralık 1974 tarihli bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Elyazmasını iki cilt olarak düzenlemeye karar verdim; bunlardan, iki ya da üç ay içinde biteceğini umduğum biri, daha kolay ve daha popüler olacak, diğeri ise dinin rolü, gelişimi üzerine ve laik olsa bile yine de manevi bir olgu olarak Marksist sosyalizm üzerine çok daha zor ve kuramsal bir kitap olacak. Eckhart ile Marx arasındaki ilişkinin irdelenmesi ikinci cilde kalacak ve birinci ciltte buna çok kısaca dokunulacak."

Gerçekte, Fromm'un kendisi, *Sahip Olmak ya da Olmak* (To Have Or to Be?, 1976) başlığını koyarak yalnızca birinci cildi yayınladı. Tasarlanan ikinci cilde ait elyazmasının büyük kısmı aşağıda ilk kez yayınlanmaktadır. Fromm, *Sahip Olmak ya da*

Olmak kitabı için, daha önce yayınlanmayan Meister Eckhart ve Marx üzerine bu elyazmalarından sadece "yoksulluk üzerine vaaz"ın açıklanmasıyla ilgili birkaç pasaj ve "Sahip Olmak ya da Olmak Hakkında Karl Marx'ın Görüşleri"nden bir ya da iki paragraf almıştır. Özgün elyazmasından ikinci kitaba alınan bu birkaç kısım zaten Sahip Olmak ya da Olmak adlı çalışmada yayınlanmış olmasına rağmen, bütünlüğün bozulmaması için buraya dahil edilmiştir.

"Sahip Olmak ya da Olmak Hakkında Meister Eckhart'ın ve Karl Marx'ın Görüşleri" elyazmasının bu yayınıyla, Sahip Olmak ya da Olmak ile bağlantılı olarak yazılmış tüm elyazmaları kamuoyuna sunulmuş oluyor. Yazarın ölümünden sonra "Sahip Olmak ya da Olmak" konusu üzerine yayınlanan diğer elyazmaları şunlardır: Olma Sanatı (The Art of Being, New York: Continuum 1991) ve "İnsan Doğası Gereği Tembel midir?" başlıklı metin (E. Fromm, Die Pathologie der Normalität, 1991).

Giriş

Meister Eckhart'ın ve Marx'ın bu konuda geliştirdikleri görüşleri burada kısaca aktarırsam, varoluşun iki farklı biçimi olarak "sahip olma"nın ve "olma"nın anlaşılması kolaylaşacaktır. Bu konuyu ele alan kişiler yalnızca onlar değildir ama bununla ilgili görüşlerini onlar kadar açık seçik, derinlemesine ve güzel bir dille anlatan pek az düşünür vardır.

Bu iki düşünürün birbirine böylesine yakınlaştırılabileceğini görmek birçok okura şaşırtıcı gelebilir. Ortaçağda yaşamış bu Katolik gizemci ile on dokuzuncu yüzyılda yaşamış bu "ateist materyalist" arasındaki farklılıktan daha büyük bir farklılık olabilir mi? Gerçekten, yaftalar söz konusu olunca, farklılık giderilemeyecek kadar büyüktür. Ama Eckhart ve Marx hakkında daha derin bir anlayışla, onların düşünüş tarzının çekirdeğine işleyen ve kullandıkları kavramların, terimlerin zamana bağlı niteliğini göz önünde bulunduran bir anlayışla bakılınca, farklılıkların ortaklıklardan çok daha küçük olduğu görülür.

İkisi de otoriteye kökten karşıydı, insanın bağımsızlığının, temel yeteneklerini etkin şekilde kullanmasının, ölümün aksine yaşamın, sahip olmanın aksine olmanın sözcülüğünü yaptı. Çünkü ikisine göre de akıl, insanın en üstün yetisiydi. Taban tabana zıt görünen dinsel fikirlerine gelince, Eckhart ateistti (ama bunu hafiften örtüyordu); Marx'ın sosyalizmi ise kehanetçi mesihçiliğin laik ifadesiydi.

Marx'ın yazılarının üstü örtülü dinsel niteliğini fark etmiş olan sosyalist yazarlar arasında, ilk önce Ernst Bloch'tan söz edilmesi gerekir; ben de aynı görüşü vurgulamıştım.* Karl Löwith'ten ve özellikle, Marx'ın yazılarını "Marksistler" in çoğundan daha iyi anlamış olan birçok Katolik yazardan söz edilmesi gerekir. Jean Yves Calvez onlardandır.

Eckhart'ın fikirlerine Hegel'in ve bazı Hegelcilerin büyük değer verdiklerine de değinmeye değer. Franz von Baader tarafından Eckhart'a yöneltilen Hegel'in kendisi şöyle bağırıyordu (von Baader'e göre): "İşte, istediğimiz bu!" Ayrıca, Hegel'in öğrencileri ve onunla en yakın görüşe sahip düşünürler –örneğin, K. Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann ve Hans Lassen Marthensen– Meister Eckhart'ı coşkuyla övmeyi sürdürmüşlerdir.

* E. Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, New York: Continuum (A Frederick Ungar Book), 1961, s. 58-59 ve "Din ve Dindarlık Üzerine Marx Sonrası ve Freud Sonrası Bazı Düşünceler (*Concilium: Internationale Zeitschrift*, C. 8 [1972], ss. 139-45'te).

Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim)

Fikirlerinin Anlaşılmasına Dair

Meister Eckhart (1260-1327/29) Alman gizemciliğinin en büyük temsilcisi ve en derin, en radikal düşünürüydü. Almanya'daki Dominiken Tarikatı'nın en önemli şahsiyetlerinden biri olarak faal bir yaşam süren Eckhart, aynı zamanda da çok bilgili bir ilahiyatçı (teolog) idi. Ama yalnızca çağdaşları ve öğrencileri üzerinde değil, yine bugün gitgide artan şekilde tanrıci olmayan ama "dinsel" yaşam felsefesi konusunda sahici bir rehber arayan birçokları üzerinde de en büyük etkisini Almanca vaazlarıyla yarattı ve genişletti.

Eckhart, yüksek ortaçağdan geç ortaçağa geçiş döneminde yaşadı. On dördüncü yüzyıla gelindiğinde, feodal kültür yerini gitgide kentlerin ve kasabaların kültürüne bırakmıştı. Başat "gerçekçilik" –bir şeyin sahiden varlığının, yalnızca içerdiği *düşünceden* geldiği görüşü– zemin kaybediyor, Ockhamlı William'ın (yak. 1285-1347) yenilediği "adçılık" (nominalizm) ise güç kazanıyordu; bu görüşe göre, evrensel kavramlar, hiçbir gerçek varlığa ya da şeye denk düşmeyen birer saf *nomen* (ad) idi. Sahici varlık, yalnızca *bireysel şeylerde* bulunurdu, bu da soyut mantıksal spekülasyonlarla değil, ancak *deneyimsel*

gözlemle edinilirdi. Bununla birlikte, Eckhart'ın kendisi gerçekçilik yanlısıydı ve dolayısıyla, F. Mauthner'in (1920) işaret ettiği gibi, benimsediği kamutanrıcılık (panteizm) görüşünü, tek ve her şeyi kucaklayan gerçeklik olarak Tanrı kavramına dayandırabilirdi.

Meister Eckhart'ın *Deutsche Predigten und Traktate* adlı eserine yazdığı Giriş'te Joseph Quint'in işaret ettiği gibi, on dördüncü yüzyıl Alman gizemciliği, o yüzyıldaki yeni düşünüş tarzının, dinsel deneyimi zayıflatma eğiliminde olduğu gerçeğinin sonucuydu. Bu ifadeyi daha bir netleştirmek için, bu yeni düşünüş tarzının, felsefi tezlere dayalı türden dinsel deneyimi zayıflattığını söylemek isterim. Düşüncenin kendisi eleştirel analize konu olduktan sonra, düşünce artık Tanrı'yı bulmanın yolu gibi görünmüyordu. Bu durumda, skolastik düşünüşün metafizik, felsefi kuru yorumlarından farklı ve Tanrı'ya erişmek için zihnün aracılık etmediği dolaysız bir yol öneren yeni bir dindarlık türünün ortaya çıkması neredeyse zorunluydu.

Yaşamsal bir deneyim olarak Tanrı'ya iman ortaçağın sonunda ortadan kalkmaya yüz tuttu, çünkü eleştirel düşünce, imanun akılcı dayanağını kemirmeye başladı. O zaman başlayan süreç, altı yüz yıl sonra bugün neredeyse tamamlanmıştır. Hristiyanlık ya ırk, devlet, iktidar, zafer veya karizmatik lider ibadeti haline gelmiş ya da düpedüz terk edilmiştir. Eckhart bu gelişmeyi önceden görmüştür: "İnsan, Tanrı'ya dair bir düşünce ile tatmin olmamalıdır; çünkü o düşünce silinip giderse, Tanrı da silinip gider" (Quint'in alıntısı). Tanrısız, tanrı olmayan bir dindarlık izleğini hafiften de olsa Eckhart'tan ilk kez burada işitiriz. Bu ses Spinoza'da daha bir yükselecek ve Marx'ın radikal insanıcılığında var gücüyle dile gelecekti.

Eckhart, bu yeni tür "teoloji dışı" anlayışın seçkin temsilcisiydi. O bir gizemci olarak anılır ve bu doğrudur, çünkü onun ereği, *unio mystica*, yani Tanrı ile insanın birliğidir; gerçi en gözü pek ifadelerinden bazılarında dediği gibi, insanda

“bir şey” vardır ki Tanrı’yla özdeşdir, bu yüzden de birleşmesi gerekmez. Ama Eckhart, başka birçok “gizemci”den kökten farklıydı, çünkü kimilerinin hoşlandığı ve bulandığı duygusal, cıvık, erotik duygu durumunun her türlüşünden iğreniyordu. Musa ibn Meymun’un (Maimonides’in) başlatmış olduğu “olumsuz teoloji”yi izleyerek, Tanrı’yı onun hakkındaki düşüncelerle tanumanın mümkün olmadığını ısrarla belirten bu gizemci, “donuk” ve düşüncesiz” olan dinsel deneyimden teolojik spekülasyonu uzaklaştırdı. Bu anti-entelektüel, pırıl pırıl ve keskin bir zekâya sahipti, ödünsüz şekilde akla inanıyordu. Olağanüstü bir yaratıcı dil yeteneğine sahipti; fikirlerinde ve anlatımında öylesine yürekliydi ki, fikirlerden söz ediyorken –dinleyicilerinin muhtemelen anlamayacakları fikirleri onlara anlatıyorken– neredeyse kimse nefes almaya cesaret edemezdi.

Eckhart birçok düzeyde konuştu; görüşleri çoğunlukla geleneksel skolastik düşünüşe uygun düştü. İkinci bir düzeyde, Thomas Aquinas’a katılmasa bile yine gelenek içinde kaldı. Bu düzey, ilk kez Helenist Yahudi filozof Philon’un (doğumu MÖ 13) geliştirdiği ve Musa ibn Meymun’un (1135-1204) düşüncelerinde en yetkin biçimine kavuşan “olumsuz teoloji” düzeyiydi. “Olumsuz teoloji”, temel olarak, Tanrı’nın niteliklerine ilişkin herhangi bir olumlu ifade kullanmanın mümkün olmadığını öne sürer; başka bir deyişle, Tanrı’nın akıllı olduğu, iyi olduğu vb. söylenemez. Kullanılabilecek tek ifade, olumsuz ifadedir: Tanrı’nın ne *olmadığı*. Birisi, Tanrı’nın ne olmadığı hakkında ne çok şey bilirse, Tanrı’nın ne olduğu hakkında da o kadar çok şey bilir. Tanrı’ya ad koymaya Kutusal Kitap’ta getirilen yasak –şu paradoksal betimleme hariç: Oluşum sürecindeyim, başka bir deyişle, “Benim adım adsız”– olumsuz teolojinin çekirdeğini zaten içerir.

Ama olumsuz teoloji, Tanrı’nın varlığını hiçbir şekilde reddetmez; yalnızca, onun ne olduğunu bilebileceğimizi reddeder, onun varlığına iman etmemizi değil. Hiç kuşku yok ki

olumsuz teoloji, Thomas Aquinas'ın doğru olarak gördüğü gibi, Teslis (Üçleme) anlayışı için tehlikeliydi. Yine de Eckhart, başka herhangi bir yazardan çok Musa ibn Meymun'dan alıntı yapar ve asla ona itirazda bulunmaz.* Öte yandan, kendisinin teoloji dışı düzeyi hariç, Üçlemeci Tanrı anlayışını sorgulamamıştır.

Eckhart, üçüncü bir düzeyde, Hristiyan Tanrı'sının varlığını ima yollu reddeder. Bunu ancak ender ifadelerde ve Yaratılışın Üçlemeci Tanrı'sının önemini en aza indirerek "Tanrılık" dediği kavramı yeğleme biçiminde yapar.

Eckhart'ın açıkça dile getirdiği teolojik ifadelerin tutarsızlığından dolayı, Eckhart yorumcuları arasında büyük tartışma vardır. Eckhart yorumları tarihinde iki zıt görüşe tanık olunur. Bir düşünce ekolü, Eckhart'ın tutumunu, "Tanrı varlıktır" fikrinin ifadesi eden bir tutum olarak yorumlar. Eckhart'ı Hristiyanlık dışına yerleştiren önceki yorum, ilk kez, *Die Welt als Wille und Vorstellung* adlı kitabında şunları yazan Schopenhauer tarafından dile getirilmiştir: "Buda der ki: 'Öğrencilerim, bu benim ya da bu bana ait fikrini reddediyorlar.' Dış koşullardan kaynaklanan formülasyonlar bir kenara atılır ve meselenin kökenine inilirse, Şakya Muni'nin (Buda'nın) ve Meister Eckhart'ın aynı şeyi öğrettikleri görülecektir; şu farkla ki, birincisi düşüncelerini açık açık ifade ederken, ikincisi düşüncelerini Hristiyan gizemciliği örtüsüne büründürmek ve kavramlaştırmalarını buna göre uyarlamak zorunda kalmıştır."

A. Lasson, M. Grabmann ve D. T. Suzuki gibi başka yorumcular da "Tanrı hiçliktir" yorumunu temsil ederler; Suzuki (1957), Eckhart'ın görüşleri ile Budacı görüşlerin özdeşliğini kuvvetle doğrulamıştır. Minoru Nambara (1960) ve Shizuteru Ueda (1965) adlı iki diğer Japon bilgin, Eckhart'ın "Tanrı hiçliktir" diyen yanlarını analiz etmişler ve onun Budizm'le

olan yakınlığına daha çok ışık tutmuşlardır; G. Stephanson'ın 1954'te yaptığı analiz ise Eckhart'ın Tanrılık kavramını anlamak açısından çok yararlıdır.

En yakın dönemde, Eckhart yorumcularının çoğunluğu, onu, Tanrı'nın varlığını savunan bir Hristiyan teolog olarak yorumlamışlar ve Eckhart'ın buna zıt ifadelerini ya tamamen mecazi ifadeler ya da onun ağır basan ortodoks teolojik görüşlerinin ışığı altında yorumlanması gereken ifadeler saymışlardır. Bu yorumcular, görünüşte inandırıcı bir tezden yararlanmışlardır: Eckhart'ın tanrıci olmayan ifadeleri, ortodoks ifadelerinin aksine enderdir, üstelik J. Quint'in beyanına göre özgünlüğü kanıtlanmış olan yazılarında da böyle ifadeler rastlanmaz. Ne var ki, biraz daha iyi analiz edilince bu tez, ilk bakışta görüldüğü kadar ikna edici değildir.

Birinci olarak, Quint'in belirttiği gibi, Eckhart'ın yazılarından çeşitli kısımları, *Deutsche Werke*'ye dahil etmesi koşullu bir durumdur ve "Pfeiffer basımı ile diğer basımlardaki vazaların ve risalelerin dahil *edilmeyen* metinlerinin özgün olduğunu ya da özgün olmadığını belirlemez. Bu malzemeler arasında başka sahici Eckhart metinlerinin bulunduğu tartışma götürmez bir gerçektir."*

İkincisi, Eckhart'tan kişi ve yazar olarak söz edebiliriz, ama Eckhart'a ve ekolüne ait yazıların toplu adı olarak "Eckhart"tan da söz edebiliriz. Hiçlik teolojisinin en cesur anlatımının ondan hemen sonraki öğrencilerince geliştirilmiş olup olmaması gerçekten pek fazla fark yaratmaz. Fark şuradadır ki, Eckhart bünyesinde derinlemesine analizle çözümlenemeyen çelişkilerden söz edilemez.

Ama bu Eckhart ekolü kavramından medet ummaya hiç gerek yoktur, çünkü özgünlüğünün kanıtlandığı bildirilen yazılarda bile Eckhart'ın en radikal görüşlerinin apaçık ifadelerine rastlarız; bu "radikal" Eckhart'ı görmezden gelip tu-

* J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, Münih, 1969, s. 537.

tumlarını “özgünlük” teziyle destekleyenler, bu özgün ifadeleri dikkate almayı düpedüz savsaklamışlardır.

Zaten belirtildiği üzere, Eckhart, tanrıcı olmayan bir görüşe tanrılık kavramı yoluyla ulaşır. Tanrılık, İnsanın, fikirlerinin, imgeleminin ve kavramlarının, “dokunmadığı” bir kavramdır. Eckhart, özgünlüğü (henüz) kanıtlanmamış başka bir ifadesinde,* “Tanrı, üç tür karanlık içinde, karanlıkta parlayan gerçek bir ışıktır” (Yuhanna 1:9) dizesine gönderme yaparak şöyle der: “Üçüncü karanlık en iyisidir ve hiç ışığın olmadığı anlamına gelir, kendi başına ne soğuktur ne de ılıman.” Bu yukarıdaki ifadeler, özgünlükleri kanıtlanmış olarak belirtilmezken, şu ifade J. Quint tarafından özgün kabul edilir: “Nihai erek nedir? Bengi Tanrılık’ın gizli karanlığıdır ve bilinmez, asla bilinmemiştir, asla da bilinmeyecektir. Tanrı orada kendisini tanımaz ve bengi babanın ışığı, ezelden ebede orada parlar ama karanlık, ışığı kavramaz (Yuhanna 1:5).”**

Beati pauperes spiritu başlıklı vaazında Eckhart şöyle der: “Benim özsel varlığım, Tanrı’nın [Üçleme Tanrı’sının] üstündür. Tanrı’nın, tüm varlıklardan ve tüm ayrımlardan üstün olduğu o varlığında, orada kendim vardım, kendimi istedim ve bu insanı (kendimi) yaratmak istediğimi biliyordum. Bu yüzden, gelip geçici olan oluşumumda değil, sonsuz olan Varlığında kendimin nedeni benim. Yine bu yüzden, doğmam ve doğmadığıma göre asla ölemem, bengi olageldim, şimdiyim ve sonsuza dek olacağım . . . Bengi doğumumda, tüm şeyler doğdu ve kendimin de, tüm şeylerin de nedeni benim; eğer öyle istemiş olsaydım, ne ben ne de şeyler var olurdu; ama ben var olmasaydım, ‘Tanrı’ [Üçleme Tanrı’sı] da var olmazdı; o Tanrı’nın Tanrı olmasının nedeni benim; eğer ben olmasaydım, Tanrı, ‘Tanrı’ olmazdı.’ Bunu bilmek gerekli değildir.”

* Alıntıl原因 F. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1924.

** Quint, *anılan yapıt*, s. 261.

“Büyük bir otorite şöyle diyor: ‘Onun patlayıp akması, sızıntı yapmasından soyludur.’ Tanrı’dan aktığım zaman, ‘O bir tanrı!’ dediler yaratılanlar. Ama bu beni kutsanmış yapmadı, çünkü benim de yaratılmış olduğumu gösterir. Ne var ki, patlayıp akma durumunda, Tanrı’nın iradesi içinde ve dolayısıyla, Tanrı’nın iradesinden, tüm yaptıklarından, hatta Tanrı’nın kendisinden özgür olacağım zaman, tüm yaratılmışların üstüne yükselirim ve ne Tanrı ne de yaratılan olurum, ama eskiden, şimdi ve sonsuza dek neysem o olurum. Böylece, beni meleklerin üstüne çıkaracak bir dürtü alırım. Bu dürtüyle öyle büyük bir servete kavuşurum ki, bir daha asla bir Tanrı’yla [Kutsal Kitap’ın Tanrı’sıyla] ya da Tanrı’ya ait herhangi bir şeyle tatmin olabilirim, herhangi bir ilahi faaliyetle de tatmin olamam, çünkü patlayıp akmakla, o Tanrı’yı [Tanrılık’ı] keşfederim ve ben, Bir olurum . . .”

“Eğer birileri bu söylemi anlamazsa, bunu hiç dert etmesin, çünkü bu hakikati kendisinde bulmazsa, benim söylediklerimi anlayamaz –çünkü bu, doğruca Tanrı’nın yüreğinden gelen keşfedilmiş bir hakikattir. Hepimizin onu ebediyen deneyimleyecek şekilde yaşayabilmemiz için Tanrı yardımcımız olsun! Âmin.”

Yukarıdaki ifadeler ve bir başka ifade (Blakney’de Vaaz 15; aşağıya ve Kaynakça’ya bakın), Hiçliğe doğrudan değinmezken, özgünlüğü doğrulanmış aşağıdaki cümle değiniyor; üstelik Eckhart’ın –yalnızca okulunda değil– kişisel olarak Tanrı fikrini Hiçlik olarak açıkladığını kanıtlıyor: Eğer Tanrı ne iyilik ne hakikat ne de BİR ise, nedir o halde? *Bir hiçtir, ne budur ne de şudur.*” Bu cümle, *Jesus hieß seine Jünger aufsteigen** başlıklı vaazdan alınmıştır.

Eckhart, Üçleme Tanrı’sının varlığını hiçbir zaman açıktan reddetmez. Ama “Tanrı”nın ve “Tanrılık”ın cennet ve dünya kadar birbirinden ayrı olduğunu belirterek onun önemini

* S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele, Gütersloh, 1965.

azaltır. Tanrılık, kendisini bilmeyen mutlak ve “gizemli” kararlılıktır; mutlak olarak edildir, kendisinde yatar, Hiçliktir; bizzat, yine mutlak Hiçlik olan “*Seelengrund*”la, yani İnsan ruhunun zeminiyle özdeşir.

Bu görüş artık Hristiyan ya da tanrıci değil, Eckhart’ın “gizli” görüşüdür; onun vaazlarında birkaç kez, sanki ilham almış ve vecde gelmiş görüldüğü anlarda, bilincine çıkan bir görüştür. Eckhart’ın yazıları ancak içkin çelişkilerin olmadığı kapalı bir sistem olarak ele alınırsa, Eckhart’ın tanrıci olmayan ifadelerinin göz ardı edilebileceği sonucuna varılabilir. Eckhart’ın yazıları, yaratıcı bir insanın çelişkilerle dolu olan ara sıra da çoğunlukla “bastırılmış” düşüncelerini dışa vuran sözleri olarak anlaşılırsa, onun, tanrıci olmayan “dindarlık”ın ilk temsilcilerinden biri olarak rol aldığı anlaşılabilir. Tanrıci olmama düzeyinde, Eckhart, radikal metafizik kuşkuculuk tutumunu Budizm’le –ve göreceğimiz üzere, Marx’la– paylaşır.

Metafizik bir ifadeyle, Eckhart’a göre son gerçeklik ölümdür, Hiçliktir. Yaşama, bir mutlak –Hristiyan Tanrı’sı bile olsa– tarafından herhangi anlam verilmiş değildir. Yaşamın bu nesnel anlamsızlığının yanıtı, insan faaliyetidir, bizim gibi yaratılmış olan diğerlerinin esenliğine özen göstermemizdir. Shizuteru Ueda, bu hususu çok özlü bir ifadeyle özetlemiştir: “Eckhart’ın *vita activa* ve *vita contemplativa* görüşünün kökten-ciliği ve özgüllüğü, her ikisinin de ona göre Tanrı’ya yönelik yollar değil, Tanrı’dan uzaklaşan yollar olması gerçeğinde yatar. Gördüğümüz üzere, ona göre Tanrı’ya giden yol, *vita* değil yalnızca ölümdür, tamamen kopmadır. Eckhart’a göre, *vita activa*, Tanrı’yı (Yaratılış Tanrı’sını) geçip Tanrılık’a yönelmeyle birlikte, Tanrı’dan uzaklaşıp dünyanın gerçekliğine yaklaşmak demektir. Bu anlamda faaliyet, Tanrı’sız meydana gelir; hasta birine çorba götürmek gibi bir davranış, bu işin ta kendisinden başka bir şey değildir; ek bir dinsel anlam içermez.”

Eckhart'ın sahip olmak-olmak anlayışını kavramanın bir koşulu, onun, ister bilinçli ister bilinçdışı olsun altta yatan ve açık davranış olarak sergilenmeyen güdüyle ilgilendiğini fark etmektir. Quint, haklı olarak, ona "ruhun olağanüstü çözümlemecisi" diyerek şöyle söyler: "Eckhart, insan davranışının en saklı bağlarını, bencilliğin, niyetlerin ve kanuların en saklı kıpırtılarını açığa çıkarmaktan, minnet ve ödül için duyulan tutkulu özlemi yermekten hiç bıkıp usanmaz."*

Saklı dürtülere ilişkin bu içgörü, davranışın ve kanunun, bu yüzyılın başında atomla ilgili zannedildiği gibi en küçük parçayı oluşturan iki nihai veri olduğunu iddia eden Freud öncesi ve hâlâ yürürlükteki davranışçı görüşlerin bölnlüğünü aşmış Freud sonrası okur için Eckhart'ı çok çekici kılar. Eckhart, bu görüşleri pek çok sözünde ifade etmiştir, aşağıdaki söz de bunlara bir örnektir: "İnsanlar, ne yapacaklarını düşünmekten çok ne olduklarını düşünmelidirler . . . Dolayısıyla, yapılacak şeylerin sayısına ya da türüne değil, iyi olmaya ağırlık vermeye özen gösterin. Daha çok, çalışmanızın dayandığı temellere ağırlık verin." Bir kişinin dinamik özünden ayrılınca hiçbir gerçekliği bulunmayan tavırların ya da kanuların aksine, kişinin *oluşu*, gerçekliktir, "onu harekete geçiren ruh"tur, davranışını dayatan karakterdir.

Eckhart, bilinçli haldeyken tam tersi olarak düşünülen davranışların ardındaki bilinçdışı bencilliği keşfetmekte olağanüstü bir yetenek sergiler. Hayırlı işlerin, duaların, orucun ardında da büyük bir sahiplenme hırsının saklandığını ortaya koyar. "Sonsuz Tanrı'yı, verdiği süt ve peynir için, getirdiği kazanç için saygı duyulan bir süt ineği düzeyine indiriyorsunuz," der. Ya da "Tanrı'yı bir keçi yaparlar, onu sözcük yapıklarıyla beslerler. Veya Tanrı'yı bir aktör yaparlar ve ona eski, pejmürde giysilerini verirler." Eckhart, 48. Vaaz'ında

* Quint, *anılan yapıt*, s. 29.

der ki, şansları yaver gittiği zaman, "Tanrı'ya övgü düzerler ve güvenirler, örneğin bazıları şöyle der: 'Bu yıl tahulum ve şarabım bol oldu, Tanrı'ya tam inanıyorum.' Ben ise çok haklı olarak, senin tam güvenin tahıla ve şaraba, derim." Yine: "Tanrı'nuzla pazarlık edersiniz, kendinizi verip çalışırsınız ki size ödülünüzü bine katlayıp geri versin; bu verişi, bir açlık olarak adlandırmak daha doğru olur," diye serzenişte bulunur Eckhart.

Hiçbir şeye sahip olmamanın anlamı, kendini "boş" kılmak, benliğe bağlı tüm çabalardan kendini arındırmak, ben-merkezliliği alt etmektir. Quint, Eckhart'ın düşüncesini çok özlü bir dille betimler: "Adil insanın çalışmaları her zaman *canlıdır*, çünkü onların kertesini yalnızca büyük soylu tutum belirler ve içtepilerinin kökeni, benliğe bağlı, gelip geçici Konrad'ın veya Heinrich'in ölü katmanında değil, Tanrı'yla bir olan asli insanın canlı en iç özündedir." (Agy., s. 40.) Quint'in sözlerini burada özellikle alıntılıyorum, çünkü Eckhart'ın düşüncesinin içerdiği ve bu inceleme bağlamında özel önem taşıyan bir unsuru vurguluyor; benliğe bağlı sahiplenmeci yönelimin *ölülüğü* ile insanın sahiplenmeci olmayan özünün *canlılığının* zıtlığını belirginleştirmek üzere yan yana getirilmesinden söz ediyorum.

Eckhart'ın Tanrı'ya ilişkin radikal anlayışı yalnızca "varoluşun mülkiyet yapısı"na yönelttiği eleştiri bağlamında mı anlaşılabilir? "Hayır," der Eckhart, "tapınak (yani, insan) özgür ve prangasız olmalıdır, tıpkı gözün rengi algılayabilmesi için tüm renklerden özgür ve boş olması gerektiği gibi. Ama bütün o imgeler ve düşlemler, gözlerinizde bir ışık demetidir. Dolayısıyla, onları ruhunuzdan çıkarıp atın, tüm Azizleri ve Meryem Ana'mızı, çünkü onların hepsi yaratılmıştır ve büyük Tanrı'nuzun önünde bir engeldir."

Tanrı ile Tanrılık arasında ayırım yapmakla, Eckhart, Tanrı'ya ilişkin yalnızca *bir tek* anlayışa sahip olması halinde söyleyeceği sözler kadar çarpıcı olması gerekmeyen sözler etme-

yi mümkün kıldı, yine de o sözler yeterince cesurdu ve ona yöneltilen sapkınlık iddiasının önemli bir kısmını oluşturdu. Eckhart'ın "Tanrı"sı, dünyayı yaratan ve etkin olan geleneksel Kutsal Kitap'ın Tanrı'sıdır. Eckhart'ın betimlediği Tanrılık, dünyayı yaratmamıştır ve tamamen edilgindir; "çölleşmiş"tir, kıpırdatılmamış ve kıpırdamayandır – Hiçtir. Eckhart, *Beati pauperes spiritu* başlıklı vaazda, "Lütfen beni Tanrı'dan kurtar," diye Tanrılık'a yakarırken Tanrı'dan söz eder. Quint, Eckhart'ın görüşünü şöyle özetler: "Kendinizi 'düşünce' Tanrı'nızdan bile, onun hakkındaki – Tanrı iyidir, bilgedir, adildir, sonsuzdur gibi– tüm yetersiz düşüncelerinizden ve imgelemlerinizden bile kurtarmalısınız. Tanrı iyi değildir, ben Tanrı'dan daha iyiyim; Tanrı bilge değildir, ben O'ndan daha bilgeyim. Tanrı'yı bir varlık olarak nitelemek, güneşin soluk ya da siyah olduğunu söylemeye kalkışmak kadar anlamsızdır. Eğer kavrayabileceğim bir Tanrı'm olsaydı, O'nu asla Tanrı'm olarak tanımazdım. Bu yüzden, susun, O'nun hakkında atıp tutmayın, O'nu sıfatlardan ve niteliklerden oluşan kisvelere büründürmeyin, ama O'nu nitelik atfetmeden, olduğu gibi, 'varlığın üstünde bir varlık' olarak, 'isimsiz Tanrılık'ın durgun çölünde varlığı aşan bir hiçlik' olarak alın."

Bu, esasen Musa ibn Meymun'un olumsuz teolojisidir, ama onunla aynı nihai sonuca varmıştır, düşüncenin nereye götürebileceğini –ya da nasıl yanlış anlaşılabilirliğini– umursamamıştır. Eckhart burada dogmatik, kesin, dengelenmiş ifadeler ortaya atmaz. Coşkuyla bağırıp durur ve aslında söylediği şudur: Tanrı bile olsa, herhangi bir şeye sarıldığınız sürece, asla özgür olmayacak ve asla kendinizde Tanrı'yı deneyimlemeyeceksiniz.

Eckhart, varoluşun mülkiyet yapısını, insanın özgürlüğüne, canlılığına, kendini bulmasına engel çıkaran kötülük olarak suçlar. Ama Eckhart'ın idealinin edilgin, hatta tamamen düşünmeye adanmış bir yaşam olduğunu sanmaktan daha büyük bir yanlış anlama olamazdı. Onun yaşamına kısaca göz

atılırsa, durumun öyle olamayacağı hemen anlaşılır. Eckhart Saksonya'daki Dominiken mezhebinin başıydı, Bohemya'daki Dominiken mezhebinin piskopos vekiliydi, Paris Üniversitesi'nde öğretim görevlisiydi, Strasbourg'daki Dominiken manastırının başıydı; son olarak da Albertus Magnus'un öğretmenlik yapmış olduğu Köln'deki Studium Generale'de kendisine kürsü teklif edildi. O bir eylem adamıydı, önderdi, tümünden inzivaya çekilmeyi ve edilginliği nasıl salık verebilirdi? Gerçekten salık vermedi.

Eckhart'a göre, sahip olmanın, sıkıca yapışmanın, açgözlülüğün terk edilmesi, sahip olma tarzının bırakılması, Mieth'in ifadesiyle içsel "mülksüzleşme", en eksiksiz etkinlik koşulunun –*entipüften* değil, *esash* etkinlik koşulunun– yaratılması anlamına geliyordu. Eckhart, üretken, esaslı etkinliğin ancak özgürlük koşullarında mümkün olduğuna inanıyordu ve biz ancak elimizdekilere –benimiz dahil– sıkıca sarılmazsak özgür olurduk. Eckhart, birçok kişinin bildiği bir şeyi daha genel ve daha radikal bir dille söyledi: Vermek, sıkıca tutmayı dışlar; sevmek, benin terk edilmesini gerektirir. Kendisiyle aşırı meşgul olan kişi sevmez; cinsel işlevsellik bile yoğunlaşma gerektirir.

Eckhart'ın öğretisine göre, sorun, *hiçbir şeye sahip olmamam değil, sahip olduklarıma benmerkezci şekilde bağlanmamamdır*. Eckhart'ın yoksullukla ve sahip olmamayla ilgili öğretisinde belirleyici nokta budur. Geleneksel düşünüş, pek çok şeye (lükse) sahip olmak ile hiçbir şeye sahip olmamak (çileci yoksulluk) arasında seçim yapılmasını önerirken, Eckhart bu seçimi açımladı ve yanılıklı karakterini ortaya koydu: Hem lüks içinde yüzen insan hem de kendini her şeyden yoksun kılan çileci yoksul, benmerkezci sahiplenme tarzını paylaşır; birisi onaylayarak, diğeri ise yadsıyarak yapar bunu. Gerçek karşıtlık, varoluşunu sahiplik ilkesinin yapılandığı benliğe tabi insan ile benmerkezçiliğini alt etmiş, "Yemek istediği zaman yiyen, uyumak istediği zaman uyuyan" gerçek insan arasın-

dadır. (Eckhart'ın bu sözü, aydınlanmış kişinin "uyuduğu zaman uyuyan ve yediği zaman yiyen" kişi olduğu şeklindeki Zen deyişiyle neredeyse harfiyen aynıdır.)

Özgür insanın gözünde, sahip olduğu her şey sırf daha büyük canlılığın bir aracıdır; daha çok ya da daha az şeye sahip olması önem taşımaz, çünkü o, kendisidir. Herkes aynı deneyimi yaşayabilir. Zihnini herhangi bir şeye takmadığı ama yine de yoğunlaştığı, herhangi bir şeye sıkıca yapışmadığı bir ruh haline erişebilirse, yapmak istediği bir şeye yönelince alışılmadık bir kuvvet ve canlılık deneyimleyecektir. O, bu dinginlikten, eylem enerjisi edinir – ama yalnızca asli eylem (yani, insan olarak özüne denk düşen eylem) için. Eğer akıldışı tutkuların güdümündeyse, dışarıdan akıldışı uyarımlar almaya ihtiyaç duyar. Bu hareket birçok şekilde ifade edilebilir; "ancak kendimi kaybederek kendimi koruyorum", "hiçbir şeyim olmasa da ben her şeyim", "en büyük yoksulluk en büyük zenginliktir". Budist öğretide de aynı farklılığa rastlanır. Buda, çileciliğe karşıydı. *Doyumsuz isteğin* acı çekmeye yol açtığını, ama aynı zamanda da acı vermeksizin haz verebilen farklı, açgözlü olmayan bir sahiplenmenin bulunduğunu öğretti. (Bu ikinci ilke, Hinayana Budizm'inden çok Mahayana Budizm'inde vurgulanır.)

Yoksulluk Üzerine Vaaz

Eckhart'ın sahiplenme tarzı konusundaki görüşlerinin klasik kaynağı, Matta 5:3'ün "Yoksullar ruhça kutsanmışlardır! Çünkü göklerin hükümranlığı onlarındır," şeklindeki sözlerine dayanarak yoksullukla ilgili verdiği vaazdır. Bu vaazda Eckhart, "Manevi yoksulluk nedir?" sorusunu irdeler. Dışsal yoksulluk, şeylerle ilgili yoksulluk iyi ve övgüye değer olmasına rağmen, o tür yoksulluktan söz etmediğini söyleyerek başlar. İçsel yoksulluktan, İncil'deki bir dizede değinilen yoksulluktan söz etmek ister; o dizeyi, "Hiçbir şey isteme-

yen, hiçbir şey bilmeyen ve hiçbir şeye sahip olmayan, yoksul insandır" diyerek tanımlar.

(1) Hiçbir şey istemeyen kişi kimdir? Ortak yanıtımız, çileci bir yaşamı seçen bir erkek ya da kadın şeklinde olur. Ama Eckhart'ın kastettiği bu değildir; hiçbir şey istememeyi, bir tövbe eylemi ve dışsal bir dinsel pratik olarak anlayanları paylar. Bu anlayışları benimseyenleri, çıkarıcı benliklerine sıkıca sarılan kişiler olarak görür. "Bu kişiler, dış görünüşlerine dayalı olarak azizlik sıfatını taşırlar ama içsel bakımdan dışgalaktırlar, çünkü ilahi hakikatin gerçek anlamını kavramazlar.

Çünkü Eckhart, Budist düşüncede de temel nitelik taşıyan türden "isteme"yle, yani şeylere ve kişinin kendi benliğine yönelik şiddetli arzuyla, açgözlülükle ilgilenir. Buda, bu türden "isteme"yi, insani hazzın değil, acının nedeni olarak görür. Eckhart, sözlerinin devamında, "irade" sahibi olmaktan söz ettiği zaman, kişinin ister istemez zayıf olacağını kastetmez. Onun sözünü ettiği irade, şiddetli arzuyla, iradenin yönlendirmedeği bir istekle özdeştir; gerçek anlamda, irade değildir. Eckhart, Tanrı'nın istediğini yapmayı bile istemek gerektiğini öne sürecek kadar ileri gider, çünkü bu da şiddetli arzunun bir biçimidir. *Hiçbir şey istemeyen kişi, herhangi bir şey için açgözlü olmayan kişidir.* İşte, Eckhart'ın bağlanma anlayışının özü budur.

(2) Hiçbir şey bilmeyen kişi kimdir? Eckhart, öyle bir kişiyi cahil, aptal bir varlık olarak mı, eğitimsiz, kültürsüz bir yaratık olarak mı tanımlar? Temel çabası eğitimsizleri eğitmekken ve kendisi, allameliğini, engin bilgisini hiçbir zaman saklama ya da küçültme gereği duymayan büyük bir insanken bu nasıl olabilir?

Bir şey bilmeme konusunda Eckhart'ın anlayışı, bilgi sahibi olma ile bilgilenme edimi, arasındaki farkla ilgilidir; bu ikincisi, bir şeyin kökenine, dolayısıyla da nedenlerine inmeyi ima eder. Eckhart, tikel olarak bir düşünce ile düşünme süreci ara-

sında açıkça ayrım yapar. Tanrı'yı bilmenin Tanrı'yı sevmekten daha iyi olduğunu vurgulayarak şöyle yazar: "Sevgi, arzuya ve amaçla ilişkilidir, oysaki bilgi hiç de belirli düşünce değildir, daha çok, tüm [örtüleri] sıyırpı açar, çıkar gözetmez ve Tanrı'ya çırlçıplak koşar, ta ki ona dokununcaya ve onu kavrayıncaya kadar."*

Ama Eckhart, başka bir düzeyde (çünkü o, birçok düzeyden seslenir), çok daha ileriye giderek şöyle yazar: "Yine, hiçbir şey bilmeyen yoksuldur. Bazen deriz ki, insan sanki ne kendisi için, ne hakikat için, ne de Tanrı için hiç yaşamamış gibi yaşmalıdır. Ama o noktayla ilgili başka bir şey daha söyleyerek daha ileri gideceğiz. Bu yoksulluğu başaracak olan insan, ne kendisi için, ne hakikat için, ne de Tanrı için yaşadığını bile bilmeyen bir insan olarak yaşayacaktır. Dahası, tüm bilgidan anııp boşalmış olacaktır, bu yüzden içinde Tanrı'ya dair hiç bilgi bulunmaz; çünkü bir insanın varoluşu Tanrı'nın dışsal türünün varoluşu olunca, onda başka bir yaşam yoktur: Onun yaşamı, kendisidir. Bu nedenle, bir insanın, var olmadığı zamanki halinde olduğu gibi, tüm bilgisinden boşalmış olması gerektiğini söyleriz ve insanın özgür kalması için ne yapacağını Tanrı'ya bırakırız."

Eckhart'ın tutumunu anlamak için, bu sözcüklerin gerçek anlamını kavramak gerekir. Eckhart, "insanın tüm bilgisinden boşalmış olması gerektiği"ni söylediği zaman, bildiği şeyleri unutması gerektiğini kastetmekten çok, bildiği gerçeğini unutması gerektiğini kasteder. Başka bir deyişle, bilgimizi, bize güven kazandıran ve kimlik duygusu veren bir mülkiyet olarak görmemeliyiz; bilgimizle "dolmuş" olmamalı ya da ona sıkı sıkıya sarılmamalı ya da açlık duymamalıyız. Bilgi, bizi köle eden bir dogma niteliğine bürünmemelidir. Bu tamamen sahiplenme tarzına ait bir şeydir. Var olma tarzında

* Blakney'nin alıntılardığı ama Quint'in doğruluğunu onaylamadığı Eckhart'a ait bir söz.

ise bilgi, düşüncenin nüfuz edici etkinliğinden başka bir şey değildir ve kesinliğe kavuşmak için hareketsiz kalma çağrısı haline gelmez.

(3) Eckhart şöyle sürdürür: Bir insanın hiçbir şeye *sahip* olmaması gerekir, ne demektir? “Şimdi buna içtenlikle dikkat edin: Sık sık söylediğim ve büyük otoritelerce de kabul edildiği gibi, bir insan, Tanrı’yı bihakkın taşımak ve Tanrı’nın etkinlik göstermesine uygun olmak için, hem içiyle hem dışıyla tüm (kendi) şeylerinden ve tüm (kendi) eylemlerinden özgür olmalıdır. Şimdi başka bir şey söyleyeceğiz: Eğer bir insan her şeyi –yaratılmışları, kendini ve Tanrı’yı– içinden atıp boşalacak olsa ve eğer Tanrı hâlâ onda etkinlik gösterecek bir yer bulabilse, o zaman şöyle deriz: O [yer] mevcut olduğu sürece, bu insan en içten yoksullukla yoksul değildir. Çünkü Tanrı, içinde çalışmak için insanın kendisine bir yer ayırmasını amaçlamaz, çünkü sahici ruh yoksulluğu, insanın Tanrı’dan ve tüm eserlerinden boşaltılmasını gerektirir, öyle ki eğer Tanrı ruhun içinde etkinlik göstermek isterse, etkinlik göstereceği yer O’nun kendisi olmalıdır . . . Bu nedenle deriz ki, insan, içinde Tanrı’nın etkinlik gösterdiği bir yer olmayacak ve öyle bir yer sunmayacak kadar yoksul olmalıdır. *Bu nedenle, Tanrı’ya yakarıyorum ki beni tanrıdan kurtarsın.*”

Eckhart, sahip olmama konusundaki anlayışını bundan daha radikal bir dille ifade edemezdi. En başta, kendi şeylerimizden ve kendi eylemlerimizden özgür olmalıyız. Bu, herhangi bir şeye sahip olmamamız ya da herhangi bir şey yapmamamız gerektiği anlamına gelmez; sahip olduklarımızı ve elimizdekilere, Tanrı’ya bile bağlanmamamız, tutunmamız ve zincirlenmememiz gerektiği anlamına gelir.

Eckhart’ın gözünde, bağımsızlık, varlığın zorunlu bir koşuludur; onun bağımsızlık anlayışı, aşağıdaki cümlelerden anlayabileceğimiz üzere, çok radikal bir anlayıştır: “Her kim başka birinden bir şey kabul ederse, uşaktır ve her kim ödüllendirirse, efendidir. Geçen gün, Tanrı’dan bir şey kabul

etsem mi, etmesem mi ya da Tanrı'dan bir şey dileysem mi, dilemesem mi, diye merak ediyordum. Bunu oldukça ciddi şekilde düşüneceğim, çünkü Tanrı'dan [bir şey] kabul etsem, uşak gibi Tanrı'ya tabi kalırım ve O, vermekle efendi gibi olur. Ama ebedi yaşamda bu böyle olmamalıdır." Ya da insan eşitliği açısından: "Bence, en sefil, en rezil kişideki insanlık, kraldaki ya da papadaki kadar kusursuzdur."

Quint, Eckhart'ın duruşunu şu paragrafta özetlemiştir: "Peki ama 'Tanrı'nın kulu', büyük insanın yaşama dönük tutumu nedir? Öyle görünüyor ki, hiçbir şey istemeyen bu boş kap sanki hiçbir şeye sahip değil, hiçbir şey bilmez [ve] manevi yoksullukta, sadece sonsuzluğun kıpırtısız çölüne aptalca ve edilginlikle boş boş bakmaya yarar. Ama hayır, Batılı dünya duygusunun şaşmaz damgasını, oluşmaya ve eylemeye duyulan, öyle ki Eckhart'a göre Tanrı'daki ebedi sessizliğin ancak ebedi dürtü ve oluşum olarak düşünülebildiği ve hayal edilebildiği sonsuz arzunun damgasını Eckhart'ın gizemciliğine vuran işte budur. Tanrı'nın sonsuz akılcı varlığının kıpırtısız çölü, Eckhart'ın yaşamsal düşünüşüne göre, sürekli kaynayarak kendisiyle kendisine nüfuz eden ve sonunda taşıp yaratılmış varlığı akan sonsuz bir kızgın metal akıntısına benzer."

Burada, Eckhart'ın sahip olmanın yadsınmasına ilişkin anlayışına ulaşmış bulunuyoruz: *"insanın, mensup olduğu grubun etkin ve sevecen bir üyesi haline gelebilmesi için, asli varlığa sunulmuş bir dünyada asli etkinlik için asli insanı özgülleştirme"* nın koşulu.

Karl Marx

Marx'ın "Dinsel" İlgileri

Meister Eckhart'ın anlayışına ilişkin irdeleme, gerek zımnî ateizmini apaçık teolojisiyle bağdaştıramayanlara, gerekse "Tanrı" sözcüğünün kullanılmasını, "otoriter" ya da gerici damgası vurarak yazarı reddetmek için bir tür ölçüt sayanlara güçlük çıkanyorsa, Marx'ın düşüncelerini anlamanın güçlüğü daha da büyüktür. Sovyet komünizmi, Marx'ın düşüncelerini çarpıtıp bozmakta (ve ayrıca, "Sovyet Marksizm'inin" hakiki Marx yorumu olduğuna Batı'yı inandırmakta) öylesine başarılı olmuştur ki, insanın bu çarpıtılmış resmi zihninden atması zordur.

Marx'ı anlamanın güçlüğü, hem Sovyet Marksizm'inin hem de reformcu Batılı sosyalistlerin, Marksizm'i esasen ve salt iktisatla ilgili gibi göstermeleri gerçeğinde yatar. Onlar, "tarihsel (veya diyalektik) maddecilik"i –Marx'ın kendisinin kullanmadığı bu kavramı– insandaki ana itici gücün gitgide daha fazlasına sahip olma, gitgide daha fazla tüketme hırsı olduğunu ifade etmek için kullanmışlar ve sosyalizmin, herkes için daha fazla üretimi, daha fazla tüketimi gerçekleştirmenin daha iyi bir yolunu sunmayı amaçladığını ilan etmişlerdir. Marx'ın nihai ereğinin *iktisadi* değil *insani* değişim olduğu;

mülkiyet dürtüsünün önceliğine ilişkin fikrin Marksist değil burjuva bir kavram olduğu gerçeğine, yalnızca nispeten az sayıda Marksist bilgin işaret etmiştir (aralarında Marksizm yanlıları ve karşıtları da bulunuyordu). Marx'ın varsayımına göre, paraya duyulan açlık, belirli toplumsal koşulların nedeni olan bir "içgüdü" değildi, o koşulların ürünüydü. Marx'ın amacı, insanın kötürümlükten, kendini kaybetmişlikten, yabancılaşmasından kurtulup özgürleşmesiydi. Sosyalist toplum başlı başına bir amaç değildi, insanın tam olarak gerçekleşmesinin bir aracıydı.

Marx'ın sistemi, en derin anlamda, tanrıci olmayan bir dinsel sistemdi; insanın kurtuluşuna, kehanet mesihçiliğine özgü vaatlerin laik bir dille yeniden betimlenmesine odaklı bir sistemdi.

Arasöz: Tanrı Kavramı ve Din

Marx'ın sisteminin dinsel mahiyetini ortaya koymaya yönelik her girişim, neredeyse aşılmaz engellerle karşılaşır. Elbette birinci engel, genellikle Tanrı inancını ima ediyor gibi anlaşılan "dinsel" teriminde yatar. Bu, tipik olarak Avrupa merkezli bir geri kafalılıktır. Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budacılık birer dindi ama bunlarda Tanrı kavramı yoktu. Avrupa [ya da Batı] dinleri –Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık– Tanrı simgesini kullandı, çünkü Yakındoğu'nun toplumsal ve siyasal örgütlenişi, yüce değerin, yüce bir ata ya da hükümdar anlayışıyla simgelenmesini gerektiriyordu. Yüzyıllar boyunca Avrupalılar, beyaz adamın simgesinin her din için kurucu öge olduğunu ilan edecek kadar kibirliydiler. Halkın duyguları böyleyken, teologlar, tam gelişme olmadığı için yüce bir varlık olarak Tanrı'yı tanımamış "ilkel" din biçimlerinden söz ederek soruna daha zarıfçe çözüm getirdiler. Sonuç olarak, neredeyse herkes, Tanrı kavramına nasıl tepki veriyorsa, "dinsel" sözcüğüne de öyle tepki verdi.

“Dinsel” yerine “manevi” (tinsel) sözcüğü kullanılarak bu güçlüğün üstesinden gelinebilirdi, ben de bazen öyle yapacağım. (“Manevi” sözcüğünün, “tinselcilik”i çağrıştırdığını, bunun ise bir ölçüde anlamı bozduğunu söylemeye gerek bile yoktur.)

Tanrıtanımaz bir dinsellik için uygun bir sözcük bulmanın güçlüğü, elbette doğru sözcüklerin kıt olmasından değil, Avrupa düşüncesinin gelişiminin tarihsel gerçeğinden ileri gelir. Skolastiklerin betimledikleri ve Thomas Aquinas’ın kesin olarak sistematikleştirdiği Hıristiyan inancı, dayandığı iki farklı kaynağı uzlaştırmaya çalışan bir Tanrı anlayışına sahipti: Kutsal Kitap’ın dolaysız deneyim Tanrı’sı ve düşüncenin Aristotelesçi “felsefi Tanrı”sı, “hareket etmeyen hareket ettirici”. Kutsal Kitap’ın deneyim Tanrı’sının varlığı, Aristoteles doğrultusunda felsefi tartışmayla “kanıt”lanabilirdi. Yaratılış mucizesi için hiçbir alternatif açıklamaların sunulamadığı, mevcut yermerkezli evren tablosunun neredeyse hiç sorgulanmadığı bir dönemde, iki Tanrı’nın böyle özdeşleştirilmesi hiçbir sorun doğurmadı. Aksine, Kutsal Kitap’ın öğretisine tanıklık etmesi için, tüm filozofların en büyüğü olan Aristoteles’ten daha değerli birisi bulunabilir miydi? Bununla birlikte, başarılarının büyüklüğüyle, imanı ve aklı uzlaştırmasıyla Thomas Aquinas (1225-74), en sonunda din için ölümcül olmasa bile tehlikeli olduğu anlaşılan bir gelişmenin önünü açtı. Felsefi düşüncenin deneyimsel olmayan, soyut bir yaklaşımdan (bununla kastettiğim, Aristoteles’in felsefesinin deneyimsel bilimsel yönlerinin göz ardı edilebileceği değildir) somut, eleştirel ve en sonunda bilimsel düşünüşe doğru değişmesiyle, din temelleri sallanmaya başladı.

Thomas Aquinas, diğer skolastikler gibi, Tanrı’nın varlığının felsefi tartışmayla kanıtlanabildiğini öğretmişti. Yeni buluşlarla birlikte, eleştirel ve bilimsel düşüncenin ilerlemesi de Yaratılış mucizesine ve doğanın “yasaya uygunluk”una ilişkin alternatif açıklamalar ortaya koyunca, bu kanıtın ba-

şına ne geldi? Kutsal Kitap geleneklerindeki inanıştan kaynaklanan, yaratılmışlar arasında insanın özel bir yere sahip olduğu efsanesi, Galileo'dan Darwin'e kadar gitgide daha çok zayıfladı; bilim, alternatif ve daha inandırıcı açıklamalar sundu. Skolastikler, dini bir düşünce kavramına –kanıtlana-bilen Tanrı inancına– dayandırdıkları için, düşünce kavramı geçerliliğini yitirince dinsel deneyimin başına ne gelecekti?

On dördüncü yüzyıl, doğrudan doğruya somut, eleştirel düşünce tarzına götüren, en sonunda ise bilimsel düşünceye –ve teknik gelişime– temel sağlayacak olan yeni bir düşünüş tarzının önünü açtı. (Ortaçağın “durağan” olduğu ve Rönesans’tan önce hiç teknik ilerlemenin meydana gelmediği şeklindeki güncel klişeye karşı Lewis Mumford haklı olarak uyarıda bulunmuştur.) Sorun, yeni düşünüş biçiminin ve başka önemli toplumsal faktörlerin etkisiyle icatların hızlanması sorunudur. Yeni felsefi gelişimdeki belirleyici şahsiyet, on dördüncü yüzyılın en seçkin filozofu olan [İngiltere’den] Ockhamlı William’dı (yak. 1285-1349).

Hem bir teolog hem de bir filozof olarak Ockham’ın önemi, soyut özlerden ve zorunlu ilişkilerden oluşan anlaşılabilir bir düzenin, tikel şeylerden ve olumsal olaylardan ontolojik olarak önce geldiğini, yani daha “gerçek” olduğunu, dolayısıyla da zihnin ilksel nedenleri ve nihayetinde Tanrı’nın varlığını gösterebileceğini öğreten ortaçağ gerçekçiliğinin metafizik faraziyelerini reddetmesinde yatıyordu. Ockham, bu görüşe kökten karşı çıkarak, felsefeyi radikal görgülcülük (deneyimcilik) temelinde yeniden kurdu; buna göre, tüm bilginin kanıtsal temeli, bireysel şeylere ve belirli olaylara ilişkin dolaysız deneyimdir. Ockham’ın Tanrı’ya imanı, felsefi akıl yürütmeye ya da gözlemsel kanıtlarla ne çürütülebilir ne de kanıtlanabilir.

Skolastik metafizikten radikal kopuşuyla, Ockham’ın teolojik vurgusu, Tanrı hakkında düşünüşten dolaysız ve öznel deneyime kaydı. Dahası Ockham, Tanrı’ya imanı, bilimsel

içgörülerce tahrip edilebilme tehlikesinden kurtardı. Zekâ, Tanrı'nın varlığını ne kanıtlayabilir ne de çürütebilirdi; iman temeli ancak içsel deneyim olabilirdi. "Ulu hâkim olarak Tanrı" düşüncesinin bizatihi tarihsel koşullarca belirlendiğine ve Hristiyanlığın doğum yeri Yakındoğu olmasaydı bu belirli kavramın seçilmemiş olacağına ilişkin görüşler, on dördüncü yüzyılın düşünce iklimine elbette yabancıydı. Vurgu, düşünce kavramından deneyime kayınca, düşünce kavramı önemini yitirdi.

Bu gelişme, Eckhart tarafından son noktasına vardırıldı. Önceden gördüğümüz üzere, Eckhart'ın radikal "olumsuz teoloji" formülasyonu, teoloji dışı bir anlayışa götürdü. Yaratılışın Tanrı'sı –etkin tanrı– yüce rolünü kaybetti ve Yaratılışın Tanrı'sının çok üstünde bulunan "Tanrılık", hakkında düşünülecek, konuşulacak, hatta hitap edilecek bir tanrı değildi. O, durgunluk ve sessizlikti, şey-olmayandı. Tek önemli olan, insandı, içsel özgürleşme süreciydi, salt bir varlık haline gelme çabalarıydı. Eckhart, elbette geleneksel simgeyi kullandı ama o simgeye yeni bir içerik kazandırdı.

Thomas Aquinas'ın inançları yerine Eckhart'ın teoloji dışı anlayışı Hristiyanlığın temsilcisi haline gelseydi nelerin meydana geleceği hakkında yorum yapmanın ilgi çekici olmayacağı söylenemez. Öyle bir farazi (ve tarihsel nedenlerle olanaksız) durumda, dinin bilimsel ilerlemeden etkilenme derecesi, sözgelimi Budizm'in etkilenebileceği kadar küçük olurdu. Sonra din, Tanrı merkezli bir dinin teolojik sonucu olan mücadelecî ateizmin meydan okumasıyla karşılaşmazdı; onun yerine, eleştiri, dinin, bizatihi kendi önermeleri doğrultusunda insanın gelişimine katkıda bulunmadığını göstererek içkin şekilde dine meydan olurdu. (Bu içkin eleştiri, alışılmış anlamdaki "ateizm"nin duruşu değil, Marx'ın duruşuydu.) Eckhart, vurguyu, teolojiden antropolojiye kaydırды.

Dinin merkezini Tanrı'dan insana, teolojiden etiğe kaydırmaya yönelik bir başka girişim de Spinoza'dan (1632-77)

geldi. Spinoza da Tanrı kavramını kullanmayı sürdürdü ama Tanrı'yı doğayla eşitleyerek, geleneksel Tanrı kavramını, üç yüzyıl önce Eckhart'ın yapabildiğinden bile daha radikal şekilde ve açıkça yadsıdı. Spinoza, insanın en uygun gelişimine yol açan düzgülere (normlara) kafa yordu. Onun düşüncesi, insanın yaşamını onun denetiminde olmayan koşulların belirlediği gerçeğine rağmen insana ait özgürlüğün sınırlarını kavramaktı. Yol: Akıl dışı hırsların kölesi olmayı bırakmak ve yalnızca içsel özgürlük ortamında büyüyen duyguları –cömertlik ve metanet, geneli kucaklayan sevgi ve güçlü cesaret duygularını– geliştirmek.

Eckhart'ın aksine, Spinoza, belirli bir dini uygulamak ve o dinin teolojisini temsil etmek anlamında teolog değildi. Fikirlerini, günlük dilde değil Latince ifade etti ve dolayısıyla, yalnızca diğer önde gelen filozoflara ulaştı. Bu yüzden, dinsel gelişmeleri doğrudan etkileyemedi. Ama fikirleriyle, sonraki iki yüzyılın düşünce ortamını muazzam ölçüde etkiledi; Goethe'nin, Hegel'in ve Marx'ın Spinoza'dan derinlemesine etkilenmiş olmaları bunun kanıtıdır (Marx, defterlerinde görüldüğü gibi, Spinoza'nın yazılarından çok ayrıntılı alıntılar yaptı).

Bununla birlikte, gerek Eckhart gerekse Spinoza *dinsel* düşüncenin gelişimini pek fazla etkilemedi. Eckhart, bunu yapamayacak kadar erken bir dönemde yaşadı, o yüzden de papa onu sapkın olarak yaftalayabildi; yine, Amsterdam'daki Yahudi cemaatine sapkın olarak yaftalanan Spinoza hiçbir dini benimseyemedi.

Resmi Hıristiyanlık, Tanrı kavramından çok insan deneyimini vurgulayan değişimi gerçekleştiremedi. Bu yüzden de ister istemez gitgide daha çok taraftar kaybetti, çünkü insanlar, felsefi Tanrı kavramını, yeni bilimsel düşünüş tarzıyla ve ondan kaynaklanan büyük buluşlarla bütünleştiremediler. Ne var ki, bu sırf yeni düşünüşün Tanrı'ya inancı yok etmesinden ibaret değildi. Bugün bile, Batı Avrupa'da ve Kuzey

Amerika'da yaşayanların çoğunluğu, Tanrı'ya inandığını söyleyebilir ama bu inanç, onların kişisel yaşamlarıyla olan tüm alakasını yitirmiştir. İnananları, "dinsel yaşam" sürdürmeleri için heveslendirmez; Tanrı, toplumca paylaşılan ve özellikle yaşamsal tehlike anlarında "imdadına yetişen Baba" olarak bazı ortak olan gereksinimleri doyuran oldukça silik bir simgedir. Aslında, bu felsefi Tanrı, laik otoritenin putlarıyla birleştirilen bir put haline gelmiştir.

Bu kuralın istisnalarının olduğunu belirtmek için bir ekleme yapmama pek gerek yoktur. Hatta bu istisnaların son on yıllarda arttığına bile tanık oluyoruz: Albert Schweitzer, Papa XXIII. Ioannes, Başpiskopos Dom Hélder Câmara ve özellikle Latin Amerika'da, dinin merkezini teolojinin (yani, *Tanrı hakkında doğru düşüncelerin*) değil, sevgi adalet ve karşılıklı sorumluluk içinde etkin bir yaşam talebinin oluşturduğunu düşünen yüzlerce Katolik din adamı örnek verilebilir. Ama bunlar hâlâ azınlıktadır.

Tarihsel gelişimin ana çizgisi şu alternatifte götürmüştür: Din = geleneksel Tanrı kavramına inanç ya da bencillığe, açgözlülüğe ve şiddete bulanmış dünyevi yaşama inanç. Dostoyevski bir keresinde bu alternatifi çok özlü şekilde betimlemişti: "Eğer Tanrı ölürse, her şey mubah olur." Anlatmak istediği şudur: Eğer Tanrı simgesine artık inanmazsam, Tanrı'ya inancın ima ettiği kurallara ve değerlere dayalı bir yaşantı sürdüremem; sanki, hangi nedenle olursa olsun, "Tanrı'ya inanıyorum" diyemeyen herkesin yüzüne kurtuluşun (selametini) kapısı kapanmış gibi görünür. Gelin görün ki, Papa XXIII. Ioannes'in topladığı Konsilden beri, bu sözü söylemeyen ve selamet kapısının Tanrı'ya inanmayanlara da açık olduğunu düşünen birçok teolog vardır. (Bu tutuma ilişkin savlar, Tanrı'ya inandığını ya da inanmadığını söyleyen birisinin kendini kandırıp kandırmadığını bilmenin asla mümkün olmadığını ve bilinçli inançsızlığın, gerçek inancı örtüyor olabileceğini, bunun tersinin de geçerli olduğunu öne süren

Karl Rahner'inkilerden farklıdır. Bu savlar, bir kişinin, inanç sahibi birisinin inancına göre davranacağı –ya da davranması gerektiği– gibi davranıp davranmadığına kıyasla, inanç düşüncesinin alakasız olduğunu söyleyen Eckhart'ın tutumuyla bağdaşırdı.)

Öyle görünüyor ki, bugün belirleyici soru şudur: Dostoyevski bu alternatifinde haklı mıydı? Yoksa Tanrı kavramını kapsamamasına rağmen meşru ve sahici olan bir "dinsel" tutum ya da yaşam biçimi var mıdır? Kültürümüz, *insanın* – Tanrı öldükten sonra– öldüğü bir noktaya varmaya mahkûn mudur? Kavramsal düşünüşümüze yaklaşık 3000 yıl önce damgasını vuran bir Kral-Tanrı anlayışından kendimizi kurtarmadığımız için, açgözlü ve sahiplenmeci bir yaşama razı olmak zorunda mıyız? Derinlemesine dinsel olan ve başat durumdaki tanrıci putperestliğe karşı çıkan yeni bir "tanrıtanı-mazlık" için bir gelecek var mıdır?

Yeni bir tür "tanrıtanıamaz dinselilik" özleminin duyulduğuna kuşku yoktur. Bu, birçok Batı ülkesinde gençler arasında gözlemlenebilir. "Hippi" akımı, Yogaya, Zen Budizm'e duyulan ilgi ve benzer olgular gibi durumlarda bu açıkça ortaya çıkmıştır. Ama büyük bölümüyle bir kenara atılmış ya da dikkat çekmek isteyen bireylerce ve gruplarca istismar edilmiştir. En derin fikirler –Delphi tapınağındaki "Kendini Bil" öğüdünden Freud'un analizine kadar– kötüye kullanılmıştır; sahte gurulardan tutun, aynı ölçüde sahte zevk ve seks peygamberlerine varıncaya kadar, çağdaş reklam hevesinin ve ticarileşmenin zehrini bulaştırmadığı hiçbir şey kalmamıştır.

Sonuç olarak, yeni tanrıların sahte olduğunu anlayınca şimdi eski tanrılara geri dönen birçokları arasında teslimiyet hüküm sürüyor. Ama açıktır ki, hızlı derslerde –uyuşturucularla, hafta sonu eğitimleriyle, sahte samimiyet çabalarıyla ve ıvır zıvırla– cilalanan bu oluşum yöntemi başarısızlığa mahkûndur, çünkü ciddi hiçbir şey büyük çaba, sabır ve dürüstlük olmadan başarılamaz. Ama uydurma yolların ar-

zulanen ereklere götüremeyeceği anlaşılınca, düş kınıklığına kapılmak için bir neden yoktur.

Karl Marx, Eckhart'ın ve Spinoza'nın yolunu izledi; onun tanıttırılmaz *radikal insancılığının* ereği, insanın selameti idi, kendini gerçekleştirmesi idi ve sahiplenme ve tüketim açlığını alt etmesi idi, özgürlüğü ve bağımsızlığıydı, başkalarına dönük sevgisiydi.

Laik Mesihçilik Olarak İnsancılık

Genel bir bakışla söylenebilecek en önemli söz, Marx'ın radikal insancılığının, insanı selamete çıkarmayı amaçlayan bir sistem olduğudur; bu, Budizm'in, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın paylaştığı bir ilkedir. Elbette, kurtuluş (*salvation*) ya da selamet, Avrupa dinlerinin tekeline aldığı bir terimdir ve bu yüzden, kendisi Kurtarıcı olan ya da bir Kurtarıcı gönderen Tanrı'ya atıfta bulunuyor gibidir. Budist selamet böyle bir çağrışım içermez. İnsanın kendini kurtarması gerektiğini öğretir; kurtarıcı değil öğretmen olan Buda'nın bilgeliği bu görevde insana sadece destek olur, o kadar.

Kurtuluş kavramını tanrı çağrışımından arındırmak için, bu terimin sözlük anlamını anımsamak yararlı olur. Fransızca *salut* ve İspanyolca *salud* sözcükleri gibi, *salvation* sözcüğü de Latince *sal* (İngilizce *salt* = tuz) kökünden gelen *salvare* sözcüğünden türemiştir. Tuz, etin bozulmasını önlemek için kullanılırdı; sözlük anlamıyla, tuz, eti "korur" du. Daha sonra insana uygulanan bu terim, insanın bozulmaktan kurtarılması ve böyle korunmakla sağlıklı olması (*salut*) anlamına gelir. İnsanın kim tarafından ve neyden kurtarılıp korunduğu başka bir meseledir. Budizm, her türlü açgözlülüğün içerdiği acıdan kurtulmayı kasteder; Hristiyanlık, insanın "ilk günah"tan kurtarıldığını öğretir; Yahudilik, yanlış bir yaşam sürmenin, özgül olarak da putperestliğin sonuçlarından kurtarıldığını öğretir; Marx ise insanın yabancılaşmadan, kendini kaybetmekten kurtarılması gerektiğini öğretmiştir.

Bu noktada, Marx'ın felsefesi, Yunan düşüncesinin ana akımından temelli ayrılır. Marx'ın sisteminin çok bilgili bir muhalifi olan N. Lobkovicz,* bu esaslı farklılığı çok özlü bir dille anlatmıştır: "Aristoteles, 'harikalar'a dayanarak, kısmen huşunun, kısmen de insanın varoluşunu varlık düzenine, yani kozmosa uyarlama arzusunun doğurduğu bir entelektüel meraka dayanarak felsefe yapar. Buna karşılık, hem Hegel hem de Marx, mutsuzluğa ve doyumsuzluğa, dünyanın olması gerektiği gibi olmadığı 'deneyim'ine dayanarak felsefe yaparlar. Dolayısıyla, Aristoteles, öncelikle insan düşüncesinin ve eylemlerinin uyması gereken yapıları ve yasaları anlamayı, keşfetmeyi amaçlarken, Hegel ve Marx 'uzlaştırma' ve/veya devrime uğratma amacını güderler.

"Aristoteles'te, olduğu haliyle, doğal durumuyla hiçbir şey yanlış değildir, hatta yanlış olamaz. Aristoteles'e göre problem, evreni düzeltmekle ya da akılcılaştırmakla ilgili değildir; evrenin fıtrî düzenini ve akılcılığını keşfedip ona uyum göstermekle ilgilidir. Hegel'de ve Marx'ta, neredeyse her şey yanlıştır, sonuç olarak da değiştirilmeli, dönüştürülmeli, devrime uğratılmalıdır. Bu bakımdan, Hegel ile Marx arasındaki gerçekten önemli tek fark, Hegel'in, evreni yeterince anlaması için insana eğitim verilerek insanı evrenle uzlaştırmanın mümkün olduğuna inanacak kadar Yunan felsefi geleneğine bağlılığını sürdürmesi, Marx'ın ise Hegel'in spekülâtif şekil değişiminden hayal kınklığına uğrayarak, salt düşüncenin saltı ve uzlaştırıcı gücüne inancını tümünden kaybetmesidir."

Marx'ın kurtuluş anlayışının, Eski Ahit peygamberlerinden bazılarının mesihçi anlayışına çok yakın olduğu, Lobkovicz'in bu betimlemesine eklenebilir. "Mesih Çağı", tarihten aşkın bir devir değil, tüm insan soyunun barış içinde birleşeceği, saldırganlığın ve korkunun ortadan kalkacağı, Tanrı

* N. Lobkovicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame/Londra, 1967, s. 340 ve devamı.

bilgisinin tüm yeryüzünü kaplayacağı tarihsel bir devir olacaktı.* Bu kurtuluş, Tanrı'nın lütfuyla meydana gelen bir eylem değil, insanın mükemmelleşme yolunu bulmaya dönük kendi çabalarının sonucuydu. Bu mesihçilik yorumu elbette bu alanda tek değildi ve peygamberler sonrası dönemde, buna oldukça zıt başka bir yorumun gölgesinde kaldı. Bu ikinci yorum, kıyametçi ya da apokaliptik yorumdu. Kısaca söylemek gerekirse, insanoğlu, tamamen insanlıktan çıkmanın en uç noktasına varınca, sonuç olarak da yıkıcı savaşlar ve felaketler yaşanınca, Mesih gelecekti. Ancak bu felaket doruk noktasına varınca, Mesih, birinci yorumda olduğu gibi insanın kendi başarılarının sonucu olarak değil, Tanrı tarafından gönderilecekti. Gerçekten, Yahudi Talmud'u, iki anlayış arasındaki bu alternatifi –yani, Mesih'in ya tamamen saf ya da tamamen çürümüş bir çağda geleceğini– belirtir (Sanhedrin 98a).

İlk yorumun hiçbir şekilde ortadan kalkmadığı gerçeği, Talmud'daki birçok sözde ve Meymun'un Mesih çağına ilişkin betimlemesinde görülebilir. Meymun, kıyamet kuramını reddederek şunu belirtir: “Ve o çağda kıtlık ve savaş olmayacak; çekemezlik ve sürtüşme de olmayacak. Dünyanın nimetleri bol bol bulunacak; rahatlık sağlayan her şey toz kadar çok olacak. Tüm dünya yalnızca Tanrı'yı bilmekle ilgilenecek. Dolayısıyla, İsrailoğulları çok bilge olacaklar, şimdi gizli saklı duran şeyleri bilecekler ve Yeşaya 11:9'da, ‘Çünkü sular denizi nasıl dolduruyorsa, dünya da RAB'bin bilgisiyle dolacak’ diye yazıldığı üzere, zihnin kavrayabildiği ölçüde, kendilerini yaratanın bilgisine erişecekler.”**

* Krş. Mesihçiliğin ayrıntılı bir sunumu için bkz. E. Fromm, 1966 ve karşıt tutum için G. Scholem, 1963. Mika'nın kitabında, herkesin İbranilerin Tanrı'sına tapınması bile gerekmiyordu, her kavim kendi Tanrı'sına ibadet edecekti.

** Moses Maimonides (Musa ibn Meymun), *Mishneh Torah. Book of Judges*, Bölüm 12; benim çevirim.

Bunu açıklamakta G. Scholem'den (1963) farklı düşünüyorum. Scholem, mesih çağının aslında bir felaket çağı olacağına ilişkin anlayışına uygun olarak, Meymun'un yukarıda aktarılan sözlerini şöyle yorumluyor: "Bunların [Meymun'un sözlerinin] ağırbaşlılığı, kıyametçi düşünüşe karşı, Haggadah'çılara karşı, amaca yönelik adımlar ile bunlara eşlik eden doğal ve tarihsel felaketleri betimleyen popüler Midraşim yazarlarına karşı protestoyu kanunlaştırıyor. Tüm bunlar müthiş bir jestle bir çırpıda silinip atılıyor. Meymun, mesihçi mucizelerle ve diğer işaretlerle ilgili bir şey bilmiyor. Mesih çağı, olumsuz içerik olarak İsrail'in mevcut kölelikten "özgürlük"ünü ve olumlu bir içerik olarak, Tanrı'yı bilme özgürlüğünü gerçekleştirir; ama bu amaçla, ne ahlaki düzenin yasasını değiştirmeye, ne Tevrat'ta devrim yapmaya ne de doğal düzenin yasasını değiştirmeye gerek vardır."

Bu sözleriyle, Scholem, çekemezliğin ve savaşın olmadığı, her şeyin tüm insanlar için bol bulunduğu bir düzeni, İsrail'in kölelikten "özgürlük"ü ve Tanrı'yı bilme "özgürlük"ü olarak betimlemenin hiçbir şekilde yeterli olmadığı gerçeğini sanki tümüyle göz ardı ediyor. Aslında bu bir ütopyadır, ama doğa yasasını ve insanın varoluşunu değiştirmeye ilişkin *kıyametçi* ütopya değil; bu bir *tarihsel* ütopyadır, tüm insanlığı kapsayan bütünüyle yeni bir yaşama biçimi ütopyasıdır. Meymun'un, Mesih zamanı hakkında bu radikal vizyonu içermeyen birçok söz söylediği doğru olsa bile, o bunu demiştir ve aslında bu söz, onun *The Codification of the Law*'un (Kanun Külliyyatı) adlı başyapıtının son cümlesini oluşturur.

Marx'ın sosyalizm kavramlarındaki öğelerin tümü buradadır: Çekemezliğin, saldırganlığın, savaşın olmaması ve her şeyin herkes için bol bulunması. Bir tek şu farkla ki, Meymun'a göre bunun anlamı Tanrı bilgisiyken, Marx'a göre bu, akıl ve sevgi yoluyla insanın dünyayı tamamen kavramasını ifade eder. (Son büyük Yahudi filozof olan Yeni Kantçı Hermann Cohen, mesihçilik ile sosyalizm arasında çok açıkça bağlantı kurmuştur.)

Marx'ın sistemini anlamamanın zorluğu, genellikle onun, sanayi toplumunun liberal-burjuva kesiminde geçerli anlamıyla "ilerleme"nin bir temsilcisi olarak görülmesi gerçeğinde yatar. Bu ilerleme anlayışını oluşturan öğeler, azami bilgi (eğitim-öğrenim), azami sanayi üretimi, azami tüketimdir. Carl L. Becker'ın (1946) çok özlü bir anlatımla dile getirdiği gibi, gelecek –"sonraki kuşaklar"– göksel krallık rolünü üstlenmişti; insan, geleceğin inşa edilmesine, yani yukarıda değinilen anlamdaki ilerlemeye katılarak, ölümsüzlük peşindeydi ya da en azından varoluşuna gerekçe bulma arayışındaydı. Modern insanda, ölümsüzlük çabası, şöhrete ya da kötü nam salmaya (başkalarının tanınması, kişinin varoluşunu doğrulama yoludur), tarihsel önem kazanmaya (özellikle siyasal önderler arasında yaygındır) ya da hiç değilse tarihsel olaylara tanıklık etmeye duyulan büyük açlık olarak ifadesini bulur. İlerleme, zaman açısından sınırsızdı, çünkü üretim ve tüketim artışının sonu asla gelmezdi; sınırsız zamanda mükemmellik, ömür süresince içsel mükemmelliğin yerini almıştı.

Bu ilerleme anlayışına, Disraeli gibi tutucu düşünürler nasıl karşıysalar, Marx da öyle karşıydı. Tutucular, Marx gibi, sanayi sisteminin her şeyi ekonomiye indirgeyen anlayışını sürdürmesiyle insani tözün yavaş yavaş yıkıma uğrayacağını ve ruhsuz, çaresiz bir insan tipinin yaratılacağını düşünüyorlardı. Bu bakımdan, görüşleri bazen Marx'ınkilere son derecede yaklaşıyordu. Temel fark şuydu: Onlar, eski iktisadi yapıyı koruyarak (ve temsil ettikleri sınıfın çıkarlarına böylelikle hizmet ederek) kötülüğü kökten söküp atabileceklerine inanırlarken, Romantik birisi olmayan Marx ise insana yönelik tehdidin ancak gerek feodalizme gerek kapitalist sanayiciliğe dayanmayıp, tüm insanların şeylere köle olmaksızın şeylerden yarar sağlayabildikleri sosyalizmi temel alan tamamen yeni bir toplumsal yapıyla alt edilebileceğine inanıyordu. Marx'ın ilerlemeye ilişkin liberal-endüstriyel fikirlere karşı olduğu genellikle görmezden gelinir, çünkü çok geçmeden

sosyalizm, liberalizmle birlikte saf tutmaya ve işçi sınıfını da kapsamı dışında, "ilerleme"yi onaylamaya başlamıştır. Bu körlüğün sonucu olarak, Marx'ın öğretilerinin sahiden devrimci karakteri ya göz ardı edilmiş ya da yeterince ciddiye alınmamıştır. Hiç kuşku yok ki Marx, toplumsal devrime yol açacak bir siyasal devrim istiyordu (demokratik olarak örgütlenmiş Paris Komünü gibi bir devrim, onun gözünde parlak bir örnekti). Ama Marx'ın fikirlerinin sahiden devrimci karakterini oluşturan öge, *insani* devrimdi, insan yaşamındaki yeni evreydi, tarihöncesini bitirecek ve *insan* tarihinin başlangıcı olacak bir evreydi.

Marx'ın düşüncüsü, J. G. Fichte'nin ve gerçekte Schiller'in düşüncüsüyle ilintiliydi. Fichte'ye (1762-1814) göre, çağdaşı Schiller'e göre de olduğu gibi, tarih, insanın evriminin meydana geldiği boyuttu; bu, içgüdülerin yönettiği bir varoluştan, özerk akla dayalı bir varoluşa doğru olan evrimdi. Süreç içinde, bu "içgüdüler" kanunlaştırıldı ve bir "dış yaptırım otoritesi"ne dönüştürüldü, diye yazıyordu zamanında Fichte. En sonunda insan, aklın mükemmel cisimleşmesi olarak kendini yeniden inşa edecekti ve tarih, bir "başarılı gerekçelendirme ve kutsama" devrinde doruğa ulaşacaktı. N. Lobkovicz, bir ekleme yaparak, "Fichte'nin 'başarılı günahkârlık' çağına ilişkin betimlemesi, Hegel'in (ve Marx'ın) 'sivil toplum' analizini öngörüyor," demektedir. "İçgüdülerince terk edilen ve hâlâ bilgiye (*Wissenschaft*) ulaşabilmiş olmayan insan, 'salt çıplak bireysellik'e indirgenir ve tür -yani, 'gerçekten var olan tek şey'- bozularak boş bir soyutlama olup çıkar. İçgüdü sıfatıyla akıl sönüp gidince ve insan henüz özerk özbilinçli akla erişememiş durumda olunca, 'geriye salt bireysel, kişisel yaşamdan başka bir şey kalmaz'. Öyleyse, 'şimdiki çağ'ın sadece bir tek erdem tanınmasına, onun da 'kişisel yarar gözetmede kurnazlık' olmasına şaşmamak gerekir." (Agy., s. 314.)

Schiller'in bu konudaki fikirleri birçok bakımdan benzerlik taşır ve aynı şemaya Hegel'de de rastlanır. Öyleyse Fich-

te'nin, Schiller'in, Hegel'in fikirlerinde merkezi izlek insandır ve insanın lütufla değil, kendi çabasıyla öz evrimidir. Marx'ın kavramları için de aynısı geçerlidir. Marx, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes* (Tinin Fenomolojisi) adlı yapıtını övmüştür, çünkü orada Hegel, insanın insanlığının ortaya çıkışının bir "kendi kendini yaratma süreci" olduğu, insanın meydana geliş öyküsü olduğunu göstermiştir! Marx'ın getirdiği yenilik, insanın kendi kendini gerçekleştirmesinin yolunu tıkayan bela olarak ekonomiyi keşfetmesi ve insanın yalnızca aklının değil, tüm zihinsel, duygusal ve duyuşsal yeteneklerinin de gelişmesinin onun insan haline gelmesinin ereği olduğunu belirtmesidir.

Ama Fichte ve Schiller öncelikle bir tarih felsefesi sundular. Hegel, hâlâ, tarihe ilişkin felsefi anlayışın büyük değişikliği gerçekleştirmek için yeterli olduğuna inanıyordu. Marx felsefi içgörü ile devrimci inancı, devrimci eylemi harmanladı ve geçmişteki tüm filozoflara şu sözlerle meydan okudu: "Filozoflar sadece dünyayı kayıtsızlıkla yorumlamışlardır; oysaki önemli olan, onu *değiştirmektir*."^{*}

Bu ünlü cümle, çoğunlukla, siyasal ve toplumsal-iktisadi devrim çağrısı olarak anlaşılmıştır, öyledir de. Yoğun şekilde siyasetle uğraşan bir insan olarak Marx, haklı olarak böyle yorumlanabilir. Ama daha önce belirttiğim gibi, Marx'ın devrimci niyeti çok daha cüretkârdı ve denilebilir ki, daha ütopyacıydı. Yalnızca farklı *düşünmesi* ve farklı *hareket etmesi* için değil, farklı da *olması* için insana yapılmış bir çağrıydı. Devrim, yalnızca siyasal ya da iktisadi açıdan değil, insani açıdan da yeni bir insanı ve yeni bir toplumu amaçlıyordu. Marx, ilk önce peygamberlerin, daha sonra ise Kabbalacıların, Fioreli Joachim'in (1145?-1202), Eckhart'ın anlatıma kavuşturmuş oldukları mesihçiliğin devrimci geleneğine katıldı. Onun ereği, liberal ahlaki ıslahat değildi, orta sınıf ilericiliği de değildi

* K. Marx ve F. Engels, MEGA. Kısım I, 6 cilt. Berlin, 1932, C. 5, s. 535.

(Freud dahil). Daha önce hiç var olmamış yeni dünyaya dönük ütopyacı erekti.

Marx, mesihçi vizyonunu çeşitli ifadelerle anlatıma kavuşturmuştur. İnsan, kendi faaliyetiyle, tarihte kendini yaratır ("Tarih hiçbir şey yapmaz," der Marx); çalışarak varlığını devam ettirme çabasını asgari düzeye indirdiği zaman, bencilliği alt ettiği zaman, başkalarıyla bencillikten anılmış ilişki kurduğu zaman, her türlü dış güçten tam bağımsızlık kazandığı zaman, çok şeye *sahip olduğu* için değil, kendisi çok olduğu için varlıklı bir insan olduğu zaman, tam insan haline gelir.

Marx, bu yeni bireysel ve toplumsal varoluş biçimine "komünizm" adını vermiştir, ama hiçbir zaman komünizmin ne olacağıyla ilgili, insana atıfta bulunmak dışında somut bir tanım yapmamıştır. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da anlatımını bulan somut siyasal programı, taleplerinin çoğunun kapitalist ülkelerin birçoğunda karşılanmış olduğu yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki gözlem noktasından bakıldığında, son derecede mütevazıdır. Marx, komünist toplumun nasıl olacağını ana hatlarıyla bile olsa somut olarak belirtmediği için, eski toplumda önceden kestirilemeyecek gelişmeleri önceden kestirmesi gereken somut betimlemelerin ve henüz değişmemiş olan insan ögesinin zayıflatıcı etkisinden kaçınarak vizyonunun saflığını koruma olanağı buldu. Marx yalnızca komünizmin ne olmadığını anlattı.

Onun komünizme ilişkin betimlemesini okursak, Sovyetler Birliği gibi bir "sosyalist" ülkeye birçok bakımdan uyduğunu görürüz:

Evrensel özel mülkiyet olarak komünizm iki biçimde görülür; maddi mülkiyetin egemenliği öyle büyük bir boyut kazanır ki, özel mülkiyet olarak herkesçe mülk edinilemeyen her şeyi mahvetmeyi amaçlar. Yeteneği vb. zorla ortadan kaldırmak ister. Doğrudan fiziki sahiplik, ona, yaşamın ve varoluşun biricik ereği gibi görünür. İşçinin rolü sona erdirilmez, ama tüm insanları kapsayacak şekilde genişletilir.

Özel mülkiyet ilişkisi, toplumun şeyler dünyasıyla ilişkisi olarak yerinde kalır. Son olarak, genel özel mülkiyet ile özel mülkiyeti karşı karşıya koyan bu eğilim, hayvani bir biçimde anlatımını bulur; evlilik (hiç kuşkusuz ki münhasır özel mülkiyetin bir biçimi), kadınların komünal ve ortak mülkiyet oldukları kadın topluluğuna aykırı düşer. Bu kadın topluluğu fikrinin, bu bütünüyle kaba ve düşüncesiz komünizmin herkesçe bilinen sırrı olduğu söylenebilir. Nasıl ki kadınlar evlilikten evrensel fahişeliğe geçeceklerse, tüm servet dünyası (yani insanın nesnel varlığı) da özel sahiple münhasır evlilik ilişkisinden toplumla evrensel fahişelik ilişkisine geçecektir. İnsanın kişiliğini her alanda yadsıyan bu komünizm, bu yadsımayı oluşturan özel mülkiyetin mantıksal ifadesinden başka bir şey değildir. Bir güç olarak yerleşen evrensel kıskançlık, kendini farklı bir şekilde yeniden benimseten ve doyuran açgözlülüğün kamufle edilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Her bireysel özel mülkiyetin düşünceleri, en azından, kıskançlık ve her şeyi ortak bir düzeye indirgeme arzusu biçiminde daha zengin her türlü özel mülkiyeti hedef alır; bu nedenle, bu kıskançlık ve aşağıya eşitleme, gerçekte rekabetin özünü oluşturur. Kaba komünizm, bu tür kıskançlığın ve önceden belirlenmiş bir asgari düzeye eşitlemenin doruğa çıkmasından başka bir şey değildir. Tüm kültür ve uygarlık dünyasının soyut şekilde yadsınması ve sadece özel mülkiyeti aşmamış olmakla kalmayıp, henüz ona ulaşmış bile olmayan yoksul ve isteksiz bireyin doğal olmayan (IV) basitliğine geri dönüş, özel mülkiyetin böyle kaldırılmasının sahici bir el koymayı ne denli az temsil ettiğini gösteriyor. (K. Marx, MEGA I, 3, s. 111 vd.)

Marx, bu yeni toplumu, “insani özün insan tarafından ve insan için sahiden ele geçirilmesi; bir toplumsal, yani insani varlık olan insanın tamamen kendine dönmesi –önceki gelişimin tüm zenginliği içinde bilinçli ve mükemmel hale gelmeye dönüş–” olarak tanımladı. “Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık olarak, insancılığa eşittir ve tam gelişmiş insancılık olarak, doğalcılığa eşittir; insan ile doğa arasındaki, insan ile insan arasındaki çatışmanın sahici çözümüdür – varoluş

ile öz arasındaki, nesnelleştirme ile öz olumlama arasındaki, birey ile tür arasındaki sürtüşmenin hakiki çözümüdür. Komünizm, tarih bilmecesinin çözülmesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.” (Agy., C. 3, s. 114.)

Marx, başyapıtı olan *Kapital*’in sonunda aynı düşünce çizgisini sürdürür. “İnsan, üzerine düşen insani görevi –yeteneklerini kendi amaçları için geliştirme görevini– gerçekleştirebileceği tarih noktasına ulaşmış olacaktır. *Ama her zaman bir gereksinim alanı var olmaya devam eder.* Bunun ötesinde, insan gücünün *kendini amaç edinerek* gelişimi başlar [vurgu bana ait]: Yine de ancak gereksinim alanını temel alarak gelişebilen gerçek özgürlük alanıdır bu.”

Yeniçağ, her insanın nihayet tamamlandığı, “doğa ile insanın eksiksiz şekilde bir olduğu, doğanın gerçekten yeniden doğduğu, hem insanın doğacılığının hem de doğanın insanıcılığının tümüyle gerçekleştiği” bir çağ olacaktır.* Yeni toplumda insan, eşitliği başaracaktır. Marx’a göre, eşitlik, insani özün birliğini, insanla insanın pratikte özdeşliğini, yani insanın insanla toplumsal ya da insani ilişkisini ifade eder.

Marx’a Göre, Sahip Olma ve Olma

Marx’ın devrimci insancılık, ateist mesihçilik arka planından yola çıkarak, ondaki *sahip olma* ve *olma* kavramıyla ilgili yeterli bir anlayış oluşturmayı umabilir miyiz? Marx’ın sahip olma kavramındaki en önemli öge, Eckhart’inkiyle aynıdır: Kullanım amaçlı bir şeye sahip olmak ile varoluş tarzı haline gelmiş sahiplik duygusu arasındaki ayrım.

Marx’ın amacını, işçinin daha çok şeye ve en sonunda kapitalistinki kadarına sahip olmasını, dolayısıyla da herkese mutluluk = sınırsız tüketim getiren ilerlemeden pay almasını savunmak olarak gören çarpıtılmış Marx sürümünün aksine, o, kapitalist toplumda *sahip olma* yönelimini insanın temel

kusuru olarak değerlendirdi. "Özel mülkiyet bizi öyle aptal, öyle kısmi bir hale getirmiştir ki, bir nesne ancak ona sahip olduğumuz, bizim için sermaye olarak var olduğu ya da onu doğrudan doğruya yediğimiz, içtiğimiz, giydiğimiz, içinde oturduğumuz vb. zaman, kısacası, ondan bir şekilde yararlan-
dığımız zaman bizimdir . . . Böylece, *tüm* fiziksel ve zihinsel duyuların yerini, *tüm* bu duyuların basit yabancılaşmış hali –sahip olma duyusu– almıştır. İnsanın, tüm içsel zenginliğini ortaya dökebilmesi için, bu mutlak yoksulluğa indirgenmesi gerekliydi." (Sahip olma kategorisi konusunda bkz. Hess, *Ei-nundzwanzig Bogen'de*) (K. Marx, MEGA I, 3, s. 118.)

Marx'ın burada sözünü ettiği "sahip olma duyusu", Eck-hart'ın değindiği "benliğe bağlılık"la, kişinin şeylere ve kendi benine duyduğu açlıkla tamamen aynıdır. Marx, başlı başına sahipliğe değil, başlı başına yabancılaşmamış özel mülkiyete değil, *sahip olmaya* dayalı varoluş tarzına atıfta bulunur. He-def, lüks ve servet değildir, yoksulluk da değildir; gerçekte Marx, hem lükse hem de yoksulluğu kötülük olarak görür.

Az önce alıntıladığımız pasajda, Marx, toptan sahip olma duygusuyla eşitlediği yoksulluktan söz eder. Başka bir de-yişle, çok fazlasına *sahip olan* insan, kendisinin zannettiği gibi zengin bir insan değil, yoksul bir insandır. Ama bizatihi bu yoksulluk, onun içsel zenginliğini ortaya dökmesinin koşu-ludur.

Bu ortaya dökme edimi nedir? İnsanın ilişkide olduğu nes-nelere dönük yeteneğinin etkin, yabancılaşmamış anlatımıdır: "[İnsanın] dünyayla olan tüm *insani* ilişkileri –görme, işitme, koku alma, tat alma, dokunma, düşünme, gözlem, hissetme, arzulama, edimde bulunma, sevme– kısacası, bireyselliğinin tüm organları . . . nesnel eylemlerinde [nesneyle ilişkili ey-lemlerinde] *insani* gerçekliğin sahiplenilmesidir. . ." (K. Marx, MEGA I, 3, s. 118.)

Sahip olma tarzında değil, olma tarzında sahiplenmenin biçimi budur. Marx, bu yabancılaşmamış faaliyet biçimini şu

pasajda dile getirmiştir: “İnsanın insan olduğunu ve dünyayla ilişkisinin insani bir ilişki olduğunu farz edelim. O zaman ancak sevgi karşılığında sevgi, güven karşılığında güven vb. alınıp verilebilir. Eğer sanattan haz almak isterseniz, sanatsal açıdan kültürlü bir kişi olmanız gerekir; başka insanları etkilemek isterseniz, gerçekten başkaları üzerinde canlandırıcı ve özendirici etkiye sahip bir kişi olmanız gerekir. İnsanla ve doğayla olan her ilişkiniz, istencinizin, *gerçek bireysel* yaşamınızın nesnesine denk düşen bir *özgül anlatım* olmalıdır. Eğer karşılığında sevgi uyandırmadan seviyorsanız, yani seven bir kişi olarak *dışa vurma* yoluyla, kendinizi *sevilen* bir kişi yapamıyorsanız, o zaman sizin sevginiz güçsüzdür, bir talihsizliktir.” (K. Marx, MEGA I, 3, s. 149.)

Marx’a göre, bir insanın zenginliği, gereksinimlerini ifade etme yeteneğinde yatar; ama bu gereksinimler ise doğuştan içgüdüler olmayıp, tarihin ürünleridir. Marx’ın gereksinimler kavramını anlamak için, aşağıdaki pasaj önemlidir:

Her bir yeteneğin ayırt edici karakteri, kesinlikle, kendine has özüdür, dolayısıyla da kendine has nesnelleştirilme tarzıdır, nesnel olarak gerçek, canlı varlık olma tarzıdır. Bu nedenle, insan, nesnel dünyada yalnızca düşünceyle değil, duyuların tümü aracılığıyla olunur.

Şimdi de öznel yönü düşünelim. İnsanın müzikal duyusunu sadece müzik uyandırır. En güzel müzik bile müzikal olmayan bir kulağa hiçbir anlam ifade etmez, onun için bir nesne değildir, çünkü benim nesnem ancak kendi yeteneklerimden birinin doğrulanması olabilir. Benim yeteneğim öznel bir beceri olarak kendisi için var olduğu ölçüde, benim için ancak öyle olabilir, çünkü bir nesnenin benim için anlamı, ancak duyunun kapsadığı alanı kapsar (ancak uygun bir duyuyu için anlam ifade eder). Bu nedenle, toplumsal insanın duyuları, toplumsal olmayan insanın duyularından farklıdır. Öznel insan duyarlılığının zenginliği (müzik kulağı, biçim güzelliğini algılayabilen göz, kısacası insani doyum sağlayabilen ve kendilerini insani yetenekler olarak doğrulayabilen duyular)

ancak insanın nesnel olarak kullanılan zenginliği aracılığıyla geliştirilir ya da yaratılır. Çünkü yalnızca beş duyu değil, manevi denilen duyular, pratik duyular (arzulama, sevmeye vb.), kısacası duyuların insani duyarlılığı ve insani karakteri, ancak kendi nesnesinin varlığıyla, insanileşmiş doğa aracılığıyla varlık kazanabilir. Beş duyunun gelişip yetkinleşmesi, tüm önceki tarihin eseridir. Kaba gereksinimlere hizmet eden duyu ancak kısıtlı bir anlam taşır. Karnı çok aç olan bir insan için, gıdanın insani biçimi yoktur, yalnızca gıda olarak soyut karakteri vardır. Pekâlâ en kaba saba biçimde de bulunabilir ve bu beslenme etkinliğinin hangi yönüyle hayvanlarınkinden farklı olacağını söylemek imkânsızdır. Sıkıntı içindeki muhtaç insan, en güzel seyirliği takdir olanağından yoksundur. Maden ticaretiyle uğraşan birisi, madenlerin güzelliğini ya da belirli özelliklerini değil, yalnızca ticari değerini görür; minerolojik duyuya sahip değildir. Dolayısıyla, insanın duyularını insanileştirmek için, aynı zamanda da insani ve doğal varlığın tüm zenginliğine denk düşen insan duyularını yaratmak için, hem kuramsal hem de kılgsal olarak insani özün nesnelleşmesi gereklidir.” (K. Marx, MEGA I, 3, s. 119 vd.)

Marx'ın siyasal iktisatçılara yönelttiği eleştiri, “gereğinden çok yararlı şeyin üretilmesinin, haddinden fazla *yararsız* insanla sonuçlandığını . . . [ve] savurganlık ile tutumluluğun, lüks ile ölçülülüğün, varsılık ile yoksulluğun eş değer şeyler olduğunu unuttukları” (K. Marx, MEGA, I, 3, s. 131) şeklindedir. Marx'ın varsılık ve yoksulluk kavramı, klasik iktisatta ve yaygın dilde ifade ettikleri anlamın zıddını ifade eder. “. . . siyasal iktisattaki *varsılık* ya da *yoksulluk* [terimlerinin] yerine, *varlıklı* insan ve zengin insan gereksinimi [terimlerimiz] vardır. Varlıklı insan, aynı zamanda, yaşamın insani dışavurumlarına bir bütün halinde *gereksinim duyan* ve kendi öz gerçekleşmesini bir içsel gereklilik, bir *gereksinim* olarak algılayan insandır. Sosyalist bir perspektifte, insanın yalnızca *varsılığı* değil, *yoksulluğu* da *insani* ve dolayısıyla, toplumsal bir anlam kazanır. *Yoksulluk, insanın, en büyük servete, diğer kişiye gereksinim duymasına yol açan olumlu bağdır* (italikler bana ait-

tir). Nesnel kendiliğin içimdeki nüfuzu, yaşam faaliyetimin duyuşsal patlaması, burada varlığımın *faaliyeti* haline gelen tutkudur.” (K. Marx, MEGA I, 3, s. 123-24.)

Marx, mülkiyete son verilmesinin hiçbir şeyden zevk almama anlamına geldiğini ima edecek çileci bir ideal önermediği gibi, bir keresinde Hruşçov’un onaylarcasına “Gulaş komünizmi” olarak nitelediği herkes için azami mülkiyet ve tüketim idealine de inanmıyordu. Marx, aksine, *yoksulluk ile lüksün eşdeğer şeyler olduklarını* belirtti. İşçilerin kazancının ve tüketiminin sürekli artırılması fikrine, aşağıdaki pasajda çok açıkça karşı çıktı.

Ücretlerin zorla yükseltilmesi (diğer güçlükler bir yana bırakılsa, özellikle de böyle bir kural dışılığın ancak kuvvetle sürdürülebileceği hesaba katılmasa bile) kölelerin emeğine daha iyi bedel ödenmesinden başka bir şey olmazdı ve gerek işçiye gerekse işe insani önemini, insani değerini yeniden kazandırmazdı.

Proudhon’un talep ettiği kazanç eşitliği bile ancak bugünkü işçinin işiyle olan ilişkisini, tüm insanların işle ilişkisine dönüştürdü. (K. Marx, MEGA I, 3, s. 92.)

Marx’ın ana izleği, yabancılaşmış emeğe şahıs ya da devlet kapitalizmince daha iyi ücret ödenmesi değil, yabancılaşmış, anlamsız emeğin üretken, özgür emeğe dönüştürülmesidir.

Meany’den Brejnev’e kadar, çağdaş “emek” önderleri, işçinin karşılanması gereken gereksinimlerinin doğal bir hak olduğuna işaret ederek, bu tutuma karşı çıkıyorlar; kapitalist de ilke olarak buna katılıyor, yeter ki bu gereksinimler karşılanırken, onun kâr oranlarına uygun ayarlamalar yapılsın. Oysaki Marx, insan gereksinimleriyle ilgili bu savın tamamına karşı çıkar. Sırf sahici gereksinimler ile uydurma gereksinimler arasında ayrım yapmakla kalmaz, ayrıca ve daha önemlisi, artan gereksinimlerin insanı köleleştirdiğini ve insanlıktan çıkardığını da gösterir.

Marx, temel nitelikte olmayan gereksinimlere, yani insanın asli güçlerinden kaynaklanmayan gereksinimlere bağımlılığı, bugünden çok daha az dikkat çekici olduğu bir zamanda açık seçik gözlemlemiştir. Marx'a ait olan aşağıdaki paragraflar, tıpkı yabancılaşmış mülkiyet gibi "yabancılaşmış gereksinim" in de onun gözünde insanı nasıl kötürümleşmiş ve bağımlı kıldığını özlü bir anlatımla ortaya koyuyor.

Her insan, başka bir insanı yeni bir özveriye zorlamak, yeni bir bağımlılık içine sokmak ve yeni türden bir zevke, dolaşısıyla da ekonomik yıkıma sürüklemek üzere, onda yeni bir gereksinim yaratmaya kafa yorar. Herkes, kendi bencil gereksiniminin doyumunu bulmak için, diğerlerinde, onları egemenlik altına alan yabancı bir güç yaratma peşinde koşar. Bu nedenle, nesneler yığınyla birlikte, insanın tabi olduğu yabancı kendiliklerin egemenliği de artar. Her yeni ürün, artık, karşılıklı aldatma ve karşılıklı soygun potansiyeli içerir. İnsan, gitgide insan olarak yoksullaşır, yabancı varlığa sahip olmak için gitgide daha çok paraya gereksinim duyar. Parasının gücü, üretim hacminin büyümesiyle ters orantılı olarak düşer, yani paranın gücü arttığı ölçüde onun gereksinimi de artar. Bu nedenle, para gereksinimi, modern ekonomi tarafından yaratılan gerçek gereksinimdir ve onun yarattığı tek gereksinimdir. Para niceliği gitgide onun tek önemli niteliği haline gelir. Tıpkı her şeyi kendi soyutlamasına indirgemesi gibi, kendi gelişim süreci içinde kendini de nicel bir şeye indirger. Aşırılık ve ölçüsüzlük, onun gerçek ölçüsü olup çıkar. Özel olarak bu durum, kısmen, üretimdeki ve gereksinimlerdeki genişlemenin, insanlık dışı, çarpık, doğal olmayan ve hayali iştahlara maharetle ve daima hesap kitap yaparak kul köle olmaya dönüşmesi gerçeğinde ortaya çıkar. Özel mülkiyet, kaba gereksinimi nasıl insani gereksinime dönüştüreceğini bilmez; fantezi, kapris ve kuruntu, onun idealizmidir. Hiçbir hadım ağası yoktur ki, biraz göze girmek amacıyla efendisinin körelmiş iştahlarını uyandırmak için, birkaç metelik kazanmak ya da çok değer verdiği sevgili komşusunun kesesinden altın aşırarak için sanayi hadım ağasının, yani

müteşebbisin yaptığından daha utanç verici şekilde yaltaklansın ya da daha berbat yollara başvursun. (Her ürün, öteki kişiyi aldatarak onun özünü, parasını çekmek için kullanılan bir yemdir. Her gerçek ya da potansiyel gereksinim, kuşu tuzağa çekecek bir güçsüzlüktür. Ortak insani özün evrensel sömürüsü [vardır].*

Marx herhalde bundan daha açık seçik konuşamazdı. Bu pasaj, Marx'ın ilerleme anlayışı ile hem "kapitalistler" in hem Sovyet sosyalistlerinin anlayışı arasındaki aşılma uçurumu ortaya koyuyor. Onlar, ilerlemeyi, herkes için en büyük mutluluk (tüketim diye okuyun) olarak tanımladıkları, dolayısıyla da kendi sistemlerini azami tüketime en elverişli sistem olarak salık verdikleri halde, Marx bu ilerlemede büyük bir tehlike sezer. Bağımlılığın artması. İnsanın gereksinimleri arttıkça, bağımlılığı da artar. Kime bağımlılığı? İlk başta, o gereksinimleri yaratanlara ve bunları doyuracak şeyleri satma becerileriyle, başkalarını onlara bağımlı kılanlara. İkincisi, gereksinimler ve bunları doyuracak şeyler çoğaldıkça, insan olarak insan yoksullaştığı, çarpık, insanlık dışı, hayali iştahları doyurmaya bağımlılığı arttığı, ta ki en sonunda insan, başlı başına meta haline geldiği için.

Marx, burada, henüz tartışılmaya başlanan kritik bir soruna parmak basmıştır. Üretimi ve tüketimi, yani serveti ve lüksü artırmaya mı çaba göstermeliyiz, yoksa üretimi ve tüketimi insani boyutlarda, yani insanın tembelliğini ve yabancılaştırmayı artırmayıp, yeteneklerini üretken kullanma gücünü artıran bir düzeyde mi tutmalıyız, sorusudur bu. Kısacası, ilerlemenin daha çok şeye *sahip olmakta* mı, yoksa daha fazla *olmakta* mı yattığı sorusudur.

* K. Marx, MEGA I, 3, s. 127f. = E. Fromm, 1961b, s. 140-142; Bottomore'un çevirisindeki "*human communal life*" ibaresini, "*common human essence*" ["des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens" (ortak insani öz)] olarak değiştirdim.

Marx'ın yanıtı apaçıktı; ölçüde gereksinim yaratmaya ve gereksinim doyurmaya dayalı çağdaş sistemin psikolojik sonuçlarına ilişkin bu sezgiyi temel alıyordu.

Marx, döneminin kapitalizmine damga vuran sahip olma ruhunu, çilecilik ruhu olarak adlandırmıştır.

Siyasal iktisat, bu zenginlik bilimi, öyleyse, aynı zamanda vazgeçme, yoksunluklar, esirgeme bilimidir ve gerçekten, temiz hava ya da fiziki faaliyet gereksinimini bile insandan esirgeyecek kadar ileri gider. Bu mucizevi sanayi bilimi aynı zamanda çilecilik bilimidir de ve onun gerçek ülküsü çileci ama tefeci cimri ile çileci ama üretici köledir. Ahlaki ülküsü, ücretinin bir kısmını tasarruf sandığına götüren işçidir. Hatta kendisinin bu gözde fikrini cisimleştirmek için, büyük duygusallıkla sahneye taşınmış olan uşakça bir sanat bile bulmuştur. Bu nedenle, siyasal iktisat, dünyevi ve zevk düşkünü görünüşüne rağmen, ekonomi politik –din dışı ve tat almaya dönük yönüne karşın– gerçekten ahlaki bir bilimdir, bilimlerin en ahlaki olanıdır. Başta gelen tezi, yaşamdan ve tüm insani gereksinimlerden vazgeçmedir. Ne kadar az yer, ne kadar az içer, ne kadar az kitap satın alır, tiyatroya, baloya, meyhaneye ne kadar az gider, ne kadar az düşünür, sever, kuram geliştirir, ne kadar az şarkı söyler, konuşur, kılıç oynarsan, vb., o kadar çok biriktirebilirsin, ne güvelerin ne de tozun zarar verebileceği hazineni –sermayeni– o kadar çok büyütme olanağına kavuşursun. (K. Marx, MEGA I, 3, s. 129 vd. = E. Fromm, 1961b, s. 144.)

Marx, *olmak* derken neyi anlatmak istiyordu? Olnanın en genel niteliği, Marx'ın "insan türünün türsel karakteri" saydığı "özgür, bilinçli faaliyet"tir. "Özgür" ve "bilinçli" nitelemeleri gösteriyor ki, Marx, bu terimi modern kullanımından farklı anlamda, faal olmanın, her ne olursa olsun "bir şey yapma"yı ifade ettiği şekilde kullanmıştır; söz gelişi, aşırı bir örnek olarak, saplantılı bir kişinin odasında tamı tamına üç adım ileri, üç adım geri yürüme faaliyetini; ya da bundan daha az aşırı olmasa bile o kadar göze batmayan bir örnek

olarak, önemsiz konulara ilişkin raporlar yazan bir bürokratin, o raporları okuyan başka bir bürokratin ve bunları dosyalayan bir üçüncüsünün faaliyetini betimlemiştir. Marx'ın faaliyet anlayışı, Aristotelesçi skolastik geleneğin anlayışına yakındır. Aristoteles'e göre (*Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde), "insanın iyiliği, ruhun erdeme ve eğer birden çok erdem varsa, en iyi, en eksiksiz olanına uygun faaliyeti olarak kendini gösterir." Bu yüzden, derin düşünüş elbette en yüksek faaliyet biçimi olabilir.

Özgür ve bilinçli faaliyet, kişinin kendi faaliyetinin yaratıcısı olduğunu, yani dışsal veya içsel zorlamayla faaliyet göstermediğini ifade eder; *bilinçli* faaliyet, öznenin ne yaptığını bildiği ve arkasındaki güçlerden etkilenmediği anlamına gelir. Marx'ın, "türsel karakter" sözüyle neyi kastettiğini biliyoruz: Bencil olmayan, diğerleriyle ilişkide olan ve onlarla dayanışma duygusu taşıyan insanı.

Marx, bu özgür ve bilinçli faaliyete ilişkin başka betimlemeler de yapmıştır. Onun temel tezi, bu tür faaliyetin, insanın gerçek –hayali olmayan– yeteneklerinin ve güçlerinin etkin –üretken– kullanımı olduğudur (bu güçler insanın özüne ait olduğu için, Marx bunlara "özel güçler" der). Bu güçlere hayat verilir ve bunların alıcıları olabilecek uygun nesnelere ya da kimselere yönelik anlatım kazandırılır.

Marx'ın söylediği, insanın yeteneklerini ("Wesenskraft") anlatıma kavuşturmak için bir nesneye gereksinim duyduğudur; özel güçlerinin, bağ kurabilecekleri ve birleşebilecekleri bir nesneye dönük uğraş gibi dinamik bir nitelikte donatılmış olduklarıdır. *İnsan doğasının dinamizmi, öncelikle, insanın dünyayı fizyolojik ihtiyaçlarını doyurmanın bir aracı olarak kullanma gereksiniminden değil, daha çok, yeteneklerini dünyaya dönük olarak anlatıma kavuşturmaya duyduğu bu gereksinimden kökenlenir.* Marx'ın söylediği, gözlerim olduğu için görmeye ihtiyaç duyduğumdur; kulaklarım olduğu için işitmeye ihtiyaç duyduğumdur; beynim olduğu için düşünmeye ihtiyaç duy-

duğumdur; yüreğim olduğu için de hissetmeye ihtiyaç duyduğumdur. Kısacası, insan olduğum için, insana ve dünyaya gereksinim duyanım. (Krş. E. Fromm, 1968h, s. 10.)

Bu deneyim durumunda, öznenin nesneden ayrılığı ortadan kalkar, nesneyle olan etkin insani ilinti bağı ikisini birleştirir. Marx'ın "kötürümleşmiş insan" kavramı, "insanın kendine dönmesi" kavramı ve "varlıklı insan" kavramı bu bağlamda anlaşılmalıdır – zaten ancak bu bağlamda anlaşılabilir.

Marx, *Kapital*'de (C. I, s. 534) "kötürümleşmiş" işçiden, "sırf bir insan parçası"ndan söz eder; bu betimleme, "kötürümleşmemiş", "parçalanmamış", tam insanlığını yeniden sağlamış işçiyi ima eder. Marx, bu anlamda, nihai ereğin (komünizm denilen ereğin), "toplumsal, yani gerçekten insani bir varlık olarak *insanın kendine dönmesi*", "önceki gelişimin tüm zenginliğini özümseyen tam ve bilinçli bir geri dönüş" olduğundan söz edebilir. (K. Marx, MEGA I, 3, s. 114 = E. Fromm, 1961b, s. 127.)

Özgür, bilinçli faaliyetin özgül dışavurumları arasında, *sevmenin* seçkin bir yeri vardır. Marx, sevgiden *zalim bir tanrıça* olarak söz eden Edgar Bauer'e karşı polemğinde, Bauer'in "'sevgi'yi insandan ayırarak ve bağımsız bir şey haline getirerek . . . *insanı sevmeyi, insan sevgisini bir seven insana dönüştürdüğünü* öne sürer. [Oysaki] . . . sevgi, insana, kendisi dışındaki nesneler dünyasına gerçekten inanmayı öğretir, yalnızca [öteki] insanı bizim için bir nesne yapmakla kalmaz, [insan olmayan] nesneyi de insana çevirir!" (K. Marx, MEGA I, 3, s. 190 vd.) Bu fikir çok önemlidir: Sevgi yalnızca toplumsal bağları oluşturmakla kalmaz, dışımızdaki dünyanın gerçekliğine olan inanç bizim sevme niteliğimiz üzerine kurulur. Ama, diye sürdürür Marx, Bauer yalnızca bir insan faaliyet olarak sevgiye saldırmakla kalmıyor, onunla birlikte, "canlı her şeye, dolaysız her şeye, tüm duyusal deneyime, 'nereden' ya da 'nasıl' geldiğini önceden kimsenin bilmediği genel olarak tüm gerçek deneyime [de saldırıyor]." (L. c., s. 193.)

“Canlı her şey” sözcükleri, Marx’ın var olmayla ilgili fikirlerinin anahtar sözcükleridir. *Var olma, yaşama* ve *şimdiye atıf yapar, sahip olma* ise *ölüme* ve *geçmişe*. Katışıksız iktisadi kavramlar oldukları öne sürülen *sermaye* ve *emek* kavramlarının ardında, sermaye ile emek arasındaki kavgaya manevi, tutkulu karakterini kazandıran antropolojik kavramlar yatar. Bu hiçbir şekilde kuramsal bir spekülasyon değildir. Marx bunu çok açık seçik ifade etmiştir. *Kapital*’de şöyle yazar – ve o artık genç Marx değildir: “Sermaye, ölü emektir, o vampir ancak canlı emeği emerek yaşar ve ne kadar çok emek emerse o kadar çok yaşar.” (K. Marx, 1909, C. I, s. 257.) *Komünist Manifesto*’da, kapitalizm ile komünizm arasındaki seçimi şu ifadelerle ortaya koyar: “Bu nedenle, burjuva toplumunda geçmiş, bugüne egemen olur; komünist toplumda ise bugün, geçmişe egemen olur. Burjuva toplumunda sermaye, bağımsızdır ve bireyselliğe sahiptir, canlı kişi bağımlıdır ve bireyselliğe sahip değildir.” (K. Marx, *Komünist Manifesto*, 1954, s. 44.)

Yaşam ve ölüm, geçmiş ve bugün, özgür faaliyet karşısında özgür olmayan faaliyet, emek ve sermaye, bağımsızlık ve boyun eğme, gelişme ve kötürümleşme, Marx’taki temel ikilem olan ve onun tüm sisteminin köşe taşı oluşturan var olma ve sahip olma ikileminin farklı yönleridir. Aşağıdaki cümle, onun yaptığı birçok belirlemeden biridir:

Sen ne kadar az isen, yaşamını ne kadar az ifade edersen, o kadar çoğa sahip olursun, yabancılaşmış yaşamın o kadar büyür ve yabancılaşmış varlığının birikimi o kadar çok olur. İktisatçı senden yaşam ve insanlık anlamında aldığı şeylerin yerine, parayı ve serveti koyar. Senin yapamadığın her şeyi ise paran senin yerine yapabilir, yiyebilir, içebilir, baloya, tiyatroya gidebilir. Sanat, öğrenim, tarihsel hazineler, siyasal güç edinebilir; yolculuk edebilir. Bütün bunları senin için elde edebilir, her şeyi satın alabilir; gerçek bolluktur. Ama bütün bunları yapabilmesine rağmen, biricik arzusu kendi kendini yaratmak ve kendi kendini satın almaktır, çünkü başka her şey onun uşağıdır. Efendiye sahip olduğu zaman, uşağına

da sahip olunur ve efendinin uşağına artık ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla, tüm tutkular ve etkinlikler, tamahkârlık içinde boğulmalıdır. İşçi, yaşamak istemesi için ne kadar gerekliyse ancak o kadarına sahip olmalı ve yalnızca o kadarına sahip olmak için yaşamak istemelidir. (K. Marx, MEGA I, 3, s. 130 = E. Fromm, 1961b, s. 144.)

Ortak "Dinsel" Kaygı

Gizemcilik Geleneği

Marx, "sahip olma duyusu"ndan söz ettiğinde, tam olarak Eckhart'ın "benlik bağılılığı" dediği şeyi anlatmak ister; Marx, yoksulluğu, olmanın koşulu olarak gösterdiğinde, kullandığı terminoloji bile Eckhart'ınkiyle aynıdır.

Başka bakımlardan, aslında nadir olmasına rağmen, genel kanıya göre büyük farklılıklar vardır. Bu, özellikle akılcılığın ve dünyevi faaliyetin rolü açısından doğrudur. Gizemci Eckhart'ın, akılcılığa ve dünyevi faaliyete karşı olduğu, bu yüzden de "akılcı" ve eylemci Marx'la bağdaşmasının çok açıkça mümkün olmadığı sanılır. Bu yanlış kanı, genelde gizemciliğe ve özelde Eckhart'ın gizemciliğine ilişkin yaygın ve neredeyse evrensel yanlış anlamaya dayanır.

Gizemcilik, "gizemlileştirme"yle az ya da çok özdeşleştirilir ve mantıksal netlikten yoksun olduğu, duygu ve sofuca meczubiyet alanında yer aldığı, dahası, toplumsal gerçeklikten kaçışı ima ettiği ve dünyevi edilginlikten, sürekli bir gizemsel tefekkür halinden oluştuğu farz edilir. Ama Eckhart ve belirli diğer gizemciler, örneğin *The Cloud of Unknowing*'in (Bilinmezlik Bulutu) yazarı ya da (Sahte) Dionysios Areopagita söz konusu olunca, bu tamamen yanlıştır. Eckhart'ın gi-

zemciliğini tam olarak anlamak için, okurun, burada bir parantez açmama ve kabataslak olması nedeniyle yetersiz kalsa bile, onun anlaşılmasına yardım edecek birkaç söz söylemeye izin vermesini rica ediyorum.

Klasik Yahudilik ve onun kavramlarını izleyen Hıristiyanlık ile İslamiyet, tektanrılı dinlerdir. Birçok tanrıya tapan putperest dinlerin aksine, bunlarda Tek Tanrı'ya tapınılır. Birçok ile Tek arasındaki bu fark, niceliksel değil, niteliksel bir farktır. Tek Olan, bilginin ve ahlakın yüce ilkesidir. Sadece Yakındoğu'da ortaya çıkmakla kalmamış, Hindistan'da ve Çin'de de, hatta Tek Tanrı kavramı olarak [Batı'dakinden] çoğu kez daha arı bir biçimde ortaya çıkmıştır.

Bana öyle geliyor ki, insanı gelişimin belirli bir noktasında, yani insanın, kendini hâlâ toprağın ve kabilesinin bir parçası kılan ilksel bağların çoğunu koparmasıyla ve bireyleşme sürecinin ilk doruğuna ulaşmasıyla, insan, karşısına dikilen türlü çeşitli olgularla –"ben olmayan" şeylerle– yüz yüze bir birey olarak kendinin daha çok farkına varmak zorunda kaldı. Sonuç olarak, mantıksal bir gereksinim gelişmek durumundaydı; adıyla sanıyla, şeylerin türlü çeşitliğinin aldatıcı örtüsü altında ezilmemek için, olgusal dünyayı, çokluk dünyasını, bunun zıddı olan başka bir ilkedен, Teklik ya da Şey-Olmayan ilkesinden ayırt etme gereksinimiydi bu.

İnsan, aynı deneyimi kendisinde de yaşamış olmalıdır. Aynı ilk bireyleşme doruğunda, kişinin birincil kümesinin yasaları ve kuralları etkisini giderek yitirir ve kişi, arzularının, isteklerinin çeşitliliği karşısında ezilir; yaratılan nesneler ne kadar çoksa, uyanan arzular da o kadar çoktur; kendi içinde Teklik fikrini inşa edemediği, kendini arzuların ve eylemlerin öznesi olarak deneyimleyemediği, bir benlik ya da ben kavramı belirleyemediği sürece, çaresiz bir arzu yumağı olup çıkardı.

Dolayısıyla, bilişin ve öz deneyimin düzenleyici ilkesi olarak Teklik ilkesi arayışı, bir gereklilik olup çıktı; yoksa insan,

şeylerden ve duyularından oluşan çaresiz bir nesne haline gelirdi. Bireyleşme ilkesinin çeşitli adımlarda gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Birinci adım, insanların hayvanlar âleminde çıkmasıdır (*İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri* adlı kitabımda ve burada değindiğim önceki çalışmalarımda bunu anlattım). İkinci adım, Yakındoğu uygarlığında, Cilalı Taş Devri'nden (MÖ 9000) birinci ve ikinci binyıllardaki çok gelişmiş uygarlıklara kadar uzanan belirli bir noktada gelir; bir sonraki adım ise *Özgürlükten Kaçış* (1941) adlı kitabımda anlattığım üzere, ortaçağdan sanayi kültürüne geçişte görülür.

Hindistan'da, Teklik ilkesi, *Upaşişadlar*'ın en eski kısımlarında belirlenmiştir. Bu, evrendeki Teklik ilkesi olan Brahman olarak bilinir ve kişideki Teklik ilkesi olan Atman ile özdeşir. Bu Tek Olan, bir kişi ya da bir şey değildir; bütün varlıkları aşar, bir şey olmadığı dışında hiçbir ismi yoktur. Dünyanın ulu ilkesidir, sıklıkla *neti, neti* (yani, "Ne bu ne de şu") olarak da tarumlanır. (Ama bunun yanında, *Upaşişadlar*'da, Brahman'ın Ulu Ata olarak kavramlaştırıldığını da görürüz, bu ise Eski Ahi't'in dilinden pek ayırt edilemeyen bir şeydir.)

Mahayana Budizm'inde en yüce hakikat, yalnızca ne olmadığı ima yoluyla anlaşılabilen mutlak boşluktur. Böylece Hint düşüncesinde olumsuz teolojinin başlangıcına rastlarız.

Çin düşünüşünde, anlatımını Taoizm'de bulan aynı fikirle karşılaşırız. *Tao Te Ching* şu cümleyle başlar: "Hakkında bir şeyler söylenebilecek Tao, mutlak Tao değildir. Verilebilecek isimler, mutlak isimler değildir. Göğün ve yerin kökeni, İsimsiz Olan'dır" (benim çevirim).

Zen-Budizm'de, en ulu ilkenin ifade edilemezliğini dile getiren birçok belirlemeye rastlarız ve Zen çabasının tüm amacı, söylemsel zekâ aracılığıyla nihai olanı anlama girişimini kırmaktır. (Krş. Daisetz T. Suzuki'nin Zen-Budizm üzerine yazıları; bunlar, Zen Budizm'in temel fikirlerini anlamak için en iyi kaynaklardır. Tam da özgün olmalarından dolayı Suzuki'nin kitapları, okurun, daha az özgün ve

“daha kolay” birçok kitaba kıyasla daha çok çaba göstermesini gerektirir.)

Yakındoğu’da, Teklik kavramı, *yüce kral* Tanrı simgesiyle anlatıma kavuşturuldu. Bu, tarihsel bir zorunluluktu, çünkü ilahi güç sahibi olduğunu iddia eden Doğulu zorbarların hükmettikleri küçük devletlerde, en ulu ilke kavramını, Teklik kavramını, yüce kral, “Kralların Kralı” simgesiyle belirlemek gerekliydi. Hiç kuşkusuz, bu Tanrı tüm putlardan farklıydı: Bir isim taşıııymıyordu ve suretinin yapılması yasaktı ya da buna imkân yoktu. *Tanrılar Gibi Olacaksınız** (1966) adlı kitabımda işaret ettiğim üzere, Tanrı’nın ismine değinmediği sürece halkın kendisine inanmayacağını söyleyen Musa’ya, Tanrı taviz verdi; Musa da O’nun ismine değindi. Ama ismin kendisi bir tuhaftı (bir şey değil, bir süreç gibiydi) ve olsa olsa, “Benim ismim, isimsiz” şeklinde tercüme edilebilirdi.

Ama bu önlemlere rağmen, kral Tanrı simgesi, Tanrı kavramının insani vasıflarla donatılması ve putlaştırılması tehlikesine açıktı. Kendileri de yüksek kişiler olan imparatorların, papaların ve feodal beylerin toplumsal yapıya egemen olduğu ortaçağ Avrupa’sında Kilise’nin geliştirip yerleştirdiği Tanrı kavramıyla, bu tehlike daha bir büyüdü. Böylelikle “Tanrı” *simgesi*–Tek ve yüce değerin temsilcisi–yozlaşarak, göklerdeki yüce tahtından hükümdarlara ve uyruklarına hükmeden bir Krallar Kralı’nın hayal edilen *gerçekliğine* dönüştü.

Tanrı’nın bu putlaştırılması, kitlelerin ve onlar gibi düşünen önderlerinin anlayışlarına egemen olmakla birlikte, Teklik kavramını kaplayan ve çarpıtan “kirli”, otoriter ve putlaştırılmış katkıları atıp Teklik kavramını saf haline getirmek isteyen düşünürler ve gruplar her zaman vardı (bunlar çoğunluk devrimciydi). Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihi, Tanrı kavramını özgün anlamına yeniden kavuşturmaya dönük sürekli çaba olarak tanımlanabilir.

“Olumsuz teoloji”, bu çabanın önemli bir dışavurumudur; bunun en kökten anlatımı gizemcilikte görülür ve belki başka hiçbir yerde, Meister Eckhart’ın düşüncesinde olduğu kadar cesurca dile getirilmemiştir.

Eckhart, tanrı kavramına eklenen tüm insanlaştıracı katkılara karşı çıktı; bunun için, Doğu düşüncesindeki Tek = Şey Olmayan ile özdeş Tanrılık kavramını tanrı kavramının karşısına koydu. Onun zamanındaki düşünce çerçevesinde, tanrının olmadığı anlayışı, düşünülemezdi bile. Eckhart, yüce güç olarak Yaratıcı Tanrı’nın yerine Tanrılık’ı koymakla, Teklik kavramını tüm saflığıyla ifade edebildi.

Eckhart’ın gizemciliğinin bu özgülleştirici işlevi ve bağımsızlık üzerindeki ödünsüz ısrarı dikkate alınrsa, gizemciliğe ilişkin diğer klişeyi –gizemciliğin “mantıksız” ve “akla aykırı” olduğu kanısını– düzeltmeye pekâlâ hazır olunabilir.

“Eğer Tanrı’da iyilik olmasaydı, iradem onu istemezdi . . . Tanrı iyi olduğu için kutsanmış değilim; ayrıca Tanrı’nın iyiliğiyle bana kutluluk vermesini arzu etmeyi de asla istemem, çünkü bunu yapamazdı. *Benim kutlu oluşum ancak Tanrı’nın akıl olmasından ve benim bunu kavramamdan dolayıcıdır.*” Ya da: “Akıl, Tanrı’nın tapınağıdır. Tanrı’nın, tapınağı kadar, akıl kadar esaslı şekilde yerleştiği başka bir yer yoktur.” (Bu iki alıntı, J. Quint’in aktardığı *Quasi stella matutina* başlıklı vaazdan yapılmıştır; benim çevirim; vurgu eklenmiştir.)

Eckhart’a göre Tanrı’nın sevgiden ve iyilikten bile öte, akıl olduğunu, insanın üstün yetisinin akıl olduğunu açıkça gösteren Eckhart’ın başka birçok sözü bunlara eklenebilir. Tanrı hakkında her türlü düşünceyi ya da imgeyi kökten reddeden gizemcilik, akılcılıkla çatışma içinde değildi. Gizemciliği akılcılığın nihai sonucu olarak betimlediği bir sözle bu fikri dile getiren Albert Schweitzer’den daha büyük bir açıklıkla hiç kimse bunu kavramadı.

Eckhart’ı dünyadan elini eteğini çekmiş, toplumdan kopmuş ve kendini bütün gün tefekküre vermiş bir insan olarak

gösteren anlayışa gelince, Eckhart'ın vaazlarındaki birçok söz bu görüntüyü açıkça çürütüyor. İnsanın faaliyetine ilişkin en açık seçik ifadelerden biri, Eckhart'ın "adil olanlar" ile ilgili betimlemesinde görülür. Eckhart, dünyada ancak birkaç adil kişinin bulunduğu ama yine de var olduğu kanısındaydı; Quint, Eckhart'ın sözlerini özetleyerek, bunları şöyle anlatır:

Bunları, Meister Eckhart'ın bu adil ve mükemmel kişilerini, tanımak güçtür. Başkaları (hayırlı ve ermişlere yaraşır işlerin etkili olduğuna inananlar) perhiz yaparlarken, onlar ihtiyaç duyarlarsa yemek yerler; başkaları uyanıkken uyurlar; başkaları dua ederken sessizdirler; kısacası, onların tüm işleri ve sözleri kalabalık tarafından anlaşılmaz, çünkü bu adil olanlar, tüm o hatalarını düzeltmeden ve yaşam tarzlarını değiştirmeden çok perhiz yapanların, uyanık kalanların ve büyük [kutsal] işler yapanların kendilerini ele verdiklerini ve şeytanın gülünç taklidi olduklarını bilirler. Ama adil olanların herkesçe yanlışsız tanınabilmeleri için bir ölçüt vardır: Bu da onların çevrelerindeki insanlara, topluma dönük tavrıdır. Onlar hiçbir zaman toplumsal-ahlaki görevden ve eylemden geri durmazlar. Böyle bir insan, tüm insanlardır; benlik ve kendine yeterlilik duvarlarını yıkıp geçmiştir; bu dünyanın temel musibeti olan bencilliği artık bilmez. Çevresindeki insanların şerefi, sevinçleri ve kaygıları aynı zamanda da onun-
dur.*

Quint, Eckhart'ın genel ereklerine ilişkin betimlemesini, şu cümlede verdiği özetle bitirir: "Özsel varlığı içinde yaşamak üzere özgür kılınmış bir dünyada, özsel çalışma için özsel insanı, adil olanı özgürleştirmek; öyle ki bu insan, toplumun faal, yararlı bir hizmetçisi olsun. Bütün engellere meydan okuyan, uzun bir mücadele yaşamı boyunca, sarsılmaz kararlılıkla tutkulu bir yaşam boyunca Eckhart'ın verdiği uğraş budur."

* J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, çev. ve haz. J. Quint, Münih, 1969, s. 42 vd.

Eckhart'ın ereklerine ilişkin bu betimleme, Marx'ın 1844 *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'ndaki görüşlerine uygulansaydı, Marx'ın fikirlerine pek de haksızlık edilmiş sayılmazdı. Bunu söylemek, elbette, Marx'ın görüşlerinin esasen dünyanın nasıl "özel varlığı içinde yaşamak üzere özgür" kılınabileceği sorusuyla ilgilendiği gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelmez, ama özel varlık için gerekli iktisadi ve toplumsal koşullara ilişkin bu sorular Eckhart'ın görüş alanında yer almıyordu. Yine de Marx'ın görüşleri, iktisadi analiz üzerine yoğunlaşmakla birlikte, Eckhart'ın çizdiği toplumsal, özgecil, faal insan tablosuyla çelişmez, onu öngörür.

Tanrıtanımaz Dindarlık

Eckhart'ın gizemci teolojisi, Tanrı fikrini insani vasıflar içeren otoriter katkısından arındırmaya dönük tarihsel süreçte bir adımdı. Doğa bilimlerinin, teknolojinin gelişmesiyle, yeni bireyciliğin başlamasıyla –ve nihayet Fransız Devrimi'nde doruğa ulaşan otoriterlik karşıtı eğilimle– birlikte, geleneksel Tanrı kavramı gerçekten gitgide zayıfladı. Yaratılış mucizelerini açıklamak için Tanrı'ya gerek duyulmuyordu ve ahlakın kaynağı olarak Tanrı'ya olan gereksinim ise daha da azaldı. Kapitalizmin gelişmesiyle, insanlar arasındaki iktisadi ilişkiler, yani ahlaki davranışın en önemli unsuru, insandan ayrılmış oldu; iktisadi davranış artık ahlakın bir parçası olmaktan çıktı, tamamen ekonomi yasalarıyla belirlenir oldu. Klasik ekonomi, insanın iradesinden, niyetlerinde ve ahlaki kuralardan bağımsız hale gelmişti. İktisadi sürecin işlemesine temel oluşturan kendi yasalarına sahipti ve davranışları bu yasalarla belirleniyordu.

"Yaradancılık" (deizm), Tanrı sözcüğünü bütünüyle silmeden ama Tanrı'nın dünyayı yarattıktan sonra olaylara karışmaktan vazgeçtiğini ve dünyayı kendi başına bıraktığı varsayımını öne sürerek "Kralların Kralı"nı defetme yolunda

atılan bir diğer adımdı. Son çözümlemede bu, iktisat yasalarıyla aynı kapıya çıkıyordu.

Dinin yavaş bozulma sürecinin sonucunda, Kilisenin temsil ettiği resmi din, “Kralların Kralı” kavramını içeren otoriter fikirlerin temsilcisi haline geldi ve din –esas olarak Kilise’nin toplumdaki tüm gerici unsurları desteklemesi nedeniyle– siyasal ve iktisadi gericiliğin kalesi olup çıktı. Kilisenin kullandığı tüm sözcükler, bu yüzden, Marx gibi bir devrimci düşünür için tabu niteliği kazandı; otoriter anlamından arındırılmış olsa bile Tanrı kavramı da herhangi bir şekilde ya da biçimde ağza alınamaz bir sözcük oldu. Ama sevgi, adalet ve hakikat gibi sözcükler bile, dünyayı değiştirmenin tek yolunun insan bilincini değiştirmekten geçtiğini öne süren Jung-Hegel yanlılarınca kullanıldıkları için, yavaş yavaş tabu niteliği kazandı. (Krş. Marx’ın ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’ne “Giriş”teki polemikleri.*)

Dolayısıyla Marx, tam tersine olsa bile Eckhart’ın da maruz kaldığı kültürel olarak koşullandırılmış aynı baskılar altındaydı. Eckhart’a göre, hiç olmazsa sözcük olarak Tanrı’nın bulunmadığı bir dünya tablosu düşünülemezdi; Marx’a göreyse din ve felsefi idealizm sözcüklerini içeren bir dünya tablosu bir o kadar düşünülemezdi ya da belki daha doğru bir ifadeyle, kuramsal söylemde bundan kaçınılması gerekirdi. Bununla birlikte, eğer Marx’ın dinsel sözcüklere alerjisi olsaydı, öğrenciyken, müfredatındaki tek seçimlik ders olan Yeşaya Peygamber üzerine derslerin verildiği kuru seçer miydi? Yıllar sonra, çok liberal bir rahibin verdiği konferanslara katılmak isteyen eşine, “Eğer gerçekten dinle ilgileniyorsan, bayat sözleri dinlemek yerine, peygamberleri oku” der miydi? Gerçekten Marx, dinin özü konusunda derin ve duygudaş bir anlayışa sahipti; ama kaba Marksizm bu tutumu tamamen çarpıtmış ve din üzerine sözlerinden yaygın olarak aktardı-

ğı yalnızca tek cümleyi bağlamından koparıp kanıt olarak kullanmıştır: “Din, halkın afyonudur.” Marx’ın dine yönelik tutumunun, “afyon cümlesi”nde dile getirildiği öne sürülen tutumdan ne denli farklı olduğunu gösteren bu sözlerin tamamını aşağıya alıyorum:

Dinsel sıkıntı, aynı zamanda gerçek sıkıntının ifadesi ve gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ezilen carlırın iç çekişidir, kalpsiz dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olması gibi. Halkın afyonudur.

Dinin halk için yanıltıcı mutluluk olmaktan çıkarılması, onların gerçek mutluluğu için gereklidir. [Dinin] durumuna ilişkin yanılsamaların terk edilmesi talebi, yanılsama ihtiyacı yaratan bir durumun terk edilmesi talebidir. Bu nedenle, din eleştirisi, halesi din olan çile dünyasına yönelik eleştirinin tohum halidir.

Eleştiri, insanın bu zinciri herhangi bir düşlem ya da avuntu olmadan takması için değil, zinciri koparıp atması ve canlı çiçeği seçip ayırması için, zincirin hayali çiçeklerini yolmuştur. Din eleştirisi, insanın gözlerini açar, böylece onun, yanılsamadan uyanıp aklını başına toplamış bir insan düşünmesini ve eyleme geçerek kendi gerçekliğini şekillendirmesini amaçlar, öyle ki insan kendi çevresinde ve dolayısıyla, gerçek güneşinin çevresinde dönsün. Din sadece yanıltıcı güneştir, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde döner. (K. Marx, Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi [Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie], MEGA I, 1, s. 607 vd.; çeviri, L. S. Feuer’dan ,alınmıştır, 1959, s. 263.)

Marx’ın burada söylediği, insanın kalpsiz bir dünyada ıstırap çektiği ve afyonun şiddetli ağrısı yatıştırması gibi, dinin insanı teselli ettiğidir. Ama din, ancak insan kendine gelmediği sürece, ancak dayanılabilir olması için yanılsamaları gerekli kılan bir dünyada yaşadığı sürece, insanın acıları için gerekli ve en iyi rahatlatıcıdır. Marx, insanın “canlı çiçeği seçip ayırması”ndan söz ettiğinde, yaşamın amacının kuru kuruya geçimini sağlamak değil, varlığın güzelliğini tatmak

olduğu düşüncesini iletir. Marx'a göre, sosyalist bir toplumda, insan tamamen kendisi haline geldiği zaman, dine gerek kalmaz, çünkü yaşamın çiçek açan niteliği, ayrı ve ister istemez yabancılaşmış bir alan olan dinde değil, günlük yaşamın tümünde anlatıma kavuşturulacaktır.

Marx, kendi güneşi haline gelen yeni insandan söz ettiği zaman şunu anımsatır: insan, Tanrı'yı kendine güneş yapmak yerine, yabancılaşmış put olarak "Tanrı"yı, Eckhart'ın daha önce yaptığı gibi, bütünüyle yadsır ve insanlılık ilkelerini yeniden koyar: "İnsan, her şeyin ölçüsüdür." Ama Marx'a göre, bu, insanı tanrı haline getirmek anlamına gelmez; yaygın bir yanlış anlamadan kaçınmak için bu husus çok önemlidir. Böyle bir şey, insanı da Tanrı'nın dönüştürülmüş olduğu aynı yabancılaşmış puta dönüştürmekten başka bir anlama gelmezdi.

Gerçekte, modern sanayiciliğin gelişiminde fiilen meydana gelen ve son onyıllarda giderek ivme kazanan olgu, insanın putlaştırılmasıdır. İnsan, doğanın sırlarını bilmekle, âlim-i mutlak olduğunu hisseder; doğayı kontrol etmekle, her şeye güç yetirecek hale gelir. Doğanın Tanrı tarafından yaratılışını, *ikinci* doğanın insan tarafından yaratılışını izler. Tanrı'nın yadsınmasını, insanın Tanrı rolüne yükseltilmesi izler. Bu süreç öyle pek de bilinçli değildir; bilinçli *olamazdı*, çünkü burjuva toplumunun üzerine inşa edildiği ahlak hâlâ derinlemesine dinsel kavramlara dayanıyordu. Gerçekten, Dostoyevski'nin daha önce saptamış olduğu gibi, eğer Tanrı ölmüş olsaydı, her şey mubah olurdu!

Her şey mubah olsaydı, sivil toplumun hali nice olurdu? Ödev, sadakat, yurtseverlik, hukuk saygısı gibi kavramların etkinliğini garantilemek için, geleneksel dinsel örtünün korunması gerekiyordu. Ne var ki, bu bilinçli örtünün altında, insan, kendisinin Tanrı olduğuna ilişkin yeni görüşün ateşiyle yaşıyordu. Bir birey olarak kendisi değil –aslında o, güçsüzlüğünü algılıyordu– insan toplumu, daha doğrusu insanlı-

ğın teknik açıdan ilerlemiş kesimi, Avrupalılardan ve Kuzey Amerikalılardan oluşan beyaz dünyası. İnsanın put olup çıktığı bu yeni putperestlik, modern teknik dünyasını inşa etmek için gerekli enerji ve hüner için en derin psikolojik güdüyü içeriyordu.

Gerçekte, yeni yaratıcı yapılar için gerekli enerjileri harekete geçiren tüm vizyonlar gibi, modern sanayiciliğin (kapitalist olsun, as komünist olsun) ardında yatan vizyon da dinsel nitelikteydi. Bu vizyonun sürüklediği ya da başka bir deyişle, sarhoş ettiği insan, geçmiş tarihinde hep hayalini kurduğu, hatta hayal bile etmediği teknik mucizeleri gerçekleştirdi. Uzay yolculuğu, uzayın sınırlarını kaldırarak, insanı evrensel canlı haline getirmedi mi? İnsan, beynin yapısını değiştirme ve Tanrı'nın Yaratılış ile kesin olarak belirlediği sanılan reaksiyonları değiştirme olanağını elde etmedi mi? En mahrem olayları bile görüntüleyebilen ve dinleyebilen gizli servisler, bir zamanlar Tanrı'ya atfedildiği kadar âlim-i mutlak değil midirler?

Aslında insan, Tanrı haline gelme yolundadır –ya da öyle olduğu kanısındadır– ve bu onun dinsel geleneğe verdiği yarıttır, ahlakın tamamen yadsınmasının temelidir. Ne var ki, insan, Tanrı haline gelmek için insanlıktan çıkmak zorundadır. Böylelikle de eninde sonunda İnsan-Tanrı'nın biat etmek zorunda kalacağı hakiki Tanrı'nın –*teknîğin*– sunağında kendini kurban ederek, uzun erimde kendini yol etmek durumunda kalacaktır.

“İnsanın kendi güneşi olması gerektiği” ve “insanın her şeyin ölçüsü olduğu” yolundaki fikirlerle Marx'ın –tüm radikal insancılar gibi– anlatmak istediği, insanın bir put haline gelmesi değildi; insanın, kendine koyması gereken en yüksek ereğe, tüm yönleriyle insan olarak ulaşacağı düşüncesi idi. Burada, Eckhart'ın gizemciliğiyle yeni bağlantıya tanık oluyoruz. Eckhart, insanın Tanrı *olduğunu* ya da Tanrı'nın insan-*da olduğunu* söylemişti. Ona yöneltilecek sapkın suçlamasının

ana nedenlerinden biri, bu sözdü. Eckhart, Kutsal Kitap'ın tanrısından, Yaratıcı Tanrı'dan, Otorite Tanrı'dan söz etmiyordu. Onun gözünde insan, Tanrılık'tı, Tek Olan'dı, dile getirilemez olandı; Tanrılık'ın özünün saf varlık olması gibi, insanın özü de saf varlıktı. Bu yüzden de kavranamaz, tanımlanamaz, adlandırılmazdı; Tek Olan'dı ve Şey Olmayan'dı. (İnsan ile Tanrı'nın birliğini dile getiren birçok başka gizemciden Eckhart'ı ayıran budur. Eckhart da birlikten söz eder ama belirleyici bir adım atarak bu kavramın ötesine geçer: Birliğe gerek yoktur, çünkü insan ve Tanrı zaten birdir.)

Eckhart'ın tanrıtanımaz gizemciliği ile Marx'ın insanı kendisi için en yüksek varlık sayan anlayışı arasında, terminoloji hariç, pek az fark vardır. İkisi de tanrıtanımazdır, ikisi de insanın putlaştırılmasına karşı çıkar, ikisi de insanın ergiye ulaşmasının, başlı başına bir amaç olarak özsel gücünün açılıp gelişmesinde yattığını düşünür. Eckhart teoloji diliyle konuşan bir tanrıtanımaz gizemciyken, Marx, Hegel sonrası felsefe diliyle konuşan bir tanrıtanımaz gizemciydi. İnsan ve insanın yaşam amacı söz konusu olunca, onlar, aynı dilin iki ayrı lehçesini konuştular; siyaset ve iktisat söz konusu olunca, Eckhart hiçbir dilde konuşmazken, Marx'ın dili klasik iktisatçıların diliydi.

Marx'ın dinle ilişkisine dair genel sözler, neredeyse kaçınılmaz olarak, asıl konuya sonradan eklenen düşüncelerdir: Marx'ın ve Eckhart'ın *sahip olma* ve *olma* konusundaki görüşleridir. Elimizdekiler, Marksizm ve din sorununu yeterli şekilde irdelemeye olanak vermeyecek kadar kabataslak ve kısadır. Ernst Bloch, özellikle *Atheismus im Christentum* adlı kitabında, bu işi büyük bir ustalıkla yapmıştır. Bloch, büyük duyarlılıkla ve çoğu kez güzel, şiirsel bir dille, hakiki Hristiyanlığın tanrıtanımaz karakterine işaret eder –ilk Hristiyanlar, Nero'nun sarayında *atheoi* diye anılırlardı!– ve çelişki gibi görünen bir durumu inandırıcı şekilde ortaya koyar: “Ancak bir ateist, iyi bir Hristiyan olabilir ama yine kesin-

likle ancak bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir.”* Bu paradoks –kitabın Giriş’inde yer alan meydan okuma– metnin ilerleyen kısımlarında geliştirilir ve çözüme kavuşturulur. Genel olarak bakılınca, Bloch’un vardığı sonuç, benim Eckhart’ın ve Marx’ın düşüncesiyle ilgili olarak kısaca anlattığım sonuçla aynıdır: Yabancılaşmamış Hıristiyanlık ve yabancılaşmamış Marksizm, aynı ilkeyi önerir. Bloch şöyle yazıyor: “Hıristiyanlık açısından, yığınların ve ezilmişlerin kurtuluşuna hâlâ gerçekten ilgi gösterilince; Marksist açıdan, özgürlük alanını derinliği, hâlâ devrimci bilincin hakiki özü olmaya devam edince –ve öyle olduğunda– köylü savaşları döneminde Hıristiyanlık ile devrim arasındaki ittifak, sonuncusu olmayacak – ve bu kez başarıya ulaşacaktır . . . O zaman Marksizm ile ödünsüzlerin (*Unbedingt*) rüyası aynı adımda ve stratejide birleşecektir.” (Agy., s. 353 vd.)

* E. Bloch, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main, 1968, s. 24.

Kaynakça

- Aristoteles: *Ethica Nicomachea* (=Student's Exford Aristotle'un 5. cildi, W. D. Ross'un editörlüğünde İngilizceye çevrildi), Londra, New York, Toronto (Oxford University Press) 1942.
- Baader, F. von, *Sämtliche Werke*, yayınlayan F. Hoffmann, 16 Bände, 1851-1860, Nachdruck 1963.
- Becker, C. L., 1946: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 1932 (Yale University Press).
- Blakney, R. B., 1941: *Meister Eckhart. A Modern Translation*, New York 1941 (Harper and Row Publ.).
- Bloch, E., 1968: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag) 1968.
- Brzezinski, Z., 1968: "Teknotronik Toplum": *Encounter*, Sayı 30 (Ocak 1968), s. 19'da.
- Butler, S., 1929: *Weg des Fleisches*, 2 Bände, Wien (Phaidon Verlag) 1929.
- Cassirer, E., 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen (Verlag Mohr) 1932.
- Dionysius Areopagita, *Mystische Theologie und andere Schriften. Mit einer Probe aus der Theologie des Proklus* (= Weisheitsbücher der Menschheit, yayınlayan Jean Gebser) Münih (Otto Wilhelm Barth-Verlag) 1956.
- Eckhart, Meister, 1969: *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, München (Carl Hanser Verlag) 1969.
- Feuer, L. S., 1959: *Marx and Engels*, New York 1959 (Doubleday Anchor).
- Fichte, J. G., 1911: "Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters": J. G. Fichtes Werke. Auswahl in sechs Bänden, herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus, Band 4, Leipzig (Felix Meiner) 1911.
- Fromm, E.: *Gesamtausgabe* (GA), yayınlayan Rainer Funk, Stuttgart 1980/81 (Deutsche Verlags-Anstalt); Münih 1989 (Deutscher Taschenbuch Verlag):
- 1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Maddecilikus, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig (Hirschfeld Verlag), Vol. I (1932), pp. 28-54; GA I, S. 37-57.
- 1941a: *Escape from Freedom*, New York (Farrar and Rinehart) 1941.

- 1947a: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York (Rinehart and Co.) 1947.
- 1955a: *The Sane Society*, New York (Rinehart and Winston, Inc.) 1955.
- 1959a: *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence* (World Perspectives, Vol. 21, planlayan ve hazırlayan Ruth Nanda Anshen) New York (Harper and Row) 1959.
- 1961b: *Marx's Concept of Man*. Marx'ın İktisadi ve Felsefi Elyazmalar'ın T. B. Bottomore'ca yapılan bir çevisiyle birlikte, New York (F. Ungar Publisher Co.) 1961.
- 1962a: *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud* (Credo Perspectives, planlayan ve hazırlayan Ruth Nanda Anshen), New York (Simon and Schuster) 1962.
- 1963f: "İnsançılık ve Psikanaliz": *Contemporary Psychoanalysis*, New York, C. 1 (1964), s. 69-79'da.
- 1964a: *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil* (Religious Perspectives, C. 12, planlayan ve hazırlayan Ruth Nanda Anshen, New York (Harper and Row) 1964.
- 1966a: *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York (Holt, Rinehart and Winston) 1966.
- 1966b: "Die Grundpositionen der Psychoanalyse": *Fortschritte der Psychoanalyse. Internationales Jahrbuch zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse*, C. II, Göttingen (Verlag für Psychologie Hogrefe) 1966, s. 19-32'te; GA VIII, s. 35-45.
- 1968g: "Giriş".
- 1968h: "Marx'ın İnsan Bilgisine Katkısı": *Social Science - Information*, Lahey, C. VII (1968), s. 7-17; GA V, s. 421-432.
- 1972b: "Eine post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität": *Concilium. Internationale Zeitschrift*, Einsiedeln (Benziger / Grünewald), C. 8 (1972), s. 472-476; GA VI, s. 293-299.
- 1973a: *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York (Holt, Rinehart and Winston) 1973.
- 1976a: *To Have Or to Be?* (World Perspectives, C. 50, planlayan ve hazırlayan Ruth Nanda Anshen), New York (Harper and Row) 1976.
- 1989a: *The Art of Being*, New York 1992 (Crossroad / Continuum); dt. *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (Schriften aus dem Nachlaß, yayınlayan Rainer Funk, Band 1), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989.
- 1990b: *Ethik und Politik. Antworten auf aktuelle politische Fragen* (Schriften aus dem Nachlaß, hrsg. von Rainer Funk, Band 4), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1990.
- 1991b: *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen* (Schriften aus dem Nachlaß, hrsg. von Rainer Funk, Band 6), Weinheim / Basel (Beltz Verlag) 1991.
- 1991h [1974]: "İnsan Doğası Gereği Tembel midir? (Ist der Mensch von Natur aus faul?): E. Fromm, 1991b, s. 145-197.

- Goethe, J. W. von, 1952: *West-östlicher Divan*, yayınlayan der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Teil 2: Noten und Abhandlungen, Berlin (Akademie Verlag) 1952.
- Herder, J. G., 1877: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Sämtliche Werke*, yayınlayan Bernhard Suphan, Berlin 1877ff., Band 13.
- Hesiod, 1970: *Sämtliche Gedichte*, übersetzt und erläutert von Walter Marg, Zürich ve Stuttgart (Artemis Verlag) 1970.
- Huxley, A., 1946: *Brave New World*, Londra (The Vanguard Library) 1946; Almanca: *Schöne neue Welt*, Frankfurt ve Hamburg (S. Fischer Verlag) 1955.
- Kahn, H., 1960: *On Thermonuclear War*, Princeton (Princeton University Press) 1960.
- 1967: *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, New York (Macmillan Co.) 1967; deutsch: *Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000*, Wien (Molden Verlag) 1968.
- Korff, H. A., 1958: *Geist der Goethezeit*, 4 Bände, Leipzig (Koehler und Amelang) 1958.
- Lao-Tse, 1967: *Tao-Te-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart (Philipp Reclam jun.) 1967.
- Lobkovicz, N., 1967: *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame (Indiana) / Londra (University of Notre Dame Press) 1967.
- Marx, K.: *Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe* (= MEGA). Werke - Schriften - Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau, yayınlayan V. Adoratskij, 1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des Kapital, zit. I, 1-6, Berlin 1932; - *Karl Marx und Friedrich Engels: Werke* (= MEW), herausgegeben vom Institut für Marksizmus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Dietz Verlag):
- *Ökonomisch-philosophische Manuskripten (1844)*, MEGA I, 3, S. 33-172; MEW Erg. I.
- *Die heilige Familie*, MEGA I, 3, S. 173-388; MEW 2.
- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA I, 1, 1, S. 607-621; MEW 1.
- *Die deutsche Ideologie*, MEGA I, 5; MEW 3.
- *Manifest der kommunistischen Partei (1848)*, MEGA, I, 6, S. 525-557; MEW 4; *Communist Manifesto*, Giriş bölümü Stefan T. Possony, Chicago 1954 (Henry Regnery Company).
- *Das Kapital (1894)*, 3 Bände, MEW 23 bis 25; *The Capital*, çeviren Ernest Untermann, Chicago 1909 (Charles H. Kerr and Co).
- Marx, K., 1971: *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut (= Kröners Taschenausgabe 209), Stuttgart (Kröner Verlag) 1971.
- Mauthner, F., 1920: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart und Berlin (Deutsche Verlagsanstalt) 1920, Band 1.
- Mieth, D., 1969: *Die Einheit von vita activa und vita contemplative in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (=

- Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, yayınlayan Michael Müller, Band 15), Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1969.
- 1972: *CHristus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart* (=Topos Taschenbücher, Band 4), Düsseldorf (Patmos Verlag) 1972.
- Mumford, L., 1967: *The Myth of the Machine, Techniques und Human Development*, New York (Harcourt Brace Jovanovich) 1967; *Almanca: Mythos der Maschine*, Viyana (Europaverlag) 1974.
- Nambara, M., "Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Budizmus": Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie, S. 6, Bonn (H. Bouvier und Co.) 1960, s. 143-277'de.
- Pfeiffer, F., 1924: *Meister Eckhart*, yayınlayan Franz Pfeiffer (= Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Band 2), 4. Aufl., Göttingen 1924.
- Quint, J., 1969: *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, München (Carl Hanser Verlag) 1969.
- Scholem, G., 1963: "Zum Verständnis der Messianischen Idee im Judentum": *Judaica*, Frankfurt (Suhrkamp Verlag, Bibliothek Suhrkamp 106) 1963.
- Schopenhauer, A., 1911: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Werke, yayınlayan Paul Deussen, S. 2, Münih 1911 vd.
- Sophokles: *Antigone*: W. H. Friedrich (Hrsg.), *Griechische Tragiker*, ins Deutsche übersetzt von K. W. F. Solger, München (Winkler-Verlag) o. J., s. 313-354'te.
- Spengler, O., 1918-1922: *Untergang des Abendslandes*, 2 Bände, Münih 1918 ve 1922.
- Stephenson, G., 1954: *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*. Dissertation Vergleichende Religionswissenschaft Universität Bonn, Bonn 1954.
- Stern, F., *Gold and Iron*, New York (Alfred A. Knopf) 1977.
- Suzuki, D. T., 1957: *Mysticism: CHristian and Buddhist* (World Perspectives Series 12), New York (Harper and Row) 1957.
- Ueda, S., 1965: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch der Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Budizmus*, Gütersloh /Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1965.

İnsanın karakteri, kendi elleriyle kurduğu dünyanın gerektirdiği şeylerce yoğrulmuştur. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda orta sınıfın karakteri, güçlü sömürücü ve istifçi özellikler gösteriyordu. Bu "aktif" karakteri, başkalarını sömürme ve daha da çok kâr etmek için kazançlarını biriktirme arzusu belirliyordu. Yirminci yüzyılda, insanın karakter yönelimi, oldukça büyük edilgenlik ve piyasa değerleriyle özdeşleşme gösterir. Çağdaş insan, boş zamanının çoğunda kesinlikle edilgendir. Bengi tüketicidir; içkileri, yiyecekleri, sigaraları, konferansları, manzaraları, kitapları, filmleri "soğurur"; tümünü tüketir, yutar. Tüm dünya, onun ağzına layık büyük bir nesnedir: Büyük bir şişe, büyük bir elma, büyük bir memedir. İnsan, emici olup çıkmıştır, ebediyen beklenti içinde ve ebediyen düş kırıklığı yaşayan...



internet satış:
saykitap.com

20 TL

ISBN 978-605-02-0673-9



SAY YAYINLARI

© sayyayincilik.com
f facebook.com/sayyayinlari
t twitter.com/sayyayinlari
© instagram.com/sayyayincilik