

Tarihsel-Eleştirel Marksizm Sözlüğü

İndivüalizm (Individualismus)

A: al-fard÷ya. – **İ:** individualism. –

F: individualisme.

R: individualizm. – **İsp:** individualismo.

Ç: geren zhuyi 个人主义

İ kavramı, toplumu atomize olmuş bireylerden oluşan bir yapı olarak ele alır. Terim, Aydınlanma ve Fransız Devrimine yönelik muhafazakâr eleştiri bağlamında ortaya çıkmıştır. Edmund BURKE gibi Joseph DE MAISTRE de toplumun çözülmeğe uğramasına karşı çıkıyordu, ayrıca Louis BLANC, Étienne CABET ya da Louis-Auguste BLANQUI gibi sosyalist ve komünistler de İ'n karşısına, toplumsal dayanışma dernekleri, insan severlik ve diğerkamalık-özgecilik düşüncesini çıkarıyorlardı. Öte yandan Alexis DE TOCQUEVILLE İ' demokrasinin bir ürünü olarak görüyordu. Tocqueville, eski topluma atfettiği bencilliği, “her yurttaşın kalabalıklardan uzaklaşıp, ailesi ve arkadaşlarıyla baş başa kalmaya eğilimli kılan, barışçıl ve düşünülmüş bir bakış açısı” olan İ'den ayırır. “Birey böylelikle büyük toplumu kendi haline bırakırken, kendi teamlüllerine uygun bir küçük toplum yaratır” (1840/2003, Cilt 2, Kısım 2, Bölüm 2). Tocqueville'e göre, demokrasilerdeki “eşitlik kültürünün” gelişimi, bireylerin birbirinden farklılaşmasına yol açar ve bu durum, toplumun ara katmanları tarafından dengelenir (Bölüm 5).

Steven LUKES (1973) kavramın üç temel gelişim hattını birbirinden ayırır: İlki, Claude-Henri DE SAINT-SIMON'un takipçilerinin kavramı sosyal, ahlaki ve siyasi izolasyonun bir eleştirisi olarak anladığı Fransa'daki kültürel iklime dayanır; bir

ikincisi menşeyini HUMBOLDT, SCHLEGEL ve SCHLEIERMACHER (“Volksgeist”) gibi Alman Romantiklerinde bulur; üçüncü hat, 19.yy sonu ile 20.yy başlarında Kuzey Amerika'da, Yeni İngiliz Püritanizmi, Jefferson geleneği, Doğal Haklar ve Herbert Spencer, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman ve diğerlerinin etkisiyle “özgür” ve sosyalizme alternatif bir toplumun temel ülküsü olarak tasavvur edilen ideolojik bir kompleks şeklinde ortaya çıkar. Politik bir ideoloji olarak İ, (inanç formlarının, tasavvurlar ve idealler bütünü olarak kapitalist modernliğin inşasını meşrulaştırmaya çalışan haliyle) şu sorunlarla özetlenen etik boyutundan ayrı ele alınmalıdır: İnsani bireyin değeri, bağımsızlığının kapsamı ve sınırları, bireysel özgelişim kavramı, özel ve kamusal alan ve birey ve toplum arasındaki ilişki, etik ve siyaset, ayrıca bireyin toplum ve tarih teorilerdeki yeri ve rolü. İ'i “Mülkiyetçi Bireycilik” olarak tanımlayan Crawford B. MACPHERSON (1967), onu HOBBS, LOCKE ve BENTHAM'da oluştuğu haliyle, liberalizmin temeli olarak görür.

Berlin'de HEGEL ve SCHLEIERMACHER'in derslerine giren genç Hegelci Max STIRNER, 1844 yayımladığı Der Einzige und sein Eigentum /Biricik ve Mülkiyeti adlı eseriyle MARX ve ENGELS'in Alman İdeolojisi (AI) eserinde bir bölüm ayırdıkları eleştiri oklarını üzerine çeker. STIRNER için toplum ve insanlık, dinlerin gelişim formlarıdır ve “biricik” olanın diğer “Benlikler” ile bir ilişki içerisinde olabilmesinin tek koşulu, onun mutlak bağımsızlığıdır. Kendisini, muhafazakarlık, liberalizm ve aynı zamanda sosyalizme karşı da konumlandıran bu İ, MARX ve ENGELS için birçok açıdan hedefi ıskalamaktadır: 1. Toplum, tek tek bireylerin toplamından değil, tam tersine “toplumsal ilişkiler bütününden meydana

gelir” (FüTez., MEW Band3/6). Bireyler, toplumu fiili olarak oluştururlar ama onun tarafından da yeniden belirlenirler; bu nedenle “koşullar insanları, insanların onları şekillendirdiği gibi şekillendirirler” (Aİ, 3/38); 2. Bireyler, her zaman zaten toplumsal olarak belirlenmiş bireylerdir; 3. Bireyselleşme tarihsel bir süreçtir; 4. Klasik politik iktisadın yaptığı gibi Robinson’dan yola çıkmak metodolojik bir yanılgıdır; 5. Bu durum, İ’in ideolojik konsepti üzerinde çalışma vesilesi sağlar; 6. Bireyin emek gücünü satan bir varlık olarak görülmesi, MARX için özgürlük ya da eşitliğin var olduğunu temellendirmez (Krs.: KI, 23/189f).

Analitik Marksizmin temsilcilerinden Jon ELSTER’agöre “Marx normativ bir anlamda aslında individualistti” (1986, 27). Bununla demek istediği, bilimlerin ilerlemesi, büyük sanat eserlerinin yaratılması ya da doğanın korunması gibi durumların değerlerini sadece çoğunluğa sağladıkları fayda açısından kazandıklarıdır. Buradan hareketle Marx’a individualist bakış açısı atfetmek, şaşırtıcı ve Marx’ı ELSTER’in en ileri bilimsel kuram olarak baktığı, Karl POPPER’in de propagandasını yaptığı modifiye edilmiş “metodolojik İ’me” eklemek yanlıştır. MARX’ı güncelleştirmek isteyen bu çaba, toplumun bireysel terimlerle açıklanabileceğini varsayar. Oysa Marx, bireyi açıklarken toplumsal koşullardan yola çıkar.

Ulus ötesi kapitalizm çağı “yeni bir İ”in ideologlarını beraberinde getirmiştir. Örneğin Gilles LIPOVETSKY şu iddiada bulunur: bugün “17. ve 18. yüzyılın sosyalleşme ve bireyselleşme biçimlerinden kopan” ve yeni davranış kontrolü formları, yaygınlaşmış özelleştirme, kimlik erozyonu, ideolojik ve politik olanı

çözmeyi ve ayrıca karakterlerin-kişiliklerin direncinin kırılmasını hızlandırmayı içeren yeni bir sosyalleşme ve bireyselleşme tarzı yaşıyoruz, öyle ki “ikinci bir İ devrimi” içerisinde yaşadığımız söylenebilir (1983, 5). Gabriel Vargas Lozano (PJ)

II. “Tarihin başlangıç noktası” değil ama, “tarihsel bir sonuç”, olarak İ 18.yy’de ortaya çıktı (Gr, 5; 42/19). Tıpkı, “izole birey”in bakış açısını üreten dönemin “o güne kadar ki en gelişmiş toplumsal ilişkilerin çağı olması gibi (6; 20), bu bakış açısını, gelişen burjuvazinin dünya görüşüne ve yaşam felsefesine dönüştüren İ. de sınıf bağlarından koparılmış bireylerin birbirleriyle rekabet içerisine sokulduğu koşulların ifadesidir. Mutlakiyetçi monarşiye dayalı devlette bile, burjuvanın önemi “bir sınıf olma karakterinden değil, tam tersine sınıfsal ilişkilerinden koparılmış bireyin” kullanılabilirliğinden kaynaklanıyordu (KRAUSS 1936/1997, 348). Soylu danışman her daim kendi kastının temsilcisi olarak hareket ederken, burjuva kendisini “koşulsuz” bir şekilde devlete hizmetle yükümlü mütemadiyen güvensiz bir durumda kendi kendisiyle başa buluyordu (agy.). Meta-para-ilişkisinin genişleyen ağıyla birlikte, özgürleşme ve kölelik diyalektiği de yeni bir zemin kazanır: Burjuva öznenin eylem yeteneği, artık soylunun keyfi iradesiyle değil, rekabet ilişkilerinin ve pazarın anonim sistemiyle ölçülür. Gerçekten de, Ancien Régime’in kurumsal olarak sabitlenmiş üretim ve değişim ilişkileri parçalandıkça ve güçlenen birey “toplumdan” tamamen bağımsız olabileceğini hayal edebildikçe, bu eylem yeteneği daha hızlı şekilde yaygınlaşır. Bireyin, “gerçekliğin en özsel biçimi” olarak görülüşü yerde, tarihsel dünyanın ortaya çıkışı, “bireylerin bilinçli ve menfaate dayalı faaliyetlerinin” sonucu olarak görünür (Lalande). ‘Toplumu’, geriye dönük şekilde kişi

ve mülkün güvenliğini sağlamak üzere bireysel iradede doğan bir yapı olarak tasarlayan sözleşme teorileri, aslında etki koşullarına kapitalist rekabet ilişkilerinde sahip olan bu yanılmanın ifadesidir. Bu bakımdan 'İ', bu belirlenmiş ilişkileri model alan, başarılı bir toplumsallaşmayı yalnızca bireyin mevcut koşullar içerisinde 'yükselmesinde' bulan bir ideolojidir.

Fakat, nasıl birey kendi gerçekliğinde homojen bir bütün olmaktan çok, "sürekli gelişen, çelişkilerle dolu bir bileşke [...], az ya da çok yara bere içerisinde kalmış bir çokluk" ise (BRECHT, GW 20, 62), aynı şekilde I de bitmiş bir öğretilerden çok, yaşam koşullarına ilişkin rekabet içerisinde olan yaklaşımların ortaya konduğu bir tartışma alanıdır. Antonio GRAMSCI "medeniyet ve kültürel yaşamın farklı türlerine karşılık gelen, ilerici, daha az ilerici" gibi çeşitli İ biçimlerinin ayırt edilmesini talep eder (Hap., Def. 6, §162, 827), ki burada birey kendisinin değiştirdiği ve içinde değiştiği koşulların "bağlantı merkezidir" (H. 10.II, §54, 1348). André COMTE-SPONVILLE terimin, eğer "birey"den kasıt, "her bir insan", her insani varlık ise, "egoizm" ve "hümanizm" kutupları arasında hareket ettiğini belirtir. (Individualisme; Dictionnaire philosophique, 2001). 'İ'de kişinin, yaşamını her türlü paternalizmden azade kurma özgürlüğü talebine yer olduğu gibi, neo-liberal bir çağrı olan kendi kendisinin 'girişimcisi' olmasına ve antagonist koşullarda diğerlerini mümkün olduğunca geride bırakmasına da yer vardır. 'İndividualitenin' bir kipi olarak kendisini öneren bu türden bir İ, tüm üretim maliyetlerini başkalarına yükler: 'Benden sonra Tufan!'. Buna karşın Bertolt BRECHT, 'Bireyselliği' bireyseli-olmayan olarak kavrar: "Peki her bireyin 'hususiliği' yolla güvence altına alınmaktadır? Birden fazla kollektife aitliği yoluyla" der Brecht. (GW

20, 62) Erich WULFF şizofreni ve benlik bozukluklarına dair geleneksel görüşlerin bireysel-ben algısına bağlı olarak burjuva mutluluk kavramı tarafından belirlendiğini ve bunların varlığına dair "olumlu verilere sadece Avrupa-Kuzey Amerikan kültür alanında rastlanabildiğini" göstermiştir. (1969, 234). Wulff tarafından gözlemlenen Vietnam'daki ilişkilerde ise "ben" "bireyselleşmemiş" bir ben (235) ve "benin-başarısı" bireysel olmaktan çok, geniş ailenin[...] komşuluğun, hatta köy toplumunun iştirak ettiği son derece mühim kollektif bir çaba olarak görülür" (237). 1. Burjuvazi, feodal toplumla "zihinsel bir ayrışma ve kopuşu" (GRAMSCI, H. Def, 11, §15, 1403), ancak ekonomik gücünün artışı belli bir dünya ve yaşam görüşüne dönüştürmeyi başardığı ölçüde gerçekleştirebilir. Feodal hiyerarşi içine hapsedilmiş bireyin konumu, ona atfedilen 'kabiliyet', 'liyakat' ya da 'dürüstlük' gibi niteliklerin kurumsal sınırları aştığı yerde çözülür. Kişi artık sadece bir kastın, loncanın ya da ailenin bir üyeliği sayesinde değil, tam tersine "kendi kişiliğinin ve yeteneklerinin sahibi olarak" (MACPHERSON 1967, 295) 'bir şey'dir ve artık kimseye hesap vermek mecburiyeti yoktur, hatta özel çıkarlarını takip ettiği bir alan olarak işlev gören 'topluma' bile. Şanslı Hans [Grimm kardeşlerdeki bir masal karakteri, ç.n.] hikayesinde olduğu gibi "kişi kaderini kendisi yazar", hikâyenin sonunda, Hans'ın elinde, gerçekleştirmesi için hiçbir maddi koşulca sınırlanmayan özgürlüğünden başka bir şey kalmaz. Jean-Jacques ROUSSEAU 'İtiraf'ının başında kendisi için talep ettiği gibi, kişinin benliğini kamuoyunun tek ilgi odağı haline getirmeye cesaret etmesi, gerçekte "benzersiz" bir durumdur: Toplumsallığını kendisine yabancı bir güç olarak deneyimleyen birey, kendisinin tüm diğerlerinden farklı

olduğunun ayırdındadır: İç dünyası, fethedilmesi itiraf biçimi kazanmış olan yeni bir kıtadır. Özel bir hakikat formu olan samimiyet, bireyleri birbirleriyle ilişkilendiren yeni bir ölçüt halini gelir.

İ teriminin devrim sonrası Fransa'sında ortaya çıkması tesadüf değildir: Toplumsal kurumlarda somutlaştığı varsayılan 'nesnel hakikatin', bireyin ulaşamayacağı bir standart oluşturduğu, Katoliklik ve feodal düzenin, bireyleri onlara 'doğal' gelen toplumsal konumlara sabitlediği yerde, İ, akıl sahibi burjuva özneye dünyayı istediği gibi şekillendirme imkânı veren devrimci bir güç olarak görünür. Asil keyfilğin tiranlığı, ulusal meclisin tiranlığa karşısında ortadan kaybolurken, meclisin kendisi yine "her sınıftan, dilden ve milletten ürkütücü bir karışımın" ürünü olan "kulüplerin" kırbacı altında bulunuyordu (BURKE 1790/1991, 149). İ sözcüğünün ilk kez 1820 yılında Joseph DE MAISTRE tarafından kullanıldığı sanılmaktadır (bkz. LUKES 1973, 4), Saint-Simoncular ise 1820lerin ortalarından itibaren sözcüğü sistematik şekilde kullanmaya başladılar (6). 'İe karşıtlık konusunda hemfikir olsalar da kanaatleri geliştirdikleri noktada birbirinden ayrılıyorlardı: Gericiler, İdeal Olanı (idealiter) Ancien Régime yoluyla temsil edilen toplumsal birliktelikte yeniden oluşturmaya çalışırken, SAINT-SIMON bu dayanışmayı geleceğin zemininde organize ediyordu: "endüstri sınıfı" aristokrasinin "kısır sınıfına" karşı çıkıyor ve onları "arı kovanındaki eşek arıları" olarak nitelendiriliyordu (DESTUTT DE TRACY 1815, Rademacher 1993, 127'den alıntılanmıştır). Sermaye ve Emegi birbiriyle uyumlu olarak ele alan Saint-Simoncu "ortaklık" kavramı MARX tarafından paramparça edilir ve "özgür insanların birliğine" dönüştürülür (1/95;

K I, 23/92) – böylece toplumsal olan ile İ tarafından tekelleştirilen özgürlükçü olan arasındaki antagonizm perspektifsel olarak aşılır.

Alexis DE TOCQUEVILLE

İ kavramını başlangıçta yerel meselelerin yönetiminde iş birliği içerisinde olan yurttaşları ve soyluları birbirinden ayıran ve nihayetinde 18.yyda onları düşman sınıflar haline getiren hatalı bir gelişmenin ifadesi olarak tartışır: "Babalarımız, bugün kullandığımız Individualizm sözcüğünü henüz bilmiyorlardı, zira onların zamanında gerçekten de bir grubun üyesi olmayan ve kendisini tamamen yalnız görebilen hiçbir birey yoktu" (1856/1877, Kitap 2, Kısım 9). Aristokrasi, köylüden krala kadar uzanan "tüm vatandaşlardan büyük bir zincir" oluştururken, "demokrasi", her bir halkasını birbirinden ayırıp izole etmek için bu zinciri parçaladı (1840/2003, Cilt 2, Bölüm 2, Kısım 2). Bu zincir, "küçük işlerin yönetiminin" vatandaşlara bırakıldığı demokratik zeminde yeniden kurulmalı: "Bu, onların devletin büyük işlerine katılmasından daha değerlidir" (Kısım 4) Tocqueville'in İ'i aşmanın bir modeli olarak önerdiği ABD'de bu bölünme, kurumsal ifadesini, büyük devlet işlerinin iki parti tarafından tekeli bir şekilde zapt ettiği alan ile bunu tamamlayıcı nitelikte olan, çok sayıda derneğin 'özel' inisiyatifine bırakılmış sivil toplumsal alan arasındaki zıtlıkta bulur. İşte bu, "en zengin yurttaşların" kendilerini, "halktan soyutlamamaya" çalıştıkları bir temeldir. – zenginlik ve fakirlik arasındaki karşıtlığı aşmak için değil, aksine Tocqueville'in "neredeyse karşı konulmaz büyü" etkisi yaratan olarak hayal ettiği, hatta zenginlerin "iğrençliğinin" bile "her zaman rahatsız edici olmadığı toplumu kaçınılmaz olarak tahrip eden bir üretim tarzının etkilerini ideolojik bir şekilde düzenlemek için (age.).

19. yy. Fransa'sında, anarşi ile eşdeğer tutulan 'İ'e bir karşı duruş hakim-ken (bkz. LUKES 1973, 9f), Almanya'da romantik hareket 'kendisine ait olan'a dair bir anlam geliştirme çabasıdır. Bu anlam, 'Alman Ruh'u'nun Fransa'ya ters düşecek şekilde, saray toplumuna karşı eleştirel tutumu bir kenara bırakmasına yol açtı ve gerici bir hale gelmesine yol açtı. Tarihselcilik, Fransız Devriminin evrensel iddiasına, tüm tarihsel olguların bireysel-biricikliği öğretisiyle cevap verir ve Aydınlanma ile birlikte geliştirilen, şimdiye karşı eleştirel bir tutum takınan tarihsel dünya görüşüne karşı çıkıp, verili durumla uzlaşan, "bireyler üstü iktidarların bireyselliği" algısını kabulünü yeniden örgütler (MEINECKE 1924/1976, 424). "Ferdin pekişmiş İ'den şu andan itibaren Almanya'nın her yerinde [...] artık yeni, daha da etkin bir Devlet İmajı, dahası, tüm dünyada artık tamamen bireyselciliğin geçerli olduğuna inanan yeni bir dünya görüşü ortaya çıkar" (425). Bu ikinci bakış açısı, LUKES gözlemlediği gibi İ tarafından yutulur: "the term soon became, in this, chiefly German, use, virtually synonymous with the idea of individuality" [Terim, özellikle Almanca kullanımda, kısa bir sürede neredeyse bireysellik fikri ile eş anlamlı hale gelir] (1973, 18). Beğenin, edebiyatın, dilin ve hakların, kısacası 'ruhun' bireysel-tekilliği 19.yy her şeyden önce Rhein'in doğusunda küçük ayrıntılar dışında değişmeden kalan eski rejimin meşrulaştırılması açısından ilgi çekiciydi. – Tarihselci bireyselleştirmenin gecikmeli etkileri, burjuvazinin faşizmi, "suçluluk meselesi" olarak ele alması örneğinde incelenebilir. Belirli bir egemenlik biçimi olarak sosyal bilimsel analize tabi tutulması gereken şey, Karl JASPERS tarafından salt birey-

sel olarak çözülebilecek bir vicdan soru-nuna dönüştürülür. "Musibet" deniyimi ile nasıl başa çıkılacağı, "bireyin yalnızlığının meselesiydi" (1946/1987, 50). Ancak iç-sel bir arınma eylemi olarak bile böylesi bir ahlaki suç itirafının genel olarak mümkün olması, içteki özün dürüst kaldığının işareti olarak görüldü, bu nedenle bozulmamış burjuva özneselliğinin tanınması inkar edilemezdi.

18.yy 'Sturm und Drang' [Fırtına ve Coşku] akımının deha kültüründe canlı olan, Prens tahtlarının karşısında burjuva boyun eğmezliğinin moment, birey ve toplum karşıtlığını, ahlaki uyuma eviren katalizörü haline geldi. Burada toplum hegemonik yetersizlik nedeniyle henüz ortak bir projede tasarlanabilir şekilde deneyimlenemez. Sadece "kahramanca" bir şekilde sınıfını kendi başına terk eden uzlaşmaz birey, NIETZSCHE'nin tanımladığı gibi 'kitle' ve 'üstinsan' zıtlığına uygun hareket modeli sunar (krş. BARFUSS 2002, 49). Zaten sıkıntıyı bir erdeme dönüştüren STIRNER'in Biricik ve Mülkiyeti (1844), "o büyük egoistlere hizmet etmek yerine, bizzat daha iyi bir egoist olmak" ister (Aİ, 3/103 alıntılanmıştır), bu çaresizliğin ifadesinden başka bir şey değildir: bu çaresizlik MARX ve ENGELS tarafından, dünyayı artık hayal gücünün gözlükleriyle değil de "pratik bağlamıyla" gelecek toplumsal hareketin zeminini hazırlamak için alaycı bir şekilde ele alıp gözlemlenir (109).

2.Uydurma burjuva düşünce biçimiyle ilişkisini kesen MARX, "insan doğasını" artık "bireye içkin doğuştan gelen soyut bir şey" olarak değil de tam tersine dışa, yani, "toplumsal ilişkiler bütününe" yönelmiş ve dolayısıyla öncelikle edinilmesi gereken bir şey olarak ele alır (FüTez., 3/6), aşılması gereken şimdilik durumunu ifade eden yeni kavrama ise nadiren başvurur: "Mevcut burjuva toplu-

mu, İ'nin ete kemiğe bürünmüş ilkesidir; bireysel varoluş nihai amaç iken; etkinlik, çalışma, verim vb. yalnızca araçlardır.” (Hukuk F. E., 1/285) Bu toplumda insanı “bütün ile” bir arada tutan bağ, ona her an bir kenara fırlatılıp atılacak bir şey gibi görünür. “Yaşam tarzı, içinde bulunduğu etkinlik vb., onu toplumun bir üyesi, bir işlevi yapacağına, onu toplumdan koparıp bir istisna haline getirir, bu onun ayrıcalığıdır. [...] Bireysel işlev ortak yaşamın işlevi olması gerekirken; bu, bireysel işlevi kendisi için bir ortak yaşam haline getirir.” (age.) Dolayısıyla, toplumsal üretimi “ortak mülkiyetleri olarak yöneten” bireylerin “egemenliğine vermek” perspektifini formüle etmek önemlidir (Gr, 76; 42/92). Örneğin PROUDHON’a atfedilen, 11.yy’ın otorite ilkesiyle, 18.yy’ın ise “İ ilkesi” ile belirlendiği yönündeki açıklamayı eleştirel bir şekilde “gerçek, dünyevi tarih” alanına uyguladığımızda, şu farklı kategoriler ortaya çıkar: “İhtiyaçlar”, “üretken güçler”, “üretim tarzı” nihayetinde “insanlar arası ilişkiler” (F. Se-faleti, 4/134f). İ’den söz etmek, ancak tarihsel materyalizmin temel kavramları çerçevesinde anlam kazanır.

“İ ilkesi”, kişisel girişimcilik çağından çok önce, fabrikalarda zaten etkindi. Yeni makinelerin icadı ve uygulamaya sokulması aynı zamanda her daim grevi kırıcı önlem, karşı çıkmanın da dayanağı olan bireysel beceri gerektiren işin maddi temelini yok etmek, işçileri bir alt işleve indirgemek için bir silah niteliğindedir (bkz. 4/176). “1830’dan beri, salt sermayenin işçi ayaklanmalarına karşı savaşının araçları olarak ortaya çıkan icatların bütün bir tarihi yazılabilir.” (K I, 23/459) Bu, “kapitalist üretim tarzına en uygun çalışma ücret biçimi” olan parça başına ücret için de geçerlidir (580).

Parça başına ücret, işçilere “bireysellik” ve dolayısıyla “özgürlük duygusu” açısından daha geniş bir alan sunarken, aynı zamanda “kendi içlerinde ve birbirlerine karşı rekabetlerini de” körükler (579).

3.– 3.1 Marksist işçi hareketinde İ genellikle “burjuvaya özgü” olarak tanımlanır ve “bütün anarşist dünya görüşünün temeli” olarak anlaşılır (LW 5, 334). “Çaresizliğin ürünü” olarak, “yönünü şaşırılmış entelektüel ya da lümpenproleter” zihniyetin ifadesidir (337). LENİN’in 1905’teki “yarım devrim”den sonra (LW, 10, 30), gazetelerin, yayınevlerinin ve kütüphanelerin “partiye bağlı ve ona hesap verebilir” olması gerektiğini öngören “Parti Literatürü İlkesini” öne sürdüğünde (31), “burjuva bireyci efendilerin” karşısında “çığlıklarını” (33) yükselttiği bu merkezîyetçilik, kitlesel bir partiye geçiş aşamasında belli bir uyum oluşturma çabasına hizmet eder, bu da partinin diğerlerinin yanı sıra “gönüllü bir birlik” (32) olarak kendini ortaya koyması için elzemdir. Benzer bir şekilde MAO Japon işgaline karşı mücadele sırasında, komünistlerden kendilerinden çok “parti ve kitle için çabalamalarını, şahıs olarak kendilerinden çok diğer insanlar ile ilgilenmelerini” talep eder (Mao Z., AW, 2, 30). Bu talebi, “the most striking, and without question most influential, contemporary opposition to the idea of privacy [“mahremiyet fikrine karşı en etkili çağdaş karşı duruş”] olarak gösteren LUKES (1973, 65), talebin formüle edildiği dönemin somut durumunu göz ardı eder. Ona göre, faşistler ve milliyetçiler gibi komünistleri de toplumun bütününe bireyin üzerinde gören “‘holistik’ düşünürler”dir. (48). – MAO gibi LENİN için de “Liberalizm” ya da “burjuva İ”ne yönelik karşıtlık, ideolojik

sınıf mücadelesinde bir ön cepheyi ifade eder ve bu mücadele sonradan devlet partisine dönüşmesiyle gerici bir karakter kazanabilir: İktidarın bakış açısından hareketle ifade edildiğinde, bu ifade ‘entelektüel’de olduğu gibi ‘yoldan sapmış’ bakış açılarını işaretlemek için kullanılır ve böylelikle, son kertede düşmanın, bilhassa kendi saflarındaki muhalifin, fiziksel olarak ortadan kaldırılmasından çekinmeyen bir yaptırım mekanizmasını harekete geçirir. – Bunun tam tersine, ABD’de ise İ, 19.yy’da Kuzeyin Güney üzerindeki hegemonyasını, daha sonra da ARIEL’ye göre “evrensel ve mesihçi karakterini” paylaştığı sosyalizmin her türlü yaklaşımına karşıtlığı ifade eden ulusal ideolojinin merkezine kayar (1964, 346). ‘Amerikan yaşam tarzı’ İ’e ‘büyük anlatısını’ sunmuş olur.

3.2 GRAMSCI için de İ Anarizmle özdeştir ve onun taraftarlarını da “eylemin bireycileri” olarak belirirler: “her toplumsal öge, demir fiçidaki bir domuz gibi duygularının ağına hapsolmüştür ve bundan kurtulamaz; individualist ‘bombayı’, patlatır, yargıç mahkûm eder, cellat kelleyi alır” (Hap. Def. 1, §2, 68f). Ancak aynı zamanda LENİN’den farklı olarak, “İ’e karşı olan eğilimin ne kadarının doğru ne kadarının yanlış ve tehlikeli olduğunu” görmek gerektiğini belirtir (Def. 9, §23, 1099). Katoliklerin İ-Eleştirisine karşılık, GRAMSCI onun ilerici yönüne işaret edip, başlangıcını “Ortaçağı takip eden kültür devriminde [...] (Rönesans ve Reform hareketlerinde)” bulur: “Transandantal düşünceden içkinlik düşüncesine geçiş” (H. 15, §29, 1743). “Katolik ve gerici düşüncenin Yeremyacılarının ikiyüzlülüğünün ona yönelttiği eleştiri” “politik bir kişiliği politik olarak her zaman yalnızca mülkiyet açısından

tanımlarından” kaynaklanmaktadır. Böylelikle “insan ‘özünün’ bireyde değil, insan ve maddi güçlerin birliğinde olduğu: bundan hareketle maddi güçlerin fethi, bir yönüyle - ve en önemlisi - kişiliği fethetmenin yolu olduğu” örtük bir şekilde kabul edilir (age.). Kişiliğin fethini “kârın ‘bireysel edinimiyle’” tanımlayan ve ekonomik inisiyatifi sadece “bireysel kapitalist kâr uğruna” sürdüren burjuva İ’i indirgemeciliği de buradan gelir (H. 14, §74, 1704). “İ’e karşı mücadele” böylelikle “anakronik ve tarih dışı olmuş bir zamanda ekonomik İ’e karşı mücadeledir”, ancak bunun [İndividualizmin kendisinin] ezilen sınıf olmanın üstesinden gelmek için vazgeçilmez olan “bireysel sorumluluk bilincini” geliştirdiği akıldan çıkarılmamalıdır. “Gericileşmiş ve artık sadece engel olan otoriter bir konformizmi yıkmak için mücadele edildiği, bireysel ve eleştirel kişiliğin gelişim aşamasından geçerek, İnsan-Kollektifine varıldığı fikri, şematik ve soyut zihniyetin kavraması zor, diyalektik bir yaklaşımdır.” (H. 9, §23, 1099) Eğer ‘İnsan’ “kendi kişiliğini” yaratan “somut bir irade” ise (H. 10.II, §48, 1341), o zaman neticede sadece bir ‘birey’ değildir, çünkü bireyin kendisi bir başlangıç noktası değil, sonuçtur: “Bireyselliğin bileşenlerinin sentezi ‘bireyseldir’, yine de bireysellik, dışsal koşulları değiştiren dışa dönük bir faaliyet içerisinde olmadan kendisini gerçekleştiremez ve geliştiremez “ (1342).

İ’in gerici bir biçimi dd “apolitik” olanıdır – ki Eski Yunanlılar bunu idiotes şeklinde tanımlıyorlardı –, yani toplumsal-politik yaşama aktif katılım eksikliği, bu durum “üstten”, ya da “iktidarı tekerci bir şekilde elinde bulunduran bir grup”, tarafından, dayatılamaz, bilakis yalnızca “aşağıdan” kaynaklanabilir: “Özgürlüğün

yöntemi [...], bu bakımdan, tüm bir ulusal kesimin, ekonomik ve kültürel olarak en alttakilerin, tüm halkın yaşamını etkileyen ve her bireyi kaçınılmaz şekilde kendi sorumluluğuyla acımasızca yüzleştiren radikal tarihsel bir gerçekliğe katılmasıdır.” (Def. 6, §162, 827f).

Felsefe Sözlüğü (PhWb) İ’i, “bireyi [...] toplumla soyut bir karşıtlık içerisinde yerleştiren [...]” bakış açısı olarak verir, bununla birlikte, sosyalist toplumda, “üretim araçlarının toplumsal mülkiyeti” temelinde, burjuva İ’in, toplumsal dayanağını yitireceğini öngörülür. Eğer “bireysel düşünme ve davranış tarzları” hemen ortadan kalkmazsa, o zaman bu tam da “İşçi Sınıfı Partisine” yönelik taleplere, onun “hiç yorulmadan sosyalist bilinci yaygınlaştırmak” için çaba sarfetmesi gerektiğine işaret eder. En dar anlamıyla, toplumun devlet tarafından kuşatıldığı yerde, tek tek bireylerin öz faaliyeti, kendi toplumsallaşması yoluyla başarıma şansı, partinin görevi haline gelir. Böylece, toplumsal taleplerin boşluk, ekseriyetle ‘boş zamanla’ sınırlandırılmış ‘kişisel’ inisiyatiflerin ise doluluk olarak algılandığında eski karşıtlık bozulmadan işlemeye devam eder.

Doğu Almanya’daki bir ders kitabında yerinde bir ifadeyle şöyle denir: “Marksizm ve burjuva İ’i arasındaki tartışma, insanlığın tarihsel perspektifi üzerine verilen bir tür ideolojik mücadeledir. Buna, aynı kavramları kullanılması ve bunların her defasında farklı içeriklerle donatılması da dahildir. Bunun için, “özel potansiyelelin hayata geçirilmesi, tarihsel olarak pratik eylemde, insan için mümkün olanın somutlaştırılması, nesnel hale getirilmesi anlamına gelen”, “kendini gerçekleştirme” kavramı örnek olarak verilebilir (HERAUSGEBERKOLLEKTIV [Yayıncı Kolektifi] 1988, 407). Yine de “tarihsel olarak insan için mümkün olanın” ölçüsünü kimin

belirleyeceği ifade edilmemiş olarak kalır. Politbüro üyesi Kurt HAGER için, “sosyalist gerçeklik sanatının [...] sanatının bireyselliğine, tüm özerkliğiyle serbestçe hareket etme alanı tanıdığı” (1972, 47) ve “modernizm”in “aşırı öznelciliğin” bir içimi olduğu açıktır. (34). Tüm gerçekliği, iyi ve kötü kutupları arasında bölen ikili kod sistemi, daima bu ayırımın kabulü için gerektiğinde zorla saygı yaratabilecek olanların bakış açısıyla hareket eder.

‘Kollektivizm’in karşısına ‘İ’i çıkarmak suretiyle bu koda aynı şekilde başvuran burjuva ideologları, “koşulların sessiz mecburiyetinde” (MARX) saklı baskı kabullenildiği sürece, toplumun tümünü baskılayan bir Politbüroya ihtiyaç duymazlar. Hatta, İ’i ‘toplumsal açıdan uyumlu’ bir hale getirmeye çalışan sendikalar ve toplu sözleşmeler bile ‘kollektivizm’in safında yer alırlar (bkz. Kollektivismus, dtv-Lexikon içinde, 1971). Her ne kadar kapitalist açıdan karlı olan ‘takım çalışması’ memnuniyetle karşılanırsa da, komünizim hayaletinin kol gezdiği ‘kollektif’ kabul görmez. Elbette iyi ve güzel olan her şeyin ‘İ’ ile özdeşleştirilmesi, ‘kollektifleşmenin’ şiddetle yürütülmesi - örneğin Sovyet tarımının 1920’lerin sonlarında yapılandırılması gibi - vesilesiyle daha da kolaylaştı ve bu ayırma açık bir form kazandırdı. Stalinizmi bir iktidar sistemi olarak kavrayamayan ‘kişi kültü’ söylemi, en azından Stalin’in aslında İ’i zirveye taşıdığını ve Politbüro da dahil tüm kollektif yapıları geçersiz kıldığını, göstermiş oluyor. Bu bakımdan Stalinizm bir mutlakiyetçilik biçimidir ve her mutlakiyetçi form gibi ‘burjuva’ eleştirisinin hedefindedir.

4- 4.1 MACPHERSON İngiltere’nin 17. ile 19.yy siyasi teorilerindeki ortak görüşü, “mülkiyetçi individual-

izm” (possessive individualism) olarak tanımlar ve bu görüş, “insanın, yalnızca kişi olarak kendi üzerindeki mülkiyeti vesilesiyle özgür ve insan olduğunu [...]”, insan toplumunun da esasen, bir dizi piyasa ilişkisinden meydana geldiğini” savunur (1967, 303). Böylesi bir İ her ne kadar HOBBS’teki gibi mutlaka liberal olmasa da, “hakları ve görevleri, birbirinden ayrılmış bireylerin çıkar ve iradelerinden” türeten tüm liberal teorilerin temelini oluşturur (13). Feodal toplum karşısında, ‘insanın’ – elbette her zaman erkek olanın – her türlü dış egemenlik formundan kurtarıldığı ve kendi kendisinin tek efendisi ilan edildiği durumdan “zorunlu olarak yeni bir sınıflı toplum” doğar (304), bu toplum 19.yy’dan itibaren işçilerin sınıf bilinci vesilesiyle açık bir hale gelir. İşçi sınıfı, “kaçınılmaz bir şekilde piyasa kurallarına tabi olan herkesin” temel eşitliğine olan inancı yerle bir eder (306). Her ne kadar piyasa toplumunun mülkiyetçi-İ varsayımı “aslında fiilen uygun olsa da”, artık “politik görevlerin geçerli bir teorisini” oluşturacak durumda değildir (308). İçerideki eşitliğin artık savaşla bile sağlanamadığı yerde – herkesin yok edilmesi biçiminde bir eşitlik dışında –, “kendi çıkarını gözetken birey”, “her şeyden daha mühim olan bir talebin lehine piyasa toplumu ilişkilerinin terk etmesi gerektiği [...]” çünkü insanların birlikte yaşaması ya da varlığını sürdürmesinin [...] tüm dünyevi işlerden daha önce savunulması gerektiği” (309) gerçeğini fark etmek zorunda kalır.

4.2 Neoliberalizm tarafından hizmetine alınan üretken güç gelişimi ve 1989 sonrası bloklar arası çatışmanın sona ermesi, MACPHERSON’un HOBBS’i LOCKE’un yaptığı gibi “daha net bir şekilde” (310) iyileştirebileceği

umudunu geçersiz kılmıştır. Sanki bilgisayar bireye özel tasarlanmış ve yaşam tarzıyla bağlantılı, “powerful individualizing force [“etkili bir bireyselleştirici güç”] geliştirecek harika bir teknolojiymiş gibi (BAUMAN 2001, 24). High-Tech-Kapitalizm aslında üretim tarzıyla birlikte güç dengelerini de değiştirip “sermaye ve emek arasında kopuşa” yol açmıştır (25). Küresel operasyon üssü ABD-asker-hegemonyasıyla güvence altına alınmış olan sermaye, herhangi bir karşı güçle dizginleyemeyecek bir özerklik seviyesine kavuşmuştur. Yeni Teknolojinin internet formunda ortaya çıkardığı kolektif-tür, Zygmunt Bauman’ın kamp alanı imgesiyle açıkladığı “individualized society” [“bireyselleşmiş toplumdur”]: Kamp Yönetimi onları rahat bıraktığı, hizmetin yapıldığı ve komşular saat 22:00’den sonra gürültü yapmadığı sürece, müşteriler mütemadiyen gelip gider ve memnun kalırlar. ‘Eleştiri’ sadece belirli eksikliklere yönelik kalır ama kimsenin aklına “sitenin yönetim felsefesini sorgulamak ve üzerinde yeniden tartışmak” gibi bir fikir gelmez (100). Bireylerin “kendi mutluluk modellerini dilediğince seçme ve farklı kalma” haklarından bahsedildiği yerde, toplumun bir bütün olarak geliştirilip dönüştürülebileceği fikri, modası geçmiş gibi görünür (105).

‘Bireyselleşme’, 1980’li yıllarda çalışma saatlerinin kısaltılması (bu durum 21.yy’ın başlarında tersine çevrildi), artan mobilizasyon ya da farklı evrelerden oluşmuş istihdam profilleri (ki son tahlilde sermayenin emek gücünü satanların üzerinde artan kontrolü yansıtmakta) gibi çok farklı fenomenleri: “sınıfsız ve imtiyazsız” yaşıyoruz (BECK 1986, Kısım. III) müjdesiyle birlikte veren popüler bir kavramdı. Ama gerçekte, kapitalist temelde yapısal İ. olarak

tanımlanabilecek, birbirinden kopuk bir uygulamalar düzeni kurulmuştur: ‘Ben-A.Ş’, ‘İş-gücü-girişimcisi’ (PON-GRATZ/VOSS 2003) ya da evde ekranın başındaki Teleişçi, fabrikadaki sistemle karşılaştırıldığında, çalışma saatlerini daha esnek şekilde düzenleyebiliyor olsa da ücretlerin düzeyi ve bununla bağlantılı olarak emeklerinin toplumsal tanınırlığı, kendilerinin tek başına karşı koyamayacakları güçler tarafından belirlenir. Sadece ‘girişimcilerin’ olduğu yerde, yalnızların toplumsallığını sinsi bir şekilde geçerli kılan yıkım artmaya devam eder. Ulrich BECK’in varsaydığı gibi “eğitimde, gelirde, kitlesel tüketimde”, kolektif artışın [...] herkesin yararına yol açacak bir ‘İ’ sonuçlanacağı düşüncesinin, sadece bütün dünyada değil, önde gelen kapitalist toplumlar içerisinde bile burjuva bir hayal ürünü olduğu kendisini çoktan kanıtladı. Kişiliğin gelişimini sadece piyasa kurallarına bağımlılık çerçevesinde tanıyan yapısal İ, böylesi bir “kolektif artış”ın herkesin yararına olacak bir şekilde hakkaniyet politikasına dönüştürülmesi oranında kullanım dışı kalacaktır.

Robert CASTEL, “defolu kavramlar [...] içerisinde görülebilecek” olan “negatif İ”, “bireyin tam bağımsızlığının, [...], tam istikrarsızlıkla el ele yürüdüğü bir bireyselleşme biçimi olarak görür” (2000, 404). Eylem kabiliyetini özerk birey formunda kazanan mülk sahibi burjuvazinin “pozitif İ’nin” (age.) tersine, yeni “sosyal sorunun” tam da merkezinde yer alan “aylaklar” ve “yığınlar” kitlesi (401), kolektife entegre olamamaktan kaynaklandığına inanılan yoksunluk ve belirsizlikle karakterize edilen bir durumun içine atılır. (403). Sadece “çalışabilmek”, değil, aynı zamanda “pazar[laya]bilmek, ama her

şeyden önce kendisini” (406), gibi genel talep, kimileri tarafından, “kolektif baskıdan kaçma ve kimliğini [...] ifade etme” fırsatı olarak görülürken, kimileri tarafından ise bu, kişisel “faaliyetlerinin parçalanması, güvenceden yoksunluk ve izolasyon” (407) şeklinde algılanır. Eğer “ücretli emek toplumu” hala “bireyin yükselişi ile koruyucu kolektife aitlik” arasında “kırılgan bir denge” kurabilecek durumdaydıysa (402), o zaman, “yoksulların özerk bireyler olarak hareket etmeleri” (404) talebi, yeni bir “kitlesel bireyciliğe” karşılık gelir (407). Bu bireycilik, tek tek insanlardan, “konumlarının belirsizliği ile mücadele etmelerini, yani seçim yapmalarını, karar almalarını, bir şekilde yolunu bulmalarını ve mahvolmamak için de sadece kendileriyle ilgilenmelerini” bekler (408).

4.3 Homojenleşme ve bireyselleşme diyalektiği Nicos Poulantzas tarafından da ele alınmıştır. Poulantzas, ulus devletin, “ulusun ve halkın bireylerinin birliğini”, “onların bireyselleşmesini şekillendirdiği” aynı hareket içerisinde gerçekleştirdiğini belirtir (1977/2003, 137). “Ulus devlete tabiiyetin, devlet ve ulusun sınırları ‘içerisinde’ imhası” (138), ulusu oluşturan bireylerin “‘kişisel’ çözümlüğüne” karşılık gelir (137). Ama karşıtının mantığı da geçerlidir: “Birleştirmek için böl ve parçala, [...] ele geçirmek için atomize et, [...] değişimleri ve farklılıkları ortadan kaldırmak için, bireyselleştir” (139) – ve üstelik hem zaman ve mekan hem de sosyal grup ve etnik kökenler açısından. Volker BRAUN’un deyimiyle, tıpkı çeşitli soslarla “önündeki yemek tabağının boş köşesinde bir şenlik barikatı” kuran (1989, 50), “altı ya da sekiz” kredi kartıyla (52) donatılmış, “aynı işletmede hem girişimci hem işçi olarak” kolektiflerin

sonunun [...] baskının sonu olduğunu öğrenmiş “aidiyetsizlik” soyundan gelen, hedonist-zevk insanının” (51) “bireysel inisiyatif toplumu” gibi, soykırım da modern bir fenomendir. Zevklerin gerçekleşmesinin, kredi kartlarına bağlı olduğu yerde, aşırılıklar birbirini bulur: İ, eşit tüketici konumunda olanların toplumsal zenginlikten alabilecekleri payı belirleyen paraya olan evrensel bağımlılığın eşitliğine dönüşür. ‘Herkes kendine en yakın kişidir’ ilkesinin geçerli olduğu yerde: “aidiyetsiz insan” kapitalist koşullara itaati reddederken, bireyselliğini ama ortaya koymaktan aciz, yeni ‘kitle insanıdır’.

BİLİYOGRAFYA

Y. ARIELI, Individualism and Nationalism in American Ideology, Cambridge/Mass 1964; Th. BARFUSS, Konformität und bizarres Bewusstsein, AS 291, Hamburg 2002; Z. BAUMAN, The Individualized Society, Cambridge/UK 2001; U. BECK, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M 1986; V. BRAUN, “Der Mensch ohne Zugehörigkeit”, agy., Verheerende Folgen mangelnden Anscheins innerbetrieblicher Demokratie içinde, Leipzig 1989, 50-53; E. BURKE, “Betrachtungen über die Französische Revolution” (1790), agy. ve F.Gentz, Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen içinde, ed. H.Klenner, Berlin 1991, 47-392; R. CASTEL, Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit (1995), Fransızcadan çeviren A.Pfeuffer, Konstanz 2000; A. COMTE-SPONVILLE, Dictionnaire philosophique, Paris 2001; J. ELSTER, An Introduction to Karl Marx, Cambridge 1986; K. HAGER, Zu Fragen der Kulturpolitik der SED. 6.

Tagung des Zentralkomitees der SED, 6./7.7.1972, Berlin/D.Almanya 1972; HERAUSGEBERKOLLEKTIV, Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium, 15., gözden geçirilmiş baskı, Berlin/D.Almanya 1988; K. JASPERS, Die Schuldfrage (1946), Münih 1987; W.KRAUSS, “Corneille als politischer Dichter” (1936), Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus içinde, ed. P.Jehle, ve. H.F.Müller, Berlin-New York 1997, 344-96; G.LIPOVETSKY, L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain, Paris 1983; S.LUKES, Individualism, Oxford 1973; C. B. MACPHERSON, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke (1961), İngilizceden çeviren A.Widdekind, Frankfurt/M 1967; F.MEINECKE, Die Idee der Staatsräson (1924), ed. W.Hofer, 4.A., Münih-Viyana 1976; H.J.PONGRATZ ve G.G.VOSS, Arbeitskraftunternehmer. Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen, Berlin 2003; N.POULANTZAS, Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus (1977), A.Demirović, J.Hirsch ve B.Jessop’un önsözüyle, Hamburg 2002; I.RADEMACHER, Legitimation und Kompetenz. Zum Selbstverständnis der Intelligenz im nachrevolutionären Frankreich 1794-1824, Frankfurt/M v.d. 1993; A.DE TOCQUEVILLE, Über die Demokratie in Amerika (1835/40), ed. J.P.Mayer, Stuttgart 2003; agy., L’Ancien Régime et la révolution (1856), 8.A., Paris 1877; E.WULFE, “Grundfragen transkultureller Psychiatrie”, Argument 50 içinde, 10. Jg., 1969, Özel sayı, 227-60.

Anarşizm, dernek, aydınlanma, burjuvazi, burjuva toplumu, burjuva devrimi, demokrasi, egoizm, mülkiyet, toplumsal ilişkiler bütünlüğü, Fransız Devrimi, özgürlük, toplum, eşitlik, evde çalışma/tele-çalışma, tarihsel bireysellik biçimleri, tarihçilik, hümanizm, ben, bireysel girişim, kimlik, ideoloji kuramı, bireysellik, birey, çıkar, kolektivizasyon, uyumculuk, rekabet, muhafazakârlık, liberal-

izm, kitle toplumu, metodolojik bireycilik, kişilik (her yönüyle gelişmiş), özel mülkiyet, özel/toplumsal, özel/kamusal, Robinson hikâyeleri, romantizm, öz-belirleme, kendini gerçekleştirme, özne, sorumluluk, sivil toplum.

PETER JEHL

Çeviri: Ali Haydar GÜNDOĞDU