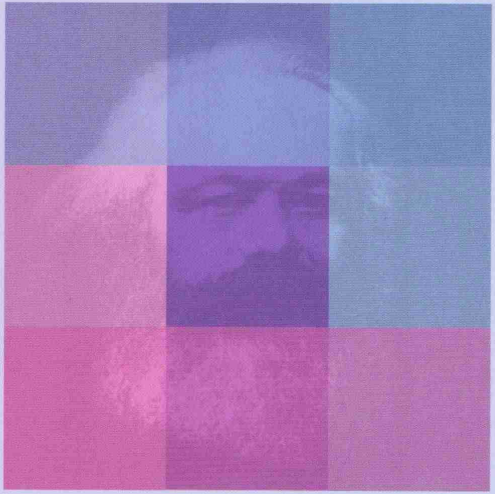
MARKSİST
ÖĞRETİ DİZİSİ

# MARKSİZMDE AHLAK TARTIŞMALARI

## Adalet, Özgürlük, Mutluluk



KURTUL GÜLENÇ

TEKİN




**Kurucusu**
**KEMAL KARATEKİN**

Tekin Yayınevi: 588
ISBN: 978-9944-61-155-8

**TEKİN YAYINEVİ**
Ankara Cad. Konak Han, No: 15/A Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0212) 527 69 69 Faks: (0212) 511 11 22
www.tekinyayinevi.com
*e-mail:* info@tekinyayinevi.com
*Sertifika No:* 12336

**MAKSİZMDE AHLAK TARTIŞMALARI**
**ADALET, ÖZGÜRLÜK, MUTLULUK**

**KURTUL GÜLENÇ**
Politik Kuram

Marksist Öğreti Dizisi 2

© Kurtul Gülenç, 2016
© Tekin Yayınevi, 2016

*Editör* Ayşegül Çakan
*Dizi Editörü* Önder Kulak
*Kapak Tasarım* Erkal Yavi
*Sayfa Tasarım* Gülizar Ç. Çetinkaya

*1. Baskı* Nisan 2016

*Baskı ve Cilt* Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, No: 12/197-203
Topkapı / İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
*Sertifika No:* 11931

Kitabın tüm yayın hakları *Tekin Yayın Dağıtım San. Tic. Ltd. Şti*'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz, yayınlanamaz ve dağıtılamaz.

Kurtul Gülenç

# MARKSİZMDE AHLAK TARTIŞMALARI

## ADALET, ÖZGÜRLÜK, MUTLULUK



# Marksist Öğreti Kitaplığı Önsöz

Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından temelleri atılan *Marksizm*, hem Spartaküs Ayaklanması'ndan Eşitlikçiler Komplosu'na, Paris Komünü'nden Ekim Devrimi'ne ve nicelerine dayanan bir *miras*, hem de gelecek için bir *rehber*dir. *Daha iyi bir dünya* için teorik bir hazine ve bir eylem kılavuzudur. Yaklaşık iki yüzyıllık birikimiyle Marksizm, yaşayan bir teoridir. 20. yüzyılın yengileri ve yenilgileri içinde olgunlaşmış *sınıf*ın tek tanığıdır.

Hasımlarına göre Marksizm, '91 sonrası bir çöküş dönemine girmiş ve adım adım tarih sahnesini terketmeye başlamıştır. Ne var ki, görece bir geri çekilmenin ve çeşitli mevzi kayıplarının ardından, hem entelektüel ortamda hem de sokakta "komünizm heyulası"sı kendisini tekrar hissettirmekte. Gittikçe derinleşen ekonomik, siyasal, kültürel... farklı türden krizler sırasında ve sonrasında, artık her seferinde "Marx haklı mıydı?" sorusu soruluyor. Derinleşen krizleri atlatmakta zorlanan *sömürü sistemi*, alt ettiğini düşündüğü "eski hasmı"ndan oldukça tedirgin. "Başka bir dünya mümkün!" diyenler dünyanın dört bir köşesinde, "yeryüzüne adeta cehennemi getiren" kuvvetli hasımlarına karşı direnmeye devam ediyorlar...

Tekin Yayınevi böylesi bir sürecin ihtiyacı olarak, dimağlarda oluşan yüzlerce soruya ışık tutabilecek, Marksizm'i üzerine emek harcamış isimlerden öğrenmeyi sağlayacak bir "Marksist Kitaplık" oluşturmaya karar verdi. Böylesi bir kitaplığın Türkçe yazan entellektüeller tarafından hazırlanması gerektiğine inanarak, okuru yanı başındaki yazarların çalışmalarıyla buluşturmayı amaçladı. Böylece belirlediği başlıkları matbaanın emek dolu, mürekkep kokulu odalarına taşıyarak, okurun karşısına çıkmak üzere yola koyuldu.

*Dizi Editörü*

**Kurtul Gülenç,** 1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında girdiği Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 2005 yılında yine aynı üniversiteden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. Ulusal ve uluslararası dergilerde çeşitli makaleleri ve çevirileri yayınlandı. Gülenç'in Frankfurt Okulu (Ayrıntı Yayınları, 2015) ve Önder Kulak ile birlikte kaleme aldığı *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* (Kalkedon Yayınları, 2012) adlı kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi - Platon'dan Žižek'e* (Doğu Batı Yayınları, 2013) ve Özlem Duva ile birlikte yayına hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) adlı çalışmaları da bulunmaktadır. Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve siyaset felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Marksizm, Frankfurt Okulu ve Aydınlanma felsefesidir.

*Babam Cemil Gülenç'in anısına...*

# İçindekiler

ÖNSÖZ ..... 13
GİRİŞ ..... 17

1. BÖLÜM
Marx'a Göre Ahlakın Kaynağında Ne Vardır? ..... 45
I- Felsefe Tarihinde Ahlakın Kaynağına İlişkin Tartışmalar ..... 47
II- Marx'ın Düşüncesinde Materyalizm ve Ahlakın Kaynağı Problemi ..... 67

2. BÖLÜM
Marx'ın Kapitalizm Eleştirisinin Ahlaki Bir Boyutu Var mıdır? .. 95
I- İdeoloji, Ahlak ve Marksist Eleştiri ..... 98
II- Kendini Gerçekleştirme ve Özgürlük Etiği ..... 153
III- Hedonizm, Mutluluk ve Özgürlük ..... 176

3. BÖLÜM
Aristotelesçi Marksizm & Marksist Aristotelesçilik:
Bir (Neo) Aristotelesçi Neden Marx'ın Teorisini Dikkate Almalıdır? ..... 205
I- Marksist Sosyal Teori ve Aristoteles: Eleştiriler& Tartışmalar ..... 208
II- Neo-Aristotelesçilik ve Marksist Sosyal Teori: Eleştiriler&Tartışmalar ..... 232

SONUÇ ..... 255

# Önsöz

Yaklaşık üç yıl önce satın aldığım *Marksist Ahlak* isimli kitap Marksizm ve ahlak problemiyle ilgili halihazırda zihnimi meşgul eden soruların berraklaşmasını sağladı. 1979 yılında Kızılırmak Yayınevi (Ankara) tarafından basılmış kitapta komünist ahlak sisteminin ilkeleri anlatılmaktaydı. O dönemki Bulgaristan siyasal rejiminde yaşayan Semof, Tsonkof, Mizof, Vasilef isimli yazarlar SBKP programının "komünizmin kurucusunun ahlak kodeksi" bölümünde formüle edilen ahlak ilkelerini uzun uzun sıraladıktan sonra komünistlerin bu ilkelere koşulsuz şekilde bağlılık yemini etmeleri gerektiğini belirtmekteydi. Beni hayrete düşüren bu ifadeler, *Komünist Manifesto*'nun yazarları Karl Marx ve Friedrich Engels'in "Komünistler, (...) hiçbir şekilde ahlak vaaz etmezler" ifadesiyle açıkça çelişiyordu. Bu çelişkiyi çözümlemeye giriştiğimde ise konuyla bağlantılı muazzam bir çağdaş literatürün oluştuğunu fark ettim. Gerçi Boğaziçi Üniversitesi'nde öğrenciyken Ferda Keskin'den aldığım "Marx" dersinde Marksizm ve ahlak problemiyle ilişkili birçok okuma yapma fırsatı bulmuştum ancak yine de konuyu akademik düzeyde araştırmaya başlamadan önce bu kadar farklı isim ve perspektifle karşılacağımı hiç tahmin etmemiştim. Özellikle analitik felsefe geleneğinin 1970'lerden itibaren Marksist düşünceye artarak büyüyen ilgisi böylesi bir literatürün oluşmasında belirleyici olmuştu. Söz konusu tartışmalarda iki soru ön plana çıkmaktaydı: İlk olarak, "Marx'a göre ahlak sistemlerinin ve ahlaki inançların kaynağında ne vardı?" ve ikinci olarak, "Marx'ın kapitalizm analizi ve değerlendirmesinde ve post-kapitalist

toplum tasarımında ahlaki bir bakışa/eleştiriye (örn. adalet, hak, eşitlik vb. gibi kavramlara) yer var mıydı?" Ben de elinizdeki kitapta bu sorulara yanıt aramaya çalıştım. Yanıtları ararken hem Marx'ın kendi eserlerine başvurdum (tabii bu noktada kitabın merkezinde Engels'in fikirlerinden çok Marx'ın fikirlerinin olduğunu itiraf etmiş oluyorum) hem de konuyla ilişkili çağdaş tartışmalarda ön plana çıkmış yaklaşım ve yorumlara kitapta elimden geldiğince yer açmaya çalıştım. Bunu yaparken de Marksist düşüncenin radikalliğini ve provokatif oynaklığını kullanmaya çaba gösterdim. Bu yüzden savunduğum yaklaşımların tarafınızca tebessümle karşılanmayabileceği olasılığını göz önünde bulundurarak çalışmayı tamamladım. Yani kitabı yazarken çalışmada ileri sürdüğüm felsefi yaklaşımların tam aksi yönünde felsefi önermelerin iddia edilebileceğinin bilinciyle hareket ettim. Bu eğilimi Marksist felsefenin gelişimine yönelik beslediğim bir inanç motive etti: Marksist felsefenin karşı argümanlar ve eleştirel tartışmalar aracılığıyla zenginleşebileceğine duyduğum inanç. Bu çerçevede, okura önerim (biraz haddim olmayarak, biraz da haddimi aşarak), böylesi bir bakış açısıyla kitabı değerlendirmesidir.

Önsözü tamamlarken teşekkür etmek istediğim birkaç isim var. İlk olarak Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 2014-2015 eğitim öğretim yılının bahar yarıyılında verdiğim yüksek lisans (FEL 5028-Çağdaş Etik Kuramları) ve doktora (FEL 6010-Etik Sorunlar) derslerine sürekli katılan ve zihnimde Marksizm ve ahlak ilişkisiyle bağlantılı yeni soruların ve perspektiflerin oluşmasını sağlayan öğrencilerime teşekkür ederim. Yine başka bir öğrencim ve aynı zamanda arkadaşım Önder Kulak'a böylesi bir çalışmanın yapılabilme-

sinin somut zeminini ve koşullarını hazırladığı ve bu yönde beni motive ettiği için teşekkür ederim. Bunun dışında kitabın basım aşamasında desteklerini esirgemeyen Tekin Yayınevi'ne şükranlarımı sunarım.

Son olarak, 2015 yazında elinizdeki çalışmayı tamamlamak üzere yoğun bir şekilde çalışırken hamileliği ilerlemiş olmasına rağmen benden desteğini esirgemeyen eşim Petek'e çok teşekkür ederim.

*Eylül 2015, İstanbul*

# Giriş

Karl Marx'ın kapitalizm eleştirisinin günümüze kadar gelmiş geçmiş tüm kapitalizm eleştirileri içinde en kapsamlısı ve radikali olduğu konusunda herhangi bir kuşku olmamasına rağmen bu eleştirinin ahlaki bir boyut içerip içermediği konusunda taraflar arasında bir uzlaşımdan söz edilemez. Kısacası Marksistlerin ahlak ile başları epey derttedir. Öyle ki çağdaş Marksistler arasında konuyla bağlantılı olarak derin fikir ayrılıkları vardır. Kimi yorumcular Marx'ı ahlaki açıdan anti-objektivist[1] olarak değerlendirirken -ki anti-objektivizmin de farklı versiyonları olabilir, örneğin ahlaki yargıların gerçekte önermesel olmadıklarını, bu sebeple ahlaki yargıların ne doğru ne de yanlış olabileceklerini iddia eden gayri-bilişselci (*non-cognitivist*) yaklaşımı savunan görüşler[2] olabilir ya da ahlaki yargıların tümünün yanlış olduğunu ileri süren belirli türden bir ahlaki hata teorisini (*error theory*) savunan anlayışlar[3] olabilir veya ahlaki değerlerin ve yargıların bağlı

1 Ahlaki objektivizme göre ahlaki meselelerin *nihai ya da objektif* düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları vardır, öyle ki bunları doğru ya da yanlış yapan tüm öznel süreçlerden bağımsız, objektif ahlaki olguların kendisidir. Ahlaksal süreçlerde bizler bu ahlaki olguların ne olduklarını keşfederiz. Buna ek olarak objektivizmin realist ve konstrüktivist olmak üzere farklı kolları vardır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Smith, "Realism", *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, s. 399-400. Anti-objektivizm de ahlaki objektivizmin bu kabullerini reddeder.

2 Örneğin bkz. Donald Clark Hodges, "Historical Materialism in Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, Sayı: 23, 1962, s. 1-22.

3 Örneğin bkz. Richard W. Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power and History*, Princeton: Princeton University Press, 1984; Anthony Skillen, *Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1978.

bulundukları toplumsal üretim biçimi modeline ve tarihsel/ sınıfsal koşullara göre belirlendikleri kabulüyle hareket eden ahlaki rölativist görüşü savunan eğilimler[4] olabilir- kimileri Marx'ın ahlaka ilişkin tavrına yönelik belirgin bir argüman öne sürülemeyeceğini, dolayısıyla Marx'ın bazı metinlerinde ahlaki rölativist, bazı metinlerinde de ahlaki objektivist olarak görülebileceğini ileri sürmekte;[5] kimi yorumcular ise Marx'ın kesin olarak ahlaki düzeyde realist ve objektivist olduğunu iddia etmektedir.[6] Çağdaş Marksizmde ahlaka ilişkin yoğun tartışmaların yaşanmasına sebep olan problemi daha felsefi bir şekilde formüle etmek istersek şu sorular yükseltilebilir: Marx'ın kapitalizm eleştirisi en azından belirli bir açıdan ahlaki ya da etik[7] bir eleştiri midir? Eğer öyleyse, eleştirinin ahlaki ya da etik boyutu ile Marx'ın sosyal bilimsel sistemi bir arada uyum içinde nasıl yürümüştür? Bu birliktelik Marx'ın

4 Marx'ın kısmi değil, bütünsel anlamda bir rölativist olduğuna ilişkin felsefi yorum için bkz. Milton Fisk, *Ethics and Society: A Marxist Interpretation of Value*, New York, New York University Press, 1980.

5 Marx'ın görüşlerinin kısmen rölativizmle uyumlu olduğu iddiası için bkz. George G. Brenkert, "Freedom and Private Property in Marx", *Marx, Justice and History* içinde, Marshall Cohen, Thomas Nagel, Thomas Scanlon (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1980, s. 80-105. Ayrıca yine Brenkert'in konuya ilişkin görüşleri için bkz. George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, London, Routledge&Kegan Paul, 2010 (Türkçesi için bkz. *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998). Elinizdeki kitapta yazarın bu çalışmasına yapılacak atıflarda ilkin ana metindeki, daha sonra da Türkçe çevirisindeki sayfa numarası belirtilecektir. Marx'ın konuya ilişkin belirlemelerinin kimi noktalarda tutarsız olduğunu ileri süren diğer yorumlar için bkz. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, London, Cohen&West, 1955; Eugene Kamenka, *Marxism and Ethics*, London, Macmillan, 1969.

6 Bu iddia için bkz. Kai Nielsen, *Marxism and the Moral Point of View: Morality, Ideology, and Historical Materialism*, Boulder, CO: Westview Press, 1989; Charles W. Mills, "Marxism, 'Ideology', and Moral Objectivism", *Canadian Journal of Philosophy*, Sayı: 3, Eylül 1994, s. 373-394.

7 Ahlak ve etik kavramlarının her ikisini de kullanmam bilinçli bir tercih. Bu kavramlardan ne kastettiğimi giriş bölümünün ilerleyen sayfalarında açıklayacağım.

bakış açısı ve eleştirisi bağlamında mantıksal düzeyde mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, Marx'ın bilimsel sistemiyle uyumlu bir ahlak ya da etik teorisinden söz edilebilir mi? Eğer söz edilebilirse, bu teorinin temel bileşenleri ve kavram öbekleri (örn. adalet, eşitlik, mutluluk, özgürlük vb.) nelerdir? Özellikle son otuz yılda alevlenen bu soruları kanımca önemli kılan iki gelişmeden söz edilebilir. İlki 1970'li yıllardan itibaren Marksist teoriyi de etkisi altına alan etik[8] alanındaki çalışmalara entelektüel çevrelerde giderek artan ilgidir. Bu ilgi bir yandan felsefenin pratik alanla ilişkisinin ön plana çıkartılmasına vesile olmuş, diğer yandan etik ve diğer disiplinler (siyaset bilimi, kamu yönetimi, iktisat, mimarlık, iletişim, sosyoloji vb.) arasındaki ilişkinin yeniden ele alınarak gözden geçirilmesini olanaklı kılmıştır. Bu eğilim Marksizm ile ilişkili felsefi ve politik tartışmaları etkileyerek özellikle Marx'ın kapitalizm değerlendirmesinin ve bu değerlendirme ekseninde şekillenen gelecek tasarımının ahlaki ya da etik bir temele/boyuta sahip olup olmadığı konusunda birçok farklı bakış açısını gündeme taşımış, bunun da ötesinde politikanın doğasında etik değerlerin yer alıp almadığına ilişkin düşünce tarihinin makro tartışmalarını da yeniden gün yüzüne çıkartarak politika ve etik arasındaki etkileşim üzerine yeni düşünceler ve yaklaşımlar geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. İkinci gelişme ise reel sosyalist ülkelerdeki (özellikle Sovyet Bloku ve Çin Halk Cumhuriyeti) uygulamalarla bağlantılıdır. Söz konusu ülkelerdeki uygulamaların yarattığı birtakım olumsuz sonuçlar Marksizmin kendisi içinden yükselen teorik ve pratik ihtiyaçlarla birleşerek söz konusu tartışmaların yaygınlaş-

8 Terimi burada felsefenin temel disiplinlerinden biri olan ahlak felsefesi anlamında kullanıyorum.

masını mümkün kılmış, özellikle duvarın çöküşünden sonra yürürlüğe giren özeleştiri sürecinde sosyalist ideolojinin uygulamalarında açığa çıkan hataların etik değerler bağlamında yargılanıp yargılanamayacağı ve gelecekte ortaya çıkabilecek yeni sosyalist modellerin hangi türden etik değerlere bağlı kalınarak inşa edilmesi gerektiği çerçevesinde yeni söylem ve önerilerin belirmesine yol açmıştır.

Bu iki gelişme ekseninde şekillenen ilgili süreç hem Kıta Avrupa'sı Marksizminde hem de analitik Marksizmde karşılık bulmuştur. Avrupa felsefesinin 20. yüzyılın başlarından itibaren Marx'ın yaklaşımına gösterdiği ilgiye aşina olduğumuzdan söz konusu süreçte asıl dikkat çekici ve şaşırtan gelişmenin özellikle Anglosakson ülkelerde yaygın olan analitik felsefe geleneğinin Marx'ın metinlerine gösterdiği yoğun ilgi olduğu ileri sürülebilir. Özellikle son kırk yılda Amerika kıtasında neo-Marksizm'e, Eleştirel Teori'ye ve Kurtuluş Teolojisi'ne artan ilgi; Marx'ın, düşüncesini, belirli türden bir ahlaki girişim ekseninde temellendirip temellendirmediği yönündeki tartışmalara yönelik ilgiyi de şüphesiz artırmıştır. Bu eksende son dönemde birçok çağdaş analitik Marksist düşünür -Allen W. Wood, G. A. Cohen, Jon Elster, Andrew Collier, Donald C. Hodges, Richard W. Miller, Norman Geras, Robert Tucker vb.- Marx'ın metinlerini dilsel ve mantıksal düzlemde felsefi açıdan analiz etmeye çabalamıştır. Bu eğilimin ana hedeflerinden biri Marx'ın tüm metinlerini kavramsal düzeyde didik didik ederek düşünürün kapitalizm eleştirisi ve komünist toplum tasarımının ahlaki bir çerçeveyle bağlantılı olup olmadığı sorusuna yanıt bulmaktır. Ne var ki bu soruya yanıt vermek sanıldığı kadar kolay değildir. Bunun temel sebebi Marx'ın klasik anlamda bir filozof, sosyolog, tarihçi, siyaset

bilimci ya da iktisatçı olarak kategorize edilemeyecek olmasından kaynaklanmaktadır. Elbette düşünürün çalışmalarında saydığımız alanların hepsinden önemli izlere rastlanabilir. Ünlü İngiliz tarihçi Edward H. Carr düşünürün biyografisinde Marksizmin; felsefe, siyaset ve iktisadın bir araya gelmesinden oluşan üç parçalı bir sistem olduğunu ileri sürer.[9] Bu yüzden Marx'ın eserlerinin klasik bir ahlak felsefesi, politika felsefesi ya da bir iktisat veya sosyoloji metninin incelendiği şekilde incelenmesi pek mümkün değildir. Tabii bu tespit ilgili fikirlerin hiçbir biçimde felsefi açıdan analiz edilemeyeceği anlamına da gelmemelidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu fikirlerin bütün-parça döngüsü bağlamında hermeneutik (yorumsamacı) bir yöntemle okunması gerektiğidir. Başka bir ifadeyle, Marx'ın fikirleri eklektik olmayan fakat farklı disipliner parçaların bir araya getirilmesiyle oluşan bütünlüklü bir sisteme işaret ettiğinden söz konusu eserlere parça-bütün arasındaki diyalektik iletişim korunarak yaklaşılmalıdır. Analitik felsefenin dar ve teknik bakışını aşma potansiyeli taşıyan böylesi bir yaklaşımın da söz konusu tartışmayla bağlantılı kesin sonuçlara ulaşması elbette ki beklenemez. Ancak bu türden yoruma ve eleştiriye dayalı diyalojik bir okuma tartışmanın temellerine ve bizi götüreceği düşünsel duraklara ilişkin önemli ipuçları sunabilir. Böylesi bir metodolojik kabulden hareket ederek biçimlenen bu çalışma Marksizm ve ahlak ilişkisi ile bağlantılı üç temel felsefi soruya yanıt arama eğilimindedir: a) Marx'a göre genel olarak ahla-

9 Edward H. Carr, *Karl Marx*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 95. Bu üç parçanın gelişimini çözümlemek istersek; felsefenin Almanya'da, siyasetin Fransa'da ve iktisadın İngiltere'de şekillendiğini ileri sürebiliriz. O halde, Marksist teorinin sırasıyla Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politiğindeki gelişmelerin üzerinde yükseldiği iddia edilebilir.

kın temelinde/kaynağında ne vardır? Başka bir ifadeyle, Marx ahlak olgusunu nasıl açıklamaktadır? b) Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlaki veya etik bir boyutu/yönü var mıdır? Diğer bir deyişle, Marx kapitalizmi ahlaki kavramlar veya yargılarla ya da etik açıdan değerlendirmiş midir? Ve son olarak c) eğer Marx'ın teorisinin ahlaki ya da etik bir boyutu var ise, bu boyut hangi tarihsel ve felsefi temellere bağlanabilir? Bir başka ifadeyle, eğer Marx'ta ahlaki ya da etik bir perspektif olduğu iddiası kabul edilirse, bu perspektifin arka planında yer alan felsefi eğilim ve figürler nelerdir/kimlerdir?

Çalışmanın ilk sorusu binlerce yıldır farklı düşünürler ve geleneklerce sorulan "Ahlakın kaynağında/temelinde ne vardır?" sorusunu Marx'ın nasıl yanıtladığını bulmayı arzulamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın ilk bölümü Batı düşünce tarihinde Sofistlerden Platon'a, Aristoteles'ten Thomas Aquinas'a, Thomas Hobbes'tan Jean-Jacques Rousseau'ya, David Hume'dan Immanuel Kant'a değin birçok düşünürün yanıtlamaya çabaladığı bu sorunun Marx tarafından ne şekilde yanıtlandığının analizini içermektedir. Bu analiz Marx'ın en temel öğretilerinden biri olan tarihsel materyalizm analizini gerektirir. Çünkü Marx ve yoldaşı Friedrich Engels, ahlakın kaynağına ilişkin soruya düşünce tarihine belki de en önemli katkılardan biri olarak değerlendirilebilecek tarihin materyalist kavramsallaştırması aracılığıyla yanıt üretmişlerdir. Bu bağlamda birçok ahlak filozofunun ele aldığı hatta savunduğu gibi ahlakın, ahlak sistemlerinin ve ahlaki değerlerin insan yaşamının maddi koşullarından bağımsız olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Aksine Marx için ahlak, insan zihninin ürettiği diğer tüm sistem ve fikirler gibi insanların içinde yer aldıkları ekonomik düzenlemeler tarafından koşullanır. Dolayısıyla

ahlakın kaynağını analiz etmek için ahlak sistemini ve o sistem içindeki yargıları koşullayan maddi düzenlemeleri analiz etmek şarttır. Bu basit tespitten çıkarılabilecek sonuç şudur: Eğer ahlakın kaynağında maddi koşullar ve ekonomik düzenlemeler var ise, Marx'a göre evrensel ahlak yasalarından, mutlak değerlerden, ezeli-ebedi ahlak sistemlerinden söz etmek olanaklı değildir. Daha basit bir ifadeyle, ahlak sistemleri ve ahlaki yargılar o sistemleri ve yargıları üreten maddi düzenlemeler tarafından koşullanır. Buna ek olarak ekonomik düzenlemeler de insanlık tarihinde farklılık arz eder. Örneğin feodal toplumdaki ekonomik işleyiş ile burjuva toplumundaki ekonomik işleyiş birbirinden farklıdır. Bu farklılığı belirleyen temel unsur ilgili toplumdaki üretim biçimi ve ilişkileridir. İlgili toplumdaki üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak düşünce sistemleri, inançlar ve değer yargıları şekillenir. Sonuç olarak, eğer maddi/ekonomik koşullar tarihsel ve toplumsal olarak değişiyorsa ve ahlak, ekonomik düzenlemeler tarafından koşullanıyorsa; o halde ahlakın da tarihsel ve toplumsal olarak değiştiği ileri sürülebilir. Bu argümanın bizi götürdüğü felsefi soru şudur: O halde Marx ahlaki düzlemde bir rölativist midir? Çünkü ahlaki rölativizm, sadece belirli bir ahlaki kodun evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve bunun devamı olarak objektif bir ahlaki hakikat ve gerekçelendirilme iddiasının inkârı olarak karşımıza çıkar. Bu inkâr toplumsal ve kültürel rölativizmden beslenir. Toplumsal ve kültürel rölativizm ahlaki yargılarımızın kültürel ve tarihsel olarak değişen, bir başka ifadeyle bütünüyle değişime açık faktörlere bağımlı olduğunu ileri sürer. Marx'ın yaklaşımında söz konusu değişime açık faktörler maddi koşullardır. Ahlaki rölativizmin bu tanımı ve özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Marx'ın tarihsel

materyalist öğretisi ve bu öğreti çerçevesinde ele alınan ahlak problemi bağlamında tarihselliğe vurguda bulunan bir rölativist olduğu pekala iddia edilebilir. Ancak aynı zamanda bu iddia bizi içinden çıkılması oldukça güç bir labirente de sokar. Felsefi aklın sahnesine hemen şu sorular çağrılabilir: Tarihselliği savunan her düşünürün epistemolojik ya da etik açıdan rölativist olması şart mıdır? Yani tarihsellik zorunlu olarak rölativizmi beraberinde mi getirir? Ahlaki değerlendirmelerin tarihsel olarak şekillendiğini savunan her düşünürün değerler ve ahlak sistemleri konusundaki fikirleri aynı mıdır? Soruyu daha somut bir zemine taşırsak, tarihselliğe işaret eden iki 19. yüzyıl düşünürünün, örneğin Marx ile Friedrich Nietzsche'nin ahlak konusundaki görüşleri aynı mıdır? Ya da G. W. Friedrich Hegel ile Nietzsche'nin tarihe ve ahlak problemine bakışları arasında hiç farklılık yok mudur? (Kuşkusuz vardır!) Elbette ki bu sorular elinizde tuttuğunuz kitabın sınırlarını bir hayli aşmaktadır. Fakat bizim için açık kılınması gereken nokta tarihselliğe işaret eden düşünürler arasında bile ahlak probleminin kavranışına ve çözümüne ilişkin bir uzlaşım olmadığıdır. Bu uzlaşmazlığın temel sebebi söz konusu düşünürlerin tarih kavramsallaştırmalarındaki farklılıktır. En basitinden Hegel tarihe diyalektik aracılığıyla belirli bir anlam (ya da *telos*) yüklerken, Nietzsche tarihin keşfedilmesi gereken örtük bir ereğinin ya da anlamının olduğu iddiasını reddeder. Bu çerçevede Hegel tarihi bir zorunluluk alanı olarak tasarlarken, Nietzsche tarihi olumsallıkların alanı olarak ele alır. Dolayısıyla iki düşünürün ahlak ve benzeri problemlere bakışını belirleyen de tarihselliği kurma biçimleridir.

Önemli farklar taşımakla birlikte tarih kavramsallaştırmasının omurgasını Hegel'den ödünç alan Marx da (Hegel

kadar açık bir şekilde tarihe bir erek yüklememiş olsa da) diyalektik yaklaşımla tarihi inşa ederek söz konusu alanı zorunluluk-özgürlük dikotomisi bağlamında kavramaya çalışır. Bu çerçevede düşünürün iktisadi, toplumsal ve siyasal alana dair çözümlemelerinin kaynağında temel bir felsefi problem dikkat çekmektedir: özgürlük problemi. Başlangıç yazılarından son dönem yazılarına kadar sürekliliğini koruyan bu problem kendisini farklı veçhelerde açmaktadır.[10] Dinle ilgili metinlerinden basın özgürlüğü yazılarına, elyazmalarından politik çalışmalarına, ekonomi-politik eleştirisinden komünizmle ilgili metinlerine kadar birçok çalışmasında özgürlük kavramının izi sürülebilir. Bu çerçevede, metafizik, etik ve politik gönderimleri bağlamında oldukça geniş bir tartışma ekseni örgütleyen bu kavramın Marx'ın temel felsefi (ve tabii ki aynı zamanda politik) problemi olduğunu ileri sürmek herhalde çok da yanlış olmayacaktır. Peki nasıl oluyor da ahlaki düzlemde rölativist olarak değerlendirilebilen bir düşünür aynı zamanda etik bir boyutu da olan özgürlük meselesini tüm perspektifinin merkezine yerleştirebiliyor? İşte bu soru bizi çalışmanın ikinci bölümüne bağlıyor. Çünkü bu sorunun yanıtı "Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ve gelecek tasarımının ahlaki ya da etik bir boyutu var mıdır?" sorusuna verilecek yanıtın alt kümesi konumundadır. Tabii konuya ilişkin soruları çoğatlmak istersek şu şekilde bir sıralama yapabiliriz: Marx kapitalizmi ahlaki ya da etik bir perspektifle yargıladı mı? Eğer yargıladıysa, bu perspektifin içerdiği kavramlar ne-

10 Özellikle böylesi kapsamlı bir problemin Marx'ın eserlerinde merkezi bir konumu işgal etmesi elbette tesadüf değildir. Marx'ın ilk elden karşılaştığı Alman felsefesi geleneğinin Immanuel Kant ile başlayan çizgisinde en değerli tartışmalardan biri özgürlük problemiyle ilişkili olandır. Hatta bir zaman sonra özgürlük, bu felsefi geleneğin ana problemi olmuştur. Söz konusu geleneğin tepe noktasını temsil eden Hegel, bu problemi tin (geist) felsefesi ile ilişkilendirerek ele alır.

ler? Örneğin Marx'a göre kapitalizm adil olmayan bir sistem midir? Kapitalizm, insanların temel haklarını göz ardı ettiği için mi aşılmalıdır yoksa insani özgürleşmenin asla tam anlamıyla yaşanamayacağı bir sistem olduğu için mi? Tüm bu sorular kitabın ikinci bölümünde doğrudan ya da dolaylı şekilde yanıtlanması planlanan sorulardır. Çağdaş Marksizmde oldukça geniş bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamış bu sorular düşünürlerce farklı şekillerde yanıtlanmışlardır. Örneğin bu konuya bir hayli kafa yoran isimlerden biri olan Allen W. Wood'a göre adalet, hak vb. gibi kavramlar Marx için eleştirel bir içeriğe ve işleve sahip olmayan ideolojik yapılar olduğundan Marx tarafından hiçbir şekilde kapitalizm eleştirisi bağlamında kullanılmamıştır.[11] Başka bir ifadeyle, Marx kapitalizme ilişkin adalet eksenli bir eleştiri geliştirmemiştir. Çünkü eleştirel bir işleve sahip olmayan söz konusu kavramların kapitalist sistemdeki sosyal yapılara uygulanabilirliği yoktur. Wood'a göre Marx daha çok bütün ahlaki düşünümleri geçersiz kılacak insanlığın gayri-ahlaki (*non-moral*) iyi'sinin ne olduğu problemiyle uğraşmaktadır.[12] Lucio Colletti ise Marx'ın, içinde herhangi bir normatif ya da ahlaki hiçbir bakışın yer almadığı yeni bir sosyal bilim yaratmayı hedeflediğini, bu sebeple kapitalizm eleştirisini bütünüyle bilimsel bir çerçevede gerçekleştirdiğini vurgular.[13] Colletti'nin iddiasının

11 Bkz. Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs I*, no: 3, Bahar 1972; "Marx on Right and Justice", *Philosophy & Public Affairs 8*, no: 3, Bahar 1979. Wood'un bu yaklaşımı Anglo-sakson dünyada *Tucker-Wood tezi* olarak bilinmektedir. Dolayısıyla düşünürün yaklaşımını aynı zamanda Robert C. Tucker'ın savı olarak okumak mümkündür.

12 Bu argüman için bkz. Allen W. Wood, *Karl Marx*, London, Routledge&Kegan Paul, 1981.

13 Lucio Colletti, "Marxism: Science or Revolution?", *From Rousseau to Lenin* içinde, Monthly Review Press, 1972, s. 229.

ana savı şudur: Objektif bir bilimsel perspektif değer yargılarını içeremeyeceğinden dolayı Marx'ın kapitalizm analizinin hiçbir normatif taleple uyuşma ya da bu türden talepleri içerme şansı yoktur. Kısaca Marx ahlak vazetmemiş, sosyal bilim yapmıştır.

Bu yaklaşımlara karşıt olarak, Ziyad I. Husami'ye göre, Marx'ın kapitalizm eleştirisi bir (dağıtıcı) adalet teorisi eşliğinde gerçekleşir.[14] Bu yaklaşım Marx'ın kapitalist toplumun sınıfsal yapısından kaynaklandığını düşündüğü iki farklı adalet anlayışının var olduğuna yönelik bir önerme öne sürdüğünü iddia eder: Burjuva sınıfının adalet anlayışı ile işçi sınıfının adalet anlayışı. Çünkü Marx için kapitalist toplumda burjuva sınıfı ve işçi sınıfı olmak üzere iki temel sınıf vardır. İki sınıfın çıkarları, arzuları ve ilgileri farklı olduğundan bu sınıfların faillerinin ahlaki sistemleri, inançları ve değer yargıları da farklı olabilir. Bu varsayımdan hareket edildiğinde kapitalist sistemde yaşayan failler arasında gerçekleşen değiş tokuş burjuva sınıfı açısından son derece adilken, işçi sınıfı açısından hiç de adil değildir. Husami'ye göre Marx politik olarak işçi sınıfının yanında yer aldığından burjuva sınıfı açısından adil olan düşünür için hiç de adil değildir. Sonuç olarak düşünüre göre Marx'ın kapitalizm eleştirisine adalet nosyonu eşlik etmiştir, yani kapitalizm eleştirisinin ahlaki bir boyut içerdiği kabul edilebilir bir savdır. G. A. Cohen ise tıpkı Husami'nin ileri sürdüğü gibi Marx'ın kapitalizmi adil olmadığı için mahkûm ettiğini söyler ve bu türden bir ahlaki eleştirinin Marksist teoride merkezi bir konuma sahip olduğunu ekler. Cohen'i Husami'den ayıran, Marx'ın bu eleştirisini sı-

14 Ziyad I. Husami, "Marx on Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs 8*, No: 3, Bahar 1979.

nıfsal-rölativist olmayan bir düzlemde gerçekleştirmiş olduğu argümanıdır. Cohen doğal haklardan söz eder ve bu hakların yasal bir zeminden ziyade ahlaki temeller üzerinde yükseldiğini ileri sürer.[15] Düşünüre göre, doğal haklar o kadar önemli ve vazgeçilmezdir ki, komünizmle birlikte insanlık tarihindeki tüm adaletsiz/hakkaniyetsiz uygulama ve davranışlar/eğilim ve sistemler aşılmış olacak, insanlığın o anki mükemmel gelişimine uygun olacak şekilde adaletin de en yüksek düzeydeki gelişmiş uygulamalarına erişmesi beklenebilir olacaktır. Başka bir ifadeyle, komünist sistemde, insanların doğal hakları tam olarak gerçekleştirilmiş olacaktır.

George G. Brenkert ise Marx'ın ahlaka ilişkin görüşlerinin tamamen tutarlı olduğunu iddia etmenin oldukça zor olduğunu ileri sürer. Ancak yine de Marx'ta konuya ilişkin tutarlı bir yorumun yeniden kurulabileceğini söyler. Bu iyimserliğin kaynağı ise Marx'ın özünde sistematik bir bakışa sahip olduğuna dair inançtır. Bu çerçevede Brenkert belli türden ahlaki değerler ve kavramlar açısından (örneğin adalet, hak vb.) Marx'ın tarihsel rölativist olarak konumlandırılabileceğini, ancak özgürlük, dayanışma, kardeşlik vb. gibi değerler açısından bu şekilde kategorize edilemeyeceğini savunur. Kısaca Brenkert, Marx'ta kısmi bir rölativizm (*partial relativism*) olduğu fikrini ortaya atar. Düşünüre göre Marx'ın eleştirisi Alman ve genel olarak Kıta Avrupa'sı felsefesinin devamı olarak okunabileceğinden Marx bu geleneğin içinden konuşmakta, bu yüzden kapitalizmi ve burjuva toplumunu bölüşümcü

15 G. A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review* 126, Mart/Nisan, 1981, s. 11. Cohen'in Allen Wood değerlendirmesi için bkz. "Review of Wood's Karl Marx", *Mind* 92, no. 367, Temmuz 1983, s. 440-445. Cohen'in literatürde en çok bilinen eseri için bkz. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

adalet açısından değil, özgürlük açısından mahkûm etmeye çabalamaktadır. Kısaca Brenkert için Marx'ta bölüşümcü/eşitlikçi bir adalet teorisinden ziyade kapsamlı bir özgürlük etiğinden söz edilebilir. Düşünür, Marx'ın sadece kapitalizm eleştirisini değil, aynı zamanda şiddet, devrim, cezalandırma ve komünist topluma dair görüşlerini de özgürlük etiği bağlamına yerleştirmek gerektiğini söyler.[16]

Steven Lukes'in de konuya ilişkin tavrı Brenkert'in yaklaşımına benzerlik gösterir. O da Brenkert gibi Marksizmin ilk bakışta ahlaka karşı tutumunun tutarsız, hatta paradoksal olduğunu ileri sürer. Ancak düşünür için bu paradoks yalnızca görünüşte bir paradokstur. Lukes bu varsayımdan yola çıkarak bu paradoksu çözmeye çalışır; düşünüre göre, "Marksizm ahlaka ve ahlaki sorunlara tutarlı ve özgün bir yaklaşımla eğilmektedir."[17] Fakat yine de yazar söz konusu yaklaşımın Marx'ın kendisinde ve Marksist düşüncede iyi temellendirilmediğini öne sürer. Lukes paradoksu çözmenin temel yolunun Marx'ta da görülebilecek olan bir ayrımı sağlam bir şekilde temellendirmekten geçtiğini vurgular: *Recht* (hak) ahlakı ile Kurtuluş ahlakı. Marksizm *Recht* ahlakını anakronik ve ideolojik bulduğundan küçümseyerek mahkûm eder, kurtuluş ahlakını ise hem belirli bir ölçüde *Recht*'ten ve onu ortaya çıkaran koşullardan kurtuluşu hem de toplumdaki faillerin bireysel ve ortak çıkarları arasındaki çelişkinin ortadan kaldırıldığı ve insanların tüm potansiyellerini harekete geçirerek kendilerini gerçekleştirdikleri (dolayısıyla gerçek anlamda özgürleştikleri) yeni bir toplum tasarımını mümkün

16 George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. x-xi; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 11-12.

17 Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 17-18.

kıldığı için onaylar. Lukes'e göre Marx'ın *Recht* ahlakını ideolojik bulmasının çok açık bir sebebi vardır. Bu sebep de babası gibi meslekten hukukçu olan Marx'ın her türlü hak, hukuk ve adalet söyleminin liberal bir kavramsal çerçeveye ait olduğunu düşünmesidir. Örneğin geleneksel Marksist düşüncede insan hakları söylemi sivil toplum alanının bir uzantısı olarak değerlendirilir ve bu sebeple insan hakları denen şeyin özünde bencil ve ancak birbirinden yalıtılmış halde var olabilen burjuva bireylerinin hakları olduğu kabul edilir. Doğal olarak Marx ve takipçileri liberalizmin bu dar çerçevesini aşmak istemişler, bu sebeple her türlü hak ve adalet söyleminden uzak duran yeni bir kavramsal ağ oluşturmaya çabalamışlardır. Marx için her ne kadar burjuva dünyası için politik bir özgürleşimden söz edilebiliyor olsa da, insanlığın topyekûn özgürleşiminin (yani kurtuluşunun) bu dünyanın dar sınırlarında gerçekleşmesi olanaklı değildir. Bu sınırların yarattığı çelişkileri çözerek ve aynı zamanda burjuva ideolojisinin formel olanaklarını içine alarak aşabilecek daha geniş bir ufka ihtiyaç vardır. Bu ufuk post-kapitalist tahayyülde açığa çıkar. Bu açıklama Brenkert'in Marx'ın neden adalet eksenli bir eleştiriden ziyade bir özgürlük etiği yaratmaya çabaladığı iddiasını da aydınlatır. Marx, adalet ve hak kavramlarının burjuva ideologlarının işine yaradığını düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, hukuk sistemi ve haklar, büyük oranda ilgili toplumun ekonomik düzenlemeleri tarafından koşullandığı için kapitalizm adalet/hak-eksenli bir eleştiriyle yargılanamaz. Ancak Lukes bu Marksist perspektifi çok sığ bulur. Düşünür, Marksist düşüncenin hakların önemi konusunda çok dar bir anlayışı ve hakları gerekli kılan koşullara ilişkin aynı derecede dar bir bakışı miras aldığını öne sürerek Marksist gelenekte

haklara ilişkin bu dar perspektifi aşmayı sağlayacak bazı dinamikler yaratılabileceğini ileri sürer ve görünüşte olduğunu iddia ettiği ahlak paradoksunu bu şekilde çözmeyi dener.[18]

Lukes'in bu meseleyi sağlam temellerle gerçek bir çözüme kavuşturup kavuşturmadığı sorusunu tartışmanın çok da uzamaması için bir kenara bırakırsam, kitabın ikinci bölümünün ana sorusu hakkındaki kişisel fikrimin daha çok Brenkert'in ve Lukes'in çizdiği teorik hatta yakın olduğunu söyleyebilirim. "Yakın olduğunu söyleyebilirim" ifadesini kullandım çünkü Marx'ın kapitalizmi adalet-eksenli bir ahlaki eleştiriye *kesinlikle* tabi tutmadığını iddia edemem. Bunun temel sebebi Marx'ın kimi pasajlarında kapitalistin artı değere el koymasını hırsızlık, korsanlık, insanlık dışı, köleleştirme ve buna benzer kavramlarla nitelemesi, kimi pasajlarında da adalet, hak ve eşitlik gibi kavramlardan zırvalık ya da saçmalık olarak söz etmesidir. Marx söz konusu kavramların liberalizmin son derece dar ufkunun ürünleri olduğunun farkındaydı, fakat kanımca formel düzeyde bile olsa burjuva düzenindeki hukukun kazanımlarının politik mücadele açısından önemini de kavramış biriydi. Bu sebeple bu türden kavramlar ve böylesi bir hukuk dünyası hiç yokmuş gibi davranmadı (hatta zaman zaman işçi sınıfını motive etmek için bu türden terimlere hem yazılarında hem de konuşmalarında başvurdu), ama entelektüel zeminde ve pratik yaşamın dönüştürülmesinde bu kavramlara Pierre-Joseph Proudhon'un yaptığı gibi büyük umutlar da bağlamadı. Bu yüzden kapitalizmin işleyişinin sistemin kendi ilkeleri açısından son derece hakkaniyetli bir sistem olarak bile resmedilebileceğini göstermeye çabaladı. Bu şekilde evrensel adalet ve eşitlik ilkeleri gibi tarihsel düz-

18 age. s. 94 vd.

lemde sınırları çizilmiş ilkelerin pratikte ve mevcut gerçekliğin dönüştürülmesi sürecinde çok da fayda getirmediğini (ve getirmeyeceğini) anlatmaya çalıştı. Şimdiye ve geleceğe ütopik ideal ve değerlerle bakmaktan çok, gerçeklikteki çelişki ve problemlere yönelik içkin-eleştirel bir bakıştan yararlandı. Bu yüzden evrensel adaletten, ezeli-ebedi değişmez değerlerden, aşkın ahlak yasalarından, sosyalist ahlaktan, büyük eşitlik projelerinden söz etmeyi pek de tercih etmedi. Zaten Marx'a göre her eşitlik ilkesi aynı zamanda bir eşitsizlik ilkesiydi. Kendisinin inanmadığı bir hakikate kitleler ne kadar inanabilirdi? Marx'ın istediği tek şey gerçek özgürlüktü. İnsanların kendilerini gerçekleştirebildikleri, tüm potansiyellerini hayata geçirebildikleri, hakiki arzu ve hazlarını yaşayabildikleri (nihayetinde Marx materyalist bir düşünürdü, değil mi?), yabancılaşmanın, sömürü ilişkilerinin, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasındaki çelişkilerin aşıldığı, ortak iyi ile kurulmuş bir toplumda cereyan edebilecek gerçek bir özgürlük. Zorunluluğun ötesine geçilen bir dünyadaki özgürlük. İşte tam da bu sebeple Brenkert'in Marx'ta özgürlük kategorisiyle ilişkili bir etik perspektif olduğu fikrinin doğru olduğuna inanıyorum. Brenkert'in önerisine özellikle ahlak demekten çok etik demeyi tercih ediyorum. Bu tercihin gerekçesini şu şekilde açıklayabilirim: Ahlak sözcüğünün temelde iki ayrı anlamda kullanımı vardır (ki zaten bu çalışmada ahlak kavramına başvurduğumda birazdan aktarmaya çalışacağım iki anlamdan birine referansta bulunduğumu belirtmeliyim). Bu kullanışlardan ilki, kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri

anlamında kullanılmaktadır.[19] Örneğin "ahlak bozuldu" diyenlerin, "ahlaka aykırı yayınlardan", "milli ahlak"tan söz edenlerin bu bağlamlarda kullandıkları "ahlak" ile kastettikleri hep "insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen -talep edilen- davranışlardır. Yapılması-yapılmaması gereken, izin verilen-verilmeyen; teşvik edilen-yasaklanan davranışlardır; başka bir deyişle belirli bir grupta ya da genel olarak iyi ve kötü sayılan davranışlardır.[20] Bunlar ise çeşitli değer yargıları sistemlerini bize yansıtırlar. Ahlaktan, genellikle yapıldığı gibi, davranışlara ilişkin belirli bir yerde ve zamanda geçerli olan değer yargıları sistemleri anlaşıldığında, farklı gruplarda farklı değer yargılarının ya da aynı grupta farklı zamanlarda farklı değer yargılarının olması; böylece aynı eylemin, farklı ahlaklar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmesi, birisinin iyi dediği bir eyleme ya da duruma bir diğerinin kötü demesi çok doğaldır. Dolayısıyla ahlakın bu kullanımı, bizi, kolayca rölativizmle ilişkilendirir.

Ahlak sözcüğü zaman zaman ikinci bir anlamda 'ahlaklılık' anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda ahlak ya da ahlaklılık, "insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir", "sözünde durmak gerekir", "ırk, dil, din ayrımı yapmamak gerekir", "işkence yapmamak gerekir" gibi doğrudan ya da dolaylı olarak "insanın değeri"nden", "insanın değerinin bilgisi"nden çıkarılan ve evrensel olduğu öne sürülen ahlak ilkelerinin dile getirdiği şeydir. Bu ilkelerin bize söylediği aslında şudur: Bir insan başka insanlarla ilişkilerinde söz konusu evrensel ilkenin talep ettiği şekilde davranırsa, insanın yapısal

19 Harun Tepe, "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik: 'Etik' Kavramı, Tarihçesi ve Günümüzde Etik", *Doğu Batı*, Sayı: 4, 1998, s. 12.

20 age. s. 12.

olanaklarının gerçekleşebilmesinin engellenme olasılığı azalır.[21] Başka bir deyişle, eğer insan, ilgili ilkenin dile getirdiği gibi ve ilkenin standartlarına uygun şekilde davranırsa, insan olma değerine zarar verilme olasılığı çok azalır.[22] Ancak ahlakın bu anlamında da önemli olan temel unsur eylem sırasında doğru değerlendirmenin yapılıp yapılmadığı ya da doğru bir yargılama sonucunda etik açıdan doğru eylemde bulunulup bulunulmadığı değil, ahlaki ilkeye uygun davranılıp davranılmadığıdır. İnsan pek tabii evrensel ilkenin yap dediği ya da yapma dediği şekilde eylemde bulunabilir ama yine de söz konusu sosyal bağlama özgü doğru bir değerlendirme geliştiremediği için ilkeye uygun davranmış olsa bile aslında yanlış bir yargıda bulunmuş, dolayısıyla yanlış bir değerlendirmenin sonucunda etik açıdan yanlış bir eylem gerçekleştirmiş olabilir. Bu sebeple fail için önemli olan, yargılarını ve eylemlerini evrensel olduğuna inandığı ahlak ilkelerine ya da yasalarına göre biçimlendirmekten çok, ilgili olay/olaylar durumunun gerektirdiği doğru yargılamayı/değerlendirmeyi ve dolayısıyla doğru tercihte/eylemde bulunabilme yetisini sergileyebilmek iradesini gösterebilmektir.

Ahlak kavramına ilişkin bu belirlemelerden sonra etik sözcüğünü neden tercih ettiğim daha kolay anlaşılabilir. Etik'ten ne toplumsal ya da kültürel olarak kabul edilmiş olan ahlak kodlarını ne de çoğunlukla evrensel olduğu ileri sürülen ahlak ilkelerini ya da yasalarını anlıyorum. Etik daha çok kişinin doğru bir yargılama, doğru bir değerlendirme ve bunun sonucunda etik/politik bir sorunsal kümesi içinde doğru bir eylemde bulunabilme imkânıyla bağlantılıdır. Ancak kişinin bunları yapabilmesi için kendi'siyle ilişkilenmesi; kendi tarihi, belleği,

21 age. s. 13.

22 İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Ankara, TFK Yayınları, 1994, s. 29-30.

imgelemi ve sınırları üzerinde kafa yorması; yeni sosyal durum ve bağlamları göz önünde bulundurarak (belki de karşılaştığı her yeni durumda) kendisini yeniden inşa etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla etik, insanın kendi bilinci, söylemi ve pratiğiyle (yani deneyim kümesiyle) kurduğu ilişki ağına işaret etmektedir. O halde etik, bir yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem tarzı, bir davranış biçimi, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendimizi yönetme, yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatıdır.[23] Bu bağlamda etiğin kesin olarak özgürlük kategorisini gerektirdiği öne sürülebilir. Başka bir ifadeyle, kişinin bütün bunları yapabilmesinin koşulu özgürlüktür. Böylesi bir bilinç ilişkisinin söylemsel pratikler ve söylemsel olmayan deneyimler kümesi üzerinden kurulumu özgürlüğü içerimler. Yani özgürlük olmadan bu saydıklarımızın hiçbirisi gerçekleştirilemez. Ancak bu noktada özgürlükten eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan veya oluşturabilecek etmenlerin yokluğu değil, aksine bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin ve potansiyellerin kullanımı anlaşılmalıdır. Daha felsefi bir terminolojiyle, burada söz konusu olan özgürlük negatif değil, pozitif özgürlüktür. Yani Marksist düşüncede söz konusu edilen gerçek özgürlüktür. O halde denilebilir ki özgürlük, benim kastettiğim anlamdaki etiğin ontolojik koşuludur (ontolojik bir koşuldur çünkü özgürlük olmadan kişinin kendi'siyle ilişkilenmesi olanaklı değildir; zaten tam da bu sebeple özgürlük bağlamında etik bir ontolojiden söz edilebilir), etik de özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiğidir.[24]

---

23 Ferda Keskin, "Michel Foucault", *Siyaset Felsefesi Tarihi Cilt II*, Kurtul Gülenç-Ahu Tunçel (ed.), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 752.

24 age. s. 751. Aynı zamanda bkz. Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, Çev. Osman Akınhay, Ferda Keskin (yay. haz.), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 231.

Etik, ontoloji ve özgürlük arasında kurulan bu çok yönlü ilişki bizi felsefe tarihinin en önemli figürlerinden birisine geri götürür: Aristoteles. Her ne kadar Aristoteles'in etiğinde ve politika felsefesinde özgürlük merkezi bir yere sahip olmasa da [çünkü Greklerde ahlakın ve politikanın varlık sebebi özgürlük sorunundan ziyade "(en yüksek) iyi ya da mutluluk (*eudaimonia*)" sorunudur, bu sebeple Antik Yunan felsefesinde çoğu zaman adalet kavramı sorunsallaştırılır], düşünürün erdem teorisindeki *ethos* ve *phronêsis* kavramları yukarıda tarif etmeye çabaladığımız etik ile ilişkili anlayışa pekâlâ bağlanabilir. Şöyle ki; düşünürün teorik evreninde *phronêsis*, ortak düşünme alanı olan politikada, yargılarımızı yönlendirmesi gereken bir yetenek, bir yeterlilik olarak formüle edilir. Faillerin böylesi bir yeteneğe ve yeterliliğe ihtiyacı vardır çünkü politik alan pratiğin hüküm sürdüğü bir alandır; başka bir ifadeyle, politika teorik kesinliğin hüküm sürdüğü bir alan değildir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre olumsallık ilkesinin belirleyici olduğu politik-pratik alanda tikeller hakkında (yani somut olay ve durumlar hakkında) enine boyuna düşünüp taşınmaya ve kamusal tartışmalara gerek vardır. Böylelikle faillerin tikellere ilişkin enine boyuna düşünüp taşınmaya dayanan başka bir yargılama ve karar verme yetisine ihtiyacı açığa çıkar. Bu yetinin/yeteneğin en genel adı *phronêsis*'tir. Şüphe yok ki, Aristoteles'in *phronêsis* anlayışı Antik Yunan'ın politik evreni ve etik yaşam dünyasına özgü pratikler/erdemler üzerine kuruludur. Söz konusu pratikler/erdemler iyi duygulara sahip olmamızı, eylemleri doğru biçimde yönlendirmemizi ve gerçekleştirmemizi sağlayan huylardır. Peki bu huylar nasıl kazanılır/edinilir? Düşünür, eğitim ve öğretimle kazanılan

erdemler olduğu gibi alışkanlıkla ve doğrudan uygulamayla kazanılan erdemlerin de olduğunu vurgular. Bu durumda Aristoteles'e göre iki tür erdem kategorisinden söz edilebilir: Entelektüel (yani düşünsel) erdemler ile etik (yani karaktere özgü) erdemler. İlk gruba giren başlıca erdemler; *episteme* (bilim), *nous* (sezgisel akıl), *tekhnê* (sanat), *phronêsis* (pratik bilgelik), *sophia* (felsefi bilgelik)'dır. Entelektüel erdemler çerçevesinde değerlendirildiğinde politikanın ve etiğin konusunun daha çok pratik bilgelik olduğu ileri sürülebilir. İkinci gruba giren erdemlerin (örn. cömertlik, alçak gönüllülük, ölçülülük, cesaret, dostluk, adalet vb.) hiçbiri bizde doğuştan bulunmaz, sadece onları kazanabileceğimiz ve geliştirebileceğimiz doğal bir yapımızın olduğundan söz edilebilir. Nasıl ki ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarist olunursa cesurca davrana davrana cesur, adaletli davrana davrana adil olunur. Dolayısıyla bu türden etik erdemlerin karakter erdemleri olarak anılması rastlantı değildir, çünkü bu erdemlerin geliştirilmesi belirli bir *ethos*'a sahip olmayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, *ethos* ile eylemler arasında şöyle bir ilişki vardır: Eylemler ve etkinlikler sayesinde *ethos* oluşturulur, geliştirilen *ethos* sayesinde de etik eylemler daha kolay bir şekilde gerçekleştirilir. Bu karşılıklılığı kuran ise pratik bilgeliktir. Buna göre etikte ve politikada belirleyici olan bilgi türü teorik bilgelik değildir: Biz iyinin ne olduğunu bilene değil, iyilik yapana, iyi davranışta bulunana iyi deriz.[25] Bu yüzden etiğin amacı erdemin ne olduğunu bilmekten çok erdemli olmaktır.

Aristoteles'in erdem teorisi açıklamaya çalıştığımız özgür-

25 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2007, ikinci kitap.

lük kategorisiyle ilişkili etik perspektifle kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Aristoteles'in, etik problemi, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyi sahip olunan kapasiteler bağlamında geliştirmesi eksenindeki değerlendirmesi; etiğin, bir *ethos*, yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem ve davranış tarzı, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendi yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatı şeklindeki tasviriyle buluşturulabilir. Bu imkân sayesindedir ki Brenkert, Marx'ın etik yaklaşımının Antik Yunan'a oldukça yakın olduğunu ileri sürmüş ve Marx'ın kişinin kendi potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi fikrinden hareket eden özgürlük etiğinin bir erdem etiği olarak değerlendirilebileceğini iddia etmiştir.[26] Bu tespite paralel olarak Allen Wood da, Marx'ın esas olarak bazı yaşam özellikleri ve bireylerin kendi yaşamlarını geliştirebilmeleri için ihtiyaç duyabilecekleri etkinliklerin ne olduğu problemiyle ilgilendiği iddiasını kabul etse de, Marx için bu araştırmanın bir ahlak meselesi olduğu iddiasını reddetmiştir. Kuşku yok ki Wood bu tavrında son derece haklıdır, çünkü söz konusu yetkinlikler ahlaki olmayan bir nitelik taşımaktadırlar. Başka bir ifadeyle, buradaki temel mesele, faillerce onaylanmış toplumsal veya kültürel kodlar ya da evrensel ilkeler bağlamında düşünülebilecek ahlak alanıyla ilgili bir mesele değil, etik bir meseledir.

Konunun ahlaki bir tartışmanın parçası olmaktan çok etik bir boyutla ilişkili olduğunu, bu boyutun da kişinin kendi bilinci ve pratiğiyle (yani deneyim kümesiyle) kurduğu ilişki ağına işaret ettiğini, bu yaklaşımın da Aristoteles'in erdem anlayışında açığa çıktığını iddia ederek çalışmanın son bö-

26 George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 19; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 38.

lümündeki soruya nasıl bir yanıt vereceğimi de aslında belirlemiş oldum. "Eğer Marx'ın teorisinin etik bir boyutu var ise, bu boyut hangi tarihsel ve felsefi temellere bağlanabilir?" sorusuna vereceğim yanıtın merkezinde Aristoteles olacak. Elbette Alman felsefesinin, özelde Hegel'in fikirlerinin Marx üzerindeki etkisi ve Marksist düşünceye katkısı inkar edilemez. Ancak çalışmanın temel problemine ve araştırma nesnesine uygun olacak biçimde son bölümde Marx ile Aristoteles arasındaki bağlantı noktalarını, sadece etik boyutla sınırlı kalmayacak şekilde, kapsamlı bir değerlendirmeyle ele almayı planlıyorum. Bu değerlendirme "Marksist sosyal teori neden Aristoteles'i dikkate almalıdır?" sorusu eşliğinde gerçekleştirilecek, daha sonra ise bu soru tersine çevrilecek ve "Bir (neo) Aristotelesçi neden Marx'ın sosyal teorisini dikkate almalıdır?" sorusuna yanıt aranarak Marx'ın kapitalizm analizinin bir neo-Aristotelesçi olan Alasdair MacIntyre'ın yaklaşımı bağlamında eleştirel bir okuması yapılmaya çalışılacak. Yukarıda aydınlatmaya çabaladığım gerekçeler dışında böylesi bir bölümü bu sorular ışığında çalışmaya eklememin sebebi, günümüz entelektüel dünyasında hem Marksistlerin hem de neo-Aristotelesçilerin[27] temel probleminin, geçmişi ve geleceği hayretle ve endişeyle karşılayan bizlerin hayatlarına yeni bir

27 Burada "neo-Aristotelesçilik" ifadesiyle, Antik Yunan'ın etik ve politika kavrayışını yeniden canlandırmayı amaçlayan ve içinde birbirinden çok farklı perspektiflere sahip birçok filozofu barındıran felsefi akımı kastediyorum. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Jürgen Habermas, "Legitimation Problems in the Modern State", *Communication and the Evolution of Society* içinde, Çev. Thomas McCarthy, Oxford, Polity Press, 1984, s. 201. Aristotelesçiliğin (özellikle ahlak felsefesi ve sosyal-politik felsefe düzleminde) 20. yüzyılın sonlarında yeniden canlanmasında önemli bir rol oynayan en önemli figürlerden biri Alasdair MacIntyre'dır. MacIntyre'ın yanı sıra muhafazakâr ve neo-Aristotelesçi filozoflardan akla gelen en önemlileri Eric Voegelin ve Leo Strauss'tur. Çalışmanın sınırlandırılması açısından burada neo-Aristotelesçi ile kastedilecek düşünür Alasdair MacIntyre'dır.

(sahici) anlamlar ve değerler katmanını eklemleyebilmenin olanaklarını açığa çıkarma çabasında ortaklaşmış olduklarına yönelik kanaatimdir. Yani tarafların bu girişiminin temel motivasyonu büyüsü bozulan dünyayı yeniden büyüleyebilecek iyi bir yaşama ilişkin teorinin ve pratiğin olanaklarını tartışmak ve bu tartışma aracılığıyla ortaya çıkabilecek yeni değerlendirmeler ve bireysel/toplumsal pratikler kümesiyle insanlığın yaşamakta olduğu nihilizmi[28] aşmaya çabalamaktır.

Sonuç olarak *Marksizmde Ahlak Tartışmaları* isimli giriş ve sonuç bölümleri dışında üç ana bölümden oluşacak bu çalışma her ne kadar belirli bir geleneğin ahlaka ilişkin fikirlerinin tartışılmasını hedeflese de, çalışmanın asıl amacı etik ve siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak felsefi bakışın derinleştirilmesidir. Çağımızda böylesi bir derinleşmeye ihtiyaç vardır çünkü Theodor W. Adorno'nun *Minima Moralia*'nın Sunuş yazısında belirttiği gibi bir zamanlar felsefenin asıl alanı olarak görülen iyi ve doğru yaşam öğretisi çağımızda tüketim dünyasının hegemonyası altına girmiş ve bu şekilde felsefe veciz keyfiliklere ve en sonunda unutuluşa terk edilmiştir. Yine Adorno'ya göre felsefenin bu durumdan kurtulabilmesi için yaşamın en dolaysız hakikatine doğru yol alınması gerekir. Bu yolda ilerlemek isteyen kişi de "onun en yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşun en gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır."[29] Bu araştırma ne Marx'ın ne de Aristoteles'in olmadığı bir felsefi düzlemde yürütülebilir. Bunun en temel sebebi Aristoteles'in iyi yaşam soruşturmasının Marx'ın ra-

28 Söz konusu nihilizmin günümüzdeki en önemli göstergelerinden biri kitlesel bir örgütlenmeye ulaşan IŞİD örgütüdür.

29 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak&Ahmet Doğukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s. 13.

dikal kapitalizm eleştirisine eklemlenebilir niteliklere sahip olmasıdır ya da tam tersi. Felsefenin keyfilikten sıyrılabilmesinin ve çağımızdaki problemlere etik ve politik düzeyde ışık tutabilmenin en önemli olanaklarından birisi kanımca budur.

# 1. BÖLÜM:

# Marx'a göre Ahlakın Kaynağında Ne Vardır?

Çalışmanın bu bölümü iki alt bölümden oluşmaktadır. İlk olarak ahlakın kaynağı/kökeni problemine ilişkin düşünce tarihinde karşılaştığımız önemli isimlerin yaklaşımları ve bu yaklaşımlar ekseninde konuyla bağlantılı temel felsefî tartışmalar ele alınacaktır. Bu yaklaşım ve tartışmaların çalışmada ele alınma amacı ise konuyla bağlantılı felsefi ve tarihsel arka planın resmedilmesidir. Birinci bölümün ikinci kısmında ise probleme Marx'ın ne şekilde yaklaştığı tarihsel materyalist öğreti bağlamında analiz edilmeye çalışılacaktır.

## I — Felsefe Tarihinde Ahlakın Kaynağına İlişkin Tartışmalar

Ahlakın kökeninde ne bulunur? Ahlakın kaynağında/temelinde ne vardır? Kısaca ahlak nereden gelmektedir? Bu sorular farklı geleneklerden birçok düşünürün binlerce yıldır sorduğu sorular olarak karşımızda durmaktadır. Bu soruların düşünce tarihi boyunca yürürlükte olmasının başlıca sebeplerinden biri insanın varlıkça karmaşık bir yapıya sahip olmasıdır. Bu karmaşıklık onun çok boyutluluğundan kaynaklanır. Zaman zaman rasyonel yetisiyle, zaman zaman tinsel yönüyle kimi zaman da duygusal zekâsıyla ön plana çıkarılan insan-varlığının karmaşık yapısını görebilmek için kendisi hakkında yapılan sınıflandırmalara bakmak faydalı olabilir. Söz konusu çok boyutluluğu anlamak için birçok insan tanı-

mı ve sınıflaması arasından, sadece günüzümün bilen insanı olarak *homo sapiens*; alet yapan varlık olarak *homo faber*; elindeki imkânlardan en yüksek yararı ve tatmini elde etmeye çalışan, bir başka ifadeyle iktisadi düşünen insan olarak *homo economicus*; toplumsal bir varlık olarak *homo socius* sınıflamasını anımsamak herhalde yeterlidir.[30] Bütün bu sınıflamaların gerisinde ise, insanın çok boyutlu yapısını zaman zaman belirleyen zaman zaman da gölgeleyen bir yönü, akılsallığı gelmektedir. Nihayetinde insana ait en eski ve neredeyse vazgeçilmez tanımlardan biri onun akıllı hayvan olarak resmedilmesi olmuştur. Her ne kadar bugün doğada, aklın sadece insan-varlıklarına ait bir yeti olmadığı ortaya çıkmış, kuru bir rasyonalizmin insanın başına gelen (ya da başına açtığı ve açabileceği) birçok felaketin en önemli sorumlusu olduğu anlaşılmış olsa da, insan, aklı sayesinde doğal bir varlık olmaktan, yalnızca doğal koşulların belirlediği bir yaşam sürmekten kurtulmuş, sosyal bir varlık, *bilen* ve *eyleyen* bir fail haline gelmiştir. Böylelikle insan, bilgisi sayesinde tercihlerde bulunma, yaşamı için amaçlar belirleme, ilgili amaçlara ulaştıracak araçlar üzerine enine boyuna düşünme, söz konusu tercih ve amaçlara göre eyleme, doğru, erdemli ve sağlam bir karakter oluşturma imkânına sahip olmuştur. İnsanın, başta Aristoteles ve Kant olmak üzere birçok filozof tarafından dile getirilen bu rasyonel boyutuna ek olarak bir de duygusal boyutu olduğundan söz edilebilir. Bu perspektife göre insanın tinsel bir yaşama sahip olmasını mümkün kılan şey, ondaki duygusal hassasiyettir. İnsan; sevme, nefret etme, seçme gibi edimlerle, çoğunlukla başka hiçbir canlıda bulunduğu düşünülmeyen bir değer duygusuna sahip olur. Değerlere, özellikle de ahlaki

30 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, s. 2.

soruşturmanın nesnesi olan ahlaki değerlere yönelik bu duygusal edimleriyle insan, kendisine ait tinsel bir alan inşa eder. Dolayısıyla duygusal boyutu aracılığıyla insan söz konusu tinsel alana ve bu alandaki değerlere uygun yaşama, değerlerin alımlayıcısı ve taşıyıcısı olma ve böylelikle de, hayatına anlam katma; belirli ahlaki değerler temeli üzerinde, kendisine ahlaki bir yaşantı kurma imkânı bulur. Bu sayede insanın başka varlıklarla (başka insan ya da insan olmayan diğer canlılarla) gerçekleşen ilişkiler toplamından, bu ilişkiler bağlamında yükselen eylemlerini hem düzenleyen hem de anlamlandıran normlar, ilkeler, kurallar ve değerler kümesinden; yani ahlak dünyasından söz etmek olanaklı hale gelir.[31]

İnsanın çok boyutluluğu üzerinden açığa çıkan ahlakın neliği ve kaynağı problemi farklı soruşturmalar ve problemler aracılığıyla düşünce tarihini meşgul etmiştir. Örneğin Atina'da yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce Sofist Thrasymakhos'un Platon'un *Devlet* adlı eserinde Sokrates ile yapmış olduğu adalet tartışması ahlakın temelinde ne olduğu sorusuna verilmiş bir yanıt olarak da okunabilir. Thrasymakhos'a göre adalet güçlünün çıkarına olandır.[32] Bu durum yönetimde güçlü olanın yasaları da kendi çıkarlarına ve ilgilerine uygun olacak şekilde yapması anlamına gelmektedir. Bir diğer deyişle, nasıl ki demokratik bir yönetim kendi ilgilerine göre yasalar yapar, bir tiran da ülkesini aynı şekilde yönetir. Yani yönetenler neyin adil ve doğru olduğunu kendi bakış açılarına göre belirler.[33] Söz konusu diyalog Sokrates'in argümantatif becerisi ve

31 age. s. 2-3.

32 Plato, *Republic Book 1-5*, Çev. Paul Shorey, England, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1930, 338c. Bu konuyla ilgili ayrıntılı analiz için bkz. Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 169 vd.

33 age. 338e-339a.

yeteneğini kullanarak Thrasymakhos'un bu iddiasına yönelik itirazıyla ilerler ve düşünür adaletin bu şekilde tanımlanamayacağı konusunda onu ikna eder. Adalete ilişkin bu tartışma ahlakın doğasına ilişkin de bir belirleme yapılabilmesine olanak tanır. Öyle ki ahlak da tıpkı adalet gibi pekâlâ şu şekilde tanımlanabilir: Ahlak, güçlünün zayıf olana empoze ettiği şeydir ve buna bağlı olarak güçlünün çıkarlarına ve ilgilerine göre şekillenir. Her ne kadar diyalogda Sokrates Thrasymakhos'u ikna etmiş ve onun düşüncesi karşısında büyük bir zafer kazanmış gibi görünse de, Thrasymakhos'un argümanı ahlakın kökeninde ne olduğu sorusuna yönelik yükseltilebilecek kuvvetli ihtimallerden biri olarak düşünce tarihindeki yerini alır.

*Devlet* diyaloğundaki bu tartışmadan yaklaşık iki bin yıl sonra Thomas Hobbes, İngiliz İç Savaşı'nın gölgesinde, ahlakın kaynağında ne olduğuna ilişkin soruya Thrasymakhos'un şüpheci tavrına benzer bir tavırla yaklaşmış, fakat bütünüyle farklı bir yanıt geliştirmiştir. Hobbes için ahlakın kökeninde toplum sözleşmesi yer alır. Toplum sözleşmesi aracılığıyla insanlar iradi şekilde kendi haklarını yasa koyucuya ya da yöneticiye devrederler. Bu süreçteki önemli ayrıntı, sözleşmenin yalnızca yönetici sınıfın çıkarlarına ve ilgilerine göre şekillenmiyor oluşu; başka bir ifadeyle, yeni durumda sözleşmeye katılan tüm tarafların/insanların çıkarlarının ve ilgilerinin gözetiliyor oluşudur. Kısaca Hobbes şüpheci yaklaşımı kullanarak ahlakı güçlünün zayıfa empoze ettiği bir baskı unsuru olmaktan çıkartarak tüm insanların çıkarlarına temas edecek bir olguya dönüştürmüştür. Böylesi bir dönüşüm ancak ve ancak tüm insanların gönüllü bir şekilde katıldıkları ve haklarını kendi rızalarıyla yöneticiye devrettikleri bir toplumsal

sözleşme pratiği üzerinden gerçekleşir. Sözleşme öncesinde insanlar, Hobbes'un doğa durumu olarak adlandırdığı bir durumda yaşamaktadır. Hobbes, insanların doğa durumundaki hallerini "*homo homini lupus*"[34] olarak tanımlar. Yine bununla birlikte ortaya çıkan kargaşa durumunu ise "*bellum omnium contra omnes*"[35] olarak betimler. İçinde bulunulan kaotik durum insanın kendi varlığını güvenli şekilde sürdürmesine engel olur. İnsanlar kendi rızalarıyla haklarını devrettikleri ortak bir iktidar altında, güvenli bir toplum içinde yaşayana kadar hep bir iç savaş tehdidi eşliğinde hayatlarını sürdürmeye çabalarlar. Bu yüzden insanlar doğa durumundan, yani *status naturalis*'ten çıkarak sözleşmeyle yurttaşlık durumuna, yani *status civilis*'e geçmeyi rasyonel olarak arzularlar. Dolayısıyla ahlak ve adalet, böylesi bir hesaplayıcı rasyonalitenin sonucunda şekillenen sözleşme sonrası yükselen bir hayatın bileşenleridir. Başka bir ifadeyle, Hobbes'a göre sözleşme öncesi ne toplumdan, ne ahlaktan ne de adaletten söz edilebilir. O halde, ahlak ve adalet doğal olgular değil, sözleşme sonrası inşa edilen yapay olgulardır; tıpkı toplum ve devlet gibi.[36]

Hobbes'un bu görüşlerinin temelinde insan doğasına ilişkin karamsar bir perspektif olduğu söylenebilir. Oluşumunda, düşünürün yaşadığı dönemin koşullarının da bir hayli etkili olduğu ileri sürülebilecek bu perspektife göre insan, doğası gereği bencil bir varlıktır. Bu anlayış bireyin yegâne amacının kendi varlığını ayakta tutmak olduğunu ve bireyin, varlığını sürdürebilmek için her şeyi kendine bir hak olarak görme eği-

34 İnsan insanın kurdudur.

35 Herkesin herkesle savaşı.

36 Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 126, 137.

liminde olduğunu öne sürer.[37] Açıkçası Hobbes'un insan doğası tasarımı oldukça kabadır. İnsanın doğası gereği mi yoksa eğitim yoluyla mı iyi/ahlaklı bir varlık olduğu geçmişten beri yapılagelen çok eski bir tartışmadır. Öyleki bu tartışma içinde alınan farklı tutumlar ahlakın kökenini de farklı şekillerde açıklama eğilimindedirler. Örneğin Aristoteles için erdem hem öğretilmeli hem de sürekli pratik edilmelidir, doğamızdaki bir kapasite ancak bu yolla huya ya da alışkanlığa dönüştürülebilir. Aristoteles ile benzer bir zaman diliminde yaşamış Çinli filozof Mencius aynı problemi coğrafyasındaki çağdaşlarıyla tartışmıştır. Mencius'un çağdaşları, Aristoteles'in bakışına paralel şekilde, tıpkı bir ağaç parçasının ahşap bir nesneye dönüştürülebilmesi için yontulmak zorunda olduğu gibi insanın da iyi olması için doğasının eğitilmek zorunda olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Mencius'un konu hakkındaki fikri hiç de böyle değildir. Mencius insanların doğaları gereği merhamet/şefkat sahibi olduklarını ileri sürer. Bu iddianın içerimlerinden biri şudur: insan içkin olarak doğru ve yanlışın ne olduğuna yönelik ahlaki bir duyguya (sezgisel yönelime) sahiptir. Onların kötüye yönelmesine sebep olan şey olumsuz koşullardır. Yani insan özü itibarıyla iyiye eğilimlidir, insanı şeytanın kucağına iten temel unsur, doğasının talihsiz/olumsuz koşullar altında negatif yönde biçimlenmesidir.[38]

Belki de Mencius insan doğasına ve ahlaka ilişkin bu tavrıyla 18. yüzyıl filozoflarından Jean-Jacques Rousseau'nun konuya ilişkin görüşünü önceleyen ilk isimlerden biri olmuştur. Aydınlanmacı gelenekte rastlayabileceğimiz yegâne fark-

37 age. s. 104.

38 Peter Singer (ed.), *Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2012, s. 17. Ayrıca bkz. Mencius, "Are Humans Good by Nature? A Debate Between Chinese Sages", *Ethics* içinde, Peter Singer (ed.), Oxford University Press, 2012, s. 27-29.

lı tavrı ve bu tavır ekseninde şekillenen alternatif bir felsefî değerlendirmeyi Rousseau'da buluruz. Düşünürün konumu klasik Aydınlanmacı düşünürlerin konumundan farklılık arz eder. Rousseau, insan doğasının özellikle eğitim ve birtakım reformlar yoluyla geliştirilebileceği ve yetkinleştirilebileceğine duyduğu inançla Aydınlanma çizgisindeki yerini korumasına rağmen; uygarlığın kötülüklerini ve aydınlanmış bir varoluşun olumsuzluklarını teslim ettiği için farklı bir teorik hatta oturur. Düşünür, özünde Aydınlanma sürecinin hızlı akışı karşısında eleştirel bir tavır takınmış, bu çerçevede Hobbes'un iddiasının aksine insanın iyiliksever, güleryüzlü ve dayanışmacı eğilimlerini doğal haline, yıkıcı ve zararlı yönlerini ise uygarlaşmış haline bağlamıştır. Bu tespitine koşut şekilde düşünür, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde, şimdiki durumumuzla ilgili olarak doğru bir yargıya varabilmek için insanın şimdiki doğasında neyin doğuştan olduğunu, neyin sonradan edinildiğini birbirinden ayırmak gerektiğini ileri sürer.[39] Rousseau bunu gerçekleştirebilmek için Hobbes gibi, insanı ilkin toplumlaşma öncesinde bir doğa durumu içerisinde ve bir de toplum sözleşmesinden sonraki durumu içerisinde ele alır. Doğa durumundaki insanları "soylu vahşiler" (*noble savages*) olarak betimleyen düşünür, bu durumdaki insanların temel ihtiyaçlarını rahatça ve doğrudan doğadan karşılayabilmekte olduklarını öne sürer. Bu sebeple de Hobbes'un ileri sürdüğünün aksine doğa durumundaki insanlar (yani soylu vahşiler) arasında bir rekabet ve savaş durumu da yoktur. Bu önkabulü bağlamında, Rousseau, iyiliksever ve yardımlaşmacı eğilimlerini insanın doğal haline

39 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 80-81.

atfeder. Kısaca düşünür, Mencius'un iddia ettiği gibi, vahşi soyluların içkin merhamet duyguları sayesinde doğal açıdan ahlaki varlıklar olduğunu ileri sürer. Peki merhamet sahibi bu varlıkları yoldan çıkaran etmen nedir? Tek kelimeyle yanıt vermek istersek; uygarlık! Ancak Rousseau'nun uygarlıktan anladığı şeyin daha çok özel mülkiyet olduğunu vurgulamakta yarar var. Öyle ki özel mülkiyetin insan dünyasına girişiyle birlikte kötülük de bu dünyaya giriş yapmıştır. Yani insanı kötüye sevk eden ve yoldan çıkaran şey, özel mülkiyetin ortaya çıkmasına bağlı olarak gelişen (uygarlaşan) dünyanın olumsuz koşullarıdır.

Rousseau'ya ek olarak 18. yüzyıl düşünce dünyasına damga vurmuş filozoflar arasına elbette ki David Hume ve Immanuel Kant'ı da yerleştirebiliriz. Aslında Rousseau, Hume ve Kant'ın 18. yüzyıl fikir dünyasının bir nevi üçlemesi olduğu bile ileri sürülebilir: her biri kendi coğrafyasının alanında en öne çıkmış düşünürüdür ve kuşkusuz yine her biri ahlakın kökenine ilişkin ayırt edici görüşler ortaya atmıştır.[40] Hume, Rousseau'nun ahlakın kökeninde birtakım doğal duyguların ya da eğilimlerin olabileceğine yönelik duygucu ahlak anlayışını paylaşır. Ama aynı zamanda Rousseau'nun insan doğasına atfettiği kadar aşırı iyimser bir değerlendirmeyle de tartışmayı yürütmez. Hume'a göre bizler insanlığa ilişkin duygusal eğilimlerimiz ile açgözlülüğümüz ve ihtiraslarımız arasında bölünmüş durumdayızdır. Ahlakın bu problem bağlamındaki işlevi ise tüm insanların genel onayını karşılamaya yönelik duygusal eğilimleri güçlendirmek ve bencil duygularımızı kontrol atında tutmaya yönelik eğilimleri sağlamlaştırmaktır.[41]

---

40 Peter Singer (ed.), *Ethics*, s. 18.

41 age. s. 18.

Hume'un bu vurgusunda ön plana çıkan temel sav, ahlakın kökeninde, duygularımızın ve doğal eğilimlerimizin olduğu iddiasıdır. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* başlıklı eserinde, ahlakın akılla ilişkili bir mesele olmadığını, aksine bir hissiyat meselesi olduğunu açıkça belirtir: "Erdemsiz sayılan bir eylemi ele alın, örneğin kasten cinayet. Onu her açıdan inceleyin ve onda erdemsizlik dediğiniz o olguyu ya da olgusal varoluşu bulup bulamayacağınıza bakın. Ne şekilde ele alırsanız alın, onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler (...) bulacaksınız."[42] Düşünür için ahlaki bir yargının işlevi son derece basit ve açıktır; duygusal eğilimlerimizin ifadeleri olarak yorumlanabilecek ahlaki yargılar, ahlaki problemler ve tercihlerle ilgili meselelerde davranışlarımıza rehberlik eder, ancak aklın bu konularda, rehberlik etmek bağlamında hiçbir işlevi olamaz. Akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildiremez*. Akıl sadece eylemlerimizin doğası ve sonuçları hakkında malumat verir; ayrıca önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin doğası ve sonuçlarına ilişkin de bizi bilgilendirir. Örneğin, kürtaj yaptırmaya karar veren bir kadına eylemi gerçekleştirdiğinde hayatının belli açılardan kolaylaşacağını fakat fetüs'ün öleceğini söyler akıl.[43] Ama bundan ötesine geçmez, başka bir ifadeyle kürtajı yaptırıp yaptırmama konusunda failin ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğine akıl karar ver(e)mez. Kadının böylesi bir durumda ne yapacağına ilişkin kararını belirleyen duygularıdır, yani doğal eğilimleridir.

42 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2009, s. 316.

43 James Rachels, "Subjectivism", *A Companion to Ethics*, Peter Singer (ed.), Oxford, Blackwell Publishing, 1993, s. 433.

Kant, Rousseau'nun ve Hume'un üzerinde hemfikir olduğu duygular ve ahlak arasındaki bağı kesin olarak reddeder. Kant için ahlakın kökeni hiçbir şekilde duygularda ya da doğal eğilimlerde bulunamaz. Zira o ahlak anlayışında, aklın içsel eleştirisini varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder. Çok daha önemlisi ahlaki eylem üzerinde akıl ve iyi irade dışında hiçbir otoritenin etkisi olamayacağını öne süren ve dolayısıyla geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yok sayan Kant, kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için ahlak yasası koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlaki faili ileri sürerken ahlakın kökenine ilişkin tartışmada yeni bir başlangıç yaptığının fazlasıyla bilincindedir.[44] Bu çerçevede Kant ahlak anlayışını temellendirirken insanın bütünsel doğası yerine, salt akli boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak değerlendirir. Çünkü insan bir doğal varlık olarak ele alındığında, o her şeyden önce, çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğa yasalarına bağlı olup, kendi otonomisi dışında yer alan güçler ve nedenler tarafından belirlenen hetoronom bir varlıktır; dolayısıyla o bu haliyle ahlak yasasının varlık koşulu olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır. Bu sebeple Kant'a göre doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde bu durum ahlaklılığı içermez, Düşünür ahlaki bir hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister.[45] Bu çerçevede saf ahlak yasası bütün doğal eğilimlerden, dürtülerden ve

44 Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford, Basil Blackwell, 1995, s. 46-47.

45 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 177-178.

duygulardan bağımsız, yalnızca insan-varlıklarının rasyonel olmalarından dolayı koyabilecekleri ve farkında olabilecekleri bir yasadır. Bu yasa öyle bir statüye sahiptir ki, ahlak yasası sayesinde bizler doğal eğilimlerin ve duyguların sıradan dünyasının içerdiği nedensel zorunluluklardan özgürleşme imkânına sahip oluruz.[46] İnsan aklı aracılığıyla kendi yasasını koyabilir ve bu yasa sayesinde akıl dışında kalan otoriteler ve geleneklerden bağımsızlaşarak kendisini özgürleştirebilir.[47]

Bütünüyle rasyonalist olarak kategorilendirilebilecek Kant'ın ahlak anlayışı, yasacı, evrenselci ve mutlakçı bir zeminde inşa edildiğinden dolayı, tarihsel, toplumsal ve politik koşullardan soyutlanmış bir bakışı merkezine alır. Oysa ahlak doğrudan gündelik yaşantımızla ilgili, bir toplum hayatı içinde karşılaşabileceğimiz durumlar ve olaylarla bağlantılı bir alandır. Yani Kant ahlak yasası söylemiyle, ahlak problemini aşırı formel bir teorik hatta taşıyarak somut zeminden koparmıştır. Bu yaklaşıma en ciddi tepkilerden biri 19. yüzyıl felsefesinde Alman idealist geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Hegel tarafından geliştirilir. Bu eleştirinin en önemli ayağını Kant tarafından belirlenen insanın ikili yapısını rasyonel düzlemde aşma çabası oluşturur. Kant'ın özgürlük sayesinde ahlak yasalarını koyan ve bu yasalara itaat eden insan ile doğa yasalarına, yani bir anlamda doğal nedenselliğe tabi olan insan arasındaki ayrımının eleştirisinden hareket eden Hegel bu ayrımı tarih felsefesi üzerinden rasyonel boyutta eriterek aşmak ister. Hegel için Kant'ın ahlak anlayışının en önemli kazanımlarından biri evrenselliğe/tümele ve forma yaptığı vurgudur,

46 Peter Singer (ed.), *Ethics*, s. 18.

47 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 2002, 3. Bölüm, s. 64-65.

ancak Kant'ın bu arzusu öyle bir noktaya gelir ki tümellik ve form bütünüyle çıplaklaşarak somut hale gelmenin yollarını unutmuş bir teorik çerçevenin uzantılarına dönüşürler. Nitekim Hegel, Kant'ın ahlak öğretisinin formalizmi ya da içeriksizliğinin, insanlığı iyi olandan çok kötü olana götürmesinin muhtemel olduğunu belirtir ve bu çerçevede Fransız Devrimi'nin giyotinde son bulan istencinin yarattığı şiddeti Aydınlanma'nın soyut rasyonalizminin ya da bu türden bir rasyonalizmin uzantısı sayılabilecek Kant'ın ahlak anlayışının mutlak özgürlüğünün ihtiva ettiği tehlikelerin tarihi bir kanıtı olarak değerlendirir.[48] O bundan dolayı, soyut bir ahlaklılıkla yetinmek yerine, bir bireyin ahlaki hayatı ve genel olarak da ahlak sisteminin kendisini toplumun geleneksel değerleri ve pratikleri; kısacası topluluğun kültürü üzerinde etik yaşam (*sittlichkeit*) olarak inşa etmek; özgürlüğü de Kant'taki gibi tarih dışı bir perspektif eşliğinde değil, fakat tarih içinde gelişip edimselleşen bir ide olarak konumlamak amacı güder.[49] Düşünür tüm bunları ünlü tarih felsefesinde gerçekleştirir. Hegel'in tarih felsefesine maddi dünyayı bir bütün olarak kendi kudretiyle yaratan ve kendisini kısmen bireyin özgür ve rasyonel iradesinde; sosyal kurum ve yasalarla felsefede tam anlamıyla ifade eden bir evrensel güç yön verir. Bu güce verilen isim Geist'tır (yani tindir). Tin tözel akıldır. Hegel için dünya tarihi tözel aklın gerçekleşme mekânıdır. Bu da tinin dünya tarihindeki gelişimidir. Bu gelişimin temel yönelimi ise özgürlük idesinin tam olarak gerçekleşmesidir. Bu serüven aynı zamanda tinin tarihsel serüveni olarak da okunabilir. Çünkü

48 Peter Singer, "G. W. F. Hegel", *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1995, s. 341.

49 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 220-221.

Hegel'e göre dünya tarihi 'tin'in kendi kavramına/özüne erişme, kendi kendisini gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir. Tinin özü ise özgürlüktür. Dolayısıyla dünya tarihinin gelişimi, yani tinin kendini gerçekleştirme serüveni onun özü olan özgürlük idesinin tam olarak gerçekleşme süreciyle aynıdır. Tinsel dünyanın yazgısı ve dünyanın son amacı, tinin özgürlüğünün bilincine varmasıdır. Özgürlük, kavramı gereği kendinin bilgisidir. Özgürlük, kendi kendinin ereğidir ve kendi gerçekleşimini amaçlar.[50]

Hegel, ahlak tartışmalarına ilişkin bu yaklaşımıyla, felsefe sahnesine üç yenilik getirmiştir: a) ilk olarak ahlakın kaynağında aklın mı yoksa duyguların mı olduğu yönündeki 18. yüzyıl ahlak felsefesinin temel paradigmasını belirleyen dikotomi Hegel ile birlikte büyük oranda aşılarak yeni bir tartışma zeminine taşınmıştır, b) ikinci olarak ahlak problemine ve tartışmalarına tarihsel bakış eklemlenmiştir ve c) son olarak özgürlük kategorisi tüm yönleriyle (metafizik, ahlaki ve politik) ve diyalektikle örülmüş bir tarih bilinci eşliğinde modern düşüncedeki ahlak ve politika felsefesi tartışmalarının merkezine yerleştirilmiştir. 19. yüzyıl düşüncesinde Hegel'in ahlak problemine ilişkin bu katkılarına alternatif olarak görülebilecek bir diğer yaklaşım Nietzsche'ye aittir.[51] Soyut rasyonaliz-

50 Bkz. G. W. Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 79 vd. Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Güçlü Ateşoğlu (ed.), *Hegel - Alman İdealizmi II*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.

51 Çalışmanın sınırlandırılması açısından çalışmada doğrudan yer vermediğim fakat ahlak tartışmaları bağlamında en azından ismini anmanın gerekli olduğunu düşündüğüm 19. yüzyıl düşünce ve bilim dünyasından bir isim daha var: Charles Darwin. Çağımızda ismi sık sık evrim teorisi ve tartışmaları ile anılan düşünür, önemli çalışmalarından biri olan *İnsanın Türeyişi*'nin bir koca bölümünü ahlak duyusuna ve bu duyunun kaynağı problemine ayırmıştır. Dolayısıyla Darwin için önemli olan yalnızca insanın insan-olmayan diğer hayvanlarla olan anatomik bağı hakkında kuvvetli kanıtlar göstermek değil, aynı zamanda men-

min ve Kant'ın ahlak anlayışının eleştirisini başka bir tarihsel bilinç ekseninde gerçekleştiren Nietzsche, Hegel'in iddia ettiğinin aksine tarihin keşfedilmesi gereken örtük bir ereğinin ya da anlamının olduğu fikrini reddeder. Bu yüzden de tarihe yön veren bir evrensel gücün varlığına inanmaz. Kısaca düşünür için tarihi belirleyen bir *telos*'tan ya da değişmez bir özden söz edilemez. Düşünürün bu yaklaşımının altında Batı düşünce tarihinin (başka bir deyişle Batı metafiziği tarihinin) eleştirisi yatmaktadır. Nietzsche'ye göre Sokrates'ten beri Batı felsefesinin genel eğilimi her şeyin ardında degişmeyen bir varlık, bir töz aramak olmuştur. Yani oluşa ve değişime karşı, değişime kapalı bir varlık kurgusu ön plana çıkarılmıştır. Akıl ve düşünme işte bu genel yönelimin bir sonucu olarak oluştan, değişmeden ve hayattan kopmuştur. Felsefeye çoğunlukla akılcı bir arayışın yön verdiği kabulünü de bu argümana eklersek, felsefi düşüncenin özünde, rasyonaliteyi yücelterek hayattan kopuk ve oluş-karşıtı bir karakter kazandığını ileri sürebiliriz.[52] Düşünür ahlak problemini Batı düşünce tarihine yönelik bu eleştirisinden hareketle ele alır ve bu bağlamda ne nesnel değerlerin varoluşundan söz edilebileceğini ne de

---

tal güçlerimizin de (tabii bunlara ahlak duyusu da dahildir) bu tez kapsamında açıklanabileceğini ileri sürmektir. Başka bir ifadeyle, düşünür evrim savını sosyal alana, dolayısıyla ahlak alanına da uygulamıştır. Bu uygulamanın en kısa ve somut açıklaması şu şekilde yapılabilir: Darwin'e göre insan-olmayan hayvanlarda onları belli şekillerde davranmaya iten öyle sosyal içgüdüler vardır ki, eğer bu davranışları sergileyen hayvanlar insan olsalardı, biz bu sosyal güdüleri ahlak ile ilişkilendirecek ve söz konusu davranışları ahlaklı bularak övecektik. Düşünür biyolojik bir bakışla inşa ettiği bu yaklaşımını vicdanla bağlantılandırarak insan ile diğer hayvanların zihinleri arasındaki farkın niteliksel değil, niceliksel olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Çev. Öner Ünalan, Ankara, Onur Yayınları, 1978.

52 Friedrich Nietzsche, "Twilight of the Idols", Aaron Ridley & Judith Norman (ed.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, s. 167 vd.

ahlaki hakikatlerin ya da ilkelerin temellendirilmesinde aklın Kant'ın iddia ettiği gibi merkezi bir işlevinin olabileceğini ileri sürer. Nietzsche'ye göre insan ahlaklılığı rasyonel şekilde temellendirmeye çalışmak yerine, bu probleme ilişkin, neredeyse dogmatik bir yapıya kavuşan malum perspektifinden bütünüyle vazgeçmelidir. Onun yerine ahlak, sosyal ve tarihsel bir fenomen olarak değerlendirilmelidir. Bu aşamada şöylesi bir soru pekâlâ yükseltilebilir: Hegel de ahlakı toplumsal ve tarihsel bir düzlemde ele alıyordu; o halde Nietzsche'nin probleme yaklaşımının Hegel'inkinden farkı nedir?

Nietzsche, ahlaki yargıların olmayan gerçekliklere dayandığını ileri sürer. Dolayısıyla düşünür için ahlak yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur. Bu fenomenler de sosyal ve tarihsel bir bağlama aittirler. Ancak bu bağlamın Hegel'deki gibi teleolojik bir boyutu yoktur. Buna ek olarak yukarıda vurgulamaya çalıştığım gibi Nietzsche, tarihe bakışında diyalektiğe yer açmaz. Dolayısıyla düşünür tarih araştırmasında başka bir metodolojiye başvurur: Jeneoloji (soybilim[53]). Soybilim bir fenomenin tarihsel düzlemde kaynağının takip edilmesine işaret eden bakışın ve yöntemin en genel adıdır. Ancak bu kaynak arayışı herhangi bir öz, bir *arkhê* ya da erek ara-

53 Jeneoloji çoğu zaman Türkçeye soykütük olarak çevrilmektedir. Hatta Nietzsche'nin ahlakla ilgili en önemli çalışmalarından birinin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* başlığıyla Türkçeye kazandırıldığını hemen anımsayabiliriz. Ancak bu noktada Ferda Keskin'in konuya ilişkin uyarısını dikkate almakta yarar var. Keskin, soykütük kavramının Türkçede bir tür şecere çıkarmak, yani bir anlamda araştırılan konunun kökenine inmek ya da özüne gitmek gibi Nietzsche'nin aslında yapmaya çabaladığı şeyin tam tersini akla getirebilecek bazı içerimlerinin olduğuna işaret ediyor ve bu çerçevede jeneolojinin Türkçede soykütükten çok soybilim kavramıyla karşılanması gerektiğini iddia ediyor. Ben de Keskin'in bu önerisi ışığında kavramı soybilim olarak kullanmayı tercih ettim. Fakat bu noktada belirtmeliyim ki çalışmada, herhangi bir karışıklığa yer vermemek için Nietzsche'nin kitabından alıntı yaptığımda kitabın yaygın olarak bilinen ismini, yani *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* ifadesini kullandım.

yışı değildir. Nietzsche bu bakışı *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* isimli çalışmasında uygulayarak farklı ahlakların ortaya çıkışı ve gelişimine ilişkin tarihsel ve psikolojik bir soruşturma gerçekleştirir. Bu çerçevede düşünür iki eksenli bir soruşturma faaliyeti içine girerek farklı ahlakların ve bu ahlaklara bağlı olarak gelişen ahlaklılığın hangi koşullar altında açığa çıktığını irdeler, daha sonra da genel olarak ahlaklılığın sıkı bir eleştirel değerlendirmesini sunar. Bununla birlikte, ahlaklılığın değerine yönelik bir eleştiri ancak onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir epistemolojik araştırma ile mümkün olduğundan, ahlaki değerlerin değersel yapısını sorgulamak, değerlerin yeni baştan değerlemesini ve değerlendirmesini yapmak, bu değerlerin nasıl ve hangi şartlarda ortaya çıktığını ve ne tür söylemler ve pratiklerde sürdürüldüğüne dair bir araştırmayı gerektirdiğinden, soybilimin söz konusu iki ekseni arasında çok yakın bir ilişki olduğu söylenebilir.[54]

Nietzsche'nin yürüttüğü soybilimsel etkinlik bizi, biri "efendi ahlakı" diğeri ise "köle ahlakı" olmak üzere iki karşıt ahlaka götürür. Bu ayrımın kökeninde aynı zamanda antropolojik bir bakış da vardır. Kişi, ahlak ve değerler olarak üç başlık altında incelenebilecek bu antropolojik bakış, insanların güçlüler ve zayıflar olmak üzere iki gruba ayrılabileceklerini ileri sürer. Bu insan grupları arasındaki ilişkilerin temelinde ise olmayan gerçeklikler olarak ahlaki unsurlar yer almaz, aksine gerçek hayattaki her türden dinamik bu ilişkileri etkiler/koşullar. Düşünüre göre gerek hayatın bizatihi kendisindeki, gerekse de tek tek bireyler arasındaki ilişkiler güç ilişkileridir, o halde ahlakın mahiyetini belirleyen şey de bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Ancak buradaki güçlülük ya da

54 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 242.

zayıflık, bireyin ekonomik durumu, sahip olduğu mal varlığı ya da fiziksel anlamda sahip olduğu kudretle bağlantılı değildir. Bu sebeple Nietzsche, güçlülük ya da zayıflık meselesini, kişi problemi ekseninde sorunsallaştırır. Mevcut olana sürekli bağlılık yemini eden, alternatif ve yeni olan her şeyle her seferinde problem yaşayan, kendisine sunulmuş bir dünyanın sınırları içinde yaşayan insan güçsüz; sürekli yeniliğe açık, yeni değerlendirmeler yapma iradesine sahip ve verili olanın içine sıkışıp kalmamış insan güçlü insandır. Bu durumda verili ahlak, zayıf ve güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlaksa eğer, bu ahlak köle ahlakıdır; buna mukabil, o güçlü, kendilerine güvenen ve sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmiş ise, söz konusu ahlak bu kez efendi ahlakı olmak durumundadır.[55] Nietzsche köle ahlakıyla sürü insanını (yani sıradan insanlardan oluşmuş büyük kitleleri), efendi ahlakıyla üst insanı (kalabalığın dışında kalmayı tercih eden, ender bulunan insanları) ilişkilendirir. Sonuç olarak, Nietzsche tüm ahlaki yargıların ve iyi-kötü belirlemelerinin ikincil düzeyde olduğunu ve bunların güç ilişkilerinin bir yorumu olduğuna inanır. Bu yüzden düşünür iyinin ve kötünün ötesine geçmeyi arzular, çünkü genel olarak ahlakın kendisi sürünün yaratımıdır, yani kalabalıkların dışında kalmaktan korkan insanların yaratımı. Tam da bu sebeple sürü insanı yeni olan karşısında her zaman öfke ve hınçla davranır. Hayatın olanca yaratıcılığına rağmen korku ve endişeden yana tavır alır. Bu yüzden hayatı olumla(ya)maz. Oysa üst insan umudun peşinden gider, her daim yeni olanı arar, yeni değerlendirmeler yaparak yeni değerler yaratır. Hayatı olumlar. Yaşamı kucaklar. Nietzsche'ye göre ahlak, bu çerçevede sürü insanının efendiyi,

55 age. s. 243.

dolayısıyla özgür ruhları ve yaratıcılığı kısıtlama ve baskılama mekanizmasına dönüşür.[56] Ahlak; yeni olanı parçalamanın ve yok etmenin, yeni olanın peşinden gidene sürekli zarar vermenin, yani kısaca hayatı olumsuzlamanın temel motivasyonlarından biri olur.

Görüldüğü üzere düşünce tarihinde birçok önemli isim ahlakın doğası ve kaynağına ilişkin önemli tespitlerde bulunmuşlardır. Her düşünür, söz konusu felsefi meseleye, çağının ruhuna, bakış açısına ve problemlerine uygun olarak yaklaşmıştır. Platon, hocası Sokrates'in yaşadığı acı deneyimden dolayı demokrasinin sıkıntıları ve adalet problemi üzerinde yoğunlaşarak ahlakı sorunsallaştırmış, keza yine hocası Platon gibi benzer kaygılarla hareket eden Aristoteles de teorik derinleşmesini ahlak, adalet ve politika ilişkisi ekseninde gerçekleştirmiştir. Yine aynı dönemde tartışılan konuların başında insan doğasının hangi kapasitelere ve niteliklere sahip olduğu gelmektedir, buna bağlı olarak da düşünürler insan doğası ile ahlaklı olmak arasında ne türden bir ilişki olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Hobbes ise benzer bir tartışmayı iç savaş politikasının egemen olduğu tarihsel koşullar altında gerçekleştirerek toplum sözleşmesi teorisi bağlamında (Greklerin iddia ettiğinin aksine) ahlakın doğal değil, yapay bir olgu olduğunu ileri sürmüştür. Hobbes'un açtığı düşünsel yolu genişleten filozofların katkılarıyla ahlakın kaynağı problemi antropolojik bir eksene doğru kaymış, bu çerçevede ahlakın doğasında insanın akılsal yapısının mı yoksa duygusal yapısının mı olduğuna yönelik soruşturmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu tartışmada Kant bütünüyle rasyonalist ve objektivist bir tavır takınırken, Rousseau ve Hume duygucu ve subjektivist

56 Peter Singer (ed.), *Ethics*, s. 19.

bir ahlak anlayışının peşinden gitmişlerdir. Dönemin ruhuna uygun olarak gelişen burjuva ideolojisinin inşa etmek istediği insan anlayışının kurulumuna yönelik gerçekleştirilen bu antropolojik değerlendirmeler 19. yüzyıl düşünce dünyasının temel sıkıntıları ve ihtiyaçları çerçevesinde dönüştürülmüş ve konuya ilişkin yeni paradigmaların ortaya çıkmasına zemin oluşturulmuştur. Bu paradigmaların en önemlilerinden biri Hegel'inkidir. Hegel, doğal hukuk teorisyenlerinin tüm insan doğası belirlemelerini problematik bulur ve bu belirlemelerin tarihsel ve toplumsal bir bağlama ait olduğu konusunda ısrar eder. Bu yolla ahlakın kaynağında aklın mı yoksa duyguların mı olduğu yönündeki 18. yüzyıl ahlak felsefesinin temel eksenini belirleyen dikotomi Hegel ile birlikte büyük oranda aşılarak yeni bir tartışma zemini yaratılır. Ahlak problemiyle ilgili tartışmalara yeni bir bakış eklemlenmiştir: tarihsellik. Hegel'deki tarihsellik, tin felsefesinin merkezde konumlandığı ve metafizik, ahlaki ve politik boyutlarıyla birlikte, diyalektik bir yöntemle örülmüş özgürlük bilincinin gelişimi fikri eşliğinde şekillenir. 19. yüzyıldaki paradigmatik dönüşümlerden bir diğeri ise Nietzsche'ye aittir. Meseleye kişi ve değerleri problemi ekseninde yaklaşan Nietzsche, ahlakı, sürünün yaratımı olarak görür. Başka bir ifadeyle, bir sosyal ve tarihsel fenomen olarak ahlak, özgür ruhları ve yaratıcılığı kısıtlama ve baskılama mekanizmasıdır. Bu yüzden düşünüre göre ahlaka ilişkin değerlendirmelerin objektif hakikatler gibi ne olduğu belli olmayan (hatta olup olmadığı konusunda kuşku duyulan) veya evrensel ahlaki değer ya da ilke benzeri şeylerle değil, güç ilişkileri bağlamında yapılması gerekmektedir. Zaten düşünüre göre tarihsel bilince uygun düşen çözümleme de budur.

Bu saydıklarımız dışında 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni ba-

kış açılarından belki de en önemlisi Marx'a ait olandır. Peki, Marx'ın ahlak konusundaki görüşü nedir? Ya da soruyu bu bölümün temel araştırma konusuna uygun olacak şekilde sorarsak; Marx'a göre ahlakın kaynağında ne vardır? Açıkçası Marx yukarıda sıraladığımız birçok ismin yaptığı gibi konuya ilişkin sistematik bir bakış açısı geliştirmemiştir. Düşünürün ne *Nikomakhos'a Etik* gibi ne *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* gibi ne de *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* gibi bir eseri vardır. Bunun temel sebebi düşünürün ahlakın kaynağı problemiyle sistematik şekilde ilgilenmemiş olmasıdır. Marx'ta böylesi bir yönelimin olmaması ise son derece anlaşılır bir şeydir. Marx, doğrudan, kapitalizmin işleyişini kavramaya ve açıklamaya çalışan, bu açıklama aracılığıyla da sistemin eleştirisini yaparak post-kapitalist bir toplumun olanaklarını açığa çıkarmaya gayret eden bir düşünürdür. Buna bağlı olarak da içinde felsefi dinamikler de taşıyan bir tarih ve toplum teorisi geliştirir: tarihsel materyalizm. Bu sebeple Marx için genel olarak ahlak sorunsalı ve ahlakın kaynağı problemi ancak tarihsel materyalist kuramın ortaya koyduğu perspektif aracılığıyla ele alınabilir. Bu çerçevede Marx'ın ahlaka ilişkin görüşlerinin analizi düşünürün en temel öğretilerinden biri olan tarihsel materyalizm analizini gerektirir. Çünkü Marx ve Engels ahlakın kaynağına ilişkin soruya tarihin materyalist kavramsallaştırması aracılığıyla yanıt üretmişlerdir. O halde, "Ahlakın kaynağında/kökeninde ne vardır/ne bulunur?" sorusunu Marx'ın bakış açısından yanıtlayabilmek için öncelikte tarihsel materyalist öğretiyi analiz etmek zorunlu gibi görünmektedir. Tarihsel materyalizm bize ne söyler? Bu yaklaşım tarihin gelişimini nasıl açıklar? Son olarak, bu yaklaşım bağlamında Marx ahlakın kaynağı problemini nasıl ele almıştır? Ahlakı nasıl açıklamıştır?

## II — Marx'ın Düşüncesinde Materyalizm ve Ahlakın Kaynağı Problemi

Çağdaş etik teorisyenlerinden Peter Singer, *Marx: Çok Kısa Bir Giriş* başlıklı eserinde Marx'ın düşüncelerinin teorik ve pratik düzeylerdeki etkisinin ancak Hz. Muhammed ya da Hz. İsa gibi geniş halk kitlelerinin dini lideri konumunda yer alan, önem-bağlamı oldukça yüksek tarihi figürlerle karşılaştırıldığında anlam kazanabileceğini ileri sürer.[57] Gerçekten de Singer bu iddiasında haklıdır. Öyle ki 20. yüzyılda kapitalist iktidarlara ya da sermayenin otoritesine karşı yükselen işçi sınıfı hareketleri veya sömürgeciliğe karşı verilen bağımsızlık mücadelelerinin esin kaynaklarından biri hiç şüphesiz Karl Marx ve onun teorik hattı olmuştur. Bunun da ötesinde 20. yüzyılın büyük bir bölümünde neredeyse her on insandan dördü Marksizmin pratiği olarak nitelenen sosyalist rejimlerin yönetimi altında yaşamış ve söz konusu rejimler insanların hayatlarını şekillendirmek için çoğunlukla ilgili kuramın yöntemine ve ilkelerine başvurmuştur. Bu bağlamda milyonlarca insan hayatının Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve post-kapitalist toplum tahayyülü ekseninde örgütlenen söylem ağı tarafından çerçevelendiği ileri sürülebilir. Kısaca ezilen ve yoksul kitlelerin inanç kümelerine; sosyalizmin bir ütopya olmaktan çıkarak felsefi ve bilimsel bir öğretiye dönüştüğü, kapitalizmin kaçınılmaz çöküşünün Marx tarafından bilimsel bir temellendirmeyle izah edildiğine yönelik genel bir kanaat hâkim olmuştur. Bu kanaat devrimlerle ve sosyalist yönetimlerin real iktidar düzlemlerine yükselmesiyle daha çok pekişmiştir. Marx'ın bilimsel keşiflerinin işçi sınıfı ve bütün ezi-

57 Peter Singer, *Marx, A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2000, s. 1.

len kesimler için taşıdığı özel önemi vurgulayan, ismi Ekim Devrimi'yle özdeşleşen Vladimir I. Lenin geniş halk kitlelerince paylaşılan bu inancın kaynağını şöyle dile getirmiştir: "Yalnızca Marx'ın bilimsel materyalizmi, işçi sınıfına, bugüne kadar bütün ezilenlerin içine düşüp ruhsuzlaştıkları manevi esaretten çıkış yolunu göstermiştir. Yalnızca Marx'ın ekonomi kuramı, işçi sınıfının kapitalizmin genel sistemi içindeki durumunu dile getirmiştir."[58]

Ekonomik boyutunun yanı sıra felsefî ve politik izdüşümleri de olan tarihsel materyalist öğreti, en temelde insanın kendisine, yer aldığı toplumsal hayata ve evren düzeneğine ilişkin beliren anlam problemlerine yanıt verme imkânı taşımaktadır. Marx'ın yaklaşımı felsefenin kadim sorularından biri olan yaşanılabilir bir hayatın ne türden bir hayat olduğu sorusunu birçok noktada aydınlatma iddiasına sahiptir. Bu iddia tümel ile tikel arasındaki gerilimli ilişkiyi ele almak demektir. Çünkü iyi bir hayatın ve iyi bir toplumun neye benzeyeceği, ne şekilde gerçeklik kazanacağı ve böylesi bir toplumsal gerçekliğin nasıl ve hangi araçlarla sürdürüleceği soruları üzerine düşünmek aynı zamanda kendimizin kim olduğu, bu kendiliğin nasıl oluştuğu ve gelecekte ne olmak istediğimiz soruları üzerinde durmayı gerektirir. Kendimizin kim olduğu sorusunu yanıtlayabilmek ise öznelliğimiz tarihsel ve toplumsal koşullarda şekillendiği için ne türden bir toplumsal organizasyon içinde yaşadığımız sorusunun analizini şart koşar. Dolayısıyla nasıl bir toplumda yaşadığımız ve yaşamak istediğimiz meselesi kendimizin kim olduğunu, hangi şartlarda

58 Lenin'den aktaran P. N. Fedoseyev, I. Bakh, L. I. Golman, N. Y. Kolpinsky, B. A. Krylov, I. I. Kuzminov, A. I. Malysh, V. G. Mosolov, Y. Stepanova, *Karl Marx–Biyografi*, Çev. Ertuğrul Kürkçü, İstanbul, Öncü Kitabevi, 1976, s. 9.

kendiliğimizin oluştuğunu bilmekle ve kendimize ilişkin ne türden bir gelecek arzuladığımızla yakından ilişkilidir. Daha somut bir ifadeyle, Marx'a göre birey ile toplumsal gerçeklik arasında mekanik değil, karşılıklılığı salık veren diyalektik bir ilişki vardır. Düşünür bu varsayım çerçevesinde toplumsal gerçekliğin analizine yönelir. Bu yönelim temel toplumsal yapıların ve toplumun dinamiklerinin anlaşılmasını içerir. Bu da içinde yaşadığımız toplumsal mekanizmaların işlemesini olanaklı kılan dinamikleri, ne türden sosyal ve baskıcı mekanizmaların ilgili gerçeklikte yürürlükte olduğunu ve bu mekanizmaların nasıl işlevselleştiğinin, dolayısıyla bu mekanizmaların altında yatan rasyonalitenin anlaşılması demektir.[59] Marx ve Marksistler insanlık tarihindeki farklı toplumsal yapıların dinamiklerini ve özellikle en temelde kapitalist toplumların işleyişini, bu işleyişin içerdiği mekanizmaları ve bu mekanizmaların altında yatan temel mantığı sistematik olarak ve bilimsel bir düzlemde açıklamaya ve anlamaya çabalamışlardır. Bu çabanın en genel adı tarihsel materyalizm olarak bilinmektedir. Bir öğreti olduğu kadar, belirli türden bir perspektifi ve metodolojiyi içeren bu öğretiyi kullanarak Marx kapitalizmin hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığını ve kapitalist toplumsal sistemin, üretimi, dağıtımı, tüketimi ve yeniden üretimi ne şekilde gerçekleştirdiğine yönelik bir analiz geliştirmeye çalışmıştır. Elbette bu analiz en temelde kapitalizmin özsel niteliklerinin neler olduğunu ifşa etmeyi ve bu nitelikler sayesinde sistemin nasıl işlediğini göstermeyi arzular. Düşünür bunu gerçekleştirirken aynı zamanda bizlerin kim olduğu, mevcut durumumuza nasıl geldiğimiz, gelecekte

59 Kai Nielsen, "Historical Materialism, Ideology and Ethics", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 29, No: 1, Haziran 1985, s. 47.

ne yapabileceğimiz ve en azından gelecekte ne olmayı arzuladığımız sorularını da yanıtlamaya girişir.

Bu girişimin ilk versiyonu Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda yabancılaşma ve klasik ekonomi-politik yaklaşımın eleştirisi aracılığıyla açığa çıkar. Düşünürün elyazmalarında ortaya koyduğu tüm hususlar geleneksel iktisadın varsayımlarından yapılan çıkarımlardır. Marx; görünüşte rastlantısal koşulların, gerekli gelişim sürecinin gerçekten ne ölçüde bir ifadesi olduğu konusunda hiçbir şey söylemeyip özel mülkiyet, açgözlülük, rekabet ve bunun gibi hususları tamamen kanıksadığını söylediği klasik iktisat bilimi seviyesinin üzerine çıkmayı arzular. O, iktisatçılar tarafından göz ardı edilen, "İnsanlığın evriminde insanlığın büyük bir kısmının soyut emeğe indirgenmesinin anlamı nedir?" gibi daha geniş sorular sormak ister ("soyut emek" ile Marx işçinin kendi amacı için değil sadece ücret kazanmak için yapılan işi kasteder. Yani, biri bir çift ayakkabı istediği için ayakkabı yapmak soyut emek değildir, ayakkabıyı para kazanmak adına yapmak soyut emektir). Diğer bir deyişle, Marx iktisat yasalarının yorumuna ve anlamına yönelik daha derin bir açıklama sunmayı hedeflemiştir. Peki, Marx'ın kafasında ne türden bir açıklama vardır? Bu sorunun yanıtı çalışmanın en önemli bölümlerinden birisi olan "Yabancılaşmış Emek"te verilmektedir. Düşünür modern kapitalist dünyada yabancılaşmadan, herhangi bir eylemi gerçekleştiren bireyin gerçekleştirdiği eylemin kendisi ile sonuçları (ürünleri) arasındaki bağı yitirmesini, ayrışmasını ve yabancı kalmasını; eylemi ile hem diğer bireylerden (insanlardan) hem de içinde bulunduğu ortamdan (üretkenliğinden) uzaklaşmasını, dışlaşmasını ve yabancı kalmasını ve son olarak da bütün bunlarla birlikte, kendi özgün varlığının

kapasitelerinden (türsel varlığından) yabancı duruma düşmesini anlar. Bu çerçeveyi dört kategoriye ayırmak mümkündür (ki zaten Marx da dört tür yabancılaşma olduğunu vurgular). Birincisi, yaratılır yaratılmaz üreticiden alınan üründen.[60] İkincisi, eziyet olarak yaşanan üretim faaliyetinden (işten).[61] Üçüncüsü, insanlar kör bir şekilde ve gerçek insan güçlerine uygun olmayan şekilde ürettikleri için türsel varlıklarından.[62] Son olarak, alışveriş ilişkisinin karşılıklı ihtiyacın karşılanmasının yerine geçtiği durumda insanlardan.[63]

Bu durumda yabancılaşma sadece bireyin kendi kapasitelerinin korunması açısından aşılması gereken bir şey değildir. Aynı zamanda insan-türünün, doğanın ve insan-ürünlerinin korunması ve yaşatılması açısından da gereklidir. O halde yanıtlanması gereken soru "Bu durumla ilgili olarak ne yapılabilir?" sorusudur. Marx söz konusu eserinde bu sorunun da yanıtını aramıştır. O, ne ücretlerin yükseltilerek ne de ücretlerin eşitlenerek yabancılaşma probleminin çözülebileceğini düşünür. Ücretlerin yükseltilmesi köleye daha çok para ödenmesinden başka bir anlam taşımaz. Böylesi bir çözüm işçiye ve emeğine insanca ve onurlu bir açılım sunmaz.[64] Fransız sosyalistlerinden Proudhon'un istediği ücret eşitliği ise işçinin emekle ilişkisini bütün insanların emekle ilişkisine dönüştürmeye yarar. Bu da toplumun soyut bir kapitalist olması anlamına gelir ki çözüm bu da olamaz.[65] Gerçek çö-

60 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, Çev. Murat Belge, Ankara, Birikim Yayınları, 2003, s. 75-76.

61 age. s. 78.

62 age. s. 79-80.

63 age. s. 82-83.

64 age. s. 87.

65 age. s. 87.

züm ücretlerin ya da özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıdır. Ücretler yabancılaşmış emeğin dolaysız sonucudur ve yabancılaşmış emek özel mülkiyetin dolaysız nedenidir. Onun için görünümlerinden birinin yıkılması ötekinin de yıkılması demektir.[66] Bu yıkım bir anlamda olumlu bir aşıştır, başka bir ifadeyle komünizmdir: *Özel mülkiyetin* ya da *insanın kendine yabancılaşmasının olumlu* şekilde aşılması ve dolayısıyla insani öze insan tarafından ve insan için gerçekten *sahip olunması* olarak *komünizm*; böylece *toplumsal* (yani insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam dönüşü olarak komünizm -daha önceki gelişmelerin bütün servetiyle gerçekleştirilen, bilinçli bir dönüş. Bu komünizm, tam gelişmiş doğalcılık (naturalizm) olarak hümanizmle eşittir; insanla doğa ve insanla insan arasındaki çatışmanın *gerçek* çözümüdür- varoluşla öz, nesneleşme ile kendini pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümüdür. Komünizm, tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.[67]

Marx yabancılaşma ve özel mülkiyet eleştirisi ekseninde şekillendirdiği yeni öğretisini Engels ile birlikte kaleme aldıkları *Alman İdeolojisi*'nde daha da geliştirmiştir. Bu bağlamda söz konusu eser, materyalist tarih görüşünün az çok sistematik bir sergilenişi olarak göze çarpar. Eserin iki temel sorusu vardır. İlk olarak, kitap felsefenin temel problemine, yani

66 age. s. 87.

67 age. s. 111. Marx'ın burada komünizmin nasıl olacağını detaylı bir şekilde açıklamaya devam edeceği beklenebilir. Düşünür buna devam etmez ve yazılarının hiçbirinde bu konu üzerine üstünkörü önerilerden başka bir şey sunmaz. Ancak komünizmin büyük bir fark yaratacağına dair işaretler verir. Tüm insan algılarının özel mülkiyet ile kötürümleştirildiğini iddia eder. Mineral satıcısı ilgilendiği mücevherlerin güzelliğini değil piyasa değerini görür. Özel mülkiyetin kaldırılması algılarımızı bu yabancılaşmış durumdan kurtaracaktır.

varlık ile bilinç ilişkisi meselesine materyalist bir yanıt verme uğraşı içindedir. Bu yanıt tarihsel ve toplumsal gelişim yasalarının kavranılması bakımından muazzam bir önem taşımaktadır. *Elyazmaları*'nda Marx ekonomik ilişkilerin önceliğini ve belirleyici rolünü ortaya çıkarmıştı, ancak şimdi Engels ile birlikte ekonomik ilişkilerin temelinde yatan ilişkilerin ne türden ilişkiler olduğunu göstermektedir. Böylelikle tarihsel gelişim sürecinin temeline daha derinlemesine girilmekte, insanlık tarihinde bir toplum şeklinden diğerine geçişin arka planındaki maddi ilişkiler ve güçler açığa çıkarılmaktadır. Kitap, ikinci olarak Hegel sonrası Alman felsefesinin (yani Alman İdeolojisinin) bir eleştirisi olarak formüle edilmiştir. Zaten materyalist tarih görüşü de bu eksende şekillenmiştir. Bu polemikteki başlıca problem, mevcut gerçekliğin nasıl değiştirilebileceği ile ilgilidir. Bu çerçevede Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nin iskeletini belirlerken, Bruno Bauer ile Max Stirner'in makalelerinin ve Ludwig Feuerbach'ın çalışmalarının eleştirisiyle işe girişmeyi tercih etmişlerdir. Bunun temel sebebi bu düşünürlerin de kendilerini komünist olarak ilan etmeleri ve bu yönde çalışmalar yayınlamalarıdır. Dolayısıyla mevcut gerçekliğin hangi öncüller bağlamında kavranarak dönüştürüleceği sorusu bu düşünürlerin fikirleriyle hesaplaşmayı gerektirmiştir. Örneğin düşünürlerce Stirner'in 1844 yılının sonlarında çıkan kitabı Hegel'in bütün başarılarının yok olup gittiği ve zaaflarının da olmayacak kadar geliştirildiği soysuzlaştırılmış klasik Alman felsefesinin karakteristik ürünlerinden biri olarak algılanmaktadır. Stirner aşırı bireyciliği savunmakta, bireyci-anarşist eğilim Alman küçük burjuvazisinin kapitalizmin gelişimi karşısındaki hoşnutsuzluğunu yansıtmaktadır. Ama bu düşünce özü itibarıyla özel mülki-

yete yönelen her türlü tehdide, yani gerçek komünizme düşmandır. Bu ve bunun gibi söylemlerle mücadele etmek Marx ve Engels için en önemli görevdir çünkü bu türden akım ve yaklaşımlar gerçek komünist dünya görüşünün önünde engel oluşturmaktadır. Bunun için düşünürler kendi materyalist yaklaşımlarının öncüllerini ortaya koyarak probleme giriş yapmışlardır. Doğanın değişmez olduğu şeklindeki metafizik yaklaşımı kabul eden eski materyalizmin tutarsızlığının üstesinden gelen Marx ve Engels, insanın içinde yaşadığı ve faaliyet gösterdiği doğa şartlarının da tarihsel olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla insanın hazır olarak bulduğu şartlarla, insanın kendi faaliyetleri ile yarattığı şartlar arasında bir fark vardır. Bu farkın ortaya çıkmasında belirleyici olan insanın üretim etkinliğidir. O halde insan faaliyetinin en önemli ayağı üretimdir. Üretim, insanın doğayla ilişkisi ve doğa üzerindeki etkisini temsil eder. "Şu halde saptanması gereken ilk olgu, (...) bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerdir."[68] O halde denilebilir ki belirli bir doğal çevre insan toplumunun varlığının ve gelişmesinin nesnel maddi koşuludur ve insanın fiziksel örgütlenişi onun doğal çevreye yönelik tavrını belirler. Yani toplumsal örgütlenme biçimleri değiştikçe doğal şartlar insanın faaliyetlerinin tarihsel ürünlerine dönüştürülürler. Bu süreç içinde insan faaliyetinin üretim dışındaki diğer öğesi açığa çıkar: karşılıklı ilişki. Karşılıklı ilişki insanların birbirleriyle kurdukları ilişki kümelerini ama özellikle de üretim süreci içindeki ilişkileri temsil eder. İnsan faaliyetinin iki ayağı olan üretim ve karşılıklı ilişki birbirine

68 Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1992, s. 36-37.

bağımlı olmakla birlikte burada belirleyici unsur üretimdir. Maddi üretim insanın toplumsal tarihinin başlangıcıdır ve insanı hayvanlardan ayıran şey de budur: "İnsanlar, hayvanlardan, bilinçle, dinle ya da herhangi bir başka şeyle ayırt edilebilir. İnsanlar kendi geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlıyorlar, bu, onların kendi fiziksel örgütlenişlerinin sonucu olan bir ileri adımdır. İnsanlar, kendi geçim araçlarını üretirken, dolaylı olarak, kendi maddi yaşamlarını da üretirler."[69] Bu çerçevede insan tarihinin ilk ön şartı insanın yaşamak zorunda olmasıdır. Bu, onun yiyecek, içecek, giyecek ve barınağa gereksinmesi anlamına gelir. İnsanın ilk tarihsel faaliyetinin bu ihtiyaçları karşılayacak araçları üretmiş olması bu yüzden tesadüf değildir.

Marx üretime ilişkin bu öncülü tarihin açıklanmasında temel bir ilke olarak görür ve farklı toplulukların ortaya çıkış aşamalarını bu ilke üzerinden analiz eder. Farklı toplulukların birbirleriyle olan ilişkileri, bu toplulukların her birinin üretici güçleri, iş bölümü ve iç ilişkilerini ne oranda geliştirdiklerine bağlıdır. Bununla birlikte, sadece bir topluluğun öteki topluluklarla ilişkileri değil, bu topluluğun kendi iç yapısı da kendi üretiminin gelişim düzeyine ve iç ve dış ilişkilerine bağlıdır. Bir topluluğun üretici güçlerinin ulaştıkları gelişme düzeyi, en açık şekilde, iş bölümünün ulaştığı gelişme düzeyinden anlaşılır. İş bölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar, farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, iş bölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler. Dolayısıyla buradan şu çıkarım yapılabilir; toplumsal iş bölümündeki ilerleme mülkiyet şekillerinin daha ileriki

69 age. s. 37.

gelişimini ve birbirlerini izleyişini belirlemektedir. Düşünür insanlık tarihine baktığında dört tip mülkiyet biçimi olduğu saptamasına ulaşır: sırasıyla aşiret/kabile mülkiyeti, antik komünal mülkiyet, feodal mülkiyet ve son olarak burjuva mülkiyeti.[70]

Peki, bir mülkiyet biçiminden diğerine geçiş nasıl gerçekleşmektedir? Bir toplumsal aşama diğerine nasıl evrilmektedir? *Alman İdeolojisi* eserini değerli kılan bu sorulara verdiği yanıtta gizlidir. Marx ve Engels, insanlar arasındaki bütün ilişkilerin nihai olarak, gelişmeleri bir toplum şeklinden ötekine geçişi belirleyen üretici güçler tarafından belirlendiğini ileri sürer. Üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin diyalektik gelişimi bu tespitle birlikte açıklığa kavuşturulmuştur. Bu tespit tarihin hangi bağlamda ilerlediği sorusuna da yanıt üretir. Toplumsal ilişkilerin cinsi, karşılıklı ilişki tarzı, üretici güçler tarafından belirlenir; bu güçler gelişimlerinin belirli bir aşamasında mevcut karşılıklı ilişki tarzıyla çatışma içine girer. Bu çatışma, ancak toplumsal devrim yoluyla çözülebilecek bir çelişkidir. Yeni dönemin ihtiyaçlarını karşılayamayan eskileşmiş karşılıklı ilişki tarzı yerini daha gelişmiş üretici güçlere tekabül eden karşılıklı ilişki tarzına bırakır. Bu yeni karşılıklı ilişki tarzı da bir süre sonra üretici güçlerin gelişimine ayak uyduramaz olur ve eskir. Daha sonra onun yerini daha ileri ve yeni karşılıklı ilişki tarzı alır. Böylelikle tarih boyunca birbirini izleyen aşamaların oluşturduğu bir süreklilikler zinciri kurulmuş olur.[71] Marx ve Engels'in görüşüne göre, tarihteki bütün çatışma ve çarpışmalar kaynaklarını üretim güçleriyle

70 age. s. 37-41.

71 P. N. Fedoseyev, I. Bakh, L. I. Golman, N. Y. Kolpinsky, B. A. Krylov, I. I. Kuzminov, A. I. Malysh, V. G. Mosolov, Y. Stepanova, *Karl Marx-Biyografi*, s. 111.

karşılıklı ilişki tarzı (yani üretim ilişkileri biçimi) arasındaki çelişkiden almaktadır.[72]

Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'yle giriş yaptıkları yeni materyalist tarih yazımını 1850'li yıllarda ve sonrasında daha somut bir düzleme oturtmaya gayret etmişlerdir. Bu çabanın bilimsel açıdan önemi büyüktür, çünkü bu dönemde kaleme alınan eserler özel bir bilim olarak ekonomi politiğin yöntemi ve konusu hakkında ikilinin görüşünün tam bir formülasyonunu vermektedir. Böylesi bir formülasyonun ne kadar değerli olduğu şu ifadelerle aktarılır: "Yalnızca bir bilimin doruğunda herhangi bir Alman adına rastlanmıyordu: ekonomi politik. Bunun nedeni basittir. Ekonomi politik, çağdaş burjuva toplumun teorik tahlilidir ve bu bakımdan gelişmiş burjuva koşullarını varsayar ki bu koşullar Almanya'da (...) yüzyıllar boyunca gerçekleşmemiştir. (...) Almanlar ancak *Zollverein* kurulduktan sonra, ekonomi politiği *anlayacak* duruma geldiler. Bundan sonra gerçekten Alman burjuvazisine büyük çıkarlar sağlayan İngiliz ve Fransız ekonomisinin ithali başladı."[73] Kısaca Marx ve Engels'ten önce Alman topraklarında ekonomi politik biliminden söz etmek imkânsızdır. Bunun temel sebebi Alman burjuva sınıfının, İngiliz ve

72 Bu analiz komünist bir toplumun nasıl oluşabileceğine yönelik önemli bir varsayımı içinde barındırmaktadır. Olacak olan, mevcut olan'ın içinden çıkacaktır. Üretici güçlerin burjuva toplumundaki gelişimi işçi sınıfı devriminin iki temel şartını yaratacaktır: ilkin, üretim seviyesi işçi sınıfının örgütlenmesi için gerekli olan yüksek bir düzeye çıkar ve ikinci olarak, kitle halinde proleterleşme devrimci bir sınıfın oluşmasını sağlar. İlk olarak *Alman İdeolojisi*'nde formüle edilen bu önerme bilimsel sosyalizm kuramının en önemli unsurlarından biri haline gelecektir. Kısaca Marx ve Engels, eserlerinde işçi sınıfı devriminin özel mülkiyeti ortadan kaldıracağını ve burjuva mülkiyet biçiminin nihai olarak sınıfsız topluma geçişle sonuçlanacağını kanıtlamaya çabalamışlardır.

73 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 2005, s. 23-24.

Fransız burjuvazisinin tarihsel gelişimine göre sonradan gelişmiş olmasıdır. Söz konusu koşulların gelişimiyle birlikte Alman iktisat bilimi de doğmuştur. Bu bağlamda Marksist ekonomi politik, üretim süreci içinde insanlar arasında ortaya çıkan toplumsal ilişkileri ve bu sürecin hareketinin objektif ekonomik yasalarını ele alır. Ekonomi politiğin başlıca yükümlülüklerinden biri, her tarihsel toplumsal üretim biçiminin kendine özgü özelliklerini ve ayırt edici yanlarını incelemektir. Tabii ekonomi politik bunu yaparken aynı zamanda üretim biçimlerinin tümünün genel yasalarını da araştırır. Bu araştırmasına iki materyalist perspektif eşlik eder. Bunlardan ilki ontolojik materyalizmdir. Ontolojik materyalizm kimi zaman diyalektik materyalizm olarak da anılmaktadır. Söz konusu materyalizm, bir varlık ve bilgi teorisi olarak ortaya çıkar. Doğaüstücülüğün her şeklini reddedip dine karşı çıkan bir varlık kuramı olarak diyalektik materyalizm gerçekten var olanın madde, maddenin özünün de hareket olduğunu ileri sürer. Fakat maddenin bu hareketi, mekanik değil de, karşıt evrelerden geçişle veya niceliksel değişmelerin niteliksel dönüşümlere yol açmasıyla gerçekleşen diyalektik bir hareket olmak durumundadır. Bu yüzden diyalektik materyalizmin klasik mekanik materyalizmde bulunmayan en önemli unsurunun onun niteliksel değişmeye imkân sağlaması olduğu söylenebilir. Diyalektik materyalizm, bilgi konusunda ise bilginin deneyimle başladığını ileri sürerken, bilimsel ya da ampirik yöntemlere vurgu yapar. Ancak bilimin yalnızca yüzeydekilerle ya da görünüşlerle ilgilenmesi gerektiğini dile getiren pozitivist tutumdan da uzak durur. Marx ve Engels açıkça görünüşün arkasındaki saklı özü ya da tikelin içindeki tümeli göstermek ister. Ekonomi politiğin bir bilim olarak

üretim biçimlerinin yasalarını keşfetme arzusu da böylesi bir ilgiye karşılık gelir. Düşünürler bu bağlamda bilimsel realist bir pozisyonda saf tutarak arı deneyciliğin ilkelerini ve yöntemini eleştirir.[74]

Marksist materyalizmin ikinci türü ise tarihsel materyalizmdir. Tarihsel materyalizm zaman zaman sosyolojik materyalizm olarak da anılmaktadır. Bunun temel sebebi tarihsel materyalizmin bir tarih ve toplum kuramı olarak öne sürülmesidir. Bir tarih ve toplum kuramı olarak açımlanan tarihsel materyalizm, tarihi yapan şeyin fikirler ya da soyut insanlar yerine maddi koşullar ve maddi koşullar için hareket eden somut insanlar olduğunu dile getirir. Kuram özünde sosyolojik bir analizden oluşur ve Marx'ın esas üzerinde odaklandığı toplum sistemi kapitalizm (ya da burjuva toplumu) olmakla birlikte, çeşitli sosyal sistemlerin/örgütlenmelerin doğuşu, söz konusu sosyolojik analiz aracılığıyla açıklanır. Bir sosyal sistem içinde belli öğeleri birbirinden ayıran Marx, burada insanların kendileriyle hayat için gerekli araçları sağladıkları aletlerden, bilgi, beceri ve tekniklerden meydana gelen "üretim güçleri" ile üretenlerin üretim sürecinde birbirlerine bağlanma biçimlerinden oluşan "üretim ilişkileri"nin söz konusu olduğunu savunur. İşte bu ikisi birlikte, yani üretim güçlerine ek olarak üretim ilişkileri ya da başka bir deyişle teknoloji artı iktisat sistemin temel sosyal belirleyicilerini meydana getirir. Marx bu belirleyicileri altyapı (ya da temel yapı) olarak adlandırır. Üretim güçleriyle ilişkilerinden meydana gelen temel yapı toplumsal sistemde üstyapıyı koşullar. Söz konusu üstyapı toplumun hukuki, ahlaki ve politik kurumları/sistemleri yanında, toplumun üyelerinin kendileri ve birbirleriyle olan

74 Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 490.

ilişkilerini kendileri aracılığıyla düşündükleri fikirler, alışkanlıklar ve idealleri içerir.[75] Marx tarihsel materyalist anlayışın devrim yaratan başlıca ifadesini şu tümcelerle dile getirmiştir: "Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal **üstyapının** üzerinde yükseldiği **somut temeli** oluşturur. *Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır.*"[76]

"Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır" ifadesiyle netlik kazanan Marx'ın tarihin materyalist kavramsallaştırması ahlakın kaynağı ve yapısı problemine ilişkin birbiriyle bağıntılı üç temel çıkarım yapabilmemize olanak tanır. İlki (ve kanımca en önemlisi) tarihsel materyalist yaklaşım, düşünce tarihinde birçok ahlak filozofunun ele aldığı hatta savunduğu gibi ahlakın, ahlak sistemlerinin ve ahlaki değerlerin/yargıların insan yaşamının maddi koşullarından bağımsız olduğu iddiasını savunmayı olanaksız hale getirmektedir. Aksine Marx için ahlak, insan zihninin ürettiği diğer tüm sistem ve fikirler gibi insanların içinde yer aldıkları ekonomik düzenlemeler tarafından koşullanır. Dolayısıyla ahlakın kaynağını analiz etmek için ahlak sistemini ve o sistem içindeki yargıları koşullayan maddi düzenlemeleri analiz etmek şarttır. Bu basit tespitten çıkarılabilecek ikinci sonuç şudur: Eğer ah-

75 age. s. 491.

76 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39. (vurgu bana ait-K.G.)

lakın kaynağında maddi koşullar ve ekonomik düzenlemeler var ise, Marx'a göre evrensel ahlak yasalarından, mutlak değerlerden, ezeli-ebedi ahlak sistemlerinden söz etmek olanaklı değildir. Daha basit bir ifadeyle, ahlak sistemleri ve ahlaki yargılar o sistemleri ve yargıları üreten maddi düzenlemeler tarafından koşullanır. Bu da şu anlama gelir: Eğer evrensel bir ahlaki değer ya da sistemden söz ediyorsak, bu söylem onu belirli koşullar altında üreten bir maddi düzenlemenin eğilimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Örneğin soyut eşitlik ilkesini ele alalım. Bu ilke burjuva sınıfının yavaş yavaş yükselmeye başladığı bir tarihsel dönemin yarattığı entelektüel bilincin bir içerimi olarak okunabilir. Belki bu sebeple Marx *1844 Elyazmaları*'ndaki komünizm tartışmasında Proudhon'un "eşit ücret" önerisini reddetmiştir. Çünkü böylesi bir önerinin peşine takılmak burjuva bilincinin sınırları (başka bir ifadeyle burjuva ufkunun sınırlarını çizdiği bir ahlak sistemi) içinde kalmak anlamına gelmektedir. Bu iki çıkarıma ek olarak bir de şu söylenebilir: Ekonomik düzenlemeler de insanlık tarihinde farklılık arz eder. Örneğin feodal toplumdaki ekonomik düzenlemeler ile burjuva toplumundaki ekonomik düzenlemeler birbirinden yapıca farklıdır. Bu farklılığı belirleyen temel unsur ilgili toplumdaki üretim biçimi ve ilişkileridir. İlgili toplumdaki üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak düşünce sistemleri, inançlar ve değer yargıları şekillenir. Sonuç olarak, eğer maddi/ekonomik koşullar tarihsel ve toplumsal olarak değişiyorsa ve ahlak da ekonomik düzenlemeler tarafından koşullanıyorsa; o halde ahlakın da tarihsel ve toplumsal olarak değiştiği ileri sürülebilir.

Bu üç çıkarım Marx'ın ahlakın kaynağı hakkındaki düşüncelerini açıklama çabasında bizi birçok noktada aydınlatır.

Marx ahlakın kaynağında neyin olmadığını (örneğin insan doğasının birtakım sabit özelliklerinin, evrensel bir aklın ya da bazı duyguların vb.) ve dolayısıyla ahlakın kökenini anlamak için nereye bakmamız gerektiğini bize söyler. Tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi Marx'ta da ahlak(lar) tarihseldir ve ahlakın kaynağında birtakım ilişkiler vardır. Ancak düşünür, Nietzsche'den farklı olarak bu ilişkileri tarihsel materyalist bağlama oturtur. Marx'ın temel iddiası ve tarihsel materyalizmin ana tezi, insanların sosyal ilişkilerinin, en temel düzeyde, onların üretici hayatlarını organize ettikleri biçim tarafından koşullanıyor olmasıdır. Bu sosyal ilişkiler, bu ilişkiler hakkındaki düşünceleri ve çoğu zaman kamusal bir işleve ve role açılan sosyal dünyayı içermektedir. Daha somut şekilde konuşursak; insanların ahlaki kavramsallaştırmaları, kendi imajları, dinsel ve hukuki kavramsallaştırmaları ile mevcut sistemde yürürlükte olan yasal, ahlaki, dini pratikler ve sistemler bu sosyal dünyanın ve ilişkilerin içeriği olarak resmedilebilir. Tekrar etmek gerekirse, tüm bu öğeler, en temel düzeyde, o toplumda yaşayan insanların üretici hayatlarını organize ettikleri biçimin koşullaması sonucunda meydana gelir. Burada önem arz eden hususun, Marx için bir toplumda üretim ilişkilerini anlamanın yolunun o toplumdaki üretim güçlerini anlamaktan geçtiği, bunun uzantısı olarak da bir toplumdaki ahlak, din ve hukuk sistemlerini ve o sistemlere ilişkin pratikleri ve düşünceleri anlamanın yolunun ise yine o toplumdaki üretim ilişkilerini anlamaktan geçtiği ileri sürülebilir.[77] Ancak bazı Marksist düşünürler bu önermenin formunu oldukça katı bir

77 Bu savın en yalın hali G. A. Cohen'in şu tezinde bulunabilir: Marx'ın tarihsel materyalizminde üretim güçleri hem tarihteki geniş ölçekli sosyal değişimlerin hem de sosyal yapıların sürekliliğinin ve sabitliğinin açıklanmasında ilksel açıklayıcı unsurdur. Bkz. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, s. 134-180.

nedensellik zeminine taşıyarak genişletir ve böylelikle Marksizmde teorik ve pratik problemlerin/tartışmaların doğmasına zemin hazırlar. Tarihsel materyalizmin bu katı determinist formülasyonu şu şekilde verilebilir: Üretim güçleri *bütünüyle* üretim ilişkilerini *belirler* ve üretim ilişkileri de *bütünüyle* toplumun üstyapısal öğelerini, yani onun sosyal bilincini, dini eğilimini, ahlakını, yasal ve politik yapılarını ve sistemlerini *belirler*. Daha kısa bir ifadeyle, altyapı (temel) üstyapıyı başka hiçbir olasılığa yer bırakmayacak şekilde belirler. Bu iddia teknolojik determinizm olarak adlandırılabilecek bir tarihsel materyalizm okumasının en belirgin formlarından biridir. Tarihsel materyalizmin bir zamanlar etki alanı bir hayli yüksek olan bu katı determinist yorumu en açık şeklini şu ifadede bulur: "Kol gücü bize feodalizmi, buhar gücü ise kapitalizmi gösterir." Ancak bu yorum kanımca iki açıdan sorunludur. Bunlardan ilki, faillerin tüm düşünce ve inanç sistemlerinin üretim güçleri tarafından mutlak şekilde belirlendiğini iddia etmesinden dolayı bu yorumda insanlar mekanik varlıklar olarak resmedilir. Failler sanki hiçbir alternatif perspektife sahip olmayan, olaylar ve durumlar karşısında hiçbir koşulda eleştirel bir değerlendirmede bulunamayan ve kendi seçimlerini yapamayacak çaresiz varlıklar olarak kuramsallaştırılır. Dolayısıyla, böylesi bir yorumda, kendi düşüncelerini, yargılarını, inançlarını, değer sistemlerini ve davranışlarını bütünüyle içinde yaşadıkları toplumun yapısal dinamiklerine hiçbir boşluk bırakmaksızın bütünüyle bağımlı kılmak zorunda bırakılan makineler topluluğundan söz eder gibi oluyoruz. Kısaca bu türden bir determinizmde ahlaktan (bir üretim biçiminin doğrudan uzantısı olarak) söz edebilmemize karşın, etikten söz edemiyoruz. Bunun temel sebebi böylesi bir katı

determinist okumanın özgürlük kategorisine hiçbir koşulda izin vermiyor oluşu. Bu yüzden de eğer özgürlük yok ise ve bu kategori benim bu çalışmada kastettiğim anlamdaki etiğin ontolojik koşulu ise, bu durumda etikten de söz etmek imkânsız hale geliyor. Yani özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiğinden söz etmek olanaksızlaşıyor. Bu da faillerin kendileriyle, başkalarıyla ve dünyayla kurdukları ilişki ağı üzerine düşünememeleri, dönüştürücü eleştirel değerlendirmelerde bulunamamaları ve bu değerlendirmeler ekseninde eylemlerini yeniden yapılandıramamaları anlamına geliyor. Yani bir anlamda failler asla içinden çıkamayacakları ve hatta onsuz yaşayamayacakları bir demir kafes içinde yaşamaya mahkûm bırakılıyorlar. Mahkûmiyetten kurtuluşun tek yolu ise tarihin demir yasalarının gerektiği şekilde işlemesi olarak sunuluyor.

Söz konusu yorumun yarattığı ikinci zorluk ise aslında yine birinciyle bağlantılı olarak post-kapitalist bir toplumun ortaya çıkış süreciyle ilişkilidir. Çünkü yorumun bize söylediği tarihsel gelişme formu şudur: İnsanlık tarihi zorunlu olarak komünizme doğru evrilecektir. Başka bir ifadeyle, failler ister arzulasın ister arzulamasın, ister çabalasın ister çabalamasın kapitalizm eninde sonunda yıkılacak ve komünizm hayal olmaktan çıkarak gerçekleşecektir (ya da şöyle mi deseydik, gerçeklik ideal olana kendisini uyarlayacaktır). Bu zorunluluk kapitalizmin doğasında yatmaktadır. Nomolojik bir teorik çerçeveye oturan bu yorum tarihteki her değişme ve gelişmenin, istisnasız, mutlak olarak üretim güçleri tarafından belirlendiğini bize söyler. Kapitalist toplumda üretim güçleri geliştikçe bu gelişime ayak uyduramayan üretim ilişkileri ile bu güçler arasındaki uçurum artacak ve nihayet kaçınılmaz olan devrim (insanların inançları, düşünceleri ve iradele-

rinden bağımsız şekilde) gerçekleşerek komünist bir yaşam kurulacaktır. Bu yaklaşımda ise yine eksik olan unsur özgür iradedir. Eğer tarihte böylesi bir demir zorunluluk yasası var ise, düşünürlerin *Komünist Manifesto*'yu yazmalarının hiçbir anlamı yok demektir. *Manifesto* kapitalizmin kökeni ve gelişimini gözler önüne serer ve sistemin iç çelişkilerini, yani işçi sınıfı ve burjuvazi arasında derinleşen sınıf antagonizmalarını sergiler. Elbette komünizm, kapitalizmin kendi içsel çelişkilerinden doğacaktır. Ancak düşünürler için bu tespit yeterli değildir. Düşünürler, *Manifesto*'da kapitalizmin yıkımının kendiliğinden olamayacağını ısrarla vurgularlar. Kapitalizmin mezar kazıcısı rolünü belirli bir sınıf üstlenecektir. Bu sınıf kapitalist sistemin kendisi tarafından yaratılmıştır. Burjuvazi yalnızca kendi sonunu getirecek olan silahları yaratmakla kalmamış, bu silahları kuşanacak insanları (modern içşi sınıfını) da yaratmıştır. Zaten bu yüzden eser "Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!" sloganıyla biter. Eğer özgür irade ve işçilerin bağımsız bir mücadelesi gereksiz unsurlarsa (yani bunlar olmadan da kapitalizm zaten yıkılacaksa), işçilerin birleşmesine de ihtiyaç yoktur. Oysa Marx ve Engels ezilenlerin böylesi güçlü iradesine ve işçi sınıfının devrimci mücadelesine ihtiyaç olduğunu düşünmüş olacaklar ki bu yöndeki bir politik eğilimi ısrarla vurgulamaya özen göstermişler, politik hedefler çerçevesinde gerekli taktik ve stratejiler üretmeye gayret etmişlerdir. Bu aşamada şöyle bir itiraz yükseltilebilir: Peki insanlar sınırsız bir özgür iradeye mi sahiptirler? Ya da insanların iradelerinin sınırı nedir? Marx insan eyleminin tarihsel ve toplumsal koşulları ile o eylemi belirleyen irade arasında sürekli yaşanan bir gerilim olduğunu düşünür. Ama bu gerilim özgür iradeyi ve yeni olanın insan iradesi ve eylemiyle açı-

ğa çıkartılmasını imkânsız kılmaz. Düşünür bu gerilimi *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı çalışmasında şu şekilde ifade eder: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar."[78] Marx'a göre, insanlar yepyeni bir şey yaratmakla uğraşıyor göründükleri zamanda bile geçmiş onların peşini tamamıyla bırakmıyor olsa da, insanların kendi iradeleriyle (keyfiyetleriyle değil pek tabii) yeni olan üzerine düşünme, onu açığa çıkarma ve yaratma olanağının olduğunu vurgular. Bu olanak toplumsal alanda ve tarihsel mücadelede özgürlük kategorisine yer açmak demektir. Bu da egemen düşünce kalıplarının ve sistemlerinin (ahlak da dahil olmak üzere) fail tarafından aşılabilmesi ve failin bu düşünce kümeleri ve mevcut ahlak, din ya da hukuki sistemler dışında alternatif olana yönelme, yeni olanı arzulama ve bu arzu ekseninde eyleme olasılığının Marx'ın tarih ve toplum teorisinin imkânı dahilinde olduğu anlamına gelir. Böylesi bir kabul tarihsel materyalist öğretinin katı determinist yorumundan çok, biraz daha yumuşatılmış bir yorumunun kabulünü gerektirir. Bu yorum bize şunu söyler: Üretim güçleri, temel olarak üretim ilişkilerini *koşullar* ve üretim ilişkileri de temel olarak ilgili toplumun sosyal bilinci, ahlakı, dinsel yönelimi ile politik ve hukuki sistemleri ve pratiklerini *koşullar*. Açıkçası benim de daha çok tercih ettiğim tarihsel materyalizmin bu versiyonu özgürlük kategorisinin gerçekleşimine imkân tanır. Her ne kadar tüm inançlar, sistemler, kurumlar ve pratikler son aşamada o toplumun üretim ilişkileri ve güçleri tarafından şekillendiriliyor olsa da, bu

78 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Sol Yayınları, 1990, s. 13.

sistemlerin ve yapıların göreli de olsa özerkliklerinden söz edilebilir. Bu iddia altyapı ile üstyapı arasında karşılıklılığa dayalı diyalektik bir ilişki tesis eder. Hukuksal ya da ahlaki bir sistem hiçbir zaman o sistemin bağlı olduğu üretim güçlerinden daha üstte yer alamaz (bu şu demektir: örneğin evrensel bir adalet ilkesi hiçbir zaman tek başına belli koşullar altında hayata geçmiş bir toplumsal gerçekliğin bütüncül şekilde dönüştürülmesi sürecinde temel belirleyici olamaz), ancak yine de bu sistemlerin kendilerine özgü, üretim güçlerinden göreli olarak bağımsız bir işletim alanından söz etmek olanaklıdır. Hatta kimi tarihsel anlarda bu sistemlerin kendi içlerindeki bir devinimden bile söz edilebilir. Tabii yine de bu devinimin en temelde üretim ilişkileri ve buna bağlı olarak üretim güçleri tarafından koşullanıyor olması şarttır.

Bu yaklaşım Marx'ın düşüncesinde ahlakın kaynağı probleminin nasıl ele alındığına ilişkin iki çözümleme yapmamızı olanaklı kılmaktadır: İlk olarak, eğer insanların yaklaşımları, fikirleri, zihinsel halleri ve karşılıklı ilişkileri maddi koşulların ürünü ise, bu tespit, insanların manevi üretimlerinin ya da inanç durumlarının pek çok formundan biri olan ahlakın da belirli türden maddi ilişkilere karşılık geldiği, dolayısıyla her türlü ahlaki inanç kümesinin o kümeye karşılık gelebilecek maddi ilişkiler ağının analizi aracılığıyla açıklanabileceği anlamına gelmektedir. Bu perspektif açıkça idealist tarih/toplum anlayışının yerine materyalist tarih/toplum anlayışını koyarak meseleyi sorunsallaştırır:

> (...) gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun, bütün ta-

rihin temeli olarak kavranmasına ve onun Devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, ahlak vb. biçimlerinin açıklanmasına ve bunların kökenlerinin ve gelişmelerinin bu temelde ele alınmasına dayanır. (...) Bu tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi, her dönemde bir kategori aramak zorunluluğunda değildir, ama o, daima tarihin *gerçek* zeminine basar; pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu pratiğe göre açıklar.[79]

Tarihin gerçek zemini nedir? Tarihin gerçek zemini pratiğin, yani maddi koşulların kendisidir (tabii maddi koşullardan kasıt üretim biçiminin şekillendirdiği koşullardır). Dolayısıyla Eskiçağ ya da Ortaçağ tarihi araştırması yapan bir düşünürün Eskiçağ'daki Hint ve Mısır dünyasını dönemin siyasal ufkunun bir bileşeni olarak kastlar rejimiyle açıklamaya çalışması ya da Ortaçağ'ı hareket ettiren temel motifin din fenomeni olduğunu savunması, Marx'a göre bu tarihçinin gerçek zeminini yitirmesi anlamına gelmektedir. Oysaki "Hintlilerde ve Mısırlılarda, iş bölümünün kendi gösterdiği ilkel biçim, (...) bu halkların devletlerinde ve dinlerinde bir kastlar rejimi" doğurmuştur.[80] Aslolan gerçek toplumlardaki üretim biçimleri ve buna bağlı olarak somut insanların somut pratikleri olduğundan, bir çağ, kendisini belirleyen şeyin salt 'siyasal', 'dinsel' ya da 'ahlaki' güdüler olduğunu ne kadar sanırsa sansın din, siyaset ve ahlak o çağı hareket ettiren gerçek güdülerin aldıkları biçimlerden ibarettir. Bu yüzden Antik dünyanın maddi temelleri can çekişirken, o dünyanın dini ve ahlakı da Hristiyanlık dini ve ahlakı karşısında gerilemiştir.

79 Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, s. 63-64.

80 age. s. 65.

Ya da 18. yüzyılda feodalite devrimci burjuvaziyle savaşırken Aydınlanmacı rasyonalizm ve ampirizm her türlü dinsel geleneği ve eski dünyanın ahlak öğretisini "mit" ilan etmiştir. Görüldüğü üzere, maddi koşulların tarihsel dönüşümü (ya da Marx'ın ifadesiyle sınıf savaşımları) dinsel, ahlaki, felsefi, siyasi ve hukuki düşüncelerin, pratiklerin ve sistemlerin dönüşümünü beraberinde getirir.[81] Eğer bu tespit, tarihsel materyalizmin temel tezlerinden biri ise, Marx'ın ahlakın kaynağı problemi hakkındaki düşüncelerinin araştırması çerçevesinde kabul edilmesi gereken en önemli sav şudur: Tarihin belirli bir anında geçerli olan (ya da egemen olan) ahlaki bir eğilim (bir ahlak sistemi, inanç kümesi ve bu sistemle ilgili düşünceler) zamandışı/tarihüstü ilkeler toplamı ya da değişmez özler kümesi olarak değil, farklı tarihsel dönemlerin şartlarına göre farklılık arz eden kültürel-toplumsal bir mekanizma ve form olarak görülmelidir.

Marx'ın düşüncesinde ahlakın kaynağı probleminin nasıl ele alındığına ilişkin ikinci çözümleme ise din, ahlak ve siyaset gibi üstyapısal unsurların (bu unsurlar her ne kadar son aşamada temel yapı tarafından koşullanıyor olsa da) kendine has bir etki alanına sahip olmalarıyla ilişkilidir. Örneğin son dönemde ülkemizde yapılan başkanlık sistemi tartışmasını ele alalım. Tartışmanın ekonomik gelişmelerle ilişkilendirilmesi pek tabii mümkün. Örneğin Ümit Akçay başkanlık sitemi tartışmalarıyla ekonomik düzenlemeler arasındaki ilişkiyi, dünyada ve Türkiye'de özellikle 2010 sonrasında iktisadi büyümenin büyük oranda durgunluk dönemine girmesi sonucunda

81 Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1993, s. 109 vd. Karl Marx, Friedrich Engels, "G. F. Daumer'in Yeni Çağ Dini Kitabının Raporu", *Din Üzerine* içinde, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol Yayınları, 1995, s. 87.

daha çok belirginleşen neo-liberalizmin acımasız ve yağmacı yüzünün yarattığı sıkıntıları aşmak amacıyla egemen grupların yeni bir kalkınmacı ittifak modeline yönelik bir arayışı ve bu arayış çerçevesinde şekillenen yeni bir otoriter siyaset anlayışına duyulan ihtiyaç ekseninde açıklıyor.[82] Elbette bu türden bir açıklama, Marksist düşüncenin olmazsa olmazı olan, herhangi bir tartışma konusu ile (örneğin siyasal sistemle ilgili bir tartışma) ile ekonomik kulvardaki gelişmeler arasında kurulması gereken bağlantıyı kurma arzusunu temsil ediyor. Ancak başkanlık sistemi tartışmalarına ilişkin çok yönlü bir Marksist analiz gerçekleştirmek istersek, bu analiz bağlamında yapılabilecekler gerçekten bununla mı sınırlıdır? Tabii ki değildir. Bunun da sebebi gayet açıktır: başkanlık sistemi tartışmalarının her ülkenin kendine özgü tarihsel ve kültürel koşulları bağlamında gerçekleşmek zorunda olması. Mesela başkanlık sisteminin Türkiye'de tartışılması ile Amerika Birleşik Devletleri'nde tartışılması arasında çok büyük farklar vardır.[83] Bu farklar iki ülkenin coğrafi özelliklerinden tutun da ülkelerin demografik yapılarına, yine ülkelerin kültürel mirasından tutun da bu coğrafyalardaki dinsel ve ahlaki kabullere kadar birçok değişik unsura bağımlılık gösterir. Konumuz açısından düşündüğümüzde şöyle bir soru yükseltilebilir: Özellikle ahlaki unsurların ve dinsel eğilimlerin ülkemizdeki başkanlık sistemi tartışmalarındaki işlevi/rolü ne olabilir? Ya da daha somut konuşacak olursak, yaklaşık sekiz yüz yıllık saltanata

82 https://www.academia.edu/11867948/AKP_T%C3%9CS%C4%B0AD_ve_K%C3%BCresel_Kriz_Yeni_Bir_Kalk%C4%B1nmac%C4%B1_%C4%B0ttifaka_Do%C4%9Fru_mu_, erişim tarihi 31.07.2015.

83 Alexis de Tocqueville demokrasi, merkeziyetçilik ve siyasal sistemle ilgili tartışmayı Fransa ile Amerika Birleşik Devletleri karşılaştırması üzerinden yapar. Bkz. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Çev. İhsan Sezal-Fatoş Dilber, Ankara,Yetkin Yayınları, 1994, s. 101 vd.

dayalı bir imparatorluğun kültürel ve ahlaki mirasıyla hareket ettiği varsayımıyla karar veren ve eyleyen ve "büyüklerine karşı gelmek ayıptır", "büyüklerin sözü ve yaptığı her zaman doğrudur" şeklindeki ahlaki yargılarla yetiştiği için rasyonel bir eleştirel değerlendirmede bulunmaktan sürekli uzak duran bir topluluğun üyelerinin başkanlık sistemi tartışması ile kültürel ve tarihsel kodlarında bu tür saltanatvari öğeler taşımayan ya da Türkiye ile karşılaştırıldığında daha demokratik ve özgürlükçü değerlerle yetişmiş ve rasyonel eleştiriyi özgürleşmenin ana unsurlarından biri olarak kabul etmiş bir topluluğun başkanlık sistemi tartışması benzer dinamiklere sahip olabilir mi veya bu tartışma düzlemlerinden beklenecek nitelik aynı olabilir mi? Aynı olması pek de mümkün görünmüyor. Buradan şöylesi bir sonuç çıkartabiliriz: Belirli bir tarihsel dönemde yaşayan somut faillerin içinde bulunduğu ahlaki, dini ve siyasal sistemler; bu sistemlere bağlı olarak şekillenen düşünceler, inançlar, yargılar ve kodlar mevcut gerçekliğin dönüştürülmesinde veya yeniden üretiminde birincil düzeyde olmasa bile ikincil düzeyde belirleyici olabilir. İşte tam da bu sebeple, Marksist düşünce açısından örneğin Tükiye'deki politik problemleri tartışmak ve çözümlemek için ekonomik düzenlemelere bakmanın gerekli ama yeterli olmadığı ileri sürülebilir, ekonomik işleyişin yanı sıra kültürel, ahlaki, yasal ve dini unsurları da tartışmaya dahil etmek önem arz eder (mesela ülkemizde sıkça yapılan mahalle baskısı tartışması gibi, bu tartışmayı yalnızca altyapıya ait öğelerle yürütmek hiçbir şekilde tatmin edici sonuçlara yol açmaz). Yukarıda üstyapıdaki tüm sistemlerin, kurumların, pratiklerin ve sosyal bilinç ile inanç kümelerinin göreli de olsa özerkliklerinden söz edilebilir derken kastettiğim şey tam da budur.

Sonuç olarak Marx'a göre somut bir toplumsal gerçeklik içinde ahlaki sistemler ve pratiklerden, değer yargılarından, ahlaki inançlar ve kodlardan söz etmek mümkündür. Fakat bunların objektif bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Burada objektif derken ifade etmeye çalıştığım şey somut bireyler ya da sosyal bir grup üzerinde etkili olan ya da baskı unsuru olarak (daha çok sosyolojik bir bağlamda) kullanılan nesnel bir güç değildir, aksine ahlak sistemlerinin ve yargılarının tıpkı Marx gibi böylesi bir güce sahip olduğuna inanıyorum. Bunların objektif bir niteliğe sahip olmadığını söylerken kastettiğim şey bu türden sistemlerin ve inançların somut tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız şekilde var olmamalarıdır. Çünkü bu türden bir objektiflik özelliği ahlak olgularına bağımsızlık ve hatta evrensellik niteliği atfedebilmemize olanak tanır. İşte Marx'ta böylesi bir teorik yönelim mevcut değildir. Düşünür; bu sistemleri, yargıları, değerleri ve kodları tarihsel ve toplumsal koşullara bağlar. Bu koşullar en temelde ilgili toplumdaki üretim biçimi tarafından inşa edilir. Ancak bu süreç (yani üstyapısal öğelerin altyapı tarafından koşullanması) katı bir nedensellik ilkesi ekseninde işlemez. Dolayısıyla başta ahlak olmak üzere siyaset, kültür, din, hukuk gibi alanların kendilerine özgü dinamiklerinden söz etmek mümkün hale gelir. Ama nihai aşamada bu alanlar söz konusu tarihsel dönemdeki üretim güçleri ve ilişkileri tarafından yaratılır. Dolayısıyla o üretim şekline belirli açılardan bağımlılıkları vardır.

Ahlakın kaynağına ilişkin tüm bu çözümlemeler Marx ve Engels açısından ahlakın somut toplumsal ifadesinin ve sınıfsal çatışmadaki rolünün anlaşılması açısından da son derece önemlidir. Marx'a göre bir toplumun üretim biçiminin

içerimleri olan üretim ilişkileri ve üretim araçları o toplumu çatışan çıkarlara sahip farklı sınıflara bölmektedir. Bu yüzden "ahlakın kaynağında ne vardır?" sorusunun yanıtı "ahlakın sınıf çatışmasındaki işlevi ve rolü nedir?" sorusunu da aydınlatabilir. İkinci soru bizi Marx'ın teorisinde başka bir çözümleme boyutuna taşımaktadır. O halde bu soruyla birlikte artık çalışmanın ikinci bölümüne geçebiliriz. Ahlakın sınıf çatışmasındaki işlevi ve rolü nedir? Ve bu sorunun devamı olarak Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ve gelecek tasarımının ahlaki bir boyutu var mıdır?

2. BÖLÜM:

# Marx'ın Kapitalizm Eleştirisinin Ahlaki Bir Boyutu Var mıdır?

Çalışmanın bu bölümü üç alt bölümden oluşmaktadır. İlk olarak Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlaki bir eleştiri olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu soruşturma daha çok Marx'ın ideoloji kavramı ile ahlak arasında kurduğu ilişkiye odaklanacak ve bu bakışın bir sonucu olarak çağdaş Marksist düşünürlerin adalet, hak, eşitlik vb. gibi ahlaki kavramlar üzerinden yürüttüğü tartışmalar ekseninde mesele ayrıntılı şekilde değerlendirilecektir. Bu tartışmaların çalışmada ele alınma amacı ise Marx'ın kapitalizm eleştirisinin felsefi analizini yapmak ve bu eleştiride ne türden bir bakış açısının baskın olduğunu göstermektir. Bölümün ikinci kısmında ise Marx'ın özgürlük anlayışının ana hatları kendini gerçekleştirme düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. Bu bağlamda Marx'ın özgürlük anlayışını diğer özgürlük anlayışlarından ayıran yanlar, George G. Brenkert'in Marx'ın etiğini bir erdem etiği olarak yorumlayan yaklaşımı ekseninde açıklanacaktır. Son kısımda ise Marx'ın özgürlük telakkisinin *eudaimonist* (mutlulukçu) yaklaşımla uyuşup uyuşamayacağı sorusu hedonizm tartışması çerçevesinde irdelenecektir. Bu inceleme Herbert Marcuse'nin hedonizm soruşturması aracılığıyla gerçekleştirilecek, Antik Yunan felsefesinin mutluluğu hedefleyen farklı perspektifleri ile Marx'ın özgürlük anlayışının hedonist bir düzlemde bir arada düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu üzerinde durulacaktır.

## I — İdeoloji, Ahlak ve Marksist Eleştiri

Karl Marx 19. yüzyılda kapitalizmin en etkili ve provokatif eleştirisini yapmıştır. Düşünürün kapitalizmin işleyişine ilişkin eleştirel argümanının gücü, söz konusu eleştirinin ana hatları bağlamında, Marksist düşünceye yönelik belirli türden bir ilgiyi ve birçok farklı tartışmacı eğilimi günümüze kadar canlı tutmayı başarmıştır. Son dönemde bu tartışmacı eğilimlerden belki de en çok akılda kalanı Marx'ın argümanının gücünü ahlaki bir zeminden alıp almadığı sorusudur. Marx'ın kapitalizm eleştirisi, en azından kısmen de olsa, ahlaki bir eleştiri midir? Eğer bu sorunun yanıtı olumluysa, tartışmacıları ikinci bir soru beklemektedir; peki Marx bunu ne şekilde gerçekleştirmiştir? Marksist düşüncede oldukça geniş bir literatürün oluşmasına zemin hazırlayan bu sorular düşünürlerce farklı şekillerde yanıtlanmışlardır. Kimi yorumcular meseleyi adalet ve hak ekseninde iz sürerek yürütmüş, kimileri bilimsel tutum ve ahlaki eleştiri arasındaki gerilime odaklanmış ya da tarihte zorun rolü ile ahlaki tercih olanağı arasındaki salınıma yönelerek sorunu çözmeye çalışmış, kimileri ise meseleye özgürlük etiği ve kurtuluş fikri bağlamında yaklaşmıştır. Kökleri Rudolf Hilferding gibi 20. yüzyılın başlarında etkili olmuş Marksistlere kadar geri götürülebilecek bu felsefi tartışmalar özellikle 1970'lerden sonra yeniden alevlenerek çağdaş Marksist geleneğin şekillenmesinde belirleyici etmenlerden biri olmuştur. Bu süreçte ön plana çıkan isimlerin yaklaşımları şu şekilde sınıflandırılabilir: Örneğin Allen Wood'a göre adalet, hak vb. gibi kavramlar Marx için eleştirel bir içeriğe ve işleve sahip olmayan ideolojik yapılar olduğundan Marx tarafından hiçbir şekilde kapitalizm eleştirisi bağlamında kullanılmamıştır. Başka bir ifadeyle, Marx kapitalizme ilişkin adalet-eksenli bir eleştiri geliştirmemiştir. Lucio

Colletti ise Marx'ın, içinde herhangi bir normatif ya da ahlaki bakışın yer almadığı yeni bir sosyal bilim yaratmayı hedeflediğini, bu sebeple kapitalizm eleştirisini bütünüyle bilimsel bir çerçevede gerçekleştirdiğini vurgular. Colletti'nin iddiasının ana savı şudur: Objektif bir bilimsel perspektif değer yargılarını içeremeyeceğinden dolayı Marx'ın kapitalizm analizinin hiçbir normatif taleple uyuşma ya da bu türden talepleri içerme şansı yoktur. Kısaca Marx ahlak vazetmemiş sosyal bilim yapmıştır. Bu yaklaşımlara karşıt olarak, Ziyad I. Husami'ye göre, Marx'ın kapitalizm eleştirisi bir adalet teorisi eşliğinde gerçekleşir. Bu teori gücünü Marx'ın kapitalist toplumun sınıfsal (yani ikili) yapısından kaynaklandığını düşündüğü iki farklı adalet anlayışından alır. Burjuvazi ve proletaryanın çıkarları, arzuları ve ilgileri farklı olduğundan bu sınıfların faillerinin ahlaki sistemleri, inançları ve değer yargıları da farklı olabilir. Bu varsayımdan hareket edildiğinde kapitalist sistemde yaşayan failler arasında gerçekleşen değiş tokuş burjuva sınıfı açısından son derece adilken, işçi sınıfı açısından hiç de adil değildir. Sonuç olarak düşünüre göre Marx'ın kapitalizm eleştirisine adalet nosyonu eşlik etmiştir, yani kapitalizm eleştirisinin ahlaki bir boyut içerdiği kabul edilebilir bir savdır. G. A. Cohen ise tıpkı Husami'nin ileri sürdüğü gibi Marx'ın kapitalizmi adil olmadığı için mahkûm ettiğini söyler. Cohen doğal haklardan söz eder ve bu hakların yasal zeminlerden ziyade ahlaki temeller üzerinde yükseldiğini ileri sürer. George G. Brenkert ise belli türden ahlaki değerler ve kavramlar açısından (örneğin adalet, eşitlik, hak vb.) Marx'ın tarihsel rölativist olarak konumlandırılabileceğini; ancak özgürlük, dayanışma, kardeşlik gibi değerler açısından düşünürün bu şekilde kategorize edilemeyeceğini savunur. Kısaca Brenkert, Marx'ta kısmi bir rölativizm (*partial relativism*)

olduğu fikrini ortaya atar. Düşünüre göre Marx'ın eleştirisi Alman ve genel olarak Kıta Avrupa'sı felsefesinin devamı olarak okunabileceğinden Marx bu geleneğin içinden konuşmakta, bu yüzden kapitalizmi ve burjuva toplumunu bölüşümcü adalet açısından değil, özgürlük açısından mahkûm etmeye çabalamaktadır. Steven Lukes'in de konuya ilişkin tavrı Brenkert'in yaklaşımına benzerlik gösterir. O da Brenkert gibi Marksizmin ilk bakışta ahlaka karşı tutumunun tutarsız, hatta paradoksal olduğunu ileri sürer. Ancak düşünür için bu paradoks yalnızca görünüşte bir paradokstur. Lukes paradoksu çözmenin temel yolunun Marx'ta da görülebilecek olan bir ayrımı sağlam bir şekilde temellendirmekten geçtiğini vurgular: *Recht* (hak) ahlakı ile Kurtuluş ahlakı. Marksizm *Recht* ahlakını anakronik ve ideolojik bulduğundan küçümseyerek mahkûm eder, kurtuluş ahlakını ise hem belirli bir ölçüde *Recht*'ten ve onu ortaya çıkaran koşullardan kurtuluşu hem de toplumdaki faillerin bireysel ve ortak çıkarları arasındaki çelişkinin ortadan kaldırıldığı ve insanların tüm potansiyellerini harekete geçirerek kendilerini gerçekleştirdikleri (dolayısıyla gerçek anlamda özgürleştikleri) yeni bir toplum tasarımını mümkün kıldığı için onaylar.

Aslında birbirinden oldukça farklı hatta birbirine karşıt olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşımların arka planında yattığını düşündüğüm üç temel soru(n)dan söz edilebilir: Bunlardan ilki kapitalizmin bilimsel analizi/eleştirisi ve bilimsel sosyalizm düşüncesinin söz konusu ahlaki eleştiriyi dışlayıp dışlamadığına ilişkin. Başka bir ifadeyle, tartışmaya yönelik ilk sorunun omurgasını Marx'ın sosyal bilimsel sistemi ve ahlaki eleştirinin uyuşup uyuşmayacağına yönelik modern felsefenin neredeyse kuruluşundan beri ilgisini yöneltiği temel problemlerden biri oluşturmaktadır, yani bilimsel

perspektif ile ahlaki/normatif bakış arasındaki gerilimden söz edilmektedir. Örneğin Colletti'nin argümanını bu şekilde okumak mümkündür. İkinci soru(n) ise kısmen çalışmanın ilk bölümünde de değinmeye çalıştığımız Marx'ın sosyo-tarihsel analizi ile etik perspektifin uyuşup uyuşmadığıyla bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, ikinci soru, tarihin toplumsal yasalarının var olduğu fikri ile failin özgür iradesine dayalı etik tercihin ve eleştirinin ne ölçüde bir arada düşünülüp düşünülemeyeceğine yöneliktir. Bu soru da katı belirlenimci (*hard determinism*) yaklaşımla nispeten daha yumuşak belirlenimci (*soft determinism*) tutum arasındaki gerilime işaret etmektedir. Sonuncusu -ki kanımca bu sorunların en önemlisidir- ise Marx'ın ideoloji kavramsallaştırması ile ahlakın doğası arasındaki gerilimden beslenmektedir. Eğer ideoloji Marx'ta olumsuz bir içerime sahipse ve ahlak, ideolojik yapının bir parçası ise, düşünürün ideolojik bulduğu bir sistem ve bu sistemin kategorileri aracılığıyla kapitalizm eleştirisini inşa etmesinin ne ölçüde olanaklı olup olmadığı sorusu bu tartışmanın ana eksenini belirlemektedir. Bu tartışmaya da örnek olarak Wood'un konuya ilişkin yaklaşımı verilebilir. Marx'ın kapitalizmi ahlaki açıdan eleştirip eleştirmediğine ilişkin değerlendirmenin lokomotifi olduğunu düşündüğüm bu sonuncu soru(n) meselenin çözümlenmesi açısından bir hayli önem taşımaktadır. İlk iki sorunun gerekçelerine karşı gerekçeler üretilebilir. Örneğin Marx'ta sosyal bilimsel sistem ile ahlaki eleştirinin uyuşmayacağına ya da Marx'ın sosyo-tarihsel analizi ile failin etik tercihlerinin bir arada düşünülemeyeceğine yönelik argümanlar için sağlam karşı argümanlar pekâlâ üretilebilir. Ancak sonuncu argüman, yani Marx'ta ahlak kategorileri ve söylemlerinin ideolojik bir niteliğe sa-

hip olmalarından dolayı düşünürün kapitalizmi ahlaki açıdan eleştiremeyeceği argümanı oldukça kuvvetlidir ve bu argümanı boşa çıkarmak sanıldığından daha zordur. Aslında bu söylemimle ilk iki argümanın Marx'ın eleştirisinin ahlaki bir boyuta sahip olmadığına yönelik fikri gerekçelendirmede yetersiz kalacağını, sonuncunun ise bu iddianın gerekçesini büyük ölçüde oluşturabileceğini itiraf etmiş oluyorum. Sonuncu argümana yönelik de Kai Nielsen, Charles W. Mills ve John E. Eliott tarafından karşı argümanlar geliştirildiğini söylemeliyim. Ancak söz konusu karşı argümanların yeterince kuvvetli olduğuna ve meseleyi çözüme kavuşturmada yeterli olduğuna inanmıyorum. Şimdi iddialarımı gerekçelendirerek söz konusu tartışmaları biraz daha detaylandırmaya çalışalım.

İlk olarak Marx'ın sosyal bilimsel sisteminin ve bilimsel sosyalizm düşüncesinin ahlaki eleştiriyi engellemekte, hatta dışlamakta olduğu tartışılmaktadır. Pozitivistlerin (ve tabii daha sonraları mantıkçı pozitivistlerin) ve yeni-Kantçıların olgu yargısı-değer yargısı ayrımı üzerinde temellenen görüşlerinin etkisiyle, Marx'ın 19. yüzyıldaki kimi takipçileri ve Marksist eleştirmenler bilimsel analiz ile ahlaki eleştirinin farklı entelektüel alanların uzantıları olduğu fikrini benimsemişlerdir. Bu görüşün peşinden giden kimi yorumcular Marksizmde ahlaka hiçbir koşulda yer açılmadığını (ve açılmaması gerektiğini) savunurken kimileri de Marx'ın düşüncesinde ahlaka yer açılsa bile bu yerin bilimsel alanın bütünüyle dışında kalan bir konuma sahip olması gerektiğini talep etmişlerdir. Örneğin Werner Sombart Marksizmin anti-ahlaki eğilimi aracılığıyla bütün diğer sosyalist görüşlerden ayrıldığını öne sürer ve düşünüre göre başından sonuna kadar Marksizmin tamamında ahlakın ya da etiğin en ufak bir zerresi bile yok-

tur.[84] Rudolf Hilferding ise Sombart gibi ahlaki bakışı bütünüyle Marksizmden dışlamaya gayret etmez, ancak bilimsel alan ile ahlaki alanı birbirinden ayırmaya çabalar. Düşünür sosyal bilimsel bir sistem olarak Marksizm ile ahlaki ve politik bir taahhüt olarak sosyalizmin kesin olarak birbirinden ayrıştırılması gerektiğini belirterek ikisi arasında zorunlu bir bağıntı olmadığını iddia eder.[85] İkinci kuşak Marksistlerden Karl Kautsky ise (Hilferding'in bu savına paralel şekilde) olgu ve değer arasında yapılan ayrımı onaylarak şunları iddia eder: a) gerçek bir sosyal bilimin değerden bağımsız (*wertfrei*) olması gereklidir (ki düşünüre göre Marx'tan devralınan esas teorik eğilim zaten budur), b) kapitalizmin ahlaki eleştirisinin olabilmesi için bu eleştirinin ve sosyalizmin ahlaki gerekçesinin söz konusu bilimsel analizden ayrı bir sisteme dayalı olması gerekir.[86] Kautsky bu yaklaşımını *Etik ve Materyalist Tarih* adlı çalışmasında açık şekilde ortaya koyar. Tabii bu çalışmanın yeni-Kantçılığın Almanya ve Avusturya'da yükselişe geçtiği yıllarda yazıldığı unutulmamalıdır. Söz konusu dönemdeki tartışma şu şekilde özetlenebilir: bilimsel ve ahlaki sistemleri birbirinden ayıran yeni-Kantçılık (özellikle Marburg Okulu) F. A. Lange'den itibaren Marksist düşünceye duydukları sempatiyi yücelterek yeni-Kantçılık ve Marksizmi birbirine eklemlemeye çabalamıştır. Bu çabaya göre Marksizmin sosyal bilimsel bir sistem olduğu aşikârdır, ancak aynı zamanda sosyalizmin ahlaki açıdan haklılandırılmasına ihtiyaç vardır. Sosyalizmin böyle bir temel kazanması halinde Kantçılık en açık politik ifadesini Marksizm aracılığıyla kazanmış olacak-

84 Tucker'dan akt. John E. Eliott, "On the Possibility of Marx's Moral Critique of Capitalism", *Review of Social Economy*, Vol. 44, No: 2, Ekim 1986, s. 130.

85 Bkz. Rudolf Hilferding, *Finanzkapital*, Vienna, 1910, önsöz.

86 Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 2, New York, 1981, s. 34-50.

tır. Başka bir ifadeyle, yeni-Kantçılar son kertede Kantçıdırlar ve Marksizm kendi bakışlarını temellendirmek için kullanmaktadırlar. Düşünürler Kant ahlakını Marksizmin boşluğunu tamamlayacak doğal bir öğe olarak görmüşlerdir. İşte tam da bu yüzden Mehring, Luxemburg ve Plehanov gibi Marksist düşünürler bu yönelimin Marksist hareketi baltalamaktan öte hiçbir anlamı olmadığını iddia etmişlerdir. Düşünürler, yeni-Kantçı Marksistleri tüm sosyalist hareketi boğmakla suçlamışlardır.[87] Bu yeni-Kantçı karşıtı iddiaya en ciddi karşı çıkışlardan biri başka bir yeni-Kantçı düşünür Vorländer'e aittir. Düşünür şöyle söyler: "Etiğe ve idealizme görünüşte bir karşı çıkışta bile derin bir etik sezgi yatmaktadır. (...) Sosyalizm, kendisini etikten, ne tarihsel, ne mantıksal, ne teorik, ne de olgusal olarak uzak tutabilir."[88] Vorländer Kautsky'nin tutumuna benzer şekilde toplumsal-tarihsel bir teori olarak Marksizmin tam da ahlaki bakış açısını mutlaka dışlaması gerektiği iddiasını bertaraf etmek için böylesi bir ahlaki ilginin sosyalist pratiğin temeli olabileceğini ileri sürmektedir.

Peki gerçekten de Marx'ın tarihsel materyalist yaklaşımı için böylesi bir bilimsel analiz ve ahlaki eleştiri ayrımının geçerli olduğu ileri sürülebilir mi? Soruyu daha açık kılacak olursak, Marx'ta olgusal bakış ile değere dayalı bakış birbirinden ayrı mıdır? Marx'ta böylesi bir pozitivist kabul bulmak olanaklı mıdır? Bu sorulara açıkça yanıtım: kesinlikle hayır! Marx ne eleştirel değerlendirmesini bilimsel analizinden ayrı tutmaya çalışır ne de onun bilimsel analizi eleştirel bir değerlendirmeyi dışarıda bırakır. Bunun temel sebebi Marx'ın felsefi birikiminin en önemli sacayaklarından birinin Hegel'in

87 Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, s. 33.

88 Vorländer'dan akt. Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, s. 34.

düşünsel çizgisi ekseninde oluşmasıdır. Bu yüzden klasik modern felsefenin en temel kabulleri olan bilmek ile eylemek arasındaki keskin ayrım ya da olan ile olması gereken arasında olduğu iddia edilen yarık, tıpkı üstadı Hegel'de olduğu gibi, Marx'ın felsefi bakışında yer almaz. Bu tespit, olan (olgu) ile olması gereken (değer) arasında derin bir ayrım olduğu şeklindeki pozitivist varsayımın teorik köklerinin incelenmesi aracılığıyla doğrulanabilir. Betimleyici yargılar (*descriptive judgments*) ile buyurucu/kuralkoyucu yargılar (*prescriptive judgments*) ya da "olan" (*is*) ile "olması gereken" (*ought to be*) arasında fark olup olmadığı -eğer iki yargı türü arasında bir fark var ise, bu farkın ne olduğu- ve betimleyici yargılardan buyurucu yargıların -veya olan'dan olması gereken'in- mantıksal ya da ampirik yollardan çıkarılıp çıkarılamayacağı, felsefede önemli tartışma konularındandır. Bu sorunu felsefe tarihinde derinlikli bir şekilde analiz eden ilk düşünür David Hume'dur. Doğalcı bir tavırla metafiziği reddeden ve felsefeyi bilimsel düzlemde yeniden inşa ederek insan doğasını konu alan bir bilimin olanaklı olup olmadığını soruşturan Hume, olan ile olması gerekeni ifade eden yargı türleri arasında kapanmayacak bir yarık olduğunu ve bu yüzden olan'dan olması gereken'e geçiş yapılamayacağını iddia etmiştir. Hume, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin "Ahlak Üzerine" başlıklı üçüncü kitabında konuya ilişkin şöyle söyler:

> Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğuna dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan *dir* ve *değildir* yerine *gerek* ve

> *gerek değildir* ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu *gerek* ya da *gerek değildir* belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır.[89]

Hume'un felsefe tarihine dönüp baktığında gördüğü şey hep aynıdır. Ahlaka ilişkin araştırma yapan tüm filozoflar çalışmalarının başlangıcında araştırma nesnelerine ilişkin birtakım gözlemlerde bulunmuşlar -yani gerçekte ne olduğunu araştırmışlar (dolayısıyla filozofların araştırmalarına başladıkları noktayı Hume, deneyci geleneğin temsilcisi olduğu için olumlamaktadır)- gözlemlerinin ardından ise var olana ilişkin tespitlerinden bir şekilde olması gereken'in dünyasına sıçramışlardır. Bu sıçrayışın Hume için ne mantıksal düzlemde ne de ampirik düzlemde hiçbir gerekçesi yoktur. Başka bir ifadeyle, olgusal zemine ilişkin inanç yargıları (*belief-judgments*) dünyasından, ideal tasarımlara ilişkin değer yargıları (*value-judgments*) dünyasına, yani olan'dan olması gereken'e geçilemez. Hume'un düşüncesini daha açık kılmak istersek, pasajdaki eleştirisine örnek olarak şu ifade verilebilir: Felsefe tarihinde sık sık "Tanrı yaratıcı*dır*" ifadesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmek *gerekir*" önermesine geçilmiştir. Son önermenin hangi ölçüt ya da yöntemle bir önceki önermeden çıkarılabildiği felsefi ya da bilimsel zeminde pek de açıklanabilir değildir, çünkü Hume'a göre olması gereken, olan'dan bütünüyle bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, olgusal ya da be-

89 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 316.

timleyici yargı ya da önermelerle normatif veya değer biçici yargı ya da önermeler arasında var olan büyük mantıksal yarık hiçbir şekilde kapatılamaz.[90]

Marx'ın meseleye Hume'un yaklaştığı gibi yaklaşmadığı son derece açıktır. Marx için eleştiri (ahlaki değil ama giriş kısmında tarif etmeye çabaladığım etik bilincin uzantısı olarak şekillenen bakış da dahil olmak üzere her türlü eleştiri) ile kapitalizmin bilimsel analizi iç içe geçmiştir. Marx'ın analizinde olgu ve değer yalnızca birbiriyle bağlantılı değil, birbirini içermektedir. Bu şu anlama gelir: olgusal bildirim eleştirel değerlendirmenin bir parçası, eleştirel değerlendirme ise

90 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 135. Hume'un üzerinde ısrarla durduğu bu ayrım *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) başlıklı eserinin hemen başında kendini ele vermektedir. Hume insan aklının iki tür soruşturma nesnesi olduğunu dile getirir: idea ilişkileri ve olgu sorunları. İdea ilişkileri; "geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca ya sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan" ifadeleri kapsamaktadır. Örneğin 'dört kere beş kırkın yarısına eşittir' ya da 'bir üçgenin iç açılarının toplamının iki katı üç yüz altmış derecedir" şeklindeki ifadeler (analitik yargılar) bu cinse örnek olarak verilebilir. Olgu sorunları ise idea ilişkileri gibi değildir, bu kategoride başka türden ifadeler (sentetik yargılar) vardır, diğer bir deyişle olgu sorunları başlığı altına giren hiçbir önerme -ki bu önermenin hakikatine ilişkin elimizdeki delil ne kadar kuvvetli olursa olsun- analitik yargıların sahip olduğu içyapıya sahip değildir. Bunun en temel sebebi idea ilişkilerinin altında yer alan ifadelerin sadece düşüncenin işlemesiyle orta çıkması ve doğruluklarıyla çelişmezlik ilkesi arasında yapısal bir bağlantı olmasıdır. Yani, idea ilişkisinin tersi düşünülemez, düşünülmeye çalışıldığında ortaya mantıksal bir çelişki çıkar. Oysa her olgu sorununun tersi mümkündür, yani herhangi bir olgu sorununun tersinin düşünülmesi bir çelişki içermez. Hume bu duruma örnek olarak, "yarın güneş doğmayacak" önermesini verir. Düşünüre göre bu önerme, "yarın güneş doğacak" önermesinden daha az anlaşılır değildir ve daha fazla bir çelişki içermez. İşte Hume insan aklının sadece bu iki soruşturma alanında etkili olduğunu öne sürer. Bu alanlar dışında aklın herhangi bir yetkisi yoktur. Bu yüzden akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildiremez*. Yani, olan'dan olması gereken'e geçişin mantıksal bir dayanağı yoktur. Eğer olan'dan olması gereken'e mantıksal ya da ampirik delillerle geçilmeye çalışılırsa bu, ya felsefenin bilimselliğe ihaneti ya da çöpe atılıp yakılması gereken bir metafizik ve spekülasyon olur. Bkz. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 20-23.

olgusal analizin ne anlama geldiğinin anlaşılması sürecinde tamamlayıcıdır. Başka bir ifadeyle, eleştirel değerlendirme Marx için bir şeyi olgusal olarak bilme sürecinin zaten içinde yer almaktadır ve tam tersi. Bu yüzden Marx'ta, "olgular kendi tenkitlerini ve kendileri hakkında bir şey yapmak için bir çağrı içerir."[91] Marx'ın din analizinde de, devlet analizinde de böylesi bir eleştirel yönelimi bulmak mümkündür. Örneğin din konusunda Marx, insanların kendi suretlerinde Tanrı'yı yarattıklarına dair geleneksel teolojiye karşı çıkan iddiayı kabul eder. Bu suret zaman içinde insanı alçaltıcı ve insanlığın genel olarak özgürleşimine engel teşkil eden bir işlev kazanır. Bu sebeple Feuerbach gibi Marx da Tanrı'ya tapmanın insanları kendi güçlerini kullanmaktan saptırdığını ileri sürmüş ve gerçek özgürlüğün gelişiminin bu güçleri kullanmaktan geçtiğini belirterek insanlık tarihine son derece önemli bir katkıda bulunmuştur. Marx, açıklamasında, dinin maddi hayattaki yabancılaşmaya bir tepki olduğunu ve bu sebeple insanın maddi hayatı özgürleştirmeden dinin ortadan kaldırılamayacağını iddia etmiştir. Özgürlüğün gerçek kılınması önemlidir çünkü ancak bu şekilde insanlar aldatılmışlıklarının farkına vararak gerçek anlamda kurtulabilecektir. İnsanlar ilk olarak din, ikinci olarak devlet aracılığıyla aldatılır. İlk başta, Tanrı'nın gözünde hepimizin eşit olduğu fikri insanlarca kabul edilir. Bu kabul üzerinden sahte bir toplum imgesi inşa edilir. Dinin artık sahte eşitler topluluğu rolü bile oynayamadığı Reform sonrası dini parçalanmadan sonra ise devlet herkesin yasa önünde eşit olduğu yurttaşlardan oluşan bir toplum yanılsaması sunarak bu ihtiyacı doldurur. Oysa Marx'a göre

91 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, New York, Cambridge University Press, 1971, Bölüm 4, s. 46.

ancak ve ancak gerçek bir sosyal ve dayanışmacı bir topluluk yaratıldığında gerçek özgürlük de tesis edilmiş olacak, böylece hem devlet hem de din aşılmış olacaktır.

Sonuç olarak, Marx'ta ne olgu-değer ayrımından, ne değerden bağımsız bir bilimsel analiz çabasından ne de birbirinden bağımsız şekilde inşa edilen bilimsel ve ahlak sistemlerinden söz edilebilir. Özgürlük etiğine dayalı bir eleştirel değerlendirme ile bilimsel analizin sürekli birbirini destekleyen bir zeminden doğru hareket eden felsefi bakışıyla Marx, ham deneyci, pozitivist ve yeni-Kantçı eğilimlerden ayrılır. Bu sebeple, bu çalışma süresince her ne kadar Marx'ın kapitalizmi ahlaki açıdan eleştirmediği argümanına yönelik yatkınlığımı belirtmiş olsam da yukarıda tarif etmeye çalıştığım gerekçelerden dolayı, Marx'ta sosyal bilimsel analizin ahlaki eleştiriyi dışladığı şeklindeki savın düşünürün kapitalizmi ahlaki açıdan eleştirmediği iddiasını haklılandırmada yetersiz, hatta Marx'ın teorik çerçevesi açısından yanlış olduğunu iddia ediyorum. Evet, belki Marx kapitalizmi ahlaki açıdan eleştirmedi ama bunun sebebi bilimsel analizinin ahlaki ya da etik bakışı dışlaması olamazdı. Çünkü Marx'ta eleştirel bakış ve değerlendirme olgusal düzlemde bir olayı ya da durum öbeğini analiz etme sürecinin içinde yer almaktadır ve tam tersi, dolayısıyla Marx'tan olgu yargısı ile değer yargısını Hume'un yaptığı gibi ayırmasını beklemek düşünürü neredeyse İngiliz deneyci geleneği içine yerleştirmek anlamına gelecektir ki zaten böylesi bir konumlandırma kanımca başından sonuna kadar hatalıdır.

İkinci olarak, kimi zaman Marx'ın sosyo-tarihsel analizinin mantıksal olarak faillerin etik meselelere ilişkin etik tercihlerini olanaksızlaştırdığı iddia edilmektedir. Çalışmanın

ilk bölümünde ele alınan altyapı-üstyapı tartışmasının izlerini taşıyan bu sav bize açıkça şunu söyler: Burjuva toplumunda yaşayan faillerin özgür iradelerinden söz edilemeyeceğinden herhangi bir etik tercih zemininden ya da etik sorumluluktan da söz edilemez. Bu iddianın temel sebebi Marx'ın *Kapital*'in önsözünde vurguladığı kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen kapitalist üretimin doğal yasalarının var olduğuna yönelik varsayımıdır.[92] Bu varsayım kapitalizmin yasalarının demir zorunluluklar şeklinde işlemekte olduğu inancını aşıladığından bu varsayımın sonucunda herhangi bir failin etik bir tercihte bulunabilmesi için hiçbir seçeneğinin mevcut olmadığı savı ileri sürülür. Bu yorumun savunucuları söz konusu iddiayı daha sağlam şekilde temellendirmek için Marx'ın şu ifadesine başvurur: "Toplumun, iktisadi biçimlenişinin evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören benim görüşüm, bireyi, o kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne denli çok çıkarırsa çıkarsın, toplumsal olarak yaratığı kaldığı bu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten daha az sorumlu tutar."[93] Oysa Marx'ın bu ifadesinden bireylerin etik tercihlerinin ve böylelikle kişisel sorumluluklarının hiçbir şekilde olamayacağına yönelik bir anlam çıkmamaktadır. Aksine yukarıdaki ifadeden şu çıkarımları yapmak olanaklıdır: a) toplumsal yapının dönüşümü ile iktisadi yapının dönüşümü arasında doğrudan bir bağlantı vardır (yani altyapı üstyapıyı koşullar) ve bu dönüşüm doğal tarihin bir parçasıdır; b) birey, içinde yaşadığı toplumsal, tarihsel ve iktisadi ilişkilerce yaratılır; bu sebeple c) bireyin toplumsal olaylar ve ilişkiler karşısındaki kişisel sorumluluğu söz konusu somut bireyi yaratan

92 Karl Marx, *Kapital 1. Cilt*, Çev. Alaatin Bilgi, Ankara, Sol Yayınları, 1993, s. 17.
93 age. s. 18.

toplumsal ilişkilerin sorumluluğundan daha azdır (çünkü zaten o bireyi üreten toplumsal ve iktisadi ilişkilerdir); fakat d) toplumsal ilişkilerin bireyin kişisel karar süreçleri ve eylemlerindeki tüm baskınlığına karşın birey (belirli bir toplumsal ve tarihsel sınır çerçevesinde) öznel olarak bu ilişkilerin üzerine çıkma imkânına yine de sahiptir; ve son olarak e) bu sebeple bireyin kendine özgü bir etik sorumluluğundan söz etmek, dolayısıyla özgür bir iradeden ve etik meseleler karşısında takınabileceği bireysel bir tutumdan söz etmek mantıksal ve ampirik açılardan olanaklıdır.

Beş basamakta açımladığımız bu tespitler bizi altyapı-üstyapı tartışmasına geri götürür. "Üretim güçleri *bütünüyle* üretim ilişkilerini *belirler* ve üretim ilişkileri de *bütünüyle* toplumun üstyapısal öğelerini, yani onun sosyal bilincini, dini eğilimini, ahlakını, yasal ve politik yapılarını ve sistemlerini *belirler*" ifadesi ile "üretim güçleri, temel olarak üretim ilişkilerini *koşullar* ve üretim ilişkileri de temel olarak ilgili toplumun sosyal bilinci, ahlakı, dinsel yönelimi ile politik ve hukuki sistemleri ve pratiklerini *koşullar*" ifadesi arasındaki fark bu tartışmada yeniden açığa çıkar. Altyapının üstyapıyı başka hiçbir olasılığa yer bırakmayacak şekilde belirlediği iddiası faillerin tüm düşünce ve inanç sistemlerinin üretim güçleri tarafından mutlak şekilde belirlendiğini iddia etmesinden dolayı insanları tarihin demir yasaları altında yaşayan irade yoksunu mekanik varlıklar olarak resmeder. Dolayısıyla, böylesi bir yorumda, kendi düşüncelerini, yargılarını, inançlarını, değer sistemlerini ve davranışlarını bütünüyle içinde yaşadıkları toplumun yapısal dinamiklerine hiçbir boşluk bırakmaksızın bütünüyle bağımlı kılmak zorunda bırakılan makineler topluluğundan söz eder gibi oluyoruz. Kısaca bu türden bir katı

determinist yaklaşımda etik bilinçten söz etmek olanaksızlaşmaktadır. Bunun temel sebebi böylesi bir katı determinist okumanın özgürlük kategorisine hiçbir koşulda izin vermiyor oluşudur. Yani bir anlamda bu türden bir yorumda failler asla içinden çıkamayacakları ve hatta onsuz yaşayamayacakları bir demir kafes içinde yaşamaya mahkûm bırakılmaktadırlar. Mahkûmiyetten kurtuluşun tek yolu tarihin demir yasalarının gerektiği şekilde işlemesi olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla bu türden bir okumada sosyalizme tamamıyla bilimsel açıdan kanıtlanmış yasamsı bir nedensellik aracılığıyla geçileceği vurgusu ön plana çıkmaktadır. Bu geçişte özgür iradenin, etik tercihlerin ve kişisel yönelimlerin hiçbir rolü yoktur.

Akla ve mantığa oldukça aykırı gelen bu katı determinist varsayımın bir an için geçerli ve doğru bir varsayım olduğunu kabul edelim ve bunu aşağıdaki durumu açıklamak için kullanmaya çalışalım. Tek yumurta ikizlerini (X ve Y) hayal edelim. Öyle ki bu kardeşler aynı ailede büyümüş ve aynı eğitimi almış olsunlar. İkisi de birbirine yakın dereceli üniversitelerde hukuk okumuş olsun ve daha sonraları ikisinin de erişkin hayatında sahip olduğu varlık düzeyi birbirine yakın olsun. Ama aynı zamanda toplumsal ve kişisel olaylar karşısında takındıkları tutumların aynı olmadığını, hatta kimi zaman birbirine karşıt görüşlere sahip olduklarını varsayalım. Mesela yoksulluk problemiyle ilgili olarak X, yoksul bireylerin kendi beceriksizlikleri ve aptallıkları yüzünden yoksul kaldıklarını iddia etmekte, Y ise ilgili problemin bir sistem problemi olduğunu düşünmekte ve problemin çözülebilmesi için bazı makro değişikliklerin yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak şahısların kişisel yaşantılarındaki tercihler ve ilgiler de farklılaşmaktadır. X yoksulluk sorununun çözümü için kılı-

nı kıpırdatmazken (çünkü sorunu faillerin beceriksizliklerine bağlamaktadır), Y bu sorunun çözülebilmesi için toplumsal muhalefetteki yerini alır (çünkü ancak bu şekilde makro düzenlemelerin gerçekleşebileceğine inanmaktadır). Şimdi katı determinist yaklaşım bu durumu, bu farklılığı nasıl açıklar? X ve Y'nin aslında benzer toplumsal bağlam içinde yetişmiş gibi görünmelerine karşın aynı koşullar içinde yetişmediklerini öne sürebilir örneğin. Ya da Y'nin toplumsal muhalafete katılmasının hiçbir anlamı olmadığını, zaten toplumsal muhalefet veya politik mücadele olsa da olmasa da yoksulluk probleminin çözümleneceğini, bu problemin özünde kapitalizme içkin olduğunu ve sosyalizme zaten doğal olarak geçiş yapılacağı için sosyalizme geçildiğinde yoksulluğun da yavaş yavaş ortadan kalkacağını söyleyebilir. Bu ve buna benzer yaklaşım ve söylemler 20. yüzyılın başlarında Marksist düşüncede bir hayli etkili olmuş olsa da günümüzde önemini büyük ölçüde yitirmiştir. En temelde, yüzyılın sonundaki tarihsel gelişmeler bu savı yanlışlamıştır. Kapitalizm yıkılmamış, aksine reel sosyalist rejimler çökmüştür. Ve ne yazık ki yoksulluk problemi küresel kapitalist düzende derinleşerek devam etmektedir.

Görüldüğü üzere söz konusu katı determinist yorumun yarattığı temel zorluk post-kapitalist bir toplumun ortaya çıkış sürecine yönelik açıklamayla ilişkilidir. Çünkü yorumun bize söylediği tarihsel gelişme formu şudur: İnsanlık tarihi zorunlu olarak komünizme doğru evrilecektir. Başka bir ifadeyle, failler ister arzulasın ister arzulamasın, ister çabalasın ister çabalamasın kapitalizm eninde sonunda yıkılacak ve komünizm hayal olmaktan çıkarak gerçekleşecektir (ya da şöyle mi deseydik, gerçeklik ideal olana kendisini uyarlayacaktır). Bu zorunluluk kapitalizmin doğasında yatmaktadır. Nomo-

lojik bir teorik çerçeveye oturan bu yorum tarihteki her değişme ve gelişmenin, istisnasız, mutlak olarak üretim güçleri tarafından belirlendiğini bize söyler. Kapitalist toplumda üretim güçleri geliştikçe bu gelişime ayak uyduramayan üretim ilişkileri ile bu güçler arasındaki uçurum artacak ve nihayet kaçınılmaz olan sosyalist devrim (insanların inançları, düşünceleri ve iradelerinden bağımsız şekilde) gerçekleşerek süreç içinde komünist bir yaşam kurulacaktır. Bu yaklaşımda ise yine eksik olan unsur özgür iradedir. Eğer tarihte böylesi bir demir zorunluluk yasası var ve özgür iradenin varlığına hiçbir koşulda ihtiyaç yok ise, düşünürlerin *Komünist Manifesto*'daki "Dünyanın bütün işçileri, birleşin!" ifadesinin hiçbir anlamı yok demektir. Ya da Marx'ın en çok bilinen "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa aslolan onu değiştirmektir" özdeyişi yine böylesi bir kabulde (yani insan eylemlerinin ve iradi yönelimlerin sosyal değişimin teşvik edilmesinde hiçbir rolü yok ise) anlamını yitirecektir. Oysa tam da Marx'ın yaptığı bu değil midir? Dünyayı değiştirmek! Eğer katı determinist savı takip edersek, ne Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve devrimci pratiğinin anlamı kalır, ne de Engels'in bir fabrikatörün oğlu olmasına rağmen işçi sınıfının yanında konumlanmasının bir değeri kalır. Bu ve buna benzer tüm çabalar son derece değerlidir ve insanlık tarihine yeni bir yön vermiştir. Elbette ki kapitalizmin kendi içsel dinamiği ve mantığı yadsınamaz, ancak bu mantık insanların iradelerinin bütünüyle boşa çıkarılmasını da gerekli kılmaz. İnsanların tercihleri, iradeleri ve eylemleri tarihin yön kazanmasında önemlidir. Tarihte, insanların istemelerinden bütünüyle bağımsız, onları mutluluğa ve özgürlüğe ulaştıracak sihirli bir anahtar yoktur:

> Dikkati çekecek ölçüde birbirine benzeyen, fakat, farklı tarihî ortamlarda meydana gelen olaylar birbirine hiç benzemeyen sonuçlara varırlar. Bu gelişmelerin her birini ayrı ayrı inceleyip sonradan karşılaştırarak bu olgunun anlaşılması için bir anahtar bulmak kolaydır, fakat, tarihin üstünde olmak gibi büyük bir erdemi olan tarihî-felsefî bir teorinin her kapıyı açan anahtarını kullanarak böyle bir anlayışa varmak imkânsızdır.[94]

Sonuç olarak, insanlar Marx'ın da belirttiği gibi kendi tarihlerini yaparlar. Ancak insanların yaratıcı potansiyelleri üzerinde de bir kısıtlama vardır. Bu kısıtlama insanların tarihlerini kendi seçtikleri şartlar altında yap(a)mamalarından kaynaklanır. Marx kuşku yok ki insanların sınırsız bir özgür iradeye sahip olmadıklarının farkındadır, ancak bu durum insanların hiçbir etik tercihte bulunamayacakları, dolayısıyla hiçbir sorumluluk ve farkındalıklarının olmadığı (ya da olmayacağı) anlamına da gelmez. İnsanların göreli de olsa etik bakışları, karar mekanizmaları ve sorumlulukları vardır. Bu, geleceği şekillendirmek adına önemli bir olanaktır. Bu olanak toplumsal alanda ve tarihsel-politik mücadelede özgürlük kategorisine yer açmak demektir. Bu da egemen düşünce kalıplarının ve sistemlerinin (ahlak da dahil olmak üzere) fail tarafından aşılabilmesi ve failin bu düşünce kümeleri ve mevcut ahlak, din ya da hukuki sistemler dışında alternatif olana yönelme, yeni olanı rasyonel çerçevede arzulama ve bu arzu ekseninde eyleme olasılığının Marx'ın tarih ve toplum teorisinin imkânı dahilinde olduğu anlamına gelir. Bu durum, Marx'ın da belirttiği gibi, bireyin kendi öznel süreçlerinin üzerine yükselebilmesi anlamı taşır. Böylesi bir kabul tarih-

94 Marx'tan akt. Edward H. Carr, *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 77-78.

sel materyalist öğretinin katı determinist yorumundan çok, biraz daha yumuşatılmış bir yorumunun kabulünü gerektirir. Bu yorum bize şunu söyler: üretim güçleri, temel olarak, üretim ilişkilerini *koşullar* ve üretim ilişkileri de, temel olarak, ilgili toplumun sosyal bilinci, ahlakı, dinsel yönelimi ile politik ve hukuki sistemleri ve pratiklerini *koşullar*. Tarihsel materyalizmin bu versiyonu özgürlük kategorisinin gerçekleşimine imkân tanır. Bu sebeple ikinci iddia da, yani Marx'ın sosyo-tarihsel analizinin mantıksal olarak faillerin etik meselelere ilişkin bireysel tercihlerini olanaksızlaştırdığı savı da, düşünürün kapitalizmi ahlaki açıdan eleştirmediğine yönelik bir gerekçe olarak sunulamaz.

Son olarak, Marx'ın ideoloji kavramsallaştırması ile ahlakın doğası arasındaki gerilime yakından bakalım. Bu soru(n) da ahlak bütünüyle ideoloji olarak resmedilmekte, bu yüzden de Marx'ın kapitalizm eleştirisinde hiçbir olumlu işlevinin olamayacağı öne sürülmektedir. Bu yorumun geçerli olup olmadığını keşfetmek için öncelikle Marksist yorumcularca tartışılan, ahlak ve ideoloji arasında dolaysız şekilde bağ kurulmasına zemin hazırlayan o ünlü pasaja göz atmakta yarar var. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazmıştır:

> Fikirlerin, anlayışların, ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine ve karşılıklı maddi ilişkilerine (*Verkehr*), gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri karşılıklı *zihinsel ilişkileri* (*geistige Verkehr*), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, **ahlakının**, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları anlayışları, fikirleri, vb. üretenler insanların kendileridir, ama bu insanlar, sahip oldukları

üretici güçlerin belirli düzeydeki gelişmişliğinin ve bu gelişkinlik düzeyine tekabül eden -ve alabilecekleri en geniş biçimlere varıncaya kadar- karşılıklı ilişkilerinin (*Verkehr*) koşullandırdığı gerçek, faal insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varlıktan (*das bewusste Sein*) başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. İnsanlar ve sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*'daymış gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters durmalarının dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerinde aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir.

Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri (*Nebelbildungen*) bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. Bu bakımdan **ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı** ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. (...) Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.[95]

Pasajda düşünürlerin belirtmek istediği özünde şudur; her türlü zihin hali ve bilinç içeriği yaşamın maddi koşullarının uzantıları olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla ahlak, din, me-

95 Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, s. 41-43. (Vurgu bana ait-K.G)

tafizik gibi zihinsel üretimler de maddi koşullarca biçimlendirilir. Bu tespiti zaten kitabın ilk bölümünde, ahlakın kaynağı tartışmasında ayrıntısıyla ele almıştık. Ahlakı ideolojiye bağlayan nokta ise bu aşamada belirir. Eğer zihinsel üretimler ikincil konumda değil de birincil konumdaymış gibi ele alınırsa, yani bilinç içerikleri maddi koşullarca biçimlenen değil de maddi koşulları yaratan içerikler haline getirilirse, bütün olay ve durumlar sanki *camera obscura*'daymış gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülür. Marx'a göre gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin de (yoksa Alman ideolojisi mi deseydim?) temel özelliği budur. Yani nedenleri sonuçlar, sonuçları da nedenler gibi resmeder. Bu yüzden diyalektik/tarihsel materyalist yaklaşım neden-sonuç ilişkisini hakiki düzlemine oturtabilmek için yerden gökyüzüne çıkma uğraşındadır. Bu çabanın da temel formülasyonu altyapının (temel) üstyapıyı koşulluyor olduğudur.

Marx'a göre eleştirinin hareket noktası insan bilincinden yola çıkmanın ve bilinçten maddi gerçekliğin analizine varmanın hatalı bir perspektif olduğu düşüncesidir.[96] Doğru yaklaşım ise aksi yönde olmalıdır. Meselenin kökeni hatalı fikirler değil, bu hatalı fikirleri üreten toplumsal gerçekliğin çarpık doğasıdır.[97] Bu nedenle *Alman İdeolojisi*'ndeki temel amaç; gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, yerden gökyüzüne çıkmaktır. Yaşam ya da maddi pratikler, tüm fikirlerin ve bilinç çerçevelerinin belirleyici gücüdür. Bu iddia, Marx'ı, ideolojinin de maddi pratikten hareketle açık-

96 David McLellan, *İdeoloji*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 13.

97 age. s. 13.

lanması gerektiği fikrine yaklaştırmıştır. O halde sorulması gereken soru şudur: Maddi pratikler sonucu oluşan tüm fikirler Marx'a göre ideoloji midir? Ya da hangi fikirler ideoloji başlığı altında yer alır, hangileri almaz?[98] Açık bir durum var ki Marx her türden düşüncenin ideoloji olduğunu kabul etmemektedir. Eğer kabul etseydi, Marx'ın kendi düşüncelerine de ideoloji demesi gerekmez miydi? Oysa Marx, *Alman İdeolojisi*'ni yazma niyetini "kendi bakış açımızın Alman felsefesinin ideolojik bakış açısıyla karşıtlığını geliştirmek" diye ifade etmektedir. Yine başka bir yazısında Marx bilimsel açıdan saptanabilir olan ile ideolojik biçimler arasında net bir ayrım yapmaktadır. Ona göre; toplumsal "... altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir- hukuksal, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri ayırt etmek gerekir."[99] Tüm düşünceler ideoloji kategorisi altında toplanmıyorsa, o halde, bir düşünceyi ideolojik yapan ölçüt nedir? Marx'a göre

98 Özellikle yukarıdaki pasaj üzerinden Marx'ın sahte bilinç veya yanlış bilinçten söz ettiği, ideolojiyi yanılsama ve çarpıtma bağlamlarında kullanarak yanlış bilinç ile özdeşleştirdiği iddia edilmektedir. Yanlış bilinç söylemine Marx'ın yapıtlarında rastlamak pek de mümkün değildir. David McLellan'a göre yanlış bilinç ifadesi Marksist gelenekte ilk kez Engels tarafından kullanılmıştır. Engels, Franz Mehring'e 1893 tarihinde gönderdiği mektupta şöyle yazar: "Evet, ideoloji, düşünür denen kişinin bilinçli bir biçimde gerçekleştirdiği bir süreçtir, ama bunu yanlış bir bilinçle yapar. Kendisini etkileyen gerçek yönlendirici güçlerin ne olduğunu bilmez; aksi takdirde bu ideolojik bir süreç olmazdı. Dolayısıyla bu kişi aslında yönlendirici güç olmayan ya da öyle gibi görünen güçleri yönlendirici sanır. Bu bir düşünce süreci olduğu için, düşünür onun biçimini ve içeriğini saf düşünceden türetir; ya kendi düşüncesinden ya da seleflerinin düşüncesinden." Akt. David McLellan, *İdeoloji*, s. 20. Gerçekten de Engels yanlış bilinç ile doğru bilinç arasındaki ayrımı Marx'ın yaptığından daha net ve açık bir ifadeyle ortaya koymaktadır.

99 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39.

bu sorunun yanıtı, toplumsal çelişkilerle bilinç arasında oluşan bağa bakılarak verilebilir. "Düşünceleri ideolojiye dönüştüren şey, bu düşüncelerle, emek sürecini karakterize eden toplumsal ve ekonomik ilişkilerin çelişkili doğası arasındaki bağdır."[100] Toplum, çıkar çatışmalarıyla bölünmüş olmasına rağmen, toplumsal, ekonomik ve politik arenada egemen olan iktidar gruplarının yaklaşımlarını haklı gösteren fikirler, toplumu çatışmalı değil uyumlu resmederek toplumdaki karşıtlıkların üstünü örtmeye yaramakta, toplumun dağılmasını ve toplumsal ilişkilerin parçalanmasını engellemeye çalışmaktadır. Bir fikri ideolojik kılan etken, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek (yani çelişkili) doğasını gizlemesidir.[101] Sonuç olarak, bütün fikirler değil, sadece toplumsal çelişkileri gizlemeye yarayanlar ideolojiktir. Bu bağlamda, Marx ideoloji terimini olumsuz bir nitelikte kullanmıştır denilebilir. İdeoloji egemen sınıfın egemen çıkarlarına doğrudan hizmet eden yapılara ve düşünce kümelerine işaret etmektedir. Bunu yaparken de toplumsal ve ekonomik çelişkilerin üstünü karartır ve bu yolla sınıfsal çelişkileri gizler. Bu nedenle de ideolojinin karakteri doğası gereği olumsuzdur.

Eğer ideolojinin genel çerçevesini çizdiysek, çalışmamız açısından kilit bir öneme sahip "... ahlak, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler" ifadesi ile Marx ve Engels'in ne kastetmiş olabileceği tartışmasına geçebiliriz. Pasajın bütününü ve ideoloji terimini göz önünde bulundurduğumuzda bu ifadeden üç çıkarımda bulunmak mümkün: a) ahlak sistemi ve ahlak sisteminin bilinç içerikleri

100 David McLellan, *İdeoloji*, s. 14.

101 age. s. 15.

ideolojinin bir parçasıdır, ahlak sisteminin ideolojik yapının bir parçası olmasından dolayı söz konusu ahlak sisteminin de ideoloji gibi olumsuz bir içerime sahip olduğu ileri sürülebilir; b) ahlakın ideolojinin parçası olması demek, ahlakın toplumsal alandaki çelişkilerin gerçek doğasını gizlemeye hizmet eden bir sistem ve inanç kümesi olması demektir (ahlak bunu iki şekilde yapabilir: ya kendisini tüm toplumsal ilişkileri düzenleyen bir sistem ve değer kümesi olarak ortaya koyar -böylece gökten yeryüzüne inilmeye çalışılan bir dünya yaratılır- ya da egemen sınıfın çıkarlarını ve ilgilerini toplumun genel çıkarları ve ilgileriymiş gibi gösterme çabasının en önemli bileşenlerinden biri olur -din de bu bileşenlerden biridir örneğin- dolayısıyla çoğu zaman işçi sınıfına ve ezilenlere karşı kullanılan bir silaha dönüşür); c) tarihsel materyalist yaklaşımın ana savıyla birlikte ideolojik yapılar ve bu yapılara tekabül eden bilinç sistemleri ve zihinsel haller idealist yaklaşımdaki *mutlak* özerklik sahibi konumlarını yitirirerek birincil türden belirleyici olma özelliklerini kaybederler, dolayısıyla materyalist yaklaşımda artık bu yapılar üretim biçimi tarafından koşullanan bir pozisyonda yer alan *görece* özerk yapılar olarak konumlanmaya başlarlar. Bu çıkarımların bir sonuç argümanı olarak, Marx'a göre, ahlak sistemleri ve o sistemlerin bilinç hallerinin ideolojik yapının parçaları olduğu açıkça ileri sürülebilir. Bunun anlamı şudur: Ahlak, somut bireyler ile bireylerin gerçek çıkarları ve ilgileri arasında bir perde görevi görür. Çoğu zaman bu görevi toplumdaki egemen sınıfın ilgisini toplumun ya da halkın genel ilgisiymiş gibi resmederek/göstererek gerçekleştirir. Mesela bir X ülkesinde egemen sınıfın çıkarı savaş politikalarını desteklemek noktasında düğümleniyorsa ve o ülkede yaşayan insanlar vatan ve dev-

let uğruna yürütülen savaşta ölmenin kendisini şehitlik gibi kutsal bir mertebede algılayarak savaşa gitme arzusuna ahlaki ve dinsel bir rol atfediyorsa, egemen sınıf bu türden ahlaki ve dini söylemleri kullanarak kendi çıkarlarına hizmet eden ilgileri farklı aygıtları da devreye sokarak (mesela medya) gizlemek için uğraşabilir ve bunda başarılı olursa söz konusu sınıfsal çıkarları toplumun geniş kesimlerinin ortak çıkarı olarak resmedebilir. Kitleler için önem-bağlamı son derece yüksek olan savaşta ölerek şehit olma arzusu doğallaşarak ideolojik bir işlev kazanır ve bu şekilde egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir arzuya dönüşür. Böylece kitleler egemen sınıfın gerçek çıkarlarının ve ilgilerinin farkında olmadan savaş politikalarını değerlendirmeye ve onaylamaya devam eder. Ahlak sisteminin ideolojik yapının parçası olduğunu söylerken kastettiğim şey tam da budur.

Eğer ideoloji Marx'ta olumsuz bir içerime sahipse ve ahlak, ideolojik yapının doğrudan bir parçası ise, düşünürün ideolojik bulduğu bir sistem ve bu sistemin kategorileri aracılığıyla kapitalizm eleştirisini inşa etmesinin olanaklı olup olmadığı sorusu tartışmanın ana eksenine oturmaktadır. Allen Wood bu soruya son derece açık bir yanıt verir. Wood'a göre kapitalist üretim biçiminin koşulladığı bir ahlak sistemi ve bu sistem içinde yer alan adalet, hak, vb. gibi kategoriler aracılığıyla Marx'ın kapitalizmi eleştirmesi olanaklı değildir. Bir önceki bölümde de ortaya koymaya çabaladığımız gibi Marx için ahlak sisteminin ve bu sistem içinde yer alan kavramların oluşabilmesi ve kök salabilmesi ilgili toplumun üretim biçimine bağlıdır. Dolayısıyla o toplumun (burjuva toplumu) üretim biçiminin koşullaması sonucunda ortaya çıkan bir ahlaki sistem ve kategori kümesi aracılığıyla o toplum şeklini

normatif düzeyde eleştirmek ve daha üst düzeyde bir toplum modeli önermek mümkün değildir. Örnek olarak çalışanların hak ettiği ücreti almaları gerektiği önermesini ileri sürelim. Wood'un probleme bakışına uygun olarak Marx bu önerme karşısında bize şöyle bir yanıt verebilir: Çalışanlar gerçekten hak ettikleri ücreti aldıklarında kapitalizm dediğimiz sistem zaten ortadan kalkar. Bir sermayedarın ayakta kalabilmesinin yolu kâr etmektir. Kâr edebilmek için ise o sistemin artı değer üretmesi gerekir. Bu da işçileri hak ettiklerinden çok daha düşük bir ücretle (örneğin asgari ücret) çalıştırmak demektir. Yani işçiler gerçekten hak ettiklerini almış olsalar, sermayedar zaten kâr edemez ve işyerini kapatmak zorunda kalır. Dolayısıyla kapitalist ile işçi arasındaki ilişki durumu sanıldığı kadar karışık değildir. Aralarında bir sömürü ilişkisi vardır. Elbette Marx ve Engels sömürü ilişkisinin ortadan kaldırılmasını istemişlerdir ama bunu bir adalet ilkesi ekseninde veya hakkaniyet talebiyle gerçekleştirmemişlerdir. Tam da bu sebeple Wood, Marx'ın kapitalizmi adaletsiz bulduğu için eleştirmediğini, komünizme de adil bir toplum oluşturma hedefiyle yönelmediğini yazar.[102] Kısaca Marx adil bir iş günü için adil bir ücret talep etmemiş, aksine ücret ve sömürü sisteminin topyekûn ortadan kaldırılmasını hedefleyen devrimci bir siyaset inşa etmeye çabalamıştır.

Bu ilkesel-devrimci siyaset yaklaşımına ek olarak sunula-

102 Wood'a göre Marx için 'adalet' eylem ve eylemin meydana geldiği üretim biçimi arasındaki uygunluğu ifade eden sadece betimleyici bir terimdir; kapitalizmde adil işlem sadece üretim biçimine "uyum sağlayandır" haksız işlem ise üretim biçimiyle "çatışan ya da onunla ilgili işlevsizliktir." Bkz. Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 131. Buchanan'a göre Wood'un yorumunun temel problemi adaletle ilgili iki söylem düzeyini birbirinden ayırmamasıdır. Bkz. Allen Buchanan, "Review of Karl Marx, by A. W. Wood", *Journal of Philosophy*, No: 80, s. 429-430. Düşünürün bu eleştirisine benzer bir bakış açısı Z. Husami'de ve Jon Elster'de de mevcuttur.

bilecek diğer bir gerekçe Marx'ın aşkınlığa mesafeli yaklaşan felsefi tutumuyla bağlantılıdır. Buradaki temel sorun düşünürün aşkın bir adalet anlayışına sahip olup olmadığı noktasında düğümlenir. Eğer ahlak sistemi ve o sistem içinde yer alan ahlak kategorilerinin (adalet, hak vb.) ilgili toplumun üretim biçimi tarafından biçimlendirildiği fikrini kabul edersek ve eğer Marx'ın kapitalizmi adil olmadığı için eleştirdiğini öne sürersek, o zaman Marx'ın bu değerlendirmesinde aşkın bir adalet ilkesine başvurduğunu kabul etmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, eğer Marx kapitalizmi adil olmadığı için eleştirdiyse, bu eleştirisinde kullanması gereken adalet kategorisi aşkın bir karaktere sahip olmalıdır (çünkü burjuva toplumunun üretim biçimi sonucunda oluşan adalet kategorisi aracılığıyla kapitalistin artı değere el koymasının haksızlık olduğunu dile getirmek son derece saçma olur). O halde, Marx kapitalizmi yargılarken evrensel bir adalet nosyonuna başvurmuş olabilir mi? Bu sorunun yanıtı Wood için yine olumsuzdur. Bunun temel sebebi, Marx'ın düşüncesinde belirleyici olan, bir toplumdaki ahlak, hukuk ve politika sistemlerinin ilgili toplumdaki üretim biçiminin koşullaması sonucunda şekillendiği önermesidir. Bu yüzden Wood'a göre " (...) hak ve adalet kavramları ancak toplumsal hayatın diğer belirlenleriyle ilişkisi içinde ve üretim biçimi içinde oynamış olduğu rolü çerçevesinde kavrandığı zaman doğru şekilde ele alınmış olur."[103] Yani ahlak, hukuk ve adalet sistem ve ilkeleri üretim biçimlerinden ayrı, üretim biçimlerinin üzerinde konumlanan bir perspektiften değerlendirilemez. Robert C. Tucker ise Wood'un bu tespitini şu sözlerle onaylar: " (...) haklı ve adil olan normlardan tek norm, var olan ekonomik sisteme içkin

103 Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", s. 254.

olandır. Her üretim biçiminin kendine özgü dağıtım koşulu ve adalet şekli vardır ve bunu başka bir biçimden yola çıkarak eleştirmek anlamsızdır."[104] Kısaca Tucker'a göre Marx, kapitalist sistemi o sisteme dışsal ya da aşkın bir ahlak ilkesi veya adalet prensibiyle eleştirmemiştir çünkü böylesi bir eleştirinin toplumsal ilişkilerin dönüştürülme sürecinde hiçbir rolü ya da katkısı olamaz. Bu bakış açısı, Marx'ı Aydınlanma çağının diğer ahlak ve politika filozoflarından açık şekilde ayırır. Hiç şüphe yok ki Marx ve Engels Aydınlanma hareketinin rasyonalist yönelimini sahiplenmiştir. Birçok Aydınlanma düşünürü gibi onlar da özgür ve hakiki bir insan toplumunun oluşturulması için sosyal ve politik kurumlar hakkında ve onlar üzerine rasyonel düşünümün önemine inanmışlar ve bu yönde çaba harcamışlardır. Bu inanç ve çaba düşünürlerin en önemli ilgilerinden birini oluşturmuştur. Ancak bunun yanı sıra Marx ve Engels'i Aydınlanma filozoflarından ayıran önemli bir husus da vardır; Aydınlanmacı birçok ahlak ve politika filozofunun ileri sürdüğü gibi toplumsal alandaki düzenlemeleri en iyi şekilde gerçekleştirmenin yeni ve faydalı bir ahlaki ilke ya da adalet ilkesi geliştirmekten geçtiğini ve bu ilkenin toplumsal hayatın tüm problemlerini çözebileceğine yönelik inançları olmamıştır. Başka bir ifadeyle, düşünürler, çözümün yeni bir ahlaki soyut ilke geliştirmekten değil, aksine toplumsal hayatı düzenleyen maddi koşulları dönüştürmekten geçtiğine inanmışlardır. Elbette ki bu dönüşümün özgür bir toplumun yaratımıyla sonuçlanabilmesi için rasyonel olması gereklidir. Ancak bu türden bir rasyonaliteyi yaratacak olan Kant'ın yaptığı gibi akıldan türetilen ahlaki ilkeler veya

104 Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, New York, Norton, 1969, s. 46.

evrensel standartlar değil, devrimci politik mücadeledir. Bu yüzden Marx ve Engels'in kapitalizm eleştirilerinde evrensel bir adalet ilkesine başvurduğu iddia edilemez. Wood'a göre bunun temel sebebi herhangi bir evrensel adalet ilkesinin tarafsızlık niteliğini gerektirmesidir. Başka bir ifadeyle, bu ilke belirli bir sosyal grubun ya da sınıfın ilgisine bağlı olamaz, çünkü bir ilkenin evrensel olabilmesi için tarafsız ve tüm çıkar ve ilgilerden bağımsız olması şarttır. Oysa düşünüre göre Marx, toplumsal kurum ve olayları tarafsız bir hareket noktasından yola çıkarak değerlendirmeye gayret eden tüm bakış açılarını ve yorumları reddetmiştir.[105] Hatta Marx bu türden tarafsız değerlendirmelerin tümünü ideolojik yanılsamalar olarak niteler. Bu yüzden de tarafsız söylemlere, bağlamsız ilkelere ve evrensel standartlara çok da sıcak bakmaz. Faillerin tarihsel rolleri evrensel ilkelerden doğru kurulamaz, aksine failler, tarihsel oldukları için, sınıfsal çıkarlar ve ilgilerle ilişkili eylemler çerçevesinde ortaya çıkan ilişkilerle inşa edilir ve bu kurulum çerçevesinde yeni etki alanları yaratılır. Kısaca bizi biz yapan sınıf savaşında oynadığımız roldür. Bu bağlamda Marx'a göre, ahlak kategorileri ve söylemleri aracılığıyla meseleyi ahlakileştirmenin tarihsel açıdan etkili bir yol olduğu söylenemez, yani "kapitalizm evrensel adalet ilkesine uygun düşmeyen bir sistemdir" diyerek dünyayı değiştiremeyiz. Dünyayı değiştirmenin biricik yolu teori ve pratik birliği bağlamında tarihsel farkındalığımız ve bu farkındalıkla sınıf çatışmasındaki rolümüze uygun bir bakış açısı ve pratik geliştirebilmektir. Wood'a göre Marx kapitalizmin yıkılmasını ve komünist bir toplumun kurulmasını elbette arzulamıştır, ama kapitalizm adaletsiz olduğu ve daha adil bir dünya kurmak

105 Allen W. Wood, "Justice and Class Interests", s. 15.

için vb. gibi ahlaki sebeplerden dolayı değil, başka gerekçeler yüzünden.

Bir başka çağdaş düşünür Richard Miller'ın Marx'ın ahlak hakkındaki görüşüne yönelik savı Wood'unkiyle karşılaştırıldığında çok daha keskin bir çizgiyi temsil eder. Wood son kertede Marx'ın ahlakı lüzumsuz bulduğu için ahlaki bir eleştiriyi kullanmayı tercih etmediğini ileri sürerken, Miller biraz daha ileri giderek Marx'ın sosyal ilerlemeye ket vurduğu için tüm ahlak sistem ve kategorilerini yanılgılar tarihi olarak reddettiğini belirtir. Bu bakışın uzantısı olarak Wood ahlak tartışması bağlamında daha çok adalet-eksenli kategorilere odaklanırken, Miller ahlak ile ilişkili olabilecek tüm kavramları eleştirel perspektifine dahil eder. Miller, en azından, karakteristik olarak sosyal ve siyasi konulara uygulandığı sürece ahlakın üç temel özelliği olduğunu ileri sürer. İlki *eşitliktir*: "İnsanlara eşit ilgi ya da saygı gösterilir ya da eşit statü verilir (...) herkese eşit davranılmalıdır." İkinci özellik bir dizi genel normdur: "Herhangi büyük bir siyasi sorunun doğru çözümüne geçerli genel normların söz konusu duruma uygulanmasıyla ulaşılır. Bu kurallar işbirliğinin herkesin yararına olduğu tüm toplumlarda geçerlidir ancak (...) [bu durum nadirdir]." Son özellik evrenselleştirilebilirliktir: "Normal duygu yelpazesine sahip olduğu takdirde, ilgili olgular ve argümanlar üzerine rasyonel olarak derinlemesine düşünen herkes bu kuralları kabul edecektir." Miller tartışmasız şekilde sadece bu ilkelerden bir ya da birkaçını içermediği takdirde bir şeyin ahlak olamayacağını belirtmektedir. Miller açıkça ilkesel olarak ahlakın ikisinden birini reddedebileceğini kabul etse de; düşünürün ilk ilkeye -Eşitlik İlkesi- gösterdiği ilgi, tüm ahlakların, bazıları diğer iki ilkeden birini ya da hiçbirini içermese

de, bu ilkeye gönderimde bulunduğuna dair inancını ortaya koyar.[106] Miller, Marx'ın bu üç ilkeyi reddettiğini ve bunun da Marx'ın ahlakı terk ettiğini açıkça gösterdiğini iddia eder.[107]

Miller'ın ahlaka ilişkin bu yaklaşımı kavramsal açıdan eleştirilebilir. Düşünür ahlakı çok dar bir çerçevede tanımlamaktadır.[108] Eğer Miller'ın ahlaka yüklediği özellikleri kabul ederek bir ahlak sisteminin çerçevesini çizmeye kalkarsak, ahlak felsefesi tarihi içinde yer alan Aristoteles, David Hume, Jeremy Bentham, John S. Mill gibi birçok ismi ve feminist etik, erdem etiği vb. gibi birçok geleneği felsefenin başka bir alanı içinde konumlamak zorunda kalırız. Kısacası Miller'ın ahlak tanımlaması o kadar sınırlıdır ki ahlak felsefesi tarihinden yalnızca birkaç isim ve yaklaşım o çerçevenin içinde yer alabilir. Çalışmanın giriş kısmında da belirttiğim gibi ahlak kavramının evrenselliği çağrıştıran bir anlamı vardır. Dolayısıyla Miller ahlakı evrensellik prensibi ile ilişkilendirirken yanlış bir iş yapmamaktadır, düşünürün temel yanılgısı ahlakı yukarıda sıraladığı üç temel özellikle sınırlamasıdır. Bu sebeple Miller'ın bu yaklaşımına ahlakın farklı içerimlerinin olabileceğini öne süren bir iddia[109] ve ahlak ile etik arasında kavramsal bir

106 Düşünür ahlakın neden üçünü değil de, ikisinden birini reddedebileceğine dair herhangi bir açıklama sunmaz.

107 Allen E. Buchanan, "Marx, Morality and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx", *Ethics*, Vol. 98, No: 1, Ekim 1987, s. 121.

108 Bu tespitin bir uzantısı olarak Miller'a yapılabilecek bir başka eleştiri pratik-politik arenadan yükselir. Miller, oldukça sınırlı bakış açısıyla, toplumsal mücadeleye katılan insanları değersiz bir dünyanın ortasında bıraktığının farkında mıdır? Tüm ahlak sistemini üç prensip altında toplayarak bir çerçeve çizmek "amaç için her yol mübahtır" ilkesinin önünü açmak anlamına gelmez mi? Politik mücadelenin ahlaki olmasa da hiçbir etik yönelimi ya da içerimi olmayacak mıdır? Peki böylesi bir değer veya erdem yoksunu tutumla kurulacak yeni bir dünyanın yaratacağı sonuçlar neler olabilir?

109 Allen Wood, Miller'ın karşılaştığı sıkıntıdan enteresan bir kategorik ayrımla sıyrılmaya çalışır. Wood'un iddiasına göre Marx ne herhangi bir ahlak kuramı

ayrıma başvuran bir önerme eklenebilir -ki kanımca ikincisi son derece gereklidir- ve böyle bir katkı problemin çözümlenmesi noktasında daha etkili ve verimli sonuçlar yaratabilir. Bunun sonucunda Miller'ın tespitleri aşağıda açımlamaya çalışacağım şekilde genişletilebilir ve derinleştirilebilir.

Ahlak sözcüğünün temelde iki ayrı anlamda kullanımı olduğu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede ahlak ile kastedilen insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen -talep edilen- davranışlardır. Yapılması-yapılmaması gereken, izin verilen-verilmeyen, teşvik edilen-yasaklanan davranışlardır; başka bir deyişle belirli bir grupta ya da genel olarak iyi ve kötü sayılan davranışlardır. Bunlar ise çeşitli değer yargıları sistemlerini bize yansıtırlar. Ahlaktan, genellikle yapıldığı gibi, davranışlara ilişkin belirli bir yerde ve zamanda geçerli olan değer yargıları sistemleri anlaşıldığında, farklı gruplarda farklı değer yargılarının ya da aynı grupta farklı zamanlarda farklı değer yargılarının olması; böylece aynı eylemin, farklı ahlaklar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmesi, birisinin iyi dediği bir eyleme ya da duruma

---

uygulamakta ne de buna ihtiyaç duymaktadır çünkü kapitalizm eleştirisini ve komünizm iddiasını sağduyuya, ihtilafsız gayri ahlaki iyiler düşüncesine dayandırır: kendini gerçekleştirme, güvenlik, fiziksel sağlık, rahatlık, topluluk ve özgürlük. Wood, "haklar, adalet, görevin yerine getirilmesi ve ahlaki açıdan değerli özellikleri olan bir karaktere sahip olmak gibi şeyleri" ahlaki iyilere örnek olarak verir. Bkz. Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 127. Wood'a göre Marx'ın gayri ahlaki iyileri *ihtilafsız şekilde* iyidir. Onların cazibesini göstermesine ya da her şeye karşın hepsini elde edemeyen toplumun neden kötü olduğunu açıklamak için ahlakla ilgili olsun olmasın hiçbir felsefi kurama ihtiyaç duyulmaz. John E. Elliott'ın Wood'un bu yaklaşımına yönelik eleştirisi için bkz. John E. Elliott, "On the Possibility of Marx's Moral Critique of Capitalism", s. 142-143.

bir diğerinin kötü demesi çok doğaldır. Dolayısıyla ahlakın bu kullanımı, bizi, kolayca rölativizmle ilişkilendirir. Ahlak sözcüğü zaman zaman ikinci bir anlamda 'ahlaklılık' anlamında da kullanılmaktadır ki bu kullanım Miller'ın ahlaka ilişkin çizdiği çerçeveye bir hayli yakındır. Bu anlamda ahlak ya da ahlaklılık, "insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir", "sözünde durmak gerekir", "ırk, dil, din ayrımı yapmamak gerekir", "işkence yapmamak gerekir" gibi evrensel olduğu öne sürülen ahlak ilkelerinin dile getirdiği şeydir. Ancak ahlakın bu anlamında da önemli olan temel unsur söz konusu kararın ve eylemin ahlaki ilkeye uygun olup olmadığıdır.

Ahlak ile etik arasında yapılmasını gerektiğini düşündüğüm ayrım da böylesi bir tutumun sonucunda ortaya çıkar. İnsan pek tabii evrensel ilkenin yap dediği ya da yapma dediği şekilde eylemde bulunabilir ama yine de fail sosyal bağlama özgü doğru bir değerlendirme geliştiremediği için ilkeye uygun davranmış olsa bile aslında yanlış bir yargıda bulunmuş, dolayısıyla yanlış bir değerlendirmenin sonucunda etik açıdan yanlış bir eylem gerçekleştirmiş olabilir. Bu sebeple fail için önemli olan, yargılarını ve eylemlerini evrensel olduğuna inandığı ahlak ilkelerine ya da yasalarına göre biçimlendirmekten çok, ilgili durumun gerektirdiği doğru yargılamayı/değerlendirmeyi ve dolayısıyla doğru tercihte/eylemde bulunabilme yetisini sergileyebilmek/iradesini gösterebilmektir. Bu yüzden etik'ten ne toplumsal ya da kültürel olarak kabul edilmiş olan ahlak kodlarını ne de çoğunlukla evrensel olduğu ileri sürülen ahlak ilkelerini ya da yasalarını anlıyorum. Etik daha çok kişinin doğru bir yargılama, doğru bir değerlendirme ve bunun sonucunda etik/politik bir sorunsal kümesi içinde doğru bir eylemde bulunabilme imkânıyla bağlantılı-

dır. Ancak kişinin bunları yapabilmesi için kendi'siyle ilişkilenmesi; kendi tarihi, belleği, imgelemi ve sınırları üzerinde kafa yorması; yeni sosyal durum ve bağlamları göz önünde bulundurarak (belki de karşılaştığı her yeni durumda) kendisini yeniden inşa etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla etik, insanın kendi bilinci, söylemi ve pratiğiyle (yani deneyim kümesiyle) kurduğu ilişki ağına işaret etmektedir. O halde etik, bir yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem tarzı, bir davranış biçimi, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendimizi yönetme, yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatıdır. Bu bağlamda etiğin kesin olarak özgürlük kategorisini gerektirdiği öne sürülebilir. Başka bir ifadeyle, kişinin bütün bunları yapabilmesinin koşulu özgürlüktür. Özgürlük olmadan bu saydıklarımızın hiçbirisi gerçekleştirilemez. O halde denilebilir ki özgürlük, kastettiğim anlamdaki etiğin ontolojik koşuludur (ontolojik bir koşuldur çünkü özgürlük olmadan kişinin kendi'siyle ilişkilenmesi olanaklı değildir; zaten tam da bu sebeple özgürlük bağlamında etik bir ontolojiden söz edilebilir), etik de özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiğidir.[110] Böylesi bir perspektiften doğru düşündüğümüzde Marx'ta kapitalizme yönelik ahlaki eleştiriden çok bir etik bakış, pozitif manada özgürlüğe dayalı etik bir perspektif ve eleştiri olduğu ileri sürülebilir ki zaten bu çalışmanın ana savlarından biri budur.

Ahlak ve etik arasında yapılması gerektiğini önerdiğim bu ayrım Miller'ın yükünü hafifletse de Wood'un ve Miller'ın argümanlarına yönelik, Marx'ın kapitalizmi ahlaki açıdan

110 Ferda Keskin, "Michel Foucault", *Siyaset Felsefesi Tarihi Cilt II*, s. 751. Aynı zamanda bkz. Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, s. 231.

yargıladığını ileri süren bazı karşı argümanlar yükseltilebilir. Bunlardan ilki G. A. Cohen'e ait olan haklarla ilgili iddia ettiği argümandır. Cohen, çoğu Marksistin zihninde doğal haklar düşüncesinin anlamsız ve işe yaramaz olduğuna yönelik yaygın bir kanaatin olduğunu ileri sürer. Düşünüre göre bu kanı dogmatik bir bakışın sonucudur. Cohen, doğal hakların yasal haklar olmadığını; bunun sebebinin bu türden hakların yasal zeminden çok ahlaki zeminden türemiş olmalarından kaynaklandığını yazar ve doğal haklar düşüncesinin anlamsız olduğunu ileri sürmek için hiçbir makul gerekçenin olamayacağını savunur. Düşünür, Marksistlerin ve diğer sol görüşlülerin, doğal haklar söylemine yönelik tüm hoşnutsuzluklarına rağmen sempati duyabileceklerini düşündüğü bir paradigma durumu önerir. Anayasal yolları kullanarak bir devletin nükleer savunma politikasına karşı tamamen barışçıl nitelikli protestoları, bu protestoların ulusal güvenliği tehdit ettiği gerekçesiyle yasakladığını düşünün. Oyun olduğu açık böyle bir hareket karşısında öfkelenen insanların -ki ulusal güvenlik gerçekten hemen hemen hiç tehdit altında değildir- öfkelerini 'insanların her türlü hükümet politikasına karşı barışçıl protesto yapma hakları olduğunu' belirterek ifade ettiklerini varsayın.[111] Böylesi bir durumda Cohen, insanlar tepki gösterdiklerinde (farkında olsalar da olmasalar da) doğal haklarına başvurduklarını, çünkü daha önce önerilen hipoteze göre iddia ettikleri hususun yasal haklar düzeyinde doğru olmadığını söyler. Düşünür, insanların doğal haklarını istediklerini çünkü "sadece yasal olmayan bir hakka sahip olmak istediklerini"

111 Kai Nielsen, "Arguing about Justice: Marxist Immoralism and Marxist Moralism", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No: 3, Yaz 1988, s. 225-226.

öne sürer.[112] Cohen için insanların bu taleplerine problematik olan hiçbir unsur yoktur. Düşünür bu iddiasını şöyle sonlandırır: "doğal (ahlaki) hakların dili adaletin dilidir ve adaleti sahici şekilde kabul eden biri doğal hakların var olduğunu da kabul etmek zorundadır."[113] Sonuç olarak, adalet düşüncesini ya da doğal haklar teorisini reddeden ve eleştiren Marksistler bunu hiçbir sahici gerekçe yüzünden yapmamakta, kendileri ahlaki inançlara yönelik kötü bir teoriye sahip olmalarından dolayı böylesi bir olumsuz çağrıya yönelmeyi tercih etmektedir. Kısaca adalet ve hak teorisini eleştiren Marksistlerde ahlak olumsuz bir çağrışıma sebep olduğu için bu düşünürler Marx'ın kapitalizmi ahlaki açıdan (adalet-temelinde) bir eleştiriye tabi tutmadığını ileri sürmektedir, yani Cohen'e göre söz konusu yorumcuların aslında sağlam gerekçeleri yoktur.

Gerçekten de söz konusu Marksist yorumcuların sağlam gerekçeleri yok mudur? Adalet düşüncesi hakkında olumsuz kanaate sahip olan Marksist yorumcular aslında ahlaka ilişkin olumsuz kanaate sahip olmalarından dolayı mı Marx'a yönelik argümanlarını anti-ahlakçı bir pozisyonda temellendirmişlerdir? Belki yorumcuların bir bölümü için Cohen'in meseleyi kişiselleştirici yaklaşımı geçerli olabilir. Ancak şunu kesin olarak ileri sürebiliriz; Marx felsefi ve politik yazılarının hiçbirinde doğal haklar geleneğini sahiplenen bir pozisyonda yer almayı tercih etmemiştir. Bunun temel sebebi düşünürün bu geleneği burjuva-liberal bakışın sınırları içinde görmesi ve bu perspektifin insanlığın hakiki özgürleşim sürecinde yeterli olamayacağına yönelik kuvvetli inancıdır. Düşünür bu tartışmayı en açık şekilde *Yahudi Sorunu Üzerine* isimli ese-

112 G. A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism", s. 12.

113 age. s. 12.

rinde yapar. Düşünür, bu çalışmasında, genç Hegelci Bruno Bauer'in Yahudilerin özgürleşmesi (kurtuluşu) için önerdiği Tanrıtanımazcılık ilkesi ile şekillenen formüle itiraz etmiş ve Bauer'in bakışının özgürlük problemini çözmede yeterli olmayan (hatta yanlış) bir noktadan hareket ettiğini öne sürmüştür. Bauer ateist bir perspektifle kaleme aldığı çalışmasında Yahudilerin özgürleşme probleminin karşısına dini yerleştirmiştir. Hatta sadece Yahudilerin değil, Hıristiyanlığa inanan toplulukların özgürleşmesinin de önündeki en güçlü engel yine dindir. Bu çerçevede düşünür, Yahudilerin ve Hıristiyanların özgürleşebilmelerinin zorunlu koşulunun bu cemaatlerin kendi dinlerinden kurtulmaları olduğunu söyler. Yani din engeli aşılmalı, bu topluluklar özgürleşmelidir. Ancak böylesi bir tanrıtanımazcılığın egemen olduğu hayatta insanlar özgürce yaşayabilir. Marx ise bu fikrin savunulmasının olanaksızlığına işaret eder. Marx'a göre Bauer;

> "Yahudiler modern burjuva toplumunda dinsel özgürlük istiyorlar. Ama bu dinsel özgürlük aslında yeterli bir özgürlük değil. Ne zaman ki tamamen insanlar dinden kurtulacak, o zaman insanlar gerçekten özgürleşmiş olacaklar" derken, mevcut toplumsal sorunları pratik açıdan çözmeye gerçekten yardımcı olabilecek verimli bir eleştiri yapmamaktadır çünkü Yahudilerin özgürleşimi (kurtuluşu) meselesi özünde insanlığın toplumsal ve politik baskıların altında ezilmekten kurtarılması gibi daha büyük bir meselenin parçasıdır. Bunu iddia ederken Marx çalışmasının belki de en önemli argümanını formüle eder: politik özgürleşme ile insanlığın bir bütün olarak özgürleşmesi (insani özgürleşme) arasında fark vardır. Marx bu argümanını şu şekilde açar: "Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince

uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşinanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi* sorunu bizim için *politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle* ilişkisi sorunu durumuna gelir. Biz, politik devletin dinsel zayıflığını, politik devleti dinsel zayıflıklarından ayrı olarak *dünyasal* yapısı içinde eleştirerek, eleştiriyoruz. Devletin *belirli* bir *dinle*, örneğin *yahudilikle* çelişkisine biz, onu, devletin *belirli dünyasal* öğelerle çelişkisi yaparak; devletin *bir bütün olarak* dinle çelişkisini, devletin genel olarak kendi *önvarsayımlarıyla* çelişkisine dönüştürerek, insani bir biçim veriyoruz. [114]

Bu değerlendirme ekseninde Marx politik özgürleşme ile insani özgürleşmeyi birbirinden ayırmakta, devlet ve din ilişkisiyle açığa çıkan politik meseleyi tersine çevirerek yeniden ele almaktadır. Düşünür politik özgürleşmeden insanın feodal/geleneksel bağlarından kurtulmasını ve burjuva devrimi yoluyla burjuva-demokratik özgürlüklerin ve hakların ilan edilmesini anlamaktadır. Dolayısıyla politik özgürleşmenin içerisinde esasen liberal-burjuva hakları ve özgürlükleri vardır. Bu çerçevede Marx, liberal ideoloji tarafından insanın doğal haklarının bir ifadesi olduğu ileri sürülen burjuva özgürlüklerinin derin bir analizini yapmış ve bu analiz sonucunda iki çıkarıma ulaşmıştır: İlk olarak politik özgürleşme ile dinin hem bireysel hem de toplumsal düzlemde sürdürülen varlığı uyum içerisindedir. Yani politik özgürleşim dinin varlığını ya da dinsel inanç kümelerini dışlamaz. Düşünüre göre bu durumun en açık örneği Amerika Birleşik Devletleri'dir. Amerika Birleşik Devletleri politik özgürlüğün olduğu ama dinin var olmaya devam ettiği bir siyasal sisteme sahiptir. Dolayısıyla

114 Karl Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*, Çev. M. İlhan Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 1997, s. 14-15.

politik özgürleşim dinin varlığını ortadan kaldırmamakta, aksine onunla uyum içinde olan bir rejim yaratmaktadır. Diğer çıkarım ise Marx'ın sonraki düşüncelerini derinden etkileyen bir öneme sahiptir. Düşünür insani özgürleşim hedefine yönelik olarak politik özgürleşmenin yetersiz olduğunu vurgulamakla kalmaz, onun (her zaman olmasa da) zaman zaman insani özgürleşmenin önündeki engellerden biri olduğunu ileri sürer. Marx'a göre doğal haklar olarak kavramsallaştırılan haklar özünde burjuva sınıfının haklarıdır. Bu çerçevede de en temel hak özel mülkiyet hakkıdır. Burjuva sınıfının dilinde özgürlük, esas olarak burjuva bireyinin kendi mülkiyetini istediği gibi kullanmasıdır, bireyin güvenlik hakkı ise onun bir mülk sahibi olarak korunmasıdır ve her şeyden önce mülkiyetinin korunması hakkıdır. Bundan dolayı politik kurtuluş ya da politik özgürleşme, insanın uygar bir toplumun üyesi olarak, özüne ve başkalarına yabancılaşmış bencil bir insan olarak kurtuluşu ve özgürleşmesidir.

Liberal haklar ve adalet düşüncesi her birimizin diğer insanlardan korunmaya ihtiyacı olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu sebeple, liberal haklar bizi bu tür algılanan tehditlerden korumak için tasarlanmış başkalarından ayrıştırma haklarıdır. Bu görüşün uzantısı olarak özgürlük, müdahale etmeme özgürlüğüdür. Marx'a göre bu görüşün gözden kaçırdığı husus ise asıl özgürlüğün diğer insanlarla olan ilişkilerimizde açığa çıkma olasılığıdır. Başka bir deyişle, özgürlük, tek başına değil, insan topluluğu içerisinde bulunacaktır. Buna karşın Marx'ın politik özgürleşmeye karşı olmadığı çünkü liberalizmi, kendi zamanında Almanya'da var olan önyargı ve ayrımcılık sistemlerinin eleştirilmesinde büyük bir gelişme olarak gördüğü konusunda hemfikir olabiliriz. Bununla birlikte yine

de Marx için gerçek insan özgürleşmesi yolunda bu tür politik olarak özgürleşmiş bir liberalizmin ötesine geçilmesi zorunlu görünmektedir. Bu tespit, eserin, burjuva hakları ve özgürlüklerinin açık bir eleştirisinin ortaya konması ve politik özgürleşme ve insani özgürleşme arasına bir sınır çizilmesi, burjuva devrimleri ile sosyalist devrimler arasındaki farklılığın özünün formüle edilmesinde önemli bir entelektüel aşama olarak da yorumlanabilir.[115]

Kanımca Marx yaşamının sonuna kadar bu perspektifinin dışına çıkmamıştır. Yukarıdaki tartışmadan yaklaşık yirmi yıl sonra Marx, 1864'te, Uluslararası Emekçiler Birliği'nin genel kurallarının taslağının hazırlanmasına yardımcı olur. Düşünür bu taslakta birlik üyelerinin "hakikat, adalet ve ahlakın, insanların renk, din ya da milliyet ayrımı gözetmeden, birbirlerine ve bütün insanlara karşı davranışlarının temeli olduğu" düşüncesi ile "ödev olmadan hak, hak olmadan ödev olmaz" ilkesini benimsemeleri gerektiğini; emekçi sınıfların kurtuluş mücadelesinin de "eşit haklar ve ödevler için, sınıf egemenliğinin tamamen yok edilmesi için" yürütülen mücadele olduğunu belirtmiştir. Marx ayrıca, yaptığı açış konuşmasında işçileri, "bireylerin ilişkilerini yönettiği öngörülen basit ahlak ve adalet ilkelerine, ulusların karşılıklı ilişkilerine denk gelecek kurallar olarak sahip çıkmaya" davet etmiştir. Ancak Marx, Engels'e 4 Kasım 1864'te yazdığı mektupta bu şaşırtan ifadelerine şu şekilde açıklık getirmiştir: "Kuralların girişine 'ödev' ve 'hak'la ilgili iki cümle sokmak, 'hakikat, ahlak ve adalet' demek zorunda kaldım, yine de bunları araya öyle sıkıştırdım ki

115 P. N. Fedoseyev, I. Bakh, L. I. Golman, N. Y. Kolpinsky, B. A. Krylov, I. I. Kuzminov, A. I. Malysh, V. G. Mosolov, Y. Stepanova, *Karl Marx–Biyografi*, s. 56-57.

davamıza herhangi bir zarar gelmesi mümkün değil!"[116] Açıktır ki Marx teorik-felsefi açıdan onaylamasa da pratik-politik açıdan bu tür söylemlerin (eğer davaya zarar vermeyeceklerse) etkili olabileceğine inanmıştır. Bu sebeple adalet, hak ve ahlak söylemini, ezilenleri ve emekçi sınıfı devrimci bir kitle haline getirmenin ve mücadeleyi ateşlemenin bir aracı olarak benimsemiş olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda Cohen'in yukarıda vermiş olduğu örnek de Marksist düşünce açısından son derece anlaşılır olur. Her ne kadar Cohen doğal haklar ve adalet düşüncesinin teorik-felsefi zeminde de temellendirilebileceğine inanmış olsa da, Marx bu tür kategorilerin ve söylemlerin politik mücadele içinde pragmatik bir perspektifle kullanılabileceklerini kabul eder, ama sadece bu kadarını kabul eder.[117] [Marx'ın bu eğilimi günümüzde de geçerli olabilir. Mesela Allen Buchanan haklar söylemini günümüzdeki toplumsal hareketlere uyarlar ve bu söylemin pratik-politik düzlemde ne tür bağlamlarda işlevselleşebileceğini dört başlık altında toplar. Haklar ilkeleri 1) demokratik prosedürler üzerinde kısıtlama (örneğin, azınlıkların korunması için), 2) paternalizm üzerinde kısıtlama; kişinin yararı için o kişinin özgürlüğüne ne zaman ve nasıl karışacağımıza ilişkin sınırlar, 3) sosyal refahı azami düzeye çıkarmak ya da kamu yararı-

116 Marx'tan akt. Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, s. 24.

117 Bu noktada yeni sol ile klasik solun farklılaştığını söylemekte yarar var. Günümüzde radikal demokrasi isimli proje, yeni sosyalist hareketin stratejisini ve yeni solun görevini *"liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir"* şeklinde tarif etmektedir. Bkz. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 270. Bu tespit pratik-politik düzlemde bir aşamaya kadar klasik Marksist yaklaşımla uyuşabilir ama Marksist siyasetin ana hedefi kapitalizmi yıkmak, işçilerin iktidarıyla şekillenecek yeni bir sosyalist toplum inşa etmektir.

nın belirlenmesi için neler yapılabileceği (nasıl yapılabileceği) üzerinde kısıtlama ve 4) gelecek nesillere karşı yükümlülüklerimizin kapsamını ve sınırlarını belirleme yolu olarak işlev görebilir.[118] Bu türden sınıflandırmalar politik mücadelenin yürütülmesinde son derece işlevsel ve etkili olabilir.]

Yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi Marx, adalet ve hak kavramlarının (bu kavramlar her ne kadar politik-pragmatik bir işleve sahip olsalar da) özünde burjuva ideologlarının işine yaradığını düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, hukuk sistemi ve haklar, büyük oranda ilgili toplumun ekonomik düzenlemeleri tarafından koşullandığı için kapitalizm adalet/hak-eksenli bir eleştiriyle yargılanamaz. Marx söz konusu burjuva ahlak yaklaşımının ve bu yaklaşıma ait kavramların liberalizmin son derece dar ufkunun ürünleri olduğunun farkındadır, fakat kanımca formel düzeyde bile olsa burjuva düzenindeki hukukun kazanımlarının politik mücadele açısından önemini de kavramış bir düşünürdür (ama kimi zaman bu kategorilerin insanlığın gerçek özgürleşiminin önünde engel olabileceğinin de farkındadır). Bu sebeple bu türden kavramlar ve böylesi bir adalet/hukuk dünyası hiç yokmuş gibi davranmamıştır (yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü gibi zaman zaman işçi sınıfını motive etmek için bu türden terimlere hem yazılarında hem de konuşmalarında başvurmuştur) ama entelektüel zeminde ve pratik yaşamın dönüştürülmesinde bu kavramlara büyük umutlar da bağlamamıştır. Bu bağlamda evrensel adalet, hak ve eşitlik ilkeleri gibi tarihsel düzlemde sınırları çizilmiş ilkelerin, pratik mücadelede ve mevcut gerçekliğin dönüştürülmesi sürecinde çok da fayda getirmediğini (ve getirmeyeceğini) anlatmaya

118 Allen E. Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N.J. Rowman&Allanheld, 1982, s. 66-67.

çalışmıştır. Şimdiye ve geleceğe ütopik ideal ve değerlerle bakmaktan çok, gerçeklikteki çelişki ve problemlere yönelik daha çok şimdi'den beslenen eleştirel bir bakıştan yararlanmıştır. Bu yüzden evrensel adaletten, ezeli-ebedi değişmez değerlerden, doğal haklardan, büyük eşitlik projelerinden söz etmeyi pek de tercih etmemiştir.

Cohen'in argümanı dışında, özellikle A. Wood'un argümanına yönelik, Marx'ın kapitalizmi ahlaki açıdan yargıladığını ileri süren bir diğer karşı argüman Kai Nielsen'e aittir. Nielsen, karşı argümanını iki eksen etrafında şekillendirir: bunlardan ilki ideoloji kavramına yönelik yaklaşımıyla açığa çıkar. İdeolojiyi kavramsal ve epistemolojik düzeyde okumaktan çok sosyolojik yönüyle okumak gerektiğini, Marx'ın da aslında ideolojiyle ilgili sosyolojik bir değerlendirme yaptığını savunur.[119] İkinci olarak ise insanlık tarihinde sürekli gelişen (ve gelişmekte olan) üretim biçimlerine uygun olarak üstyapıda yer alan sistemler ve değerlerin de olumlu anlamda değiştiğini ileri sürer ve bu iddiası üzerinden sosyalist toplumdaki üretim şeklinin gelişmişliğine uygun olacak şekilde sosyalist bir ahlak anlayışının olabileceğini, komünist toplumun insanlık tarihindeki en mükemmel toplum olacağı varsayımıyla o toplumdaki adaletin de en üst niteliksel seviyesine ulaşacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, komünist toplum, en mükemmel toplum biçimi olacağından aynı zamanda o güne kadarki en adil toplum formuna da işaret edecektir.

119 Nielsen'in bu iddiasına benzer bir yaklaşımı Charles W. Mills'te de bulmak mümkündür. Bkz. Charles W. Mills, "Marxism, 'Ideology' and Moral Objectivism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 24, No: 3, Eylül 1994, s. 378 vd. Bu türden bir değerlendirmeyle Marx'ın ahlaki açıdan objektivist olduğunu iddia eden çağdaş yaklaşımların fikir babasının Kai Nielsen olduğunu düşündüğüm için çalışmada düşünürün argümanlarına yer vermeyi daha uygun buldum.

Nielsen'in ilk argümanı ideoloji kavramına yoğunlaşır ve kavramın yeni bir yorumunu talep eder. Düşünüre göre, Marx'ın düşüncesinde yer alan ahlakın ideoloji olduğu savı, genel olarak ahlaki kavramların mantıksal statüsü hakkında kavramsal veya epistemolojik bir iddia olarak anlaşılmamalı; daha çok ahlakların sosyolojisine yönelik bir tez olarak düşünülmelidir. "Ahlak ideolojidir" savı kendi ahlaki inançlarımızı da içeren tüm ahlak iddialarının ya da bu türden inançların olmak zorunda olduğu şey hakkındaki bir iddia değildir. Bu iddia ahlaki inançlarımızın mantıksal statüsü hakkında değildir ya da genel olarak ahlak ideası veya ahlaki söylemin mantığı hakkında bir iddia değildir. Kısaca Marx ideoloji kavramıyla ahlak dünyasının mantıksal ya da epistemolojik uzantılarına vurgu yapmak istememiştir. Aksine düşünürün ideoloji ve ahlak arasında kurduğu ilişki hayatın olağan akışında ahlakın veya ahlakların sosyolojik işlev(ler)i hakkında ampirik bir iddiayı temsil etmektedir.[120] Yani Marx'ın ahlak argümanı ahlak sisteminin ve ahlaki inançların sosyal fonksiyonuyla ilgilidir. Bu fonsiyon ahlakın burjuva toplumunda nasıl işlediğini göstermeye yöneliktir. Bu çerçevede ahlak ideolojidir veya ahlak ideolojiktir demek her ahlaki söylemin ideolojik olmak zorunda olduğunu iddia etmek veya ahlaki söylemlerin mantıksal doğası hakkında konuşmak anlamına gelmez. Marx ahlakın doğasından çok, ahlakın belirli türden bir toplumsal gerçeklik içindeki sosyolojik konumunu ve toplumsal işleyişteki rolünü dile getirmektedir. Böylesi bir ideoloji okuması, Nielsen'e göre, kapitalizmin ahlaki bir eleştirisinin yapılabilmesine, adalet ilkesinin sosyalist bir versiyonunun türetilebilmesine ya da Marx'ta gerekçeli ve sistematik

120 Kai Nielsen, "Historical Materialism, Ideology and Ethics", s. 59.

bir ahlak teorisinin olduğuna yönelik iddiaları haklılandırmada kullanılabilir.[121] Çünkü böylesi bir yorumda pejoratif olmayan bir ideoloji okumasıyla ahlak probleminin ilişkilendirilebilmesine alan açılmaktadır.

Marx'ın ideoloji kavramsallaştırmasının sosyolojik bir işleve sahip olduğu pekâlâ ileri sürülebilir ve kavramın Marx'ta böylesi bir işlevi vardır da. Ancak ideolojinin epistemolojik bir gönderiminin olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Marx'ın düşüncesinde bir epistemoloji olup olmadığı sorusuna doğru genişletilebilecek bu derin tartışmada kişisel pozisyonum düşünürün kapitalizme yönelik bilimsel bir analizde bulunduğu ve bu bilimsel analiz çerçevesinde belirli bir metodolojiden ve epistemolojiden söz edilebileceğini sahiplenmeye yönelik eğilime daha yatkındır (Bu iddiamı çalışmamın bir sonraki (üçüncü) bölümünde Aristoteles-Marx tartışması yaparken açmaya gayret edeceğim). Elbette ki Marx nasıl bir klasik ahlak filozofu ya da sosyolog değilse, klasik bir epistemolog ya da bilim insanı da değildir. Onun düşüncesinde bilimsel açıklama ile normatif/eleştirel değerlendirme iç içe geçer. Dolayısıyla Marx, Hume, Descartes ya da Kant gibi modern felsefenin neredeyse klasikleşmiş epistemoloji geleneğinden uzak durmaya çabalar. Ancak bu farklılık Marx'ta epistemik düzlemde bir metodoloji ya da epistemoloji olmadığı anlamına da gelmez. Sonuç olarak, Marx olaylara çağdaşı Nietzsche'nin baktığı gibi de bakmamış, bilimsel bakışı ve analizi ele aldığı meselenin özünü kavramada son derece değerli bulmuştur. Bu sebeple düşünür ideoloji kavra-

121 Bu argüman için bkz. Kai Nielsen, "Capitalism, Socialism and Justice", *And Justice for All* içinde, Tom Regan ve Donald Vandeveer (eds.), Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1981; Svetozar Stojanovic, "The Ethical Potential of Marx's Thought", *Modern Interpretations of Marx* içinde, Tom Bottomore (ed.), Oxford, Blackwell, 1981, s. 170-187.

mını mutlak olmasa da göreli bir hakikat (doğruluk) anlayışıyla birlikte değerlendirmiş, bu yüzden kavrama epistemolojik açıdan da yaklaşmaya çaba göstermiştir. Eğer Marx ideoloji kavramına belirli türden bir epistemolojik yönelimle yaklaşmamış olsaydı, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da şu ifadeleri yazmazdı: toplumsal "... alt üst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir- hukuksal, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri ayırt etmek gerekir."[122] Düşünür açıkça bilim ile ideoloji arasında bir ayrım olduğunu, gerçeklerin (yani görünüşün arkasında yatan özlerin) ancak bilimsel bir bakış ve analizle açıklanabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla ahlakın ideoloji olduğunu ileri sürmek (elbette Nielsen'in iddia ettiği gibi bu savın sosyolojik bir işlevi de vardır) ahlaki söylemler, inançlar ve yargılar hakkında epistemolojik bir bağlama gönderimde bulunmak demektir. Bu türden yargılar ve inançlar yukarıda açıklamaya çalıştığım gibi toplumsal alandaki çelişkilerin farkına varmamızı engelleyen ve bu işlev çerçevesinde perde görevi gören bir zihin haline işaret etmektedirler. Ahlakın ideolojik olması bağlamında bu problemin epistemolojik bir boyutunun da olduğunu Marx şu ifadesinde açık şekilde ortaya koyar:

> Sadece belirli bir zamanda bireylere açık olan yaşamın tadını çıkarma yolları ve bu bireylerin içinde yaşadığı sınıf ilişkileri ile bu ilişkilerin zeminini oluşturan üretim ve etkileşim koşulları, şu ana kadar var olan ancak insanların yaşamının fiilen dışında kalan ve onunla çelişen yaşamdan tat

122 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39.

alma biçimlerinin darlığı arasındaki bağı; her yaşamdan tat alma felsefesi ile fiilen var olanın tadını çıkarma ve bütün bireyleri ayrım gözetmeden ele alan böyle bir felsefenin ikiyüzlülüğü arasındaki bağı keşfetmek mümkündü. Kuşkusuz sadece, bütün bunları, şimdiye kadar var olan dünyadaki üretim ve karşılıklı değişim koşullarını eleştirmek olanaklı hale geldiği zaman, yani burjuvazi ile proleterya arasındaki çelişki komünist ve sosyalist görüşlere zemin hazırladığı zaman keşfetmek mümkündü. Bu da ister çileciliğin isterse hayatını yaşama çizgisinin ahlakı olsun, her türlü ahlakın temelini paramparça ediyordu.[123]

Sanırım bu satırlardan şöylesi bir sonuç çıkarılabilir: "Ahlaki düşünce gerçeklikte, tarihsel olarak belirlenmiş olan ve ancak tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasında aşılabilecek bir bilgi yetersizliğinden kaynaklanmaktadır."[124] Lukes'in bu çıkarımı son derece yerindedir. Ahlak sistemleri ve düşünceleri söz konusu toplumdaki üretim biçimi tarafından koşullanmaktadır, bu sebeple örneğin burjuva üretim biçimiyle bağlantılı düşünülebilecek bir ahlak sisteminden (ya da sistemlerinden) ve o ahlak sistemine özgü ahlaki inançlar kümesinden (ya da kümelerinden) söz edilebilir. Tarihsel ve sınıfsal çelişkiler keskinleştikçe, ahlak sistemi ve bu sistemdeki inançların maddi kökenleri belirginleşmeye başlar. Bu durum hem tarihin kendi akışındaki mantığa hem de bu akış içinde konumlanan faillerin bilinç içeriklerindeki değişime bağlıdır. Bunun anlamı şudur: Tarih post-kapitalist bir hayata doğru evrilmeye başladığında bireyler kendilerini zincirleyen ve yanılsamalar üreten ideolojik yapıların (buna ahlak da dahildir) farkına varmaya başlarlar. Yani bireyler, çelişkilerin görünür

123 Marx'tan akt. Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, s. 23-24.

124 age. s. 23.

olmaya başlamasıyla birlikte, bilgi yetersizliklerinin farkına vararak ideolojik yapıları açıklama ve eleştirme çabası içine girerler. Yani kısaca ahlakın bilgi süreçleriyle ilişkili (kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak) ideolojik bir karakteri vardır.

Nielsen'in ikinci argümanı sosyalist ahlakın var olduğu fikrinden hareket eder. Düşünür alternatif ideoloji okuması ekseninde sosyalist bir ahlaktan söz edilebileceğini belirtir. Düşünüre göre insanlık tarihinde sürekli gelişen (ve gelişmekte olan) üretim biçimlerine uygun olarak üstyapıda yer alan sistemler ve değerler de olumlu anlamda değişmektedir. Dolayısıyla ahlak sistemlerinin altyapıya bağımlı olması, onların gelişmeyeceği anlamına gelmez. Tam tersine bu sistemler de tıpkı üretim biçimleri gibi gelişmektedir. Nasıl ki burjuva üretim biçimi feodal toplumdaki üretim biçiminden üstündür, burjuva ahlakı da feodal ahlaktan, tıpkı feodal ahlakın köle ahlakından üstün olması gibi üstündür.[125] Nielsen bu iddiası üzerinden sosyalist toplumdaki üretim şeklinin gelişmişliğine uygun olacak şekilde sosyalist bir ahlak anlayışının olabileceğini, komünist toplumun insanlık tarihindeki en mükemmel toplum olacağı varsayımıyla o toplumdaki ahlak sisteminin de en üstün ahlak seviyesine ulaşacağını ileri sürer. Bu görüşe paralel olarak, komünist toplum, en mükemmel toplum biçimi olacağından aynı zamanda o güne kadarki en adil toplum formuna da işaret edecektir.

Nielsen'in bu argümanında örtük olarak bulunan üç temel varsayım vardır. İlk varsayım, Marx'ın tarihsel materyalist yaklaşımının doğrusal ilerleme ideası ekseninde şekillendiği-

125 Kai Nielsen, "Historical Materialism, Ideology and Ethics", s. 60.

ni salık verir. Bu varsayıma göre üretim biçimine bağlı olarak şekillenen her tarihsel moment bir öncekinden daha ileri ve gelişmiş bir zaman durağını temsil eder. Bu varsayım oldukça tartışmalıdır. Marx'ta bu varsayımı onaylayacak ifadelere rastlamak mümkün olsa da düşünürün metinlerinde devrimci bir romantizmi pekiştirebilecek geçmişe öykünen ifadelere de rastlamak mümkündür. Bunun yanı sıra tarihin diyalektik kavramsallaştırmasını yalnızca doğrusal ilerleme ideasına göre çerçeveleyen bir eğilim diyalektik bakışı kabalaştıran ve onu mekanikleştiren bir teorik zemine doğru kayar. İkinci varsayım, altyapı ile üstyapı arasında neden sonuç ilişkisine dayalı etkileşimci yaklaşım ile altyapının ve üstyapının yalnızca kendi içindeki momentleri neden sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendiren ve bu momentlerin (nedensel düzlemde olmasa da) birbirine tekabül ettiğini savunan paralelci anlayışı neredeyse birbirine eklemleyen bir bakış açısına dayanır. Bu bakış açısı yine son derece mekanik bir perspektife sahiptir: Feodal toplumun üretim yapısı feodal ahlakı doğurur, burjuva toplumunun üretim yapısı burjuva ahlakını üretir; burjuva üretim biçimi feodal üretim biçimine göre daha gelişmiştir, dolayısıyla burjuva ahlakı feodal ahlaka göre daha gelişmiştir, yani ondan daha üstündür. Tarih bu mekanik ve sosyal ilerlemeci çizelgeyle yol alır ve nihayetinde en üst toplum şekli olan sosyalist toplumda (çünkü nihai ve en gelişmiş üretim şekli o toplumun ortaya çıkmasına neden olacaktır) en gelişmiş ahlak sistemi açığa çıkar; bu da sosyalist ahlaktır.[126] Marx böylesi bir

126 Nielsen'in bu okuması bir anlamda katı determinist yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Bu yaklaşımı yukarıda ayrıntısıyla açıkladığımız ve analiz ettiğimiz için burada yeniden ele almıyorum. Ama şunu açıkça belirtmek gerekir ki, böylesi bir mekanik tarih okuması Marx'ın diyalektik/tarihsel materyalist yaklaşımıyla uyum içinde olamaz. Eğer uyum içinde olduğu ileri sürülürse, katı determinist yaklaşım özgür iradeyi dışarıda bırakacağından yine kapitalist bir ahlaktan söz etmek

tarih perspektifine sahip midir? Bunun yanıtı yine yukarıdaki alıntıda yatmaktadır. Marx pasajın son kısmında şöyle söylemektedir: "(...) şimdiye kadar var olan dünyadaki üretim ve karşılıklı değişim koşullarını eleştirmek olanaklı hale geldiği zaman, yani, burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişki komünist ve sosyalist görüşlere zemin hazırladığı zaman keşfetmek mümkündü. Bu da, ister çileciliğin isterse hayatını yaşama çizgisinin ahlakı olsun, her türlü ahlakın temelini paramparça ediyordu." Marx'a göre sosyalist toplum her türlü ahlakın temelinin açığa çıkarıldığı ve paramparça edildiği, dolayısıyla her türlü ahlak sisteminin ve ahlaki dizgenin aşıldığı bir toplumsal gerçekliği temsil edecektir. Peki Nielsen böylesi bir okumayı kime ya da neye dayanarak yapmıştır? Sorunun yanıtı: F. Engels. Sosyalist ahlak düşüncesi tartışması bağlamında Marx'ın ve Engels'in fikirlerinin farklılaştığını belirtmekte yarar var. Zaten Nielsen de bu argümanını temellendirirken "Engels'in de vurguladığı gibi" ifadesini kullanarak Engels'e referansta bulunmuştur.[127] Engels ilk olarak *Anti-Dühring*'de ahlak sistemlerini ve ahlaki inançları sınıfsal pozisyonlara bağımlılığı ekseninde ayırır: "Toplumun evrimi şimdiye kadar sınıf uzlaşmazlıkları doğrultusunda gerçekleştiği içindir ki, ahlak da her zaman için bir sınıfın ahlakı olmuştur. Ahlak, ya yönetici sınıfın tahakkümünü ve çıkarlarını meşrulaştırmış ya da ezilen sınıfın belli bir güce ulaşmasından itibaren, onun yönetici sınıfın tahakkümüne karşı öfkesini ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarını temsil etmiştir."[128] Engels'in açıkça yaptığı

---

olanaklı olmaz. Çünkü iradenin ve sorumluluğun olmadığı bir yaklaşımda ne ahlaktan ne de etikten söz edilebilir. Yani Nielsen bir anlamda kendi kendisini oluınsuzlaınış olur.

127 age. s. 60.

128 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Moskova, Foreign Language Publishing House,

bu ayrıma benzer bir ayrım Marx'ta bulunmamaktadır. Marx, yalnızca, egemen sınıfın düşüncelerinin egemen düşünceler olduğunu, yani toplumun egemen maddi gücü olan sınıfın, aynı zamanda egemen sınıfsal güç olduğunu belirtir.[129] Bu düşüncesinin bir uzantısı olarak, Marx, ahlakın sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maskeden ibaret olduğunu iddia eder. Daha açık bir ifadeyle; ahlak yalnızca değişen maddi koşullara bağımlı ve onunla yakından ilintili olmaz; aynı zamanda arkasında egemen sınıfın çıkarlarının pusuda beklediği bir önyargılar silsilesi ve maskesi indirilmesi gereken bir yanılsamadır. Elbette Engels de son analizde bu ifadeye katılmaktadır, ancak düşünür bu önermeye sınıfsal ahlak fikrini ve daha da önemlisi (Nielsen'in de argümanını temellendiren) sosyalist ahlak düşüncesini ekler:

> İnsan bilgisinin bütün alanlarında olduğu gibi ahlakta da, genel olarak bir ilerleme görüldüğünden hiç kimse kuşkulanmaz. Ancak henüz sınıf ahlakının ötesine geçebilmiş değiliz. Sınıf uzlaşmazlıkları ile bunlarla bağlantılı olan her türlü olgunun üstünde yer alıp gerçekten **insani nitelikte olan bir ahlak**, yalnızca toplumun sınıf uzlaşmazlıklarını hem aştığı hem de bunları gündelik, pratik yaşamda unutmuş olacağı bir aşamada mümkün hale gelir.[130]

Engels son derece açık bir şekilde post-kapitalist bir toplumsal zeminde -ki bu zemin hakiki insani bir hayatın gerçekleşeceği bir toplumsal zemindir- sınıf ahlakının ötesine geçen bir ahlaktan söz etmektedir. Bu ahlak hiç kuşku yok ki sosyalist ahlak olarak da adlandırılabilir. Nielsen'in sosyalist

---

1959, s. 131

129 Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 70.

130 Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, s. 132. (vurgu bana ait-K.G.)

ahlakın var olduğuna ilişkin argümanının temelini oluşturan bu pasaj söz konusu argümandaki üçüncü varsayımın da haklılandırılmasına alan açmaktadır. Nielsen'in düşüncesindeki üçüncü varsayım kapitalist toplumsal düzenenekten daha ileri bir toplumsal yapılanma seviyesinde ortaya çıkacak sosyalist ahlak anlayışı aracılığıyla kapitalist sistemin ahlaktan yoksun yapısının değerlendirilebileceği savıdır. Kısaca Nielsen sosyalist ahlak anlayışı üzerinden kapitalizmin ahlakının yargılanabileceğini ileri sürer. Örneğin düşünüre göre sosyalist toplumdaki adalet ideası üzerinden kapitalizmin adaletsiz ve hakkaniyetsiz bir sistem olduğu iddia edilebilir ve bu iddia yukarıdaki varsayımla gerekçelendirilebilir. Nielsen'in bu iddiası Engels'in meseleye bakışı açısından geçerli olsa da, Marx'ın perspektifi açısından aynı şeyi öne sürmek olanaklı mıdır? Soruyu daha felsefi bir zemine taşırsak: Marx kapitalizmi sosyalist bir ahlak düşüncesinden ya da sosyalist bir toplumdaki adalet ilkesinden yola çıkarak aşkın bir düzlemde eleştirmiş midir? Biraz önce Marx'ta sosyalist bir ahlak ideası ya da sosyalist bir adalet düşüncesi olmadığını vurgulamıştık. Ancak bu vurgu söz konusu sorunun yanıtı için yeterli değildir. Bu yüzden düşünürün komünist topluma ilişkin tespitlerine daha yakından bakmakta yarar var.

Marx'ın 1844 yılında "yabancılaşmış emek" nosyonu bağlamında felsefi bir eksende şekillendirdiği ve bu perspektifini daha sonraki çalışmalarında meta, emek, sömürü, artı değer vb. gibi kavramlar üzerinden bilimsel bir zemine aktararak yürüttüğü kapitalizm eleştirisinin devrimci politik bir çerçeveyle tamamlanması gerekmektedir. Bu çerçevenin en genel ifadesi komünizmdir. Kavram; özel mülkiyetin, yabancılaşmanın ve sömürünün ortadan kalktığı yeni bir toplum ta-

hayyülünün simgesi gibidir. Ancak simgesel olduğu kadar gerçektir de. Peki komünist toplumun özellikleri nelerdir? Özellikle Marx hiçbir zaman komünist toplumun hangi özelliklere sahip olacağını, bu yeni toplumda hangi ayrıntıların belirleyici olacağını yazmamıştır. Elbette ki bu tercih bilinçlidir, böylesi bir girişimin yanlış olacağına inandığından ötürü düşünür komünizmle ilgili ayrıntılar vermekten kaçınmıştır. Marx gelecekteki toplumun özelliklerinin o zaman için ancak en genel anlamda tarif edilebileceğini düşünmüştür. Emin olduğu tek şey, komünizmin bir anda değil, eski toplumun içinden doğru kurulabileceği iddiasıdır. Bu iddia tarihsel materyalist doktrinle açık bir şekilde uyuşur: Üretim güçlerinin gelişimiyle birlikte bu güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin gitgide keskinleşmesi. Bu yüzden Marx, komünizmin maddi üretimin gerçekten gelişip serpilmesiyle, toplumun bütün üyelerinin maddi ve manevi ihtiyaçlarının en tam ve en geniş ölçüde doyurulmasına hizmet edecek olan üretici güçlerin gelişmesiyle kurulabileceğine inanmıştır.

Komünist toplumu belirleyen en önemli özelliklerden biri emeğin statüsüdür. Komünist toplumda canlı emek birinci hayati ihtiyaç konumundayken, birikmiş emek insan-varlığını genişletmek, zenginleştirmek ve kolaylaştırmak için bir araçtan başka hiçbir şey olamaz. Oysa burjuva toplumunda canlı emek birikmiş emeği artırmanın aracı konumundadır. Bu çerçevede komünist toplumla birlikte yabancılaşmanın ve sömürünün olmadığı yepyeni bir hayat başlayacaktır. Yeni toplumda iki temel felsefi problem çözüme ulaşcaktır: İlk olarak bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasındaki antagonizma çözülecek ve çıkarlar arasında uyum ortaya çıkacaktır, ikinci olarak gerçek özgürlük tesis edilecektir. Bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlük

arasında diyalektik bir bağ olduğundan çıkarlar probleminin çözümü özgürlük probleminin çözümüne büyük oranda katkıda bulunacaktır. Bireyler kendilerini gerçekleştirebilmek için gerekli zaman dilimine sahip olabilecekler ve kişisel potansiyellerini diledikleri oranda geliştirebileceklerdir. Bu durum burjuva toplumunda liberal haklarla (hukukla) temellendirilmiş sınırlı özgürlük anlayışının da aşılması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Marx, devrimci politika ve komünizme ilişkin tartışma yürüttüğü bir başka eseri (bu eser düşünürün son eseridir), *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde eşit hak ve adil paylaşım ilkelerini dogmatik ve gerçekçi olamayan ideolojik zırvalıklar olarak değerlendirir:

> Bir yanda, belirli bir dönemde bir anlam taşıyan, artık eskimiş laf kalabalığı durumuna düşmüş ama yine de bozguncu fikirleri, dogmalar olarak Parti'mize yeniden kabul ettirmeye çalışmanın, ayrıca, Parti'ye sokmak için büyük çabalar harcanan, ama artık onda kök salmış olan gerçekçi bakış açısını, demokratlar ve Fransız sosyalistleri arasında çok yaygın olan hak ve diğer zırvalar hakkındaki ideolojik saçmalıklarla rayından çıkarmanın nasıl bir suç olduğunu göstermek amacıyla (...) 'eşit hak' ve 'adil paylaşım'la uzun uzun uğraşmak zorunda kaldım.[131]

Marx özel olarak hak, adalet ve genel olarak ahlakla ilgili savları reddettiğini bütün açıklığıya belirttikten sonra şunları ekler: "(...) eşit hak, ilke olarak, ilke ile pratik çelişmemekle birlikte, *burjuva hukukundan* başka bir şey değildir. (...) *bu, özünde, her hak gibi eşitsizliğe dayanan bir haktır* ve (...) hukuk, hiçbir zaman, toplumun iktisadi durumundan ve ona

131 Karl Marx, "Gotha Programı'nın Eleştirisi", *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* içinde, Çev. M. Kabagil, Ankara, Sol Yayınları, 1969, s. 33. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

tekabül eden uygarlık derecesinden daha yüksek olamaz."[132] Marx için komünist toplum, adalet, hak ve eşitlik kavramlarından çok özgürlükle ilişkilidir. Marx'ın özgürlük etiğinin gerçekleşimi olarak tarif edilebilecek komünist toplumun daha yüksek bir aşamasından, bireylerin iş bölümüne ve onunla birlikte kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkiye kölece boyun eğişleri sona erdiği zaman; emek, sadece bir geçim aracı değil, ama kendisi birinci hayati ihtiyaç haline geldiği zaman; bireylerin çeşitli biçimde gelişmeleriyle, üretici güçler de arttığı ve bütün kolektif zenginlik kaynakları gürül gürül fışkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları kesin olarak aşılmış olacak ve toplum bayraklarının üstüne şunu yazabilecektir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre!"[133]

Sonuç olarak, Nielsen'in ikinci argümanının da (Engels için aynı şeyi söyleyemesek bile) Marx'ın bakış açısında yeri yoktur. Marx'ın ne sosyalist ahlaka, ne de sosyalist dünyada gerçekleşecek adil bir paylaşıma ve haklara dayalı eşit bir dağılıma inancı vardır. Bu bağlamda Nielsen'in argümanının altında yattığına inandığım üç varsayım da kimi zaman zorlama, hatta zaman zaman hatalı bir teorik çerçeveden hareket etmektedir. Ancak Nielsen'in sorduğu şu soru son derece yerinde ve yanıtlanması gereken bir sorudur: "Eğer Marx'a göre ahlak ideoloji ya da ideolojikse ve bu yüzden Marx'ın kapitalizme yönelik ahlaki bir eleştiride bulunmadığına yönelik argüman ağır basıyorsa, düşünürün kapitalizme yönelik tüm o eleştirel değerlendirmelerini nasıl anlamamız gerekmektedir? Bu eleştirilerin gerçek kimliği ve amacı nedir?" Yukarı-

132 age. s. 28-32.

133 age. s. 33.

da gösterildiği üzere Nielsen bu sorulara farklı bir teorik hat üzerinden yanıt vermeye çabalamış, bu çabasında ideolojiye yönelik alternatif bir okuma aracılığıyla sosyalist ahlak fikrini temellendirmeyi arzulamıştır. Argümanlarımızla Nielsen'in bu çabasını boşa çıkardığımıza göre düşünürün sorusu havada kalmakta ve yanıtlanmayı beklemektedir. Sorunun yanıtı Marx'ın özgürlük etiğinde saklıdır. Artık Marx'ta özgürlük etiğini incelemeye başlayabiliriz.

## II — Kendini Gerçekleştirme ve Özgürlük Etiği

Çalışmanın ikinci bölümünün ilk kısmında Marx'ın kapitalizm eleştirisinde ahlaki bir boyut olup olmadığına yönelik kapsamlı bir tartışma gerçekleştirdik. Bu tartışmada düşünürün yaklaşımının ahlaki bir çerçeve içermediğini savunan argümana daha yakın duran bir pozisyonda yer aldık. Marx'ın kimi eserlerinde kullandığı hırsızlık, korsanlık vb. gibi ahlaki terimlerin ise teorik-felsefi boyuttan ziyade politik-pragmatik bir düzlemde yorumlanabileceğini ifade ettik. Peki tüm bu değerlendirmelerden sonra düşünürün kapitalizm eleştirisini nasıl anlamamız gerekmektedir? Marx'ta kapitalist sisteme yönelik herhangi bir eleştirel-ahlaki perspektif yok ise, düşünürün radikal eleştirisini ne şekilde değerlendirmemiz gerekmektedir? Gerçekten de Marx'ın düşüncesinde hiçbir normatif öğe yok mudur? Aslında bu ve buna benzer sorulara şu ana kadar çalışmada yürütülen tartışmalar içinde çeşitli şekillerde yanıt verildi. Ana sav olarak Marx'ta ahlaki bir eleştirinin varlığından pek de söz edilemeyeceği, ancak özgürlük etiğinden söz edilebileceği ileri sürüldü. Peki bu özgürlük nasıl bir özgürlüktür? Özgürlük etiği derken ne kastedilmektedir? Birçok filozofun etik teorisinde yer alan özgürlük telakkisi Marx'ın yaklaşımında nasıl konumlanır?

Öncelikle Marx'ta özgürlük, bireylerin kendileriyle, birbirleriyle ve doğayla kurdukları ilişkilerde kendilerini gerçekleştirmeleri olarak, pozitif biçimde ele alınmaktadır. Amacını "özgür insanlar birliğinin bilinçli biçimde yeniden kurulmasının temellerini atma" olarak ifade eden Marx'ın çalışmalarındaki merkezi öğe, özgürlük kavramıdır. Kapitalizm, çoğu zaman, kendisini özgürlük ya da serbestlik sağlayan bir sistem olarak belirlemiştir. Oysa liberal gelenekte özgürlüğün gerçekleştiği yer olarak görülen modern kapitalist toplum, Marx'ın özgürlük etiği açısından insanların özgürleşmelerine, insanların sadece toplumsal zorlama ya da engellemenin olmaması değil, fakat aynı zamanda kişinin başka insanlarla rasyonel ve ahenkli ilişkiler içinde kendini gerçekleştirmesini sağlayacak bir yaşam sürmesine engel olan güç olarak değerlendirilir. Bu değerlendirme pozitif ve negatif özgürlük kavramsallaştırmaları arasındaki farkı daha açık bir hale getirir. Isaiah Berlin, 1958'de Oxford Üniversitesi açılış törenindeki konuşmasında, özgürlüğü -negatif ve pozitif özgürlük olarak- iki kategoriye ayırmış ve negatif özgürlük anlayışını savunmuş, pozitif özgürlük anlayışını eleştirmiştir. Aslında kökleri bir hayli eskiye (Hobbes, Hume daha sonra Bentham ve kısmen Mill) dayanan negatif özgürlük anlayışı, özgürlüğün anlamını tersi üzerinden tanımlar; buna göre özgürlük kısıtlamaların olmama durumudur; öte yandan, pozitif özgürlük anlayışına göre, özgürlük belirli koşulların gerçekleştiği bir duruma/sürece işaret eder.[134] Negatif özgürlük anlayışının temel amacı, özgür eylemi sınırlayabilecek engelleri ortaya çıkarmaktır. Böylelikle bu engellerin ne türden engeller olduğu saptanabilir ve bu engellerin liberal devlet kuramı perspek-

134 Yıldız Silier, "İki Özgürlük Anlayışı", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 31, 2003, s. 51.

tifinin çizdiği sınırlarla uyuşup uyuşmadığı belirlenebilir. Bu belirlemenin temel yönelimi özellikle modern liberal devlet kuramının çizmiş olduğu yurttaşlık tanımının sınırları çerçevesinde vatandaşlık haklarının güvence altına alınmasıdır. Bu bağlamda özgürlüğün bu türden bir yorumu ve açımlaması gerekli bir çabadır, çünkü devletin yurttaş karşısında gücünü keyfi bir biçimde kullanmasının önüne geçerek o gücü sınırlandırır. Ne var ki negatif özgürlük anlayışı özgürlük kavramının bütüncül şekilde açıklanması noktasında yeterli değildir. Negatif özgürlüğün yeterli olmamasının iki nedeninden söz edilebilir. Negatif özgürlük anlayışı özgürlük kavramını tanımlayabilmek için yeteri kadar geniş bir perspektife sahip değildir. Bu bakış açısı eylem analizini titizlikle yürütse de eylemi kısıtlayıcı etmenleri çok dar bir biçimde ele alır. Örneğin özgür eylemin yalnızca dışsal yasaklarca veya diğer kişilerin müdahaleleri tarafından kısıtlanabileceğini savunduğu için, içsel ve toplumsal kısıtlamaları gözden kaçırır.[135] Daha açık ifade edecek olursak parasızlık nedeniyle karnını doyuramayan bir kişi, hiç kimse onun yemek yeme isteğine ya da eylemine karışmadığı ve otoriteler bunu yasaklamadığı için kişisel bir özgürlüğe sahiptir.[136] Aslında Berlin'in yaptığı ayrım politik açıdan özgürlüğü ele alıp değerlendirme yapma çabası içindeyken bir anda apolitik olarak yorumlanabilecek bir noktaya savrulur. İkinci olarak, negatif özgürlük anlayışının yoğunlaştığı merkez eylem özgürlüğü olduğundan bu anlayış özgür insan kavramının içeriğini belirlemekte güçlük çeker.[137] Bu aşamada sürekli tüketerek yaşayan, yaşamı tüketerek ye-

135 age. s. 53.

136 age. s. 53-54.

137 age. s. 52.

niden üreten bir insanın özgür olup olmadığı tartışılamaz bir nokta olarak kalır. Veya sürekli televizyon izleyerek malumat açığını kapatan bir insanın televizyondaki reklamlardan ya da haberlerden çok da etkilenmeden kendi özgür iradesiyle kişisel kararlarını verdiği iddiası bu tür bir özgürlük anlayışında sorgulanabilir olmaktan bir hayli uzaktır.

En genel anlamda başkalarının müdahalesine maruz kalmamak olarak tanımlanabilen negatif özgürlük anlayışının temelindeki bu yetersizlikler liberalizmin bireyci özgürlük anlayışıyla da uyum içindedir. Bireyci burjuva özgürlük anlayışında kişi özel mülkiyet sahibi olabilir, yasalar çerçevesinde istediği malı satın alabilir ve istediği şekilde davranabilir vb. Toplum sözleşmecilerinin hukuk anlayışına dayanan bu yaklaşım en açık ifadesini 1793 Fransız Anayasası'nda bulur. Bu anayasanın altıncı maddesinde özgürlük, "bireye ait olan başkalarına zarar vermeden her şeyi yapabilme erki" olarak tanımlanır.[138] Marx'ın özgürlük anlayışıyla liberal söylemin özgürlük anlayışı arasındaki fark bu ifadede açığa çıkar. Zira bu tanım, özgürlüğü bireycilik ve zordan arınma ilkeleri üzerinden belirlerken, yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi Marx'ta özgürlük; bireylerin, kendileriyle, birbirleriyle ve doğayla ilişkilerinde kendilerini gerçekleştirmeleri olarak pozitif biçimde ele alınmaktadır. Bu bağlamda Marx'ın düşüncesinde etik tutumun, insanın kendisini özgürce gerçekleştirebilmesi ve böylece özgürlüğünü hayata geçirebilmesiyle ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle, Marx'ta özgürlük, yukarıda belirtildiği üzere, herhangi bir şekilde ya da hiçbir bakımdan engellenmemiş olma anlamına gelmez, fakat daha

138 Akt. Ecehan Balta, "Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi", *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 86.

ziyade, insanın kendi varlığını engel olmadan geliştirebilmesi anlamına gelir.[139] Buchanan'a göre Marx'ta insanın kapasitelerinden belki de en değerlisi çok sayıda beceri ve meziyetin, hiçbirini ihmal etmeden geliştirebilme, yani insanın bütünsel gelişme kapasitesidir.[140]

Brenkert'e göre de Marx'ın özgürlük değerlendirmesi burjuva özgürlüğünden iki önemli açıdan daha geniş ve zengindir. Birincisi burjuva özgürlüğü salt bireysel ve negatiftir. Bireyseldir çünkü yalnızca burjuva bireyinin sınırlı eylem alanına odaklanarak özgürlüğü yorumlar; negatiftir çünkü sadece toplum tarafından zorlanmamaktan ya da belirli bir şeyi yapmaya mecbur tutulmamaktan ibarettir. Oysa Marx'ın özgürlük kavrayışı toplumsal, kolektif ve pozitiftir. Düşünürün gözünde özgürlük yalnızca toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla rasyonel ve uyumlu ilişkiler geliştirmesini mümkün kılan bir toplumsal zemin gerektirir. Bu da ancak kişinin diğer insanlarla birlikte komünal ilişkiler içinde arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşayabilmesi demektir.[141] Bu da en açık şekilde kendini-gerçekleştirme etiği olarak adlandırılabilir.[142] Bertell Ollman özgürlük ve kendini gerçekleştir-

---

139 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 558.

140 Allan E. Buchanan, *Marx and Justice*, s. 17.

141 George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 88; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 123.

142 Brenkert'in *Marx's Ethics of Freedom* (*Marx'ın Özgürlük Etiği*) başlıklı eserinin Türkçe çevirisinde *self-realization* kavramı özgerçekleştirme kavramı ile karşılanmıştır. Böylesi bir çevirinin bazı sakıncaları olduğunu düşünüyorum. Bu sakıncalardan belki de en önemlisi sınırları çizilmiş ve sabitlenmiş bir özün kendisini gerçekleştireceği düşüncesinin özgerçekleştirme kavramından kolaylıkla çıkarılabilir olmasıdır. Oysa Marx'ta gerçekleştirilmeyi bekleyen sabit bir form ya da öz yoktur. Aksine Marx'ın düşüncesinde insanın özü tarihsel-toplumsal ilişkiler tarafında şekillenir. Dolayısıyla bu çalışmada *self-realization* kavramı kendinin

me arasındaki ilişkiyi Marx'taki doğru bireysellik kavramıyla birleştirerek ele alır:

> Marx, insan özgürlüğüne, 'doğru bireyselliği kuran olumlu güç' der. Buradaki 'doğru bireysellik' hemcinsleriyle tam ve etkin işbirliği yaparak, doğayı tamamen denetimine alarak, kapasitelerinin ve ihtiyaçlarının zirvesine çıkan insandır. Özgür etkinlik bu türden güçleri sağlayan etkinliktir ve o halde özgürlük, insanın insani güçlerini gerçekleştirmesinin koşuludur; kısıtlamanın yol açtığı yokluğun ötesine geçer, insanın bütün potansiyellerinin etkin biçimde açığa çıkmasını sağlar.[143]

Ollman'un bu katkısından şöylesi bir çıkarım yapmak mümkündür: Marx için liberal burjuva bireyselliği doğru bir bireysellik değildir. Düşünüre göre doğru bireysellik ancak ve ancak toplumsal, kolektif, rasyonel ve gerçekten özgür bir toplumsal yapıda kurulabilir. Başka bir ifadeyle, ontolojik-kurucu bir güç olarak insan özgürlüğü insanın tüm potansiyellerini gerçekleştirebileceği, bu yolla da hakiki bireysellik tarzının inşa edilebileceği bir hayat şeklinin örgütleyicisi konumundadır. Oysa liberal özgürlük anlayışı yanlış bir bireysellik inşa eder: soyut ve yanılsamalara saplanmış bir birey-

---

gerçekleşimi veya kendini gerçekleştirme kavramlarıyla karşılanacaktır. Bu bağlamda çalışmada Brenkert'e başvurulduğunda eserin Türkçe çevirisinde zaman zaman değişiklik yapılacaktır. Eleştirdiğim tarzda bir Marx okumasına örnek olarak verilebilecek çalışma için bkz. Philip J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1988, s. 24, 60. Kain, eserinin kimi bölümlerinde, Marx'a göre insanın ahlaklı olabilmesi için yabancılaşmanın aşılarak insanın özüyle var oluşu arasında bir ahenk oluşturulması gerektiğini iddia eder. Düşünür bu iddiasını, daha çok, Marx'ın gençlik döneminde kaleme aldığı eserler çerçevesinde temellendirir. Marx'ın kimi ifadelerinden böylesi bir yorumu çıkarmak mantıksal düzeyde olanaklı olsa da, Marx'ın düşüncesinde birbirine kavuşmayı bekleyen bir öz ve var oluş olduğunu ileri sürmek kanımca bir hayli zorlama bir girişimi temsil eder.

143 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, s. 117.

sellik. Bu eksende burjuva özgürlüğünün kapitalist sistemin kendisini sürdürebilmesi açısından ideolojik bir işlevinin de olduğu ileri sürülebilir. Negatif özgürlük anlayışıyla hareket eden modern kapitalist sistem -ki burjuva özgürlüğü yapısal ve işlevsel açılardan oldukça sınırlı olmasına rağmen- ilginç bir şekilde çoğu zaman kendisini serbestlik ya da özgürlük sağlayan en demokratik sistem olarak ortaya koymuştur. Her şeyin serbest ya da özgür olduğu varsayımıyla hareket edilen ortamlarda "müdahale" kelimesi çoğu birey için pek de olumlu şeyler çağrıştırmaz. Liberallerin ya da egemen düşüncenin "kapitalizm" yerine "serbest piyasa ekonomisi" ve bunun zıddı olarak da "devlet müdahalesi" kavramlarını kullanmayı tercih etmesi bu noktada şüphesiz ki tesadüf değildir.[144] Çoğumuz, bu ideolojik dil oyunuyla ister istemez kapitalizmin "özgürlük" sağlayan bir sistem olduğu düşüncesine yöneliriz. Marx, bu durumu, alaycı bir şekilde *Kapital*'de şöyle ifade eder:

> Sınırları içerisinde emek gücü satım ve alımının sürüp gittiği ayrıldığımız bu alan, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü herhangi bir metanın, diyelim emek gücünün hem alıcısı, hem de satıcısı yalnızca kendi özgür iradesiyle karar verir. Özgür bireyler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle sadece meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel

144 Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması*, s. 132.

çıkardır. Herkes yalnızca kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.[145]

Dikkatimizi "özgür" bireylerin gönüllü olarak alışveriş yaptığı *değiş tokuş alanı*ndan bu alanın yapısal temelini belirleyen *üretim alanı*na çevirdiğimizde, karşımıza çıkan tablo değişir. Yeni tablodaki insanlar artık hiç de özgür bireyler değildir.[146] Güç/sömürü ilişkilerinin egemen olduğu bir sistemde, soyut ve yasalar önünde eşit ve görünüşte özgür bireylerin yerini özgür iradelerinden ziyade zorunluluktan dolayı eyleyen somut insanlar almıştır. Bu güç ve sömürü ilişkileri, "ortalıkta" değildir çünkü "kapitalizmde sömürü, piyasa mekanizmasının örtüsü altına gizlenmiştir."[147] Üretim sürecini biçimlendirme ve çalışma koşullarını etkileme gücü, bu sömürü ilişkisinden dolayı -ister vasıflı ister vasıfsız işçi olsun- tüm üreticilerin elinden alınır.[148] İşçiler, kendi üretim alanları, çalışma koşulları ve içinde yer aldıkları üretim süreci hakkında karar beyan edemez, bu alanlara dair söz söyleyemez. Dolayısıyla bu koşulların hüküm sürdüğü bir sistemde kendi yaşam koşullarını belirleyemeyen insanların kendilerini gerçekleştirme olanağı zaten ortadan kalkar. Üreticilerin pozitif özgürlüğü, bu sistemde yok edilmiştir.[149] Üretim sürecindeki sömürü ilişkilerinden dolayı Marx'ın özgürlük anlayışı kapitalist sistemin sınırları içinde gerçekleşemez.

145 Karl Marx, *Kapital 1. Cilt*, s. 191. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

146 Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması*, s. 133.

147 age. s. 134.

148 age. s. 134.

149 age. s. 134.

Her ne kadar kapitalist toplumda yaşayan her yurttaş "yasalar önünde eşit haklara sahip olsa da bu kişiler arasındaki gelir ve eğitim durumlarındaki farklılıklar, hayatlarının ve özgürlüklerinin sınırlarını belirlemeyi sürdürür."[150] Bu koşullarda da toplumsalın bütünsel düzeyde ele alınabilecek bir özgürleşme projesinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Marx'ın kapitalizm eleştirisi sömürü ilişkilerine yoğunlaşırken, aynı zamanda kapitalist sistemin üretim araçlarının mülkiyeti aracılığıyla yaratmış olduğu iş bölümüne de yönelmiştir. Çünkü Marx'ın toplum analizinde bir topluluğun üretici güçlerinin ulaştıkları gelişme düzeyi, en açık şekilde, iş bölümünün ulaştığı gelişme düzeyinden anlaşılır. İş bölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları, bir o kadar, farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, iş bölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, aletleri ve ürünleri bakımından bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri de belirler. Dolayısıyla buradan şu çıkarım yapılabilir; Marx için toplumsal iş bölümündeki ilerleme mülkiyet şekillerinin daha ileriki gelişimini ve birbirlerini izleyişini belirlemektedir. O halde, düşünür için kapitalizm eleştirisinde hedef tahtasına oturtulması gereken öğelerden biri de iş bölümüdür. Kapitalist sistemdeki iş bölümü insanın kendi potansiyellerini gerçekleştirmesi ve özgürleşmesinin önündeki en önemli unsurlardan biridir. Tucker'ın da belirttiği üzere "insanı insanlığından çıkaran, fabrikada ilelebet yinelenen küçük, aptalca bir işleme raptedilmiş bir insan kırıntısına indirgeyen ve böylece üretim faaliyetini emek ezasına dönüştüren şey insanlık dışı bir koşul olarak tam da bu iş bölümüdür."[151] Kapitalizm, insanı iş bö-

150 age. s. 134.

151 Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, s. 50.

lümüne esir ederek insanın refahını, oluşturduğu topluluğu ve en önemlisi de kişinin kendisini gerçekleştirmesini engelleyen bir sistemdir.[152] İnsanın kendisini gerçekleştirmesi, insanın potansiyellerini fiili hale getirebilmesi demektir. Bunun engellenmesi ise pozitif ve kolektif düzeyde özgürleşmenin engellenmesidir. Dolayısıyla Marx'a göre bu potansiyellerin gelişimini engelleyen bir sistemin (ki bu sistem kapitalizmdir) aşılması gereklidir. Bu aşma talebi, tarihte teleolojik bir zorunluluk olduğu için değil, kapitalist sistem insanın özgürleşme pratiğinin önünde engel oluşturduğu için politik bir tercih olarak ortaya çıkar.

Brenkert, Marx'ın kapitalist sistemdeki sömürü ağının, iş bölümünün ve yabancılaşmanın aşılmasına yönelik geliştirdiği pozitif özgürlük anlayışını detaylandırmaya çabalar ve bu özgürlük kavramsallaştırmasının üç temel özelliği olduğunu ileri sürer: a) kendinin belirlenimi (*self-determination*) kişinin arzuları, yetenekleri ve becerileri yoluyla kendinin nesneleştirimini (*self-objectification*) gerektirir; b) kişinin kendi nesneleştirimi öteki insanlara ve doğaya göre somut bir nesneleştirim olmalıdır ve c) kendinin belirlenimi, ancak uyum içinde, başkalarıyla komünal ilişkiler içinde mümkün olur.[153] Brenkert bu üç özellik aracılığıyla Marx'ta özgürlüğün tikel türde bir belirlenim olduğunu ileri sürer. Bu tespit Ollman'ın doğru bireysellik kavramını kullanarak hatırlattığı düzlemi çağrıştırır: Bireyin kendisini doğru bir şekilde belirleyerek gerçekleştirmesi ama bunu salt bireysel bir zeminde kalarak değil, somut, toplumsal ve kolektif bir zeminde hayata geçir-

152 Ferda Keskin, "Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 34, 2005, s. 25.

153 George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 88-89; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 124.

mesi. Bu yaklaşımdan hareketle Brenkert Marx'ın özgürlük etiğinin bir erdem etiği olduğunu iddia eder. Bu iddia ile düşünür iki şey kasteder: İlk olarak "Marx belirli bir var olma durumuyla; kişinin özgür olması için gerekli olan bir dizi eğilim ve karakter özellikleriyle ilgilenir", ikinci olarak "Marx özgürlüğü insanlara kabul etmeleri için dayatılan bir haklar, ödevler ve yükümlülükler dizisinden ibaret görmez."[154] Brenkert'in söylemeye çalıştığı ilk şey özgürlüğün sadece etik bir bağlama sahip olmadığı, aynı zamanda ontolojik bir göndermide bulunduğudur. Ancak bu tespitten özgürlüğün insanın özüne ya da doğasına içkin bir şey olduğu fikri çıkarılmamalıdır, aksine eğer insanın özü toplumsal, tarihsel, politik ve iktisadi koşullarca biçimleniyorsa ve eğer özgürlük bir var olma tarzıyla ilişkili bir nosyon ise; buradan özgürlük için insanın donatılmaya ihtiyacı olduğu, bunun öğretilmesi ve gündelik ilişkilerimiz içinde belirli bir pratik ağı bağlamında sürdürülmesi gerektiği fikri çıkarılabilir. Kısaca özgürlük yalnızca hissetmeyi ve düşünmeyi değil, belirli durumlarda belirli tarzlarda davranmayı gerektirmektedir. Marx'ın materyalist teorisini düşündüğümüzde bunun bir var olma tarzı olarak teori ve pratik birliğini inşa ettiği ileri sürülebilir. Brenkert'in söylediği ikinci şey ilkinin bir sonucudur. Özgürlük bir ödev ahlakı, yükümlülükler alanı veya ahlaklar kümesiyle birlikte ele alınarak sınırlandırılmamalıdır. Kısaca özgürlük görev ahlakının bir parçası değildir. Aksine Marx'ın özgürlük etiği bir erdem etiği olarak anlaşılmalıdır. Marx'ın "erdem etiği, içinde yaşadığımız kuralları belirlemek için ahlaki bir yükümlülüğe sahip olduğumuzu ya da kendimizi gerçekleştirmemiz için çeşitli ahlaki görevleri yerine getirmek zorunda olduğumu-

154 age. s. 89, age. s. 124. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

zu savunan kendini gerçekleştirimci özgürlük yorumlarından ayrılmaktadır."[155] Brenkert'e göre ahlaki yükümlülükler, görevler, ödevler ve haklar Marx'ın özgürlük etiğinin parçası olamaz. Çünkü daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Marx bu kavramları burjuva dünyasına ait kavramlar olarak değerlendirir ve böylesi bir kavramsal çerçeveyle organize olan burjuva ahlakının post-kapitalist toplumda aşılacağını düşünür. Dolayısıyla, burjuva ahlak felsefesinin kategorileri doğru bireyselliğin inşasında kullanılamaz, bunlar ancak parçalanmış burjuva bireyi anlatısının yapı taşları olabilir. Bu yüzden doğru bireyselliğin kurucu gücü özgürlüktür, özgürlük etiğidir. Bu etik aynı zamanda erdem etiğidir de. Erdem etiği eylemenin ilkeleri yerine öncelikle karakter özellikleri, eğilimler ve var olma kipleriyle meşgul olur.

Erdem etiği, ontoloji ve özgürlük arasında kurulan bu çok yönlü ilişki bizi felsefe tarihinin en önemli figürlerinden birisine geri götürür: Aristoteles. Düşünürün erdem teorisindeki *ethos* ve *phronêsis* kavramları yukarıda tarif etmeye çabaladığımız etik ile ilişkili anlayışa pekâlâ bağlanabilir. Şöyle ki; düşünürün teorik evreninde *phronêsis*, ortak düşünme alanı olan politikada, yargılarımızı yönlendirmesi gereken bir yetenek, bir yeterlilik olarak formüle edilir. Faillerin böylesi bir yeteneğe ve yeterliliğe ihtiyacı vardır çünkü politik alan pratiğin hüküm sürdüğü bir alandır; başka bir ifadeyle, politika teorik kesinliğin hüküm sürdüğü bir alan değildir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre olumsallık ilkesinin belirleyici olduğu politik-pratik alanda tikeller hakkında (yani somut olay ve durumlar hakkında) enine boyuna düşünüp taşınmaya ve kamusal tartışmalara gerek vardır. Böylelikle faillerin tikellere

155 age. s. 89, age. s. 124-125. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

ilişkin enine boyuna düşünüp taşınmaya dayanan başka bir yargılama ve karar verme yetisine ihtiyacı açığa çıkar. Bu yetinin/yeteneğin en genel adı *phronêsis*'tir. Şüphe yok ki, Aristoteles'in *phronêsis* anlayışı Antik Yunan'ın politik evreni ve etik yaşam dünyasına özgü pratikler/erdemler üzerine kuruludur. Söz konusu pratikler/erdemler iyi duygulara sahip olmamızı, eylemleri doğru biçimde yönlendirmemizi ve gerçekleştirmemizi sağlayan huylardır. Peki bu huylar nasıl kazanılır/edinilir? Düşünür, eğitim ve öğretimle kazanılan erdemler olduğu gibi alışkanlıkla ve doğrudan uygulamayla kazanılan erdemlerin de olduğunu vurgular. Bu durumda Aristoteles'e göre iki tür erdem kategorisinden söz edilebilir: Entelektüel (yani düşünsel) erdemler ile etik (yani karaktere özgü) erdemler. İlk gruba giren başlıca erdemler; *episteme* (bilim), *nous* (sezgisel akıl), *tekhnê* (sanat), *phronêsis* (pratik bilgelik), *sophia* (felsefi bilgelik)'dır. Entelektüel erdemler çerçevesinde değerlendirildiğinde politikanın ve etiğin konusunun daha çok pratik bilgelik olduğu ileri sürülebilir. İkinci gruba giren erdemlerin (örn. cömertlik, alçak gönüllülük, ölçülülük, cesaret, dostluk, adalet vb.) hiçbiri bizde doğuştan bulunmaz, sadece onları kazanabileceğimiz ve geliştirebileceğimiz doğal bir yapımızın olduğundan söz edilebilir. Nasıl ki ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarist olunursa cesurca davrana davrana cesur, adaletli davrana davrana adil olunur. Dolayısıyla bu türden etik erdemlerin karakter erdemleri olarak anılması rastlantı değildir, çünkü bu erdemlerin geliştirilmesi belirli bir *ethos*'a sahip olmayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, *ethos* ile eylemler arasında şöyle bir ilişki vardır: Eylemler ve etkinlikler sayesinde *ethos* oluşturulur, geliştirilen *ethos* sayesinde de etik eylemler daha kolay bir şekilde gerçekleştirilir. Bu karşılıklılığı kuran

ise pratik bilgeliktir. Buna göre etikte ve politikada belirleyici olan bilgi türü teorik bilgelik değildir: Biz iyinin ne olduğunu bilene değil, iyilik yapana, iyi davranışta bulunana iyi deriz.[156] Bu yüzden etiğin amacı erdemin ne olduğunu bilmekten çok erdemli olmaktır.

Aristoteles'in erdem teorisi yukarıda açıklamaya çalıştığımız pozitif özgürlük kategorisiyle ilişkili etik perspektifle kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Aristoteles'in, etik problemi, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyi sahip olunan kapasiteler bağlamında geliştirmesi eksenindeki değerlendirmesi; etiğin, bir *ethos*, yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem ve davranış tarzı, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendi yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatı şeklindeki tasviriyle buluşturulabilir. Zaten Brenkert böylesi bir imkân sayesinde Marx'ın kişinin kendi potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi fikrinden hareket eden özgürlük etiğinin bir erdem etiği olarak değerlendirilebileceğini iddia etmiştir. Bu tespite paralel olarak Allen Wood da, Marx'ın esas olarak bazı yaşam özellikleri ve bireylerin kendi yaşamlarını geliştirebilmeleri için ihtiyaç duyabilecekleri etkinliklerin ne olduğu problemiyle ilgilendiği iddiasını kabul etse de, Marx için bu araştırmanın bir ahlak meselesi olduğu iddiasını reddetmiştir. Kuşku yok ki Wood bu tavrında son derece haklıdır, çünkü söz konusu yetkinlikler ahlaki olmayan bir nitelik taşımaktadırlar. Başka bir ifadeyle, buradaki temel mesele, faillerce onaylanmış toplumsal veya kültürel kodlar ya da evrensel ilkeler bağlamında düşünülebilecek ahlak alanıyla ilgili bir mesele değil, etik bir meseledir.

156 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, ikinci kitap.

Ne var ki Aristoteles'in etik yaklaşımı, yukarıda tarif etmeye çalıştığımız kavram ve unsurlar çerçevesinde, Marx'ın özgürlük etiği ile yakın bir temas içine sokulabilme potansiyeline sahip olsa da bu iki yaklaşımı *bütünüyle* denkleştirmek zordur. Kısaca Aristoteles ile Marx karşılaşması kendinde bazı güçlükler de taşır. Bu güçlüklerden biri teori ile pratik arasındaki ilişkinin genelde Antik Yunan, özelde Aristoteles tarafından idealist bir perspektif ekseninde inşa edilmeye çalışılması, buna karşın Marx ve Engels'in bu ilişkiyi materyalist bir kavramsallaştırma aracılığıyla kurmalarıdır. Antik Yunan düşüncesindeki teori-pratik ilişkisine dair bir değerlendirme yapan Herbert Marcuse, "Kültürün Olumlayıcı Karakteri" adlı makalesinde Antik Yunan geleneğinde her tür bilginin pratiğe dökülmeye meylettiği, bilginin bu çerçevede teori ile pratik arasındaki bağı tesis etmeye yönelik bir çabayı temsil ettiği tespitinde bulunur.[157] Bu tespit gündelik hayata dair bilgi için geçerli olduğu kadar sanatsal ve bilimsel bilgi için de geçerlidir. Söz konusu dönemde teori ve pratik bağının özellikle Aristoteles tarafından kurulmaya çalışıldığını (ama ne yazık ki filozofun bunu tam anlamıyla başaramadığını) öne süren Marcuse, Antik Yunan'da iyi ve doğru olanın insanın dolayımsız olarak elde edebileceği şeyler olmadığından dolayı insanın bu idealleri gerçekleştirmeye yönelik bilgi ile donatılmış olması gerektiği fikrinin egemen olduğunu söyler.[158] Bu sebeple önceki filozoflara nazaran Aristoteles gündelik hayatın pratik bilgisini daha çok önemsemektedir. Ancak yine o da Platon'un yaptığı gibi bilgi türleri arasında ayrım yapmış ve

157 Herbert Marcuse, "The Affirmative Character of Culture", *Negations, Essays in Critical Theory*, London, Mayfly, 2009, s. 65-66.

158 age. s. 65.

dahası bilgi türlerini bir değer hiyerarşisi bağlamında düzenlemiştir. Bu ayrımın ve düzenlemenin sonucunda gündelik hayatın işlevsel bilgisi ile amacı sadece kendisi olan felsefi bilgi arasında bir yarık oluşur.[159] Bu ayrım biraz daha ilerletildiğinde, gündelik hayattan bütünüyle bağımsız bir etkinlik olarak saf teorinin (teorik tefekkür/theoretical contemplation) sahası ile gündelik hayatta faydalı olanın bilgisinin sahası arasındaki farka ulaşılır. İşte bu ayrımlar zorunlu/faydalı olanın bilgisi ile güzel/ideal olanın bilgisi arasındaki çatallanmada yeni bir form kazanır. Gündelik hayatın olumsal dünyası istikrarsız ve güvensiz olduğu için, Antik Yunan düşüncesinde en yüksek iyi ve dolayısıyla etik ve politikada en yüksek amaç olarak belirlenen *eudaimonia* (mutluluk) bu olumsallığı aşan bir çerçevede gerçekleşebilecek (ve aynı zamanda gerçekleşmesi gereken) bir şey olarak tanımlanmıştır.[160] Dolayısıyla *eudaimonia*nın en yüksek bilgi ve dingin bir haz biçimine sokularak saf teori ile ilintilendirilmesi Marcuse'ye göre böylesi bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Fakat böylesi bir çerçeveye yerleştirilen *eudaimonia* aşkın mahiyeti ile maddi hayattaki pratiklerle gerçekleşebilecek bir şey olmaktan çıkar. Düşünüre göre, Antik Yunan idealizminde insan var oluşuna ilişkin hakiki bilgi maddi pratiklerde işlerlik kazanmaz. Yani, hakikatin bilgisi maddi hayatın içine bir türlü dahil edilemez. Buna Antik Yunan'daki tarihsel, toplumsal ve politik koşulların yapısı eşlik eder. Antik Yunan'daki maddi koşulların yapısından dolayı iyinin, güzelin ve doğrunun ancak ideal olanın alanında erişilebilecek değerler olarak tasarlanması, bunların ancak teorik tefekkür ile meşgul olabilecek bir toplumsal tabakanın ya

159 age. s. 65.

160 age. s. 66.

da elit bir kesimin (örneğin filozof-kral fikri ya da aristokrat sınıfı) tasarrufunda olabileceği algısını yaratır.[161] Toplumdaki sınıfsal yapı içerisinde de bu algı somutluk kazanır. Buna göre toplumun bir kısmı ya köle olarak temel ihtiyaçlarını karşılayabilme kaygısıyla ya da tüccar olarak alım-satım ile ilgilenme sebebiyle zorunlu/faydalı olanın çerçevesi içinde kalmaktadır. Toplumun elit kısmını oluşturan yüksek tabaka ise geçimlerini sağlama kaygısından kurtuldukları ve bu oranda özgürleşebildikleri için ideal dünyanın bilgisine ulaşma olanağına sahiptir. Sonuç olarak, Marcuse'ye göre, Antik Yunan toplumundaki maddi eşitsizlik ve özgürlüksüzlük ancak ideal olanın alanı ve toplumun yalnızca elit kesiminin ulaşabileceği değerler, bu değerlerin bilgisi ile üstesinden gelinebilecek bir durum olarak ele alınır[162] ve dönemin felsefi *ethos*una idealist karakterini veren de zaten budur. Oysa Marx'ın özgürlük etiği özgürlüğü yalnızca bilgiye bağlamaz, başka bir ifadeyle Aristoteles'in yaklaşımındaki gibi entelektüalist bir tavır Marx'ın özgürlük telakkisinde yer almaz. Evet belki Aristoteles birçok düşünürün yaptığından daha fazla pratik alana etiğinde ve politika teorisinde yer açmıştır, ancak son aşamada düşünür için belirleyici ve en değerli bilgelik şekli teorik bilgeliktir. Bu iddiayı düşünürün *eudaimonia*ya ilişkin yaptığı tartışmada tespit etmek olanaklıdır. Aristoteles'in en önemli etik sorusu bir insanın yöneleceği en iyi hayatın ne türden bir hayat olduğuna ilişkindir. Düşünür bu soruya *eudaimonia* kavramı aracılığıyla yanıt verir. Yanıtlardan ilki filozofun en önemli çalışmalarından biri olan *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabındadır. Aristoteles burada, mutluluğun erdemli eyleme

161 age. s. 67.

162 age. s. 81.

denk olduğunu ya da onun belirgin bir şekilde erdemli eylemleri içerdiğini söylemektedir. Yani düşünür, mutluluk ile eylemin doğrudan karşılıklı bir ilişkisini kurar. Aristoteles aynı eserin son kitabında ise erdemli eylemi ikincil plana atarak en yüksek iyi olan mutluluğu saf teorik tefekkür olarak tanımlar. İlk kitapta insan eylemiyle tanımlanan *eudaimonia*, eserin sonunda saf teorik yaşantıyla özdeşleştirilmiştir. Eserin son kitabında mutluluğa ilişkin teorik düzlemde açılım yapmak elbette Aristoteles gibi bir üstat için rastlantı olarak değerlendirilemez. Kısaca düşünür, bize, "iyi yaşam için pratik önemlidir ama teori daha önemlidir" demiştir. Marx için ise böylesi bir eğilim entelektüalist ve idealist bir niteliğe sahip olduğundan (çünkü bu türden bir yaklaşımda bilinç yaşamı belirlemektedir) kabul edilemez. İdealist düşünürlerin aksine Marx, teorik eleştirinin gerçekliği değiştirmeye yetmediği üzerinde durur, aslolan pratik-eleştirel devrimci faaliyette bulunmaktır; aslolan yalnızca düşünceyi değil, varlığı da değiştirmektir. Yalnızca devrimci pratik süreç içinde insan hem kendisini hem de çevresini değiştirebilir.

Bu idealist yönelim Marx'taki pozitif özgürlüğün en önemli açılımlarından biri olan kişinin somut arzu, yetenek ve beceriler bütünlüğünü belirlediği ölçüde özgür olduğu şeklindeki ifadenin ne şekilde yorumlanması gerektiği konusunda Marksistleri yüzleşmeleri ve aşmaları gereken başka bir güçlükle baş başa bırakır. Belirtildiği üzere Marx'ın düşüncesinde kişinin kendini nesneleştirimi bireysel arzu, yetenek ve becerilerinin karşılanması ve geliştirilmesi aracılığıyla gelişimidir. Başka bir ifadeyle, birey ancak ve ancak arzu, yetenek ve becerilerini geliştirebilirse kendini gerçekleştirmiş olabilecektir. Oysa, genelde idealist felsefenin kendini gerçekleştirmeye da-

yalı etik öğretilerinde, özelde Antik Yunan dünyasının birçok önemli figüründe kişinin bedensel arzu ve hazları o kişinin etik gelişiminde hiçbir rol oyna(ya)maz, hatta bu öğeler kişinin gelişimini baltalayan unsurlar olarak yaftalanır. Ne var ki Marx son aşamada bir materyalisttir, yani idealizmin bedeni zincirleyen, tensel haz ve arzuları arka plana iten ve salt tinsel olanı ön plana çıkaran yaklaşımını sahiplen(e)mez, hatta bu türden anlayışları tutucu ve gerici bulur. Bu nedenle Marx'ın konuya ilişkin görüşü birçok düşünür ve gelenekten ayrılır. Marx kişinin gelişimine ilişkin bakış açısını Hristiyanlığın meseleye ilişkin bakış açısıyla arzuların sorunsallaştırılması üzerinden karşılaştırarak açımlar:

> Hıristiyanlığın bizi, tenin ve "itici güç olarak arzuların" hakimiyetinden kurtarmak istemesinin yegâne nedeni, tenimizi ve arzularımızı bize yabancı şeyler olarak görmesiydi; bizi doğanın belirleniminden kurtarmak istiyordu; çünkü doğamızı bize ait görmüyordu. Ben, kendim doğa değilsem, benim doğal arzularım, benim bütün doğal karakterim kendime ait değilse -ki Hıristiyanlık öğretisi budur- o zaman doğanın bütün belirlenimi -ister benim doğal karakterimden, ister dışsal doğa olarak bilinen şeyden ötürü olsun- yabancı bir şeyin, bir engelin, bana uygulanan zorlamanın bir belirlenimi; *ruhun özerkliğine karşı yaderklik* (*heteronomy*) olarak görülür.[163]

Marx, arzuları açgözlü ve tehlikeli olarak gören ve onları iyinin yolu üzerindeki en büyük engeller olarak değerlendiren, tam da bu sebeple arzuların disiplin altına alınması, hatta kimi zaman onları, bastırılması ve engellenmesi gereken unsurlar olarak kategorilendiren her türlü felsefi öğretinin

163 Marx'tan akt. George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 92; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 128.

tam aksine; arzuların, insanın kendini nesneleştiriminde ve bu yolla kendini gerçekleştirmesinde son derece olumlu bir role sahip olduğunu ileri sürer. İnsanın arzu ve istekleri ne insanın kendi doğasına yabancı ne zorlayıcı ne de iyilik yolu üzerine döşenmiş kötülük taşlarıdır. O halde Marx için, kendi nesneleştiriminde kişinin belirli arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için eylemde bulunması ilgili kişinin kendisini belirleme süreci için tehdit olarak değerlendirilemez. Tam tersine bu arzular ve ihtiyaçlar baskılandığı oranda, yani kişinin, arzularını, normal biçimde karşılamasının engellendiği koşullarda bu arzular ve ihtiyaçlar o kişinin özgürlüğünü kısıtlayıcı şekilde işlemeye başlayabilir. Öyleki bu arzu ve ihtiyaçlar baskılandığı ölçüde kişiyi aşan güçlere dönüşebilir ve o kişinin tüm karar ve eylemlerini belirleyen unsurlar olarak edimselleşebilir. Kısaca gerçekleşimi engellenen arzular kişinin tüm hayatını belirleyen sabit fikirlere dönüşerek özgürleşmenin önünde engel oluşturabilir. Marx'a göre bir arzunun sabit fikir haline gelmemesi, yani üzerimizde belirleyici olan bir güç haline dönüşmemesi, maddi koşulların o arzunun hem normal yollardan tatminine, hem de bir arzular bütünlüğünün gelişimine izin verip vermediğine bağlıdır. Bir arzular bütünlüğünün gelişimi ise, içinde yaşadığımız maddi koşulların çok-yönlü gelişime ve tüm potansiyellerimizin en yüksek oranda gelişerek etkin hale gelmesine izin verip vermediğine bağlıdır.[164]

Düşünürün arzuların tatmini, duyusallığın ve tenselliğin önemine ilişkin bu katkısı oldukça kıymetlidir. Hem materyalist öğreti açısından hem de pratik felsefenin temellendirilmesi açısından Marx'ın bu vurgusu son derece önemlidir. Öyle ki bu vurgu Marksist gelenekteki kişinin kendisini gerçekleş-

164 age. s. 93, age. s. 129.

tirmesine dayalı etik yönelimi, kendini gerçekleştirmeye dayalı diğer idealist felsefi yaklaşımlardan ayırabilmeyi olanaklı kılar. Marx, tenimizi ve arzularımızı bize yabancı gören, bu arzulardan kurtulmak isteyen ya da onları bastırmayı öneren ve bedene karşı ruhun özekliğini ön plana çıkaran ahlaki yaklaşımlardan materyalist bakış açısıyla sıyrılır. Ne var ki söz konusu bakış açısı bazı handikaplar da taşımaktadır. Örneğin Marx'ta kişinin arzularının ne ölçüde karşılanması gerektiği ya da arzuların kişiye egemen olmasını engellemek için maddi koşulların gerektirdiği gelişim seviyesinin tam olarak ne olması gerektiği pek de açık değildir. Aslında bu belirsizliğin arkasında daha temel bir belirsizliğin olduğu ileri sürülebilir: hedonizm (hazcılık), mutluluk ve özgürlük ilişkisinin ne şekilde kurulabileceği ya da nasıl kurulması gerektiğine yönelik tartışmanın eksikliğinden kaynaklanan belirsizlik. Şüphe yok ki Marx böylesi bir kapsamlı tartışma yapmamıştır ya da böylesi bir tartışmaya ihtiyaç duymamıştır. Ancak çalışmamızın dayandığı sınırlar açısından bu tartışma oldukça gerekli görünmektedir. Marx'ın konuya ilişkin saptamaları oldukça yerinde saptamalardır ama yeterli değildir. Modern siyaset felsefesinin temel kategorisi olan özgürlük ile Antik Yunan etiğinin en yüksek iyisi olan mutluluk kategorisi hazcılık ekseninde nasıl ilişkilenebilir? Bu sorunun yanıtlanması Marksistlerin bir etik yaklaşım ve tutum geliştirebilmeleri açısından da son derece önemlidir. Bu yanıtın kanımca üç temel ekseni olabilir: a) ilk olarak eğer Marx bir materyalist ise ve bunun bir sonucu olarak yukarıda da görüldüğü üzere bedeni, duyusallığı ve arzuları sahiplenen (ve aynı zamanda duyusallığı ve arzuları mutlaklaştırmayan) bir felsefi pozisyonda konumlanıyorsa, söz konusu yanıtın arzu ve hazları analiz eden bir

bakış açısı geliştirmesi şart görünmektedir; b) bu bakış açısının merkezi öğesi yine özgürlük kategorisi olmak zorundadır (çünkü Marx'ın etiği özgürlük etiğidir ve aynı zamanda yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle bir erdem etiğidir) ve son olarak c) kişilerin kendilerini gerçekleştirerek hayata geçirdikleri özgürleşme süreçleriyle kişilerin ulaşacakları radikal mutluluk düzeyi arasında bir kesişmenin olduğu varsayılabilir (çünkü kişinin arzu, yetenek ve becerilerini geliştirme sürecinin o kişiye belirli düzeyde bir haz vereceği varsayılırsa o kişinin özgürleşme süreci ile mutlu olmasının bir kesişme kümesi yarattığı ileri sürülebilir).

Marx, etik bir bakışın kişinin kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşimi gerektirdiği için, özgürlük olmadan mutluluğun kabul edilebilir bir amaç olmadığını savunur. Mutluluk insanın kendini gerçekleştirme sürecinde ne yeterli bir amaç olabilir ne de eylemlerimizi belirleyen en yüksek iyi olabilir. Nitekim düşünür *Kutsal Aile*'de, kapitalistlerin de mevcut sistemde yabancılaştıklarını ancak buna rağmen mutlu olduklarını belirtir. Bugün bu iddia bir çalışan ya da emekçi için de pekâlâ öne sürülebilir. Dolayısıyla Marx için özgürlük olmadan mutluluk etik açıdan kabul edilebilir bir amaç olamaz. O halde, etiğin daha yüksek bir mutluluk düzeyine ulaşmak ya da böylesi bir düzeye ulaşmakla özdeşleştirilebileceği argümanı Marx tarafından olumsuzlanır. Başka bir ifadeyle, mutluluğun olumlu yanları korunarak bu unsurlar özgürlüşme pratiklerine katılmalı, bu bağlamda özgürlük kapsayıcı ve nihai bir etik kategori olmalıdır. Özgürlük etiği dışında Marx'ta başka bir etik yönelim bulmak olanaklı değildir. Mutluluk ancak ve ancak ilerici unsurları korunması şartıyla özgürlük etiğine katılabilir. Mutluluk, bu işlevi dışında herhangi bir

işleve sahip değildir. Marx bunu iddia ederken mutluluğun iki şekilde anlaşılabileceğini ima eder. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, mutluluk bütünüyle hazza eşitlenir ya da doğal arzu veya ihtiyaçların olabilecek en iyi şekilde karşılanmasını tanımlar.[165] Elbette düşünür bu türden bir mutluluk tanımına karşı çıkar (zaten karşı çıkmasa Marx da Jeremy Bentham gibi yararcı olabilirdi, değil mi?). Mutluluğa hazza ya da doğal arzu ve ihtiyaçların karşılanmasına indirgeyen bir yaklaşım Marx'a göre son derece kabadır ve aynı zamanda burjuva ideolojisine son derece uygun bir ahlaki çerçeve çizer. Ne var ki Marx mutluluğu hazdan koparmaya çalışan ve doğal olanı yabancı ilan eden idealist ya da spiritüalist yaklaşımlara da karşıdır. Öyleyse hazcılık, mutluluk ve özgürlük ilişkisi bağlamında temel problem, bedensel, duyusal ve doğal olanı dışlamayan ancak gerçek özgürlüğe katılabilecek bir hazcılığın ve mutluluğun ilerici yönlerini ön plana çıkarmaktır. Hazcılığın kapitalist ideolojiyi onaylayan yönleri ise (bu yönler insani özgürleşimin önünde çoğu zaman engel oluşturabileceği için) tasfiye edilmelidir. Mutluluğun ikinci tanımı bu çerçevede belirir. Marx tarafından da benimsendiği ileri sürülebilecek ikinci mutluluk telakkisinde, mutluluk olabildiğince iyi icra edilen bir faaliyetin ayrılmaz bir parçasını meydana getiren tatmini, en iyi şekilde gerçekleştirilen bir etkinliğe eşlik eden hazzı ve doyumu ifade eder.[166] Peki Marksist teoride, mutluluğun bu ikinci tanımı ile özgürlük etiği hazcılık analizi/eleştirisi bağlamında bir araya nasıl getirilebilir? Mutluluk ve özgürlük bir arada nasıl düşünülebilir? Şimdi Batı Marksist geleneğin önde gelen ismi Herbert Marcuse'nin "Hazcılık

165 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 267.

166 age. s. 267.

Üzerine" (*On Hedonism*) adlı makalesi üzerinden bu sorunun yanıtını arayalım.

### III — Hedonizm, Mutluluk ve Özgürlük[167]

Hedonizm incelemesi hem mevcutta hüküm süren baskıcı ve otoriter koşulların nasıl sürdürülebildiğinin anlaşılabilmesi hem de insanların içinde yaşadığı mevcut ilişkilerden sıyrılarak özgürleşebilme olanağının açığa çıkarılabilmesine yardımcı olma potansiyeli taşıması açısından gereklidir. Bu çerçevede birbiriyle bütünüyle zıt iki sonuca ilişkin farklı perspektifleri içinde barındıran hedonist geleneğin tüm yönleriyle ayrıntılı bir şekilde irdelenmesi Marksist teori açısından yararlı olabilir. Böylesi bir kapsamlı analizi gerçekleştiren düşünürlerden biri Eleştirel Teori geleneğinin önde gelen ismi Herbert Marcuse'dir.[168] Marcuse, "Hazcılık Üzerine" (*On*

---

167 Çalışmanın bu bölümü büyük oranda Mehmet Büyüktuncay ile birlikte kaleme aldığımız *Doğu Batı* dergisinin "Kitle ve İktidar" temalı sayısında yer alan "Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek" başlıklı makaleden türetilmiştir. Bkz. Kurtul Gülenç-Mehmet Büyüktuncay, "Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı*, Sayı: 69 (*Kitle ve İktidar*), 2014, s. 183-208. Makalenin ilgili kısmının bu çalışmada yayınlanmasına izin veren Dr. Mehmet Büyüktuncay'a teşekkür ederim.

168 İnsan ve toplum bilimlerinde gerçekleştirilen çalışma ve araştırmalarda "eleştirel teori" kavramıyla sıklıkla karşılaşılmaktadır. Yapısalcılık, postyapısalcılık, postmodernizm, feminist teori vb. gibi farklı toplum kuramlarınca özellikle toplumsal sorunlarla ilgili tartışmalarda kullanılmakta olan bu kavram, ilk olarak, 20. yüzyıl Batı Marksizmi tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Çekirdek kadrosunda Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Franz Neuman gibi 20. yüzyılın entelektüel yaşamına yön vermiş isimleri barındırmış olan Frankfurt Okulu, Şubat 1923'te, Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adıyla kurulmuştur. Farklı ilgi ve çalışma alanları olsa da Frankfurt Okulu temsilcilerini birbirlerine bağlayan nokta, burjuva bireyine toplumsal alanda çizilen hegemonik sınırlarla ve aynı zamanda bireysel ve toplumsal özgürlüğün modern dünyada farklı tahakküm ve baskı biçimleriyle nasıl sınırlandırıldığıyla ilgilenmeleridir.

*Hedonism*) adlı makalesinde, hazcılık problemini mutluluk ve hakikat arasındaki ilişki aracılığıyla, bu ilişkiyi modern endüstriyel toplumlarda üretim güçleri ve iş bölümü üzerinden örnekleyerek açımlamak ister. Öyle ki düşünür herhangi bir hakikat ölçütüne ve genele dair bir tasarıma dayanmayan yalın bireysel mutluluk tarzının bireyleri özgürleşmeye götürmekten ziyade onları atomize ederek verili toplumsal düzen ve şeyleşmiş insan ilişkilerine razı etmeye yaradığını savlamaktadır. Bu sav, modern toplumdaki bireylerin kültür endüstri yoluyla ve onun içinden geçerek nasıl kendi rızalarıyla mevcut düzeni olumladıkları sorusunun aydınlatılabilmesi aşamasında bize önemli ipuçları verebilir.

Aslında Marcuse'nin hedonizmi Marksist teoriye konu etmesinin nedeni hedonizmin mevcut maddi ilişkilerden kurtulma ve insanı özgürleştirme itkisi içeriyor olmasıdır. Öyle ki bedensel haz olarak mutluluk, verili toplum ve üretim ilişkilerini olumsuzlayan ve bu ilişkilerce baskılanan bireyin özgürlüğünü toplumun maddi koşulları içinde aramasını salık veren bir kavramdır. Tam da bu yüzden hazza dayalı mutluluk, akıl pahasına somut bireyi yok sayan burjuva idealizmine bir meydan okumadır. Mutluluğun akıl ve ruh dinginliğine bağlı olarak içselleştirilmesine muhalefet ettiği ölçüde hedonizm, Eleştirel Teori'nin (dolayısıyla Marksist teorinin) ilgisine konu olur.[169] Görüldüğü gibi hazzın mutluluk kapsamında ele alınıp ruh dinginliği içinde elde edilecek biçimde tasarlanması, onun akla bağlı soyut düşünme yetisine tabi kılınması anlamına gelmektedir. Halbuki Marcuse'nin yorumuna göre bu şekilde içselleştirilen haz ilkesi, somut bireyin tüm mad-

169 Herbert Marcuse, "On Hedonism", *Negations: Essays in Critical Theory*, London, Mayfly, 2009, s. 121.

di ve bedensel arkaplanı ile soyut akla teslim edilmesi olarak algılanabilir. O halde, Marcuse hazzın rasyonelleşmesi adına bireyin ve bireysel hazların akla uygun biçimde içselleştirilip ehlileştirilmesini hedonizmdeki özgürleşmeci damara aykırı bulur. Ancak hedonizmin tarihsel gelişimi sürecinde kazandığı özgürleşmeci tavırda görülen bireyin mevcut toplumsal koşullarda bedensel hazlar ile mutluluk arama pratiğinin meşrulaştırılması, Marcuse'ye göre de bu denli yalın olamaz. Elbette ki hedonizm soyut akla dayalı mutluluğa karşıt olarak somut bireyi esas alması bakımından özgürleşme çabasına çok önemli bir dayanak sağlamaktadır. Ancak tam da aynı sebepten ötürü öznel bir ilke olmanın ötesine geçememekle ve verili olana mahkûm olmakla maluldür. *Eudaimonizm*, bu yönüyle, aklın eleştirel özerkliği ile çelişmektedir.[170] Sorunun özünde dışsal koşullar ile içsel belirlenim arasındaki gerilimin nasıl aşılması gerektiği ve mutluluğun hangi hakikat ölçütü ile etik bir temele oturtulacağı sorusu yatmaktadır. Bu soruya Antik Yunan'dan burjuva dönemi düşünürlerine dek çeşitli çözüm önerileri ileri sürülmüştür. Marcuse bu çözüm önerilerini Platon-Hegel çizgisindeki gerilimleri hesaba katmak suretiyle irdeleyerek modern endüstriyel toplumlarda hedonist mutluluk ilkesinin nasıl kapitalizmin ve kitle kültürünün hizmetine girdiğini göstermeye çabalamaktadır. Düşünüre göre yalın bireysel mutluluk tarzının yaratmış olduğu problemin aşılabilmesi için mutluluk ve özgürlük arasında ilişki kurulmalıdır. Bu yüzden öncelikle Antik Yunan düşüncesinde mutluluğun haz ve duyusallığa bağlı olarak nasıl tasarlandığını irdelemekle işe başlar ve daha sonra bu tasarının modern kapitalist toplumlardaki izdüşümlerine odaklanarak tüketim

170 age. s. 120.

eksenli hayatı ve bu hayatı olanaklı kılan hedonizm türünü eleştirir. Bu eleştirinin sonucunda elimizde kalan şey, mutluluk düşüncesinin (dolayısıyla hazcılığın) kesinlikle dışlanmaması, fakat özgürlükle buluşturulması gerektiğine yönelik vurgudur. Ancak bu birleşme zihinsel/entelektüel düzeyde değil, aksine maddi/fiziksel düzeyde gerçekleştirilmelidir.

Antik Yunan'da mutluluğu hazza dayandıran hedonizm akımı kabaca iki türe ayrılmaktadır. Kirene düşüncesine göre mutluluk bireysel hazların artırılması ve olabildiğince sık deneyimlenmesi esasına dayanır. Mutluluk, diğer bir deyişle, bireysel hazların toplamıdır. Buna göre, bedenin hazları zihinsel hazlardan daha etkili, bedensel acı ise zihinsel acıdan daha kötüdür. Böylesi bir mutluluk anlayışı bireyin mutluluğunu dışsal koşullarla, dolayısıyla şansa bağlı etmenlerin olumsallığıyla ve toplumsal koşulların egemen olduğu verili düzendeki asgari imkânlarla koşullar. Kirenelilerin hedonizmi, mutluluğun kaynağı olan bireysel hazlar arasında bir ayrıma gitmediği gibi hazları deneyimleyen bireyler arasında da bir sıralama ya da değerlendirmeye ulaşma amacında değildir. Mutluluğun, duyusal hazlar dolayımıyla toplumsal gerçeklikten anlık kaçış ve anlık keyiflere bağlanması bu tür bir hedonizmin mevcut toplum yapısındaki çelişkilerle uzlaşmasının kanıtıdır. Dünya olduğu gibi kabullenildiğinde bir haz kaynağına dönüşmektedir. Ancak tabii ki bireyin her türlü isteğini tatmin etmesi ve ilgilerini takip ederek hazza ulaşması bireyin gerçek çıkarlarını ve potansiyellerini gerçekleştirebileceğinin garantisi değildir. Marcuse'ye göre, Kirene hedonizminde mutluluk yanlış isteklerin tatminine dayanmaktadır.

Epiküryen hedonizm ise Kirenelilerin üzerini örttüğü ayrımları gün ışığına çıkararak mutluluğu tanımlar. Bu tanıma

göre hazlar arasında bir derecelendirme ve ayrım mevcuttur. Bütün hazlar seçilme değerine sahip olmadığı gibi hazların seçiminde de sağduyulu olunması gerekir.[171] Çünkü hazların bazıları acı tarafından, bazıları da haz yoksunluğu tarafından takip edilebilmektedir. Bu anlamda hazların yoğunluğu farklı farklıdır. Hazzın en yüksek iyi ile ilişkilendirilmesi ise ancak 'hakiki' hazzın elde edilmesi ilkesiyle değer kazanır. Hakiki haz ise kaynağını akıl ve düşünmede bulur. Buna göre zihinsel hazlar bedensel hazlardan daha üstündür. Benzer şekilde zihinsel acıların da fiziksel acılardan daha kötü olduğu söylenebilir. Öte yandan Thilly'nin dile getirdiği gibi, Epikürosçu düşünceye göre beden ancak şu anki haz ve acıya duyarlılık gösterirken, ruh ise hem geçmişin hem de geleceğin haz ve acılarına duyarlılık gösterebilmektedir. Bu anlamda bedensel haz ve fiziksel hoşnutluğun zihin olmaksızın ve akla dayanmaksızın olanaklı olmadığı da göz ardı edilmemelidir.[172] Daha açıkça söylenecek olursa, Marcuse'ye göre Epikürosçu felsefe mutluluğu hakikat prensibi üzerine oturtarak nesnelleştirmektedir. Mutluluk artık sınırsız yeme, içme ve cinsel zevk sayesinde bedenin esrikliğini değil, aklıselim, ölçülü olma ve doğru düşünmeyi gerektirmektedir. Hazzın sınırsız çoğaltımı değil, mevcut hazzın korunması ve acıdan kaçınmaya götüren düşünce artık mutluluğun ölçütü haline gelir. Akla dayalı böyle bir hedonizm, maksimum hazzı takip etmekten ziyade acıdan kaçınmayı ve hazzı korumayı emrettiği derecede, artık negatif bir hedonizm biçimine bürünür. Böylelikle de mutluluğun, duyusallığa ve güdülere bağımlı yavan ve sığ karak-

171 Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü I: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2007, s. 188.

172 age. s. 188-189.

terini aşmaya yönelir. Epikürosçuluk sahip olduğu "tarihsel betimleyici formülü" itibarıyla Kirene hazcılığının yeniden biçimlendirilmiş bir görünümünü arz etmektedir denebilir.[173] İnsanların içgüdüsel olarak acıdan kaçıp hazza yönelmeleri gerçeğinden hareketle insan için en yüksek iyinin haz olduğu kolayca görülebilmektedir. Bu temel psikolojik gözlemden yola çıkarak Epiküros insanların haz peşinde koşmasını 'doğru' olarak niteleyen "ahlaki bir hazcılık" tasarlamış olur; buna göre de haz ve acı duyguları ahlak alanında epistemolojik bir güvenilirlik ortaya koymaktadır.[174]

Epikürcü hazcılık tarihsel olarak Kireneci hazcılığa oranla daha karmaşık ve seyrelmiş bir karaktere sahiptir. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı yapıtında bu iki hazcılık ekolü arasında özellikle iki temel farkı vurgulamaktadır. Buna göre ilkin, Kireneliler 'statik' hazzı haz olarak kabul etmeyip ancak 'dinamik' hazları hazdan saymaktadırlar. Buna karşın Epiküros ise her iki haz türünü de kabul etmektedir. İkinci olarak, Kireneliler bedensel acıları ruhsal acılara oranla daha fazla önemsemekte iken Epiküros, yukarıda belirtildiği gibi, ruhsal ya da zihinsel acıların bedensel acılardan daha kötü olduğunu ileri sürerek asıl kaçınılması gerekenlerin bunlar olduğunu belirtir.[175]

Haz ve acıyı birer süreç ya da hareketlerin sonuçları olarak kabul eden ilk Yunan filozofu olan Platon'a göre ise dinamik olmayan bir hoşnutluk ya da keyif haz olarak tanımlanamaz.[176]

---

173 age. s. 181.

174 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 - Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 131.

175 Laertius'tan akt. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 132. Özgün kaynak için bkz. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, s. 136-137.

176 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 133.

Bu görüşünden dolayı Platon Epiküros'tan farklılık göstermektedir zira Epiküros acı yokluğunu en yüksek ve uzun süreli haz olarak onaylarken, Platon acı yokluğunu haz olarak ele alan görüşü reddeder. Epiküros statik ya da hareketsiz haz durumunu genel kanının aksine yetersiz bir haz olarak görmemekle birlikte, bunları en yetkin ve mükemmel haz türü olarak niteler. Şayet insanın her arzusu bir eksiklikten doğmakta ve bu ihtiyacın doyurulmasından bir haz alınmakta ise böylesi bir haz Epiküros'a göre yalnızca ihtiyacın giderilme süresi ile sınırlı kalacaktır. Halbuki bir ihtiyaca yönelik, örneğin tokluk benzeri, bir doygunluk durumunun vereceği haz ise çok daha uzun süreli olacaktır. Öyleyse, Platon'un haz ve acı dışında tarafsız olarak nitelediği nötr bir üçüncü durumun kendisi de Epiküros için bir haz durumuna denk düşer. Şu halde acının yokluğu Epiküros tarafından hazzın en üst sınırı ve en tam hali olarak kabul edilmekte; dinamik haz ise ancak statik hazza götüren bir araç olarak değer kazanmaktadır.[177]

Öte yandan Epiküros hazlar arasında ayrım yaparak onları hareketli ve hareketsiz ayrımına tabi tutmak bakımından Aristoteles ile hemfikirdir. *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles dingin hazları hareketli olanlara tercih eder. Hareketli hazların aksine, kendisinde aşırılık bulunmayan dingin hazlar acıdan bağımsız hazlardır.[178] Yani, dingin hazların kişiye sağladığı doyumu takip eden bir acı yoktur. Bu yüzden de Aristoteles gerçek hazzın devinimden çok dinginlikte bulunduğunu savunur. Bunun yanı sıra, Epiküros ve Aristoteles arasındaki diğer bir benzerliği ise Arslan şu sözlerle ifade eder: "Her iki düşünüre göre de haz, haz olarak kötü ya da istenmeyen bir

177 age. s. 134.

178 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1154b 25-28.

şey değildir; haz mutluluğu mümkün kılan şeylerden biri ve '*mutluluğun bir unsuru*'dur."[179] Ancak iki düşünürün hazza yönelik yaklaşımlarındaki benzerlik, hazzı ele alış biçimlerinin de aynı olduğu sonucunu akla getirmemelidir. Aristoteles en yüksek iyi olarak erdemli ve akla uygun bir hayatın hazlar ile zenginleşebileceğini; az zevkli ya da acılı bir hayatın çok mutlu bir hayat olamayacağını düşünür. Ancak bunun yanı sıra Aristoteles yalnızca hazla dolu yaşamın da en mutlu ve en iyi yaşam olarak değer kazanmayacağını vurgulamaktadır. Bu bakışın aksine Epiküros ise hazzın yalnızca 'iyi'lerden bir 'iyi' olduğunu reddederek hazzı en yetkin 'iyi' olarak görmeye devam eder. Ona göre en yüksek iyi olarak haz mutluluk ile özdeştir. Aristoteles için mutlu bir hayat erdemli bir hayattır; mutlu bir hayat ancak erdemli olma özelliğinden ötürü hazza kaynaklık eder. Oysaki Epikürosçu düşünceye göre erdemler 'kendinde iyi' şeyler değildir; erdemlerin değeri yalnızca haz vermelerinde ya da hazza aracılık etmelerindedir.[180]

Nihayetinde Epikürosçu hazcılık Kireneci hazcılıktan farklı olarak hazzın akılsallaştırılmasını arzulamakla, onun bilgelik ve ölçülülük erdemleri ekseninde ele alınabilmesinin önünü açmıştır. Ancak bu noktada Epikürosçu düşünceye göre akla uygun ve ılımlı bir yaşam, kişiyi hazlarda dengeyi bulmaya ya da birtakım hazlardan feragat ederek erdemleri kendinde hakikatler oldukları için hazlara tercih etmeye mecbur bırakmasından ötürü iyi bir yaşam değildir. Epiküros'un hazcılığının ılımlılık ve benzeri erdemlere değer vermesinin sebebi onların daha büyük hazlara sebebiyet verme kapasitesine sahip olmalarıdır. Sonuç olarak, Epiküros ve takipçileri

179 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, s. 139.

180 age. s. 139.

Kirenelilerin dizginsizce haz peşinden koşma ilkesini ıslah ederek yumuşak ve ölçülü bir tutumla hazların elde edilmesi düsturunu benimsemek suretiyle akılsal ve erdemli bir yaşama göz kırpmaktadırlar. Ancak her halükârda Epikürosçu hazcılık "öznelci, bireyci ve ben-merkezci bir ahlaktır"[181] ve vaat eder göründüğü dengeli ve sağduyulu yaşama ilkesi ise aklı haz ilkesinin emrine vermektedir.

Platon ise mutluluğu nesnel bir tabana oturtmak adına onu hakikat ve evrensellik kategorileri altında değerlendirir. Onun hedonizm eleştirisindeki önemli açılımlardan biri doğru ve yanlış hazlar arasında yaptığı ayrımdır. *Philebos* diyaloğunda dile getirdiği gibi, nasıl ki düşünceler, beklentiler, korkular doğru ya da yanlış olabiliyor ise benzer şekilde hazların da bazıları doğru bazıları yanlış olabilir. Dolayısıyla, doğru düşünceler ve bilgiden türeyen hazlar ile yanlış fikirlere dayalı ve bilgisizlikten beslenen hazlar arasında büyük bir ayrım vardır.[182] Platon'un gözettiği bu ayrım ancak tekil hazlara uygulanmak amacıyla tasarlanmış bir kategorik ayrım olarak değer ifade eder. Buna göre haz ancak bir ihtiyacın tatmini ve eksikliğin giderilmesiyle sağlandığı oranda, yani mevcut acının doyuma dönüşmesi anlamında, acıyla ilintilidir. Haz böylelikle her zaman acıyı içereceğinden 'iyi' ya da 'doğru'ya tekabül edemez. Platon'a göre, haz 'kendisi için var olan' olarak bir 'varlık/öz' (*ousia*) değil, ancak 'başkası için var olan' olarak bir 'oluşum'dur (*genesis*).[183] Diğer bir deyişle, her zaman bir başka ereğe muhtaç olan haz, asla varlık/öz halinde

181 age. s. 141.

182 Plato, *Philebus*, Çev. Harold N. Fowler, Cambridge, Harvard University Press, 2006 (Loeb Classical Library), 36d-38b.

183 age. 54b-55b.

bulunmamakla 'iyi' olarak kabul edilemez. Buna karşın ancak kendisi için var olan şeyler 'iyi' sınıfına dahil olmayı hak ederler. Bunun yanı sıra Platon mutluluğun ne yalnızca haz ile ne de yalnızca akıl (*nous*) ile sağlanabileceğini belirtir. O, hazzın da aklın da tek başına en yüksek iyi olmasa da ancak aklın 'iyi'nin nedeni olmaya hazza göre daha yakın olduğunu Sokrates'in ağzından dile getirir.[184]

Platon'un *Philebos*'ta değindiği üzere, hazların çoğu haz ve acının bir oranda birleşiminden oluşan 'karışık' hazlardır. Platon gerçek hazların ise aslında acıyla karışmamış 'katışıksız/saf haz'lar olduğunu belirtir.[185] Bu türden saf hazlar, renkler, sesler, kokular ya da imgeler gibi kendinde-güzel olan şeylerden edinilebilecek estetik hazlardır. Bu anlamda gerçek haz, yokluğuyla kişiye acı vermeyen inorganik nesnelerin seyrinden edinilen izlenimlerin zevkiyle sınırlanmış olur. Ancak, bu izlenimlerden elde edilen haz duygusu gerçek olmakla birlikte mutluluğun kaynağı olamayacak kadar kapsamsız ve süreksizdir. Marcuse'ye göre Platon'un gerçek hazzı acı barındırmayan bu türden soyut izlenimlere özgü kılması, bireyin mutluluğun kaynağını kendi dışında aramasına sebep olarak bir yandan hazzın ruhla ilintisini koparmış, diğer yandan da saf formları hazzın kaynağı kılmakla bireyin hazzı insani ilişkiler dışında arama çabasını meşru kılmıştır. Şu durumda Platon'un yaklaşımında saf hazlar toplumsal yaşam süreçlerinden bir hayli dışarıda kalan şeyler olarak göze çarpmaktadır.[186]

Marcuse, hazcılık eleştirisi nedeniyle Platon'a kulak verirken onu haklı bulduğu yan Platon'un hazları akıl ölçütüne

184 age. 22d-e.

185 age. 51b.

186 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 130.

vurma tercihinin yanı sıra hazları özellikle hakikat ile ilintilendirerek onlar için evrensel bir dayanak sunma çabasıdır. *Philebos*'ta Protarkhos ile diyaloğu içerisinde Sokrates, gerçek hazlar ve hazlarda ölçülülük konusunda şu sözü dile getirir: "İçinde hakikatin olmadığı hiçbir şey asla hakikaten varlığa gelemez ya da var olamaz."[187] Platon hazzın yalancı, aklın ise gerçek karakterli olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Platon 'iyi'ye ulaşma çabasında hem hazzı hem de aklı sırasıyla güzellik, ölçü (oran) ve hakikat standartlarıyla ele alarak üçlü bir değerlendirmeye tabi tutar.[188] Bu sayede bu üç unsurun hazdan çok akılda bulunduğunu ileri sürerek akılsal bir yaşamın kişiyi en yüksek iyi olan mutluluğa götüreceği argümanını haklı kılmış olur.

Platon'un, hedonizm eleştirisinde, aklı haz ile ilişkilendirirken ona biçtiği konum Epiküros felsefesinde akla verilen rolden oldukça farklıdır. İnsan ruhundaki akılsal unsurlara dayanan Platoncu ahlak felsefesi erdemi en yüksek iyi olarak niteler. Erdemli insan dış koşullara bağlı kalarak değil, kendi akıl gücüyle davranışlarını belirleyerek eyleyen insandır.[189] Duyusal hazları sağlayan dış koşullar ve olumsal etmenler kişiyi mutluluğa taşıyamaz. Dolayısıyla mutluluk ancak erdemli bir yaşamın ürünüdür. Epiküros örneğinde haz akılsal bir biçime bürünürken, Platon'da akıl ancak insana ait en yüksek imkân olması bakımından en yüksek hazzın da kaynağıdır. Marcuse de Epiküros düşüncesinde aklın daha baştan sınırlı ve ancak verili olanın içinde kalarak hesaplamalar yapmaya ve uzmanlık aracı olarak en kestirmeden hazza ulaşmaya çalışan

187 Plato, *Philebus*, 64b.

188 age. 65a-d.

189 Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü I*, s. 135-136.

bir akıl olduğunu savunur.[190] Bu bakımdan Epikürosçu hedonizmdeki akıl, Platon'daki akıl gibi, hakikatin peşinde koşmayı hedeflemez. Bunun çağdaş kapitalist toplumlardaki uzantısı da şudur: Mevcut sınıf çatışması ve iş bölümüne bağlı karşıt sınıfsal ilgiler çerçevesi aşılamadığı sürece, gerçek mutluluk aklın stratejik kararlarından çok duyusallık kaynaklı hazlar temelinde şekillenecektir. Tüketim pratiğinin üretim sürecinden ayrıldığı modern toplumlarda mutluluk ancak tüketim alanındaki hazlarca karşılanacak; mutluluğun öznel ve tikel görünümü tüketim alışkanlıkları ile kendini gösterecektir.[191] Akıl ise olsa olsa en fazla haz ve fayda için verili seçenekler arasında mukayese ve muhasebe yapan bir hesap aracıdır. Bu yüzden de, bu türdeki aklın herhangi bir nesnel hakikat talebi olmadığından, mutluluğu nesnel bir şekilde tüm toplum üyeleri için tesis etme iddiası da yoktur.

Platon, haz tartışmasını yürüttüğü bir başka diyaloğu *Gorgias*'ta Sokrates'in ağzından, Kallikles'in sınırsız hazcılığını eleştirerek aklı mutluluk etiğinin ölçütü haline getirir. Kallikles'e göre iyi yaşam kişinin öncelikle iştah ve arzularını mümkün olduğunca yoğun bir düzeye dek körüklemek, sonra da bu iştah ve arzuları zekâ ve güce ulaşarak doyurmak ile olanaklıdır. İyi bir yaşam için tutkular asla bastırılmamalı ve onların her türlü isteği tatmin edilmelidir. Zira Kallikles kişinin kendisini hazza götürecek her isteği tatmin etmesini kendinde-iyi bir erek olarak görmektedir. Ona göre hazzın yarattığı hoşnutluk ile 'iyi' aynı şeydir; iyilik halihazırda zevke içkindir.[192] Polos ise kişinin istediği gibi eylemesini, bu eylem

190 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 128.

191 age. s. 129.

192 Platon, *Gorgias*, Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, 495a-b.

ancak kişinin genel amaçları çerçevesinde bir işlev taşıyor ve doğru bir istemeden kaynaklanıyorsa kabul edilebilir bir şey olarak görür.[193] Dolayısıyla, Kallikles'in sınırsız ve Polos'un ölçülü hazcılığının Sokrates tarafından yapılan eleştirisinde görüleceği gibi, *Gorgias*'ta mutluluk başka bir amaç için değil, yalnızca kendisi için istenen 'iyi'ye bağlıdır ki bu da kişinin yaşamını iyiye yönlendiren akla dayalı eylem ile özdeştir. Akla uygun ve erdemli bir yaşamın gerektirdiği eylemler sayesinde kişi mutluluğu elde edebilecektir. Erdemler kendi içlerinde ilgili bulundukları duruma uygun bir düzen barındırırlar; iyi olan şeylerin içinde de kendine özgü bir düzen mevcuttur. O halde, iyi bir düzene sahip erdemli bir ruh isteklerinde ölçüyü gözetir. Davranışlarında erdemli olan bir insan ılımlı bir ruha sahiptir ve isteklerinde ölçüyü kaçırmaz.[194] Bu aşamada Platon hedonizmi bütünüyle reddetmek yerine hedonizmin yalnızca belli bir şeklini eleştiriyor görünmektedir.[195] Başka bir ifadeyle, o, hazzı erdemli bir yaşamın düşmanı olarak görüp akıl yaşantısını hazdan tamamen yalıtmak gerektiğini ileri sürmemektedir. Aksine hazzı gerekli görmekte ve onu ancak erdemli bir yaşamın ödülü olarak tasarlamaktadır.

Marcuse'ye göre, Platon'un hazcılık ile hakikat talebi arasında tesis etmeye çalıştığı bağ korunarak modern hayatın ve kapitalizmin eleştirisine taşınmalıdır. Çünkü düşünüre göre modern kapitalist toplumlardaki tüketim pratiklerine bağımlı, bireysel yalıtılmışlığı ve insan ilişkilerindeki şeyleşmeyi varsayan dogmatik ve sınırsız hedonizm türü aşılmalı; ancak

193 Iakovos Vasiliou, *Aiming at Virtue in Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 129.

194 Platon, *Gorgias*, 506d-e.

195 Daniel C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press, 2005, s. 50.

hedonizmin ilerici ve özgürleşimci yönü de bir şekilde korunmalıdır. Bu ancak Platon'un da belli bir oranda felsefesinde yapmaya çalıştığı gibi mutluluğu nesnel bir biçimde tüm bir insan topluluğunun toplumsal ve maddi örgütlenmesini içerecek şekilde genişletmekle mümkün olur. Mutluluğun hakikat ölçütüne bağlı kalarak nesnelleşmesi toplumsal karşıtlıkları ve sınıf çatışmalarını aşmaya yönelmeyi beraberinde getirdiği ölçüde genel ve evrensel bir hüviyet kazanır. Marcuse'ye göre mutluluğun hakikatle bağını kurma çabası Platon'da belirli bir oranda mevcuttur. Platon *Gorgias* diyaloğunda bireysel mutluluğun cemaat ya da toplum düzenini en yüksek norm olarak ölçüt alması gerektiğini ileri sürer. Doğru ve yanlış haz ve istemeler bu norma göre biçimlenmelidir; yanlış haz ve istemeler öncelikle insan ruhunu ve dolayısıyla da topluluğun düzenini çözülmeye uğratır. Platon'a göre erdemli insan diğer insanlara karşı toplumsal ödevlerini ılımlı bir tavırla yerine getirmeli, tanrılara karşı görevlerini ise dindarlıkla ifa etmelidir. Sokrates Kallikles'le konuşmasında bunu şu şekilde ifade eder:

> Ve de insan eğer mutlu olmak istiyorsa, kendisinin ve devletin bütün gücünü doğruluk ve ılımlılık üstünde toplamalı, her işini bu amaç uğrunda yapmalı, tutkuların dizginini serbest bırakıp onları tatmin etme peşinde koşmamalı. (...) Bilginler, yer ile göğün ve tanrılar ile insanların, dostluk, kural, ılımlılık ve doğrulukla birbirlerine bağlı olduğunu söylerler. (...) bütün bu evrene düzensizlik ve karışıklık adını değil, düzen adını verirler.[196]

Buna göre toplum ya da cemaat benzeri topluluklar istek ve hazların doğruluğunu belirleyen merci haline gelir. Ruhun esenliği topluluğun düzeni ile ilintili bir hale gelmiş olur.

196 Platon, *Gorgias*, 507e-508a.

Diğer bir deyişle, bireylerin doğru haz biçiminden mutluluk edinmeleri *polis*in doğru yapılandırılması ile ilişkilidir.[197] Nasıl ki bedenin sağlamlığı bedendeki düzenin, ruhun dinginliği ruhtaki düzenin korunması ile ilgili ise, yurttaşlar topluluğunun esenlik ve mutluluğu da doğruluk ve adaletin korunması ile sağlanır. Bu görev, yani genel çıkarları gözetme, devlet adamına düşmektedir. Mutluluğu genele yaymak isteyen devlet adamı devlete ve yurttaşlara sunacağı hizmetler ile onları yetkin kılmayı hedeflemelidir. Platon'a göre, mutlu olabilmek için "insanın yaşadığı ülkedeki siyasal oluşuma kendini uydurması"[198] gerekmektedir ki bu da kişinin kendi ilgilerini içinde yaşadığı toplumsal bütünün koşullarından yalıtarak düşünemeyeceği anlamına gelir. Platon'un bireysel ve genel mutluluğu birbirine koşut olarak ele alma çabasında doğru bir toplumsal eleştiri damarı bulunmakla birlikte, Marcuse'ye göre, tikel ve genel ilgilerin uyumu sorunu *Gorgias*'ta daha ileri düzeye taşınmadan bırakılmıştır.[199] Marcuse, Platon'un yüzeysel olarak değindiği topluluk ahlakı temasını daha derinden irdelemek istemekte ve sorunu Hegelci bir bakış çerçevesinde yeniden ele almayı tercih etmektedir. Bunun temel sebebi, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarların 'iyi yaşam' ekseninde bir araya getirilebilmesinin olanaklarını keşfetmek ve bu çıkarlar arasında ortaklaşma sağlanabilmesinin koşullarını belirleyebilmektir. Bu çabanın kaynağında ise Marksist Eleştirel Teori'nin felsefi bakışının oluşum sürecinde geleneği derinden etkileyen Kant'ın ahlak ve insan felsefesi vardır. Frankfurt Okulu'nun Kant okuması, bireyin önemi konusun-

197 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 131.

198 Platon, *Gorgias*, 513a.

199 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 131.

daki duyarlılığı artırmıştır. Buna göre birey, totalitenin istemi karşısında asla vazgeçilemeyecek temel bir değerdir. Fakat bu değer, içinde yaşadığı somut ilişkiler ağından soyutlanarak Kant'ın yaptığı gibi mutlak bir özgürlük ideası veya otonomi kavramı üzerinden belirlenemez. Kuşkusuz, bireyin özerkliği sorunu ya da eylemlerinin özgür irade ile olan ilişkisinin değerlendirilmesi meselesi kayda değer felsefi ve politik problemlerdir ancak bu problemlerin irdelenebilmesinin olanağı ancak ve ancak bireyin toplumsal ilişkiler bütünü içinde ele alınması ve soruşturulması ile açığa çıkabilir. Bu çerçevede, Eleştirel Teori geleneği için birey, toplumsal ilişkiler bağlamında, ekonomik, politik, kültürel sorunların anlaşılması ve bu sorunların aşılabilmesinin yollarının araştırılmasında önemli bir ögedir. Birey, toplumsal olanın açığa çıkarılmasının ve bütünün genel resminin açıklanabilmesinin en önemli unsurudur çünkü bireyin içeriğini oluşturan her şey toplumsal olarak kurulmuştur.[200]

Eleştirel Teori, her ne kadar modern birey soruşturmasının felsefi kökenlerini Kant'ın felsefesinde bulmuşsa da, Hegel'in *Sittlichkeit* (etik yaşam) kavramıyla Kant'ın *Moralität* kavramı arasındaki rekabette Hegel'in *Sittlichkeit* kavramından yana bir tavır alarak bu tartışmada Hegel'i desteklemiştir. Bunun nedeni Kant'ın fenomen ve noumen arasına çizdiği sınır sonucu oluşan aşılması neredeyse imkânsız bir ikiliğe benzer bir şekilde, ahlak teorisinde kişisel ahlak ile kamusal ahlak ya da başka bir ifadeyle öz-çıkar ile genel-çıkar arasında derin bir ikilik oluşturmasıdır.[201] Kant'ın burjuva bireyini

200 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 155.

201 Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Belge Yayınları, 2005, s. 83-84.

toplumsal ve tarihsel koşulları içinde değerlendirmemesinin bir ifadesi olarak bu antagonizmaları hiçbir koşulda çözülemez, tarih dışı antagonizmalar olarak bırakması, bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki farklılığı ebedileştirme düşüncesinin olumlanması ile sonuçlanmaktadır. Bu olumlama da istemeden de olsa Kant'ın bir tür mevcut *status quo*'cu yaklaşımı sürdürmesi anlamına gelmektedir çünkü Kant'ın bu ikilikleri ebedileştirmesi bir anlamda bu ikiliklerin ortaya çıkma ve belirme süreçlerini doğal süreçler olarak algılamasının bir tezahürüdür.[202] Oysa Hegel'in Kant eleştirisini yineleyen Eleştirel Teori'ye göre bu ikilikler tarihsel olarak belirlenmektedir. Bu nedenle de esasen Kant'ın içinde yaşadığı koşulların sonucu olarak tespit ettiği bu zorunlu antagonizmaların henüz çözümlenmemiş olması onların hiç çözümlenemeyecek ve aşılamayacak ikilikler olduğu anlamına gelmemektedir.

Eleştirel Teori geleneğinin bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki çelişkiyi aşma niyetini tetikleyen düşünce, bireyin mutluluğunun bütünün mutluluğundan ayrı düşünülemeyeceği fikridir. Gerçekten de endüstriyel kapitalist sistem herkesi kendi başının çaresine bakmaya yönelterek bireyselliği çok ciddi bir şekilde zedelemiş[203] ve böylelikle 'iyi yaşam' olanağının gerçekliğe dönüştürülme projesi darbe yemiştir. Adorno, bireyselliğin zedelenişini kültür endüstrisiyle ilişkilendirir. Düşünür insanlık ve doğa üzerinde gitgide etkisini artıran teknik egemenlik olarak Aydınlanma'nın ve bu sürecin yaratmış olduğu kültürel ortamın, bireylerin bilinçlerini zincire vurduklarını belirtir. Böylesi bir sistem kendi başlarına bi-

202 age. s. 84.

203 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 150.

linçli olarak karar veren ve yargılayan, özerk, bağımsız bireylerin gelişimini ciddi şekilde engellemektedir, hatta bireyleri 'ben'sizleştirmektedir. Üstüne üstlük modern kapitalist toplumda siyaset alanı uzmanlık alanına dönüştürülmüş, sıradan insan teknikleşen ve uzmanlık alanına dönüşen siyasetten elini ayağını çekmiş ve orman kanunlarına geri dönen toplumsal yapı da bireyselliğin son kalıntılarını yok etmiştir.[204] Bu sebeple böylesi bir ortamda bireyin kurtuluşundan ya da özgürleşmesinden söz etmek demek, basit bir şekilde tek'in kurtuluşundan ve özgürleşiminden söz etmek değildir; aksine bu söz, bütünün kurtuluşuyla birlikte gitmelidir.

Marcuse, Marksist Eleştirel Teori'nin insanların özgürleşmesi hedefine ilişkin tikel ve genel ilişkisi kuran bu iddiasının, düşünce tarihindeki ilk izdüşümünün Platon'da olduğunu düşünür. *Philebos*'ta, haz yalnızca duyusallık alanı ile değil hazzı isteyen bireyin ruhsal alanı (*psyche*) ile de ilişkili olduğu için mutluluğun hakikati sorunsalı haz nesnesinde aranmaktan çıkarak aynı zamanda hazzı deneyimleyen faile de bağlı hale gelmiştir. İyi insan doğru hazzı deneyimleyen, kötü insan da yanlış hazların peşinde koşan insan olarak tanımlanır.[205] Bu anlamda Platon'un hedonizm eleştirisinde vardığı nokta hazzı etik temelde işleyen bir politika sorunu olarak ele alma noktasıdır. Bu sorun ise tikel ve genel çıkarlar arasındaki gerilimde ifadesini bulacaktır. Platon'un mutluluk etiğinde ve hedonizm eleştirisinde bireye yapılan vurgu hangi oranda olursa olsun, tikel ve genel, ya da bireysel ve toplumsal olanın ilişkisi, bireyin topluma karşı görevi suretinde mevcuttur. Ne var ki, düşüncesinin geneli itibarıyla, Platon'un bireysel mutluluk ve

204 age. s. 150.

205 Platon, *Philebus*, 40b-c.

topluluk ahlakı arasında kurmak istediği olumlu ilişki, kanımızca ondaki ılımlılık ve kanaatkârlık vurgusu yüzünden bir nebze güç kaybetmektedir. Şöyle ki Platon bireysel ve toplumdan yalıtılmış bir hazcılığa karşı olumsuz tavır almakta, ölçülü olma ve ılımlılık erdemlerini de 'doğru isteme' biçimlerine örnek olarak vermektedir. Platon'un teorisi bu haliyle, Eleştirel Marksist Teori'nin de ilgisine konu olduğu biçimde, modern endüstriyel toplumlarda ve kitle kültüründe yaygınca görülen bireysel hazların insanı edilginleştiren etkisinin yüceltilmesine karşı bir tavır olarak yeniden okunabilir. Ancak Platon'un bu tespitine eleştirel bir bakışla yaklaşıldığında, onun ölçülülüğün ve aşırıya kaçmamanın temel erdemler olarak konumlandırılması gerektiğine ilişkin vurgusunu, endüstri toplumunda yaşayan bireyleri ehlileştirmeye hizmet eden bir söylem olarak değerlendirmek de mümkündür. Platon, toplumun genel mutluluğunu hedefler görünmekte iken, yaptığı topluluk ahlakı vurgusunu yaşadığımız döneme taşıdığımızda ise, düşünürün bu söylem ile modern kapitalist toplumdaki üretim ilişkilerinin ihtiyaç duyduğu bireyleri ahlaki bir terbiye düzeneğine sokma görevi görebilecek dinsel bir söylemi meşrulaştırmakta olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Kısaca Platon'un bu yaklaşımı, bireysel hazların aranışını topluluk ahlakı lehine eleştirmekteyken, bunun tam tersiyle, yani disipline sokulup kıta kanaat eden ve her durumda toplumun refahını kendi refahından daha öncelikli gören, bu haliyle sürekli bütüne boyun eğebilecek bireyler yaratan bir söylem üretmekle, kusurlu hale gelir. Hele ki kendi içine kapalı dini cemaatlerdeki geleneksel yaşam biçimlerini ve törel değerleri yücelten yapıların aynı zamanda modern üretim ilişkilerine uygun, itaatkâr ve özgeci insan tipini üretme işlevinin bu zeminden

meşruiyet alması Platon'un teorisinin kusurlu yanını daha belirgin kılmaktadır. İşte tam da bu yüzden Marcuse toplumun mutluluğunun özgürlüğün içine çekilmesi gerektiğini; özgürleşme itkisinin topluluk ahlakını yönlendiren temel unsur olması gerektiğini ileri sürmektedir. Şu durumda, toplumsal olana ve genele yönelmiş olan mutluluk tercihi Marksist teori açısından kaçınılmaz olsa da, bu tercih özgürleşme ülküsü ile ilişkilendirilmediği takdirde nafile kalacaktır.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de ahlak felsefesinde iyi yaşam ve mutluluk ilişkisini irdeler. 'İyi' tüm diğer şeylerin arzuladığı en yüksek şey; yapıp etmelerimizde yalnızca kendisi için istediğimiz bir amaçtır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, iyi yaşamı araştırırken üç temel yaşam biçimi belirler: haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *theoria* yaşamı.[206] Düşünür mutluluğun bu üç yaşam biçiminden hangisi ile daha uyumlu olduğunu anlamak için üçünün de mutluluk ile olan ilişkisini ele alır. 'İyi' yalnızca kendisi için sevilen, başka bir amaç için araç görevi görmeyen şeylere denirken, insani iyi ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu bakımdan Aristoteles ruhla ilgili olan iyiliği bedenle ilgili 'iyi'den ayrı tutarak ruha ilişkin 'iyi'yi en tam anlamda 'iyi' olarak görür. Bu durumda da insani iyiyi de ruhun akla uygun etkinliği olarak tanımlar.[207] Mutluluk da değerli ve kendi amacını içinde taşıyan bir şeydir; zira hayatta tüm insanlar tüm eylemlerini mutlu olmak için yaparlar. Mutlu kişi ise amacını kendinde taşıyan erdeme göre eyleyen; dış koşullara tamamıyla bağlı olmasa da dış koşulların sağladığı iyilerden de faydalanan kişiye denir. Mutlu insan erdemli ve akla uygun eylemlerini geçici bir süre için değil, tüm

206 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b 15-20.

207 age. 1098a 17-18.

yaşamı boyunca yerine getirmelidir çünkü mutluluk talihin cilvelerine bağlı kalarak değil, erdem ilkesine göre hareket edildiğinde elde edilir.

Aristoteles düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında bir ayrım yaparken ilkini ikincisine oranla daha üstün tutmaktadır. Ruhun; akıl sahibi olan, akıl sahibi olmayıp yalnızca ondan pay alan ve akıl sahibi olmayan kısımları mevcut bulunduğundan Aristoteles ruhun akıl sahibi kısmının övgüyü en çok hak eden yan olduğunu söyler. Düşünce erdemleri, ruhun akıl sahibi kısımları ile ilgili olup kişinin kendine egemen olabilmesinin ve kendini akla uygun bir irade ile yönetebilmesinin gereğini oluşturur. Bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık ve benzeri erdemler ona göre düşünce erdemlerine örnektir.[208] Ruhun akla ve tam erdeme uygun etkinliği olarak mutluluk da ancak en yüksek ve sürekli etkinlik olan *theoria* etkinliğinde mevcuttur. Mutluluk son noktada bir *theoria* etkinliğidir, çünkü derin düşünmeye ya da akla bağlı olan etkinlikten elde edilen mutluluk dış dünyaya ait 'iyi'lere en az derecede gereksinim gösterir.[209] Diğer bir deyişle, insanlar doğaları gereği mutluluklarını dış yaşantılara ilişkin fayda ve iyiden elde etmeye mecbur olsalar da *theoria* yaşantısı sayesinde bu bağımlılığı en aza indirgeme ve kendine yeter olma gücüne sahip olmaktadırlar. Kendine yeterlik olarak *theoria*ya bağlı mutluluk kişiye eylemlerinde aşırılıktan kaçınma ve yaşam olanaklarını dozunda değerlendirme ölçütü de getirecektir. Öyle ki mutluluk en zengin ya da en kudretli olma gibi uç durumlarda değil; aksine bilgelik ve ölçülülükte aranmalıdır. Bu bakımdan Aristoteles mutluluğun dinginlik içinde bulunabileceği görüşündedir.

208 age. 1103a 3-5.

209 age. 1178b-1179a.

Düşünüre göre haz ise kendinde bir amaç olarak değerlendirilemez. Aristoteles'in bu tavrı Platon'un *Philebos*'ta haz konusundaki tavrına benzemektedir. Haz diğerleri arasında bir 'iyi' olsa da başlı başına bir iyi olmayıp her zaman ona başka bir 'iyi' eklenip onu daha iyi kılabilir. Oysa kendisi için iyi olan şey kendisine başka bir iyi katılmadan kendi başına çoğalır. Benzer bir çıkarımdan hareketle Platon hazzın 'iyi' olmadığını ileri sürmüştür.[210] Çünkü saf iyi olan bir şey birleşik haldeki başka bir iyi şeye tercih edilir.

Aristoteles için de hazlar çeşit çeşittir ve her haz iyi ya da tercih edilir cinsten değildir. Hazlar türce farklıdır; örneğin güzel şeylerden kaynaklanan hazlar çirkin şeylerden kaynaklı olanlarla bir tutulamaz. Aristoteles bilgiye dayalı hazları da duyumlara dayanan hazlardan ayırır. Bedensel duygulanımlara bağlı olan hazlar bedensel duyumlara ilişkin eksikliklerin giderilmesiyle elde edilmektedir; bu anlamda da, Platon'da görüldüğü gibi, onlar mevcut acının giderilmesine bağlıdır. Acının dindirilip eksiğin giderilmesinden doğan doygunluk haz verir; bu doygunluktan yoksun kalınınca ise acı duyulur. Bilgiye dayanan hazlar ise acıdan bağımsız hazlardır.[211] Her duyuma özgü bir haz olduğu gibi her düşünme etkinliğine, ya da *theoria*ya, ilişkin de bir haz bulunur. En tam ve en yetkin etkinliğin hazzı da aynı oranda tam olacaktır. Yani en iyi ve erdemli etkinlik olan *theoria* etkinliğine ait kendine özgü ve yetkin bir haz vardır. *Theoria* kendi dışında bir amaca yönelen bir etkinlik olmadığı için ona ilişkin olan haz da ancak bu etkinliğe eklenerek onu tamamlar.[212]

210 age. 1172b25-30.

211 age. 1173b 5-20.

212 age. 1174b 33.

İyi insanlar yetiştirip toplumsal mutluluğun sağlanması ise bireysel bir etkinliğin ötesinde kamusal görevlerle ilgilidir. İnsanların erdemli uğraşlarla yaşamasının sağlanması mutlaka doğru bir kamusal düzene uymakla mümkün olacaktır. İyi olan bu düzen aynı zamanda insanların erdeme ve akla bağlı yaşamalarının devamlılığını sağlamak için de bir yaptırım gücüne sahip olmalıdır. Yasanın bu gücü ise buyruklarının doğruluğu sebebiyle kimseye ağır gelmez. Çünkü "aklı başındalık ile akla bağlı bir söz" olan yasa tüm diğer düşünce erdemlerini içinde barındırmakta; buna dayanarak da, en iyi şey olan "kamusal, doğru bir denetim" sağlamaktadır.[213] O halde, Aristoteles'e göre en yüksek insani etkinlikler ile kamusal düzen arasında doğrudan bir ilişki vardır. *Theoria* ile siyaset etkinlikleri benzer erdemlerden beslenerek kamusal mutluluğu, adaleti ve düzeni ortaklaşa tesis etmekle işlevlerini yerine getireceklerdir. Şu durumda Aristoteles'in etiğinde birey ile topluluk ahlakı birbiriyle hâlâ sıkı sıkıya ilintilidir. Modern toplumlar bağlamında Marcuse, Platon ve Aristoteles'in etik görüşlerini bu sebeple önemsemektedir çünkü kitle kültürünün ve bireysel haz olanaklarının kitlesel tüketiminin ikinci bir doğa gibi algılanıp mutluluğun ancak bu ikinci doğada aranmasına ancak topluluk ahlakının yüceltilmesi engel olabilecektir. Ne var ki kamusal iyi kendini ancak özgürlük ereği yönünde var ettiği müddetçe, başka bir deyişle, topluluk ahlakı özgürleşme çabasını kendine en yüksek iyi tayin ettiği sürece hakiki anlamına ulaşacaktır. Marcuse, tikelin ve genelin ortak mutluluk ilişkisinin özgürlük erdemi ekseninde kurulması doğrultusunda düşünmektedir.

Marcuse'ye göre Antik Yunan'da temelleri atılan bireysel

213 age. 1180a 20-30.

ve toplumsal mutluluk arasındaki bu bağ, Reformasyon'dan itibaren gelişen tarihsel dönemde mutluluk etiğini temelden ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmıştır.[214] Bunun yerine, bireysel mutluluk, tamamen dışsal koşulların olumsallığına bağlı görünmesi sebebiyle, daha entelektüel bir belirlenime tabi kılınarak, yalnızca erdem kategorisi altına yerleştirilmiştir. Özellikle Alman İdealizminde bir anlamda mutluluk özgürlüğü gerektirir hale gelmiştir. Özgürlükle birlikte düşünülmeyen her türden mutluluk iddiası olumsuzlamayla karşılanmıştır. Tıpkı Platon'un hedonizm eleştirisinde görüldüğü gibi, burjuva dönemi ahlak düşüncesinde de hedonizm, yani duyusallığa dayalı bir mutluluk, özgürlük ile bağı kopuk olduğu için reddedilmiştir. Örneğin Kant hazzı olumsallığından ötürü bireyin akılsal özerkliği ile çelişir gördüğü için reddederken, Fichte de benzer sebeplerle duyusallığa dayalı mutlulukta bireyin kendine yabancılaşması ve özgürlüksüzlük hali görmektedir.[215] Ancak belirtilmelidir ki burjuva dönemi düşünürlerince tanımlanan bu özgürlük, Platoncu mutluluk etiğine de benzer biçimde, soyut bireyin içselleştirilmiş özgürlüğüdür. Mutluluk bu soyut özgürlük düşüncesinin kollarına teslim edilmiş ve bireyin soyut özgürlüğünden bir erdem yaratılmıştır ki aslında bireyin bu soyut özgürlüğü beraberinde toplumsal özgürlüksüzlüğü getirmiştir. Bunun anlamı şudur: Özgürlüğü içselleştirmeyi öğrenmiş birey toplumsal baskı altında kalsa bile kolay kolay kurulu düzene başkaldırmaya ikna olmayacaktır. Son noktada kendi entelektüel dünyası içinde özgür olan, zihin dünyasında kendisini son derece özgür hisseden burjuva bireyi, yeni kurulmakta olan toplumsal alanda,

214 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 134.

215 age. s. 135.

burjuva dünyasının maddi koşullarının ortasında aslında hiç de özgür değildir.[216]

Tikel hazlar ya da soyut ve içsel özgürlük pahasına toplumsal özgürlüğünü kaybetmiş bireye çağdaş kapitalist toplumlarda sıkça rastlanmaktadır çünkü bu toplumlar rasyonel bir örgütlenmenin eseri değildir. Sınıflı ve çatışmalı bir toplumda bireysel hazlar ya bir başkasının alçaltılmasına ya da kişinin kendisinin daha yüksek bir irade altında ezilmesine yol açarak gerçekleşmektedir. Cinselliğin yerine ikame edilen farklı tensel ve metalaşmış hazlar, kişinin kendini bir dizgeye özgecilik içinde kurban etmesi ahlakı ve hamaset gibi övünç ve tatmin kaynakları hep bu bölünmüş ve çatışmalı toplumdaki yanlış haz biçimleridir. Bunun yanı sıra endüstri toplumlarında duyusallık da tıpkı metaların nesnel dünyası gibi yoğunlaşmış ve farklı düzeylere ayrıştırılmıştır. Böylesi karmaşık bir dış dünya ile başa çıkıp mutluluk aramanın tek yolu da ayrımlaşmış ve incelmiş duyusal hazların peşinden koşmakla sağlanabilir gibi gözükmektedir.[217] Üretim düzeni ve disiplinini korumak amacıyla hazlar ve keyifler de ekonomik dizgenin altında düzenlenmeye tabidir; bu düzen ve kontrol de polis ve yargı tarafından sağlanmaktadır. Oysaki insan mutluluğu ve özgürlüğünün sağlanması bireysel keyfiyetler aracılığıyla değil, toplumsal pratikler üzerinden gerçekleşebilir şeylerdir. Bireylerin kendi potansiyellerini ortaya çıkarabilmeleri ve pozitif özgürlükleri çerçevesinde kendilerini geçekleştirebilmeleri söz konusu toplumsal pratiklerine bağlıdır.

---

216 Marcuse'nin konuya ilişkin analizi için ayrıca bkz. Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", *Negations: Essays in Critical Theory*, London, Mayfly, 2009, s. 101-110; "The Affirmative Character of Culture", s. 75 vd.

217 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s.137.

İnsanların gelişmiş ve incelmiş duyusal ve ruhsal algıları ile birlikte ürettikleri refah ancak öznel alanı aşıp müşterek düşünce ve eylem alanında yeniden yapılandırıldığı müddetçe en yüksek mutluluğu sağlayabilir hale gelecektir. Kısacası, mutluluğun toplumsal pratiklerin ve üretim ilişkilerinin dönüşümü üzerinden topluluk ahlakına bağlanması ile mutluluk bireysel olarak yaşanması gereken bir şey olmaktan çıkacak, en yüksek iyinin bir unsuru olarak ele alınmak sureti ile evrensel ahlak yasası biçiminde genele mal olacaktır.[218] Marksist Eleştirel Teori bu bakımdan mutluluk kavramını burjuva konformizminden ve bireye özgü izafi bir tatmin alanı olmaktan kurtarmakta, onu genel ve nesnel hakikatin bir parçası yapmaktadır. Zira önemli olan, özellikle de toplumun genelinin üretici güçlerden tam anlamıyla yararlanmasının engellendiği toplumlarda, ihtiyaç ve isteklerin nasıl tatmin edildiği değil aksine tam da bu isteklerin nasıl oluşup tanımlandığıdır. Mevcut sınıflı toplum koşulları insanların hem bedensel duyusallıklarını hem de manevi tatmin çeşitlerini güdülemekte; buna ilaveten de onların taleplerinin ufkunu da biçimlendirmektedir. Bu koşullar altında oluşan istekler doyurulsa bile, ancak özgür olmayan insanların yanlış isteklerinin doyurulması paralelinde, verili maddi toplumsal koşulların yaratmış olduğu ve bu koşullarda yeşerip büyüyen özgürlüksüzlüğü pekiştirmekten başka işe yaramayacaktır. Zira özgürlük ihtiyaçların tatmin biçiminden çok istek ve ihtiyaçların kendilerinde yatmaktadır. İşte insanlar toplumsal bütünün ve müesses düzenin eleştirisi sayesinde kendilerini özgürleştirecek ilgileri öğrenip gerçek ihtiyaçlarını yeniden tanımlayabildiklerinde

218 age. s. 135, 142.

kendi mutlulukları hakkında söz sahibi olabileceklerdir.[219] Çünkü mevcut iş koşulları ve iş bölümü içinde kendi mutlulukları ve gerçek ilgileri üzerine bilgi sahibi olmaları kısmi bir şekilde engellenmiştir. Dolayısıyla, Marksist teoriye göre, üretici güçlerin ve üretim sürecinin tüm toplumun ihtiyaçlarını karşılar biçimde yeniden düzenlenmesi insanların tatmin biçimleri kadar, hatta bundan daha önce, onların isteklerini de özgürleşmeye tabi tutacaktır. İşte bu, tikel ilgilerin genel ilgilerle, bireysel özgürlüğün toplumsal özgürlükle bir etik bakış aracılığıyla uyum sağlamasıdır.

Marcuse, Platon'da tam tesis edilemediğini düşündüğü bu uyumu Hegel'in kavramlarından yararlanarak kurmaktadır. Birey bu durumda toplumun genelinin esas ilgileriyle ilişkisi bakımından hakikatle irtibat sağlamış olur. Yani toplumun genelinin istek ve kararları bireyin ilgi ve isteklerini korur ve onun hakikat ile ilişkisini sağlar.[220] Hegel'de 'bütün'ün (*whole*) doğruluğu görüşü Marcuse'nin kurmak istediği mutluluk ve hakikat ilişkisini güdülemektedir. Böylece Marcuse, içinde tikel ve tümel arasındaki bağı tesis eden Hegelci bir etik topluluk (*ethical community*) kavramına sıcak bakmaktadır. Bu ise burjuva toplumlarında akıl sahibi kişilerin bireysel ahlakından ziyade topluluk yaşamı içinde birbirine karşı sorumluluk fikrini içermektedir. Bu da ancak bütünün akla dayalı öz-yönetimi aracılığı ile olur.[221] Yani mutluluğun gerçekleşmesi, insanlığın öz-belirlenimi paralelinde, özgürlüğün gerçekleşmesine koşuttur. Hegelci diyalektik uyarınca, Marksist Eleştirel Teori'de, gelişimin burjuva evresine özgü olan yalıtılmış hal-

219 age. s. 148.

220 age. s. 144.

221 age. s. 145.

deki tikel ilgiler ile varsayılan genel ilgiler arasındaki antitetik yapı yok edilmiş ve aşılmış olur.

Hegel'in deneycilik eleştirisi deneyciliğin fenomenler dünyasını aşan duyular üstü bir dünyayı reddetmekte olmasına bağlıdır. Çünkü duyuüstü bir dünyayı bütünüyle reddetmekle deneycilik, Hegel'e göre aşkın bir ahlaki standart da tanımayacaktır. Oysa Hegel'in felsefi dizgesi, evrensellik ve gereklilik dizgesi olarak kurulduğu ölçüde, etik konusunda da deneyci felsefenin hazların olumsal tatminine yol açıyor olmasını kabul etmez; çünkü görev ahlakı ya da temel etik standartlar deneycilik tarafından kurulamaz. Buna göre arzu ve güdülerim, ancak duyu verilerimin bana ait olduğu kadar, benimdir. Başka bir ifadeyle deneyci düşüncede, zihin gücüm duyu deneylerine bağlı kılındığı oranda, iradem de olumsal arzularımın olumsallığına tabi kalmaktadır.[222] Dolayısıyla, duyumlarımızı nasıl ki kendi başlarına değil de düşünce tarafından düzenlenmiş ve biçimlenmiş duyumlar olarak ele almak zorundaysak; arzu ve isteklerimizin de ham dürtüler olarak değil, toplumsal yaşantının düşünceyle güdülenen biçimleri tarafından oluşturulduğunu göz ardı etmemek gerekir.[223] Tam da bu yüzden bireysel isteklerin tatmini ve bireysel özgürleşme, yukarıda da değinildiği gibi, toplumsal özgürleşme ile mümkün olur. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde de dile getirdiği gibi, kişi, yaşadığı toplumun yasa ve geleneklerine bağlı kaldığında aslında kendi iradesinin özerk sesine kulak vermektedir; çünkü toplumun kurumları eyleyen kişinin iradesini kendi içinde barındırmaktadır.[224]

222 Michael J. Inwood, *Hegel*, London, Routledge, 2003, s. 471.

223 age. s. 484.

224 age. s. 486.

Sonuç olarak, bireyin sınırsız olan istekler ve yalnızca duyusal hazlar peşinde koşan bir varlık olarak resmedilmesi ancak entelektüel ve maddi üretici güçlerin ayrıştığı, üretim süreci ile tüketimin birbirinden ayrıldığı toplumlarda geçerlidir. Halbuki teknoloji, bilim ve sanatların azınlığın mutluluğuna ve çoğunluğun mutsuzluğuna dayalı bir üretim süreci ile örgütlenmediği durumlarda akıl ve ruh da disiplin ve içselleştirme cenderesinden kurtulacak ve mutluluğu çoğaltacaktır. Eğer özgürlük, ruhsal ve zihinsel bir alan olan kültüre baskın çıkarsa ve kültür de özgürlüğün soyut içselleştirilmesine yer vermez ise, o halde mutluluk asla duyusal haz alanı ile sınırlanamayacaktır. Bu durumda, Marksist Eleştirel Teori'de (ve aynı zamanda pratikte), hedonizm hem ortadan kaldırılmış hem de aşılarak ilerici yönüyle korunmuş olur. Özetle, hazları bütünüyle duyusallık alanına özgü kılan yönüyle olumsuzlanmış, ancak verili maddi koşulların cenderesindeki insana özgürleşme itkisi sağlaması korunarak daha yüksek bir biçime taşınmış olur.[225]

225 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 148.

3. BÖLÜM:

# Aristotelesçi Marksizm & Marksist Aristotelesçilik: Bir (Neo) Aristotelesçi Neden Marx'ın Teorisini Dikkate Almalıdır?

Çalışmanın üçüncü ve son bölümü iki alt bölümden oluşmaktadır. İlk olarak Marksist teori ile Aristoteles'in felsefesi arasındaki yakınlıklar gösterilecektir. Bunun için üç eksen belirlenmiştir: a) metafizik/ontolojik bağlam, b) epistemolojik/bilimsel bağlam ve son olarak c) normatif/etik bağlam. Bu üç eksen çerçevesinde Marksist teorinin Aristoteles felsefesinden beslendiği damarlar resmedilecektir. Böylelikle hem etik dışındaki diğer alanlarda da Marx'ın düşüncesinin Antik Yunan felsefesinin etkisi altında olduğu gösterilecek hem de Marx ile Aristoteles arasındaki düşünsel bağlantılar kapsamlı şekilde açıklanmış olacaktır. Bu yolla da Marx'ın düşüncesi üzerinde neredeyse inkâr edilemez bir etki bırakan Alman idealist geleneği ve Hegel'in felsefesi dışında ne türden tarihsel-felsefi eğilimlerin etkili olduğu daha açık şekilde görülebilecektir. Bölümün ikinci kısmında ise günümüzde ismi neredeyse neo-Aristotelesçilik ile özdeşlemiş olan Alasdair MacIntyre'ın çağdaş Aristoteles yorumu ve bu yorumun Marksist sosyal teoriyle uyum içinde olabilecek yönleri ele alınacaktır. MacIntyre'ın yaklaşımının ele alınmasının temel sebebi Aristoteles ile Marx arasındaki ilişkinin karşılıklılığını vurgulamaktır. MacIntyre, neo-Aristotelesçi bir etik ve politik teorinin Marx'ın kapitalizm eleştirisi olmadan hiçbir işlevinin olamayacağını ileri sürer. Başka bir ifadeyle, Marx'ın sosyal teorisi olmadan Aristoteles'in felsefesini günümüzde yeniden

inşa etmek neredeyse olanaksızdır. Bu bağlamda çalışmanın son bölümünde hem çağdaş Marksistlerin Aristoteles yorumları hem de neo-Aristotelesçilerin Marx'ı anlama biçimi eşzamanlı olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

## I — Marksist Sosyal Teori ve Aristoteles: Eleştiriler& Tartışmalar

Ruth Groff'un sorduğu "Bir (neo) Aristotelesçi neden Marx'ın sosyal teorisini dikkate almalıdır?"[226] şeklindeki soruyu tersine çevirerek de sormak pek tabii mümkün: Marksist sosyal teori neden Aristoteles'in felsefesini dikkate almalıdır? Soruda Aristoteles ve Marx'ın adlarının yerlerini değiştirebilmemizi, yani bu düşünürlerin felsefeleri arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir şekilde ele alabilmemizi olanaklı kılan somut zemin içinde yaşadığımız dünyadır; yaşama dünyasıdır. İçinde yaşadığımız dünya neo-liberal tekno-kapitalist nesneleştirme kiplerinin sonucu olarak ortaya çıkan "hiçbir şeyin katılaşmaya dahi fırsat bulamadığı" bir dönemin geçerliliğinin ilan edildiği bir dünyadır. Çağımızda toplumsal, kültürel ve teknolojik değişim öyle bir hıza ulaşmıştır ki üretilen bir alet daha dolaşıma girmeden "temel niteliklerini" yitirme tehlikesi ile karşılaşmakta; tüketim nesnesi olduktan kısa bir süre sonra da demode olmaktadır. Tüketim dünyasının yaratmış olduğu, şeyleşmeyi imleyen tuhaf ilişkilerin biz(d)e bıraktığı en önemli soru(n)lardan birisi geçmişi müthiş bir kayıtsızlıkla karşılayan, geçmişten geleceğe hiçbir gelenek ya da öğe taşımak istemeyen bir anı yaşıyor oluşumuzdur. İşte bu yüzden; her

226 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", *Philosophy & Social Criticism*, 2012, 38 (8), s. 786.

kültürel öğenin kolayca birbirinin yerine ikame edildiği, her söylemin anında değiştirilebildiği, tüm mevcut gelenekler ve bu geleneklere ilişkin bireysel-kolektif belleklerin silindiği ve her pozitif-kurucu anlatının altının oyulduğu bir "post" dönemde geleceğe ilişkin bir pozitif ütopya üretmek neredeyse imkânsızlaştı.[227] Nihilizm teriminin kifayetsiz kaldığı günümüzde "denetim ve öngörülebilirlik hissinden mahrum kalan bir halde böyle bir hızda ilerleyen bizler, geçmişi de geleceği de hayret ve endişeyle karşılıyoruz."[228]

Günümüz entelektüel dünyasında hem Marksistlerin hem de neo-Aristotelesçilerin temel problemi, geçmişi ve geleceği hayretle ve endişeyle karşılayan bizlerin hayatlarına yeni bir (sahici) anlamlar ve değerler katmanını eklemleyebilmenin olanaklarını açığa çıkarmaktır. Yani bu çabanın temel motivasyonu büyüsü bozulan dünyayı yeniden büyüleyebilecek iyi bir yaşama ilişkin teorinin ve pratiğin olanaklarını tartışmak ve bu tartışma aracılığıyla ortaya çıkan yeni değerlendirmeler ve bireysel/toplumsal pratiklerle insanlığın yaşadığı nihilizmi aşmaya çabalamaktır. Çağımızda yaşanılan nihilizmin tarihsel köklerinin Aydınlanma'ya kadar uzandığı çoğu zaman ileri sürülen bir savdır. Bu sava göre Aydınlanma'dan bu yana Batı kültürünün temel karakteristiği olan, düşünce ve eylemde her şeyi aklın ve bilimin ölçütüne göre belirleme çabası, Max Horkheimer'ın ifadesiyle aklın araçsallaşmasıyla birlikte tüm ilişkilerin araçsallaştığı, amaçların sorgulanmadığı bir yaşam doğurmuştur. Modern bilimsel rasyonalite, bilime özgü temel

227 Kurtul Gülenç & Önder Kulak, "Giriş", *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* içinde, Kurtul Gülenç & Önder Kulak (Yay. Haz.), İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2012, s. 11.

228 Wendy Brown, *Tarihten Çıkarı Siyaset*, Çev. Emine Ayhan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 172.

bir nitelik olmaktan çıkmış; zamanla yaşam dünyasının tüm alanları üzerinde -devletlerin örgütlenme biçimlerinden örgüt içi hiyerarşik yapılara (bürokrasi), aile içi özel ilişkilerden eğitime kadar her alanda- etkili olmaya başlamıştır. Toplumsal ve gündelik yaşam pratiklerinin bilimin araçsal mantığına göre örgütlenmesi Max Weber'in o ünlü ifadesiyle söyleyecek olursak büyüsünü yitirmiş bir dünya imgesinin yaratılmasına hizmet etmiştir. Büyüsünü yitiren dünya, her türlü değerden arındırılmış bir dünyadır. Bu dünya, artık, bizim ahlaksal, kültürel veya politik değer ve ideallerimizi, olgulardan çok isteklerimizi ve arzularımızı yansıtan anlamlandırılmış bir *kosmos* değil, araçsal aklın altında çıplaklaşmış bir *olgular yığınıdır*.[229] Yeni dünyada, dünya eski büyüsünden tamamıyla arındırılmıştır.

Anlamını ve değerini kaybetmiş, "olgular yığını" olarak nesneleştirilen bir dünyanın yeniden sahici bir anlam ve değer kazanması sanıldığı kadar kolay değildir. Üstelik bu iş Marksist teori açısından hiç kolay değildir. Bunun temel sebebi Marksist teorinin ve teorinin uzantısı olarak devrimci pratiğin özellikle reel komünist deneyimler son bulduğundan beri ciddi bir kriz içinde oluşudur. 1980'lerin başından itibaren yavaş yavaş gerilemeye başlayan ve 1990'larda ciddi şekilde yara alan Marksist teori, kimi çağdaş düşünürlerce hem Aristoteles'in felsefesi aracılığıyla yeniden inşa edilmek istenmekte hem de bu çaba aracılığıyla çağımızda oldukça etkili olan postmodern eğilimlere karşı kökleri Antik Yunan'a dayanan sağlam yeni bir felsefi zemin keşfedilmeye çalışılmaktadır.

Beri yandan neo-Aristotelesçiler [tabii kuşku yok ki bu

229 Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2001, s. 68.

gelenekle kastedilen isim Alasdair MacIntyre'dır: Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* (1981); *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?* (1988)][230] açısından da tekno-kapitalizmin ve neo-liberal perspektifin egemen olduğu bir dünyayı ve bu dünyanın ürünü olan burjuva bireyinin yozlaşan dünyasını yeni bir anlam ve değer katmanıyla dönüştürmek kolay değildir. Üstelik bunu Antik Yunan'ın tozlu raflarında dolanarak gerçekleştirmek hiç kolay değildir. Bunun en temel sebebi modern felsefenin özünde Aristoteles'ten ve Skolastik felsefeden kopma arzusu üzerinden kendisini inşa etmesidir. Anti-Aristotelesçi bir tavırla şekillenen modern bilim anlayışının doğa tasarımı ve yöntem anlayışı Rönesans'la birlikte ortaya çıkmıştır. Avrupa tarihinde muazzam bir devingenliği ortaya koyan Rönesans dönemi daha sonra 'karanlık çağ' olarak da tabir edilen Ortaçağ'dan köklü bir kopuş arzusunu temsil etmektedir. Bu kopuş talebi, aynı zamanda 'modern' sıfatıyla nitelendirilir. Bu bağlamda, modern felsefe dediğimizde Francis Bacon ve Descartes'ı; modern bilim dediğimizde ise Copernicus, Kepler, Galileo ve Newton çizgisini göz önünde tutarız.[231] Eskiyi reddetme olarak modern felsefe, Bacon ve Descartes'ın Ortaçağ ve Aristoteles felsefesinin önkabullerine karşı çıkışıyla başlatılırken, modern bilim de Aristoteles ve Ptolemaios'un 'dünya merkezli evren' anlayışına karşı Copernicus'un 'güneş merkezli evren' tasarımıyla başlatılır.[232] Kuş-

230 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981 [Türkçesi, *Erdem Peşinde, Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma,* Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001]; *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

231 Aslında bu düşünürler Ortaçağ düşüncesinden tam olarak kopmamışlardır. Ancak düşünürlerin fikirleri ve varsayımları modern felsefe ve bilimsel düşüncenin temellerini oluşturmuştur.

232 Tabii buradaki kopuşun sadece bilimsel alanla sınırlı kaldığını söylemek yanlış

kusuz merkezin yer değiştirmesiyle meydana gelen yalnızca bir ters çevirme, basitçe bir şeyin başka bir şey yerine ikame edilmesinin ötesinde olup o merkezin etrafında örgütlenen ve o dizgeyi yapılandıran bütün bir kavramlar dizgesinin/kavramsal çerçevenin -anlam ve yer olarak- kökten sarsılması ve yeniden içeriklendirilip teorik ve pratik açılardan örgütlenmesi anlamına gelecektir. Bu şekilde kurulmuş/örgütlenmiş modern-burjuva dünyasının problemlerini, eski paradigmanın kavramlarını ya da ilkelerini yeniden canlandırarak çözmeye çalışmak neo-Aristotelesçi filozofların ne kadar zorlu ve kaygan bir zeminde mücadele etmek zorunda kaldıklarının en açık göstergesidir.

Bu zorluklar göz önüne alındığında neden Marksist sosyal

---

olur. Bu iddia, modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes'ın bilgelik anlayışına bakılarak gerekçelendirilebilir. Descartes; insan bilgisini bilimlerin toplamından ibaret görmekte ve tek tek her bilimi kendisi için değil nihai amaç olan evrensel bilgeliğe (*sapientia*) yaptığı katkı çerçevesinde değerlendirmektedir. Böylece Antik Yunan'ın *sophia* kavramını bilimsel bilgi birikimine indirgeyen Descartes, insanı hakikate götüren yoldan saptıran şeyin ise evrensel bilgeliğin, yani tüm bilimlerin bilgisinin ürünü olan bilgeliğin, başka bir ifadeyle insanlığın bu genel amacının farkında olmamak olduğunu belirtmektedir. Bkz. Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1999, s. 7-8; Ferda Keskin, "Akıl, Arzu, Yöntem", Kubilay Hoşgör (ed.), *Felsefe ve Sosyal Bilimler* içinde, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s. 93. Yine düşünüre göre bizi bu yüce amaçtan saptıran etken aşağılık ya da içi boş kazançlar peşinden gitmek değil; çok daha incelikli tutumlar ve bu tutumlar ekseninde beliren saygıya ve övgüye değer gözüken amaçlardır. Bu noktada Descartes'ın verdiği örnek ise çok anlamlıdır: "İyi yaşamak bakımından ya da hakikatin seyrinden alınan zevk (haz) bakımından bize yararlı olan ve hiçbir acının bulandırmadığı iyi yaşanmış bir ömür." Bkz. Rene Descartes, *Aklın Yönetimi için Kurallar*, s. 8. Descartes'ın burada gönderme yaptığı ve insanı yoldan çıkardığını düşündüğü amaç, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. kitabında gerçek mutluluk (*eudaimonia*) için verdiği tanımdır. Descartes'a göre böylesi saygıya ve övgüye değer bir "iyi" yaşam amacı bizi yolumuzdan saptırmaktadır. Başka bir ifadeyle, "Antik Yunan düşüncesinde merkezi bir yer tutan bilgi/bilgelik (*sophia*) ve hakikat ile iyi yaşam ya da iyi arasındaki ilişki Descartes için artık geçerlilik" taşımamaktadır. Bkz. Ferda Keskin, "Akıl, Arzu, Yöntem", s. 94. Tam da aynı nedenden dolayı modern felsefede hakikate ulaşmak tamamıyla bir yöntem meselesidir. Bu eksende de modern düşünce geleneğinde akıl, yönteme ya da yöntem arayışına indirgenmiştir.

teorisyenlerin Aristoteles'in felsefesine, neo-Aristotelesçilerin de Marx'ın sosyal teorisine ihtiyacı olduğu belirginleşmektedir. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünün hemen başında sorduğumuz sorunun karşılıklılığı bu noktada anlam kazanmaktadır. O halde, hem çalışmanın derinleştirilmesi hem de çağdaş felsefede önemli bir yeri olan Aristotelesçilik ve Marksizm arasındaki ilişkinin daha da belirgin kılınması açısından yanıtlanması gereken ilk soru "Marksist sosyal teori neden Aristoteles'in felsefesini dikkate almalıdır?" sorusudur. Bu soru birbiriyle ilişkilenen üç farklı bağlam üzerinden yanıtlanabilir: 1) metafizik/ontolojik bağlam, 2) epistemolojik/bilimsel bağlam ve son olarak 3) normatif/etik bağlam.

Aristoteles *Metafizik* başlıklı eserinin A, G ve E kitaplarında metafiziğin ya da filozofun ifadesiyle ilk felsefenin (*prote philosophia*) konu alanına ilişkin üç farklı tanım getirir. Sırasıyla metafizik a) ilk ilkelerin ve nedenlerin bilimi,[233] b) varlığın varlık olmak bakımından bilimi (*to on he on*)[234] ve c) teoloji (ilahiyat) olarak metafizik, ilk nedenin ve ilahi olanın bilimidir.[235] Düşünür tüm bu metafizik soruşturmalarında varlık meselesini ele alır. Platon'un varlığı "en yüksek cins olarak ele aldığı ve var olan her şey arasında cinse dayanan bir birliğe" ulaşmaya çalıştığı (bir ve aynı anlamda var olan) İdealar öğretisinden farklı olarak Aristoteles varlığı tek anlamlı değil de çok anlamlılık üzerinden tanımlar ve onu parçalayarak yumuşatır.[236] Varlığı bu şekilde ele alması

233 Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 982a-985a.

234 age. 1003a-1005a.

235 age. 1025b-1026b.

236 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 124.

ontolojik bakışını derinleştirmesi açısından düşünüre önemli bir imkân sunar. Artık tözsel varlığın yanı sıra özsel varlıktan söz edilebilecek, birinci dereceden ve ikinci dereceden tözler ayrımı yapılabilecek ve daha da önemlisi akılsal varlığın yanı sıra duyusal varlığın da var olabileceğine ilişkin felsefi bir düşünme geliştirilebilecektir. Varlık problemine, Platon'un İdeaların neler olduğu konusunda gereğinden fazla geniş, sabitleyici ve durağan bir düşünümünün ya da İdealarla duyusal olanları ontolojik olarak birbirinden neredeyse bütünüyle ayırmasının getirmiş olduğu güçlükle bakmak zorunda kalmayan Aristoteles için töz anlamında varlığı ve bu bağlamda duyusal olanla akılsal-ideal olan arasındaki ilişkiyi açıklamak nispeten kolaylaşmıştır. Aristoteles'e göre "Varlık nedir?" sorusu özünde "Töz nedir?" sorusudur.[237] Düşünür bu soruya tözün iki anlamı olduğunu söyleyerek yanıt verir: "A) Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli ya da formudur."[238] Jonathan E. Pike, Aristoteles'in töze ilişkin bu açıklamasını şu şekilde yorumlar: "Burada iki ölçüt yeterince açıktır; *bireyleşme* ile ilişkilidirler: töz olarak nitelendirmek için bir kendiliğin 'özgünlüğe' ve *gayri-asalaklığa* sahip olması gerekir: bir töz, bağımsız varlığı olan bir kendiliktir. Dolayısıyla tözler ontolojik olarak temeldir. İlk olarak var olanlar olmaları bakımından ve ikinci olarak da diğer her şeyin bağımlı olduğu fakat kendilerinin başka hiçbir şeye bağımlı olmadığı var olanlar olmaları bakımından varlığın te-

237 Aristoteles, *Metafizik*, 1028a10.

238 age. 1017b23-26.

mel biçimleridirler."[239] Pike'ın bu açıklaması Aristoteles'teki iki tür töz anlayışını da anlamamızı kolaylaştırır. Birinci dereceden tözler bireylerdir, ikinci dereceden tözler ise Platon'un İdealar ya da Aristoteles'in formlar dediği şeylerdir. Bireyler değişmeye tabi olan tözlerdir ve kendilerinde değişmenin olanağını sağlayan maddeyi içerirler; formlar ise değişmezlik özelliği ile birinci dereceden tözlerden ayrılırlar.

Aristoteles'in iki tür töz ayrımıyla felsefi düşünceye yaptığı en önemli katkı birinci dereceden tözler olmadan, yani bireyler olmadan ikinci dereceden tözlerin, yani formların var olamayacağı düşüncesidir. Aristoteles birçok farklı eserinde Platon'un İdealar öğretisini eleştirmiştir. Bu eleştirilerdeki en temel argümanlardan biri tözler olarak tümelleri düşünmenin hata olacağı çünkü töz kavramının bireyleşme/özgünleşme (*individuation*) nosyonuyla doğrudan ilişkisinin olduğu fikrini savunur:

> Tümel de, bazı filozofların[240] düşüncesine göre, 'neden' kelimesinin tam anlamında bir neden ve ilkedir. O halde bu konuda da tartışmaya girelim: Çünkü hangisi olursa olsun, tümel bir öğenin töz olması imkânsız görünmektedir. Birinci olarak, bir *bireyin* tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel denir. O halde tümel, neyin tözü olacaktır? Onun ya kendilerine yüklendiği bütün varlıkların tözü olması veya hiçbirinin tözü olmaması gerekir. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir; eğer tek bir varlığın tözü olursa, o zaman da bu varlık aynı zamanda bütün diğerleri olacaktır; çünkü tözleri bir olan, başka deyişle mahiyetleri bir olan var-

239 Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, England & USA, Ashgate Publishing, 1999, s. 32.

240 Platoncuların.

lıklar bir ve aynı varlıktırlar.[241]

Marx da tıpkı Aristoteles'in yapmış olduğu gibi somut gerçek tümelleri kabul eder. Somut gerçek tümeller, "gerçekten somutlaştırılmış tümellerdir, [Marx'ın, K.G.] ontolojisi dahilinde sadece mantıksal tümeller değildirler. Onun altını çizdiği ve karşıtı olarak tartıştığı, ekonomi politikçilerce ileri sürülen tümellerin gerçek dışılığıdır. Genel olarak yaklaşımı bu bakımdan Aristotelesçidir."[242] *Kapital*'de, Marx, iktisatçılarla, onların belirlediği ve tanımladığı meta, değişim değeri, kâr, ücret, rekabet vb. gibi temel iktisat kategorileriyle hesaplaşır. Bu düşünürler ilgili kategorilerin kapitalist sistem içinde üretilme biçimlerini tespit etmeye çalışmışlardır. Marx'a göre, bu olumlu çabanın taşıdığı temel problem ise bu ilişkilerin nasıl ortaya çıktıklarını ve yeniden nasıl üretildiklerini, yani kendilerine özgün somut bireyselliklerini/tekilliklerini gör(e)memesidir. *Kapital*'deki meta analizinin temelinin atıldığı *1844 Elyazmaları*'nda Marx bu konuyla ilgili şunları söyler:

> Politik iktisat özel mülkiyet olgusundan yola çıkar, ama bunu bize açıklamaz. Özel mülkiyetin gerçekten içinden geçtiği *maddi* süreci genel, soyut formüllerle dile getirir, sonra da bu formülleri *yasa* olarak benimser. Bu yasaları *kavrayamaz* yani özel mülkiyetin kendi yapısından *nasıl* doğduklarını göstermez. Politik iktisatçı sonuç olarak çıkarması gereken şeyi, yani iki şey, örneğin iş bölümü ve değişim arasındaki zorunlu ilişkiyi bir olgu, bir olay şeklinde baştan kabullenmiştir.[243]

Marx'ın önemle vurgulamaya çalıştığı nokta ekonomi

241 Aristoteles, *Metafizik*, 1038b7-15. (vurgu bana ait-K.G.)

242 Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, s. 35.

243 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 73-75. (vurgu bana ait-K.G.)

politik alanında yer alan temel kategorilerin, aslında soruşturmanın en başında açıklanması gereken iktisadi olguların, klasik iktisatçılarca herhangi bir açıklamaya ihtiyacı olmayan soyut *evrensel/tümel* öğelermiş gibi ele alınması ve kapitalist işleyişe dair çözümlemenin bu önkabul üzerinden gerçekleştirilmesidir. Kısaca ekonomi politik, uğraştığı kategorileri doğal ve değişmez öğeler, yani -somut olanla ilişkisi yeterince hesaba katılmayan- soyut tümeller olarak kabul etmektedir. Böylelikle klasik iktisatçılar, resmen, kapitalizmin doğal bir düzen olduğunu zaten baştan ilan etmişlerdir. Onlara göre kapitalist üretim ilişkileri sanki soyut kategorilerin yansımaları olan doğal ilişkilerdir. Dolayısıyla klasik iktisatçılar, bugünün dünyasında serbest piyasanın doğal bir kurum olarak algılanması gibi, kapitalist ilişkileri doğal ilişkiler olarak algılarlar, tümellik atfettikleri bu kategorileri doğal tavır içinde ele alırlar, dolayısıyla doğadaki düzenlilikleri betimleyen doğa yasaları türünde iktisat yasalarının varlığını kabul ederler. Ve bu yasalar da yine soyut tümel iktisadi kategorilerin yansımaları olarak tezahür eder. Oysa Marx'a göre kapitalist ilişkiler ve bu ilişkiler içinde yer alan kategoriler doğal değillerdir; onlar, tarihsel ve toplumsal olarak üretilmişlerdir. Her toplumsal değişim bu üretimi yenilemekte, dolayısıyla işleyişi sürekli değiştirmektedir.

Marx, klasik iktisatçılara yönelttiği eleştiriye benzer bir eleştiriyi ünlü yararcı (*utilitarian*) Jeremy Bentham'a da yöneltir. Düşünüre göre Bentham'ın teorik sıkıntılarından biri boş/soyut bir tümel ilke olarak "yarar ilkesi" ni (*principle of utility*) bu dünyada var olan somut objelerle ilişkisini kurmadan gündeme getirmesidir:

> Yararlılık ilkesi, Bentham'ın bir buluşu değildir. O, yal-

nızca, Helvétius ile başka Fransızların daha 18. yüzyılda ve hem de espri ile söylediklerini kendi sıkıcı anlatımı ile yinelemekten öte bir şey yapmamıştır. Köpeğe neyin yararlı olduğunu bilmek için, köpeğin niteliğinin[244] incelenmesi gerekir. Bu niteliğin kendisi, yararlılık ilkesinden çıkartılamaz. Bunu insana uygularsak, insanın bütün hareketlerini, eylemlerini, ilişkilerini vb. yararlılık ilkesi açısından incelemek isteyen bir kimse, önce insan doğasını genel bir çerçeve içersinde, sonra da her tarihsel çağda değişmiş şekliyle ele almak zorundadır. Bentham, bu işi, kısa yoldan çözümlüyor. Kupkuru bir saflıkla, modern bir bakkalı, özellikle bir İngiliz bakkalını normal bir insan olarak alır.[245]

Bu türden boş tümeller ideolojik bir işlev görmesi için doldurulabilir ve Marx, Bentham'ın İngiliz küçük burjuvazisini "normal insan" olarak öne sürdüğünü ve ardından ölçütünü "bu özgün türdeki normal insana yararlı ne varsa" ona göre düzenlediğini düşünür. Oysa Marx yöntemini bundan daha iyi bir şey üzerine kurmak ister ve bunu somut tümelleri tanımlamak için başvurdukları nesnelerle, bu durumda tekil ve belirlenebilir toplumsal ilişkiler içerisinde yaşayan insanlar ve onların tikel ihtiyaçlarıyla doğrudan ilişkilendirildiği bir tutumu savunur.[246]

Hem Aristoteles hem de Marx'ın ontolojik bakışlarını Ortaçağ felsefesinin diliyle tarifleyen *universalia in rebus* (şeylerin içindeki tümeller) ifadesi *universalia ante rem* (şeyleri önceleyen tümeller) ifadesiyle özetlenebilecek Platoncu şemayı olumsuzlar. Marx ve Aristoteles yakınlaşmasını pekiştiren bir

244 Doğasının-K.G.

245 Karl Marx, *Kapital I*, s. 626, 69. dipnot.

246 Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, s. 36.

başka kavram, yine töz kavramıyla ilişkili olan *form* kavramıdır. Marx kapitalizmi oluşturan toplumsal ilişkilere belirli bir türde bir form varsayıyor gözüyle bakar; Aristotelesçi açıdan açıklandığı şekliyle özsel, bir şeyin gerçekleşebilecek ya da gerçekleşmeyecek olan eğilimsel özelliklerinin kendine özgülüğü sayesinde edindiği ilkesini düzenleyen olarak form. Bu çerçeveden değerlendirdiğinde Ruth Groff, özellikle "form" kategorisini olgun Marx'ın temel ontolojik kategorisi olarak görür ve bu aşamada çoğu Marksistin hatalı bir şekilde yorumladığı gibi Marx'ı indirgemeci materyalist olarak konumlamaktansa düşünürün Aristotelesçi karakterinin daha çok ön plana çıktığını söyler.[247] Marx'ın aşağıdaki pasajı Groff'un tespitini doğrular niteliktedir:

> Toplumun çeşitli ekonomik biçimleri arasındaki temel ayrım, örneğin, köle emeğine dayanan toplum ile ücretli emeğe dayanan toplum arasındaki ayrım, artı-emeğin fiili üreticisinden, işçiden sızdırılması *biçim*ine bağlıdır.[248]

"Form" kategorisi Marx'ın sosyal teorisinin epistemolojik ve bilimsel düzlemlerinde de önemli bir rol oynar. Hareketin hareket halindeki doktrini olarak değerlendirilebilecek Marksist sosyal teorideki diyalektik yöntemin ortaya koyduğu amaç, araştırma nesnesi olan konunun -ki Marx tarafından araştırılan konu kapitalizm ve onun işleyişidir- özü, yani formu bağlamında niteliklerinin belirlenerek tanımının verilmesidir. Bu türden bir tanım için "hakiki/doğru tanım" (*real definition*) ifadesi kullanılabilir. Antik Yunan geleneğinde de

247 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 787.

248 Karl Marx, *Kapital I*, s. 233. (vurgu bana ait-K.G.) Bu pasajda öne çıkan temel ayrımı belirleyen kategori formdur. Artı-emeğin üreticiden sızdırılma biçimi (formu) ekonomik açıdan toplumları da fiili olarak birbirinden ayırmaktadır.

(özellikle Platon ve Aristoteles'te) örneğin adaletin ne olduğunun bilinebilmesi o kavramın hakiki/doğru bir tanımının verilebilmesine bağlıdır. Bunun en temel sebebi hakiki/doğru bir tanımın, tür ve cinsler bağlamında ilgili kavramın özünü açığa çıkartması, onun temel niteliklerine, yani özüne işaret eden bir yapıya sahip olmasıdır. Bu bağlamda meselenin özünün daha iyi anlaşılabilmesi açısından hakiki/doğru tanımları nominal tanımlarla karşılaştırmak yararlı olabilir. Nominal tanımlar bir objenin içkin-özsel niteliklerinden çok gözlemlenebilir özelliklerine işaret eder. Başka bir ifadeyle, nominal tanımlar daha çok John Locke'un ikincil nitelikler olarak belirlediği niteliklere karşılık gelen tanımlardır. Locke bir objenin subjektif etkileri ile meydana gelen şeyin o şeyin gerçek özünden ziyade nominali olduğunu ileri sürer. Marx'ın ilgisi ise -tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, Locke'un nominal dediği şeyden farklı olarak- kapitalizmin ve işleyişinin hakiki/doğru bir tanımını elde etmektir. Bu çaba bütünüyle Aristotelesçi bir çabadır: Kapitalizmin özünü ortaya koyma çabası. Dolayısıyla kapitalizmin işleyiş yasalarını bilebilmenin olanağı ki -bu olanak bir amaç olarak Marx tarafından 'kapitalist toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak' şeklinde ifade edilmiştir-[249] bu sistemin formunu ya da özünü belirleyebilmekle mümkündür. Nasıl ki Aristotelesçi epistemolojik modelde bir şeyi bilmek, o şeyin formuyla ilgili bir hesap verebilme olanağına sahip olmak demek ise (daha başka bir ifadeyle, bir şeyi bilmek o şeyin nedenlerini ve ilkelerini bilmek ise), Marx'ın sosyal teorisinde de bu durum kapitalizmin formuyla ilişkili bir ilgiyi açığa çıkarmak demektir. David Depew, bu benzerliği şöyle derinleştirir: "Marx'ın türsel-varlık kavramı-

249 age. s. 18.

nın kendisi, insan bilincinin 'Aristoteles'in epistemolojisiyle ilişkili biçimde, nesneleri cinslerin ya da türlerin örnekleri olarak, ki burada bir türün belirtisi bir ya da daha fazla ayrıştırıcı yapısal sıfattır, kavrama kapasitesi' olduğu düşüncesine dayanır."[250]

Marx kapitalizmin çözümlemesine ilişkin bu çabasını *Kapital*'in ikinci baskısına Önsözünde, St. Petersburg'da yayımlanan *Yvestni Yevropi* dergisinde *Kapital* üzerine yazılan bir makaleden pasajlar aktararak ortaya koyar. Makalenin yazarına göre Marx için önemli olan tek şey, incelediği olguların yasasını bulmaktır; bu olgular, belirli bir tarihsel dönemde belirli bir biçim ve karşılıklı ilişkiler içerisinde oldukları sürece, onun için önemli olan, yalnızca onlara egemen olan yasa değildir. Onun için daha da önemli olan, bunların değişmelerinin ve gelişmelerinin, yani bir *form*dan başka bir *form*a, bir *ilişkiler* düzeninden, farklı bir *ilişkiler* düzenine geçişlerinin yasasıdır. (...) Bunun sonucu olarak, Marx, ancak tek bir şeyi dert edinir: Katı bilimsel incelemelerle toplumsal koşulların birbirini izleyen sıralarının *zorunluluğunu* göstermek ve kendisine temel çıkış noktaları görevini yapacak gerçekleri elden geldiğince tarafsız saptamak.[251]

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere Marx, benimsemiş olduğu bilimsel yaklaşımında klasik ekonomi politiğin üç temel varsayımını eleştirmiştir: a) Değişim rastlantısaldır; Marx'a göre 'politik iktisatçı, sermayeyle emeğin başlangıçtaki birliğini, kapitalistle işçinin birliği şeklinde ortaya koymaktadır,

250 David Depew, "Aristotle's *De Anima* and Marx's Theory of Man", orijinal basım *Graduate Faculty Philosophy Journal 8*, 1981-2: s. 133-187; yeni basım *Marx* içinde, Scott Meikle (ed.), Burlington, VT: Ashgate, 2002, s. 227.

251 Karl Marx, *Kapital I*, s. 26.

cennetin ilk durumudur bu. Bu iki görünümün iki insan şeklinde birbirlerinin gırtlağını sıkması politik iktisatçıya göre *rastlantısal* bir olaydır'[252] b) Değişim ancak dışsal etkenlerle açıklanabilir: Marx'a göre politik iktisat ideologları için 'değişim rastlantısal olduğuna göre ancak dışsal etkenlerle açıklanabilir'[253] çünkü 'politik iktisat emekle sermaye ve sermaye ile toprak arasındaki ayrılığın kaynağını açıklamaz. Sözgelişi, ücretlerle kârın ilişkisini tanımlarken, kapitalistin çıkarını en önemli neden sayar; yani geliştirip açıklaması gereken şeyi olduğu gibi kabullenir. Rekabet karşısındaki tutumu da aynıdır. Rekabeti dışsal koşullarla açıklar. Bu dışsal ve görünüşte rastlantısal koşulların ne dereceye kadar, gerekli bir gelişmenin dışavurumu olduğu konusunda bir şey söylemez bize'[254] c) Verili olgular birbirlerinden ayrı, bağlantısız ve tözsel bir şekilde durmaktadır. Bu üçü yerine Marx, sırasıyla *zorunluluk*, *içsellik* ve *ilişkiselliği* koymuştur. *Zorunluluk* vardır çünkü kapitalistin işçiye yönelttiği 'bu koşullar altında ister çalışırsın ister çalışmazsın, keyfin bilir!' söylemine işçinin vermek *zorunda* olduğu yanıt 'hayatta kalabilmek için çalışmak zorundayım' yanıtıdır. *İçsellik* vardır çünkü işçi ile işçinin kendi emeğiyle dışsallaştırdığı ürünü arasında kurduğu ilişki temelde içsel bir ilişkidir. *İlişkisellik* vardır çünkü üstümüze giydiğimiz herhangi bir kıyafetin ya da bu yazıyı yazarken kullandığım bilgisayarın üretimi, yüzlerini bile görmediğim, isimlerini bile bilmediğim somut "insanlar" tarafından gerçekleştirilmiştir. Ben, herhangi bir kıyafet giydiğimde ya da yazı yazarken herhangi bir bilgisayar kullandığımda o giysi-

252 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 132.

253 age. s. 132.

254 age. s. 74.

nin ya da bilgisayarın üreticileriyle dolaylı olarak *ilişki* içine girmekteyim.[255]

James Farr zorunluluk, içsellik ve ilişkisellik kavramlarını birbirine bağlayan bilimsel yasa nosyonunun da Aristotelesçi gelenekle bağdaşabileceğini öne sürer.[256] Pozitivist için[257] yasa olay düzenliliğinin evrensel bir ifadesidir: bütün x'ler için eğer a ise o halde y'dir. Bu modelde y'nin tekil bir şekilde ortaya çıkışı, y'nin x'in peşinden gelmesinin x'in olduğu bütün durumlarda y sonucunun çıktığı şeklindeki yasanın bir örneği olduğu olgusuyla 'açıklanır.' Ne var ki, Hume ile tutarlı bir şekilde değiş-

255 Kurtul Gülenç, "Doğalcılık ve Marksist Eleştiri", *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* içinde, Kurtul Gülenç & Önder Kulak (Yay. Haz.), İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2012, s. 51-52.

256 James Farr, "Marx's Laws", orijinal basım *Graduate Faculty Philosophy Journal 8*, 1986, s. 202-222; yeni basım *Marx* içinde, ed. Scott Meikle, Burlington, VT: Ashgate, 2002, s. 341-362.

257 Pozitivizm bilginin oluşumu ve kaynağına dair temel bir ilkeden hareket eder. Bu ilke bilinebilir alanın sınırlarının sadece olgular ile belirlenmesi, başka bir ifadeyle deney ve gözlem ile çizilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Pozitivizmi bu çerçeveden tanımlayan Leszek Kolakowski'ye göre de pozitivist öğreti "insan bilgisine dair bir dizi kurallar ve değerlendirme ölçütlerinden" oluşmaktadır ve "bilgi, bilim, bilişim, enformasyon gibi terimleri ne şekilde kullanmamız gerektiğini düzenleyen normatif bir tutumdur." Bu tanım ekseninde pozitivist öğretiye göre bir şeyin bilgi olarak kabul edilip edilmeyeceğinin ölçütünü Kolakowski dört temel ilke üzerinden sunar. Bu ilkelerden ilki *fenomenalizm* ilkesidir. Bu ilkede ifade edildiği şekliyle "bizler yalnızca deneyimde açıkça belirtilmiş olan şeyleri kaydetmeye yetkiliyiz." Düşünürün pozitivist öğretinin ilkelerinin ikincisi olarak belirlediği *nominalizm* ilkesidir. Bu ilke birinci ilkeyi izler ve genellikle de onunla birleşir. Bu ilke der ki genel anlamlarda formüle edilmiş olan herhangi bir algının bireysel (tekil) gerçekler haricinde herhangi bir gerçek anlama ya da forma/öze sahip olabileceğini varsayamayız. Nominalizme göre; "soyut olan her bilim, deneyimin kaydının kısaltılmasına yönelik bir metottur ve bizlere fazladan ve bağımsız hiçbir bilgi vermemekle birlikte, içinden yapılan alıntılar yoluyla ampirik olarak ulaşmanın mümkün olmadığı gerçeklik alanlarına bir geçit sağlar." Kolakowski'nin saptamış olduğu üçüncü ilke, değer yargılarını ve normatif ifadeleri bilginin oluşma sürecine çağırmanın reddi ilkesidir. Düşünürün konuyla ilgili öne sürdüğü son ilke ise bilimsel yöntemin birliğine duyulan inançla ilgilidir. Alıntılar için bkz. Leszek Kolakowski, *Pozitivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, Çev. Norbert Guterman, Harmondsworth, Penguin, 1972 (1966, 1968), s. 11-16.

kenler arasında hiçbir zorunlu bağıntı böylelikle ileri sürülmez. "Marx ise aksine yasaları ve yasaların altında yatan metafiziği çok daha farklı bir şekilde kavrayan çağdaş, yeni Aristotelesçi bilim felsefecilerini önceden sezmiş biri olarak görülebilir. Bazen bilimsel özcülük olarak adlandırılan neo-Aristotelesçi bakış açısında yasalar, ne oldukları hatta belki de özsel olarak ne oldukları verili şeylerin ne yaptığına ya da ne yapma potansiyeli taşıdıklarına dair ifadeler olarak düşünülür. Nedensel bağıntıların metafiziksel olarak zorunlu olduğu düşünülür, tam da şeylerin doğasına dayandıkları düşünüldüğü için. Bir bilimsel özselci sosyal bilimle ilgilendiğinde Marx'ın yaptığı gibi araştırılan nesnenin özünü ya da formunu belirlemeyi arar ki böylece Marx'ın yaptığı gibi o halde nesnenin muhtemelen ne yapacağını söyleyebilsin. Değer yasası düzenliliğin bir raporu değil sermaye-biçiminin içsel özelliklerine dair bir iddiadır."[258]

"Marksist sosyal teori neden Aristoteles'in felsefesini dikkate almalıdır?" sorusuna verilebilecek yanıtlardan sonuncusunu normatif/etik bağlam belirler. Elinizdeki kitapta da sıklıkla vurgulandığı üzere Marksist düşünce hakkında son zamanlarda gerçekleştirilen çağdaş tartışmaların eksenini çoğunlukla bu bağlam oluşturmaktadır. George G. Brenkert son yirmi beş yılda Marx'ın düşüncesine ilişkin entelektüel tartışmaların sayısında dikkate değer bir artış olduğunu, bunun temel sebebinin Marx'ın teorisinde herhangi bir etik/normatif boyut olmadığını, bunun yerine filozofun aslında bir sosyolog, tarih felsefecisi, siyaset bilimci ya da bir iktisatçı olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne süren çeşitli iddiaları sorgulama arzusu olduğunu öne sürmektedir. Oysa düşünür, Marx'ın materyalist yaklaşı-

258 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 788.

mının özgürlük etiği başlığıyla bir arada değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Ruth Groff da Brenkert'in bıraktığı yerden devam ederek asıl felsefî tartışmanın Marx'ın genel düşüncesinde normatif bir boyut olup olmadığından çok (çünkü zaten Marksist teoride normatif bir boyutun olduğu Groff için çok açıktır), bu boyutun Marx tarafından nasıl karakterize edildiği üzerine yapılması gerektiğini savunur. Bu bağlamda, düşünür, Marx'ın sosyal teorisindeki normatif boyut Kantçı ve Hegelci öğeler içermesine rağmen en çok Aristoteles'in insan ve etik anlayışından beslendiğini yazar.[259]

Çağdaş yorumcuların Marx'ın önemli ölçüde Aristoteles'in etik yaklaşımından etkilendiğine ilişkin tespitlerini onaylayacak pasajları Marx'ın kendi çalışmalarında da bulmak mümkündür. Bu pasajlardan belki de en dikkat çekici olanı Marx'ın *Grundrisse* başlıklı eserinde yer alır. Eserin Giriş kısmının hemen başında Marx geleneksel ekonomi politikçilerin insan doğası kavramsallaştırmalarının soyut-evrensel, aşkın ve dolayısıyla tarihüstü olduklarını öne sürerek tartışır. Bu tartışmada ise düşünürün referans gösterdiği kavramsallaştırma Aristoteles'in *zoon politikon* kavramıdır. Bu bakışın aynı zamanda Marx'ın erken ve olgun dönem eserlerini de birbirine bağlayan bir vurguyu temsil ettiği öne sürülebilir.[260] Marx, adı geçen eserde şöyle söyler: "İnsan, sözcüğün tam anlamıyla, bir *politik hayvandır*, yalnızca toplumcul bir hayvan değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyleştirebilen bir hayvan."[261] Marx burada yeni bir felsefî antropoloji geleneği

259 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 788-789.

260 George McCarthy, "German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 31, No:1, 1986, s. 18.

261 Karl Marx, *Grundrisse I*, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 1999, s. 22. (vur-

yaratmaktan çok, geleneksel ekonomi politikçilerin Robinsonvari bir şekilde toplumsal gerçeklikten izole olmuş burjuva birey anlayışlarını ve bu anlayışla ilişkilendirdikleri iktisadi ve sosyal kategorilerin eleştirisini yapmayı amaçlar. Bu eleştiriyi yaparken de yüzünü Aristoteles'in insan anlayışına döner.

Aristoteles'in insan anlayışı ile politika felsefesi arasında yakın bir ilişki vardır. Düşünür için politikanın temel amacı "ruhun tam erdeme göre etkinliği" olarak tanımlanan, iyiler hiyerarşisinde en tepede bulunan ve nihai bir amaç olan mutluluktur (*eudaimonia*).[262] Düşünür, mutluluğun tanımı gereği, politikanın ve onun temelini oluşturan etiğin konusunu ruh (*psykhe*) olarak belirler.[263] Ruh, insan bedeninin formu; insanı cansız, duyarsız ve düşünceden yoksun bir et ve kemik yığını olmaktan çıkararak onun eylemesini, hissetmesini ve düşünmesini sağlayan şeydir. Ruhun üç ayrı düzeyinden söz edilebilir. Bunlardan ilki insan varlığının bitkilerle paylaştığı bitkisel düzeydir. Bu düzeyde ruh doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme fonksiyonlarını yerine getirir. İkinci düzey, insan ruhunun hayvanlarla paylaştığı düzeydir. Bu düzeyde insan duyum alma, hareket etme, tepki verme vb. türden hareketlere sahip olur. Üçüncü ve son düzey ise akılsal düzeydir. Bu düzey diğer canlılarda bulunmaz, sadece insan varlığına özgüdür. İnsanı tüm diğer varlıklardan ayıran, onu her ne ise o yapan akıldır. Aklın da, biri teorik diğeri pratik iki türü vardır. Teorik akıl, kendisine değişmez, ezeli-ebedi nesneleri konu alır,

gu bana ait-K.G.)

262 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b-1098a.

263 age. 1102a10-20.

varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır.[264] Pratik akıl ise aklın dünyaya dönük parçasıdır. Başka bir ifadeyle, insana gündelik yaşamdaki eylemlerinde yol gösterir, pratik bilgelik sağlar. Aristoteles'in analizine göre, insan ruhunun ilk iki düzeyi ruhun irrasyonel, teorik ve pratik akıldan meydana gelen üçüncü düzey de rasyonel parçasını meydana getirir.[265] Bu düzeyleri ve parçaları çerçevesinde politikanın ve etiğin konusu daha çok ruhun akılsal düzeyi ve özellikle pratik bilgeliktir.

Her ne kadar politikanın amacı mutluluk, konusu ruh olsa da, mutlu bir yaşamın olanağını ortaya koyabilmek için ruh dışında incelenmesi gereken zorunlu konular da vardır: bunlar "yasalar" (*nomoi*), "yönetim şekilleri" (*politeiai*), "*polis*" ve "adalet"tir (*dikaiosyne*).[266] *Polis*in doğal bir varlık olduğunu dile getiren Aristoteles, politika felsefesini bu görüş üzerine kurmuş, varlığa ilişkin ereksel açıklamasını bu alana da taşımıştır. İnsan doğası gereği politik bir canlıdır (*physei politikon zoon*). Bu canlı öteki canlılardan akla dayalı konuşma yetisiyle (*logos*) ayrılır. Duygularını çıkardıkları seslerle (*phone*) bildirme gücü hayvanlarda da vardır. *Logos* ise yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye yarar. Hak (*dike*) ise politik topluluğun temelidir.[267] Politik topluluğun temelini teşkil eden bir şeye ilişkin karar verme ve bildirimde bulunma yetisi insanın doğasında var olduğu içindir ki *polis*in kökeni

264 John Herman Randall, *Aristotle*, New York, Columbia University Press, 1960, s. 270.

265 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 67-68.

266 Nazile Kalaycı, "Aristoteles", *Siyaset Felsefesi Tarihi (Platon'dan Žižek'e)*, Ahu Tunçel&Kurtul Gülenç (ed.), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 50.

267 Aristotle, *Politics*, Çev. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1998, 1253a35.

insan doğasında bulunmaktadır.[268] "Bu nedenle *polis* bütün toplulukların (*koinonia*) ereği olarak yapay bir özgürlük kısıtlamasının adı değil; özgürlüğü, erdemli yaşayışı sağlamanın aracıdır; *polis* bütün toplulukların kendisine doğru yöneldikleri biçim (*eidos*) ve erektir (*telos*)."[269] "Her topluluk, belli bir iyiyi gerçekleştirmek için oluşturulmuştur; çeşitli topluluklar arasında en sonda geleni ve en üstünü olan *polis* ise en yüksek iyiyi gerçekleştirmek istemektedir."[270]

Aristoteles'e göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır çünkü onu diğer hayvanlardan ayıran şey rasyonalitesi ve konuşmasıdır ki her ikisi de iletişim ve toplumu gerektirir. Toplum, yapay olarak yaratılmış ön-toplumsal bir varlığın korunması için yararlı bir tamamlayıcı değil, tam da rasyonalitenin ve insanlığın kendisinin bir gerekliliğidir. Aristoteles için iyi yaşam olan şey insan aklının ve toplumun mükemmelleştirilmesidir.[271] George McCarthy Aristoteles'in insan anlayışının Marx'ınkiyle benzer olduğunu iddia eder. Marx'a göre de hayvanların yaşamsal etkinlikleri ile insanlarınkini birbirinden ayıran temel özellik insanların bilinçli yaşam etkinlikleridir. İnsanın diğer canlıların sahip olduğundan farklı bir bilinci vardır. Öyle ki bu bilinç kendi ihtiyaçları, istekleri ve arzuları doğrultusunda üretimi olanaklı kılan bir bilinçtir. Dolayısıyla insani etkinliği diğer canlıların etkinliklerine göre görece özgür kılan şey de budur.[272] "Bütün türler bağlamında

268 age. 1253a5.

269 Nazile Kalaycı, "Aristoteles", s. 50.

270 Aristotle, *Politics*, 1252a.

271 George McCarthy, "German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle", s. 19.

272 Görece özgür diyorum çünkü Marx için insanların ihtiyaçlarını ve isteklerini belirleyen, temelde, onların bilinçleri değil içinde yaşadıkları maddi koşullardır. Tüm insanlık tarihinin öncülleri olan yaşayan gerçek bireyler, kendi etkinliklerini gerçekleştirirlerken maddi ilişkiler ağına girerler. İnsanların içine daldıkları maddi ilişkiler ağı, üretim ilişkileri ağıdır. İçinde bulundukları üretim ilişkile-

toplumsal ilişkileri içinde emeğin nesneleştirilmesi yoluyla yaratmaya muktedir olan yalnızca insanlardır. Yabancılaşma meselesinin Marx için bu kadar öne çıkmasının sebebi de budur: insan potansiyelinin rasyonelleşmesi ve gerçekleşmesi, toplumsal üretim ilişkilerinin örgütlenmesi ve yapısına dayanmıştır."[273] Ve nihayet Marx'a göre kapitalizmin yarattığı yabancılaşma insanın kendi potansiyellerini geliştirerek kendisini gerçekleştirmesini engeller.

Görüldüğü gibi hem Aristoteles'te hem de Marx'ta birbirine yakın duran bir insan tasarımı vardır. Ancak Marx'ın pozisyonu Aristoteles'inkinden üç açıdan farklıdır. Bunlardan ilki Marx'ın hem Alman idealist geleneğinden hem de İngiliz deneyciliğinden ve politik düşüncesinden etkilenmesinden ve bu geleneklerle ilişkisi bağlamında dönemin tarihsel/sosyal/politik koşullarından kaynaklanır. İkincisi ilkiyle bağlantılı olarak Marx'ın felsefi ve politik meselelere bütünüyle tarihsel bir çerçeveden ve Hegelci diyalektik yöntemin basamaklarıyla bakmasıdır. Sonuncusu ise Marx'ın olaylara tarihsel-materyalist bir perspektifle bakmasının sonucu olarak insanla ilişkisi bağlamında etik perspektifin, tarihsel kurumların ve sosyal kategorilerin gelişiminin refleksif bir analizini gerçekleştiren eleştirel felsefe ve eleştirel bilimin parçası haline getirilmesidir. Böylelikle etik, salt özgür iradeye dayalı tercih türlerini ve kriterlerini araştıran dar bir felsefi alan olmaktan çıkartılarak tarihsel ve toplumsal yapıların üretim araçları ve ilişkileri çer-

---

rinde bireylerin karşılaştığı ilk zorunluluk kendi yaşamları için gerekli olan araçları üretmeleridir. Yaşamlarını sürdürebilecek durumda olmazlar ise tarihi yapamayacak olan bilinç sahibi bireyler gereksinimlerini karşılayabilmek için çeşitli araçlar üretirler, dolayısıyla üretim ilişkisi yaratarak onun içine girerler. Bu noktada da insan diğer canlı türlerinden ayrılmaktadır.

273 age. s. 19.

çevesinde yapılan eleştirel analizine dahil edilmiştir. Tabii bu durum bir sosyo-tarihsel varlık/olanaklar varlığı olan insanın kendi potansiyellerini özgürce geliştirebileceği bir gelecek tasarımı üzerine bir bilimsel-etik düşünümün ve bu tasarımın şimdi'de açığa çıkarılabilecek somut/içkin ayaklarının oluşturulmasını beraberinde getirir. Marx'a göre gelecek bütünüyle belirlenmiş değildir. Gelecek kapalı değildir, öyle ki gerçekleştirilmesi gereken soyut/ütopik idealler yoktur. Gerçekleştirilecek olan insan-türünün kendi potansiyelleridir: yani, onun rasyonalitesi ve özgürlüğüdür. Bu sebeple Marx'ın politika felsefesinde iyi'nin ne olduğu sorusu yürürlükte değildir, cevaplanması gereken hangi maddi koşullar altında iyinin mümkün olabileceği sorusudur.[274] Marx'a göre gelecek, yalnızca, rasyonel bir toplum içerisinde insan potansiyelinin gerçekleşmesine yönelik insani arzu tarafından belirlenebilecek tarihsel olarak tanımlı sınırlar dahilinde açıktır:

> Gördüğümüz gibi yalnızca nesne bir insan nesnesi ya da nesnel olarak insanlık olduğunda insan kendini kaybetmez. Bu ancak insanın kendisi toplumsal bir nesne olduğunda mümkündür; insan bir toplumsal nesne ve toplum da bu nesnede insan için bir varlık haline geldiğinde.[275]

Amaç doğanın insanileştirilmesi ve insanın doğallaştırılmasıdır, toplumdaki insan varlığının kaybolmuş bütünselliğinin hatırlanması ve geri kazanılmasıdır; insanın kendinde-varlık olarak kendine dönüşü ve kendinde-ve-kendisi-için-varlık haline gelmesidir.[276]

---

274 age. s. 8.

275 Karl Marx, *Early Writings*, Çev. Thomas B. Bottomore, New York, McGraw-Hill, 1966, s. 160.

276 George McCarthy, "German Social Ethics and the Return to Greek Philosophy: Marx and Aristotle", s. 20.

Her ne kadar Marx ve Aristoteles arasında (doğal olarak) paradigmatik farklılıklar olsa da Ruth Groff Marx'ın etik/politik amacı ve bu amacın gerçekleşebileceği koşulların Aristotelesçi bir terminolojiyle şu şekilde sorunsallaştırılabileceğini söyler: "Yürürlükte olması gereken toplumsal ilişki türleri bakımından, insan *energia*'sının başarılı bir biçimde dışavurulmasının olasılığının koşulları nelerdir? Ve hangi türden ilişkiler, amaç olarak hangi ereklerle bunu olanaksızlaştırır?"[277] Marx bu sorulara özgürlük kavramı üzerinden yanıt verir. Marx'a göre kapitalist üretim sürecindeki sömürü ilişkilerinden dolayı "kişilerin kendi potansiyellerini geliştirerek kendilerini gerçekleştirmeleri" olarak tanımlanabilecek pozitif özgürlük anlayışı kapitalist sistemin sınırları içinde gerçekleşemez. Marx'ın kapitalizm eleştirisi sömürüye yoğunlaşırken aynı zamanda eleştiri kapitalist sistemin üretim araçlarının mülkiyeti aracılığıyla yaratmış olduğu kapitalist iş bölümüne de yönelmiştir.[278] Kapitalizm insanı iş bölümüne esir ederek insanın refahını, oluşturduğu topluluğu ve en önemlisi kendini gerçekleştirmesini engelleyen bir sistemdir. İnsanın kendisini gerçekleştirmesi insanın potansiyellerini fiili hale getirebilmesi demektir. Bunun engellenmesi ise özgürleşmenin engellenmesidir. Dolayısıyla Marx'a göre, insanın potansiyellerinin gelişimini engelleyen bu sistemin aşılması gereklidir. Groff, Marx'ın özgürlük kavramının Aristoteles'in ahlak ve politika felsefesinin temel kavramı olan mutluluk kavramıyla önemli ölçüde örtüştüğünü yazar. Başka bir ifadeyle, özgürlük ve "iyi yaşam" nosyonları Marx'ın normatif/etik bakışında ortaklaşmaktadır. Modern felsefenin

277 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 789.

278 Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 125 ve sonrası.

temel gerilimlerinden birisi olan mutluluk ve özgürlük arasındaki gerilimi Marx'ın aşmış olduğu şeklinde de yorumlanabilecek iddiasını Groff şu şekilde aktarır:

> (...) Marx için normatif hedef, hazzın maksimizasyonu veya servetin yeniden dağılımı veya eşitliğe ulaşım değildir. Aksine, Aristoteles ile birlikte, 'iyi' bizim benzersiz insan kapasitelerimizin gerçekleştiriminden ne daha fazlasına ne de daha azına karşılık gelir; yani Marx'a göre kapitalizm altında metaya adanmış, Değer Yasası'na tabi kılınmış olan yaratıcı yaşam etkinliği için şimdilik gerçekleştirilmemiş kapasitenin ta kendisi. Özgür olmanın insan *'telos'*u olduğu fikri bazı Aristotelesçilere kötü bir kategori hatası olarak görünebilir. Ama Marx'ta Kantçı rezonanslara rağmen, özgürlük Marx için kimi zaman Aristoteles'in *eudaimonia* ile kastettiğiyle aynı anlamda yorumlanabilir: görevi yerine getirmekten (veya empirisistlere göre olmasının bize mutluluk vereceği şeylerden) ziyade ayırıcı bir şekilde insanoğlu olarak yapılması bizlere ait olanı yapmaktır.[279]

## II — Neo-Aristotelesçilik ve Marksist Sosyal Teori: Eleştiriler&Tartışmalar

Aristotelesçilik ve Marksizm arasındaki ilişkinin daha da belirgin kılınması açısından yanıtlanması gereken ikinci soru "Bir (neo) Aristotelesçi neden Marx'ın sosyal teorisini dikkate almalıdır?" sorusudur. MacIntyre'ın yaklaşımı açısından bu sorunun yanıtlarından akla gelen ilk seçenek Aristotelesçi bir etik teorinin çağımızda geçerliliğini sürdürebilmesi için gündelik pratikleri derinlikli şekilde analiz eden bir sosyal teoriye ihtiyacı olduğudur. Yine düşünüre göre Aristotelesçi etik te-

279 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 789-790.

orinin sosyal teoriye ihtiyacı şu üç problemden doğar: a) çağdaş ahlak söyleminin ilgili olduğu bağlamla ya da toplumsal pratiklerle kurması gereken ilişki kümesinden yoksun olması, b) ilkiyle bağlantılı olarak Aydınlanma'nın (özellikle liberal bakışın) insan anlayışının getirdiği sorunlar ve son olarak c) araçsal aklın kapitalist üretim ilişkilerine eklemlenerek ürettiği amaçların sorgulanmadığı bir ahlaki/politik bakışın çağımızdaki egemen konumu. MacIntyre, bu problemlerin çözümünü Marksist sosyal teorinin kapitalizm ve liberal birey, meta fetişizmi ve araçsallaşma ve evrenselci ahlak anlayışının eleştirisini kendisine eklemlemiş bir Aristotelesçilikte bulur.

MacIntyre'ın, Aristoteles'in etiği üzerinden geliştirmiş olduğu erdem etiği, temelde çağdaş dünyanın iki egemen ahlak anlayışına -yararcılık (*utilitarianism*) ve deontoloji (Kantçı yaklaşım)- başkaldırır ve Aristoteles'in erdem-iyi anlayışını yeniden canlandırmaya çalışarak bu yaklaşımlara alternatif bir etik yaklaşım oluşturmaya gayret eder. Yararcı ve deontolojik anlayışlar birbirinden bütünüyle farklı iki akımmış gibi görünmesine rağmen ikisinde de eksik olan temel parça "sosyal bağlam"dır. Sonuçtan etik hayatın nihai bir amacından ziyade tek tek her eylemin sonucunu anlayan ve eylemlere onların yarattığı sonuçlarıyla değer biçilmesi gerektiğini ifade eden yararcılık sadece yararla ilgilenir,[280] ahlaki eylemi başka her şeyden tecrit ederek onu eylemden etkilenen herkesin mutluluk ya da yararını en yüksek düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirir ve bu yüzden de mutluluğu sadece yarar-haz temeli üzerinden savunabilir.[281] Bu savunuyu yaparken de kullandığı

280 Yarar ilkesi: Eylemin, ondan etkilenen en yüksek sayıda insana en yüksek mutluluk sağlaması gerekir. Farklı yararcılık kuramları için bkz. Jeremy Bentham'ın eylem yararcılığı ve John S. Mill'in kural yararcılığı.

281 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 197-198.

yarar ilkesi soyut bir ilke olarak kalır. Deontolojik yaklaşım ise ahlakı "ödev", "görev", ya da "yükümlülük" gibi benzeri hukuki boyutu da olan kavramlarla ele alarak temellendirmeye çabalar ve bu kavramlar aracılığıyla tam bir kişisizliği ve tarafsızlığı ahlaklılığın zorunlu koşulu haline getirmek için çabaladığından içi boş, soyut bir evrensellik inşa eder. Örneğin Kantçı ödev ahlakını benimsemiş bir kişi "dürüst davranmanın ya da doğru söylemenin" gerekçesini kategorik buyruğa, dolayısıyla ahlak yasasına uyması olarak gösterir. Bundan daha da önemlisi, böylesi bir eylemlilik durumunda, kişinin motivasyonunu oluşturacak ilke "ödevden dolayı" dürüst davranması ya da doğruyu söylemesi gerektiği ilkesidir. Yani kişi hem ödevden dolayı hem de ödeve uygun bir eylemde bulunmalıdır. Bu bağlamda MacIntyre'a göre ya yararcılığın ya da deontolojik etiğin söylemleriyle kurulan "çağdaş ahlak söylemi, en temel Marksist anlamda ideolojiktir çünkü anlamsız kavramlar iktidarın gerçek ilişkilerini gizleme işlevi görür. Ama bunun ötesinde, MacIntyre 'haklar' ve 'fayda' gibi terimleri sadece boş olmakla değil, yanlış olmakla da yargılar; bu terimleri, kavramsal nedenlerle başarısızlığa mahkûm olan bir entelektüel projenin hizmetine sevk edilmiş olan 'ahlaki kurgular' olarak adlandırır."[282]

Groff'un MacIntyre'ın çağdaş ahlak söylemine yönelttiği eleştiriye ilişkin bu değerlendirmesi bize şu soruyu dayatır: Bu türden yanlış ve kurgusal ama gerçek görünümlere sahip olan şeyler neyin görünümleridir? Daha doğru bir ifadeyle, bu kategoriler hangi sosyal pratiklere ait kategorilerdir? Nereden türemişlerdir?

282 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 777.

Bu soruyu yanıtlarken MacIntyre, tıpkı erken dönem Georg Lukacs'ın *Roman Kuramı*'nda ya da Herbert Marcuse'un *Alman Sanatçı Romanı* başlıklı doktora tezinde iddia ettiği gibi epik dönemin -ya da kahramanlık toplumunun (*heroic society*)- bir bütünlüğü olduğunu öne sürer. Düşünüre göre ahlaki iyi ve toplumsal yapı bu tür toplumlarda bir ve aynıdır.[283] Bunun nedeni mitsel açıklamanın bütünlüklü bir yapıya sahip olması, varlığı parçalamadan ele almasıdır. Solmaz Zelyût Hünler MacIntyre'ın *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* başlıklı eserinin "Sunuş" yazısında konu hakkında şöyle söyler: "Oysa mit, MacIntyre'a göre bilimden farklı bir şeye, dünyanın bütünlüklü bir tasvirine girişir ve betimleme ile değer biçme arasındaki bağıntıyı, olgu ile değer arasındaki sıkı ilişkiyi memnuniyetle sergiler."[284] Aristoteles ile birlikte bu bütünlüklü bakış bozulmamış ancak etik bilinç daha da gelişerek 'insan' işlevsel bir varlığa dönüştürülmüştür. İnsan tıpkı bir bıçak ya da meşe ağacı gibi belirli türden bir forma (öze) sahiptir. Asıl önemli olan insanın formunu en mükemmel şekilde gerçekleştirebilmesidir. Dolayısıyla düşünüre göre Aristotelesçi modelde, insanın iyi bir yaşama kavuşabilmesi için ne yapması ve hangi tercihlerde bulunması gerektiği kahramanlık toplumlarında olduğundan çok daha açık hale gelmiştir. Aydınlanma süreci (özellikle burjuvazinin yükselişi ve kent hayatının ortaya çıkışıyla birlikte) ise epik dönemin bu bütünlüğünü bozmuştur. Aydınlanmayla birlikte evrensel soyut birey anlayışı belirmiş ve bu anlayışın ah-

283 Alasdair MacIntyre, "Practical Rationalities as Social Structures", *The MacIntyre Reader* içinde, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, s. 133-134.

284 Solmaz Zelyût Hünler, "Sunuş", *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* içinde, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. III.

lak söylemine yansımasının iki sonucu olmuştur. Bunlardan ilki "olan" ile "olması gereken" arasındaki hakikate dayalı bağ kopmuş, dolayısıyla ahlaki iyi ve toplumsal yapı arasındaki bütünlük parçalanmıştır;[285] ikinci olarak insan-varlığı işlevsel anlamını yitirmiştir. Yani modern insan hiçbir ereği olmayan, etik bir kişiliğe sahip olmanın önemini umursamayan, sosyal gerçeklikle bağını yitirmiş bir varlığa dönüşmüştür. Walter Benjamin'in tarih üzerine tezlerde ilerleme ideasına yönelttiği *telos*'suzluk eleştirisine benzer bir eleştiriyi MacIntyre çağdaş ahlak söylemine yöneltir:

> (...) Protestan ve Katolik ilahiyatın ikisine de yöneltilen laikçi karşı çıkışların ve Aristotelesçiliğin bilimsel ve felsefi açıdan reddinin ortak etkisi, her tür kendi-*telos*'unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan nosyonunun dışlanmasına yol açacaktır. Etiğin bütün amacı -ister teorik ister pratik bir disiplin olarak olsun- insanın o an içinde bulunduğu durumdan asıl hedefe geçişini olanaklı kılmak olduğundan, her tür asıl insan doğası nosyonunun dışlanması ve onunla birlikte her bir *telos* nosyonunun terk edilmesi, geriye, aralarında oldukça muğlak bir ilişki bulunan öbür iki öğeden oluşan bir ahlak şeması bırakmıştır. Bir tarafta belirli bir ahlaksal içerik; ereksel bağlamını kaybetmiş bir yığın buyruk vardır. Öbür tarafta ise, belirli bir olduğu-gibi-duran-cahil-insan-doğası vardır. Ahlaksal buyruklar, amaçları, söz konusu insan doğasını eğitmek, düzeltmek ve geliştirmek olarak belirlenmiş bir şemada asıl yerlerinde olduğundan, açıktır ki, söz gelimi, insan doğasına ilişkin doğru önermelerden türetilemeyecekler veya başka bir yolla bu insan doğasının karakteristiklerine başvurmayla gerekçelendirilemeyeceklerdir.[286]

285 Buna teori ile pratik arasındaki ilişkinin kopması da denebilir.

286 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 90-91.

MacIntyre'a göre insanın işlevini kaybetmesi ile Aydınlanmacı soyut birey anlayışı arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Evrensel-soyut birey anlayışı yanlış bir kategori olarak gerçeklik kazandıkça insan işlevini kaybetmekte, insan ereğini yitirdikçe soyut birey anlayışı gerçeklik kazanmaktadır. Düşünür, bu durumu aklın araçsallaşması süreci ile ilişkilendirir. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun *Aydınlanma'nın Diyalektiği* başlıklı çalışmalarında Kant'ın akıl anlayışı eleştirisi üzerinden vurguladıkları gibi biçimselleşme beraberinde araçsallaşmayı getirmektedir. Özellikle Kant'ın biçimsel akıl aracılığıyla kurduğu evrensellik ile kapitalist toplumdaki "değişim değeri" (*exchange value*) arasında bir paralellik vardır. Düşünür için, "Marksist analize göre değişim değerinin yaygınlığı ile karakterize olan bir toplum, muhtemelen, felsefe düzeyinde Kantçı evrenselciliğin bir versiyonunu bulabileceğimiz bir toplum olacaktır. Benzer bir şekilde, biçimsel eşitlik ve anayasacılık gibi politik fikirlere, örneğin, kapitalizmde artı değer transferinin siyasi ya da hukuki yollardan ziyade kişisel olmayan ücretli emek mekanizması üzerinden gerçekleştiği gerçeğinin hayat verdiği düşünülebilir."[287]

Kapitalizmin bir nevi mantığı olarak konumlandırılabilecek araçsal akıl, yararcı ahlaki yaklaşımın da temel bileşeni gibidir. Tıpkı Kant'ın pratik aklının ve soyut evrensel ahlak yasasının kapitalizmin temel öğesi olan soyut değişim değerini temsil etmesi gibi, yararcılığın araçsal aklı da kapitalist toplumda metalaşan ürünlerin kendinde amaçları için değil de kendi kullanım değerleriyle ilişkisi olmayan amaçlara ulaştıracak araçlar olmaları için üretildikleri gerçeğini temsil eder.

287 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 785.

Kapitalist üretim biçimlerinde X her zaman Y için bir araçtır. Bunun daha ileri aşamasını araçsal akıl şu şekilde kurumsallaştırır: Niceliksel artışın nihai amacı hep daha fazlasını elde etmektir, başka bir ifadeyle araçsal akıl sonsuza doğru giden bir kazanma ve zenginliği sürekli pekiştirme arzusunu temsil eder. Platon'un *Politeia*'da devletin neden kârı ya da kazancı nihai amacı yapmaması gerektiği vurgusunu yapma ihtiyacı daha bir açık hale gelmektedir. Para ve kâr, iyi bir yaşam getirmez. Ona göre iyi bir yaşamı getirecek olan erdemdir.

MacIntyre kapitalizmde üretimin verili bir sona içkin olan iyilerin ortak bir şekilde aranmasıyla ilişkilendirilmiş akılsal yapılar tarafından değil araçsal akıl tarafından yönetildiğini doğru bir biçimde gözlemlemiştir. Ama emek gücünün metalaşmasında bundan daha fazlası vardır ve burada gerçekten Marx'a dönmek gerekir. Marx kapitalizmin ayırt edici özelliğini ortaya koyar. Marx'ın başlangıç noktası, metanın ne olduğu soruşturmasıdır çünkü kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, kendisini muazzam bir meta birikimi olarak gösterir.[288] Bütün *Kapital*'in konusu, toplumun meta birikiminin ya da sermaye birikiminin aracı haline nasıl geldiğinin gösterilmesidir.

Değişim için var olan bir nesne olarak meta, "her şeyden önce taşıdığı özellikleriyle, şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir."[289] Metanın, kullanım değeri ve değişim (değiş-tokuş) değeri olmak üzere ikili bir yapısı vardır.[290] Meta, ilk olarak yaşam için gerekli ya da yararlı, iyi herhangi bir şeydir. Bir şeyin yararlılığı onun bir kullanım de-

288 Karl Marx, *Kapital I*, s. 49; Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 43.

289 Karl Marx, *Kapital I*, s. 49.

290 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 43.

ğerine sahip olduğunu, potansiyel olarak bir faydaya tekabül ettiğini bize gösterir.[291] Metaların kullanım değerleri birbirlerinden farklı olabilir. Örneğin buğdayın kullanım değeri, camın veya pamuğun kullanım değerlerinden oldukça farklıdır.[292] Kullanım değeri ancak kullanım sürecinde anlaşılabilir, bu nedenle bir mal ancak kullanıldığında ya da tüketildiğinde onun kullanım değeri net olarak açığa çıkar.[293]

Toplumsal biçimi ne olursa olsun her türlü servetin özünü oluşturan kullanım değerleri, kapitalist toplum biçiminde metanın diğer değer türünün yani değişim değerinin taşıyıcılarıdır.[294] Bu taşıyıcılık özelliğini Marx şu şekilde açıklar:

> Metanın kullanım-değeri olması zorunlu bir koşuldur; ama kullanım-değerinin meta olması gerekli değildir. Kullanım-değeri herhangi kesin bir ekonomik belirleme ile ilgisiz bulunduğu zaman, yani kullanım-değeri ancak kullanım-değeri olarak ele alındığı zaman, ekonomi politik alanına girmez. Kullanım-değeri, ancak kendisi kesin bir ekonomik belirleme oluşturduğu zamandır ki, ekonomi politik alanına girer. O zaman kullanım-değeri, belirli bir iktisadi ilişkinin, *değişim-değerinin* doğrudan ortaya çıktığı bir maddi temel oluşturur.[295]

Kapitalist toplumda, metalar iki değer biçimini bir arada taşımaktadırlar. Metaların kendilerinde taşıdıkları özellikler nedeniyle kullanım değerine sahip olmalarının yanı sıra, pazar ilişkisinin, alışveriş ilişkisinin geçerlikte olduğu toplum biçiminde, onların kendi aralarında eşitliğe işaret eden bir

291 Karl Marx, *Kapital I*, s. 50.

292 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 43.

293 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 44; *Kapital I*, s. 50.

294 Karl Marx, *Kapital I*, s. 50.

295 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 44.

değişim değerinin olduğu görülür.[296] Metalar arasında beliren değiş-tokuşa dayalı eşitlik biçimi, metalar arasında belirli bir oranlama yapılmasını sağlar. Ne kadar miktarda bir malın, ne kadar miktarda başka bir malla değişileceğini belirleyen, o malın değiş-tokuş değeridir.[297] Bir malın niteliğini belirleyen kullanım değerinden farklı olarak, belirli bir nicelik, miktar ilişkisine dayanan değiş-tokuş değeri; aynı zamanda o malın piyasa değeridir. Mallar değişildiğinde değiş-tokuş değeri kendisini kullanım değerinden tamamen farklı bir şeymiş gibi gösterir. "Kullanım değeri olarak metalar, her şeyden önce birbirinden farklı niteliklerdir; ama değişim-değerleri olarak yalnızca farklı miktarlardır ve dolayısıyla zerre kadar kullanım-değeri içermezler. Demek ki, metaların kullanım-değerini bir yana bırakırsak, geriye ortak tek bir özellikleri, emek ürünleri olma özellikleri, emek ürünleri olma özelliği kalır."[298]

Marx'a göre bir metanın değerini, onun değer bakımından büyüklüğünü belirleyen şey kullanım değeri değil, "onun üretimi için toplumsal bakımdan gerekli olan emek miktarı ya da emek zamanıdır."[299] Demek ki değişimin yapılabilen mallar arasındaki değer farkı başka bir meta aracılığıyla belirlenmektedir. O da malların üretiminde harcanan "emek"tir. Nasıl ki her metanın ikili bir yapısı vardır, bir malı üreten emeğin de ikili bir yapısı vardır: Somut-canlı emek ile soyut-nesneleşmiş emek.[300] Somut-canlı emek kapasiteyi gösteren, insanda var

296 Çetin Türkyılmaz, "19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche", (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2004, s. 47.

297 age. s. 47.

298 Karl Marx, *Kapital I*, s. 52.

299 age. s. 53.

300 age. s. 56.

olan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı olan emek gücünün harekete geçirilmesini ifade ederken; soyut emek, değişim değeri yaratıcısı emektir.[301] Değişim değeri, bu bağlamda, birbirlerinden farklı olmayan eşit emeği, yani içinde emekçilerin bireyselliklerinin silindiği homojen emeği[302] temsil etmektedir.[303] Tek biçimli homojen emek nesneleşmiş emektir. Bu emek türünün yapısı zamanda açığa çıkar; zaman, bu emeğin ölçüsüdür. Soyut emek, bir malın üretimi için harcanan emek zamanıdır.

"Kapitalist, emek-gücünü kullanmak için satın alır; kullanılan bu emek-gücü emeğin kendisidir. Emek-gücünü satın alan, satıcıyı çalıştırarak bu emek-gücünü tüketir."[304] Yani; sermayedar, emeğin değer yaratma potansiyelini satın alırken, ona karşılığında emeğin değişim değerini "ücret" olarak vermektedir. Emeğin değer yaratma olanağını satın alan sermayedar, aynı zamanda emek sahibi işçiyi kendi istediği koşullarda çalıştırma hakkını da satın almıştır. Kapitalist, emek-gücünü herhangi bir meta gibi, sözgelişi bir günlüğüne kiraladığı herhangi bir at gibi satın aldığında, onu istediği şekilde kullanma hakkını da satın almış olmaktadır.[305] "Emek-gücünü satan işçi, işyerine adımını attığı anda, emek-gücünün kullanım değeri ve bundan ötürü de emek olan onun kullanımı artık

301 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 45-46.

302 Metaların değişim değerlerini, içerdikleri emek zamanına göre ölçebilmek için, ayrı ayrı emeklerin kendilerinin, değişik olmayan, tekbiçim, yalın bir emeğe, kısaca nitelik bakımından aynı olan ve ancak nicelik bakımından farklı olan bir emeğe indirgenmeleri gerekir (age. s. 47).

303 age. s. 46.

304 Karl. Marx, *Kapital I*, s. 193.

305 age. s. 201.

kapitaliste aittir."[306] Böylelikle sermayedar için belirli bir süre çalışarak emek-gücünü harekete geçiren işçi, kendi canlı emeğini bir malda -dolaşıma girecek olan bir malda- ve kapitalistin istediği/belirlediği koşullarda nesneleştirir.[307] Nesneleşmiş emek olan meta, "her metanın evrensel değer ve eşitlik biçimi olan paraya ve dolaşım içindeki sermayeye dönüşür. Dolayısıyla sermayenin değerce büyüklüğünün kaynağı, satın alınan ve belirli bir zaman süresi içinde kullanılan emektir."[308]

Kapitalistin, işçinin emeğiyle kurduğu değiş-tokuş ilişkisi sonucunda başka bir değer "artı-değer"[309] veya "artı-ürün" ortaya çıkar. Marx'a göre artı değer sermaye birikiminin, böylelikle de kapitalist toplumun gerekli koşuludur. "Kapitalistin iki amacı vardır: önce, değişim değeri olan bir kullanım değeri üretmek ister, yani satılacak bir mal, bir meta üretmek ister; sonra değeri, üretiminde kullanılan metaların toplam değerlerinden daha fazla olan bir meta üretmek ister, yani ürettiği şeyin değeri, serbest piyasadan satın aldığı üretim araçları ve emek-gücünden fazla olmalıdır. Amacı, yalnız kullanım-değeri değil, onunla birlikte meta üretmektir; yalnız kullanım-değeri değil, değer üretmektir; yalnız değer değil, aynı zamanda artı-değeri üretmektir."[310]

Marx'ın kullanım değeri-değişim değeri ve somut emek-soyut emek analizleri aracılığıyla yürüttüğü kapitalizm eleştirisi ışığında "Bir (neo) Aristotelesçi neden Marx'ın sosyal teorisini

306 age. s. 201.

307 Çetin Türkyılmaz, "19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche", s. 48.

308 age. s. 48.

309 Artı-değer, nesneleşmiş somut emeğin belli bir miktarına işaret eder. O, artı-emeğin toplamıdır.

310 Karl Marx, *Kapital I*, s. 202.

dikkate almalıdır?" sorusunu yinelediğimizde soruya verilebilecek iki spesifik yanıt üretilebilir. Bunlardan ilki *pleonexia* kavramıyla ilintilidir. Aristoteles bu kavramı *Nikomakhos'a Etik* eserinin beşinci kitabında yaptığı adalet tartışmasında olumsuz bir referansla ele alır. "Aristoteles adaletsizliği dar anlamda nitelemek için iki terim kullanır: adil olmayan insan, *pleonektes*'tir ve eşit olmayandır. Adil olan insan ise aksine, eşit olandır. *Pleonexia* kelimenin tam anlamıyla, 'fazlasına sahip olma' anlamına gelir ve bu yüzden adil olmayan insan daha fazlasına sahip olmak için çabalayan insandır. Ama neyin daha fazlası? Aristoteles şöyle cevap verir: iyi ve kötü talihe bağlı olan mal mülkün daha fazlası. Hiç kimse, eğer daha iyi bir yaşam olarak kabul ettiği şeyi kendisine getireceğine inanmıyorsa daha fazla malın mülkün -daha fazla kıyafet veya ev veya eşyanın- peşinde koşmaz. Adil olmayan insan, onur, para ve güvenlik gibi şeylerde kendi payını artırmak için kazanç ve kâr (*kerdos*) uğrunda hareket eder ve bu tür bir kazançtan haz alır."[311]

Alasdair MacIntyre ayrıca kapitalizmde, *pleonexia*'nın, gitgide daha fazlasına sahip olma dürtüsünün, merkezi erdem olarak görüldüğünü gözlemler. Ona göre kapitalizm insanları doyumsuz tüketiciler olmak yönünde teşvik eder ve bu doyumsuz tüketicilik, ölçüsüz olduğu için, *eudaimonia* ile uyumsuzdur. MacIntyre'ın bu haklı söylemini Groff şöyle sürdürür: "Benim ekleyeceğim husus, bununla birlikte, Aristotelesçilerin Marx'tan öğrenecekleri şeyin yalnızca kapitalizmin *pleonexia*'yı geliştirmekle kalmadığı ki bunu yapar, kapitalizmin bizatihi kendisinin kurumsallaşmış *pleonexia* olduğudur."[312]

311 Richard Kraut, *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 136.

312 Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", s. 786.

"Amacı kârı gerçekleştirmek olan bir üretim biçimi bağlamında metalar değişim değerleri olarak dolaşır. Eğer kapitalizmde ekonomik etkinliğin ne tür bir işlevi veya hedefi olduğu sorulursa, Aristoteles'in bize sordurabileceği gibi, cevap tam da Henry Ford'un söylediğidir: Biz araba yapma işinde değiliz; para yapma işindeyiz. Kapitalizmin bir sistem olarak benzersiz mantığı *Kapital*'in giriş bölümünde basit formülsel terimlerle, kapitalist olmayan döngü M-P-M (Meta-Para-Meta) ve P-M-P[1] (para-meta-daha fazla para) sermaye-biçimi veya Sermayenin Genel Formülü arasındaki karşıtlıkta açıklığa kavuşturulmaktadır. İhtiyaçları tatmin etmek amacıyla üretmeye (M-P-M) karşıt olarak kâr elde etmek (P-M-P[1]) için üretme dinamiğinin önemli bir özelliği, Aristoteles'in de *Politika*'nın 1257b23 kısmında işaret ettiği gibi, kazancın kendisi için kazanç edinmenin prensipte sınırsız olduğudur. Aristoteles 'Aynısı kazanç sanatının getiri biçimi için de doğrudur. Onun aradığı son için bir sınır yoktur ve onun aradığı son daha önce bahsettiğimiz türde bir servettir, salt paranın elde edilmesidir' der."[313]

İkinci yanıt hem Marx'ın hem de MacIntyre'ın ortaklaştığı soyutlama kuramının eleştirisiyle ilintilidir. Bu noktada yeniden Kant'a bakmak zihin açıcı olabilir. "Bir Kantçı, buraya kadar kapitalist sistemin, metalaşmış iş gücünü gerektirdiği ölçüde, insanlığın yaratıcı kapasitesine bir erek olarak davranmayı ve bu sebeple insanların kendilerine bir erek olarak davranmalarını olanaksızlaştırdığını görebilir. Bununla birlikte, kapitalizmin somut emeği soyut emeğe dönüştürmesi bir Kantçı için ille de bir sorun olmak zorunda değildir. MacIntyre bu durumun Aristotelesçi bir filozof için temel bir

313 age. s. 784.

sorun olduğunu ve bunun da ötesinde olması gerektiğini ileri sürer. Marx'ın da gösterdiği gibi kapitalizm sadece kurumsallaşmış bir *pleonexia* değil, aynı zamanda kurumsallaşmış bir *soyutlama*dır. Ahlak ve politika felsefesinde soyut evrenselliğe itiraz edenler ve Aristoteles'in *Politika*'daki farklı şekilde örgütlenmiş toplumlarda farklı türden fikirlerin egemen olacağı yönündeki varsayımını kabul edenler, bu nedenle, muhtemelen başka hiçbir yerde bulamayacakları bir şeyi, kaygılarına özel bir analizi *Kapital*'de ve onu izleyen Marksist felsefede bulacaklardır."[314]

Bu aşamada MacIntyre'ın pratik kavramına neden özel bir önem atfettiği daha anlamlı hale gelmektedir. Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Kişi, bir pratik içerisinde tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşılmış normlar ve mükemmellik standartlarının genel çerçevesi içinde faaliyette bulunur.[315] Kelvin Knight, MacIntyre'ın pratik kavramına ilişkin şu açıklamayı yapar: " ... MacIntyre [pratiği, K.G.] diğer geleneksel '*energeiai*' veya '*praxeis*'lerle kıyaslamak gibi hiçbir girişimde bulunmaz. Pratikleri insan '*energeiai*'si olarak adlandırmak her birinin, olgunlaşmış her insan için evrensel olarak öngörülebilir olduğunu ima etmek olacaktır; oysa MacIntyre'ın pratikleri bundan daha olumsal ve tikelcidir."[316] MacIntyre için pratikler, bireysel pratikler ya da eylemler ve bunlara benzeyen diğer olaylar değildirler. Tam tersine, pratikler, eylemlerimize rehberlik eden ve aynı zamanda onları yargılamamızı olanaklı

314 age. s. 786.

315 Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 239.

316 Kelvin Knight, "After Tradition? Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", *Analyse & Kritik*, 30, 2008, s. 40.

kılan kuralların ve standartların halihazırda devam eden kaynaklarıdır. Başka bir ifadeyle, pratikler daha çok gelenek gibidirler. Yani her pratik bir geleneğin taşıyıcısı konumunda olmak durumundadır. Bu çerçevede, gelenek, çağdaş dünyanın ahlaki söyleminin kaybettiği somut zemini erdem etiğine rasyonalite olarak sunar. Gelenek, erdem etiğine ihtiyaç duyduğu rasyonalite zeminini sağlamaktadır.

MacIntyre Aristoteles'in iyi anlayışını,[317] geleneğin taşıyıcısı olarak konumlandırdığı pratik kavramı üzerinden yeniden inşa eder. MacIntyre'ın *Erdem Peşinde*'de söylediği gibi, her pratikte katılımcılarının aranacak ve gerçekleştirilecek amaçlar olarak kabul ettikleri tikel ve "içsel" iyiler bulunur ve bu iyiler iki türdür. "Hepsinden önce ürünlerin mükemmelliği vardır, hem uygulayımın mükemmelliği" ki bu portre ressamları gibi uygulayıcılar tarafından gerçekleştirilir hem de örneğin üretilen her portrenin mükemmelliği. İkinci olarak da bir ressamın yaşamı gibi "belli bir tür yaşamın 'iyi'liği vardır.[318] Pratiğe içsel olan bu ikinci türden iyi, anlatı birliği ve yaşamların anlaşılabilirliği açısından önemlidir, bireyin içinde bulunduğu pratiklerde mükemmelliği elde etmesi olarak esenlikle yaşanmış bir hayatın ana özelliklerinden biridir.[319]

"MacIntyre, bu tür içsel iyiler ve *tele*'yi güç ve para hedefleriyle karşılaştırır. Güç ve para diye belirtir MacIntyre, 'uygula-

317 Aristoteles'e göre "iyi" yalnızca siyaset biliminin değil, her bilimin ulaşmak istediği amaçtır. "Her sanat (*tekhne*) ve her araştırmanın (*methodos*), aynı şekilde her eylem (*praksis*) ve her tercihin (*proairesis*) bir iyiye yöneldiği düşünülmüş, bu nedenle iyi 'her şeyin arzuladığı şey' olarak tanımlanmıştır." bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a.

318 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde, Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s. 279-291.

319 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 41.

malara dışsal olan iyiler'dir. Uygulamalara içsel olan ve dışsal olan iyiler arasındaki bu ayrım, hem Hobbes'a hem de eylemin eyleyenden ayrık başka hiçbir iyiyi hedeflememesi yönündeki her tür iddiaya MacIntyre'ın itiraz edebilmesini sağlar. Hobbes, güç ve para gibi bu türden dışsal iyilerin birikiminin peşine doğru şekilde kendisi için ya da sırf eğitilmemiş arzuların tatmini için düşüldüğünü iddia etmekte yanılıyordu. Yine de güç ve para bir tür iyidir ve dolayısıyla peşine düşmeye değer, ama sadece toplumsal pratiklere içsel olan iyilerin arayışında ya da bireylerin, insan olarak kendilerine içsel olan bu iyileri geliştirmelerini sağlamada sonuca hizmet eden araçlar olarak. *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*'de MacIntyre iyi türleri arasında ikinci bir kavramsal ayrımı detaylandırır. Güç ve para yalnızca insanlara ve toplumsal pratiklere 'dışsal' iyiler değil, aynı zamanda 'yararlılık iyisi'dirler. Bu ifade düzgün ve olumlu bir biçimde güç ve parada neyin iyi olduğunu içerir ve bununla beraber insanlara içsel sayılabilecek yeteneklerde neyin iyi olduğunu kapsar. Böylesi yararlılık iyilerini MacIntyre mükemmellik iyilerinin yanında sıralar. Bir kez daha, bu kavramsal ayrımın maksadı bir iyiler hiyerarşisi inşa etmektir. Mükemmellik iyileri (pratiğe içsel olan iyiler gibi) üstün, kendinde iyilerdir, yararlılık iyileri ise (pratiğe dışsal olan iyiler gibi) daha koşullu ve türetilmiş bir biçimde iyidirler."[320]

"Mükemmellik iyileri iki tür gibi görünür. Birincisi böylesi insanlara, yani bağımsız pratik uslamlama yapabilen, doğal olarak karşılıklı bağımlı hayvanlar olarak insanlara içsel olan mükemmellik iyileri vardır. Bunlar daha belirgin olarak, Thomasçı ve tamamen geleneksel anlamda Aristotelesçi bir biçimde anlaşılan moral erdemlerdir. İkinci tür mükemmellik iyisi

320 age. s. 41-42.

olarak ayırt edilebilecek olan ise MacIntyre'ın daha önce 'uygulamada mükemmellik' diye adlandırdığı ölçütlerle ilgilidir. MacIntyre bu ölçütleri *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*'de ortak pratiklere çok fazla içsel olmayan ama pratiği gerçekleştiren bireylere içsel olan bir tür iyi olarak betimler. Bunlar, insan öznelerin kendi eylemlerinde özenmeleri ve başarmaları için iyi olan nesnel ölçütlerdir, her ne kadar bu nesnellik pratiğe özgü tekil bir şey olsa da. MacIntyre (Aristoteles'i de takip ederek); bunlar, yerine getirilebilecek ya da getirilmeyecek ve iyi ya da kötü amaçlar için yerine getirilebilecek ya da getirilmeyecek olan basit yetenekler değildir, der. Daha ziyade, diyebiliriz ki bunlar iyiliğin tekil, ortak ve pratik ölçütleri ile uyum içinde gerçekleştirilen becerikli eylemlerdir. Eyleyen kimse uygulamacı olarak mükemmelliğini, o ana dek bir pratik içerisinde belirlenmiş olan ölçütlere benzeterek geliştirir ve pratiğe içsel olan iyinin peşinde koşarken sadece o pratiğe özgü yeteneklere değil, aynı zamanda böylesi herhangi bir pratiği sürdürmek ve ilerletmek için zorunlu olan karakter erdemlerine de alışır. Bu yolla pratikler erdemlerin okulu haline gelir."[321]

MacIntyre'ın bu yaklaşımı hem Marx'ın sosyal teorisinden beslenir hem de onun köklü bir eleştirisini içerir. Düşünür, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i Marx'ın felsefesinin zirvesi olan bir yol tarifi olarak tanımlar. Ancak Marx bu yolu kaleme almış fakat aynı yolda devam etmemiştir. Marx'ın kaleme alıp da gitmediğini düşündüğü bu yolu MacIntyre "sivil toplumun bakış açısını" aşmak için gerekli aşamalardan birisi olarak değerlendirir.[322] Bu, sivil toplumun karakteristiği olan "teorinin

321 age. s. 42.

322 Alasdair MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", *MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), Cambridge, Polity Press, 1998, s. 224-234, akt. Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 45 vd.

pratikten koptuğu" bir yol değildir; aynı pratiğin içinde kök salmış olan belli türden bir teoriden malumat alan bir pratiktir.[323] Burada MacIntyre'ın "belli bir tür pratikten" kastettiği yukarıda açıklamaya çalıştığımız pratik dediği şeydir. Bu noktada MacIntyre sivil toplumun pratik yaşantısının keskin karşıtlığında durmaktadır. Düşünür, bu yaklaşımının Marx'ın "nesnel etkinlik"e (*objective activity*) ilişkin Hegelci bir göndermeyle benzerlikler taşıdığını kabul etmesine rağmen, bu karşıtlığın en iyi şekilde Hegelci değil Aristotelesçi bir zeminde açıklanabileceğini savunur.[324] MacIntyre buna kanıt olarak Marx'ın dönemindeki Lancashire'lı ve Silezya'lı el tezgâhı dokumacılarını örnek gösterir.[325] Bu dokumacıları devrimci yapan, pratikleri, başka bir deyişle kendi yaşam tarzlarıdır; yaşam tarzları, onlara, kapitalizme ve proletaryalaştırmaya ve her tür yabancılaşmaya karşı direnişin etik ihtiyaçlarına uygun erdem ve iyi anlayışı sağlamıştır. Kendilerini-dönüştürücü etkinlikleri sayesinde benliklerini dönüştürebilmişler ve eğitebilmişlerdir. Kapitalist değişim ilişkisinin baskısına karşı paylaştıkları pratiği militanca savunmaları da devrimci olarak adlandırılmaya pekâlâ hak kazanır.[326] Marx Hegelci tarihsiciliğinden dolayı bu önemli ayrıntıyı görememiş ve kapitalizmi ilerlemeci olarak değerlendirmek zorunda kalmıştır.[327]

Kelvin Knight'a göre Marx, MacIntyre'ın Aristotelesçi yolunu izleme ihtiyacı hissetmemiştir çünkü alternatif ras-

323 Alasdair MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", s. 225, 230.

324 age. s. 225.

325 age. s. 232.

326 age. s. 231. MacIntyre bu iddiasını Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden birincisine ve üçüncüsüne referans vererek türetmiştir.

327 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 45.

yonalite ve pratik örneklerine bakmak yerine, Hegelci tarih anlayışını, doğru bir teoriyle yola çıkanların kavrayabileceği evrensel hakikat kaynağı olarak görmüştür.[328] Bu sebeple Knight'a göre -ve aynı zamanda MacIntyre'a göre- Marx, Marksist geleneğin, "bürokratik otorite ideolojisinin" ve "idari uzmanlığın" hatalı metodolojik yoluna doğru savrulmasına yol açmıştır.[329] MacIntyre ise Marx'ın tutumuna karşıt olarak, paylaşılan pratikte, en üst bilgi türünün, eyleyenlerin bizzat kendilerinin tanıdığı bir bilginin; iyilerin bilgisini, yetenekleri ve nesnel geçerli akıl yürütmeyi de kapsayan bir şekilde var olduğunu savunur.[330] O halde düşünüre göre yapılması gereken (ve Marx'ın yapmayı tercih etmediği şey) alternatif pratik örneklerini incelemektir.

Sonuç olarak, MacIntyre'a göre Marksistler Hegelci epistemolojinin bir parçası olarak kaldıkları için sıklıkla Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin üçüncüsünde[331] dile getirdiği hatanın içine düşmektedirler: Bu hata, insanları birbiriyle bağdaşmaz biçimde görmekten; yani bir tarafta insanları

328 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46. Alasdair MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness", *MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), Cambridge, Polity Press, 1998, s. 46-47.

329 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46, Alasdair MacIntyre, "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority", *MacIntyre Reader*, Kelvin Knight (ed.), Cambridge, Polity Press, 1998.

330 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46.

331 "Koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. O nedenle, toplumu -biri diğerinin üstünde yer alacak biçimde- iki kısma ayırmak durumunda kalır. Koşulların değişmesi ile insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir." Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler-Alman İdeolojisi*, s. 21.

nesnel toplumsal ve doğal durumların ürünleri olarak kavrarken, diğer taraftan onları rasyonel failler olarak görmekten kaynaklanmaktadır.[332] 20. yüzyıl Marksistleri kendilerini ikinci tür, kalan insanlarıysa ilk türde gördüklerinden dolayı; kendilerini sıklıkla "eğitimci ya da öncü rolüne", diğerleriniyse "edilgen alıcılar" rolüne yerleştirmişlerdir.[333] Bu sebeple MacIntyre "Marksizm"i kendi mağlubiyetinin sorumlusu olarak görür.[334] Bu yüzden MacIntyre'a göre önce bu sorunlu durumu anlamanın ve sonra en baştan başlamanın gerekliliği ortadadır.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde Marksist sosyal teorinin neden Aristoteles'in felsefesine, neo-Aristotelesçilerin de neden Marx'ın sosyal teorisine ihtiyacı olduğu soruları

332 Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 46-47.

333 Alasdair MacIntyre, "The 'Theses on Feuerbach': A Road Not Taken", s. 234, akt. Kelvin Knight, "After Tradition?: Heidegger *or* MacIntyre, Aristotle *and* Marx", s. 47.

334 MacIntyre'ın Marx eleştirisine *kısmen* katıldığımı belirtmeliyim. Düşünürün özellikle Marx'ın Aristoteles'in düşüncesine daha fazla yüzünü dönebileceği ya da dönmesi gerektiğine yönelik vurgusunu onaylıyorum. Ancak iki noktada düşünüre katılmadığımı vurgulamalıyım. İlk olarak Marx'ın Hegelci çizgiye yaklaştığı doğrudur. Ne var ki bu yakınlaşmanın Marksizmin kuyusunu kazdığına yönelik kaba eleştiri havada kalmaya mahkûmdur. Çünkü eğer Marx Hegel çizgisine yaklaşmamış olsaydı, zaten Marx ve tarihin materyalist kavramsallaştırması olamazdı. Bu tespitin uzantısı olarak Marx'ın ve Marksistlerin Hegelci çizgiye yaklaşmaları ile reel sosyalist rejimlerin bürokratik ve otoriter iktidar biçimlerine doğru evrilmeleri arasında kurulan ilişki problematiktir. İşin ilginç yanı reel sosyalist rejimlerin eleştirisini yapan birçok Batılı Marksist gelenek eleştirel perspektiflerini Marksizmi Hegelci bir bakışla yeniden inşa ederek hayata geçirmiştir. Bunun temel sebebi Batı Marksizminin birçok farklı kolunun, Marksizmin aşırı pozitivist ve indirgemeci yorumunun sosyalist rejimlerce resmi ideoloji olarak kabul edilmesinden dolayı bu sistemlerin yapısal problemlerle karşılaştığını vurgulamasıdır. İkinci olarak ise Marx'ın teorisi ile bu teori adına hayata geçirilen reel uygulamalar arasına bir mesafe koymak gerektiğini düşünüyorum. MacIntyre'ın ve Knight'ın Marksizm eleştirisinde ise söz konusu mesafenin zaman zaman yeterince geliştirilmediğine inandığımdan Marx'a yöneltilen bu tarz eleştirilerin kimi zaman düşünürün teorisini resmetmediğine, hatta bu eleştiriler dolayımıyla düşünüre büyük oranda haksızlık yapıldığına inanıyorum.

aracılığıyla Marksist Aristotelesçilik ile Aristotelesçi Marksizm geleneklerini açıklamaya çalıştık. Bu açıklama bağlamında Aristotelesçi yaklaşım ile Marksist sosyal teori arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirgin kılmaya gayret ettik. Elbette ki çalışmada ele alınan konular daha da derinleştirilerek tartışılabilir ya da burada ele alınmayan birtakım kavramlar veya problemler üzerinden Aristoteles ve Marx arasındaki ilişki farklı biçimlerde sorunsallaştırılabilir. Bütün bu çabalar çağımızda yaşanmakta olan etik ve politik problemlere ilişkin yeni arayışları temsil etmektedir. Bu arayışların temel motivasyonu, iyi ve doğru bir yaşama ilişkin yeni bir teorinin ve pratiğin olanaklarını tartışmaktır. Theodor W. Adorno'nun *Minima Moralia*'nın Sunuş yazısında belirttiği gibi bir zamanlar felsefenin asıl alanı olarak görülen iyi ve doğru yaşam öğretisi çağımızda tüketim dünyasının hegemonyası altına girmiş ve bu şekilde felsefe veciz keyfiliklere ve en sonunda unutuluşa terk edilmiştir. Yine Adorno'ya göre felsefenin bu durumdan kurtulabilmesi için yaşamın en dolaysız hakikatine doğru yol alınması gerekir. Bu yolda ilerlemek isteyen kişi de "onun en yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşun en gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır."[335] Bu araştırma ne Aristoteles'siz ne de Marx'sız yürütülebilir. Bunun en temel sebebi Aristoteles'in iyi yaşam soruşturmasının Marx'ın radikal kapitalizm eleştirisine eklemlenebilir niteliklere sahip olmasıdır ya da tam tersi. Felsefenin keyfilikten sıyrılabilmesinin ve çağımızdaki problemlere felsefi-politik bir ışık tutabilmenin en

335 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 13

önemli olanaklarından birisi kanımca budur. İşte bu yüzden çağdaş eleştirel düşünce ne Marx'tan ne de Aristoteles'ten vazgeçebilmiştir ve bu iki isim daha uzun süre tartışmaların odağında yer alacak gibidir.

# SONUÇ

Gündelik pratiklerimizde karşılaştığımız her durum, yaşadığımız her tecrübe, kendimizle baş başa kaldığımız her an ve başkalarıyla ilişkilendiğimiz her olay kimi zaman potansiyel düzeyde kimi zaman fiili düzeyde etik bir soruşturmanın araştırma nesnesi sayılabilecek ahlaki problemler öbeği içerir. Bazı durumlarda en yakın arkadaşımıza, gerçeği söylemenin onu üzeceğini bilerek, gerçeği söyleyip söylememe ikilemiyle baş başa kalırız, bazı durumlarda da yolda karşıdan karşıya geçmekte olan bir köpeğe çarpmamak için arabanın direksiyonunu başka yöne kırarak hayatımızı riske atıp atmama konusunda etik bir tercihte bulunmaya zorlanırız. Ahlaki ikilemlerle yüzleştiğimizde ve bu ikilemleri çözüme kavuşturabilmek için yaptığımız etik tercihler sırasında hissettiğimiz baskı toplumsal ve politik olaylar söz konusu olduğunda daha da artabilir. Örneğin bir dairesinde eşcinsel bir çiftin yaşadığı ve diğer dairelerde oturan "apartman sakinlerinin" homofobik eğilimlerinden dolayı binadan çıkarmak istediği bu çift hakkında oluşturulan imza kampanyasına apartmanda yaşayan bir yurttaş olarak katılıp katılmama noktasında hissettiğiniz baskı sizi oldukça zorlayabilir. Ya da bir ülkenin resmi ideolojisi tarafından hiçbir şekilde onaylanmayan, o ülkede yaşayanların çoğunluğunca her fırsatta linç edilmek istenen ve her türlü fiziksel ve psikolojik şiddetle karşılaşma olasılığı taşıyan bir muhalif siyasal organizasyona etik ve politik

kaygılarınızdan ve tercihlerinizden dolayı destek vermek sizi sandığınızdan çok daha güç durumlarda bırakabilir. Hatta böylesi durumlarda hissettiğiniz baskı o kadar artar ki, inandığınız ve savunduğunuz fikir ve değerleri hiç savunmuyor gibi görünmek zorunda kalabilir, aslında düşündüğünüzden başka türlü düşündüğünüzü ya da sahip olduğunuz kimliği inkâr ettiğinizi çevrenizdekilere ispat etmeye çalışabilirsiniz. Bireysel düzeyden toplumsal ve politik düzeye kadar hayatın basit ve karmaşık görünen alanlarında açığa çıkabilecek tüm bu farklı sorunsallar karşısında belirli türden bir değerlendirme yapmak zorunda kalırız. Söz konusu değerlendirmeyi içinde yaşadığımız toplumsal yapının kabul ettiği/onayladığı ahlak ilkelerine başvurarak da yapabiliriz ya da bize sunulan/dayatılan ahlak dünyasının dışına çıkarak da yapabiliriz. Yani eşcinsel çiftin apartman dairesinden çıkartılması için imza toplayan "sakinler" arasında da yer alabiliriz (bu durumda değerlendirmemizi "Türk ahlakı", "Türk örf ve âdetlerine" göre yapmış oluruz) ya da imza kâğıdına şerh düşerek çiftin apartmandan gönderilmesine yönelik kararа kişisel tepkimizi gösterebiliriz (bu durumda da değerlendirmemizi toplumsal gerçekliğin her katmanında işleyen normalleştirme ideolojisinin şekillendirdiği öznellik tarzının üzerine çıkarak farklı bir perspektiften -ki bu perspektifi çalışma boyunca "etik" kavramıyla ifade etmeye çabaladım- yapmış oluruz). İşte Marx'ın özgürlük etiği de bize somut insan-dünyasında böylesi bir imkân olduğunu söylemektedir. Bu imkân düşünürün tarihsel materyalist yaklaşımı çerçevesinde beş adımda açığa çıkar: Marx için a) toplumsal yapının dönüşümü ile iktisadi yapının dönüşümü arasında doğrudan bir bağlantı vardır (yani altyapı üstyapıyı koşullar); b) birey, içinde yaşadığı toplumsal,

tarihsel ve iktisadi ilişkilerce yaratılır; bu sebeple c) bireyin toplumsal olaylar ve ilişkiler karşısındaki kişisel sorumluluğu söz konusu somut bireyi yaratan toplumsal ilişkilerin sorumluluğundan daha azdır (çünkü zaten o bireyi üreten toplumsal ve iktisadi ilişkilerdir); fakat d) toplumsal ilişkilerin bireyin kişisel karar süreçleri ve eylemlerindeki tüm baskınlığına karşın birey (belirli bir toplumsal ve tarihsel sınır çerçevesinde) öznel olarak bu ilişkilerin üzerine çıkma imkânına yine de sahiptir ve son olarak e) bu sebeple bireyin kendine özgü bir karar verme kapasitesinden ve etik sorumluluğundan söz etmek, dolayısıyla özgür bir iradeden ve etik meseleler karşısında takınabileceği bireysel ve politik bir tutumdan söz etmek mantıksal ve ampirik açılardan olanaklıdır.

Özellikle yukarıda belirtilen son iki basamak sayesinde Marx'ın düşüncesinde var olduğunu ileri sürdüğümüz özgürlük etiği (Brenkert'in deyişiyle) erdem etiği olarak okunabilir. Çünkü erdem etiği, kişinin kendi karakteriyle kurduğu ilişkiyi, sahip olunan kapasiteler bağlamında geliştirmesi ekseninde değerlendirir; dolayısıyla etiğin, bir *ethos*, yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem ve davranış tarzı, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendi yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatı şeklindeki tasviriyle ilgilenir. Marx da kişinin kendi potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi fikrini merkezine yerleştiren bir özgürlük etiği inşa eder. Düşünür esas olarak bazı yaşam özellikleri ve bireylerin kendi yaşamlarını geliştirebilmeleri için ihtiyaç duyabilecekleri etkinlik ve yetkinliklerin ne olduğu problemiyle ilgilenir. Bu sebeple, Marx için böylesi bir araştırma bir ahlak meselesi olarak ele alınamaz çünkü söz konusu yetkinlikler

ahlaki olmayan bir nitelik taşımaktadırlar. Başka bir ifadeyle, buradaki temel mesele, faillerce onaylanmış toplumsal veya kültürel kodlar ya da evrensel ilkeler bağlamında düşünülebilecek ahlak alanıyla ilgili bir mesele değil, etik bir meseledir. Yani konunun ahlaki bir tartışmanın parçası olmaktan çok etik bir boyutla ilişkili olduğunu, bu boyutun da kişinin kendi bilinci ve pratiğiyle (deneyim kümesiyle) kurduğu ilişki ağına işaret ettiğini iddia ettim. Bu iddia çalışmanın temel felsefi problemi olan, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlaki bir boyut içerip içermediği sorusunun yanıtını da içermektedir. Marx'ın kapitalizm eleştirisi ahlaki bir boyuttan çok etik bir boyuta sahiptir. Söz konusu etik boyut özgürlük kategorisi ile temas içindedir. Bu yüzden, Marx'ın düşüncesinde bir erdem etiği olarak düşünülebilecek özgürlük etiği; adalet, hak, eşitlik vb. gibi ahlaki kavramlar yerine, kişinin doğru bir yargılama, doğru bir değerlendirme ve bunun sonucunda etik/politik bir sorunsal kümesi içinde doğru bir eylemde bulunabilme imkânıyla bağlantılıdır. Ancak kişinin bunları yapabilmesi için kendi'siyle ilişkilenmesi; kendi tarihi, belleği, imgelemi ve sınırları üzerinde kafa yorması; yeni sosyal durum ve bağlamları göz önünde bulundurarak (belki de karşılaştığı her yeni durumda) kendisini yeniden inşa etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu aşamada etik kavramı, insanın kendi bilinci, söylemi ve pratiğiyle kurduğu ilişki ağına işaret etmektedir. O halde etik, bir yargıda bulunma ve değerlendirme şekli, bir söylem tarzı, bir davranış biçimi, kendi davranış alanlarımızı yapılandırma, kendimizi yönetme, yaşamımıza nasıl bir yön vereceğimize karar verme ve bu kararlar ekseninde eyleme sanatıdır. Bu bağlamda, etiğin kesin olarak özgürlük kategorisini gerektirdiği öne sürülebilir. Başka bir ifadeyle,

kişinin bütün bunları yapabilmesinin koşulu özgürlüktür. Böylesi bir bilinç ilişkisinin söylemsel pratikler ve söylemsel olmayan deneyimler kümesi üzerinden kurulumu özgürlüğü içerimler. Yani özgürlük olmadan bu saydıklarımızın hiçbirisi gerçekleştirilemez. Ancak bu noktada özgürlükten eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan veya oluşturabilecek etmenlerin yokluğu değil, aksine bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz güçlerin ve potansiyellerin kullanımı anlaşılmalıdır. Daha felsefi bir terminolojiyle, burada söz konusu olan özgürlük negatif değil, pozitif özgürlüktür. Yani Marksist düşüncede söz konusu edilen gerçek özgürlüktür. O halde denilebilir ki özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur (ontolojik bir koşuldur çünkü özgürlük olmadan kişinin kendi'siyle ilişkilenmesi olanaklı değildir zaten tam da bu sebeple özgürlük bağlamında etik bir ontolojiden söz edilebilir), etik de özgürlüğün düşünülerek yapılan bir pratiğidir.[336]

Özgürlüğü etiğin ontolojik koşulu yapmakla aslında üç şey yapmış oluyoruz: a) özgürlüğü kişinin mevcut ahlak ilkeleri ve çerçevesiyle sınırları belirlenmiş öznelliğin üstüne çıkabilmesinin şartı olarak ortaya koyuyoruz (ki böylesi bir tespit kapitalizmin en vahşi dönemlerinden birinde yaşamış Karl Marx'ın sistemin bu kadar radikal bir eleştirisini nasıl yapabilmiş olduğunu da açıklamamıza yardımcı oluyor), b) mevcut öznellik deneyiminin üstüne çıkma belirli türden karar mekanizmalarını ve pratiklerini gerektirdiğinden özgürlüğü salt bilince bağlı bir ide olmaktan çıkartarak entelektüalist felsefi yönelimi aşmış ve pratik-materyalist felsefeye adım atmış

336 Ferda Keskin, "Michel Foucault", *Siyaset Felsefesi Tarihi Cilt II*, s. 751. Aynı zamanda bkz. Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar*, s. 231.

oluyoruz ve son olarak c) özgürlüğü etik bir düzleme çektiğimizden ve etiği de kişinin kendi'siyle ilişkilenmesi; kendi tarihi, belleği, imgelemi ve sınırları üzerinde kafa yorması; yeni sosyal durum ve bağlamları göz önünde bulundurarak (belki de karşılaştığı her yeni durumda) kendisini yeniden inşa etmesi olarak tasarladığımızdan özgürlüğü tarihsel ve toplumsal bir düzleme oturtmuş oluyoruz. Etik, ontoloji ve özgürlük arasında kurulan ilişki bağlamında açığa çıkan bu üç özellik aynı durum ve olaylar karşısında bireysel tutum ve davranışların niçin farklı olduğunun da yanıtını bize vermiş oluyor: Öznellik ve bireysellik sınırlarının tekillikler düzeyinde farklılık arz etmesi. Örneğin neden madende yaşanan bir facia karşısında yine madende çalışan iki işçi olayla ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır? Neden biri, faciayı, sorumluları o madenin yöneticileri (ya da patronları) olan bir katliam olarak değerlendirirken, diğeri aynı faciayı kimsenin sorumlu tutulamayacağı bir ilahi olay (takdir-i ilahi) olarak değerlendirmektedir? Neden kendisini sosyalist ya da devrimci olarak adlandıran bir kişi, kendisini bu şekilde tarif etmesine rağmen, çevresindeki insanların alkol kullanmalarını engellemeye çalışıyor ya da cinsel özgürlüğün ancak toplumsal denetim altında yaşanması gerektiğini savunuyor olabilir? Ya da kendisini özgürlükçü olarak tarif eden birisi, neden kendi çıkarlarına son derece aykırı bir durumla karşılaştığında "o kadar da özgürlükçü olmamalıyız" ifadesini rahatça kullanıyor olabilir? Bu türden soruların yanıtı kişinin etik ve politik meselelerle ilgili bireysel değerlendirmesini hangi ölçütlere dayanarak yaptığının ve kişinin bu değerlendirmesi sonucunda ne türden pratiklerle hayatını biçimlendirmeye çalıştığının özgürlük kategorisine dayalı bir analizini

gerektirir. Bu analiz sonucunda kişinin mevcut ahlaki normlara ve kendisine sunulmuş öznellik şekillerine göre mi değerlendirmede bulunduğu ve eylediği, yoksa mevcut öznellik sınırlarını aşarak mı bireyselliğini yeniden inşa ettiğini görebiliriz. Böylelikle kimlerin mevcut ahlaki ilkelere, kodlara ve ödevlere göre ilgili durumu ya da olayı değerlendirdiği ve eylediği, kimlerin ise bu kodların ve ilkelerin çizdiği sınırların dışına doğru bireyselliğini taşıyarak Marksist bir özgürlük etiği kapsamında yorumlanabilecek bir değerlendirme yaptığı ve bu değerlendirmesini kişisel deneyim kümesine aktardığı daha kolay tespit edilebilir. Bu çerçevenin doğal bir sonucu olarak, Marx'ın özgürlük anlayışı ile bireysellik arasında önemli bir bağ olduğu ileri sürülebilir. Zaten Marx da, insan özgürlüğüne, "doğru bireyselliği kuran olumlu güç" der. Buradaki 'doğru bireysellik' liberal özgürlük anlayışındaki bireycilik anlamında değil, hemcinsleriyle tam ve etkin işbirliği yaparak, kapasitelerinin ve ihtiyaçlarının zirvesine çıkan somut insan bireyselliği anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede, Ollman'a göre Marx'taki özgür etkinlik bu türden güçleri sağlayan etkinliktir ve o halde özgürlük, insanın insani güçlerini gerçekleştirmesinin ontolojik koşuludur; kısıtlamanın yol açtığı yokluğun ötesine geçer, insanın bütün potansiyellerinin etkin biçimde açığa çıkmasını sağlar.[337]

Ollman'ın özgür etkinliğe ilişkin bu tespiti, özgürlük etiğini, özgürlüğü, bireyin çeşitli eylemler arasından, toplumsal zorunluluğun belirlediği sınırlar içinde tercih yapma hakkı olarak gören etik yaklaşımdan ayırmamızı olanaklı kılar. Yani özgürlük etiği, basitçe, bireyin bazı eylem türleri arasından seçim yapma hakkı olarak tanımlanamaz. Çünkü böylesi bir

337 Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, s. 117.

tanımlama Marx'ı burjuva ideolojisinin özgürlük kavramsallaştırmasına yakınlaştırır. Oysa Brenkert'e göre, Marx'ın özgürlük değerlendirmesi burjuva özgürlüğünden iki önemli açıdan daha geniş ve zengindir. Birincisi burjuva özgürlüğü salt bireysel ve negatiftir. Bireyseldir çünkü yalnızca burjuva bireyinin sınırlı eylem alanına odaklanarak özgürlüğü yorumlar; negatiftir çünkü sadece toplum tarafından zorlanmamaktan ya da belirli bir şeyi yapmaya mecbur tutulmamaktan ibarettir. Marx'ın özgürlük kavrayışı ise toplumsal, kolektif ve pozitiftir. Düşünürün gözünde özgürlük yalnızca toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla rasyonel ve uyumlu ilişkiler geliştirmesini mümkün kılan bir toplumsal zemin gerektirir. Bu da ancak kişinin diğer insanlarla birlikte komünal ilişkiler içinde arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşayabilmesi demektir.[338] Bu da en açık şekilde kendini gerçekleştirme etiği olarak adlandırılabilir. Marx bu durumu Alman İdeolojisi'nde şu şekilde ifade eder:

> Bireylerin özgün ve özgür gelişiminin boş bir ibare olmayı terk ettiği yegane toplum olan komünist toplumda, bu gelişimi belirleyen tam da bireyler arasındaki bağdır, öyle bir bağ ki kısmen ekonomik önkoşullardan ve kısmen herkesin özgür gelişimi için gerekli olan dayanışmadan ve son olarak bireylerin faaliyetinin mevcut üretici güçler temeli üzerindeki evrensel karakterinden oluşur. O halde, burada mesele, kendisi onların özgür gelişiminin genel bir koşulu olan vazgeçilmez komünist devrimi saymadığımızda bile, belirli bir tarihsel gelişim aşamasına ulaşmış bireylerle alakalıdır ve kesinlikle sadece gelişigüzel seçilmiş bireylerle

338 George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 88; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 123.

alakalı değildir. Bireylerin karşılıklı ilişkilerine dair bilinçleri de, elbette, benzer şekilde tamamen farklı bir şeye dönüşecektir...[339]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, kendini gerçekleştirme etiği bir bakıma doğru bireysellik kavramsallaştırmasını içerir. Ancak burada söz konusu edilen bireysellik bireycilik ile aynı şey değildir. Liberal özgürlük düşüncesi ışığında şekillenen bireycilik her birimizin diğer insanlardan korunmaya ihtiyacı olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu sebeple, liberal haklar, özünde, bizi bu tür algılanan tehditlerden korumak için tasarlanmış başkalarından ayrıştırma haklarıdır. Bu görüşün uzantısı olarak liberal özgürlük, müdahale etmeme özgürlüğüdür. Marx'a göre bu görüşün gözden kaçırdığı husus ise asıl özgürlüğün diğer insanlarla olan ilişkilerimizde açığa çıkma olanağıdır. Başka bir deyişle, özgürlük, somut ve gerçek insan topluluğu içerisinde bulunacaktır. Bu yüzden düşünüre göre, doğru bireysellik ancak ve ancak toplumsal, kolektif, rasyonel ve gerçekten özgür bir toplumsal yapıda kurulabilir. Başka bir ifadeyle, ontolojik-kurucu bir güç olarak insan özgürlüğü insanın tüm potansiyellerini gerçekleştirebileceği, bu yolla da hakiki bireysellik tarzının inşa edilebileceği bir hayat şeklinin örgütleyicisi konumundadır.

Marx'a göre özgürlük, insanların kendilerini gerçekleştirebildikleri, tüm potansiyellerini hayata geçirebildikleri, dolayısıyla yabancılaşmanın, kapitalist iş bölümünün, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasındaki çelişkilerin aşıldığı, ortak iyi ile kurulmuş bir toplumda cereyan edebilecek gerçek bir özgürlüktür. Gerçek özgürlük, aynı zamanda, birey-

339 Karl Marx, Selected Writings, David McLellan (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2000, s. 207-208.

lerin hakiki arzu ve hazlarını yaşayabildikleri (yani mutlu olabildikleri) bir toplumsal gerçekliğin ilkesi konumundadır. Dolayısıyla Marx, etik bir bakışın kişinin kendini gerçekleştirmesi ve özgürleşimi gerektirdiği için, gerçek özgürlük olmadan mutluluğun kabul edilebilir bir amaç olmadığını savunur. Mutluluk insanın kendini gerçekleştirme sürecinde ne yeterli bir amaç olabilir ne de eylemlerimizi belirleyen en yüksek iyi olabilir. O halde, Marx için, özgürlük olmadan mutluluk etik açıdan kabul edilebilir bir amaç olamaz. Başka bir ifadeyle, etiğin daha yüksek bir mutluluk düzeyine ulaşmak ya da böylesi bir düzeye ulaşmakla özdeşleştirilebileceği argümanı Marx tarafından olumsuzlanır. Mutluluğun olumlu ve ilerici yanları korunarak bu unsurlar özgürlüşme pratiklerine katılmalı, bu bağlamda özgürlük kapsayıcı ve nihai bir etik kategori olmalıdır. Özgürlük etiği dışında Marx'ta başka bir etik yönelim bulmak olanaklı değildir. Mutluluk ancak ve ancak ilerici unsurları korunması şartıyla özgürlük etiğine katılabilir. Bu işlevi dışında herhangi bir işleve sahip değildir. Marx bunu iddia ederken mutluluğun iki şekilde anlaşılabileceğini ima eder. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, mutluluk bütünüyle hazza eşitlenir ya da doğal arzu veya ihtiyaçların olabilecek en iyi şekilde karşılanmasını tanımlar.[340] Düşünür bu türden bir mutluluk tanımına karşı çıkar. Mutluluğa hazza ya da doğal arzu ve ihtiyaçların karşılanmasına indirgeyen bir yaklaşım Marx'a göre son derece kabadır ve aynı zamanda burjuva ideolojisine son derece uygun bir ahlaki çerçeve çizer. Ne var ki Marx mutluluğu hazdan koparmaya çalışan ve doğal olanı yabancı ilan eden idealist ya da spiritüalist yaklaşımlara da karşıdır. Öyley-

340 Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 267.

se hazcılık, mutluluk ve özgürlük ilişkisi bağlamında temel problem, bedensel, duyusal ve doğal olanı dışlamayan ancak gerçek özgürlüğe katılabilecek bir hazcılığın ve mutluluğun ilerici yönlerini ön plana çıkarmaktır. Hazcılığın kapitalist ideolojiyi onaylayan yönleri ise (bu yönler insani özgürleşimin önünde çoğu zaman engel oluşturabileceği için) tasfiye edilmelidir. Mutluluğun ikinci tanımı ise bu çerçevede belirir. Marx tarafından da benimsendiği ileri sürülebilecek ikinci mutluluk telakkisinde, mutluluk olabildiğince iyi icra edilen bir faaliyetin ayrılmaz bir parçasını meydana getiren tatmini, en iyi şekilde gerçekleştirilen bir etkinliğe eşlik eden hazzı ve doyumu ifade eder.[341] Marx, komünal toplumda ortaya çıkabilecek durumla ilişkili olarak ilk dönem yazılarından birinde konu hakkında şunları söyler:

> Farz edelim ki insanlar olarak üretim yaptık. Her birimiz kendisini ve öteki kişiyi *ikişer defa olumlamış* olurdu. 1) Kendi *ürünümde*, kendi bireyselliğimi, onun özgül niteliğini nesneleştirmiş ve böylece sadece etkinlik sırasında kendi yaşamımın bireysel bir dışavurumundan zevk almış olmam, aynı zamanda üretilen nesneye baktığımda kişiliğimin nesnel, duyulara açık ve dolayısıyla her türlü kuşkunun ötesinde bir güç olduğunu bilmenin **bireysel hazzını** yaşarım. 2) Siz, ürünümden zevk alır ya da onu kullanırken, ben hem bir insani ihtiyacı kendi çalışmamla karşılamış olmanın, yani insan doğasının nesneleşmiş halinin; hem de öteki insanın asli doğasından kaynaklanan ihtiyaca denk düşen bir nesne yaratmış olmanın bilincinde olduğum için **haz duyarım**. 3) Sizin tarafınızdan sizin asli doğanızın bir bütünlüğü olarak ve sizin zorunlu bir parçanız olarak tanınmış olurum ve

341 age. s. 267.

sonuç olarak kendimi, sizin hem düşünceniz hem sevginiz bakımından **onaylamış olduğumu bilirim**. 4) Yaşamımın bireysel ifadesinde sizin kendi yaşamınızın ifadesini doğrudan yaratmış olurum ve böylece kendi bireysel etkinliğimde kendi gerçek doğamı, insani doğamı, **komünal doğamı doğrudan onaylamış ve gerçekleştirmiş olurum**.[342]

Sonuç olarak, Marx'ın özgürlük anlayışının kişinin arzuları, yetenekleri ve becerileri yoluyla kendi'nin nesneleştirimini gerektirdiği söylenebilir. Özgürlük etiğinde, kişinin belirli arzu ve ihtiyaçlarını karşılamak için eylemde bulunması ilgili kişinin kendisini belirleme süreci için tehdit olarak değerlendirilemez. Tam tersine bu arzular ve ihtiyaçlar baskılandığı oranda, yani kişinin, arzularını, normal biçimde karşılamasının engellendiği koşullarda bu arzular ve ihtiyaçlar o kişinin özgürlüğünü kısıtlayıcı şekilde işlemeye başlayabilir. Öyle ki bu arzu ve ihtiyaçlar baskılandığı ölçüde kişiyi aşan güçlere dönüşebilir ve o kişinin tüm karar ve eylemlerini belirleyen unsurlar olarak edimselleşebilir. Marx'a göre bir arzunun üzerimizde belirleyici olan bir güç haline dönüşmemesi, maddi koşulların o arzunun hem normal yollardan tatminine, hem de bir arzular bütünlüğünün gelişimine izin verip vermediğine bağlıdır. Bir arzular bütünlüğünün gelişimi ise, içinde yaşadığımız maddi koşulların çok-yönlü gelişime ve tüm potansiyellerimizin en yüksek oranda gelişerek etkin hale gelmesine izin verip vermediğine bağlıdır.[343] Kapitalist sistem, insanın potansiyellerini en yüksek düzeyde gerçekleştirmesi ve özgürleşmesinin önündeki en önemli engeldir. Kapitalizm, insanı yabancılaşmaya ve iş bölümüne esir ederek insanın

342 Marx'tan akt. George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, s. 119-120; *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 162. (Vurgu bana ait-K.G.)

343 age. s. 93, s. 129.

refahını, oluşturduğu topluluğu ve en önemlisi de kişinin kendisini gerçekleştirmesini engelleyen bir sistemdir. İnsanın kendisini gerçekleştirmesi, insanın potansiyellerini fiili hale getirebilmesi demektir. Bunun engellenmesi ise pozitif ve kolektif düzeyde özgürleşmenin engellenmesidir. Dolayısıyla Marx'a göre, bu potansiyellerin gelişimini engelleyen bir sistemin aşılması gereklidir. Bu aşma talebi, tarihte teleolojik bir zorunluluk olduğu için değil, kapitalist sistem insanın özgürleşme pratiğinin önünde engel oluşturduğu için politik bir tercih olarak ortaya çıkar.

MARKSİST
ÖĞRETİ DİZİSİ

# MARKSİZMDE AHLAK TARTIŞMALARI

## Adalet, Özgürlük, Mutluluk

KURTUL GÜLENÇ

Marx'ın kapitalizm eleştirisi ahlaki bir eleştiri midir? Eğer öyleyse, eleştirinin ahlaki boyutu ile Marx'ın sosyal bilimsel sistemi bir arada uyum içinde nasıl yürümüştür? Başka bir ifadeyle, Marx'ın bilimsel sistemiyle uyumlu bir ahlak teorisinden söz edilebilir mi? Eğer söz edilebilirse, bu teorinin temel bileşenleri ve kavram öbekleri (örn. adalet, eşitlik, mutluluk, özgürlük vb.) neler olabilir? Kapitalizm, insanların temel haklarını göz ardı ettiği için mi aşılmalıdır, yoksa insani özgürleşmenin asla tam anlamıyla yaşanamayacağı bir sistem olduğu için mi? Post-kapitalist toplum tasarımı hakkaniyet ilkesine mi dayanmaktadır? Bu tasarımın inşasında özgürlük kavramının yeri ve önemi nedir?

Marksizmde Ahlak Tartışmaları isimli bu kitapta bu ve benzeri sorulara yanıt aranmaktadır. Böylelikle bir yandan Marx'ın kendi metinlerinin çağdaş düşünürlerce hangi argümanlar aracılığıyla değerlendirildiği gösterilmekte, diğer yandan günümüzde felsefenin keyfilikten sıyrılarak "iyi yaşam" talebinin yeniden canlandırılmasının ve bu çerçevede çağımızdaki problemlere etik ve politik düzeyde ışık tutabilmenin olanağı açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır.

www.tekinyayinevi.com
/tekinyayinevi
/tekinyayinevi

ISBN 978-9944-61-155-8
9 789944 611558